

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة،
خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحبُ المجلةُ بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريةٍ عربيةٍ أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله 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، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنيّةٍ 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 ترين، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع:

- ◆ لبنان: دار المحجة 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: ١٧٥٩٦٩٦٩(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 سجلماصة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، 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 لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، 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 تليفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١(٢١٦+).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ الجنسانية المختلفة، رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

محمد عباس دهيني ٥

□ دراسات

◀ الملكية وأسبابها في الفقه الإسلامي، عرضٌ وتحليل / القسم الأول

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ١٧

◀ «السنة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

الشيخ محمد عا في الخراساني ٤٨

◀ الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

الشيخ يوسف الصانعي ٧٣

◀ الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

أ. علي محمديان / د. محمد رضا علمي سولا / د. محمد تقي فخلعي ١١٣

◀ «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

حيدر حبّ الله / د. أحمد رضا مفتاح / د. السيد أبو الحسن نواب ١٣١

◀ البحث اللغويّ عند علماء أصول الفقه، تطبيقاتٌ فقهيةٌ عمليةٌ

د. الشيخ علي منتش ١٦١

◀ وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

الشيخ علي نذر ١٨٧

◀ عالم الذرّ في المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد، قراءةٌ نقديةٌ

الشيخ سعيد نورا ٢١٠

◀ مقبولة عمر بن حنظلة، قراءةٌ نقديةٌ شاملة

د. سعيد نظري توكلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي ٢٤١

◀ مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيّرات الجارية بالمنطقة والعالم
(إحياء الهوية ومشارك الأنسنة نموذجاً)

أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري ٢٦٤

◀ منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعالم والاستراتيجيا

الشيخ حسن بدران ٢٨١

□ قراءات

◀ (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرضٌ وتحليل

الشيخ محمد عباس دهيني ٣٠٣

الجنسانية المختلفة

رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

محمد عباس دهيني

أولاً: تمهيداً وتساؤلات

تعالَتْ وكَثُرَتْ في الآونة الأخيرة الدَّعَوَات لقبول «الشاذين جنسياً» (المثليين والمثليات) على المستوى الاجتماعيّ، وتفهُّم رغباتهم ومشاعرهم، واحترام «حقوقهم»، كما تُحترَم حقوق سائر الرجال والنساء الأسياء. وساهم في ذلك كثيرون، بما في ذلك رجالُ دينٍ، ونُحِبُّ فكريّة واجتماعيّة و...

وقبل الدخول في جملة من المباحث حول: حقيقة هؤلاء، والطريقة المثلى في التعاطي معهم، وفي تعاطيهم مع أنفسهم، وبعض حقوقهم... ينبغي الإشارة إلى أن الجنسية البشرية (Human sexuality) هي الطريقة التي يعبر بها الناس عن أنفسهم جنسياً، بما يشمل المشاعر العاطفية والسلوكيات البيولوجية والاجتماعية والجنسية... وقد جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ في مخلوقاته، سواء في الإنسان أو الحيوان أو الجنّ، أن يميل الذكر إلى الأنثى، وتميل الأنثى إلى الذكر، يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

ويتحدّد ذلك (الذكورة والأنوثة) من خلال الهوية الجندرية (Gender Identity)، أي إدراك وشعور الشخص بكونه ذكراً أو أنثى، ويرتبط ذلك بما يلاحظه في نفسه من الوهلة الأولى، كمظاهر الجنس البيولوجية. فإذا اختلفت الهوية الجندرية عن الجنس البيولوجي، وتجلّى هذا الاختلاف على المستوى العاطفيّ في ميل الذكّر في ظاهره إلى مثله، وكذلك الأنثى، بدأت رحلةً طويلةً من المعاناة، ولا سيّما في

المجتمعات الدينيّة المُحافظة. ويمكننا أن نطلق على هؤلاء (مزدوجي الجنس)، أي مَنْ لهم حضورٌ جنسيٌّ مزدوجٌ ومختلف، ما بين الجَسَد والمشاعر والميول؛ أو (ذوي الجنسانيّة المختلفة)، أي ذوي الطريقة المختلفة عن المتعارف في التعبير عن النُّفس من الناحية الجنسيّة.

١- مزدوجو الجنس واقعٌ أو خيال؟

قد تُتصوّر الازدواجيّة الجنسيّة على مستوى الجَسَد، كما لو كان للشخص الواحد أعضاء كلٍّ من المرأة والرجل.

كما قد تُتصوّر على مستوى المشاعر، كما لو كان مظهره رجلاً أو امرأة، ولكنّه يميل في مشاعره العاطفيّة إلى جنسه، مع برودةٍ كاملة في المشاعر تجاه الجنس الآخر، ورُبّما وصل الأمر إلى الاشمئزاز منه بشكلٍ كامل، وهذا قد يكشف عن أنّه امرأةٌ في مظهر الرجال أو رجلاً في مظهر النساء.

أمّا الازدواجيّة الجَسديّة - وهم المعروفون بـ (الخُنثى) - فلها مصاديق خارجيّة، وإنّ كانت قليلةً، بل رُبّما تكون نادرةً. وقد ثبت وجود هؤلاء عبر التاريخ، من خلال كثيرٍ من الروايات التي كانت تتعرّض لحكم هؤلاء في تحديد هويّتهم، التي تتعلّق بها جملةٌ من الأحكام الشرعيّة، كالحجاب وغيره، وصولاً إلى الميراث.

وهؤلاء حدّد لهم الإسلام طُرُقاً^(١) لتحديد هويّتهم، ولئلاّ يكونوا في حيرةٍ من أمرهم على الإطلاق. ولعلنا نستطيع القول: إنّ هؤلاء بعد أن تتحدّد هويّتهم عبر الطرق والعلامات الشرعيّة يمكنهم أن يزيلوا الأعضاء الخاصّة بالجنس الآخر، إذا لم يستلزم ذلك ضرراً أو حراماً، كالنظر أو اللمس، وتزول حرمة اللوازم - أي النظر واللمس - إذا كان وجود الأعضاء الزائدة ضرورياً أو يسبّب الحرج غير المحتمل.

وعلى أيّ حالٍ لا بُدّ لهم من التحلّي بالصَّبْر، والتأبّي في القرار، ولهم الأجر والثواب في ذلك.

وأما الازدواجيّة من حيث المشاعر فلا بُدّ من التحققّ أولاً: هل لهذا الازدواجيّة واقعٌ خارجيٌّ صحيح، أو هي مجرد دعوى ناشئة عن مرضٍ نفسيّ، وقلقٍ فكريّ، وتربيّة خاطئة؟ وهذا سؤالٌ ينبغي لعلم النُّفس أن يجيب عنه. وفي مثل هذه الحالات هل

يمكن للطبّ تحديد واكتشاف الهوية الأصلية؟

٢- لماذا خلق الله هؤلاء؟

ونعلم ممّا تقدّم أنّه على الأقلّ المبتلّون بالازدواجية الجسدية موجودون. ولهذا أسبابه المادية التكوينية، تماماً كما هي الحال في سائر العيوب الخلقية التي يُبتلى بها المواليد، فيولد أعرجاً أو مشلولاً أو أعمى أو...

وقد يكون هذا ابتلاءً من الله تبارك وتعالى لبعض خلقه؛ لينظر مدى عبوديتهم وتسليمهم له. وعلى أيّ حال فإنّه يُقال في هذا المجال: الوجود خيرٌ من العدم. فوجود المرء ولو مع وجود عيبٍ أو نقصٍ أو زيادة خيرٌ من عدمه. ولكنّ الأغلب والأكثر من هذه الحالات - والله العالم - إنّما يكون جزاءً لتصرفاتٍ خاطئة.

وهنا قد يُقال: ليس من الصحيح أن يُقال: لماذا خلق الله هؤلاء هكذا؟ وإنّما الصحيح أن يُقال: لماذا فعل الأب أو الأم أو كلاهما ما يجعل الولد بهذه الشكل؟ مثلاً: لو لم تتعدّد الأم جيداً في مرحلة الحمل، أو عرضت نفسها للجراثيم أو الأمراض أو...، ثمّ خرج الولد مشوّهاً، فالصحيح أن يُقال: لماذا فعلت الأم ما فعلت؟ وليس صحيحاً أبداً أن نسند الأمر إلى الله تبارك وتعالى.

إذن هناك شروطٌ لهذه الحياة المادية، في انطلاقتها واستمراريتها، وقد بيّنها الله للناس، فمنّ التزم بها نال جزاءها، ومنّ خالفها نال جزاء ذلك أيضاً، فعلى سبيل المثال: روى ابن بسطام في كتاب (طبّ الأئمة)، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال لرجلٍ من أوليائه: «لا تجامع أهلك وأنت مختضبٌ؛ فإنّك إن رزقتَ ولداً كان مختنئاً»^(٢)، مختنئاً جسدياً أو مختنئاً على مستوى المشاعر.

كما أنّ أصحاب الازدواجية على مستوى المشاعر لم يُخلقوا كذلك، وإنّما هو مرضٌ نفسي ناتجٌ عن: سوء تربيةٍ، وطبيعة مجتمعٍ يعيش التفلّت الجنسي والانحلال الأخلاقي. فالله لم يخلقهم بهذا الشكل، وإنّما جنّوا على أنفسهم بابتعادهم عن تعاليم الله ووصاياهم.

ثانياً: عمليات تصحيح الجنس، بين القبول والرفض

لا تزال كثيرٌ من المجتمعات البشرية تعتبر عملية تغيير الجنس ظاهرةً سلبيةً؛ بسبب القيم الدينية والثقافية الشائعة فيها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد يجري في بعض الأحيان تغيرٌ طبيعيٌّ، مع التقدم في السنِّ، وصولاً إلى سنِّ البلوغ. وهذا تغيرٌ فُهريٌّ، لا إراديٌّ، وليس بيد المكلف كي يكون ذا حكمٍ شرعيٍّ خاصٍّ به.

وأما بشأن التغيير والتحول الاختياريِّ فلا بُدَّ من تحديد أن هذا التغيير هو حاجةٌ (جسديَّة أو نفسيَّة) أم هو رغبةٌ شهوانيةٌ؟

وقد تقدّم أنّه إذا ثبت أن بعض الأعضاء زائدةٌ، وليست متناسقةً مع الهوية الأصلية للمكلف، بحسب العلامات الشرعية المحددة لهويته، فيجوز استئصال هذه الأعضاء ما لم يلزم منه الضرر أو محرماً آخر، كالنظر واللمس، ويكون من قبيل: تصحيح التشوّه في الخلقة.

وأما إذا لم يمكن تحديد الهوية الأصلية، أو كان يريد إجراء عملية على خلاف هويته الأصلية، كأن يستأصل الأعضاء المتناسبة مع هويته؛ استجابةً لرغبةٍ شهوانيةٍ، أي إنّه يرفض مظاهر جسده رفضاً غير مبرر عقلياً - وهذا مرضٌ نفسيٌّ ينشأ من: سوء التربية؛ وطبيعة المجتمع؛ و...، فهنا وقع كلامٌ بين الفقهاء في جواز هذا التحول وحرمته، ولا سيّما أنّه ليس في النصوص الروائية ما يشير إلى حكم هذا العمل صراحةً، فيعمل المجتهد حينئذٍ وفق المبادئ والقواعد، وحين تختلف تطبيقاتهم لهذه القواعد يكون الاختلاف في الحكم.

١- مقدماتٌ مهمّة

وهنا لا بُدَّ من ذكر مقدمات:

الأولى: إذا لم يمكن القطع بالهوية الأصلية بحسب العلامات العرفية أو الشرعية المحددة فهل يمكن للطب الحديث أن يحسم الأمر، ولا سيّما في أصحاب الازدواجية من حيث المشاعر؟ وبناءً على الجواب سيتغيّر الحكم.

الثانية: هل عملية التحول تغييرٌ حقيقيٌّ، أو هي مجرد تغيير ظاهريٍّ في شكل

• الجنسانية المختلفة، رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

الجسم وأعضائه الظاهرية (اللحية، الثدي، والعمرة) والباطنية (المبيض، الرحم)، ولكنه ليس تغييراً حقيقياً قادراً على التفاعل التام، فلا ثمرة له، ولا نتائج تُرجى منه (لا مني، لا بويضات، لا حيض، لا حمل ولا ولادة).

الثالثة: مما اعتُبر دليلاً قرآنياً على التحريم:

أ. قوله تعالى - وهو يتحدث عن الشيطان -: ﴿لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ♦ وَأُضِلُّهُمْ وَلَا مَنِيَّةَ لَهُمْ وَلَا يُرْهِمُهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً﴾ (النساء: ١١٨ - ١١٩)، فقالوا: إن إزالة بعض الأعضاء، وتشكيل أخرى مكانها، هي تغيير لخلق الله، فلا يجوز.

والجواب: إن المراد من قوله: ﴿فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهي الإسلام، وإلا فإنه قد جرى ذكر التغيير الخلقى بتبتيك آذان الأنعام، فلماذا التكرار والإعادة؟!:

ويؤيد ذلك 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)، حيث من الواضح أنه يعني بـ (خلق الله) الذي لا تبديل له الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهي فطرة الإسلام والعبودية لله تبارك وتعالى.

ب. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (النساء: ٣٢)، فقالوا: إذا كان مجرد التمني لأحكام وحقوق الجنس الآخر ممنوعاً فكيف بالتحوّل الفعلي إليه، وما يستتبعه من تغيير الأحكام والحقوق؟!
والجواب: إن هذه الآية في سياق الحديث عن الإرث، والتفاضل بين الرجال والنساء في الإرث، فتختص بموردها، وإلا فهل يحرم على المرأة أن تتمرن لتمتلك بالفعل القوة البدنية للرجال؟!:

الرابعة: مما اعتُبر دليلاً روائياً على التحريم ما روي من «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»^(٣).

وهذا الحديث ضعيف السند في مصادر الشيعة، وصحيح السند عند السنة؛

ولكن موضوعه الرجل والمرأة، اللذان ثبتت لهما هذه الصفة، وأما مورد كلامنا ففي مَنْ يدعي أنه ليس برجلٍ أو ليست بامرأة، وإن كان الظاهر الجسدي يخالف الدعوى.

