

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة،

صيف ٢٠٢٠ م ١٤٤١ هـ

□ شروط النشر:

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

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

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

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

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

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير

محمد عباس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ أحمد المبلغي إيران

الشيخ حسن الصقار السعودية

الشيخ خميس العدوي عُمان

د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

د. محمد سليم العوا مصر

تنفيذ وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation



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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

mdohayni@hotmail.com

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

وكلاء التوزيع:

♦ لبنان: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١ (٩٦١١+).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٦٩ (٩٧٣+).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (٢٠٢+).

♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (٩٧١٤+).

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

♦ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبّي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (٩٦٤+). ٢- مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبّي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (٩٦٤+). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الفدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤+). ٥- مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (٩٦٤+). ٦- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).

♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٣+).

♦ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥٣+). ٢- مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥٣+).

♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (٢١٦+).

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ الحداثة الدينيّة، تجديد أم تهديد؟

محمد عبّاس دهيني ٥

□ دراسات

◀ الفقه وعلم الكلام الإسلاميّ، دراسة في تأثير الموضوعات الكلاميّة على الدراسات الشرعيّة (شمول الشريعة أنموذجاً)

د. علي رضا صابريان ١١

◀ مسار علمنة الفقه الشيعيّ، من اللاهوت إلى الناسوت

أ. جهانغير صالح پور ٣٤

◀ البناء العقلائيّ، بين الإمضاء الشرعيّ والقرينة المتّصلة للأدلة اللفظيّة

الشيخ عثمان ويندي انجاي ٥٧

◀ الأصوليّة الإسلاميّة المعاصرة، تحليلٌ سوسيو - ثقافيّ

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ٧٩

◀ ماهيّة الأمور الاعتباريّة بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

د. محمد علي عبد الله ٩٦

◀ مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

الشيخ محمد عباس دهيني..... ١١٤

◀ المدرسة الأخبارية والاجتهاد الديني، نبذة عن بعض التأثيرات

الشيخ محمد باقر ملكيان..... ١٤٣

◀ نشر الحرمة برضاع «اللبن التلقائي»، دراسة تحليلية مقارنة

الشيخ محمد ذكاوت صفت..... ١٥٠

◀ مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده..... ١٧٢

◀ حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

الشيخ مازن المطوري..... ٢٠٩

◀ الموقف تجاه الرد في الإرث، دراسة فقهية مقارنة

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني..... ٢٤٤

□ قراءات

◀ كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

د. الشيخ عصري الباني..... ٢٨٠

الحدثاء الدينفة

تجديد أم تهديد؟

محمد عباس دهيني

أسئلة القلق المشروع

ما هو المراد والمقصود من الحدثاء الدينفة؟
وما هي أهداف الحدثائين الدينفين؟
وكيف تتحقق الحدثاء في الدين، فكراً وثقافةً ومعارف؟
وهل سيكون للحدثاء الدينفة ارتداداتٌ وآثارٌ سلبيةٌ على المجتمع المتدين؟
أسئلةٌ قلقةٌ ومقلقةٌ يطرحها بشكلٍ وآخر كثيرٌ من المهتمين بالشأن الدينف
المعاصر، والمتأملين في سيرورة الفكر الدينفي عبر الأجيال المتعاقبة والزمكان
المختلف.

وتجدر الإشارة هاهنا إلى أنه ليس مرادي من الحدثاء الدينفة الانقطاع عن
الوحي السماوي، ومرجعية العقل المطلقة، وإنما أعني بها التحديث والتجديد والتطوير
والإصلاح، مع بقاء العلفة بالله عز وجل ورسوله وأوليائه عليهم السلام.
إذن هي خشيةٌ مشروعةٌ على الدين والفكر والثقافة والمعارف، التي تأسست في
قرونٍ متطاولة، وبُذلت في سبيل الحفاظ عليها الأموال والدماء الكثيرة...
تتأتى مشروعاتها من عقيدتنا في خلوص نية السائل، وحرصه على الدين
وأحكامه.

ولكن هذه الخشية إذا ما تضخمّت أكثر ممّا تستحقّ، وشكّلت سداً منيعاً
ومانعاً من حركة التطور والتقدم والتهذيب والتشذيب للعلائق بهذا الدين، فإنها تفقد
مشروعيتها، وتتقلب إلى ضدها، من حيث يعلم أصحابها أو لا يعلمون، يريدون أو لا

يريدون، تتقلب إلى خنجرٍ مسمومٍ في خاصرة المجتمع المتدين، الذي لا ينفصل ولا يختلف عن غيره من المجتمعات، يعيش بينها، ويتفاعل معها، وتتبدل أغلب مظاهره المادية لعشرات المرات طيلة قرون، في حين تبقى بعض سلوكياته الدينية المتوارثة هي، لا تطالها يدُ تبديل أو تغيير.

الحداثة الدينية بين فهمين

الحداثة الدينية لدى كثيرٍ من الدعاة إليها، كالأفغاني وعبدُهِ ورضا والكواكبي، وشريعتي ومطهري والخميني والصدر وفضل الله وشمس الدين، وغيرهم كثيرٌ مما لا يسعنا إحصاؤهم، لا تعني أن يتخلّى المتدين عن ثوابته العقائدية والتشريعية؛ إرضاءً لمن حوله، أو تماشياً مع متطلبات الحياة الحديثة المعاصرة. وأعني بالثوابت هنا ما ثبت بالدليل القطعي الذي لا يقبل التأويل والاجتهاد، فهو صريحٌ واضحٌ جلي، لا يختلف فيه اثنان، كوجوب الصلاة والصوم والحجّ و...، وحرمة الزنا واللواط والسحاق و...، مما لا خلاف فيه بين الفقهاء والمجتهدين، وليس قابلاً للنقاش وإبداء رأي جديد.

الحداثة الدينية لا تعني أن يكون المرء «إمعة»، أي مع الناس وكواحدٍ من الناس، يميل حيث مالوا، ويبدل ويغير وفق شهوته ورغبته.

الحداثة الدينية لا تعني الرّفُض لأحكام الدين الثابتة بالنصّ وشبهه، ولا العداوة والخصومة لمن يتمسك بها، حتّى ولو كان الحداثي يرى خلافها.

وعليه فالحداثة الدينية لا تعني التخلّي عن المقدّسات والثوابت بالنصّ، والتي لا سبيل للمؤمن الحقّ سوى أن يسلم بها، ولمن نادى بها، أعني النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام؛ امتثالاً لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

وإنما تعني الحداثة أن يتأمّل أصحاب الفكر والرأي والنظر، أصحاب الملّكات الاجتهادية في مصادر المعرفة الدينية، على تعدّدها واختلافها، أن يتأمّلوا فيها جيّداً، فلعلّه ينكشف لهم ما لم ينكشف لغيرهم، ولو بسبب تطوّر المعرفة عموماً، وتعدّد آليات الوصول إلى المعرفة، وظهور مناهج غير متبعية قديماً؛ ولو من خلال انكشاف

عيوب وسلبيات تلك الأحكام التي كان يُظنُّ بها خيراً، وهي كذلك خيراً في أصلها، ولكنها تحتاج إلى تهذيب وتشذيب؛ لتصير خيراً محضاً، وتمثّل الإسلام خير تمثيل؛ ولو بسبب انتهاء أمد بعض الأحكام المؤقتة، وإن لم يكن هذا التوقيت صريحاً، وإنما يُعلمُ بقرينة الحال والشاهد والمثال...

هذا بالضبط ما يريده الأعمُّ الأغلب من دُعاة الحداثة الدينية، ويسعون إليه. ومن هنا ينكشف لنا أن كثيراً من التراشق الكلامي والاتهامي الذي يقع بين دُعاة الحداثة ورافضيهما إنما يكون جرأاً الفهم الخاطئ لما يدعو إليه الحداثيون، فيُظنُّ بهم أنهم يسعون لتخريب الدين، ونقض عرى أحكامه، وتقويض بنيانه، إلى غير ذلك من الاتهامات الثقيلة، التي تُطلق ضدهم؛ لتأليب الناس عليهم.

إذن هو سوء الفهم المتبادل، عن قصدٍ أو غير قصدٍ؛ فالحداثيون يتهمون التقليديين بأنهم أعداء التطور والتقدم ومواكبة العصر والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، ولا يقبلون منهم ولا يرون لهم عدراً في خوفهم على الدين من التآكل شيئاً فشيئاً، ومن ثمّ الضياع والاندثار؛ وفي المقابل يتهم التقليديون الحداثيين بأنهم قد انبهروا وتأثروا بحضارة الغرب الزائفة، وطروحات المفكرين - إن صحّت تسميتهم بالمفكرين - الغربيين والشرقيين ذوي النظرة السلبية إلى الديانات كافة، ويريدون إقحام ذلك كله في دين الله، الذي بُذِلَ كلُّ غالٍ ونفيسٍ لحمايته وصونه من كيد العدى، فإذا به اليوم، وتحت شعار الحداثة الدينية، يتعرض لأبشع هجمة وأعظم خطرٍ وجوديٍّ، من خلال تغيير أحكامه الخالدة، وتعاليمه الثابتة.

وقد تبين خطأ كلا الفهمين؛ فالحداثي، كما التقليدي، يهدف إلى حفظ الدين وصيانه، ولكن لكل منهما طريقته، المستندة إلى إدراكه لتعقيدات المجتمعات العصرية، ومتطلبات الحياة الحديثة.

تعدُّد الأسلوب ووحدة الهدف

حين يشهد المسلم الغيور هذه الهجمة الشرسة على أحكام الدين الحنيف، كوجوب الحجاب وحرمة الربا والزنا و...، وعلى رموزه، بدءاً من النبي الأكرم ﷺ، مروراً بأصحابه الكرام المنتجبين وآله الأطياب المطهرين، وصولاً إلى الفقهاء والعلماء الصالحين، فمن الطبيعي أن يستبدّ به القلق، وتتملّكه المخاوف من أهداف هذه

الهَجْمَة؛ فينكفي بعضُ المسلمين إلى التراث الدينيّ، يدافع عنه، ويمنع أيّ نقدٍ له، متذرّعاً بشتّى الأعذار، من عدم حلول الوقت المناسب، أو عدم السماح للأيدي العابثة بالتلاعب في هذا التراث؛ إذ ما إنْ ينفتح البابُ لذلك فلن يُغلق...؛ ويبادر بعضُ آخر للدعوة إلى إعادة القراءة لهذا التراث، بل يبدأ بذلك فعلاً، تحقيقاً وبحثاً مضنياً، لإزالة كلِّ ما من شأنه أن يكون دليلاً - ولو مؤهوماً - بيد أولئك المغرضين المتريّسين بالإسلام وأهله.

فعلى سبيل المثال: لو أنكرنا عليهم هَجْمَتهم على الحجاب، وما يدعونه من أن الحجاب يمنع المرأة من التقدّم، ويعيق حركتها في مجال الدراسة والعمل و...، فإن ذلك كله سيبقى في مستوى التراشق الإعلاميِّ ما لم يتمّ علاج مسألة النّقاب (تغطية الوجه)، التي لا يزال الفقه التقليديّ يفتي بوجوبها أو استحبابها، رغم تحلّي كثير من المجتمعات الإسلاميّة عنها، وهي مجتمعاتٌ ملتزمةٌ بالفقه وأحكامه... وما تحلّيها عنها إلّا لكونها بالفعل تعيق المرأة عن كثيرٍ من النشاطات والأعمال التي أصبحت من ضروريّات الحياة المعاصرة اليوم، بل ربّما كانت (تغطية الوجه) في لحظاتٍ ما خطراً على المجتمع، حيث لا تُعرّف هويّة من تحت النّقاب، هل هي امرأةٌ بالفعل أو هو رجلٌ تنكّر بزيّ النساء؟!

ولو أنكرنا عليهم تجديفهم بحكم تحريم الرّبا؛ لأنّه ظلمٌ للفرد والمجتمع على السواء؛ إذ لا تقتصر أضراره على المُقترَض، بل يتأثّر النظامُ الاقتصاديّ العامّ لأيّ مجتمعٍ بمثل هذا الفعل الجائر، فلن يكون لهذا الإنكار من صدقٍ إذا ما بقي الفقهاء يُفنون بجواز الرّبا بين الأب وابنه، وبين الزوج وزوجته، وبين المسلم والكافر. إذن الهدف للحدائيّ والتقليديّ واحدٌ، وهو حماية الدّين وصيانته وتنزيهه عن التّهمة الباطلة، ولكن الآليّة والطريقة تختلف.

كيف تتحقّق الحادثة؟

ولكنّ المسألة الأعمد في هذا الخلاف بين التقليديّين والحدائيّين هي في كيفية تحقّق الحادثة، دون أن يكون لها آثارٌ سلبيةٌ على المجتمع المتدينّ، أو فلنقل: كيف تتحقّق الحادثة بأقلّ الخسائر الممكنة، التي تجبرها مكتسباتُ الحادثة، من جعل الإسلام ديناً عالمياً بحقٍّ، مقبولاً ومفهوماً من جميع الشرائع الاجتماعيّة المختلفة،

العامل والعالم، والمرأة والرجل والطفل، و...؟ هذه المسألة - وللأسف الشديد - قد أهملت في حمأة الجدَل حول جدوى الحداثة الدينية وأهميتها وضرورتها، فلا يزال الخلاف بين الفريقين في جدوائية ذلك ولزومه، وما لم يُحسم ذلك الجدَل فلن يصلوا إلى الحديث عن الكيفية المناسبة. قد تُطرح بعض الأفكار هنا وهناك، ولكنها لم تصل إلى مستوى النظرية المتناسكة في إطار بيان شامل للآلية الصحيحة والمجدية لتحديث الفكر الديني، بحيث نحافظ على تمام الصحيح والثابت من أحكامه، مضافاً إلى تغيير وتعديل ما لم يكن صواباً، أو لم يعد صواباً في يومنا هذا... ما يطرحه بعض الحداثيين اليوم من لزوم حذف وإسقاط بعض التراث ليس هو الآلية الصحيحة التي لا تحتل الخطأ؛ كما أن ما يطرحه التقليديون من ضرورة الإبقاء على كل ذلك التراث المُثقل بعلائق مراحل متلاحقة من الظلم والقهر والانكفاء تارة، ومن التسلط والاستبداد والغلبة تارة أخرى، ومن الصراعات السياسية والاقتصادية و... ثالثة، وكل ذلك تحت وطأة الخلاف الطائفي والمذهبي الحاد، هو أيضاً يحتمل الخطأ. ولذلك لا بُدَّ من لقاء موسَّع بين الطوائف والمذاهب؛ لتحديد آلية توافقية لعمل جماعي مُحكمٍ ومُثَقَّنٍ، به وحده يمكن أن نشهد النتائج الطيبة والآثار الإيجابية.

هل للحداثة الدينية آثارٌ سلبية؟

ما لم يُتَّبَع - وبغاية قصوى - منهجٌ حكيمٌ في تحديث الفكر الديني ومعارف الدين فإنَّ احتمال ترثب آثارٍ سلبية على التحديث يبقى أمراً ممكناً، بل هو احتمالٌ قويٌّ لا يجوز إغفاله وإهماله.

ومن هنا نتوجَّه بالدعوة لكافة المهتمين بهذا الشأن إلى أن ينفثوا على بعضهم، ويتلاقوا على كلمةٍ سواء لا بُدَّ منها، ولم يعد مقبولاً الاختلاف والجدَل حولها، وهي «لزوم وضرورة هذا التعديل والتغيير»، فما عاد يُجدنا الإنكار والمكابرة، والناس - حتى المتشرعة منهم - قد انساقوا في هذا الخط، فعلاًم نخلفه؟ والإلم تبقى المؤسسات الدينية المُخلصة في مؤخرة الركب...؟ ما لم نفعله اليوم سنفعله غداً، تحت تأثير الطلب الحثيث للناس، وجرصاً على بقاء تعلُّقهم بالمرجعيات الدينية،

ولكن بعد أن يكون الجميع قد سَبَقْنَا إليه. ليس مكانُ الحوزة في مؤخِّرة الرُّكْب، وإنما ينبغي أن تكون إماماً وقائداً للرُّكْب المؤمن نحو الدين الحق، وأحكامه النافعة والمفيدة، التي لا تعيق حركة المجتمع في الحياة، ولا تمنع ازدهاره وتطوره.

ما لم تأخذ المؤسسة الدينية دورها الأساس في التوجيه والإرشاد، وفي قيادة الجمهور، فإنه سيتفلت من عقالي. ومتى اعتاد ذلك فلن يعود مرةً أخرى إلى ساحة الالتزام، هذا الالتزام الذي يعتقد بعضهم أنه أسْرٌ وقَيْدٌ من قِبَل الفقهاء أنفسهم؛ ليتحكموا بمصير البلاد والعباد، ولكنَّه في الواقع التزامٌ مبدئيٌّ طَوْعِيٌّ اختياريٌّ للمسلمين بتعاليم ربِّ العباد جميعاً.

نعم، هي العبودية لله، وكفى بها فخراً وعِزّاً للمؤمن، الذي لا يخضع سوى لخالقه ومدبِّر شؤونه، ولا يخشى إلاَّ منه.... تلك هي العبودية في خطِّ العبادة والالتزام التام بأمر الله ونهيهِ.

عرُفانٌ وشكرٌ وتقدير

وفي ختام هذه الكلمة أغتتم الفرصة لأتوجَّه إلى الأخ الحبيب، والصديق الوفي، الأستاذ والمربي الكريم: «الشيخ حيدر حبَّ الله»، مؤسس هذه المجلة، ورئيس تحريرها لأربع عشرة سنة، أتوجَّه إليه بالعرفان الكبير لحقه، والشكر الجزيل لصبره وحكمته وتفانيه، واهتمامه ورعايته وتوجيهه دفةً هذا العمل في مسارٍ طويلٍ وحافل.

لقد وفَّى هذه المجلة حقَّها، وبوأها منزلتها، فجعلها في مصافِّ الدوريات الأشهر ذِكْراً، والأغزر نتاجاً، والأعمق فكراً وتحقيقاً، والأوسع حُرِّيَّةً مسؤولَةً، تستعرض كلَّ طَرَحٍ علميٍّ جديد، بجرأةٍ غير مسبوقَةٍ في عالم المجلات التي تُعنى بالفكر الديني المعاصر والبحوث الاجتهادية التجديدية، فله من أسرة المجلة كلُّ الحُبِّ والتقدير والاحترام، سائلين الله عزَّ وجلَّ أن يوفِّقنا لإكمال ما بدأه، ويأخذ بأيدينا جميعاً إلى ما يُرضيه، وأن يجعل لنا قدماً صدقٍ وإخلاصٍ عنده في خدمة دينه الحنيف.

الفقه وعلم الكلام الإسلامي

دراسة في تأثير الموضوعات الكلامية على الدراسات الشرعية

(شمول الشريعة أنموذجاً)

د. علي رضا صابريان^(*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

مقدمة

«هناك الكثير من أبحاث علم الكلام تعود بجذورها إلى القرآن والسنة، ويأتي ذكرها بوصفها مبنًى للاجتهاد والفقاهة في كلام الفقهاء والمتكلمين. وقد ذكر بعض فقهاء الإمامية القضايا الكلامية المؤثرة في الاستنباط الفقهي على النحو التالي: «قاعدة اللطف، وقاعدة عدم التكليف بما لا يُطاق، وقاعدة عدم صدور القبيح من الحكيم، وقاعدة العصمة». وقد ذكر الشيخ الطوسي معرفة صفات الله والأنبياء والأئمة عليهم السلام بوصفها من شروط الاجتهاد^(١).

وقال الخواجه نصير الدين الطوسي: إن البحث في المسائل الكلامية يشكّل مقدمةً للدخول في مسائل الفقه والأصول^(٢).

وقد ذهب العلامة الحلي إلى اعتبار علم الكلام من العلوم الضرورية للاجتهاد^(٣). كما ذهب الشيخ البهائي في كتاب الجامع العباسي^(٤)، والمحقق الكركي في الرسائل^(٥)، وحسن العاملي في معالم الدين^(٦)، والوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية^(٧)، وعدد من الفقهاء والأصوليين، بدورهم، إلى اعتبار علم الكلام

(*) أستاذ مساعد في مجمع الشهيد محلاتي للتعليم العالي.

من العلوم الضرورية للفقاهة.

إن من أسئلة فلسفة الفقه السؤال القائل: ما هي المباني والمقدمات التي يقوم عليها هذا العلم؟ إن من هذه المقدمات المباني الكلامية. ونحن نسعى في هذه المقالة إلى اكتشاف القضايا الكلامية المؤثرة في الاجتهاد، والتي يمارس المجتهد عمله استناداً إليها. إن الهدف الرئيس من وراء هذه المقالة هو اكتشاف المباني الكلامية المقبولة من قبل فقهاء الإمامية، ومن هذه القضايا المؤثرة في الاستنباط الفقهي: جامعية وكمال الشريعة. وقد عملنا في هذه المقالة على مناقشة ونقد كيفية هذا التأثير الكلامي على جامعية الدين والاجتهاد، واشتغال الدين على مؤسسة تنفيذية.

العلاقة بين الجامعية والكمال

كلمة الجامعية من مادة «جمع»، مصدر جعلي. والجمع في اللغة بمعنى تضامّ الأمور والأشياء المنفصلة حول محور أمرٍ مشترك^(٨). والكمال من مادة «كمل» يُستعمل في مقابل النقص. وكمال الشيء يعني حصول ما فيه الغرض منه^(٩).

وفي بيان النسبة بين الكامل والجامع يمكن القول: إن الجامعية من خصائص الكامل. وقد ورد وصف الكمال للدين الإسلامي في القرآن الكريم بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣).

وقال الإمام الرضا عليه السلام بشأن إكمال الدين: «إن الله - عز وجل - لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن، فيه تبيان كل شيء، بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج الناس إليه كمالاً، فقال عز وجل: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ - عز وجل - لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله، وَمَنْ ردّ كتاب الله فهو كافر به»^(١٠).

كما تمّ استعمال وصف الجامعية لنصوص الدين أيضاً، ففي الحديث المأثور عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «أُعْطِيتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ»^(١١).

جامعية الدين بين النفي والإثبات

إن من بين الأسئلة الأساسية المطروحة في خصوص أهداف بعثة الأنبياء السؤال

القائل: هل كان الهدف من إرسال الرسل هدفاً آخرى فقط أو يشتمل، بالإضافة إلى ذلك، على هدفٍ دنيوي أيضاً؟

وهناك رؤيتان في الإجابة عن هذا السؤال:

الرؤية الأولى: طبقاً لهذه الرؤية يُعدّ الهدف من بعثة الأنبياء عبارة عن دعوة الناس إلى التوحيد والمعاد فقط، أما الأمور الدنيوية فهي موكلةً إلى العقول البشرية. ويبدو من ظاهر كلام الفخر الرازي أن الهدف من بعثة الأنبياء صرف الناس عن الأمور الدنيوية إلى الأمور الأخروية؛ إذ يقول: «إن حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق، ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة، فهذا هو المقصود الأصلي»^(١٢).

وفي نفس هذا الاتجاه ذهب بعض المؤلفين المعاصرين إلى القول: «إن الله سبحانه وتعالى لم ينزل الدين أولاً وبالذات لتنظيم أمور هذا العالم وإدارة الشؤون المعاشية للحيارى والمساكين في هذه الدنيا، وإنما تقوم التعاليم الدينية في الأساس على تنظيم الحياة والمعيشة والسعادة الأخروية»^(١٣).

هناك الكثير من الآيات والروايات الواردة في بيان وتنظيم العلاقات بين الناس، والتي تناولها الفقهاء بالبحث في الكتب والأبواب الفقهية، من قبيل: باب التجارة، والمزارعة، والمساقاة، والوديعة، والعارية، والرهن، والإجارة، والنكاح، والطلاق، والحدود، والقصاص، والديات، والتعزيرات، وعشرات الكتب الفقهية الأخرى، الواردة في بيان تنظيم العلاقات بين المسلمين فيما بينهم، وعلاقتهم بغير المسلمين. ومن هنا قال بعض أنصار هذه النظرية: «نشاهد في الكثير من الآيات، وأكثر منها في الأحاديث النبوية، تأكيداً وتوصيةً خاصة في هذا الشأن (الأمور الدنيوية)... وهناك في نهج البلاغة، ونهج الفصاحة، والحكم والروايات الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام، اهتمامٌ بجميع العلاقات وتقاليد الحياة تقريباً، حيث اشتملت خطب وكتب الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة - بالإضافة إلى معرفة الله والدين والتربية والتعليم - على اهتمامٍ خاصٍّ بالأخلاق والعلاقات الاجتماعية وشؤون الحكم وإدارة الدولة. وعلى هذا الأساس فإنهم، بالإضافة إلى مهام النبوة وهداية الناس إلى الله والآخرة، كانوا يقومون أيضاً بالعمل على إدارة الحياة الخاصة أو العامة، وإصلاح

وتعليم الناس، والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانوا - بوصفهم من البشر - يبادرون إلى إسداء يد العون وخدمة المسلمين والمؤمنين، وتربية نظرائهم في الخلق. وإن التعاليم التي تقدموا بها في هذا الشأن، على الرغم من امتيازها وقيمتها، لا تُعدّ جزءاً من الدين والشريعة، ولا تكون مشمولة لقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٤)^(١٤).

يترتب على هذه الرؤية أن تكون بعض الأمور التي تتألف العلوم والعقول البشرية، من قبيل: الاقتصاد والسياسة والفن والثقافة والأمور الاجتماعية، خارجة عن دائرة الدين، وتُعدّ من عوارض الدين. وقد اضطر الدين إلى بيان وجهة نظره بشأنها، إلا أنها لا تعتبر من ذاتيات الدين. وقد قال أحد أنصار هذه النظرية: «إن الدين الإسلامي على نوعين، وهما: الدين الحقيقي؛ والدين التاريخي. أما الدين التاريخي فهو محفوظٌ ومحدود بالظروف والشرائط الثقافية والتاريخية والجغرافية. إن الخطاب التاريخي للنبي الأكرم ﷺ؛ حيث يقع في الزمان والمكان والرقعة الجغرافية ومواجهة مخاطبين بعينهم، حيث يعيشون ضمن ظروف زمنية ومكانية خاصة وبيئة وثقافة وآداب وتقاليده وأعراف وطاقت جسدية خاصة، فإنه يكون محفوظاً وممتزجاً بهذه المحدوديات والقيود. ولذلك لكي نتعرف على روح ولبّ خطابه يتعين علينا الفصل بين ذاتيات وعوارض الدين. إن روح وجوهر الشريعة الرئيس هو ضمان السعادة الأخروية، وأما ما يذكره الشارع في مجال تنظيم الحياة الدنيوية فهو يُعدّ جزءاً من عوارض الدين، وهذا بطبيعة الحال يتغير بتغير الشرائط الزمانية والمكانية»^(١٥).

الرؤية الثانية: يرى أنصار هذه الرؤية أن الهدف من بعثة الأنبياء - بالإضافة إلى التوحيد والمعاد - هو تنظيم الحياة الدنيوية. وطبقاً لهذه الرؤية تكون هناك جامعية في الدين بين الدنيا والآخرة. ويذهب الكثير من علماء فقه الإمامية إلى القول بأن الدين الإسلامي قد جاء من أجل ضمان السعادة للإنسان في الدارين^(١٦).

يذهب أنصار هذه الرؤية إلى الاعتقاد بأن النصوص الدينية قد عملت على بيان الأهداف المنشودة للدين. وإن من بين هذه الأهداف تنظيم العلاقات والروابط الاجتماعية للإنسان على المحور الصحيح والعدل، ومقارعة العلاقات الظالمة.

وفي ما يلي نشير إلى بعض الموارد في هذا الشأن بشكلٍ عابر:

١. في عهد النبي ﷺ كان الشذوذ الجنسي متفشياً، وقد قام النبي ﷺ لوط بمكافحة هذه الظاهرة، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ❖ إِنْكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (الأعراف: ٨٠ - ٨١).

٢. كان التطفيف والغش من المفاصد الشائعة في عهد نبي الله ﷺ شعيب، وقد تصدى النبي ﷺ إلى محاربة هذه الظاهرة، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥).

٣. قام النبي ﷺ موسى بتحرير بني إسرائيل من عبودية فرعون، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: ١٠٣).

٤. إن الله سبحانه وتعالى قد شجّع النبي ﷺ الأكرم ﷺ على فعل الخير، وإشاعة التقاليد والأعراف الحسنة، والابتعاد عن الرذائل والتقاليد الخاطئة، ومن ذلك قوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوباً عِنْدَهُمْ فِي النَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

كان النبي ﷺ الأكرم ﷺ مأموراً بالقضاء على التقاليد والأعراف الجاهلية القبلية، ومن بينها: الربا، والميسر، والخمر، وواد البنات، وعبادة الأصنام، والقتل، وما إلى ذلك من الموبقات الأخرى. وكانت جميع هذه الجهود تصب في إصلاح الأوضاع المساوية التي كانت تعاني منها المجتمعات والقبائل في شبه الجزيرة العربية. وعلى هذا الأساس فإن تقرير جامعية الدين والشريعة، بمعنى تدخل الدين في الأمور الدنيوية والأخروية، أمر واضح، ولا غبار عليه.

أثر الإيمان بجامعية الدين وعدمه في تفسير النصوص الدينية

إن من بين ثمار بحث الجامعية في استنباط الأحكام الفقهية نوع من التفسير

الذي يتم تقديمه عن المفاهيم الدينية. إن المفاهيم الدينية على نوعين، وهما:

١. المفاهيم الصريحة (النصوص) التي تستخرج من النصوص الدينية القطعية.
٢. المفاهيم غير الصريحة (الظواهر)، التي تستنبط من ظاهر النصوص الدينية، وتقبل مختلف التفاسير المتنوعة.

إن الرؤية الكلامية للمجتهد وتفسيره لجامعية الدين يترك أثره في فهمه للنصوص الدينية (المفاهيم غير الصريحة).

وقد أجاب بعض الكتاب عن السؤال القائل: هل نوع الإجابة عما هو متوقع من الدين - بما في ذلك توقع الجامعية من الدين - يؤثر في فهم النصوص الدينية؟ بقوله: «إن هذا الأمر (نمط الإجابة عما يتوقع من الدين) يؤثر في فهم النصوص؛ إذ إن الشخص الذي يلتفت إلى أن الدين إنما جاء لضمان السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة يرى أن النصوص تميل - إلى حد معقول - نحو المرتكزات العقلانية، شريطة أن لا يبلغ ذلك - بطبيعة الحال - مستوى من المعنى لا تتحمّله تلك النصوص».

كما قال مفكراً آخر في هذا الشأن: «إن نمط الإجابة عما يُتوقع من الدين يؤثر في فهم النصوص الدينية أيضاً. فلو أخذنا فهم الأحكام والتعاليم المندرجة في النصوص المقدسة بالمعنى العام، الشامل للعلم بمعنى الأحكام والتعاليم، فسوف يتم تفسير العلم بمعنى الأهمية النسبية لكل واحد من الأحكام والتعاليم بالقياس إلى سائر الأحكام والتعاليم، والعلم بالعلّة وجهتها (أو فلسفتها الوجودية). وبأدنى تأملٍ يمكن التوصل إلى أن توقع كلّ شخصٍ من الدين له تأثير تامّ وقاطع في الفهم الذي يمكن أن يمتلكه عن النصوص المقدسة. ولكنّ هذا لا يعني أنه لا يوجد قضية دينية إلاّ وكان ما يتوقع من الدين مؤثراً في فهمها بطبيعة الحال، ولكن يمكن القول على نحو الموجبة الجزئية: إن فهم الكثير من القضايا الدينية يتوقف على تحديد ما يُتوقع من الدين».

ومن خلال هذه الرؤية يمكن ملاحظة الشاهد التالي:

بالنظر إلى اختلاف فهم النصوص الدينية قدّم فقهاء الإمامية - في خصوص رأي الإسلام في ما يتعلق بالحكومة في عصر الغيبة - رؤيتين مختلفتين:

حيث ذهب طائفة، على أساس المباني الكلامية، إلى القول بضرورة إقامة

الحكومة، وقالوا في تفسيرهم: إن مفردة الحاكم تشمل الفقيه أيضاً. وقد استند الإمام الخميني رحمته الله إلى دليل المتكلمين من الشيعة على ضرورة الحكومة، فذهب بشأن مفاد مقبولة عمر بن حنظلة إلى القول: «يُستفاد من قوله عليه السلام: (فإني قد جعلته حاكماً) أنه عليه السلام قد جعل الفقيه حاكماً في ما هو من شؤون القضاء، وما هو من شؤون الولاية؛ فالفقيه ولي الأمر في البابين، وحاكم في القسمين»^(١٧).

وفي المقابل ذهبت طائفة أخرى إلى القول بأن المباني الكلامية لا تثبت ضرورة إقامة الحكومة في عصر الغيبة، واعتبروا مفردة الحاكم في الرواية تعني القاضي. وتذهب هذه الطائفة إلى القول: «من البديهي أن السلطان غير القاضي والحاكم، وأن المرافعات قد ترفع إلى القاضي؛ وقد ترفع إلى السلطان»^(١٨).

(منطقة الفراغ) في رؤيتين مختلفتين

هناك من صور جامعية الدين في إطار علاقة الإنسان بخالقه، وفسروا ذلك بأن الدين قد بين جميع وظائف الإنسان تجاه خالقه، ويجب على الإنسان أن يؤدي الحق الإلهي في ما يرتبط بعلاقته مع الخالق. وحيث إن رسالة الدين تكمن في تنظيم علاقة الإنسان والخالق، ولا شأن لها بتنظيم العلاقات والأواصر الاجتماعية، لا يكون هناك معنى للفراغ القانوني في هذا المجال؛ لأن الدين لا يقوم بتنظيم العلاقات الدنيوية.

ولكن في المقابل هناك طائفة تقول بأن رسالة الدين تشمل علاقة الإنسان بالله، كما تشمل أيضاً علاقات الناس فيما بينهم»^(١٩).

إن الذين عرفوا رسالة الدين في إطار بيان العلاقة بين الإنسان والخالق، بالإضافة إلى بيان العلاقات والأواصر الاجتماعية في هذه الدنيا، يذهبون إلى اتجاهين مستقلين، وهما:

١- لا فراغ في الشريعة

طبقاً لهذا الاتجاه قامت الشريعة الإسلامية بوضع الأحكام والقوانين في جميع المجالات والعلاقات الاجتماعية المختلفة، وهي كافية في إدارة شؤون المجتمع. وقد ذهب الشيخ فضل الله النوري إلى كفاية محتوى النصوص الدينية لإدارة

أمور المجتمع، ولا يراها بحاجة إلى وضع قوانين أخرى. وقال سماحته في هذا الشأن: «إننا نحن الإمامية نمتلك أفضل وأكمل القوانين والتشريعات الإلهية. وإن هذه القوانين الإلهية لا تقتصر على العبادات، بل إن الحاكم يمسك بجميع الموارد السياسية، حتى الأرض في الحَدَث، ولذلك فإننا لن نحتاج إلى قوانين أخرى»^(٢٠).

إن أنصار هذه الرؤية يقولون بأن الإسلام يحتوي على مثل هذا النظام الحكومي الذي وضع جميع الأحكام الاجتماعية، وإن الحاكم الإسلامي ليس سوى منفذ لتلك التشريعات، ولا يحق له أن يشرع القوانين من عنده. قال الشيخ فضل الله النوري في هذا الشأن: «إن الصدقات والخراج الشرعي يكفي لإدارة المجتمع، وإن فرض الضرائب على طريقة الحكومات الراهنة في العالم يؤدي إلى انحطاط واضمحلال الدين، ويجب الابتعاد عن هذا النوع من الضرائب»^(٢١).

وقال آخر بصراحة أكبر: «هل المسؤوليات والوظائف في الحكومة الإسلامية على هذا النحو من عدم الوضوح والصراحة، بحيث يوكل أمر توسعتها وضيقتها إلى ما يراه الحاكم الإسلامي من المصلحة، حتى إذا رأى الحاكم الإسلامي أن يضيف مسؤولية، بالإضافة إلى المسؤولية التي أقرتها الدولة الإسلامية، ويعمل على ضمان تكلفة ذلك من طريق فرض الضرائب، حتى لو كانت باهظة ومن غير مكاسب الأرباح، وعلى الرغم من رضا دافعي الضرائب، وحتى إذا كانت على خلاف الكلمة والتعهد الذي قطعه رسول الله ﷺ إلى الأمة، بأن يُسلموا ويسيروا الصلاة على أن لا يأخذ منهم أكثر من زكاة وخمس أموالهم...؟ إن للإسلام حكومة، والحكومة لها وظائف ومسؤوليات. ولكي يقوم بهذه المسؤوليات فرض بعض الضرائب، واعتبر الحاكم مجرد منفذ لبرنامج وتشريعات الإسلام، التي لا يمكن تجاوزها إلا إذا ترتب على ذلك بعض المشاكل والضرورات في ما يتعلق بتطبيق الأحكام الإسلامية التي قبلها العقل القطعي والنقل الثابت، وعندها يتمكن الحاكم الإسلامي من اللجوء إليها بوصفها من الأحكام الثانوية التي يتم اللجوء إليها عند الضرورة، وكذلك عندما تكون الضرائب الإسلامية الأولية قليلة، عندها يأخذ النفقات المتبقية من الناس بالحكم الثانوي».

إن الحاكم - طبقاً لهذه الرؤية - يقوم بمجرد تنفيذ التشريعات والأحكام

الإسلامية، ولا يحقّ له التشريع والتقنين، وأخذ ضرائب أخرى غير الخمس والزكاة، إلّا بحكم الضرورة، حيث يصل الأمر إلى تطبيق الحكم الثانوي. قال أحد علماء عصر النهضة الدستورية (المشروطة): «الدول الدستورية على الأرض؛ حيث لا تمتلك أحكاماً إلهية وافية وكافية لاستيعاب الوقائع الجزئية والسياسة المدنية، مضطرةً إلى تأسيس مجلسٍ استشاري أو برلماني. أما نحن أهل الإسلام والإيمان؛ حيث نمتلك أحكاماً شرعية وافية وكافية، لسنا بحاجة إلى سلطةٍ تشريعية؛ لأن الملك والرعية ترى نفسها تابعةً للشرعية، ولا تجيز مخالفتها والخروج عليها».

إن نفي المؤسسة التشريعية يقوم على أساس نظرية اشتغال الكتاب والسنة على جميع القوانين التي يحتاج إليها المجتمع؛ وأما المراد من جامعية وشمولية الدين فهو أن قانون الشريعة يستوعب جميع أبعاد حياة الإنسان، بحيث لا يبقى هناك مجالٌ لتشريعات أخرى.

٢- الفرق بين التشريع الأصلي والثانوي

وهناك مَنْ فسّر جامعية وشمولية الشريعة بالقول: إن الدين قد شرّع جميع ما يحتاج إليه الإنسان. وفي الموارد المستحدثة والجديدة؛ حيث تستجدّ الحاجة إلى جعل قوانين جديدة، رسم الدين أطراً وقواعد وضوابط عامّة، وقد ترك وضع القوانين في إطار هذه القواعد والضوابط إلى الإنسان نفسه^(٣٣).

إن الإسلام - طبقاً لهذا الاتجاه - قد وضع الأحكام الكلية والجزئية، إلّا أن هذا النوع من وضع القوانين لا يلبي جميع أبعاد حياة الناس، ويجب العمل على الوضع في إطار قوانين الشرع. وقد أطلق السيد الشهيد الصدر على هذه المنطقة التي يمكن فيها العمل على وضع القوانين مصطلح: (منطقة الفراغ). وقد بيّن عدم منافاة منطقة الفراغ مع جامعية وشمولية الدين الإسلامي، قائلاً: «لا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة

تشريعية ثانوية، حسب الظروف»^(٢٣).

يجب على الحاكم الإسلامي - في هذه الرؤية - أن يعمل في عصره، بالإضافة إلى وضع القوانين ضمن دائرة منطقة الفراغ، على جعل القوانين تحول دون اختلال النظام. وفي مثل هذه الحالة لا يجب أن تكون جميع القوانين متطابقة أو متخذة بعينها من الكتاب أو السنة، بل يبدو كفاية عدم مخالفة القوانين الموضوعية للشرعية. قال المحقق النائيني في هذا الشأن: «اعلم أن كل الوظائف المتعلقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه وتدير أمور وشؤون الشعب قد تكون أحكاماً أولية، متكفلة لأصل القوانين العملية الراجعة إلى الوظائف النوعية، أو ثانوية متضمنة عقوبات مترتبة على مخالفة الأحكام الأولية. فهي لا تخرج عن هذين القسمين؛ لأنها بالضرورة إما أن تكون أحكاماً نص عليها الشرع، فهي وظائف عملية ثابتة في الشرع؛ أو لم ينص عليها الشرع، فهي موكولة إلى نظر الولي؛ لعدم اندراجها تحت ضابط خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها... حتى أن طاعة ولي الأمر ذكرت في عرض طاعة الله ورسوله، بل وجعلت طاعة الولي والرسول في عرض طاعة الله سبحانه أيضاً، كما في الآية المباركة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). وهذا ما عد من معاني إكمال الدين بنصب ولاية يوم الغدير. كذلك تكون ترجيحات النواب العموميين أو المأذونين من جانبهم في عصر الغيبة ملزمة شرعاً؛ بمقتضى نيابتهم الثابتة القطعية»^(٢٤).

شمولية الدين والاجتهاد، بين التخطئة والتصويب

بالنظر إلى التفسيرات المختلفة لجامعية وشمولية الدين تكون دائرة الاجتهاد مختلفة أيضاً. فقد اقتصر فهم الأخباريين للاجتهاد على عدم تجاوز حدود الترجمة في فهم مفاد الروايات، واعتبروا اقتران أي نوع من أنواع الاجتهاد بالتحليل والاستدلال العقلي والعقلاني أمراً مذموماً^(٢٥). فهؤلاء يرون دائرة الاجتهاد في حدود كلام المعصوم عليه السلام. قال الشيخ الحر العاملي ما مضمونه: «تشتمل الروايات على جميع الأحكام؛ فيما أن نستطيع استخراج حكم المسألة من الروايات؛ أو لا نستطيع. وفي الحالة الثانية نعمل بالاحتياط؛ طبقاً لأمر الأئمة عليه السلام»^(٢٦).

وفي مقابل هذا الرأي الأخباري، يعمل الأصوليون في فهم النصوص الدينية على توظيف الأدلة والتحليلات العقلانية، ويعتقدون أن هناك في التشريع الإسلامي حكماً لجميع الأمور التي يحتاج إليها الإنسان في جميع شؤون الحياة، وقد صدر فيها نصٌ أيضاً (سواء على نحو كلي أو على نحو جزئي)، وأن هذا النص موجودٌ عند النبي الأكرم ﷺ، وبعده عند الأئمة المعصومين عليهم السلام. وعلى هذا الأساس ينصب كل جهد وسعي المجتهد في العثور على ذلك النص الشرعي (سواء على شكل حكم خاص أو ضمن العموم)، وكلما لم يستطع الوصول إلى ذلك النص يعمل للقيام بوظيفته الظاهرية على تحديد الحجية أو الحكم الظاهري، من الأصول المقررة لهذا النوع من الموارد^(٢٧).

ويرى بعض المفكرين الاجتهاد بمعنى السعي العقلاني في شطر من الدين، حيث يقوم المجتهد - بسبب فقدان النص الشرعي - باستنباط الحكم، حتى وإن كان فهمه ظنياً. وفي الأساس إن الاجتهاد من وجهة نظر أولئك الذين يرون شمولية الدين بمعنى اشتماله على الأصول والمعايير الكلية يتعلّق بمجال الموارد المنصوصة، والمراد من المنصوصة هو الأهداف والمعايير الكلية للدين، وليس خصوص أحكامه الجزئية.

يرى هؤلاء أن شمولية الدين تعني اشتماله على الأصول والملاكات التي يمكن للفقيه من خلال الرجوع إليها تحديد ما إذا كان بمقدور ما جاء في النصوص الدينية أن يضمن تلك الغاية في العصر الراهن أم لا. وعليه فإن الاجتهاد من وجهة نظر هؤلاء يقوم على النصوص دائماً، ومن خلال تفسيرهم للنص يكون شاملاً لدائرة أوسع؛ فهو عبارة عن العلم بالأحكام الجزئية والأهداف والمعايير العامة للشريعة. ومن هنا قيل ما معناه: «إن الكتاب والسنة هما المصدران الرئيسان للشريعة، ولكن الكتاب والسنة لا يغنيان عن أي مصدر آخر. إن كان المراد من وجود النص في كل مسألة هو أنه قد ورد نص في كل مسألة فلا شك في أن النصوص الموجودة لا تفي بتلبية جميع الأحداث، وأما إذا أردنا إعادة الأحداث الواقعة إلى الأصول والضوابط العامة فإن النصوص الشرعية ستكون كافية»^(٢٨).

ومن خلال هذا الاتجاه ذهب الغزالي - بعد تقسيم أحكام الإسلام النظرية إلى: قطعية؛ وظنّية - إلى القول بأن المسائل المرتبطة بالفقه على ثلاثة أقسام، وهي: المسائل

الفقهية القطعية؛ والمسائل الفقهية المجمع عليها من قِبَل الفقهاء؛ والمسائل الفقهية الظنّية. ورأى أن القسم الأخير هو الذي يدور حوله الاجتهاد، وقال: إن الذي يبدو لنا أن الشارع ليس له حكمٌ معيّن في هذه المجموعة من المسائل. وعلى أساس هذا الرأي ذهب إلى القول: «المختار عندنا - وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه - أن كلّ مجتهد في الظنّيات مصيبٌ، وأنها ليس فيها حكمٌ معيّن لله تعالى»^(٢٩).

ومن هنا كانت إحدى نتائج بحث جامعية وكمال الشريعة مسألة التخطئة في الاجتهاد. وهي مسألةٌ عليها إجماع فقهاء الشيعة^(٣٠). إن التخطئة تأتي في مقابل القول بالتصويب. وعلى أساس مذهب التخطئة لو قدّم فقهاء الإسلام آراءً مختلفة حول موضوع واحد فربما تكون جميع هذه الآراء خاطئة، أو لا يصحّ منها سوى رأي واحد، أي إنه من بين مختلف الآراء الاجتهادية يكون الصحيح واحداً فقط، وتكون سائر الاجتهادات الأخرى مخالفةً للواقع.

وفي مقابل هذه النظرية، يذهب القائلون بالتصويب إلى الاعتقاد بأن الموارد غير المنصوصة لا حكم لها، وأن الشريعة لم تصدر حكماً في هذه الموارد، وأن المجتهد يمارس اجتهاده فيها مباشرةً، وبعد إصدار الحكم يكون مصيباً لا محالة^(٣١).

ويذهب المعتزلة والكثير من علماء أهل السنة - من أمثال: القاضي أبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وأبي الحسن الأشعري، والباقلاني، والمزني، والغزالي - إلى الاعتقاد بأن حكم الله في الموارد غير المنصوصة تابعٌ لآراء المجتهدين؛ أو إذا كان قد أنشأ حكماً آخر، وكان اجتهاد المجتهد مخالفاً له، تغيّر الحكم الواقعي إلى ما يوافق اجتهاد المجتهد^(٣٢). فلو ذهبنا إلى القول بعدم وجود حكمٍ في الموارد غير المنصوصة في الواقع، وكان الحكم في ذلك تابعاً لآراء المجتهدين، كان هذا هو التصويب الأشعري؛ وإن كان هناك حكمٌ في الواقع، وخالفه الاجتهاد، فإن ذلك سيؤدّي إلى تغيير الحكم الواقع، وتحوّله إلى ما يتطابق مع رأي المجتهد، كان هذا هو التصويب المعتزلي^(٣٣).

وطبقاً للمبنى الكلامي الشيعي - حيث تتّصف الشريعة بالجامعية والكمال - يكون هناك في الواقع حكمٌ ثابت لا يتغيّر، حتّى في هذا النوع من الموارد غير المنصوصة. وربما أمكن للمجتهد أن يصيب في استنباطه هذا الحكم الواقعي، وربما

لم يصيِّبه، ولكنَّه إذا بذل في اجتهاده من أجل إصابة الواقع غاية جهده كان مأجوراً، حتَّى إذا لم يصب الواقع. ومن هذه الناحية لا يتطرَّق النقص إلى الشريعة.

اشتغال الدين على منظومة تنفيذية

إن من بين النتائج الهامة المترتبة على بحث الشمولية والكمال والشريعة اشتغال الدين على دولة ومنظومة تنفيذية. وهناك مَنْ أنكر وجود مثل هذه المنظومة التنفيذية في الدين؛ وفي المقابل ذهب الكثير من الفقهاء والمتكلمين من الإمامية - استناداً إلى شمولية الدين - إلى القول بضرورة المؤسسة التنفيذية في الدين^(٣٤).

وبطبيعة الحال إن القول بتدخل الدين في الحكم لا يعني تأسيس قواعد وأصول جديدة، بل يمكن للشارع أن يؤيد بعض القواعد والأصول العقلانية، ويخطئ بعضها الآخر، ويبيد رأيه في هذا الشأن. إن أصل تدخل الدين في الحكم أمر ثابت، إنما الاختلاف يكمن في مقدار وكيفية هذا التدخل. إن الدراسة المعمقة للنصوص الدينية تثبت أن الفقه الإسلامي يشتمل على بيان جميع الأحكام المرتبطة بأفعال المكلفين، وهداية البشر في الأمور الدنيوية والأخروية، وتلبية احتياجات الحكومة في المجالين السياسي والاجتماعي. وخير دليل على ذلك الروايات التي تشير إلى الدور الأساسي والجوهرى للحاكم الإسلامي؛ فقد ورد في رواية صحيحة، رواها الشيخ الكليني، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، قال زارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ... ثم قال: ذروة الأمر وسنانه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن الطاعة للإمام، بعد معرفته»^(٣٥).

تمّ التأكيد في هذه الرواية - ضمن الإشارة إلى دور الإمامة في الحياة - على تفوقها على سائر الأحكام والتعاليم الإسلامية.

يذهب الإمام الخميني - انطلاقاً من شمولية وكمال الشريعة - من خلال الالتفات إلى هذا النوع من الروايات، والاستدلال عليها عقلياً، إلى اشتغال الدين على نظام تنفيذي ودولة. ومن هنا يجب أن يشتمل الدين على نظام ومؤسسة تنفيذية^(٣٦).

لقد ذهب المتكلمون والفقهاء في المصادر الكلامية والفقهية الخاصة بالشيعة

إلى تعريف الإمامة بقولهم: «رئاسة عامة وعالية على أمور الدين والدنيا»^(٣٧).

وقد استدلل الخواجة نصير الدين الطوسي على وجوب نصب الإمام باستدلالٍ عقلي على نحو قياسٍ منطقي من الشكل الأول؛ إذ يقول: «نصب الإمام لطفٌ، واللفظ واجبٌ على الله، إذن نصب الإمام واجبٌ على الله».

وقال العلامة الحلي في تعريف اللطف، ضمن شرح العبارة الآنفه: «اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»^(٣٨).

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في استخلاص نتيجة قاعدة اللطف: «ثبت أن نصب الإمام ما دام التكليف باقياً واجبٌ على الله، ومن المسلّمات هاهنا... أنه سبحانه لا يخل بما يجب عليه، فيكون الإمام موجوداً، وهو المطلوب»^(٣٩).

إن الإمامة في فكر الإمامية تعني خلافة الله في الأرض. وإن الإمام عليه السلام يتولّى خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في مهامه الثلاثة، وهي: تبليغ الدين وهداية الناس معنوياً؛ والقضاء بين الناس؛ وإدارة النظام السياسي^(٤٠).

يرى الإمام الخميني أن الحاكم في عصر الغيبة يجب أن يتوفّر - بعد الشرائط العامة، مثل: العقل والتدبير - على شرطين أساسيين، وهما: «العلم بالقانون»؛ و«العدالة». وقال في ذلك: «إذا كنا نعتقد أن الأحكام التي تخصّ بناء الحكومة الإسلامية لا تزال مستمرة، وأن الشريعة تنبذ الفوضى، كان لزاماً علينا تشكيل الحكومة. والعقل يحكم بضرورة ذلك، وخاصة إذا دهمنا عدوّ، أو اعتدى علينا معتدٍ لا بدّ من جهاده ودفعه. وقد أمر الشرع بأن نعدّ لهم ما استطعنا من قوّة نرهّب بها عدوّ الله وعدوّنا، ويشجّعنا على أن نردّ مَنْ اعتدى علينا بمثل ما اعتدى علينا، وكذلك يدعو الإسلام إلى إنصاف المظلوم واستخلاص حقّه وردع الظالم، وكلّ ذلك يحتاج إلى أجهزة قوّة»^(٤١).

وقد ذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن الوليّ الفقيه هو الذي يتولى في عصر الغيبة أعباء تشكيل الحكومة وتنفيذ الأحكام الإسلامية، ويتكفّل بجميع صلاحيات الأنبياء والأئمّة الأطهار عليهم السلام، وقال في ذلك: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وآله منهم، ووجب على الناس

أن يسمعو له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، على ما يمتاز به الرسول والإمام من فضائل ومناقب خاصة؛ لأن فضائلهم لم تكن تخولهم أن يخالفوا تعاليم الشرع، أو يتحكموا في الناس بعيداً عن أمر الله. وقد فوّض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيّلها في زمن الغيبة نفس ما فوّض إلى النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعَمَـال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد، غاية الأمر أن تعيين شخص الحاكم الآن مرهونٌ بمن جمع في نفسه العلم والعدل»^(٤٢).

وقد استدللّ الشيخ جواديّ الآملي على ضرورة اشتغال الدين على الدولة والمؤسسة التنفيذية قائلاً: «...إن الإسلام عبارة عن كيان متكامل وحكومة، ولم يقتصر على مجرد بيان مسائل الأخلاق والعرفان، وتكليف الفرد تجاه خالقه أو علاقته مع إخوته في الإنسانية؛ فإن الإسلام عندما يرسم الطريق للمكلفين، ويطلب منهم أن يكونوا مسؤولين بإزاء ذلك، وإذا كان الإسلام قد جاء ليحول دون انتشار جميع التيارات الباطلة، ويقضي على العدوان، والوقوف ضد طغيان الطواغيت، فإن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا بواسطة إقامة الحكومة، ولا يمكن لهذا الهدف أن يكون من دون سياسة»^(٤٣).

وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي هذا الاستدلال بدوّره أيضاً؛ إذ يقول: «لا شكّ في أن الإسلام يرى ضرورة وجود الحكومة للأمة الإسلامية. إن احتمال أن ينكر الدين ضرورة وجود الحكومة، أو يلتزم جانب الصمت في هذه المسألة، منتفٍ بالكامل. وعليه فإن أصل هذه المسألة من القطعيّات واليقينيّات في الدين الإسلامي المقدّس. وإذا كان هناك من بحث فيقع في خصوص كيفية الحكومة، وكيفية تعيين الحاكم، وحدود وظائفه وصلاحياته وما إلى ذلك، حيث يجب استجلاؤها بواسطة الكتاب والسنة القطعية»^(٤٤).

إن مطالب النصوص الدينية تثبت أن الإسلام قد اشتمل في مجال السياسة والحكم على أصولٍ وقيَم، حيث يمكن الاستناد إلى هذه القواعد (قواعد الفقه السياسي) في مجال السياسة. ومن بين هذه الأمور يمكن لنا تسمية: قاعدة عدم

الولاية على الغير، والمساواة، والشورى، والمصلحة، والتقية، ونفي السبيل، وحرمة الإعانة على الإثم والعدوان. وفي المجال الاجتماعي يمكن تسمية القواعد التالية: العدالة، والمحافظة على النظام، والوفاء بالعقود، ونفي العسر والحرج، والتعاون، والدعوة، والولاية والبراءة. كما يمكن الاستناد في قواعد الفقه السياسي في مجال الاقتصاد إلى قواعد: السلطنة، والإحسان، وسوق المسلمين، وقواعد الفقه السياسي. وفي المجال الأمني والعسكري يمكن الاستناد إلى قاعدة حرمة دم المسلم، والأمن، وحصانة السفراء، والصلح، والمقابلة بالمثل^(٤٥).

وفي مقابل هذه النظرية، التي يذهب إليها أكثر العلماء، هناك من العلماء مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأن تدبير حياة الناس يوكل إلى عقولهم الجمعية، وأن الدين لا يتدخل في الجزئيات، ولا في وضع البرامج، وإنما يكتفي ببيان الأمور الكلية والمسائل الأساسية^(٤٦).

من الواضح أنه لا يمكن القبول بهذه النظرية برمتها؛ وذلك لأن تعاليم الدين الإسلامي، بالإضافة إلى بيان الكليات، قد اشتملت على تقديم نظام خاص ومنظومة ثابتة لجميع الأزمنة والأمكنة، ألا وهو نظام إمامة الأئمة المعصومين عليهم السلام في عصر الحضور، وحاكمية الولي الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة^(٤٧).

إن النظام المثالي للإمامية يستند إلى قيادة الإمام المعصوم؛ لأن الإمامة في الفكر الشيعي تعني خلافة الله في الأرض. وإن من أهم وظائف الإمام عليه السلام خلافة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في مهامه الثلاث، وهي: تبليغ الدين وهداية الناس معنوياً؛ والقضاء بين الناس؛ وإدارة النظام السياسي^(٤٨).

كما أن الفقيه - في النظام السياسي المطلوب للشيعة في عصر الغيبة - وإن لم يكن نبياً أو إماماً، إلا أنه وصيُّهما في عصر الغيبة، ويتولّى زعامة الأمة والقضاء الشرعي، والقيادة السياسية للشيعة في غيبة الإمام المعصوم عليه السلام^(٤٩).

هل يمكن القول بأن جميع وظائف ومناصب الإمام المعصوم عليه السلام تتعطل في عصر الغيبة، ولا يكون أمام الشيعة من تكليف سوى تعليق كل شيء إلى حين ظهور الإمام، أم يجب على بعض المؤمنين أن يضطلع بهذه الأمور؛ لما تنطوي عليه من الأهمية؟ من خلال البحث في الأدلة وأقوال الفقهاء نصل إلى نتيجة مفادها: إن حق

التصدي في الأمور الحسبية في عصر الغيبة، والضمانة التنفيذية للأحكام العسكرية والأمور المرتبطة بالمصالح العامة، يقع على عاتق الفقهاء الجامعين للشرائط، سواء أكان ذلك بحكم الوظيفة والتكليف، أو المنصب الشرعي الذي يعرف باسم الولاية العامة. قال الفقيه المعاصر السيد الخوئي: «إن تطبيق الحدود - الواردة في البرنامج التنظيمي للإسلام - إنما يأتي تشريعه في إطار المصلحة العامة وسلامة المجتمع، من أجل حسم مادة الفساد، واستئصال الجرائم والطغيان والعدوان. ولا يمكن لهذه المصلحة أن تكون خاصة بعصر حضور المعصوم؛ إذ لا مدخلة لحضور المعصوم في وجوب رعاية هذه المصلحة الخاصة بسلامة المجتمع الإسلامي، ومقتضى الحكمة الإلهية - التي جعلت من المصلحة مبنياً للشرعية وتعاليمها - أن يكون هذا النوع من التشريعات عاماً وأبدياً».

وقال في القسم الثاني من استدلاله، استناداً إلى الكتاب والسنة: «ثانياً: إن الأدلة الواردة في الكتاب والسنة التي تستوجب ضرورة إجراء الأحكام الحكومية مطلقة، وبحسب حجّة ظواهر الألفاظ لا تختص بزمنٍ دون آخر. وعلى هذا الأساس فإن دراسة المسألة، سواء من جهة المصلحة وأساس الأحكام، أو من جهة إطلاق الدليل، ناظرة إلى استمرار الأحكام الحكومية للإسلام، ولا يمكن أن تكون خاصة بمرحلة حضور الإمام».

وفي الختام توصّل سماحته إلى النتيجة التالية: «بالتالي فإن هذا النوع من الأحكام باقٍ على ما هو عليه، وإن تطبيقه في عصر الغيبة يكون بأمر الشارع أيضاً». وقال في خصوص المنفذين لهذه الأحكام: «يبدو بديهياً من وجهة نظر العقل أن لا يتولّى آحاد الناس مسؤولية تنفيذ هذا النوع من الأحكام، ليقوم كلّ شخصٍ، أيّاً كانت مرتبته ومقامه العلمي والاجتماعي، بالتصدي لتطبيق الحدود الشرعية؛ إذ لا يخفى أن هذا من شأنه أن يخلّ في النظام، ويحدث الفوضى والاضطراب في المجتمع». يُضاف إلى ذلك ما ورد في التوقيع الشريف الصادر عن الحجّة المنتظر، وهو قوله: «فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليكم»^(٥٠).

وجاء في رواية حفص: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام: مَنْ يقيم الحدود، السلطان أو

القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم^(٥١).

إن هذا النوع من الروايات، بالإضافة إلى الأدلة التي تمنح حق التنظير والحكم في عصر الغيبة إلى الفقهاء، تثبت بوضوح أن إقامة الحدود وتطبيق الأحكام الحكومية في عصر الغيبة من مسؤولية الفقهاء وصلاحياتهم^(٥٢).

وقد ذكر ما يشبه هذا الاستدلال عددٌ كبير من الفقهاء، المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، ونذكر منهم: الشيخ المفيد في كتاب المقنعة^(٥٣)، والشيخ الطوسي في كتاب النهاية^(٥٤)، وسلاّر الديلمي في كتاب المراسم العلوية^(٥٥)، والعلامة الحلّي في كتاب قواعد الأحكام^(٥٦)، والشهيد الأوّل في كتاب الدروس الشرعية^(٥٧)، وابن فهد الحلّي في كتاب المذهب البارع^(٥٨)، والمحقق الكركي في جامع المقاصد^(٥٩)، ومحمد حسن النجفي في جواهر الكلام^(٦٠)، والشيخ الأنصاري في كتاب القضاء^(٦١).

وطبقاً لجامعية الشريعة يعتبر اشتغال الدين على الدولة والنظام التنفيذي أمراً ضرورياً، إلى الحدّ الذي يمكن القول معه بأن تشكيل الحكومة تكليفٌ ألقي على عاتق الفقيه الجامع للشرائط من قِبَل الله مباشرةً، ويجب على الفقيه أن يباشر القيام بهذا التكليف بنفسه، أو أن يتمّ ذلك بأمره وإذنه. كما يستفاد ذلك من كلام الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ يقول: «...وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالمٍ، ولا سغب مظلوم»^(٦٢)؛ وقوله في موضعٍ آخر: «إن أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»^(٦٣).

وعليه فإن هذا حقٌّ جعله الله لأكفأ الناس وأجدرهم بمقام الزعامة من أفراد الأمة من وجهة نظر الشرع في أمر الحكم والسياسة. وبذلك يكون هذا هو تكليف الفقيه؛ حيث يجب عليه أن يتولاه مباشرةً، أو يتولاه آخر بتخويل وإذنٍ منه.

قد يذهب شخصٌ إلى الاعتقاد بأن اكْتفاء الفقهاء بأمر الإشراف على أداء الدولة خيرٌ من قيامهم بتشكيل الحكومة بأنفسهم. إلّا أن حقائق التاريخ تثبت أن رجال السلطة والسياسة مهما بلغوا من الصلاح إنما ينتهجون سياسة يعملون هم بأنفسهم على تحديد صوابيّتها أو ضرورتها. ويمكن الإشارة إلى مصاديق لذلك في الحكومة الصفوية والقاجارية والبهلوية. والحادثة التالية تؤكد هذا الادّعاء بوضوح: قام الملك فيصل [الأول]، قبل تتويجه ملكاً على العراق، بزيارة إلى النجف الأشرف،

وطلب من علماء الدين في حينها قائلاً: «انتخبوني ملكاً على العراق بسمة أني خادمٌ للعلماء ومطيعٌ لأوامرهم»، ولكنه بعد أن تمّ تتويجه ملكاً، وتحكيم أركان مملكته، أرسل رسالةً شديدة اللحن إلى علماء النجف، يقول لهم فيها: «كفّوا عن التدخل في أمر الحكومة، وإلاّ فعلتُ بكم ما شئتُ»^(٦٤).

حيث إن الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي تنشأ - طبقاً لرؤية الإسلام - من الإيمان والعهد الإلهي والشأن الربوبي فإن التشريع وتطبيق القانون يتمّ في الإطار الذي ترسمه الشريعة، وإن الذي يطبّق القانون والتشريع الإلهي هو وليّ الله المأذون من قبل الله. وفي مقابل ذلك يطلق على كلّ شخصٍ يحكم بغير إذن وليّ الله مصطلح (الطاغوت). ومن هنا يجب أن يقوم الدين على أساس الدولة والسلطة التنفيذية؛ وذلك لأن الحكم ملازمٌ للتصرف في الأموال والأرواح والنواميس وتقييد الحريات والإرادة الفردية والاجتماعية للأشخاص. وإن هذا التصرف الواسع إذا لم يكن مؤيداً من قبل الشارع سيكون مندرجاً تحت عنوان الغصب. ومن هنا كانت مشروعية الحكام في الحكومة الدينية تأتي من قبل الدين، ومقبوليّتهم من قبل الناس.

النتيجة

هناك عددٌ من القضايا الكلامية المؤثرة في الاستنباط الفقهي؛ حيث يجب على الفقيه أن يمارس عملية استنباط الأحكام الشرعية من خلال اتّخاذ تلك القضايا بوصفها مقدّمات للاجتهاد. ومن بين القضايا المؤثرة في الاستنباط الفقهي: جامعية وكمال الشريعة. إن الدين الذي يتكفّل بتنظيم الحياة الدنيوية والأخروية للناس يتكفّل في البعد الدنيوي تنظيم العلاقات والروابط الاجتماعية بشكلٍ صحيح وعادل، بالإضافة إلى مكافحته للعلاقات الظالمة. إن جامعية الشريعة تعني أن الشارع قد عمل على تشريع جميع ما يحتاج إليه الإنسان، وفي الموارد المستحدثة التي تحتاج إلى جعل قانون ترك للإنسان القواعد والضوابط الكلية لوضع القوانين.

إن الإسلام، بالإضافة إلى طرح المباني النظرية، قد حدّد شكل وبنية الحكومة والنظام السياسي أيضاً. يُعدّ النظام الولائي في التفكير الشيعي النظام الوحيد المشروع الذي بدأ منذ رحيل النبي الأكرم ﷺ. وقد تكفّل أئمة الشيعة عليه السلام في

البداية بأمر ولاية وإمامة الأمة؛ وفي عصر الغيبة تمّ تعليق هذا الأمر على عاتق الفقهاء الجامعين للشرائط. إن هذا الأمر تكليفٌ إلهي ووظيفةٌ دينية؛ إذ في الفلسفة السياسية للإسلام تنتهي الحكومة الدينية - سواء في البُعد التشريعي وتطبيق القانون ومعاقبة المجرمين - إلى الله تعالى. وإن هذا النظام يتحلّى بالمرونة تجاه المقتضيات الزمانية والمكانية وقابلية الانطباق مع الظروف والمعطيات الجديدة. إن الحكومة الدينية من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الإسلام ليست حكومة المتدينين فحسب، وليست حكومة قائمة على محورية القانون الإلهي دون ملاحظة مَنْ يقوم على تطبيقه وتنفيذه؛ إذ قد لا يكون نظاماً دينياً، وإنما يجب أن يكون القانون إلهياً، وأن يكون القائم على تنفيذه مخوّلاً من قِبَل الشارع. وهذا هو النظام الولائي الذي أقرّه الشارع المقدّس. وإن الحاكم سيعمل في حدود صلاحيّاته المشروعة على تشكيل الحكومة وإدارة شؤونها، بالالتفات إلى مقتضيات الزمان والمكان.

الهوامش

- (١) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، العدة في الأصول: ٤٢، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (نقد المحصل): ١، دار الأضواء، ط٣، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٣) انظر: العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٤١، تحقيق: السيد محمد حسن الرضوي، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢١هـ.
- (٤) انظر: الشيخ البهائي، الجامع العباسي: ٣٥، مطبعة صفدري (الطبعة الحجرية)، الهند.
- (٥) انظر: رسائل المحقق الكركي ٢: ١٤٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١١هـ.
- (٦) انظر: حسن العاملي، معالم الدين وملاد المجتهدين: ٢٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٥هـ. ش.
- (٧) انظر: الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٣٦، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٨) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٤٧٩، دار الكتب العلمية، قم.
- (٩) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٤٤١، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤هـ.
- (١٠) الحر العاملي، الفصول المهمة: ١٩٠، مكتبة بصيرتي، قم.
- (١١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ١٢٤، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٧٦هـ.

- (١٢) الفخر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي: ١١٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٣) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (الإدارة والمداورة): ١٣٧، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) مهدي بازركان، آخرت، خدا، هدف بعثت أنبياء (الآخرة، الله، الهدف من بعثة الأنبياء): ٥٥، مؤسّسة خدمات فرهنگي ري، طهران، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٥) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): ٧١ - ٨٠، مؤسّسة فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٦) انظر: الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٣٤ - ٣٥، مكتبة مفيد، قم؛ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ٢٠، انتشارات مهدي، إصفهان؛ الأخوند الخراساني، فوائد الأصول: ٢٣٦، المطبعة الإسلامية، طهران؛ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: ٧٣، مكتبة شكوري، قم، ١٤٠٨هـ.
- (١٧) السيد روح الله الخميني، كتاب البيع: ٤٧٩، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٤هـ.
- (١٨) محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة (تقريباً لدرس السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ٤٦، أنصاريان، قم، ١٤١٧هـ..
- (١٩) انظر: السيد روح الله الخميني، كشف الأسرار: ٣١٢.
- (٢٠) فضل الله النوري، تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل ١: ٥٦، انتشارات رسا، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٢١) المصدر السابق ٢: ١٣١.
- (٢٢) عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي (الفقه السياسي): ١٢١، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٢٣) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٨٠٣ - ٨٠٤، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط١، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٢٤) المحقق النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ١٣٠ - ١٣٣، مطبعة فردوسي، طهران.
- (٢٥) انظر: الفيض الكاشاني، سفينة النجاة: ٣٦.
- (٢٦) الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة: ١٩١، مكتبة بصيرتي، قم.
- (٢٧) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، منابع اجتهاد در فقه شيعه وأهل سنّت (مصادر الاجتهاد في فقه الشيعة وأهل السنّة)، مجلة نور علم، العدد ١٠: ٥٧، بتاريخ: شهر خرداد (٣)، ١٣٦٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٨) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلائي مقارنة: ١٣، المؤسّسة الدولية، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٢٩) محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول: ٣٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
- (٣٠) انظر: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية: ٧٣.
- (٣١) انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٩٥، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤٠١هـ.

- (٣٢) انظر: الفزالي، المستصفى من علم الأصول: ١٠٩.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ١١٦.
- (٣٤) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، سرمايه إيمان: ١٠٨، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢هـ.ش؛ العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٤٥١؛ الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦١.
- (٣٥) الكليني، أصول الكافي، باب دعائم الإسلام، ح: ٥.
- (٣٦) انظر: الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٠.
- (٣٧) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، رسالة الإمامة: ١٥.
- (٣٨) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٩٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩هـ.ش.
- (٣٩) الخواجة نصير الدين الطوسي، رسالة الإمامة: ١٧.
- (٤٠) انظر: الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٠٠.
- (٤١) السيد روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ٧١، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، ط٨، طهران، ٢٠٠٥ م.
- (٤٢) المصدر السابق: ٧١.
- (٤٣) عبد الله جوادي الآملي، ولاية فقيه ولايت فقاها و عدالت (ولاية الفقيه، ولاية الفقاهة والعدالة): ٧٦، نشر إسرائ، قم، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٤) محمد تقي مصباح اليزدي، حقوق وسياسات در قرآن (الحقوق والسياسة في القرآن): ١٩٢، انتشارات مؤسسة آموزش و پژوهش إمام خميني، قم، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٥) انظر: روح الله شريعتي، قواعد فقه سياسي (قواعد الفقه السياسي): ٧٥ - ٤٠٢، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، قم، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٦) انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية: ٢٠٩.
- (٤٧) انظر: عبد الله جوادي الآملي، شريعت در آيينه معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة): ١١٦، مركز فرهنگي رجا، طهران، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٨) انظر: روح الله الخميني، الرسائل: ٥٠ - ٥١، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٣٨٥هـ.
- (٤٩) انظر: الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ٧٦.
- (٥٠) الخواجة نصير الدين الطوسي، الغيبة: ١٧٧، طبعة النجف، ١٣٨٥هـ.
- (٥١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٤٩.
- (٥٢) السيد أبو القاسم الخوئي: ٢٢٤ - ٢٢٥، نقلاً عن: محمد هادي معرفت، ولاية الفقيه: ٥١ - ٥٢.
- (٥٣) انظر: الشيخ المفيد، المقنعة: ٨١٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ.
- (٥٤) انظر: الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٣٠١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
- (٥٥) انظر: سلاّر الديلمي، المراسم العلوية: ٢٦٣ - ٢٦٤، مطبعة أمير، قم، ١٤١٤هـ.
- (٥٦) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام، نقلاً عن: فخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٩٨.

- (٥٧) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية: ١٦٥، انتشارات صادقي، قم.
- (٥٨) انظر: ابن فهد الحلّي، المهذب البارع ٢: ٣٢٨، انتشارات جماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٥٩) انظر: المحقّق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٤٨٨، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٦٠) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١: ٣٩٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- (٦١) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب القضاء: ٤٨ - ٤٩، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٥هـ.
- (٦٢) نهج البلاغة، الخطبة الشقشقية.
- (٦٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٧٣.
- (٦٤) الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ٦٥ - ٦٦.

مسار علمنة الفقه الشيعي^١ من اللاهوت إلى الناسوت

أ. جهانغير صالح پور^(*)
ترجمة: خليل إبراهيم

١. لقد شهد الفقه الشيعي - مثل جميع المنظومات الحقوقية الشرعية - بعض التحولات على طول التاريخ. إن تأليف دُورَة في علم الاجتماع التاريخي للفقه - (أي الرؤية الاستشرافية والخارجية للفقه، مرّة على المستوى الأفقي، ومرّة على المستوى العمودي) - سوف يثبت هذه الحقيقة بشكل واضح. صحيحٌ أن هناك مَنْ أَلَفَ من أهل الفن كتباً في خصوص أدوار الفقه ومراحل الاجتهاد، وتعرّض لذلك من الزاوية الداخلية الدينية (الداخلية الفقهية)، بيدَ أن هذا لا يُعدّ كافياً، فيجب على كلّ طالب في علم الشريعة - إذا أراد أن يحيط بدور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد - أن يدخل دُورَة في علم الاجتماع الفقهي في إطاره التاريخي.

٢. إن ما يُقال في الحوزات العلمية من أن فقه أهل القرى يختلف عن فقه أهل المدن، أو إن فقه السكّان الأقرب من مكّة والمدينة أكثر جموداً من فقه المناطق النائية (الذي يعود سببه إلى بعد المسافة عن مصادر التشريع، واضطرارهم إلى إدخال عناصر أخرى أكثر عقلانية في الآراء الفقهية)، أو ما يُقال من أن الذوق الفقهي لدى فقهاء هذه الطائفة يختلف عن مذاق فقهاء الطوائف الأخرى، إنما يُعبّر عن شمة من علم الاجتماع الفقهي تمكّن أهل هذا الفنّ من إدراكها، ويجب العمل على توسيع آفاقها وأبعادها بمزيدٍ من الدقّة العلمية.

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ. من إيران.

يجب العمل على دراسة دور وتأثير العوامل الاجتماعية الهامة، من قبيل: ثقافة السكن في المدن، والدخول في المرحلة الصناعية، ومركزية بناء الأسرة، والاختلاف الطبقي، والطبقات الاجتماعية، وتوزيع الأدوار والآليات، والمركزية في العلاقات الوطنية، ودمج المؤسسات الدولية، وتوسيع نطاق التبادل، وإقامة الأسواق الوطنية، وما إلى ذلك، في تحوّل الفقه.

لقد سعى الكثير من علماء الاجتماع - من خلال دراسة التحوّلات التاريخية للأنظمة الحقوقية - إلى الحصول على بعض القوانين في هذا الشأن. وقد استقرّ (جورج غورفيتش)^(١) جانباً من هذه الجهود الرامية إلى بيان «الاتجاهات التاريخية» داخل الأنظمة الحقوقية على النحو الآتي:

- العبور من مرحلة سلطة القرارات، والوصول إلى محطة تفوق العقد الاجتماعي (هربرت سبنسر)^(٢).

- اتساع حلقة الأشخاص الخاضعين لمنظومة حقوقية واحدة، وتعميم هذه المنظومة المترابطة (غابرييل تارد)^(٣).

- الحلول التدريجي للحقوق الجابرة محلّ الحلول الزاجرة، وكذلك الارتفاع المتوازي لدور الدولة والعقد الاجتماعي (إميل دوركهايم)^(٤).

- ارتفاع وتقاطع الجماعات الخاصة والأحكام وقراراتها التي تؤدي إلى تقوية حقوق الأشخاص، وحيث يتحرّر هؤلاء فإنهم ينعمون بالنضال والمحدودية في مقابل الجماعات (سيلستين بوغليه)^(٥): الأفكار المطالبة بالمساواة.

- العقلانية والمنطقية المتدرّجة للحقوق (ماكس فيبر)^(٦).

وربّما أمكن من خلال جولة على آثار المختصّين في علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الحقوقي أن نضيف موارد أخرى إلى هذه القائمة. إلّا أن الذي نروم إثباته في هذه المقالة هو الادّعاء القائل بإمكانية العثور في مسار الفقه الشيعي، المليء بالمنعطفات والتعرجات (كما هو حال جميع المنظومات الحقوقية التشريعية الأخرى)، على نوع من الجنوح التاريخي (Trend)، الذي نطلق عليه مصطلح «مسار العلمنة».

هناك الكثير من العوامل الاجتماعية التي أدّت إلى هذا المسار. وإن عمليات الإصلاح والتجديد التي طالت هذه المنظومة الحقوقية ساعدت إلى حدّ ما على تسريع

هذا المسار. نسعى في هذا المقال إلى تشريح نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» بوصفها آخر (وأهم) الجهود المبذولة في إطار العمل على تسريع هذا المسار.

٣. قبل الدخول في صلب الموضوع نرى من الضروري تقديم ومضة حول مفهوم «العلمنة» (وإن على نحو الإطناب).

مسار العلمنة عند المفكرين الغربيين، قديماً وحديثاً

تعبّر ظاهرة العلمنة^(٧) عن المسار الذي يشكل مع المرحلة الصناعية، واتساع رقعة المدن، والعقلانية، والبيروقراطية، أهمّ خصائص التجديد^(٨). إن مسار العلمنة في تعريفه الأعمّ عبارة عن: الانتقال من العالم القدسي^(٩) إلى العالم الدنيوي^(١٠).

إن القيم القدسية تكتسب شرعيتها من العالم الميتافيزيقي، ولا تعمل أبداً على تبرير ذاتها على أساس المباني العقلانية القائمة على أساس المنفعة^(١١)، بل لا ترى نفسها في الأساس - وانطلاقاً من تعريفها - ملزمة بتبرير^(١٢) ذاتها^(١٣). في حين أن القيم العلمانية (القائمة على النفعية الناسوتية^(١٤)) تعرف بجدوائيتها وإمكانية إثباتها^(١٥).

إن المصدر الأهمّ في القيم القدسية هو التراث والكاريزما والخضوع والانصياع لهذه القيم من خلال نوع من الارتباط ما فوق العقلاني^(١٦) (البيعة)^(١٧). في حين أن التبعية للقيم والأعراف العلمانية إنما تنال اعتبارها من خلال التعاقد^(١٨).

إن الخروج من الحرم والهيكل^(١٩) القدسي، والانتقال إلى النطاق الدنيوي، يكون على الدوام متلازماً مع نوع من التآكل^(٢٠) في القيم القدسية. إن هذا المسار الذي تمّ وصفه بصفات من قبيل: محو الخرافة^(٢١) وفك الأسرار^(٢٢) وكسر الطلاسم^(٢٣) والتحرر من الوهم^(٢٤)، يُعدّ من وجهة نظر (روبرت نيسبت)^(٢٥) انفصلاً للأفكار والأفعال والأشياء ذات الغايات القدسية عن مبانيها المقدسة، وإعادة تعريفها وقبولها مجدداً من أجل أهميتها وجدوائيتها الذاتية. إن المقولات المذكورة أعلاه - والتي تشمل جميع أنحاء الحياة الإنسانية (من القانون، والفنّ، والأدب، والتعليم، وسائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى) - عندما يتم التعرف على قيمها، وتُفهم لذاتها، وتصبح مستقلة عن غاياتها القدسية، تعتبر من الأمور الدنيوية^(٢٦).

يُعدّ (إميل دوركهايم) من أهمّ المنظرين الذين وضعوا مسار العلمنة محوراً

لاهتماماتهم. فقد كان يسعى من جهةٍ إلى إيجاد علاقةٍ بين أشكال الربط الاجتماعي^(٣٧) وتطوّراته، وشدّة العناصر القدسية (الأعمّ من المناسك^(٣٨) والشعائر^(٣٩) والثواب والمذاهب^(٤٠))، حيث يرى أن من بين أهمّ وظائفها الحفاظ على هذه الروابط. يرى دوركهائم أن الشرح الأعمق الذي يحدث في حياة الإنسان يكمن في الفصل بين أمرين مقدّسين ونافعين، وإن سائر الاختلافات والتمايزات الأخرى إنما تتشعب بشكل رئيس من هذا الافتراق. وهذا هو الذي يذهب إليه (برونسيلاف مالينوفسكي)^(٤١) أيضاً؛ إذ يقول: حتّى سكان البوادي يتمتّعون بغريزة تشخيص الاختلاف بين هاتين الدائرتين^(٤٢).

عند الانتقال من الدائرة القدسية إلى دائرة العلمنة تحدث عملية التآكل، بمعنى أن الأشياء والظواهر تبدأ بفقدان غاياتها القيّمية. وهذا يحدث إما من خلال ظهور مقدّسات جديدة، أو بفعل التشكيك العقلاني. كما يمكن حدوث عكس هذا المسار، فلا شيء في ذاته يستحيل على التحوّل إلى مقدّس، سواء في ذلك الحجر أو الخشب، وحتّى الأقمشة، وصولاً إلى الأفعال والأفكار. فحتّى الرموز والمناسك المناوئة للدين لها قابلية التحوّل إلى أمور مقدّسة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أكثر المعارف البشرية عقلانية. فالرومان كانوا يعتبرون الصليب أداة نافعة، ولكن ذات هذه الخشبة ما إن رُفع المسيح عليها حتّى تحوّلت إلى واحدة من أكثر الرموز قداسةً. وحتّى آلهة العقل^(٤٣) تحوّلت عند اليعاقبة^(٤٤) إلى رمزٍ شبه ديني. وللعبور من دائرة العلمنة إلى الدائرة المقدّسة يجب القيام بمناسك التقية والتطهير^(٤٥) وقراءة آداب إذن الدخول^(٤٦).

يرى دوركهائم أن الأديان تُعدّ من أهمّ مصادر القيم المقدّسة. تتطوي الأديان من الناحية الاجتماعية على آلياتٍ إيجابية، من قبيل: الانضباط، وتسهيل التعايش الاجتماعي، وبناء التناغم والنظام الاجتماعي، ونقل التقاليد والتراث الثقافي، وإحلال النشأة والخلصة الوجودية. هناك شيءٌ سرمدى في جميع الأديان هو الذي يؤسّس للقيم الأخلاقية، وهذه القيم هي التي تؤدّي بدورها إلى النظم الأخلاقي^(٤٧) الذي ينسج سدى ولحمة الشبكة الاجتماعية. وبالتزامن مع تقسيم الأعمال الاجتماعية، وتخصيص الأدوار، وافتراق المباني، يبدأ التلاحم الفئوي^(٤٨) والنسيج الاجتماعي^(٤٩) بالانهيار

والتداعي، ولذلك يتعيّن على الدين أن يعمل على جبران وتدارك عدم جدوائيته في الظروف الجديدة، ولن يكون ذلك متاحاً إلا من خلال العمل على إصلاح وتجديد بنيته (وهذا - على كلّ حال - مقرونّ بنوع من العلمنة). وقد قال دوركهايم في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)^(٤٠): «هناك شيء سرمدى في الدين يُخلّد جميع الرموز التي انطوت عليها الأفكار الدينية، وليس هناك مجتمع في غنى عن دعم هذه الرموز والدور الذي تلعبه في توجيه العواطف والميول والمعتقدات الجماعية. وعلى هامش هذه الآلية يحصل المجتمع على هويّته وتلاحمه»^(٤١).

وحيث يشتمل الدين على مثل هذه الآلية في بناء العلاقة والنظام الاجتماعي علينا أن نرى كيف يمكن لهذا العامل أن يعيد إنتاجية ذاته في ظروف المتغيّرات الاجتماعية؛ كي يتماهى وينسجم مع الظروف والمتغيّرات الجديدة؛ يرى دوركهايم أن ظهور مفهوم الحقوق الطبيعية كان له تأثير كبير على علمنة الدين، وكان من بين النتائج المترتبة على هذا المسار تبلور «الحسّ المشترك»^(٤٢).

ومن خلال سلطة قوى العلمنة، من قبيل: اتّساع رقعة التواصل، ومركزية السلطة السياسية، يجب أن تعمل عناصر جديدة على إضفاء الشرعية على العقود، وأن يحلّ في الأساس نظاماً تعاقدياً^(٤٣) محلّ النظام الأخلاقي. وفي الأساس فإن ذات مسار «تعاقدية الحياة الاجتماعية»^(٤٤) يمثّل ردّة فعل في مقابل الأمر المقدّس. وفي مثل هذه الحالة؛ حيث لا يمكن لسلطة الأمر المقدّس - بسبب طبيعة البروتوكولات الخاصّة بها - أن تضيّف الشرعية على هذه العقود، يجب أن تكون هناك سلطات دنيوية تضمن هذه العقود، وتحول دون فسخها ونقضها^(٤٥). وبالإضافة إلى دوركهايم، الذي سعى - من خلال توظيف الوجهين اللاهوتي والناسوتي - إلى بيان مسار العلمنة، قام مفكّرون آخرون بالإدلاء بدلوهم في هذا الشأن، ومن بينهم: (ماكس فيبر) في خصوص دور علمنة الكاريزما، و(جورج سيمل)^(٤٦) في بيان دور عامل «التقوى»^(٤٧) ضمن هذا المسار التحقيقي.

كما تعرّض لهذه الظاهرة كلّ من: (ألكسيس دي توكفيل)^(٤٨) من خلال طرح التقابل بين «الحتمية والإرادة»^(٤٩)؛ و(فوستيل دي كولانج)^(٥٠) من خلال استناده إلى ظهور وأقول دولة المدنية^(٥١) [أو الدولة المدنية]^(٥٢)، بشكلٍ وآخر. كما يجب أن لا

• مسار علمنة الفقه الشيعي، من اللاهوت إلى الناسوت

ننسى دُورَ (فرديناند تونيز)^(٥٣) من خلال طرح وجهي الجماعة / المجتمع^(٥٤)، حيث ينظر الوجه الأول إلى المجتمع القائم على السنن والأعراف والتقاليد والدين، وينظر الوجه الثاني إلى المؤسسات العقلانية الخاضعة للقوانين والعقود.

وإذا تجاوزنا النصّ الإنجيلي القائل: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»^(٥٥). بوصفه سابقة لبيان مسار العلمنة - فإن الموارد المتقدم ذكرها تُعدّ من الجهود الأولى في إطار العمل على إبراز هذه الظاهرة.

وأما إذا تجاوزنا علماء الاجتماع الكلاسيكيين فسوف يغدو هذا الموضوع أكثر لفتاً للانتباه بين المتأخرين، حيث نقف على تحقيقات أكثر حداثة في هذا الشأن؛ حيث سنعرض جانباً منها في حدود ما يرتبط منها ببحثنا.

لقد عمد (سي رايت ميلز)^(٥٦) - من خلال سعيه إلى تلخيص نظريات (بارسونز)^(٥٧) حول مسار العلمنة - إلى بيان رؤية بارسونز على النحو التالي: «كان العالم في مرحلة من المراحل زاحراً بالأمر المقدس، سواء في التفكير أو السلوك أو أشكال المؤسسات، ثم جاءت القوى الحداثوية المنبثقة من حركة الإصلاح الديني وعصر التنوير؛ لتكتسح جميع ربوع الكرة الأرضية، وكان من بين النتائج المتفرّعة عن هذه المراحل التاريخية ضعف الهيمنة القدسية. إن هذا المسار الذي لا يزال قائماً لن يُبقي هامشاً للأمر المقدس إلا في حدود الأمور الخاصة والشخصية»^(٥٨).

وقد عدّ (شاينر) ثلاث خصال رئيسة للعلمنة - حيث يطلق عليها مصطلح (الانتقال إلى الحداثة) - على النحو التالي:

١. محو القداسة^(٥٩) أو أفول دُور الدين في إضفاء المفهومية على الكيان الاجتماعي.

٢. الافتراق البنيوي، حيث تمتاز المؤسسات الدينية من مؤسسات المجتمع المُعلّم.

٣. الانتقال التدريجي للإدراك والسلوك الديني نحو العلمنة^(٦٠).

كما عمد (ويلسن) - في إطار تطبيق^(٦١) مفهوم العلمنة - إلى تحويله إلى العناصر التالية^(٦٢):

١. الاستبدال التدريجي للمعرفة والوعي الديني - الأعمّ من الشعائر^(٦٣)

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ ٣٩

والتوجهات الأخلاقية والتأملات الكشفية، والسحر^(٦٤)، والرقي^(٦٥) . بالمعارف التجريبية والعقلانية والآلية.

٢. الانتقال من السلطة الكنسية إلى السلطة المدنية^(٦٦) في مجال الثروة والإدارة والتعليم والضرائب والقضاء.

٣. تحول الدافع الديني إلى دافع آلي بوصفه معياراً للسلوك الفردي والجماعي. وعلى أي حال سواء اعتبرنا مسار العلمنة مرادفاً لضعف أو أفول دور الدين في الحياة الاجتماعية، أو افتراقاً بين المؤسسات الدينية ومؤسسات مجتمع العلمنة، أو غلبة روح التنوير على الأبعاد المظلمة من حياة البشر، يجب أن نمتلك القدرة على بيان وتفسير ظهوره بالانتقالات إلى دينامية قوى العلمنة^(٦٧).

لقد اهتم أكثر الكتاب . إلى جانب عناصر العلمنة، من قبيل: ثقافة السكن في المدن، واتساع التجارة، والتصنيع، وشبكة الاتصالات، وما إلى ذلك . بالدور الرئيس الذي تلعبه مركزية السلطة السياسية، وظهور مفهوم الدولة / الشعب^(٦٨)، وكذلك اتساع الأنظمة الاقتصادية في الساحة الدولية. إن هذه المسارات قد اقترنت بظهور الأديان المدنية والهويات الوطنية التي تعكس تطلعات عصر التنوير، من قبيل: الديمقراطية، والمساواة، والعدالة، والحرية، والترقي.

لقد ذهب (فرانك ليشنر)^(٦٩) . الذي يرى مسار العقلانية مرادفاً للعلمنة، ويعتقد بأن مسار العقلنة يؤدي إلى التعددية الثقافية، والافتراق الاجتماعي، وتخصيص الأدوار . إلى القول بأن العوامل أدناه تعمل على تسريع مسار العلمنة:

أ. مع اتساع سوق التبادل بدأت مؤسسة الكنيسة، التي كانت تسيطر على المصادر الاقتصادية الثابتة (أي الثروة)، تأخذ بالتقاعس والتخلف في المنافسة مع البرجوازية الوليدة، التي تنظر إلى المصادر الاقتصادية كـ «رأسمال».

ب . حدوث تحول في مفهوم السلطة والاقتدار، بمعنى أن السلطة التي كانت حتى ذلك الحين تكتسب شرعيتها من المفردات الدينية، وكانت أغلب الصراعات السياسية تحدث من دوافع دينية، أخذت تغير من مصادر شرعيتها، وصارت الدولة البيروقراطية هي التي تعمل في ضوء الاقتدار العقلاني والقانوني، وبدأ يتم الفصل بين الدوائر المدنية والمؤسسات الكنسية.

ج - الانتماء التام لعضوية المجتمع، والذي كان حتى الآن يقوم على أساس الهوية الدينية للفرد؛ حيث كان التمايز بين المجتمعات يتم على أساس الأديان، وأخذ منذ ذلك الحين يكتسب مفهوماً جديداً بعد تبلور مفهوم المواطنة.

د - اتّجاه المؤسسات والنُخب الدينية من حملة وحُماة المعايير والقيّم، الذين يضيفون معنى على جميع أنحاء الحياة الاجتماعية، إلى عدم الجدوائية بعد اهتزاز مكانتهم الاجتماعية. ويأخذ العلم والفن والأخلاق والاقتصاد ونظائرها بالاستقلال عن الدين، وتبدأ بالبحث عن معايير أخرى لتبرير ذاتها^(٧٠).

العلمنة بين مسارين مترابطين

٤. وكما يتّضح من الأدبيات المرتبطة بظاهرة «العلمنة» فإن هذا المصطلح يُطلق نوعاً ما على مسارين مرتبطين ببعضهما، وهما:

أ. المعنى الأول لـ «العلمنة» هو العلمانية «من العالم». وبهذا المعنى تكون العلمنة عبارة عن انتقال المفاهيم والمقولات من الساحة القدسية إلى الدائرة الناسوتية. وهذا الانتقال يكون بحسب القاعدة مقترناً بعملية التآكل. فإذا كانت هذه المقولات مندرجة ضمن المفاهيم والقضايا الخاصة بالأمور الحقيقية فإنها ستكون عقلانية^(٧١)؛ وأما إذا كانت متعلّقة بمجال الأمور المعيارية والاعتبارية (من قبيل: الأنظمة الفقهية والحقوقية) فسوف تغدو عقلانية^(٧٢).

إن المراد من الأمور العقلانية هي تلك التي لا يكون تركها أو الإتيان بها مورد ذمّ من قِبَل العقلاء (بما هم عقلاء)، ويتمّ تحديد حُسْنها وقُبْحها من قِبَل جميع العقلاء (بوصفهم مرجعيةً جماعية).

وبطبيعة الحال يمكن إثارة جدل طويل بشأن مَنْ هم العقلاء؟ وعلى كلّ حال فإن لكلّ جماعةٍ تربطها مصالح مشتركة عقلاؤها المعيّنين الذين يحدّدون مصالح تلك الجماعة على المدى البعيد، ويغدو مبنى الاعتبار الذي يعود إلى المصالح النوعية عُرفاً لهؤلاء العقلاء.

ومن ذلك - على سبيل المثال - أن المجالس التشريعية والمنظومة الحزبية والبرلمانية تعتبر آلية لاستتباط عُرف العقلاء. وتَبَعاً لتعريف مَنْ هم العقلاء؟ تتّسع مقولة العُرف

وتضييق، تبعاً لذلك. ففي الديمقراطية المباشرة - على سبيل المثال - يكون عامة الناس من العقلاء القادرين على تشخيص مصالحهم الفعلية والمقبلة، وأما في الديمقراطية التمثيلية فيكون الخبراء ومن يمثل الناس هم عقلاء القوم (أو عقلية القوم).

ب - المعنى الثاني لـ «العلمنة» عبارة عن الافتراق البنيوي بين المنظومة السياسية والمؤسسة الدينية^(٧٣). وهذا بطبيعة الحال يختلف عن المفهوم الشائع غلطاً في قطرنا، والذي يتم التعبير عنه بـ (فصل الدين عن السياسة). إن العلمنة بهذا المعنى تعني أن المؤسسة الدينية - التي كانت منذ العصور الماضية تحظى بأدوار وآليات متنوعة (من التعليم والقضاء وإدارة المدن وما إلى ذلك) -، وبعد تعقيد العلاقات في الحياة الاجتماعية وجنوحها نحو التخصص وتوزيع الأدوار، أخذت تطالها التعددية - مثل سائر المؤسسات الأخرى -، وتتخلّى عن بعض أدوارها.