٢- آراء الفقهاء في أصل التحوُّل الجنسيّ

بعد هذه المقدمات نستعرض رأي الفقهاء عموماً في حكم أصل التحوُّل الجنسيّ.

ذهب فقهاء السنّة إلى أنّ عمليّة التحوُّل حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلَيعَبْرُونَ خَلَقَ اللَّهُ﴾؛ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؛ وللحديث الصحيح: «لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال».

وقد تقدّم الجواب عن هذه الأدلّة جميعاً.

وأما فقهاء الشيعة فقد ذهب بعضهم^(٤) إلى التحريم. ولعلّ مستندهم الآية الأولى المتقدّمة، كما صرّح بعضهم بذلك.

وذهب بعض^(٥) إلى أنّها حلالٌ مطلقاً - أي ولو كان التغيير في الشكل فقط -؛ لأصالة الحلّ، ولا دليل تاماً على التحريم. وطبعاً لا ينبغي الشكّ في أنّه يشترط أن لا تستلزم هذه العمليّة محرماً آخر، كالإضرار بالنفس أو النظر أو اللمس.

وفصّل آخرون^(٦) بين عمليّة التغيير الواقعيّ والحقيقيّ، بحيث يصير الرجل امرأةً وتصير المرأة رجلاً بكامل مواصفات وخصائص الجنس الجديد، وبين عمليّة التغيير الظاهريّ، فيكون التغيير في الشكل والمظهر لا غير، فقالوا بجواز الأولى (عمليّة التغيير الحقيقيّ) - ما لم تستلزم محرماً -، وحرمة الثانية (عمليّة التغيير الظاهريّ). وقد أكّد بعضهم أنّ عمليّة التغيير الكاملة - وعليها المعوّل - ليس لها وجودٌ حتّى اليوم.

وقد لفت نظري رأيٌ متميّزٌ لبعض الفقهاء^(٧)، يمكن أن يُستفاد منه الكثير، وهو أنّ مَنْ يمتلكون بعض خصائص الأنوثة من الناحية النفسيّة، ولديهم ميولٌ أنثويّة كاملة، ولو لم يبادروا إلى تغيير جنسهم وقعوا في الفساد. يجوز لهم القيام بعمليّة التحوُّل الجنسيّ إذا كانت لكشف وإظهار الجنسيّة الواقعيّة. فكأنّه يعتبر أنّ خصائص الأنوثة النفسيّة كاشفةً عن جنبة واقعيّة، فيجوز إبرازها وإظهارها بالعمليّة،

• الجنسانية المختلفة، رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

بشرطين: عدم استلزامها المحرّم؛ وعدم حصول المفسدة.
وهذا مخالف لما عُرف عند الأقدمين^(٨) من أنه لا قيمة في تحديد هويّة الخنثى للشعور باللذة الجنسيّة.

٣- الآثار الشرعيّة لعمليّات تصحيح الجنس

وأما حكم مُجري عمليّة التحوّل بعد التغيير فقد اختلف فيه الفقهاء أيضاً.
فمنهم^(٩) من ذهب إلى أنّه ما دامت العمليّة ظاهريّة فحَسَب، وليس لها تأثير على الحقيقة والهويّة الأصليّة، فلا يترتّب عليها أثر.
وعليه فالمسألة متوقّفة على إثبات أنّ التحوّل حقيقيّ، وليس ظاهريّاً فحَسَب.
فإذا ثبت ذلك يجوز للمتحوّل إلى رجل أن يتزوَّج النساء.
ويجوز للمتحوّلة إلى أنثى أن تخلو بالمرأة الأجنبيّة.
كما أنّه يبطل عقد المتحوّل إلى امرأة، فلو كان متزوّجاً، ثمّ تحوّل، بطل عقده على زوجته، وصارت كالأجنبيّة بالنسبة إليه (إليها؛ بلحاظ أنّه صار امرأة).
وكذلك يرث نصيبه من الإرث بحَسَب هويّته الجديدة، لا هويّته القديمة.
وبعبارة أخرى: عندما يكون التحوّل حقيقياً فإنّه ترتّب عليه جميع الأحكام الخاصّة بذوي الهويّة الجديدة، وكأنّ هذه هي هويّته الأصليّة.

ثالثاً: العلاقة بين الاختلاط والكَبْت والشذوذ

ويعتبر بعض أن منع الاختلاط يوُلّد الكَبْت، وبالتالي الشذوذ، وبعبارة أخرى:
هناك مَنْ يحملّ الشريعة الإسلاميّة مسؤوليّة ارتفاع نسبة هذه الظاهرة؛ كونها تمنع ظاهرة الاختلاط بين الجنسين.

ويردّ على هؤلاء:

أولاً: إن الشارع لم يحرمّ الاختلاط بين الجنسين تماماً، وإنّما وضع للعلاقة بينهما حدوداً وضوابط، تقيهما من الوقوع في الحرام والمعصية، تماماً كما وضع حدوداً وضوابط لاختلاط أفراد الجنس الواحد أيضاً، فحرمّ بعض النظر، وبعض اللمس، وبعض الحديث، وبعض الوضعيّات.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١١

ثانياً: لا بُدَّ من التفريق بين (الكَبْت) و(الضَّبْط)؛ فليس كلُّ منعٍ يُؤدِّي إلى الكَبْت، ولا يوجد قانونٌ في العالمٍ ليس فيه ممنوعاتٌ ومحظورات، فهل تُؤدِّي إلى الكَبْت والضَّغْط، يليهما الانفجار والتفُلت؟!

الإسلام يدعو إلى عدم الاختلاط حيث يكون في الاختلاط مفسد، ومع ذلك فهو يريد ذلك في مناخ اجتماعي تربويٍّ صحيٍّ، يستند إلى وعيٍّ كاملٍ للمخاطر المُحدقة.

إذن الإسلام يرفض نوعاً من الاختلاط؛ انطلاقاً من حرصه الشديد على احترام المرأة وخصوصيتها، كما يحرص على راحة الرجل وخصوصيته.

وهذا النوع من عدم الاختلاط لا يمكن أن يولّد الكَبْت، أو يصرف الرجل عن المرأة، بل تبقى هي الريحانة التي يتوق لتزيين حياته بها، وهي السكّن والمودة والرحمة، التي لا تحلو الحياة إلا بها. فيبقى الوصال بالمرأة هدفاً نبيلاً يسعى إليه. نعم، هناك منعٌ من الاختلاط ناشئٌ عن مرضٍ نفسيٍّ، وعن فهمٍ خاطئٍ لحقيقة المرأة، ودورها في هذه الحياة.

وهذا المنع يستند إلى احتقار المرأة، واستقذارها، والنفور منها: فهي - كما في بعض الديانات المحرّفة، والتي سبقت الإسلام، كاليهودية - نجسةٌ في أيامٍ خاصّة، وهي أيام عاداتها الشهرية. ولا حقَّ لها في الحديث والسؤال عن أحكام دينها في المحافل الدينية العامة (في الكنائس)^(١٠).

وهي ناقصة العقل والحظّ والدين؛ حيث يُروى عن النبي ﷺ أنه قال: «ما رأيتُ من ناقصات عقلٍ ودينٍ أغلب لذي لبٍّ منكناً»، قيل: يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟ قال: «أمّا نقصان العقل والدين فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجلٍ، فهذا نقصان العقل؛ وتمكث الليالي لا تصلي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين»^(١١)؛ ويُروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول؛ فأما نقصان إيمانهنّ ففعودهنّ عن الصلاة والصيام في أيام حيضهنّ؛ وأما نقصان حظوظهنّ فمواربتهنّ على الأنصاف من مواربث الرجال؛ وأما نقصان عقولهنّ فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد»^(١٢).

• الجنسانية المختلفة، رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

ونحن لا نستبعد أن يكون ما روي عن النبي ﷺ، أو عن أمير المؤمنين عليه السلام، هو من وضع بعض الفاسدين الذين أرادوا الإساءة للإسلام، وإلا فما معنى نقصان الدين؟! وهل تترك المرأة الصلاة والصوم في أيام حيضها أو نفاسها - وهما من أسرار الخلقة الإلهية، ولا تفقدنهما إلا مريضة ذات عاهة - إلا امتثالاً لأمر الله، وتقرباً إليه؛ حيث يحرم عليها أن تأتي بالصلاة ولو رغبت فيها، تماماً كما يحرم على الجنب وغير المتوضئ، سواء كان رجلاً أم امرأة، أن يدخل في الصلاة قبل تحصيل الطهارة؟! وهل يستطيع الرجل المسافر أن يصوم قربةً إلى الله تعالى؟! إنه لا يصح منه، بل يحرم عليه، ويأثم لفعله؛ لأنه أمر بالإفطار، وما عليه سوى الامتثال، فكذلك المرأة أمرت بالإفطار؛ تخفيفاً عليها في حالات معينة، فعليها الالتزام، وهذا من تمام التدين وكمال الإيمان.

وإذا كان الحيضُ نقصاً في دين المرأة فهل أن تأخر سنّ اليأس عند العلوية - وهو يتأخر إلى ٦٠ سنة، كما يراه بعض الفقهاء - يوجب طول فترة نقصان دينها؟! وهل في هذا تكريمٌ ومدحٌ لبنات رسول الله ﷺ أو إهانةٌ وذمٌ لهن؟! وهل يكون غيرهنَّ أفضلَ منهنَّ في هذا المجال. مع الإشارة إلى أننا نرفض هذا التمايز بين النساء، كما الرجال. ولا فضل إلا بالتقوى، كما هو صريح القرآن الكريم: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

ولو تأولنا نقصان الدين بأن كثيراً من النساء لا يلتفتن إلى ما يجب عليهنَّ من قضاء صلوات قد فاتتھنَّ قبل أن يطرقهنَّ الحيض، كما لو أنها حاضت بعد مضي وقت يتسع لصلاة الظهر مثلاً، فإنه يجب عليها أن تقضي هذه الصلاة (صلاة الظهر) بعد طهرها، فمن فعل ذلك؟! أو أنهنَّ لا يستطعنَّ تحديد نهاية الحيض بدقة، فتفتوتهنَّ بعض الصلوات، ولا يقضينها؛ ظناً أنهنَّ كنَّ معذورات؛ بسبب الحيض؛ أو ينسین عدد أيام حيضهنَّ فيقضين أياماً غير مضبوطة، ويفوتهنَّ قضاء الأيام الأخر، أو يؤخرنَّ القضاء إلى أن يأتي شهر رمضان، وهذا معصيةٌ وذنبٌ، ويترتب عليه الإثم والوزر؛ وهكذا...، فما معنى نقصان العقل؟! وهل أن الرجل ناقص العقل حيث لم يقبل منه في الشهادة على الزنا إلا بأربعة، وليس باثنين؟! وكيف تقبل شهادة المرأة ناقصة العقل منفردة في مواضع، كالعُدرة، وعيوب النساء، والولادة، والاستهلال (خروج الولد من

رحم أمه حياً صائحاً)، والرُّضَاع؟!

وما معنى نقصان الحَظِّ؟! وهل يبقى لرجلٍ من المال الذي يصل إليه - بعد أن كانت نفقة البيت الزوجي عليه - بمقدار ما يبقى للزوجة التي لم تُكَلِّف شيئاً من التَّفَقَات؟!

للأسف إنها أحاديث غير صحيحة، بل لا يساورنا الشكُّ في أنها موضوعةٌ مكذوبة، ومع ذلك يتمسكُ بها بعض الناس؛ للترويج لبعض الأفكار الخاطئة عن الدين، ونظرته إلى المرأة في المجتمع الإسلامي، ولكنَّ الدين من ذلك كله براءٌ. نعم، إنَّ مثل هذا المنع المرَضِيّ من الاختلاط، وهذه النظرة الخاطئة للمرأة، سيسبِّكُ عائقاً أمام الرجل في إشباع حاجاته الغريزية والطبيعية جداً، ما سيدفع به للبحث عن موضع آخر لتلبية هذه الحاجات، وقد يدفع به إلى الشذوذ والانحراف.

رابعاً: العلاقة العكسيّة بين الشذوذ والثقافة الجنسيّة الصحيحة

وبما أن الجنس غريزةٌ طبيعيّةٌ وضروريّةٌ في الإنسان، كما في الحيوانات عامّةً، فمن الأفضل أن تُطَّلَعِ الناشئة على تفاصيل هذا الموضوع بطريقةٍ صحيحة، ومع بيان الضوابط والحدود الشرعيّة لإشباع هذه الغريزة، قبل أن يسبقنا إليهم مَنْ لا يخاف الله فيهم.

ومن هنا فنحن نشجّع، بل قد يجب ذلك؛ أمام هذه الهجمة الثقافيّة للانحراف والفساد، نشجّع على تدريس مادّة الثقافة الجنسيّة من قِبَلِ أصحاب الاختصاص العلميِّ والدينيِّ، بحيث نزواج ونصادق بين العلم والدين، ليشكّلا سداً منيعاً أمام أيِّ انحرافٍ أو شذوذ.

وعندما نقول: الثقافة الجنسيّة فنحن لا نعني اختصاص هذه المادّة ببيان وظائف الجسد الجنسيّة للرجل أو المرأة، والكيفيّة الصحيحة للاستفادة منها، وإنّما نعني ما هو أوسع من ذلك، ليشمل بيان ماهيّة وطبيعة العلاقة الاجتماعيّة بين الرجل والمرأة، ولزوم قيامها على الاحترام المتبادل، والإيمان بالخصائص الذاتيّة لكلٍّ منهما، وحقوق وواجبات كلٍّ منهما، على المستوى الفرديِّ والاجتماعيِّ، بحيث يصل هذا المتقف إلى الإيمان بأنَّ الرجل والمرأة شريكان في هذه الحياة الإنسانيّة، لا يمكن لأحدهما أن

• الجنسانية المختلفة، رغبة في الفساد أو حاجة إلى الإصلاح؟

يستغني عن الآخر. وأما إذا بقي في النفوس - ولو في اللاوعي المتشكّل من مسموعات متكرّرة - إيماناً واعتقاد بأن المرأة تابعة للرجل، وأنها أخطأ شأناً منه، وأنها نجسة، و...، فهذا يعني أنّ أبواب الشذوذ والانحراف لم تُغلق تماماً، ويبقى الخطر محتملاً من هذه الجهة.