بعد تبلور الشعب بوصفه كتلة مجتمعية متكاملة، يقع على عاتق الدولة - بوصفها أهم مرجعية^(٧٤) - أن تعمل على توزيع المهام، وتؤسس منظومة هذه القيم وترسيخها في وجدان أفراد المجتمع بواسطة أنظمتها الأيديولوجية (من قبيل: نظام الاتصالات والتعليم والعمل وما إلى ذلك) ضمن المسار المجتمعي.

إن الدولة بوصفها أعقل العقلاء تعمل على معالجة شؤون المواطنين في ضوء المصالح الوطنية. إذن فالعلمنة تعني أن الدولة تكون هي منشأ الاعتبارات الحقوقية، وأن ثقل هذه الاعتباريات ينتقل من الكنيسة إلى الدولة، ولا يعود للكنيسة من شأن سوى تنظيم علاقة الإنسان بخالقه، وعلاقة الأفراد فيما بينهم (وكذلك الحقوق المتبادلة بين الأشخاص والمؤسسات مع الدولة)، حيث تكتسب صبغة تعاقدية اعتبارية عرفية^(٧٥)، وتكون الدولة ضامناً لتطبيق هذه العقود.

وإن ما جاء في العهد الجديد من القول: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» يعني بشكل دقيق أن الدين يختص بالدائرة الخاصة، ويُعدّ - على حدّ تعبير (تالكوت بارسونز) - واحداً من المتغيّرات النموذجية لخصخصة التدبُّن.

دور ولاية الفقيه المطلقة في علمنة الشريعة

٥. ندّعي في هذا المقال أن نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» - بكلا المعنيين المتقدمين

- تؤدّي إلى علمنة الشريعة، أي إننا في هذا المقال ندّعي - خلافاً لظاهر الأمر الذي يرى في تأسيس الحكومة الدينية المستندة إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة مساراً مخالفاً لاتجاه العلمنة (سواء بمعنى التوحيد والدمج بين المؤسّسة الدينية والدولة أو بمعنى هيمنة القواعد المقدّسة على مجال الأمور العامة) - أن ظاهرة الحكومة الدينية في العصر الحديث تُعدّ في أفقٍ أبعد^(٧٦) من أهمّ العناصر التي تعمل على تسريع وتيرة العلمنة.

٦. لكي نقدّر وزن وسهم نظرية ولاية الفقيه المطلقة في مسألة علمنة الشريعة لا بأس في إلقاء نظرة إلى سائر الآليات والأدوات الدينية التي أدّت إلى هذا المسار أو عملت على تسريع وتيرته. إن هذه المقاربة والمقارنة سوف تسمح لنا بإدراك عظمة إبداع نظرية ولاية الفقيه المطلقة.

أ. إن من بين طرق تدخّل العلمنة في الأحكام الشرعية هو الفصل بين هذه الأحكام وتقسيمها إلى: إمضائية؛ وتأسيسية، بمعنى أن الإسلام قد صحّح الكثير من الأمور التي كانت سائدة في المرحلة الجاهلية وعمل على إمضائها والمصادقة عليها، ولم يلجأ إلى تأسيس الأحكام الجديدة إلّا في دائرة فقه العبادات فقط. وبذلك لو قيّض للنبي الأكرم ﷺ أن يظهر في عصرنا لقام بإمضاء الكثير من الأعراف السائدة بيننا؛ لأن القوانين السائدة في عصرنا أفضل وأكثر إنسانية من «الأعراف الجاهلية» قطعاً.

ب. والطريق الآخر لتدخّل العلمنة يكمن في توسيع دائرة منطقة الفراغ الشرعي، بمعنى أن القول بأن مجال المباحات يمثّل المضمار الرئيس لتجوال العقل العُرْفِي، وإنه يمكن توسيع هذا المضمار بمختلف الطرق إلى الحدّ الذي تتحسر فيه دائرة الواجبات والمحرمات الشرعية، لتقتصر على مساحة ضيقة لا تشتمل على غير الحقوق الخاصة، وهي في الغالب عبارة عن الشعائر والمناسك التي تعمل على تنظيم علاقة الإنسان بخالقه.

ج. الطريق الثالث يتمثّل في إفراغ الأحكام الشرعية من الموضوع. ومن ذلك أننا نعلم - على سبيل المثال - أن الحكم بحرمة الرّبّا إنما يتعلّق بالأشياء التي تشتمل في حدّ ذاتها وفي نفسها على قيمة حقيقية. وعليه يمكن القول بأن مفهوم «النقود» الاعتباري

هو في الأساس والجوهر مقولةً مستحدثة، وهي تختلف اختلافاً ماهوياً عن «النقدين» المسكوكين (من الذهب والفضة)، ولذلك يجب تعيين الأحكام الخاصة بـ «النقود» من قبل قوانين العرف، بمعنى أن الفقه في ما يتعلق بالنقود (والكثير من مقولات العصر الحديث) ساكت. إن دائرة عدم وجود الموضوع للأحكام الشرعية من السعة بحيث يمكن إبعاد مجمل الاقتصاد في عصر الرأسمالية، وتنظيمات المجتمع الصناعي، وحتى الإنسان في العصر الحديث، عن الدائرة التي يمكن للفقه أن يتناولها.

د - الطريق الرابع: توسيع نطاق «ما لا نصّ فيه». إن لبعض الفقهاء والأصوليين اليد الطولى في غربة وتمحيص النصوص، بحيث يمكنهم التشكيك بمختلف الأنحاء في اعتبار ما نسبته ٩٠٪ من الروايات، والعمل على إخراجها من دائرة الأدلة الفقهية، بواسطة القواعد الفنيّة المنبثقة عن علم الرجال والدراية والأصول وما إلى ذلك. ولا يخفى أن هذا الأمر يؤدي إلى تضيق دائرة النصوص المعتبرة، الأمر الذي يفتح المجال للعقل العرفي بشكل أكبر.

هـ - إن اعتماد أيّ درجة من القياس أو أيّ شكلٍ من أشكاله يُعدّ آليةً لعلمنة المنظومة الفقهية. وعلى الرغم من اشتهاار مقولة: «الشرعية إذا قيست مُحق الدين»، إلّا أن فقهاء الشيعة - على الرغم من معارضتهم المتواصلة للقياس (وهو موقفٌ يغلب عليه طابع المواجهة السياسية ضدّ فقه أهل السنّة) - إلّا أنهم كانوا يلجأون إليه بشكلٍ وآخر على المستوى العملي. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الاستفادة من قاعدة تنقيح المناط في الأحكام مستتبطة العلة كانت تشكّل على الدوام واحدةً من طرق إشراك العقل العرفي في الفقه، بمعنى أنهم بعد عدّة درجاتٍ من تنقيح المناط كانوا يصلون إلى فلسفة الأحكام والقواعد العامّة، مثل: «قاعدة لا ضرر»، ثمّ من خلال تخصيص المناط كانوا يضعون أحكاماً جديدة أكثر تناغمًا مع العرف الشائع.

و - إن استناد بعض المدارس الفقهية إلى أحاديث من قبيل: «ما كان حسناً عند المسلمين فهو حسنٌ عند الله»، أو «لا تجتمع أمّتي على خطأ»، يمهّد الأرضية النظرية للقول بـ «عرف المسلمين» بوصفه أحد المصادر الفقهية.

ز - هناك شرحٌ واسع بين المعنى القائل: «إن أفعال المكلفين لا ينبغي أن تتنافى

مع القدر المتيقن من الشرع (الدين في حدّه الأدنى) والمعنى القائل: «يجب أن تقوم جميع أفعال المكلفين على الشرع المستنبط من الأحكام الفقهية (الدين في حدّه الأعلى)». إن هذا الشرح والخلأ الكبير يتم ملؤه بـ «العُرف».

ومن ذلك مثلاً أن مجلس الشورى الإسلامي يعمل حالياً على سنّ القوانين العُرفية بمعزل عن الفقه، ثمّ يعمل مجلس صيانة الدستور على حذف المواد المخالفة للشرع. ولكنّ لك أن تتصوّر لو كان بمقدور المجلس أن يسنّ جميع القوانين على نحو اجتهادي ومن داخل النصوص مباشرة (وهو ما كان يدعو له بعض المجتهدين في صدر المشروطة والحركة الدستورية، أمثال: الشيخ فضل الله النوري بالنسبة إلى المجلس) فما الذي سيكون عليه الوضع؟

ح - إن القول بهذا التفسير لـ «ختم النبوة» (ونوعه الشيعي القائم على فلسفة الغيبة الكبرى)، الذي يعتبر انقطاع الوحي دليلاً على بلوغ البشرية مرحلة من النضج العقلي في ضوء تعاليم الأنبياء، حيث صار بمقدور الإنسان من الآن فصاعداً أن يستضيء بنور العقل؛ ليلتمس الطريق الذي سبق للأنبياء أن سلكوه وعبدوه بأقدامهم وخطواتهم الثابتة، يعتبر طريقاً آخر من طرق علمنة الشريعة. كما قام المسلمون اليوم - بفعل تقدّم العلوم البشرية - بالتخلّي عن كمّ كبير من النصوص الخاصة بـ «فقه الطب» يمكن العمل أيضاً على علمنة «فقه التجارة» و«فقه الإرث» و«فقه القضاء» أيضاً. وإن التحوّلات البنيوية تساعد على هذا المسار أيضاً. فمثلاً: كما أدّى انحسار ظاهرة الاستعباد إلى تعطيل جانب من تراثنا الفقهي الخاص بـ «فقه الإمام والعبيد» و«أحكام الرق»؛ مواكبةً لتكامل النوع البشري، تغدو تلك المجموعة من الأحكام باليةً ومهجورة؛ بسبب عدم تناسبها مع الزمان والمكان، وتُعاد صياغة الباقي منها بما يتناسب مع العُرف المعاصر.

ط - يمكن لنا أن نضيف إلى القائمة أعلاه مبتكراتٍ أخرى، من قبيل: «توسيع دائرة العناوين الثانوية»، و«فتح باب أحكام التفويض»، و«الاجتهاد الحيوي وتغيير منهجية التفقه»، و«إسقاط التكليف عند الوصول»، و«القول بعُرف الأمّة المرحومة بوصفها مصدراً للتشريع»، و«اللجوء إلى قاعدة اللطف لرفع نوع التكليف بما لا يُطاق»، و«إثبات شرائط الاضطرار في عصر الرأسمالية الصناعية»، وما إلى ذلك؛ إذ

إن كل واحدٍ من هذه الأمور يلعب بشكلٍ وآخر دوراً في تظهير عنصر العُرف في التقنين، ويُعدّ كل واحدٍ منها وسيلة في سياق علمنة المنظومة الفقهية.

٧- إن جميع الموارد المذكورة في الفقرة السادسة ليست سوى شموع باهتة البريق ضعيفة الضوء إذا ما قورنت بأشعة شمس ولاية الفقيه المطلقة، ولن يكون بمقدور أي منها منافستها ومباراتها.

إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي أعدت الأرضية المناسبة لتحوّل الشيعة من حزبٍ متكامل إلى دولةٍ بكل ما للكلمة من معنى، برغم ظواهر الأمور الدالة من جهةٍ على الدمج بين منظومة الدين والدولة، وعلمنة الدائرة السياسية، تمثل أهمّ العناصر في تسريع علمنة منظومة الفقه الشيعي. ولكي ندرك هذه الحقيقة الجدلية أو المفارقة لا بدّ لنا من التمهيد لها ببعض المقدمات، وذلك على النحو التالي:

٨- إن ولاية الفقيه المطلقة - بوصفها واسطة بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت - ذات وجهين وحيثيتين. في الوجه الأول (السماوي) يكون الولي الفقيه ممثلاً عن الإمام المعصوم ومنصوباً من قبله، وفي الوجه الثاني (الأرضي) يكون وكيل الناس ومختباً من قبلهم.

أ- في الوجه الأول يمتلك الولي الفقيه الولاية المطلقة بالنسبة إلى المنظومة الفقهية، بمعنى أن له جميع شؤون النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين ﷑ في أمر التقنين والتشريع، بل إنه في الأساس هو مصدر الجعل والتشريع، ويجب على منظومة الفقه الشيعي أن تعتبره واحداً من المصادر والأدلة الفقهية، بالإضافة إلى الأدلة الأربعة المعروفة. وما نقوله من الإضافة إلى سائر الأدلة إنما يأتي من باب التسامح، وإلا فإنه على أساس الروايات المتواترة تمثل الولاية ذروة سنام أركان الدين، ومتقدمة عليها بآجمعها.

فقد توصّل الإمام الخميني ﷑ إلى هذه الرؤية الجوهرية قبل سنواتٍ من انتصار الثورة، ومن ذلك قوله: «ليعلم أن كل ما ورد ثبوته للإمام أو السلطان أو والي المسلمين أو ولي الأمر أو للرسول أو النبي أو ما يشابهها من العناوين يثبت بأدلة الولاية للفقيه. نعم، لا يثبت للفقيه ما شك في ثبوته للإمام ﷑ أو علم عدم ثبوته له»^(٧٧).

إن الوصول إلى هذه النقطة تمثل القول بأحد أهمّ عناصر التفكير في الدولة

الحديثة. وهي النقطة التي تبدأ منها بلورة الدولة^(٧٨) بمعناها الحديث. وبطبيعة الحال لم يكن بالإمكان بلوغ هذه النقطة من صلب الفقه، حتى قيل: «لا تسألوا الشافعي عن مثل هذه المسائل»، بل يغلب إلى الظن أن الإمام الخميني قد توصل إلى ذلك بذوقه العرفاني.

وقد كان (توماس هوبز)^(٧٩) - الذي يعتبر مؤسس نظرية الدولة الحديثة - يقول في تفسير هذه الفقرة الإنجيلية: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»: «إن مجمل الفضاء العام^(٨٠) في قبضة سلطة القيصر، والكنيسة تتولى فضاءً خاصاً. إن قيصر (أو الدولة) خليفة الله، واللويثان (إله الأرض) يتولى جميع شؤون الله».

ب - في الوجه الثاني (الجانب الأرضي) يكون الفقيه ممثلاً ونموذجاً لـ «السيادة الوطنية»، وهو مكلف برعاية «المصالح العامة» و«المصلحة الوطنية».

وفي الحقيقة إن القول بمعنى المصلحة بوصفها العنصر الأهم الذي يستطيع التسريع في علمنة منظومة الفقه المقدس هو عنصر هام آخر تمكن الإمام الخميني من إدخاله في فكر التشييع. إن الدولة الحديثة تدور حول محور المصالح والمنافع الوطنية، وفي الأساس لم يكن بالإمكان تأسيس الدولة القائمة على فكرة ولاية الفقيه دون القول بعنصر «المصلحة» (وهذه هي النقطة التي توصلت إليها الجمهورية الإسلامية، فوضعت مجمع تشخيص مصلحة النظام على رأس شوري صيانة الدستور). ومن هذه الناحية كان الإمام الخميني يقول: إن حفظ النظام من أوجب الواجبات.

إن مجمع تشخيص المصلحة، الذي يتم تعيين المصالح الوطنية فيه من قبل عُرف عقلاء القوم دون قيد أو شرط، يمثل الشكل العملي والتنظيمي لتدخل عنصر العُرف في آلية الدولة، حيث يكون لها تأثير جذري، ويُعدّ الفصل المميز للتفكير السياسي القديم والجديد.

ومن الناحية الثانية (الناظرة إلى جمهور المواطنين) يمكن لنا أن نستنتج إطلاق ولاية الفقيه أيضاً؛ إذ لو قبلنا بأن الولي الفقيه يمثل السيادة الوطنية فحيث تكون الحاكمية الوطنية - على حد تعبير (جان بودان)^(٨١) - أحد أهم منظري الدولة الحديثة - مطلقةً وغير مشروطة وغير قابلة للنقل والتجزئة يمكن اعتبار هذه الصفات لمن يمثل هذه السيادة أيضاً. غاية ما هنالك أنه ينبغي التذكير بهذه النقطة، وهي أن ولاية

الفقيه (في جانبها الأرضي) تأخذ مشروعيتها من حقوق الشعب (المنبثقة من حقه في تقرير مصيره)، وفي الحقيقة إن سلطته تنشأ من سلطة الشعب، وصوته هو صوت الشعب. وبذلك يكون وكيلاً عن الشعب الذي اختاره بموجب «العقد».

وقد أشار الإمام الخميني في بعض كلماته إلى هذه النقطة بشكل واضح؛ إذ قال: «نحن لا نريد أن نفرض شيئاً على شعبنا بالإكراه. إن الإسلام لا يسمح لنا بممارسة الدكتاتورية. ولذلك نحن نَبْعُ لآراء الشعب. فمهما كانت نتائج أصوات الشعب سنكون تحت سقفها، فلم يأذن الله لنا، ولا رسوله، أن نفرض على الناس شيئاً لا يريدونه»^(٨٢).

كما قال سماحته في بيان معايير الحاكم الإسلامي: «يجب أن يستند [الحاكم] أولاً إلى آراء الشعب، بحيث يُشارك جميع آحاد الشعب في انتخاب الشخص أو الأشخاص الذين يجب أن يتولوا المسؤوليات، ويديروا دفة الأمور، وأن يشركوهم في إدارة الأمور حتماً. ويجب على المسؤولين التشاور مع وكلاء الناس وممثلهم في اتخاذ القرارات، وإذا لم يوافق الممثلون والوكلاء لا يمكن للمسؤولين أن ينفردوا في اتخاذ القرار».

يبدو أن واضعي الدستور قد نظروا إلى هذا المعنى من السيادة الوطنية، واعتبروا في تبويب الفصل الخامس من الدستور ولاية الفقيه المطلقة من الناحية العملية تعبيراً عن السيادة الوطنية (بمعنى الدولة في مفهومها العام). ولا يخلو بيان المادتين الأوليين من هذا الفصل من فائدة.

الفصل الخامس: حق الشعب في السيادة والسلطات المنبثقة عنه:

المادة السادسة والخمسون: إن الحاكمية المطلقة على العالم والإنسان لله، وإن الله هو الذي جعل الإنسان حاكماً على مصيره الاجتماعي. ولا يمكن لأحد أن يسلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو أن يستغله لخدمة مصالحه الفردية أو الجماعية الخاصة. وإن الشعب يُعمل هذا الحق الإلهي بالطرق التي تأتي على ذكرها في المواد اللاحقة.

المادة السابعة والخمسون: إن السلطات الحاكمة في الجمهورية الإسلامية عبارة عن: السلطة التشريعية؛ والسلطة التنفيذية؛ والسلطة القضائية. وتعمل هذه السلطات تحت إشراف ولاية الأمر المطلقة والإمامة على طبق الأصول اللاحقة من هذا القانون.

وهذه السلطات تعمل بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها.

جـ - بهذه المقدمات يمكن اعتبار الكثير من الشبهات حول ولاية الفقيه المطلقة ومصدر مشروعيته والتزاحم الظاهري بين بعض آراء الإمام الخميني منتقياً، بمعنى أن الولي الفقيه من الناحية السماوية يحصل على مشروعيته من العالم القدسي، ويكون منصوباً بـ (التصيب العام) من قِبَل المعصوم عليه السلام، ويمكنه التصرف في المنظومة الفقهية، والعمل على تعريفها في ضوء المصالح الوطنية.

وأما من الناحية الأرضية فمشروعية الولي الفقيه تكون مشروعية حقوقية / قانونية، وتقوم على أساس العقد الاجتماعي (والتي يمكن إثباتها على هامش واحدٍ من العقود الشرعية، من قبيل: الوكالة والعهد والأمانة وما إلى ذلك). ويتم ذلك عبر الانتخابات. ومن هذه الناحية؛ حيث يكون الولي الفقيه ممثلاً للسيادة الوطنية، فإنه يحظى بصلاحيات مطلقة في إطار المصالح الوطنية والأمور المرتبطة بالمجال العام.

ويلاحظ أنه بالإمكان استنباط العناصر الموقّمة للتفكير السياسي الحديث من نظرية «ولاية الفقيه المطلقة». والملفت أن التفكير السياسي في العالم الغربي في مستهلّ عصر تأسيس «الدولة الحديثة» أخذ يتّجه إلى ناحية «الدولة المطلقة». وبطبيعة الحال في بلدٍ كإيران يمثل ذلك جزءاً من طموح التشيّع إلى تشكيل دولةٍ مقتدرة، ويُعدّ جهداً لا شعورياً في إطار حلّ مشكلة عدم التنمية. كما نشهد ذات هذا المسعى في المثالية الألمانية على أعتاب تشكيل الدولة البروسية^(٨٣) المقتدرة.

ولاية الفقيه المطلقة وأثرها في فصل الدين عن الدولة

٩. إن العلمنة بالمعنى الثاني (الافتراق البنيوي بين مؤسّستي الدين والدولة) تُعدّ من الناحية النظرية من تداعيات القول بنظرية «ولاية الفقيه المطلقة»، كما أن الذي تحقّق على أرض الواقع من الناحية العملية يبيّن هذا المعنى أيضاً.

وخلافاً لتصور بعض المنظرين الذين يرون في تشكيل الدولة الدينية في إيران ودمج المؤسّسة الدينية بمنظومة الدولة خلافاً للعلمنة، ويذهبون إلى الاعتقاد بأن التركيبة السياسية في إيران بعد انتصار الثورة تعيش تجربة «القيصرية الكنسية أو الكنسية القيصريّة»، يمكن القول: إنه على الرغم من الظواهر المذكورة، إلّا أن

هذا المعنى من العلمنة يتحقق على المدى المتوسط والمدى البعيد، وقد بدأت بوادرها تلوح منذ الآن.

أ. إن الدين من الناحية النظرية يتعاطى مع الأمور الثابتة والمفاهيم المقدسة، والدولة تتعاطى مع الأمور المتغيرة؛ كي تتمكن من رتقها وفتحها في ضوء المصلحة الوطنية العامة. وهذا الأمر هو الذي يمهّد الأرضية الرئيسة للافتراق بين مؤسستي الدين والدولة. وعلى مسار هذا الافتراق يغدو الفقه الناظر إلى المقولات الثابتة، التي هي في الغالب من نوع المناسك^(٨٤) (فقه العبادات)، دائرة تخصص المؤسسة الدينية، وتتحوّل سائر أبواب الفقه الناظرة - بشكل عام - إلى المفاهيم التعاقدية، إلى حقوق عرفية، وتصبح الدولة ضامنة^(٨٥) لها.

إن هذا المسار - الذي اعتبره تالكوت بارسونز خصخصة^(٨٦) لأمر الدين، ويرى فيه واحداً من مسارات خمسة رئيسة تسود المجتمعات الدينية (أطلق عليها مصطلح المتغيرات النموذجية^(٨٧)) - يؤدي بمنظومة الشريعة إلى الانشعاب إلى مجال الشعائر والمناسك (التي تنظم العلاقة الخاصة بين الإنسان وخالقه، وأهم الخصائص المميزة لها هو التكرار والنمطية والتصلّب الشكلي)، والمجال الحقوقي العرفي (الذي نظم العلاقات والروابط الاجتماعية، وهو في الأساس صفة تعاقدية ومعيارية، وليست قيمية). ولكل واحد من هاتين الشعبتين أولياؤها المخصوصين، أي مؤسسة الدين ومؤسسة الدولة.

ب. إن ظهور السلطة المركزية وتمركز العلاقات الوطنية (ولا سيما اتساع رقعة الأسواق والتبادل التجاري) في شكلها الحقوقي يستلزم مسار شمولية^(٨٨) الحقوق والقواعد الرادعة والدافعة، بمعنى أن جميع المواطنين يجب أن يكونوا متساوين أمام القانون، وأن يكون لهم جرم واحد وعقوبة واحدة. إن هذا الأمر يؤدي بالنظريات الفقهية المتنوعة (المتعلقة بالمدارس الفقهية المختلفة والمرجعيات المتنوعة) إلى استعراض نقاط قوتها في دائرة المناسك والشعائر (فقه العبادات) فقط، وفي المقابل يكون هناك اعتباراً لنظرية حقوقية عامة وخاصة في كامل الرقعة الجغرافية (والقضائية).

ففي القضاء وحلّ النزاعات بين الخصوم - على سبيل المثال - لا يتم الرجوع إلى فتوى هذا المرجع أو ذاك، وإنما تكون القوانين المصادق عليها من قبل السلطة

التشريعية هي المتبعة في إصدار الحكم من قبل القاضي. ومن هذه الناحية يكون جميع المواطنين في مجال الحقوق العامة والخاصة مقلدين للسلطة التشريعية (وهي واحدة من السلطات الناشئة عن السيادة الوطنية المساوية لولاية الفقيه).

ومن هنا يشتدّ الحدّ بين الحقوق الشاملة^(٨٩) والحقوق الجزئية^(٩٠) وضوحاً، وتكتسب الحقوق الشاملة - التي تضطلع بها الدولة - صبغةً عرفية وتعاقدية، وتبقى الحقوق الجزئية ضمن حدود المؤسسة الدينية، حيث تعمل على تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالفه.

ج - في الأساس إن طبيعة الحقوق النازرة إلى التعاقد تميل نحو العلمنة، وكلما زاد أطراف التعاقد تتّجه هذه الحقوق نحو العلمنة بوتيرةٍ أسرع. فالمناسك التي تمثّل العلاقة بين الإنسان وخالفه تبدي مقاومة وثباتاً أشدّ في مقابل التغيّر والتحوّل؛ والحقوق الخاصّة التي تجنح نحو تنظيم العلاقات بين الأشخاص (أو المؤسسات) أقلّ ثباتاً في مواجهة المتغيّرات؛ والحقوق العامة النازرة إلى العلاقة بين المؤسسات (وعلى رأسها الدولة) أكثر أنساً بمقولة المصلحة المتغيّرة؛ حتى نصل إلى الحقوق الدولية النازرة إلى العقود المبرّمة بين الدول، حيث تغدو عرفية ومعلمنة مئة بالمئة. وعلى هذا الأساس فإن الدولة - بوصفها مؤسسة ناشئة من التعاقد بين المواطنين الذين يمتلكون سهماً مشاعاً من عقار اسمه الدولة - تمثّل أكبر شخصية حقوقية (مؤسسة) تضمن الحقوق الخاصة والعامة والدولية (ذات الصبغة العرفية).

١٠ - وفي تبويب عامّ، وبالنظر إلى ما تقدّم، يمكن لنا أن نقف على أهميّة نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» في مسار علمنة فقه الشيعة، ومقارنة هذه النظرية بسائر الطرق ذات الصلة بهذا المسار.

وفي الأساس ما إن تتّجه المنظومة الدينية إلى تشكيل الدولة حتّى يتوجب عليها أن تجري بعض التغييرات في حقوقها الشرعية؛ كي تتمكن من التناغم مع الظروف والشرائط الجديدة، ويجب عليها الالتزام بلوازمها، وأن تعمل على إعداد هاضمة قوية لهضم لقمة «الدولة». إن مسار العلمنة يمثّل مادّة تحفّز على هضم الدولة في المؤسسة الدينية، وتعمل هذه المادة بدورها على هضم الدين في مؤسسة الدولة.

إن هذا المسار في عصر الجمهورية الإسلامية - حيث يُعدّ مساراً ذاتياً منبثقاً من الداخل - أكثر ثباتاً ورسوخاً واستحالة على التراجع من المسارات المشابهة والحاصلة في بعض البلدان الإسلامية؛ بفعل ضغوط القوى المحيطة، ومن قبيل العناصر المناوئة للدين؛ إذ نشهد اليوم تبلور تبعاتها وتداعياتها السيئة على شكل الحركات السلفية المتطرفة.

الهوامش

- (١) جورج غورفيتش (١٨٩٤ - ١٩٦٥م): عالم اجتماع فرنسيّ. أحد رواد علم الاجتماع في عصره، وكان متخصصاً في علم اجتماع المعرفة. تقلّد كرسي علم الاجتماع في السوربون بصفته مجاهراً بدعوته إلى إنهاء الاستعمار الفرنسي للجزائر؛ فكان لذلك ضحيةً لهجوم إرهابي من قبيل الجماعة الوطنية اليمينية (منظمة الجيش السري) سنة ١٩٦٢م، حيث تمّ تفجير منزله بقبلة؛ فاضطرّ هو وأسرته إلى الانتقال منه، والإقامة في منزل الرسام مارك ساغال. من أعماله: (علم اجتماع القانون)، و(الأطر الاجتماعية للمعرفة). المغرب.
- (٢) هريوت سينسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣م): فيلسوفٌ بريطاني. مؤلّف كتاب (الرجل ضد الدولة)، الذي قدّم فيه رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. وعلى الرغم من اشتهار نسبة العبارة القائلة: (البقاء للأصلح) على لسان تشارلز داروين، إلا أن أول من استعمل هذا المصطلح هو (هريوت سينسر). وقد ساهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطاه بُعداً اجتماعياً. وهكذا يُعدّ سينسر واحداً من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، حتّى عدّه البعض الأب الثاني لعلم الاجتماع، بعد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت. من أهمّ مؤلفاته: (أسس علم الحياة)، و(أسس علم الاجتماع)، و(أسس الأخلاق). المغرب.
- (٣) غابرييل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤م): عالم اجتماع فرنسيّ. المغرب.
- (٤) إميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسيّ. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجيةً مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معاً. من أعماله: (في تقسيم العلم الاجتماعي)، و(قواعد المنهج السوسيولوجي) و(الأشكال الأولية للحياة الدينية). المغرب.
- (٥) سلسين بوغليه (١٨٧٠ - ١٩٤٠م): أحد أكثر الأعضاء تأثيراً في حلقة طلاب دوركهايم. من أعماله: (عقائد المساواة)، و(مقالات في مجال نظام الفرق). المغرب.
- (٦) ماكس كارل إميل فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠م): عالمٌ في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو الذي أبدع مصطلح (البيروقراطية). من أعماله: (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية). المغرب.

(7) secularization.

(8) see: Hadden, 1987.

(9) sacred realm.

(10) secular realm.

(11) utilitarian.

(12) justification.

(١٣) فهي من القضايا التي تعرف في المنطق بأنها تحمل قياساتها معها.

(14) profane.

(15) demonstrable efficacy.

(16) supra rational.

(17) allegiance.

(18) contract.

(١٩) يطلق الـ (fane) لغةً بمعنى الهيكل والحرم، والـ (profane) بمعنى النطاق الخارج عن الحرم.

(20) erosion.

(21) demythologization.

(22) demystification.

(23) disenchantment.

(24) disillusion.

(٢٥) روبرت آي نيسبت (١٩١٣ - ١٩٩٦م): عالم اجتماع أمريكيّ. من أعماله: (علم الاجتماع)، بالاشتراك مع روبرت بيران. المعرّب.

(26) see: Nisbet&Perrin, 1977.

(27) social band.

(28) rituals.

(29) rites.

(30) sacraments.

(٣١) برونسيلاف مالينوفسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢م): عالمٌ بولندي مختصّ في الأنثروبولوجيا. حيث كان يُعدّ من أهمّ علماء هذا المجال في القرن العشرين، ومن أهمّ الرواد في علم الإنسان التطبيقي. المعرّب.

(32) see: Nisbet&Perrin, 1977.

(33) the Goddess of reason.

(٣٤) نادي اليعاقبة: جمعية أصدقاء الدستور أو أصدقاء الحرية والمساواة. كان هو النادي السياسي الأكثر نفوذاً خلال الثورة الفرنسية، حيث تأسّس من قبل النواب المعادين للملكية، ليتحوّل بعد ذلك إلى حركةٍ جمهورية على الصعيد الوطني. شمل نادي اليعاقبة كلاً من الفصائل البرلمانية البارزة

وهما: حزب الجبل؛ وحزب الجيونديين. المغرب.

(35) purification.

(36) initiation rites.

(37) moral order.

(38) group solidarity.

(39) social fabric.

(40) Elementary Forms of Religious Life.

(41) cited in nisbet. 1966. P. 221.

(42) common sense.

(43) catalactic order.

(44) conventionalization of social life.

(45) Ibid, p. 222.

(٤٦) جورج سيمل (١٨٥٨ - ١٩١٨م): فيلسوف، وعالم اجتماع، وأستاذ جامعي، ألماني. أدار جامعة هومبولت في برلين. من أهم أعماله: (السوسيولوجيا). المغرب.

(47) piety.

(٤٨) ألكسيس دي توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩م): مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي. اهتم بالسياسة في بعدها التاريخي. من أعماله: (النظام القديم والثورة)، و(في الديمقراطية الأمريكية). المغرب.

(49) dogma&intellect.

(٥٠) فوستيل دي كولانج (١٨٣٠ - ١٨٨٩م): مؤرخ فرنسي. مؤلف كتاب: (المدينة العتيقة)، وهو عبارة عن دراسة حول تأثير الدين في تطور المدن الإغريقية وروما. وله أيضاً: (تاريخ النظم السياسية لفرنسا القديمة). المغرب.

(51) city - state.

(٥٢) دولة ذات سيادة مؤلفة من مدينة مستقلة والمناطق الخاضعة لسلطانها المباشر (مثل: أثينا القديمة). المغرب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد (قاموس إنجليزي / عربي).

(٥٣) فرديناند تونيز (١٨٥٥ - ١٩٣٦م): عالم اجتماع ألماني. من المساهمين الرئيسيين في إرساء النظرية الاجتماعية والدراسات الميدانية. شارك في تأسيس الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع، وتولى رئاستها ما بين عامي (١٩٠٩ - ١٩٣٣م)، حتى أطاح به النازيون. من أعماله: (الجماعة المحلية والمجتمع العام). المغرب.

(54) Gemeinschaft / gesellschaft.

(٥٥) العهد الجديد، إنجيل مرقس، الإصحاح الثاني عشر، الفقرة ١٦.

(٥٦) رايت ميلز (١٩١٦ - ١٩٦٢م): عالم اجتماع أمريكي. يعتبر الأب الروحي للاتجاه الراديكالي في علم الاجتماع المعاصر. من أعماله: (أسباب الحرب العالمية الثالثة)، و(الخيال السوسيولوجي الواعد)، و(علم الاجتماع والبرجماتية). المغرب.

(٥٧) تالكوت بارسونز (١٩٠٢ - ١٩٧٩م): عالم اجتماع أمريكي. وضع نظريةً عامة لدراسة المجتمع تسمى بـ (نظرية السلوك)، حيث حاول من خلالها إنشاء توازن بين التقاليد النفعية الوضعية والتقاليد التفسيرية المثالية، ليخلص إلى بديل ثالث يكمن في المنهج التطوعي. من أعماله: (بناء الفعل الاجتماعي)، و(أنساق المجتمع الحديث)، و(المجتمعات: تطورها ومقارناتها). المعرب.

(58) see: cited in Lechner. 1991.

(59) desacralization.

(60) see: Shiner, 1967.

(61) operationalization.

(62) see: Wilson, 1982. P. 153.

(63) rites.

(64) spell.

(65) charm.

(66) civil authority.

(67) see: Lechner, 1991.

(68) Nation State.

(٦٩) فرانك جاكوب ليشنر (١٨٧٧ - ١٩٤٧م): فيلسوف أمريكي. المعرب.

(70) See: Lechner, 1991.

(71) Rational.

(72) Rationalize.

(73) Church - state - differentiation.

(74) Reference Group.

(75) Conventional.

(76) long term.

(٧٧) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٩٦.

(78) State formation.

(٧٩) توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩م): عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يُعدّ أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد في إنجلترا، ولا سيما في المجال القانوني، حيث كان - بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ - فقيهاً قانونياً، ساهم في بلورة كثير من الأطروحات على المستوى السياسي والحقوق. كما لعب دوراً كبيراً في التأسيس لمفهوم العقد الاجتماعي. وقد وضع كتابه تحت اسم لويثان الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي. المعرب.

(80) public sphere.

(٨١) جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦م): قانوني وفيلسوف سياسي فرنسي. صاحب نظرية السيادة ومن فلاسفة المذهب التجاري، وكان من أنصار التسامح الديني، وكان مستشاراً للملك هنري الرابع.

المعرب.

(٨٢) صحيفة النور ١٠: ١٨١.

(٨٣) بروسيا: اسمٌ كان يطلق في الأصل على المقاطعة الألمانية التي أطلق عليها لاحقاً اسم بروسيا الشرقية. سُميت المنطقة على اسم السكان الأصليين البروسيين ذوي الأصول البلطيقية. أصبحت منذ عام ١٢٢٥م مركز دولة فرسان الرهينة الألمانية، ثمّ قسّمت إلى جزئين: **أحدهما**: بدءاً من عام ١٤٦٦م، كبروسيا الملكية تحت سلطة التاج البولوني؛ **والآخر**: منذ ١٥٢٥م كإمارة بروسيا بعد علمنة ما تبقى من دولة الفرسان. وفي عام ١٦١٨م ألحقت إمارة بروسيا بإمارة براندنبورغ الانتخابية. تحولت بروسيا بعد انهيار الملكية في ثورة تشرين الثاني ١٩١٨م إلى جمهورية، ما لبثت الحكومة الإمبراطورية أن أسقطتها في ما عُرف بـ (ضربة بروسيا) سنة ١٩٣٢م. وكانت نهاية بروسيا على يد الحلفاء بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. المعرب.

(84) rituals.

(85) guarantier.

(86) Privitization.

(87) Patern Variables.

(88) universalization.

(89) universal.

(90) Patial.

البناء العقلائي

بين الإمضاء الشرعي والقرينة المتصلة للأدلة اللفظية

الشيخ عثمان ويندي انجاي^(*)

مدخل

عندما نسمع مفهوم السيرة العقلائية تتداعى إلى الأذهان قواسم العقلاء المشتركة، على اختلاف ثقافتهم واتجاهاتهم الفكرية والطقوسية؛ فهو مفهوم محوري في جميع نشاطاتنا الفكرية، ولو على نحو الارتكاز في أفق ذهننا اللاشعوري. وقد استعان به الأصوليون لإثبات الكثير من القضايا الأصولية، مع إهماله من ناحية التنظير إلى حد كبير؛ فلم يبينوا لنا المقصود من السيرة في مقابل الدليل العقلي؟ ولم يميزوا السيرة الظاهرية عن السيرة الواقعية؟ وهل صدر من الشارع، واقعاً وثبوتاً، دليل لفظي يردع عن العمل بالسيرة؟ وهل يعقل أن يردع الدين عن أمر قد جزم به سائر العقلاء؟ وما هو مستندهم في افتقار السيرة إلى الإمضاء الشرعي؟ وهل ستبقى لهذا الدين حرمة وقداصة لدى العقلاء لو صدر منه مثل ذلك؟ ولو حدثت المعارضة بين قضية من القضايا الدينية وبين بناء العقلاء فكيف تبرر عقلائية هذا الدين أو عقلانيته؟ فهذه أسئلة مزعجة لمن يحمل هم تعقيل الدين، وقد لا تكون كذلك عند من يرى كل أبعاد الدين في تعبٍ محض.

فالسيرة إذا كانت تعبّر عن القاسم المشترك للعقلاء كافة تكاد تكون شرع الله المفطور عليه الإنسان، فهو المنطق الحاكم على أفكارهم، سواء كانت ذلك فكراً عادياً أو دينياً ومقدساً. ومن هنا نحاول إعادة قراءة المسألة الأصولية في صيغة

(*) كاتبٌ وباحثٌ في الفقه والأصول. من السنغال.

تتسجم مع حجم السيرة. وللقيام بهذا الأمر سنقف عند المسألة من زاويتين: **أولاهما**: الوقوف مع مستندات فكرة الإمضاء؛ **وثانيتهما**: تحليل طبيعة العلاقة بين السيرة والدليل العقلي، وإثبات أنه لا فارق بينهما، ومحاولة إثبات أن السيرة أساساً قرينة على الدليل اللفظي بالمستندات اللفظية الكثيرة، فيمكن أن تقيده وتخصّصه وترجّح نصاً على نص.

١- مفهوم البناء العقلائي

لنا مع مفهوم البناء العقلائي وقفان: **أولاهما**: تحليل هويته وماهيته؛ **وثانيتهما**: تشخيص ملاك العقلائي عن غير العقلائي.

قد اهتمّت طائفتان^(١) من العلماء المسلمين بملف «العقلائي» أو «العقل العملي»: طائفة من المتكلمين؛ وطائفة من الأصوليين. فالأولى نظرت فيه عندما أرادت تكريس أن الحكم الإلهي ليس عشوائياً، بل له ضوابط ومعايير عقلية وعقلانية، وللعقل سلطة كشف هذه الضوابط وملاكاته في بعض الموارد. والطائفة الثانية قد أرادت إثبات أن كلّ ما حكم به العقل بما هو عقل قد حكم به الشرع بما هو شرع ليس بما هو قراءة عن الشرع، تأكيداً على أن للعقل مقام التشريع الملازم للتشريع الإلهي. وجهتا البحث عند الطائفة الأولى تبدو مبينة عن الجهة التي قد ركزت عليها الطائفة الثانية، وإن تلاقت الفكرتان في كون العقل قادراً على إدراك بعض الأشياء من دون معونة الشرع.

ويُعرّف البناء العقلائي، أو ما يساويه من المفاهيم، بأنه ما يحكم به العقلاء من حيث هم عقلاء، لا من حيث كونهم فقهاء أو متكلمين أو فلاسفة أو عرفاء أو أهل بلد دون بلد أو أعضاء لحزب دون حزب... إلخ. فقيد (من حيث كونهم عقلاء) هو روح التعريف، وهو المدار الذي نريد أن نركّز عليه، ونطرح المسألة في سياقه. ما نودّ أن نوّكد عليه هو أنه يجب أن نميّز بين بناء عقلاء وبناء العقلاء، والتأكيد أيضاً بأن الردع عن الأوّل لا يفضي إلى الردع عن الثاني، فالاستقراء يمكن أن يلعب دوراً جوهرياً في التمييز بينهما، وذلك عند مراجعة طوائف متفاوتة، مع مراعاة المسائل الإثنية والدينية، بل كلّ ما يمكن أن يترك أثراً، مضعفاً أو معززاً.

٢- الإمضاء الشرعي: تأسيس أو تقرير؟

الكثير من الباحثين يطرح الإمضاء حيث يطرح التقرير؛ لذلك يرى التقرير سكوتاً إمضائياً مقابلاً للسكوت غير الإمضائي. لكننا نلخص الفكرة بما ينسجم مع مقالنا. فللإمضاء علاقة بمفهومين أساسيين في الفكر الإسلامي: مفهوم تأسيس الحكم؛ ومفهوم التقرير. فهو يقابل الأول، وقد يتلاقى مع الثاني؛ لكونه أعمّ منه مطلقاً. فالتقرير يساوي السكوت الإمضائي، فيما الإمضاء قد يتم بواسطة اللفظ. إنّ الأدلة الواردة في الموارد التي قد استقلّ العقل بإدراكها يعتبرها الأصوليون أدلة إمضائية.

ولو تمّ ما نبغيه في المقال لصار سكوت المعصوم بالنسبة إلى أحوال الناس على نحوين:

الأول: السكوت على بناء عقلائي، فلا ينبغي لحاظ حيثية السكوت في دلالية هذه الظاهرة حينئذٍ، بل دليليتها بذاتها. وإطلاق التقرير في المقام ليس صحيحاً، وإن كان إطلاق الإمضاء يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ البناء العقلاني، حسب ما نودّ إثباته، خارجٌ تخصّصاً عن دائرة التقريرات.

الثاني: أن يكون من الأفعال العادية أو من السيّر التي ليست للعقلاء من حيث هم عقلاء، فهذه تحتاج إلى إمضاء وتقرير واقعي، كما عليه المشهور.

٣- القرينة المتصلة، لغةً وأصولاً

والقرينة في اللغة تعني ملازمة شيء شيئاً آخر. فالمقارنة هي الملازمة، كما وردت في رواية الرسول ﷺ: «بُني الإسلام على الشهادتين والقرينتين، قيل له: «أما الشهادتين فقد عرفناهما، فما القرينتان؟ قال: الصلاة والزكاة؛ فإنه لا يقبل إحداهما إلا بالأخرى»^(٢).

والأصولي قد استخدم القرينة في نفس المعنى؛ أي ما يلزم معنى عبارة، سواء ذكر في نفس العبارة والسياق أو في عبارة أخرى أو سياق كذلك، فقد سُميت الأولى بالقرينة المتصلة، والثانية بالقرينة المنفصلة. والفارق بينهما في الدور الذي تلعبانه في ظهور الكلام؛ فالقرينة المتصلة تساهم دائماً في الظهور الأولي للكلام؛ فيما القرينة

المنفصلة متأخرة عن الظهور الأولي للكلام^(٣). وهذا يجلي سبب ذهابنا إلى اتصال البناء العقلاني كقرينة بالأدلة اللفظية، فالبناء، حسب قناعتنا، يساهم في تكوين الظهور اللفظي، يعني لو احتوى الكلام على ما يخالف البناء صراحةً فسيكون ذلك دليلاً على بطلان ذلك الظهور. وهذه هي فكرة المقال، وصفوة القول فيه: إن السيرة تصلح لإدارة الدلالات اللفظية، ولتخصيصها، وترجيح بعضها على بعض.

٤- البناء العقلاني أعم من السيرة العقلانية والدليل العقلي

وفقاً للقراءة المشهورة، لا يصلح البناء العقلاني مزاحماً للدليل اللفظي، ولا ينبغي أن يخصّصه، أو يرجّح مستنداً لفظياً على مستندٍ آخر؛ لأنه يأتي في طول الدليل اللفظي، ولا يصلح قرينة على الدليل اللفظي أيضاً. وهذه قراءة تبدو لنا معارضةً للكثير من النصوص الدينية وإجماع العلماء تقريباً؛ لذلك اقترحنا في المقال قراءة لا يحتاج البناء فيها إلى الإمضاء الشرعي، بل سيكون البناء العقلاني فيها قرينة للمراد الجدي من الدليل اللفظي. وهذا الكلام قد يثير تساؤلات تبدو غريبة، لكن تخيل أن مجتهداً قد استظهر من متنٍ دينيٍّ حكماً من الأحكام، فحينئذٍ ألا يصلح البناء العقلاني ليشكل قرينة على صحة ما استظهره أو فسادها؟ ألا يصلح البناء العقلاني، وهو منطقٌ يحتكم إليه سائر العقلاء، لفهم الصحيح من الاجتهادات والخطأ كذلك؟ نعم، يجب التأكيد هنا على عدم التمييز بين الدليل العقلي والبناء العقلاني؛ إذ لم تقم حجة واضحة تقتضي ذلك. وعليه فقولنا: البناء العقلاني يشمل السيرة العقلانية الصادرة منهم من حيث هم عقلاء، كما يستوعب الدليل العقلي.

ومن هنا يتّضح الخطأ المنهجي الفاحش، الذي قد وقع فيه الكثير من الباحثين، عندما قيّدوا السيرة العقلانية بالإمضاء. وهو في نظري هدمٌ لما بنوه في الدليل العقلي، حيث يبدو التناقض بين القولين واضحاً.

وهناك من العلماء المعاصرين من حاول التفريق بينهما: «الفرق بينه وبين حكم العقل أن حكم العقل في ما يمكنه الحكم فيه وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية، كما يأتي بيانه، وهذا البناء لا يشترط فيه ذلك؛ لكونهم يصدرون عنه - كما قلنا - صدوراً تلقائياً غير معلّل، فهو لا يكشف عن واقع متعلّقه من حيث

الصالح و الفساد... ومع عدم كشفه عن الواقع فهو لا يصلح للاحتجاج به على المولى؛ لكونه غير ملزم له، و مع إقراره أو عدم ردعه أو صدوره هو عنه يقطع الإنسان بصحة الاحتجاج به عليه^(٤). هذا الفرق غير واضح؛ إذ كيف يُقبل العقلاء كافةً أجمعين على سيرة معينة من دون أن يكون وراءها وعيٌ بمصلحة ذلك العمل ومفسدته؟ ويجب التفريق أيضاً بين أصل السيرة وتطبيقات السيرة، وبين الواقعية والظاهرية. وللتوصل إليها يجب - حتماً - استقصاء ممارسات العقلاء في عملية استقرارية معتد بها.

٥- إعادة للنظر في طبيعة العلاقة بين الدليل اللفظي والعقلي

أنا زعيمٌ بوضوح ضرورة البحث، فلا ينبغي أن ينتابنا الشك في ذلك، ونحن قد تصوّرناه على وجهه الصحيح. ويمكن القول أيضاً، في سبيل تبرير ضرورة المقال: إنّ المجدّدين من الفقهاء والأصوليين اليوم يدعون ضرورة استدعاء الدليل العقلي وتوظيفه بشكلٍ فعّال؛ حتّى نبثّ روح الحياة في نشاطاتنا الاجتهادية، مثل: كلام باقر الصدر: «على الرغم من قدرة العقل مستقلاً على استنباط الأحكام الشرعية بالاستناد إلى القواعد الأصولية، إلّا أن هذا لم يحدث في أيّ مرحلة من مراحل الفقه الشيعي الاجتهادي. وأملنا أن تبعث الروح من جديد في الدليل العقلي ليفجّر طاقته الكامنة تجددًا وحيويةً وارتقاءً، وذلك بفضل جهود العلماء والفقهاء الذين تهفو قلوبهم إلى فقه شيعي حاضر في حياة الأمة، ناهضٍ بمسؤولياته الاجتهادية، صغيرة كانت أو كبيرة»^(٥). وهذه آمنياتٌ وأناتٌ أو حسرات نراها من أكثرهم تقريباً. ونحن مقتنعون بأنّ الخطوة الأولى لهذا المشروع الخطير تحصل عندما نعيد النظر في طبيعة العلاقة بين الدليل اللفظي والعقلي. وبحثنا يحاول أن يرسم طبيعة هذه العلاقة في صيغةٍ أخرى تختلف عن الصيغة السائدة اليوم.

ويستوعب المقال أيضاً جدل الأصوليين في سيرة العقلاء غير المعاصرة للمعصومين، كأكثر السّير اليوم. فما هو الموقف الشرعي الذي يجب اتّخاذه تجاه هذه السيرة؟ هل هي ممضأة، ولو ضمناً، وبالتالي يمكن الاستناد إليها، أو ليست ممضأة؟ وبحثنا سيلقي الضوء على حقيقة هذه المسألة، ولو ضمناً.

٦- بناء العقل، بنية تحتية للمباحث الأصولية

للحدس بتاريخ المسألة يكفيننا التأمل في قولهم: «كل ما حكم به العقل قد حكم به الشرع». يميل البعض إلى اعتبار هذه القضية نتيجةً لبعض توجهات أفلاطون في الأخلاق، فتسرّبت إلى حواضر المسلمين عن طريق الأفلاطونية المحدثة^(٦). أفلاطون كان يرى أن للأفعال حسناً ذاتياً وقبحاً كذلك، ولو شخّصها الإنسان لما سقط في ورطة القبائح والمعاصي، حسب تعبير المتدينين.

ولو صرفنا النظر عن شواهد الفكرة التاريخية ومعطياتها العقلية والتحليلية، ندّعي أن ثمة علاقة وثيقة بين المتون الدينية الأصيلة من قرآن وروايات وبين هذه القضية، وبالتالي قد يكون العلماء المسلمون قد فهموا الملازمة من المصادر الشرعية، وهو رأي الدكتور رضا فيض^(٧). وقد يُقال: إنه تأثر في ذلك بكلام بعض الأصوليين، مثل: صاحب القوانين، في عقيدته بأن «نستنبط من الأخبار الواردة حول العقل أنه يترتب على الحكم العقلي الثواب والعقاب الأخروي أيضاً: العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، ومعلوم أن اكتساب الجنة بواسطة العقل هو الثواب الذي يعود على الإنسان من جراء فعله الخير العقلي»^(٨).

وقد يضطررنا هذا الاتجاه إلى عقد دراسة ينظر فيها مدى استقلال هذه النصوص - التي سمّيناها بالنصوص الدينية - عن تلك الفكرة الأفلاطونية. لكن هذا البحث لا يؤثّر فعلاً في مقالنا. والسؤال المؤثّر هو: هل يمكن أن يصدر هذا الكلام من العلماء عن تحقيق، حسب اعتراف الشيخ في مطارح الأنظار: «إن الحق - كما عليه المحققون -: ثبوت الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع، وهذا الحكم هو مفاد قولنا: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع»^(٩)، من دون أن يكون وراءه قراءة متأنية وشاملة؟ هذا كلام خطير، مع غضّ النظر عن صحته في هذه الصيغة العريضة أم عدم صحتها.

وانطلاقاً منها نزع أن القاعدة ليست إلا انعكاسات للنصوص الدينية، وهي التي أُلقت في وعيهم مفاد هذه القضية. وسيقوى هذا الأمر بعد تحليل النصوص التي تجزم بأن هناك ملاصقة وطيدة بين الدين والعقل. والعقل أيضاً مهما فسر فإنه ينبغي أن يشمل البناء العقلاني، الذي يعبر عن ميزة العقلاء من حيث كونهم عقلاء. هذا

• البناء العقلاني، بين الإمضاء الشرعي والقربينة المتصلة للأدلة اللفظية

كلّه مع تعليق مسألة تأثّر النصوص بالفكرة الأفلاطونية إلى بحثٍ آخر. إننا نجزم أن البنية التحتية للمباحث الأصولية هي بناء العقلاء، وهو قريبٌ من قول الإمام الخميني: «الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحققين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رحي الحياة الاجتماعية»^(١٠).

وهو عنصر العناصر فيها، لذلك نرى الأصوليين يُجرونه في كلّ باب؛ كتوظيف الشيخ المفيد ذلك لفهم المفاهيم القرآنية الظاهرة، وكونها بالسيرة مقصودة^(١١). كما استعان بها أيضاً لإثبات حجّة الخبر الواحد^(١٢). واستدلّ بها الطوسي والمحقّق والعلامة لإثبات دلالة صيغة الأمر على الوجوب^(١٣). وادّعى العلامة الحلي كونها، إضافةً إلى ذلك، مستنداً لحجّة الاستصحاب^(١٤).

وبعد هؤلاء وظفها الأصوليون المحدثون والمعاصرون لتبرير حجّة الظواهر. ويجب أن نلتفت إلى أن نفس تقسيم المتن إلى الظاهر والنصّ ظاهرة عقلائية، وما يتبعه من البحث عن القرائن والسياقات كلّها ممارسات عقلائية، ممّا يدلّ على أنه لو سحب بساط «البناء العقلاني» من تحت قدميّ الأصول لتعطّلت الفعالية الاجتهادية من دون مزايدة. وعليه لعلّ القول بأنّ المفيد هو أوّل مَنْ استخدمه يحيل إلى أنّه أوّل مَنْ صرّح به.

ويجب التصريح أيضاً بأنّ العلامة الطباطبائي هو أوّل مَنْ اعتبر سيرة العقلائية حجّة بذاتها، لا تحتاج إلى إمضاء شرعي^(١٥). ونحن نريد في المقال - إضافةً إلى ذلك - أن نصل إلى سياقية السيرة للأدلة اللفظية.

وهناك باحثٌ آخر قد ألقى نظرةً فاحصةً حول الموضوع، وتوصّل إلى أنّ السيرة تتمتع بحجّة ذاتية، لكنّ حجيتها تنشأ من إدراكٍ بديهيٍّ فطريٍّ مشترك بين سائر العقلاء^(١٦).

لقد أشار الأستاذ حيدر حبّ الله إلى بعض مفاتيح البحث في حاشية كتاب حجّة الحديث، عبر المفاهيم التي كان القدماء من الأصوليين يستخدمونها، ك: عرف العقلاء، بناء العقلاء، سلوك العقلاء، بناء العُرف، والبناء العام، وغيرها^(١٧) من

المفاهيم، التي ستمعين الباحث في رصد المسألة في كتب العلماء. ويمكن إضافة مفهوم «التقرير» لتحديد المدخل العام للبحث، حيث إنهم بحثوا عن السيرة تحت عنوان «التقرير».

سيرة العقلاء بين انحراف وإمضاء

فكرة الإمضاء تتوقف على مسلمين: المسلم الأول: إمكان فرض الخلاف بين غرض الشارع وغرض العقلاء حول مسألة معينة؛ فيرغب العقلاء في شيء، ويريد الشارع شيئاً معارضاً له؛ والمسلم الثاني: إمكان فرض سيرة عقلائية منحرفة، وهي نتيجة المسلم الأول. وهذان المسلمان، في الحقيقة، على طول الخط مع قانون الملازمة بين الشرع والعقل.

يُفهم الفرضان من عبارة باقر الصدر: «سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدل على إمضائه؛ إما على أساس عقلي باعتبار أنه لو لم يكن الموقف متفقاً مع غرضه لكان سكوته نقضاً للغرض»^(١٨).

فذيل العبارة ظاهراً في إمكان فرض التعارض بين السيرة وغرض الشارع، وإمكان كون السيرة على حالة مباينة لما يريد الشرع أن يحققه، فتشكل انحرافاً، ولا يعنون بالردع معني إلا إذا كان المردوع أمراً شاذاً، ويشكل انحرافاً من الناحية الشرعية.

وفي ضوء هذين المسلمين يوجب الأصولي ضرورة استناد السيرة العقلائية إلى المعصوم، وإلا فلا يمكن الاعتماد عليها؛ حيث إننا لسنا متأكدين من تطابق الأغراض بين ما استقرت السيرة عليه وما يتوق الشارع إلى تحقيقه، مع احتمال اعوجاج السيرة وعدم استقامتها.

وقد بين الأمرين السيد محمد تقي الحكيم في أصوله العامة بصورة أوضح: «وسرّ احتياجنا إلى الكشف عن مشاركة المعصوم، أو إقراره، ولو من طريق عدم الردع في ما يمكنه الردع عنه مع اطلاعه عليه، أنّ هذا البناء ليس من الحجج القطعية في مقام كشفه عن الواقع؛ لجواز تخطئة الشارع لهم في هذا السلوك»^(١٩).

هذا هو المفهوم من كلماتهم، وقد استخرجنا منها هذا المستند. وقد يعلق على

● البناء العقلاني، بين الإمضاء الشرعي والقربينة المتصلة للأدلة اللفظية

الفرض الأول أنه سيصعب وفقه إثبات فطرية الدين وعقلانيته أو عقلانيته، مع أننا نصرّ على أن الدين يثبت بالعقل، وهو في الوقت نفسه أيضاً فطريّ. وأما الفرض الثاني فيجب أن يُلاحظ عليه أن السيرة الواقعية، أي ما يتّجه إليه العقلاء بما هم عقلاء، لا يمكن أن يتصوّر أن تعبّر عن انحرافٍ وشذوذٍ، بل يجب التفريق بين السيرة الواقعية والسيرة الظاهرية، فيمكن تسمية الثانية بسيرة شاذّة ومنحرفة، دون الأولى. وقد أكّدتنا على أن السيرة العقلانيّة تُحرّز بالاستقراء، وفقاً للشرائط التي قد مرّت الإشارة إليها.

مستندات قرينية البناء العقلانيّ

وجدنا من بين المسلّمات والقضايا التي يكاد الكثير من الباحثين في الأصول وعلم الكلام يتفقون عليها ما يمكن الانطلاق منها لتعزيز فكرة كون البناء العقلاني سياقاً للدليل اللفظي، وليس دليلاً متأخراً من حيث الرتبة عن الدليل اللفظي، المتوقّف عليه من حيث الإمضاء والتأييد. وقد وصلت إلى أربعة مستندات، نشرحها واحداً تلو الآخر.

١- الحُسن الذاتي للأفعال

في هذا المستند نحلّ مفهوم الحُسن الذاتي المشهور عند العدلية، المقابل للذي طرحه الأشاعرة، ونتأمّل في بعض لوازمه التي تثبت لنا كون البناء العقليّ سياقاً ونسّقاً يفهم الدليل اللفظي في ضوئه، بدل القول: إن الدليل العقلي يحتلّ مرتبة متأخرة عن مرتبة الدليل اللفظي.

إنه قد اشتهر بأننا لم نكن نحتاج في زمن المعصومين إلى دليل آخر غير نصوصهم؛ لكفايتها وشمولها كلّ حاجات الناس من الناحية الفردية والمجتمعية. ويمكننا الوقوف مع هذه الفكرة لنسأل: هل اكتفى الصحابة والتابعون بنصوص المعصومين واقعاً، من دون حاجة إلى الدليل العقلي، أو فهموا النصوص في ضوء العقل؟ إننا صوّرنا الأدلة اللفظية في القراءة السائدة مصدراً ملاصقاً للدين، بحيث أصبح الدين يساوي النصّ، ثمّ عندما وصلنا إلى مرحلة أعوزتنا النصوص لجأنا فيها

إلى أدلة أخرى، ومنها: الدليل العقلي. لكن الصحيح وفق الحُسن الذاتي هو أن الدليل اللفظي لا يمكن أن ينفصل عن الدليل العقلي، ولو للحظة واحدة.

وفي هذه القراءة إذا سئل عن الدليل العقلي: متى وُلد في أوساط المسلمين؟ قد يقول البعض: قد ولد عندما فقدنا المعصومين ونصوصهم. لكن الجواب الصحيح هو أن العقل كان في ظرف نزول الوحي والبيان من المعصومين نسقاً للوحي والبيان المعصومي، ومن هنا يمكننا أن نقول: إن النصوص صيغت في ضوء البناء العقلائي، ولا يوجد نصٌ ينفصل عنه. وفي هذا السياق يُفهم تعبير الشيخ المفيد: «إن استيعاب النصوص الشرعية يكون من خلال العقل»^(٢٠).

والشاهد هنا على هذا الاتجاه هو الجزم بالحُسن الذاتي للأفعال. فإذا كانت الأفعال تتمتع بالحُسن الذاتي لا يختلف ذلك أكتنا في عهد المعصوم أو في غيره، اللهم إلا في أن المعصوم، بخلاف المجتهد، لا يلتبس عليه حُسن الأفعال وقُبْحها؛ لذلك لم يكن العقل في عصره مزاحماً ومفرزاً كدليل مستقل، لكن العقل^(٢١) عند المجتهد قد يزاحم أحياناً، وهذا هو سرّ إفراز الدليل العقلي وتمييزه من الدليل اللفظي. وإذا لم نقبل هذه القراءة سوف نقع في مشاكل لتبرير عقلانية الدين، ومنطقيته. طبعاً نقول ذلك مع التسليم بأن فيه جوانب تعبدية.

قد يُشكّل علينا بأن الهدف من الاستدلال بالحُسن الذاتي للأفعال كان الوصول إلى أن الدليل العقلي أو البناء العقلائي قرينة متصلة للدليل اللفظي، وهذا الدليل ليس له قدرة إثبات القرينية إلا على نحو الموجبة الجزئية؛ تبعاً للحُسن الذاتي، الذي لم يتحقق إلا على نحو الموجبة الجزئية.

لكن يكفينا هذا المقدار من القرينية. وما نريد أن نقوله هو أن كون الحُسن الذاتي على نحو الموجبة الجزئية لا يخرج بعض الأدلة اللفظية من دائرة العقلائية، وخصوصاً إذا ركّزنا على عكس قضية «كلّ ما حكم به الشرع فقد حكم به العقل»؛ فهذا التعبير لا نكاد نجده عند جميع الباحثين. بخلاف الصيغة الأولى: «كل ما حكم به العقل قد حكم به الشرع».، فقد وجدناه عند بعضهم، كصاحب الهداية، حيث يقول: «فإنهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل، فكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وبالعكس»^(٢٢)، والملازمة بين العقل والشرع

سنذكرها مستنداً مستقلاً.

٢- ثنائية النص والظاهر

يمكننا الاستدلال أو الاستشهاد على كون البناء العقلائي قرينةً من ناحية التأمل في ثنائية النص / الظاهر. وهذه الفكرة تريد أن تقول: إن الشارع قد صبّ كلامه في قالب النص والظاهر؛ والنص هو الواضح الجليّ إلى درجة لا يجوز التشكيك فيه؛ والظاهر هو الذي إذا عثرنا على قرينة يمكننا حمله على ما اقتضته القرينة، وإلاّ حُمل على الظاهر.

والسؤال هو: لماذا، أساساً، اعتبرنا النصّ حجّةً لا نتنازع في حجّيته، فيما اختلفت المنازع والاتجاهات بالنسبة إلى حجّية الظاهر؟ ولا يوجد جوابٌ صحيحٌ لهذا السؤال، إذا أردنا التقيّد بمقولتي المعدّرية والمنجزية، اللتين يؤكّد عليهما الأصوليون، إلاّ الاعتراف بأنّ العقلاء لا يجوزون التشكيك في الدلالة الواضحة، سواء كان ذلك في متنٍ ملفوظٍ أو في نصٍّ مكتوبٍ أو في تصوّر مفهومٍ. ويفهم هذا من كلام الشيخ الطوسي في تعريف العلم الضروري: «علم ضروريٌّ، والمقصود بالعلم الاكتسابي الذي يحصل بطرق مختلفة، عقلية ونقلية»^(٢٣). هذا يثبت كون السيرة قرينةً للأدلة اللفظية ومنطقها، ولولاه لما أمكننا تبرير الخطاب والتفاهم.

٣- الملازمة بين الدّين والبناء العقلائيّ

فالبناء كما أشرنا إليه هو الكاشف عن مدركات الناس من حيث هم عقلاء. وقد صرّح أصوليون كثيرون وغيرهم بأن كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع. هذا المقال يدلّ على أنّ العقل سياقُ الأدلة اللفظية ونسقتها، فيكون باطن الدليل اللفظي، كما يكون الدليل اللفظي - الذي هو أبرز خواصّ الدين - ظاهر العقل^(٢٤). كما تعضد الفكرة الرواية المنقولة عن هشام بن الحكم، عن موسى بن جعفر: «إنّ لله حجّتين: حجّة ظاهرة؛ وحجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة؛ وأما الباطنة فالعقول»^(٢٥). وهي مرسلّة^(٢٦). والتفسير الصحيح للرواية هو أن نعتبر الدين والعقل حقيقةً واحدة ذات جهتين: جهة الظاهر؛ وجهة الباطن. تمثّل جهة

النصّ ظواهر الدين، كما تمثّل جهة العقل قواعد الدين وأسسها، التي في ضوئها يفهم ظواهر الدين. وقد ميّز البعض بين ما يوجب المدح وما يوجب الثواب، وزعم أن ذلك سيربك إمكان الاستدلال بالقاعدة.

قد وردت رواياتٌ جوهريّة في سياق بيان الملازمة، نذكر نماذج أخرى منها:

- رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، ينقل عن الله، وهو يخاطب العقل: «إني إياك أمر وإياك أنهي، وإياك أثيب وإياك أعاقب»^(٢٧). إن الله - حسب المنقول - أناط الأمر والنهي على العقل، ممّا يدلّ على ادّعائنا، من أن وراء كلّ دليل لفظي فهم عقلائي، وإن كان هناك مانع، من عادات وأعراف وحدود البيئّة واللغة والثقافة وما يترتب عليها، يمنع العقلاء من تعقّل الحكم. والرواية لا تعاني من ناحية الدلالة، ولا من ناحية السند، فيمكن الاعتماد عليها^(٢٨).

- وقد صرّحت الملازمة في رواية الأصمغ بن نباتة، عندما خيّر آدم بين العقل والدين والحياء، فقال آدم: «إني قد اخترت العقل، فقال جبرئيل عليه السلام للحياء والدين: انصرفا ودعاه، فقالا: يا جبرئيل، إنا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما»^(٢٩). يقول صدر الدين في الرواية: «هذا الحديث وإن كان ضعيف السند؛ لوقوع الضعفاء، مثل: سهل بن زياد ومفضل بن صالح وغيرهما، في طريقه، إلا أن ذلك لا يقدح في صحّة مضمونه؛ لأنه معترض بالبرهان العقلي»^(٣٠).

ونحن لا نوافق على كلام صدر الدين؛ حيث إن موافقة الحديث للبرهان العقلي لا يمكن أن تجبر سند الرواية وتصحّح نسبته إلى المعصومين، بل غاية ما يمكن قوله: إن الرواية لا تعارض البرهان العقلي من حيث المحتوى.

- وقول الرسول ﷺ في تعابير مختلفة تارة: «قوام المرء عقله. لا دين لمن لا عقل له»^(٣١)؛ وأخرى: «إنما يدرك الخير كلّّه بالعقل، لا دين لمن لا عقل له»^(٣٢). ولإمام علي عليه السلام نفس التعبير، في قوله: «لا دين لمن لا عقل له»^(٣٣). وقوله أيضاً: «على قدر العقل يكون الدين»^(٣٤).

وقد يدعى المطابقة بين مصاديق العقل والدين. ويمكن معاضدة هذا التلازم الخارجي برواية ابن هشام السابقة، وبالعملية الاستقصائية. هذه المسألة تكاد تكون واضحة، أو على الأقلّ يمكن الحدّس بها، عند من يطّلع على أسس ومبادئ علمي

• البناء العقلاني، بين الإمضاء الشرعي والقربينة المتصلة للأدلة اللفظية

التنمية الذاتية والتنمية البشرية، ولديه أيضاً إلمامٌ بالمسائل الدينية، فإنه يرى بأن المنظرين لهذين العلمين لا يمكنهم الخروج عن القضايا التي قد أصلها الدين وأرسي قواعدها في هذا المجال، غاية ما في الأمر يُعلّمون المفاهيم في صياغة تبدو وكأنّها فهم الإنسان، وتجربتها عملية معقّدة أو غير معقّدة، من دون أن نستخفّ بتجارب الإنسان مع تضاريس الحياة ومعضلاتها.

وفكرة الملازمة قد تنشأ من الروايات. وعليه يجب دراسة الروايات في مدى إفادتها للملازمة. وقد يذهب باحثٌ إلى كون الروايات بعيدة عن مفاد الملازمة إذا قرئت بعيداً عن ذهنية الملازمة. بل قد يحصر البعض الملازمة بين الدين وعقل النبي؛ لكمال عقله، حسب قوله ﷺ: «ما بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل عقله، ويكون عقله أفضل من عقول أمته»^(٣٥). فإثبات الملازمة بين هذا العقل الخاص والدين لا يثبت الملازمة مطلقاً، بل قد يقال: إن المقصود من الدين في الروايات هو التكليف، فيكون المعنى لا تكليف لمن لا عقل له، أو هناك ملازمة بين التكليف والعقل، وأين هذا من ذاك؟! لكن الإنصاف هو أن الاحتمال المفضي إلى الملازمة، بالمعنى المشهور، هو أقوى من هذه الاحتمالات.

٤- فطرية الدين

تشكل هذه الفكرة قناعةً راسخة لدى الكثير من العلماء والباحثين، حتى لقد فسّر بعض الباحثين قول الرسول ﷺ: «كلُّ إنسان يولد على الفطرة» بأن مقصوده من «يولد على الفطرة» هو أنّه يولد على الإسلام. إلّا أنّنا إذا أردنا توظيف الفكرة لصالح البحث الذي نحن فيه يجب أن نثبت ثلاث أمور: أوّلها: كون كلّ الدين فطرياً واقعاً؛ ثانيها: كون مفهوم الفطرة شاملاً لفروع الأحكام والأخلاق، وليس فقط للأصول الدينية؛ ثالثها: إثبات أنّ هناك رابطةً وعلاقةً منطقية بين الفطرة والعقلاء بما هم عقلاء.

الدليل القرآني والروائي لفطرية الدين

قد تمسك الكثير من الباحثين بآية قرآنية وروايات كثيرة لإثبات فطرية الدين.

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٦٩

والآية هي قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠). والسؤال هنا: كيف تُثبت الآية كون الدين فطرياً؟

يستظهر العلامة الطباطبائي من الآية الكريمة «أن هذا الدين الذي يجب إقامة الوجه له هو الذي يهتف به الخلقة، ويهدي إليه الفطرة الإلهية، التي لا تبديل لها»^(٣٦). ويرى أيضاً بأن كون لفظ الفطرة في الآية منصوباً على الإغراء يمكن أن يساعد على هذا التفسير^(٣٧). وهو نظر صاحب الكشف أيضاً في إعراب مفردة «فطرة» في الآية الكريمة، وفي ربط الدين بالمقياس العقلي^(٣٨).

فالعلامة قد اعتبر الدين والفطرة مصدرين يفضيان إلى نتيجة مشتركة، ولا تأبى عبارته في منح العقل حق التشريع وإصدار الحكم. لكن العلامة محمد جواد مغنّية يرفض هذا الاحتمال من الآية، ويقول: «أما الآية بمجموعها فإنها تدلّ على أن الدين يرتبط بالفطرة، لكن ليس معنى هذا أن الفطرة هي المشرّع والأمر الناهي...؛ فإنّ الله الذي خلق الدين والفطرة هو المشرّع الأول، وله وحده الأمر والنهي»^(٣٩). ثم بعد هذه العبارة قد تعرّض لطبيعة العلاقة بين الدين والفطرة، فأشار إلى أن الدين يصدر الأحكام، والفطرة مقياس هذه الأحكام^(٤٠). والخلاصة المشتركة الناتجة على كلامهم هي ربط القضايا الدينية بالمقياس العقلي.

شمول مفردة الدين للأحكام الفرعية، من شريعة وأخلاق

إذن يمكن إثبات فطرية الدين عن طريقين: أولهما: استخراجها من الآية فقط، من دون حاجة إلى الروايات في ذلك؛ وثانيهما: عن طريق الروايات الواردة في الباب، فنعتبرها مفسّرة للآية. وهنا نريد الإشارة إلى بعض النصوص التي يظهر منها حصر معنى الفطرة الواردة في الآية بالتوحيد؛ حيث إنه إذا كان المقصود من الفطرة التوحيد فلا يمكننا الاستفادة من الآية لإثبات فطرية الدين، بل فطرية التوحيد، ونحن وراء معنى أوسع منه.

هناك مجموعة من الروايات تفسّر الفطرة بالتوحيد، ومجموعة تفسّره بالإسلام، ومجموعة تفسّره بالمعرفة، ومجموعة تفسّره بالدين. والتعبير الوارد في

المجموعة الأولى هو الأغلب في الروايات. ونورد نماذج من هذه الروايات:

١. حديث هشام بن سالم، الموصوف بالحسن^(٤١)، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، قال: قلت: فطرة الله التي فطر الناس عليها؟ قال: «التوحيد»^(٤٢).

٢. حديث ابن سنان، الصحيح^(٤٣)، عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، قال: سألتُه عن قول الله عزَّ وجلَّ: «فطرة الله التي فطر الناس عليها»، ما تلك الفطرة؟ قال: «الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾»، وفيهم المؤمن والكافر^(٤٤). وكأنَّ هذه الرواية أيضاً لم تخرج عن دائرة المجموعة الأولى؛ لتأكيد بعد ذكر الإسلام على أن الميثاق كان على التوحيد.

٣. وفي رواية زرارة، عن أبي جعفر قال: «فطرهم على المعرفة به... كلَّ مولود يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأنَّ الله عزَّ وجلَّ خالقه»^(٤٥).

والروايات الواردة في مصادر الشيعة تكاد تدور حول هذه المفاهيم الثلاث^(٤٦). لكننا نجد في مصادر أهل السنة القول بأنَّ الفطرة تعني الدين أو الإسلام^(٤٧). والمسألة هناك غامضةٌ بعض الشيء، كما في مصادر الشيعة. ولم يخرج من كلَّ الروايات، حسبَّ النظرة الإجمالية التي ألقيناها، ما يصلح للقول بأنَّ مفهوم «الفطرة» يشمل كلَّ الدين، إلّا أن نأخذ التفسيرات والتعليقات بعين الاعتبار.

وخلاصة البحث عن الفطرة تكون كالتالي:

١. إن استخرجنا فطرية الدين من الآية فقط فحينئذٍ يمكننا القول: إن الدين بكامله، وفقاً لدلالة الآية، فطريٌّ. والروايات أتت على نحو التطبيق والجري، وليس لتحديد معنى مفردة الفطرة الواردة في الآية. فوفقاً لهذه الفكرة يمكن القول بأنَّ للآية صلةً وثيقةً ببحثنا، وتصلح مستنداً لإثبات المقصود.

٢. أن نقول: إن مفهوم الفطرة الوارد في الآية مبهمٌ من ناحية الدلالة، ونعتبر الروايات الواردة في المقام مفسّرةً له. والقدر المتيقن من الروايات هو كون التوحيد أو المعرفة بالله فطرياً، ولم يرد فيها ما يصلح دليلاً على فطرية كلِّ أجزاء الدين. وعلى أساس هذا التفسير لا يمكن الاعتماد على الآية لإثبات فطرية الدين بالمعنى المقصود في البحث.

ويعزّز فكرة انحصار الروايات في إفادة التوحيد فقط أمران؛ فالعلماء لم

يتكلموا عن فطرية الدين إلا في معنى المقابل الفطري نحو الله، وهو أساس البرهان الفطري الذي أقاموه في المقام. ولعلّ هذا هو سبب القول بأن من أبعاد الإنسان البعد العبادي والديني.

والمعزّز الثاني هو أن الشيخ الكليني لم يفهم من الروايات الشمولية لكل من العقائد والشرعية والأخلاق؛ لذلك عنون الباب: «فطرة الخلق على التوحيد»، ولم يعتبر مفهوم الفطرة مستوعباً للدين أو الإسلام وما شابه. وهو نفس عنوان الصدوق: «باب فطرة الله عزّ وجلّ الخلق على التوحيد»^(٤٨). والإنصاف هو أن لسان الروايات يدور مدار التوحيد والمعرفة بالله سبحانه وتعالى.

علاقة الفطرة بالبناء العقلائي

إذا كان الفطريّ يعني القاسم المشترك بين سائر الناس كافةً، والذي لا يتبع أحكام الإثنية وآثارها، فهو عين ما يُقال في البناء العقلائي. فمن هذا الباب يمكن الربط بين البناء والفطرة. وخواصّ الفطريّ عند الكثير من المحقّقين هي نفس العقلائيّ. والخلاصة هي أنه يمكننا اعتبار الفطري عقلائيّاً والعقلائيّ فطريّاً، من دون إشكال، وفق هذه المباني.

قراءة جديدة في إشكالية عدم معقولية العبادات

قد شاع بين الباحثين، سنّة وشيعة، أنّ العبادات أو بعض العبادات غير عقلانيّة، وخارجة عن إطار التعقّل، فلا يمكننا ضبط ملاكاتها بالتحليل العقليّ، وعليه فلا يمكن القول: إن البناء العقلائي هو قرينة البيان اللفظي. على الأقلّ هنا طائفة من البيانات اللفظية تخرق هذا الحكم الكليّ.

ونشير في الجواب إلى أمرين: أوّلهما: هو الاعتراف بخصوصية العبادات أو بعض العبادات؛ ثانيهما: التأكيد على أنّ مقولة التعقيل يفهمها العقلاء في مراتب مختلفة، وليس في مرتبة واحدة، وكلّ مراتبها منسجمة، مشتركة في التعقيل. وفي ضوء هذا الأمر الثاني نوّكد على النقاط التالية:

الأولى: إنّ العجز عن درك ملاكات العبادات لا يدلّ على خروج العبادات من

• البناء العقلاني، بين الإمضاء الشرعي والقرينة المتصلة للأدلة اللفظية

دائرة التعقيل والعقلانية؛

الثانية: إنه يمكن التوسُّل بالبناء العقلاني لمعرفة بعض خصوصيات العبادات، وهذا في حد ذاته تعقيل؛

الثالثة: التعقيل قد يحصل في منظومة وشبكة، يعني لو أخذت العبادة بنفسها قد نعجز عن تعقيلها، لكننا إذا نظرنا إليها وهي في مجموعة، كما يقول بعض البراجماتيين في صدق القضية، فحينئذٍ يمكن معرفة أنها منطقية ومنسجمة أم لا. والخلاصة الكلية المنطبقة على كل هذه الموارد هي أن تعقيل كل شيء بحسبه، والعقلاء أيضاً يعون هذه المسألة، وليس عندهم مشكلة مع هذه القضية في بعض موارد المعقَّدة.

البناء العقلاني بين المخصَّص والمرجَّح

مستدانتا على كون البناء العقلاني سَقاً وسياقاً للأدلة اللفظية، يتَّخذ الدليل اللفظي جسراً ومعبراً لإيصال مطلبه، يمنع إمكان صدور دليل لفظي يردع عن العمل بسيرة عقلائية تعاصره. لكن لا ينبغي الخلط بين أمرين: **أولهما:** كون أمر ما سيرة على الظاهر؛ **وثانيهما:** كونه سيرة في الواقع. فإذا صدر من الشارع ردع في نص صريح يجب أن يكون ذلك كاشفاً عن أنَّ ذلك السلوك الجماعي ليس بسيرة عقلائية، وليس أن الشارع قد ردع عن العمل بالسيرة العقلائية. وبينهما بون شاسع. في الأول يمكننا المناقشة بسهولة عن عقلائية الدين، ويترتب عليه إمكان رصد قواعد وأسس تفيدنا في عملياتنا الاجتهادية؛ بينما في احتمال كون الشارع يردع عن العمل بالسيرة العقلائية قد يغلق باب إمكان الاستعانة بالقواعد العقلائية لإدارة عملياتنا الاجتهادية.

قرينة البناء العقلاني

قد اتَّضح أن المعصوم أو الشارع يبيِّن أحكامه في ضوء السيرة العقلائية أو البناء العقلاني؛ لكونها باطن بيان المعصوم وسياقه. والبناء هنا قرينة متصلة بكلام المعصوم، وحجَّيته ذاتية لا تحتاج إلى إمضاء. ونلاحظ أحياناً صدور موقف غريب

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ ٧٣

يكاد يكون شاهداً على عدم استقامة الاتجاه المشهور في المقام؛ حيث إنهم عندما لاحظوا تعارضاً بين سيرة العقلاء في خبر الواحد وبين بعض العمومات اللفظية الرادعة عن العمل بالظن^(٤٩) قدّموا السيرة؛ تارةً بالقول بالتخصيص؛ وأخرى بالحكومة؛ وثالثة بالورود. وهذا ما يلفت الانتباه.

ومن هنا نوافق الأستاذ حيدر حبّ الله في مناقشته لفكرة هؤلاء الأعلام^(٥٠)؛ حيث نظر إلى تلك السيرة أولاً بأنها ليست على وتيرة واحدة، بل هي على مراتب، ويجب لحاظ هذه المراتب عندما نتكلّم عنها؛ ثمّ شرع بعد ذلك في مناقشة الآراء حول حجّية السيرة للخبر الواحد، وشكّك في انعقاد السيرة أو جزم بعدمه؛ ومن ثمّ أنكر إمكانية تخصيص العمومات اللفظية بالسيرة. والحقّ، إنصافاً، مع الأستاذ عند مَنْ يشترط الإمضاء في السيرة. لكنّ قد يُلاحظ على ما ذهب إليه عند مَنْ يرى السيرة في سياق مقالنا؛ إذ رغم أن الأستاذ يقبل إمكان التّخصيص بالسيرة، مع ذلك يشترط الإمضاء. وهذا الموقف من الأستاذ لم نفهمه.

السيرة بعد تفريق الظاهرة منها والواقعية ليست دليلاً ظنيّاً، فهي توصل إلى الاطمئنان. إذا لم نقل: القطع. في بعض الموارد. وعليه فالعمومات منصرفة عن السيرة. وفي ظلّ هذا البحث يجب إلقاء الضوء على مسألتين:

١- التخصيص أو التقييد بالبناء العقلانيّ

قد يُقال: إنّ الترجيح بالبناء العقلاني لا يحتاج إلى دليل، ويمكن أن يبرّر التخصيص بالبناء العقلاني بما بحثوه حول التخصيص بالقياس، سنّةً وشيعةً؛ فالذين ذهبوا من السنّة إلى جواز تقيّد العموم بالقياس يجب أن يقبلوا هذا الكلام، من دون حرج وإشكال.

لكنّ الشيعة يرفضون القياس مبدئياً، لذلك يقول الشيخ الطوسي في المقام: «اعلم أن الكلام في هذه المسألة قد سقط عنّا؛ لأننا لا نجيز العمل بالقياس، لا ابتداءً ولا في ما يخصّ العموم»^(٥١).

ومع ذلك تعرّضوا له، وأفادوا فيه بما يمكن أن يسعفنا في مسألتنا هذه؛ حيث إنهم علّوا عدم جواز التخصيص بالقياس بكون العموم دليلاً لفظياً يوجب العلم،

• البناء العقلائي، بين الإمضاء الشرعي والقربينة المتصلة للأدلة اللفظية

والقياس لا يورث إلا الظنّ، وعليه فلا يجوز التخصيص به. وهو قول الطوسي: «لا يجوز تخصيص العموم به على كلّ حالٍ. والذي يدلّ على ذلك أن العموم دليلٌ يوجب العلم، والقياس عند مَنْ قال به يوجب غلبة الظنّ، ولا يجوز أن ينتقل عمّا طريقه العلم إلى ما يقتضيه الظنّ»^(٥٢).

فهذه هي مقارنة الشيخ الجليل للمسألة، على ما فيها. وعليه يتعرّز احتمال إمكان التخصيص بالسيرة؛ لكونها مورثة للعلم أو الاطمئنان، فتصلح مخصّصة ومقيّدة حسب القاعدة.

وما قالوه أيضاً في التخصيص بالعقل يمكن أن يقوّي الاحتمال الذي ذهبنا إليه، وهو أن الدليل العقلي إذا كان موجباً للعلم والاطمئنان يمكن تخصيص العموم به^(٥٣)، والبناء العقلائي الذي أحرز بالشرائط التي قد مرّت الإشارة إليها لا شكّ أنه يقتضي العلم والاطمئنان. هذا كله بعد قبول عقلانية الدين وثبوت الملازمة بينهما.

٢- الترجيح بالبناء العقلائي

باختصارٍ يمكن ترسيم صورة أولية للتعارض بين النصّ والسيرة العقلائية. تخيلُ أننا اكتشفنا نصّاً ينسب إلى المعصوم، وهو يعارض ما استقرّت عليه سيرة كافة العقلاء، التي اكتشفناها بالاستقراء؛ أو تعارض نصّان: أحدهما: وافق السيرة؛ والآخر: خالفها، فهل يمكن للسيرة أن تجدي بعنوان (مرجّح) في المقام؟ لا شكّ أن قانون الملازمة بين الدين والعقل يمكن أن يسعفنا في القول بالترجيح بالسيرة، ومن هنا نفهم أنه إذا تعارضت فتويان يمكن ترجيح إحداهما بالسيرة؛ بنفس الملاك. نرجو أن لا يفهم من ذلك الترجيح بالسيرة العقلائية بصورة عشوائية، بل يتمّ ذلك وفق عملية عقلائية دقيقة، ينظر في لسان الأدلة اللفظية، وفي حجم إقبال العقلاء على السيرة المعارضة، ولا يقدّم إلا ما يقدّمه العقلاء بما هم عقلاء، ولا يؤخّر إلا ما هو كذلك عندهم.

ونختم المقال بكلام الشيخ الأنصاري، الذي يحوي مبادئ هذه التفريعات التي قد أشرّنا إليها: «يتبين من الدليل على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بآنه دليلٌ قطعيّ. وليس من خبر الآحاد أو حتّى خبر متواتر لفظي. لو افترضنا وجود

خبر متواتر ينفي الملازمة - يستطيع مخالفة ذلك الدليل القطعي. وعلى هذا يجب حمل ذلك الخبر إن وُجد على أنه خلاف الظاهر^(٥٤).

نتائج البحث

- لا يعقل أن يردع الشرع عن العمل بالسيرة العقلائية الواقعية، بل ينبغي أن يكشف ردعه عن كون تلك السيرة غير عقلائية بما هم عقلاء. وهذا هو مقتضى معقولية الشريعة، وإلا سيصعب إثبات عقلانيتها، والقول بأن كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع.

- تصنيف الدليل العقلي بعد الكتاب والسنة يبدو غير دقيق، بل الصحيح هو جعل العقل سياقاً للكتاب والسنة، بحيث يُفهمان في ضوءه. وهو مقتضى الروايات الواردة عن المعصومين الدالة على الملازمة بين الدين والعقل.

- هناك تعارض بين القول بأن السيرة العقلائية تتوقف على إمضاء الشارع والقول بالتلازم بين الشرع والعقل، إلا بتحويل مفهوم السيرة، وحمله إلى معنى غريب قد انصرف عنه أساساً.

- ضرورة تقييد العملية الاجتهادية الجارية على النصوص بالسيرة العقلائية أو الدليل العقلي، تقييداً وتخصيصاً وترجيحاً، ومحاولة فهم النصوص في ضوءها، ولو باستقراء تباينهم عبر الدراسات الأنثروبولوجية.

- ضرورة رصد السير العقلائية قبل إصدار الفتاوى ذات الطابع الاجتماعي، كأنا نريد أن نقول: إن الأسس العقلائية تصلح قيماً للحكم الشرعي، أو يمكن أن تكشف عن بطلانه، وهو مقتضى قاعدة الملازمة.

الهوامش

(١) قد اهتم فلاسفة الأخلاق في العصر الراهن بهذا الملف أيضاً؛ لرجوع القضايا الأخلاقية إلى العقل العملي.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٧، ح ٣٣.

- (٣) راجع: المظفر، أصول الفقه ١: ٢٣٨.
- (٤) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن ١: ١٩٢.
- (٥) الشهيد الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٨.
- (٦) ريجارد بابكين وأوروم استرول، كليات فلسفه: ١٢، ترجمة: د. جلال الدين مجتبوي.
- (٧) الفقه والاجتهاد ١: ٣٩٨.
- (٨) القوانين المحكمة ٢: ٣ - ٥.
- (٩) الشيخ الأنصاري، مطارح الأنظار ٢: ٣٣٥.
- (١٠) روح الله الخميني، أنوار الهداية ١: ١٠٥.
- (١١) راجع: المفيد، تذكرة بأصول الفقه ١: ٤٣.
- (١٢) راجع: المرتضى، الذريعة إلى أصول الفقه ٢: ٥٧.
- (١٣) راجع: الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٧٢.
- (١٤) العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٥٧.
- (١٥) حاشية الكفاية ٢: ٢٠٥.
- (١٦) راجع: ويكي فقه، مقالة تحت عنوان: «بناء العقلاء».
- (١٧) حبّ الله، حجّة الحديث: ٦٠٦.
- (١٨) الشهيد الصدر، الحلقة الثالثة ١: ١٤٣.
- (١٩) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن ١: ١٩٢.
- (٢٠) مبادئ الفقه والأصول: ٤٣.
- (٢١) لذلك أكدنا على ضرورة التفريق بين السيرة الواقعية والسيرة الظاهرية.
- (٢٢) هداية المسترشدين ٣: ٥٠٢ - ٥٠٣.
- (٢٣) عدة الأصول ١: ٣.
- (٢٤) وفي هذه الصيغة لا يرد على الفكرة إمكان الاستغناء عن الدين لوجود العقل؛ حيث إن الظواهر؛ لخفض ملاكاتها، يتحرّر العقل في تحديدها، فيسعفه الدين في ذلك.
- (٢٥) الكافي ١٢: ١٤.
- (٢٦) راجع: تبين الكافي في مرآة العقول والوافي ١: ٤٩.
- (٢٧) الكافي ١: ١١.
- (٢٨) راجع: الشافي في شرح أصول الكافي ١: ٥٠؛ تبين الكافي في مرآة العقول والوافي ١: ٣٤؛ صدر الدين، شرح أصول الكافي ١: ١٦.
- (٢٩) الكافي ٢: ١١.
- (٣٠) شرح أصول الكافي ١: ٢٢٠.
- (٣١) روضة الواعظين، نقلاً عن: ميزان الحكمة ٧: ٢٦٩٠.
- (٣٢) تحف العقول: ٥٤.
- (٣٣) الكافي ١: ١١، ح ٦.

- (٣٤) غرر الحكم: ٩٥٥٣.
- (٣٥) الكافي ١: ١٢، ح ١١.
- (٣٦) الميزان في تفسير القرآن ١٦: ١٨٣.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) راجع: تفسير الكشاف ٣: ٤٧٩.
- (٣٩) التفسير الكاشف ٦: ١٤٢.
- (٤٠) راجع: المصدر نفسه.
- (٤١) تبيين الكافي ٧: ١٩٢.
- (٤٢) أصول الكافي، باب فطرة الخلق، ح ١.
- (٤٣) تبيين الكافي ٧: ١٩٤.
- (٤٤) أصول الكافي، باب فطرة الخلق على التوحيد.
- (٤٥) أصول الكافي، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح ٤.
- (٤٦) هناك روايات تذكر بعد مفهوم التوحيد اسم محمد وعليّ، راجع: التوحيد، باب ٥٣، ح ٧؛ وهذه من باب التطبيق، لا أكثر.
- (٤٧) يمكن مراجعة تفاسيرهم حول الآية الكريمة.
- (٤٨) راجع: التوحيد: ٣٦١.
- (٤٩) راجع: حبّ الله، حجّة الحديث: ٦١٨ - ٦٣٧.
- (٥٠) راجع: المصدر السابق: ٦١١ - ٦١٨.
- (٥١) الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ٣٥٢.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) راجع: الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ٣٣٧؛ الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ١: ٥٧١ - ٥٧٢.
- (٥٤) الشيخ الأنصاري، مطارح الأنظار: ٢٤١ - ٢٤٢.

الأصولية الإسلامية المعاصرة

تحليل سوسيو. ثقافي

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

مفهوم الأصول والأصولية في التراث الإسلامي

يعود مفهوم الأصولية في التداول الوضعي المعجمي إلى المراد من لفظة «أصل»، فقد قال الجرجاني في التعريفات: إنَّ الأصل هو ما يُبنى عليه غيره، والأصول جمع أصل، وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه غيره، ولا يفتقر هو إلى شيء، وهو ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره^(١). ومنه جاءت تسمية الأسس والقواعد العامة بالأصول، وقد سُميت بذلك لأنها أُسس يُفتقر إليها، وتصلح دليلاً على ما يؤسس عليها، وهي قواعد عامة مبرهن عليها. فالأصولية إذن مصطلح مشتق من لفظة الأصل الذي يركز عليه الشيء ويبنى، فيكون بمعنى القاعدة أو الركيزة التي يركز عليها الشيء^(٢). قال في المحيط: الأصل أسفل الشيء^(٣). ويُراد به أيضاً مفهوم الأساس. وهنا تظهر دلالة أخرى، هي البدايات الأولى لنشأة الأفكار. وقد ورد في لسان العرب أنَّ الأصولية في اللغة مأخوذة من الفعل أَصَلَ، وَأَصَلَ الشيء يُوَصِّلُهُ إذا عاد به إلى الأصول الأولى والثابت. ولأنَّ أَصَلَ الشيء أساسه الذي يقوم عليه، والنسبة إليه أصولي^(٤)، يكون معنى التأصيل الكشف عن هذا الأصل، وتحديد طبيعة الانتساب إليه، أي تحديد هويته من حيث النشأة، أي إنَّ الفكر الراهن ناتج عن الأسس التي تقوم عليه الظواهر، أو الواقع الاجتماعي المعين. ويسمى الشيء أصيلاً إذا كان ينتمي إلى الأصل أو يتمسك به.

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

المفهوم المعاصر للأصولية الإسلامية

أما في الاصطلاح التقليدي فقد استخدم الأصل بما يقابل الفرع. واستعمله أهل اللغة وعلوم الأولين بمعنى الدليل، أو المستند^(٥). لذلك قيل: إن أصل المسألة كذا أي دليلها كذا؛ وقيل: هو المبدأ الذي نشأ عنه الفكر الراهن، أو النظرية الحالية التي تنتسب إليه، فيكون بمعنى الجذر، أو السبب، أو الشرط، لرؤية فكرية متأخرة عنه ومؤسسة عليه.

وتكون الأصولية - على ما تقدّم من معانٍ معجمية واستعمالية - هي الآراء والأفكار والنظريات المنتسبة إلى أصلٍ فكري، سواء أكان دينياً أم فلسفياً أم أصولاً ثقافية تأسيسية أخرى.

أما الاستعمال المتداول في هذه الأيام فقد اتخذ منحى آخر، بحيث اختلفت دلالاته بحسب بنية الثقافة التي يستعمل في نطاقها المفاهيمي. فالمصطلح لم يكن من منتجات الثقافة العربية، ولم يتدرج معناه في عرف التخاطب العربي؛ فقد اتضح بما قدّمناه من المعنى المعجمي حتى الاصطلاح. أما الإطلاق المعاصر فقد نشأ في رحم الثقافة الغربية، وانتقل معناه من الثقافة الغربية إلى ثقافة العرب والمسلمين. وكان معناه في المنشأ الثقافي له أنه الرؤية الفكرية المعاصرة التي تتخذ من الأصل التأسيسي مرجعاً أساسياً لها، وسنداً مطلقاً ونهائياً، سواء أكان ذلك الأصل دينياً أم سياسياً أم عرقياً، ليكون الأساس في مفاهيمها والضابط لسلوكها^(٦). وطبقاً لهذا التعريف فإن الاتجاهات الدينية جميعاً هي اتجاهات أصولية؛ لأنها جميعاً رؤية تتخذ من أصولها الدينية مرجعاً أساسياً وسنداً مطلقاً ونهائياً. ولعل هذا هو سبب نزعة أغلب الباحثين والكتّاب لربط هذا المفهوم بالأديان؛ وأطلقه بعضهم على التيارات الدينية، سواء المتشددة أم غير المتشددة. وهذه النزعة تتعامل مع كلّ المنظّمات الدينية على أنها منظّمات أصولية. فيكون المراد بالأصوليات هي التيارات أو الجماعات الدينية مطلقاً. وعلى هذا المعيار فإن كلّ منتسب إلى فكرٍ تراثيٍّ قديم يتمسك به كروية للحاضر هو أصولي. ولوجود هذا المعنى في مختلف المذاهب الدينية فكلّ الرؤى ذات الأسس الفكرية رؤى أصولية؛ بينما الواقع الماثل أمامنا ليس كذلك؛ فلقد ظهرت في القرن الماضي في العالم الإسلامي حركات إحيائية، تدعو إلى إعادة فهم الإسلام وتطبيقه

في الحياة المعاصرة، لكنّها لم تكن تتخذ كلمة الأصوليّة اسماً لها، ولم يطلق عليها آنذاك هذا الاسم، ولم تتسم بالتشدد والعنف والذهنية التغييريّة الانقلابيّة. وربما أطلق على بعضها (الاتجاهات السلفيّة)، إلّا أنّ الباحث المدقّق لا يرادف بين مصطلح السلفيّة ومصطلح الأصوليّة، إلّا إذا وقع في الالتباس، أو كان يُراد باللفظ العودة إلى الأصول والعمل بمقتضاها. إلّا أنّ هذه الجماعات لم تُسمَّ بالأصوليّة، ولم تكن كلّها متشدّدة تفرض مقولاتها بكلّ الوسائل على الغير، وكان لبعضها منهجٌ إصلاحيّ، كحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبّده، إضافةً إلى أنها لا ترى استعمال الوسائل القسريّة كطريقٍ لنشر الفكر أو نشر الدين.

لهذه الأسباب، ولما تقدّم من التداخل والالتباس في دلالة المصطلح، صار ضرورياً الكشف عن مواطن نشأة المصطلح؛ لأنّ مفهوم الأصوليّة صار واحداً من المفاهيم التي اتّسمت بالاستعمال غير الدقيق من جهة المعنى والدلالة. ولأنّ هذا المفهوم ظلّ فضفاضاً لا يخلو من العمومية فإنّ التحقيق في مفهومه ودقّة استعماله أصبح حاجةً معرفيّةً. ففي الثقافة الإسلاميّة التقليديّة مثلاً كان ولا يزال يُستعمل لفظ الأصل والأصول بمعناه اللغوي المعجميّ، ويُراد به الأسُس؛ ومنه: علم أصول الدين، أي أسُسُه ومرتكزاته وحقائقه الأولى والمبادئ العامّة له؛ ومنه: علم أصول الفقه، أي المصادر الأساسيّة التي يُستقى منها التشريع الإسلامي، أو هو قوانين الاستنباط الأساسيّة للفقه الإسلامي. ولم نجد في تراثنا المعنى المستعمل حالياً للأصوليّة؛ فمصطلح الأصوليّة الذي يستعمل اليوم مصطلحٌ نشأ في أروقة ثقافة الغرب مؤخراً، بمعناه الحالي الذي نشأ في رواق ذلك الفكر.

يقول جيل كيبل: لقد ظهر المصطلح على أثر نشر سلسلة من اثني عشر مجلداً في الولايات المتحدة بين (١٩١٠ - ١٩١٥) تحت عنوان: (الأصول). وكانت تلك المجلدات تضمّ تسعين مقالةً حرّرها اللاهوتيون البروتستانت المعارضون للمصالحة مع الحداثة^(٧). وقد اعتمدت هذه الرسائل لتبيان العناصر التقليديّة للعقيدة المسيحيّة، والثوابت التي يرى الأصوليون أنها أركان المسيحيّة الأولى. وبذلك يؤكّد كيبل أنّ المصطلح نشأ أولاً في رواق الفكر الغربي وأحضان الفكر الديني المسيحي، ثمّ نقل من ثقافة الغرب إلى الواقع المعرفيّ الإسلامي، ليُطلق مصطلحاً على الجماعات الإسلاميّة التي تتبنّى

الظواهر المتشددة في الثقافة الإسلامية. لذلك شكوا كثيرون من تعدد التدايعات الدلالية في استعماله كوصف للظواهر الدينية الإسلامية المتعددة^(٨).

ولتغاير الثقافتين، ولاختلاف نشأة المصطلح ومجاله التداولي، فقد صار معناه متغيراً ومتفاوتاً بحسب الاستعمال (إرادة الخطاب). ولهذا الأمر صلة بمن يرى أن مفهوم الأصولية صار اسماً لأتباع تيار بروتستانتية ظهر في الولايات المتحدة في عشرينيات القرن الماضي، ويقصد «جماعة الإنجلييين المحافظين التابعين للطوائف البروتستانتية»^(٩). وهذا معناه أن المصطلح اسم لأولئك الذين آمنوا والتزموا بما جاء بالسلسلة التي صدرت مطلع القرن الماضي، وتكونت أفكارهم ورؤاهم بناءً عليها، مع التذكير أن ذلك قد حصل في أمريكا. أما في أوروبا الغربية فيرى روجيه جارودي أن المصطلح لم يدرج في المعاجم والقواميس الشهيرة، كمعجم روبير الكبير، والموسوعة العالمية الفرنسية، حتى ١٩٦٦م، إلا أنه بعدها قد عرّفه قاموس لاروس الصغير أنه موقف أولئك الذين يرفضون تكييف أي عقيدة مع الظروف الجديدة. وكان قد أطلقه قاموس لاروس على الكاثوليكية^(١٠)، وذلك بعد عام ١٩٦٦م. وعرّفها قاموس أكسفورد بأنها عبارة عن «التمسك الصارم بالمضامين الأرثوذكسية التقليدية وبحرفية النصوص المقدسة، ومعاداة الليبرالية والحدثة»^(١١). وتعتبر نهاية السبعينيات من القرن الماضي البداية الزمنية لانتشار مصطلح الأصولية في المجال الدولي، وفي مجالنا التداولي العربي الإسلامي؛ إذ في عام ١٩٨٠م كانت الصحف الأمريكية تنشر الكثير عما تسميه بالمد الأصولي الإسلامي، ولا سيما بعد ظهور التجربة الإسلامية في إيران على مسرح الحدث العالمي^(١٢). ثم عمم بعد ذلك، فصار مصطلحاً دالاً على جماعات الإسلام السياسي ذات البعد المحلي والإقليمي والدولي^(١٣)، من دون أن نجد دقة في تصنيف هذه الجماعات بحسب السمات العامة والتفصيلية، التي يتفاوت توافرها والالتزام بها في هذه الجماعات.

إن سبب اختيارنا لمصطلح الأصولية في عنوان البحث، من دون بقية الأسماء التي تطلق على الجماعات الإسلامية، هو هذا الشيوع الذي أسهمت به وسائل الإعلام، والتزم به الخطاب السياسي والديني المعاصر، رغم أنه تعبّر فيه الكثير من تعدد القصدية، لكن انتشاره جعلنا نلتزم به، بوصفه أصبح مصطلحاً معروفاً

ومتداولاً. لكنني أعتقد أنه يحتاج في مجال البحث العلمي إلى ضبط مفهومي، وتحديد مصداقي. وهو ما سنحاوله في هذا البحث، حتى نجد مسوغاً. بعد عرض السمات. لإمكان إطلاقه وصفاً للجماعات الجهادية الإسلامية التي تستخدم العنف كوسائل تبشيرية^(١٤). ولعل ما يشفع لضبطه أيضاً كونه أصبح المصطلح الأكثر تداولاً في الأوساط البحثية والأكاديمية، الإقليمية والدولية. لذا آثرنا اعتماده، رغم الالتباس الذي سنحاول إزالته، وتحديد المراد الدقيق منه، من خلال وضع السمات المعيارية للاستعمال، وتحديد نوع الجماعات.

الالتباس في الإطلاق المعاصر

إنّ رحم هذا المصطلح هو الثقافة غير الإسلامية. وإنه قد شاع تداوله عن طريق وسائل الإعلام ومراكز الأبحاث ليشمل كافة الجماعات الدينية المتشددة، المعادية للحدث، سواء أكانت هذه الجماعات سياسية أم عرقية أم تنتمي إلى ثقافة تاريخية أم جماعات دينية يهودية أم مسيحية أم إسلامية أم منتسبة إلى أديان أخرى. وأصبح اسماً للجماعات المحافظة المغالية في تشددها، سواء من الماركسيين أم يهود إسرائيل أم التيار الإنجيلي البروتستانتي أم جماعة السيخ في الهند أم التاميل في سيريلانكا أم الإسلاميين الحركيين في عالمنا الإسلامي. ويعزّز رؤيتنا هذه ما يضعه السيد غسان بن جدو للمصطلح من معايير، ومنها: إنها تلك التي تتبنّى استخدام العنف؛ وثانيها: من كان هدفهم تغيير الواقع تغييراً جوهرياً، فيقول: لكي نطلق على هذه الجماعة بأنها أصولية فإنما نطلقه على أي حركة تتوسل بالعنف بكل أشكاله لتغيير الواقع العالمي لمصلحة الإسلام بطريقتها الخاصة^(١٥). كما يعزّز رؤيتنا في ضرورة وضع السمات العامة كمعايير لمن سنطلق عليه من الجماعات مصطلح «الأصولية» محاولة روجيه جارودي، الذي يضع عشرة من المعايير الأساسية للأصولية، هي: «الجمود، رفض التكيف، عدم التسامح، الانغلاق، التحجّر المذهبي، التصلّب، العناد، المحافظة، الانتساب إلى التراث، العودة إلى الماضي، معاداة كلّ نمو وتطور»^(١٦). إلا أنّ هذه السمات يمكن دمجها مع بعضها، وتصنيفها تصنيفاً آخر؛ فهي متداخلة ومكررة؛ لأننا نرى أهمية تمييز الأصولية السلفية على المستوى الأيديولوجي والواقع الاجتماعي

في ضرورة التفريق بين تنوّعاتها في النظرة والموقف. ونفسر التحاق الشباب بهذه الجماعات أنّ الإنسان الفطريّ يرتبط بالفكر الدينيّ بسرعة، وأنّ الإنسان البسيط فطرياً يقدّس التعاليم الدينيّة الأولى، ويتناغم مع المقدّس بحيث لا تتكوّن عنده الجرأة للتساؤل وإبداء الشكّ. ومن نتائج ذلك أنّ المؤمنين به يمارسون حياتهم طبقاً للمفاهيم الدينيّة، ويوجّهون أنشطتهم تبعاً لمقتضاه النظري والعملي، من حيث الانقياد التام والطاعة المطلقة. ففي علم الاجتماع الدينيّ يرى جان بول ويليم أنّ الدين عبارة عن نظام رموز يعمل ويشير لدى البشر حوافز قويّة وعميقة ومستديمة، عبر صياغة مفاهيم عامة حول الوجود، وإعطاء هذه المفاهيم مظهراً حقيقياً بحيث تبدو تلك الدوافع وكأنّها لا تستند إلّا إلى الحقيقة. ويقول: إنّ الدين طريقة تصرّف في المجتمع يقتصر على تواصل رمزيّ منتظم عبر الشعائر والمعتقدات، وي طرح عبر جاذبيّة شعبية مؤسّساً لمفاهيم تفوق التجربة أو الحقيقة الارتقائيّة^(١٧). وعليه يكون الجهل وانعدام المنهج العلمي في تلقي المعرفة الدينيّة سبباً مهماً في جذب الشباب للانخراط في الجماعات الأصوليّة. وأبرز سبب هو عدم التفريق بين الحركات الإسلاميّة الإصلاحية والحركات السلفيّة غير العنيفة والجماعات الأصوليّة الجهاديّة التي تسوّغ لنفسها استخدام القوّة كوسيلة لنشر الدين. وعلى ذلك أظن أنّ أيّ مواجهة للأصوليّة تحتاج إلى رؤية علمية مدروسة؛ لبناء أجيال واعية ومثقّة، ولديها القدرة على ممارسة الشكّ والتحليل والحوار مع كلّ أنماط الفكر الدينيّ، ولا سيّما طُرُق نشر الدين. وأرى أنّ استعمال العنف عند هذه الجماعات هو الميزة المهمة والأساسية كوسيلة لنشر الدين. فهذه في ما أرى تُعدّ من أهمّ السمات للأصوليّات؛ لأنها تزعم أنها تحمل رسالة إلهية لتغيير العالم، فتتكوّن في ذهنيّتها رؤيتها الانقلابية التغييرية، وتسمح لنفسها باستخدام العنف باسم الإله. ومن ذلك نجد أنّ أتباعها يعانون صعوبة في التعايش والاندماج مع بيئتيّ عقائدية مخالفة لهم حتّى في التفاصيل الجزئية، وتحفّزهم هذه الرؤية لكي يكونوا مكلفين دينياً بإخضاع الآخرين لمتطلّبات رؤيتهم بكلّ الوسائل، بما فيها العنف والإكراه على المعتقد والطقوس. ونشير هنا إلى أنّ الفكر الأصولي قد أجرى تحولاتٍ أساسية في تفاصيل فقه الجهاد والأمر بالمعروف بوصفها واجباتٍ دينيّة مقدّسة على الإنسان أن يؤدّيها؛ تصديقاً لإيمانه. وهي من أبرز أدوات الجماعات الأصوليّة في ممارسة العنف.

وسيتضح ذلك تفصيلاً في ثنايا هذه الأطروحة. كذلك تكشف السمات العامة للأصولية أنهم ينطلقون من عقيدة يرونها الجامعة للحقيقة الكاملة والمطلقة، وهذا يعني أنهم يعتقدون بنفي الصحة عن كل الأطروحات الاعتقادية الأخرى، ويحكمون على تلك العقائد بالبطلان والضلال، وبناءً على ذلك يعتبرون أتباع الأديان الأخرى في زمرة الذين تجب هدايتهم بكل الوسائل، وأن مخالفتهم يخوضون في جهل عارم ووهم وضلالة وشرك، أما هم فإنهم يمتلكون الحقائق الحية والخالدة والصالحة لكل زمان ومكان. ولأنهم يرون أن نظريتهم معصومة عن الخطأ، وأنها تملك إجابة عن كل التساؤلات الحاضرة والمستقبلية^(١٨)، فقد أسقطوا الاعتبار عن كل النظريات والمذاهب الأخرى.

وينبّه روجيه جارودي إلى أن من السمات المهمة للأصولية أنها ترتبط دائماً بزمان ماضٍ، وأنها تقوم على معتقد مؤسس في عصر سابق^(١٩). وهنا يتعمد جارودي أن لا يفرق بين كون المعتقد معتقداً تاريخياً أو معتقداً دينياً ماضوياً؛ إيماناً منه بوجود أنواع متعددة من الأصوليات، أو لأنهم لا يفصلون بين الحقائق الدينية والحدوث التاريخي حينما يتحول إلى مستند للتدليل والبرهنة على قيمة أفكار الحاضر. وإن هذا الارتباط بالماضي ليس ارتباطاً تاريخياً كبقية ظواهرنا المعاصرة، إنما الارتباط عبارة عن تحول الحدث التاريخي إلى المصدر الذي منه يجري استمداد المقولات والأفكار. وبذلك يتحول ذلك الماضي إلى أنموذج يفرض اتباع تلك السلوكيات وأنماط الفهم، واعتبار ذلك كله معياراً للحاضر، ودليلاً للمواقف إزاء الأفكار والآراء والنظريات المعاصرة في مجالات بناء الإنسان والدولة.

مما تقدم أعتقد أن ما يصح إطلاق مصطلح الأصولية الجهادية عليه هم: الجماعات التي تعتمد على أصول دينية أساسية (كعقيدة وتعاليم)، نصاً أو تأويلاً، وتؤمن بأن تلك الأصول هي الحقيقة التامة والمطلقة والخالدة، وتعتقد أن الدفاع عنها والالتزام بفرضها على الغير واجب إلهي، وتؤمن بضرورة التغيير الشامل وبالوسائل كافة، وتعدّ التجربة العملية الأولى لتلك الأصول النظرية هي التجربة المعيارية، وتقرأ التطورات الحضارية اللاحقة بناءً عليها، من خلال منهجية حرفية نصوصية ماضوية متعصبة رافضة كل التطورات المدنية والتحديث، ويستحيل عليها

التكليف مع ضرورات الأزمنة.

إنَّ هذا الوصف - مع مراعاة مجموع عناصره - سيؤسِّس لبحث السمات العامة؛ للتفريق بين الجماعات الدينية المختلفة التي يعجُّ بها عالمنا؛ إذ إننا نلجأ إلى ضبط التوصيف من خلال السمات الثابتة لأن هناك جماعات إسلامية متفاوتة في تبني الأفكار والتقاليد، فليس من الصحيح أن نصفها جميعاً بوصفٍ واحد (جماعات أصولية)؛ ففيهم المعتدلون؛ وفيهم المتطرفون؛ وفيهم من يراعى المتغير؛ وفيهم من لا يستخدم العنف؛ وفيهم من تجد لديه فسحة للحوار، ودرجة من التسامح مع الآخر العقائدي.

إنَّ الفكر الأصوليَّ بناءً على ما تقدّم من السمات العامة هو فكرٌ ذو نزعة أيديولوجية، ونسقٌ من التصورات التي تتميز عن المعرفة المجمع عليها، أو المعرفة العلمية المعتادة. ولأنَّه يغلب الوظيفة الاجتماعية فيها على الوظيفة المعرفية^(٢٠)؛ أو هو تعبيرٌ فكريٌّ عن أزمة، ولكنَّ توجُّهه مساعٍ لتوظيفه مصلحياً، فإن هذا يفسّر ما يُراد إدخاله على المفاهيم العقائدية، وما يُراد إدخاله على فهم الجهاد. ومن ذلك: ما استظهره الدكتور الجابري، من أنَّ تنظيرات الخوارج السياسية ليست إلاَّ غطاءً أيديولوجياً لمواقفهم السياسية^(٢١)، فلما سقط الغطاء الأيديولوجي بالحوار، وتبادل البراهين والمناظرات، تراجعوا إلى عنفٍ عديمي^(٢٢).

إنَّ هذه المقدمة الأولى، التي تحاول تحديد نطاق المصطلح، تتطلّب في ما أعتقد الغوص التفصيلي في السمات العامة للأصولية الإسلامية. وبالجمع والسبر والتقسيم وضمّ المتناظر إلى نظيره وجدتُ أنَّ السمات العامة للفكر الأصولي يمكن أن تقسّم على أربعة محاور: العقائدية؛ والاجتماعية؛ والسياسية؛ والمنهجية.

إنَّ ظاهرة التشدّد المتنوّعة في أيديولوجيّتها، والمتعدّدة في أزمانها المتعاقبة، تستثير لدى الباحثين النزعة التحليلية، وتدفعهم لكي يحلّلوها بوصفها صورةً من صور التطرّف الخطير، وأنموذجاً من الانحراف عن السلوك الوسطي الاعتدالي المفترض في الإنسان عموماً، والإنسان المعاصر خصوصاً. وقد صنّفت ظواهر التشدّد من جهة الحاضن الفكري إلى أصوليات تنمو في حواضن دينية؛ وأخرى ذات دوافع أيديولوجية غير دينية؛ وهناك الأصوليات العرقية أو الأصوليات الثقافية. لكن الأكثر بروزاً

ظاهرة التشدد الديني، الذي يظهر مرّةً بصورة الصحوّة الدينيّة؛ ويظهر أخرى بصورة الإصلاح الديني؛ ويظهر أحياناً بصورة الانبعاث الديني؛ ويظهر بصورة الحركات السلفيّة، أو الحركات الأصوليّة، بحيث تداخلت كلّ هذه الصور فاستعارت من بعضها السمات وملامح التجسّد العملي السلوكي.

ويؤيّد روجيه جارودي عدم حصر الأصوليّات بالأديان، فيقول: «هناك المتعصّبون السلفيّون التكنوقراطيون (هكذا)، الذين يزعمون معرفه كلّ الإجابات تحت مفهوم بال للعلم، ويؤمنون بهيمنة الغرب الأبديّة؛ وهنالك التعصّب الستالينية والرومانية (الكاثوليكية)، والتعصّب اليهوديّة والإسلاميّة»^(٣٣). فالتشدد والتعصّب والأصوليّة ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة ذات غطاء أيديولوجي، سرعان ما تتمكّن من السيطرة على «ذهن الإنسان غير الواعي»، وتتحكّم في رؤاه وقناعاته وسلوكه، أيّاً كان باعثها ومحتواها الفكري (دينيّة أو علمانيّة أو عرقيّة أو مناطقيّة... إلخ)، وتدفعه إلى ممارساتٍ حادّة وعدوانية في كثير من الأحيان.

وعلى الرغم من التركيز الإعلامي، بل وتركيز بعض مراكز الأبحاث، على أنّ الأصوليّات ناتجة عن التفكير الديني، فإنّ الباحث يتفق مع مَنْ يرى أنّ الأصوليّة نزعة أيديولوجية يمكن أن تنمو في الوسط الديني والوسط غير الديني على السواء. ونشاط روجيه جارودي الرأى في أنّ الدين ليس هو الحاضن الوحيد للأصوليّات^(٣٤)، وكذلك السيد يس الذي يقول: «رغم أنّ الأصوليّة تستخدم أساساً كوصف لبعض الاتجاهات الدينيّة، سواء في اليهوديّة أم المسيحيّة أم الإسلام، لكنّ الصحيح أنّ لها معنًى واسعاً يصدق على أيّ أيديولوجيّة، حتّى لو كانت وضعيّة في منبتها، أو مادّيّة في اتجاهاتها، كالماركسية، على سبيل المثال»^(٣٥). فالنزعة الأصوليّة انكفاءً منغلّق على الذات الثقافيّة أو العرقيّة أو الدينيّة، واعتبارها الحقيقة المطلقة، والتصرّف مع الآخر على هذا الأساس.

إن انتشارها وتعدّدّها في مراحل متعاقبة من تاريخ الإنسان على الأرض يشير إلى الإمكان الفعليّ أنّ توجد متى تهيّأت لها ظروفها الذاتية والموضوعية.

وفي تقديري أنّ العقل الإنسانيّ ما لم يتزوّد بالأدوات المعرفيّة والمنهجية البرهانيّة لفهم الدّور الإيجابي للأفكار في بناء حياة إنسانيّة كريمة، كمقدّمّة لوعي ما ينبغي

أن يتحصّل من المعارف المتاحة، فإنّه يبقى أرضاً صالحةً لاستحواذ سلوكيّات التشدّد عليه، ولا سيّما إذا لاح في ثناياها غرضٌ سياسيٌّ أو منفعيٌّ، عاجلٌ أو آجلٌ. لهذا نجد كثيرين يروّون أنّ الأصوليّات في الحقيقة ما هي إلّا ظواهر سياسيّة، أما الجانب الديني فيها فيأتي في المرتبة التالية للأهداف السياسيّة؛ لأنّ الجماعات الأصوليّة تحوّل أتباعها إلى أفراد منتمين إلى حزبٍ سياسي، وتحوّل هي إلى ما يشبه الأحزاب الأيديولوجية، وتحوّل نظريّتها إلى برنامجٍ تعبويّ تحريضي، بل يتحوّل دورها أكثر من دور الأحزاب؛ لأنها تشترك معها في سمةٍ أساسية، أنها لا تفسّر الواقع تفسيراً عملياً، وتضع لمشكلاته الحلول من «فلسفتها» التي تؤمن بها، كما تفعل الكثير من الأحزاب السياسيّة، بل تلوي عنق الواقع لتجعله مطابقاً للأفكار التي آمنّت بها.

وعلى الرغم من تعدّد أنواع الأصوليّات، كما يذهب جارودي وغيره، فإنّ الإعلام الغربي، بل أغلب دوائر الإعلام العالمي، يبرز الأصوليّة الإسلاميّة وكأنّها هي الأصوليّة الوحيدة في العالم، أو هي الأكثر خطورةً. بل إنّ هناك دوائر إعلامية تصوّر المسلمين جميعاً على أنّهم شعوبٌ يستبطن دينهم نزعةً أصوليّة، تعتمد العنف كوسيلة للتعبير عن تبنيّ المعتقدات، ووسيلة لنشرها، وتطلق عليهم صفة الإرهاب، من دون تمييز. على الرغم من أنّ الواقع المعاصر قد عرف مجموعةً من الحركات الأصوليّة مختلفة الأجناس؛ فقد أظهرت حرب البوسنة حركات أصوليّة عنيفة متعدّدة الأيديولوجيّات؛ وكذلك ظهرت منظمة تحرير إيرلند (I.R.A) كجماعة أصولية ذات تحديات خطيرة؛ وتناقلت الأخبار مجازر ارتكبها الشيخ والهندوس ضدّ غيرهم؛ وذكر التاريخ التصرفات اليهوديّة التي صدرت من الجماعات والأحزاب والحركات الدينيّة اليهوديّة، أو من الدولة الإسرائيليّة ضدّ الفلسطينيين والعرب المتاخمين للكيان الصهيوني، بل إنها طالت حتّى العرب في بلدانٍ غير متاخمة له.

لذلك يرجّح الباحث أنّ الأصوليّات ظاهرةً متعدّدة الحواضن، ومن الخطأ حصرها في نطاق فكريٍّ أو دينيٍّ. وإنّ أسبابها عديدة؛ منها ما له علاقة بوّعي الإنسان؛ ومنها ما له علاقة بالبيئة الاجتماعية والحضارية.

أسباب ظهور الأصوليات الإسلامية

يعتقد روجيه جارودي أنّ الإنسان الذي لا يملك تصوّراً عن الدّور الإيجابي والإنساني للعقيدة التي يؤمن بها سيقع في النزوع نحو التطرّف والتشدد، ولا يكبح ذلك إلا العقلانية والوعي لدور الاعتقاد البناء في تحفيز التضامن مع الإنسان، وإسناد تطلّعاته نحو حياة إنسانية يتمتّع فيها بحقوقه المدنيّة والسياسيّة، وحرّياته الكاملة وحقّه في اختيار العقيدة التي يراها، وحقّه في التعبير عن اعتقاداته^(٢٦) بالوسائل الحضاريّة السليمة.

ونشاطه الرأي في أنّ الأصوليات لا يمكن اعتبارها ظاهرة دينيّة حصراً، وليس من الإنصاف حصّرها في دين ما أو مجموعة ما؛ لأنها نزوع إنساني يظهر في منطقة فراغ عقلي يتراجع فيه وعي الحاضر، ووضوح الدّور الإنساني للمعتقد أو لعموم الثقافة، فيظهر التشدد تحت عنوانات الانبعاث الدينيّ أو القوميّ، أو تحت عنوان الإصلاح الدينيّ أو الاجتماعيّ، أو تحت حافز العودة إلى الذات، ولا سيّما في ظلّ هاجس القلق على الهوية الحضاريّة والاعتقاديّة، بعد أن ينشر الأصوليون الخوف على ضياع الهوية الثقافيّة لمجموعة من الناس، إلى غير ذلك من تبريرات ذرائعيّة للتشدد. ويظهر في الأصوليات شعورٌ بامتلاك الحقيقة، منعكساً في تقييم الخيارات الفكريّة الأخرى. لذلك قلنا: إنّ وجود ذهنيّة بشريّة غير واعية بنسبيّة المعرفة في المعتقدات والثقافات الأمميّة هو في ظنّ الباحث سبب مهمّ من أسباب ظهور الأصوليات، وإنّ لم يكن السبب الوحيد أو العلة التامة؛ فإنّه قد يتعاوض معه الشعور الجمعيّ بالإحباط، أو الشعور بضرورة ردّ فعلٍ على هواجس الغلبة الحضاريّة. ورُبّما يكون الفقر وعدم قدرة البيئة الاقتصاديّة لتلك الشعوب على تلبية الحاجات الأساسيّة أحد عوامل نشأة الأصوليات. ويعزو جارودي ظهورها إلى سببٍ سياسي، فيرى أنّ التعصّب السلفيّ بكلّ أشكاله في العالم الثالث قد ولد نتيجةً لطروحات الغرب منذ عهد النهضة لغرض أنموذجه الإنمائي وثقافته^(٢٧).

ويؤيد ما يذهب إليه جارودي أنّ نخبة من مفكّري الغرب يبذلون جهداً استثنائياً للحديث عن الأنموذج الأخير، أو ما يطلقون عليه: نهاية التاريخ، أو الإنسان الأخير، كما هو إطلاق فوكوياما^(٢٨)، أو الحديث عن فوبيا الإسلام إزاء حضارة

الغرب، كما عند هنتغتون^(٢٩)؛ لتكريس اتّهام المسلمين، بل والدّين الإسلاميّ نفسه بالإرهاب، ممّا يدفع بالمسلمين إلى الردّ على مثل هذه الأطروحات بتبني أفكار أكثر انكفاءً على الذات، وأكثر إثارةً للكرهية وتصاعد روح العداء لعموم الغرب، وبذلك تنشأ بعض مبررات ظهور الأصوليات، التي تؤسّس رؤاها على الكراهيات بين الأمم والأديان والثقافات والأعراق.

ومن مثيري الحوافز لظهور الأصوليات الإسلامية المفكر الأمريكي برنارد لويس^(٣٠)، تلك الشخصية الفكرية المؤثرة في اليمين الأمريكي، الذي يقرّر في كتابه «أين يكمن الخطأ؟» (what went wrong?) أنّ عمر الصراع بين الإسلام والمسيحية هو عمر الإسلام ذاته^(٣١). وبذلك يتبنّى رأياً مفاده أنّ التجربة الروحية الإسلامية بكلّ ما فيها من إيجابيات ومعارف وقيم رفيعة هي عبارة عن مشروع صراع عدوانيّ ضدّ المسيحية في طول تاريخه. وهذا ما لا يقول به أشدّ المتعصّبين في العالم.

ويرى أنّ الإسلام بطبيعته يعادي الإنجازات المدنية للغرب؛ لأنها من إنتاج الكفّار^(٣٢). والحال أنّ فئة قليلة من المسلمين الأصوليين تتبنّى هذا الرأي. ولا يجوز منهجياً تعميم هذا الموقف على المسلمين جميعاً، بل على الإسلام ذاته^(٣٣). ثمّ يقارن بين الإسلام والمسيحية، فيقول: إنّ عالم المسيحية فقط هو الذي يتعايش فيه الله والقيصر معاً؛ لأنّ المسيحيين تعلّموا منذ البداية من التجربة والوصايا التمييز بين الله والقيصر، وعرفوا الواجبات المتعلقة بكلّ منهما، بينما لم يتلقّ المسلمون أمراً كذلك^(٣٤). وهذا الموضوع لا يسلم عند النقد؛ لتغاير التصوّرات والتوجّهات إزاء فكرة الدولة والسلطة بين الإسلام والمسيحية.

ومن هذه المقدمات وغيرها في الكتاب ذاك، وفي سلسلة من المحاضرات والمقالات التي نشرها لويس، يصل إلى أنّ سلسلة كاملة من الحركات الجهادية المتطرّفة يجمعها هدفٌ هو إلغاء الإصلاحات العلمانية التي حدثت في القرن الماضي، والرجوع إلى ما كانت عليه أجيالهم الأولى. ولعلّ من عوامل تحفيز الأصوليات النزعة العولمية (Globalism)، وهي رؤية جديدة تفسّر مجريات العالم المعاصر ضمن مفهوم الكونية، الذي يركّز على أربع عمليات أساسية، هي: المنافسة بين القوى الفاعلة في عموم العالم؛ والابتكار التكنولوجي؛ وانتشار عوامل الإنتاج؛ والتحديث. وقد تجاوز

هذا المفهوم للكونية مفهوم عالمية الذي سبقه؛ إذ إنه يتماهى مع العلم، فيرى أن الإنسان يمكن أن يتوصل إلى الإفادة من الأرض والفضاء كمساحة للاستثمار؛ لذلك فإن الاستقرار والأمن العالمي والسلام شرطاً ضرورياً لهذه الكونية حتى تحقق أغراضها. ومن ذلك مثلاً أنها تسعى إلى تقليل الاعتبار للخصوصيات الدينية والثقافية، والدفع بثقافة كونية، والحفاظ على الأمن الدولي وتحصينه، وأن لا يترك تحت رحمة قادة محلّين يعبثون بالاستقرار الذي يحول دون تحقيق الكونية لأغراضها، فتمنح نفسها حق التدخل في أي مكان من العالم؛ لفرض السلم والاستقرار، ونشر القيم الجديدة.

إنّ هذه النزعة التي سادت أواخر القرن الماضي أوجدت بالمقابل مبرراً لظهور جماعات انكفأت على خصوصيتها، وأظهرت قيماً مضادة لقيم النزعة الكونية. وقد تجسّد ذلك في حركات انفصال أقاليم عن الدولة الأم تحت مبررات عرقية أو دينية أو ثقافية، مثل: جنوب السودان. وتجسّد في مناهضة العولمة في الرؤى التي تعتمد الخصوصيات. وظهر التعصّب للذات الفكرية كردّ على تهديد الكونية للهويات الحضارية لتلك الجماعات.

إنّ العالم الراهن اليوم يشهد اشتباكاً بين القيم الكونية وما يقابلها من معايير للجماعات الأصولية، سواء أكانت أصوليات عرقية أم مناطقية أم دينية أم ثقافية. وقد ظهرت هذه القيم واضحة في المجالين العقائدي والسياسي، الذي تجسّد في تكفير الثقافة الغربية وقيّمها لدى الجماعات الأصولية الإسلامية، ورفض الديمقراطية على الطريقة الغربية، وطرح بدائل تراثية مقابلها، هي دولة الخلافة.

يقول السيد ياسين: (إلى جانب القوى الدينية في العالم الإسلامي فإنّ هناك أصوليين ماركسيين راديكاليين، يواصلون شنّ معركة ضدّ النزعة الكونية، تحت شعار مناهضة الاستتباع الحضاري؛ ففي نظر هؤلاء أنّ كلّ فكرة آتية من الغرب هي جزء من التّبعية الحضارية للغرب)^(٣٥).

أقول: بالقدر الذي تحقّق فيه النزعة الكونية تقدّماً في تحقيق أهدافها؛ لما تملكه من قوّة عسكرية واقتصادية وإدارية، فإنّ الأصوليات توغل بالتطرّف في التوسّع بإعلاء خصوصيتها الثقافية، وادّعاء امتلاكها للحقيقة واليقين المطلق، الذي

سيكون المحرّك الأساس لها، ما يدعم خاصيّة التشدّد بزخمٍ هائلٍ من التحيزات العرقية والسياسيّة والدينيّة كردّاً على هذه النزعة، التي تحاول أن تجعل أهميّة الخصوصيّات الثقافيّة والدينيّة لدى شعوب العالم تأتي بالدرجة الثانية بعد معايير العولمة. وتجد في عالمنا ثقافات يدّعي أصحابها، صراحةً أو ضمناً، أنها أسمى الثقافات، كما تجد اتّجاهات دينيّة ترى أنّ الدين الذي تنتمي إليه أسمى الأديان قاطبةً، وتتفق كلّ هذه الاتّجاهات في مقاطعة الفكر الغربيّ، وتصفه بأنّه مهد الماديّة والانحلال.

إنّ هذا كلّ من الأسباب غير المباشرة لظهور الأصوليّات. أما الأسباب المباشرة فهي طبيعة النصّ الدينيّ، وإشكاليّات فهم ذلك النصّ، وتفسير مسار التجربة الدينيّة، وعدم اعتماد مبدأ المعرفة النسبيّة.

إنّ اليونسكو الدوليّ، الذي يهتمّ بالثقافة والتربية والعلوم، ويدعم الاتّجاهات الخصوصية للثقافات والأديان، بحاجة إلى أن يضع توصيفاً معيارياً أو منهجياً لدور للثقافات المحليّة، ولا سيّما في ضوء سعيّها المنهجيّ للتوصيف والتوأمة والتكامل، ويشجّع شعوبها على الوسطيّة والاعتراف بالقيمة المعرفيّة للثقافات الأخرى، والتعامل مع النزعة العولميّة والكونيّة بما يحقّق التكامل بينها وبين الخصوصية الثقافيّة، بما يحقّق مصالح الإنسان؛ لأنّ الكونيّة في ما أعتقد ناتجٌ حتميٌّ للتطوّر العلميّ في مجال الاتّصال والمواصلات. ومن دون ذلك سيقع العالم في الجمود. وعند ذاك ستطفو على سطح الحدث العالميّ ظواهر التعصّب والغلوّ الثقافيّ والانغلاق على الذات، بنهجٍ عدائيّ للآخر، ولا يتحرّج من استعمال العنف كوسيلةٍ للتعبير عن ذاته. وكمثّلٍ يضربه برنارد لويس: الميل الشديد إلى اعتبار أنّ فروع أحكام الإسلام ونظام الحكم الإسلامي هو الحلّ فقط للسعادة وإنهاء الشقاء الإنسانيّ^(٣٦). ثمّ إنّ الميل إلى تبنيّ التشدّد الأصوليّ عند الإنسان ربّما يكون ميلاً غريزيّاً فطريّاً متى تهيّأت له ظروفه، التي منها: الجهل والفقر، والإحباط، والشعور بالهزيمة، ومعاناة المغلوبيّة، وانعدام الوَعْيِ بإيجابيّة المعتقد. وإنّ أيّ أمّةٍ أو شعبٍ أو مجموعةٍ من الناس ربّما تكون مرشّحةً لتبنيّ مواقف أصوليّة، على تفاوتٍ في مقدار التشدّد واستعمالات العنف، متى حصلت ظروفٌ حاضنة لنشوء النّزعة الأصوليّة وتطوّرهما. وليس من الصحيح القول: إنّ الثقافة الفلانيّة

أو الدين الفلانيّ أو المذهب الفلانيّ أو القومية الفلانية هي بذاتها وبطبيعتها جماعة أصوليّة. لذلك تعدّدت أنواع الأصوليّات تعدّداً غير محصورٍ بنطاقٍ دينيّ أو قوميّ، أو نطاقٍ ثقافيٍّ معيّنة. لكنّ لما كان الدين - أيّ دين - يؤثّر بعمقٍ في الحياة الاجتماعيّة، وبالبنى الفكرية في العقل الجمعي والممارسة الاجتماعيّة، ولا سيّما مع ارتباط فكرة الخلاص الملازمة للدين بصورة تبدو أكثر من ارتباطها بالأفكار الدنيويّة الأخرى، فقد كان له أثرٌ مهمّ في صناعة دافعٍ مهمّ من دوافع الأيديولوجية والسلوكية المتشدّدة^(٣٧). وإنّ الذهنيّة الدينيّة مهيّةٌ باستمرارٍ لتحويل الالتزام الدينيّ من نطاقه الفرديّ إلى الفعل الجماعيّ، ومن التمسك به مع ترك الآخرين لاختياراتهم إلى فرضه على الآخرين، ومن الاعتزاز به إلى التشدّد والتعصّب لمفاهيمه وتعاليمه، ومن التبشير به بالحكمة إلى فرضه بالقسّر. وبذلك تنشأ دواعٍ ذاتيّةٌ للأصوليّات الدينيّة، إضافةً إلى الدواعي الموضوعية.

ونجد في التفكير الدينيّ عموماً ميّلاً إلى المحافظة أكثر من الميل إلى التحديث والتجديد. ونجد هاجساً يحذّر من القيم الجديدة؛ لأنها في عُرْف ذلك التفكير غريبة المنشأ عن الدين. كما نجد عند المتديّنين رضاً عن الذات، وقناعةً بما هو كائنٌ، وإنّ تعارض ذلك مع الواقع. وتظهر في أروقة التفكير الدينيّ انعكاساتٌ لمنطق المؤامرة؛ إذ يرى بعض المتديّنين أنّ الأعداء (أي أتباع الديانات الأخرى) في محيطه متوتّبون من كلّ جانبٍ للإجهاد عليهم. وتتحكّم في العقل الدينيّ النماذج التاريخيّة، بل ينتصب النموذج التاريخيّ كمقياسٍ معياريٍّ للاحق الفكري^(٣٨).

إنّ هذه الأولويّات، التي تبدأ صغيرةً عند الدارسين، وتصنّف في اللامفكر فيه، تظهر أوّل الأمر طاقةً ساكنةً. وحالما تستثيرها أسبابٌ موضوعيّة تقفز إلى مجال المفكر فيه، والمعبر عنه بمواقف متشدّدة، ثمّ تلبس رداءً عقائدياً، وسلوكاً غالباً ما لا يتردّد في استخدام العنف.

المواش

- (١) الجرجاني، التعريفات ١: ٨.
- (٢) الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٣: ٢٢٣.
- (٣) المصدر السابق ٣: ٢٣٤.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ١٦، مادة «أصل».
- (٥) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٥.
- (٦) طيب تيزيني، الإسلام والعصر: ٢٣٩.
- (٧) روبن راتب، رؤية جديدة للدين الإسلامي، نقلاً عن: جيل كيبيل، يوم الله: ٦٦.
- (٨) إيمانويل هيمان، الأصولية اليهودية: ١١.
- (٩) المصدر السابق: ١١.
- (١٠) روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة: ٣٧.
- (١١) قاموس أكسفورد، مفردة Fundamentals.
- (١٢) عبد الرحمن اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة: ١٧٤.
- (١٣) عماد علي عبد السميع حسين، الأصولية الإسلامية والأصوليات الأخرى: ١٧٦.
- (١٤) جمال البدر، الأحزاب الدينية الإسرائيلية، النشأة والتطور والوظيفة: ١٧٧.
- (١٥) غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل (حوار مع: فضل الله): ٢٣.
- (١٦) جارودي، الأصوليات المعاصرة: ١٥.
- (١٧) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع: ١٣٧.
- (١٨) إيمانويل هيمان، الأصولية اليهودية: ١٢؛ عيسى دياب، الأصولية والعنف في المسيحية والإسلام: ١٦.
- (١٩) روجيه جارودي، الأصوليات: ٤٨.
- (٢٠) ناجية الوريحي، الإسلام الخارجي: ١٥.
- (٢١) محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي - الحلقة الرابعة: ٣٠٤.
- (٢٢) هشام جعيط، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر: ٢٢٥.
- (٢٣) جارودي، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية: ٩.
- (٢٤) راجع: المصدر السابق: ٥.
- (٢٥) سيد يس، الكونية والأصولية (نقد العقل التقليدي) ١: ٢٠٧.
- (٢٦) روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة: ١٧.
- (٢٧) المصدر السابق: ٩.
- (٢٨) فوكوياما، نهاية التاريخ: ٨٥.
- (٢٩) هنتنغتون، صدام الحضارات: ١٧.
- (٣٠) برنارد لويس: مفكر بريطاني، متخصص بتاريخ الإسلام والشرق الأوسط (علم اجتماع الحضارات). هاجر إلى أمريكا عام ١٩٧٤م، وكوّن مدرسة استشراقية، وصار من أكبر المنظرين

لليمين الأمريكي. له أكثر من أربعة وعشرين كتاباً، وقد وصف بأنه أشهر مستشرق بعد موت جاك بيرك، تُعدّ كتبه مراجع كلاسيكية للباحثين؛ كذلك ينظر: هاشم صالح، برنارد لويس والحركات الأصولية المعاصرة: ٧٤؛ عبد الأمير كاظم زاهد، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر: ١٤٢. (٣١) برنارد لويس، أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة: ٢٤. (٣٢) المصدر السابق: ٤٤.

(33) Gerges, Fawaz A. America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?.

(٣٤) برنارد لويس، أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة: ٩١. ينظر:

- 1- Lewis, Bernard. The Political language of Islamic.
- 2- Mayer, A.E. Islam and Human Rights: Tradition and Politics.
- 3- Murata, Schiko and Wiliam c. chittick. the vision of islam.

(٣٥) سيد يس، الكونية والأصولية ٢: ٤١.

(٣٦) برنارد لويس، أين يكمن الخطأ؟: ٩٤.

(٣٧) جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع: ١٧٤.

(٣٨) للتفاصيل والاستزادة ينظر: د. لويس صليب، الديانات الإبراهيمية: ١٠٨.

ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل

قراءة مقارنة

د. محمد علي عبد الله (*)

إن من بين الأبحاث الفلسفية المفيدة بحث الاختلاف بين الأمور الحقيقية والاعتبارية. فقد عمد الفلاسفة المسلمون في مختلف مواضع منظومتهم الفلسفية إلى الاستفادة من مفهوم «الاعتبار» كثيراً، وأشاروا إلى إمكانيته البيانية، ومع ذلك لم يُفردوا له مجالاً مستقلاً. كما يتم تناول هذا المفهوم في علم الأصول - ضمن المنظومة التعليمية لدينا نحن المسلمون - أيضاً، إلا أن علماء الأصول - كما هو حال الفلاسفة - على الرغم من كثرة استخدامهم لهذا المفهوم وبسطه وتطويره، لم يفتحوا له باباً خاصاً به. غير أن «العلامة الطباطبائي» يُعدّ استثناءً في ذلك؛ إذ كتب رسالةً مستقلة في مجال الأمور الاعتبارية (باللغة العربية)، كما عقد المقالة السادسة من كتابه القيم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) لهذا البحث. كما اهتم أيضاً بمسألة الاعتبار وأنواعه - وإن بشكل مختصر - في كتابه (نهاية الحكمة) ضمن بحث العلم. وهناك من العلماء مَنْ قال بحق: إن العلامة الطباطبائي هو أول فيلسوف - من بين الفلاسفة المسلمين - يهتم بتحليل مسألة الاعتباريات. إن رأي العلامة حول الأمور الاعتبارية جديد، وقد أثار الكثير من الأبحاث بين أنصار الفلسفة، ولا يزال البحث في هذا الشأن مستمراً.

كما تحظى الأمور التابعة لاعتبار الإنسان والأمور الاعتبارية - التي يتم التواضع عليها من قبل الناس - في التراث الفلسفي للغرب بأهمية خاصة. وإن لـ (جون روجر

(*) أستاذ، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة طهران.

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

سيرل) إسهامات كبيرة في مجال بيان ماهية الأمور الاعتبارية وشرحها وتفصيلها في نسيج الدراسات الفلسفية في الغرب. وقد بذل (سيرل)، في كتابه: بناء الواقع الاجتماعي (١٩٩٥م)، جهوداً كبيرة في بيان ماهية وكيفية تبلور الحقائق الاجتماعية. وقد حظي هذا الكتاب باهتمام الفلاسفة - ولا سيّما منهم فلاسفة العلوم الاجتماعية -، وأثار الكثير من الأبحاث والجدل. وفي عام ٢٠١٠م أصدر (سيرل) كتاباً آخر بعنوان: (تأصيل العالم الاجتماعي، بنية الحضارة الاجتماعية). وقد تناول فيه مختلف التفسيرات والعبارات الناقدة التي تم توجيهها إلى كتابه الأول، وعمل على بسط نظريته من خلال إصلاح بعض الأدوات المفاهيمية.

يذهب كاتب هذا المقال إلى الاعتقاد بأن نسبة ما قام به (سيرل) في هذا الشأن إلى ما قام به (العلامة الطباطبائي) وإن كانت هي نسبة الخاص إلى العام؛ لأن جهود سيرل تتعلق بقسم خاص من الأمور الاعتبارية، ونعني به الاعتباريات الاجتماعية، وعلى الرغم من أن اختلاف الرصيد اللغوي لكل منهما يجعل من عملية التقييم والمقارنة بينهما عملية شاقة، إلا أن تقييم رؤية العلامة ورؤية سيرل من شأنه أن يقدم الكثير من الإضاءات للمهتمين في الشأن الفلسفي، وأن يساعد على تطوير مسألة «الاعتبار» في نسيج دراساتها الفلسفية. إن هذا البحث مترامي الأطراف، ومع ذلك نسعى في هذا المقال إلى بيان رؤية هذين الفيلسوفين حول ماهية الاعتبار خاصة، وطريقة تبلورها، وربط الأمور الاعتبارية بالأمور الحقيقية، وارتباط كل واحد منهما بالآخر، مع بيان نقاط الاشتراك والافتراق بينهما.

التحليل المفهومي

يستخدم العلامة الطباطبائي مفهوم «الاعتباري» في مقابل مفهوم «الحقيقي»، ويجعل من «العلم» مقسماً لهذا التقسيم. إن التصوّر - (والتصديق تبعاً له) - ينقسم إلى: حقيقي؛ واعتباري. إن التصوّر الحقيقي هو التصوّر الذي يعبر عن انكشاف الواقع، ويحكي عن أمرٍ حادث في الواقع: «[التصوّر] الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج؛ فتترتب عليه آثاره؛ وتارة في الذهن، فلا تترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان».

وعلى هذا الأساس فإن التصوّر، وكذلك التصديق الحقيقي، إنما هو نتيجة أفعالنا وانفعالاتنا الإدراكية وأفعال وانفعالات العالم الخارجي، وإن تحققهما ليس مرتبطاً أبداً بإرادة ونمط فهم الإنسان. ومن هنا فإن الأمور الحقيقية - سواء من الناحية الأستيمولوجية أو الأنطولوجية - ليست مرتبطة بالإنسان. إن مفهوم «الحقيقي» - طبقاً لهذا التعريف - ينحصر بالمفاهيم الماهوية، وينحصر في المقولات التي لها ما يزاؤها في العالم الحقيقي.

إن التصوّر الاعتباري - خلافاً للتصوّر الحقيقي - لا يُعبّر عن الأمور الخارجية والمستقلة عن الإنسان، بل هو مرتبط بإدراك وطريقة فهم الإنسان. وعلى الرغم من أن العلامة الطباطبائي يذكر مختلف الأنواع والمصاديق لمفهوم «الاعتباري»، إلا أنه يرى أن جميع أنواع الاعتبار تشترك في هذه النقطة، وهي أنها تربط بنوع من أنواع العقل أو العقلاء.

ويرى الفيلسوف التحليلي الأمريكي (جون سيرل) أن العالم الذي نعيش فيه يشتمل على نوعين من الحقائق، وهي: الحقائق الطبيعية؛ والحقائق التأسيسية. إن الحقائق الطبيعية هي الحقائق التي لا تتوقّف في حدوثها وبقائها على الإنسان وأنماط فهمه وإدراكه، من قبيل: الجبال. إلا أن الحقائق التأسيسية ترتبط بالإنسان وطريقة فهمه. وقد ذهب (سيرل) إلى القول بأن الاختلاف بين الحقائق الطبيعية والحقائق التأسيسية أمرٌ في غاية الأهمية، واعتبره من المبادئ والمباني النظرية للأفعال الكلامية. لقد سبق للفيلسوفة البريطانية (إليزابيث إنسكومب) - قبل (سيرل) - أن أشارت إلى هذا التمايز والاختلاف في مقالة لها، وما قام به (سيرل) إنما يمثل بسطاً وتفصيلاً لرؤيتها. وقد تحدّث (سيرل) حول التمايز والاختلاف بين هذين النوعين من الحقيقة، قائلاً: «إن لبعض الأمور وجوداً مستقلاً عن أيّ مؤسسة إنسانية، وأنا أطلق على هذا النوع من الأمور مصطلح (الحقائق الطبيعية). إلا أن بعضها الآخر يسلّزم في وجوده وجود مؤسسة إنسانية. إن الحقيقة القائلة بأن الأرض تبعد عن الشمس بمسافة ٩٣ مليون ميل من مصاديق ونماذج الحقائق التأسيسية، وإن الحقيقة القائلة: إن (باراك أوباما) رئيس جمهورية الولايات المتحدة نموذجٌ للحقيقة التأسيسية. إن الحقائق التأسيسية هي في الأساس حقائق عينية وخارجية، ولكنّها إنما تكون حقائق بشكل

عجيب لمجرد كونها موضع اتفاق أو قبول الناس بذلك».

عندما نقارن بين كلام (سيرل) بشأن تحليل معنى ومفهوم الحقيقة، وتقسيمها إلى الحقائق الطبيعية والحقائق التأسيسية، وبين كلام العلامة الطباطبائي في باب تقسيم الإدراكات إلى: اعتبارية؛ وحقيقية، تتضح لنا الأمور التالية:

أ. على الرغم من أن العلامة قد جعل الإدراك والتصور هو المقسم بينهما، ذهب سيرل إلى جعل المقسم هو الحقيقة، إلا أن هذا لا يشكل فرقاً كبيراً في جوهر المسألة. إن العلامة نسب الاختلاف إلى الناحية الأبستمولوجية من الأمور الاعتبارية، إلا أن سيرل نسبه إلى الناحية الأنطولوجية من الأمور الاعتبارية. وبطبيعة الحال فإن كلا الفيلسوفين لاحظ في تحليله كلتا الناحيتين الأنطولوجية والأبستمولوجية من الأمور الاعتبارية.

ب. إن الوجود الاعتباري وإن كان رهنأً بالاعتبار، وليس له في العالم الخارجي وجوداً مستقلاً، إلا أن هذا لا يعني أن الأمور الاعتبارية غير واقعية، بل الأمور الاعتبارية واقعية. وكما يقول العلامة الطباطبائي فإن الأمور الاعتبارية ليست لغواً، بل تترتب عليها آثار واقعية، رغم أنه في العالم الخارجي ليس لها وجوداً مستقلاً من الناحية الأنطولوجية. ومن الواضح أن الاعتبار في بحثنا أياً كان معناه ليس من سنخ الفرضيات والأمور الوهمية.

ج. قد يتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى أن تقسيم الإدراك إلى: الاعتباري؛ والحقيقي، يمكن أن يندرج ضمن التقسيم المشهور والتقليدي، وهو تقسيم الأمور إلى: (الذهني؛ والخارجي). والقول بأن الأمور الاعتبارية - بحسب التعريف - ذهنية، والأمور الحقيقية خارجية. إلا أن التمايز التقليدي بين الذهني والخارجي - كما ذكر (سيرل) - ليس كافياً لبيان الأمور الاعتبارية والتأسيسية، بل يجب إضافة تقسيم آخر إلى التقسيم التقليدي السائد، أو على حدّ تعبير سيرل: يجب أخذ التمايز التقليدي (الذهني - الخارجي) من الزاويتين الأنطولوجية والأبستمولوجية بنظر الاعتبار؛ كي تندرج في التقسيم ظواهر من قبيل: النقود والملكية والزوجية وما إلى ذلك. لو أخذنا التقسيم الذهني/الخارجي بنظر الاعتبار ضمن الإطار الأنطولوجي والأبستمولوجي سوف نحصل على أربعة تمايزات مختلفة، ومرتبطة ببعضها في الوقت نفسه، وهي:

١. **التعین الأنطولوجي**، من قبيل: الجبال والصخور وما إلى ذلك. إن للجبل تعيناً من الناحية الوجودية؛ لأن وجود الجبل غير مرتبط بالتجربة الذهنية لأي شخص.
٢. **التعین الأبستمولوجي**، إن صدق الكثير من القضايا قابلٌ للتعين بشكل مستقل عن نمط فهم وشعور الأشخاص. إن القضية القائلة: «توفي ابن سينا في مدينة همدان» من الناحية الأبستمولوجية قضية خارجية، وليست ذهنية.
٣. **الذهنية الأنطولوجية**: إن وجود الألم والشعور بالحرقة والعواطف وما إلى ذلك رهنٌ بالذهن.

٤. **الذهنية الأبستمولوجية**: إن القضية القائلة: «إن فلسفة ابن سينا أقوى من فلسفة الفارابي» تعتبر من الناحية الأبستمولوجية ذهنية.

وهنا، بالالتفات إلى التقسيم المتقدم، يمكن القول: إن الأمور الاعتبارية - أو الحقائق التأسيسية، على حدّ تعبير (سيرل) - وإن كانت ذهنيةً من الناحية الأنطولوجية ومتوقّفةً على اعتبار الذهن، إلا أنها من الناحية الأبستمولوجية عينية وخارجية. وقد عمد سيرل إلى توظيف مثال النقود لتوضيح مراده، فقال: إن الورقة الموجودة في محفظتي، والتي نسميها: نقود، شيءٌ عيني وخارجي، وتترتب عليها آثار خارجية، بمعنى أنه يمكن لي أن أشتري بها شيئاً من الحانوت، ومع ذلك فإن هذه القطعة الورقية إنما تكون من النقود؛ لأن الناس يعتبرونها كذلك، بمعنى أن وجودها رهنٌ باعتبار الإنسان.

إن وجود حقائق من قبيل: النقود يستدعي السؤال القائل: كيف يمكن لشيء أن يكون ذهنياً وخارجياً في الوقت ذاته؟ لو اكتفينا بمجرد الاختلاف بين الذهني والخارجي، فإن هذا السؤال سيضعنا أمام مفارقة لا يمكن حلّها بحسب الظاهر. وأما إذا أخذنا هذا الاختلاف الذهني/الخارجي بالنظر إلى الناحية الأنطولوجية والأبستمولوجية لن تكون هناك مفارقة في البين، وإنما نواجه مجرد السؤال القائل: كيف يمكن لسلسلة من القضايا، التي هي خارجية من الناحية الأبستمولوجية، أن تكون صادقة بشأن حقيقة هي ذهنية من الناحية الأنطولوجية؟ إن هذا السؤال لم يعد يعكس تناقضاً. كيف يمكن تحليل حقيقة وماهية الأمور الاعتبارية؟ كيف يمكن لأمر أن يكون رهنًا باعتبار الإنسان - بمعنى أن يكون وجوده ذهنياً - ومع ذلك تترتب

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

عليه جميع هذه الآثار؟ إن الحضارة البشرية والمؤسسات الحالية المعقدة كلها من نتاج وحسيلة بناء الحقائق الاجتماعية والمؤسساتية، فكيف أمكن لهذه الأمور أن توجد؟

ماهية الأمور الاعتبارية

قبل أن نوضح كيف أمكن للأمور التأسيسية والاعتبارية أن أصبحت ممكنة يجب أن نلفت الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أن العلامة الطباطبائي يقسم الأمور الاعتبارية إلى قسمين:

أ. الاعتباريات بالمعنى الأعم.

ب. الاعتباريات بالمعنى الأخص.

وقال العلامة في هذا الشأن: «لو تذكرنا ما تقدم في المقالة الخامسة يتضح أن الاعتباريات تنقسم إلى قسمين، وهما:

١. الاعتباريات في مقابل الماهيات، والتي نستخدم عليها: الاعتباريات بالمعنى الأعم.

٢. الاعتباريات التي هي من لوازم القوى الفعالة للإنسان (أو أي كائن حي)، والتي نسميها بـ (الاعتباريات بالمعنى الأخص)».

لا مندوحة لدينا هنا إلى البحث عن مختلف أنواع وأقسام الاعتبار. لقد تمّ تقديم طيف واسع من التقسيمات بأشكال مختلفة. وقد ذكر العلامة الطباطبائي تقسيماً في المقالة السادسة من كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، وذكر في (نهاية الحكمة) تقسيماً آخر. كما أشار علماء الأصول في الأبحاث المتعلقة بالاعتبار إلى تقسيمات أخرى ومعانٍ مختلفة. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن قوام الأمر الاعتباري - سواء أكان من النوع الأول أو من النوع الثاني أو أي نوع آخر يؤخذ بنظر الاعتبار - بأن يكون في وجوده رهناً باعتبار المعتبر. وقد قال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «إن الضابطة العامة في اعتبارية مفهوم ما هو أن يكون متعلقاً بالقوى الفعالة بوجه من الوجوه، وأن يكون بالإمكان افتراض نسبة (الوجوب) فيه. فإذا قلنا: «إن التفاحة فاكهة تنمو على الشجرة» سيكون ذلك مفهوماً حقيقياً، وإذا قلنا: «يجب أكل هذه التفاحة»، أو «إن هذا الرداء لي»، سيكون ذلك مفهوماً اعتبارياً».

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٠١

والحاصل أن جميع أنواع الاعتباريات تشترك في هذه الخصوصية، وهي أنها تتوقف على اعتبار وطريقة تفكير الإنسان، وإن كانت مختلفة في سائر الخصائص الأخرى. وفي تحليلنا لماهية الأمور الاعتبارية سنركز اهتمامنا على النوع الثاني، أي الاعتباريات بالمعنى الأخص، أو الحقائق الاجتماعية، على حدّ تعبير (سيرل). وقد بذل العلامة الطباطبائي جهوداً كبيرة من أجل بيان وتحليل ماهية كلا نوعي الاعتبار. إلا أن سيرل اكتفى بتحليل النوع الثاني فقط. إن العلامة الطباطبائي يميل في الغالب إلى اعتبار بحث الاعتباريات بحثاً أبستمولوجياً ومعرفياً، وقال بتعلقه وارتباطه بمجال علم النفس أو علم النفس الفلسفي، أو فلسفة الذهن بحسب التعبير الجديد. إلا أن (سيرل) يركز على الناحية الأنطولوجية من الأمور الاعتبارية، وأدرج هذا البحث ضمن مجال (فلسفة المجتمع). ويبدو أن كلاً من العلامة وسيرل يسعيان - بعد تعداد خصائص الأمور الاعتبارية - إلى بيان ماهية الاعتبار، وطريقة تبلورهما.

خصائص الأمور الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي

إن خصائص الأمور الاعتبارية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي كما يلي:

أ. إن الأمور الاعتبارية رهنٌ بفرض واعتبار الإنسان. وعليه مع زوال غرض واعتبار المعبرين تزول الأمور الاعتبارية. إن قطعة الورق في يدي نقودٌ ما دام العقلاء يعتبرونها كذلك، وبمجرد أن ينكروا هذا الاعتبار - لأي سبب من الأسباب - لا تعود هذه الورقة نقوداً، وإنما مجرد ورقة فاقدة للقيمة.

ب. إن الأمور الاعتبارية ليس لها ما بإزاء في العالم الخارجي، ولكنها تحتوي في وعائها على ما يطابقها. فعندما يعتبر الذهن الشخص الشجاع في وعاء الخيال أسداً صحيحاً أننا لن نشاهد أسداً حقيقياً في الخارج وفي ظرف الواقع، ولكن الرجل الشجاع سيشكل مصداقاً له في وعاء الاعتبار. وعلى هذا الأساس فإن الاعتبار أولاً: يختلف عن الكذب؛ وثانياً: حيث إن الاعتبار - طبقاً لبيان العلامة - ليس كذباً تترتب عليه الآثار الواقعية المتناسبة مع أسبابه وعلله.

ج. إن كل اعتبار يستند إلى حقيقة. يمكن للذهن من خلال حصوله على

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

نموذج من الأمور الحقيقية أن يعمل على اعتبار أمر ما، وبحسب تعبير العلامة: إن الذهن يهب حد الأمر الحقيقي إلى أمر آخر، ويعتبره مصداقاً للأمر الحقيقي. «إن الأمور غير الحقيقية يجب أن تنتهي إلى الأمور الحقيقية، سواء التصورية منها أو التصديقية؛ لأن النفس لا تستطيع أن تعمل على إيجادها دون الاستعانة بالخارج، وإلا لن يكون صدقها على الخارج ثابتاً، فإن الكلام يحمل دائماً على الأصوات بشرط خاص. إذن هناك نسبة بين الأمور الحقيقية والأمور غير الحقيقية، وحيث لا توجد هذه النسبة في الخارج فهي موجودة في الذهن. إن هذه النسبة لا توجد في النفس دون منشأ، وإنما توجد بمشاركة المعاني الحقيقية؛ إذ من دون المعاني الحقيقية لا يوجد أي ارتباط».

إن هذه النقطة تمثل أساساً لتحليل العلامة الطباطبائي في مجال الاعتباريات. إن الذهن - طبقاً لتحليل العلامة - لا يمكنه أن يوجد شيئاً من عنده. وإذا أمكن للعقل أن يوجد شيئاً بشكل مستقل، ودون الاستعانة بالحس، فإن نتيجته إما أن تصدق على كل شيء، أو لا تصدق على شيء. وقد عبر العلامة الطباطبائي عن هذه المسألة قائلاً ما مضمونه: «إن هذه المعاني غير الحقيقية؛ حيث لا تكون لها واقعية في الخارج، يجب أن يكون موطنها الذهن، ولكن الذهن لا يخلق هذه المعاني من تلقائه، ودون الاستعانة بالخارج؛ وذلك لأن الذهن يعمل على تطبيق هذه المعاني على الأمور الخارجية بتوهم وجودها في الخارج، ويقع هذا التطبيق على الخارجيات بشكل واحد».

د - إن أساس نشاط الذهن في إيجاد المفاهيم الاعتبارية واقتباسها من الأمور الحقيقية يقوم على وجود بعض الاحتياجات التي تجعل الاعتبار أمراً ضرورياً. وقد بين الأستاذ المطهري هذه المسألة بقوله: «إن العلاقة بين محمول القضية وموضوعها في الأمور الاعتبارية فرضية واعتبارية دائماً. وإن المعتبر يتخذ من هذه العلاقة وسيلة للوصول إلى الهدف والغاية التي ينشدها، وبذلك فإنه يعتبر ما يكون هو الأجدى والأفضل في إيصاله إلى الغاية والمصلحة المنشودة. والمعيار العقلي الوحيد الذي يتم استعماله في الاعتبار هو لغوية وعدم لغوية الاعتبار. وهنا لا بد من أخذ خصوصية المعتبر بطبيعة الحال؛ فإذا كان الاعتبار - مثلاً - اعتباراً خيالياً ووهمياً وجب أخذ مصالح وأهداف القوة الخيالية بنظر الاعتبار؛ وإذا كان الاعتبار عقلياً وجب أخذ

مصالح وأهداف القوة العقلية بنظر الاعتبار. كما هناك فرق بين الاعتبارات القانونية للإنسان والاعتبارات القانونية التي يتم تعيينها بواسطة الوحي الإلهي... ولكن لا فرق من هذه الجهة في أن يعتمد كل شخص وكل شيء وكل فرد أو جماعة بأن تعتبر شيئاً، ويكون لها غاية وهدف من وراء اعتبارها، وتجعل من الوصول إلى تلك الغاية مطمحاً لها. وإذا اعتبرت شيئاً لغاية خاصة فمن المحال أن تعتمد ذات هذه الجهة المعتبرة إلى اعتبار شيء آخر يصدّها عن الوصول إلى تلك الغاية. إذن فالمعيار الوحيد في السير والسلوك الفكري في الاعتبارات هو معيار اللغوية وعدم اللغوية.

إن التأمّل في الخصائص المذكورة آنفاً يبيّن لنا أموراً ثلاثة، وهي:

١. ماهية الأمور الاعتبارية.

٢. طريقة تبلور الأمور الاعتبارية.

٣. نسبة الأمور الاعتبارية إلى الأمور الحقيقية.

وقد عرّف العلامة الطباطبائي الاعتبار بما مضمونه: «إن الاعتبار هو الذي يعطي حدّاً أو حكمَ شيءٍ إلى شيءٍ آخر، من خلال الاستعانة بقوة الوهم والخيال».

يرى العلامة الطباطبائي أن جميع الاعتبارات التي يعتبرها الإنسان بكافة أنواعها المختلفة إنما تقوم على أساس الاحتياجات والضرورات التي يحتاج إليها الإنسان في مقام العمل. ولا فرق بين ما إذا كانت هذه الحاجة العملية مرتبطة بعملية التفكير أو مرتبطة بالعمل الاجتماعي.

إن طريقة تبلور الاعتباريات - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - تابعة لأصل يضع أماناً من دون شكّ نوعاً خاصاً من الرؤية الكونية العامة. إن هذا الأصل يقول: إننا نعيش في عالم واحد، وإن كلّ شيء في هذا العالم - الأعمّ من أن يكون حياً أو غير حيّ - يشكّل واحداً طبيعياً، نعبر عنه بـ «الذات». فإن ذات وجوهر الشجرة - على سبيل المثال - يُصدر بالتدرّج بعض الأفعال والآثار؛ كي تحافظ على وجودها، من ذلك أنها تمتصّ بواسطة جذورها الماء والطعام، وتوصله إلى هيكلها وجميع أجزائها وعناصرها. إن هذا النشاط ضروريّ بمقتضى جوهر الشجرة وذاتها.

كما يذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الكائنات الحيّة تتبع هذه المعادلة أيضاً. فالإنسان بدوّره يمثل واحداً طبيعياً يقوم بسلسلة من الأفعال الطبيعية

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

غير المقصودة، من قبيل: التغذية والنمو والتناسل، بحسب تكوينه قهراً، ويبادر إلى التفكير والاعتبار من أجل الوصول إلى أهدافه وغاياته التكوينية. وبذلك فإن عالم الطبيعة - حيث يمارس كل شيء فيه نشاطه الخاص بحسب الضرورة التكوينية - يعمل على وتيرة واحدة. بيد أن الإنسان في الوصول إلى أهدافه ومقاصده التكوينية يقوم بأفعال إرادية مقصودة، ويبادر إلى الاعتبار وإضفاء المعاني على الأشياء.

إن الإنسان يقيم نشاطه التكويني والطبيعي على أساس الإدراك والعلم، ويجب أن تعتمل في نفسه؛ من أجل تعيين الفعل الذي يروم القيام به، والوصول إلى مراده وغاياته التكوينية، سلسلة من المشاعر والأحاسيس، من قبيل: الحب والبغض؛ كي يعمل على تشخيص الفعل والقيام به. وبذلك تكون الأمور الاعتبارية تابعة لسلسلة من المشاعر الداخلية للإنسان. وإن بقاءها وزوالها وتغيرها تابع لبقاء وزوال وتغير تلك المشاعر والأحاسيس. ولكن يجب أن لا يفهم من ذلك أن الأمور الاعتبارية لا تقوم على ضابطة أو نظام، وأنها أمور شخصية تتغير من شخص إلى شخص آخر. ولدفع هذا التوهم قال العلامة الطباطبائي: «الاعتبارات العملية وليد طفيلي للإحساسات، وتناسب القوى الفعالة، وتتبع الإحساسات من زاوية الثبات والتغير والبقاء والزوال. والإحساسات على نوعين:

١. الاعتبارات العامة الثابتة وغير المتغيرة، من قبيل: اعتبار التبعية للعلم، واعتبار الاجتماع والاختصاص.

٢. الاعتبارات الخاصة التي تخضع للتغيير، من قبيل: القبح والجمال الخاص والأشكال المتنوعة في المجتمعات... إذن فالاعتبارات العملية على قسمين: اعتبارات ثابتة لا محيص للإنسان عن إنشائها؛ واعتبارات متغيرة».

وعليه فإن الأمور الاعتبارية تابعة للاعتبار، ولكنها ليست أموراً لا تقوم على قاعدة وغير منضبطة. إن الاعتبار في أساس ظهوره تابع لأصل أو أصول حاكمة على الاعتبارات، وإن كان هناك اعتبارات ترتبط بالشخص أو الآداب والتقاليد السائدة في مجتمع خاص، فتكون متغيرة وتابعة لمشاعر ذلك الشخص أو أفراد ذلك المجتمع.

خصائص الحقائق التأسيسية في نظر «سيرل»

سعى (جون سيرل)، في كتابه «بناء الحقائق الاجتماعية»، من أجل الوصول إلى

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٠٥

خصائص الحقائق التأسيسية. وقد أشار في بيان الخصيصة الأولى للحقائق التأسيسية إلى مسألة يجب الالتفات إليها قبل بيان الخصائص الأخرى.

قال سيرل: «من أجل بيان هذه المسألة بشكل دقيق يجب التمييز بين المؤسسات والخطوط العريضة من جهة، والمصاديق الخاصة من جهة أخرى، بمعنى أنه يجب التفريق بين الأنواع والمصاديق».

إن مراد (جون سيرل) هو أن خصائص الحقائق التأسيسية والأمور الاعتبارية، ترتبط بنوع المؤسسات، وليس مصاديقها. إن المصاديق التي سنأتي على ذكرها فيما يلي إنما تصدق بشكل عام بشأن نوع الأمور الاعتبارية، وإن كان بعض المصاديق لا يحتوي عليها. وقد ذكر (سيرل) هذه الخصائص في كتابه على النحو التالي:

١- الإحالة الذاتية للكثير من المفاهيم الاجتماعية

إن مراد سيرل من «الإحالة الذاتية» هو أن هناك اختلافاً بين المفاهيم الطبيعية والحقيقية وبين المفاهيم الاعتبارية والتأسيسية؛ وذلك من حيث إن مفهوم الجبل - على سبيل المثال - هو مفهوم الجبل حتى إذا رفض شخص ذلك أو لم يعتقد أنه جبل. أما المفاهيم الاجتماعية والاعتبارية فهي تابعة لطريقة فهمنا. فلكي تكون الورقة في محفظتي نقوداً يجب أن يعتبرها العقلاء نقوداً، فإن لم يعتبروها كذلك؛ لأي سبب من الأسباب، أو تخلوا عن اعتبارهم السابق، لن تعود هذه الورقة عملة نقدية. وعلى هذا الأساس فإن القضية القائلة: «إن هذه الورقة عملة نقدية» تعني من الناحية المنطقية: «إن العقلاء قد اعتبروا هذه الورقة عملة نقدية». إذن النقود ليست مفهوماً طبيعياً نحصل عليه بالتجربة، أو بحسب تعبير العلامة الطباطبائي: إن النقود ليست مفهوماً ماهوياً وحقيقياً، بحيث يكون لها حدٌ وتعريفٌ حقيقي، بل النقود إنما تكون نقوداً لأننا نحن من اعتبرها نقوداً. إن مفهوم النقود يشتمل على نوع من الإحالة الذاتية، ولكي نعمل على تعريفها يجب علينا الرجوع إلى ذاتها.

٢- استعمال العبارات الإنشائية لإيجاد الحقائق التأسيسية

إن «العبارات الإنشائية» مصطلحٌ استعمله فيلسوف الأخلاق الإنجليزي (جون

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

أوستن): تمييزاً لها من «العبارات الإخبارية». ولكن سرعان ما تخطى أوستن عن الاختلاف الإخباري والإنشائي، بعد أن أدرك أن جميع التعبيرات اللغوية هي بحيث تعمل على توظيفها من أجل القيام بعمل، وبعبارة أخرى: إن جميع التعبيرات اللغوية إنشائية. يرى سيرل أن من بين خصائص الحقائق التأسيسية هو أنها توجد بواسطة الأفعال الكلامية التي هي من نوع التصريحات. لقد ذهب سيرل، في كتابه بناء الحقائق الاجتماعية (١٩٩٥م)، إلى الاستفادة من تعبير «الإظهارات الإنشائية»، ولكنه في كتاب بناء العالم الاجتماعي (٢٠١٠م) أثر الاستفادة من عبارة «التصريحات». «إن جميع الحقائق تأسيسية، وبذلك فإن جميع الآليات والأنشطة الوضعية/الشأنية إنما توجد بواسطة الأفعال الكلامية من النوع الذي أطلقت عليه سنة ١٩٧٥م تسمية (التصريحات)».

إن التصريحات تمثل نوعاً خاصاً من الأفعال الكلامية. إن المتكلم يروم في هذا النوع من الأفعال إحداث تغيير في العالم الخارجي، إلا أنه يقوم بهذا التغيير من خلال التصريح نفسه. فالأب الذي يصرح بأن اسم ابنه «علي»، ويقول: «لقد أسمى ابن علياً»، إنما يعمل على إيجاد وإنشاء أمر، إلا أنه إنما يقوم بهذا الإنشاء من خلال هذه العبارة ذاتها. وفي الحقيقة فإن الإنسان من خلال تصريحه بأن الأمر على هذه الشاكلة إنما يقول بفعل شيء. إن التصريح يوجد مضمونه ومحتواه من خلال هذا التصريح بذاته.

٣- قيام الحقائق التأسيسية على الحقائق الطبيعية

لا يمكن لأي واقعية تأسيسية أن يكتب لها التحقق دون الواقعية المادية. وقد بين (جون سيرل) مراده بالقول: إن حقائق من قبيل: النقود، والانتخابات، ومؤسسة الجامعة، وما إلى ذلك، لا يكتب لها التحقق إلا إذا كانت هناك أمور مادية كي تتحقق هذه الأمور على أساسها. إن الحقائق الاجتماعية بشكل عام، والحقائق التأسيسية بشكل خاص، تحتوي على هيكلية تراتبية، بمعنى أن الحقائق التأسيسية تقوم على الحقائق المادية.

ما هو مراد (جون سيرل) من هذا الكلام؟ إنه لم يقدم مزيداً من التوضيح حول

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٠٧

ذلك في كتابه «بناء الحقائق الاجتماعية». ولكن يمكن تفسير كلامه على النحو الآتي: إن تحقق اعتبارات الاجتماعية يقوم على الأمور المادية الخارجية في الكثير من الموارد إذا لم نقل: في كلها. ويبدو أن كلام العلامة الطباطبائي في هذا الشأن أكثر دقة وجوهرية من كلام (سيرل)؛ إذ ليس تحقق الحقائق التأسيسية والاعتبارية وحده هو الذي يكون رهنًا بالأمور الحقيقية فحسب، بل كل اعتبار رهنٌ بحقيقة من حيث الوجود، ومن حيث الاعتبار ذاته أيضاً.

٤- ترابط الحقائق التأسيسية ببعضها بشكل منتظم

وهذه الخصيصة واضحة، ولا تحتوي على أهمية كبيرة في فهم الحقائق التأسيسية. من الواضح أن المجتمعات الإنسانية - ولا سيما المتطورة منها - تحتوي على شبكة معقدة من العلاقات.

٥- تقدم الأفعال الاجتماعية على الأشياء الاجتماعية

إن مراد (جون سيرل) هو أن الأمور الاجتماعية والمؤسسات المتحققة في العالم الخارجي ليست أموراً مستقلة من الناحية الوجودية. إن العملة النقدية أو المؤسسة الزوجية والملكية أمورٌ وضعية واعتبارية، وهي رهنٌ بالاعتبار. وبعبارة أدق: إن الأعيان والأشياء الاجتماعية مرتبطة بالحقائق التأسيسية، وإن الحقائق التأسيسية رهنٌ باعتبارات العقلاء.

٦- لغوية الكثير من الحقائق التأسيسية

ما لم يتم إظهار وإبراز اعتبار العقلاء لا يكتب الوجود للحقائق التأسيسية، وإن الطريق الوحيد أمام العقلاء لإظهار اعتباراتهم ومقاصدهم هي اللغة. إن دور اللغة في إيجاد الحقائق التأسيسية بحثٌ طويل وهام، يجب التعرُّض له في محله. إن ما ذكرناه آنفاً من خصائص الحقائق التأسيسية نقاطٌ ذكرها (جون سيرل) في كتابه «بناء الحقائق الاجتماعية». يشير بعض هذه الخصائص إلى كيفية ظهور الحقائق الاجتماعية، ويرتبط بعضها الآخر بماهية الحقائق التأسيسية. ولكن

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطباطبائي وجون سيرل، قراءة مقارنة

هذا ليس هو تمام الشيء الذي يتعين على سيرل أن يقوله بشأن المسائل الثلاثة الأساسية التي ننشدها في هذا المقال؛ فإن أراد القارئ الكريم العثور على بيان متناغم وسهل المتناول حول رؤية (جون سيرل) بشأن ماهية وكيفية وجود وارتباط الحقائق التأسيسية بالحقائق الطبيعية وجب عليه الرجوع إلى كتابه «بناء العالم الاجتماعي» (٢٠١٠م).

إن ما قاله (جون سيرل) في كتاب «بناء العالم الاجتماعي» أنسب بالذي قاله العلامة الطباطبائي في مجال الأمور الاعتبارية. لقد شرح سيرل إطاره العام ومنظومته المفهومية في مستهل هذا الكتاب بشكل مختصر. إن جوهر بيان سيرل في كلا كتابيه واحد، إلا أن أسلوب الاقتراب من المسألة وبيانها مختلف. وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط التي ذكرها (جون سيرل) في كتابه «بناء العالم الاجتماعي»:

٧- الآليات الشأنيّة - الوضعية

إن من بين الجوانب الخاصة للحقائق الاجتماعية هي أننا نحن البشر نعمل على إضفاء شأنيات وأوضاع إلى الأشخاص والأشياء، وإن أولئك الأشخاص وتلك الأشياء وحدها، وبحسب طبيعتها الفيزيائية، لا تكتسب تلك الأوضاع والشأنيات دون اعتبار المعتبرين. وإن هذه الآليات إنما يتم إضفاؤها على الأشياء والأشخاص إذا كان هناك تشخيص وإدراك وقبول جماعي. إن رئيس الجمهورية، والعملة النقدية، وأستاذ الجامعة، وجميع الأشخاص والأشياء التي تحمل هذه الآليات والعناوين، إنما تحملها بسبب وجود القبول الجماعي، وإن إجماع العقلاء هو الذي يضيف هذه الشأنيات والأوضاع والآليات على الأشخاص والأشياء.

٨- حيثيّة الالتفات الجماعي

إن الآليات الشأنية إنما يُكتب لها التحقق إذا حظيت بالقبول الجماعي. إننا نحن البشر وبعض العجماوات لدينا القدرة على المشاركة الجماعية. إننا لا نتشارك في الأعمال التي نقوم بها فقط، بل نتشارك حتى في الآراء والمعتقدات والأذواق وأساليب الفهم أيضاً. ونعبر عن هذه الظاهرة الخاصة بـ «الحيثية الالتفاتية الجماعية».

الإجتهااد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٠٩

٩- القوى الملزمة

إن الآليات الشأنية معلولة للحيثية الالتفاتية الجماعية. بيد أن الآليات الشأنية تتطوي بدورها على واجبات وإلزامات ومسؤوليات وحقوق. إن القوى الملزمة تعمل على ربط أفراد المجتمع الإنساني ببعضهم. فعندما أعلم أن هذا الشيء ملك لشخص، عندها أرى نفسي ملزماً بعدم التصرف به من دون إذن صاحبه. وعليه فإن الاعتبارات الجماعية للناس تعمل على إيجاد الآليات الشأنية، والآليات الشأنية تعمل بدورها على إيجاد الملزمات والواجبات والحقوق. وعلينا أن نعمل على طبق هذه الإلزامات رغم كونها على خلاف رغبتنا الشخصية. إن القوى الملزمة أدلة تلزم الإنسان بالعمل على خلاف رغبته.

١٠- القواعد المقومة

إن القواعد على قسمين، وهما: القواعد المقومة؛ والقواعد المنظمة. إن القواعد المنظمة تعمل على مجرد تنظيم أفعال الأشخاص في المجتمع، مع أن قوام الفعل لا يرتبط بتلك القاعدة، من قبيل: القواعد الثقافية والأعراف والتقاليد أو القواعد المرورية. إن قاعدة «قيادة السيارة على الجانب الأيمن من الشارع» إنما تعمل على تنظيم قيادتنا للسيارة، إلا أن وجود هذه القيادة لا يتوقف على هذه القاعدة، بمعنى أن قيادة السيارة موجودة بشكل مستقل عن هذه القاعدة. أما القواعد المقومة فإنها لا تقوم بالتنظيم فقط، وإنما توفر إمكانية للفعل أيضاً، بحيث يكون وجود الفعل مرتبطاً بالقاعدة، من قبيل: قواعد لعبة الشطرنج، فإن قواعد لعبة الشطرنج لا تقتصر على تنظيم حركات الأحجار والبيادق فقط، بل إن لعبة الشطرنج ليست سوى تلك المجموعة من القواعد الخاصة بهذه اللعبة، والتي لولاها لما كانت هذه اللعبة. إن الصورة المنطقية للقواعد المقومة هي أن «أ» يُعتبر «د» في نسيج «ج». فعلى سبيل المثال: إن زيدا (أ) الذي حصل في الانتخابات البرلمانية عبر آلية خاصة (ج) على الأصوات الكافية يعتبر عضواً في البرلمان (د).

يذهب (جون سيرل) إلى الاعتقاد بضرورة وجود الأمور المذكورة أعلاه من أجل إيجاد وبقاء الحقائق التأسيسية. إن الخصائص المتقدمة تعمل على إيضاح طريقة إيجاد

وبقاء الحقائق التأسيسية.

النتيجة

عمدنا في هذا المقال إلى شرح وبسط آراء فيلسوفين معاصرين بشأن مسألة الاعتباريات والحقائق التأسيسية. والآن، بعد عرض هاتين الرؤيتين، يمكن إظهار نقاط الاشتراك والاختلاف بينهما، وذلك على النحو التالي:

١- يقوم المبنى والفرضية عند كلا هذين الفيلسوفين على القول بأننا نعيش في عالم واحد، وليس في عالمين أو عوالم متعدّدة. وإن قوانين الاعتبار واحدة بشأن جميع الأشياء في هذا العالم.

٢- لقد ركّز (جون سيرل) في مشروعه الفلسفي على مجرد الحقائق الاجتماعية، بل اختار من بينها خصوص الحقائق الاجتماعية، واختار من بين الحقائق الاجتماعية التأكيد على الحقائق التأسيسية فقط.

وأما بحث العلامة الطباطبائي فيشمل جميع الأنواع الاعتبارية - الأعم من الاعتباريات الاجتماعية وغير الاجتماعية، والنظرية والعملية -.

وعليه تكون النسبة بين بحث (جون سيرل) وبحث (العلامة الطباطبائي) هي نسبة العموم والخصوص المطلق.

٣- أن الأسئلة التي يثيرها كلا الفيلسوفين حول الحقائق الاعتبارية مشتركة، بمعنى أن كليهما يسعى للإجابة عن هذين السؤالين، وهما:

أ. ما هي الحقيقة الاعتبارية؟

ب. ما هي طريقة وكيفية تبلور وظهور الحقيقة الاعتبارية؟

يمكن تسمية مشروع (جون سيرل) - كما أشار بنفسه إلى ذلك - بـ «أنطولوجيا الحقائق الاجتماعية».

يؤكد سيرل على الأبعاد الأنطولوجية والوجودية في بحثه كثيراً؛ في حين أن العلامة الطباطبائي ينظر في الغالب إلى الناحية الأستيمولوجية والمعرفية من الأمور الاعتبارية.

وقد جعل سيرل الواقعية هي المقسم في بحثه؛ أما العلامة فقد جعل المقسم هو

الإدراك.

٤. إن من نقاط الاشتراك الهامة بين هذين الفيلسوفين قولهما: إن المفاهيم الاعتبارية ليست من المفاهيم الماهوية، ومن الدرجة الأولى. وعلى حدّ تعبير سيرل: إن لديها ما تعود إليه، بمعنى أنه لا يجب البحث عن معناها خارجها. فنحن من منحها المعنى. فالنقود نقود؛ لأننا نحن الذين اعتبرناها نقوداً. وهذا ما يقوله العلامة الطباطبائي أيضاً، بمعنى أنه لا يرى الأمور الاعتبارية منتزعة من التجربة. بيد أن العلامة يذهب في تحليله إلى أبعد من ذلك بخطوة؛ ويثبت كيفية قيامنا - فرادى وجماعات - بإضفاء تعريف وآلية منتزعة من الأمور الحقيقية على شيء لا وجود له في العالم الخارجي. في حين أن (سيرل) لا يبين كيف يقوم الإنسان وعلى أي أساس ومعيار بإضفاء الآليات الشّأنية والوضعية على الأشياء والأشخاص؟ وكلّ ما يبيّنه هو أن هذه الآليات الخاصة تقوم على أساس التوافق الجماعي. ولا يوضّح سيرل ما هو الأساس الذي تقوم عليه الحيثية الالتفاتية الجماعية والقبول الجماعي، فهل يعمل مجموع الناس على اعتبار الآليات لمجرد الرغبة الاعتبارية؟ يرى العلامة الطباطبائي أن الاعتبار الجماعي - كما هو الاعتبار الفردي - يجب أن يستند إلى معيار، ومعياره هو انتهاء الاعتبار إلى الحقيقة، وإعطاء حدّ شيء إلى شيء آخر.

٥. إن النقطة السابقة تكشف عن اختلاف هام جداً بين هذين الفيلسوفين؛ فإن جوهر ولبّ نظرية العلامة في مجال الاعتباريات يكمن في القول بأن كلّ اعتبار يستند بالضرورة إلى حقيقة؛ في حين أن سيرل لم يصل إلى هذه النقطة، وإنما التفت إلى ناحية أخرى. إن جميع أو أكثر الحقائق التأسيسية - من وجهة نظر سيرل - يحتاج في تحقّقه إلى الأمر الطبيعي والحقيقي. لا شأن لـ (سيرل) بذات مسار الاعتبار، وإنما ينظر إلى تحقّقه الخارجي فقط.

٦. إن من نقاط الاشتراك الأخرى بين الفيلسوفين أن الأمور الاعتبارية تقوم على قواعد. غاية ما هنالك أن الاعتبارات الشخصية - كما أشار العلامة الطباطبائي - تتغيّر من شخص إلى آخر، إلّا أن لذات الاعتبار جذراً وأساساً ثابتاً وراسخاً في كلّ اعتبار. وقد عمد (جون سيرل) إلى توضيح الصورة المنطقية لذلك ضمن الإطار الصوري.

• ماهية الأمور الاعتبارية بين الطبائبي وجون سيرل، قراءة مقارنة

٧. لقد تحدّث سيرل حول دور اللغة في الحقائق التأسيسية بالتفصيل، وأثبت بشكل جيد أن الاعتبار لا أثر له من دون الإظهار بواسطة اللغة. أما العلامة الطبائبي فلم يقدم توضيحاً بشأن إظهار الاعتبار بواسطة اللغة، وإنما ركز جهوده في الغالب على تحليل ذات الاعتبار، دون البحث عن شرائط وظروف تحقّقه في الخارج. ٨ على الرغم من المشتركات الكثيرة بين هذين الفيلسوفين، إلا أن العلامة الطبائبي قد ركّز في تحليله بشأن الأمور الاعتبارية على بيان وتفسير ذات الاعتبار وطريقة تبلوره، ولم يبحث في شرائط تحقّقه وتأثيره في العالم الخارجي؛ وأما (جون سيرل) فقد وجّه أكثر تفكيره حول شرائط تحقّق الاعتبار ونتائجه.

ونختم هذا المقال بالتذكير بهذه النقطة، وهي: إن رؤية العلامة الطبائبي حول ماهية الأمور الاعتبارية وكيفية تبلورها قد تعرّضت للكثير من البحث والجدل، كما أن مشروع جون سيرل قد تلقى الكثير من النقد من قبل الناقدين أيضاً، إلا أن الخوض في هذه الانتقادات يحتاج إلى فرصة أخرى.

مراحل تدوين الحديث نظرة تاريخية

الشيخ محمد عباس دهيني^(*)

تمهيد

نال الحديث النبوي الشريف حظاً وافراً من اهتمام المسلمين على اختلاف مذاهبهم منذ العصر الأول لظهور الرسالة الإسلامية وإلى يومنا هذا؛ وذلك لكونه حاكياً عن السنة النبوية الشريفة^(١)، التي تمثل بنظر المسلمين جميعاً المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي.

فالسنة النبوية الشريفة صنو القرآن الكريم في التشريع الإسلامي، بحيث لا يمكن للمسلم أن يستغني عن أحدهما إذا ما أراد أن يطلع على عقيدة الإسلام الحقّة، ويعرف أحكام دينه، وتكاليفه في هذه الحياة.

وهذا ما أكدته آيات متعددة من القرآن الكريم، منها: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (التغابن: ١٢)؛ ومنها: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧).

وقد أولى أتباع مذهب أهل البيت^(عليهم السلام) من المسلمين الحديث الوكوي^(٢) الاهتمام نفسه، حيث رأوا أنّ ما يصدر عن أئمة أهل البيت^(عليهم السلام)، من القول أو الفعل أو التقرير، له من الحجّة ما لسنة النبي^(صلى الله عليه وآله) بلا أدنى اختلاف.

وعليه فسنة النبي^(صلى الله عليه وآله) والأئمة^(عليهم السلام) هي - بنظر هؤلاء - صنو القرآن الكريم في التشريع الإسلامي.

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من لبنان.

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

وقد استدللوا لمذهبهم بالآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

وبالحديث المتواتر معنىً بين المسلمين^(٣)، «...عن النبي ﷺ أنه قال: إني تاركٌ فيكم الثقلين، ما إن تمسكتكم بهما لن تضلوا: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(٤).

وعلى أي حال فقد حظي الحديث النبوي والوَلَوِيّ باهتمام بالغ من المسلمين على مرّ العصور، متمثلاً بحفظه، وروايته، وتعليمه، وكتابته، وتدوينه، وشرحه.

وكيف لا يحظى بمثل هذا الاهتمام وقد وردت في فضل حفظ الحديث وروايته وتعليمه أخبار كثيرة^(٥)، كما حثّت الأخبار المستفيضة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليه السلام على كتابة الحديث وتدوينه أيضاً^(٦)؟!

ولئن نوقش في بعض تلك الأحاديث، بأنّها تدلّ على ضرورة الكتابة لأجل الحفظ، لا أنّها تحثّ على كتابة الحديث وتدوينه لتستفيد منه الأجيال اللاحقة، فلا يمكن المناقشة في دلالة بقية الأحاديث على ذلك.

متى بدأ تدوين الحديث؟ وهل نهى النبي ﷺ عن تدوين الحديث؟

دعوى صدور النهي من النبي ﷺ

ذهب بعض الباحثين إلى أنّه «قد جاءت أحاديثٌ صحيحةٌ وآثارٌ ثابتةٌ تنهى كلّها عن كتابة أحاديث النبي ﷺ»، [فقد] روى أحمد، ومسلم، والدارمي، والترمذي، والنسائي، عن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تكتبوا عني شيئاً إلا القرآن، فمن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحُهِ»^(٧).

وأخرج الدارمي عن أبي سعيد الخدري: أنّهم استأذنوا النبي ﷺ في أن يكتبوا عنه فلم يأذن لهم^(٨).

وروى الترمذي عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد قال: «استأذننا النبي ﷺ في الكتابة فلم يأذن لنا»^(٩) «^(١٠)».

ثمّ قال: «ولئن كان هناك بعض أحاديث رُوِيَتْ في الرخصة بكتابة الأحاديث إنّ أحاديث النهي أصحُّ وأقوى»^(١١).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١١٥

وهكذا خَلَصَ إلى القول: «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يَجْعَلْ لِحَدِيثِهِ كِتَابًا يَكْتُبُونَهُ عِنْدَمَا كَانَ يَنْطِقُ بِهِ كَمَا جَعَلَ لِلْقُرْآنِ الْحَكِيمِ، وَتَرْكُهُ يَنْطَلِقُ مِنْ غَيْرِ قَيْدٍ إِلَى أَذْهَانِ السَّامِعِينَ، تَخَضُّعُهُ الذَّاكِرَةَ لِحُكْمِهَا الْقَاهِرِ، الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ إِنْسَانٌ مَهْمَا كَانَ أَنْ يَنْكُرَهُ أَوْ يَنْازِعَ فِيهِ، مِنْ سَهْوٍ أَوْ وَهْمٍ، أَوْ غَلَطٍ أَوْ نِسْيَانٍ، وَبِذَلِكَ تَفَكُّكَ نَظْمَ أَلْفَاظِهِ، وَتَمَرُّقَ سِيَاقِ مَعَانِيهِ، وَلَمْ يَدْعُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ الْأَمْرَ عَلَى ذَلِكَ فَحَسَبَ، بَلْ نَهَى عَنْ كِتَابَتِهِ... وَقَدْ اسْتَجَابَ أَصْحَابُهُ لِهَذَا النَّهْيِ، فَلَمْ يَكْتُبُوا عَنْهُ غَيْرَ الْقُرْآنِ، وَلَمْ يَقِفْ الْأَمْرُ بِهِمْ عِنْدَ ذَلِكَ، بَلْ ثَبَتَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَرْغَبُونَ عَنْ رَوَايَةِ الْحَدِيثِ، وَيَنْهَوْنَ النَّاسَ عَنْهَا، وَيَتَشَدَّدُونَ فِي مَا يُرَوَى لَهُمْ مِنْهَا. وَقَدْ كَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ لَا يَقْبَلَانِ الْحَدِيثَ مِنَ الصَّحَابِيِّ، مَهْمَا بَلَغَتْ مَنْزِلَتُهُ عِنْدَهُمَا، إِلَّا إِذَا جَاءَ عَلَيْهِ بِشَاهِدٍ يَشْهَدُ مَعَهُ أَنَّهُ قَدْ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ، وَكَانَ عَلِيٌّ يَسْتَحْلِفُ الصَّحَابِيَّ عَلَى مَا يَرَوِيهِ لَهُ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جَمِيعًا»^(١٢).