فاللّه اللّه في الثقافة، أيّاً كان موضوعها. الثقافة تعني العلم، تعني الفكر، تعني الوعي، وهذا ما يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات، ويحدّد من انحرافه وشذوذه وفساده.

خامساً: حكم الشريعة في المثليين

بعد أن ثبت أنّ أغلب حالات الميل العاطفي للجنس نفسه ناشئة من مَرَضٍ نفسيّ مستندٍ إلى سوء التربية، وطبيعة المجتمع، و...

وبعد أن فُتح الباب، ولو قليلاً، لإمكانية التحول الجنسي لهؤلاء، وتترتب عليه سائر الأحكام الخاصة بذي الهوية الجديدة.

بعد ذلك كلّ لا مبرر عرفياً أو شرعياً لرجل - ولو في الظاهر - أن يقيم علاقةً جنسية مع رجل، أو لامرأة - ولو في الظاهر - أن تقيم علاقةً جنسية مع امرأة. وإنما عليه أن يبادر لتحديد هويته الأصلية (ولو بواسطة التأكيد العلمي لميله العاطفي نحو الجنس نفسه)، ثمّ يجري عملية تحول، فيصير من الجنس الآخر، وتصير علاقته حينئذٍ وفق الضوابط العرفية والشرعية المقررة.

من هنا فإنّ الشارع المقدّس رفض رفضاً تاماً انتشار أيّ علاقة جنسية خارج مؤسّسة الزواج المعروف، وهو العلاقة بين الرجل والمرأة الأجنبيّين (من غير المحارم).

وهو في ذلك يهدف للحفاظ على خصائص كلّ من الرجل والمرأة. ويهدف أيضاً لحماية كلّ منهما من الضرر والأذى الجسديّ، وربّما النفسيّ والمعنويّ.

كما يهدف إلى المحافظة على النسل والدُّرية، والأجيال البشرية المتعاقبة؛ إذ إنّ استغناء الرجال بالرجال، واكتفاء النساء بالنساء، على مستوى واسعٍ ومنتشرٍ، يؤدي إلى خَللٍ اجتماعيّ فظيع، وهو انقطاع النسل، وفساد التدبير، وخراب الدنيا^(١٣).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٥

وبناءً على ما تقدم فقد غلظ الشارع الحكيم في عقوبة مرتكب هذه الفاحشة، وممارسي هذا الشذوذ، من الرجال والنساء معاً؛ فكان عقابهما - بحسب اختلاف فقهاء المسلمين - مردداً بين التعزير أو الجلد مئة جلدة أو القتل - بأنواع مختلفة منه.، سواءً كانا محصنين بالزواج أم لا.

وبعد الذي تقدم من فساد هذا العمل، وهذه العلاقة، لا تعود هذه الأحكام الشديدة غريبة أو مستهجنة، وإنما هي جزاء عادل لمن ارتكب مثل هذا الفساد والانحراف.

الهوامش

- (١) كلبية أو طول شعر أو حيض أو احتلام أو مبال أو عدد أضلاع أو ميل طبع... (٢) طب الأئمة: ١٣٢.
- (٣) البرقي، المحاسن ١: ١١٣؛ صحيح البخاري ٧: ٥٥.
- (٤) كالسيد أبي القاسم الخوئي، والشيخ جواد التبريزي، والسيد محمد وصادق الشيرازي.
- (٥) كالسيد الخميني.
- (٦) كالسيد السيستاني، والسيد محمد سعيد الحكيم، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد كمال الحيدري.
- (٧) وهو السيد الخامنئي.
- (٨) كالطوسي في المبسوط ٤: ٢٦٦.
- (٩) كالسيد السيستاني، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد سعيد الحكيم.
- (١٠) يقول الكتاب المقدس في رسالة كورنثوس الأولى ١٤: ٣٣ - ٣٥: «لِتَصْمِتْ نِسَاؤُكُمْ فِي الْكُنَائِسِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَأْذُونًا لَهُنَّ أَنْ يَتَكَلَّمْنَ، بَلْ يَخْضَعْنَ كَمَا يَقُولُ النَّامُوسُ أَيْضًا. وَلَكِنْ إِنْ كُنَّ يُرَدْنَ أَنْ يَتَعَلَّمْنَ شَيْئًا فَلْيَسْأَلْنَ رِجَالَهُنَّ فِي الْبَيْتِ؛ لِأَنَّهُ قَبِيحٌ بِالنِّسَاءِ أَنْ تَتَكَلَّمَ فِي كَنِيسَةٍ».
- (١١) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٦٦ - ٦٧؛ صحيح مسلم ١: ٦١؛ صحيح البخاري ١: ٧٨؛ الكليني، الكافي ٥: ٣٢٢.
- (١٢) نهج البلاغة ١: ١٢٩.
- (١٣) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٤٧.

الملكية وأسبابها في الفقه الإسلامي

عرض وتحليل

. القسم الأول .

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني (*)

المقدمة

قبل الخوض في البحث ينبغي بيان جملة من الأمور اللازمة للتمهيد للدخول في صلب البحث، وهي:

١- بيان المسألة

لا ريب في أن الملكية من الأمور المهمة التي يقوم عليها النشاط الاقتصادي بشكل مباشر أو غير مباشر، فهو من الأمور الأساسية، والتي تحتاج إلى بحث من عدة جهات، منها: بلحاظ كون الملكية أمراً اعتبارياً فإن هذا الأمر الاعتباري قد اعتُبر كأمرٍ مُسبَّب عن غيره، يثبت حينما يتحقق سببه، إذن لا بُدَّ من تحديد هذه الأسباب في عناوين كلية جامعة، فأَيُّها اعتُبر سبباً؟ وأَيُّها لم يُعتبر؟ وهل هناك سببٌ واحد أم أن المعتبر أكثر من سببٍ؟ وعلى فرض تعدُّها كم هو عددها؟ وما هي الأدلة على اعتبارها؟ وأَيُّها يُعدُّ سبباً مستقلاً برأسه؟ وأَيُّها يندرج تحت غيره من العناوين؟ وقد عُنيت الدراسات الحقوقية بهذا الأمر حيث أفردوا لأسباب الملكية عنواناً خاصاً في مصنَّفاتهم، إلا أننا لم نرَ مثل ذلك في المصنَّفات الفقهية، فلم يُفرد الفقهاء لذلك عنواناً خاصاً للبحث في ذلك بنحوٍ وافٍ، كما لم يتصدَّوا لحصر الملكية،

(*) أستاذ في الحوزة العلميَّة، وعضو الهيئة العلميَّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميَّة، ومدير تحرير مجلَّة الاستنباط. من العراق.

باستثناء فقيه واحد تحتل عبارته كونه في مقام حصر تلك الأسباب، وإن تعرّضوا إلى أسباب الملكية بالحمل الشائع، وذكروا مصاديقها، من دون بحث في تحديد أيّها سببٌ مستقلٌّ؟ وأيّها سببٌ غير مستقلٍّ، وداخل تحت عنوانٍ آخر غيره؟ ومن هنا فإنّ هذه الدراسة تتصدّى للإجابة عن السؤال التالي: ما هي العناوين الكلية لأسباب الملكية في الفقه الإسلامي؟

وننبّه على عدّة أمور:

الأمر الأول: إنّ الملكية المبحوث عنها هنا هي الملكية الاعتبارية، دون الحقيقية والتكوينية.

الأمر الثاني: إنّ الملكية المبحوث عنها هنا هي الملكية الخاصة، فلا يُراد بحث الملكية العامة، كملكية الدولة، وملكية الأمة.

الأمر الثالث: إنّ الملكية المعيّنة والمُشاعة داخلة في البحث.

الأمر الرابع: إنّ ملكية الأشياء الحقيقية، وكذا الحكمية (= الملكية المعنوية)، كلّها داخلة في مسؤولية البحث، وثبوت الملكية المعنوية يقتضي بحثاً مستقلاً، ولكن على فرض ثبوتها لا تأبى دراستنا من شمولها، كما سوف نشير إلى ذلك.

٢- ضرورة البحث

أولاً: تتجلى ضرورة هذا البحث من خلال الالتفات إلى أنّ بحث الملكية وتحديد أسبابها من المواضيع المهمّة جداً، ولا سيّما في المجالين الفقهي والحقوقى؛ وذلك لابتداء كلّ أو جلّ المعاملات والعقود والنشاط الاقتصادي عليها؛ إمّا بصورة مباشرة، كالعقود الناقلة للملكية؛ أو بصورة غير مباشرة، كالعقود المنصبة على الحقوق المتعلقة بالأموال. بيد أنّ الفقه الإسلامي لم يُولِ عنايةً كبيرة لهذه المسائل الكلية والأساسية، وتعامل معها تعاملًا بارداً. كما سيّضح من خلال عرض سابقة البحث،، ويجد المتابع بعض نقاط الفراغ في بعض المفاصل، ممّا يؤثّر سلباً على امتلاك رؤية واضحة المعالم وجامعة في هذه المسألة الكلية، والتي تُعتبر من البنى التحتية والأساسية لفقه المعاملات.

فنحن إلى الآن لا نمتلك إحصائية دقيقة وموثقة حول عدد أسباب الملكية في فقهنا الإسلامي؛ فبين من يحصرها في سبب واحد؛ وبين من يزيد عليها. وهذا ما يُشكل عقبةً كؤوداً أمام عملية تقنين الفقه الإسلامي، الذي هو من جملة متطلبات العصر؛ من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية.

ثانياً: لقد تكشفت لي خلال البحث هذه المرة بعض نقاط الفراغ ونقاط الخلل الأساسية في البحوث الفقهية - بل الحقوقية أيضاً إلى حد ما - المعقودة بهذا الشأن لم أكن أتوقعها، واتضح لي أنّ المشكلة أكبر مما كنت أتصوره؛ إذ إنّ أكثر تلك البحوث - إن لم نقل: كلّها - قد انطلق في جوّ الفرضيات التبرُّعية، بعيداً عن الاستدلال والتوثيق، مما أكّد الإحساس بضرورة مراجعة هذه المسألة مراجعةً جديةً في ذات البُعد التشريعي والفقه والحقوقى وإعادة جدولة لأسباب الملكية، في الوقت الذي نرى البحث الفقهى يفتح ملفاً طويلاً وعريضاً في تحقيق حقيقة بعض العقود وتعريفها وتحليلها، وتحليل حقيقة الحكم، وفرقه عن الحقّ، وغير ذلك من المباحث التحليلية التي يضحّ بها فقه المعاملات. وهذا ما يُضيف استحقالاً جديداً للبحث، ويزيد من ضرورة عقده.

ثالثاً: تبعثر وتناثر البحوث المتعلقة ببحث أسباب الملكية في عدّة أبواب فقهية؛ بعضها مسمّى، كالإرث والوصية؛ وبعضها غير مسمّى، كالحيازة والتبعية، التي تحتاج إلى انتزاع وتصيّد من مراجعة أبواب متفرقة.

رابعاً: تُواجه في بعض الحالات عدم تنقيح دقيق لبعض هذه الأسباب، وتحديد لأحكامها وضوابطها، من قبيل: بحث الحيازة، التي لا يكاد يعثر الباحث على رؤية فقهية واضحة تجاهها.

خامساً: يجد المراجع فوضى وعدم وضوح وفقدان منهجية في كيفية تنويع أسباب الملكية في فقهنا الإسلامي.

سادساً: إنّنا بحاجة إلى العمل من أجل تقنين الفقه؛ كي يكون في متناول الحقوقيين؛ وكي تسهل عملية تطبيقه.

سابعاً: ثمة حاجة للقيام بدراسات مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون.

٣- أهداف البحث

ثمة أهداف توخيناها من عقد هذا البحث:

أولاً: ملء بعض نقاط الفراغ البحثي في فقه المعاملات في فقها الإسلامي، ولا سيما في هذه المسائل الكلية والأساسية؛ إذ مما يترتب على تعيين أسباب الملكية مسألة تنويع تلك الأسباب وجدولتها.

ثانياً: السعي إلى جمع شتات هذه المسائل، ومنهجة البحث فيها على صعيد الفقه الإسلامي، وإخراجه من التبعض والحالة الفوضوية.

ثالثاً: تقديم محاولة لتقنين الفقه في مجال الملكية.

رابعاً: فتح ملفات البحوث المقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي والقانون المدني، الذي لا بد من تقييمه، وبيان مدى تطابقه مع الفقه الإسلامي.

خامساً: سوق البحث على صعيد الفقه الإسلامي إلى المسار الصحيح، من التركيز على البحوث المهمة والنافعة، والابتعاد عن إتلاف الوقت في البحوث عديمة الجدوى في مجال الملكية، كالبحث في تحديد مقولة الملكية، ومن أي مقولة فلسفية هي؟ هل هي من مقولة الإضافة أو الجدة؟ وهل أن جعل الملكية بنحو الاستقلالية أو الانتزاع؟ وشبه ذلك من البحوث.

٤- سابقة البحث

لا ريب أن البحث في أسباب الملكية، وتحديد هذه الأسباب، وتنويعها، ذو طبيعة فقهية وحقوقية أيضاً، ونحن نرى الحقوقيين يُعنون عادةً ببحث الأسباب إلى حد ما.

وقد أشار إليه نُزُرُّ من فقهاءنا المتأخرين في طيات أبحاثهم، وبشكل سريع ومختصر ومتناثر، ومن دون عنونة، ومن دون تركيز، ولا استدلال في بعض مسأله المفصلية، بل طرح بعضهم بهذا الشأن مجموعة من الافتراضات والتصورات المجردة عن الدليل والبرهان. مع التنبية إلى أنه لم يتم استقراء جميع أسباب الملكية. كما أن من تصدى لتنويع تلك الأسباب وتقسيمها لم يوضح ما هو الأساس الذي اعتمده في التنويع والتقسيم؟

• الملكية وأسبابها في الفقه الإسلامي، عرض وتحليل / القسم الأول

ومن المواطن التي تعرّضوا فيها إلى تناول بعض الحيثيات الكليّة المتعلقة بالملكية أوّل كتاب (البيع)^(١). وهذا هو الموضوع المهمّ؛ حيث تركّزت أكثر أبحاثهم الكليّة عن الملكية فيه، كما يظهر لكلّ من راجع كتاب المكاسب، للشيخ الأنصاري، وشروحه، وإن تعرّضوا لها في موارد مختلفة أخرى أيضاً.

٥- مصطلحات البحث

قبل اللوج في خضمّ هذا البحث ينبغي التعريف بأهمّ المصطلحات التي اشتمل عليها:

المصطلح الأوّل: المال أ- المال لغةً

قال ابن فارس: «(مول) الميم والواو واللام: كلمة واحدة هي: تمول الرجل: اتّخذ مالاً. ومال يمال: كثر ماله»^(٢). وجمع المال: أموال. وكانت أموال العرب: أنعامهم^(٣). وهو في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثمّ أطلق على كلّ ما يُقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يُطلق المال عند العرب على الإبل^(٤)؛ لأنها كانت أكثر أموالهم^(٥).
وقال ابن منظور: «المال: معروفٌ، ما ملكته من جميع الأشياء»^(٦).

ب - المال اصطلاحاً

من الواضح أنّ للمال معنىً لغويّاً وعرفيّاً. وقد تصدّى بعض الفقهاء لبيان هذا المعنى العرّف في وصياغته صياغة فنيّة، فأفاد: إنّ المالية تُنتزع من الشيء بملاحظة كونه في حدّ ذاته ممّا يميل إليه النوع الإنساني، ويدخرونه للانتفاع به وقت الحاجة، ويتنافسون فيه، ويبذلون بإزائه شيئاً ممّا يُرغب فيه من النقود وغيرها؛ ضرورة أنّ ممّا من الحنطة ليس كالمّن من التراب، فإنّ الأوّل يُنتزع منه عنوان الماليّة، دون الثاني^(٧).
وأما عند الشرع فماليّة كلّ شيءٍ إنّما هي باعتبار وجود المنافع المحلّة فيه، فعديم المنفعة المحلّة - كالخمر والخنزير - ليس بمال^(٨).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢١

تنبيهات

التبئبه الأول: إنَّه لا وجه لتخصيص المال بالأعيان، بل المال في اللغة والعرف يعمُّ المنافع أيضاً^(٩).

التبئبه الثاني: ليس للمال في الشرع اصطلاح خاص، بل هو مُستعمل في معناه اللغوي والعرفي، ولكنَّ الشارع؛ حيث وضع بعض القيود، فحرَّم بعض الأشياء، وأهدر ماليَّتها وألغاهها، لا تُعتبر عنده مالاً، كالخمر والخنزير.

التبئبه الثالث: إنَّ النسبة بين المال والملك هي العموم من وجه؛ بديهية إنَّه قد يوجد الملك ولا يوجد المال، كالحبَّة من الحنطة المملوكة؛ فإنَّها ملكٌ وليست بمال؛ وقد يتحقَّق المال ولا يتحقَّق الملك، كالمباحات الأصلية قبل حيازتها، فإنَّها أموالٌ وليست بمملوكةٍ لأحد؛ وقد يجتمعان، وهو كثير^(١٠).

التبئبه الرابع: إنَّ الملاك في صيرورة الشيء مالاً هو مئُّل الإنسان ورغبته فيه، وحيث إنَّ هذه الرغبة تختلف من شيءٍ لآخر، بل قد تختلف حتَّى في الشيء الواحد، فقد تشدَّد وقد تضعف، لذا فإنَّ المالية تتفاوت أيضاً تبعاً لذلك. وهذه المالية هي التي يُعبَّر عنها بالقيمة [= القيمة التبادلية]. فقيمة كلِّ شيءٍ هي مالية الشيء.

والأسباب التي تُؤثِّر في تحديد أصل الرغبة، وكذلك تفاوتها، هي ما يلي:

١. أصل وجود المنفعة الاستعمالية في الشيء؛ فإنَّ كانت للشيء فائدةً استعمالية تولَّدت الرغبة نحوه، واكتسب قيمةً اجتماعية، وصار مالاً؛ وإنَّ انعدمت منفعته أو كانت كالعدم انتفتت ماليَّته، كالنفايات.

٢. درجة أهميَّة تلك المنفعة الاستعمالية: فكلمًا كان الشيء أعظم منفعةً كانت الرغبة فيه أكثر، وازدادت قيمته وماليَّته؛ وكلمًا قلَّت أهميَّتها قلَّت قيمتها.

٣. درجة إمكانيَّة الحصول على الشيء، وهي تابعة للندرة والوفرة؛ فقد يكون الشيء كثيراً ومتوفراً بصورة طبيعية إلى الدرجة التي تجعل من الممكن الحصول عليه من الطبيعة دون جهدٍ، كالهواء، وفي هذه الحالة تبلغ القيمة درجة الصفر؛ لانعدام الرغبة؛ ومهما قلَّت إمكانيَّة الحصول على الشيء، تبعاً لقلَّة وجوده أو صعوبة تحصيله وإنتاجه، ازدادت الرغبة فيه، وتضخَّمت قيمته^(١١).

التبئبه الخامس: من أجل أن يتَّضح الفرق بين المالية والقيمة التبادلية عن

• الملكية وأسبابها في الفقه الإسلامي، عرض وتحليل / القسم الأول

المُلكية ينبغي تحديد الفوارق بينهما. والذي ينقدح في الذهن هو إمكانية ضبط عدّة فوارق، منها ما يلي:

١- إنّ المالية مقولةٌ مشكّكة؛ قد تشتدّ وقد تضعف، حتّى بلحاظ الشيء الواحد.

وأما الملكية فهي مقولةٌ متواطئة؛ ثابتةٌ لا تزداد ولا تنقص، فهي مجردّ إضافة بين الشيء والإنسان؛ فإمّا أن توجد هذه الإضافة؛ وإمّا أن تنتفي.

٢- إنّ منشأ ظاهرة الملكية هو الميّل الفطري الموجود في النفس الإنسان لحبّ الهيمنة والاستيلاء والاستئثار بالأشياء دون غيره من أبناء جنسه، سواء أكان محتاجاً لها أم لا.

فيما إنّ منشأ المالية هو الرغبة في التبادل ونقل الملكية وتغييرها والتعامل مع أبناء جنسه. فمَنْ أراد تبديل شيءٍ مملوكٍ له بشيءٍ آخر مملوكٍ لغيره افتقر إلى المقايسة بينهما على أساس المالية؛ ومَنْ أرادا فرز حصّتيهما في شيءٍ مشتركٍ مملوكٍ لهما افتقرا إلى تحديد الحصص على أساس المالية؛ ومَنْ أراد استيفاء منفعة شخصٍ أو الإفادة من عمله أو خبرته افتقر إلى تعيين مالية المنفعة والعمل؛ ومَنْ أراد استيفاء منفعة عينٍ مملوكةٍ لآخر والإفادة منها افتقر إلى تعيين مالية المنفعة والقيمة التبادلية لها.

٣- إنّ المالية قد تثبت للشيء حتّى قبل إضافته إلى أحدٍ. وأما الملكية فقوامها الإضافة إلى الشخص، فلا تُتصوّر من دون طرفيّها: المالك؛ والمملوك.

المصطلح الثاني: السلطنة

أ- السلطنة لغةً

قال ابن فارس: «(سلط) السين واللام والطاء: أصلٌ واحد، وهو القوّة والقهر. من ذلك: السلطنة من التسلّط، وهو القهر. ولذلك سُمّي السلطان سلطاناً، والسلطان الحجّة»^(١٢).

والسلطان: قدرة الملك، وهي مثل: قفيز وقفزان، وبغير وبعران؛ وقدرة مَنْ جعل ذلك له وإن لم يكن ملكاً، كقولك: قد جعلت له سلطاناً على أخذ حقّي من فلان.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٣

والنون في (السلطان) زائدة، وأصله من التسليط^(١٣). والسلطة: القهر، وقد سلَّطه الله فتسلَّط عليهم. والاسم: السُّلْطَة^(١٤).

وقال الراغب الإصفهاني: «السلطة: التمكن من القهر، يُقال: سلَّطته فتسلَّط؛ قال تعالى: ﴿وَكُوْا شَاءَ اللّٰهُ لَسَلْطَهُمْ﴾ (النساء: ٩٠)؛ وقال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللّٰهُ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ﴾ (الحشر: ٦)، ومنه سُمِّيَ السلطان والسلطان يُقال في السلطنة، نحو: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لوكِيهِ سُلْطَانًا﴾ (الإسراء: ٣٣)؛ ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (النحل: ٩٩)... وقد يُقال لذي السلطنة، وهو الأكثر. وسُمِّيَ الحجَّة سلطاناً؛ وذلك لما يلحق من الهجوم على القلوب^(١٥).

ب - السلطنة اصطلاحاً

لقد استعمل الفقهاء لفظ السلطنة والسلطان، والظاهر من كلماتهم أنه ليس لهم معنى اصطلاحياً، بل يُريدون بالسلطنة والسلطان المعنى اللغوي والعُرْفِي. وقد تصدَّى بعضهم لبيان هذا المعنى العُرْفِي، وصياغته صياغةً فنيّةً، فأفاد: إنَّ السلطنة: القدرة على قلب العين والتصرُّف فيها، وهي من مقولة الكيف^(١٦). ومن هنا يُعرف أنها غير مرادفة للملكية بقسميها: الحقيقية؛ والاعتبارية. هذا، وقد فرَّق بعضهم بين السلطنة وبين الملكية؛ بأنَّ السلطنة لا يُعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بل تحتاج إلى المسلَّط عليه؛ بخلاف الملكية فإنَّها نسبة بين المالك والمملوك، ولا تحتاج إلى مَنْ يملك عليه. ومن هنا صحَّ بيع الدَّيْن ممن هو عليه فيؤثَّر تمليك السقوط^(١٧)؛ فإنَّ بين المسلَّط والمسلَّط عليه علاقة التضاييف، ولا يُعقل الاتحاد بينهما؛ بخلاف العلاقة بين المالك والمملوك، فإنَّهما ليسا متضاييفين.

واعترض عليه بما يلي:

١- إنَّ هذا الفرق صحيحٌ بالنسبة إلى الملكية المضافة إلى الأعيان الخارجية، إلاَّ أنه لا يصحَّ في الملكية المضافة إلى الدَّمَم؛ فإنَّ الكلِّي ما لم يُضَفْ إلى ذمَّة شخص لا يُبدل بإزائه شيء، ولا يرغب فيه العقلاء^(١٨).

أقول: حاصل هذا التعليق أنه في الملكية المضافة إلى الدَّمَم لا بدُّ من وجود مَنْ يملك عليه، وحينئذٍ كيف يمكن الفرق بينهما في ضوء ما أفاده؟!

٢. إن اجتماع المتضايين في شيء واحد ليس محالاً؛ فإنّ التضاييف بنفسه لا يقتضي امتناع اجتماع المتضايين، كما في اجتماع عنوائيّ العالم والمعلوم في النفس باعتبار علمها بنفسها. أجل، في مثل: عنوائيّ العلة والمعلول لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد. إذن فلا محذور في اجتماع عنوائيّ المسلط والمسلط عليه في شيء واحد، وكذا المالك والمملوك عليه^(١٩).

استنتاج وتعليق

١. الظاهر أنّهم يريدون التفرقة بين السلطنة التكوينية - كما يُشير إليه قيد (الفعلية) في كلام بعضهم^(٢٠) - وبين الملكية الاعتبارية، لا التكوينية.
٢. الظاهر أنّهم أهملوا بيان الفرق بين السلطنة وبين الملكية التكوينية، ممّا يُرجح أنّهم لا يرون فرقا بينهما، حيث فسروا الملكية التكوينية بالقدرة والاختيار^(٢١). لكن يظهر من بعضهم - كالمحقق النائيني^(٢٢) - الفرق بينهما. وهو الصحيح، كما أشرنا لذلك من قبل.

إذا اتضح هذا نقول: يوجد فرق بين الملكية التكوينية وبين السلطنة التكوينية، فليس كلّ قدرة وسلطنة يصدق عليها أنّها ملكيةً تكوينية، فلو كنت متفوقاً على شخص؛ لكوني أقوى منه، فلا أكون مالكاً له، ولا هو مملوكٌ لي، تكويناً، فلا يُقال: إنّ الفيل مالكٌ لصاحبه تكويناً؛ لكونه أقوى منه وأقدر. فالسلطنة والقدرة أعمّ من الملكية التكوينية؛ إذ تصدقان في موارد صدق الملكية التكوينية وغيرها. والملكية التكوينية إنّما تصدق في موارد السلطنة الخاصة التي فيها علاقة الاختصاص، وزان الملكية الاعتبارية حدّو النعل بالنعل والقدّة بالقدّة، فيما تكون السلطنة التكوينية وزان الحقّ الاعتباري بالمعنى الأعمّ، الشامل للملكية والحقّ بالمعنى الأخصّ.

٣. إنّ السلطنة كما تكون حقيقيةً تكون اعتباريةً أيضاً، وإن كان أكثر موارد استعمالها في كلام الفقهاء في الأوّل. فالسلطنة الحقيقية هي القدرة على التصرف في الشيء تكويناً وخارجاً ببعض أنحاء التصرف، وأمّا السلطنة الاعتبارية فمن قبيل: سلطنة الولي على المولى عليه، سواء أكانت ولايةً على نفسه أم على أمواله

أم على تصرفٍ حقوقي واعتباري خاص. ولم أرَ مَنْ نَبَّهَ على ذلك.

المصطلح الثالث: المِلْكِيَّة أ- المِلْكِيَّة لغَةً

أمَّا في اللغة فقد قال ابن فارس: «(ملك) الميم واللام والكاف: أصلٌ صحيح، يدلُّ على قوَّةٍ في الشيء وصحَّةٍ. يُقال: أملك عَجِينَه: قوى عَجِينَه وشدَّه... مَلَكَ الإنسان الشيء يملكه ملكاً. والاسم المَلِكُ؛ لأنَّ يده فيه قوَّةٌ صحيحة. فالمالك: ما ملك من مال. والمملوك: العبد»^(٢٣).

وقال الفيومي: «ملكته مَلَكاً من باب ضرب، والمَلِكُ - بكسر الميم - اسمٌ منه، والفاعل مالك، والجمع مَلَاك، مثل: كافر وكفَّار. وبعضهم يجعل المَلِكُ بكسر الميم وفتحها لغتين في المصدر»^(٢٤).

وقال الفراهيدي: «المَلِكُ: ما ملكت من مالٍ وخول... وملاك الأمر: ما يُعتمد عليه... والإملاك: التزويج»^(٢٥).