الردّ على هذه الدعوى

ويردّ على ما ادّعاه:

أولاً: «إِنَّ جَمِيعَ مَا رُويَ مِنْ أَحَادِيثَ فِي الْمَنْعِ مِنْ تَدْوِينِ الْحَدِيثِ فَاقِدٌ لِلِاعْتِبَارِ؛ فَإِنَّ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عُلَمَاءِ السَّنَةِ لَا يَتَرَدَّدُونَ فِي ضَعْفِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ، سِوَى حَدِيثِ رِوَاةِ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ»^(١٣).

«يَقُولُ الدَّكْتُورُ مِصْطَفَى الْأَعْظَمِي: وَلَيْسَ هُنَاكَ حَدِيثٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ فِي كِرَاهِيَةِ الْكِتَابِ، اللَّهُمَّ إِلَّا رِوَايَةَ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، مَعَ مَا فِيهَا مِنْ خِلَافٍ فِي وَقْفِهَا وَرَفْعِهَا، وَكَذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ مِنْهَا»^(١٤).

«وَهَذَا الْحَدِيثُ هُوَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئاً إِلَّا الْقُرْآنَ، فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئاً غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهِ»^(١٥). وَقَدْ رُويَ هَذَا الْحَدِيثُ بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ فِي النِّقْلِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الدَّقَّةِ فِي ضَبْطِ الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ»^(١٦).

«وَقَدْ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْمُحَدِّثِينَ فِي أَنَّ الْحَدِيثَ الْمَذْكُورَ مُوقُوفٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ، لَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، أَوْ مَرْفُوعٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ. وَلِهَذَا الْاِخْتِلَافُ تَارِيخٌ قَدِيمٌ»^(١٧).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

«يقول الشيخ محمد أبو زهو: على أن بعض العلماء يرى أن حديث أبي سعيد هذا موقوف عليه، وليس من كلام النبي ﷺ، قال ذلك البخاري»^(١٨).

«ونسب ابن حجر العسقلاني أيضاً إلى بعض متقدمي المحدثين أن حديث أبي سعيد هذا موقوف، سيما إذا قارناه مع الأحاديث التي أسندت إلى رسول الله ﷺ الكتابة ورغبت فيها، ثم قال: إن حديث أبي سعيد هذا موقوف عليه، فلا يصح الاحتجاج به»^(١٩).

وثانياً: «لو سلمنا صدور مثل هذا الحديث فهل يمكن أن يكون الغرض منه المنع من تدوين الحديث؟

إن أول ما يبعث على التشكيك في ذلك هو أن أبا سعيد نفسه لما سُئل عن سبب عدم التدوين قال: «لا نكتبكم، ولا نجعلها مصاحف»^(٢٠)، ولم يستدل في مقام الجواب بحديث رسول الله ﷺ.

ومن هنا فقد ذهب جماعة من المحدثين إلى القول بأن النهي الوارد في حديث أبي سعيد الخدري كان نهياً عن كتابته مع القرآن في صفحة واحدة»^(٢١).

وثالثاً: قال نفس ذلك الباحث في موضع آخر: «وروى حافظ المغرب ابن عبد البر، والبيهقي في «المدخل»، عن عروة: أن عمر أراد أن يكتب السنن، فاستفتى أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك - ورواية البيهقي: فاستشار -، فأشاروا عليه أن يكتبها، فطلق عمر يستخير الله شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرتُ قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً - ورواية البيهقي: لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً ..

وعن يحيى بن جعدة: أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنّة، ثم بدا له أن لا يكتبها، ثم كتب في الأمصار: مَنْ كان عنده شيء فليمحه.

وروى ابن سعد «عن عبد الله بن العلاء قال: سألتُ القاسم بن محمد أن يُملي عليّ أحاديث، فقال: إن الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فأنشد الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها أمر بتحريقها، ثم قال: مثناة كمشاة أهل الكتاب، قال: فمنعني الناس القاسم بن محمد يومئذ أن أكتب حديثاً»^(٢٢)»^(٢٣).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١١٧

فكيف يُفتي، أو يُشير، الصحابةُ بكتابة السنن مع نهي النبي ﷺ عن كتابة حديثه؟ بل كيف يبدو لعمر أن يكتبها مع علمه بنهي النبي ﷺ عن كتابتها؟ بل كيف كثرت الأحاديث - والمقصود كتابتها في قراطيس؛ لقوله بعد ذلك: «فأنشد الناس أن يأتوه بها، فلما أتوه بها أمر بتحريقها» - على عهد عمر مع كون النبي ﷺ قد نهى عن كتابتها، مع العلم أن الصحابة كانوا يلتزمون عموماً بنواهي رسول الله ﷺ، وفي حديث تحريم الخمر^(٢٤) ما يدل على ذلك؟!

بل في «تذكرة الحفاظ»: «قالت عائشة: جمع أبي الحديث عن رسول الله ﷺ، وكانت خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً، قالت: فغممني، فقلت: أنتقلب لشكوى، أو لشيء بلغك؟ فلما أصبح قال: أي بُنية، هلمي الأحاديث التي عندك، فجئتُ بها، فدعا بنار فحرقها، فقلت: لم أحرقها؟ قال: خشيتُ أن أموت وهي عندي، فيكون فيها أحاديث عن رجلٍ قد ائتمنته ووثقتُ لبه! ولم يكن كما حدثني، فأكون قد نقلتُ ذاك»^(٢٥).

إذن «فقد جمع الخليفة الأول خمسمائة حديث، وهذا دليلٌ كافٍ على عدم ورود نهْيٍ منه ﷺ فيه؛ إذ لو كان قد صدر نهْيٌ سابق لما دوّن الخليفة ما دوّن من أحاديث.

ولو تنزّلنا وقلنا بورود المنع عن التدوين عموماً، وعن السنّة خصوصاً، فما معنى ما صحّ عنه ﷺ من أنه أمر المسلمين بكتابة الأحكام التي قالها يوم فتح مكة [١٩]؟^(٢٦)، أو أنه بعد هجرته من المدينة أمر بكتابة أحكام الزكاة ومقاديرها، فكتب في صحيفتين، وبقيتا محفوظتين في بيت أبي بكر الصديق وأبي بكر بن عمرو بن حزم [١٩]؟^(٢٧)، وما معنى ما ثبت من قوله ﷺ: «اكتبوا ولا حرج»^(٢٨)، وقوله: «قيّدوا»^(٢٩)، وقوله: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»^(٣٠)، وقوله: «استعن على حفظك بيمينك»^(٣١) [١٩]؟^(٣٢).

ومن هنا فنحن قد نوافقه في «أن النبي صلوات الله عليه لم يجعل لحديثه كتاباً كما جعل للقرآن الحكيم»^(٣٣)، مع الإشارة إلى أنه ﷺ أمر أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام بكتابة ما يُمليه عليه^(٣٤).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

غير أننا نشكّ في كون أحاديث النهي هي الأصحّ والأقوى، ونميل إلى أنّ أحاديث الحثّ على كتابة أقواله ﷺ هي التي عوّل عليها الصحابة في سلوكهم، ونظروا إلى روايات النهي - على فرض صدورها - على أنّها خاصة بمواردها^(٣٥).

ولو اعتقدنا بأنّ الصحابة يعوّلون على روايات النهي عن كتابة الحديث، مضافاً إلى سلوكهم في عدم رغبتهم في التحديث، بل في رغبتهم عنه، بل في نهئهم عنه؛ اعتماداً على ذلك النهي، لترجّح من ذلك، كما يقول محمّد رشيد رضا، «كونهم لم يريدوا أن يجعلوا الأحاديث كلّها ديناً عاماً دائماً كالقرآن، ولو كانوا فهموا عن النبي ﷺ أنّه يريد ذلك لكتبوا، ولأمروا بالكتابة، ولجمع الراشدون ما كُتب، وضبطوا ما وثقوا به، وأرسلوه إلى عمّالهم ليبلّغوه، ويعملوا به»^(٣٦).

وهنا نسأل: هل صحيح أنّ النبي ﷺ لم يُردّ أن يجعل أحاديثه كلّها ديناً عاماً دائماً كالقرآن؟

وهل يمكن لمسلم أن يعتقد بذلك بعد ورود الآيات الكثيرة الآمرة بإطاعة الله وإطاعة الرسول ﷺ^(٣٧)، والموجبة للأخذ بما آتانا الرسول ﷺ^(٣٨)، والأمرة بالردّ إلى الرسول ﷺ عند التنازع^(٣٩)، إلخ؟

وما أحسن ما قاله الشيخ محمّد أبو زهو في هذا المجال، حيث قال: «إنّ امتناع بعض الصحابة عن كتابة الحديث، ومنعهم منها، لم يكن سببه نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث؛ بدليل أنّ الآثار الواردة عنهم في المنع، أو الامتناع، من كتابة الحديث لم يُنقل فيها التعليل بذلك، وإنّما كانوا يعلّلون بمخافة أن تشتغل الناس بها عن كتاب الله، أو غير ذلك من الأغراض»^(٤٠).

خلاصة القول

«إنّ نسبة منع التدوين والتحديث إلى رسول الله ما هو إلّا مغالطةٌ يهدف منها تصوير الإسلام بصورة مشوّهة»^(٤١).

وعليه فنحن نعتقد بأنّه ﷺ قد حثّ المسلمين على كتابة الحديث، ولم ينه عنها، وإنّ كان قد صدر منه ﷺ نهْيٌ فهو خاصٌّ بمورده، ولا يتعدّاه إلى غيره.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١١٩

بداية مرحلة منع تدوين الحديث

أ- نهج الخلفاء

قد عرفنا أنّ جملةً من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا قد كتبوا حديثه في حياته، أو عقب وفاته، ولم يروا في ذلك ضيراً أو مخالفةً لنهيهِ ﷺ إنّ كان نهياً، وما ذلك إلاّ اهتماماً منهم بحديث رسول الله ﷺ، الذي كانوا يعدّونه مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي.

غير أنّ الخلفاء من بعده كان لهم رأي آخر:

فها هو الخليفة الأول أبو بكر ينهى الناس عن التحديث عن رسول الله ﷺ^(٤٢).
وها هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يأمر الناس أن يأتوه بتلك المدونات، ثمّ يأمر بتحريقها، فتُحرق^(٤٣)، ويفقد المسلمون بذلك ثروةً عظيمةً على مستوى التشريعات الإلهية.

وهكذا يتّضح لنا أنّ المسلمين مُنعوا بعد وفاة رسول الله ﷺ من نقل الحديث، ومن تدوينه.

وقد علّل هذا المنع بأسبابٍ عديدة^(٤٤)، نترك الخوض في مناقشتها إلى دراسة أخرى.

وعلى أيّ حال «ظاهر الأمر أنّ الخليفة الأوّل دوّن الحديث، ثمّ حَظَرَ التحديث أولاً، وبعد أن منع التحديث تضاعفت الحاجة لتدوين الآثار النبوية، ممّا اضطرّ بعض الصحابة إلى أن يدوّنوا مسموعاتهم، ويحتفظوا بها للأجيال القادمة، ولذلك ثبّت الخليفة أبو بكر بمنع تدوين الحديث بعد منعه التحديث»^(٤٥).

ونهج عمر، وعثمان، وأغلبُ خلفاء بني أمية، نهج أبي بكر في منع التحديث والتدوين، وهكذا خرج تدوين الحديث من إطار السياسة الرسمية للدولة الإسلامية، ولم يكن يجزئ أيّ أحدٍ على تدوين الأحاديث، وجَمَعها في صحفٍ خاصّةٍ بها.

غير أنّ محاولاتهم تلك لم تُلَقّ النجاح الذي كانوا يطلبونه، فقد «نجحوا في منع التدوين نجاحاً كبيراً، ولكنهم لم يُلاقوا مثل هذا النجاح في منع التحديث، فالصحابة، والتابعون، وتابعو التابعين، لم يلتزموا بحظر التحديث، وإن كانوا قد تظاهروا بالانصراف عن التدوين»^(٤٦).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

وهذا ما يؤكد حُسْنُ عمر لعددٍ من الصحابة؛ بحجة أنهم يُكثرون الحديث عن رسول الله ﷺ^(٤٧).

ب - نهج بعض الصحابة

وهكذا يتضح أنّ المسلمين كانوا يتناقلون الحديث شفاهاً وروايةً، غير آبهين بنهي أبي بكر وعمر عن التحديث.

وكان بعض الصحابة لم يُسلمَ عمر ما لديه من المدونات، أو أنه قد عاد - سرّاً - فدونها من حفظه، واحتفظ بها لمن سيأتي بعده من المسلمين.

وبعض الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، عمدوا سرّاً إلى تدوين الأحاديث التي كان يُلقونها إليهم أصحاب رسول الله ﷺ.

فظهرت بسبب ذلك كله مجموعة من المدونات الحديثية لأصحاب رسول الله ﷺ، والتابعين، وتابعيهم.

«وفي طليعة أولئك الصحابة الإمام [أمير المؤمنين] عليّ عليه السلام، حيث إنه وعى وحفظ كل ما قاله الرسول ﷺ له، وكان أول من صنّف في أحاديث الرسول ﷺ»^(٤٨).

وقد كتب عليه السلام أحاديث النبي ﷺ كلها في صحيفة كبيرة، طولها سبعون ذراعاً، بخطه عليه السلام وإملاء رسول الله ﷺ، وكانت تُعرف عند أهل البيت عليه السلام بالجامعة^(٤٩).

«وللإمام عليّ عليه السلام كتاب آخر في الديات، سمّاه «الصحيفة»، كان يعلقه عليه السلام بقراب سيفه، وقد روى البخاري في «صحيحه» عن هذه الصحيفة^(٥٠)»^(٥١).

«وممن جدّ في كتابة الحديث فاطمة الزهراء سلام الله عليها، وكتابتها يُسمّى «مصحف فاطمة»^(٥٢).

«وبعد أمير المؤمنين جاء أبو رافع، مولى رسول الله ﷺ، وصنّف في الأحكام والسنن»^(٥٣).

ومن المصنّفين الأوائل أبو عبد الله سلمان الفارسيّ المحمديّ [٣٢٢هـ]، صنّف كتاب حديث الجاثليق الروميّ الذي بعثه ملك الروم إلى النبي ﷺ^(٥٤)»^(٥٥).

ومنهم: معاذ بن جبل (١٨هـ)^(٥٦)، أبي بن كعب الأنصاريّ (٢٢هـ)^(٥٧)، عبد الله بن

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٢١

مسعود الهذلي^(٥٨)، زيد بن ثابت^(٥٩)، أبو هريرة الدوسي^(٦٠)، عبد الله بن عمرو بن العاص^(٦١)، زيد بن أرقم^(٦٢)، عبد الله بن عباس^(٦٣)، عبد الله بن عمر بن الخطاب^(٦٤)، وجابر بن عبد الله الأنصاري^(٦٥).

ويظهر للمتأمل في حال هؤلاء الصحابة والتابعين أنهم لم يكونوا جميعاً من شيعة الإمام علي^{عليه السلام}، ومن هنا لم يكن من الإنصاف أن يُتهم أتباع الخلفاء بالتوقف عن التدوين، ويُنسب إلى أتباع الإمام علي^{عليه السلام} استمرارهم في تدوين حديث رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم}.

النتيجة

فالصحيح أن كثيراً من الصحابة لم يروا أن نهي رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} عن كتابة حديثه - إن كان نهي - نهي عام، بل رأوا فيه نهياً خاصاً في ظروف خاصة، وعليه فقد دونوا حديثه في صحف خاصة، احتفظوا بها لأنفسهم، التي لم تسمح بهذه المدونات حتى للخليفة الثاني حين أمر أصحابها بأن يأتوه بها.

سبب قلّة المدونات الحديثية عند العامة، خلافاً للشيعة

ولئن قلّت المدونات الحديثية لأتباع الخلفاء طيلة مرحلة منع التدوين رسمياً بالنسبة للمدونات الحديثية لأتباع أهل البيت^{عليهم السلام} فما ذلك إلا لأن أتباع الخلفاء كانوا يرون الحجية لحديث رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} فقط، فكانوا يهتمون بتدوينه خاصة، وكان الكثيرون منهم «يعتقدون بأن رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} يخطئ ويصيب، وقد يتكلم في الغضب ما لا يتكلمه في حالة الرضا»^(٦٦) (٦٧).

بينما كان أتباع أهل البيت^{عليهم السلام} يرون في رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} الإنسان الذي لا يقول إلا الحق، كما جاء بذلك التنزيل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، وكانوا يرون ذلك أيضاً في الأئمة الاثني عشر^{عليهم السلام} من بعده، وهكذا تلقوا أحاديثهم بنفس الاهتمام الذي تلقوا به أحاديث رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم}، فدوّنوا أحاديثهم^{عليهم السلام} كما دونوا أحاديثه^{صلى الله عليه وآله وسلم}، فاجتمع لهم بذلك تراث حديثي كبير،

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

بالقياس إلى مدونات أتباع الخلفاء في الحديث.
ومن أتباع أهل البيت عليه السلام الذين دونوا أحاديث الأئمة عليهم السلام في فترة منع التدوين:
الأصبغ بن ثباتة^(٦٨)، عبيد الله بن أبي رافع^(٦٩)، علي بن أبي رافع^(٧٠)، ربيعة بن سميع^(٧١)، وسليم بن قيس^(٧٢).
وغيرهم كثير جداً، حتى لقد صنّف عن الإمام الصادق عليه السلام فقط «أربعمئة كتاب، عُرِفَتْ عند الشيعة بـ (الأصول الأربعمئة)»^(٧٣).

خلاصة القول

إنّ تدوين المسلمين للحديث بدأ منذ صدر الإسلام، أي في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، واستمرّ دون انقطاع إلى يومنا هذا. غير أنّ حكّام الدولة الإسلامية في حقبة طويلة من حقبها منعوا التحديث وتدوين الأحاديث، بحيث غدا التدوين مخالفاً لسياسة الدولة الرسمية. ولكنّ هذا المنع الرسمي لم يمنع الكثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم من تدوين الحديث النبوي والولوي في صحفٍ خاصّة، تناقلتها الأجيال فيما بعد، واعتمدتها كمراجع مهمّة في معرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من التشريع الإسلامي.

مراحل تدوين الحديث عند العامة

١- عهد رسول الله صلى الله عليه وآله

عرفنا أنّ عملية تدوين الحديث قد بدأت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ كثيراً من الصحابة قد كتب ما سمعوه منه صلى الله عليه وآله في صحفٍ؛ لتكون مرجعاً له فيما بعد.

٢- عهد الخلفاء الراشدين

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله منع الخلفاء الثلاثة نقل حديثه صلى الله عليه وآله وتدوينه، إلّا أنّ بعض الصحابة احتفظوا لأنفسهم بما كتبوه، وخالف بعضهم أوامر الخليفة، فكتبوا سرّاً بعض الحديث النبوي، غير أنّ ذلك التدوين بقي في إطار محاولات قليلة وسريّة لتدوين الحديث النبوي.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٢٣

٣- عهد بني أمية

نهج خلفاء بني أمية نهج أسلافهم في منع تدوين الحديث النبوي، «واستمرت سياسة المنع الرسمي قائمة حتى نهاية القرن الأول الهجري، وبالتحديد إلى زمن عمر بن عبد العزيز»^(٧٤)، «الذي أمر بجمع الحديث وتدوينه رسمياً، وأصدر أمره بذلك لابن حزم الأنصاري»^(٧٥).

يقول السيوطي: «وأمّا ابتداء تدوين الحديث فإنه وقع في رأس المائة، في خلافة عمر بن عبد العزيز بأمره»^(٧٦).

«وقال مالك في «الموطأ»^(٧٧)، رواية محمد بن الحسن: إنَّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن حزم أن انظر ما كان من حديث رسول الله، أو سننه، فاكتبه لي؛ فإنِّي خفتُ دروس العلم وذهاب العلماء، وأوصاه أن يكتب له ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية. وكانت تلميذة عائشة رضي الله عنها. والقاسم بن محمد بن أبي بكر»^(٧٨).

«وقد توفي ابنُ عبد العزيز وقد كتب ابن حزم كتباً ولم يبعث بها إليه بعد»^(٧٩).

«ويبدو أنه لما عاجلت المنية عمر بن عبد العزيز انصرف ابن حزم عن كتابة الحديث، وبخاصة لما عزله يزيد بن عبد الملك عندما تولى بعد عمر بن عبد العزيز سنة ١٠١هـ، وكذلك انصرف كلُّ مَنْ كانوا يكتبون مع أبي بكر. وفترت حركة التدوين، إلى أن تولى هشام بن عبد الملك سنة ١٠٥هـ، فجُدَّ في هذا الأمر ابن شهاب الزهري»^(٨٠).

وقد حدّث «معمّر، عن الزهريّ قال: كنّا نكره كتّاب العلم، حتّى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء، فرأينا أن لا يمنعه أحدٌ من المسلمين»^(٨١).

وقال الزهريّ أيضاً: «استكتبني الملوك فأكتبُهم، فاستحييتُ الله إذ كتبها الملوك أن لا أكتبها لغيرهم»^(٨٢).

غير أنه «لم يصلنا من هذا التدوين السلطاني أثرٌ مكتوب»^(٨٣)، الأمر الذي دفع ببعض المحقّقين إلى التشكيك في امتثال أمر عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث، بل أنكر حصول التدوين قبل نهاية العصر الأموي^(٨٤).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

والإنصاف أنّ كتابة الحديث بدأت فعلاً منذ زمن هشام بن عبد الملك، وعلى يد ابن شهاب الزهريّ، الذي أقرّ هو نفسه بكتابة الحديث، حيث يقول: «استكتبني الملوك فأكتبهم، فاستحييتُ الله إذ كتبها الملوك أن لا أكتبها لغيرهم»^(٨٥). ولكنّ الظاهر أنّ كتابة الحديث بقيت محصورةً بمنّ ينتدبهم الخليفة لكتابته، وبقي كثيرٌ من الناس يتحرّزون عن كتابته؛ لاعتيادهم على عدمها، لا لمنع رسميٍّ من قبل الخليفة. وبعبارةٍ أخرى: لم يستطع أمرُ الخليفة بكتابة الحديث أن يحدث منعطفاً مهماً في هذه المسألة، وإنّما أخذ بعض الناس - دون حدٍّ ولا خوفٍ - بكتابة الحديث في مدوّناتهم، التي «لا تحمل علماً واحداً، وإنّما كانت تضمّ الحديث، والفقه، والنحو، واللغة، والخبر، وما إلى ذلك»^(٨٦). وعلى أيّ حالٍ لم يصلنا من كتب الحديث في تلك المرحلة - إلى نهاية العصر الأمويّ - أيُّ كتابٍ. ولعلّ هذا الأمر هو الذي أوهم بعضاً بعدم وقوع التدوين فعلاً قبل نهاية العصر الأمويّ.

٤- عهد بني العباس

قال السكندريّ: «هبّ العلماء في العصر العباسيّ إلى تهذيب ما كتب في الصحف، وتدوين ما حفظ في الصدور، ورثبوه، وبوبوه، وصنّفوه كتباً. وكان من أقوى الأسباب في إقبال العلماء على التصنيف في هذا العصر حثّ الخليفة أبي جعفر المنصور عليه، وحمله الأئمة الفقهاء على جمع الحديث، والفقه»^(٨٧). وهو الذي أشار على مالك بن أنس أن يضع كتاب «الموطأ» في بعض الروايات^(٨٨).

و«قال الذهبيّ: وفي هذا العصر (سنة ١٤٣هـ) شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث، والفقه، والتفسير، فصنّف ابن جريج التصانيف بمكّة (مات سنة ١٥٠هـ)؛ وصنّف سعيد بن أبي عروبة (مات سنة ١٥٦هـ)، وحمّاد بن سلمة (مات سنة ١٦٧هـ)، وغيرهما، بالبصرة؛ وصنّف أبو حنيفة الفقه والرأي بالكوفة (مات سنة ١٥٠هـ)؛ وصنّف

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٢٥

الأوزاعي بالشام (مات سنة ١٥٦ أو ١٥٧)؛ وصنّف مالك «الموطأ» بالمدينة (مات سنة ١٧٩)؛ وصنّف ابن إسحاق «المغازي» (مات سنة ١٥١)؛ وصنّف معمر باليمن (مات سنة ١٥٣)؛ وصنّف سفيان الثوري كتاب «الجامع» بالكوفة (مات سنة ١٦١)؛ ثم بعد يسير صنّف هشام^(٨٩) كتبه (مات سنة ١٨٨)؛ وصنّف الليث بن سعد (مات سنة ١٧٥)، وعبد الله بن لهيعة (مات سنة ١٧٤)، ثم ابن المبارك (مات سنة ١٨١)، والقاضي أبو يوسف يعقوب (مات سنة ١٨٢)، وابن وهب (مات سنة ١٩٧). وكثر تبويب العلم وتدوينه، ورُتبت ودوّنت كتب العربيّة واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان سائر العلماء يتكلمون عن حفظهم، ويروون العلم عن صحفٍ صحيحة غير مرتّبة، فسهل - ولله الحمد - تناول العلم، فأخذ الحفظ يتناقص^(٩٠).

ثمّ «تلا هؤلاء» كثيرٌ من أهل عصرهم في النسخ على منوالهم، إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفرد حديث النبي ﷺ خاصّةً، وذلك على رأس المائتين^(٩١). «ولم يصل إلينا من هذه المجموعات إلّا «موطأ مالك»^(٩٢). وعلى أيّ حال «كان التدوين في هذا العصر يمزج الحديث بأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين ومن بعدهم، كما قال ابن حجر^(٩٣)، وظلّ على ذلك إلى تمام المائتين»^(٩٤).

٥- بعد المئتين

«اتّخذت طريقة تدوين الحديث بعد القرن الثاني صورةً أخرى، تُعتبر متطورةً عما سبقتها، وذلك بإفرادها الحديث النبويّ خاصّةً، بدون أن يلبسه شيءٌ من فتاوى الصحابة، أو غيرها.

فصنّف جماعةٌ في ذلك، ومن كتبهم:

- ١- جامع عبد الله بن وهب (١٩٧هـ).
- ٢- مسند الطيالسي (٢٠٤هـ).
- ٣- مسند عبيد الله بن موسى العبسي الكوفي (٢١٣هـ).
- ٤- مسند عبد الله بن الزبير الحميدي (٢١٩هـ).
- ٥- مسند مسدد بن مسرهد (٢٢٨هـ).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

- ٦- مصنف ابن أبي شيبة (٢٣٥هـ).
 - ٧- مسند إسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ).
 - ٨- مسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ).
 - ٩- مسند عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (٢٥٥هـ) ^(٩٥).
- «ولئن كانت هذه المسانيد والمصنفات قد أُفردت للحديث النبوي فقط، ولم تخلط به أقوال الصحابة، ولكنها كانت تجمع بين الصحيح والضعيف والموضوع من الحديث.
- واستمرّ التأليف على هذا النمط إلى أن ظهرت طبقة البخاري، فدخل التدوين حينئذٍ مرحلةً جديدة، وخطا خطوةً نحو الأمام. ويمكن أن نسمي هذا الدور «دور التنقيح والاختيار».
- وفي هذه الفترة أُلّفَت عند الجمهور الكتب الستة، المعروفة باسم (الصحيح الستة)، وهي:
- أ- صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ).
 - ب- صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ).
 - ج- سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ).
 - د- سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ).
 - هـ- سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ).
 - و- سنن النسائي، تأليف: أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ).
- وبعضهم يستبدل الأخير بـ «سنن الدارمي»، تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ) ^(٩٦).

خلاصة القول

«إنّ التدوين الرسمي لم ينشأ إلا في القرن الثاني للهجرة في أواخر عهد بني أمية، وإنه لم يتخذ طريقاً واحداً، بل تقلّب في أطوار مختلفة.

فكان في أول أمره جمعاً من رواية الرواة ممّا وعَتَ الذاكرة من أحاديث رسول الله، وكان ذلك في صحف لا يضمّها مصنف جامع مبوّب، وهذا هو «الطور الأول» من التدوين، ولم يصل إلينا منه شيء في كتاب خاص جامع.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٢٧

ثم أخذ التدوين «طوره الثاني» في عصر العباسيين، فهدّب العلماء ما في هذه الصحف ورثبوه، بعد أن ضمّوا إليه ما زادته الرواية في هذا العصر، وصنّفوا من كلّ ذلك كتباً، كسروها على الحديث وما يتّصل به، من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين، ولم يدخلوا فيها أدباً ولا شعراً...

وظلّ التأليف يجري على هذا السنن إلى آخر المائة الثانية، ولم يصل إلينا من الكتب المبوبة في هذا الطور إلا «موطأ مالك رحمه الله».

وبعد المائة الثانية أخذ التدوين يسير في طريق أخرى، دخل بها في «الطور الثالث»، فأنشأ العلماء يفردون كلّ ما روي من الأحاديث في عهدهم بالتدوين... وصنّفت في ذلك مسانيد كثيرة، أشهرها: «مسند أحمد»، وهو لا يزال موجوداً بيننا... ولقد كانت هذه المسانيد تحمل الأحاديث الصحيحة والموضوعة.

وجرى العمل على هذا النهج حتّى ظهر البخاري وطبقته، فانتقل التدوين إلى «الطور الرابع»، وهو طور «التتقيح والاختيار»، فوضعوا كتباً مختصرة في الحديث، اختاروا فيها ما رأوا أنّه من الصحيح على طريقتهم في البحث، كما فعل البخاري، ومسلم، ومن تبعهما...

وهذا الطور من التصنيف هو الأخير؛ إذ أصبحت هذه الكتب هي المعتمدة عند أهل السنّة، أمّا الشيعة فلم يكتبوا في الحديث يعتمدون عليها، ولا يثقون إلاّ بها، ولكلّ قوم سنّة وإمامها.

وبهذا يخلص لك أنّ التدوين المعتمد لدى الجمهور لم يقَعْ إلاّ حوالي منتصف القرن الثالث إلى القرن الرابع^(٩٧).

مراحل تدوين الحديث عند الشيعة

١- عصر الأئمّة عليهم السلام

وأما عند الخاصّة، أعني شيعة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ «من الثابت المتواتر أنّ أهل البيت قد أباحوا التدوين؛ إذ كتب الإمام عليّ صحيفة عن رسول الله، طولها سبعون ذراعاً، بخطّه وإملاء رسول الله»^(٩٨).

«وقد كانت الصحيفة عند الأئمّة من وُلد عليّ، يتوارثونها، ويحرصون عليها غاية الحرص، فعن الحسن بن عليّ: «وإنّ العلم فينا، ونحن أهله، وهو عندنا مجموع»

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

كلُّه بحذافيره، وإنَّه لا يحدث شيءٌ إلى يوم القيامة، حتَّى أرشَ الخَدَش، إلَّا وهو عندنا مكتوبٌ، يأملاء رسول الله ﷺ ويخطُّ عليَّ بيده»^(٩٩) «^(١٠٠).

وفي فترة منع التحدث والتدوين كان أئمة أهل البيت ﷺ يتابعون مسيرة رسول الله ﷺ، في إرشاد الناس إلى العقيدة الحقَّة، وتعليمهم أحكام دينهم.

وكان أصحابُهم، الذين لم يُبالوا بأمر المنع، يكتبون ما يُلقونه إليهم من حديثٍ.

وكانوا يعتقدون بأنَّ ما يخرج منهم ﷺ هو عين ما خرج من رسول الله ﷺ إلى عليٍّ ﷺ، وورثه الأئمة كابرًا عن كابرٍ^(١٠١).

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ شيعة أهل البيت ﷺ خرقوا قرار حَظَر التدوين، فمارسوا كتابة الحديث النبويِّ، كما كتبوا حديث أئمة أهل البيت ﷺ، الذين كانوا ينقلون علم رسول الله ﷺ - وهم ورثته - إلى الناس.

وعلى أيِّ حالٍ «فنهج التدوين والمحافظة على المدوَّنات كان ديدن أهل البيت وأتباعهم، مقابل الإحراق والإتلاف ومنع التحديث والتدوين الذي دأب عليه أصحاب مدرسة الاجتهاد والرأي»^(١٠٢).

«واستمرَّ أمر الشيعة على إباحة التدوين حتَّى جاء عصر الإمام الصادق ﷺ، فقد ألقت إليه الأمة المسلمة بأفذاذ أكبادهَا؛ ليرتووا من معين علمه، وبلغ عدد طلاب مدرسته أكثر من أربعة آلاف شخص... وكتبوا من حديث جدِّه رسول الله ﷺ أربعمائة كتاب، عُرِفَتْ عند الشيعة بـ (الأصول الأربعمائة)، وقد تضمَّنَتْها الموسوعات الحديثيَّة المؤلَّفة بعد هذه الفترة، وبقيت جملةٌ منها إلى هذا الزمان.

وفي عصر الإمام الكاظم ﷺ كان جماعةٌ من أصحابه وشيعته يحضرون مجلسه وفي أكمامهم ألواحُ أبَنوس لطافٌ وأميالٌ، فإذا نطق أبو الحسن الكاظم ﷺ بكلمةٍ، أو أفْتى في نازلةٍ، دوَّنوها.

وقد بلغ ما دوَّنته الشيعة من الحديث الشريف منذ عهد أمير المؤمنين ﷺ إلى عهد الحسن العسكري ﷺ ستَّة آلاف كتابٍ»^(١٠٣).

٢- عصر الغيبة

«وفي عصر الغيبة بدأ علماء الشيعة المدوَّنات الحديثيَّة الجامعة، التي حوت تلك

● الشيخ محمد عباس دهنيني

الكتب بأجمعها.

ولم يُطلق علماء الشيعة على كتبهم اسم «الصحاح» كما فعل العامة^(١٠٤)، فهم لا يرون صحة جميع ما جاء فيها، بل يعتبرون أنّ غاية ما فعلوه هو أنّهم جمعوا الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام، فحفظوه بذلك من الضياع والاندثار، وأمّا هل هذه النسبة صحيحة أو لا؟ فهذا أمرٌ يختلف فيه العلماء باختلاف مبانيهم. ومن أبرز هذه الموسوعات الحديثية - عند الشيعة - ما عُرف بـ (الكتب الأربعة)، وهي:

١. «الكافي»، للشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ أو ٣٢٩هـ).
 ٢. «مَنْ لا يحضره الفقيه»، للشيخ محمد بن علي الصدوق (٣٨١هـ).
 ٣. «تهذيب الأحكام»، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ).
 ٤. «الاستبصار في ما اختلف من الأخبار»، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ)^(١٠٥).
- «وهؤلاء المشايخ الثلاثة ينقلون مروياتهم عن الأصول الأربعمئة، وأولئك قد دوّنوا أصولهم عن أئمة أهل البيت، والأئمة نقلوا الأخبار عن كتاب علي، وكتاب علي هو إمام رسول الله ونهج علي.
- إذن نهج التدوين والتحديث مترابطٌ عند الشيعة لا خَدَش فيه، وهذا ما يؤكّد أصالته»^(١٠٦).

ولا تزال هذه الكتب الأربعة هي العمدة في الحديث عند الشيعة. غير أنّ هذه الكتب خاصّة بالأحكام الشرعية عموماً، كما أنّ أصحابها لم يدوّنوا فيها إلّا ما صحّ عندهم من أحاديث الأصول وغيرها، وهكذا كانت الحاجة للمجاميع الحديثية التي تحوي أغلب أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

٣- في القرن الحادي عشر

«وفي القرن الحادي عشر برزت مجاميعٌ حديثيةٌ ضخمةٌ، لها أهميّتها الخاصة، ومكانها المتميّز، وهي:

١. «الواقي»، للمولى محمد بن مرتضى القاساني، المدعوّ بالمحسن، والمشتهر بالفيض الكاشاني (١٠٩١هـ).

• مراحل تدوين الحديث، نظرة تاريخية

٢. «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، للعلامة محمد باقر المجلسي (١١١١هـ) (١٠٧).
 ٣. «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، للشيخ الجليل محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤هـ).
- وقد نال هذا الكتاب من الشهرة بين العلماء، والمرجعية في البحوث الفقهيّة، ما لم ينلّه غيره من الكتب الحديثيّة الأخرى.

الهوامش

- (١) نسب بعض الباحثين إلى العلماء تعريفهم السُّنّة بأنّها «ما نطق به رسول الله ﷺ من أقوال، وما صدر عنه من أفعال». (راجع: صحيح البخاري، المقدمة (يقلم: الشيخ محمد علي القطب): ٥).
 - ونسب آخر إليهم القول بأنّ «السُّنّة تُطلق في الأكثر على ما أُضيف إلى النبيّ، من قول أو فعل أو تقرير». (راجع: محمود أبو ريّة، أضواء على السُّنّة المحمديّة أو دفاع عن الحديث: ٣٩).
 - وقال البهائيّ: «ولو قيل: الحديث قول المعصوم ﷺ، أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره، لم يكن بعيداً، وأمّا نفس الفعل والتقرير فيُطلق عليهما اسم السُّنّة، لا الحديث، فهي أعمّ منه مطلقاً». (راجع: بهاء الدين العاملي، الوجيزة في الدراية: ٣).
 - وقال المظفر: «السُّنّة في اصطلاح الفقهاء: قول النبي أو فعله أو تقريره. ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي ﷺ باتباع سنّته...، أمّا فقهاء الإماميّة بالخصوص فلمّا ثبت لديهم أنّ المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبيّ، من كونه حجّة على العباد، واجب الاتّباع، فقد توسّعوا في اصطلاح السُّنّة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السُّنّة باصطلاحهم: قول المعصوم أو فعله أو تقريره». (راجع: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٥٧).
 - إذن فالسُّنّة هي نفس القول والفعل والتقرير، وأمّا الحديث فهو حاكٍ عن السُّنّة.
 - وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض الباحثين لم يرتض هذا التفسير للسُّنّة، فعرّفها بأنّها «ما أثر عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير». (راجع: محمد عجّاج الخطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه: ١٩).
 - (٢) المنسوب لأولي الأمر، وهم - بنظر أتباع أهل البيت ﷺ - الأئمة الاثنا عشر، الذين أولّهم عليّ بن أبي طالب ﷺ، وآخرهم المهدي المنتظر ﷺ.
 - (٣) أشار إلى تواتر هذا الحديث بين المسلمين كلّ من: يحيى بن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٤؛ الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ٣٣؛ البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٢٩؛ ٩: ٣٦٠؛ الوحيد البهبهاني، الرسائل الفقهيّة: ٢١٠.
- وقد رواه:

١. أحمد بن حنبل في المسند ٣: ١٤، بما نصّه: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله، حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٣١

الحوض».

وأيضاً في المسند ٣: ١٧، بما نصّه: «إني أوشك أن أدمى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله عزّ وجلّ؛ وعترتي، كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وإنّ اللطيف الخبير أخبرني أنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروني بم تخلفوني فيهما».

٢. محمد بن عيسى الترمذي في السنن ٥: ٣٢٩، بما نصّه: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله، جبل ممدود من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

ثم قال: هذا حديث حسن غريب.

٣. الحاكم النيسابوري في المستدرک على الصحيحين ٣: ١٤٨، بما نصّه: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وأهل بيتي، وإنهما لن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض».

ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد علي شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

وقد علق سيدي عبد الوهاب الشعراني في «لواقح الأنوار القدسيّة في بيان العهود المحمديّة»: ٦٣٥، على هذا الحديث بقوله: «المراد بأهل بيته العلماء منهم، كعليّ، وابن العباس، والحسن، والحسين، والله أعلم».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإمام مالك روى الحديث بلاغاً في «الموطأ» على هذا النحو: «ترك فيكم أمرين لن تضلّوا ما مسكتكم بهما: كتاب الله؛ وسنّة نبيّه». (راجع: مالك بن أنس، الموطأ ٢: ٨٩٩).

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣.

وقد ذكر هذا الحديث معظم كتب الحديث عند العامّة والخاصّة، على اختلاف بينها في بعض ألفاظه، دون أن يضرّ ذلك بالمعنى مطلقاً، وقد تقدّم ذكر ما جاء في بعض تلك الكتب.

(٥) للاطلاع على بعض تلك الأخبار راجع على سبيل المثال، لا الحصر:

١. الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، الحدّ الفاصل بين الراوي والواعي: ١٦٣، وفيه: «...عن ابن عباس، قال: سمعتُ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الذين يروون أحاديثي وسنّتي، ويعلمونها للناس».

وأيضاً الحدّ الفاصل: ١٦٤، وفيه: «...عن زيد بن ثابت أنّ النبي ﷺ قال: نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه غيره، فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

٢. الصدوق، الخصال: ٥٤١، وفيه: «...عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً».

٣. الصدوق، معاني الأخبار: ٣٧٤ - ٣٧٥، وفيه: «...عن عليّ [بن أبي طالب] عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم ارحم خلفائي، اللهم ارحم خلفائي، قيل له: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنّتي».

٤. الصدوق، الأمالي: ٢٤٧، وفيه: «...عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثي وسنّتي، ثمّ يعلمونها أمّتي».

٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ٢: ١٤٤، وفيه: - نقلاً عن «الأمالي»، للصدوق: - «...عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً..، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يتبعون حديثي وسنّتي، ثمّ يعلمونها أمّتي».

- (٦) للاطلاع على بعض تلك الأخبار راجع على سبيل المثال، لا الحصر:
١. سنن الدارمي ١: ١٣٠، وفيه: «...عن شرحبيل بن سعيد، قال: دعا الحسن بنيه وبني أخيه، فقال: يا بني وبني أخي، إنكم صغار قوم، [و]يوشك أن تكونوا كبار آخرين، فتعلموا العلم، فمن لم يستطع منكم أن يرويه - أو قال: يحفظه - فليكتبه، وليضعه في بيته».
 ٢. ورواه أيضاً: علي المتقي الهندي، كتر العمال في سنن الأقوال والأفعال ١٠: ٢٥٧.
 ٣. سنن الترمذي ٤: ١٤٥ - ١٤٦، وفيه: «...عن أبي هريرة، قال: كان رجل من الأنصار يجلس إلى رسول الله ﷺ، فيسمع من النبي ﷺ الحديث، فيعجبه ولا يحفظه، فشكى ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إني لأسمع منك الحديث فيعجبني ولا أحفظه، فقال رسول الله ﷺ: استعن بيمينك، وأوماً بيده، أي خطاً».
 ٤. الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین ١: ١٠٦، وفيه: «...عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: قیدوا العلم، قلت: وما تقييده؟ قال: كتابته».
 ٥. السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٨٥، وفيه: [أخرج الحاكم في «التاريخ» بالإسناد إلى أبي بكر، عن رسول الله ﷺ] «قال: مَنْ كَتَبَ عَنِّي علماً أو حديثاً لم يَزَلْ يُكْتَبْ له الأجر ما بقي ذلك العلم أو الحديث».
 ٦. الكليني، الكافي ١: ٥٢، كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، ح ٩، وفيه: «...عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: اكتبوا؛ فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا».
 - وأيضاً الكافي ١: ٥٢، كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، ح ١١، وفيه: «...عن الفضل بن عمر، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اكتب، ويث علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك؛ فإنه يأتي على الناس زمان هرج، لا يأمنون فيه إلا بكتبهم».
 - (٧) راجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل ٣: ٢١؛ ٣: ١٢؛ سنن الدارمي ١: ١١٩؛ صحيح مسلم ٨: ٢٢٩؛ سنن النسائي ٥: ١٠؛ ولم نعثَر على هذا الحديث في «سنن الترمذي».
 - وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الحديث قد ذُكر بصيغ متعددة، إلا أنها جميعاً تتفق في المعنى.
 - (٨) سنن الدارمي ١: ١١٩.
 - (٩) سنن الترمذي ٤: ١٤٥.
 - (١٠) أبو رَيه، أضواء على السنة المحمديّة: ٤٦.
 - (١١) أبو رَيه، أضواء على السنة المحمديّة: ٤٨.
 - (١٢) أبو رَيه، أضواء على السنة المحمديّة: ٢٠ - ٢١.
 - (١٣) محمد علي مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٤.
 - (١٤) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٥، نقلاً عن: كتاب «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه»، للدكتور مصطفى الأعظمي.
 - (١٥) راجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل ٣: ٢١؛ ٣: ١٢؛ سنن الدارمي ١: ١١٩؛ صحيح مسلم ٨: ٢٢٩؛ سنن النسائي ٥: ١٠؛ ولم نعثَر على هذا الحديث في «سنن الترمذي».
 - (١٦) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٥ (بتصرف).
 - (١٧) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٦ (بتصرف).
 - (١٨) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٦، نقلاً عن: كتاب «الحديث والمحدثون»، للشيخ محمد أبو زهو.
 - (١٩) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٦ - ٦٧، نقلاً عن: كتاب «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار»،

لابن حجر العسقلاني.

(٢٠) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٧، نقلاً عن: كتاب «تقييد العلم»، للخطيب البغدادي.

(٢١) مهدي راد، تدوين الحديث: ٦٧ (بتصرفي).

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٨، وفيه: «قال: فمنعني القاسم يومئذ أن أكتب حديثاً».

(٢٣) أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ٤٦ - ٤٧.

(٢٤) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧: ٥٠، وفيه: «... عن أنس بن مالك، قال: «بينما أنا أدير الكأس على أبي طلحة وأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وسهيل ابن بيضاء وأبي دجانة، حتى مالت رؤوسهم من خليط بسر وتمر، فسمعنا منادياً ينادي: ألا إن الخمر قد حُرِّمت، قال: فما دخل علينا داخل، ولا خرج منا خارج، حتى أهرقنا الشراب، وكسرنا القلال، وتوضأ بعضنا، واغتسل بعضنا، فأصبنا من طيب أم سليم، ثم خرجنا إلى المسجد، وإذا رسول الله ﷺ يقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ إلى قوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾، فقال رجل: يا رسول الله، فما منزلة من مات منا وهو يشربها؟ فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِي مَا طَوَّمُوا﴾ الآية».

(٢٥) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٥.

(٢٦) صحيح البخاري ١: ٣٦، وفيه: «... عن أبي هريرة أن خزاعة قتلوا رجلاً من بني ليث عام فتح مكة بقتل منهم قتلوه، فأخبر بذلك النبي ﷺ، فركب راحلته، فخطب، فقال: إن الله حبس عن مكة القتلى أو الفيل، شك أبو عبد الله، وسلط عليهم رسول الله ﷺ والمؤمنون، ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي، ولا تحل لأحد بعدي، ألا وإنها أحلت لي ساعة من نهار، ألا وإنها ساعتي هذه حرام، لا يختلي شوكها، ولا يعضد شجرها، ولا تلتقط ساقطتها، إلا لمنشد، فمن قتل له قتيل فهو بخير النظرين؛ إما أن يعقل؛ وإما أن يُقاد أهل القتل، فجاء رجل من أهل اليمن، فقال: اكتب لي يا رسول الله، فقال: اكتبوا لأبي فلان...».

(٢٧) محمد يوسف موسى، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، عصر نشأة المذاهب ٢: ٤٩؛ وراجع: سنن الدارقطني ٢: ١٠١.

(٢٨) الطبراني، المعجم الكبير ٤: ٢٧٦، وفيه: «... عن رافع بن خديج، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: تحدثوا، وليتبعوا من كذب علي مقعده من جهنم، قلت: يا رسول الله، إننا نسمع منك أشياء فنكتبها؟ فقال: اكتبوا، ولا حرج».

(٢٩) الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين ١: ١٠٦، وفيه: «... عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: قِيدُوا العلم، قلت: وما تقييده؟ قال: كتابته».

(٣٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢: ١٩٢، وفيه: «... عن عبد الله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنهتني قريش عن ذلك، وقالوا: تكتب ورسول الله ﷺ يقول في الغضب والرضا، فأمسكت، حتى ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق».

(٣١) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١: ١٥٢، وفيه: «... عن أبي هريرة أن رجلاً شكاً إلى رسول الله ﷺ سوء الحفظ، فقال: استعن بيمينك على حفظك».

(٣٢) علي الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ١٩ - ٢٢.

(٢٣) أبو رَيه، أضواء على السُّنة المحمّدية: ٢٠.
(٢٤) قد ورد أنّ رسول الله ﷺ قال لأَمير المؤمنين عليه السلام: «اكتب ما أُملي عليك، قال: يا نبيّ الله أوتخافُ عليّ النسيان؟ فقال: لستُ أخافُ عليك النسيان، وقد دعوتُ الله لك أن يحفظك، ولا يُسيبك، ولكنّ اكتب لشركائك، قال: فقلتُ: ومنْ شركائي يا نبيّ الله؟ قال: الأئمة من ولدك». (راجع: الصدوق، علل الشرائع ١: ٢٠٨).

(٢٥) ويؤيد مذهبنا ما ذكره ابن قتيبة في محاولة للجمع بين روايات المنع عن كتابة العلم وروايات إباحتها، وبيان عدم التناقض بينها، حيث قال: «ونحن نقول: إنّ في هذا معنيين: أحدهما: أن يكون من منسوخ السُّنة بالسُّنة، كأنه نهى في أول الأمر عن أن يكتب قوله، ثم رأى بعد، لما علم أنّ السُّنة تكثر وتقويت الحفظ، أن تكتب وتقيّد.

والمعنى الآخر: أن يكون خصّ بهذا عبد الله بن عمرو؛ لأنّه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسريرية والعربية، وكان غيره من الصحابة أميين، لا يكتب منهم إلا الواحد والاثنان، وإذا كتب لم يتقن ولم يُصِب التهجّي، فلمّا خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نهاهم، ولمّا أمن على عبد الله بن عمرو ذلك أذن له». (راجع: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ٢٦٦).

(٣٦) أبو رَيه، أضواء على السُّنة المحمّدية: ٤٨ - ٤٩، نقلاً عن: «المنار» (لمحمد رشيد رضا) ١٠: ٥١١.

(٣٧) المائدة: ٩٢: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.
(٣٨) الحشر: ٧: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.
(٣٩) النساء: ٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

(٤٠) محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، أو عناية الأمة الإسلامية بالسُّنة النبوية: ٢٢٣ - ٢٢٤.
(٤١) الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٢٢.

(٤٢) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٢ - ٣، وفيه: «ومن مراسيل ابن أبي مليكة: أنّ الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله، وحرّموا حرامه».

(٤٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ١٨٨، وفيه: «...عن عبد الله بن العلاء، قال: سألتُ القاسم يُملي عليّ أحاديث، فقال: إنّ الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب، فأنشد الناس أن يأتيه بها، فلمّا أتوه بها أمر بتحريقها، ثم قال: مثناة كمثناة أهل الكتاب، قال: فمنعني القاسم يومئذٍ أن أكتب حديثاً».

(٤٤) الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ١٧ - ٣٦ - ٤١ - ٤٥ - ٥١ - ٥٥ - ٥٧، حيث ذكر المؤلّف أنّ من أسباب منع التدوين «ما طرحه الخليفة الأول أبو بكر، وهو [أن ينقل اشتباهاً ما لم يقله رسول الله ﷺ]، ومنع الاختلاف بين المسلمين».

وما طرحه الخليفة الثاني عمر، من الخوف من ترك القرآن والاشتغال بغيره، والخوف من اختلاط الحديث بالقرآن.

وما ذهب إليه ابن قتيبة، وابن حجر، وغيرهما، من أنّ النهي عن التدوين جاء لجهل الصحابة بالكتابة.

الإجتهاذ والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٣٥

وما نقله الأستاذ أبو زهو، والشيخ عبد الغني، من أنه ﷺ نهاهم عن كتابة الحديث للمحافظة على ملكة الحفظ التي امتازوا بها.

وما ذهب إليه الخطيب البغدادي، وابن عبد البر، من أن نهي عمر عن كتابة الحديث إنما كان احتياطاً للدين، وحسن نظر للمسلمين؛ لأنه خاف أن ينكلوا عن الأعمال، ويتكلموا على ظاهر الأخبار. وما ذهب إليه بعض المستشرقين، من أن عمر سعى للحفاظ على شجاعة العرب البدو وإيمانهم الديني القوي؛ ليجعلهم حكماً للعالم، والكتابة واتساع المعرفة لا تتناسب مع الهدف الذي سعى من أجله.

وما ذهب إليه غالب كتّاب الشيعة، ويتلخص ذلك في أن النهي جاء للحد من نشر فضائل أهل البيت، وتخوفاً من اشتغال أحاديث الرسول في فضل علي وأبنائه، وما دل على إمامتهم، وقد اشتد هذا الأمر في عهد معاوية، الذي كان يأمر الناس بلعن الإمام علي في خطب الجمعة على منابر المسلمين. ثم رد المؤلف على هذه الأسباب جميعاً بما فيه الكفاية للمراجع، وخُصص إلى «أن السبب الحقيقي الكامن وراء منع التدوين... هو خلق جو فقهي جديد، يستطيع الخليفة من خلاله أن يتكيف لسد العجز الفقهي الذي يجده». (راجع: الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٥٧).

وراجع: مهدي راد، تدوين الحديث: ١١٥ - ١١٩ - ١٢٦ - ١٣١ - ١٤٠ - ١٥٠، حيث ذكر المؤلف بعض الأسباب التي ذكرت كتبرير للمنع من التدوين، وهي:

١. اختلاط الصحيح من الحديث بالسقيم.
 ٢. الخوف من ترك القرآن والاشتغال بغيره.
 ٣. الخوف من التباس القرآن بالحديث.
 ٤. عدم معرفة الناس بالكتابة، وإذا كتبوا لم يتقنوا ذلك.
 ٥. الإبقاء على قوة الحافظة عند العرب.
 ٦. الاحتياط في الدين.
- ثم رد المؤلف هذه الأسباب جميعاً، وخُصص إلى أن السبب الحقيقي للمنع من التدوين هو التحول السياسي بعد وفاة رسول الله ﷺ، حيث شهد المجتمع الإسلامي حكماً حكموا الناس بالقوة والظلم والغصب، من دون أن يفارقهم الخوف من تزلزل الحكومة وعدم استحكام أسس الخلافة.
- ثم اعتبر المؤلف أن هذا السبب قد تخفى تحت عناوين مختلفة، منها:
١. المنع من نشر فضائل علي وأهل بيته ﷺ.
 ٢. عدم المصلحة في كشف الأسرار (أحاديث ذم بعض الصحابة ولعنهم).
 ٣. تثبيت العمل بالرأي وإزالة العقبات من أمامه. (راجع: مهدي راد، تدوين الحديث: ١٥٧ إلى ١٨٨).

(٤٥) الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣١ - ٣٢.

(٤٦) الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٢.

(٤٧) راجع: الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ١١٠، وفيه: «إن عمر بن الخطاب قال لابن مسعود، ولأبي الدرداء، ولأبي ذرٍّ: ما هذا الحديث عن رسول الله ﷺ؟!»، وأحسبه حبسهم بالمدينة حتى أُصيب.

وراجع: ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها ٤٠: ٥٠٠ - ٥٠١، وفيه: «إن عبد الرحمن بن عوف قال: واللّه ما مات عمر بن

الخطاب حتى بعث إلى أصحاب رسول الله ﷺ فجمعهم من الآفاق، عبد الله، وحذيفة، وأبي الدرداء، وأبي ذر، وعقبة بن عامر، فقال: ما هذه الأحاديث التي قد أفشيتم عن رسول الله ﷺ في الآفاق؟! فقالوا: أئنهانا؟! قال: لا، أقيموا عندي، لا والله لا تفارقوني ما عشت، فتنح أعلم ما نأخذ ونرد عليكم، فما فارقه حتى مات».

وراجع: الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٧، وفيه: «إن عمر حبس ثلاثة، ابن مسعود وأبا الدرداء وأبا مسعود الأنصاري، فقال: قد أكثرتم الحديث عن رسول الله ﷺ».

(٤٨) عبد الرسول الغفار، الكليني والكافي: ٢٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

(٤٩) الكافي ١: ٢٣٩، وفيه: «عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ - في حديث، قال: يا أبا محمد، وإن عندنا الجامعة، وما يُدريهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله ﷺ وإملائه من فلق فيه، وخط علي بيمينه، فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج الناس إليه، حتى الأرض في الخدش».

(٥٠) صحيح البخاري ١: ٢٦، وفيه: «عن أبي جحيفة، قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر».

وراجع أيضاً: صحيح البخاري ٨: ١٠، وفيه: «عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، قال: قال علي رضي الله عنه: ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله، غير هذه الصحيفة، قال: فأخرجها، فإذا فيها أشياء من الجراحات، وأسنان الإبل. قال: وفيها: المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل. ومن وإلى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل. وذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخضر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل».

(٥١) الكليني والكافي: ٢٥؛ مجيد معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعه: ٣٦.

(٥٢) الكليني والكافي: ٢٦؛ معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعه: ٣٦.

ولكن في بعض الروايات عن أهل البيت ﷺ أن مصحف فاطمة «مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد». [الكافي ١: ٢٣٩].

وفي بعضها: «إن الله تعالى لما قبض نبيه ﷺ دخل على فاطمة ﷺ من وفاته من الحزن ما لا يعلمه إلا الله عز وجل، فأرسل الله إليها ملكاً، يسلي غمها، ويحدثها، فشكت ذلك إلى أمير المؤمنين ﷺ فقال: إذا أحسست بذلك، وسمعت الصوت، قولي لي، فأعلمته بذلك، فجعل أمير المؤمنين ﷺ يكتب كل ما سمع، حتى أثبت من ذلك مصحفاً، قال: ثم قال: أما إنه ليس فيه شيء من الحلال والحرام، ولكن فيه علم ما يكون». [الكافي ١: ٢٤٠].

وفي بعضها: «إن فاطمة مكثت بعد رسول الله ﷺ خمسة وسبعين يوماً، وكان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبرئيل ﷺ يأتيها، فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي ﷺ يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة ﷺ». [الكافي ١: ٢٤١].

وفي بعضها: «عن أبي عبد الله ﷺ: كنت أنظر في كتاب فاطمة ﷺ، ليس من ملك يملك الأرض إلا

وهو مكتوب فيه، باسمه واسم أبيه، وما وجدت لولد الحسن فيه شيئاً. [الكافي ١: ٢٤٢]. وفي بعضها: «عن أبي جعفر عليه السلام: أنزل عليها بعد موت أبيها... فلما أراد الله عز وجل أن ينزلها عليها، أمر جبرئيل وميكائيل وإسرافيل أن يحملوا المصحف، فينزلوا به عليها، وذلك في ليلة الجمعة من الثالث الثاني من الليل، هبطوا به عليها وهي قائمة تصلي، فما زالوا قياماً حتى قعدت، فلما فرغت من صلاتها سلموا عليها، وقالوا لها: السلام يُقرئك السلام، ووضعوا المصحف في حجرها، فقالت لهم: الله السلام، ومنه السلام، وإليه السلام، وعليكم يا رسل الله السلام، ثم عرجوا إلى السماء، فما زالت من بعد صلاة الفجر إلى زوال الشمس تقرؤه، حتى أتت على آخره». [محمد بن جرير بن رستم الطبري، دلائل الإمامة: ١٠٥ - ١٠٦، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ]. ومن مجموع هذه الروايات يُستفاد أن مصحف فاطمة عليها السلام ليس من المدونات الحديثية عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وبالتالي لا يكون مصحف فاطمة دليلاً على أنها ممن صنف في الحديث. نعم، قد ثبت أنها كانت تكتب أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، ففي دلائل الإمامة: «عن ابن مسعود، قال: جاء رجل إلى فاطمة عليها السلام، فقال: يا ابنة رسول الله، هل ترك رسول الله صلى الله عليه وآله عندك شيئاً تطرفينه؟ فقالت: يا جارية، هات تلك الحرية، فطلبتها، فلم تجدها، فقالت: ويحك اطلبها، فإنها تعدل عندي حسناً وحسيناً، فطلبتها، فإذا هي قد قممتها في قمامتها، فإذا فيها: قال محمد النبي صلى الله عليه وآله: ليس من المؤمنين من لم يأمن جاره بوائقه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو يسكت. إن الله يحب الخير الحليم المتعفف، ويبغض الفاحش الضنين السئال [الصحيح: السائل] الملحف. إن الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، وإن الفحش من البذاء، والبذاء في النار». [راجع: دلائل الإمامة: ٦٥ - ٦٦]. ونقل الخرائطي عن مجاهد قوله: «دخل أبي بن كعب على فاطمة رضي الله عنها ابنة محمد، فأخرجت إليه كربة فيها كتاب: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره». [راجع: منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٤٠٥، نقلاً عن: «مكارم الأخلاق» (للخرائطي): ٤٣، رقم ٣١٧، مكتبة السلام، طبعة القاهرة].

(٥٣) رجال النجاشي: ٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ، وفيه: «ولأبي رافع كتاب السنن والأحكام والقضايا».

(٥٤) الطوسي، الفهرست: ١٤٢، مؤسسة نشر الفقهاء، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، وفيه: «سلمان الفارسي عليه السلام، روى حديث الجاثليق الرومي الذي بعثه ملك الروم بعد النبي صلى الله عليه وآله». ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٩٢، قم، وفيه: «سلمان الفارسي عليه السلام، روى خبر الجاثليق».

(٥٥) الكليني والكافي: ٢٦ - ٢٧. ولكن قضية الجاثليق كانت بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، سواء قصد ملك الروم أن تكون المناظرة مع رسول الله صلى الله عليه وآله، ففاتهم رسول الله صلى الله عليه وآله، كما في نهج الإيمان؛ أو قصد أن تكون المناظرة مع الخليفة من بعده، كما في إرشاد القلوب. (راجع: زين الدين علي بن يوسف بن جبير، نهج الإيمان: ٣٦١، مجتمع إمام هادي عليه السلام، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ؛ الديلمي، إرشاد القلوب المنجي من عمل به من أليم العقاب ٢: ١٤٨ - ١٤٩، دار الأسوة، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ - ١٤١٧هـ). وعليه فإن ما رواه سلمان الفارسي ليس حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنما هو خبر عن حادثة جرت بعده عليه السلام، فهل يمكن عدّه ممن صنف في الحديث؟!.

(٥٦) راجع: عبد الملك بن هشام، سيرة النبي صلى الله عليه وآله ٤: ١٠١٠ - ١٠١١، مكتبة محمد علي صبيح

وأولاده، مصر، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م، وفيه (بتصرف): «أرسل رسول الله معاذ بن جبل إلى اليمن، وكتب معه كتاباً في الصدقات فيه أحاديث».

وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل ٥: ٢٢٨: «عن موسى بن طلحة، قال: عندنا كتاب معاذ عن النبي ﷺ أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر».

وهذا يدل على أنه كان عند موسى بن طلحة إما كتاب معاذ أو نسخة منه.

«وهذا يدل على تدوين معاذ، ووجود مدوناته وبقائها رغم إحراق الخليفة، ومنعه، وتهديده». (راجع: منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ١٧٩).

(٥٧) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٩٣، وفيه: «وقد ورد عنه [أي أبي بن كعب الأنصاري] نسخة كبيرة في التفسير».

(٥٨) القرطبي، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي روايته وحمله: ٩١، دار الكتب الحديثة، وفيه: «عن معن، قال: أخرج لي عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود كتاباً، وحلف لي أنه خطأ أبيه بيده».

(٥٩) تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها ١٩: ٢٢٢، وفيه: «عن جعفر بن برقان، قال: سمعتُ الزهري يقول: لولا أن زيد بن ثابت كتب الفرائض لرأيت أنها ستذهب من الناس».

(٦٠) المستدرک على الصحيحين ٣: ٥١١، وفيه: «عن الحسن بن عمرو بن أمية الضمري، قال: حَدَّثْتُ عن أبي هريرة بحديث، فأنكره، فقلتُ: إِنِّي قد سمعته منك، قال: إِن كُنْتَ سمعته مِنِّي فَإِنَّهُ مكتوبٌ عندي، فأخذ بيدي إلى بيته، فأراني كتاباً من كتبه من حديث رسول الله ﷺ، فوجد ذلك الحديث، فقال: قد أخبرتك أَنِّي إِن كُنْتُ حَدَّثْتُكَ به فهو مكتوبٌ عندي».

(٦١) سنن الدارمي ١: ١٢٧، وفيه: «عن عبد الله بن عمرو، قال: ما يُرغَّبُني في الحياة إلاَّ الصادقة والوهظ؛ فأما الصادقة فصحيفةٌ كتبتُها من رسول الله ﷺ؛ وأما الوهظ فأرضٌ تصدَّق بها عمرو بن العاص كان قوم عليها».

(٦٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٠، وفيه: «عن النضر بن أنس أن زيد بن أرقم كتب إلى أنس بن مالك زمن الحرّة يعزيه في مَنْ قُتِل من ولده وقومه، وقال: أبشرك ببشرى من الله عزَّ وجلَّ، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: اللهم اغفرْ للأنصار، ولأبناء الأنصار، ولأبناء أبناء الأنصار، واغفرْ لنساء الأنصار، ولنساء أبناء الأنصار، ولنساء أبناء أبناء الأنصار».

وفي سنن الترمذي ٥: ٣٧٢: «عن النضر بن أنس، عن زيد بن أرقم أنه كتب إلى أنس بن مالك يعزيه في مَنْ أُصِيب من أهله وبني عمّه يوم الحرّة، فكتب إليه: إِنِّي أبشرك ببشرى من الله، إِنِّي سمعتُ رسول الله ﷺ، قال: اللهم اغفرْ للأنصار، ولذراري الأنصار، ولذراري ذراريهم».

(٦٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٣٧١، وفيه: «أخبرنا محمد بن عمر، حدثني فائد، مولى عبيد الله بن علي، عن عبيد الله بن علي، عن جدته سلمى، قالت: رأيتُ عبد الله بن عباس معه ألواحٌ يكتب عليها عن أبي رافع شيئاً من فعل رسول الله ﷺ».

وأيضاً الطبقات الكبرى ٥: ٢٩٣، وفيه: «عن موسى بن عقبة، قال: وضع عندنا كريب حمل بعير، أو عدل بعير، من كتب ابن عباس، قال: فكان علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب كتب إليه: ابعث إلي بصحيفة كذا وكذا، قال: فينسخها، فيبعث إليه بإحداهما».

(٦٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٣: ٢٣٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، وفيه: «عن نافع أن ابن عمر كان له كتبٌ ينظر فيها قبل أن يخرج إلى الناس».

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٣٩

(٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ٤٦٧، وفيه: «قال: أخبرنا أبو بكر بن عيَّاش، قال: قلتُ للأعمش: ما لهم يتَّقون تفسير مجاهد؟! قال: كانوا يروُن أنَّه يسأل أهل الكتاب، قال: وقال غيرُ أبي بكر: كانوا يروُن أنَّ مجاهداً يحدث عن صحيفة جابر». وأيضاً الطبقات الكبرى ٧: ٢٥٣، وفيه: «قال سليمان: أخذ فلانٌ وفلانٌ صحيفة جابر، فقالوا: خُذها، فقلتُ: لا».

(٦٦) راجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢: ١٦٢، وفيه: «...عن عبد الله بن عمرو، قال: كنتُ أكتب كلَّ شيءٍ أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنَّك تكتب كلَّ شيءٍ تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشرٌ يتكلَّم في الغضب والرضا، فأمسكتُ عن الكتاب، فذكرتُ ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلاَّ حقٌّ». وراجع: الرامهرمزي، الحدِّ الفاصل: ٣٦٥، وفيه: «...عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدِّه، قال: قلتُ: يا رسول الله، إنِّي أسمع منك الشيء، أفأكتبه؟ قال: نعم، فاكتبه، قلتُ: إنَّك تغضب وترضى، قال: إنِّي لا أقول في الرضا والغضب إلاَّ حقاً».

وراجع: الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين ١: ١٠٥ - ١٠٦، وفيه: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلاَّ حق، وأشار بيده إلى فيه».

(٦٧) الشهرستاني، منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٤٤٠ - ٤٤١.

(٦٨) رجال النجاشي: ٨؛ وفي الفهرست (للطوسي): ٨٥: «كان الأصبع من خاصَّة أمير المؤمنين ﷺ، وعمر بعده، روى عهد مالك الأشر، الذي عهد إليه أمير المؤمنين ﷺ لما ولَّاه مصر، وروى وصيَّة أمير المؤمنين ﷺ إلى ابنه محمد بن الحنفية».

(٦٩) الفهرست: ١٧٤ - ١٧٥، وفيه: «عبید الله بن أبي رافع رضي الله عنه كاتب أمير المؤمنين ﷺ، له كتاب «قضايا أمير المؤمنين ﷺ»».

(٧٠) رجال النجاشي: ٦، وفيه: «علي بن أبي رافع تابعيٌّ من خيار الشيعة، كانت له صحبة من أمير المؤمنين ﷺ، وكان كاتباً له، وحفظ كثيراً، وجمع كتاباً في فنون من الفقه: الوضوء، والصلاة، وسائر الأبواب».

(٧١) رجال النجاشي: ٧، وفيه: «ربيعة بن سميع، له [عن أمير المؤمنين ﷺ] كتابٌ في زكوات النعم».

(٧٢) محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: ١٠١ - ١٠٢، مكتبة الصدوق، طهران، وفيه: «وليس بين جميع الشيعة ممن حمل العلم ورواه عن الأئمة ﷺ خلافاً في أنَّ كتاب سليم بن قيس الهلالي أصل من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم من حملة حديث أهل البيت ﷺ، وأقدمها».

(٧٣) وسائل الشيعة، مقدِّمة التحقيق (بقلم: السيِّد جواد الشهرستاني) ١: ٦٣.

(٧٤) منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٢ - ٣٨٧.

(٧٥) وسائل الشيعة، مقدِّمة التحقيق (بقلم: السيِّد جواد الشهرستاني) ١: ٤٩.

(٧٦) الكليني والكافي: ٣١، نقلاً عن: «تدريب الراوي» (للسيوطي)، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م.

(٧٧) الموطأ: ١: ٢٦.

(٧٨) أضواء على السنَّة المحمَّديَّة أو دفاعٌ عن الحديث: ٢٦٠.

(٧٩) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، عصر نشأة المذاهب ٢: ٥٣.

(٨٠) أضواء على السنَّة المحمَّديَّة أو دفاعٌ عن الحديث: ٢٦٠.

(٨١) الطبقات الكبرى ٢: ٣٨٩؛ منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٨٧، نقلاً عن: «تقييد العلم»

(للخطيب البغدادي): ١٠٧، دار إحياء السنّة، ١٣٩٥هـ؛ إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ٩: ٣٧٣ - ٣٧٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م؛ جامع بيان العلم وفضله: ٩٨ - ٩٩، وفي الأخيرين: «فرأينا أن لا نمنعه أحداً من المسلمين».

(٨٢) جامع بيان العلم وفضله: ٩٩.

(٨٣) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٤٩.

(٨٤) الكليني والكافي: ٣١ - ٣٢، نقلاً عن: «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» (للسيّد حسن الصدر): ٢٧٩، بغداد ١٩٥١، ومنشورات الأعلمي، طهران، وفيه: «كانت خلافة عمر بن عبد العزيز سنتين وخمسة أشهر، مبدؤها عاشر صفر سنة ثمان أو تسع وتسعين، ومات سنة إحدى ومائة، ولم يؤرّخ زمانُ أمره، ولا نقل ناقلٌ امتثال أمره بتدوين الحديث في زمانه، والذي ذكره الحافظ ابن حجر من باب الحدس والاعتبار، لا عن نقل العمل بأمره بالعيان، ولو كان له عند أهل العلم بالحديث أثر بالعيان لما نصّوا على أنّ الأفراد لحديث رسول الله ﷺ كان على رأس المائتين، كما اعترف به شيخ الإسلام وغيره، قال: فأول من جمع الآثار ابن جريج [والصحيح: جريج] بمكة....، [ثم قال:] ألا تراه لم يذكر تدوين أحد قبل ابن جريج [والصحيح: جريج].»

وكذلك الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» نصّ «أنّ أول زمن التصنيف وتدوين السنن وتأليف الفروع بعد انقراض دولة بني أمية وتحول الدولة إلى بني العباس، قال: ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وأخذ حفظ العلماء ينقص، فلمّا دُوّنَت الكتب أَكُلَ عليها، وإنّما كان قبل ذلك علم الصعابة والتابعين في الصدور» (راجع: تذكرة الحفاظ ١: ١٦٠).

(٨٥) جامع بيان العلم وفضله: ٩٩.

(٨٦) أضواء على السنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث: ٢٦٢.

(٨٧) أحمد السكندري، تاريخ آداب اللغة العربيّة في العصر العبّاسيّ: ٧٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣٠هـ.

(٨٨) أضواء على السنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث: ٢٦٤؛ محاضرات في تاريخ الفقه الإسلاميّ، عصر نشأة المذاهب ٢: ٥٣.

(٨٩) والصحيح: هشيم.

(٩٠) راجع: يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١: ٣٥١، دار الكتب المصريّة، (١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م)؛ تاريخ الخلفاء: ٢٣٠.

وراجع: وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٤٩ - ٥٠، وفيه: «قد وصلتنا أسماء جماعة ممّن دُوّن الحديث في القرن الثاني، نذكر جملةً منهم:

١. أبو محمّد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج [والصحيح: جريج]، توفي سنة ١٥٠هـ، بمكة.
٢. محمّد بن إسحاق، توفي سنة ١٥١هـ، بالمدينة.
٣. معمر بن راشد، توفي سنة ١٥٣هـ، باليمن.
٤. سعيد بن أبي عروبة، توفي سنة ١٥٦هـ، بالمدينة.
٥. أبو عمرو عبد الرحمن بن عمر الأوزاعي، توفي سنة ١٥٦هـ، في بيروت من بلاد الشام.
٦. محمّد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب، توفي سنة ١٥٨هـ، بالمدينة.
٧. الربيع بن صبيح، توفي سنة ١٦٠هـ، بالمدينة.
٨. شعبة بن الحجّاج، توفي سنة ١٦٠هـ، بالبصرة.

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٤١

٩. أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، توفي سنة ١٦١هـ، بالكوفة.
١٠. الليث بن سعد، توفي سنة ١٧٢هـ، بمصر.
١١. أبو سلمة حماد بن سلمة بن دينار، توفي سنة ١٧٦هـ، بالبصرة.
١٢. الإمام مالك بن أنس، توفي سنة ١٧٩هـ، بالمدينة.
١٣. عبد الله بن المبارك، توفي سنة ١٨١هـ، بخراسان.
١٤. هشيم بن بشير، توفي سنة ١٨٨هـ، بواسط.
١٥. جرير بن عبد الحميد الضبي، توفي سنة ١٨٨هـ، بالري.
١٦. سفيان بن عيينة، توفي سنة ١٩٨هـ، بمكة.
- (٩١) ابن حجر العسقلاني، هدي الساري لفتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤ - ٥، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
- (٩٢) أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث: ٢٦٥.
- (٩٣) هدي الساري لفتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤ - ٥.
- (٩٤) أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث: ٢٦٦.
- (٩٥) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٥٣.
- (٩٦) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٥٣ - ٥٤.
- (٩٧) أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث: ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٩٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١: ١٢١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م؛ وراجع: الكافي ١: ٢٣٩.
- (٩٩) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٦ - ٧، دار النعمان، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- (١٠٠) منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٩٧.
- (١٠١) راجع: رجال النجاشي: ٣٦٠، وفيه: «عن عذافر الصيرفي، قال: كنت مع الحكم بن عتيبة عند أبي جعفر عليه السلام فجعل يسأله، وكان أبو جعفر عليه السلام له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر عليه السلام: يا بني، قم، فأخرج كتاب علي، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً، وفتح (ففتح)، وجعل ينظر، حتى أخرج المسألة، فقال له أبو جعفر عليه السلام: هذا خط علي عليه السلام وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وأقبل على الحكم، وقال: يا أبا محمد، اذهب أنت وسلم وأبو المقدام حيث شئتم يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل عليه السلام».
- (١٠٢) منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٣٩٩.
- (١٠٣) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٦٣ - ٦٤.
- (١٠٤) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٦٤ (بتصرف).
- (١٠٥) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٦٤ - ٦٧ (بتصرف).
- (١٠٦) منع تدوين الحديث، أسباب ونتائج: ٤٥٨.
- (١٠٧) وسائل الشيعة، مقدمة التحقيق (بقلم: السيد جواد الشهرستاني) ١: ٦٨ - ٧٢ (بتصرف).

المدرسة الأخبارية والاجتهاد الديني

نبذة عن بعض التأثيرات

الشيخ محمد باقر ملكيان^(*)

تمهيد

لم نسمع اليوم من المدرسة الأخبارية إلا تاريخ هذه المدرسة ومعتقداتها، أي لم يبقَ من المدرسة الأخبارية اليوم أحدٌ. ولكن بالرجوع إلى آرائهم، والمقارنة بينها وبين آراء المدرسة الأصولية، نرى أنّ بعض آراء المدرسة الأخبارية وقع موقع القبول من المدرسة الأصولية، فنعبّر عن هذه الآراء بالآثار الخالدة للمدرسة الأخبارية. وكيفما كان، هنا نبحث عن بعض هذه الآثار. ولعلّ القارئ الكريم عثر بالتتبع على أكثر منها. فنقول - ومن الله سبحانه نستمدّ التوفيق -:

قد اشتركت المدرسة الأصولية اليوم مع المدرسة الأخبارية في بعض الآراء، وهي:

١- السعي في تصحيح الأخبار إلى أقصاه

وتوضيح ذلك: إنّك بالسبّر في المصادر الفقيهة للعلامة الحلّي وغيره ممّن كانوا قبل الأخباريين تجد أنهم ردّوا كثيراً من الأخبار^(١)، ولا ترى السعي في تصحيح خبرٍ. ولعلّ هذا دأب أصحابنا، إلى أن تصل النوبة إلى أصحابنا الأخباريين، فهم سَعَوْا إلى تصحيح الأخبار سَعْياً وافراً، واعترضوا على الأصوليين في ردّهم كثيراً من الروايات. قال الشيخ يوسف البحراني: أما السيّد محمد صاحب المدارك فإنه ردّ أكثر الأحاديث

(*) باحثٌ ومحقّقٌ بارز في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلّدات ضخمة.

من الموثقات والضعاف باصطلاحه^(٢).

وقال السماهيجي: إنه متصلّف في الأحاديث، فإن مسلكه في المدارك وغير المدارك صعب؛ لأنه قد طعن في أكثر أحاديثنا بالضعف، وردّ كثيراً من الأحكام الشرعية الثابتة عن العترة المهدية^(٣).

وقال أيضاً الشيخ يوسف البحراني في شأن صاحب المعالم: إنّ تصانيفه على غاية من التحقيق والتدقيق، إلّا أنّه بما اصطلح عليه في كتاب المنتقى من عدم صحّة الحديث عنده إلّا ما يرويه العدل المنصوص عليه بالتوثيق بشهادة ثقتين عدلين... قد بلغ في الضيق إلى مبلغٍ سحيق، وأنت خبيرٌ بأنّا في عويلٍ من أصل هذا الاصطلاح، الذي هو إلى الفساد أقرب من الصلاح؛ حيث إنّ اللازم منه لو وقف عليه أصحابه فساد الشريعة، فإنّه متى كان الضعيف باصطلاحهم مع إضافة الموثّق إليه - كما جرى عليه في المدارك - ليس بدليل شرعي؟ مع أنّ ما عداهما من الصحيح والحسن لا يفيان لهما إلّا بالقليل من الأحكام، فإنّهم يرجعون في باقي الأحكام الشرعية، ولا سيّما أصولها؟ ولهذا ترى جملةً منهم؛ لضيق الخناق، خرجوا من اصطلاحهم في مواضع عديدة، وتسوّروا بأعذار غير سديدة. وإذا كانت الحال هذه في أصل هذا الاصطلاح فكيف الحال في اصطلاح صاحب المنتقى، وتخصيصه الصحيح بما ذكره؟ ما هذه إلّا غفلة ظاهرة. والواجب إمّا الأخذ بهذه الأخبار كما هو عليه متقدّمو علمائنا الأبرار، أو تحصيل دين غير هذا الدين، وشريعة أخرى غير هذه الشريعة؛ لنقصانها وعدم تمامها؛ ولعدم الدليل على جملة من أحكامها. ولا أراهم يلتزمون شيئاً من الأمرين، مع أنّه لا ثالث لهما في البين^(٤).

فسعّيهم تارةً في نفي الحاجة إلى علم الرجال وعدم كون هذا العلم مفيداً^(٥)؛ وتارةً في تصحيح كثيرٍ من مصادرنا الروائية، كالكتب الأربعة، واعتبارها^(٦).

وأما الأصوليون بعدهم فهم وإن ردّوا مناقشة الأخباريين في نفي الحاجة إلى علم الرجال^(٧)، كما أجابوا عن الوجوه التي ذكرها الأخباريون في اعتبار المصادر الروائية^(٨)، إلّا أنّنا نجد أنّهم بخلاف الأصوليين الذين قبلهم - كالعلامة الحلي - حاولوا تصحيح الروايات إلى أكثر حدٍّ ممكن.

وهذه المحاولة منهم ليست بمستوى أدلّة الأخباريين ومحاولاتهم، بل هي أدلّة

جديدة ومحاولة حديثة. فقد سعوا في توثيق كثير من الرواة عبر تأسيس قواعد توثيقات عامة، وتجميع القرائن والشواهد التي ينتج منها توثيق كثير من الرواة. ونحن نرى هذه المحاولة في فوائد الوحيد البهبهاني، وتبعاً له في كتاب منتهى المقال، لأبي علي الحائري، وخصوصاً في كتاب تنقيح المقال، للشيخ المامقاني.

ولا فرق بين الأصوليين الذين عاشوا في هذا العهد في محاولة لتوثيق الرواة. وهذا السيد الخوئي، وهو من أبرز الأصوليين في عصره وأعلمهم، قد أسس قواعد عامة لتوثيق كثير من الرواة، كالتوثيق العام لجميع رواة كتاب كامل الزيارات لابن قولويه^(٩)، وكتاب التفسير لعلي بن إبراهيم القمي^(١٠)، ومشايخ في كتاب رجاله^(١١).

بل لم نجد اليوم أحداً لم يؤمن بهذه القواعد العامة للتوثيق. وإن ناقش في بعضها فقد أثبت بعضها الأخرى.

هذه المحاولة - أي محاولة توثيق الرواة إلى أقصى حد ممكن - تنتج تصحيح كثير من الروايات، بلا فرق في ذلك بين كون الرواية من الكتب الأربعة أم من غيرها، كالعلل والعيون وقرب الإسناد.

نعم، هناك بعض الأصوليين وافقوا الأخباريين في منهجهم في تصحيح الروايات، أي صرحوا بعدم اعتنائهم بعلم الرجال وعدم رجوعهم في مباحثهم الفقهية إلى المصادر الرجالية. فهذا المحقق الهمداني - وهو فقيه أصولي^(١٢) - قال في كتاب مصباح الفقيه: جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الرجال، والاكتفاء في توصيف الرواية بالصحة كونها موصوفة بها في السنة مشايخنا المتقدمين الذين تفحصوا عن حالهم^(١٣).

وهذا عمل بعض آخر، كالسيد الخوانساري في كتابه القيم جامع المدارك، فهو - كما يظهر لك بالرجوع إلى كتابه هذا - لم يراجع المصادر الرجالية، بل لم يعتن بالمباحث الرجالية.

كما أن المحكي عن بعض الأصوليين - كالمحقق النائيني - التصريح باعتبار جميع روايات الكافي. قال السيد الخوئي: سمعتُ شيخنا الأستاذ الشيخ محمد حسين النائيني في مجلس بحثه يقول: إن المناقشة في إسناد روايات الكافي حرفة العاجز^(١٤).

٢- الرجوع في مقام الاستنباط إلى غير الكتب الأربعة

توضيح ذلك: إنّنا بالرجوع إلى المصادر الفقهية لعلماء الحلة - كالمحقق والعلامة وفخر المحققين -، وكذا علماء جبل العامل - كالشهيدين -، نرى بوضوح أنّهم في مقام استنباط الأحكام الشرعية اكتفوا بالكتب الأربعة.

وقد حُكي عن السيّد نعمة الله الجزائري أنّه قال: الحقّ أنّ هذه الأصول الأربعة لم تستوفِ الأحكام كلّها، بل قد وجدنا كثيراً من الأحكام في غيرها، مثل: عيون أخبار الرضا عليه السلام، والأمال، وكتاب الاحتجاج، ونحوها.

ومن هنا ينبغي مراجعة هذه الكتب، وأخذ أحكام منها. ولا يقلّد العلماء في فتاواهم؛ فإنّ أخذ الفتوى من دليلها هو الاجتهاد الحقيقي. وكم قد رأينا جماعة من العلماء ردّوا على الفاضلين بعض فتاواهم؛ لعدم الدليل، فرأينا دلائل تلك الفتاوى في غير الأصول الأربعة، خصوصاً كتاب الفقه الرضوي، الذي أُتي به من بلاد الهند في هذه الأعصار إلى أصفهان، وهو الآن في خزانة شيخنا المجلسي، فإنّه قد اشتمل على مدارك كثيرة للأحكام، وقد خلّت عنها هذه الأصول الأربعة وغيرها^(١٥).

وقال المحقّق الشيخ يوسف البحراني: قد اشتهر بين أكثر متأخري أصحابنا رضوان الله عليهم قصر العمل بالأخبار على ما في هذه الكتب الأربعة المشهورة^(١٦). بل كثير منهم اكتفوا بتهذيب الأحكام فقط، كما قال الفاضل التوني: لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب؛ لندرة وجود خبر مخصّص في غير التهذيب مع تحقّق عامّه فيه^(١٧).

وقال الشيخ يوسف البحراني: إنّ كثيراً ممّن يعتمد في المراجعة عليه ولا يراجع غيره من كتب الأخبار وقعوا في الغلط، وارتكبوا في النقص عنه الشطط، كما وقع لصاحب المدارك في مواضع من ذلك^(١٨).

بل الظاهر أنّ أحد العوامل التي توجب ظهور الحركة الأخبارية هو عدم توجّه الفقهاء في استنباط الأحكام إلى غير الكتب الأربعة. وهذا تارةً يوجب الاعتراض من جانب الأخباريين، وأخرى يسبّب تأليف الموسوعات الروائية. قال صاحب وسائل الشيعة - وهذا من أهمّ الموسوعات التي ألّفت في عهد الأخباريين -: ولم أقتصر فيه على كتب الحديث الأربعة، وإنّ كانت أشهر ممّا سواها بين العلماء؛ لوجود كتب كثيرة

معتمدة، من مؤلفات الثقات الأجلاء، وكلها متواترة النسبة إلى مؤلفيها، لا يختلف العلماء ولا يشك الفضلاء فيها...

إلى أن قال: ومن طالعه اطلع على ما اتفق لجماعة من الأصحاب في هذا الباب، مثل: حكمهم على كثير من الروايات بأنها ضعيفة، مع وجودها بطرق أخرى، هي عندهم - أيضاً - صحيحة؛ ودعواهم في كثير من المسائل أنها غير منصوصة، مع ورودها في نصوص صريحة؛ وحصرهم لأدلة بعض المسائل في حديث واحد، أو أحاديث يسيرة، مع كون النصوص عليها كثيرة^(١٩).

إلا أنه بعد أقول المدرسة الأخبارية لم يكتف العالم الأصولي في مقام استنباط الأحكام بتهذيب الأحكام أو الكتب الأربعة فقط، بل الفحص المعتبر عندهم لا يحصل إلا بمراجعة وسائل الشيعة، بل إن بعض الأصوليين لم يكتفوا بذلك، وراجعوا كتاب مستدرك الوسائل، للمحدث النوري، أيضاً.

قال المحقق الطهراني: إنه (أي كتاب مستدرك الوسائل) يجب على عامة المجتهدين الفحول أن يطلعوا عليه، ويرجعوا إليه في استنباط الأحكام عن الأدلة؛ كي يتم لهم الفحص عن المعارض، ويحصل اليأس عن الظفر بالمخصص. وقد أذعن بذلك جل علمائنا المعاصرين لمؤلفه، ممن أدركنا بحثه، وتشرفنا بملازمته. فلقد سمعت شيخنا الآية الخراساني، صاحب الكفاية، يلقي ما ذكرنا على تلامذته الحاضرين تحت منبره، البالغين إلى خمسمائة أو أكثر، بين مجتهد أو قريب من الاجتهاد، مصرحاً لهم بأن الحجة للمجتهد في عصرنا هذا لا تتم قبل الرجوع إلى المستدرك، والاطلاع على ما فيه من الأحاديث. ولقد شاهدت عمله على ذلك في عدة ليالٍ وفقت لحضور مجلسه الخصوصي في داره، الذي كان ينعقد بعد الدرس العمومي لبعض خواص تلاميذه، للبحث في أجوبة الاستفتاءات، بالرجوع إلى الكتب الحاضرة في ذلك المجلس، ومنها: المستدرك، فكان يأمرهم بقراءة ما فيه من الحديث الذي يكون مدركاً للفرع المبحوث عنه^(٢٠).

بل هذا سيرة كثير من فقهاءنا في مقام العمل، فنرى أنهم يرجعون إلى مستدرك الوسائل أيضاً، كالسيد الحكيم في كتابه القيم مستمسك العروة الوثقى^(٢١)، وغيره^(٢٢).

وما ذكرناه في هذا المقال أنموذجان من الآثار الخالدة للمدرسة الأخبارية، ذكرناهما بالتفصيل. وبالتتبع في كتب الأخباريين وآرائهم، وكذا الأصوليين، نجد أكثر مما ذكرنا في المقام. ولعلّ منها: التوجّه إلى الروايات في المباحث الاعتقادية، وعدم التوجّه بالإجماع في المباحث الفقهية، وهكذا بالنسبة إلى العقل والقرآن الكريم.

قال السيّد الصدر: نرى من الضروري أن نشير بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي عبارة عن الكتاب الكريم والسنة الشريفة المنقولة عن طريق الثقات المتورّعين في النقل، مهما كان مذهبهم.

أمّا القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوغاً شرعياً للاعتماد عليها. وأمّا ما يسمّى بالدليل العقليّ الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا؟ فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقليّ بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقليّ فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة.

وأمّا ما يسمّى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، وإنّما لا يعتمد عليه إلّا من أجل كونه وسيلةً لإثبات في بعض الحالات. وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة^(٢٣).

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال انظر: المعتبر في شرح المختصر: ١: ٤٩؛ ١: ٨٤؛ ١: ٨٧؛ ١: ٩٢؛ ١: ٩٥؛ ١: ١٠١؛ ١: ١٢٥؛ مختلف الشيعة: ١: ٢٣٠؛ ١: ٢٥٧؛ ١: ٢٧١؛ ١: ٣١٦؛ ١: ٤٤٠؛ ١: ٤٤١؛ ١: ٤٩٣؛ ١: ٥٠١؛ كنز الفوائد: ٣: ٤٠٧؛ ٣: ٥٥١؛ ٣: ٧٢٨؛ ٣: ٧٥٣؛ ٣: ٧٦٥؛ إيضاح الفوائد: ١: ٢٧؛ ١: ٢٨؛ ١: ٢٢٩؛ ١: ٢٥١؛ ١: ٢٥٣؛ ٣: ٣٢٩؛ ...

(٢) لؤلؤة البحرين: ٤٥.

(٣) الإجازة الكبيرة: ١٤٠.

(٤) لؤلؤة البحرين: ٤٥ - ٤٧. وانظر أيضاً: السماهيجي، الإجازة الكبيرة: ١٣٥ - ١٣٦.

- (٥) انظر تفصيل ذلك في رسائل في دراية الحديث: ٢: ٢٢٨، وما بعدها.
- (٦) وهذا كالحُرِّ العاملي صاحب وسائل الشيعة، فإنه ذكر بالتفصيل الاستدلال على صحة أحاديث الكتب التي نقل منها في الوسائل، فذكر ما يبلغ عشرين وجهاً في الفائدة التاسعة من خاتمة كتاب الوسائل، وزعم أنَّ هذه الوجوه تدلُّ على صحة أحاديث الكتب التي نقل منها، ووجوب العمل بها. انظر: وسائل الشيعة: ٣٠: ٢٤٩ - ٢٦٥. وانظر أيضاً: الحقائق الناضرة: ١: ١٤ - ٢٥، المقدمة الثانية؛ الدرر النجفية: ٢: ٣٢٣ - ٣٣٧؛ الفوائد المدنية: ٣٧١ - ٣٧٨.
- (٧) انظر تفصيل ذلك في رسائل في دراية الحديث: ٢: ٢٢٣، وما بعدها.
- (٨) رسائل في دراية الحديث: ٢: ٢٦٢ - ٢٧٢؛ الشواهد المكية المطبوع بهامش الفوائد المدنية: ٣٧٢ - ٣٧٧؛ كشف الغطاء: ١: ٢١٨ - ٢٢١.
- (٩) انظر: معجم رجال الحديث: ١: ٥٠.
- (١٠) انظر: معجم رجال الحديث: ١: ٤٩.
- (١١) انظر: معجم رجال الحديث: ١: ٥٠.
- (١٢) انظر: أعيان الشيعة: ٧: ١٩؛ معارف الرجال: ١: ٣٢٣؛ نقباء البشر: ٢: ٧٧٦؛ معجم المؤلفين: ٤: ١٦٤.
- (١٣) مصباح الفقيه: ٩: ٦٠.
- (١٤) معجم رجال الحديث: ١: ٨١.
- (١٥) حكى عنه المحقق البحراني. انظر: الحقائق الناضرة: ١: ٢٥.
- (١٦) الحقائق الناضرة: ١: ٢٥.
- (١٧) الوافية في أصول الفقه: ١٣١.
- (١٨) لؤلؤة البحرين: ٢٩٨.
- (١٩) وسائل الشيعة: ١: ٨.
- (٢٠) الذريعة: ٢: ١١٠ - ١١١.
- (٢١) وعلى سبيل المثال انظر: مستمسك العروة: ١: ١٠٦؛ ١: ١٩٨؛ ١: ٢٣٤؛ ١: ٢٧٥؛ ١: ٢٧٨؛ ١: ٤٠٩؛ ١: ٤٢٤؛ ١: ٤٣٥؛ ١: ٥٨١؛ ٢: ٢٣؛ ٢: ٣٧؛ ٢: ١٧٣؛ ٢: ١٧٨؛ ٢: ١٩٥؛ ٢: ٢١١؛ ٢: ٢٢١؛ ٢: ٢٢٥؛ ٢: ٢٤٢؛ ٢: ٢٤٩؛ ٢: ٢٥٠؛ ٢: ٢٩٢؛ ٢: ٣١٣؛ ٢: ٣٢٢؛ ٢: ٣٢٣.
- (٢٢) كالسيد الخوانساري في جامع المدارك: ١: ٥٦؛ ١: ٣٠٩؛ ١: ٣٨٤؛ ١: ٤٠٤؛ ١: ٤٣١؛ ١: ٤٩٨؛ ١: ٤٩٩؛ ١: ٥٥١؛ والشيخ المرتضى الحائري في شرح العروة الوثقى: ٢: ١٤٩؛ ٢: ١٥٤؛ ٢: ٣٩٢؛ ٢: ٤٠٢؛ ٢: ٤٠٥؛ ٢: ٤٠٦؛ ٢: ٤٠٧؛ ٢: ٤٠٨؛ ٢: ٥٠٤؛ ٢: ٥٣٥؛ ٢: ٥٤٤؛ والسيد الخميني في كتاب البيع: ١: ١٣٧؛ ١: ٢٥٧؛ ١: ٢٨٢؛ ١: ٣٢٦؛ ١: ٣٧٢؛ ١: ٣٧٧؛ ١: ٣٨٠؛ ١: ٣٩٣؛ ١: ٤٠٧؛ ١: ٤٥٧؛ ١: ٤٧٥؛ ١: ٥٣٥؛ ١: ٥٩٦؛ والسيد السبزواري في مهذب الأحكام: ١: ٧٣؛ ١: ٤٠٢؛ ١: ٤٠٧؛ ١: ٤١٤؛ ١: ٥٢٧؛ وغيرهم في غيرها.
- (٢٣) الفتاوى الواضحة: ٩٨.