والمَلِكُ: هو المتصرفُ بالأمر والنهي في الجمهور، وذلك يختصُّ بسياسة الناطقين، ولهذا يُقال: مَلِكُ الناس، ولا يُقال: مَلِكُ الأشياء. والمَلِكُ ضبط الشيء المتصرفُ فيه بالحكم، والمَلِكُ كالجنس للمَلِكِ، فكلُّ مَلِكٍ مَلِكٌ، وليس كلُّ مَلِكٍ مَلِكاً^(٢٦). والمالك: القادر على التصرف في ماله، وله أن يتصرف فيه على وجهٍ ليس لأحدٍ منعه منه^(٢٧).

ب- المِلْكِيَّة اصطلاحاً

وأما في الاصطلاح فقد عُرِّفت المِلْكِيَّة بأنها اختصاصُ شيءٍ بشيءٍ خاص^(٢٨). وهي من المفاهيم الواضحة إجمالاً لدى العُرف العامِّ، فهي عبارةٌ عن علاقةٍ خاصةٍ بين المالك والمال المملوك. والمُسْتَظْهَرُ من العُرف أنَّها ليست مجرد الاختصاص بالشيء، بل هو اختصاصٌ خاصٌّ، وهو تلك الدرجة الشديدة من الاختصاص التي تتضمن الهيمنة والسلطنة على الشيء هيمنةً وسلطنةً قوية. وهذا الاختصاص الخاصُّ إمَّا يكون بلحاظ عالم التكوين؛ أو بلحاظ عالم الاعتبار. والعُرف يتعامل بها يومياً على هذا الأساس.

تنويع الملكية

يمكن تنويع الملكية إلى عدة أنواع مختلفة بحسب اللحاظ:

التنوع الأول: تنويع الملكية بحسب نسبة نفس الملكية إلى الواقع، وهي نوعان:
أ. **الملكية التكوينية:** وهي الاختصاص الخاص بالشيء الذي يتضمن السلطة التكوينية على الشيء؛ وهي الإحاطة بالشيء والقدرة على التصرف فيه والتحكم بشؤونه تكويناً، كملكيتنا لأعضاء بدننا الخارجية، وملكيتنا البارئ جلاً ذكره للعالم، وإن قيل بالفرق بين المثاليين الأخيرين من جهة أخرى، وهي كون ملكية الله تعالى إضافة إشراقية، والتي هي ليست من سنخ المقولات بالمرّة، بخلاف المثال الأول الذي يمكن عدّه إضافة فيه من المقولات، واعتبر البعض هذه الملكية من الجدة فيما عدّها بعض آخر من مقولة الكيف، وعلى هذا يكون الملك إحدى المقولات الفلسفية العشر، وأحد الأعراض التسعة؛ وذهب آخرون إلى عدم عدّها من المقولات. وسواء اعتبرنا الإضافة والجدة من المقولات الخارجية أو لا فإنّ لحاظها بالنسبة إلى الواقع والعالم الخارجي^(٢٩).

والملكية التكوينية لا تتحقّق بمجرد التأثير على الشيء ولو في جهة من الجهات، بل فيما كان التأثير قوياً، وبنحو الإحاطة التامة بالشيء، أو شبه التامة أي تكون واسعة. وعليه لا تكون مرادفةً للقدرة والسلطة مفهوماً، ولا مساوية لها في الانطباق مصداقاً. فليس مطلق القدرة والسلطة على الشيء تُسمّى ملكاً، بل فيما إذا كانت القدرة والسلطة واسعة تامة.

ب. الملكية الاعتبارية: وهي اعتبار الاختصاص الخاص الذي يتضمن السلطة الاعتبارية والافتراضية على الشيء، سواء أكان قادراً على التصرف في الشيء تكويناً وخارجاً، كتصرف زيد بفرسه المملوك له بالركوب، أم لم يكن قادراً على التصرف في الشيء تكويناً وخارجاً، كعدم وصول يد المالك إلى عبده الأبق أو دابته الشاردة أو داره المغصوبة منه.

والملكيتان التكوينية والاعتبارية سنخان متفاوتان، إحداهما غير الأخرى، وإن كان بين الملكيتين جهة تشابه وجهه اختلاف؛ فالاعتبارية لها مشابهة بالإضافة المقولية لقيامها بطرفين، ولها شبه بالجدة والملك المصطلح في الفلسفة، وليست بشيء

منهما؛ فإنَّ الإضافات المقولية، وكذا الهيئات، مأخوذةٌ بلحاظ نسبتها إلى عالم الخارج، سواء أكان في البين معتبرٌ أم لم يكن؛ بدهاء ثبوت الفوقية والتحتية بين السقف والأرض، والمحاذاة بين الجدار والفرش، والموازاة بين جداري العُرْفَة، وقد أخذت هذه الأمور بلحاظ عالم الخارج، وإن لم يعتبرها معتبرٌ، ولم يتصورها متصورٌ. وأما الملكية الاعتبارية فلا واقعية لها خارجاً، ولا يوجب تبدُّل طرف إضافتها. وهو المالك - تغييراً في العين المملوكة أصلاً، فهي بمنزلة الفيء للإضافة المقولية أو الجدة، ومتقوِّمة بالقصد والجعل والاعتبار^(٣٠). ولا واقع للملكية الاعتبارية إلا نفس اعتبار الشارع أو العُرْف^(٣١).

ولفظ الملكية يُقال على كلتا الملكيتين بنحو الاشتراك^(٣٢)، كما هو الحال في نظائرها، كلفظ (النقل)، الذي يُقال على النقل الخارجي وعلى النقل الاعتباري^(٣٣)، وليس هذا من قبيل: الحقيقة والمجاز.

ولكن هل هذا الاشتراك من سنخ الاشتراك اللفظي أم من سنخ الاشتراك المعنوي؟

صرَّح بعضُ، كالمحقِّق الخراساني، بالأوَّل، أي الاشتراك اللفظي بين الملكية بمعنى الإضافة الإشرافية، كملكه تعالى للعالم التي هي ليست من المقولات، والإضافة المقولية، كملك الإنسان لشيءٍ بسبب من تصرفٍ واستعمالٍ أو إرثٍ أو عقدٍ أو غيرها من الأعمال، قال: «فيكون شيءٌ ملكاً لأحدٍ بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبَّر»^(٣٤).

والصحيح: أنَّ الاشتراك هنا اشتراكٌ معنوي^(٣٥)؛ فإنَّ لفظ (الملك) موضوعٌ بوضعٍ واحدٍ للمعنى الجامع بين الحقيقي والاعتباري، فيما يكون الوضع في المشترك اللفظي لكلِّ لفظٍ مستقلاً، وهذا مستبعدٌ جداً. وعليه يفترق إلى القرينة لتعيين الفرد المراد، وإلا صار مُجملاً.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّ بحثنا ينصبُّ على الملكية الاعتبارية، لا التكوينية. **التنوع الثاني:** تنوع الملكية بحسب المالك، وهي نوعان: الملكية الخاصة؛ والملكية العامة.

التنوع الثالث: تنوع الملكية بحسب الشيء المملوك بلحاظ تعيُّنه وعدمه

خارجاً، وهي نوعان: الملكية المَعَيَّنَة خاصة؛ والملكية المُشاعَة. **التتويج الرابع:** تتويج الملكية بحَسَب الشيء المملوك بلحاظ كونه أمراً حقيقياً أو اعتبارياً، وهي نوعان: ملكية الأشياء الحقيقية؛ والملكية المعنوية. **تنبيه:** نحن إنَّما نبحث في الملكية الاعتبارية، دون الحقيقية. ونبحث الملكية الخاصة، دون العامة. وأمَّا الملكية المَعَيَّنَة والمُشاعَة، وكذا ملكية الأشياء الحقيقية والحُكْمية (الملكية المعنوية)، فكلُّها داخلةٌ في إطار البحث.

تعريف المِلْكِيَّة الاعتباريَّة في الفقه الإسلاميّ

لم يُخْضُ الفقهاء في تحديد ذات مفهوم الملكية عرفاً في بُعْدِها الحقوقي بشكلٍ صريح. ولعلَّه يمكن انتزاع شيءٍ في هذا من كلمات بعضهم. ولكن وقع بحثٌ نظري بين الفقهاء في تحديد بعض الحثيات المرتبطة بمفهومها على وجه الدقَّة في ضوء القواعد المنطقية والعقلية والعقلانية، كالبحث في تحديد مقولة الملكية فلسفياً، والبحث في نوع جعلها وكيفية تشريعها، في حين تصدَّى الحقوقيون لضبط تعريف الملكية، ولم يتعرَّضوا إلى ما طرحه الفقهاء من حثياتٍ حول الملكية. ولقد وقع بحثٌ مفصَّل من فقهاء الإسلام حول بيان حقيقتها. ويمكن حصر مصبِّ البحث وتلخيصه ضمن الأسئلة التالية:

١. هل أنَّ الملكية من سنخ الأعراض المقولية العارضة على المالك أو المملوك أو هي من سنخ الأمور الاعتبارية؟
٢. إنَّ كانت الملكية من الأعراض المقولية فمن أيِّ مقولةٍ تكون؟ وهل هي قبيل: السلطنة أو من مقولة الإضافة أو من مقولة الجودة؟
٣. إنَّ كانت الملكية من الأمور الاعتبارية - كما هو الصحيح - فما هي حقيقة ذلك الاعتبار؟ وهل هي من الأمور الانتزاعية التي تُنتزَع من الحكم التكليفي أو من أمرٍ آخر أو هي من الأمور الاعتبارية المَجعولة مستقلاً بجعل الجاعل، كسائر الأمور الاعتبارية الأخرى؟^(٣٦)
٤. إنَّ كانت من الأمور المَجعولة مستقلاً فما هو نحو إنشائها؟ وهل هي نوعٌ إضافةً اعتبارية بين المالك والمملوك أو هي سلطة اعتبارية أو هي جدَّة اعتبارية؟

وفي ما يتعلّق بالسؤالين الأوّلين فإنّ مرادهم من الإضافة: الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى شيء آخر منسوب إلى الشيء الأول المنسوب إليه، كهيئة الإضافة التي في الأخ، فإنّ فيها نسبة الأخ بالأخوة إلى أخيه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه بالأخوة. والنسبة فيها متكرّرة لكلّ من المضافين على تغاير بين النسبتين، غير أنّهما متلازمتان لا تنفكّان في ذهن ولا خارج. وهي تارة تكون متشاكلة الأطراف، كالأخ والأخ، والجار والجار؛ وأخرى مختلفة الأطراف، كالأب والابن، والعالى والسافل^(٣٧). وأمّا الجدة فقد عرّفت بأنّها: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة جسم بكلّه أو ببعضه، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط. وتنقسم إلى: تامّة؛ وناقصة، وإلى: طبيعية؛ وغير طبيعية. والأوليّان كإهاب الحيوان، والثانيتان كالتخّم. وتُسمّى أيضاً بالملك.

وينظر بعض أنّ الملك هو عبارة أخرى عن الجدة، إلّا أنّ الملكية الاصطلاحية أضعف درجة من الجدة الحقيقية، كما تقدّم^(٣٨).
٣. وينظر ثالث أنّ الملك غير الجدة. وقد مرّت المناقشة في عدّ الملك من المقولات^(٣٩).

٤. وناقش رابع في الجدة أيضاً، وفي كونها مقولةً مستقلةً في نفسها، ومباينةً للإضافة، مستشهداً بكلام للشيخ الرئيس، حيث قال: إنّهُ لم نعرف معنىً محصلاً للجدة^(٤٠).

وقال بعض بأنّ ما عليه المحقّقون هو القول باندراجها في مقولة الإضافة. وأفاد بعضهم بأنّ الملكية عبارة أخرى عن الجدة، غاية الأمر أنّ الجدة لها ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: وجدان الشيء حقيقة، بحيث يكون للشيء حقيقة. وهذه المرتبة الحقيقية والواجدية الواقعية مخصوصة بمن له ملك السماوات والأرض؛ فهو الذي يقدر على الإيجاد والإعدام، فهو الواجد الحقيقي. والتعبير عن هذه الجدة بالإضافة الإشرافية يرجع إلى هذا المعنى. ولا يمكن إدراك كُنّه هذا المعنى إلّا بنحو التقريب. وأشبه شيء به ممّا اكتناهه من المخلوقات هو واجدية النفس الناطقة للصور العلمية المرسمة في صقعها، حيث إنّ النفس واجدة لها بالوجدان الحقيقي؛ لأنّها توجد بنفس

إنشاء النفس لها، وتعدم في هذا الصقع بنفس إعدامها. فإحاطتنا بمنشآت أنفسنا نظير ملكية الله سبحانه وقدرته، يبد أنه لمكان كَوْن وجود النفس غير قائم بذاتها؛ لكونها قائمة بمبدعها وبارئها، فلا نفسية لوجودها، يكون وجدان الصور المرتسمة لها أيضاً كذلك، ولذا صار التمثيل تقريبياً.

المرتبة الثانية: وجدان الشيء حساً، وذلك كالتقمُّص والتعمُّم، أي الهيئة الحاصلة من إحاطة القميص والعمامة بالإنسان. ومن الواضح أن تلك الهيئة لا تحصل إلا بالإحاطة الخاصة، فلا تحصل إذا كان القميص مثلاً في جانب الإنسان في جانب. **المرتبة الثالثة:** وجدان الشيء اعتباراً، وهي اعتبار وجدان الشيء، واعتبار كون الشيء لشيء آخر. وهي الملكية المبحوث عنها. وقد صرح بأن الملكية الاصطلاحية هي من إحدى المقولات، إلا أنها أضعف رتبة وأنزل درجة من الجدة الحقيقية^(٤١).

غير أن العلامة الطباطبائي - تبعاً لصدر المتألهين^(٤٢) - لم يقبل بأنها من المقولات؛ فإن الملكية الحقيقية في مثل: قوى النفس حيثية وجودية، هي قيام وجود شيء بشيء بحيث يختص به، فيتصرف فيه كيف شاء، وليست معنى مقولياً، والملكية الاعتبارية التي في مثل: كون الفرس لزيد اعتبار الملكية الحقيقية، دون مقولة الإضافة^(٤٣).

وأفاد بعض المحققين بأن الإضافة [= الملكية] الإشرافية شاملة لجميع الملاك والأملك والأشياء والسموات والأرضين وغيرها، كما هو ظاهر، وهي خارجة عن مقولة الجواهر والأعراض الحقيقية؛ لأنها إيجاد تعالي، والوجود والإيجاد خارجان عن الجواهر والمقولات. كما أفاد بأن الملكية المقولية المعبر عنها بالجدة هي إحدى المقولات العرضية؛ وأما الملكية الاعتبارية فهي ليست من الأعراض والمقولات^(٤٤).
أقول: الظاهر أن هذا البيان يرجع إلى ما أفاده صدر المتألهين.

التعريف القانوني للملكية

لقد عرّف بعض الحقوقيين حق الملكية للشيء بأنه: حق الاستئثار باستعماله وباستغلاله وبالتصرف فيه على وجه دائم، وكل ذلك في حدود القانون^(٤٥).
وفي ضوء هذا التعريف يكون لحق الملكية ثلاثة عناصر؛ وشرط.

• د. الشيخ خالد الغفوري الحسني

أمّا العناصر فهي ثلاثة:

١. حقّ الاستعمال (utendi jus): أن يكون للمالك حقّ الانتفاع بملكه كيفما

شاء.

٢. حقّ الاستثمار (fruendi jus): أن يكون للمالك حقّ تحويل منافع وفوائد

وعوائد ملكه إلى شخصٍ آخر.

٣. حقّ التصرف أو حقّ الإخراج من الملك (abutendi jus): أن يكون للمالك حقّ

القيام بأيّ تصرفٍ مادّي في ملكه، مثل: التغيير والإتلاف، أو تصرفٍ اعتباري، كالنقل.

وأما الشرط فهو أن تتمّ الإفادة من تلك الحقوق الثلاثة في إطار القانون.

في حين ذهبت بعض القوانين، كالقانون الفرنسي، إلى التصييص على سمةٍ

إضافية، وهي أنّ حقّ الملكية حقّ مطلق (absolu)^(٤٦).

وعرّفها حقوقيون آخرون بأنها: عبارة عن علاقةٍ متصوّرة بين الشخص وشيء

مادّي، والقانون يعتبرها ويُعطي المالك حقّ الانتفاع من المنافع الممكنة، ولا يحقّ لأحدٍ منعه^(٤٧).

وفي ضوء هذا التعريف يكون لحقّ الملكية ثلاث سمات:

١. إنّه حقّ مطلق، فيكون للمالك حقّ الانتفاع بملكه بمختلف الانتفاعات.

٢. إنّه حقّ منحصرٌ بالمالك فقط، وعلى الآخرين احترام هذا الحقّ، وعدم

التعدّي عليه.

٣. إنّه حقّ دائم^(٤٨).

تعليقٌ وبيان

إنّنا ننبّه على بعض النقاط المتعلقة بمفهوم الملكية على سبيل الإجمال:

النقطة الأولى: إنّ أصل كون الملكية - المبحوث عنها في عالم التشريع والتقنين -

من الأمور الاعتبارية هو أمرٌ وجداني واضحٌ في جميع أذهان البشر، وفي جميع الأزمنة

والأمكنة، وليست الملكية أمراً واقعياً حتّى يُسأل عن دخولها تحت أيّ مقولةٍ من

المقولات العشر، حالها في ذلك حال نظرائها من المفاهيم، من قبيل: مفهوم الرئاسة

٣٢ **الإجتهد والتجديد** - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

والولاية؛ فإنهما يدوران مدار الاعتبار وجوداً وهدماً، ولا غموض في تصوّرهما لدى الذهن العرفي والعقلاني.

ثم إنّه ما دام البحث يتعلّق بعالم الاعتبار والاعتباريات فإنّ أغلب المفاهيم المطروحة في البحث يُراد منها ذلك، لا المعاني العقلية والفلسفية الصرّفة.

النقطة الثانية: وأمّا نوع اعتبار الملكية وجعلها فهو بالجعل الاستقلالي، لا بالانتزاع من الحكم التكليفي، وهو جواز التصرّف، كما اختاره بعض الفقهاء^(٤٩)؛ فإنّ فرضية الانتزاع يردّ عليها جملة من الإيرادات، منها ما يلي:

أولاً: إنّ الملكية عادةً تقع عقلاً وشرعاً موضوعاً للحكم التكليفي، فلا يُعقل انتزاعها منه^(٥٠)؛ لتقدّم الموضوع على الحكم. فعندما نشكّ في جواز التصرّف في عين من الأعيان فإنّ ثبتت ملكية تلك العين فالجواب يكون حينئذٍ بالإيجاب، وإلّا فلا.

ثانياً: إنّ كان المراد بجواز التصرّف الحكم التكليفي المتعلّق بالفعل الخارجي للمكفّف والتصرّف الماديّ. كما هو صريح أو ظاهر القائل. فيردّ عليه نقضاً وحلاً؛ إذ قد تثبت الملكية مع انتفاء الحكم التكليفي، كما في موارد الحجر أو كون المملوك كلياً في الذمّة؛ كما أنّه قد ينعكس الأمر، فيثبت جواز التصرّف من دون أن تثبت الملكية^(٥١).

أقول: وهذا الاستدلال وجيه، ولا يصحّ النقض عليه بإمكان افتراض انتزاع الملكية من جواز التصرّف المشروط بالبلوغ ونحوه، أو بإمكان افتراض انتزاعها من جواز تصرّف الولي، كما هو محكيٌّ عن الشهيد الصدر؛ فإنّ هذا مردودٌ بما يلي:

١. ليس البحث في الاستحالة والإمكان، بل البحث في الاعتبار العقلائي والعرفي، وهو ناظرٌ إلى الملكية الفعلية، لا الشأنيّة. فإثبات الإمكان لا يُسمن ولا يُعني من جوع.

٢. إنّ اعتبار الملكية من الأمور الموجودة منذ أقدم العصور، حتّى في المجتمعات البسيطة والسادجة، ولا تحتاج إلى التحليلات العقلية والمعقّدة التي لا تطرأ إلّا في أذهان الفلاسفة.

٣. إنّ اعتبار الملكية لدى العقلاء في جميع مواردّها على حدّ واحد، فاعتبار

ملكية المحجور لا يتفاوت عن اعتبار ملكية غيره؛ كي يحتاج إلى افتراضات متفاوتة.
ثالثاً: ثمّة موارد يُحكّم فيها بثبوت الملكية مع كون الملكية فعليّةً جَعَلًا ومجموعاً، كما في ملكية الجنين من حيث هو جنينٌ، كما في الجناية عليه أو توريثه، ولو كانت الملكية متزلزلةً، مع أنّه لا جواز، ولا يوجد أيُّ حكمٍ تكليفي هنا بالمرّة، ولو بلحاظ الوليِّ.

رابعاً: إنّه لا يمكن في ضوء نظرية الانتزاع من الحكم التكليفي هذه تفسير صحّة التصرّفات القانونية الصادرة من قبِل المالك، كالتنقل والتحويل، والتي هي من شؤون الملكية؛ فإنّ الجواز بالنسبة لهذه التصرّفات يُراد به الجواز الوضعي، لا التكليفي، ومن الواضح أنّ الملكية ليست متقوِّمةً بالجواز التكليفي فحَسْب، بل إنّ الجواز الوضعي من مقوماتها أيضاً، كما هو المفهوم عُرفاً وعقلاً.

خامساً: إنّه في بعض الموارد يُحكّم بثبوت الملكية بالرغم من انتفاء الجواز بكلا نوعيّه: التكليفي؛ والوضعي، كما لو آجر داره، فإنّه لا يجوز له التصرّف بعين داره والانتفاع بها، لا تصرفاً مادياً ولا قانونياً، مع كونها مملوكةً له بالفعل، لا بالقوّة.

النقطة الثالثة: إنّ عالم الاعتبار على الرغم من كونه في مقابل الواقع بمعناه الواسع، إلّا أنّه يتمّ جَعْلُه من قبِل العقلاء على أساس الواقع وبإزائه، والملكية الاعتبارية مجعولةٌ بإزاء الملكية والسلطنة التكوينية، كسلطنة الإنسان على جوارحه وأفعاله. وسيأتي له مزيدُ بيانٍ.

وهذه الملكية الاعتبارية لها عرضٌ عريضٌ؛ فكما تتعلّق بالأعيان الخارجية تتعلّق بالمنافع؛ وأيضاً تتعلّق بالأموال الكلّية التي تكون في الذمّة. ثمّ إنّ أصل الملكية ظاهرةً اجتماعية عريقة، اعتبرها العقلاء من أجل تنظيم علاقاتهم الاقتصادية. ومن هنا فهي ليست أمراً أسَّسه الشارع، وإنّما هي من الأمور الإمضائية.

النقطة الرابعة: إنّ ما طرحه فقهاؤنا، بالرغم من دقّته ورُوَعته، ليس له أيّ علاقةٍ بتحديد مفهوم الملكية وبيان ماهيّتها، بل هو بحثٌ في كيفية وجودها الاعتباري، وتصوير ذلك في ضوء القواعد المنطقية والفلسفية. وقد اتّضح لك من

• الملكية وأسبابها في الفقه الإسلامي، عرض وتحليل / القسم الأول

كلمات الفقهاء المتقدمة أنّ الأقوال والاتجاهات في تحديد طبيعة الملكية الاعتبارية وخصائصها متعددة^(٥٢).

كما أنّ الفقهاء لم يتصدّوا لتحديد ماهية الملكية وتحديد مفهومها في البعد الحقوقي، والذي يمتاز به عن غيرها من المفاهيم القريبة منها واللصيقة بها، كالحقّ مثلاً، بشكلٍ صريح.

وعليه نحن نطالب الفقه الإسلامي بتقديم تعريفٍ للملكية، وتحديد مفهومها. وهذه مؤاخذهٌ منهجيةٌ جادةٌ تُؤخّذ على الفقه الإسلامي، وينبغي له أن يملأ نقطة الفراغ المنهجية هذه، وأن يسدّ هذه الثغرة، وعسى أن تُوفّق للخوض في هذا البحث في فرصةٍ أخرى لاحقاً، إن شاء الله.

المصطلح الرابع: أسباب المِلْكِيَّة

إنّ الملكية حكمٌ وضعيٌّ، ولكن هل هو مُسبَّبٌ عن غيره من الأسباب، ومجموعٌ بلحاظ شيءٍ آخر وراءه؛ أو هو مجعولٌ ابتداءً؛ أو له حالاتٌ متعددة؟ وممّا لا شكّ فيه أنّ الملكية في بعض حالاتها مُسبَّبة عن أمرٍ، كالملكية الناشئة من العقود؛ أو الملكية الناشئة من الحيابة.

والمتعارف في الفقه الوضعي هو إطلاق مصطلح (أسباب الملكية)، والمراد به عند الحقوقيين العناوين الكلّية السبعة التي تنطوي تحتها جملةٌ من المصاديق - كالعقود.. وهذه الأسباب تقابل مصادر الالتزام^(٥٣).

وأما في فقهاء الإسلام فقد ورد عنوان (أسباب الملكية) أيضاً في طيّات بعض عبارات الفقهاء المتأخّرين، كالمحقّق العراقي والنجم آبادي ومحمد تقي الآملي والكوهكمري وغيرهم^(٥٤).

تعليقٌ

١. لا يُعلّم أنّ مراد الفقهاء من هذا اللفظ معناه الاصطلاحي، أي العناوين الكلّية الجامعة لمصاديقها، كالحيازة والعقود، بل ربّما يكون مرادهم المعنى العرّيّ الأعمّ، الشامل للعناوين الكلّية ومصاديقها، كما يشهد له عباراتٌ بعضهم في

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣٥

الصيد^(٥٥) والبيع^(٥٦) وإحياء الموات^(٥٧) وقاعدة اليد^(٥٨). ومما يُؤيد ذلك هو أننا قد عثرنا على مَنْ استخدم عنوان (مصادر الملكية) وعنوان (مناشئ الملكية) أيضاً^(٥٩)، بل ثمة مَنْ أطلق هذا العنوان على طرق إثبات الملكية الكاشفة عنها، كاليد^(٦٠).

٢. أجل، لقد عقد بعض المحققين عنواناً، وهو (المصادر الأولية للملك)، ذكر تحته ما يلي: «وأما الكلام في المناشئ العقلانية الأصلية للملكية الشئ المنفصل عن الإنسان، وكذلك الشرعية...»^(٦١). ويظهر منه إرادة بحث العناوين الكلية للملكية، وإن كان تعرّضه على نحو الموجبة الجزئية، وهو خصوص الأسباب الأصلية.

٣. لاحظنا في بعض المصنّفات الفقهية المتأخّرة التصديّ لبيان أنواع الملكية وأقسامها، أو الإشارة والتلويح إليها، لكن من دون استخدام عنوانٍ معيّن. وربّما يُمكن اقتناص أسباب الملكية من عبارات بعضهم.

٤. من المعلوم أنّ فقهاء الإسلام منذ القِدَم قد بحثوا أسباب الملكية بالحمل الشائع، أي بحثوا مصاديق أسباب الملكية، كالبيع والإجارة والهبة والمساقاة والمزارعة والصيد وإحياء الموات والغنيمة وغيرها. وهذا من الواضحات التي يعرفها الجميع، حتّى العامّة من الناس. ولكنّ هذا لا يُغني عن بحثنا، ولا يُؤمّن غرضنا، وهو حصر الأسباب في عناوين كلية، وفهرستها؛ من أجل تقنين الفقه الإسلامي. فحينما ننفي تعرّض الفقهاء لذلك لم نكن متسرّعين في قولنا هذا.

تنبيهان

وننبّه على أمرين:

الأمر الأوّل: إنّنا لا ننفي استعمال الفقهاء، ولا سيّما المتأخّرين، للفظ (أسباب الملكية). ولكنّ مَنْ استعمله منهم لا يُعلم إرادته المعنى المبحوث عنه هنا، ألا وهو العناوين الكلية.

الأمر الثاني: إنّ الحالة الطاغية على البحوث الفقهية هي عدم استيعاب أسباب الملكية جميعها، سواء مَنْ استعمل لفظ الأسباب أو مَنْ لم يستعمله. وهذا كاشفٌ عن عدم اهتمامهم ببحث الأسباب بلحاظٍ كليّ.