نشر الحرمة برضاع «اللبن التلقائي» دراسة تحليلية مقارنة

الشيخ محمد ذكاوت صفت (*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة

لقد شاعت ثقافة التبني في مجتمعنا بفعل الحاجة أو الحث والتشجيع على هذه الظاهرة الإنسانية، في حين أن رفع مشكلة المحرمية بعد البلوغ - بالنسبة إلى المتبنّي إذا كان المتبنّى ذكراً، وبالنسبة إلى المتبنّي إذا كانت المتبنّاة أنثى - يُعدّ من الآليات الفقهية / الحقوقية بالنسبة إلى الأسر المتبنّية والملتزمة بالتعاليم الإسلامية. ومن بين أسباب نشر الحرمة هو اللبن. وقد تحدّث فقهاء الإسلام من الفريقين (الشيعة والسنة) في باب الرضاع - لإثبات نشر الحرمة - عن شرائط اللبن، والمرضع، والرضيع. وفي معرض الحديث عن شرائط اللبن في فقه الشيعة والسنة تمّ التطرّق إلى نوع من اللبن غير ناشئ من الزواج والحمل والولادة. وهذا اللبن - الذي أطلقنا عليه هنا مصطلح «اللبن التلقائي» - ينتج أحياناً بفعل خلل هرموني، أو تناول بعض العقاقير والأدوية الكيميائية، أو بسبب أعراض الغُدّة الداخلية في جسم الإنسان وفي أثناء المرأة - بل حتّى عند الرجل والطفل - في بعض الحالات. وقد أثبتت الدراسات العلمية أن ارتفاع نسبة هرمون «البرولاكتين» - الذي يؤدّي في فترة الحمل بمساعدة هرموني الـ «بروجسترون» والـ «إستروجين» إلى إنتاج اللبن في صدر الحُبلى، وينبجس عند الولادة بواسطة امتصاصه من قبل الوليد - في جسم البنت قبل الزواج أو النساء العواقر أو غير

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة في قم، وباحث في الفقه والحديث. من إيران.

• نشر الحرمة برضاع «اللبن التلقائي» دراسة تحليلية مقارنة

الحوامل يمكن أن يؤدي إلى إفراز اللبن عندهنّ، بل يمكن افتعال هذه الظاهرة والتسبب بها بواسطة تناول بعض الأقراص الهرمونية. والسؤال المفترض في هذه الدراسة هو: هل يمكن لهذا اللبن - الذي أطلقنا عليه هنا تسمية «اللبن التلقائي» - أن ينشر الحرمة، سواء أكان إنتاجه بفعل الأقراص والحبوب الخاصة أو بفعل الزيادة الطبيعية لنسبة هرمون الـ «برولاكتين» في الجسم، أم لا؟ وهل يمكن تحويل المتبنّي إلى ابن بالرضاعة بواسطة إرضاعه بهذا اللبن، وتجاوز الكثير من المشاكل التي تعاني منها الأسر المتديّنة والملتزمة بهذه الطريقة؟

نسعى في هذه الدراسة التوصيفية والتحليلية إلى بيان أن الفقه الشيعي في ما يتعلّق باللبن يشترط أن يكون اللبن ناشئاً من الحمل أو الولادة، وأن اللبن التلقائي لن يكون له تأثير في باب الرضاع ونشر الحرمة. كما أن من شرائط المرضعة أن لا تكون صغيرة أو يائساً، وأن يكون اللبن ناشئاً عن جماع شرعي غير محرّم. وأما فقهاء أهل السنة فقد ذهبوا - دون خلافٍ يُذكر، باستثناء مالك بن أنس، حيث يشترط أن تكون المرضعة في سنّ منّ تحيض، وأحمد بن حنبل في بعض أقواله - إلى القول بأن المرضعة التي تنشر الحرمة بلبنها هي التي ينجس اللبن من صدرها، حتّى وإن كانت بكرة أو غير حبلّى أو يائساً.

أهميّة البحث

إن دراسة واكتشاف الحكم الشرعي لهذه المسألة ضروريّ جداً؛ إذ من شأن ذلك أن يُسهّم في رفع بعض المشاكل الاجتماعية الهامة. وقد شاعت مؤخراً ثقافة التبنّي في مجتمعنا بفعل الحاجة أو الحثّ والتشجيع على هذه الظاهرة بفضل وسائل الإعلام والتواصل، في حين أن رفع مشكلة المحرمية بعد البلوغ - بالنسبة إلى المتبنّيّة إذا كان الطفل المتبنّي ذكراً، أو بالنسبة إلى المتبنّي إذا كانت المتبنّاة أنثى - يُعدّ من الآليات الفقهية / الحقوقية بالنسبة إلى الأسر المتديّنة والملتزمة بالتعاليم الإسلامية. وكان نشر هذه الحرمة يتمّ حتّى الآن من طريقين: الأول: الإرضاع؛ والثاني: الزواج. ومن الواضح أن هذين الطريقين إما منتفیان عادةً، أو غير معمول بهما.

وسوف نسعى في هذه الدراسة - بعد بيان المفاهيم، والإيضاح الدقيق لموضوع

البحث، وتحرير محلّ النزاع، وبيان طرق نشر الحرمة المذكورة في هذا الشأن - إلى استعراض تقييم الإمكان العلمي لهذه المسألة (التمثّل بإنتاج اللبن في صدر الفتيات أو النساء العواقر)، ونقل الآراء العلميّة في هذا الشأن. وبعد إثبات إمكانية تحقّق وإنتاج هذا النوع من اللبن من الناحية العلمية ننتقل إلى نقل أقوال الفقهاء الشيعة والسنة، مع ذكر أدلّتهم، ثمّ نعمل بعد ذلك على دراسة ونقد أدلّة كلّ واحدٍ منهم في إيجاد نشر الحرمة بواسطة هذا النوع من اللبن، ثمّ نستعرض في الختام النتيجة النهائية لهذا البحث.

١- بيان بعض المفاهيم

يجدر بنا أن نعمل - قبل الدخول في صلب الموضوع - على إيضاح بعض المفاهيم التي سوف نتحدّث عنها في هذه الدراسة. وهذه المفاهيم عبارة عن: التبني، ونشر الحرمة، وهرمون الـ «برولاكتين».

أ- التبني

وهو يعني أن يتبّنّى الشخصُ ولداً لغيره؛ ليكون ولداً نسبياً له، ويُرتّب على ذلك جميع آثار الولد، من قبيل: الميراث والحرمة وما إلى ذلك. وكانت هذه الظاهرة شائعة في العصر الجاهلي، ثمّ جاء الإسلام وقام بنسخها وتحريمها^(١). والتبني المقصود في هذه الدراسة ليس هو التبني المحرّم شرعاً، وإنما نعني به تكفل الطفل الذي ليس له وليّ، والقيام بتربيته وتنشئته في أسرة أخرى لا تمتّ إليه بصلةٍ نسبية، وهو أمرٌ شاع مؤخّراً في جميع البلدان الإسلامية.

ب - نشر الحرمة

إن من بين الآثار والنتائج المترتبة على الرضاع - ضمن شروط خاصّة - نشر الحرمة. والمحرمية تعني أن الطفل الرضيع بعد البلوغ إذا كان ذكراً يكون محرّماً على المُرضعة، وإذا كان أنثى تكون محرّمة على زوج المُرضعة. وعلى هذا الأساس فإنه بعد الرضاع بشكلٍ كامل، وعلى طبق الشروط، يغدو الرضيع ولداً للمرضعة

وزوجها. كما أن هناك شروطاً في اللبن تؤدي إلى تحقق حرمة الطفل على مختلف الطبقات من أهل الأب والأم الرضاعية، على ما ورد تفصيله في الكتب الفقهية^(٣).

ج - هرمون الـ «برولاكتين»

إن نمو الأثداء لدى الفتيات يبدأ ما بين سنّ العاشرة والثانية عشرة، فعندما يبدأ المبيضان بإنتاج هرمون الإستروجين تبدأ المرحلة الأولى من نمو الأثداء. ويكتمل نمو الأثداء في حدود سنّ السادسة عشرة والثامنة عشرة، ويبقى الأمر بحاجة إلى التفاعل بين هرمونات أخرى، مثل: البروجسترون والبرولاكتين وما إلى ذلك. وبعد اكتمال نمو الأثداء فإنها سوف تتعرض شهرياً بشكلٍ معتاد إلى متغيرات دورية في إطار الاستجابة لحجم متغيرات الهرمون في الدم على مدى فترة الدورة الشهرية. وقُبيل بداية الدورة الشهرية تماماً تتورّم الأثداء غالباً؛ وذلك لأنّ منظومة المجاري والقنوات تتسع من أجل الاستعداد للحمل. فإن لم يحصل الحمل يحدث هبوط في مستوى الإستروجين، وتعود الأثداء إلى حالتها الطبيعية. ونشاهد في فترة الحمل نمواً ملحوظاً في القنوات اللبنية في الأثداء، بالإضافة إلى تضخّم في حلمة الثدي. وبعد ولادة الطفل تتم استئثار هرمون البرولاكتين المنتج للبن في الأثداء^(٣). إن الهيبيربرولاكتينوم تمثّل شرائط يحصل فيها الفرد على هرمون البرولاكتين أكثر من المستوى الطبيعي في الدم^(٤).

٢- تحرير موضع النزاع

يدور موضوع البحث في هذه الدراسة حول لبن امرأة تكوّن بسبب عوامل غير الحمل من حلال، من قبيل: اللبن الذي يتكوّن بفعل عارض الهايبربرولاكتينوميا المنتج، وتقوم هي بإرضاع الطفل، مع رعاية شرائط الإرضاع بشكلٍ كامل. وعليه هل يمكن القول في مثل هذه الحالة: إن هذا النوع من اللبن يؤدي إلى نشر الحرمة أم لا؟

وإن ذكر خصوص «الطفل» هنا هو لإخراج الأشخاص الذين تزيد أعمارهم على العامين. وكذلك فإن المراد من «المرأة» هنا إنما هو عنوانٌ للأنثى، وليس عنواناً للمرأة في مقابل البنت والصبيّة. وعليه فإن كلمة «المرأة» في العبارة المتقدمة يشمل الموارد الآتية: البنت البكر، والمرأة المتزوجة العاقر، أو اليائس التي لا أمل لها بالحبل؛

لكبر سنّها.

وعلى هذا الأساس فإن طرق نشر الحرمة المذكورة في المسألة - والتي سيرد ذكرها لاحقاً - خارجة عن موضع النزاع؛ بمعنى أن الكلام لا يدور حول نشر الحرمة بواسطة طرق الإرضاع من قبل أفراد الأسرة، أو الزواج المنقطع من أحد أعضاء الأسرة أيضاً. وإنما يدور البحث حول الطفل الذي يتم إرضاعه بشكل كامل بواسطة امرأة بكر أو عاقر بشكل غير طبيعي، من قبيل: تناول الأقراص والعقاقير المنتجة للبن، على سبيل المثال.

٣- الطرق المتعارفة لنشر الحرمة

لو كان الطفل أنثى رضيعة تنتشر الحرمة بينها وبين الرجل (المتبني لها) عبر الطرق التالية:

- ١- أن ترضعها زوجته، وبذلك سوف تغدو ابنته بالرضاعة.
 - ٢- أن ترضعها أمّه، وبذلك سوف تغدو أخته بالرضاعة.
 - ٣- أن ترضعها أخته، وبذلك سيغدو خالها بالرضاعة، أو ترضعها ابنة أخته [فيغدو بحكم جدّها].
 - ٤- أن ترضعها زوجة أخيه، وبذلك سيغدو عمّها بالرضاعة، أو ترضعها ابنة أخيه [فيغدو بحكم جدّها].
 - ٥- وأما إذا لم تكن رضيعة، أو كانت كذلك ولكن لم تتوفر مرضعة لها من بين هذه الأصناف، أمكن نشر الحرمة بينها وبين الرجل الذي يتبنّاها بواسطة إجراء عقد الزواج المنقطع بينها وبين والد الرجل أو جدّه، وبذلك سوف تكون زوجة أبيه (أو جدّم). ولكن لا بدّ من الالتفات هنا إلى أن البنت إذا لم تكن بالغة فإن الزواج المذكور يجب أن يكون بإذن وليّها الشرعي؛ فإن لم يكن لها وليّ وجب استئذان المجتهد الجامع للشرائط. وعلى أيّ حال يجب أن لا تكون هناك مفسدة في إجراء صيغة العقد على البنت، بل لا بدّ من رعاية مصلحتها في ذلك. كما أنه إذا كانت البنت بالغة لا بدّ من أخذ الإذن من والدها أو جدّها لوالدها على الأحوط وجوباً.
- وإذا كان الطفل ذكراً رضيعاً فإن الحرمة تنتشر بينه وبين المرأة (التي تتبنّاها)

بواسطة الطرق التالية:

- ١- أن تعمد إلى إرضاعه بنفسها؛ فتصبح أمّه بالرضاعة.
 - ٢- أن ترضعه أمّها، وبذلك سيصبح أخاها بالرضاعة.
 - ٣- أن ترضعه أختها، وبذلك سوف تصبح خالته بالرضاعة، أو ترضعه ابنة أختها [فيصبح بمثابة حفيدها].
 - ٤- أن ترضعه زوجة أخيها، وبذلك ستصبح عمّته، أو ترضعه ابنة أخيها [فتصبح بحكم جدّته].
 - ٥- وأما إذا لم يكن الطفل الذكر رضيعاً، وكان للمرأة التي تبنته أمٌ مات عنها زوجها أو طلقها، فإنّ عُقد له عليها بعقد زواج دائم أو مؤقت فإنه بعد الدخول تصبح متبنّيته ربيبته، وتنتشر الحرمة بينه وبينها بهذه الطريقة^(٥).
- ومن الواضح أن هذه الطرق - على نحو مانعة الخلوّ - هي إما غير ممكنة عادةً أو تتطوي على تداعيات وتبعات اجتماعية سلبية.

٤- إنتاج اللبن التلقائي بين الممكن والمحال

يُعتبر إنتاج اللبن التلقائي في الجسم من الناحية العلمية قابلاً للتوقُّع والسيطرة في ظلّ بعض العوامل، بل ومن الممكن تكوينه أيضاً.

وفي ما يلي سوف ننقل بعض آراء المتخصّصين في هذا الشأن من المواقع العلمية الهامة:

قالت «آليس» (فريق من المتخصّصين في تطوير السلامة في جامعة كولومبيا و...) في معرض الإجابة عن سؤال بهذا الشأن: (هل يمكن للمرأة غير الحبلى أن تنتج لبناً؟): إن ذلك ممكن. ثمّ تعرّضت آليس إلى بيان تاريخ هذه المسألة، وقالت: إن دافع النساء [والفتيات] اللاتي لم ينتجنّ اللبن لم يحبّلنّ هو إطعام رضيع ماتت أمّه أو لم تتمكن من إرضاعه. ومؤخراً بدأت النسوة [اللّاتي لا يستطعن الحمل أو لسن حاملات، ويتبنّين أطفالاً، يسعين إلى البحث عن طرق لإجبار أجسادهنّ على إنتاج اللبن.

ثمّ استطردت آليس قائلة: في فترة الحمل تعمل المستويات العليا لهرمونات

الإستروجين والبروجسترون والبرولاكتين على إعداء الأثداء لإنتاج اللبن. وعلى الرغم من الانخفاض الملحوظ في الإستروجين والبروجسترون بعد الولادة، إلا أن مستوى البرولاكتين يبقى على حاله في الارتفاع، وتبدأ بذلك مرحلة الرضاع وإفراز اللبن. وعليه يمكن لغير الحوامل، واللاتي يرغبن في الإرضاع، أن يتبعن نظاماً غذائياً وحمية يومية تساعد على تقليد ومحاكاة هذا المسار الذي يحدث في مرحلة الحمل.

وعلى هذا الأساس يمكن من الناحية العلمية، من خلال العمل على خلق ظروفٍ شبيهة بمرحلة الحمل، عبر الزيادة الصناعية والمفتعلة للهرمونات المنتجة للبن، استشارة الغُدَّة اللبنية في أثناء البنت أو المرأة غير الحبلَى أو العاقر، وحتى اليأس، ودفعها إلى إنتاج اللبن^(٦).

وكتب موقع (AAFP): إن عملية إنتاج اللبن في غير فترة الرضاع، وحتى في مرحلة الحمل، تسمى بالـ «جالاكتوريا». وحتى الرجال يمكن لأجسامهم أن تنتج اللبن، ولكن هذه الظاهرة في النساء أكثر شيوعاً. وقد كتب هذا الموقع: إن أسباباً من قبيل: بعض الهرمونات، وحبوب منع الحمل، وحبوب الضغوط العصبية، وضغط الدم، وما إلى ذلك، قد تؤدي إلى ظاهرة الجالاكتوريا^(٧).

وكتب موقع «مايوكلينيك»: إن الجالاكتوريا في الرجال قد تكون مرتبطةً بنقص التستوسترون، وتؤدي في بعض الحالات إلى تضخم الأثداء أو حساسيتها. وأحياناً في الأطفال أيضاً، حيث ينتقل المستوى المرتفع للأستروجين من الأم ويدخل في دم الطفل^(٨).

وعلى أساس ما تقدّم يمكن إنتاج اللبن دون حملٍ أو زواج، وتسمى هذه الظاهرة من الناحية العلمية بـ «الجالاكتوريا»^(٩).

٥- شرائط الرضاع المحرّم، ومدى انطباقها على رضاع اللبن التلقائي

أ- في فقه الشيعة، رفضٌ مطلق

يعمل الفقهاء عادةً في بحث «الرضاع الذي يؤدي إلى نشر الحرمة» على تقسيم البحث إلى ثلاثة أقسام، وهي: «شرائط المرضعة»، و«شرائط الرضيع»، و«شرائط اللبن»^(١٠).

• نشر الحرمة برضاع «اللبن التلقائي» دراسة تحليلية مقارنة

ويبدو أن الشيخ الطوسي هو أوّل مَنْ بحث مسألة الرضاع باللبن التلقائي في كتابه الفقهي (الخلافة)؛ حيث قال: «إذا درّ لبن امرأة من غير ولادة، فأرضعت صبياً صغيراً، لم ينشُر الحرمة»^(١١).

ثمّ تلاه علماء الشيعة الآخرين، ليذكروا هذا المضمون بعباراتٍ مختلفة في شرائط اللبن. واعتبروا حكم هذا اللبن وحكم اللبن الناتج من نكاحٍ محرّم واحداً^(١٢). وقد كان المحقّق الحلي هو أوّل مَنْ رأى كفاية الحمل في انتشار الحرمة باللبن التلقائي^(١٣)، ثمّ تبعه جماعة من فقهاء الشيعة في الإفتاء بكفاية الحمل، في مقابل القول المشهور. قال فخر المحقّقين: «ولو درّ لبن امرأة من غير نكاح لم ينشُر حرمة، سواء كانت بكرّاً أو ذات بعلٍ، صغيرة أو كبيرة. ولا يُشترط وضع الحمل، بل كون اللبن عن الحمل بالنكاح. ولو أرضعت من لبن الزنا لم ينشُر حرمة. أما الشبهة فكالصحيح على الأقوى»^(١٤).

وعلى هذا الأساس فإن من بين شرائط الرضاع من وجهة نظر الفقه الشيعي أن يكون منشأ اللبن هو الحمل أو الولادة، وإن اللبن التلقائي لا تأثير له في باب الرضاع. وكذلك فإن من بين شرائط المرضعة أن لا تكون صغيرة، ولا يائساً، وأن يكون منشأ لبنها هو الجماع المحلّل.

ب - في الفقه السنّي، بين القبول والرفض

اختلف فقهاء أهل السنّة بمختلف مذاهبهم الأربعة حول حكم اللبن الناتج من غير الولادة؛ فقال محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي الحنفي (٤٨٣هـ) في المبسوط: «إذا نزل للبكر لبن، فأرضعت صبياً، فإنّها تكون أمّه من الرضاعة؛ لأنّ السبب وهو الإرضاع قد تحقّق. فإن قيل: كيف يتصوّر أن تكون أمّاً وهي بكرٌ؟ وكما لا تتصوّر الأميّة من حيث النسب مع بقاء صفة البكارة فكذلك لا تتصوّر الأميّة من الرضاعة مع بقاء صفة البكارة. قلنا: هذا تلبيس؛ فإنّ الحكم مبنيٌّ على السبب، والأميّة من النسب سببيّة الولادة، ولا تتصوّر الولادة مع بقاء صفة البكارة، وتتصوّر الأميّة من الرضاع مع بقاء صفة البكارة. وثبوت الحكم يتقرّر بسببه»^(١٥).

وقد ذهب شهاب الدين القرافي المالكي (٦٨٤هـ)، في الذخيرة، بدوّره إلى القول

بأن لبن البكر واليائس والصغيرة يوجب انتشار الحرمة أيضاً. ودليله على هذا الحكم هو قابلية هذا اللبن للتغذية. ولكنه اشترط في لبن البكر أن تكون في سن من تحيض. وإليك نص عبارته في هذا الشأن: «يحرم لبن البكر والأيسة وغير الموطوءة والصبيّة...؛ لأن لبنها يُغذّي، وقاله في الكتاب. وقيل: ما لم تنقص الصبيّة عن سن من توطأ»^(١٦).

كما قال محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) بأن لبن البكر والمرأة غير الحامل يوجب نشر الحرمة أيضاً، وقال في ذلك: «ولو أن بكراً لم تُمسسُ بنكاح ولا غيره، أو ثيباً، ولم يُعلم لواحدةٍ منهما حملٌ، نزل لهما لبنٌ، فحلب، فخرج لبنٌ، فأرضعتا به مولوداً خمس رضعات، كان ابن كل واحدةٍ منهما»^(١٧).

وقد ذهب عبد الله بن قدامة المقدسي الحنبلي (٦٢٠هـ) في المغني إلى أن القول بأن لبن البكر ينشر الحرمة هو القول الأصح، وينسبه إلى الكثير من العلماء السابقين عليه: «وإن ثاب لامرأة لبن من غير وطء، فأرضعت به طفلاً، نشر الحرمة، في أظهر الروايتين. وهو قول ابن حامد، ومذهب مالك، والثوري، والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، وكل من يحفظ عنه ابن المنذر... والرواية الثانية: لا ينشر الحرمة؛ لأنه نادر، لم تجر العادة به لتغذية الأطفال، فأشبهه لبن الرجال. والأول أصح»^(١٨).

وبناءً على ما تقدّم يمكن تلخيص أقوال المذاهب السنيّة الأربعة على النحو الآتي: إذا كان لبن الصغيرة والبكر واليائس ينبجس من تلقائه، وقامت بإرضاع طفل صغير بهذا اللبن، أصبحت أمّاً له بالرضاعة، وكان ذلك اللبن موجباً لانتشار الحرمة بينه وبينها. وبناءً على قول آخر في المذهب الحنبلي - بناءً على نص أحمد بن حنبل -، بسبب ندرة وجود وعدم تحقق التغذية، لا يكون هذا اللبن موجباً لانتشار الحرمة^(١٩). ويشترط في الصغيرة - كما سبق أن ذكرنا - في غير مذهب مالك - بطبيعة الحال - أن تكون في سن «من تحيض». وقد عمد سيّد سابق في فقه السنّة إلى تبويب خلاصة حسنة في هذا الشأن؛ حيث قال حول صفة المرضعة: «المرضعة التي يثبت بلبنها التحريم هي كلّ امرأة درّ اللبن من ثدييها، سواء أكانت بالغة أم غير بالغة، وسواء أكانت يائسة من المحيض أم غير يائسة، وسواء أكان لها زوج أم لم يكن، وسواء

أكانت حاملاً أم غير حامل^(٢٠).

٦- الأدلة والبراهين

أ- أدلة القبول لدى فقهاء أهل السنة

بعد دراسة الآراء الفقهية لعلماء أهل السنة يتضح أن الموارد التالية في ما يتعلق برؤيتهم الاجتهادية كانت هي السبب في ذهابهم إلى القول بانتشار الحرمة بواسطة اللبن التلقائي:

١- الدليل القرآني

لقد ذهب ابن قدامة المقدسي الحنبلي إلى اعتبار قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ (النساء: ٢٣) دليلاً على انتشار الحرمة بواسطة هذا اللبن^(٢١). ويبدو أن استدلال ابن قدامة بهذه الآية يقوم على قياس (منطقي) يقول: إن المرأة التي ترضع طفلاً تُعدّ أمّاً له، حتى إذا لم يكن منشأ اللبن نكاحاً وحملًا (الصغرى). وطبقاً لنص الآية ٢٣ من سورة النساء فإن المرأة التي ترضع طفلاً تكون بمنزلة أمّه وتكون محرمةً عليه (الكبرى). وعلى هذا الأساس فإن اللبن الذي لا ينشأ من نكاح أو حمل يصلح لنشر الحرمة أيضاً.

نقد ورد

ولكن يبدو أن هذا الاستدلال غير صحيح، وذلك لما يلي:
أولاً: هناك شك في صدق أو عدم صدق إطلاق «الأم» على المرأة التي ترضع طفلاً بلبن غير ناتج من نكاح أو حمل، وبذلك سيكون التمسك بعموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾؛ لإثبات أمومة هذه المرأة، من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. وعلى هذا الأساس يجب أولاً إثبات أمومة هذه المرأة من طريق آخر غير عموم الآية، ثم الاستفادة حكمها بعد ذلك من عموم هذه الآية.

ثانياً: إن هذه الآية في مقام بيان أنواع النساء المحرمات، ومن بينهن المرأة التي أرضعت طفلاً صغيراً؛ فتكون أمّه بالرضاعة. إلا أن هذه الآية ليست في مقام بيان

شرائط الرضاع والرضيع والمرضعة. وهناك إجمالاً من هذه الناحية. وعليه لا يمكن التمسك فيما نحن فيه بإطلاق كلمة «الأمهات» في هذه الآية.

٢- تحقق السبب (الإرضاع الشرعي)

لقد ذهب السرخسي الحنفي إلى القول بأن سبب انتشار الحرمة بواسطة هذا اللبن يكمن في تحقق السبب. الذي هو الإرضاع.، وقال بأن السبب (الإرضاع) متحقق هنا، وكل حكم (وهو هنا: الأمومة وانتشار الحرمة) يثبت بواسطة سببه، ولذلك فإن الإرضاع بواسطة هذا اللبن يكون موجباً لتحقيق وانتشار الحرمة^(٢٣).

بيان واعتراض

ويكمن خطأ هذا القول في الخلط الحاصل بين السبب الشرعي الاعتباري والسبب الفلسفي الوجودي. توضيح ذلك: إن المسبب إنما لا يتخلف عن سببه إذا كان له حقيقة وجودية، دون المسببات الاعتبارية، والتي من بينها مسببات الشرع. من ذلك - على سبيل المثال - أن الطلاق سبب في الانفصال بين الزوج والزوجة، إلا أن الشارع لم يعتبر الطلاق في الحيض أو الطلاق دون شاهد سبباً في الانفصال بينهما. كما أن الجماع سبب في الأبوة، ولكن الشارع لا يرى كل جماع سبباً في الأبوة. وعلى هذا الأساس يجب في الاعتبارات الشرعية الرجوع إلى الشارع نفسه لإثبات سببية شيء لشيء آخر، وفي المذهب السنّي لا يوجد دليل شرعي - من آية أو رواية - على سببية مطلق الرضاع لإثبات تحقق الأمومة وانتشار الحرمة.

٣- وجود الملاك (التغذية)

لقد عدّ القرافي المالكي الاغتذاء بهذا اللبن موجباً لنشر الحرمة^(٢٣). وكأنه مثل ابن قدامة في القول بأن الملاك في لبن النساء هو القدرة على الإرضاع وإيصال الغذاء إلى الرضيع^(٢٤). وبذلك فإن مقتضي - مع توفر الشروط - موجود، والمانع مفقود.

إشكال

وفي الجواب عن هذا الدليل نقول: لا مقتضي موجود، ولا المانع مفقود؛ لأن

المقتضي فيما نحن فيه ليس هو مجرد الإرضاع والتغذية فقط؛ إذ لو كان الأمر كذلك فإن هذا الشرط متحقق حتى في لبن الحيوان أيضاً؛ لتحقيق التغذية به. وعليه فإن المقتضي المتوهم هنا إنما يمثل جزء المقتضي، وليس كله. ومن ناحية أخرى فإن المانع موجود أيضاً، ويكفي في إثبات وجود المانعية قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣)؛ وقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ (النساء: ٢٣).

٤- موافقة القاعدة

لقد ذكر ابن قدامة عبارة في المغني حول بيان سبب انتشار الحرمة بواسطة لبن من غير نكاح، يبدو أن دليله فيها هو مطابقة القاعدة؛ إذ يقول: «لأنه لبن امرأة، فتعلق به التحريم». ويبدو أن مراده أن لبن المرأة (في مقابل الرجل، دون البنت) مع رعاية شرائط الإرضاع يوجب نشر الحرمة، وهذا لبن امرأة، وعليه فإنه بحسب القاعدة يكون موجباً لانتشار الحرمة.

الجواب

إن هذا الدليل من ابن قدامة يمثل مصادرة على المطلوب، بمعنى أنه وإن صح إطلاق «لبن امرأة» على هذا اللبن، ولكن من قال: إن هذا اللبن يوجب انتشار الحرمة؟ فهذا أول الكلام، ويحتاج إلى إثبات. وبعبارة أخرى: لو حوّلنا كلام ابن قدامة إلى قياس منطقي فإن كبرى هذا القياس - إن هذا اللبن يوجب انتشار الحرمة - ليست بديهية، وليس هناك دليل على إثباتها.

النتيجة

من خلال التتبع في المصادر الفقهية الأولى للمذاهب الفقهية الأربعة لدى أهل السنة يتضح أن فقهاء أهل السنة قد تمسكوا - لإثبات القول بنشر هذا النوع من اللبن للحرمة - بأربعة أدلة، وهي: الآية ٢٣ من سورة النساء، وادعاء تحقق السبب، ووجود ملاك التغذية، ومطابقة القاعدة.

بيد أن جميع هذه الأدلة الأربعة تعاني من الإشكال؛ بسبب عدم صدق «الأم»

على المرأة ذات اللبن التلقائي وأرضعت به طفلاً صغيراً؛ وإجمال قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ بالنسبة إلى شرائط المرضعة؛ وعدم مقتضي وجود المانع؛ وعدم بداهة الكبرى «لبن كل امرأة يوجب انتشار الحرمة». وعليه لا يمكنها إثبات الحرمة باللبن التلقائي.

ب - أدلة الرفض عند فقهاء الشيعة

١- القرآن

لقد ذكر علي بن محمد القمي السبزواري (القرن ٧هـ) في جامع الخلاف والوافق قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، بوصفه دليلاً على المسألة. وقد قام استدلاله على عدم إطلاق «الوالدة» على غير ذات الولد؛ وعليه لا يترتب حكم على لبنها وإرضاعها^(٢٥).

رد الاستدلال بالقرآن

والإشكال على هذا الاستدلال واضح؛ لأن بحث الرضاع غير منحصر في الرضاع من الوالدة. وعليه يكون الدليل أخص من المدعى. يبدو أنه ليس هناك دليل قرآني على إثبات عدم انتشار الحرمة بواسطة اللبن التلقائي؛ إذ هناك آيتان فقط يمكن الاستناد إليهما في هذا الموضوع، وكلاهما يواجه إشكالاً؛ فقد تقدم أن قلنا: إن التمسك بقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ أعم من المدعى؛ وقد سبق أن ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ يحتوي على إجمال بالنسبة إلى المرأة التي تفرز مثل هذا اللبن؛ أو إن التمسك بها يمثل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لذات ذلك العام.

٢- الروايات

استند الشيخ الطوسي إلى الإجماع وروايات الأصحاب في إثبات أن اللبن الناتج عن غير الولادة - «اللبن موضع البحث» - لا ينشر الحرمة، فقال: «إذا درّ لبن امرأة من

غير ولادة، فأرضعتُ صبياً صغيراً، لم ينشر الحرمة. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم»^(٣٦).

ويمكن أن يكون المراد من «أخبارهم» (روايات الشيعة) في كلام الشيخ الطوسي هي الروايات التالية؛ وبعضها صريح؛ والآخر ظاهراً في هذا الحكم:

١. رواية يونس بن يعقوب، عن الإمام الصادق عليه السلام: «حُميد بن زياد، عن الحسن بن محمد، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: سألتُه عن امرأةٍ درّ لبنها من غير ولادة، فأرضعت جاريةً وغلاماً بذلك اللبن، هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع؟ قال: لا»^(٣٧).

إن هذه الرواية تعتبر موثقة؛ لأن رواتها الثلاثة الأوائل كانوا من الواقفين. بيد أن الشيخ الصدوق نقلها في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه بسندٍ صحيح^(٣٨).

٢. كما نقل هذا المضمون في رواية يعقوب بن شعيب، عن الإمام الصادق عليه السلام: «وعنه، عن عبد الله بن جعفر، عن موسى بن عمر البصري، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعيب قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: امرأةٌ درّ لبنها من غير ولادة، فأرضعت ذكراً وإناثاً، أيحرم من ذلك ما يحرم من الرضاع؟ فقال لي: لا»^(٣٩).

هناك أبحاثٌ تفصيلية بشأن سند هذه الرواية. وقد ذهب الشيخ مكارم الشيرازي إلى القول بأن موسى بن عمر البصري شخصٌ مجهول الحال^(٤٠). وقد اعتبر السيد الخوئي أنه نفس موسى بن عمر بن يزيد، وهو الآخر مجهول الحال أيضاً^(٤١). إلا أن الشيخ مكارم الشيرازي لا يرتضي هذا القول؛ وذلك لأن راوي موسى بن عمر بن يزيد هو محمد بن عليّ بن محبوب، إلا أن ابن محبوب في هذا الحديث يروي عنه بواسطة عبد الله بن جعفر^(٤٢). وإن للسيد الشبيري الزنجاني توضيحاً نافعاً على هامش سند هذه الرواية، محصّله: إن الظاهر الأولي هو أن الضمير في «عنه» في بداية السند يعود إلى «محمد بن عليّ بن محبوب» (لأن صدر الرواية السابقة (الرواية رقم ١٣٣٧) تبدأ به). ولكنّ الأظهر هو أن هذا الحديث من روايات محمد بن يحيى العطار، وهو راوي ابن محبوب، وأنه قد أدخل هذه الرواية في كتاب ابن محبوب، وأن الشيخ قد استنسخها عن كتاب ابن محبوب، دون أن يلتفت إلى هذا الأمر. ولكنّ يتّضح أن المراد من موسى بن عمر البصري - بعد ملاحظة طبقة الراوي والمروي عنه - هو موسى

بن عمر بن يزيد الصيقل. كما ذكر في بعض الأسانيد^(٣٣) اسم موسى بن عمر بن يزيد البصري أيضاً. وبناءً على ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة موسى بن عمر بن يزيد الصيقل - ولكن لم يتم العثور عليه -، حيث اعتبر محمد بن علي بن محبوب راوياً له، وحيث إننا لا نرى واسطةً بينهما في أي رواية، يثبت أن سند الرواية على النحو التالي: محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن علي بن محبوب، عن موسى بن عمر بن يزيد الصيقل، عن صفوان بن يحيى، عن يعقوب بن شعيب، عن الإمام الصادق^(عليه السلام). وبناءً على رأي الزنجاني يعتبر موسى بن عمر بن يزيد الصيقل ثقةً. وإن سائر رجال سند هذه الرواية إماميون وثقات أيضاً^(٣٤).

والذي يهون الخطب أولاً: إن صفوان بن يحيى وابن محبوب من أصحاب الإجماع. وثانياً: بواسطة الرواية السابقة (رواية يونس بن يعقوب) يحصل اطمئنانٌ بصدور هذه الرواية.

وإن دلالة هذه الرواية على موضوع البحث هي الأخرى - مثل الرواية السابقة - تامةً أيضاً.

٣. وهكذا يمكن - كما سبق أن ذكرنا^(٣٥) - أن نعتبر الرواية التالية - وهي رواية عبد الله بن سنان - مُستنداً لهذا الحكم: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله^(عليه السلام) عن لبن الفحل؟ قال: هو ما أرضعتُ امرأتك من لبنك ولبن ولدك ولد امرأةٍ أخرى، فهو حرام»^(٣٦).

وتقريب الاستدلال بأن ظاهر الرواية أن ما يوجب انتشار الحرمة هو «لبن الفحل»، الذي هو عبارة عن اللبن الناتج عن ولادة طفلٍ بعد حملٍ ومقاربة مع الزوج. وسند هذه الرواية معتبرٌ. ولكن يمكن القول بشأن دلالتها: إن دلالة هذه الرواية أعمّ من المدعى مورد البحث؛ وذلك لأن السؤال والجواب إنما هو حول لبن الفحل، وإن هذه الرواية إنما تثبت مورد السؤال فقط (انتشار الحرمة بواسطة لبن الفحل)، ولا يمكنه أن ينفي انتشار الحرمة عن غير لبن الفحل، وإن كنا بحاجةٍ إلى دليل لإثبات انتشار الحرمة بواسطة غير لبن الفحل أيضاً، (فتأمل).

٣- الإجماع

كما سبق أن ذكرنا فقد ذهب الشيخ الطوسي في الخلاف إلى ادعاء الإجماع على عدم انتشار الحرمة بواسطة اللبن التلقائي^(٣٧). وبعده قام ابن زهرة في الغنية إلى إثبات المسألة بقوله: «بدليل إجماع الطائفة»^(٣٨)، وأثبتها ابن إدريس قائلًا: «بدليل إجماعنا»^(٣٩). وفي نهاية المطاف عمد صاحب الجواهر إلى حسم القضية من هذه الناحية بقوله: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه»^(٤٠).

الإشكال على دليل الإجماع

ويمكن القول في هذا الشأن: إنه على الرغم من الآيات والروايات المذكورة يبدو أن الإجماع المدعى هنا إنما هو إجماع مدركي، وقد قيل في علم أصول الفقه: إن الإجماع المدركي لا يمكن تقديمه بوصفه دليلًا مستقلًا. إلا أن بعض الأساتذة^(٤١) والمحققين^(٤٢) قد قبلوا بالإجماع المدركي، وذهبوا إلى اعتباره حجةً مستقلة. ويقوم الاعتقاد في هذا القول - المستند إلى القاعدة تمامًا - على أن ملاك الإجماع إذا كان حدسيًا لن يكون هناك تفاوت بين كونه مدركيًا أو غير مدركي، وعلى هذا الأساس يمكن أن يرد في عرض الأدلة الأخرى، أو أن يعضدها في الحد الأدنى.

عشرطية الحمل أو الولادة في اللبن الناصر للحرمة

من بين الشرائط المذكورة لنشر الحرمة بواسطة اللبن الحمل أو الولادة. قال السيد الشبيري الزنجاني في كتاب النكاح: «المشهور بين الإمامية اعتبار الولادة، وأن اللبن المتكوّن في الأثناء أثناء الحمل لا ينشر الحرمة». وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه لم يُفتَ أحدٌ قبل المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) بكفاية الحمل.

وإليك عبارة الزنجاني في هذا الشأن: «لم نعتز قبل المحقق الحلّي على أيّ مخالفٍ في المسألة لمسألة اعتبار الولادة. والذين قالوا بكفاية الحمل في نشر الحرمة هم: المحقق الحلّي، والعلامة الحلّي في القواعد؛ فإن عبارته صريحة في هذا الشأن، وكذلك في الإرشاد وتلخيص المرام - بلحاظ أنه لم يذكر الولادة بوصفها شرطًا -، حيث تُشعر عبارته بكفاية الحمل، وابن فهد الحلّي في المهدّب البارع، والشهيد الثاني

في الروضة البهيّة ومسالك الأفهام وحاشية الإرشاد. وكذلك قال السبزواري في الكفاية: لا يبعد الحكم بكفاية الحمل. وتردّد الفيض في المفاتيح، وذكر وجهين في المسألة. وأما غير هؤلاء فقد اشترطوا الولادة. والعلامة نفسه أفتى في التحرير صراحةً، وفي التذكرة مال إلى اعتبار الولادة. وعبارة المتقدمين كالنصّ تقريباً. وفي المقنعة يعبر بقوله: «لبن ولدك». وعبر أبو الصلاح في الكافي بـ «لبن الولادة»، والشيخ في النهاية بـ «لبن المرضعة»، ومن الواضح أن المرضعة في مقابل الحامل، بمعنى المرأة ذات الرضيع. وعبر القاضي ابن البرّاج في الجواهر بـ «لبن ولادة»، وقال في المهذب: يعتبر أن لا يكون لبن درّ، ومن الواضح أن اللبن قبل ولادة الطفل مصداق لـ «لبن درّ». وقال ابن زهرة في غنية النزوع: من شروط تحريم الرضاع: أن يكون «لبن ولادة» لا درّ، بدليل إجماع الطائفة. وكذلك قال في الخلاف والسرائر: «لبن ولادة». واعتبر في النزهة «لبن الفحل»، في مقابل لبن درّ. وتمّ التعبير في الإصباح بـ «لبن المرضعة»، ويحيى بن سعيد في الجامع بـ «لبن مرضعة» أيضاً. ومن بين المتأخّرين ذهب المحقّق الثاني في جامع المقاصد، وصاحب المدارك في نهاية المرام، إلى القول باعتبار الولادة. ويستفاد هذا الأمر من ظاهر العنوان الذي اختاره صاحب الوسائل لهذا الباب. ومال كاشف اللثام إلى اعتبار الولادة، وفي الحقائق والرياض والمستند والجواهر ذهبوا إلى اختيار هذا القول المشهور أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنه، بالإضافة إلى دعوى الإجماع على اعتبار الولادة، يتمتّع هذا القول بشهرة قويّة للغاية^(٤٣).

ويبدو أن هذا الدليل ليس دليلاً مستقلاً وفي عرض الأدلّة الأخرى، وإنما هو منتزَع من تلك الآيات والروايات التي سبق ذكرها، على القول بدليليّتها.

٥- انصراف أدلّة الرضاع عن اللبن التلقائي

ومن الأدلّة التي دُكرت في هذه المسألة انصراف أدلّة الرضاع عن اللبن الذي ينبجس من تلقائه، ومن دون ولادة^(٤٤). وعلى هذا الأساس؛ وبسبب هذا الانصراف - الناشئ بطبيعة الحال من ندرة الوجود دون ندرة الاستعمال -، ومع أصالة البراءة، يُحكم بعدم انتشار الحرمة بواسطة هذا النوع من اللبن.

الردّ

ويمكن القول بشأن هذا الاستدلال: لقد ثبت في علم الأصول أن الانصراف الذي يمنع من انعقاد الإطلاق هو الانصراف الناشئ من كثرة أو ندرة الاستعمال، وليس الإطلاق الناشئ من كثرة أو ندرة الوجود. وعلى هذا الأساس فإن هذا النوع من الانصراف وإن كان لا يمنع من شمول إطلاق أدلة الرضاع بواسطة هذا النوع من اللبن، إلا أن هذا الإطلاق إنما يكون حجة إذا لم يُقيد بدليل.

٦- كون رضاع اللبن التلقائي قدراً متيقناً لعدم نشر الحرمة

لقد ذكر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في كتاب النكاح من أنوار الفقاهة، في بحث أقسام اللبن الخارج من ثدي المرأة، ستة أنواع من اللبن، وهي:

١. اللبن التلقائي (اللبن مورد البحث).
٢. اللبن الناشئ من الزنا.
٣. اللبن الناشئ من وطء الشبهة.
٤. اللبن الناشئ من انعقاد النطفة بالحلال من دون تحقق الدخول.
٥. اللبن الناشئ من الدخول بالحلال.
٦. اللبن في فترة ما بعد الولادة الناشئ عن دخول محلّ.

وقد ذهب سماحته إلى اعتبار القسم السادس هو القدر المتيقن للحكم بانتشار الحرمة، واعتبر النوع الأوّل هو القدر المتيقن لعدم الحكم بانتشار الحرمة.

الجواب

مع غضّ الطرف عن التقسيم المذكور بشأن هذا الدليل يمكن القول أيضاً: إن هذا الدليل لا يمكنه أن يُعتبر دليلاً مستقلاً، بل هو رهنٌ بقبول أو عدم قبول إطلاق الدليل اللفظي أو الإجماع.

٧- الأصل الأوّل عند الشكّ هو العدم

إن من الأدلة المذكورة في هذا المقام أنه عند الشكّ في انتشار الحرمة بواسطة

اللبن التلقائي فإن الأصل هو عدم انتشار الحرمة^(٤٥).

بين الردّ والقبول

بيد أن هذا الدليل وحده لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأن الأصل - الذي هو دليل فقاهتي - إنما يكون دليلاً حيث لا دليل. وفيما نحن فيه هناك دليل اجتهادي (الأمرة) قائم على عدم انتشار الحرمة بواسطة هذا النوع من اللبن. وأما إذا كان هذا الأصل هو الاستصحاب، وكان بناؤنا في الاستصحاب على كونه من الإمارات، أمكن لنا اعتباره دليلاً مستقلاً.

٧- النتيجة

لقد أنجزنا هذه الدراسة لبحث إمكانية نشر الحرمة بواسطة اللبن الذي يتكوّن من دون زواج أو حمل أو ولادة.

وتمّ خلال هذه الدراسة استعراض ونقد آراء فقهاء سائر المذاهب، من الشيعة والسنة. ويمكن اختصار أقول فقهاء السنة على النحو الآتي: إن اللبن الذي ينجس تلقائياً من ثدي البنت البكر البالغة أو المرأة غير الحبلى وغير المرضعة يوجب انتشار الحرمة.

وأما فقهاء الشيعة فإنهم يذهبون بالإجماع إلى أن اللبن الذي ينشأ من غير وضع الحمل من حلال لا يؤدي إلى انتشار الحرمة.

وفي ما يتعلق بدراسة أدلة فقهاء السنة - وهي: القرآن الكريم، وتحقق السبب، ووجود ملاك التغذية - وجدنا أن هذه الأدلة غير ناهضة في إثبات المدعى.

وأما أدلة الشيعة، وهي عبارة عن: القرآن، والروايات، والإجماع، واشتراط الولادة أو الحمل، وانصراف أدلة الرضاع عن هذا النوع من اللبن، والقدر المتيقن من الخروج عن حكم الحرمة، والأصل، فهي بأجمعها، باستثناء الروايات والأصل - إذا كان استصحاباً، وقلنا بأمارية الاستصحاب -، تحتوي على إشكال. وعلى الرغم من الجهود التي بذلتها في تتبع أقوال وأدلة فقهاء السنة والشيعة، إلا أنني لا أدعي امتلاك لتلك الجامعة العلمية في نقد الأدلة، ولست أشك في أن العلماء والباحثين

لديهم باعٌ أطول وأكبر في هذا الشأن، وسوف يتمكنون من الإدلاء بدلوهم في هذا الموضوع بشكلٍ أدقٍّ وأكثر تنقيحاً؛ ليكون بالإمكان حلّ ورفع الكثير من المشاكل التي تعاني منها الأسر بسبب ظاهرة تبني الأطفال. وفي الختام أتقدم بوافر الشكر والتقدير إلى الأستاذ العزيز والمحترم الشيخ حيدر حبّ الله الذي أرشدني إلى خوض غمار هذا البحث. والحمد لله ربّ العالمين.

الهوامش

- (١) انظر: المشكيني، مصطلحات الفقه: ١٢٦.
- (٢) للاطلاع على التفاصيل انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٦٨.
- (٣) دائرة معارف إنكارتا، مقال (Breast).
- (٤) <https://www.hormone.org/diseases-and-conditions/hyperprolactinemia>
- (٥) انظر: فاضل اللنكراني، جامع المسائل فارسي (جامع المسائل باللغة الفارسية) ١: ٤٠٧. (مصدر فارسي).
- (٦) <https://goaskalice.columbia.edu/answered-questions/i-want-breastfeed-my-partner>.
- (٧) <https://www.aafp.org/afp/html553/p0801/2004>
- (٨) <https://www.mayoclinic.org/diseases-conditions/galactorrhea/symptoms-causes/syc-20350431>.
- وللمزيد من الاطلاع انظر أيضاً:
<https://www.mayoclinic.org/healthy-lifestyle/infant-and-toddler-health/expert-20058403answers/induced-lactation/faq.php322904>
<https://www.medicalnewstoday.com/articles/>
- (٩) Galactorrhea.
- (١٠) انظر: الآخوند الخراساني، كتاب الرضاع: ٧.
- (١١) الشيخ الطوسي، الخلاف ٥: ١٠٨.
- (١٢) انظر: السرائر الحاوي ٢: ٥٢٠؛ شرائع الإسلام ٢: ٢٢٦؛ قواعد الأحكام ٣: ٢١؛ مسالك الأفهام ٧: ٢٠٧؛ الحقائق الناضرة ٢٣: ٢٢٣؛ وغيرها من المصادر الأخرى.
- (١٣) انظر: الشيبيري الزنجاني، كتاب النكاح ١٤: ٤٦٠٣.
- (١٤) فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ٣: ٤٥.
- (١٥) السرخسي الحنفي، المبسوط ٣٠: ٢٩٥.

- (١٦) القرافي المالكي، الذخيرة ٤: ٢٧٠.
- (١٧) الشافعي، الأم ٥: ٣٢.
- (١٨) ابن قدامة، المغني ٨: ١٨٠. في حين أن أبا الخطاب الكلوزاني البغدادي (٥١٠هـ) - وهو على مذهب ابن قدامة - قال في كتابه (الهداية على مذهب الإمام أحمد: ٤٩١): «وإذا ثبت للمرأة لبن من غير حمل تقدم، فأرضعت به طفلاً، لم تحرم عليه». وقد علق محققاً كتاب الهداية (عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل) على هذا الكلام في حاشيتهما، قائلين: «في هذه المسألة روايتان. قال ابن أبي موسى: أظهرها أنه رضاع، وكونه لا ينشر الحرمة هو المنصوص، والمختار للقاضي وعامة أصحابه؛ والأخرى أنه ينشر الحرمة».
- (١٩) جاء في كتاب الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٢: ٢٤٢: «ذهب الجمهور، وهو رواية عند الحنابلة، إلى أنه لا يشترط لثبوت التحريم بلبن المرأة أن يتقدم حمل. فيحرم لبن البكر التي لم توطأ ولم تحبل قط؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾؛ ولأنه لبن امرأة، فتعلق به التحريم. والمنصوص عن أحمد، وعليه المذهب، أن لبن البكر لا ينشر التحريم؛ لأنه نادر لم تجر العادة به للتغذية».
- (٢٠) سيد سابق، فقه السنة ٢: ٧٧.
- (٢١) ابن قدامة، المغني ٨: ١٨٠.
- (٢٢) السرخسي الحنفي، المبسوط ٣٠: ٢٩٥.
- (٢٣) القرافي المالكي، الذخيرة ٤: ٢٧٠.
- (٢٤) ابن قدامة، المغني ٨: ١٨٠.
- (٢٥) القمي السبزواري، جامع الخلاف والوفاء: ٤٣٠.
- (٢٦) ويبدو أن الشيخ الطوسي في المبسوط - الذي هو من آخر كتبه الفقهية - قد انحسرت عنه تلك الصراحة والقطع المذكور في كتابيه النهاية والخلاف؛ إذ قال: «إذا نزل للبكر أو الثيب لبن، ولا زوج لها، فأرضعت بلبنها مولوداً العدد المحرم، قال المخالف: ينشر الحرمة بينهما، وصارت أمه، وصار ابناً من رضاع للأم، ولا أب له؛ لأن اللبن للمرأة خلق غذاء للآدمي يحمل على الأغلب، ويقوى في نفسي أنه لا حكم له، لأنه لا دليل عليه؛ ولما قلناه أولاً». (الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٥: ٣١٤).
- (٢٧) الكليني، الكافي ٥: ٤٤٦، ح ١٢. كما نقلت هذه الرواية في كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٧٩ أيضاً.
- (٢٨) نقلاً عن كتاب النكاح للزنجاني ١٤: ٤٦٠١؛ وانظر أيضاً: الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٧٩، ح ٤٦٨٢.
- (٢٩) تهذيب الأحكام ٧: ٣٢٥ (تحقيق: الخراسان).
- (٣٠) انظر: أنوار الفقاهة، كتاب النكاح: ٤٦٥.
- (٣١) انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٥٦، الترجمة رقم ١٢٨٠٨.
- (٣٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٣) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٩، ح ١٨٤٦.

- (٣٤) للمزيد من الاطلاع انظر أيضاً: توضيح هامش سند هذه الرواية في البرامج المرنة دراية النور.
- (٣٥) انظر: موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها ١: ٢٦٤.
- (٣٦) الكليني، الكافي ٥: ٤٤٠.
- (٣٧) انظر: الطوسي، الخلاف ٥: ١٠٨. هذا في حين أن الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط ٥: ٣١٤ - الذي ألفه بعد كتاب الخلاف - قد أثبت الحكم بعبارة: «ويقوى في نفسي أنه لا حكم له؛ لأنه لا دليل عليه»، وليس فيه إشارة إلى الإجماع.
- (٣٨) انظر: ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٣٦.
- (٣٩) انظر: ابن إدريس، السرائر ٢: ٥٢٠.
- وعلى الرغم من أن القاضي ابن البراج قد سبقهما في المذهب ٢: ١٩٠ في تناول هذه المسألة تحت عنوان: «ما يحرم من النكاح بالرضا وما لا يحرم»، إلا أنه لم يدع الإجماع عليها (وربما يعود السبب في ذلك إلى أن كتاب المذهب إنما هو كتاب فتاوي، وليس كتاباً استدلالياً).
- (٤٠) النجفي، جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٤.
- (٤١) فهم لكلمات الأستاذ السيد حسن الخميني في درس خارج الفقه.
- (٤٢) انظر: بلال شاكري، بازخواني حجيت إجماع مدركي (إعادة قراءة حجية الإجماع المدركي). (مصدر فارسي).
- (٤٣) الزنجاني، كتاب النكاح ١٤: ٤٦٠٤.
- (٤٤) انظر: نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء ١: ٢٦٢.
- (٤٥) انظر: رياض المسائل ١١: ١٢٩؛ جواهر الكلام ٢٩: ٢٦٤؛ وأنوار الفقاهة (حسن بن جعفر كاشف الغطاء)، كتاب النكاح: ٥٤.

مرجّحات الرواية عند اختلاف الحديث

دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

الشيخ محمد مهدي ولي زاده^(*)

د. أبو القاسم ولي زاده^(**)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

مقدمة

إن المتَّبَع في بحث التعارض بين الروايات - قبل التكافؤ والتساقط والتوقُّف والتخيير - هو بحث الترجيح. وفي هذا البحث هناك مجموعة من المرجّحات المنصوصة في إطار حلّ التعارض الواقع بين الأخبار، وقد وقع الخلاف بين العلماء في أقسامها وأعدادها وترتيبها، بيدَ أن عمدة الأدلة فيها: مرفوعة زرارة؛ ومقبولة عمر بن حنظلة. وإذا تجاوزنا هذه المرجّحات نجد روايات تذكر مزيةً أخرى بوصفها عنصراً لترجيح روايةٍ على روايةٍ معارضة لها. إن هذه الروايات، التي قيل: إن عددها اثنتان أو أربعة أو خمسة؛ وهناك مَنْ قال: إنها ستّة، تدلّ على أن أحدثية الرواية وتأخُّر زمن صدورها يُعدّ مزيةً لها، وعنصر تقديم لها على الرواية المعارضة. ويتمّ التعبير عن هذه المرجّحية بالأحدثية، وتسمّى الرواية الراجحة بـ «الأحدث».

ففي الموارد التي تروى فيها روايتان عن معصومين اثنين، أو عن معصوم واحد، وتكون إحدى الروايتين أحدث من الأخرى تكون هي المتقدّمة على الرواية الأقدم صدوراً.

إن النزاع في هذا الموضوع كبرويّ، ويتعلّق باعتبار الخبر الأحدث، بمعنى: هل

(*) باحث في (مركز الأئمة الأطهار الفقهي)، وأستاذ الفقه والأصول في الحوزة العلميّة في قم.

(**) أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلاميّة في جامعة أرومية.

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

الروايات المذكورة تدلّ على مرجّحية أحدثية الخبر، وأنّ للأحدثية تأثيراً في التقدّم، أم إن مفادها والمراد منها ليس أمراً جديداً، وإن عنصر التقديم شيء آخر يلزم أحدثية الخبر؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت الأحدثية مرجّحة فإن المراد من ذلك هو أن الخبر الأحدث إنما يكون راجحاً من حيث الأحدثية بوصفها أمراً ارتكازياً أو تعبدياً، وليس من حيث ناسخيته أو كونه صادراً بداعي التقية.

ولم نشهد حتّى الآن تأليف كتاب أو تخصيص أطروحة علمية أو مقالة مستقلة في هذا الموضوع، وإنما هناك مجرد إشارة مقتضبة إلى هذه المسألة والروايات من قبّل بعض الأصوليين من خلال أبحاث التعادل والترجيح، أو في مقام حلّ التعارض بين الروايات في الفروع الفقهية. كما تناول بعض أساتذة بحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية أطراف هذا الموضوع إلى حدّ ما.

يذهب بعض الكتّاب إلى الاعتقاد بأن من أهمّ أبحاث باب التعادل والتراجيح هو إثبات أو ردّ الترجيح بسبب أحدثية الخبر، ولا سيّما إذا كان التعارض بين أخبار الفروع الفقهية؛ لأنّ الصدور المتزامن في الأخبار نادر الحدوث جدّاً، وحيث إن بعض الأخبار في باب حلّ التعارض تتضمن تقديم الأحدث يغلب الظنّ بأن ذات الأحدثية لها موضوعيّة، وأن الخبر الأحدث إنما يكون هو الراجح من حيث أحدثيته. وعلى الرغم من ذلك لم يتمّ البحث والنقاش في جميع الوجوه والاحتمالات في مدلول هذه الروايات، وكذلك جهات تقدّم الأحدث. يُضاف إلى ذلك أنه لم يتمّ ذكر جميع الإشكالات ودفعها، ولم يكن هناك أيّ تبويب لها أو تقييم مدى اعتبارها. ولذلك نجد من الضروري العمل - من خلال تحديد أبعاد دلالة هذه الروايات وتحديد الوجه في تقدّم الأحدث - على كشف الحجاب عن هذا الأمر الهامّ؛ بغية إيضاح المرجّحية أو عدم المرجّحية بالأحدثية.

علماء الأصول بين الرفض والقبول

المشهور بين علماء الأصول عدم القبول بالأحدثية بوصفها عنصراً مرجّحاً^(١). كما أن الكثير من العلماء - بطبيعة الحال -، ومنهم: الشيخ مرتضى الأنصاري^(٢) والآخوند الخراساني والمحقّق النائيني، لم يتعرّضوا إلى هذا المرجّح أبداً. وكأنّ السرّ

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧٣

في ذلك يعود إلى عدم دلالة الروايات أو عدم الالتفات إليها^(٣). ولكن في المقابل ذهب الشيخ الصدوق^(٤)، وصاحب الحقائق^(٥)، والفاضلين النراقين^(٦)، والطباطبائي القمي^(٧)، والمحقق السيستاني^(٨)، إلى قبول الترجيح بالأحدثية. بل هناك من المعاصرين - من أمثال: الطباطبائي القمي - من يرى انحصار الترجيح بالأحدثية، ورفضوا جميع المرجحات الأخرى^(٩). وكذلك فإن الترجيح بلحاظ زمن صدور الرواية ليس من مختصات علماء الشيعة، وإنما هناك من يقول بذلك من علماء الأصول بين أهل السنة أيضاً^(١٠).

أهمية البحث من الناحية الفقهية

إن الأخبار المتعارضة تحتل مساحة واسعة من الأدلة الفقهية، بل يمكن الادعاء بأنه قلما يمكن العثور على فرع فقهي دون أن يحتوي على أخبار متعارضة. وإن المهم بالنسبة إلى الفقيه أمران: أحدهما: التعرف على أسباب التعارض؛ والثاني: كيفية علاج التعارض.

إن مرجحات باب التعارض موضوع يسعى كل فقيه أو محدث إلى العثور على جواب صحيح بشأنه، ولا سيما أن ذلك يؤثر في كيفية علاج وحل تعارض الأخبار، وهو من الأبحاث الهامة في فهم الروايات بشكل صحيح، وهو ناجع للغاية في عملية الاستنباط.

ومن بين المرجحات المنصوصة والمدعاة من قبل بعض علماء الأصول (أحدثية الرواية). إن دراسة وبحث هذا الموضوع تحظى بالأهمية من جهات كثيرة؛ إذ من ناحية قلما يكون هناك مورد من موارد التعارض بين الأخبار دون أن يكون أحد المتعارضين أحدث من غيره، وقلما نجد أخباراً متعارضة متزامنة في الصدور أو مجهولة وقت الصدور، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من هذه الأخبار تشتمل على فروع فقهية، وتؤدي دوراً محورياً في استنباط الفقيه.

ومن هنا لو تم إثبات مرجحية الأحدثية سوف نشهد تحولاً كبيراً في بحث رفع التعارض بين الأخبار، وسوف تخرج مجموعة كبيرة من الأخبار من حالة التكافؤ. وفي المقابل، حتى إذا لم تثبت مرجحية هذه المسألة فإن نتائجها الفقهية ستبقى

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

غير قابلة للإنكار؛ وذلك لأن الاهتمام بهذا البحث سوف يؤدي لا محالة إلى تغيير رؤية الفقيه في مقام الاستنباط من الروايات المتعارضة؛ إذ إن روايات الأحذية حتى إذا لم تكن ناجعة في إثبات كيفية حلّ التعارض بين الأخبار فإنها تلعب دون شك دوراً ملحوظاً في دائرة الكشف والتعرّف على أسباب ظهور التعارض في الحديث.

توضيح ذلك: إن القدر المتيقّن من مدلول هذه المجموعة من الروايات هو لزوم الأخذ بالخبر الأحدث، ولكن ما هو الخطاب الأصلي لهذه الروايات؟ هل هو أن للأحدثية موضوعية في اكتساب الرواية مزيةً وموضوعيةً، وتكون مرجحاً مستقلاً، أم أنها تدلّ على أن الأحذية وتأخر صدور الرواية يكون كاشفاً ويدلّ بالدلالة الطريقية على وجود خصوصية في الرواية المتقدمة أو في الرواية المتأخرة، وإن هذه الخصوصية تستوجب لزوم الأخذ بالخبر الأحدث؟

إذا كانت الأحذية مرجحاً مستقلاً فإن جدوائيتها إنما سوف تكمن في دائرة علاج تعارض الأخبار فقط، وأما إذا كانت لها طريقية فقط فإن الرسالة الأصلية والأولى لهذه الروايات تكمن في بيان جدوائية الأحذية وتأخر صدور الرواية في دائرة معرفة علل وأسباب وقوع التعارض، وتبيّن - تبعاً لذلك - طرق حلّ التعارض أيضاً؛ أي يتّضح بذلك سرّ تقديم الخبر الأحدث.

فإذا كان المراد - على سبيل المثال - هو الإشارة إلى ناسخية الرواية المتأخرة، أو صدور الرواية المتقدمة بداعي التقيّة، فإن هذا يعبر في الحقيقة عن أن تغير أحوال المخاطبين، وشرائط الزمان، والتدرّج في بيان الأحكام (المصالح والمفاسد)، هو السبب في وقوع التعارض بين الرواية المتقدمة والمتأخرة. ومن هنا فإن الذي يجب العمل به هو الخبر الأحدث؛ لكونه إما ناسخاً وإن مدة الحكم السابق قد انتهت؛ أو لكونه على خلاف التقيّة، ومطابقاً لشرائط الزمان والناس.

والشاهد على هذا المدعى هو أن ثلاثة موارد من هذه الروايات (روايات المعلى بن خنيس ومحمد بن مسلم ومنصور بن حازم) تأتي في سياق الجواب عن سؤال الراوي، حيث عرّض اختلاف الأخبار على الإمام، وكان سبب سؤاله يعود إلى جهله بعلة وأسباب التعارض.

وقد تعرّض كلّ من: السيد علي دلبري ونافذ حسين، في كتابيهما، إلى بيان

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧٥

أسباب وعلل التعارض بالتفصيل، واعتبرا عنصر الزمان والمكان، والتقنية، وتغيُّر شرائط وأحوال المخاطبين، وتغيُّر الأحكام بواسطة النسخ، من أهم أسباب وقوع التعارض بين الأخبار^(١١).

وعلى هذا الأساس فإن التدقيق في مضمون وبيئة صدور روايات الأحذية ينتج عنه أن الأحذية وإن لم تكن موضوعاً مستقلاً للترجيح، ولكنها ضرورية لتوسيع آفاق رؤية الفقيه بالنسبة إلى أسباب التعارض والتعرف عليها؛ ليكون بمقدوره - في مقام الاستنباط - حل التعارض على أحسن وجه؛ إذ هناك علاقة مفهومية مباشرة بين كيفية علاج التعارض والتعرف على أسباب التعارض.

أبرز النتائج الفقهية للقبول بالمرجعية

نتعرض في هذا القسم بشكل مختصر إلى النتائج والثمار الفقهية المترتبة على فرض ثبوت المرجعية على أساس الأحذية، وتأثير ذلك على حكم عدد من الفروع الفقهية.

وبالالتفات إلى أن الكثير من الفقهاء والأصوليين والمحدثين لم يقبلوا الترجيح بالأحذية لا نرى في كتبهم أثراً لاستعمال هذا المرجح. ومن هنا لم يرد مثل هذا البحث في كتب الفقهاء الكبار - من أمثال: صاحب الجواهر، والشيخ الأنصاري، والمحقق الحكيم، والإمام الخميني، والسيد الخوئي - أبداً، وقد سلكوا في حل التعارض بين الأخبار طرقاً أخرى.

وفي المقابل ذهب القائلون بمرجعية الأحذية إلى التمسك بها في الكثير من المسائل والفروع، وعالجوا التعارض في رواياتها على هذا الأساس، وهم فقهاء من أمثال: المحقق النراقي في كتابه مستند الشيعة، والسيد الطباطبائي القمي في كتابه الفقهية المتعددة.

وفي ما يلي نشير إلى الموارد الآتية على سبيل المثال: عدم وجوب الوضوء بعد الغسل للصلاة^(١٢)، واشتراط توالي ثلاثة أيام في الدم لتحقق الحيض^(١٣)، وعدم وجوب القضاء على الناسي^(١٤)، وعدم جواز الصوم المندوب^(١٥)، وطهارة أهل الكتاب^(١٦)، وكفاية حُسْن الظاهر في إثبات العدالة^(١٧)، واشتراط إذن الزوج في صحة صوم

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

الزوجة^(١٨)، وكفارة نطف الإبط في حالة الإحرام^(١٩)، وحقّ حضانة الولد^(٢٠)، والتخيير بين القصر والإتمام في المساجد الأربعة^(٢١).

إلا أن الذي يوجب التمايز هو أن القائلين بالمرجّحية وإن كانوا يتفقون في الرأي مع المعارضين لها في نتائج أكثر الفروع الفقهية، إلا أن الترجيح بالأحدثية - بالالتفات إلى أن استتباط أكثر الأحكام يمرّ من خلال منعرجات الأخبار المتعارضة - يعمل على تذليل الصعاب، ويمهّد طريق الاستتباط بشكلٍ أيسر.

غير أن المخالفين، من أمثال: صاحب الجواهر في كتابه (جواهر الكلام)، والمحقّق الحكيم في (مستمسك العروة الوثقى)، يسعون أبدأً - في فروع مثل تلك التي تقدّم ذكرها - إلى إخراج البحث بنحوٍ ما من مقام التعارض. ولم يكن النجاح يحالفهم أحياناً؛ وكانوا في الغالب يسعون إلى إيراد إشكالٍ سنديٍّ أو دلاليٍّ في أحد أطراف التعارض، أو الإحالة إلى الأصول العملية، أو التمسك بالإجماع أو الشهرة لردّ أحد أطراف التعارض؛ وفي بعض الأحيان يدفعون أنفسهم إلى التكلّف في تقديم الجمع العُرْفِي والدلالي^(٢٢).

أدلة القول بالترجيح

بعد الدراسة التفصيلية للمسألة من الناحية الفقهية، وبيان تأثيرها في مقام الاستتباط، وذكر الشواهد العينية لها، يجب علينا بحث المسألة من الناحية الأصولية وبالنظر إلى مقام الإثبات، وأن نتعرّض إلى أصول موضوع المرجّحية أو عدمها؛ ليتّضح ما إذا كانت الأدلة التي تمّ تقديمها من قِبَل القائلين بالمرجّحية قادرةً على إثبات مدّعاها أم لا؟

ومن هنا يجب العمل أولاً على ذكر أدلة ومستندات القائلين بالمرجّحية، وتقريب دلالتها، لننتقل بعد ذلك إلى مرحلة البحث السندي والدلالي والنقد العام والخاص للأدلة، ومواجهتها علمياً.

يستند أكثر القائلين بالترجيح إلى روايات تدلّ على الأخذ بالخبر الأحدث. إن هؤلاء العلماء يعتبرون الترجيح بالأحدثية حكماً تعبدياً، لا يتطابق مع القواعد العقلانية الارتكازية، ولذلك يجب الاكتفاء بمدلول الروايات^(٢٣). وفي المقابل نجد

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٧٧

• الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده

بعض العلماء - من أمثال: المحقق السيتاني -، وعلى الرغم من رفضه لدلالة الروايات، يعتبر الأحذية مرجحاً عقلائياً، وليس مرجحاً تعبدياً، ولذلك لا يرى حاجة إلى الاستدلال بالروايات ودفع المناقشات^(٢٤). ومن خلال الاستقراء الذي قمنا به اتضح بشكل عام أن الذين ينكرون دلالة هذه الروايات إنما بحثوا في هذه الروايات من ناحيتين، وهما:

١- البحث السندي؛ حيث تعاني بعض الروايات من مشكلة الضعف أو مجهولية الراوي أو مشكلة الإرسال.

٢- البحث الدلالي (العام والخاص)؛ حيث إن دلالة الروايات تختلف عن بحث الترجيح واكتشاف الحكم الواقعي، أو إن وجه صدورهما يختلف عن بحث علاج التعارض.

١- روايات الأحذية

أ- رواية الكناني

«محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عمرو الكناني، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، أرايت لو حدثتُك بحديث أو أفتيتُك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتُك بخلاف ما كنت أخبرُك، أو أفتيتُك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلتُ: بأحدثهما، وأدعُ الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يُعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتُ ذلك إنه لخير لي ولكم، أبا الله - عز وجل - لنا في دينه إلا التقية»^(٢٥).

البحث السندي

- محمد بن يحيى: هو أبو جعفر محمد بن يحيى العطار القمي. قيل فيه: «شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة عين، كثير الحديث»^(٢٦).

- أحمد بن محمد بن عيسى: هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي. وثقه الشيخ في الرجال^(٢٧)، وقد عرفه كبار علم الرجال بقولهم: «شيخ القميين، ووجههم، وفقههم»^(٢٨).

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

- الحسن بن محبوب: هو أحد أصحاب الإجماع الستة^(٢٩). وقال عنه الشيخ الطوسي والعلامة: «ثقة، جليل القدر»^(٣٠).

- هشام بن سالم: وهو المعروف بالكوفي الجواليقي. عدّه الشيخ المفيد من فقهاء الشيعة^(٣١)، وأثنى عليه كبار علم الرجال بقولهم: «ثقة»^(٣٢)، وإن كان تكرر كلمة ثقة لا يدلّ على شدة وثاقته؛ إذ يُحتمل أن يكون التكرار هنا بداعي دفع شبهة أُثيرت حوله.

- أبو عمرو الكناني: مجهولٌ في كتب الرجال، ولم يأت أحدٌ من كبار علم الرجال على ذكرٍ له. وقد ذهب كلٌّ من: المجلسي والمامقاني والخوئي، إلى اعتباره مجهولاً^(٣٣).

وبالالتفات إلى هذه الدراسة التفصيلية للسند، وعلى الرغم من وثاقة جميع الرواة في السند باستثناء الكناني، فإن الكناني - وهو الراوي المتّصل بالإمام - مجهولٌ، ومن هذه الناحية يعاني سند الرواية من الضعف. وإن مبني صحة روايات الكافي وصحة روايات أصحاب الإجماع - الذي يُستفاد من عبارات الكليني^(٣٤) والكشي^(٣٥) - لا يمكن استفادته من هذه العبارات، وهناك مناقشات لها، يطول المقام فيها^(٣٦).

المناقشات الدلالية

١- التقيّة في الخبر الأوّل

إن الوجه في التقديم بالأحدثية هو صدور الخبر الأسبق بداعي التقيّة؛ إذ الفرض في الرواية يقوم على أساس القطع بصدور كلا الخبرين؛ لأن المخاطب قد سمع ذلك من الإمام مباشرة، وليس بواسطة النقل عن الراوي. وعلى هذا الأساس فإن التّناهي بين الخبرين إنما يكون من حيث الدلالة ووجه الصدور، لا من حيث الصدور. ومن هنا يتمّ حمل الخبر الأوّل على التقيّة العملية^(٣٧). وهكذا الأمر بالنسبة إلى عبارة: «أبى الله لنا في دينه إلاّ التقيّة». وتبويب المحدث الكليني في باب التقيّة يشكّل قرينة على هذا الوجه، ولا سيّما أنه إذا كان الأخذ بالأحدث من باب التعبد الشرعي، وكان دخيلاً في معرفة الحكم الواقعي، لما كان هناك وجهٌ لسؤال الإمام عليه السلام الراوي بقوله: «بأيّهما

• الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده

كنت تأخذ؟^(٣٨). وسوف يأتي نقد هذه المناقشة بعد المناقشة السادسة من المناقشات المشتركة.

٢- الخبران بياناً للوظيفة الفعلية للمكلف

إن لهذه الرواية ظهوراً في بيان الوظيفة الفعلية للمكلف؛ لأن تعدد الاستفتاء من شخص واحد، عن واقعة واحدة، لا يتناسب مع الحكم الواقعي^(٣٩). وسيأتي تفصيل هذا الإشكال ودفعه على هامش المناقشة الثانية في رواية ابن المختار.

ب - رواية الحسين بن المختار

«علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله^(٤٠) قال: رأيْتُكَ لو حدَّثْتُكَ بحديث العام، ثم جئتني من قابل؛ فحدَّثْتُكَ بخلافه، بأيُّهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله»^(٤١).

البحث السندي

- علي بن إبراهيم: هو علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، المحور الأصل في أسانيد روايات الكافي. وقال بعض علماء الرجال في بيان حاله: «ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب»^(٤١). وبذلك يكون إمامياً قطعاً، وإن كانت وثاقته مقيّدة.

- إبراهيم بن هاشم: ليس هناك تصريحٌ بتوثيقه أو تضعيفه، ولكنهم قد تلقوا روايته بالقبول^(٤٢). وقد اعتبره بحر العلوم «ثقة، صحيح الحديث»^(٤٣).

ومن وجهة نظر المحقق الخوئي هناك أربع علامات على وثاقته، وهي:

١- إكثار الرواية عنه في التفسير من قبل نجله علي.

٢- توثيقه من قبل ابن طاووس.

٣- نشره لحديث الكوفيّين في قم، وقبول القميين لروايته^(٤٤).

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

٤. وقوعه في إسناد كامل الزيارات^(٤٥).

- عثمان بن عيسى: هو عثمان بن عيسى العامري الكلابي الرواسي. وقد اعتبروه من أصحاب الإجماع^(٤٦). وقد وصفه الكشي والطوسي والنجاشي والعلامة بأنه من كبار الواقعة^(٤٧).

ولكن يبدو أولاً: أن كونه من أصحاب الإجماع غير ثابت؛ إذ نقل الكشي في هذا الشأن عبارة: «على قول بعضهم». وثانياً: لم ينقل توبته سوى الكشي، وكان هذا النقل بدوؤه من خلال رواية مرسلة أيضاً^(٤٨). ومن هنا فقد ذهب المحقق الخوئي إلى عدم اعتبار توبته^(٤٩). ومن ناحية أخرى فإن أخطاء وتحريفات رجال الكشي كثيرة، ومن هنا لا ينبغي الاعتماد عليه بشكل مستقل^(٥٠). وعلى هذا الأساس فإنه حتى مع افتراض ثبوت وثاقته لا تثبت صحة عقيدته.

- الحسين بن المختار: يتردد هذا الاسم بين أبي عبد الله القلانسي وبياع الأكفان، ومن هنا فقد ذهب البعض إلى اعتباره مجهولاً^(٥١).

ولكن يبدو - طبقاً لقاعدة انصراف عنوان المطلق المشترك إلى الراوي المشهور، انصراف ابن المختار إلى أبي عبد الله القلانسي^(٥٢). وليس هناك في كتب الرجال توثيق خاص في مورد القلانسي، وقد ذهب بعضهم إلى اعتباره من الواقعة^(٥٣). وفي المقابل أثبت المحقق الخوئي وثاقته من طريق وقوعه في أسناد كامل الزيارات، ورفض واقفيته؛ لأن الشيخ المفيد قال بتشيعه^(٥٤).

ولكن الذي يبدو أولاً هو أن الوقوع في أسناد كامل الزيارات لا يصلح سنداً لإثبات التوثيق العام؛ وذلك لأن عبارة ابن قولويه في مقدمة الكتاب تقول: «ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا، ولا أخرجت فيه حديثاً روى فيه عن الشذاذ من الرجال»^(٥٥)، وهذا إنما يدل على مجرد وثاقة مشايخه في صدر السند فقط، ولا يثبت صحة رواية كل شخص ورد في سند روايات الكتاب^(٥٦). وعلى الرغم من أن رأي السيد الخوئي كان على وثاقة جميع مشايخ ابن قولويه^(٥٧)، إلا أنه قد عدل عن هذا الرأي في أواخر عمره الشريف^(٥٨).

وثانياً: إن كلام الشيخ المفيد لا ينفي الواقفية عن القلانسي؛ إذ يقول: «من شيعته»^(٥٩)، بمعنى أنه من أتباع الإمام الكاظم^(عليه السلام)، وكل واقفي هو من أتباعه.

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٨١

وبطبيعة الحال فإن الواقفية لا تتأ في الوثاقة.

- بعض أصحابنا: إن هؤلاء الأصحاب، الذين يبدو أنهم مشايخ الحسين بن المختار، مجهولون. ومن هنا تكون هذه الرواية - بسبب هذه العبارة - مرسلة. وعلى هذا الأساس، فإن جميع الرواة الواقعيين في السند هم من الثقات، ولكنهم ليسوا بأجمعهم من الإماميين؛ ومن ناحية أخرى فإن إرسال السند يوجب ضعف الرواية.

إشكال في الدلالة

قال الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل على هامش هذه الرواية: «يظهر من الصدوق أنه حمله على زمان الإمام خاصة؛ فإنه قال في توجيهه: إن كل إمام أعلم بأحكام زمانه من غيره من الناس»، ثمّ قام بتأييده وقال: «وهو موافق لظاهر الحديث. وعلى هذا يضعف الترجيح به في زمان الغيبة وفي تطاول الأزمنة»^(٦٠).

إن الرواية إذا كانت في مقام بيان المرجّحية على أساس الأحدثية فإنما يجب تقديم الرواية الأحدث إذا كانت الرواية الأقدم صادرة بداعي التقية، في حين يُستفاد من هذه الرواية وجوب العمل بالرواية الأحدث، سواء أكانت الرواية الأقدم محمولة على التقية والرواية الجديدة بياناً للحكم الواقعي، أو بالعكس؛ لأن شرائط التقية تتغير في كلّ عصر. ولهذا السبب قام الشيخ الصدوق بتوجيه رواية الحسين بن المختار قائلاً: إن كلّ إمام أعلم بأحكام زمانه من غيره من الناس. ثمّ استنتج صاحب الوسائل أن توجيه الصدوق ظاهر في أن الرواية خاصة بعصر حضور الإمام عليه السلام.

وعلى هذا الأساس فإن تقديم الأحدث يقتصر على من يخاطبه الإمام، بوصف الأحدث بياناً لوظيفته الفعلية الراهنة، وليس لعامة المكلفين؛ ليكون من مرجّحات باب التعارض^(٦١). وإن عبارة: «جئني من قابل، فحدثك بخلافه» في الرواية شاهدة على معاصرة المخاطب للإمام عليه السلام^(٦٢). وقد صرح الجزائري في التحفة السنية بهذا الأمر أيضاً^(٦٣).

دفاع ونقد

هناك من حاول الإجابة عن هذا النقاش بالقول: إن شهادة الشيخ الصدوق ليست

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

روايةً، أو هي روايةٌ أخرى غير رواية ابن المختار، بالإضافة إلى أن ظاهر هذه الرواية مطلقٌ، ولا يختصّ بعصر حضور الإمام عليه السلام.

ولكنّ بغضّ النظر عن رواية الصدوق فإن توجيهه للحدّث في دلالة الحديث يبدو كافياً؛ إذ لو كان الوجه في الأخذ بالأحدث هو الأخذ بحكم الإمام المعاصر عليه السلام فإنه ذلك يكون مانعاً من إطلاق روايات الأحدثية، وموجباً للاختصاص بعصر حضور الإمام. بيدَ أن الإشكال هنا يكمن في أن هذه الرواية لا تشتمل على ظهور في هذا التوجيه للأخذ بالأحدث. ولكنّ هذا التوجيه قابلٌ للدفاع في رواية الكناني والمعلّى بن خنيس، وهناك قراءة تدلّ عليه، كما ذكر ذلك العلامة المجلسي في هامش رواية المعلّى ^(٦٤).

ج - رواية المعلّى بن خنيس

«عن عليّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن يونس، عن داود بن فرقد، عن المعلّى بن خنيس قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديثٌ عن أولكم وحديثٌ عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإنّ بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله، قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلّا في ما يَسْعُكم» ^(٦٥).

البحث السندي

- إسماعيل بن مرّار: اختلف علماء الرجال في توثيقه وتضعيفه؛ ففي بعض الموارد لم يردّ ذكره أصلاً، وفي سائر الكتب لم يتمّ الحديث حول توثيقه أو تضعيفه ^(٦٦). ومن هنا حكم العلامة المجلسي بكونه مهملاً ^(٦٧).

وهناك مَنْ حكم: لبعض الأسباب، بوثاقته، ولكنّ لا شيء من تلك الأسباب قادرٌ على إثبات ذلك، ومنها: ما يلي:

١. إكثار إبراهيم بن هاشم القميّ الرواية عنه (رواية الأجلاء).

٢. وقوعه في أسناد تفسير القميّ ^(٦٨).

٣. تصحيح ابن الوليد: حيث يمكن أن نستفيد وثاقة ابن مرّار من عبارة محمد

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٨٣

ابن الحسن بن الوليد، نقلاً عن الشيخ في الفهرست، في ذيل ترجمة يونس^(٦٩)؛ إذ يقول: «كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة، معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه، ولا يفتى به»^(٧٠).

- **يونس:** هو يونس بن عبد الرحمن. يعتبر من أصحاب الإجماع، وقد ضعفه المحدثون في مدرسة قم^(٧١)، إلا أن كبار علماء الرجال قد وثقوه^(٧٢). وقد نقل بشأنه كلام كثير يتراوح بين مدحه وذمه^(٧٣)، وإن كانت كفة المدح ترجح على كفة القدح؛ إذ لم يصح من وجهة نظر الكتاب من الروايات الواردة في ذمه سوى روايتين^(٧٤). وأرى؛ بالالتفات إلى ما تقدم، أن وثاقته ثابتة. وإن تضعيفه من قبل كبار القميين يأتي من شدة حساسيتهم واحتياطهم المبالغ به في الحفاظ على سلامة الحديث، وتسرعهم في تجريح الرواة^(٧٥).

ثم إن روايات الذم - على فرض صحتها - إنما تنظر إلى الأخطاء العملية أو الاعتقادية، ولا شأن لها بوثاقته، هذا أولاً. وثانياً: إن الآراء الحديثية والكلامية الخاصة ليونس، ومواجهته القاطعة مع الواقفة والغلاة، كانت من الأسباب والعوامل المؤثرة في صدور الكلام الذي يستهدف جرحه وتشويه شخصيته^(٧٦). - **داود بن فرقد:** وثقه عدد من علماء الرجال^(٧٧)، ولم نعثر على تقرير مغاير من سائر علماء الرجال الآخرين.

- **المعلّى بن خنيس:** من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام^(٧٨)، ومن وكلائه على الأموال^(٧٩). وقد تعارضت أقوال علماء الرجال في تضعيفه وتوثيقه، وقد مدحه الشيخ الطوسي، وهو من علماء الرجال البارزين؛ وهناك من ذهب إلى توثيقه^(٨٠)؛ وفي المقابل ذهب ابن الغضائري والنجاشي إلى تضعيفه بشدة^(٨١).

وقد وقع الخلاف بين علماء الرجال في حلّ التعارض بين الشيخ الطوسي والنجاشي، واختلفت مبانيهم في ذلك. ولكن يبدو أن النجاشي؛ حيث لم يذكر سبب تضعيفه، يكون توثيق الشيخ الطوسي له هو المقدم^(٨٢).

وكذلك فقد ذهب الكتاب إلى القول بأن النجاشي في تضعيفه قد تأثر برأي ابن الغضائري، وإن ابن الغضائري بدوره قد اعتمد في تضعيفه على التقارير التاريخية

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

للعامة، وإن اجتهداه في هذا الشأن يستند إلى مجموع القرائن المتوفرة في عصره، ورُبما كانت شبهة ميل المعلّى بن خنيس إلى محمد بن عبد الله هي السبب في وقوع ابن الغضائري في هذا الخطأ عند الحكم عليه^(٨٣).

ومن ناحية أخرى فإن رأي ابن الغضائري يستند إلى الغلو^(٨٤)، في حين أن الغلو أولاً: ليس له ملاك ثابت واحد، وإنما هو رهنّ بالموقف الكلامي لكلّ رجاليّ؛ وثانياً: إن الغلاة كانوا في بعض الأحيان يلجأون إلى الاختلاق والتحريف من أجل اجتذاب الناس إلى عقيدتهم وتشويه الحقيقة^(٨٥)؛ وثالثاً: لم يثبت غلوّه، وإن المعطيات التاريخية تثبت خلاف ذلك^(٨٦)، وإن نشره لأسرار الأئمة قد مهدّ الأرضية للغلاة في نسبته إلى أنفسهم، وتوظيف اسمه والكلمات الغالية المنسوبة إليه.

يُضاف إلى ذلك أنه قد ورد العديد من روايات المدح والذمّ في المعلّى بن خنيس^(٨٧)، ولكنّ أولاً: تنحصر روايات الذمّ بأربع روايات فقط^(٨٨)، وبذلك فهي أقلّ بكثير من روايات المدح؛ وثانياً: لم يصحّ من بين هذه الروايات الأربعة سنداً سوى اثنتين فقط^(٨٩)، وهي مع ذلك لا تتنافى مع عدالته وصدقه؛ لأنها إنما تثبت أولاً: خطأ المعلّى في مقام العمل أو في مقام البحث العلميّ والاجتهاد الفقهي فقط^(٩٠)؛ وثانياً: إن الكشّي إنما أورد هاتين الروايتين ضمن مادة ابن أبي يعفور قاصداً بذلك مدحه، وليس ذمّ المعلّى بن خنيس^(٩١)؛ وثالثاً: هناك رواية معارضة لهذا النقل، أو أن المعلّى قد تخلّى عن هذه العقيدة لاحقاً^(٩٢).

وفي المقابل فإن التقارير المتعدّدة في مدحه^(٩٣) إنما تدلّ على حسنّ عاقبته، ولا تدلّ على وثاقته في جميع مراحل حياته، خلافاً لما استنتجه بعض المحقّقين، من أمثال: الخوئي والساعدي والشيرازي، من نتيجة مستخلصة من الجمع بين روايات المدح والذمّ^(٩٤).

وبالالتفات إلى التحليلات الرجالية المتقدّمة لم تثبت وثاقة إسماعيل بن مرّار، كما لم تثبت وثاقة المعلّى بن خنيس، ولم يكن بمقدور الوجوه المقدّمة أن تثبت ذلك. ومن هنا فإنه على افتراض إماميّتهما فإن روايتهما على أفضل الحالات ستكون حسنة، ولكنّ يبدو أن إماميّة ابن مرّار غير واضحة، رغم عدم وجود تقرير على الخلاف، ومن هنا سوف تكون روايته ضعيفة.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٨٥

المناقشات الدلالية

١- احتمال التخيير في الأخذ بالرواية

إن الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على عودة الضمير في قوله: «خذوا به» إلى الأخير (أحدث: حديث عن آخركم). وبذلك يكون مورد الاستدلال في هذه الرواية عبارة عن فقرتين، وهما: «خذوا به؛ وحتى يبلغكم عن الحي». ولكن يبدو أن هناك احتمالاً آخر في مرجع الضمير في كلمة «به»، وهو عودته إلى «أيهما»، وعندها يكون المراد من الرواية هو التخيير في الأخذ بالرواية، بمعنى أنه إذا كان في شك وتردد فانت في سعة حتى تلقى إمام زمانك، ويحدد لك التكليف الواقعي، ويخرجك من حيرتك. وإن عودة الضمير إلى «أيهما» لا يخلو من قوة؛ وذلك أولاً: لأن هذه الكلمة أقرب إلى الضمير؛ وثانياً: لأن المناسب لحالة التحير هو أن يكون المخاطب في حالة من التحير حتى يلقي الإمام، ومع ترجيح الحديث الأخير لا حاجة لانتظار لقاء الإمام. كما أن التتمة التي ذكرها الكليني على هامش الرواية تمثل شاهداً على أنه فهم من الرواية عودة الضمير إلى «الأحدث». وحتى إذا لم يكن التخيير أقرب إلى الذهن فسوف تبقى الرواية مجملة، ولا وجود لقريضة تعين الاحتمال الأول.

٢- كون الخبر الأحدث وظيفة عملية خاصة

إن هذه الرواية تدل على تقديم الأحدث دلالة، وحيث إن هذا الحكم قد صدر بحسب مقتضيات والمصالح الزمنية، وطبقاً لحال الإمام عليه السلام والشريعة من حيث التقية، فإنه يكون وظيفة عملية خاصة بالنسبة إلى الشخص الذي صدر له الخبر الأحدث. وهذا ما يؤيده قول الإمام: «إنا والله لا ندخلكم إلا في ما يسعكم» أيضاً. كما أن هذا الحكم؛ بقريضة قوله: «حتى يبلغكم عن الحي»، يختص بعصر حضور الإمام عليه السلام. المؤيد الآخر لهذا المدعى أن مورد الرواية خارج عن باب التعارض والترجيح المصطلح؛ وذلك لأن نزاعنا إنما وقع في التعيين التعبدي للحجة من بين خبرين متعارضين بواسطة المرجح؛ في حين أن السائل قد افترض قطعية صدور كلا الروايتين عن الإمام، وهذا يناسب التقية. وعلى هذا الأساس لا يمكن لسائر المكلفين - الأعم

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

من الذين يعيشون لحظة حضور الإمام عليه السلام أو غيبته - أن يأخذوا بالأحدث، بل يجب عليهم من خلال توظيف القرائن والمرجحات أن يعملوا على تمييز الخبر الأقرب إلى الواقع؛ من أجل بيان الحكم الواقعي والأخذ به ^(٩٥).

كما ذهب السيد الحكيم إلى القبول بحمل هذه الرواية على زمان حضور الإمام عليه السلام، ولكن مع فارق أنه قد اعتبر ذلك من باب وجود المانع من الإطلاق، وليس من باب عدم مقتضي الإطلاق. حيث قال: إن رواية المعلّى بن خنيس تحتوي على إطلاق، وتشمل الأحاديث الظاهرة في بيان الحكم الأولي أيضاً، وحيث إن العمل بالأحدث في الأحاديث المتعارضة أمر ارتكازي، ولا يحتاج إلى سؤال، ومع ذلك قام الراوي بالسؤال، يجب أن يكون منشأ السؤال هو ظهور الأحاديث في الحكم الأولي، الأمر الذي أدى إلى خطور الظنّ بالتعارض في ذهن الراوي، فيكون جواب الإمام بوجوب العمل بالأحدث كاشفاً عن ورود الأحاديث بداعي بيان الوظيفة الفعلية. وعليه لا يُستفاد من هذه الرواية المرجحية الإثباتية للأحدثية (بلحاظ الحكم الواقعي الأولي).

د - رواية محمد بن مسلم

«عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان، عن رسول الله - صلى الله عليه وآله -، لا يتَّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن» ^(٩٦).

البحث السندي

- عدة من أصحابنا: إذا كان هؤلاء الأصحاب قد رووا عن أحمد بن محمد بن عيسى أو أحمد بن محمد بن خالد فهم معروفون، وإلا فهم مجهولون، ولا تتوفر معلومات عنهم ^(٩٧).

وحيث ورد في سند هذه الرواية موضع البحث اسم أحمد بن محمد قبل هذه العدة من الأصحاب، وهو اسم مشترك بين الكثير من الرواة، يجب العمل ما أمكن على تمييز مَنْ هو أحمد بن محمد قبل تعيين خصائص العدة المذكورين من

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٨٧

الأصحاب؛ كيما يتّضح لاحقاً معلومية ومجهولية هؤلاء العدة من أصحابنا.

- أحمد بن محمد: يشترك هذا الاسم بين عددٍ من الرواة يصل إلى عشرة. ولكي نميّز شخص الرواي في هذا السند من غيره علينا أولاً أن نحدّد طبقة الراوي في السند، وشخصية الراوي السابق له، لنبحث بعد ذلك مدى تطابقها على خصائص وأوصاف أحد الرواة المتسمّين بهذا الاسم.

وبعد ملاحظة السند يتّضح أن أحمد بن محمد المذكور هو من جهةٍ أستاذٌ لعددٍ من أصحابنا، ومن جهةٍ أخرى هو يروي عن عثمان بن عيسى. ومن هنا فإن هذا الرواي يتّصف بصفتين، وهما:

١. إنه متقدّم على الشيخ الكليني بطبقتين.

٢. إنه تلميذ عثمان بن عيسى.

ومن بين الرواة الذي يحملون اسم أحمد بن محمد هناك ستّة يحظون بشهرةٍ أكبر؛ حيث هم أكثر روايةً من الآخرين. وهؤلاء الرواة الستّة هم: أحمد بن محمد بن يحيى العطار؛ وأحمد بن محمد بن سعيد، أبو العباس، ابن عقدة الكوفي؛ وأحمد بن محمد بن أحمد بن طلحة العاصمي؛ وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي؛ وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي؛ وأحمد بن محمد بن خالد، أبو جعفر، البرقي. ومن خلال النظر في المعطيات الرجالية والروائية المرتبطة بهؤلاء الأشخاص يتّضح أن ابن خالد وابن عيسى هما وحدهما اللذان تنطبق عليهما الصفة الأولى، وهي التقدّم على الشيخ الكليني بطبقتين؛ لأن ابن عيسى كان أستاذاً لمحمد بن يحيى أستاذ الشيخ الكليني، وكذلك ابن خالد بدوّره كان أستاذاً لعلي بن إبراهيم ومحمد بن يحيى، وكلاهما من أساتذة الشيخ الكليني أيضاً. والآن يجب من خلال التدقيق أكثر في القرائن الخارجية أن نبحث مدى انطباق الصفة الثانية على أحد هذين الاثنين.