٦- أسباب المِلْكِيَّة، عَرَضُ إِجْمَالِيٍّ لآراءٍ وكلمات الفقهاء

سوف نشير إلى بعض مَنْ تعرَّضَ لبحث (أسباب الملكية) من الفقهاء، سواء عَنَوْنَ البحث بهذا العنوان أم لم يُعَنُونِ، وهم كالتالي:

١- المحقِّقُ الإيرواني: وقد طرح وجهة نظره التي تبنَّاها، وهي كون الحيَازة سبباً أصلياً، ولا سبب سواه، ولكنْ تتفرَّع عنه أسبابٌ ثانوية، وهي العقود والمعاملات^(٦٣).
ثمَّ تعرَّضَ إلى وجهة نظرٍ محتملة تحصر الأسباب في سببٍ واحد، وهو الحيَازة لا غير، وتصدَّى لردِّها^(٦٣).

ونراه في موضعٍ آخر يطرح فرضيةً تشتمل على مجموعةٍ أخرى قد أسماها بالسلطنات، وهي السلطنة على النفس ومنافعها وأعمالها^(٦٤).

فيا تُرى ما هو الارتباط بين هاتين المجموعتين من الأسباب؟ وهل أنَّ المجموعة الأولى من الأسباب تكون في طول المجموعة الثانية، أم في عَرَضِها؟ وما هو السبب الذي سوف يفوز بمرتبة أمَّ المملُكات؟ هل ستبقى الحيَازة محافظةً على مكانتها أم ماذا؟ وهل انتهى الأمر أم أنَّ هناك مجموعاتٍ أخرى من الأسباب لم يتمَّ ذكرها؟ هذه جملةٌ من الإبهامات التي لم يتصدَّ هذا المحقِّق لتوضيحها.

٢- المحقِّقُ النائيني ومقرِّرو أبحاثه: حيث بيَّنت رؤيته حول أسباب الملكية بـ:
تنويع أنحاء نقل المال إلى ثلاثة أنحاء، وهي:

أولاً: التبدل بين المالكين، كما في باب الإرث.

ثانياً: التبدل بين المملُكتين، كتبدل ملكية الخبز بملكية الماء.

ثالثاً: التبدل بين المملوكين، كتبدل مال بمال، من دون تبدل المملُكتين^(٦٥).

٣- الكوهكمري: وقد عقد بحثاً تحت عنوان (تبيين أسباب الملكية أو الإباحة)، بمناسبة البحث عن المعاواة، وأثَّه هل يكفي الفعل في إنشاء البيع أو لا؟ وتعرَّضَ إلى سَنَّة وجودٍ ممكنة، وهي:

الوجه الأول: أن يكون أمراً خارجاً عن دائرة اختيار المكلف، كتحقُّق الملكية للوارث بموت مورثه.

الوجه الثاني: أن يكون فعلاً من أفعال المكلف تاماً في السببية، كحكم الشارع بالضمان لمجرّد تحقق الإلتلاف.

الوجه الثالث: أن يكون السبب مجرد رضا المالك.

الوجه الرابع: أن يكون السبب المؤثر لا بمجرد، بل بانضمام وجود كاشفٍ عنه، كما في موارد العقود الإذنية.

الوجه الخامس: أن يكون السبب إنشاء المالك وإيجاده للملكية أو الإباحة بالوجود التنزيلي، كما في إنشاء العقود باللفظ كالبيع والنكاح.

الوجه السادس: أن يكون السبب إيجاداً من المالك حقيقة وبالوجود الواقعي الحقيقي، كالإقدام بتعمير الطرق، فهو إيجاداً لمفهوم الوقف حقيقة^(٦٦). وقد ذكر بالهامش عدم تحقق الملكية ولا الإباحة بهذا النحو من الإنشاء.

وعليه تكون أسباب الملكية خمسة. والظاهر أن هذا الهامش لتلميذه محقق الكتاب، وهو أبو طالب تجليل التبريزي. وقد ذكر أن أسباب الإباحة أربعة، بحذف الوجهين الأوّل والأخير.

هذا كلُّ ما أفاده هذا الباحث، وهو بيان الوجوه الممكنة لكيفية التمليك أو الإباحة عند المعاطاة، وهل يتوقّف على الإنشاء مجرداً أو منضمّاً أو لا؟ وما هو نوع الإنشاء؟ وليس بياناً لأسباب الملكية أو الإباحة بشكلٍ عامٍّ. وأين هذا ممّا نحن فيه؟ وهل هذا مطروحٌ على نحو الحصر أم لا؟!

٤. **مجلة الأحكام العدلية:** وقد حصرت أسباب التملك في ثلاثة، وهي:

أولاً: الناقل للملك من مالكٍ إلى آخر، كالبيع والهبة.

ثانياً: أن يخلف أحدٌ آخر، كالإرث.

ثالثاً: إحراز شيءٍ مباح لا مالك له، وهو إمّا إحرازٌ حقيقيٌّ أو حُكْمِيٌّ^(٦٧).

وعلى الرغم من كون الملحوظ في هذا البيان الأسباب بالمعنى المصطلح - وهو لحاظ العناوين الكلية -، إلا أنه ليس وافياً ولا مستوعباً لها؛ مضافاً إلى أنه لا يُعلم هل يمكن جعل المجلة ضمن قائمة الكتب والمصادر الفقهية أم لا، ولو بالمنظار الإسلامي العامّ الأعمّ من السنّي والإمامي^(٦٨).

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه كان قد تعرّض قبل ذلك إلى أسباب شركة الملك^(٦٩)، كما سنُشير إليه قريباً.

٥. **محمد حسين كاشف الغطاء:** ذكر في موضعين من تعليقه على مجلة

الأحكام العدلية، المسمّاة بـ (تحرير المجلّة)، ما له علاقة بالأسباب، تَبَعاً للمجلّة، وهما:

الموضع الأوّل: بحث الشركة - التي هي استحقاق أكثر من واحدٍ لشيءٍ واحدٍ على الإشاعة .. وقد تعرّض فيه إلى أسباب هذا الاستحقاق، وهي على نوعين: قَهْرية؛ واختيارية.

أمّا القهرية فنوعان: نوع يجعل الشارع؛ وآخر بأسبابٍ اتّفاقيةٍ أخرى. فمن الأوّل الميراث؛ ومن الثاني اختلاط المالمين قَهراً، والوصية بالثلث لجماعة، أو وقف ملكٍ على جماعة.

وأمّا الاختيارية فلها أسبابٌ كثيرة:

أحدها: مزج المالمين.

ثانيها: العقد، كشراء دارٍ على نحو الإشاعة.

ثالثها: الحيازة، كما لو اشتركا في حيازة سَمْكٍ.

رابعها: إحياء الموات، كما لو اشتركا في إحياء أرضٍ موات.

ثمّ قال: «هذه أهمّ أسباب الشركة...، إلخ»^(٧٠).

الموضع الثاني: أسباب التملك، قال: «قدّمنا لك في بعض الأبحاث السابقة^(٧١) أنّ

أسباب الملك نوعان: قَهْرية؛ واختيارية، وتحت كلّ نوعٍ من هذين أصناف.

وأظهر أسباب التملك القَهْرية: الإرث، والجنايات، والأروش، والنذور.

وأظهر أسباب التملك الاختياري: الاكتساب، والبيع، والشراء، والصيد،

والحيازة، وإحياء الموات، وما إلى ذلك»^(٧٢).

وفي كلا الموضعين لم يتصدّ المعلق لحصر الأسباب، سواء أسباب الشركة أم

أسباب الملكية، مع أنّ المقام - ولا سيّما في الموضع الثاني - كان يقتضي منه الحصر؛

باعتبار أنّه معلقٌ على نصّ المجلّة التي حصر فيها الأسباب.

وأمّا الموضع الأوّل فقد ذُكر في المتن بما هو تنويحٌ وبيانٌ لأنواع الملكية من

ناحية كونها قَهْريةً أو اختياريةً، ولم يكن بصدد بيان الأسباب وحصرها ضمن

عناوين كُلية، حيث ذُكر تشبيه الأسباب أولاً، ثمّ تقسيم كلّ نوعٍ منهما إلى أصناف.

٦. المحقّق النائيني والشهيد الصدر والسيد كاظم الحائري: وقد ورد في

كلمات النائيني والحوثي والحائري، وأيضاً ما حُكي عن الشهيد الصدر، بعض التحليلات بلحاظ بعض الأسباب، وبنحو الموجبة الجزئية.

أجل، قال في مقدّمة رسالته العملية، ضمن بيان تقسيم الأحكام، حيث قسّم الأموال إلى نوعين: عامّة؛ وخاصّة، وبيان أحكام النوع الثاني في باين، قال ما لفظه: «الباب الأوّل: في الأسباب الشرعية للملك أو كسب الحقّ الخاصّ، سواء كان المال عينياً - أي مالاً خارجياً - أو مالاً في الذمّة، وهي الأموال التي تشتغل بها ذمّة شخصٍ لآخر، كما في حالات الضمان والغرامة. ويدخل في نطاق هذا الباب أحكام الإحياء والحيازة والصيد والتبعية والميراث والضمانات والغرامات، بما في ذلك عقود الضمان والحوالة والقرض والتأمين وغير ذلك.

الباب الثاني: في أحكام التصرف في المال، ويدخل في نطاق ذلك البيع والصلح والشركة والوقف والوصية وغير ذلك من المعاملات والتصرفات»^(٧٣). هذا كلّ ما ذكره .

وأنت ترى أنّ هذا النحو من البيان الإجمالي لا يؤمّن غرضنا الذي نستهدفه من تحديد أسباب الملكية على نحو الحصر.

لكنّي عثرتُ أخيراً على بحثٍ له تحت عنوان (شبكة الملكيات في الفقه الإسلامي)^(٧٤)، والظاهر أنّه استهدف بعض ما استهدفناه في الجملة، كما يبدو من عنوان البحث، وهو عبارة عن تليق بين تقريرين لأبحاثه، وعلى الرغم من كونه بحثاً مُجتزأً إلاّ أنّه بحثٌ رائعٌ ودقيقٌ جداً، وكثراً من قبلُ قد نقلنا مُهمّ أفكاره من تقرير السيد كاظم الحائري في فقه العقود، فما فات شيءٌ من نظريّاته، ولله الحمد.

٧. السيد أبو القاسم الخوئي: لقد ذكر بعض الفقهاء تنوعاً للملكية رُيماً يمكن أن يُستشَمّ منه الإشارة إلى تقسيم أسباب الملكية بنحو ما، ولم يكن في مقام حصر الأسباب، بل اقتصر على ذكر مثالٍ أو أكثر لكلّ نوع، كالمنقول عن السيد الخوئي في تقريرات بحثه، حيث أفاد - تحت عنوان (الإضافة الحاصلة بين المال ومالكه وحقيقة هذه الإضافة وأقسامها) - قائلاً: «ما هو حقيقة الإضافة بين المال ومالكه؟ لا ريبٌ في أنّ الإضافة الموجودة بين المال ومالكه، المسمّاة بالإضافة المالكية، على أقسامٍ؛ لأنّها في الواقع ونفس الأمر إمّا إضافة ذاتية تكوينية؛ أو إضافة

عَرَضِيَّة حاصلة بالأموال الخارجية.

أما الأولى فكالإضافات الكائنة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذمهم؛ فإن أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية، وهو واجد لها فوق مرتبة الوجدانية الاعتبارية، ودون مرتبة الوجدانية الحقيقية، التي هي لله جلّ وعلا. والمراد من الذاتي هنا ما لا يحتاج تحققه إلى أمرٍ خارجيٍّ، تكويني أو اعتباري، وليس المراد به الذاتي في باب البرهان: أي ما ينتزع من مقام الذات، ولا الذاتي في باب الكليات الخمس: أعني به الجنس والفصل. وهذا واضح لا ريب فيه. والمراد من الملكية الذاتية ليس إلاّ سلطنة الشخص على التصرف في نفسه وشؤونها؛ بدهة أنّ الوجدان والضرورة والسيرة العقلانية كلّها حاکمة بأنّ كلّ أحدٍ مُسلطٌ على عمله ونفسه وما في ذمته، بأنّ يُوجر نفسه لغيره، أو يبيع ما في ذمته. ومن البين الذي لا ستار عليه أنّ الشارع المقدّس قد أمضى هذه السلطنة، ولم يمنع الناس عن التصرفات الراجعة إلى أنفسهم.

وليس المراد من الملكية هنا الملكية الاعتبارية؛ لكي يتوهم أنّ عمل الإنسان أو نفسه ليس مملوكاً له بالملكية الاعتبارية.

ومن هنا يتجلّى لك أنّه لا شبهة في صدق المال على عمل الحرّ. وعليه فاستيفاءه قهراً عليه موجب للضمان جزماً. وكذلك الحال في ضمان نفسه. غاية الأمر أنّ الشارع المقدّس قد سلك في ضمان النفس المحترمة وما يرجع إليها من الأعضاء والأطراف غير ما سلكه في ضمان الأموال، وجعل في ذلك حداً خاصاً وديةً مخصوصة.

وأما الثانية - أعني بها الإضافة العرَضِيَّة - فهي إمّا أن تكون إضافةً أولية؛ وإمّا أن تكون إضافةً ثانوية. والأولية إمّا أصلية استقلالية؛ أو تبعية غيرية.

فالأولية الأصلية كالإضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بهما معاً. فالأول كالأعمال التي يعملها الإنسان فيحصل منها المال، كحيازة المباحات، بناءً على عدم اعتبار قصد التملك فيها، كما هو الحقّ، وأمّا بناءً على اعتبار القصد في ذلك فحصول الملكية فيها يحتاج إلى العمل القلبي.

وقد حكم العقلاء بحصول المالية بمجرد الحيازة، بل اشتهر بين الفقهاء مرسلأ أنّ: «مَنْ حاز ملك»^(٧٥). وقد روي عن النبي ﷺ، من طرق العامة^(٧٦) ومن طرق

الخاصة^(٧٧)، أن «مَنْ سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلمٌ فهو أحقُّ به». ولكنّه ضعيفُ السند، وغير منجبرٍ بشيء.

والمهمّ في المقام هو بناء العقلاء؛ فإنّه قائمٌ على حصول الإضافة المالكية بين المحيز والمحاز.