من خلال البحث في أسناد الكافي نقف عند أرقام جديرة بالملاحظة؛ فمن جهة هناك أحد عشر ومئة موردٍ يروي فيها أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى، في حين لم ترد رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن عثمان بن عيسى إلا في ثمانية موارد فقط. ومن ناحيةٍ أخرى فقد وردت عبارة: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى «أكثر من مئة مرة في أسناد الكافي، في حين لم ترد عبارة: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عثمان بن عيسى» أبداً، وليس لهذه العبارة من وجود، وإنما الموجود فقط وفقط هو «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى».

وطبقاً لهذه النتيجة يتضح المراد من «عدة من أصحابنا» أيضاً؛ إذ كما قيل: إنه بناءً على تقرير العلامة الحلي فإن العدة الذين هم تلاميذ ابن خالد البرقي معروفون، وهم: علي بن إبراهيم القمي، وعلي بن محمد بن عبد الله بن أذينة، وأحمد بن عبد الله بن أمية، وعلي بن الحسن^(٩٨).

وبطبيعة الحال فإن جميع هؤلاء الأشخاص - إذا استثنينا علي بن إبراهيم - مجهولون في الكتب الرجالية.

وفي ما يلي نبث في حال أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فنقول: إنه من أصحاب الإمامين الجواد والهادي^(٩٩). وقد أكثر من الرواية عن الضعفاء، أو أنه كان يروي مرسلاً. وعلى الرغم من ذلك فقد تم وصفه بالوثاقة من قبل علماء الرجال^(١٠٠).

- عثمان بن عيسى: تقدم الكلام عنه.

- أبو أيوب الخزاز: اسمه إبراهيم بن عيسى بن عثمان بن زياد. مدحه كبار علماء الرجال، وقد وصفوه بالوثاقة^(١٠١)، وإن لم يرد تصريح بكونه إمامياً.

- محمد بن مسلم: هو محمد بن مسلم الطائفي الثقفي الطحان. اعتبره الكشي من أصحاب الإجماع^(١٠٢). وقد عدّه النجاشي فقيهاً إمامياً، وقد وصفه بأعلى درجات الوثاقة، وكتب عنه قائلاً: «وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه ورع، وكان من أوثق الناس»^(١٠٣).

هناك الكثير من الروايات الوارد في مدح محمد بن مسلم، وفي المقابل لم يرد في ذمّه سوى النزر القليل من الروايات، وهي مع قلتها ضعيفة أيضاً^(١٠٤). ومن هنا لا يبدو أن هناك شكاً في وثاقته وصحة مذهبه.

وطبقاً لما تقدم يكون جميع رواة هذا الحديث من الثقات. وحيث لم يثبت أن عثمان بن عيسى إمامي يبدو أن هذه الرواية - كما أشار العلامة المجلسي والمحقق

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٨٩

الخوئي - موثقة، وليست صحيحة^(١٠٥).

المناقشات الدلالية

١- لا نسخ عند التعارض

هناك احتمالان في المراد من النسخ، وعلى كلا الاحتمالين يكون مورد الرواية خارجاً عن محلّ الكلام؛ أولاً: لأن الكلام إنما هو حول متعارضين ليس لدينا قطعٌ بصدور أي واحدٍ منهما؛ وثانياً: إنه لا يمكن الجمع العرفي بينهما. في حين أن النسخ - طبقاً للاحتمال الأول - مقطوع الصدور، كما أن الجمع - طبقاً للاحتمال الثاني - ممكن. فإن كان المراد هو النسخ الاصطلاحي فهو خارجٌ عن محلّ الكلام؛ إذ أولاً: إن النسخ ليس مرجحاً في باب التعارض، بل هو كاشفٌ عن انتهاء الحكم السابق، وفعليّة الحكم اللاحق؛ وثانياً: إن النسخ بإجماع العلماء يجب أن يكون قطعيّ الصدور، في حين أن الكلام في تعارض الأخبار ظنيّة الصدور. ثم إن خبر الواحد لا قبل له بمعارضة الخبر إذا كان مقطوع الصدور. وإن كان المراد هو النسخ اللغوي فهو يعني الإيضاح والبيان من خلال التخصيص والتقييد، وبذلك سوف يكون مورداً للجمع العرفي، في حين أن البحث يدور حول المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما عرفياً^(١٠٦).

ردّ وجواب

لقد أورد المحقق الخوئي العديد من الإجابات في معرض الردّ على الإشكال الأول. وقال المحقق الطباطبائي القمي بدوّره: إن معقد الإجماع المذكور فيما إذا كان قطعيّ الصدور فهو منسوخ، ولو كان المنسوخ ظنيّ الصدور فالنسخ بدوّره يمكن أن يكون ظنيّ الصدور أيضاً. وحيث إن الحديث المنسوخ في هذه الرواية مطلق؛ لأن المعيار هو جواب الإمام، وجواب الإمام مطلق، بمعنى أن الرواية لم تقيد بكونها مقطوعة الصدور أو كونها ماثورة عن النبي؛ لذلك فإن الإجماع يعمل على تخصيص مقدار من مدلول الرواية، وهو المقدار الذي يكون مخالفاً للمذهب، وبالتالي تصبح الرواية الخاصة بمورد ظنيّة الصدور منسوخة، وسوف تكون شاملةً لمحلّ البحث^(١٠٧).

● مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

وقد أجاب المحقق المروجي القزويني، قائلاً: إن ناسخية الخبر ظنيّ الصدور ليست مخالفةً لضرورة المذهب، بل النسخ مثل التخصيص، وحيث يمكن للخبر الظني أن يكون مخصصاً، كذلك يمكن للناسخ أن يكون مخصصاً أيضاً، والفرق الوحيد بينهما يكمن في أن التخصيص يكون في الأفراد، والنسخ في الأزمان^(١٠٨).

٢- كون المورد هو التقيّة

إن المراد من هذه الرواية إما هو نسخ الحكم الواقعي، وفي هذه الحالة يجب أن يكون الناسخ قطعيّ الصدور؛ أو هو نسخ الحكم الظاهري، وفي هذه الحالة فالرواية وإن كانت دالةً على الترجيح بالأحدثية، بيد أن موردها هو التقيّة، وعليه لا يمكن الأخذ بظاهر الحديث^(١٠٩).

إن الشقّ الأول من هذا الإشكال مقبول، ولكن يبدو أن الشقّ الثاني منه غير وارد؛ لأن هذه الرواية تشتمل على إطلاق، ولا وجه لدعوى التقيّة.

٣- فقدان اللسان العامّ

إن هذه الرواية وإن كانت دالةً على احتمال ناسخية الخبر المتأخّر، إلا أنها ليست ذات لسانٍ عامّ، وليست في مقام التأسيس لقاعدةٍ عامّةٍ في علاج التعارض؛ كي يكون المخاطب موظّفاً بالحمل على ناسخية الخبر الأحدث^(١١٠).
يبدو أن هذا الإشكال وارد؛ إذ لا يوجد في هذه الرواية سوى الإشارة إلى سبب اختلاف الحديثين، والإمام لم يأمر بالأخذ بالأحدث؛ كي يمكن تعميمه.

٤- كونها أخصّ من المدعى

لو قبلنا بدلالة هذه الرواية كانت أخصّ من المدعى؛ لأن خاصّ الحديث النبوي متقدّم، وغير النبوي متأخّر، في حين أن نزاعنا يكمن في أخبار جميع المعصومين^(١١١).

ولكن يجب القول: ليس هناك دخلٌ لخصوصية المورد، ولا سيّما أن الألف واللام في الحديث إنما هي للجنس أو الاستغراق، وليست للعهد.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٩١

٥- التعارض بين روايات الترجيح وروايات النسخ

إن روايات الترجيح تعارض روايات النسخ؛ إذ **أولاً**: إن الترجيح يعني عدم وجود النسخ؛ **وثانياً**: إن روايات الترجيح تدلّ على حجية فعلٍ يشتمل على مزيةٍ، حتّى إذا كان الخبر متقدماً، إلاّ أن مدلول روايات النسخ هو الحجية الفعلية للخبر المتأخّر، حتّى إذا كان المتقدّم مشتملاً على مزيةٍ. وعلى هذا الأساس إذا كان المتقدّم مشتملاً على مزيةٍ يكون هناك تعارضٌ بين هذه الروايات.

ونقول في الجواب: هناك طريقتان لحلّ التعارض؛ فإمّا أن نخصص أخبار النسخ بمورد عدم مزية الخبر المتقدّم؛ لأننا إذا عملنا بروايات النسخ في مورد مزية المتقدّم فسوف تكون روايات الترجيح لاغية؛ أو أن نحمل أخبار النسخ على خبرين معلومي التاريخ؛ إذ إن التقدّم والتأخّر له دخلٌ في النسخ دون المزية^(١١٢).

٦- الخروج عن الترجيح السنديّ

إن روايات النسخ خارجةٌ عن الترجيح السنديّ؛ إذ في الترجيح بين المتعارضين تكون لكلا المتعارضين شأنية الحجة. وأمّا في باب النسخ فلا تكون الحجية إلاّ للناسخ فقط^(١١٣).

٧- الخروج عن محلّ النزاع

سبق أن ذكرنا في المقدمة أن محلّ النزاع لا يكمن في ترجيح الرواية الأحدث بما هي ناسخة؛ إذ في هذه الحالة يكون للنسخ مدخليةٌ، وليس لمجرّد الأحدثية، وإنما يكمن النزاع في ترجيح الأحدث بما هو أحدث بشكلٍ مستقلّ، في حين أن مورد هذه الرواية هو النسخ.

٨- الظهور في القطع بالصدور

إن عبارة: «يجيء منكم خلافة» ظاهرةٌ في القطع بالصدور. كما أن ظاهر السؤال من الإمام عليه السلام هو أنه ناشئٌ من وجود شبهةٍ في مخالفة الأئمة عليهم السلام للنبي الأكرم عليه السلام، وليس الشكّ في صدور الخبر. وعليه يكون مورد الرواية خارجاً عن

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

محلّ النزاع^(١١٤).

٩- النسخ تخصيصاً أو تقييداً

هناك قرائن تدلّ على أن النسخ في هذه الرواية بمعنى التخصيص والتقييد؛ لأن قيد «كما ينسخ القرآن» بيانٌ لكيفية النسخ. وحيث إن النسخ المصطلح في القرآن بخبر الواحد غير ممكن، بل التخصيص بالخبر، يكون هذا هو المراد في الحديث أيضاً.

كما أن النسخ المصطلح في الشريعة نادرٌ. وطبقاً لمبنى البعض فإن الإمام صائناً للشريعة، وليس مشرعاً حتى يتمكن من النسخ. وإذا كان مراد الإمام هو أنه في كلّ خبرين متعارضين يكون أحدهما منسوخاً لا يبقى هناك اعتباراً لقوانين الشريعة. ويرى العرف ذلك بعيداً. ولذلك لا ينعقد إطلاقاً في هذه الرواية. ويحتمل أن يكون الإمام في مقام بيان احتمال وجود النسخ في الأخبار المتعارضة، لا أكثر^(١١٥)؛ أو أن يكون الإمام قد قال تقيّةً: خذوا بالحديث المتأخّر (كلام الإمام) بوصفه ناسخاً، ليفهموا بذلك أصحابهم بأن لا يأخذوا الأحاديث النبويّة من غيرهم.

وهناك مَنْ قال بأن المراد من الحديث الناسخ أن الراوي لم يكن يعلم بنسخ الرواية، وقام بروايتها على هذا الأساس، في حين أن الأئمة عليهم السلام يعلمون بالناسخ، وقد صدر عنهم خلاف ذلك^(١١٦).

هـ- رواية منصور بن حازم

«عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بالي أسألك عن المسألة، فتجيبني فيها بالجواب، ثمّ يجيئك غيري، فتجيبه فيها بجوابٍ آخر؟ فقال عليه السلام: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان، قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله. صدقوا على محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب؛ فنسختُ الأحاديث بعضها بعضاً»^(١١٧).

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٩٣

البحث السندي

- ابن أبي نجران: هو عبد الرحمن بن عمرو بن مسلم. قال النجاشي والعلامة في وصفه: «ثقة ثقة، معتمداً على ما يرويه، له كتب كثيرة»^(١١٨). وأما سائر علماء الرجال فلم يُشيروا إلى وثاقته، ولم يتعرضوا لمذهبه.

- عاصم بن حميد: لقد امتدحه علماء الرجال بقولهم: «ثقة، عين، صدوق»^(١١٩)، وذهب المامقاني إلى القول بالإجماع على وثاقته^(١٢٠).

- منصور بن حازم: هو أبو أيوب البجلي الكوفي، مدحه النجاشي والعلامة بما قلّ نظيره؛ إذ قالوا: «ثقة، عين، صدوق، من أجلّة أصحابنا وفقهائهم»^(١٢١).

وعليه فإن جميع رواة هذا الخبر - طبقاً لمقتضى الأبحاث الرجالية - ثقات إماميون ومن أجلّة الأصحاب، وبذلك تكون الرواية صحيحة من الناحية السندية.

المناقشة الدلالية

إن الإشكالات السبعة الأولى الواردة على الرواية السابقة تردّ على دلالة هذه الرواية أيضاً.

مناقشة الإشكالات العامة في الروايات

وبغض النظر عن السند والمتن الخاص، والشواهد الداخلية في نصّ كلّ واحدة من الروايات، نناقش في المدلول والمضمون المشترك لهذه الروايات:

١- الفرق بين الترجيح الثبوتي والإثباتي

يردّ الترجيح في بابين، وهما: الترجيح في باب الوصول إلى الواقع؛ والترجيح في باب الوصول إلى الوظيفة العملية.

إن الذي يُستفاد من روايات الأحذية أمرٌ ارتكازيّ يتمثّل في الترجيح الثبوتي بين حكم حجتين من حيث الوظيفة الفعلية للمكلف، وليس في الترجيح الإثباتي بلحاظ الطريقية والكاشفية عن الواقع، في حين أن محلّ الكلام هو الثاني.

إن الترجيح الإثباتي يكون على افتراض اتّحاد الحكم الذي تدلّ عليه

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

الحجتان؛ وذلك الحكم هو الحكم الأولي الواقعي، ولذلك يكون هناك تكاذب بين الدليلين، بيد أن الترجيح الثبوتي إنما يكون على فرض تعدد الحكم، حيث يكون كل واحد منهما هو الوظيفة الفعلية للمكلف، سواء أكان أولياً أو ثانوياً، ولا تكاذب بين الدليلين^(١٢٢).

٢- التنافي مع جميع المرجّحات

إن هذه الروايات تنافي جميع المرجّحات، وتعمل على إسقاطها؛ إذ لا ريب في أن كلّ خبرين متعارضين يكون أحدهما أحدث من الآخر؛ فلم يثبت تزامن صدور خبرين متعارضين في وقت واحد، بل لا يصحّ ذلك. وعليه إذا كان البناء على ترجيح الخبر الأحدث لا يبقى هناك مورد لأخبار الترجيح، ويلزم من ذلك لغوية المرجّحات الأخرى، وتكون هذه اللغوية قرينة على عدم صدور روايات الأحدثية؛ لعدم شمول دليل حجّة خبر الواحد لها؛ لأن استناد عُرْف العقلاء وعدم الاطمئنان بالخلاف شرط في حجّة خبر الواحد^(١٢٣).

ردّ ونقد

يمكن الجمع بين روايات الأحدثية وسائر المرجّحات الأخرى بحمل روايات الأحدثية على مورد العلم بتقدّم وتأخّر الصدور، وحمل روايات سائر المرجّحات الأخرى على مجهولة التاريخ، كما أشار إلى ذلك المحققين الخوئي والصدر^(١٢٤).
نقول: ليس هناك شاهد على هذا الجمع، فهو جمع تبرّعي بحث؛ إذ إن هذه الروايات - كما سبق أن ذكرنا - خاصّة بمخاطب الإمام؛ وعليه لا تكون شاملة لسائر المكلفين؛ كي يلزم منها لغوية المرجّحات المنصوصة. وكذلك فإن ترجيح الأحدث في خصوص المخاطب لا يتنافى بدوّه مع سائر المرجّحات؛ إذ إن وجه الحكم في هذه الروايات بالأخذ بالأحدث (سواء أكان تقيّة أو حكماً واقعياً) هو أن روايات الأحدثية في مقام بيان الوظيفة العملية الفعلية للمكلف، وليست في مقام العلم والاعتقاد. وعليه فإنها لا تتنافى مع ترجيح المخالف للعامة؛ لأنها ترتبط بمقام العلم والاعتقاد، وتارة يكون تركها في مقام العمل واجباً^(١٢٥).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٩٥

• الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده

٣- تقدّم أخبار الترجيح والتخيير على أخبار الأحديث

ويمكن تقريب هذا التقدّم بأحد وجهين:

- ١- إن بعض هذه الأخبار قد صدرت بعد صدور أخبار الأحديث^(١٢٦). وعليه؛ بمقتضى ذات أخبار الأحديث، عند التعارض بين أخبار الترجيح والتخيير وأخبار الأحديث يجب الأخذ بأخبار الترجيح والتخيير.
- ٢- يلزم من حجّة أخبار الأحديث عدم حجّيتها؛ لأن إطلاقها يشملها؛ حيث هي تعارض الخبر الأحدث (أخبار الترجيح والتخيير)^(١٢٧).

نقد التقريب الأوّل

إن هذا التقريب إنما يصحّ فيما إذا كان كلّ واحدٍ من أخبار الترجيح والتخيير والأحديث قطعيّ الصدور، في حين أنه ليس قطعياً فيما نحن فيه. ثمّ لو افترضنا أن كلاّ منهما كان قطعيّ الصدور فإن إلغاء أخبار الأحديث وتخصيصها بمورد تقديم الخبر الأحدث سوف يعارض نفسه، وهو أمرٌ باطل؛ إذ إنه بمنزلة تخصيص أكثر الأفراد.

نقد التقريب الثاني

إن الذي يسقط عن الحجّة هو إطلاق وشمول أخبار الأحديث بالنسبة إلى نفسها، وليس أصل هذه الأخبار؛ لأن منشأ التعارض هو إطلاق هذه الأخبار^(١٢٨).

٤- صدور الخبر الأقدم بداعي التقيّة

إن تقديم الخبر الأحدث إنما هو من باب صدور الخبر الأقدم بداعي التقيّة؛ ولذلك فإن الأخذ بالأحدث وإن كان هو حكم عامّة المكلفين لا مدخلة له في التقديم. وقد احتمل السيد القزويني - صاحب التعليقة على المعالم - ثلاثة أوجه في تقديم الأحدث: تعبديّة التقديم، وناسخيّة الأحدث، وصدور فعل الراوي بداعي التقيّة^(١٢٩). وقد احتمل ظهور الاحتمال الأخير، قائلاً: إن موجب التقيّة العملية في حقّ الراوي إذا تحقّق أثناء صدور الرواية السابقة كانت الرواية الأخيرة واقعيّة؛ وإن لم

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

يتحقق أثناء صدور الرواية السابقة كانت تقيّة. وفي كلتا الحالتين يكون اتّباع الخبر الأخير واجباً. ويكون التعبّد بالخبر الأول منتقياً أيضاً؛ إذ في مثل هذه الحالة يجب إما أن يكون الخبر الثاني تقيّة بيانية، وهو خلاف الفرض؛ أو لغوّاً، فيكون صدوره عن الإمام المعصوم عليه السلام محالاً.

في الاحتمالين الأولين يكون الأخذ بالأحدث هو حكم عامّة المكلفين، ولكن في الاحتمال الأخير يكون الحكم خاصاً بمخاطب الإمام، ولا يجري في حق غيره. وهناك عدّة وجوه لتعميم الأخذ بالأحدث للمكلف غير المخاطب للإمام عليه السلام. وقد ارتضى القزويني هذا التعميم بواسطة التقريب الأخير، وقال بأن تقديم الخبر الأحدث يأتي من باب صدور الخبر الأسبق بداعي التقيّة؛ فالأحدث بيانٌ للحكم الواقعي، والأسبق أمرٌ بالتقيّة العملية من قبل الراوي؛ لأن المصلحة المقتضية لأمر الإمام عليه السلام كانت موافقة العامّة، ليعتبر أهل السنّة أن الشيعة منهم. ثمّ قام الإمام عليه السلام لاحقاً ببيان الحكم الواقعي، وأمر بالتعبد السري، حيث يؤيد ذلك التعبير بـ «أبى الله إلا أن يُعبد سرّاً» في رواية الكناني^(١٣٠). وقد ارتضى الشيخ الأنصاري هذا الاحتمال في مطارح الأنظار أيضاً^(١٣١).

نقد

إن احتمال التقيّة موجودٌ في كلا الخبرين (الأحدث والأسبق). وإن كون الأحدث هو الحكم الواقعي غير ثابت، ولا معلوم. وإن إطلاق الرواية ينسجم مع العمل بالأحدث، سواء أكان واقعياً أو صادراً بداعي التقيّة. كما يتمّ توجيه عبارة: «أبى الله إلا أن يُعبد سرّاً» بالقول: حتّى إذا كان الخبر الأحدث صادراً بداعي التقيّة يجب على المكلف العمل في ظروف التقيّة بوظيفته الفعلية؛ إذ رغم كونه على خلاف الحكم الواقعي، فإنه في السرّ تعبّد بالحكم الإلهي.

م تعدّد الاحتمالات في سبب تقدّم الخبر الأحدث

يذهب الكتّاب إلى الاعتقاد بعدم وجود شكّ في تقدّم الخبر الأحدث بالنسبة إلى

الإجتاه والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ١٩٧

• الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده

المكلف المعاصر للإمام، ولكن هناك عدّة احتمالات في سبب تقدّمه، حيث تبين شمول واختصاص هذا الحكم، وهي كالتالي:

١. في استنباط الحكم والوصول إلى الحكم الواقعي (التقديم التعبدّي).

٢. في تدبير المجتمع الشيعي وتعليم الشيعة^(١٣٢).

٣. الوظيفة الفعلية^(١٣٣) والشرائط الزمنية والمصالح^(١٣٤).

٤. في مصلحة التقية العملية^(١٣٥).

٥. من باب النسخية^(١٣٦).

٦. من باب التقية البيانية^(١٣٧).

وفي ما يلي يجب تقييم اعتبار هذه الاحتمالات، ودراسة القرائن المؤيدة والممانعة من هذه الاحتمالات؛ ليثبت ظهور الروايات في واحد منها.

نقد الاحتمال الأوّل

- تقوم سيرة وارتكاز العقلاء في التعارض بين طريقتين إلى الواقع على التساقط، دون الأخذ بالأحدث؛ إذ لا مدخلة للتقدم والتأخر في الكشف عن الحكم الواقعي.

- لو كان من باب التعبد الشرعي لما كان هناك وجه لسؤال الإمام^{عليه السلام} للراوي بقوله: «بأيّهما كنت تأخذ؟»^(١٣٨).

- في رواية المعلّى بن خنيس تمّ الحكم بالتعليق على الإمام الحيّ بالقول: «حتّى يبلغكم عن الحيّ»، في حين لا مدخلة لحياة وممات الإمام^{عليه السلام} في باب الاستنباط.

- من غير المعلوم أن يكون المخاطب للإمام في جميع هذه الروايات فقيهاً ومن أصحاب الإفتاء. وعلى هذا الأساس فإن الاحتمال الأوّل الذي هو في مقام الاستنباط يبدو بعيداً^(١٣٩).

نقد الاحتمال الثاني

يجب القول في ردّ الاحتمال الثاني: يبدو أن عبارة رواية المعلّى بن خنيس أكثر انسجاماً مع الاحتمال الثالث^(١٤٠)، كما لا يمكن تكوّن مثل هذا الفهم من سائر الروايات.

• مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

نقد الاحتمال الرابع

إن الترجيح من حيث الاحتمال الرابع غير مقبول؛ إذ كما يحتمل أن يكون الخبر المتقدم صادراً بداعي التقية والخبر المتأخر صادراً بداعي بيان الحكم الواقعي، كذلك يُحتمل العكس أيضاً. وبعبارة أخرى: إذا كانت الروايات في مقام بيان الترجيح بالأحدثية إنما يجب تقديم الأحدث فيما لو كانت الرواية السابقة صادرة بداعي التقية فقط، في حين يُستفاد من هذه الروايات وجوب الأخذ بالأحدث، سواء أكانت الرواية القديمة صادرة بداعي التقية والجديدة بداعي بيان الحكم الواقعي أو بالعكس^(١٤١)، بمعنى أنها تحدّد وظيفة المكلف، وهل الوقت هو وقت التقية أم لا؟ لأن الأحكام الشرعية وشرائط التقية متغيرة بحسب مقتضيات الزمان والمكان. وعليه إذا كانت التقية في الخبر الأول، ونُقل الخبر إلى الأفراد الآخرين الذين رُفِع عنهم سبب التقية، لن يكون هناك عمل بالأحدث^(١٤٢).

ومن هنا فقد ذهب الشيخ الصدوق إلى توجيه رواية الحسين بن المختار، قائلاً: إن إمام كل عصر هو أعلم بأحكام ذلك العصر، وهو الأعرف بها. ثم ذهب صاحب الوسائل إلى تأييد هذا الكلام من الشيخ الصدوق، معتبراً إيّاه ظاهراً في أن الرواية خاصة بزمان حضور الإمام عليه السلام^(١٤٣).

يُضاف إلى ذلك أن الاحتمال الرابع لا ينسجم مع نصّ جميع روايات هذه الطائفة.

نقد الاحتمال الخامس

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الخامس إلّا في الأخبار والروايات النبوية فقط، في حين أن محلّ البحث يشمل الأخبار والروايات المأثورة عن سائر المعصومين عليه السلام أيضاً^(١٤٤). وبطبيعة الحال يمكن القبول بهذا الوجه والاحتمال في الطائفة الثانية من الروايات التي سيأتي بحثها.

نقد الاحتمال السادس

إن الاحتمال السادس على خلاف الظاهر؛ لأن الروايات التي هي مثل رواية الكناني، والتي يُفهم منها تحقّق التقية، ظاهرة في التقية العملية للمخاطبين، دون

التقية البيانية للإمام (التقية الكلامية)؛ إذ يستفاد من مجموع العبارة القائلة: «لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبا الله - عز وجل - لنا في دينه إلا التقية» أن التقية تتحقق بفعل المخاطب، ولا سيما أن الفائدة الأكبر من التقية البيانية تخص الإمام، والحال أنه يقول: «خير لي ولكم». وعلى هذا الأساس يكون المراد هو التقية العملية الصادرة عن الراوي.

ومن هنا يكون الاحتمال الثالث هو الأقرب والأظهر من بين سائر الاحتمالات. وهناك شواهد تؤيد ذلك، ومنها: إن الرواي في روايتي الكناني وابن المختار هو الذي يجيب بالأخذ بالأحدث، مما يدل على أن هذا الأمر ارتكازي^(١٤٥). وقال الفيض الكاشاني: إن وجه الحكم في الأخذ بالأحدث، سواء أكان بداعي التقية أو بيان الحكم الواقعي، هو أن روايات الأحذية في مقام بيان الوظيفة العملية الفعلية للمكلف، وليست في مقام العلم والاعتقاد^(١٤٦). ومن هنا فإن هذا النوع من الروايات التي يدل على أن الأحكام الفعلية من شأنها أن تتغير على أساس مقتضيات الزمان والمكان، وهذا لا يعني مفهوم النسخ بطبيعة الحال^(١٤٧). إن هذا الاحتمال أعم وأشمل من مصلحة التقية.

النتيجة

تبين من خلال التحليلات السندية الدقيقة أن رواية واحدة فقط هي الصحيحة من مجموع الروايات، وأن سائر الروايات الأخرى تقع في مراتب أدنى. وقد اتضح على أساس المناقشات الدلالية، بالإضافة إلى القرائن والشواهد من خارج وداخل النصوص، أن أحذية صدور الرواية لا تصلح ملاكاً للترجيح بوصفها ضابطة عامة ودائمة ومستقلة. وإن دائرة دلالة الروايات تختلف عن بحث الترجيح والكشف عن الحكم الواقعي. بل إن علة التقديم بالأحذية في الروايات الثلاثة الأولى تتطابق مع الوظيفة الفعلية للمكلف، وتعيين زمان الحكم الواقعي، والتقية العملية التي تتغير بحسب اختلاف الشرائط والمقتضيات الزمنية. وقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأن السر في التقديم في الروايتين الأخيرتين يكمن في ناسخية الخبر الأحدث.

المواشم

- (١) انظر: علي المروّجي، تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ١٢: ١٢٠، مكتب النشر الإسلامي، ط١، طهران، ١٤١٠هـ.
- (٢) انظر: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٧٥ - ٧٧٦، مكتب النشر الإسلامي، ط٥، قم، ١٤١٦هـ. لقد ذكر الشيخ الأنصاري في الرسائل موردين من روايات الأحدثية، دون أن يأتي على تسمية الترجيح بالأحدثية. (انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٧٥ - ٧٧٦). ولكنه صرح في مطارج الأنظار بعدم قبول الترجيح بالأحدثية. (انظر: الأنصاري، مطارج الأنظار ٤: ٦٢٦، مجمع الفكر الإسلامي، ط٢، قم، ١٣٨٣هـ.ش).
- (٣) انظر: رضا الهمداني، الفوائد الرضوية على الفوائد المرتضوية ٢: ١٢٥، كتابفروشي جعفري، ط١، طهران، ١٣٧٧هـ.
- (٤) انظر: الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣، مكتب النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ.
- (٥) انظر: يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١: ١٠٥، وج ١١: ٤٥١، مكتب النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٦) انظر: محمد مهدي الفاضل النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١٠: ١١٨، بوستان كتاب، ط١، قم، ١٣٨٨هـ.ش؛ أحمد النراقي، مستند الشيعة ٢: ٩٨٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (٧) انظر: السيد تقي الطباطبائي القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٣٨ - ١٣٩، نشر محلاتي، ط١، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٨) انظر: السيد علي السيستاني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٥٢٦.
- (٩) انظر: السيد تقي الطباطبائي القمي، أراؤنا في أصول الفقه ٣: ٢٠٠، نشر محلاتي، ط١، قم، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٠) انظر: عبد اللطيف عبد الله عزيز برزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ٢: ٢٣٩، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ.
- (١١) انظر: السيد علي دلبري، مباني رفع تعارض أخبار أزيدگاه شيخ طوسي در استبصار (أسس رفع التعارض بين الأخبار من وجهة نظر الشيخ الطوسي في الاستبصار): ١١٠ - ١٣٥، انتشارات دانشگاه علوم إسلامي رضوي، ط١، مشهد، ١٣٨٦هـ.ش (مصدر فارسي)؛ نافذ حسين حماد، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين: ٢٩ - ٥٠، دار الوفاء، ط١، مصر، ١٤١٤هـ.
- (١٢) انظر: أحمد النراقي، مستند الشيعة ٢: ٣٦٢، ١٤١٥هـ.
- (١٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٩٣.
- (١٤) انظر: المصدر السابق ٥: ٣٢٦.
- (١٥) انظر: المصدر السابق ١٠: ٣٥١.
- (١٦) انظر: الطباطبائي القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٢٨.
- (١٧) انظر: السيد تقي الطباطبائي القمي، ثلاث رسائل: ٤٧، تحقيق: حاجياني دشتي، نشر محلاتي، ط١، قم، ١٣٦٢هـ.ش.

- (١٨) انظر: السيد تقي الطباطبائي القمي، الدلائل في شرح منتخب الرسائل ٣: ٣٣٤، نشر محلاتي، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.
- (١٩) انظر: السيد تقي الطباطبائي القمي، مصباح الناسك في شرح المناسك ٢: ١٧، نشر محلاتي، ط١، قم، ١٤٢٥هـ.
- (٢٠) انظر: الطباطبائي القمي، مصباح الناسك في شرح المناسك ١٠: ٢٧٩، ١٤٢٦هـ.
- (٢١) انظر: مهدي درگاهي، نماز مسافر در مكان هاي چهارگانه (صلاة المسافر في المساجد الأربعة)، فصلية ميقات حج، العدد ٧٢: ١٩، صيف عام ١٣٨٩هـ.ش؛ والعدد ٧٤: ٣٤ - ٣٥، شتاء عام ١٣٨٩هـ.ش.
- (٢٢) لملاحظة هذه الموارد انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣: ٢٤٣؛ ٧: ٣٢٢؛ ١٤: ٣٤٨؛ ١٦: ٣٢٨؛ ٣١: ٢٨٥، تحقيق: عباس قوجاني، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٣: ٣٤٤؛ ٨: ٤١٠، مؤسسة دار التفسير، ط١، ١٤١٦هـ.
- (٢٣) انظر: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٥، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢٤) انظر: السيد السيستاني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٥٢٦.
- (٢٥) الكليني، الكافي ٢: ٢١٨، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٢٦) رجال النجاشي: ٣٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٣٦٥هـ.ش؛ رجال العلامة الحلي: ١٥٧، الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٤٠٢هـ.
- (٢٧) انظر: رجال الطوسي: ٣٥١، تحقيق: القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٢٨) الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٦٠، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائي، مكتبة المحقق الطباطبائي، ط١، قم، ١٤٢٠هـ؛ رجال النجاشي: ٨٢؛ رجال العلامة الحلي: ١٤.
- (٢٩) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٨٣٠، مركز نشر تراث العلامة مصطفى، ط٤، طهران، ١٤٠٤هـ.
- (٣٠) رجال الطوسي: ٣٣٤؛ الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ١٢٢.
- (٣١) نقلاً عن: عباس القمي، سفينة البحار ٤: ٨٤٣، تحقيق: إلهي الخراساني، آستان قدس رضوي، ط٣، مشهد، ١٤٣٠هـ.
- (٣٢) رجال النجاشي: ٤٣٤؛ رجال العلامة الحلي: ١٧٩؛ ابن الغضائري، الرجال: ١١٧، مؤسسة دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٣٣) العلامة المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٩: ١٧١، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٤٠٤هـ؛ عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ٣: ٢٩؛ بسام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال ٢: ٦٣٩، دار المحجة البيضاء، ط١، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- (٣٤) انظر: الكليني، الكافي ١: ٨، ١٤٠٧هـ.
- (٣٥) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٨٣٠، رقم ١٠٥٠.
- (٣٦) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٩، مركز نشر آثار الشيعة، ط٤،

● مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

- قم، ١٤١٣هـ؛ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ١٧٨ - ١٩٦، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٣، قم، ١٤١٠؛ مهدي إيزدي وآخرون، مقاييسه ونقد ديدگاه سه حديث پژوه معاصر أحاديث كافي (مقارنة ونقد آراء ثلاثة محدثين معاصرين في صحة أحاديث الكافي)، المجلة الفصلية مطالعات قرآن وحديث، العدد ٢٠: ٢٢١ - ٢٢٦، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش.
- (٣٧) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٧، مكتبة الداوري، ط ٥، قم، ١٤١٧هـ؛ الميرزا هاشم الآملي، تحرير الأصول: ٤٧١، مكتبة الداوري، ط ١، ١٣٨٦هـ؛ السيد محمد الروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤١٣، مكتب السيد الروحاني، ط ١، قم، ١٤١٣هـ.
- (٣٨) انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (٣٩) انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٩٩، ١٤١٤هـ.
- (٤٠) الكليني، الكافي ١، ٦٧، ح ٨؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، ح ٧، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩هـ.
- (٤١) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٠؛ رجال العلامة الحلي: ١٠٠.
- (٤٢) انظر: رجال العلامة الحلي: ٤؛ حسين الحسيني الحلي، زبدة الأقوال في خلاصة الرجال: ٢٩، مؤسسة دار الحديث، قم، ١٤٢٨هـ.
- (٤٣) انظر: محمد مهدي بحر العلوم، رجال السيد بحر العلوم ١: ٤٦٢، تحقيق: بحر العلوم، مكتبة الصادق، ط ١، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤٤) انظر: محمد باقر الميرداماد، الرواشح السماوية: ٤٨؛ رجال السيد بحر العلوم ١: ٤٦٤؛ المحدث حسين النوري الطبرسي، خاتمة المستدرك ٤: ٣٥ - ٣٦، ١٤٠٨هـ.
- (٤٥) انظر: بسام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال ١: ٨٦.
- (٤٦) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٨٣٠.
- (٤٧) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٨٦٠؛ الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٣٤٦؛ رجال الطوسي: ٣٤٠؛ رجال النجاشي: ٣٠٠؛ رجال العلامة الحلي: ٢٤٤.
- (٤٨) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٨٦٠.
- (٤٩) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٩؛ سعيد شفيعي، مكتب حديثي شيعة (المدرسة الروائية الشيعية): ١٦٧، دار الحديث، ط ١، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٥٠) انظر: عبد الهادي فقهي زاده وآخرون، بررسي مباني رجال علامه شوشتري در قاموس الرجال (دراسة المباني الرجالية للعلامة التستري في قاموس الرجال)، فصلية مطالعات قرآن وحديث، العدد ٢٠: ٧٥، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش.
- (٥١) انظر: السيد السيستاني، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٥٢١.
- (٥٢) انظر: محمد بن إسماعيل المازندراني الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٢: ٤٠٤، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، قم، ١٣٨٢هـ.
- (٥٣) انظر: رجال العلامة الحلي: ٢١٥ - ٢١٦.
- (٥٤) لقد عمد الشيخ المفيد في الإرشاد إلى التعريف بالحسين بن المختار بقوله: «من خاصته [أي من خاصّة الإمام الكاظم عليه السلام]، وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقہ من شيعته». (المفيد، الإرشاد في معرفة

- حجج الله على العباد ٢: ٢٤٨، دار المفيد، ط١، قم، ١٣٧٢هـ.ش). انظر: بسّام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال ١: ٣٧٣.
- (٥٥) ابن قولويه القمي، كامل الزيارات: ٤، تحقيق: الأميني، دار المرتضوية، ط١، النجف، ١٣٥٦هـ.ش.
- (٥٦) انظر: السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٠١.
- (٥٧) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٠.
- (٥٨) انظر: السيد علي دلبري، مباني رفع تعارض أخبار أزديدگاه شيخ طوسي در استبصار (أسس رفع التعارض بين الأخبار من وجهة نظر الشيخ الطوسي في الاستبصار): ١١٨ (مصدر فارسي).
- (٥٩) انظر: المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٨.
- (٦٠) لقد نقل الشيخ الصدوق في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه روايةً مرسله، وقد عمد صاحب الوسائل إلى تطبيقها على رواية الحسين بن المختار. (الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣). انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، ح ٧، ١٤٠٩هـ؛ الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٥٤١، مؤسّسة الإمام الرضا^{عليه السلام} للمعارف الإسلامية، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (٦١) محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٣٦٥، نشر سيّد الشهداء^{عليه السلام}، ط١، قم، ١٣٧٤هـ.
- (٦٢) انظر: الشهيد الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٦٩٨؛ ٧: ٣٦٥.
- (٦٣) انظر: عبد الله بن نور الدين الجزائري، التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية: ٣٩، نشر ريحان مدرّس، طهران.
- (٦٤) انظر: العلامة المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ٢٢١.
- (٦٥) وقد أضاف الكليني على هامش هذه الرواية قائلًا: «وفي حديث آخر خذوا بالأحدث». وهناك مَنْ اعتبر كلام الكليني حديثاً سادساً مرسلًا. الكليني، الكافي ١، ٦٧، ح ٩.
- (٦٦) انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (٦٧) انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٨٦: ٢٣، ١٤٠٣هـ.
- (٦٨) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ٩٦.
- (٦٩) انظر: عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ١: ١٤٤؛ محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٢: ١١٧، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ.
- (٧٠) انظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٥١٢.
- (٧١) انظر: رجال الطوسي: ٣٤٦.
- (٧٢) انظر: رجال الطوسي: ٣٤٦؛ رجال النجاشي: ٤٤٦ - ٤٤٧؛ رجال العلامة الحلي: ١٨٤.
- (٧٣) رجال النجاشي: ٤٤٦ - ٤٤٧؛ رجال العلامة الحلي: ١٨٤.
- (٧٤) انظر: بسّام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال ٢: ٥٧٤.
- (٧٥) انظر: عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ١: ١٤٤؛ محمد رضا جباري، مكتب حديثي قم (المدرسة الروائية في قم): ١١٣، نشر زائر، ط١، قم، ١٣٨٤هـ.ش؛ مهدي مهريزي، حوزة

ها ومكاتب حديثي (الحوزات والمدارس الحديثية)؛ درس گفتار، دانشگاه قرآن وحديث: ٤٥؛ مجيد معارف وآخرون، أرزيابي راه كارهاي حلّ تعارض در گزارش هاي جرح وتعديل يونس بن عبد الرحمن (تقييم طرق حلّ تعارض تقارير جرح وتعديل يونس بن عبد الرحمن)، فصلية پژوهش هاي قرآن وحديث، العدد ٢: ٢٩٩، خريف وشتاء عام ١٣٩٤هـ.ش.

(٧٦) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٨٩، ٧٨٦؛ وتقييم طرق حلّ التعارض في روايات جرح وتعديل يونس بن عبد الرحمن: ٢٩٢ - ٢٩٨؛ وانظر أيضاً: مجيد معارف وآخرون، أرزيابي راه كارهاي حلّ تعارض در گزارش هاي جرح وتعديل يونس بن عبد الرحمن (تقييم طرق حلّ تعارض تقارير جرح وتعديل يونس بن عبد الرحمن)، فصلية پژوهش هاي قرآن وحديث، العدد ٢: ٢٩١ - ٢٩٤، خريف وشتاء عام ١٣٩٤هـ.ش.

(٧٧) انظر: رجال الطوسي: ٣٣٦؛ رجال النجاشي: ١٥٨؛ رجال العلامة الحلي: ٦٨.

(٧٨) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٤.

(٧٩) إن وكالته عن الإمام ليست دليلاً على وثاقته؛ فإن الوكالة في الأمور الخاصة، مثل: الخادم والقيم على الأموال، دليل على الأمانة، دون الوثاقة والعدالة. (انظر: السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٤٥؛ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٤٨٦، ٤٨٦هـ).

(٨٠) انظر: رجال العلامة الحلي: ٦٨.

(٨١) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٧، ١٤٢٢هـ؛ رجال النجاشي: ٤١٧.

(٨٢) انظر: حسين الحسيني الحلي، زبدة الأقوال في خلاصة الرجال: ٣٧٥، ١٤٢٨هـ؛ محمد تقى التستري، قاموس الرجال ١٠: ١٦٤.

(٨٣) انظر: التستري، قاموس الرجال ١٠: ١٦٤؛ حسين الساعدي، المعلّى بن خنيس: شهادته وموثقته ومسنده: ٥٣ - ٦٩، دار الحديث، ط٢، قم، ١٤٢٨هـ؛ رحمة شمشيري وآخرون، تحليل گزارشهاي متعارض مدح وذم معلّى بن خنيس وأرزيابي علل ضعف أو (تحليل التقارير المتعارضة في مدح وذم المعلّى بن خنيس وتقييم أسباب ضعفه)، فصلية علوم حديث، العدد ٧٩: ٧١ - ٧٣، ٩٢، ربيع عام ١٣٩٥هـ.ش.

(٨٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٧.

(٨٥) انظر: النوري الطبرسي، خاتمة المستدرک ٥: ٣١٦.

(٨٦) انظر: مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٥٩٧.

(٨٧) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٦٧٥ - ٦٧٩؛ رجال العلامة الحلي: ٢٥٩.

(٨٨) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٥٦، ٤٦٠، ٧٠٩، ٧١٢.

(٨٩) وهاتان الروايتان الصحيحتان تحكيان عن عقيدة المعلّى بن نبوة الأئمة (انظر: رجال الكشي: ٥١٥)، وحليّة ذبائح أهل الكتاب (انظر: رجال الكشي: ٥١٧). والروايتان الضعيفتان المرويتان من قبل الغلاة هما في مورد إفشاء أسرار الإمام الصادق عليه السلام من قبل المعلّى بن خنيس، الأمر الذي أدى إلى قتله. (انظر: رجال الكشي: ٦٧٦ - ٦٧٨).

(٩٠) انظر: النوري الطبرسي، المستدرک ٥: ٣١٩؛ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٥٩٦؛ رحمة شمشيري وآخرون، تحليل گزارشهاي متعارض مدح وذم معلّى بن خنيس

- وأرزيابي علل ضعف أو (تحليل التقارير المتعارضة في مدح وذم المعلّى بن خنيس وتقييم أسباب ضعفه)، فصلية علوم حديث، العدد ٧٩: ٧٩، ربيع عام ١٣٩٥هـ.ش.
- (٩١) انظر: رحمة شمشيري وآخرون، تحليل گزارشهای متعارض مدح وذم معلّى بن خنيس وأرزيابي علل ضعف أو، فصلية علوم حديث، العدد ٧٩: ٧٩، ربيع عام ١٣٩٥هـ.ش.
- (٩٢) انظر: رسالة الذبائح للشيخ المفيد، والمسائل الطرابلسيات للسيد المرتضى، وخاتمة المستدرك للنوري الطبرسي ٥: ٢٩٨. وانظر أيضاً: مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٥٩٦ - ٥٩٧.
- (٩٣) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٦٧٥ - ٦٧٩.
- (٩٤) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٤٦ - ٢٤٧؛ حسين الساعدي، المعلّى بن خنيس: شهادته وموثقاته ومسنده: ٩٨، ٢١٤، ١٤٢٨هـ؛ سيد محمد جواد شبيري، القرص المدمج دراية النور، مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي، ١٣٨٥هـ.ش. يمكن العثور عليه في الموقع: <http://www.noorsoft.org>
- (٩٥) انظر: رضا الهمداني، الفوائد الرضوية على الفوائد المرتضوية ٢: ١٢٥؛ محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٣٦٦، ١٣٧٤هـ؛ الشهيد الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٦٩٩؛ الإمام الخميني، التعادل والتراجيح: ١٩٨ - ١٩٩، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٥هـ.ش؛ السيد محمد الروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤١٥.
- (٩٦) الكليني، الكافي ١: ٦٤، ح ٢.
- (٩٧) انظر: رجال النجاشي: ٣٧٨؛ رجال العلامة الحلي: ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٩٨) لقد ذهب المولى علي كني في «توضيح المقال» إلى القول بأن هذه العبارة قد تعرضت للتصحيف: إن علي بن الحسن مشترك بين الثقات والضعاف، وليست طبقة أيّ منهم في مشايخ الكليني. وإن علي بن الحسين السعدآبادي هو الصحيح، حيث قال الشيخ الطوسي: إنه من مشايخ الكليني. (انظر: رجال الطوسي: ٤٣٣؛ علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ١١٥، دار الحديث، قم، ١٤٢١هـ). وانظر أيضاً: رجال العلامة الحلي: ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٩٩) انظر: رجال الطوسي: ٣٧٣ - ٣٨٣.
- (١٠٠) انظر: الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ٥١ - ٥٢؛ رجال النجاشي: ٧٦؛ رجال العلامة الحلي: ١٤ - ١٥؛ ابن الغضائري، الرجال: ٣٩.
- (١٠١) انظر: رجال النجاشي: ٢٠؛ رجال العلامة الحلي: ٥؛ الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم: ١٨.
- (١٠٢) انظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٥٠٧.
- (١٠٣) انظر: رجال النجاشي: ٣٢٣ - ٣٢٤.
- (١٠٤) انظر: بسام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال ٢: ٣٩٦.
- (١٠٥) انظر: العلامة المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ٢١٥؛ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٧.
- (١٠٦) الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٧.

● مرجحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسة في الترجيح بالتأخر الزمني (الأحدثية)

- (١٠٧) انظر: الطبائبي القمي، آراؤنا في أصول الفقه ٣: ٢٧٧؛ الطبائبي القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٣٦.
- (١٠٨) انظر: علي المروّجي القزويني، تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ١٢: ١٢١.
- (١٠٩) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٤٩٦، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط٢، قم، ١٤٢٨هـ.
- (١١٠) انظر: محمد المؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ٤٦٧، مكتب النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٩هـ.
- (١١١) الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٥٤١، ١٤١٨هـ؛ الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (١١٢) انظر: محمد مهدي شب زنده دار، درس خارج الأصول، بتاريخ: ٢٨ / ٧ / ١٣٩٢هـ.ش، و٢٩ / ٧ / ١٣٩٢هـ.ش. يمكن الوصول إلى هذه الدروس عبر الرابط أدناه:
<http://mfef.ir/pajoo/oldtaghmenu/tagh9293/88-shbzndo.html>
- (١١٣) انظر: علي المروّجي القزويني، تمهيد الوسائل في شرح الرسائل ١٢: ١٢٣ - ١٢٤.
- (١١٤) السيد محمد الروحاني، منتقى الأصول ٧: ٤١٤.
- (١١٥) انظر: محمد مهدي شب زنده دار، درس خارج الأصول، بتاريخ: ٢٣ / ٧ / ١٣٩٢هـ.ش.
- (١١٦) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٩٠، سازمان چاپ دانشگاه، ط١، طهران، ١٣٤٩هـ.ش.
- (١١٧) الكليني، الكافي ١، ٦٥، ح ٣.
- (١١٨) انظر: رجال النجاشي: ٢٣٥؛ رجال العلامة الحلي: ١١٤.
- (١١٩) انظر: رجال النجاشي: ٣٠١؛ رجال العلامة الحلي: ١٢٥.
- (١٢٠) انظر: عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ٢: ١١٣.
- (١٢١) انظر: رجال النجاشي: ٤١٣؛ رجال العلامة الحلي: ١٦٧.
- (١٢٢) انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ١٩٩.
- (١٢٣) انظر: رضا الهمداني، الفوائد الرضوية على الفوائد المرتضوية ٢: ١٢٥؛ محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، ط١، بيروت: ٤٤٢، ١٩٧٥م؛ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٧ - ٤١٨.
- (١٢٤) انظر: الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣٩؛ الشهيد الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٣.
- (١٢٥) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٨٩.
- (١٢٦) إن جميع الروايات الخمسة في الأحذية مأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام، في حين أن بعض روايات التخيير، من قبيل: رواية علي بن مهزيار عن الإمام الكاظم، وتوقيع الإمام الحجة عليه السلام، ورواية الحسن بن الجهم عن الإمام الرضا عليه السلام، وكذلك روايات الترجيح، من قبيل: رواية الحسن بن الجهم عن الإمام الكاظم عليه السلام، ورواية محمد بن عبد الله عن الإمام الرضا عليه السلام، أحدث من روايات الأحذية.
- (١٢٧) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٣.
- (١٢٨) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٤ - ٣٦٥.

- (١٢٩) انظر: علي الموسوي القزويني، تعليقة على معالم الأصول ٧: ٦٤٥، مكتب النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٧هـ.
- (١٣٠) انظر: علي الموسوي القزويني، تعليقة على معالم الأصول ٧: ٦٤٥ - ٦٤٧.
- (١٣١) انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (١٣٢) انظر: محمد المؤمن القمي، تسديد الأصول ٢: ٤٦٥؛ محمد بن إسماعيل المازندراني الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٢: ٤٠٥ - ٤٠٦.
- (١٣٣) انظر: الهمداني، حاشية الرسائل ٢: ١٢٥.
- (١٣٤) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٦ - ٣٧٧.
- (١٣٥) انظر: السيد محمد كاظم اليزدي، التعارض: ٣٩٢، مدين، ط١، قم، ١٤٢٦هـ. ذهب أكثر الأصوليين إلى القول بأن الروايات ظاهرة في هذا الاحتمال. (انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦؛ السيد محمد كاظم اليزدي، التعارض: ٣٩٢، ١٤٢٦هـ؛ الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٤١٧؛ الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٥؛ علي الموسوي القزويني، تعليقة على معالم الأصول ٧: ٦٤٥ - ٦٤٧).
- (١٣٦) بقرينة رواية محمد بن مسلم ومنصور بن حازم.
- (١٣٧) انظر: السيد محمد باقر اليزدي، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل: ٤٠٢ - ٤٠٣.
- (١٣٨) انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (١٣٩) ولكن بالالتفات إلى القسم السندي من هذه المقالة لا شك في كون محمد بن مسلم ومنصور بن حازم من الفقهاء، وهناك احتمال قوي في أن يكون المعلّى بن خنيس من الفقهاء أيضاً، حيث كانوا مخاطبين للإمام عليه السلام.
- (١٤٠) انظر: الإمام الخميني، التعادل والتراجيح: ١٩٩.
- (١٤١) انظر: السيد محمد باقر اليزدي، وسيلة الوسائل في شرح الرسائل: ٤٠٢ - ٤٠٣؛ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٦: ٢٠٠ - ٢٠١؛ الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣، ١٤١٣هـ؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، ١٤٠٩هـ.
- (١٤٢) انظر: المازندراني الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٢: ٤٠٤، ١٣٨٢هـ.
- (١٤٣) الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٣؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩؛ محمد محسن الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٨٩؛ السيد مصطفى المحقق الداماد، مباحثي أز أصول فقه (بحوث في علم الأصول) ٣: ١٦١ - ١٦٢، مركز نشر علوم إسلامي، ط١، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (١٤٤) انظر: الأنصاري، مطارح الأنظار ٤: ٦٢٦.
- (١٤٥) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦٦ - ٣٦٧.
- (١٤٦) انظر: الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٨٩.
- (١٤٧) انظر: السيد مصطفى المحقق الداماد، مباحثي أز أصول فقه (بحوث في علم الأصول) ٣: ١٦٢.

حجية الظهور

متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي

. القسم الثاني .
(المدارس الأصولية الحديثة)

الشيخ مازن المطوري^(*)

إشكاليّتان في حجية الظهور أمام الشيخ الأنصاري

مع إطلالة الشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢١٤ - ١٢٨١هـ) شهدت أبحاث علم أصول الفقه قفزة ملحوظة جداً، حتّى حقّ له أن يحظى بتوصيف المؤسّس للمدرسة الحديثة في علم الأصول.

بعد تأكّيده لأصالة حرمة العمل بالظنّ والاستدلال عليها بالكتاب والسنة، عقد الشيخ الأنصاريّ البحث في الموارد المستثناة من تلك الحرمة، وتحت عنوان: الأمارات المستعملة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة ذكر قسمين: الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم عند احتمال إرادة خلاف ذلك، وأمثلة ذلك: أصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق، ويجمعها أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلّم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة؛ والثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها من حقائقها، وظواهرها عن خلافها، كما في تشخيص أن لفظ (صعيد) موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب خاصة.

والبحث في الظهور وحجّيته من القسم الأول. وقد قرّر الأنصاري أن اعتبار هذا

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة في النجف. من العراق.

القسم ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، والوجه التعليلي في ذلك: «كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم. ومن المعلوم بديهياً أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم»^(١).

يرتكز الشيخ الأنصاري في هذا النصّ إلى الغاية والهدف المتوخّى من الوضع والاتفاق الضمني بين أهل المحاورة، وهو نفس الوجه العقلاني الذي تقدّم قبلاً من صاحب هداية المسترشدين، وقبله المرتضى وآخرون. ووفق هذا المعنى لا مبرّر لأن يقع البحث في حجّة الفهم الراجح من الألفاظ (الظهور)؛ كونه الطريق المنسجم مع بناء أهل المحاورة، ولا سبيل غيره يحقق الأغراض ويتجاوز الإشكاليات والصعاب. وهذا المعنى سيدعو السيد الخوئي رحمته الله في حقبة لاحقة إلى التأكيد على أن البحث في حجّة الظهور ليس بحثاً أصولياً بمعناه الفتي؛ لأن الأصولي يبحث عن الدليلية ولا خلاف في حجّة الظهور ودليليته الكلية، وهو موقف سليم جداً^(٢).

غير أن الشيخ الأنصاري أكّد وقوع الاختلاف في موضعين: أحدهما: جواز العمل بظواهر القرآن الكريم، الإشكالية التي أثارها الأخباريون؛ والثاني: في أن حجّة الظهور هل تختصّ بالمخاطبين أو هي مطلقة تعمّ غير المخاطبين. فالخلاف في الصغرى بحسب الاصطلاح، وليس في كبرى حجّة الظهور والتعويل عليه. ولأجل ذلك عقد الأنصاري البحث في الإشكاليتين. وأولى الإشكاليتين - كما قرّر الأنصاري - ناظرة إلى أن المقصود بالخطاب القرآني لا يمكنه استفادة المطلب منه مستقلاً عن بيانات السنّة النبوية وبيانات أئمة أهل البيت عليهم السلام. أما الثانية فهي ناظرة إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير مَنْ قصد إفهامه بالخطاب، على ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب^(٣).

وسوف نستعرض على شكل فهرس هاتين الإشكاليتين، وفق ما أفاده الشيخ الأنصاري، بما يتلاءم ومتابعتنا التاريخية.

في ما يخص الإشكالية الأولى فقد أورد الأنصاري أقوى وجهين تمسك بهما الأخباريون لإسقاط حجّة ظهور الخطاب القرآني. يتمثل الأول منهما في جمع من الأخبار؛ والثاني العلم بطرؤ التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب،

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

وهو يسقطها عن الظهور. إن النتيجة التي يعطيها الوجه الأول أن الخطاب القرآني ليس من قبيل المحاورات العرفية، ومن ثمّ فالتكلم هنا لم يقصد تفهيم مطالبه بنفس تلك الخطابات، وإذا لم تكن عرفية فلا معنى للاعتماد فيها على الظهور والفهم الراجح لمقصود المتكلم.

وعلى كل حال فقد رفض الأنصاري كلا الوجهين، وأورد عليهما مجموعة من الملاحظات^(٤).

وأما الإشكالية الثانية، والتي أثّرت في كلمات صاحب المعالم وصاحب الوافية وصاحب القوانين، فبعد أن قام الأنصاري بشرحها وتحليلها، وبيان الوجوه المعقولة فيها، نصّ قائلاً: «ولكنّ الإنصاف أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين مَنْ قُصد إفهامه ومَنْ لم يُقصد؛ فإن جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّة الظاهر بالنسبة إلى مَنْ قُصد إفهامه جارٍ في مَنْ لم يُقصد؛ لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلامٍ صادر من متكلمٍ إلى مخاطبٍ يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظهر وجودها، ولا يفرّقون في مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه. فإذا وقع المكتوب الموجّه من شخصٍ إلى شخصٍ بيد ثالثٍ فلا يتأمّل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجّه إلى المكتوب إليه. فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه في ما أراد المولى منه فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الإطلاع على مراد المولى. وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية»^(٥).

لقد صار طابعاً مميّزاً لحقبة تلاميذ الوحيد البهبهاني رفض الإشكاليّتين معاً: إشكالية عدم حجّة ظاهر الخطاب القرآني من جهة، والتي أثارها الأخباريون؛ وإشكالية عدم شمول حجّة الظاهر لغير المخاطبين والموجودين من جهة ثانية، والتي أثّرت في كلمات صاحب المعالم والوافية والقوانين، فلم يستثنوا الموردين من حجّة الظهور المطلقة التي آمنوا بها.

لم يتعرّض الأنصاري في ما كتبه في فرائد الأصول إلى تعريف الظهور وتحديد موضوعه؛ لكونه بحثاً يتعلّق بمباحث الألفاظ التي لم يتعرّض لها في الفرائد. وقد خلّت تقارير بحثه الموسومة (مطارح الأنظار)، بقلم: تلميذه أبو القاسم الكلانري

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢١١

الطهراني، من البحث في الدلالة الوضعية وحقيقتها، وتحديد المراد من الظهور وموضوعه. ويبدو لنا من طريقة تعامله مع بعض المسائل، ونمط استدلالاته، تبنّيه للرأي المعروف في الظهور، وهو أن موضوعه الدلالة الوضعية والمعاني الحقيقية التي وُضعت لها الألفاظ.

غير أنه في تقارير درسه (مطارج الأنظار) تعرّض لمطالب ترتبط بإشكالية حجّة الخطاب لغير الموجودين والمخاطبين. وقد تناول فيها تعريف الخطاب وشيئاً يرتبط به. ففي تعريف الخطاب ذكر أن الخطاب بمعناه المصدري عبارة عن توجيه الكلام نحو الآخر للإفهام، ونصّ على أن هذا المعنى يحصل بمجرد المواجهة بالكلام للآخر، وإن لم يكن الكلام مقروناً بواحدة من أدوات الخطاب، كالتداء. فإذا اقترن الكلام بأداة الخطاب (ياء النداء مثلاً) فهذا المورد هو محلّ النزاع في شمول الخطاب لمن تأخّر عنه زماناً^(٧).

ومن النصوص التي أوردها الأنصاري والمرتبطة بمتابعتنا قوله: «إن المشافه إنما يأخذ بالظاهر من حيث هو ظاهر، وغيره إنما يأخذ به من حيث إنه الظاهر عند المشافه، وإن كان طريق ثبوته هو الظاهر أيضاً. فليس ذلك تفصيلاً في حجّة الظواهر»^(٨).

يؤكد الأنصاري في هذا النصّ على مسألة أن الحجّة من الظهور هو الظهور عند المشافه، أو ما يعرف بظهور عصر النصّ، وغير المشافه يحتاج إلى إثبات ذلك الظهور، أي إثبات أن ما توصّل إليه من فهم للنصّ ومن ظهور هو نفس الظهور عند المشافه، وإن كان طريق إثبات ذلك يمرّ عبر الظهور نفسه.

إذا ما انتقلنا إلى طبقة تلاميذ الشيخ الأنصاري فالمحطة الأولى التي نتوقّف عندها تتمثّل في المحقّق النهاوندي (١٣٢٢هـ) في كتابه (تشریح الأصول). وكتاب التشریح هذا يُعتبر أقدم مصدر وصل إلينا نظرًا لمسلك التعهّد في تفسير الوضع، النظرية التي سيتبنّاها بعد ذلك آخرون، أبرزهم: السيد الخوئي والشيخ الحائري، رحمهما الله.

بنى المحقّق النهاوندي، كما أُلحنا، على تفسير الوضع بالتعهّد، ومن ثم ستكون الدلالة التصديقية معلولة للوضع. وبعد أن قرّر النهاوندي مبناه في الوضع،

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

وذكر أن الوضع يقتضي حمل اللفظ على إرادة تفهيم الموضوع له، نصَّ قائلًا: «اعلم أن الوضع يقتضي حمل اللفظ على إرادة تفهيم الموضوع له، ولا بُدَّ لنا في إثبات عموم المدعى من تمهيد مقدّماتٍ، وإلاّ فثبوته في الجملة محلّ وفاقٍ، ولا إشكال فيه»^(٨).

وبعد إيراده لأربعة مقدّماتٍ نصَّ قائلًا في المقدّمة الرابعة: «إن الاستعمال في الموضوع له هو إعمال الوضع وإنجازه لتفهيم الموضوع له باللفظ. وهذه الإرادة هي الإرادة الثابتة حال الوضع الإجمالية المشرفة على مقدّمة المراد من بيان أصل الإرادة، ولم يحدث حين الاستعمال إلاّ إيجاد اللفظ الكاشف عن نفس الإرادة التفهيمية، فالوضع واللفظ كلاهما كاشفان عن إرادة تفهيم الموضوع له، لا فرق بينهما إلاّ من حيث الإجمال والتفصيل، ومن حيث الشأنيّة والفعليّة...»^(٩).

بنى المحقّق النهاوندي ذلك على مسلكه في التعهّد، ووفق ذلك فإن موضوع الظهور هو الدلالة التصديقية الثانية (الإرادة الجدّية). وهو موضوع أصالة الحقيقة.

وبشأن عمل العقلاء بأصالة الحقيقة نجد المحقّق النهاوندي قد أدخل مطالب تتعلّق بالمولويات والتعبديّات في هذا البحث، في بادرة هي الأولى من نوعها. ومن المستحسن نقل نصّ كلامه، حيث قال: «أما بناء العُرف والعقلاء على العمل بأصالة الحقيقة فمسلّم، إلاّ أن مبنى عملهم هو ما ذكرناه من استكشاف الوجوب التعبدي من المولى بواسطة الوضع واستصحابه، وبواسطة أن طرحه موجبٌ للمخالفة الكثيرة، لا أن لبنائهم مدخليّة في قُبْح طرح أصالة الحقيقة؛ فإنّ بناء العقلاء إنما هو لما يدركه عقلهم، ومَنْ لا يدرك ما أدركوا كيف يعامل هو معاملتهم؟! أي كيف يعامل المولى معه معاملة المدركين؟! والقول بأن العلم الإجمالي سببٌ واقعي موجبٌ للعمل متحقّق غير مسلّم؛ إذ لعل تفصيلية العلم بذلك السبب موجب العمل، والسبب للعمل هو العلم التفصيلي، ومع الاحتمال كيف يجب تقليد العُرف؟! وأي دليلٍ قام على تَبَعِيّة العُرف والعقلاء وتقليد هم؟! ومجمل الكلام أن التكليف دائرٌ مدار العلم والبيان، ومع احتمال إرادة المجاز سقط الخطاب عن كونه بياناً...»^(١٠).

ونجده في موضعٍ آخر يجري الاستصحاب لإثبات أصالة الحقيقة ودفع إرادة المجاز^(١١)!

وفي ما يخصّ الخطابات الشرعية قرّر المحقّق النهاوندي أنها محمولةٌ على لغة

العرب والعُرف، ما لم يعلم بوضع اصطلاح خاص، فقال: «لا إشكال ولا ريب في أن الألفاظ الواردة في شرعنا من كتاب الله وسنة النبي ﷺ، وكلام الأئمة عليهم السلام، إنما هي محمولة على لغة العرب، ما لم يعلم خلافه من وضع خاص واصطلاح خاص في الشرع. أما حمل كلام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام فواضح؛ لأنها لغتهم. وأما حمل كلام الله عليها فلعوم قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾...»^(١٢).

وعلى كل حال فالملاحظ أن المحقق النهاوندي قد أدخل عناصر جديدة في بحثه الدلالي عن الظهور والحقيقة. وهي عناصر جديدة بالدرس النقدي، ولكن الذي يُسَف له أننا لا نجد حضوراً لنصوص هذا المحقق في كلمات علماء أصول الفقه، عرضاً ونقداً.

يمكننا هنا تثبيت مجموعة من الاستنتاجات أو الخطوط العامة التي أحاطت واكتفت البحث في حجّة الظهور في حقبة مدرسة كربلاء الأصولية وتلاميذ الوحيد البهبهاني:

١. تطوّر البحث في حجّة الظهور تطوّراً ملحوظاً.
٢. ولادة إشكالية ظهور الخطاب القرآني وتركيزها كركن مهم في بحث حجّة الظهور.
٣. الوقوف بشكل دقيق عند إشكالية حجّة الخطاب بالنسبة إلى غير المخاطبين وغير المشافهين.
٤. انبثاق مسألة الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف.
٥. كالحقبة التي سبقتها لم تشهد حقبة الوحيد البهبهاني وتلاميذه تحريراً واضحاً وكبيراً للمراد من الظهور، وتحديد موضوعه وأقسامه.
٦. شهدت هذه الحقبة بروز ظاهرة الاستدلال على حجّة الظهور بالروايات والسيرة والإجماع.
٧. تعميق الوجه التعليلي الذي ذكره السيد المرتضى لحجّة الظهور.
٨. الطابع المميّز لهذه الحقبة تناول مسألة الظهور في أركان ثلاثة: حجّيته مطلقاً لحالة الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف؛ حجّيته للمخاطبين وغير المخاطبين؛ حجّة الظهور القرآني.

٩. الفراغ من كبرى حجة الظهور بشكل كلي.

حجة الظهور مع الآخوند الخراساني وتلامذته

لقد أسهمت مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري بحظ كبير في تطوير علم أصول الفقه عند الشيعة بشكل غير مسبوق في الحواضر العلمية الشيعية والسنية. فقد أسس الأنصاري لمدرسة أصولية حديثة راسخة المباني، وفتح في البحث الأصولي آفاقاً واسعة أمام الباحثين بفعل ما توفر عليه من عناصر الإبداع والذهنية القيادية الناقدة، وخرج مجموعة من التلاميذ الذين ساروا على خطاه. ويعتبر الشيخ المحقق محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ) واحداً من أبرز محققي تلاميذ الأنصاري، والذي بدوره كتب في علم الأصول كتابه المعروف (كفاية الأصول)، الذي أصبح محورياً للدراسات العالية الأصولية في حوزات المعرفة الدينية في شتى بلدان الحواضر العلمية الشيعية.

وعلى العادة الجارية في مدرسة الأنصاري تناول الخراساني البحث في حجة الظهور في أركانه الثلاثة: في عدم اشتراط حصول الظن الشخصي فعلاً، ولا الظن بعدم الخلاف في حجته، وفي عدم اختصاص الحجية بمن قصد إفهامه، وفي حجة ظواهر الكتاب.

بدايةً قرّر الخراساني عدم وجود شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في معرفة مراده وتعيينه؛ إذ قد استقرت طريقة العقلاء على اتخاذ الظهور أساساً في معرفة مراد المتكلم من جهة، وعدم ردع الشارع ولا اتخاذه طريقة خاصة في مقام إبراز مقاصده من جهة ثانية. كتب قائلاً: «لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح»^(١٣).

غير أن المحقق الخراساني لم يتوقف لتعريف الظهور، وتحديد موضوعه. ولكن بمعونة مبناه في تفسير الوضع يمكننا التعرف على ذلك. لقد بنى الخراساني على أن الوضع عبارة عن اختصاص لفظٍ بمعنىٍ بشكلٍ يحصل ارتباط خاص بينهما، وهذا

الارتباط والاختصاص يحصل إما من تخصيص الواضع بشكلٍ إراديٍّ واعٍ؛ وإما من كثرة استعمال لفظٍ مخصوص في معنىٍ مخصوص. والأوّل ينتج لنا الوضع التعييني الإرادي الواعي، والثاني ينتج لنا الوضع التعيُّني^(١٤)، هذا من جهة.

ومن جهةٍ ثانية قرّر الخراساني أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من دون قرينةٍ إضافية علامةً على الحقيقة، أي علامة على استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، ولولا الوضع لما تبادر المعنى وانسبى إلى الذهن. فالتبادر علامةٌ على الوضع^(١٥).

وهذا ينتج لنا أن المنسب والمُتبادر من اللفظ إلى الذهن (الظهور والفهم الراجح) هو المعنى الوضعي. فالدلالة الوضعية هي المرادة للمتكلّم بحسب الأصل، وهي موضوع الظهور والفهم الراجح، ما لم يقدّم دليلٌ على إرادة الخلاف. فالظهور والفهم الراجح هو المتبادر وفق الأوضاع اللغوية التي لا يخرج عنها الحكيم في إيصال مرامه وأغراضه. نعم، قد توجب القرائن الخروج عن المعنى الحقيقي الموضوع له إلى التجوُّز أو الاشتراك أو النقل أو الإضمار أو التخصيص. فحينئذٍ يكون اللفظ ظاهراً في تلك المعاني غير الحقيقية الأصلية، فيكون الظهور وفق ذلك أوسع دائرة من المعاني الحقيقية. غير أنه في المعاني الحقيقية ناشئ من الوضع وأصل ربط الألفاظ بالمعاني، أما في المعاني الأخرى فهو ظهورٌ ناشئ من القرائن^(١٦).

أيّاً ما كان الأمر فبعد أن قرّر الآخوند الخراساني اعتبار الظهور وعدم الخلاف في لزوم اتّباعه ركّز حديثه في الفروع التي وقعت محلاً للبحث في الحقبة المتأخّرة، وهي ثلاثة كما ألمحنا: الأولى: في أن حجّة الظهور هل يشترط فيها حصول الظنّ الشخصي فعلاً وعدم الظنّ بالخلاف؟ والثانية: في أن حجّة الظهور هل تختصّ بمن قصد إفهامه والمشافهين أو تعمّ غير المخاطبين والمعدومين؟ والثالثة: في إشكالية الأخباريين في عدم حجّة ظهور الخطاب القرآني.

في ما يخصّ الفرع الأول قرّر الخراساني أن سيرة العقلاء في العمل بالظهور غير مقيدة بحصول الظنّ الشخصي فعلاً بمراد المتكلّم، ولا بعدم الظنّ بالخلاف. وعلى ذلك بأن العقلاء لا يقبلون ترك العمل بالظهور، والاعتذار بعدم حصول الظنّ الفعلي بالوافق أو بوجود ظنّ بالخلاف^(١٧)!

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

أما الإشكالية التي طرحها المحقق القمي وآخرون، والمتعلقة بحجية الظهور لغير المخاطبين ولغير مَنْ قُصد إفهامه، فقد قرّر المحقق الخراساني عدم اختصاص حجية الظهور والاعتماد عليه في معرفة مراد المتكلم بمن قُصد إفهامه. والشاهد على ذلك، كما رأى الخراساني، أن الشهادة تصح لكل مَنْ سمع الإقرار من الإنسان، وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام، بل ولو قصد عدم إفهامه^(١٨).

وقرّر ذات المعنى في ما يخص إشكالية ظهور الخطاب القرآني. «ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الظاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب»^(١٩). ثم أخذ في استعراض ونقد الوجوه التي تمسك بها الأخباريون، بما لم يزد فيه على أستاذه الأنصاري^(٢٠).

لقد تعددت الدراسات الأصولية وتشعبت كثيراً بعد المحقق الخراساني بشكل يكون من المتعذر ملاحقتها جميعاً؛ لمعرفة تطورات البحث في حجية الظهور. وبسبب ذلك سوف نقتصر على أهم الدراسات الأصولية بعد الشيخ صاحب الكفاية، متمثلة بدراسات الأعلام الثلاثة من تلاميذه (العراقي؛ الإصفهاني؛ النائيني)، ثم في دراسات السيدين الخوئي والصدر، رحمهم الله جميعاً.

مقاربات المحقق النائيني في حجية الظهور

بداية قرّر المحقق الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٦ - ١٣٥٥هـ) أن ظهور اللفظ في معناه الأفرادي، والمعروف بالدلالة التصورية، تابع للعلم بالوضع. وليس لعدم القرينة في الكلام دخل في حصوله. فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل عند سماعه إلى معناه الموضوع له حتى في حالة نصب المتكلم قرينة على عدم الخلاف. فالفهم هنا عائد للعلم بالوضع، وليس بسبب القرينة على عدم الخلاف.

وأما على مستوى الدلالة التصديقية فهي بمعنيين: الأول: ظهور اللفظ في ما قاله المتكلم، بحيث لو أراد السامع النقل بالمعنى لفعل؛ والثاني: ظهور الكلام في ما أراده المتكلم بشكل يكون حجة قاطعة للعدر. والمعنى الأول منهما يتقوم بعدم وجود قرينة في الكلام أو ما يحتمل كونه قرينة؛ إذ مع وجود القرينة المتصلة ينقلب الظهور التصديقي إلى ما تقتضيه القرينة. وأما بوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد الظهور من

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢١٧

أصل، ويكون مُجْمَلًا. وأما المنفصلة فلا تهدم الظهور، وإنما تهدم المرتبة الثانية من الدلالة التصديقية، أي مرتبة الحجية والكشف عن مراد المتكلم واقعا^(٢١).

بعد أن قرّر المحقق النائيني هذا المعنى انتقل إلى تقرير أن حجية الظهور في الجملة أمرٌ مسلم، ولا كلام فيها، بل قيام المدنية والتواصل بين الناس رهْنٌ بهذا الظهور والتعويل عليه. وهذه نقطة مهمة في ما قرّره الشيخ النائيني. فالنائيني، وخلافًا لما عليه جُلٌّ مَنْ تقدّمه، لا يحتاج إلى إقامة أدلة على حجية أصل الظهور؛ فأصل الظهور قائمٌ في أساس مدنية حياة الإنسان والتواصل بين الأدميين، ممّا يعني أن التدليل عليه يقع لا محالة في مفارقة الدّور.

«ونعني بحجية الظواهر الحكم بأن ما تكفّله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمري، والبناء على أن الكلام بظاهره قد سيق لإفادة المراد. ولا إشكال في أن بناء العقلاء على ذلك في الجملة، بل عليه يدور رحي معاشهم ونظامهم؛ فإنه لولا اعتبار الظهور والبناء على أن الظاهر هو المراد لاختلّ النظام، ولما قام للعقلاء سوق. ومن المعلوم أنه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضى التّعبد بذلك، بل لمكان أنهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلم ما يكون الكلام ظاهرًا فيه؛ لأن احتمال إرادة خلاف الظاهر إنما ينشأ من احتمال غفلة المتكلم من نصب قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقذاح احتمال عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام. وكلّ هذه الاحتمالات منفية بالأصول العقلانية التي جرّت عليها طريقتهم، والشارع قرّره عليها ولم يردع عنها، بل اتّخذها طريقة له أيضاً؛ لأنه أحدهم، فإنه ليس للشارع طريقٌ خاصٌ في بيان مراداته، بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء، بل لا يتطرّق بعض الاحتمالات التي توجب الشك في إرادة ظاهر الكلام في كلامه، كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة، فلم يبق إلا احتمال عدم إرادة استيفاء تمام مراده من الكلام، وهو منفي بالأصل»^(٢٢).

إن اتّجاه بحثنا لا يقرّر أن الشارع لم يردع عن العمل بالظهور فحسب، وإنما يقرّر عدم إمكان الردع، إذ لا تتوفّر طريقة متاحة غير الظهور حتّى يردع من خلالها، ممّا يعني الوقوع في مفارقة الدّور.

غير أن المحقق النائيني، وعلى سيرة مدرسة المحقق البهبهاني، قرّر وقوع

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

الاختلاف في ثلاثة مسائل ترتبط بحجية الظهور، هي: ظهور الخطاب القرآني؛ واختصاص الظهور وعدم اختصاصه بمن قصد إفهامه؛ واشتراط الحجية بالظن بالوفاق أو بعدم الظن بالخلاف أو عدم الاشتراط. ولأجل ذلك عقد البحث في هذه الإشكاليات الثلاثة، التي تمثل أضلاع البحث في حجية الظهور في مدرسة الأصول الحديثة منذ زمان الوحيد البهبهاني.

في ما يخص إشكالية حجية ظاهر الخطاب القرآني، والتي صار البحث فيها طابعاً ثابتاً في الدراسات الأصولية منذ أيام إثارتها من قبل الأمين الإسترآبادي، فقد قرّر المحقّق النائيني قائلاً: «والحق في المقام هو القول بعدم خروج ظواهر الكتاب عن قاعدة حجية الظواهر بالخصوص؛ فإن الأخبار الواردة في المقام - على كثرتها - على قسمين: فطائفة منها في مقام النهي عن التفسير بالرأي والاعتماد في تعيين المراتدات من الكتاب على الاستحسانات، كما كان ذلك مرسومًا بين المخالفين؛ وطائفة في مقام المنع عن العمل بالظواهر والاستقلال في الفتوى، من دون مراجعة الأئمة صلوات الله عليهم. ومن الواضح أن كلتا الطائفتين أجنبية عما هو المهم في المقام من جواز العمل بالظهور الكتابي بعد مراجعة التفسير وعدم العثور على ما يكون قرينة على خلاف الظاهر في كلمات الراسخين في العلم صلوات الله عليهم أجمعين.

وأما العلم الإجمالي لوجود مخصّصات ومقيّدات... فمقتضاه عدم العمل بتلك الظهورات قبل الفحص عمّا يكون صارفاً لها. ونحن نسلم ذلك، وإنما المدعى هو جواز العمل بها بعد الفحص بالمقدار اللازم فيه. وقد تعرّضنا لأصل وجوب الفحص ومقداره في بحث العموم والخصوص، فراجع. ثم على تقدير ظهور تلك الأخبار في عدم جواز العمل بالظهور الكتابي مطلقاً فلا بُدّ أن تُحمّل على ما ذكرناه؛ جَمْعاً بينها وبين الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والعمل على طبقه، وعرض الأخبار والشروط على الكتاب، الصريحة في جواز العمل بالظهور الكتابي، فيكون المنهي بعد الجمع بين الأخبار هو الاستقلال في الفتوى وعدم الرجوع إلى كلمات الطاهرين، بل المعارضة معهم، كما كان يصنعه علماء الجور في تلك الأزمنة»^(٣٣).

نلاحظ هنا أن المحقّق النائيني لم يخرج عن إطار ما قرّره علماء أصول الفقه من حجية ظواهر الخطاب القرآني، ولا عن طبيعة الملاحظات التي سجّلوها على إشكالية

الإستراتيجي في وجوهها الأساسية.

وأما الإشكالية التي أثارها المحقق القمي، أعني تقييد حجّة الظهور بمن قصد إفهامه دون غيره، والتي مثّلت المسألة الثانية المهمّة في أبحاث الظهور عند متأخري علماء الأصول، وقد خلص منها القمي إلى انسداد باب العلم؛ نظراً لكون الأخبار الواردة عن المعصومين عليه السلام لم يقصد منها إلا خصوص المشافهين دون غيرهم، ومن ثم تختص حجّيتها بهم، فأمام هذه الإشكالية قرّر المحقق النائيني أن أفضل تقريب لها يتمثّل في ما أفاده الشيخ الأنصاري. ولأجل ذلك عمد أولاً إلى تقرير مقارنة الأنصاري، ثم توقّف ناقداً لها. ويمكننا تلخيص تقريب الأنصاري في مجموعة نقاط:

- ١- إن المدرك في حجّة الظهور يتمثّل في أصالة عدم الغفلة من قبل المتكلّم عن بيان تمام مراده، وعدم غفلة السامع عن القرائن المذكورة في خطاب المتكلّم.
- ٢- إن احتمال إرادة خلاف الظاهر، مع افتراض أن المتكلّم في مقام البيان لتمام مراده، واحتمال خفاء تلك الإرادة على المتلقّي، يستند إما إلى غفلة المتكلّم عن بيان تمام مراده؛ وإما إلى غفلة السامع عن القرائن المذكورة في خطاب المتكلّم. وكلا الغفلتين مدفوعة بالأصل؛ أي أصالة عدم غفلة المتكلّم عن بيان تمام مراده، وأصالة عدم غفلة المتلقّي والسامع عن ملاحظة القرائن المذكورة في الخطاب.
- ٣- إن مورد جريان هذين الأصلين هو خصوص المقصود بالإفادة، وأما في غير المقصود بالإفادة والإفهام فإن احتمال إرادة غير الظاهر وخفاء القرائن بالنسبة إليه باباً واسعاً وأسباباً متعدّدة، لا يكتفى في دفعها بأصالة عدم الغفلة المتقدّم؛ إذ قد جرّت عادة المتلقّي المقصود بالإفهام على الاعتماد على القرائن المنفصلة والحالية، وهي قرائن لا يلتفت إليها غير المقصود بالإفهام.

- ٤- إن افتراض إمكان جريان أصالة عدم القرينة في حقّ غير المقصود بالإفهام إنما يكون ويتماشى مع افتراض عدم العلم باعتماد المتكلّم على القرائن المنفصلة، وأما مع افتراض العلم باعتماده على القرائن المنفصلة فلا يمكن حينئذٍ الأخذ بالظاهر من خطابه بالنسبة لغير المقصود بالإفهام. ومن الواضح كذلك أن الأئمّة عليهم السلام كانوا كثيراً ما يعتمدون على القرائن المنفصلة، بل ربّما أخروا البيان عن وقت الخطاب والحاجة؛ لمصلحة مقتضية لذلك.

• حجبة الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

٥. إن ظاهر الخطابات الروائية إنما تكون حجةً بالنسبة لغير المقصود بالإفهام في حالة وصولها بالشكل الذي صدرت فيه، ولكن مع ملاحظة تقطيعها واحتمال وجود قرائن اختفت بسبب التقطيع لا يبقى وثوق بإرادة الظاهر منها، فتسقط عن الحجية.

هذا هو حاصل المقاربة التي ذكرها الشيخ الأنصاري لإشكالية المحقق القمي في اختصاص حجة الظهور بمن قصد إفهامه دون غيره. ومن المهم هنا أن نشير إلى أن هذه الإشكالية تقترب في بعض وجوهها من الإشكالية المعاصرة التي تقرر تاريخية النصوص والدلالة.

قرر المحقق النائيني عدم تمامية المقاربة التي ذكرها الشيخ الأنصاري لإشكالية اختصاص حجة ظواهر الخطاب بالمشافهين، ولاحظ على ذلك: **أولاً:** إن مدرك أصالة الظهور هو بناء العقلاء على أساس كاشفية الألفاظ عن المراد الواقعي للمتكلم، وليس أصالة عدم الغفلة؛ إذ العلاقة بين أصالة الظهور وأصالة عدم الغفلة عرضية، ولا ربط لأحدهما بالآخرى، فضلاً عن كون أصالة عدم الغفلة مدركاً لأصالة الظهور.

ثانياً: إن الأئمة عليهم السلام وإن كان ديدنهم الاعتماد على القرائن المنفصلة، بل ربما تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا أن هذا غاية ما ينتجه لنا وجوب الفحص عن المعارض، وليس عدم حجة الظهور بعد الفحص.

ثالثاً: «وأما ما أفاده من استلزام التقطيع لعدم حجة الظهور فهو على تقدير تسليمه أخص من المدعى؛ لعدم وفائه بعدم حجة الأخبار غير المقطعة الموجودة في عصرنا... مع أن استلزام التقطيع للخلل في ظهورات الأخبار ممنوع جداً؛ فإن المقطعين هم العلماء الأخيار الملتفتين إلى ذلك، ولا محالة يلاحظون في تقطيعاتهم عدم الإخلال بتلك الظواهر. نعم، لو كان المقطع عامياً أو من لا يوثق بدينه لكان لاحتمال الخلل في تلك الظواهر مجالاً واسع، ولكن لا مجال لهذا الاحتمال إذا كان التقطيع من مثل هؤلاء العلماء الذين حازوا من مراتب العلم والثقة ما هي غاية المنى»^(٢٤).

رابعاً: «إننا لو سلمنا عدم حجة الظواهر لغير المقصودين بالإفهام لما ترتب عليه ما رامه من عدم حجة ظواهر الأخبار بالنسبة إلينا. وتوضيح ذلك: إن الأخبار الصادرة

من المعصومين سلام الله عليهم لو كانت منقوشة في جسم، وبقيت إلى زماننا، لكننا مسلمين بعدم حجيتها، بناءً على اختصاص الحجية بخصوص المقصود بالإفادة. لكنها ليست كذلك، بل هي نقلت يدًا بيد إلى أن انتهت إلى مُصنّفي جوامع الأخبار قدّس الله أسرارهم. وعليه فالراوي الأول إمّا كان مقصوداً بالإفهام أو كان حاضراً في مجلس الإفادة. وكلّ حال فنقله للرواية لفظاً أو معنى للراوي الثاني، مع سكوته وعدم تنبيهه على وجود قرينة على خلاف الظاهر، يدلّ على عدمها، وإلاّ لكان خائناً في نقله، والمفروض وثاقة الراوي، وكون الراوي الثاني بالإضافة إليه مقصوداً بالإفهام. وننقل الكلام إلى تمام وسايط الرواية، إلى أن تنتهي إلى مصنّفي الجوامع قدّس الله أسرارهم. وإذا انتهى الأمر إليهم فلا إشكال أن جوامعهم من قبيل: تصنيف المصنّفين. والمقصود بالإفهام في أمثال ذلك هو كلّ مَنْ ينظر إلى تلك المصنّفات، فيكون حالنا في الأخذ بتلك الظهورات، والاعتماد فيه على أصالة عدم القرينة بعينها، هي حال الراوي الأول الذي ينقل عن الإمام عليه السلام. وعليه فلا يفيد اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه في عدم حجّية الأخبار المروية في الجوامع المعتبرة، حتّى ينتهي الأمر إلى حجّية مطلق الظنّ؛ لأجل انسداد باب العلم والعلمي، كما ذهب إليه المحقّق المذكور^(٢٥).

وهكذا يخلص المحقّق النائيني إلى أن حجّية الظهور مطلقة بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام وغير المقصودين بالإفهام، كما هي مطلقة بالنسبة إلى الظهور القرآني وغيره.

وأما الركن الثالث في بحث حجّية الظهور، والمتمثّل في إشكالية اشتراط الظنّ بالوفاق وعدم الظنّ بالخلاف أو عدم اشتراطهما، فقد أكّد المحقّق النائيني وجود صورتين:

الأولى: أن يكون الظنّ بالخلاف معتبراً. وفي مثل هذه الصورة سيكون هذا الظنّ قرينةً على خلاف الظهور، بل موجباً لسقوط الظهور عن الحجّية.

الثانية: أن يكون الظنّ بالخلاف غير معتبر. وفي مثل هذه الصورة يعتمد الشيخ النائيني مقارنةً تفرّق بين الظهور الذي يكون في مقام الاحتجاج وبين الظهور الذي لا يكون في مقام الاحتجاج؛ ففي الظهور الأول، أي الصادر من الموالي إلى العبيد،

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

كالأخبار الواردة من المعصومين عليهم السلام، والتي مقامها الاحتجاج من المولى على العبد وبالعكس، قرّر عدم تقييد حجية الظهور بعدم الظنّ بالخلاف.

وأما في الظهور الثاني، الذي لا يكون في مقام الاحتجاج، وإنما غرضه كشف المراد الواقعي وترتيب الأثر على طبقه، كما لو فرض وقوع كتاب من تاجر إلى تاجر آخر بين ثالث، فأراد كشف ما فيه من تعيين الأسعار، فهو إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته لا يرتّب عليه الأثر يقيناً، وهذا معناه أن الأخذ بالظهور في غير مقام المولوية والاحتجاج مقيّد بأعلى مراتب الظنّ والمعروفة بالاطمئنان، وبمجرد احتمال إرادة خلاف الظاهر احتمالاً عقلائياً تسقط تلك الظهورات عن الكاشفية، فضلاً عن وجود الظنّ بالخلاف^(٣٦).

بصرف النظر عمّا قد يردّ من ملاحظات نقيّة على ما تضمّنته معالجات الشيخ النائيني لإشكالية الظهور المعروفة؛ إذ لا تُعنى دراستنا بذلك تفصيلاً، ولكنّ ما يلاحظ هنا أن الشيخ النائيني لم يزد في تناوله لمسائل الظهور وإشكاليّاته الأساسية عمّا سبقه، ولم يخرج عن الإطار العامّ الذي تناولوا في فضائه إشكاليات فهم الخطاب وحجية ذلك الفهم.

ومن المهمّ هنا أن نلاحظ كذلك أن الشيخ النائيني، وخلافاً لآخرين، لم يستدلّ على اعتبار الظهور وحجيّته، وإنما اعتبر العمل بالظهور والجري على مقتضاه من أساسيات قيام مدينة حياة الإنسان، والتواصل بين بني البشر. وهو موقف سليم جداً بحسب اتّجاه البحث الذي تلاحقه هذه الدراسة.

تفريعات المحقّق العراقي في حجية الظهور

فرّع المحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي (١٢٧٨ - ١٣٦١هـ) البحث في حجية الظهور بعد تأسيس الأصل في جعل الطرق والأمارات، وبعد فراغه من إمكان الجعل والتعبّد بها.

ابتدأ بالتعرّض لإشكالية تقرّر رجوع أصل العمل بالظهور، الذي هو أصل وجودي لأصلٍ عدميّ يقرّر أصالة عدم القرينة على خلاف الحقيقة. غير أن العراقي أمام هذه الإشكالية ذكر مقارنة قرّر فيها: بما أن الغرض من هذه الأصول اللفظية،

سواء كانت وجودية أو عدمية، هو استكشاف مراد المتكلم فإن عدم القرينة على خلاف الحقيقة والعموم (مثلاً) إنما يلزم إرادة الحقيقة، بناءً على ما هو المعروف من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وأما بناءً على جواز إبراز الكلام على خلاف المراد دون قرينة (وهو مختار العراقي) فإن عدم القرينة على المجاز لا يقتضي الاستعمال الحقيقي إرادته، حتى على مستوى الإرادة الاستعمالية، فضلاً عن الجدّة.

على أساس ذلك كيف تغني أصالة عدم القرينة في استكشاف الحقيقة؟ وإنما اللازم بحسب المحقق العراقي أن نؤسس لأصل آخر ينصّ على أنه مع عدم القرينة وحصول الشك في إرادة الحقيقة أو لا هل يقتضي الأمر إرادة الحقيقة جداً أو لا؟ فيكون أصل عدم القرينة محققاً لموضوع الأصل الوجودي (الظهور)، وليس مغنياً عنه، كما في الإثارة المتقدمة أول الحديث^(٢٧).

بعد ذلك تعرّض إلى المسائل المعهودة والمتداولة في بحث الظهور. فأول ما تعرّض له هو أن الأصل الوجودي هل يكفي التمسك فيه مجرد الشك في إرادة المعاني الحقيقية، حتى مع عدم وجود ظهور فعلي للألفاظ في المقام؛ بسبب اتصال الخطاب بما يصلح لأن يكون قرينة، أي الشك في قرينة الوجود، أو لا يكفي؟

قرّر المحقق العراقي في ذلك أن التمسك بالأصل الوجودي المدار فيه على الظهور الفعلي ولو في المعاني المجازية؛ والسبب هو عدم حجّة الظهور عند اتصال الخطاب بما يصلح للقرينة أو مشكوك القرينة. وهذا يعني أن الظهور الذي هو حجّة ومعتبر عند بني البشر أعم من المعاني الحقيقية والمجازية^(٢٨).

كما أن موضوع هذا الأصل الوجودي الحجّة هو الظهور التصديقي الناشئ من كون المتكلم في مقام الإفادة والاستفادة؛ لأن القدر المتيقن من السيرة العقلانية التي تمثّل دليل حجّة الظهور هو الظهور التصديقي، دون أن تشمل الظهور التصوري الناشئ من انسباق المعنى إلى الذهن؛ بسبب التبادر أو قرينة ما. ولكن بعد معرفة أن القدر المتيقن من السيرة العقلانية هو الظهور التصديقي فهل يعتبر في ذلك حصول الظنّ الشخصي أو لا؟ قرّر المحقق العراقي قائلاً: «نعم، بناءً على اعتبار الظهور التصديقي ليس المدار على التصديق الظنيّ الفعلي؛ لقيام السيرة على الخطوط والأسناد القديمة، مع الجزم بعدم الظنّ الفعلي لهم، وحينئذٍ المدار التام على الظهور

النوعي غير المتناهي مع الشكّ الفعلي وجداناً»^(٢٩).

وأما الإشكالية التي أثارها المحقق القمي، والمرتبطة بسعة دائرة الحجية لغير المشافهين أو اختصاصها بالمقصودين بالإفهام، فقد قرّر العراقي الموقف العام الذي يتبنّاه عامة علماء أصول الفقه منذ عهد الوحيد البهبهاني، والذي قرّر فيه قائلاً: «كما أن المدار ليس على الظهور المزبور لخصوص مَنْ قصد افهامه؛ لبداية الأخذ بإقراره عند تكلمه مع الغير بلا التفاتٍ منه على وجود السامع المزبور في المجلس. فما عن القميّ رحمته الله في تفصيله هذا منظورٌ فيه، كالنظر في وجه توجيه كلامه بإرجاعه إلى أصالة عدم الغفلة؛ إذ لهذا الأصل مقامٌ، ولأصالة الظهور مقامٌ آخر، كما لا يخفى»^(٣٠).

يتناغم العراقي في هذا الموقف مع موقف معاصره المحقق النائيني في رفض مقارنة الشيخ الأنصاري لمدرّك مبنى المحقق القميّ في إرجاع حجية الظهور إلى أصالة عدم الغفلة، كما تقدّم التوقّف عنده.

أما بشأن الإشكاليات المرتبطة بحجية ظهور الخطاب القرآني فقد كتب المحقق العراقي قائلاً: «في المقام شبهة أخرى من العلم الإجمالي على خلاف ظواهر ما ورد من الشرع في الكتاب والسنة. ومثل هذا العلم مانعٌ عن حجّيتها. ومجرّد الفحص عن المخصّص أو القرينة على الخلاف، وعدم الظّفر بها أيضاً، غير كافٍ في رفع العلم المزبور؛ لعدم خروج المشكوك عن طرفية العلم المزبور.

ويمكن الفرار عن هذه الشبهة أيضاً بأن دائرة العلم المزبور ربّما تكون بمقدار لو تفحصنا عنه لظفرنا به؛ إذ حينئذٍ من أوّل باب الطهارة إلى آخر الديات بعدما كان تحت مثل هذا العلم فالعقل يحكم في كلّ باب بعدم الإقدام بالعمل قبل الفحص، فيفحص، فإنّ ظفر به يأخذ به، وإلاّ يستكشف أنه من الأوّل خارجٌ عن دائرة العلم المزبور. وبمثل هذا العلم الإجمالي يكتفى أيضاً دليلاً لوجوب الفحص عن كلية الأحكام، فضلاً عن الفحص عن المخالف للظواهر، من دون فرق أيضاً بين ظواهر الكتاب والسنة...

نعم، في خصوص ظواهر الكتاب شبهاتٌ واهية أخرى في جواز الأخذ بها، منها: إن ظواهر الكتاب ليس لبيان الإفادة والاستفادة، بل أوحى إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله لمحض

الإعجاز. ومنها: الأخبار الواردة في حرمة تفسيرها. ولا يخفى ما في جميعها»^(٣١). ثم مضى في نقد الوجوه التي استدلت بها الأخباريون على المنع من الأخذ بالظهور القرآني أو إبطاله من أصل، وخلص إلى حجيتها.

المحقق الإصفهاني في مقاربتة الفلسفية لحجية الظهور

حرر المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني (١٣٦١هـ) آراءه الأصولية في كتاب (نهاية الدراية)، الذي كتبه شرحاً لمؤلف أستاذه المحقق الخراساني (كفاية الأصول). تابع الإصفهاني الإطار العام لما قرّرت أبحاث علم أصول الفقه بشأن حجية الظهور، والموقف من إشكالياته الأساسية، وإن كان قد اختلف في بعض المواقف التفصيلية.

في ما يرتبط بمسألة اشتراط عدم الظنّ بالخلاف في حجية الظهور قرّر الإصفهاني أن عدم الظنّ بالخلاف يعتبر إما من جهة كونه جزءاً مقتضي في حجية الظهور، وإما من جهة كونه مانعاً. والأوّل لا مجال له؛ لأن الظهور إنما يكون حجة من حيث كشفه عن مراد المتكلّم (أي الدلالة التصديقية الثانية)، والمعتبر في الكشف هو الفعلي أو الذاتي، وعدم الظنّ بالخلاف غير معتبر في الكشف الذاتي قطعاً؛ لتحقيق الكشف الذاتي حتّى مع الاقتران بالظنّ بالخلاف. وكذلك الحال في ما يرتبط بالكشف النوعي.

أما في الكشف الفعلي الشخصي فاعتبار عدم الظنّ بالخلاف راجع إلى اعتبار الظنّ الفعلي بالوفاق، بينما محلّ الكلام في عدم الظنّ بالخلاف، لا الظنّ بالوفاق. كما لا مجال للثاني، أي من جهة كون الظنّ بالخلاف مانعاً؛ لأن الظنّ بالخلاف إنما يصير مانعاً إذا كان حجة لعدم تصوّر مزاحمة ما ليس بحجة (الظنّ بالخلاف) للحجة، وهو الظنّ أو الظهور في المراد. فإذا افترضنا حجّيته فالظنّ بالخلاف المعتبر عدمه؛ لأنه حجة على خلاف الظاهر. فإذا كان الظنّ بالخلاف حجة، وسقط الظاهر عن الحجّية، كان المورد محلّ وفاق بين مَنْ يشترط عدم الظنّ بالخلاف في حجية الظهور وبين مَنْ لا يشترط ذلك^(٣٢).

وفي ثنايا الحديث عن هذا الفرع قرّر المحقق الإصفهاني الوجه التعليلي في

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

حجية الظهور، فقال: «إن المقتضي لحجية الظهور إثباتاً بناء العقلاء عملاً. ويمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذي لا ظنّ على خلافه، فيكون البناء العملي على اتباع الظهور مقيّداً بعدم الظنّ بالخلاف، وإن كان المقتضي لبنائهم كون اللفظ كاشفاً نوعياً عن المراد، من دون اعتبار شيء آخر في ما يدعوهم إلى العمل بالظاهر؛ فإن الجهة الجامعة بين جميع موارد اتباع الظهور في الكشف النوعي»^(٣٣).

بعد بيانه للوجه التعليلي في الأخذ بالظهور عند العقلاء انتقل إلى البحث في المسألة الثانية من حجية الظهور، وهي تفصيل المحقق القمي المتقدّم بيانه بين المقصود بالإفهام وبين عدم المقصود بالإفهام. بداية قرّر الإصفهاني وجهاً قارب فيه تلك الإشكالية، ثم أجاب عنه.

أما الوجه الذي قرّب فيه تفصيل المحقق القمي فجاء فيه: إن المتكلم إن اعتمد في إرادة خلاف ظاهر خطابه على قرينة حالية بينه وبين المتلقّي والمخاطب الذي قصد إفهامه ففي مثل هذه الصورة لا يكون مغلاً بمراده ومقاصده. وأما إن لم تكن هناك قرينة على إرادة خلاف الظاهر من خطابه ففي مثل هذه الصورة يكون ناقضاً لغرضه، الذي يتملّ في الإفهام بالنسبة إلى المقصود بذلك.

وأما في غير المقصود بالإفهام فلا تكون إرادة غير الظاهر من الخطاب نقضاً للغرض مع عدم القرينة. ومرجع ذلك إلى أن الفرض قائم على عدم تعلّق الغرض بإفهامه حتّى يلزم منه نقض الغرض مع عدم القرينة المعهودة. فتكون النتيجة أن حجية الظهور مختصة بمن قصد إفهامه دون غيره.

غير أن المحقق الإصفهاني لم يقبل بهذه المقاربة التي تفصّل في حجية ظهور الخطاب بين المقصود بالإفهام وغيره، وسجّل قائلاً: «والجواب يبتني على مقدّمة، هي أن الإرادة استعمالية وتفاهيمية وجدية، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الاستعمالية، سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا. فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفاهيمية. وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدياً؛ وربّما يكون لانتقال المخاطب - مثلاً - إلى لازمه المراد جدّاً، أو ملزومه، كما في باب الكناية. والملاك في كلّ واحدة غير الملاك في الأخرى، والكاشف عن كلّ واحدة غير الكاشف عن الأخرى. فالجري على قانون

الوضع يقتضي إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العُرف عملاً على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه. ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافياً بالمرام يقتضي عدم قصد الإفهام إلا بما يكون وافياً بالمرام. وكون جدّ الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء يقتضي حمل كَلِيَّة الأقوال والأفعال على الجدّ، حتّى يظهر خلافه. وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى هو معنى حجّية الظهور. وحكم العقل بقبح نقض الغرض، الذي هو غير مربوطٍ ببناء أهل المحاورة، هو الدليل على أن المعنى المختصّ باللفظ هو الذي قصد إفهامه. وبناء العقلاء العامّ لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كَلِيَّة الأفعال والأقوال على الجدّ.

فالفارق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى مَنْ قُصِدَ إفهامه وَمَنْ لم يُقصد إفهامه لوجهٍ مخصوص لا يقتضي الفرق في المقام الأول. وحجّية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعي من معناه الوضعي والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين مَنْ قُصِدَ إفهامه وَمَنْ لم يُقصد إفهامه. هذا كلّ مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضي قصد إفهامه، بل ربّما يُقصد إفهام غيره، كما في (إياك أعني واسمعي يا جارة)، فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أن الكلام إذا كان متضمناً لتكليفٍ عموميٍّ فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضي وصول التكليف العمومي نفساً ومتعلّقاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختصّ بالمخاطب من القرينة الحالية. وعلى فرض كون المخاطب واسطةً في التبليغ فاللزام عليه في إيصال التكليف العمومي بحده التنبية على ما يقتضي توسعته وتضييقه. فعدم التنبية منه دليلٌ على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلاً لتكليفٍ خصوصيٍّ، وكان عمومه لغيره بقاعدة الاشتراك، أيضاً كذلك؛ إذ الطريق إليه نقله روايةً أو كتابةً، ومقتضى عدم الخيانة في نقله بأحد الطريقتين هو التنبية على القرينة الحالية الموسّعة لدائرة التكليف والمضيقة لها، ومع عدم نصب الدالّ عليها يحكم بعدمها، فتدبّر جيّداً^(٣٤).

عقب ذلك انتقل المحقّق الإصفهاني إلى الحديث عن حجّية ظواهر القرآن،

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

مسجلاً في أول كلامه الاعتراض على جواب الأصوليين عن استدلال الأخباريين بآية (المحكم والمتشابه) لنفي حجية ظهور الخطاب القرآني، بدعوى شمول المتشابه المنهي عن العمل به للظاهر. وقد كان جواب الأصوليين المنع عن كون الظاهر من المتشابه. قرّر الإصفهاني أن امتناع كون الظاهر من المتشابه لا يمكن إثباتها بالتمسك بالقول: إن لفظ المتشابه ظاهر في الأعم من المجمل والظاهر، أو هو محتمل لذلك، اللهم إلا من باب الجدّل!

وأما من غير باب الجدّل فيلزم من إثباته نفيه؛ وذلك لأن «لفظ المتشابه من جملة الظواهر القرآنية، فتدخل تحت المتشابه، فلا يجوز التمسك به. وأما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر فلا يجوز المنع من باب الجدّل، بل لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن منه، وهو المجمل»^(٣٥).

ويضيف المحقّق الإصفهاني إلى هذا التّمط من النقاش قائلاً: «فإن قلت: إنما لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناءً على ظهوره في ما يعمّ الظاهر إلاّ جداً إذا اعتقد المستدلّ عدم حجية ظواهر الكتاب حتّى هذا الظاهر؛ وأما إذا قال بعدم حجية سائر الظواهر بهذا الدليل الذي لا يعقل شموله لنفسه فلا يكون الاستدلال حينئذٍ من باب الجدّل، ولا يلزم من نفي حجية الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها، ليكون محالاً.

قلت: أما الخصم [الأخباريون] فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب. وإنما لا يمكنه القول بعدم حجية هذا الظاهر لمكان الاستدلال به. فالقول بعدم حجية هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده، فلا محالة يستدلّ به جَدلاً وإلزاماً علينا بما نعتقد حجّيته ببناء العقلاء. بل التحقيق أنه لا يصحّ الاستدلال به حتّى من باب الجدّل؛ إذ الغرض إنّ كان نفي حجية جميع الظواهر، حتّى نفس هذا الظاهر، فيلزم من وجوده عدمه؛ فإنه مقتضى شموله لنفسه؛ وإنّ كان الغرض نفي حجية سائر الظواهر بهذا الظاهر الذي بنى العقلاء على حجّيته فهو وإنّ كان لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي، إلاّ أنه لما كان نفي حجية سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر فيلزم من نفي حجية الغير بهذا الملاك نفي حجية نفسه، وحيث لا يعقل نفي حجية الغير إلاّ بنفي حجية نفسه؛ لاّتحاد الملاك، فيسقط مدلوله.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٢٩

وبغير هذا الملاك لا دلالة له أيضاً، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع. ولا بُدَّ من التصرُّف في هذا الظاهر؛ لأنه وإن كان لا يعمُّ نفسه بمدلوله، لكنه يعمُّ بملاكه المأخوذ في مدلوله، فيلزم من حجَّيته في مدلوله عدم حجَّيته في مدلوله، فلا مناص إلاَّ عن دعوى كونه مُحْكَمًا في مدلوله، كما أشرنا إليه^(٣٦).

يُلاحظ هنا أن المحقِّق الإصفهاني ورد ميدان بحث هذه الإشكالية بكلِّ ثقله الفلسفي، وهو علمٌ عتيقٌ في الحكمة والفلسفة المتمثلة بمدرسة صدر الدين الشيرازي، فأدخل مدركات التنافي والاستحالة العقلية في المقام. وهو أمرٌ لافِتٌ وغيرُ معهودٍ في كلمات السابقين في بحث حجِّية الظهور. وسوف نرى هذا النمط من المقاربات في كلمات الشهيد السيد محمد باقر الصدر^{رحمته}.

وهنا نلاحظ كذلك أن بحث الظهور والفهم لم يبقَ في سياق البحث في اللغة وقوانينها وأحكامها وعلاقتها بالدلالة، وإنما زُحِزِحَ عن مكانه، لتشمله قوانين العقل والاستحالة والتنافي الواقعي.

ثمَّ إن المحقِّق الإصفهاني استرسل في نقاش سائر وجوه الأخباريين في المقام، وتثبيت وجهات نظره في ما يخص هذه الإشكالية وأطراف البحث فيها. بعد ذلك انتقل للحديث عن القرائن المتصلة والمنفصلة، والمحركة والمحتملة، وعلاقتها بالظهور، من حيث إسقاط الحجِّية من عدمه. وفيه سجَّلَ وجهات نظره ممَّا لا يتعلَّق غرض البحث بنقلها والتوقُّف عندها.

السيد الخوئي وحجِّية الظهور في مسائلها الثلاثة

في مفتتح حديثه قرَّر السيد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣هـ) أن حجِّية الظواهر ممَّا تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقرَّ بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم، و«حيث إن الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلَّم بلسان قومه، فهي ممضأةٌ عنده أيضاً. وهذا واضحٌ، ولم نعثر على مخالفٍ فيه. ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الأصول أن بحث حجِّية الظواهر ليس من مسائل علم الأصول؛ لأنها من المسائل المسلَّمة بلا حاجةٍ إلى البحث فيها..»^(٣٧).

إن موقف السيد الخوئي^{رحمته} هذا سليمٌ جداً وفق الاتجاه الذي تتابعه دراستنا،

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

أما سائر علماء أصول الفقه فقد رأينا فيما تقدّم من متابعة تذبذب مواقفهم بين مَنْ استدلّ على حجّية الظهور بالإجماع، أو بسيرة المتشرّعة، أو بالأحاديث. كما لم نعثر في حدود متابعتنا على نصٍّ لغير السيد الخوئي يؤكّد فيه على خروج حجّية الظهور من علم أصول الفقه.

بعد أن قرّر السيد الخوئي خروج البحث في حجّية الظهور عن مسائل علم أصول الفقه، تناول مسائل الظهور التي وقعت محلاً للبحث وفق الطريقة المعهودة، حيث ذكرنا في أكثر من موضع أنهم بحثوا حجّية الظهور في ثلاثة أضلاع أو مسائل:

١. في أن حجّية الظهور هل هي مشروطة بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف

أو غير مشروطة بشيءٍ منهما؟

٢. في أن حجّية الظهور هل هي مختصةٌ بمنّ قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

٣. في أن ظواهر القرآن الكريم حجّةٌ أو غير حجّة؟

وفي المسائل الثلاثة تبنى السيد الخوئي رحمته الله الموقف السائد بين المدرسة الأصولية؛

فحجّية الظهور مطلقةٌ من جهة عدم اشتراط الظنّ بالوفاق ولا اشتراط عدم الظنّ بالخلاف؛ كما أنها مطلقةٌ لمنّ قصد إفهامه ومنّ لم يقصد إفهامه؛ ومطلقةٌ للظهور القرآني وغيره.

لم يخرج السيد الخوئي في نمط استدلالاته وملاحظاته في هذه المسائل عن المعارف من إطارٍ، ولا سيّما ملاحظات أستاذه المحقّق النائيني، فقد كان وفياً له وجرى على منواله، واعتمد كثيراً من مقارباته وملاحظاته، وبالأخصّ في مناقشة تفصيل المحقّق القمي بين مَنْ قصد إفهامه ومنّ لم يقصد إفهامه^(٣٨)، وكذلك في مناقشة إشكالية ظهور الخطاب القرآني التي أثارها زعيم المدرسة الأخبارية الحديثة الإسترآبادي، فلاحظ^(٣٩).

بعد ذلك عقد تذييلاً تحدّث فيه عن الدلالات الثلاثة: الوضعية؛ والاستعمالية؛ والجديّة، وعلاقتها بمسألة الظهور من جهة الشكّ في مراد المتكلّم وعدم إحراز مقصوده، ومن جهة احتمال قرينية الموجود واحتمال وجود القرينة أو احتمال المانع عن الظهور بعد وجود المقتضي للظهور^(٤٠).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٣١

حجّية الظهور عند السيّد الصدر، تشعّب وانتظام

تناول السيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٤٠٠هـ) حجّية الظهور بشكلٍ تفصيلي ومستوعب في تقرير بحثه، وفي الحلقة الثالثة من كتاب (دروس في علم الأصول). وسوف نعتمد في متابعتنا لهذه المسألة بشكلٍ أساس على تقرير بحثه، المعنون (بحوث في علم الأصول)، بقلم تلميذه السيد محمود الهاشمي رحمته الله. الشيء الملفت للنظر أن السيد الصدر جعل البحث في حجّية الظهور منظماً في سبع جهات:

١. أصل حجّية الظهور.
 ٢. تحديد موضوع أصالة الظهور.
 ٣. أصالة الظهور والأصول اللفظية الأخرى. والحديث في هذه النقطة عن النسبة بين أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية الأخرى، كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وغيرها.
 ٤. التفصيل في حجّية الظهور، وفيها يتعرّض للأركان الثلاثة التي جرّت العادة على بحثها، وهي: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام، واشتراط الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف أو عدم اشتراطهما، وحجّية الظهور القرآني. وهنا نلاحظ أن ما كان يمثل أركاناً رئيسة في بحث حجّية الظهور عند سائر علماء الأصول منذ زمان الوحيد البهبهاني صار يمثل جهةً من مجموع جهاتٍ في البحث عند السيد الصدر.
 ٥. الظهور الذاتي والموضوعي.
 ٦. حجّية قول اللغوي.
 ٧. إثبات الظهور بالاستدلال والبرهان.
- وهكذا نلاحظ أن البحث في حجّية الظهور قد تشعّب واتّخذ صورةً أخرى عند السيد الصدر، أكثر شمولاً واستيعاباً للمسائل والإشكاليات المرتبطة به. وبعبارةٍ أخرى: إن البحث في حجّية الظهور قد اتّخذ مع السيد الصدر صورةً مختلفة عما كان سائداً، كمّاً وكيفاً، شكلاً ومضموناً.
- وممّا يلاحظ هنا أن السيد الصدر، وخلافاً لموقف أستاذه السيد الخوئي، قد

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

حاول الاستدلال على أصل حجّة الظهور! وقد تمسّك في ذلك تارةً بالسيرة العقلائية؛ وأخرى بالسيرة التشريعية. على أن الاستدلال بالسيرتين لا يخلو من إشكال الدّور والمفارقة!

وفي ما يرتبط بتحديد موضوع أصالة الظهور فقد قرّر السيد الصدر أن موضوع حجّة الظهور هو الظهور التصديقي، لا تصوّري، زائداً عدم العلم بالقرينة المنفصلة، فينتج لنا ذلك أن الإنسان إذا احتمل القرينة المتّصلة كان بحاجةٍ إلى إحراز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة بأصل أو غيره، أما لو احتمل القرينة المنفصلة رجع إلى أصالة الظهور ابتداءً بلا حاجةٍ إلى أصلٍ طويلٍ؛ لتوفّر موضوع حجّة الظهور^(٤١).

وفي مقابل ذلك هناك اتجاهان في موضوع حجّة الظهور:

الاتجاه الأول: للمحقّق النائيني، تبعاً للشيخ الأنصاري، حيث قرّر أن موضوع حجّة الظهور مركّب من جزئَيْن، هما: الظهور التصديقي؛ وعدم القرينة المنفصلة، أي عدم واقع القرينة المنفصلة، فلا بُدَّ من إحراز عدم، ولا يكفي عدم العلم.

والاتجاه الثاني: للمحقّق الإصفهاني، حيث قرّر أن موضوع حجّة الظهور هو الظهور التصوّري زائداً عدم العلم بالقرينة.

وبعد إيضاح الاتجاه المتبنّى توقّف لنقد الاتجاهين الآخرين.

بعد ذلك انتقل للبحث في الجهة الثالثة من بحث الظهور، وتكفّل الحديث فيها عن النسبة بين أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية الأخرى.

وفي جهة التفصيل في الحجّة تعرّض لبحث المسائل الثلاثة المتداولة. وفي ما يرتبط بمسألة التفصيل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام قرّر السيد الصدر عدم تمامية الجواب المطروح في معالجة الإشكالية، ورأى أن الأحسن في مقام معالجة الإشكالية أن نفرز الاحتمالات في إرادة خلاف الظاهر من الكلام، والتفتيش عن نكتة كاشفيّة نوعية في نفي كلّ منها، ثمّ ملاحظة أن تلك النكتة من حيث حدودها هل تجري في حقّ غير المقصودين بالإفهام أو لا؟

وفي هذا المجال، أي إبراز نكتة احتمال إرادة غير الظاهر، طرح السيد الصدر مناشئ خمسة. وبعد عرضها وبيان القصور فيها قرّر قائلاً: «وهكذا اتّضح عدم الفرق بين المقصود بالإفهام وغيره؛ لتمامية نكتة حجّة الظهور في حقّهما، كبرى

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٣٣

وأما التفصيل بين الظهور الذي يظنّ بخلافه وما لا يظنّ بخلافه فقد قرّر قائلاً: «إلا أن الصحيح أن الموارد المذكورة لو فرض وجودها فإنما تكون في مجال الأغراض الشخصية التكوينية لا مجال الأغراض التشريعية والإدانة العقلائية، أعني باب الحجّة والتّجيز والتّعذير بين الموالى وعبيدهم؛ فإنه في هذا المجال لا يفرّق العقلاء بين ما يظنّ بخلافه أو لا. ومن هنا أفاد المحقّق النائيني^(٤٣) في مقام مناقشة هذا القول بأنه إنما يتّجه في سيرة العقلاء بلحاظ مصالحهم الشخصية، لا المولوية. وهذا الالتفات منه متين، إلا أنه بحاجة إلى تكميل وتمحيص؛ ذلك أنه ربما يعترض عليه بهذا المقدار بأن حجّة الظهور في باب الأغراض المولوية التشريعية أيضاً إنما تكون بملاك الطريقة والكاشفية، لا الموضوعية والتّعبد البحت، ومعه كيف ينسجم إطلاق الحجّة في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية، والذي يكون الظهور طريقاً إليها، وهل هذا إلا الالتزام بموضوعية الظهور للحجّة؟

والجواب: إن فذلّة الفرق المذكور راجعة إلى الفرق في نكّة الكاشفية والطريقة، لا أصلها؛ فإن ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأن الغرض فيه غرض شخصي، وليس له طرف آخر، ولا علاقة له به. ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظنّ الشخصي على خلافه، سلباً أو إيجاباً. وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية؛ فإنه غرض بين طرفين: المولى؛ والعبد، وبلحاظ الإدانة والتسجيل، وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً، بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور نفسه؛ باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولأغراض المولى، فإن هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدّد من جهة، وهو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية؛ فإن المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجّة جعلاً وواقعاً إنما يجعلها بلحاظ التزام الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه، ولا معنى لأن يلحظ الظنّ الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون أحفظ لها»^(٤٣).

وهذا المعنى وإدخال مبنى التزام الحفظي، يناسب جداً محاولة السيد الصدر الاستدلال على حجّة الظهور بالسيرتين، لتكون حجّيتها حكماً ظاهرياً مجعولاً

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

بملاك التزام الحفظي.

وبشأن إشكالية الظهور القرآني فقد قرّر السيد الصدر أن هناك اتجاهين في شأن هذه الإشكالية: أحدهما: دعوى الخروج التخصيصي عن الحجية بعد الاعتراف بتحقق أصل الظهور في الآيات القرآنية؛ والثاني: دعوى الخروج التخصيصي من جهة إنكار انعقاد ظهور في تلك الآيات لنكاتٍ خاصّة. ثمّ توقّف عند الاتجاه الأوّل، مستعرضاً مستنداته، وناقداً لها نقداً مستحكماً^(٤٤).

وبهذا يكون السيد الصدر قد قرّر الحجية المطلقة للظهور من حيث الإشكاليات الثلاثة، كما قرّرها عامّة علماء أصول الفقه الشيعي منذ أيام الوحيد البهبهاني وحتى يوم الناس هذا.

الظهور الذاتي والموضوعي

تحت هذا العنوان تحدّث السيد الصدر عن الجهة الخامسة في بحث الظهور. وقد قرّر أن هذا البحث لم يطرحه المحقّقون، وإنما طرحوا مسألة أخرى لم تكن جديرةً بالبحث المستقلّ، وهي أن أصالة الحقيقية هل تكون معتبرةً من باب التعبد أو من باب أصالة الظهور؟^(٤٥).

قد يكون عدم طرق الأصوليين هذا البحث بسبب وضوح أن الظهور الحجّة هو النوعي الموضوعي، دون الذاتي. ولكنّ في ذات الوقت فإن هذا البحث يمثّل شاهداً على ما قلناه سابقاً من أن البحث في حجية الظهور قد اتخذ صورةً مختلفة شكلاً ومضموناً مع السيد الصدر؛ إذ التمييز بين الظهورين بواسطة بيان عوامل تشكّل كلّ واحدٍ منهما مهمٌّ جداً في تأصيل أدوات البحث الدلالي، الذي يُراد له ضبط عملية الاستنباط الفقهي بصورةٍ خاصّة، فضلاً عن فهم المعرفة الدينية بشكلٍ عامّ.

أما المراد من الظهورين الذاتي والموضوعي فقد قرّر قائلًا: «المراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسب إلى ذهن كلّ شخصٍ شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العُرف والمحاورة، الذين تمتّ عُرفيتهم. وهما قد يختلفان؛ لأن الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُسٌّ مخصوص بمعنىً مخصوص، لا يفهمه

العُرف العام عن اللفظ»^(٤٦).

قد يكون التعبير بـ (الظهور الشخصي والنوعي) أكثر دقة في إيصال المراد من التعبير بـ (الذاتي والموضوعي)؛ لوضوح أن الظهور الذاتي ألصق بالنزعة النفسية، بينما قد يكون الظهور الشخصي موضوعياً، ولكنه ليس نوعياً. والأمر يجري في الموضوعي كذلك، فقد يكون شخصياً ناشئاً من قرائن موضوعية غير ذاتية، ولكنها ليست نوعية عامة.

أما خصائص الظهورين: «ومن هنا يعلم أن الظهور الذاتي الشخصي نسبي، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص لآخر. وأما المقصود بالموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند أهل العُرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين ثابتة متعينة، وإن شئت عبّرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة. ومن هنا يُعرف أنه يعقل الشك فيه؛ لكونه حقيقة موضوعية ثابتة، قد لا يحرزها الإنسان، وقد يشك فيها.

والظهوران قد يتطابقان، كما عند الإنسان العُرفي غير المتأثر بظروفه الخاصة؛ وقد يختلفان، فيخطئ الظهور الذاتي الشخصي الظهور الموضوعي؛ وذلك إما لعدم استيعاب ذلك الشخص لتمام نكات اللغة وقوانين المحاورة؛ أو لتأثره بشؤونه الشخصية في مقام الانسباق من اللفظ إلى المعنى. وموضوع أصالة الظهور لا ينبغي الإشكال في أنه الظهور الموضوعي، لا الذاتي؛ لأن حجّة الظهور بملاك الطريقية وكاشفية ظهور حال المتكلم في متابعة قوانين لغته وعُرفه، ومن الواضح أن ظاهر حاله متابعة العُرف المشترك العام، لا العرف الخاص للسامع، القائم على أساس أُس شخصي وذاتي يختص به، ولا يعلم به المتكلم عادةً. وهذا واضح»^(٤٧). وهذه الخصائص لكل واحد من الظهورين تناسب ما قلناه سابقاً من أرجحية التعبير بـ (الظهور الشخصي والنوعي)، كما لا يخفى.

وبعد أن تعرّض إلى كيفية إحراز الظهور الموضوعي بواسطة طريقتين، تعرّض إلى إشكالية مهمة ترتبط بقراءة النصوص والتأويل ومعرفة مقاصد الخطاب، فقرر أن الحجّة موضوعها الظهور الموضوعي في زمان صدور الكلام والنص، لا وصوله؛

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

والنكته في ذلك: «أن أصالة الظهور ليست تعبدية، بل أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أن ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي سوف تنشأ في المستقبل»^(٤٨). ومن هنا تُطرح إشكالية كيفية إحراز الظهور في زمان الصدور.

وهنا يختلف السيد الصدر عن سائر المحققين من علماء الأصول الذين عالجوا هذه الإشكالية بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل، وقد يُسمّونه بالاستصحاب القهقرائي. بينما يرى السيد الصدر أن هذا الأصل ليس مستفاداً من دليل الاستصحاب الذي يمثل أصلاً عملياً شرعياً لتحديد الموقف العملي في حالة الشك المسبوق بالعلم، وإنما هو مفاد السيرة العقلانية، ويطلق عليه تسمية أصالة الثبات في الظهورات، وهو شامل للأوضاع اللغوية والظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية أيضاً. وقد أبرز النكته في هذا الأصل فقرراً قائلاً: «ونكته هذه السيرة وملاكها بحسب الحقيقة نُدرة وقوع النقل والتغيير وبطئه، بحيث إن كلّ إنسان عرّف بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأن عمر اللغة أطول من عمر كلّ فردٍ، فأدّى ذلك إلى أن كلّ فردٍ يرى أن التغيير حادثة على خلاف الطبع والعادة، وحينئذٍ إما أن يفترض أن الأصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً ومع ذلك أجروا أصالة الظهور؛ أو أنهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات. فعلى الأوّل يكون بنفسه دليلاً على حجّة أصالة الثبات شرعاً؛ وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرّضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجّةً، فسكوت المعصوم عليه السلام وعدم تصديهِ لإلفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة، وكفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام»^(٤٩).

لا يسعنا القبول بما ذكره السيد الصدر عليه السلام من نُدرة وقوع التغيير في اللغة وبطئه، بل التغيير أمرٌ مُلاحَظ محسوس، فضلاً عن توفر نصوص وكلمات لأعلام اللغة وغيرهم تؤكد وقوع التغيير في غالب أو كثير من موارد اللغة، وحينئذٍ هل يبقى لأصالة الثبات موضوعٌ لتجري؟

ولأن اللغوي قد يسهم في تحقيق وتعيين صغرى الظهور تعرّض السيد الصدر

لتحقيق الحال في حجّية قول اللغوي، وبعد ذلك تناول إثبات الظهور بالاستدلال والبرهان.

وهو في هذا العنوان تعرّض لإشكالية إدخال البحوث الاستدلالية البرهانية في بحث الظهور، برغم كونه مسألة عُرْفية راجعة إلى العُرف والوجدان العُرْفِي، لا الصناعة والبرهان. ويُعتبر السيد الصدر بحسب متابعتنا المحدودة أوّل مَنْ تعرّض لهذه الإشكالية في أبحاث الظهور. وقد دافع فيه عن استخدام الصناعة البرهانية في بحوث اللغة، سواء في إثبات أصل الظهور، أو في إثبات صغراه، أو إثبات خصوصية فيه، أو في التنسيق بين الظواهر؛ لكي يقتصر الظهور النهائي الذي عليه مدار الحجّية. وقد حاول السيد الصدر في ذلك أن يجعل من بحث الظهور بحثاً منضبطاً لا يخضع للمزاج الشخصي والدعاوى غير المبرهنة.

ملاحظات ختامية

سافرنا في متابعة تاريخية للبحث في حجّية الظهور والفهم في أروقة علم أصول الفقه الشيعي، بدءاً من أقدم مصنّف وصلنا في هذا المضمار وحتى أبرز أعلام مدرسة النجف الحديثة. وقد اتّضحت لنا في ضوء هذه المتابعة الخطوط العامّة والأساسية للبحث في حجّية الظهور، وخطّها البياني صعوداً ونزولاً. ويمكننا في خاتمة مطاف متابعتنا التاريخية أن نضع تلك الخطوط والملامح وما توفّر من ملاحظات في مجموعة نقاط:

١. بحث الأصوليون حجّية الظهور، سواء بعنوانها الواضح أو بغير عنوان؛ لهدف يتمثّل في الركون إلى قاعدة أساسية في فهم مداليل الخطابات الشرعية في عملية الاستنباط الفقهي خاصّة، وفي سائر الاستنباطات في أرجاء المعرفة الدينية. فالحديث عن حجّية الظهور حديثٌ عن حجّية فهم النصوص المنضبط بقواعد اللغة والدلالة والعقلاء.

٢. كان البحث في حجّية الظهور ووجوب التعويل عليه عند متقدّمي أصوليّ الشيعة، من زمان الشيخ المفيد وحتى بزوغ مدرسة الحلة، بحثاً ابتدائياً نيئاً؛ إن على مستوى الكم؛ وإن على مستوى الكيف. ويمكننا أن نتحدّث بلغة الأرقام والنسب

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

لنقرر أن ما تمّ بحثه في تلك الحقبة لا يشكل ١٠٪ من أبحاث حجية الظهور في مدرسة الوحيد البهبهاني ومدرسة النجف الحديثة. وهو تطوّر لافت ومهمّ.

٣. لم يتداول في تلك الحقبة المشار إليها في النقطة السابقة مصطلح حجية الظهور، ولا في الفترة اللاحقة لها متمثلة بمدرسة الحلة. وإنما الراجع أن هذا المصطلح وبهذا التركيب من تركة النزاع الأخباري الأصولي في ظلّ مدرسة الوحيد البهبهاني. وبحسب ما وجدناه في نصوص أعلام أصول الفقه فإن أوّل فترة ظهر فيها هذا المصطلح كان عند صاحب هداية المسترشدين والمحقق القميّ.

٤. بحلول مدرسة الحلة بفقهاؤها وأصوليّها لم يطرأ تطوّر ملحوظ على مسألة حجية الظهور، وإنما استمرّ النّسق السابق على حاله، أعني بقيت مسألة حجية الظهور على بساطتها المعهودة. فكأنّ الباحثين والأعلام في تلك المرحلة اعتبروا مرجعية الظهور في فهم مراد المتكلّم أمراً مسلماً، ثمّ بعد ذلك لم يتعمّقوا في بحثها وتناول سائر أطرافها؛ ولعلّ من أسباب ذلك ندرة وقوع المسألة محلاً للإشكال والإثارة.

٥. بمجيء مؤسّس الأخبارية الحديثة محمد أمين الإسترآبادي، وما طرحه من إشكاليات وإثارات، اتخذ البحث في حجية الظهور صورة أكثر حيوية من الفترة السابقة عليها. فقد أسهمت إشكالية حجية الظهور القرآني، التي طرحها الإسترآبادي، بفتح باب الحيوية والتطوير لبحث حجية الظهور، حيث اتخذت موقفاً ثابتاً كرّكن مهمّ في المسألة، يفرض على الباحثين في علم أصول الفقه التعرّض له واتخاذ موقف منه.

٦. في هذه الحقبة بالتحديد، أو بما هو قريب منها، طُرحت لأوّل مرّة إشكاليات ترتبط ببعض جوانب حجية الظهور وتفاصيلها، دون أن تمسّ أصل الحجية. وقد كان من جملة تلك الإشكاليات ما طرحه المحقق القميّ من تفصيل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام، فقال بحجية ظهور الخطاب في حقّ المقصود بالإفهام دون غير المقصود به، فلا يكون ظهور الخطاب بالنسبة إليه مرجعيةً صالحة لمعرفة مراد المتكلّم، مستنداً في طرحه لهذه الإشكالية إلى مجموعة مبررات، تقدّمت الإشارة إليها.

وقد فرضت هذه الإشكالية نفسها على البحث الأصولي بقوة؛ بسبب طرحها

من قِبَل محققٍ فذٍّ كالمحقق القمّي من جهةٍ؛ ولأنّها تمسّ دلالات الخطاب الشرعي من كتابٍ وسُنّةٍ بالنسبة إلى غير المعاصرين لزمان الصدور، فانّخذت محلاً ثابتاً في رواق حجّية الظهور كركنٍ مهمٍّ، تعامل معه أعلام الأصول بجدّيّة ونقدٍ. على أن بذور هذه الإشكالية ترجع بالتحديد إلى الشيخ حسن زين الدين العاملي وكتابه المعالم، عندما تحدّث عن عدم شمول الخطاب لغير المشافهين والمعدومين، وإن اتّخذت صورةً أعمق مع المحقق القمّي.

٧. كان البحث في الظهور وحجّيته في مدرسة الحلة وفي الحقبة الزمنية السابقة عليها خالياً من أبحاث الظهور الذاتي والموضوعي (الشخصي والنوعي)، ومن سائر الأبحاث الأخرى، كالتفصيل بين المشافهين وغير المشافهين، واشتراط الظنّ بالوفاق وعدمه، وبعدم الظنّ بالخلاف وعدم اشتراطه، وإشكالية الظهور القرآني. وهذه النقطة بالتحديد تؤكّد لنا خلوّ إشكالية الإسترأبادي من السند التاريخي في العصر القريب من عصر الأئمة عليهم السلام وأصحابهم، وأنها على خلاف السيرة المتّصلة بزمان الأئمة عليهم السلام.

٨. لقد شهدت أبحاث حجّية الظهور بشكلٍ خاصٍّ، فضلاً عن أبحاث علم الأصول ككلٍّ، تطوّراً لافتاً مع مدرسة الوحيد البهبهاني وتلاميذه؛ إذ تعمّقت أبحاث حجّية الظهور بشكلٍ لافت، وتوفّرت على مقاربة الإشكاليات المتعدّدة بروح نقديّة عالية، اختلط فيها الجدّل بالبرهنة، والعقلي بالنقلي. واستمرّ الحال حتّى مدرسة النجف الحديثة، متمثّلة بالأعلام الثلاثة من تلامذة المحقق الخراساني (النائيني، العراقي، الإصفهاني)، والعلمين من بعدهم: السيدين الخوئي والصدر، رحمهم الله جميعاً.

٩. في ما يخصّ بيان الوجه التعليلي والحيثية التعليلية للأخذ بالظهور وحجّيته فقد شهدنا أوّل محاولةٍ مع السيد المرتضى علم الهدى؛ إذ يمثّل كلامه في كتاب الذريعة أوّل نصٍّ بين أيدينا يتوفّر على بيان الحيثية التعليلية لاتّخاذ الظهور مرجعيةً في تفسير الخطاب وفهمه وبيان مراد المتكلّم. وقد كانت تلك المحاولة تستند إلى نكتة عقلانيّة في الوضع، واتّخاذ الألفاظ واسطةً في تبليغ وإيصال المعاني والمحتوى الداخلي للإنسان.

● حجية الظهور، متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي / القسم الثاني (المدارس الأصولية الحديثة)

ثمّ شهدنا تذبذباً في الاستدلال على حجّة الظهور؛ فبين مَنْ استدلّ بسيرة العقلاء، إلى مَنْ استدلّ بالإجماع، والروايات، وإلى مَنْ ركب الاستدلال من السيرتين العقلانية والمتشرّعية، وإلى مَنْ أخرج البحث في حجّة الظهور والعمل به من مسائل علم أصول الفقه التي يبحث فيها عن الدليلية، واعتبرها من أصول قيام الاجتماع الإنساني.

١٠- إن الطابع العامّ في بحث حجّة الظهور من زمان انبثاق مدرسة الوحيد البهبهاني يتملّ في تناول بحث الظهور في أركان ثلاثة، هي: هل الحجّة مختصة بالمقصود بالإفهام أو شاملة لغير المقصود بالإفهام؟ وهل الحجّة مشروطة بالظنّ بالوفاق وبعدم الظنّ بالخلاف أو لا؟ وهل الحجّة شاملة للظهور القرآني أو لا؟ والاتجاه العامّ للباحثين في علم أصول الفقه، منذ زمان الوحيد البهبهاني وحتى يوم الناس هذا، يؤكّد الحجّة المطلقة للظهور بالنسبة إلى الأركان الثلاثة بلا فرق. ثمّ جاء السيد الشهيد الصدر وجعل الأركان الثلاثة في بحث الظهور جهةً من مجموع جهات في بحث الظهور، كما تقدّم.

١١- إن ما يقرّره اتجاه بحثنا، وفقاً للمعطيات المتوفّرة بحكم المتابعة التاريخية، ورغم ما يعترف به من القفزات والتطوّر الكبير والنضج الذي توفّر عليه البحث في حجّة الظهور، ولا سيّما في مدرسة النجف الحديثة، إلّا أن ثمة نواقص تحتاج إلى الاستكمال. ولعلّ من أهمّها: عدم التوفّر على دراسة مستويات الخطاب والفرز بينها، فالخطاب الشفاهي المباشر يختلف عن الخطاب التحريري، ولا يمكن التعامل معهما بميزانٍ وملاك واحد، ولا سيّما في ما يرتبط بأبحاث القرائن المتّصلة والمنفصلة، واحتمال وجود القرينة، واحتمال قرينية الموجود.

ومن جملة النواقص كذلك افتقاد البحث الأصولي في الدلالة والظهور والفهم لروح البحث المقارن والتلاقي مع الدراسات الحديثة الناضجة في التأويل والهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة والألسنيات، ومقاربة مرتكزاتها المعرفية والفلسفية، ودراسة نظرياتها المختلفة في اتجاهاتها الأساسية؛ للخروج بصورة متكاملة متماسكة، مثمرة، تمزج بين الأصالة والمعاصرة، وتنطلق من عمق التاريخ لتعانق روح الحداثة.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٤١

الهوامش

- (١) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٣٧، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط١، ١٤١٩هـ.
 - (٢) مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، بقلم: محمد سرور البهسودي) ١: ١٣٧ فما بعدها، الأصول العملية، ضمن موسوعة السيد الخوئي، الجزء ٤٧.
 - (٣) فرائد الأصول ١: ١٣٧.
 - (٤) المصدر السابق ١: ١٣٩ - ١٥٤.
 - (٥) المصدر السابق ١: ١٦٣ - ١٦٤.
 - (٦) مطارح الأنظار ٢: ١٨٤ - ١٨٥، تقارير درس الشيخ الأنصاري، بقلم: أبو القاسم الكلانتری الطهراني، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط٣، ١٤٣٢هـ.
 - (٧) المصدر السابق ٢: ١٨٥.
 - (٨) علي النهاوندي النجفي، تشريح الأصول: ٥١، منشورات مهر، ١٣٩٦هـ.
 - (٩) المصدر السابق: ٥٢.
 - (١٠) المصدر السابق: ٥٨.
 - (١١) المصدر السابق: ٥٦.
 - (١٢) المصدر السابق: ٦٣.
 - (١٣) محمد كاظم الخراساني كفاية الأصول: ٢٨١، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط٤، ١٤٢٧هـ.
 - (١٤) المصدر السابق: ٩.
 - (١٥) المصدر السابق: ١٨.
 - (١٦) المصدر السابق: ٢٠.
 - (١٧) المصدر السابق: ٢٨١.
 - (١٨) المصدر السابق: ٢٨١.
 - (١٩) المصدر نفسه.
 - (٢٠) المصدر السابق: ٢٨١ - ٢٨٥.
 - (٢١) أجود التقارير (تقرير بحث الشيخ النائيني، بقلم: السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ١٥٥ - ١٥٦، من دون معلومات نشر.
 - (٢٢) فوائد الأصول (تقرير بحث الشيخ النائيني، بقلم: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني) ٣: ١٣٥، تعليق: الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسّسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٠٤هـ.
 - (٢٣) أجود التقارير ٣: ١٥٧.
 - (٢٤) المصدر السابق ٣: ١٥٩ - ١٦٠.
 - (٢٥) المصدر السابق ٣: ١٦٠.
 - (٢٦) المصدر السابق ٣: ١٦٠ - ١٦١.
 - (٢٧) الشيخ ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٥٩ - ٦٠، تحقيق: محسن العراقي ومنذر
- ٢٤٢ **الاجتهاد والتجديد** - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

- الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (٢٨) المصدر السابق ٢: ٦٠.
- (٢٩) المصدر السابق ٢: ٦١.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ٦١ - ٦٣.
- (٣٢) محمد حسين الغروي الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ١٦٤، تحقيق: مهدي أحدي مير كلائي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام - قم، ط ١، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٣٣) المصدر السابق ٢: ١٦٤.
- (٣٤) المصدر السابق ٢: ١٦٦ - ١٦٨.
- (٣٥) المصدر السابق ٢: ١٦٧.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ١٦٨ - ١٦٩.
- (٣٧) مصباح الأصول ٢: ١٣٧، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، بقلم: السيد محمد سرور البهسودي، مؤسسة الخوئي الإسلامية، ط ٤، ١٤٣٠هـ.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ١٣٨ - ١٤٢.
- (٣٩) المصدر السابق ٢: ١٤٢ - ١٤٦.
- (٤٠) المصدر السابق ٢: ١٤٦ - ١٥٢.
- (٤١) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٧، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية - قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.
- (٤٢) المصدر السابق ٤: ٢٧٥.
- (٤٣) المصدر السابق ٤: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (٤٤) المصدر السابق ٤: ٢٧٦ - ٢٩٠.
- (٤٥) المصدر السابق ٤: ٢٩١.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) المصدر السابق ٤: ٢٩١ - ٢٩٢.
- (٤٨) المصدر السابق ٤: ٢٩٣.
- (٤٩) المصدر السابق ٤: ٢٩٤.

الموقف تجاه الرد في الإرث

دراسة فقهية مقارنة

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني^(*)

تمهيد

رغم أهمية هذا الموضوع من الناحيتين النظرية والعملية، ووقوعه محلاً لابتلاء المكلفين، إلا أن أغلب فقهاء الإمامية لم يُفردوه بالبحث، وإنما تعرّضوا لبعض مسائله على هامش البحث حول كيفية التوريث وأنواعه، وتعرّضوا لبعضها الآخر في طيات بحث التعصيب، ولم يتوقفوا مع الفقه السنّي كثيراً. فيما نرى أن الفقه السنّي قد تعرّض له بشكل مستقلّ وموسّع، وإن اكتفى بالإشارة العابرة إلى موقف الفقه الإمامي. كما أن الخلاف الحاد بين الإمامية وأهل السنّة يقتضي مراجعة أدلة كلا الطرفين وتقييمهما، والموازنة بينهما؛ من أجل الخروج بنتيجة واضحة بهذا الشأن. وهذا ما استدعى فتح الملف في هذه المسألة بصورة مفصلة ومقارنة.

في البدء ينبغي تحديد موارد إمكان الرد، فنقول: حينما يكون الورثة كلّهم ذوي فروض، وأريد تقسيم التركة عليهم، فلذلك ثلاث صور:

الأولى: كون الفروض والتركة متساويين. وهذا ما يُسمّى بالفريضة العادلة.

الثانية: كون الفروض أكثر من التركة. وهذا ما يُسمّى بالفريضة العائلة.

الثالثة: كون الفروض أقلّ من التركة. وهذا ما يُسمّى بالفريضة القاصرة أو

الناقصة أو العادلة. وموضوع الردّ هو الصورة الأخيرة.

النسبة بين الردّ والعول

لقد حاول بعض بيان الردّ وفرضه عن غيره من الحالات بقوله بأنّه نقيض العول،

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية. من العراق.

بل نسبه النووي إلى الأئمة؛ معللاً بأن الرد ينقص السهام عن سهام المسألة، والعول يزيد عليها^(١).

وعبر عنه آخر بأنه ضد العول؛ لأنه في العول تنقص سهام ذوي الفروض ويزداد أصل المسألة، وفي الرد تزداد السهام وينقص أصل المسألة^(٢).

التعليق

١. لقد ورد في التعبير الأول بأن الرد نقيض العول. والصحيح أنه ضد العول، لا نقيضه؛ لأن عدم الزيادة يصدق مع النقيصة ومع المساواة، كما أن عدم النقيصة يصدق مع الزيادة والمساواة، ولذا يصح ارتفاع الزيادة والنقيصة معاً، كما في مورد المساواة، كمساواة السهام للتركة، وهي المسماة بالعدالة، في حين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان البتة. ومن هنا عدل الثاني عن التعبير بالنقيض إلى التعبير بالضد.

٢. إن كلا التعبيرين الأول الثاني ليسا من تعريف الرد في شيء، وإنما هما بيان لمورد تحققه، لا بيان لحقيقته. وبذلك يتضح عدم دقة صاحب التعبير الثاني عندما أورده واصفاً له بأنه المعنى الاصطلاحي^(٣).

هذا، وليعلم أن هذا المقدار الزائد عن الفروض له ثلاث حالات:

الأولى: إذا كان ثمة من يتصل بالميت بأنثى، وهي طبقة أولى الأرحام بحسب ما هو المصطلح في الفقه السنّي. وهذه الحالة فيها اختلاف بين فقهاء السنّة.

الثانية: إذا كان ثمة عاصب بحسب اصطلاح الفقه السنّي. وقد وقع فيه اختلاف وتفصيل.

الثالثة: إذا لم يكن ثمة وارث. لا من ذوي الأرحام، ولا عاصب. سوى أهل الفروض، فهذا الزائد يُردّ عليهم. وهذا هو المسمى بالرد، والذي يُراد بحثه هنا. هذا بحسب الفقه السنّي.

وأما بحسب الفقه الإمامي فيما أنه لا يرى التعصيب، ويدخل ذوي الأرحام في طبقات الإرث النسبية، فهو مُستغنٍ عن ذكر هذين القيدتين.

تعريف الرد

وقبلولوج في بيان تفاصيل ذلك ينبغي بيان تعريف الرد، لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الرد لغةً

الردّ: مصدر ردّدت الشيء. وردود الدراهم واحدها ردّ: وهو ما زيف فردّ على ناقده بعدما أخذ منه^(٤). وردّ إليه جواباً: أي رجع. وردّ عليه الوديعة: أرجعها. والارتداد: الرجوع، ومنه المرتدّ. واستردّه الشيء: سأله أن يردّه عليه. ورادّه الشيء: أي ردّه عليه. وهما يترادّان البيع، من الردّ والفسخ^(٥). فإذن الردّ: هو الرجوع^(٦).

ولكن فرّق أبو هلال العسكري بينهما، بأنّ الرجوع يجوز أن يكون من غير كراهية له، قال تعالى: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ﴾ (التوبة: ٨٣)، ولا يجوز أن تردّه إلّا إذا كرهت حاله. وقال: «هذا أصله». لكنّه قال عقيب ذلك: «ثمّ رُبّما استُعملت إحدى الكلمتين موضع الأخرى؛ لقرب معناهما»^(٧).

ثانياً: تعريف الرد اصطلاحاً

أ- تعريف الفقه الإمامي للردّ

لم أعتز على من تصدّى من الإمامية لتعريف الردّ. والظاهر أنّ الردّ مستعمل لدى الفقهاء بمعناه اللغوي.

ويمكن انتزاع تعريف يتوافق مع الفقه الإمامي، وهو: ردّ الزائد عن الفروض فيما لو كان الورثة جميعاً أصحاب فروض. والردّ تارة يكون على ذي الفرض مع اتّحاده، فيأخذ كلّ ما بقي؛ وأخرى يكون على ذوي الفروض مع تعدّدهم بنسبة فروضهم؛ وثالثة يكون الردّ عليهم أو على غيرهم، كالردّ على الزوجة أو على الإمام، بناءً على المشهور عند الإمامية.

ومن هنا فإنّ الردّ عندهم له ثلاث أو أربع صور:

الأولى: كون الورثة كلّهم نسبيين؛ أو بعضهم نسبيين وبعضهم سببيين. وفيها يُردّ الزائد على ذوي الفروض النسبيين بنسبة سهامهم، إلّا ما استثنى، ككلالة الأمّ.

الثانية: كون الورثة كلالة الأمّ، ولا وارث نسبياً غيرهم. وهنا يُردّ الزائد عليهم.

الثالثة: كون الوارث سببياً، كالزوج. فإنّ لم يوجد وارث سببياً آخر مستحقّ للإرث، ولو في مرتبة متأخّرة، كوليّ النعمة أو ضامن الجريرة، يُردّ الزائد على الزوج؛

والأفعلى الوارث السببي المتأخر.

الرابعة: كون الوارث سببياً، كالزوجة. فإن وُجد وارث سببي آخر مستحق للإرث، ولو في مرتبة متأخرة، كولي النعمة أو ضامن الجريمة، يُردّ الزائد عليه، وإلاّ ففي الردّ عليها أو على الإمام خلاف^(٨).

ب - تعريف الفقه السنّي للردّ

ثمة مَنْ زعم أنّ له في الفقه معنى اصطلاحياً، وتصدّى لتعريفه:

التعريف الأول: دفع ما فضل من فروض ذوي الفروض النسبية إليهم بقدر حقوقهم عند عدم استحقاق الغير^(٩).

التعريف الثاني: صرف الزائد من الفروض الى أصحاب الفروض الموجودين بنسبة فروضهم إذا لم يوجد عاصب^(١٠).

التعليق

أولاً: من الواضح انطلاق هذين التعريفين في ضوء التصوّرات السنّية، من قبيل: عدم مراعاة الطبقة في ذوي الفروض. وهذا ما يتباين مع رؤية مدرسة أهل البيت عليه السلام.
ثانياً: كما أنّهما لا يتّمان على جميع الاتجاهات، حتّى في دائرة الفقه السنّي؛ نظراً لاختلاف الأقوال في المسألة - كما سيّضح بعد حين -، فلا يسلمان من النقد؛ وذلك:

١- أمّا التعريف الأول فلا يكون جامعاً بلحاظ ما اختاره عثمان وجابر بن عبد الله من الردّ على الفروض جميعاً، بما في ذلك الزوجان. كما لا يكون مانعاً بلحاظ بعض الأقوال، كقول عبد الله بن مسعود؛ لاستثنائه بعض الورثة النسبيين. مُضافاً إلى قصور التعبير بأنّ الردّ على ذوي الفروض يكون (بقدر حقوقهم).

٢- وأمّا التعريف الثاني فهو وإنّ امتاز على الأوّل بتعبيره بكون الردّ على ذوي الفروض (بنسبة فروضهم)، وأيضاً عدم تقييده ذوي الفروض بالنسبيين، فهو أدقّ من الأوّل من هاتين الجهتين، إلّا أنّ فيه خللاً من جهاتٍ أخرى، منها: زيادة وصف (الموجودين) في التعريف، ومنها: استثناءه العصبة فحسب دون ذوي الأرحام بناءً على

توريثهم. ومن هنا أطلق الاستثناء في التعريف الأول بقوله: (عند عدم استحقاق الغير).
ثالثاً: أجل، يُمكن دفع بعض ما أوردناه من مناقشاتٍ لهذين التعريفين وأمثالهما إذا كان الملحوظ فيها تعريف الردّ طبقاً لموقفٍ فقهيٍّ معيّن، لا مطلقاً، وإن كان لا يصلح وصفه حينئذٍ بأنه معنى اصطلاحيّ.

شروط تحقّق الردّ

قيل: إنّ الردّ لا يتحقّق إلّا إذا ثبت أمران^(١١):

أولهما: أن لا تستغرق الفروض التركة؛ إذ لو استغرقتها لم يبقَ شيءٌ حتى يُردّ.
ثانيهما: أن لا يوجد عاصبٌ نسبي أو سببي، على الخلاف في ذلك. فلو وجد عاصبٌ نسبي، ولو كان من أصحاب الفروض، وهو الأب أو الجدّ، أخذ الباقي تعصيباً بعد الفرض. فهذا أيضاً لا يبقى شيءٌ حتى يُردّ.

تنبيه

من المفيد أن نُنبّه القارئ على أنّ الأمر الأول الذي ذكره لا مبرّة في اشتراطه؛ إذ إنّ موضوع الردّ هو وجود زيادة عن السهام، فإن انتفى الموضوع انتفى الردّ المترتب عليه.

وأما الأمر الثاني فهو ينسجم مع الفقه السنّي فحسب، وإلّا ففي أصل مشروعية التعصيب خلافٌ حادّ بين أهل السنّة والإماميّة، بل وبين الصحابة أيضاً، كما تقدّم ويأتي، وليس الخلاف منحصراً في كون العاصب نسبياً أو سببياً.

المواقف الفقهية تجاه الردّ

لكي لا تتداخل البحوث سوف نعقد الكلام في حالة انحصار الوارث بذوي الفروض وانعدام الوارث من ذوي الأرحام أو العصبة، كما نبّهنا.
وقد اختلفت الأقوال في هذه المسألة بين الصحابة والتابعين، بل الفقهاء أيضاً، من مؤسّسي المذاهب وسائر المجتهدين^(١٢) اختلافاً كبيراً. وسوف نبين موقف كلٍّ من: الفقه السنّي؛ والفقه الإماميّ، على جدّة:

الموقف الأول: موقف الفقه السنّي

ويتمثل بعدة اتجاهات، من الأفضل تقسيمها إلى قولين رئيسيين، وتتفرّع عنهما أقوال أخرى:

القول الأول: القول بعدم الردّ على أحد من أصحاب الفروض

فإذا لم تستغرق الفروض التركة، وبقي منها شيء، ولم يوجد في الورثة عاصب يرث الباقي، فإنّه يكون لبيت المال؛ فإنّ هؤلاء القائلين لا يرونّ توريث ذوي الأرحام، ولا الردّ على ذوي الفروض.

وقد نُسب ذلك إلى زيد بن ثابت وعروة والزهري ومالك والشافعي والأوزاعي وداوود الظاهري^(١٣).

ومع أنّ الشافعي كان لا يرى الردّ، تَبَعَ لرأي زيد، فقد وُجد من أصحابه مَنْ اختار رأي عليّ^{عليه السلام}، وهو المزني، فرأيه - كالحنفية - في أنّه يُردّ على كلّ أصحاب الفروض، ما عدا الزوجين.

ولقد جاء بعد ذلك من الشافعية مَنْ رَأَوْا الأخذ برأي المزني هذا، لكنّ قيّدوه بما إذا لم يكن بيت المال منتظماً بعدالة الإمام وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه؛ وأمّا إذا كان بيت المال منتظماً، والعدالة فيه قائمة، وكلّ مالٍ يصرفه في مصارفه، ولا تتحكّم فيه الأهواء، فإنّه في هذه الحال يُؤخَذ بما قرّره الشافعي نفسه. وهذا التفصيل في الإعطاء لبيت المال بين حالتي انتظامه وعدمه هو الآن القول الراجح المُفتى به في المذهب الشافعي^(١٤)، بل قيل: إنّ متأخري فقهاء الشافعية - وهم من بعد الأربعمئة - قد أجمعوا على أنّه يُردّ على ذوي الفروض، ويورث ذوو الأرحام، إذا كان بيت المال غير منتظماً، وذلك بأن لا يكون هناك إمام أصلاً، أو وُجد وفُقد بعض شروطه. وقال بعضهم: إذا فقد الإمام بعض الشروط، لكنّ توفّرت فيه العدالة، وأوصل الحقوق إلى أصحابها، كان بيت المال منتظماً^(١٥).

كما أنّ هذا التفصيل أيضاً هو القول المعتمد المُفتى به عند متأخري المالكية، فهم يردّون على أصحاب الفروض، ما عدا الزوجين، إذا لم يكن القائم على بيت المال ينفق منه في مصارفه^(١٦).

وقيل: إنّ بعض أئمة المالكية قد قيّد الدفع لبيت المال إذا لم يوجد عاصبٌ نسبي أو سببيّ بما إذا كان الإمام عدلاً يصرف المال في مصارفه الشرعية؛ فإن لم يكن عدلاً فإنه يُردّ على أصحاب الفروض؛ فإن لم يوجدوا فلبيت المال. وهم يعتبرون بيت المال عاصباً يلي في الرتبة العاصب النسبي والسببي^(١٧).

هذا، وقد عرفت أنّ رأي متقدمي المالكية كان هو رأي زيد، الذي لا يردّ على أحدٍ من أصحاب الفروض^(١٨).

أدلة المانعين من الردّ

١- لا زيادة في المقدّر بالنصّ

إنّ تقدير الفروض ثبت بالنصّ في الكتاب والسنة، حيث بيّن فيهما نصيب كل وارث من أصحاب الفروض. والتقدير الثابت بالنصّ يمنع الزيادة عليه. والقول بالردّ زيادة على تقدير المولى سبحانه. والزيادة لا تثبت إلا بالنصّ، ولا نصّ هنا^(١٩). فالقول بالزيادة قول بلا دليل، وإفتاءً بغير علم، فلا تثبت مشروعيتها، بل يكون الإفتاء به محرماً شرعاً بحسب الأدلة العامة.

فالأخت مثلاً لو قيل بالردّ عليها تأخذ المال كلّ، فيما إنّ فريضتها النصف؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)^(٢٠).

٢- الردّ تجاوزاً للتحديد الإلهي

إنّ الزيادة على أنصباء هؤلاء الورثة تجاوزاً لما حدّده الشارع. وهذا منهي عنه، بل متوعّد عليه بالعقاب الشديد في أدلة الإرث بالذات، قال تعالى في ختام آيات الموارث: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (النساء: ١٤). فهذه الآية فيها وعيدٌ شديد لكل من عصى الله ورسوله بتجاوز الحدّ المشروع في قسمة الموارث على غير الوجه المبيّن في الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، بالزيادة أو النقصان. ولا ريب أنّ الردّ فيه زيادة على أنصباء الورثة^(٢١)، فيكون غير مشروع، ومحرماً حرمة مؤكدة.

٣- نفي النبي ﷺ استحقاق الزيادة على الفرض

قال رسول الله ﷺ بعد نزول آيات الموارث: «إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، لَا يَسْتَحِقُّ وَارِثٌ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّهِ»^(٢٢).

إنَّ هذا الحديث واضح الدلالة في أنَّ الله سبحانه وتعالى قد قَدَّرَ لكلِّ وارثٍ نصيباً من التركة، وأنَّ الوارث لا يستحقُّ من التركة أكثر من هذا النصيب الذي أعطاه الله له، والردُّ على الورثة فيه زيادةٌ على الحقوق التي قَدَّرَها الله لكلِّ منهم^(٢٣).

٤- الزائد على الفرض لبيت المال

وهو عبارة عن استدلالٍ عقليٍّ مركَّب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنَّ الزائد على الفروض مالٌ لا مُستحقٌّ له.

المقدمة الثانية: إنَّ كلَّ مال لا مُستحقٌّ له يكون لبيت المال.

أمَّا المقدمة الأولى فيمكن إثباتها بأنَّ الردَّ له ثلاثة وجوه: إمَّا أن يكون باعتبار الفرضية أو العصوية أو الرحم. ولا يجوز أن يكون باعتبار الفرضية؛ لأنَّ كلَّ ذي فرض قد أخذ فرضه. ولا باعتبار العصوية؛ لأنَّه باعتبارها يُقدَّم الأقرب فالأقرب. ولا باعتبار الرحم؛ لأنَّه في إرث ذوي الأرحام يُقدَّم الأقرب أيضاً. في حين أنَّ الردَّ يكون بلحاظ مقدار الحصَّة، لا على أساس الأقربية. فإذا بطلت جميع هذه الوجوه الثلاثة بطل القول بالردِّ.

وأمَّا المقدمة الثانية فيمكن إثباتها بأنَّه إذا لم يترك الميت وارثاً أصلاً تكون جميع التركة لبيت المال، وهنا أيضاً يكون الزائد عن الفروض، الذي هو جزء التركة، لبيت المال؛ اعتباراً للبعض بالكل^(٢٤).

مناقشة أدلة المانع للردِّ

هذا، وقد ردَّ جمهور الفقهاء أدلة المانع للردِّ بما يلي:

١- بالنسبة للدليلين الأوَّل والثاني: إنَّ صرف الباقي من التركة بعد أصحاب الفروض إليهم بالردِّ ليس فيه تعدُّ على حدود الله ورسوله، بل هو إعمالٌ للآية التي تورث ذوي الأرحام^(٢٥). فليس الردُّ عليهم زائداً على الفرض، بل هو توريثٌ لهم بسبب

آخر، كما إذا استحقَّ أحد الورثة الإرث بسببين، فإنه يرث بهما معاً، نظير: ما لو كان الوارث أماً لأمٍّ، وفي الوقت نفسه هو ابن عمٍّ، أو كما في زوج هو ابن عمٍّ^(٢٦).

إشكالٌ ودفعٌ

لا يُقال: إنه لو كان الردّ سبباً ثانياً للتوريث كان ينبغي أن تكون قسمة التركة على أساس معيارٍ خاصٍّ به، لا أنه يُعتمد المعيار السبب الأول، وهو بحسب الحصص.

فإنه يُقال: إن آية أولي الأرحام قد ذكرت أن النسب والرحم هو سببٌ للتوارث، وهو أيضاً سببُ التقديم والأولوية بينهم. فلا يرث الأبعد مع وجود الأقرب. وأمّا بلحاظ تعيين مَنْ هو المقدم، وكيفية التقديم ومقداره ونسبته، فهي مجملةٌ من هذه الناحية. ولكن فصلته آيات الموارث، فبيّنت المقدم من المؤخر، وصاحب السهم الأوفر والأقل. فتقديم الأبعد على الأقرب يكون مخالفةً لآية أولي الأرحام، كما أن إعطاء ذي السهم الأوفر أقل من نسبة حصته، وإعطاء ذي السهم الأقل أكثر من نسبة حصته، يكون خلاف الأولوية التي فصلتها آيات الفرائض. هذا، مضافاً إلى أن ثمة مَنْ فسّر آيات الفرائض بأنها وردت لتحديد الحصص للورثة بالنسبة، لا على الإطلاق. وفي ضوء هذا التفسير لا تتصور الزيادة في التركة من الأساس^(٢٧)، كما سيأتي في بيان موقف الإمامية.

٢. حينما يكون تقسيم الإرث بحسب الأدلة فلا معصية ولا مخالفة لأوامر الله تعالى.

٣. وأمّا الدليل الثالث فقد أجابوا عنه بأن الردّ على أصحاب الفروض ليس فيه زيادةٌ على حقوقهم، بل هو من حقوقهم؛ لأنهم أولى بمال مورثهم من بقية المسلمين^(٢٨). أقول: إن الاستدلال بالحديث مبني على التمسك بالفقرة الأخيرة فيه، وهو قوله ﷺ: «لا يستحق وارث أكثر من حقه».

ولكن ورودها بهذا اللفظ غير ثابت؛ فإن النص المنقول في مصادر الحديث هو: إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم الخولاني، عن أبي إمامة الباهلي قال: سمعتُ النبي ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع [= عام الفتح]: «ألا إن الله قد أعطى

كلّ ذي حقٍّ حقّه، فلا وصيّة لوارث^(٢٩)، فينهدم أصل الاستدلال.
وأما إن أريد التمسك بالفقرة الأولى منه فسوف يعود الاستدلال حينئذٍ إلى الاستدلال الأوّل، ويردّ عليه ما أورد عليه.
ودعوى أنّ الحقّ هو الفرض دعوى بلا دليل، وتكراراً للمدعى. مضافاً إلى عدم انحصار الإرث بالفرض؛ إذ من الورثة مَنْ يرث بغير فرض.
وأما إن أريد التمسك بالفقرة الأخيرة منه: «لا وصيّة لوارث»، بتقريب أنّ الوصية مع كون مشروعيتها مسلّمة لا تكون مشروعة بشأن الورثة، فمن باب أولى عدم مشروعية إعطاء الوارث أكثر من فرضه بالردّ، فهذا مبنيٌّ على مصادرة، وهي كون الوارث هو وارث الفرض فقط، فيما أنّ الوارث قد يرث بالفرض وقد يرث بغيره. مضافاً إلى أنّ الوصية من وادٍ والإرث من وادٍ آخر، ولا يُقاس أحدهما بالآخر؛ فإنّ مَنْ كان ممنوعاً من الإرث؛ لكفرٍ أو رقٍّ أو قتلٍ، لا يستحقّ الإرث، لكنّه تصحّ الوصيّة له.

هذا، والإماميّة لم يحملوا هذه الفقرة الأخيرة من الحديث على ظاهرها؛ لمشروعية الوصيّة للوارث عندهم، وحملوها على بعض المحامل، منها: كون المراد ما زاد عن الثلث. وتام الكلام في محله المناسب له من الإرث والوصية.

٤. وأما الدليل الرابع فقد أجابوا عنه: بأنّ أصحاب الفروض الذين يُردّ عليهم هم ورثة الميت، وهم أولى الناس بمحياء ومماته. وإذا وُجد الوارث فلا حظّ لبيت المال؛ لأنّ صاحب الفرض ساوى بقيّة المسلمين في وصفٍ عامٍّ هو الإسلام، وزاد عليهم بوصفٍ خاصٍّ وهو القرابة، فكان هذا الوصف مُرجّحاً له على غيره، فكان أولى الناس بمال قريبه من بقيّة المسلمين، ولهذا كان أحقّ في حياته بصدقته وصلته، وبعد موته بميراثه ووصيته، ولا يُقال: إنّه مالٌّ لا مُستحقّ له، بل المُستحقّ موجود، وهو أصحاب الفروض^(٣٠).

أقول: من الواضح أنّ مناقشة الدليل الرابع بهذا المقدار غير كافيةٍ للنقض على المُستدلّ، بل لا بُدَّ من تنميته.

٥. ما قيل: من أنّه إذا كان المعتمد عند الشافعيّة والمالكيّة هو القول بالردّ على أصحاب الفروض عند فساد بيت المال، وظلم الإمام، وانحرافه عن تطبيق شريعة الله،

فأَيُّ انحرافٍ أعظم من هذا الذي نشهده في طول البلاد وعرضها؟! (٣١).

وَيَرُدُّ عَلَيْهِ:

أَوَّلًا: الظاهر أنَّ مراده أنَّه بلحاظ الواقع الخارجي لوضع المسلمين يتعيَّن الإفتاء بالردِّ على ذوي الفروض، حتَّى عند المانعين، فيعود الخلاف خلافًا نظريًّا محضًا.

ثانيًا: بالإمكان النقض على ما اختاره الشافعيَّة والمالكيَّة بأنكم إذا قلتم بعدم تمامية أدلَّة الردِّ على ذوي الفروض فهذا يستلزم بطلانها مطلقاً، لا أنَّها صحيحة في حالٍ دون حالٍ. إذن فبأيِّ دليلٍ حكمتم بالردِّ على ذوي الفروض في حالة عدم انتظام بيت المال؟! بيت المال!

القول الثاني: القول بالردِّ على ذوي الفروض

وقد اختاره فريقٌ من الصحابة والتابعين، كعمر وعليؓ وعثمان وابن عبَّاس وابن مسعود وجابر بن عبد الله [= جابر بن يزيد] (٣٢) وشريح وعطاء ومجاهد. وحُكي عن الحسن وابن سيرين، وتبعهم في ذلك الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وأحمد في أشهر الروايتين عنه (٣٣). وقال ابن سراقه: «وعليه العمل اليوم في الأمصار» (٣٤). واختاره الزيدية والشيعة الإمامية (٣٥). وهؤلاء وإنَّ اختاروا الردِّ في الجملة، لكنَّهم اختلفوا في بعض التفاصيل، كما سيأتي.

أدلة القائلين بالردِّ في الجملة

١- آيات الفرائض، وقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...﴾

إنَّ آيات الفرائض تدلُّ على إعطاء ذوي الفروض فروضهم، وآية الأرحام معناها أنَّ أولي الأرحام بعضهم أَوْلَىٰ بميراث بعضٍ؛ بسبب الرَّحْم، فتكون بذلك دالَّةً على أنَّ ذوي الأرحام يستحقُّون جميع الميراث بصلة الرَّحْم. والمتبادر من الميراث المراد في الآية مجموعه، وإرادة البعض خلاف الظاهر. وحيث إنَّهم أخذوا فروضهم طبقاً لآيات الفرائض فما بقي أيضاً يُعطى لهم، ويُقدَّمون على غيرهم؛ لقوَّة قرابتهم. فنكون قد عملنا بكلتا الآيتين.

وليُعلم أنه لا يردُّ على هذا الاستدلال إشكالٌ بأنَّ الأولوية المفهومة من الآية تحصل بإعطاء كلِّ ذي فرضٍ فرضه؛ لأنَّ إعطاء الفرض حصل من آيةٍ أخرى، هي آية النساء، وحمل آية الأرحام على التأسيس وإفادة حكمٍ جديدٍ أوَّلَى من حملها على تأكيد ما في آية الفرائض. فيجب العمل بما في النصِّين^(٣٦).

٢- موقف النبي ﷺ مع سعد بن أبي وقاص

فقد دخل النبي ﷺ على سعد بن أبي وقاص يعود في مرضه. فقال سعد: جاءني رسول الله ﷺ يعودني من وجعٍ اشتدَّ بي، فقلتُ: يا رسول الله: إنِّي قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مالٍ، ولا يرثني إلا ابنةٌ لي، أفأتصدَّق بثلثي مالي؟ قال: «لا»، قلتُ: فالشطر يا رسول الله؟ قال: «لا»، قلتُ: فالثلث؟ قال: «الثلث، والثلث كثيرٌ أو كبيرٌ، إنَّك إنْ تذرَ ورثتك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكفَّفون الناس»^(٣٧).

إنَّ الظاهر أنَّ سعداً اعتقد أنَّ البنت ترث جميع المال، وحصر ميراثه فيها، ولم يُنكر عليه النبي ﷺ ذلك، في وقتٍ هو في أشدَّ الحاجة إلى البيان، بل اقتصر ﷺ على منعه عن الوصية بما زاد عن الثلث، مع أنَّه لا وارث له إلا ابنة واحدة. فعدم إنكار النبي ﷺ على سعد لما حصر ميراثه في ابنته دليلٌ على صحَّة القول بالرد؛ إذ لو لم تكن ابنته تستحقُّ ما زاد على فرضها - وهو النصف بطريق الرد - لجوزَ له الرسول ﷺ الوصية بالنصف^(٣٨).

٣- توريث النبي ﷺ الملاعنة جميع مال ولدها

ولا يكون ذلك إلا بطريق الرد. وفي حديث واثلة بن الأسقع أنَّه ﷺ قال: «المرأة تحوز ثلاث موارث: عتيقها؛ ولقيطها؛ وولدها الذي لاعنت عليه»^(٣٩).

٤- عموم قول النبي ﷺ: «مَنْ ترك مالا فلورثته»

قال النبي ﷺ: «مَنْ ترك مالا فلورثته، وَمَنْ ترك كلاً فإلينا»^(٤٠)؛ وفي لفظٍ: «مَنْ ترك ديناً فإليَّ، وَمَنْ ترك مالا فللوارث»^(٤١). وهذا عامٌّ في جميع المال^(٤٢)، أي لا يختصُّ إعطاء التركة للوارث بمقدار الفرض فقط، بل إنَّه أحقُّ من غيره بجميع تركته مورثه.

• د. الشيخ خالد الغفوري الحسني

٥- قولٌ صريحٌ للنبي ﷺ

حديث بريدة، عن أبيه قال: جاءت امرأةٌ إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنني تصدّقتُ على أمي بجاريةٍ، وإنّها ماتتُ، فقال: «آجرك الله، وردّ عليك الميراث»^(٤٣).
إنّ الرسول ﷺ قد جعل جميع الجارية للمرأة بحكم الميراث، مع أنّها لا تستحقّ إلاّ النصف فرضاً، وأمّا النصف الثاني فلا يكون إلاّ بالردّ^(٤٤).

٦- أولويّة أصحاب الفروض من سائر المسلمين

إنّ أصحاب الفروض قد شاركوا المسلمين في الإسلام، وترجّحوا على غيرهم بالقربة إلى الميت، فيكونون أولى من بيت المال؛ لأنّه لسائر المسلمين. وذو الرحم أحقّ من الأجانب؛ عملاً بالنص^(٤٥). ومجرّد القربة في أصحاب الفروض وإن لم تكن علّة العصوبة لكن يثبت بها الترجيح؛ فإنّها بمنزلة قرابة الأمّ في حقّ الأخ لأب وأمّ؛ إذ إنّ قرابة الأمّ وإن لم توجب بانفرادها العصوبة، إلا أنّه يحصل بها الترجيح. ولمّا كان هذا الترجيح بالسبب الذي استحقّوا به الفريضة كان مبنياً على الفريضة، فيردّ الباقي كلّهم بنسبة أنصبتهم. وكما سقط اعتبار الأقرب والأقوى في أصل الفريضة يسقط أيضاً في اعتبار الردّ^(٤٦).

أقول: وهذا الاستدلال كما ترى، لا يخلو من تكلفٍ وتعسفٍ ظاهرين.

٧- لزوم الردّ على أصحاب الفروض بالنسبة

إنّ ذوي الفروض تساووا في استحقاق السهام، فيجب أن يتساووا في ما يتفرّع عليها^(٤٧)؛ لأنّ تحديد مقدار السهم هو تطبيق لمعيار الأولوية، فهو يكشف عنها، فيكون كاشفاً عن كميّة الردّ.

٨- قياس الردّ بالعول

وهو مبنيٌّ على القول بالعول، وحاصله: إنّ الفرائض لو عالت لدخل النقص على الجميع، فينبغي أن يشملهم الردّ جميعاً^(٤٨)، أي قياس الردّ بالعول.

مناقشة وتشكيك في القول بالردّ على ذوي الفروض

قد يقول قائل: إنّ الباقي من الفروض يُعطى لذوي الأرحام بحسب اصطلاح الفقه السنّي.

الجواب: إنّ هذا القول غيرُ وجيه؛ لأنّ ذوي الفروض قرابتهم قريبة، وقرابة ذوي الأرحام دون قرابتهم، فهمُ أولى بأن يُردّ عليهم من الأرحام؛ إذ المقرّر أنّ ذا القرابة القويّة لا يأخذ معه ذو القرابة الضعيفة^(٤٩). فليس معنى الأولوية الأخذ قبل الأقرباء الآخرين أو أكثر منهم، بل المراد الاستثثار بالإرث دونهم. مُضافاً إلى أنّ مقدار الزائد عن الفروض ليس محدداً، بل يزيد وينقص، فقد يكون مساوياً مع الفرض أو أكثر أو أقلّ بقليل.

الأقوال المختلفة في مَنْ يُردّ عليهم

ثمّ إنّ القائلين بالردّ قد اختلفوا في مَنْ يُردّ عليهم على أقوال:

١- الردّ على ذوي الفروض، إلّا الزوجين

نسب إلى أكثر مَنْ ذُكر - كالإمام عليّ عليه السلام وتلميذه ابن عباس - القول بأنّه يُردّ على ذوي الفروض بقدر أنصبتهم، إلّا الزوجين^(٥٠). وهو ما ذهب إليه الحنفية. وهو الأصحّ عند الحنابلة^(٥١). وجاء في الموسوعة الكويتية تقييده بما إذا لم يوجد مع ذوي الفروض عَصَبَة من النَّسَب، ولا من السَّبَب^(٥٢). وقد ادّعى ابن قدامة أنّ عدم الردّ على الزوجين عليه الاتفاق من أهل العلم^(٥٣).

الاستدلال

إنّ السبب في استثناء الزوجين من الردّ هو عدم دخولهما في آية أولي الأرحام؛ لأنّ كلا من الزوجين لا يكون رَحِمًا للآخر، ومن ثمّ لا يُردّ عليهما^(٥٤). وأضاف بعضُ أنّ إرث الزوجين ثبت بسبب الزوجية، وقد انقطعت بموت أحدهما، فكان إرثهما على خلاف الأصل، وإنّما ثبت بالنصّ، فيقتصر على مورد النصّ لا أكثر، فلا يُردّ على واحدٍ منهما^(٥٥).

التعليق

لا كلام في عدم الردّ على الزوجين، ولا في نسبته إلى الأكثر، ولا في كون الحكم هو ذلك مع فقد الرّحم والعاصب. ولكنّ البحث فيما إذا أُريد من فقدان الرحم والعاصب التقييد، بمعنى انتفاء الحكم مع عدم القيد، وهو عدم الردّ على ذوي الفروض مع وجود الرحم والعاصب؛ فإنّه - مضافاً إلى عدم نقله في المصادر المعتبرة - سيأتي أنّ عليّاً عليه السلام كان يعتقد بقاعدة الأقربية، وعدم الإعطاء للأبعد مع وجود الأقرب. كما أنّه لم يكن معتقداً بفكرة التعصيب إطلاقاً. وعليه فإنّه عليه السلام كان يرى إطلاق الحكم برّد الزائد على الأرحام من ذوي الفروض.

٢- الردّ على ذوي الفروض دون استثناء

وذهب عثمان بن عفّان إلى أنّه يُردّ على الزوجين أيضاً^(٥٦)، وهو قول جابر بن عبد الله^(٥٧).

الاستدلال

احتجّ عثمان للردّ على الزوجين بقياس الردّ على العول؛ لأنّ الفرائض لو عالت لدخل النقص على أصحاب الفروض جميعاً بمنّ فيهم الزوجين، فكذلك الحال لو فضل شيء من التركة بعد أصحاب الفروض، فإنّه يُردّ عليهم جميعاً؛ عملاً بقاعدة الغنم بالغرم^(٥٨).

المناقشة

أولاً: إنّ هذا قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ سبب إرث الزوجين الزوجية، وهي تنقطع بالموت، فلا وجه للردّ عليهما. بخلاف بقيّة أصحاب الفروض؛ فإنّ إرثهم بسبب القرابة الرّحمية، وهي باقية بعد الموت^(٥٩).

أقول: الظاهر عدم وجاهة هذه المناقشة؛ لأنّ الحكم بالتوارث بين الزوجين بلحاظ الزوجية السابقة، أي بلحاظ ما كان عليه الوارث والمورث من علاقة الزوجية قبل الموت. بل نجد صاحب هذه المناقشة نفسه قد صرّح بعد فاصلٍ يسير بذلك، دون أن

يُصلح ما بدر منه، فقال: «...لأنّ صلة الزوجية وإن كانت تنقطع بالموت إلا أنّ بعض أحكامها تبقى بعد الموت»، إلا أنّه أبعد كثيراً عن الصواب حينما قال عقيب ذلك، بلغة عاطفية رقيقة، بعيدة عن المنطق والاستدلال العلمي: «فيبقى الزوجان على وفائهما لبعضهما، ورعايتهما لمصالحهما المشتركة. ومن الوفاء أن نردّ عليهما كما نردّ على بقيّة أصحاب الفروض»، بل إنّه رجّح هذا القول واختاره^(٦٠).

ثانياً: ويمكن المناقشة أيضاً في قول عثمان أنّه لا موضوع لجريان قاعدة (العُثم بالغُرم) في المقام؛ لأنّ الإرث كلّهُ غُرمٌ، سواء قلّ أو كثر، فلا غُرم بالمرة. ولعلّه من هنا لم يستدلّ القائلون بالردّ على ذوي الفروض النّسبيّين بهذه القاعدة. ونظراً لفضاعة هذا القول وشذوذه فتوى، وضعفه استدلالاً، حاول ابن قدامة توجيهه والاعتذار عنه بذكر بعض الاحتمالات والوجوه، كاحتمال أنّ الزوج المردود عليه كان عَصَبَةً أو ذا رَحِمٍ فأعطاه لذلك، أو أنّ عثمان أعطى الزوج من بيت المال، لا على سبيل الميراث^(٦١).

٣- الردّ على ذوي الفروض، إلاّ الزوجين والجدة

وعن عبدالله بن عباس أنّه يُردّ على أصحاب الفروض، إلاّ ثلاثة: الزوجين؛ والجدة^(٦٢).

الاستدلال

قيل: إنّ عدم الردّ على الجدة لكون ميراثها ثبت بالسُّنّة؛ فعن بريدة أنّ النبي ﷺ «جعل للجدة السدس إذا لم يكن دونها أمٌّ». فلا يُزاد عليه إلاّ إذا لم يكن وارثٌ نَسَبِيٌّ غيرها^(٦٣).

المناقشة

ويمكن أن يُوجّه تساؤلٌ على المنسوب إلى ابن عباس: وأيّ فرقٍ بين مَنْ ثبت فرضه بالكتاب الكريم ومَنْ ثبت فرضه بالسُّنّة؟! فلا معنى لتمييز بعض الورثة بالردّ عليهم دون بعض؛ تمسُّكاً بهذه الذريعة^(٦٤).

٢٦٠ الردّ على ذوي الفروض، إلاّ ستة أصناف

وقال عبدالله بن مسعود: يُردّ على ذوي الفروض، إلاّ على ستّة: الأولان: الزوجان.

والثالث: ابنة الابن إنّ وُجدت بنتٌ صلبية.

والرابع: الأخت لأبٍ مع الأخت الشقيقة.

والخامس: أولاد الأمّ مع الأمّ.

والسادس: الجدة مع ذي سهم، أيّاً كان^(٦٥).

وفي روايةٍ أخرى رواها أبو منصور، عن أحمد: إنّهُ استثنى جهة الردّ على الزوجين، وأولاد الأمّ مع الأمّ، والجدة مع ذي سهم فقط^(٦٦).

الاستدلال

استُدلّ لهذا القول بأنّ الردّ لا يثبت إلاّ للأقوى من أصحاب الفروض، الذين لم يُحدّد لهم نصيبٌ بعينه في القرآن لا يقبل التخلّف، وذلك كالبنات، والأمّ، والأخت الشقيقة، أو الأخت لأبٍ إنّ لم تكن شقيقةً، وبنات الابن إنّ لم تكن بنتٌ صلبية؛ فإنّ هؤلاء لهم قوّةٌ في الفريضة بالنسبة لغيرهم، وأنصبتهم قابضةً للتغيّر والانتقال إلى غير الفريضة، أي إلى التعصيب أو ما يشبهه؛ فإنّ الأمّ تنتقل إلى ما يشبه التعصيب عندما يكون الميراث بينها وبين الأب وأحد الزوجين ولم يكن مَنْ يحجبها. وعلى ذلك لا يتأتّى الردّ بالنسبة إلى الزوجين؛ لأنّ أنصبتهم لا تقبل التغيّر، ولا يتأتّى الردّ على الجدة؛ لأنّ استحقاقها ضعيفٌ؛ إذ لم يأت به قرآنٌ، والمأثور السُّدُس، فلا يُزاد عليه، وبنات الابن مع البنات الصلبية فرضها ضعيفٌ لتكميل الثلثين، فلا يتجاوز ذلك، وكذلك الأخت لأبٍ مع الأخت الشقيقة^(٦٧).

الموقف الثاني: موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام

ويتمثّل بالقول بلزوم ردّ الزائد من التركة على ذوي الفروض النّسبيين من الطبقة الواحدة، وعدم الردّ على الزوجين. وهو ما اختاره فقهاء الامامية، وأطبقوا عليه طرّاً^(٦٨)، بل هو من ضرورات المذهب^(٦٩). وإنّما أفردناهم لانفرادهم عن أهل العراق وغيرهم بالقول بالردّ؛ لقول الإمامية بالردّ مطلقاً، في حين أنّ غيرهم راعى العَصَبَة^(٧٠)؛

فإنّ هذا هو المأثور عن مدرسة أهل البيت عليه السلام فتوى ورواية. فمع الانفراد حكموا بأنّ الوارث يحوز جميع التركة؛ ومع تعددهم - وكانوا أهل فروض - يُردّ عليهم بالنسبة إذا كانوا في طبقة واحدة؛ ومع وجودهم مع غيرهم - كالأزواج - فيردّ عليهم الزائد فحسب، دون الأزواج؛ ومع وجود رَجَمٍ من طبقة أخرى فيردّ على الوارث، دون مَنْ يليه من الطبقات.

الاستدلال

وتدلّ عليه النصوص، كتاباً وسُنَّةً:

١. أمّا الكتاب، فقد استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦؛ الأنفال: ٧٥) - فإنه يدلّ على أصل توريث الأنساب بالدلالة المطابقة؛ لألويتهم من الأجانب. كما يدلّ على تقديم الأقرب على الأبعد بالدلالة الالتزامية. ويدلّ أيضاً على أولويتهم بالتركة مطلقاً، سواء أكان فرضاً أو لا. فهم أولى باستحقاق الفرض، وهم أولى بالإرث بغير فرض، وهم أولى بأخذ ما زاد على الفرض من التركة؛ تمسكاً بإطلاق الآية، سواء أكانوا منفردين أم معهم غيرهم. وأيضاً يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣)؛ وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (النساء: ٣٣)^(٧١)؛ تمسكاً بعنوان (الأقربة)^(٧٢). وهذا هو عمدة الاستدلال عندهم.

هذا، وقد سلك بعض فقهاء الإمامية مسلكاً ظريفاً في الاستدلال على الردّ بآيات الفرائض، ببيان أنّه وردت لتحديد الحصة للورثة بالنسبة، لا على الإطلاق، وفي ضوء هذا التفسير لا تُتصوّر الزيادة في التركة من الأساس^(٧٣).

٢. وأمّا السُنَّة الشريفة، فقد ادّعى النراقي استفاضتها، بل تواترها معنى^(٧٤)، فلا يضرّ ضعف بعضها سنداً، ومنها:

أ. محمد بن الحسن الطوسي، عن الحسن بن محبوب، عن حماد أبي يوسف الخزّاز، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام يقول: إذا

كان وارث مَمَّنْ له فريضة فهو أحقُّ بالمال»^(٧٥). والأحقية أعمُّ من تقديم فريضته وردَّ ما يبقى بعد فريضته عليه^(٧٦). وقد وصفها النراقي في موضعٍ من مستنده بالصحيحة^(٧٧).

وفي دعائم الإسلام: «إن ترك ابنتين فلكل واحدةٍ منهما الثلث بالميراث، كما قال الله عزَّ وجلَّ، ويردَّ عليهما الثلث الباقي بالرجم»^(٧٨).

ب - وروى العياشي، عن سليمان بن خالد، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «كان عليٌّ عليه السلام لا يُعطي الموالي شيئاً مع ذي رحم، سُمِّيَتْ له فريضة أم لم تسمَّ له فريضة، وكان يقول: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٥)، قد علم مكانهم فلم يجعل لهم مع أولي الأرحام»^(٧٩). والرواية مرسلة.

ج - محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر بن بشير، عن عبد الله بن بكير، عن حسين الرزاز قال: أمرتُ مَنْ يسأل أبا عبد الله عليه السلام: المال لمن هو؟ للأقرب أو العَصْبَة؟ فقال: «المال للأقرب، والعَصْبَة في فيه التراب»^(٨٠).

والمستفاد من إطلاق النصوص، كآية أولي الأرحام - المدعومة بهذه النصوص من السنَّة، وغيرها كثير -، عدَّة قواعد:

القاعدة الأولى: إنَّ الأقرب مقدَّم على الأبعد في استحقاق التركة.

القاعدة الثانية: لا فرق في تقديم الأقرب بين ما إذا كان ذا فرضٍ أو لا.

القاعدة الثالثة: لا فرق في تقديم ذي الفرض بين استحقاقه لأصل الفرض وبين استحقاقه الزائد عليه.

القاعدة الرابعة: لا فرق فيما تقدَّم في القواعد الثلاثة بين حالة وجود العَصْبَة أو لا، فمع وجود الوارث الأقرب فهي لا ترث مع الأولاد مطلقاً، سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً.

القاعدة الخامسة: كما لا فرق فيما تقدَّم في القواعد الثلاثة بين حالة وجود طبقة (ذوي الأرحام) بحسب اصطلاح الفقه السنِّي أو لا.

القاعدة السادسة: إنَّ الورثة الأقارب مطلقاً - سواء أكانوا أصحاب فروض أم لا - مقدَّمون على الموالى.

القاعدة السابعة: إنّ الورثة الأقارب مطلقاً . سواء أكانوا أصحاب فروض أم لا .
مقدمون على بيت المال.
القاعدة الثامنة: عدم الردّ على الزوجين مع وجود وارثٍ آخر، مناسباً كان أو
مسابياً.

إيضاحات

١- وجوب مراعاة ترتيب الطبقات في الردّ

إنّ الزائد من التركة يُعطى لذوي الفروض من أهل تلك الطبقة، لا أنّه يُعطى
لهم من أيّ طبقة كانوا، كما هو مفاد الأقربية، كإعطاء أصل الفرض الذي يبتني
على هذا الأساس أيضاً. ومن هنا يتّضح أنّه لا يصحّ تفسيره بالردّ على طبقة أولي
الأرحام خاصّة بحسب المتعارف والمصطلح في الفقه السنّي؛ فإنّه تقييدٌ لإطلاق الآية من
دون دليلٍ مُحكّم؛ لأنّ الألفاظ تُحمّل عادةً على معناها اللغوي الواسع، لا على المعنى
الاصطلاحي الضيق الحادث في زمانٍ متأخّر عن زمان صدور النصّ الشرعي.

٢- استثناءات الردّ على أولي الأرحام

يُستثنى من الردّ على أولي الأرحام حالتان:

أ. إذا اجتمع كلاله الأمّ مع كلاله الأبوين، فالفاضل يُردّ على كلاله الأبوين
خاصّةً، على الأشهر؛ لزيادة الوصلة. ومع عدمها يُردّ على كلاله الأمّ^(٨١). ولا يُقسّم على
الكلايتين بحسب حصصهم؛ للنصّ الذي ورد فيه أنّ الأخوة للأب والأخوات للأب
والأمّ هم الذين يُزادون ويُنقصون، كموثّق موسى بن بكر = بكير^(٨٢).

أقول: إنّ المتأمل في فقرات هذه الرواية وأشباهاها يتّضح له بجلاء أنّ المراد بهذا
التعبير (يُزادون ويُنقصون) أنّهم هم الذين تتغيّر أنصبتهم في مقابل ردّ القول بالعول،
وليس النظر إلى الردّ وتخصيصه بهم. وعليه فالزائد يكون شاملاً لجميع الكلالات
بحسب سهامهم، ولا يُحرم كلاله الأمّ من الردّ.

ب. إنّ كلاله الأبوين أو الأب يحجبونها عن نيل سهمها الأعلى، وهو الثلث،
كما أنّهم يحجبونها عن الردّ. وهذا الحجب غير حجب النقصان بحسب نظرنا، بل هو

حجب الردّ واختاره الإمامية، وأدّعي عدم الخلاف فيه^(٨٣).
ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ...﴾ (النساء: ١١).

إشكالٌ وجواب

فإن قيل: إنّ الآية وردت في الحجب عن الفرض، وهو الثلث، فيقتصر عليه. وأمّا الردّ فهو سبب آخر للتوريث، غير التوريث بسبب الفرض، وعليه فلا تُحجب الأمّ عن الردّ.

قلت: صحيح أنّ سببية الردّ للتوريث مبينة لسببية الفرض للتوريث، فلا ملازمة بين حجب أحدهما وحجب الآخر، إلّا أنّ الحاجب للأمّ عن الثلث قد لوحظ بما هو ليس وارثاً، فدور الإخوة دورٌ سلبيّ صرف، وهو الإضرار بالأمّ، والحيلولة دون زيادة نصيبها من الإرث. وهذه الزيادة المحجوبة لا فرق فيها بين سببٍ وسبب، فمهما كان سببها فهي لا تصل إلى الأمّ.

وهذا بخلاف حجب البنت للأمّ؛ فإنّها وإن خفّضت فريضة الأمّ من الثلث إلى النصف، ودورها هنا دورٌ سلبيّ أيضاً، ولكّنه في الوقت نفسه يكون دور البنت دوراً إيجابياً بلحاظ أنّ قسطاً من الزائد سوف يدخل في كيس البنت، فهي ذات نفع، فلا تحجب الأمّ عن الردّ.

وليس هذا ضرباً من الاستحسان، بل هو استظهارٌ عرّف يستمدّ حجّيته من حجّة الظهور العرّف.

٣- استثناء الزوجين، بين النفي والإثبات

وحيث إنّ القرابة والأقربية هي الأساس في الردّ فلا يعمّ قانون الردّ من ليس برحم، ومن لا يكون من الأقارب، كالزوجين. وحينئذٍ تبرز مجموعة من التساؤلات: هل أنّ الحكم بعدم الردّ على الزوجين مطلق؟ فلو انفرد الزوج أو الزوجة بالتركة هل يأخذان فرضهما الأعلى فقط؟ وما هو حكم الباقي؟ هل يُعطى للإمام عليه السلام، الذي هو وارث من لا وارث له؟

أ. إنّنا لو لاحظنا النصوص القرآنية الواردة في الإرث فقد يُقال بعدم إمكان

العثور على جواب بهذا الشأن، بل قد يُقال بأنّ المفهوم من تحديد الفروض فيها عدم استحقاق ذي الفرض ما زاد عن فرضه، وإنّما خرجنا في خصوص الأنساب لدلالة النصوص المتقدّمة عليه.

مناقشة وردّ

وقد يُناقش في ذلك بعدم ثبوت المفهوم للعدد، كما أشار إليه بعض المحقّقين^(٨٤).

إلا أنّنا وإنّ قبلنا بهذه الكبرى، بيّد أنّ المناقشة المذكورة غير واردة في هذا المقام بالذات؛ لأنّ المقام مقام التقسيم، وتقسيم المال يقتضي تعيين النصيب لكلّ مُستحقّ بلا زيادة ولا نقيصة، فيكون مفاد التقسيم بالمطابقة أخذ المقدار المعيّن، وبالاتزام عدم الزيادة عليه وعدم النقيصة منه، فيثبت المفهوم؛ بسبب وجود هذه القرينة الحالية.

إلا أنّ هذا المفهوم إنّما يمكن ادّعاؤه في حالة تعدّد الوراث، لا حالة انفراد الوارث؛ لانتفاء هذه القرينة الحالية في حالة الانفراد، كما هو واضح. إذن فالنصوص القرآنية ساكنة عن الموقف تجاه الردّ على الزوجين، فلا بدّ من التماس أدلّة أخرى.

ب - وإنّ لاحظنا روايات أنّ الإمام عليه السلام وارث مَنْ لا وارث له فهي لا تنطبق على المقام؛ فإنّ المرتكز في الذهن العرْفِيّ أنّه لا يُصار إلى توريث الجهة العامّة، وهي الإمام عليه السلام، ما دام الوارث الخاصّ موجوداً؛ إذ لا يصدق والحال هذه أنّ الميّت لا وارث له، بل له وارث، وهو الزوج أو الزوجة. ونتيجة تحكيم هذا الارتكاز الردّ عليهما، من دون فرق بين الزوج والزوجة.

وفرّق شاسع بين عنوان (مَنْ لا وارث له) أو (ليس له وارث) وبين عنوان (ما لا وارث له). والزائد عن التركة في محلّ البحث ينطبق عليه العنوان الثاني، الذي لم يردّ في الأدلّة، ولا ينطبق عليه العنوان الأوّل الذي هو الذي ورد في الأدلّة^(٨٥).

ج - وأمّا إذا لاحظنا الأدلّة الخاصّة في الباب فقد يختلف الموقف بحسب مداليل تلك الأدلّة. ومن هنا تعدّدت أقوال فقهاء الإمامية واحتمالاتهم في المسألة. كما أنّ الروايات الواردة في خصوص المقام مختلفة إلى حدّ التعارض. وهي على طوائف:

الأولى: ما دلّ على الردّ على الزوج. وهي رواياتٌ مستفيضة^(٨٦).

الثانية: ما دلّ على الردّ على الزوجة. ففي صحيحة أبي بصير^(٨٧)، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قال: قلتُ له: رجلٌ مات وترك امرأته؟ قال: «المال لها»، قلتُ: امرأةٌ ماتت وتركت زوجها؟ قال: «المال له»^(٨٨). وأفتى به الشيخ المفيد^(٨٩). وحُمل على بعض المحامل، ومنها: ما إذا كانت المرأة قريبةً له^(٩٠). ونحوها صحيحة أبان بن عثمان^(٩١).

الثالثة: ما دلّ على عدم الردّ عليهما، كموثقة جميل بن درّاج^(٩٢)، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: «لا يكون الردّ على زوجٍ، ولا زوجة»^(٩٣). وحكاها الديلمي عن بعض الأصحاب^(٩٤). وحُمل على حالة وجود وارثٍ آخر^(٩٥).

الرابعة: ما دلّ على عدم الردّ على الزوجة، والباقي يُعطى للإمام^{عليه السلام}. وهي رواياتٌ بلغت حدَّ الاستفاضة^(٩٦).

وتبَّعاً لكيفية التعامل مع هذه الروايات، وطريقة فهمها، والجمع بينها، صارت الأقوال متعددة:

القول الأوّل: الردّ على الزوج والزوجة. واختاره المفيد. ويدعمه الرواية والارتكاز العام.

القول الثاني: عدم الردّ عليهما. وهو الذي حكاها الديلمي عن قائلٍ مجهول.

القول الثالث: وهو المشهور بين الإمامية شهرةً عظيمة، كادت تكون إجماعاً، وهو الردّ على الزوج، دون الزوجة فلا يُردّ عليها، بل يكون الفاضل للإمام^{عليه السلام}^(٩٧).

القول الرابع: الردّ على الزوج، والتفصيل في الزوجة بين حضور الإمام^{عليه السلام} وغيبته، فيُردّ عليها في حال الغيبة، دون حال الحضور. واختاره بعضٌ، كالشيخ في النهاية وابن سعيد^(٩٨).

وهذا القول الأخير؛ بلحاظ النتيجة العملية في زمان الغيبة، يتَّحد مع القول الأوّل. والقول الثاني لا يُعرَف قائله. فيثبت أمامنا قولان اثنان، لا أكثر: القول المشهور، وهو الردّ على الزوج، وعدم الردّ على الزوجة؛ والآخر قول المفيد، وهو الردّ عليهما. وتحقيق هذه الأقوال تصوُّراً وتصديقاً يتطلَّب بحثاً موسَّعاً، وهذا ما نتركه لفرصةٍ أخرى، عسى أن نُوفِّق لها إن شاء الله تعالى.

٤- مراتب الردّ

يظهر ممّا تقدّم أنّه يُمكن القول بأنّ للردّ مرتبتين^(٩٩)، وبحسب الفقه الإمامي، هما:

المرتبة الأولى: الردّ على أصحاب الفروض، عدا الزوجين. وهو مطلق، أي سواء أكان وارثاً غيرهم في طبقة أخرى أو لا.

المرتبة الثانية: الردّ على أحد الزوجين. وهو مقيّد بما إذا لم يكن للميت أي وارث غيرهما، نسبياً كان أو سببياً، عدا الإمام. هذا بالنسبة إلى الزوج، وأمّا الزوجة ففيها ثلاثة أقوال: الردّ؛ وعدمه. وهو المشهور؛ والتفصيل بين حضور الإمام فلا يُردّ وبين غيابه فيردّ، تمليكاً أو إباحة لها منه^(١٠٠).

٥- الردّ يوجب تكرار الإرث

قد يُورد الإشكال على مبدأ الردّ باستلزامه الإعطاء للوارث مرتّين: الأولى: بالفرض؛ والثانية: بالردّ.

والجواب: لا مانع عقلياً، ولا عقلياً، من تعدّد الإعطاء بتعدّد السبب أو بتعدّد الصور والحالات، نظير: توريث ذي المُوجِبين، فإنّه يأخذ بكلّ عنوانٍ مُوجب استحقاقه، ولا يُقال باستحقاقه من جهةٍ واحدة فقط، وسقوط استحقاقه من الجهة الأخرى. بل لو فرضنا جدلاً تعدّد العنوان من ثلاث جهاتٍ لاستحقاقها جميعاً، ولا يُمكن حرمانه من شيءٍ منها، كافتراض اجتماع الخوالة والعمومة والزوجة كلّها في شخصٍ واحد.

تحليل الضابطة في الردّ

إنّ الفائض من التركة عن الفروض يُردّ على أصحاب الفروض، ولا يُعطى لغيرهم من الورثة الآخرين؛ وذلك لأنّ أصحاب الفروض أقرب إلى الميت، والأقرب يمنع الأبعد، ما لم يكن حاجباً لأحدهم عن الردّ عليه، فيختص الآخر بالردّ حينئذٍ أو ينفرد بزيادة الوصلة، فيختصّ هو أيضاً بالردّ^(١٠٠).

ثمّ إنّ الردّ يكون على أهل الفروض بنسبة حصصهم؛ فإنّ هذا هو مقتضى

العدل والإنصاف.

إذن فالردّ على الأنساب مبيّن على أصليّن:

الأوّل: الأقربى للمورث، فيردّ على الأقرب والأشدّ وصلّةً.

الثاني: إنّ تقسيم الفاضل يكون على أساس قاعدة العدل والإنصاف.

تقسيم مسائل الردّ

١- موقف الفقه السنّي

لقد قُسمت مسائل الردّ في الفقه السنّي إلى أربعة أقسام، وهي:

القسم الأوّل: أن يكون في المسألة جنسٌ واحد ممّن يُردّ عليه، ولا يوجد فيها من لا يُردّ عليه.

وفي هذه الصورة تُجعل المسألة من رؤوس ذلك الجنس الواحد؛ لأنّ جميع المال لهم بالفرض والردّ، ورؤوسهم متماثلة، فلا مزية لرأسٍ على آخر.

١- إذا توفي رجلٌ عن بنتين

للبنّتين الثلثان بالفرض $= \frac{3}{2} = \frac{6}{4}$ ، يُقسّم بينهما، فتأخذ كلّ واحدة منهما نصف الثلثين، وهو الثلث $= \frac{3}{1} = \frac{6}{2}$.

الباقى، وهو الثلث، يُردّ عليهما بالنسبة، لكلّ واحدةٍ سدس $= \frac{6}{1}$.

فيصبح مجموع حصّة كلّ منهما فرضاً وردّاً $= \frac{6}{2} + \frac{6}{1} = \frac{6}{3} = \frac{2}{1}$.

٢- إذا توفي رجلٌ عن أخوين لأُمّ

للأخوين الثلث بالفرض $= \frac{3}{1} = \frac{6}{2}$ ، يُقسّم بينهما، فيأخذ كلّ واحدٍ منهما نصف الثلث، وهو السدس $= \frac{6}{1}$.

الباقى، وهو الثلثان، يُردّ عليهما بالنسبة، لكلّ واحدٍ ثلث $= \frac{6}{2}$.

فيصبح مجموع حصّة كلّ منهما فرضاً وردّاً $= \frac{6}{2} + \frac{6}{1} = \frac{6}{3} = \frac{2}{1}$.

القسم الثاني: إذا اجتمع في المسألة جنسان أو ثلاثة أجناس ممّن يُردّ عليهم، ولا

يوجد في المسألة من لا يُردّ عليه. وفي الغالب لا يجتمع في مسألة أكثر من جنسين أو

ثلاثة ممّن يُردّ عليهم. وفي هذه الصورة تُجعل المسألة من مجموع سهام هؤلاء المجتمعين

المأخوذة من أصل المسألة.

وفي هذه الصورة ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يُجعل أصل المسألة من ستّة:

١- إذا توفيت امرأة عن أختٍ لأُمٍّ، وجدّةٍ

فأصل المسألة من ٦:

لهما الثلث بالفرض $= 3/1 = 6/2$ ، يُقسّم بينهما، فتأخذ كلّ واحدةٍ منهما

نصف الثلث، وهو السدس $= 6/1$.

الباقى، وهو الثلثان، يُردّ عليهما بالنسبة، لكلّ واحدةٍ ثلث $= 6/2$.

فيصبح مجموع حصّة كلّ منهما فرضاً وردّاً $= 6/1 + 6/2 = 6/3 = 2/1$.

فيعود أصل المسألة إلى ٢.

٢- إذا توفي رجل عن أخوين لأُمٍّ

أصل المسألة من ٦:

لهما الثلث بالفرض $= 3/1 = 6/2$ ، يُقسّم بينهما، فيأخذ كلّ واحدٍ منهما

نصف الثلث، وهو السدس $= 6/1$.

الباقى، وهو الثلثان، يُردّ عليهما بالنسبة، لكلّ واحدٍ ثلث $= 6/2$.

فيصبح مجموع حصّة كلّ منهما فرضاً وردّاً $= 6/1 + 6/2 = 6/3 = 2/1$.

فيعود أصل المسألة إلى ٢.

الحالة الثانية: أن يُجعل أصل المسألة من ثلاثة إذا اجتمع فيها ثلث وسدس:

١- إذا توفي رجل عن أمٍّ، وأختين لأُمٍّ

فأصل المسألة من ٦:

للأمّ السدس بالفرض $= 6/1$.

للأختين لأُمٍّ الثلث بالفرض $= 3/1 = 6/2$ ، يُقسّم بينهما، فتأخذ كلّ واحدةٍ

منهما نصف الثلث، وهو السدس $= 6/1$.

الباقى، وهو الثلث، يُردّ عليهما وعلى الأمّ بالنسبة، فيكون لكلّ واحدةٍ

سدس $= 6/1$.

فيصبح مجموع حصّة كلّ واحدةٍ فرضاً وردّاً $= 6/1 + 6/1 + 6/2 = 3/1$.

فيعود أصل المسألة إلى ٣؛ فلأختين لأُمٍّ الثلثان، وللأمّ الثلث.

الحالة الثالثة: أن يُجعل أصل المسألة من أربعة، كما إذا اجتمع فيها نصف

وسدس:

١. إذا توفيت امرأة عن بنتٍ، وبنت ابنٍ

للبنات النصف بالفرض = $2/1 = 12/6$.

ولبنت الابن السدس (تتمة الثلثين) = $6/1 = 12/2$ ، يُقسَّم بينهما، فتأخذ كل

واحدة منهما نصف الثلثين، وهو الثلث = $3/1 = 6/2$.

الباقى، وهو الثلث = $3/1 = 12/4$ ، يُردّ عليهما بالنسبة:

للبنات من الصلب ثلاثة أسهم = $12/3$.

ولبنت الابن سهم واحد = $12/1$.

فيصبح مجموع حصّة البنات الصلبة، فرضاً وردّاً = $12/6 + 12/3 = 12/9 =$

$4/3$.

ويصبح مجموع حصّة بنت الابن، فرضاً وردّاً = $12/2 + 12/1 = 12/3 = 4/1$.

فيعود أصل المسألة إلى ٤.

القسم الثالث: أن يكون في المسألة مع الجنس الواحد الذي يُردّ عليه مَنْ لا يُردّ

عليه، بمعنى أن يكون في المسألة جنسٌ واحد ممّن يُردّ عليه، ويجتمع معه في نفس

المسألة مَنْ لا يُردّ عليه، كالزوج والزوجة.

وفي هذه الصورة يُعطى مَنْ لا يُردّ عليه فرضه من أقلّ مخارجه، ثمّ يُقسَّم الباقي

على عدد رؤوس مَنْ يُردّ عليهم، فإن استقام الباقي على عدد رؤوس مَنْ يُردّ عليهم

كان بها، وإلاّ تُصحّح المسألة حتّى تقسّم عليهم دون كسرٍ.

١. إذا توفيت امرأة عن زوج وثلاث بنات

فأصل المسألة من ٤؛ لأنّ أقلّ مخارج مَنْ لا يُردّ عليه - وهو الزوج - أربعة

فيُعطى الزوج فرضه، وهو الربع = $4/1$.

الباقى، وهو ثلاثة أرباع التركة = $4/3$ ، يُعطى للبنات الثلاثة، وهو منقسمٌ على

عدد رؤوسهنّ قسمةً صحيحةً،

فتأخذ كل واحدة منهنّ الربع = $4/1$.

القسم الرابع: أن يجتمع في المسألة مَنْ لا يُردّ عليه مع جنسين ممّن يُردّ عليهم.

وفي هذه الصورة يأخذ مَنْ لا يُردّ عليه سَهْمَه المُقدَّر له، ثم يُقسَّم الباقي على مَنْ يُردّ عليهم بنسبة سهامهم، نحو ما تقدّم في القسم الثاني.

١- إذا توفي رجل عن زوجة وأربع جدّات وستّة إخوة لأمّ

فأصل المسألة من ٤؛ لأنّ أقلّ مخرج فرض مَنْ لا يُردّ عليه - وهو الزوجة - أربعة، فتُعطى الزوجة فرضها، وهو الربع = $٤/١$.

الباقي، وهو ثلاثة أرباع التركة = $٤/٣$ ، يُعطى للإخوة لأمّ وللجدّات:

للإخوة لأمّ الثلث، سهمان = $٤/٢$.

ولللجدّات الأربع السدس، سهم واحد = $٤/١$.

فالقسمة هنا مستقيمة على مسألة مَنْ يُردّ عليه، ولكن بين نصيب الجدّات الأربع ورؤوسهنّ مباينة، فنحفظ رؤوسهنّ بأكمله، وكذلك بين نصيب الإخوة لأمّ الستّة وسهامهم موافقة بالنصف، فنردّ عدد رؤوسهم إلى النصف، ثم نطلب التوافق بين أعداد الرؤوس والرؤوس، فلا نجد إلّا مباينة، فنضرب وفق عدد رؤوس الإخوة لأمّ في عدد رؤوس الجدّات $(٤ \times ٣) = ١٢$ ، ثم نضرب هذا العدد في مخرج المسألة وهو أربعة $(٤ \times ١٢) = ٤٨$ ، فتصح المسألة

للزوجة ربعها = $٤٨/١٢$.

للجدّات الأربع = $٤٨/١٢$ ، يُقسّم عليهنّ؛ لكلّ واحدةٍ منهنّ أخذ كلّ واحدةٍ

منهنّ ربعه = $٤٨/٣$.

للإخوة لأمّ الستّة = $٤٨/٢٤$ ، يُقسّم عليهم؛ لكلّ واحدٍ منهم سدسه =

$٤٨/٤$ ^(١٠١).

٢- موقف الفقه الإمامي

إنّ فقهاء الإمامية قد اكتفوا ببيان أصل موقفهم في الردّ على ذوي الفروض النسبيّين، ولم يخوضوا في تقسيم مسائل الردّ؛ اعتقاداً منهم بعدم جدوى ذلك. قال السيد المرتضى في آخر بحث الردّ: «واعلم أنّ المسائل التي تتفرّد ^(١٠٢) بها في الردّ كثيرة. لا معنى للتطويل بذكرها. وإذا كنّا قد بيّنا أصولنا في الردّ وما ينبني عليه، وكلّ مسألة تفرّعت على هذه الأصول مردودة إليها، ومبنيّة عليها، فلا حاجة إلى تكلف

أعيان المسائل كلها ، كما لم نفعل ذلك في باب العَصَبَات وباب العَوَّل»^(١٠٣).

بعض التطبيقات والمسائل التي طرحها فقهاء الإمامية المسألة ١: إذا اجتمعت بنتٌ، وأب^(١٠٤)

أصل المسألة من ٦:

$$\text{للبنات النصف} = 6/3 = 12/6.$$

$$\text{للأب السدس} = 6/1 = 12/2.$$

بقي ثلث = $12/4$ ، يقسم للبنات ثلاثة أرباعه ، وللأب ربعه:

$$\text{فتصبح حصّة البنات} = 12/6 + 12/3 = 12/3 = 4/3.$$

$$\text{وتصبح حصّة الأب} = 12/2 + 12/1 = 12/3 = 4/1.$$

المسألة ٢: إذا اجتمعت بنتٌ، وأمّ

أصل المسألة من ٦:

$$\text{للبنات النصف} = 6/3 = 12/6.$$

$$\text{للأم السدس} = 6/1 = 12/2.$$

بقي ثلث = $12/4$ ، يقسم للبنات ثلاثة أرباعه ، وللأم ربعه:

$$\text{فتصبح حصّة البنات} = 12/6 + 12/3 = 12/3 = 4/3.$$

$$\text{وتصبح حصّة الأم} = 12/2 + 12/1 = 12/3 = 4/1.$$

المسألة ٣: إذا اجتمع أمّ، وأخت لأمّ

أصل المسألة من ٣:

$$\text{للأم ثلث} = 3/1.$$

بقي ثلثان = $3/2$ ، يكون للأم بالردّ.

ولا شيء للأخت؛ لكونها من الطبقة الثانية.

ومن الثابت توريث الأقرب فالأقرب ، وعمود النسب أقرب من حاشيته ، كما

هو واضح.

المسألة ٤: إذا اجتمعت أختٌ شقيقة، وأختٌ لأبٍ

أصل المسألة من ٢:

للأخت الشقيقة نصف = $٢/١$.

بقي نصف = $٢/١$ ، يكون للأخت الشقيقة بالرد.

ولا شيء للأخت من الأب؛ لعدم اجتماعها مع كلاله الأبوين.

المسألة ٥: إذا اجتمع بنتٌ، وبنتٌ ابنٍ، وأمٌ

أصل المسألة من ٦:

للبنات النصف = $٦/٣ = ١٢/٦$.

للأم السدس = $٦/١ = ١٢/٢$.

بقي ثلث = $١٢/٤$ ، يقسم للبنات ثلاثة أرباعه، وللأم ربعه:

فتصبح حصة البنات = $١٢/٦ + ١٢/٣ = ١٢/٩ = ٤/٣$.

وتصبح حصة الأم = $١٢/٢ + ١٢/١ = ١٢/٣ = ٤/١$.

ولا شيء لبنت الابن؛ لبُعد درجاتها، فلا تجتمع مع البنت للصلب.

المسألة ٦: إذا اجتمع أبوان، وبنتٌ، وأخٌ أو عمٌ^(١٠)

للبنات النصف = $٢/١ = ٦/٣ = ٣٠/١٥$.

للأبوين الثلث = $٣/١ = ٦/٢ = ٣٠/١٠$.

الباقى سدس = $٦/١ = ٣٠/٥$ ، يقسم عليهم أخماساً:

فتصبح حصة البنات = $٣٠/١٥ + ٣٠/٣ = ٣٠/١٨ = ٥/٣$.

وتصبح حصة الأبوين = $٣٠/١٠ + ٣٠/٢ = ٣٠/١٢ = ٥/٢$.

ولا شيء للأخ، ولا للعم؛ لبُعد درجاتهما.

المسألة ٧: إذا اجتمعت أمٌ، وبنتٌ، وإخوةٌ

للبنات النصف = $٢/١ = ٦/٣$.

للأم السدس = $٦/١$.

الباقي ثلث = $3/1 = 6/2$ ، يُردّ عليهما بالنسبة، أرباعاً.
ولا يُعطى للإخوة شيء؛ لكونهم أبعد قرابةً من البنت والأمّ؛ فإنّهم من الطبقة الثانية. ولا يحجبون الأمّ عمّا زاد عن السدس؛ لانخراط الشرط في الحجب حسب الفرض، وهو حياة الأب.

المسألة ٨: إذا اجتمعت كلاله الأمّ، وأخت للأبوين^(١٠٦)

لكلاله الأمّ الثلث = $3/1 = 6/2$.
للأخت للأبوين النصف = $2/1 = 6/3$.
الباقي سدس = $6/1$ ، يُردّ على الأخت من الأبوين؛ لزيادة وصلتها إلى الميت بزيادة القرب بالأب، فتصبح حصّتها = $6/3 + 6/1 = 6/4 = 3/2$.

نتائج البحث

١. إنّ التعريف السنّي للردّ ليس فنياً.
٢. للفقهاء السنّي موقفان رئيسان تجاه الردّ؛ فقول يرى عدم الردّ على أهل الفروض، وصيرورة الباقي لبيت المال؛ وثمة مَنْ فصل. وأصحاب القول الثاني، الذين يرون الردّ، اختلفوا في تعيين مَنْ يُردّ عليه على أربعة اتجاهات. وقد ناقشنا أدلة الطرفين، وكانت الكفة الراجحة لصالح القول بالردّ.
٣. وأمّا موقف الإمامية فيتمثّل بالقول بالردّ على أهل الفروض النسبيين بنسبة فروضهم، وبحثنا ما أقاموه من أدلة محكمة بهذا الشأن على الصعيدين القرآني والحديثي، ولم نقبل تخصيص الردّ بكلاله الأب والأبوين.
٤. وأمّا موقفهم تجاه الزوج فيردّ الردّ عليه إذا لم يكن وارثاً غيره، عدا الإمام. وأمّا الزوجة ففي الردّ عليها خلاف، تبعاً لاختلاف الرواية. وقد اقتصرنا على الإشارة إلى أدلة الأقوال بشكل إجمالي.
٥. وقد قسم الفقهاء السنّي مسائل الردّ، فيما لا يرى الإمامية أيّ جدوى في هذا التقسيم.

المواش

- (١) انظر: النووي، المجموع ١٦: ٩٢؛ روضة الطالبين ٥: ٨٢.
- (٢) انظر: جمعة برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨١.
- (٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٤) انظر: الفيومي، المصباح المنير: ٣٢٤، دار الهجرة.
- (٥) انظر: الجوهرى، الصحاح ٢: ٤٧٣.
- (٦) انظر: العسكري، الفروق اللغوية: ٢٤٩، (٩٧٨).
- (٧) انظر: المصدر نفسه.
- (٨) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠، ١٢ - ١٣، ٧٩ - ٨١؛ الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٩ - ٣٥١، ٣٦٢ - ٣٦٣.
- (٩) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٤٩، الفقرة ٦٣.
- (١٠) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٢. العبّاس بن أحمد، تنمّة الروض النضير، المطبوع ملحقاً بـ [الروض النضير، للصنعاني] ٤: ٦٠.
- (١١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٤٩، الفقرة ٦٣.
- (١٢) انظر: المصدر السابق، الفقرة ٦٤.
- (١٣) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦ - ٤٧؛ ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ٥: ٤٨٧ - ٤٩١، دار الكتب العلمية؛ السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٣؛ برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٢؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٧.
- (١٤) أبو زهرة، أحكام التركات والموارث: ١٧٨.
- (١٥) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٦؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٨.
- (١٦) أبو زهرة، أحكام التركات والموارث: ١٧٨.
- (١٧) انظر: حاشية الدسوقي ٤: ٤٦٨؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٧.
- (١٨) انظر: المصدرين السابقين.
- (١٩) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٥؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٨.
- (٢٠) ابن قدامة، المغني ٧: ٤٧.
- (٢١) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٥؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٨.
- (٢٢) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٥؛ وسوف يأتي أنّه لم يردّ الحديث في كتب الأحاديث بهذا اللفظ.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ٥٨٥ - ٥٨٦.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق: ٥٨٦؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٨.
- (٢٥) الأحزاب: ٦؛ الأنفال: ٧٥.
- (٢٦) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٤٧.

- (٢٧) انظر: موسوعة الإمام الخوئي ٤٩: ١٥ - ١٧.
- (٢٨) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٦.
- (٢٩) ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي ٢: ١١٥، ح ٣١٨؛ مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٨٦، ١٨٧، ٢٣٨؛ ٥: ٢٦٧؛ سنن الدارمي ٢: ٤١٩؛ سنن ابن ماجه القزويني ٢: ٩٠٥، ح ٢٧١٣، ٩٠٦، ح ٢٧١٤؛ سنن أبي داوود السجستاني ١: ٦٥٦، ح ٢٨٧٠؛ ٢: ١٥٦، ح ٣٥٦٥؛ مسند أبي داوود الطيالسي: ١٥٤، ١٦٩؛ النسائي، السنن الكبرى ٦: ٢٤٧؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢١٢، ٢٤٤؛ سنن الترمذي ٣: ٢٩٣، ح ٢٢٠٣؛ العيني، عمدة القاري ١٤: ٢٦ - ٢٧، ٣٨؛ الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ١: ١١١؛ الزيلعي، نصب الراية ٥: ١٥.
- أقول:** الحديث بحسب هذا الطريق مرسل؛ لأنّ شرحه لم يلقَ أبا إمامة، وإسماعيل بن عياش ضعيف [انظر: المنتقى، الانتصار: ٦٠٠]. وقال الشافعي: «وروى بعض الشاميين حديثاً ليس ممّا يُثبت أهل الحديث فيه: إنّ بعض رجاله مجهولون، فروينا عن النبي منقطعاً» [الشافعي، الرسالة: ١٣٩، رقم ٤٠٠]. لكنّ صحّحه أو حسّنه أكثرهم [الترمذي ٢: ١٦؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى ٦: ٢٥٨؛ ابن حجر، فتح الباري ٥: ٢٧٨؛ المارديني، الجوهر النقي ٦: ٢١٢، ٢٦٤؛ العظيم آبادي، عون المعبود ٨: ٥١ - ٥٢]، بل ادّعى تواتره [الشافعي، الرسالة: ١٤٠، انظر: التعليق في الهامش للمحقق أحمد محمد شاكر]. هذا كلّ بحسب المدرسة السنّية. وأمّا بحسب المدرسة الشيعية فلم يردّ في مصادرهم، ولكن رواه ابن أبي جمهور مرسلًا، والظاهر أنّه أخذ من المصادر السنّية؛ لخلوّ المجاميع الروائية الشيعية الأصلية منه.
- (٣٠) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٦.
- (٣١) انظر: المصدر السابق: ٥٨٧.
- (٣٢) كذا في: السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٣.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ٥٨٦؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥١، الفقرة ٦٨؛ ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٣٤) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٣٥) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٢ - ٥٨٣.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق: ٥٨٣؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥٠، الفقرة ٦٦.
- (٣٧) صحيح البخاري ٢: ٨٢؛ العيني، عمدة القاري ٨: ٨٨، ح ٥٩٢١؛ الشوكاني، نيل الأوطار ٦: ١٤٨؛ سنن ابن ماجه القزويني ٢: ٩٠٣ - ٩٠٤، ح ٢٧٠٨؛ صحيح مسلم ٥: ٧٢.
- (٣٨) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٤؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥٠، الفقرة ٦٦.
- (٣٩) مسند أحمد بن حنبل ٣: ٤٩٠؛ ٤: ١٠٧؛ سنن ابن ماجه القزويني ٢: ٩١٦، ح ٢٧٤٢؛ سنن أبي داوود السجستاني ٢: ٨، ح ٢٩٠٧؛ سنن الترمذي ٣: ٢٩٠، ح ٢١٩٨؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢٥٩؛ النسائي، السنن الكبرى ٤: ٧٨، ح ٦٣٦٠. وانظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٧.
- (٤٠) صحيح البخاري ٣: ٨٥؛ ٨: ١١؛ صحيح مسلم ٥: ٦٣؛ سنن أبي داوود القزويني ٢: ١٩، ح ٢٩٥٥. وانظر أيضاً: صحيح البخاري ٨: ٥؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٨٧، ٤٥٠، ٤٥٦؛ ٣: ٢١٥، ٣١١، ٣٧١؛ ٤: ١٣٣؛ صحيح مسلم ٣: ١١؛ النوري، مستدرك الوسائل ١٣: ٤٠٠ - ٤٠١، باب ٩ من

- أبواب الدين والقرض، ح ٥، ٧، ٨، ١٠: ١٧: ٢٠٧، باب ١ من أبواب ولاء ضمان الجريمة والإمامة، ح ١.
- (٤١) مسند أبي داود الطيالسي: ٣٠٧؛ صحيح ابن حبان ٧: ٣٣٣، وفيه: «فعلي» بدل «فإلي»؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٦٤، وفيه: «مَنْ ترك مالا أو ضياعاً».
- (٤٢) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٧.
- (٤٣) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٣٥١، ٣٦١؛ سنن ابن ماجه القزويني ٢: ٨٠٠، ح ٢٣٩٤؛ النسائي، السنن الكبرى ٤: ٦٧، ح ٦٣١٥، ٦٣١٦.
- (٤٤) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٥.
- (٤٥) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٧؛ برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٤ - ٥٨٥.
- (٤٦) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٤ - ٥٨٥.
- (٤٧) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق: ٤٦.
- (٤٩) أبو زهرة، أحكام التركات والموارث: ١٧٧.
- (٥٠) انظر: السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٢.
- (٥١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٤٩، الفقرة ٦٥.
- (٥٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٣) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٥٤) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٧. الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٤٩، الفقرة ٦٥.
- (٥٥) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٧.
- (٥٦) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦؛ برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٨، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٤٩ - ٥٠، الفقرة ٦٥.
- (٥٧) انظر: السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٢؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥٠، الفقرة ٦٥.
- (٥٨) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٨؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥٠، الفقرة ٦٥.
- (٥٩) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٨.
- (٦٠) انظر: المصدر السابق: ٥٨٩.
- (٦١) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٦٢) انظر: السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٣؛ برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٨، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣: ٥٠، الفقرة ٦٥.
- (٦٣) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٩.
- (٦٤) انظر: المصدر نفسه.
- (٦٥) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦؛ السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٩٢ - ١٩٣.
- (٦٦) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ٤٦.
- (٦٧) انظر: أبو زهرة، أحكام التركات والموارث: ١٧٥ - ١٧٦.

- (٦٨) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠٠؛ المرتضى، الانتصار: ٥٦٨.
- (٦٩) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٤٣.
- (٧٠) انظر: المرتضى، الانتصار: ٥٦٩.
- (٧١) انظر: النقطة الخامسة تحت عنوان (التعصيب والرد).
- (٧٢) أقول: وقد عقدنا دراسة مفصلة مستقلة لبيان دلالة الآيات على قاعدة الأقربى.
- (٧٣) انظر: موسوعة الإمام الخوئي ٤٩: ١٥ - ١٧.
- (٧٤) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٤٣.
- (٧٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٨، باب ٢ من أبواب موجبات الإرث، ح ٢: ١٨٨ - ١٨٩، باب ٢ من أبواب ميراث الأعمام والأخوال، ح ٧: الكليني، الكافي ٧: ٧٧، ح ٢: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٩، ح ٩٧٧: ٣٢٦، ح ١١٧١.
- (٧٦) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٦٢.
- (٧٧) المصدر السابق ١٩: ٢٩٣. وانظر: الروحاني، فقه الصادق ٢٤: ٣٣٨.
- (٧٨) القاضي النعمان، دعائم الاسلام ٢: ٣٦٦، ح ١٣٣١.
- (٧٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٩، باب ٨ من أبواب موجبات الإرث، ح ١٠: تفسير العياشي ٢: ٧١، ح ٨٥.
- (٨٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٤، باب ١ من موجبات الإرث، ح ٣: ٨٥، باب ٨ من موجبات الإرث، ح ١: ١٨٦، باب ٢ من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢: الكليني، الكافي ٧: ٧٥، ح ١: الطوسي، الاستبصار ٤: ١٧٠، ح ٦٤٢: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٦٧، ح ٩٧٢: ٣٢٧، ح ١١٧٦، رواه: علي بن الحسن بن فضال، عن محمد الكاتب، عن محمد الهمداني، عن جعفر بن بشير البجلي، عن عبد الله بن بكير، عن حسين الرزاز قال: أمرت....
- (٨١) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١٢٨ - ١٢٩.
- (٨٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٥٢ - ١٥٣، باب ٢ من ميراث الإخوة والأجداد، ح ٢.
- (٨٣) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٣٤.
- (٨٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠١.
- (٨٥) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦ - ٢٥١، باب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢.
- (٨٦) انظر: وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٦: ١٩٧. ٢٠١، ب ٣ من ميراث الأزواج.
- (٨٧) سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي [عن محمد بن يعقوب الكليني، عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن ابن مسكان، عن أبي بصير] الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٩٥، ح ١٠٥٦: ١٠: ٤٢ - ٤٣ (المشيخة): الطوسي، الاستبصار ٤: ١٥٠، ح ٥٦٨: ٣١٣ (المشيخة).
- (٨٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٤، باب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، ح ٩.
- (٨٩) انظر: المفيد، المقنعة: ٦٩١. وقال ابن إدريس: «إنه رجع عن ذلك في الإعلام». [ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٤٤؛ وانظر: الإعلام (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٥٥]. وقال العاملي: «لا تدلّ عبارته فيه على أنّه رجع عمّا في المقنعة». [العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٨٢].

- (٩٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٤، باب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، ذيل ح ٩.
- (٩١) سند الحديث: محمد بن علي بن الحسين عن [أبيه - علي بن الحسين - ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً، عن أيوب بن نوح وإبراهيم بن هاشم ويعقوب بن يزيد ومحمد بن عبد الجبار جميعاً، عن محمد بن أبي عمير، عن أبان بن عثمان. [الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٣، ح ٥٦١٣؛ ٤٦٠ (المشيخة)].
- (٩٢) سند الرواية: محمد بن الحسن الطوسي [عن أحمد بن عبدون المعروف بابن العاشر، عن علي بن محمد بن الزبير]، عن علي بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علي بن بنت إلياس، عن جميل بن درّاج. [الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٢٩٦، ح ١٠٦١؛ ١٠: ٥٥ - ٥٦ (المشيخة)؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ١٤٩، ح ٥٦٣].
- وأبو محمد الحسن بن علي بن زياد الوشاء الصيرفي الخزّاز. وهو ابن بنت إلياس - ثقة من وجوه الطائفة. [رجال النجاشي: ٣٩، رقم ٨٠، الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٤٧، رقم ٢٩٦٠ - ٢٩٦٨. وانظر: ١٣٦، ١٤٦].
- وأبو علي - أو أبو محمد - جميل بن درّاج بن عبدالله النخعي، ثقة من وجوه الطائفة. [رجال النجاشي: ١٢٦، رقم ٣٢٨؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١١٧، رقم ٢٣٦٢ - ٢٣٦١ - ٢٣٧٠].
- (٩٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٤، باب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، ح ١٠.
- (٩٤) سلّار، المراسم: ٢٢٢؛ وانظر: الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٥٧٤؛ الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٤٦١؛ المحقق النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٨٠.
- (٩٥) انظر: المحقق النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٨٠.
- (٩٦) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠١ - ٢٠٤، باب ٤ من أبواب ميراث الأزواج.
- (٩٧) انظر: المحقق النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٧٩، ٨٣.
- (٩٨) الطوسي، النهاية: ٦٤٢؛ ابن سعيد، الجامع للشرائع: ٥٠٢.
- (٩٩) أبو زهرة، أحكام التركات والمواثيق: ١٧٨.
- (١٠٠) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٢.
- (١٠١) برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٨٩ - ٥٩١.
- (١٠٢) فاعل (تتفرّد): البنت.
- (١٠٣) المرتضى، الانتصار: ٥٧١ - ٥٧٢.
- (١٠٤) انظر: المصدر السابق: ٥٦٨.
- (١٠٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٠٠.
- (١٠٦) انظر: المصدر السابق: ١٣، ١٥٠.

كتاب (فذك في التاريخ) وقفات تحليلية ونقدية

د. الشيخ عصري الباني (*)

مقدمة

هناك نوعان من الشؤون:

الأول: ما يرتبط بالأمور الشخصية التي تخص الأفراد، والتي هي في أفق السرّ، فهي شؤون شخصية، وهذه الأمور لا يجوز كشفها ولا يجوز طرحها. وإذا كان ذكرها يُسبب خطراً أو يُسبب انتقاصاً أو يُسبب خللاً لسُمة الإنسان أو لمصالح الإنسان أو لحياة الإنسان المؤمن فلا يجوز ذكرها أبداً بهذه العناوين. وهذه الأمور هي التي تحدّث عنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

الثاني: ما تكون شؤون الشخص مرتبطة بالمشروع الديني، عند ذلك لا تدخل تحت عنوان أكل لحوم الآخرين، بل على العكس يجب وجوباً قطعياً أن تُكشف الحقائق. ولكن لا بدّ أن تكون بالأساليب المناسبة، وبالأدلة والبراهين الواضحة؛ إذ ليس الهدف أن يكون الإضرار بشخصٍ لأنّه هو ذلك الشخص، بل القضية مُرتبطة بأصل الدين وبمشروعه.

فهناك دينٌ، وهناك أنا. وعليه فكلّ الأمور تُقاس وفقاً لهذا الأصل. ومن هنا لا بدّ أن ندور في فناء هذا الأصل. وهذه القضية تختلف من زمنٍ إلى زمنٍ، ومن مكانٍ

(*) أستاذ التاريخ في مجمع الإمام الخميني للدراسات العليا في قم. من العراق.

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

إلى مكان، ومن شخص إلى شخص، ومن مُجتمع إلى مُجتمع، بحسب الإمكانيات المتوفرة، وبحسب المعوقات الموجودة، وبحسب الظروف والملابسات (السياسية والاجتماعية والثقافية).

وفي هذا الاتجاه يجب أن ننقد الواقع الذي يقف عائقاً في نشر الدين الصحيح حينما تكون منابع الفكر في الساحة الإعلامية والتعليمية وفي الساحة الثقافية تُغذي الناس وتقودهم إلى نتيجة مُناقضة ومُضادة لما تريده مدرسة أهل البيت (عليه السلام). فنحن لا نريد أن يكون ما يؤسسه هذا الفكر من أدبياتٍ مدخلاً ومنطلقاً للانحرافات - التي وقعت وما زالت تقع وستقع - ما لم ننهض لتصحيح هذه المفاهيم المغلوطة؛ حتى نحفظ ديننا من التحريف.

فلا بد أن نعرف شخصياتنا، ولا بد أن نُسلط الضوء على هذه الرموز، فننتفع من صوابها، وكذلك ننتفع من أخطائها؛ كي نتجنب الأخطاء. فكلنا نخطئ ونُصيب، لكن صواب العالم شيء عظيم يقود إلى الهدى، وخطأ العالم شيء عظيم يقود إلى الضلال أيضاً؛ فزلة العالم كخرق السفينة، والسفينة تُغرق وتُغرق من فيها.

الإشكالات النقدية على كتاب (فدك في التاريخ)

هو كتاب تاريخي تحليلي، بحث فيه السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) مسألة أرض فدك، التي انتزعها أبو بكر بن أبي قحافة من السيدة الزهراء (عليها السلام) عقب وفاة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله). وقد ناقش فيه أيضاً بعض المسائل الفقهية لكبار علماء الشيعة الإمامية بهذا الشأن. وذكر السيد الصدر في مقدمة كتابه أنه اغتتم فرصة عطلة الدراسة في حوزة النجف الأشرف ليدرس مشكلة من مشاكل التاريخ الإسلامي، وهي مشكلة فدك، والخصومة التاريخية التي قامت بين السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)، بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وبين الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة. وكان عمر السيد الصدر (رحمه الله) آنذاك أقل من عشرين عاماً؛ حيث طبع الكتاب لأول مرة سنة ١٣٧٤هـ، وعمره حينئذٍ كان عشرين عاماً. وقد صرح في مقدمة الكتاب أن الكتاب بقي مخطوطاً عدة سنين قبل طباعته^(١).

وعندما نرجع إلى الكتاب نجده في بعض المواضع بعيداً عن الرؤية واللغة

الشرعية الأصيلة لمدرسة أهل البيت عليه السلام، وهو ما يوجب علينا التصدي لمراجعة الأفكار التي جاءت في الكتاب، ونقدها وتصحيحها. وسنقوم بذلك من خلال الإشارة إلى مجموعة من المباحث:

الأول: تلقيب الشيخين بألقاب الأئمة عليهم السلام

وهذا ما حدث منه كراراً. ونشير إلى نماذج من ذلك:

أ- لقب الصديق والفاروق

قال: «تلك هي خلافة الصديق (رضي الله تعالى عنه)»^(٢).

قال: «وكان الدور الفاطمي يتلخص في أن تطالب الصديقة الصديق»^(٣).

قال: «أرسل الفاروق...»^(٤).

قال: «وقد توافقني على أن مقام الصديق والفاروق (رضي عنه الله)»^(٥).

ولقب الصديق والفاروق من ألقاب أمير المؤمنين عليه السلام، لا يدعيها إلا كاذب. وهو ما جاء في مجموعة كبيرة من الروايات، نشير إلى بعضها:

١- عن عباد بن عبد الله، عن علي عليه السلام أنه قال: (أنا عبد الله، وأخو رسوله، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كذاب، صليت قبل الناس بسبع سنين)^(٦).
ورواه بهذا اللفظ من العامة: ابن ماجة^(٧)، والحاكم^(٨)، وابن أبي شيبة^(٩)، والضحاك^(١٠)، وابن أبي عاصم^(١١)، وغيرهم.

قال الكناني الشافعي: «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات. رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده من طريق أبي سليمان الجهيني عن علي، فذكره، وزاد: لا يقولها قبلي. ورواه محمد بن يحيى بن أبي عمر في مسنده من طريق أبي يحيى، عن علي بن أبي طالب، بإسناده ومثله... ورواه الحاكم في المستدرک من طريق المنهال بن عمرو به، وقال صحيح على شرط الشيخين. انتهى»^(١٢).

٢- صحيحة المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «...وكان أمير المؤمنين صلوات الله عليه كثيراً ما يقول: أنا قسيم الله بين الجنة والنار، وأنا الفاروق الأكبر... الخبر»^(١٣).

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

٣. عن سُلَيْم بن قيس قال: صعد أمير المؤمنين عليه السلام المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: «أيها الناس...، وأنا الصديق الأكبر، والفاروق الذي أفرق بين الحق والباطل...، الخبر»^(١٤).

٤. سئل عليه السلام: كيف أصبحت؟ فقال: «أصبحتُ وأنا الصديق الأول والفاروق الأعظم...، الخبر»^(١٥).

٥. عن الحكم بن الصلت، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا بحجة هذا الأنزع، يعني علياً؛ فإنه الصديق الأكبر، وهو الفاروق، يفرق بين الحق والباطل...، الخبر»^(١٦).

٦. عن أبي الصامت الحلواني، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «...وقال أمير المؤمنين: أنا قسيم الجنة والنار لا يدخلها داخل إلا على أحد قسمين، وأنا الفاروق الأكبر...، الخبر»^(١٧).

٧. عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قلت: يا رسول الله، أرشدني إلى النجاة، فقال: «يا بن سمرة، إذا اختلفت الأهواء، وتفرقت الآراء، فعليك بعلي بن أبي طالب؛ فإنه إمام أمتي، وخليفتي عليهم من بعدي، وهو الفاروق الذي يميز بين الحق والباطل...، الخبر»^(١٨).

٨. عن أبي سخيلا قال: أتيت أبا ذر رضي الله عنه، فقلت: يا أبا ذر، إني قد رأيتُ اختلافاً، فبماذا تأمرني؟ قال: عليك بهاتين الخصلتين: كتاب الله؛ والشيخ علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «هذا أول من آمن بي، وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهو الفاروق الذي يفرق بين الحق والباطل»^(١٩).

٩. عن ياسر الخادم، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن الحسين بن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: «...يا علي، أنت الفاروق الأعظم، وأنت الصديق الأكبر...، الخبر»^(٢٠).

وأما السبب في تسمية علي عليه السلام بالفاروق فلفرقه بين الحق والباطل، والحلال والحرام، والمؤمن والكافر، والصادق والكاذب. وبالجمله هو الفارق بين كلّ ضدّين على الإطلاق، وليس لأحدٍ من الأمة غيره هذه الفضيلة. وكونه الفاروق الأكبر لأثّه

الإجتهاذ والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٨٣

أكبر أثمة الهدى وأعظمهم في ذلك؛ من حيث إن إنكاره يوجب إنكارهم، والإقرار به يؤدي إلى الإقرار بهم؛ ومن حيث إنه إمام لهم، وليس أحد منهم إماماً عليه.

وأما السبب في تلقيب أبي بكر وعمر بالصدّيق والفرّوق فتبيّنه رواية سلّيم بن قيس أنه جلس إلى سلمان وأبي ذرّ والمقداد في إمارة عمر بن الخطّاب، فجاء رجل من أهل الكوفة، فجلس إليهم مسترشداً، فقالوا له: «عليك بكتاب الله فالزمه، وعليّ بن أبي طالب؛ فإنه مع الكتاب لا يفارقه. وإنا نشهد أنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «إن عليّاً مع القرآن والحقّ، حيثما دار دار. إنه أوّل من آمن بالله، وأوّل من يضافحني يوم القيامة من أمّتي، وهو الصّدّيق الأكبر، والفرّوق بين الحقّ والباطل، وهو وصيّ ووزير وخليفتي في أمّتي، ويقاقل على سنّتي»، فقال لهم الرجل: فما بال الناس يسمّون أبا بكر الصّدّيق، وعمر الفرّوق؟ فقالوا له: «نحلهما الناس اسمَ غيرهما كما نحلوهما خلافة رسول الله ﷺ وإمرة المؤمنين، وما هو لهما باسم؛ لأنه اسمُ غيرهما. إن عليّاً لخليفة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين. لقد أمرنا رسول الله ﷺ وأمرهما معنا فسلّمنا على عليّ عليه السلام بإمرة المؤمنين»^(٢١).

وهنا نسأل: ما هي الحاجة لتسمية أبي بكر صدّيقاً؟ فكونه صدّيقاً يعني أنه لا يكذب، وعليه فإنه عندما ادّعى أن رسول الله ﷺ قال: «إنا معشر الأنبياء لا نورث. ما تركتُ بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقة»^(٢٢) فإنه بذلك سيكون صادقاً، وعليه فقد قضى على مشروعية مطالبة الزهراء عليها السلام من الأساس!

ب - لقب الخليفة

قال: «صحيح أن الإسلام في أيام الخلفيتين كان مهيمناً، والفتوحات متّصلة، والحياة متدفّقة بمعاني الخير...»^(٢٣).

قال: «ولكنّا نعلم أن المسلمين في أيام الخلفيتين كانوا في أوج تحمّسهم لدينهم، والاستبسال في سبيل عقيدتهم...»^(٢٤).

قال: «ولكنّا جميعاً نعلم أيضاً أن ذلك لا يسجّل للحكومة القائمة في أيام الخلفيتين بلونها المعروف مجدداً في حساب التاريخ...»^(٢٥).

ولقب الخلفاء الراشدون هو من ألقاب الأئمة الاثني عشر؛ أما غيرهم فهم

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

ليسوا خلفاء، ولا راشدين، وإنما يصدق القائل بأن هؤلاء خلفاء راشدون في موضع التقية فحسب؛ لأن رسول الله ﷺ لم يستخلف هؤلاء، بل استخلف الأئمة الأطهار ﷺ كخلفاء راشدين على هذه الأمة. وهو ما أشارت إليه مجموعة كبيرة من الروايات، نشير إلى بعضها:

١. صحيحة موسى بن عمران النخعي^(٢٦) قال: قلت لعلي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ: علمني يا بن رسول الله قولاً أقوله بليغاً كاملاً إذا زُرْتُ واحداً منكم، فقال: إذا صرْتُ إلى الباب فقِفْ، واشهد الشهادتين، وأنتَ على غسلٍ، فإذا دخلتَ ورأيتَ القبرَ فقِفْ، وقل: «...وأشهد أنكم الأئمة الراشدون المهديون المعصومون المكرّمون المقربون المتّقون الصادقون المصطفون المطيعون لله القوامون بأمره العاملون بإرادته...» الخبر^(٢٧).

٢. عن ابن عباس قال: صعد رسول الله ﷺ المنبر، فخطب، واجتمع الناس إليه، فقال ﷺ: «يا معشر المؤمنين، إن الله (عزَّ وجلَّ) أوحى إليَّ أيُّ مقبوض، وأن ابن عمِّي علياً مقتولٌ، وإني - أيها الناس - أخبركم خبراً، إن عملتم به سَلِمْتُمْ، وإن تركتموه هَلِكْتُمْ، إن ابن عمِّي علياً هو أخي ووزيرِي، وهو خليفتي...»^(٢٨).

٣. عن ابن عباس أنه قال: سمعتُ النبي ﷺ يقول لعلي ﷺ: «يا علي، أنتَ وصيِّي، أوصيتُ إليك بأمرِ ربِّي، وأنتَ خليفتي، استخلفْتُك بأمرِ ربِّي...»^(٢٩).

٤. عمرو بن ميمون قال: إني لجالسٌ إلى ابن عباس إذ أتاه تسعة رَهْطٍ، فقالوا: يا بن عباس، إما أن تقوم معنا وإما أن تخلونا هؤلاء، قال: فقال ابن عباس: بل أقوم معكم، قال: وهو يومئذٍ صحيحٌ قبل أن يعمى، قال: فابتدأوا فتحدّثوا، فلا ندري ما قالوا، قال: فجاء ينفذ ثوبه، ويقول: أفّ وأفّ، وقفوا في رجلٍ له عشر...، وخرج بالناس في غزوة تبوك قال: فقال له عليٌّ: أخرج معك، قال: فقال له نبيُّ الله: لا، فبكى عليٌّ، فقال له: أما ترضى أن تكون منِّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنك لستَ بنبيٍّ، إنه لا ينبغي أن أذهب إلا وأنتَ خليفتي...، الخبر^(٣٠).

٥. عن عمرو بن هشام، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما ﷺ قال: «إذا أتيتَ قبور الأئمة بالبقيع فقِفْ عندهم، واجعلْ القبلة خلفك والقبر بين يديك، ثم تقول: ...وأشهد أنكم الأئمة الراشدون المهديون...، الخبر^(٣١).

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٨٥

٦. عن زيد بن أرقم قال: «خطبنا رسول الله ﷺ، فقال - بعدما حمد الله وأثنى عليه -: ...معاشر الناس، أوصيكم الله في عترتي وأهل بيتي خيراً؛ فإنهم مع الحق والحق معهم، وهم الأئمة الراشدون بعدي، والأمناء المعصومون، فقام إليه عبد الله بن العباس، فقال: يا رسول الله، كم الأئمة بعدك؟ قال: عدد نساء بني إسرائيل وحواريي عيسى، تسعة من صلب الحسين، ومنهم مهدي هذه الأمة»^(٣٢).

٧. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فإن رأيت في منامك ما تكرهه فقل حين تستيقظ: أعوذ بما عادت به ملائكة الله المقربون، وأنبياء الله المرسلون، وعباد الله الصالحون، والأئمة الراشدون المهديون، من شر ما رأيت، ومن شر رؤياي أن تضُرني، ومن شر الشيطان الرجيم...، الخبر»^(٣٣).

وعليه فهذين اللقبين مختصين بهم ﷺ، ولا يجوز إطلاقهما على غيرهم. كما هو الحال مع لقب أمير المؤمنين عليه السلام، الذي لا يصح إطلاقه على غيره. فعن عمر بن زاهر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل عن القائم يسلم عليه بإمرة المؤمنين؟ قال: «لا، ذلك اسم سمى الله به أمير المؤمنين عليه السلام، لم يسم به أحد قبله، ولا يتسمى به بعده...، الخبر»^(٣٤).

إن تلقيب الشيخين بألقاب أهل البيت عليه السلام ليس له موجب، كالتقية ونحوها. ومع إرادة إثبات حق الزهراء عليه السلام في فدك ما هو الداعي لتلقيبهما بألقاب أهل البيت عليه السلام؟ ومن الكافي في المقام الاختصار على أسمائهم بلا ألقاب، لكفايته في الوصول إلى المطلوب.

فإن قيل: إن السيد الصدر عليه السلام قصد ما تعارف عليه الناس.

قلنا: لا اعتبار لهذا؛ فالناس تعارفوا على أن عيسى إله، فهل نقول مثلهم؟ إن اصطلاحاتنا وتعابيرنا لا بُدَّ أن تكون خاضعة لمبادئ ديننا. ومن هنا، كما لا يصح أن نقول عن عيسى عليه السلام بأنه ابن الله كذلك لا يصح أن نقول: إن أبا بكر خليفة رسول الله، وهو راشد؛ فإن أهل البيت وغيرهم لم يقرؤا لهؤلاء بأنهم خلفاء، ولا بأنهم راشدون. والحديث هنا ليس في روايات التقية، وإنما نتحدث عن المعروف من الروايات المفهومة.

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

الثاني: الترضي على الشيخين

حيث قام السيد ﷺ بالترضي على الشيخين كلما جاء ذكرهما في الكتاب^(٣٥). مع العلم أن هناك نهياً شديداً عن الترضي على مخالفيهم؛ فقد قال رسول الله ﷺ: «أشرار علماء أمتنا: المضلون عنا، القاطعون للطرق إلينا، المسمون أضدادنا بأسمائنا، الملقبون أضدادنا بألقابنا، يصلون عليهم وهم للعن مستحقون، ويلعنونا ونحن بكرامات الله مغمورون، وبصلوات الله وصلوات ملائكته المقربين علينا عن صلواتهم علينا مستغنون»^(٣٦).

وقد أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن قال: إن (رضي) هنا بلا نقاط، فهو يقصد أن الرضا الإلهي يتعالى عنهما، فهما ليسا أهلاً للرضا عنهما؛ والدليل عدم وجود النقطتين تحت الياء! وجوابه:

١- إن عدم وجود النقطتين هو أمر جرت عليه الطباعة المصرية، فهم لا يضعون نقطتين للياء إذا جاءت في آخر الكلام؛ وأما في هذه الطبعة التي نقل عنها فقد ثبتت النقطتان.

٢- ماذا نفعل في الموارد التي لم يأت لفظ تعالى فيها^(٣٧)؟ ومع إرادة إثبات حق الزهراء ﷺ في فدك فما هو الداعي للترضي عليهما؟ ومن الكافي في المقام الاقتصار على ذكرهما، بلا لعن، ولا ترض.

الثالث: التأسيس لأعذار أبي بكر وعمر

من باب أنهما تأولا واجتهدا، قال ﷺ: «ونحن نعلم أن مجال الاجتهاد والتأويل عند الخليفة كان واسعاً، حتى أنه اعتذر عن خالد لما قتل مسلماً متعمداً بأنه (اجتهد فأخطأ)»^(٣٨).

وهذا مردود؛ إذ لو كانت الشبهة أو وجود التأويل وإن كان باطلاً مانعاً عن الكفر والارتداد والظلم لأمكن مثل ذلك في التوحيد والنبوة أيضاً. وعليه لو اشتبهت النبوة أو التوحيد على شخص، وتخيل أن الرسول كان كاذباً في دعواه النبوة، والله تعالى في ألوهيته وفردانيته، فحارب النبي ﷺ لأجل الشبهة، وأنكر التوحيد

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٨٧

كذلك، فهل أنه ليس بفاسقٍ، ولا ظالمٍ، فضلاً عن الكفر؛ لما له من التأويل.

الرابع: أقواله في السيدة الزهراء (عليها السلام)

وتجلى ذلك في مجموعة من النصوص:

قال (عليه السلام): «يا روح أمي العظيمة، إنك ألقيت عليّ درساً خالداً في حياة النضال الإسلاميّ بجهادك الرائع في صفّ سيّد المرسلين، وسوف أجعل من نفسي خديجة عليّ في محنته القائمة. لبيك لبيك يا أمّاه، إنني أسمع صوتك في أعماق روحي، يدفعني إلى مقاومة الحاكمين»^(٣٩).

قوله (عليه السلام): «ولما اختمرت الفكرة في ذهن فاطمة اندفعت لتصحح أوضاع الساعة»^(٤٠).

قوله (عليه السلام): «لبيك لبيك يا أمّاه، إنني أسمع صوتك في أعماق روحي، يدفعني إلى مقاومة الحاكمين، فسوف أذهب إلى أبي بكر لأقول له...»^(٤١).

قوله (عليه السلام): «غير أن الأمر الذي تجمع عليه الدلائل أن من المعقول جداً أن يقف شخصٌ مرّت به ظروف كالظروف الخاصة التي أحاطت بالخليفة من عليّ وفاطمة موقفه التاريخي المعروف، وأن امرأة تعاصر ما عاصرته الزهراء في أيام أبيها من منافسات، حتّى في شبّاك يصل بينها وبين أبيها، حريّ بها أن لا تسكت إذا أراد المنافسون أن يستولوا على حقّها الشرعي الذي لا ريب فيه»^(٤٢).

وهنا نلاحظ مجموعة من الأمور:

١. إنّه (عليه السلام) يتخيّل مُناجاةً لفاطمة مع أمّها (عليها السلام)، التي انتقلت إلى العالم الآخر، وكأنّه يتحدث عن شابةٍ مُتديّنةٍ في زمن معارضةٍ لحكومةٍ من الحكومات. وهكذا تعابير لا تتناسب حتّى مع بعض المؤمنات ممّن يمتلكن درجةً عالية من المعرفة والاعتقاد السليم.

٢. إنّه (عليه السلام) يصرّ موقف الزهراء (عليها السلام) وكأنّه ردّة فعلٍ نفسيّةٍ؛ لأنها واجهت أيام حياة أبيها منافساتٍ داخل الأسرة، وداخل بيت النبيّ - من نساء النبيّ، ومن أقرباء نساء النبيّ - وهذا جعل أعصابها مستفزة. فما إنّ تويّ رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وحدثت هذه المتغيّرات، كان من الطبيعيّ والمنطقيّ أن تقوم الزهراء بما قامت به.

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

وهكذا ردّة فعلٍ لا يقوم بها حتّى الإنسان الذي يمتلك خبرةً وحكمةً، ولا يندفع بهذه الطريقة، فما بالك بالزهراء المعصومة بنصّ القرآن. فعن ابن عباس قال: «أخذ رسول الله ﷺ ثوبه، فوضعه على عليٍّ وفاطمة وحسن وحسين، فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾»^(٤٣).

٣. إن الزهراء ﷺ أكبر من هذه المعاني، فهي لا تتحرّك وتتفعل بمثل هذه الصور. فمشروع الزهراء ﷺ مشروعٌ طويل المدى، وهو بوابةٌ لبداية المشروع الذي صار بديلاً عن (مشروع الغدير)، وهو مشروع النبي ﷺ الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧)، بعد أن غدرت الأمة بهذا المشروع، فجاءت الخطّة البديلة (مشروع القرّبان)، وبوّابة هذا المشروع هي الزهراء ﷺ. وتجلّى أكثر في عاشوراء، والأئمة ﷺ من بعد عاشوراء يستثمرون هذا المشروع ليكون مُحركَ الطاقة الحقيقيّ لإنتاج قاعدةٍ جماهيريةٍ يُمكن أن يخرج منها أنصار المشروع المهدويّ الأعظم. فالقضية كبيرة جداً، ولا تُؤخذ بهذه الاعتبارات السطحية.

الخامس: توصيف عهد الخليفين بعصر الازدهار والخير

يقول ﷺ: «صحيحٌ أنّ الإسلام في أيام الخليفين - أي الأوّل والثاني - كان مُهيمناً، والفتوحات مُتصلة، والحياة مُتدفقةً بمعاني الخير، وجميع نواحيها مُزدهرة بالانبعاث الروحي الشامل، واللون القرآني المُشعّ...»^(٤٤).

ويقول ﷺ أيضاً - واصفاً ذلك العصر - : «ولكنّها الحماسة لذلك العصر هي التي دفعتني إلى ذلك، فهو بلا ريب زين العصور في الروحانية والاستقامة. أنا أفهم هذا جيّداً، وأوافق عليه متحمّساً»^(٤٥).

وهنا نسأل: أيّ معانٍ للخير في ذلك العصر وقد انقلبت الأمة على أعقابها بعد رسول الله ﷺ، وهو ما عبّر عنه أمير المؤمنين بقوله: «حتّى إذا قبض الله رسوله ﷺ رجع قومٌ على الأعقاب، وغالّتهم السُّبُل، واتّكلوا على الولائج، ووصلوا غير الرّجَم، وهجروا السبب الذي أمروا بمودته، ونقلوا البناء عن رصٍّ أساسه، فبنّوه في غير موضعه»^(٤٦).

الإجتهاذ والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٨٩

وقد هجموا على دار الزهراء عليها السلام وأحرقوها!، وهي تقول:

صُبَّتْ عَلَيَّ مَصَائِبٌ لَوْ أَتَتْهَا صُبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ صِرْنَ لِيَالِيَا^(٤٧)

فأَيُّ خَيْرٍ هَذَا!

عصر السقيفة هو ذلك العصر الذي ضلَّت فيه الأمة بحسب رواياتهم. فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «بيننا أنا قائمٌ فإذا زمرةٌ حتَّى إذا عرفتهم خرج رجلٌ من بيني وبينهم، فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار، والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرةٌ حتَّى إذا عرفتهم خرج رجلٌ من بيني وبينهم، فقال: هلم، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلّا مثل همل النعم»^(٤٨).

قال ابن الاثير: «الهمل: ضوالّ الإبل، واحدها: هامل؛ أي إن الناجي منهم قليلٌ في قلة النعم الضالة»^(٤٩).

فقد رجعوا القهقري، ورجعوا إلى الكفر بما جاء به محمد ﷺ من المبادئ السامية، وحافظوا على القشور. فهم مسلمون ظاهراً وتترتب عليهم أحكام المسلمين، من عصمة المال والدم والعرض، ولكن أرواحهم كافرةٌ ملحدة، تؤمن بالجبت والطاغوت وحزبهم الظالمين.

وها هو علي عليه السلام، المعاصر لتلك الفترة، يعبر عنها بقوله: «وظفقتُ أرتئي بين أن أصول بيدٍ جدّاء أو أصبر على طخيةٍ عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصغير، ويكدر فيها مؤمنٌ حتّى يلقي ربّه، فرأيتُ أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرتُ وفيّ العين قذى، وفيّ الحلق شجى، أرى ترائي نهياً. حتّى مضى الأوّل لسبيله، فأدلى بها إلى فلان بعده...، فصيرّها في حوزةٍ خشناء، يغلظ كلامها، ويخشن مسّها، ويكثر العثار فيها، والاعتذار منها، فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها تقحّم، فمُني الناس لعمر الله بخبطٍ وشماس، وتلوّن واعتراض. فصبرتُ على طول المدّة وشدة المحنة»^(٥٠). ففي زمن أبي بكر كان التباس الأمور واختلاطها وعدم تمييز الحقّ وتجريده عن الباطل، وذلك في غاية الشدّة والبلاء. واستعار لذلك الالتباس لفظ الطخية، وهو استعارة لفظ المحسوس للمعقول، ووجه المشابهة أنّ الظلمة كما لا يهتدى فيها للمطلوب كذلك اختلاط الأمور هاهنا، لا يهتدى معها لتمييز الحقّ وكيفية السلوك إلى الله. ووصف الطخية بالمعنى أيضاً على وجه الاستعارة؛ فإنّ

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

الأعمى لما لم يكن ليهتدي لمطالبه كذلك هذه الظلمة لا يهتدى فيها للحق ولزومه. ثم كنى عن شدة ذلك الاختلاط ومقاساة الخلق؛ بسبب عدم انتظام الأحوال، وطول مدة أحدها؛ أنه يهرم فيها الكبير، والثاني: أنه يشيب فيها الصغير، والثالث: أن المؤمن المجتهد في لزوم الحق والذب عنه يقاسي من ذلك الاختلاط شدائد، ويكدر فيها حتى يلقي ربه. وقيل: يدأب ويجتهد في الوصول إلى حقه فلا يصل حتى يموت^(٥١).

ثم أشار عليه بابتلاء الناس بطبيعة عمر، وهي خليط من الاضطراب، وعنه عبر الإمام بالخط؛ وخليط أيضاً من الصرامة، وإليها أشار بالشماس؛ ومن التبدل من حال إلى حال، وهو المراد من التلون؛ أما الاعتراض فالقصد منه عدم الاستقامة على حال.

إن عمر يصرح برأي علي عليه السلام في النظام الحاكم وشخصية الشيخين وحكمهما، فيقول: «...فلما توفي رسول الله ﷺ قال أبو بكر: أنا ولي رسول الله ﷺ، فجئتما؛ تطلب ميراثك من ابن أخيك؛ ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر: قال رسول الله ﷺ: ما نورث، ما تركنا صدقة، فرأيتما كاذباً آثماً غادراً خائناً، والله يعلم أنه لصادق بار راشد تابع للحق. ثم توفي أبو بكر، وأنا ولي رسول الله ﷺ، وولي أبي بكر، فرأيتما كاذباً آثماً غادراً خائناً...، الخبر»^(٥٢).

فكيف يكون هكذا زمن زمناً لـ «الروحانية والاستقامة»! وإذا كان كذلك فكيف سيكون حال زمن الكفر والانحراف؟!

قوله عليه السلام: «والجواب المفصل عن هذا السؤال نخرج ببيانه عن حدود الموضوع، ولكنا نعلم أن المسلمين في أيام الخلفيتين كانوا في أوج تحمسهم لدينهم، والاستبسال في سبيل عقيدتهم، حتى أن التاريخ سجل لنا أن شخصاً أجاب عمر حينما صعد يوماً على المنبر، وسأل الناس: لو صرفناكم عما تعرفون إلى ما تتكرون ما كنتم صانعين؟ إذن كنا نستتيبك، فإن تب قبلناك، فقال عمر: وإن لم؟ قال: نضرب عنقك الذي فيه عيناك، فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من إذا اعوججنا أقام أودنا»^(٥٣).

وهنا نشير إلى عدة أمور:

١- نسأل عمر: أنتم صرفتم الخلافة إليكم، ودفعتم علياً عليه السلام، وقتلتم فاطمة عليها السلام، وحرقتم الدين بأكمله، فماذا صنع الناس؟ فما قاله هي أكاذيب يدعيها. وهذه الادعاءات تكذبها صحاح العامة قبل الخاصة.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٩١

٢. إن السيد الصدر عليه السلام يُقرّ بأن الأمور كانت تسير بهذه الطريقة، وهذا مدح واضح لأعداء أهل البيت عليهم السلام.
٣. إن الخطبة الشقشقية وخطبة الزهراء عليها السلام تخالفان ما ذكر تماماً؛ فالزهراء عليها السلام وعلي عليه السلام يذهبان إلى ارتداد هؤلاء عن الدين، وانقلابهم على الدين، وعلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلى القرآن، وعلى أمير المؤمنين عليه السلام.
٤. إن هذه النظريات تتعارض مع أبده البديهيّات في قراءة الشيعة للتأريخ.

السادس: إنكار الهجوم على بيت الزهراء عليها السلام

قال عليه السلام: «سيرة الخليفة وأصحابه مع عليّ، التي بلغت من الشدة أن عمر هدّد بحرق بيته وإن كانت فاطمة فيه، ومعنى هذا إعلان أن فاطمة وغير فاطمة من آلها ليس لهم حرمة تمنعهم عن أن يتخذ معهم نفس الطريقة التي سار عليها مع سعد بن عباد، حين أمر الناس بقتله...»^(٥٤).

فالسيد الصدر عليه السلام يقول: إن القوم هدّدوا بالإحراق فقط، ولكنهم لم يفعلوا. مع أن الإمام الحسن عليه السلام يقول للمغيرة بن شعبة: «أنت الذي ضربت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أدميتها، وألقت ما في بطنها؛ استدلالاً منك لرسول الله صلى الله عليه وآله، ومخالفةً منك لأمره، وانتهاكاً لحرمة، وقد قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا فاطمة، أنت سيّدة نساء أهل الجنة». والله مصيرك إلى النار»^(٥٥).

وكان هذا الضرب في هذه اللحظات حينما صفق عمر الباب على فاطمة عليها السلام، حين ركل الباب برجله. فعن سليم بن قيس قال: «فانطلق قنفذ فأخبر أبا بكر، فوثب عمر غضبان، فنادى خالد بن الوليد وقنفذاً، فأمرهما أن يحملوا حطباً وناراً، ثم أقبل حتى انتهى إلى باب علي عليه السلام، وفاطمة عليها السلام قاعدة خلف الباب، قد عصبت رأسها، ونحل جسمها في وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، فأقبل عمر حتى ضرب الباب، ثم نادى: يا بن أبي طالب، افتح الباب، فقالت فاطمة عليها السلام: «يا عمر، ما لنا ولك؟ لا تدعنا وما نحن فيه»، قال: افتحي الباب وإلا أحرقناه عليكم، فقالت: «يا عمر، أما تتقي الله (عز وجل)، تدخل على بيتي، وتهجم على داري؟»، فأبى أن ينصرف. ثم دعا عمر بالنار، فأضرمها في الباب، فأحرق الباب، ثم دفعه عمر، فاستقبلته فاطمة عليها السلام، وصاحت: «يا أبتاه، يا

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

رسول الله، فرفع السيف وهو في غمده، فوجأ به جنبها، فصرخت، فرفع السوط فضرب به ذراعها، فصاحت: «يا أبتاه»، فوثب علي بن أبي طالب عليه السلام فأخذ بتلابيب عمر، ثم هزّه فصرعه، ووجأ أنفه ورقبته وهم بقتله، فذكر قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وما أوصى به من الصبر والطاعة، فقال: «والذي كرم محمداً بالنبوة، يا بن صهاك، لولا كتاب من الله سبق لعلمت أنك لا تدخل بيتي»، فأرسل عمر يستغيث، فأقبل الناس حتى دخلوا الدار، وسلّ خالد بن الوليد السيف ليضرب فاطمة عليها السلام، فحمل عليه بسيفه، فأقسم على علي عليه السلام فكف^(٥٦).

السابع: دعوى مشاركة علي عليه السلام في حروب الردة

قال عليه السلام: «إن علياً، الذي رباه رسول الله صلى الله عليه وآله وربى الإسلام معه - فكانا ولدَيْه العزيزَيْن -، كان يشعر بأخوته لهذا الإسلام. وقد دفعه هذا الشعور إلى افتداء أخيه بكل شيء، حتى أنه اشترك في حروب الردة التي أعلنها المسلمون يومذاك، ولم يمنعه تزعم غيره لها عن القيام بالواجب المقدس؛ لأن أبا بكر إن كان قد ابتزّه حقّه، ونهب تراثه، فالإسلام قد رفعه إلى القمة، وعرف له أخوته الصادقة، وسجلّها بأحرف من نور على صفحات الكتاب الكريم»^(٥٧).

وهذا أمر لم يذكره أحد من المؤرخين، وليس له مصدر، بل إن محقق الكتاب الدكتور عبد الجبار شرارة عليه السلام لم يستطع إثبات مورد واحد يؤيد هذا المعنى. وهذا من أخطاء التحقيق والتتبّع عند الشهيد الصدر عليه السلام.

إن العمل لاسترضاء واستمالة الناس إلى مشروع سياسي أو ديني على حساب الشرع والمبادئ العقدية مبدأ مرفوض في مدرسة أهل البيت عليه السلام. ونشير هنا إلى بعض الروايات:

١- صحيحة محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله، ولا دين لمن دان بفرية باطل على الله، ولا دين لمن دان بجحود شيء من آيات الله».

٢- موقّعة السكوني، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام، عن جابر بن عبد الله [الأنصاري] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أرضى سلطاناً بسخط الله خرج من دين الله»^(٥٨).

الإجتهااد والتجديد - العدد الخامس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ - ٢٩٣

٣. موقفة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ طلب رضا الناس بسخط الله جعل الله حامده من الناس ذاماً».

٤. عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ طلب مرضاة الناس بما يسخط الله كان حامده من الناس ذاماً، وَمَنْ آثر طاعة الله بغضب الناس كفاه الله عداوة كلِّ عدوٍّ، وحسد كلِّ حاسدٍ، وبغي كلِّ باغٍ، وكان الله عزَّ وجلَّ له ناصراً وظهيراً».

٥. عن الفضل بن أبي قرّة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كتب رجلٌ إلى الحسين (صلوات الله عليه): عِظْنِي بحرفين، فكتب إليه: «مَنْ حاول أمراً بمعصية الله كان أفوت لما يرجو، وأسرع لمجيء ما يحذر».

الثامن: تشبيه ثورة الزهراء عليها السلام بثورة عائشة

قال رحمه الله: «وقد شاء القدر لعلنا الثائرتين أن تفضلا، مع فارق بينهما»^(٥٩).

يتحدّث عن ثورتين: ثورة فاطمة؛ وثورة عائشة. ولا ندري ما العلاقة بين الثورتين؟ إذ لا علاقة زمنية، فالزمان مختلف؛ ولا علاقة فكرية أو عقائدية، فهذه قضايا تختلف فيما بينها اختلافاً يصل إلى حدّ التناقض.

إن هذه المساواة وهذا الحشر لموقف عائشة مع موقف الصديقة الكبرى عليها السلام ليس بصحيح؛ فعائشة ثارت في وجه أمير المؤمنين عليه السلام، ووصي رسول رب العالمين، مخالفةً لأوامر الله في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (الأحزاب: ٣٣). وقد أقرت هي بذلك واعترفت، قال ابن راهويه: «وكانت - رضي الله عنها - إذا قرأت الآية: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...﴾ بكّت حتى تبلّ دموعها خمارها». وجاء عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: إذا مرّ ابن عمر - رضي الله عنهما - فأرونيهما - فلما مرّ بها قيل لها: هذا ابن عمر، فقالت: يا أبا عبد الرحمن، ما منعك أن تتهاني عن مسيري؟ قال: رأيتُ رجلاً قد غلب عليك، يعني ابن الزبير. فكلّ هذه الروايات تدلّ على ندامة عائشة - رضي الله عنها - ندامةً كاملة، بل إنها اعتبرت مسيرها حدّاً في حياتها، وكان من نيّتها أولاً أن تدفن في بيتها، ثمّ انصرفت عن ذلك، فقالت: إني أحدثتُ، فأوصتُ أن تدفن في البقيع -

رضي الله عنها..».

وأما الزهراء (عليها السلام) فنارت دفاعاً عن الغدير في وجه السقيفة، التي عبر عنها القرآن بـ (الشجرة الملعونة). فعن أبان، عن سليم قال: حدثني عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال: «...سمعتُ رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، وقد سئل عن هذه الآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ (الإسراء: ٦٠)، فقال: «إني رأيتُ اثني عشر رجلاً من أئمة الضلالة، يصعدون منبري وينزلون، يردّون أمتي على أدبارهم القهقري، فيهم رجلان من حيّين من قريش مختلفين، تيم وعدي...، الخبر»^(٦٠).

إن جمع الزهراء (عليها السلام) مع غيرها في لفظٍ مُثني جنائياً كبيرة في حقّها، ويؤدّي إلى غضبها، وبالتالي فهو يغضب الله ورسوله، فعن المسور بن مخرمة: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «فاطمة بضعة منّي؛ فمن أغضبها أغضبني»^(٦١).

التاسع: وصف تحرّك الزهراء (عليها السلام) بـ (الفاشل)

يقول (عليه السلام): «...وقد فشلت الحركة الفاطمية بمعنى، ونجحت بمعنى آخر. فشلت لأنها لم تُطوَّح بحُكومة الخليفة رضي عنه الله في زحفها الأخير الخطير الذي قامت به في اليوم العاشر من وفاة النبي (صلى الله عليه وآله). ولا نستطيع أن نتبيّن الأمور التي جعلت الزهراء تخسر المعركة، غير أنّ الأمر الذي لا ريب فيه أنّ شخصية الخليفة رضي الله عنه من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى فشلها؛ لأنّه من أصحاب المواهب السياسيّة...»^(٦٢).

قال (عليه السلام): «ولنستمع إلى كلام الخليفة بعد أن انتهت الزهراء من خطبتها وخرجت من المسجد، فصعد المنبر، وقال:..... وهذا الكلام يكشف لنا عن جانب من شخصية الخليفة، ويلقي ضوءاً على منازعة الزهراء له. والذي يهمنّا الآن ما يوضّحه من أمر هذه المنازعة، وانطباعات الخليفة عنها، فإنّه فهم حقّ الفهم أن احتجاج الزهراء لم يكن حول الميراث أو النحلة، وإنما كان حرباً سياسية، كما نسمّيها اليوم، وتظلماً لقرينها العظيم، الذي شاء الخليفة وأصحابه أن يبعده عن المقام الطبيعي له في دنيا الإسلام، فلم يتكلّم إلاّ عن عليّ فوصفه بأنه ثعالة، وأنه مربّ لكلّ فتنة، وأنه كأمّ طحال، وأن فاطمة ذنبه التابع له، ولم يذكر عن الميراث قليلاً أو كثيراً»^(٦٣).

ونجيب عمّا قاله السيد (عليه السلام)، فنقول:

١. إن كتب التاريخ تذكر أن أبا بكر تكلم بمحضر فاطمة عليها السلام. قال ابن أبي الحديد: «حدثنا جعفر بن محمد بن عمارة بالإسناد الأول قال: فلما سمع أبو بكر خطبتها شق عليه مقالتها، فصعد المنبر وقال: أيها الناس، ما هذه الرعة إلى كل قالة؟! أين كانت هذه الأمانى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ألا من سمع فليقل، ومن شهد فليتكلم. إنما هو ثعالة، شهيد ذنبه، مرب لكل فتنة. هو الذي يقول: كروها جذعة بعدما هرمت، يستعينون بالضعفة، ويستنصرون بالنساء، كأم طحال أحب أهلها إليها البغي. ألا إني لو أشاء أن أقول لقلت، ولو قلت لبحث. إني ساكت ما تركت. ثم التفت إلى الأنصار فقال: قد بلغني يا معشر الأنصار مقالة سفهائكم، وأحق من لزم عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتم، فقد جاءكم فأويتم ونصرتهم. ألا إني لست بأسطاً يداً ولا لساناً على من لم يستحق ذلك منّا. ثم نزل. فانصرفت فاطمة عليها السلام إلى منزلها»^(٦٤). وهذا حدث تاريخي. وإذا أردنا أن نستنتج من هذا الحدث التاريخي فليس صحيحاً أن نحرفه بهذا الشكل، حيث ستكون النتائج مختلفة بالكامل. إن أبا بكر تكلم بمحضر فاطمة؛ لأن فاطمة خطبت خطبتها، وبيئت الحقائق، وأبو بكر ما كانت عنده حجة، فأخذ يخاطب فاطمة خطاباً ليناً، لكن موقف فاطمة كان موقفاً واضحاً.

٢. إن الزهراء عليها السلام كانت تريد أن تستخرج ما في نفس أبي بكر أمام الناس؛ ففاطمة عليها السلام نجحت في ثورتها حين أخرجت الذي كان يخفيه أبو بكر. وهذه هي تقنية الثورة الفاطمية، والتكتيك الثوري، الذي فهمه غاندي فقال: «تعلمت من الحسين أن أظلم فأنتصر...». فالأسلوب الفاطمي في العمل هو:

أولاً: إبراز المظلومية.

ثانياً: إخراج ما يسرون في صدورهم.

وهذا هو الذي أرادته الزهراء عليها السلام، وقد نجحت.

٣. إن آية التطهير، والكلام الوارد في الزيارة الجامعة الكبيرة - الذي ينطبق على فاطمة عليها السلام، والذي جاء بسند صحيح عن الإمام الهادي عليه السلام: «السلام على الدعاة إلى الله، والأدلاء على مرضاة الله، والمستقرين في أمر الله، والتامين في محبة الله، والمخلصين في توحيد الله، والمظهرين لأمر الله ونهيه، وعباده المكرمين، الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ورحمة الله وبركاته»^(٦٥) - ينفيان بالمطلق أن

• كتاب (فدك في التاريخ)، وقفات تحليلية ونقدية

مشروع الزهراء عليها السلام فاشلاً في موقف من المواقف؛ لأنها تتحرك بأمر الله تعالى، وعليه فهذا يعني أن الله تعالى فاشل!

العاشر: الخطأ في تحليل نجاح الزهراء عليها السلام

يقول عليه السلام: «ونجحت معارضة الزهراء؛ لأنها جهزت الحق بقوة قاهرة، وأضافت إلى طاقته على الخلود في ميدان النضال المذهبي طاقةً جديدة. وقد سجلت هذا النجاح في حركتها كلها وفي محاورتها مع الصديق والفاروق عند زيارتهما لها صورة خاصة»^(٦٦).

ويرد عليه: إن النجاح الفاطمي يتجلى عند ظهور الإمام المهدي عليه السلام، لا أن نسجل نجاحها بمحاورة! فما قيمة المحاورة؟ هي حدث جزئي في خط طويل في مشروع كبير. إن الزهراء عليها السلام تمتلك مشروعاً هائلاً بحجمها، وهو مشروع الإمام المهدي عليه السلام، الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

هكذا يجب التعامل مع الزهراء عليها السلام، نتعامل مع الزهراء عليها السلام بحسب ما جاء في زيارتها: «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمُحَدَّثَةُ الْعَلِيمَةُ»^(٦٧)، والمُحَدَّثَةُ هي المرتبطة بالغيب. والعليمة تُشير إلى جانب الشهادة. نحن نخاطب النبي الأعظم عليه السلام بأنه سيد الكائنات، أي كل من على صفحة الوجود. والزهراء عليها السلام هي روحه التي بين جنبيه، كما قال: «فاطمة مهجة قلبي»^(٦٨)، فهي مركز الولاية في قلب رسول الله عليه السلام.

الحادي عشر: استمرار السيد الصدر عليه السلام في منهجه

هنا قد يقول قائل: إذا كان السيد الصدر قد كتب الكتاب في أوائل أيام حياته، فربما تغيرت آراؤه وتبدلت أفكاره؟ ويرد على هذا الكلام بأمرين:

الأول: حين نقرأ آخر البيانات التي كتبها في آخر أيام حياته فإننا نجد عين مضامين الكتاب هذه، فنجده يقول في آخر بيان أصدره: «وأريد أن أقولها لكم، يا أبناء علي والحسين، وأبناء أبي بكر وعمر: إن المعركة ليست بين الشيعة والحكم السني، إن الحكم السني الذي مثله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس

وفي معرض الجواب عما قاله عليه السلام نقول:

١- إن هناك معركةً للشيعة مع حكم أبي بكر وعمر منذ يوم السقيفة وإلى يوم القيامة؛ باعتباره الحكم الظالم المخالف لكتاب الله ولسنة النبي صلى الله عليه وآله ومنهجهما وحكمهما. ونحن أُمِرنا بمحاربته، فقد كانت إآخر وصية لعلي عليه السلام للحسن والحسين عليهما السلام، لما ضربه ابن ملجم: «...وكونا للظالم خصماً...»، الخبر»^(٧٠).

٢- إن القول بأن حكم أبي بكر وعمر كان حكماً سُنِّيًّا يقوم على أساس الإسلام والعدل يعني أن تصرفاتهم كانت إسلاميةً عادلة، فلم يظلموا أحداً. وعليه فإن عملهم مع بنت رسول الله صلى الله عليه وآله كان إسلاماً وعدلاً. مع أن الزهراء عليها السلام كانت تصرّح بالقول والعمل بأن أبا بكر كان ظالماً لها، وهو ما رواه عروة بن الزبير، أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أخبرته أن فاطمة عليها السلام، ابنة رسول الله صلى الله عليه وآله، سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله أن يقسم لها ميراثها، ما ترك رسول الله صلى الله عليه وآله ممّا أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا نورث، ما تركنا صدقةً، فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرة حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة أشهر»^(٧١).

٣- ماذا ترك لنا السيد الصدر رحمته الله في مقابل المخالف؛ إذ أننا طوال ١٤٤٠ سنة نقول للمخالف: إن أبا بكر وعمر كانا ظالمين للزهراء عليها السلام، وإنها استشهدت وهي غاضبةٌ عليهما؟ وإذا به ينسف كل ذلك، وكأنه يقول: إن الزهراء كانت متجنّيةً عليهم.

الثاني: إن تلامذة السيد الصدر رحمته الله يمدحون ويمجّدون ويعتمدون الأفكار الموجودة في هذا الكتاب. ومن هؤلاء: تلميذه السيد كاظم الحسيني الحائري، الذي قال: «وترى في هذا الكتاب - الذي يمثل السنين الأولى من بلوغه سنّ التكليف - ما يعجبك من روعة التأليف، وعمق التحقيق والتدقيق. ومما يزيدك إعجاباً بهذا الكتاب أنّه جاء فيه بالمناسبة بعض المناقشات الفقهية الدقيقة لما ورد في كلمات أكابر الفقهاء، وهذا ما لا يصدر عادةً إلا عن العلماء المحقّقين الكبار، في سنين متأخرة من أعمارهم الشريفة...»^(٧٢).

الهوامش

- (١) قال ﷺ: «هذا إنتاجُ اغتتمتُ له عطلةٌ من عطل الدراسة في جامعتنا الكريمة - النجف الأشرف..، وتوفرتُ فيها على درسٍ مشكّلةٍ من مشاكل التاريخ الإسلامي، وهي (مشكلة فدك)، والخصومة التاريخية التي قامت بين الزهراء (صلوات الله عليها) والخليفة الأول (رضي الله تعالى عنه). وكانت تتبلور في ذهني استنتاجاتٌ وفكر، فسجلتها على أوراقٍ متفرقة، حتّى إذا انتهيتُ من مطالعة مستندات القضية ورواياتها، ودرس ظروفها، وجدتُ في تلك الوريقات ما يصلح خميرةً لدراسةٍ كافيةٍ للمسألة، فهذبتهُ وربّتها على فصول، اجتمع منها كتيبٌ صغير، وكان في نيّتي الاحتفاظ به كمدكّر عند الحاجة، فبقي عندي سنين مذكراً ومؤرخاً لحياتي الفكرية في الشهر الذي تمخّض عنه. غير أن حضرة الوجه الفاضل الشيخ محمد كاظم الكتبي ابن الشيخ صادق الكتبي (أيده الله) طلب منّي تقديمه إليه ليتولّى طبعه. وقد نزلتُ على رغبته؛ تقديرًا لأياديه البيضاء على المكتبة العربية والإسلامية. والكتاب هو ما تراه بين يديك». السيد محمد باقر الصدر، فدك في التاريخ: ١٥، تحقيق: عبد الجبار شرارة، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٤م، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
- (٢) فدك في التاريخ: ١٣٨.
- (٣) المصدر السابق: ١١٣.
- (٤) المصدر السابق: ١٣٠.
- (٥) المصدر السابق: ١٣١.
- (٦) الشيخ الصدوق، الخصال: ٤٠٢، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ١٨ ذي القعدة الحرام ١٤٠٣هـ - ١٣٦٢هـ. ش، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّقة.
- (٧) محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه ١: ٤٤، تحقيق وترقيم وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٨) الحاكم النيسابوري المستدرک على الصحيحين ٣: ١١٢، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي.
- (٩) ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٧: ٤٩٨، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، ط١، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- (١٠) الضحّاك، الأحاد والمثاني ١: ١٤٨، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع.
- (١١) ابن أبي عاصم، السنة: ٥٨٤، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان.
- (١٢) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناي الشافعي، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ١: ٢٠، المحقق: محمد المنتقى الكشناوي، الدار العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- (١٣) الشيخ الكليني، الكافي ١: ١٩٦، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٥، ١٣٦٣هـ. ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- (١٤) كتاب سليم بن قيس الهلالي الكوفي: ٢٥٦، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١،

- ١٤٢٢هـ - ١٣٨٠هـ. ش، دليل ما.
- (١٥) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٠٥، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف.
- (١٦) محمد بن الحسن بن فروخ (الصفار)، بصائر الدرجات: ٧٣، تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٢هـ. ش، منشورات الأعلمي، طهران.
- (١٧) المصدر السابق: ٢١٩.
- (١٨) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٧٨، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.
- (١٩) المصدر السابق: ٢٧٤.
- (٢٠) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٩، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- (٢١) كتاب سليم بن قيس: ٤٠٤.
- (٢٢) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٦٣، دار صادر، بيروت - لبنان.
- (٢٣) المصدر السابق: ٥٠.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) المصدر السابق: ٥١.
- (٢٦) محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (إمامي ثقة)، عن محمد بن إسماعيل البرمكي (إمامي ثقة) قال: حدثنا موسى بن عبد الله النخعي (إمامي ثقة).
- (٢٧) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٠٦.
- (٢٨) الشيخ الصدوق، الأمالي: ١٢١.
- (٢٩) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٧٩.
- (٣٠) مسند أحمد ١: ٣٣١؛ مستدرک الحاكم ٣: ١٣٤.
- (٣١) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ١١٩، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط١، عيد الغدير ١٤١٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٣٢) الخزّاز القمي، كفاية الأثر: ١٠٤، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري الخوئي، ١٤٠١هـ، انتشارات بيدار.
- (٣٣) الميرزا حسين النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ٥: ١١٢، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت - لبنان.
- (٣٤) الكافي ١: ٤١٢.
- (٣٥) وهو ما جاء في الصفحات: ١٥، ٨٩، ٩٤، ١١١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٨.
- (٣٦) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٠١، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسة، ط١ (محققة)، ربيع الأول ١٤٠٩هـ؛ الشيخ الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٢٦٤، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف.

- (٣٧) كما جاء في الصفحتين: ١٣١، ١٤٤.
- (٣٨) فدك في التاريخ: ١٣١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٩.
- (٤٠) المصدر السابق: ١١٤.
- (٤١) المصدر السابق: ٢٩.
- (٤٢) المصدر السابق: ٦٣.
- (٤٣) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٣١.
- (٤٤) فدك في التاريخ: ٥٠.
- (٤٥) المصدر السابق: ٤٨.
- (٤٦) نهج البلاغة ٢: ٣٦ (خطب الإمام عليّ عليه السلام)، شرح: الشيخ محمد عبده، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٣٧٠ هـ. ش، دار الذخائر، قم - إيران.
- (٤٧) الفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ٧٥، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرساني، منشورات الشريف الرضي، قم؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٠٨، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف؛ الشهيد الثاني، مسكن الفؤاد: ١٠٣، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت، لإحياء التراث، قم، ط ١، ذي الحجة ١٤٠٧ هـ؛ تفسير الألوسي ١٩: ١٤٩.
- (٤٨) صحيح البخاري ٧: ٩، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٤٩) مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ٢٧٤، تحقيق: محمود محمد الطناحي، ط ٤، ١٣٦٤ هـ. ش، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران.
- (٥٠) نهج البلاغة، الخطبة ٣.
- (٥١) انظر: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ١: ٢٥٦، عني بتصحيحه: عدّة من الأفاضل، وقبول بعدّة نسخ موثوق بها، ط ١، صيف ١٣٦٢ هـ. ش، مكتب الإعلام الإسلامي - الحوزة العلمية، قم - إيران.
- (٥٢) صحيح مسلم النيسابوري ٥: ١٥٢، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- (٥٣) فدك في التاريخ: ٥٠.
- (٥٤) فدك في التاريخ: ٩٢.
- (٥٥) الاحتجاج ١: ٤١٤.
- (٥٦) كتاب سليم بن قيس: ٣٨٧.
- (٥٧) فدك في التاريخ: ١٠٦.
- (٥٨) الكافي ٢: ٣٧٣.
- (٥٩) فدك في التاريخ: ٦٠.
- (٦٠) كتاب سليم بن قيس: ٣٦٢.
- (٦١) صحيح البخاري ٤: ٢١٠.

- (٦٢) فذك في التاريخ: ١١٧.
- (٦٣) المصدر السابق: ٦٧.
- (٦٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ٢١٥، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٦٢م، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- (٦٥) مَنْ لَا يحضره الفقيه ٢: ٦١٠.
- (٦٦) فذك في التاريخ: ١١٨.
- (٦٧) الشيخ الطوسي، مصباح المتجهد: ٧١٢، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان.
- (٦٨) العلّامة المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٦٤٩، تحقيق: الشيخ عبد الزهراء العلوي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، دار الرضا، بيروت - لبنان.
- (٦٩) الشيخ محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيّام الحصار: ٣٠٥، ط٢، ١٩٩٧م، مطبعة إسماعيليان.
- (٧٠) نهج البلاغة، الكتاب ٤٧.
- (٧١) صحيح البخاري ٤: ٤٢، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- (٧٢) مباحث الأصول (تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد كاظم الحائري) ١: ٨٣ - ٨٤، ط١، ١٤٠٧هـ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:..... عدد النسخ:	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي:	
التاريخ:..... التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٢٥٠٠٠ ليرة ☐ سوريا ٦٠٠٠ ليرة ☐ الأردن ٢.٥ دينار ☐ الكويت ٣ دنانير ☐
العراق ٣٠٠٠ دينار ☐ الإمارات العربية ٣٠ درهماً ☐ البحرين ٣ دنانير ☐
قطر ٣٠ ريالاً ☐ السعودية ٣٠ ريالاً ☐ عمان ٣ ريالات ☐ اليمن ٤٠٠ ريال ☐
مصر ٧ جنيهات ☐ السودان ٢٠٠ دينار ☐ الصومال ١٥٠ شللاً ☐ ليبيا ٥ دنانير ☐
الجزائر ٣٠ ديناراً ☐ تونس ٣ دنانير ☐ المغرب ٣٠ درهماً ☐ موريتانيا ٥٠٠ ☐
أوقية ☐ تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ☐ قبرص ٥ جنيهات ☐ أمريكا وأوروبا وسائر ☐
الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Al-Ijtihad & Al-Tajdeed

Summer 2020 - 1441 14th Year – No. 55

Editor in chief:

Mohamad Dohaini

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

**To the office of the Editor in chief
Lebanon – Beirut. P.O.Box: 327 / 25
E-mail: mdohayni@hotmail.com**