لوالثالث^(٧٨): كَمَنْ يحوز أشجاراً فيجعلها سريراً، أو يحوز تراباً فيجعله كوزاً، أو يحوز نباتاً فيجعله ثوباً أو حصيراً أو غيرهما؛ فإنّ الصورة السريرية والكوزية والثوبية والحصيرية تُوجب تحقُّق إضافةٍ ماليةٍ أخرى في تلك الموارد وراء المالية المتقومّة بها، فتلك المالية القائمة بها إنّما حصلت من العمل والحيازة معاً.

ثمّ إنّ الوجه في إطلاق [الأولية]^(٧٩) على هذه الإضافة هو أنّه لم تسبق إضافة ذلك المال إلى غيره. والوجه في إطلاق الأصليّة عليها إنّما هو بلحاظ عدم تبعيتها لغيرها؛ فإنّ هذا النتاج يُضاف إلى مالك الأصول إضافةً أوليّةً تبعيةً. أمّا إطلاق التبعية فلكونها ثابتةً لما تحصل منه، وأمّا إطلاق الأولية فلعدم سبق إضافة أخرى إليها.

وأما الإضافة الثانوية فالمراد بها ما قابل الإضافة الأولية، وإن طرأت على الأموال مراراً عديدة، نظير: المعقولات الثانوية من جهة مقابلتها للمعقولات الأولية. وهي على قسمين: لأنّها تارة تكون قهريّة؛ وأخرى اختيارية.

أمّا الأولى فكالإضافة التي تحصل بسبب الإرث أو الوقف أو الوصية، بناءً على كونها - أي الوصية - من الإيقاعات. وقد اخترناه في محلّه. ووجه كونها قهريّة هو حصول الملكية للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر، لا بالفعل الاختياري. وأمّا الثانية فكالإضافة الحاصلة من المعاملات. ومن ذلك ما يحصل بالبيع، التي نحن في صدد بحثها.

ولا يخفى على الفطن العارف أنّ ما ذكرناه من أقسام الإضافات المالكية من الأمور البديهية التي قياساتها معها^(٨٠).

أقول: لم أعثر على مَنْ تصدّى من الفقهاء لحصر أسباب الملكية بشكلٍ صريحٍ وواضح، باستثناء المجلة العدلية، حيث ذكرت حصرًا ناقصًا لأسباب الملكية، وأمّا مَنْ ذكرناهم تواءمًا، كالإيرواني، فلا يمكن الجزم بأنهم كانوا بصدد الحصر، بل هو محتملٌ في كلماتهم.

ونحن إنَّما نقلنا هذه الكلمات الطويلة لكي تتَّضح صدقية دعوانا بأنَّ المصادر الفقهية لم تتوفَّرْ على دراسة الأسباب بالمعنى المنظور لنا، ولم تهتمَّ بها، ولم تكن بصددها، وإنَّما يجد الباحث أمامه كلماتٍ وبحوثاً وبياناتٍ متفرِّقة هنا وهناك، لا يُدرى هل أنَّها صدرت في مقام بيان الأسباب محلَّ النظر. أي بما هي عناوين كَلِّية - أو لا؟ وهل هي في مقام الحَصْر أو أنَّها كانت في مقام التنويع أو أنَّها مذكورة على سبيل الإشارة، وعلى نحو الموجبة الجزئية؟

استنتاج

وممَّا ذكَّرنا توَّأ يُعَلِّم ما يلي: إنَّه على الرغم من تعرُّض الفقه الوضعي إلى أسباب الملكية بيِّدَ أنني لم أعتَر على صعيد الفقه الإسلامي على نظريةٍ توازي نظريتنا في تحديد أسباب الملكية، وحَصْرها، وتقسيمها، سوى ما يلي:

١. نظرية المحقِّق الإيرواني في ذكره لسببين: الحيَازة؛ وما يعود إليها.
٢. ما ورد في مجلَّة الأحكام العَدَلية في الاقتصار على ذكر ثلاثة أسباب فقط.
٣. نظرية الشهيد الصدر في التوسُّع العقلائيِّ في الحيَازة.
٤. تقسيم المحقِّق الخوئيِّ وتنويعه للملكية، لا تحديد أسباب الملكية وتقسيم الأسباب. وبين البحثين بَوْنٌ.

فيما توفَّرت هذه الدراسة الحاضرة على بحث ودراسة كلِّ ذلك وزيادة، وبيان نقاط القوَّة والخلل في كلِّ منها مفصَّلاً، وتقديم اقتراحاتٍ في هذا المجال.

- يتبع -

العوامش

(١) انظر: محمد تقي الأملي، المكاسب والبيع ١: ٨٤ - ٨٥. النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٣. الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٥٨ وما بعدها. علي الغروي، موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب) ٢٦: ٢٧ - ٢٩. كاظم الحائري، فقه العقود ١: ١٥ - ٢٨. هذا، وقد تعرَّض

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٤٣

- في مجلّة الأحكام العدلية إلى أسباب الملكية في أول بحث الحيازة، انظر: سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلّة: ٦٧٩، الكتاب العاشر، الباب الرابع، الفصل الثاني، المادة (١٢٤٨).
- (٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٨٥.
- (٣) الخليل الفراهيدي، كتاب العين ٨: ٣٤٤.
- (٤) انظر: ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث ٤: ٣٧٣.
- (٥) الطريحي، مجمع البحرين ٤: ٢٥١.
- (٦) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٦٣٥. وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٥٢.
- (٧) انظر: محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٥ - ٦.
- (٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٦.
- (٩) انظر: المصدر نفسه.
- (١٠) انظر: المصدر نفسه. وانظر: حسن كاشف الغطاء، أنوار الفقاهة (كتاب المكاسب): ٣.
- (١١) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ١٩٦ - ١٩٨.
- (١٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٩٥.
- (١٣) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٧: ٢١٣ - ٢١٤.
- (١٤) انظر: الجوهري، الصحاح ٣: ١١٣٣.
- (١٥) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٤٢٠.
- (١٦) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٢٧.
- (١٧) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٩.
- (١٨) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٤٦.
- (١٩) انظر: الغروي، موسوعة الإمام الخوئي (التتقيح في شرح المكاسب) ٣٦: ٣٣ - ٣٤.
- (٢٠) انظر: الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٩، فإن مراده بالفعلية: السلطنة التكوينية والحقيقية.
- (٢١) انظر: الغروي، موسوعة الإمام الخوئي (التتقيح في شرح المكاسب) ٣٦: ٢٨.
- (٢٢) انظر: الأملي، كتاب المكاسب والبيع ١: ٨٩.
- (٢٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٥١ - ٣٥٢.
- (٢٤) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢: ٥٧٩.
- (٢٥) الفراهيدي، كتاب العين ٥: ٣٨٠.
- (٢٦) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٧٧٤ - ٧٧٥.
- (٢٧) انظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٤٧٣.
- (٢٨) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٣.
- (٢٩) المقولات مصطلحٌ فلسفي معناه: المقولات التي تُحمَل على الأشياء - الموضوعات - حملاً ذاتياً، ولا يُحمَل عليها شيء حملاً ذاتياً. وهي ماهيات بسيطة، غير مركبة من جنس وفصل، متباينة فيما بينها، وهي الأجناس العالية التي ليس فوقها جنسٌ. وقسموها إلى: جوهر؛ وعرض. واختلفوا في عدد الأعراض ما بين ثلاثة إلى تسعة. والذي عليه جمهور المشائين هو الأخير، أي تسعة، فالمقولات عندهم عشرة؛ ودليلهم في ذلك الاستقراء. (محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٨٨ - ٩٠).

- والمقولات العشرة هي: ١. الجوهر. ٢. الكم. ٣. كيف. ٤. الوضع. ٥. الأين. ٦. المتى. ٧. الجدة. ٨. الإضافة. ٩. أن يفعل. ١٠. أن ينفعل.
- (٣٠) انظر: محمد رضا الطباطبائي، تنقيح الأصول (تقارير ضياء الدين العراقي): ٢٣٠.
- (٣١) انظر: محمد حسين الإصفهاني الغروي، نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٩٤.
- (٣٢) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٣.
- (٣٣) انظر: الأملي، المكاسب والبيع ١: ٢٧٩ - ٢٨٠. النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ١٨٧. محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٥: ٣٣٥.
- (٣٤) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٣.
- (٣٥) أقول: المراد بالمشترك المعنوي هو متحد المفهوم، المتعدد في الوجود. [انظر: محمد علي الخراساني الكاظمي، فوائد الأصول ١ - ٢: ٥٠٠].
- (٣٦) انظر: الغروي، موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب) ٣٦: ٢٧ - ٢٩. الحائري، فقه العقود ١: ١٥ - ٢٨. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٣.
- (٣٧) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ١٢٥ - ١٢٩.
- (٣٨) الأملي، المكاسب والبيع ١: ٨٤ - ٨٥. النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٣.
- (٣٩) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ١٣٤ - ١٣٥.
- (٤٠) الحائري، فقه العقود ١: ٢٧، الهامش رقم ٢.
- (٤١) الأملي، المكاسب والبيع ١: ٨٤ - ٨٥. النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٣.
- (٤٢) صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٣: ٢٢٣.
- (٤٣) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ١٣٤ - ١٣٥.
- (٤٤) الغروي، موسوعة الإمام الخوئي (التنقيح في شرح المكاسب) ٣٦: ١٦.
- (٤٥) انظر: عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني ٨: ٤٩٣. وهذا التعريف مستفاد من المادة (٨٠٢) من القانون المدني المصري.
- (٤٦) انظر: المصدر نفسه. حسن إمامي، القانون المدني [باللغة الفارسية] ١: ٤٣.
- (٤٧) انظر: إمامي، القانون المدني [باللغة الفارسية] ١: ٤٣.
- (٤٨) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٩) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ٣: ٢٥ وما بعدها.
- (٥٠) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٢٦.
- (٥١) انظر: المصدر السابق ١: ١٨.
- (٥٢) أقول: إن تنقيح الأقوال في ذلك موكول إلى محلّه من الأبحاث المدرسية، وهو خارج عن مسؤولية هذا البحث، وعسى أن يُوفَّق لعقد بحثٍ مستقلٍّ لذلك.
- (٥٣) انظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني ٩: ٥ - ٧.
- (٥٤) انظر: المصادر التالية:
١. تعليقة محمد كلانتر على كتاب المكاسب (للشيخ مرتضى الأنصاري) ٥: ١٦٢؛ ١٠: ١٦٨.

٢. الميرزا حبيب الله الجيلاني النجفي الرشتي(١٣١٢هـ)، كتاب القضاء ١: ١٣٥، ١٣٦.
٣. الرسائل الفقهية (تقارير للنجم أبادي): ٣٢٥.
٤. الأملي، المكاسب والبيع (تقارير النائيني) ٢: ٢٠٦.
٥. الميرزا أبو الفضل النجم أبادي، كتاب القضاء (تقارير آقا ضياء الدين العراقي(١٣٦١هـ)): ٣٠٩.
٦. آقا ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ٢: ٣٩٦.
٧. محمد بن علي حجّ الكوهكمري(١٣٧٣هـ)، كتاب البيع: ٤٧.
٨. محمد هادي الميلاني(١٣٩٥هـ)، محاضرات في فقه الإمامية، الزكاة ١: ١٤٩.
٩. أحمد بن يوسف الخوانساري(١٤٠٥هـ)، جامع المدارك ٢: ٦١٣.
١٠. علي بن محمد رضا بن هادي كاشف الغطاء(١٤١١هـ)، النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٣١٩.
١١. التوحيد(١٣١٢هـ)، مصباح الفقاهة (تقارير السيد الخوئي(١٤١٣هـ)) ٥: ١٥٣.
١٢. أحمد الشاهرودي، الإحصار والصدّ (تقارير محمد رضا الموسوي الكلبايكاني(١٤١٤هـ)): ١٤١.
١٣. محمد علي الأراكي(١٤١٥هـ)، رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٤٣٣.
١٤. محمد جعفر المروّج الجزائري(١٤١٩هـ)، هدى الطالب في شرح المكاسب ٣: ٦٢٥.
١٥. علي پناه الاشتهاردي(١٤٢٩هـ)، مدارك العروة ٢٢: ٦١.
١٦. عبد الكريم الموسوي الأردبيلي(معاصر)، فقه القضاء ٢: ٤٧٨.
١٧. محمد بن محمد الكلباسي، الرسائل الرجالية ١: ٣٨٠، وغيرها.
- (٥٥) انظر: الخوانساري، جامع المدارك ٢: ٦١٢. محمد رضا الكلبايكاني، الإحصار والصدّ: ١٤١.
- (٥٦) انظر: الأملي، المكاسب والبيع ٢: ٢٠٦. صادق الطهوري، محصل المطالب في تعليقات المكاسب ٣: ١٨٠.
- (٥٧) انظر: التوحيد، مصباح الفقاهة ٣: ٤١٩.
- (٥٨) انظر: محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٥: ٣٧٣.
- (٥٩) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٢٩.
- (٦٠) انظر: محمد كلانتر، كتاب المكاسب (التعليقات في الهامش) ٥: ١٦٢. آخر الهامش رقم ١.
- الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٥: ٣٧٣.
- (٦١) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٢٩.
- (٦٢) انظر: علي الإيرواني، حاشية المكاسب ٢: ١٧.
- (٦٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٠.
- (٦٤) انظر: المصدر السابق ٢: ١٦ - ١٧.
- (٦٥) انظر: الأملي، المكاسب والبيع ١: ٨٤ - ٨٥. النجفي الخوانساري، منية الطالب في شرح المكاسب ١: ٩٣ - ٩٢.
- (٦٦) انظر: محمد الكوهكمري، كتاب البيع: ٤٧ - ٥٣.
- (٦٧) انظر: سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلة: ٥٩٧، الكتاب العاشر، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، المادة (١٠٦٠).
- (٦٨) أقول: لقد تمّ تدوين المجلة طبقاً للمذهب الحنفي، واستناداً إلى كتب الحنفية المعتمدة عندهم،

من قِبَل لجنة اسمها (جمعية المجلة)، برئاسة أحمد جودت باشا، الذي تولّى الوزارة والصدارة المؤقتة، ثم نظارة ديوان الأحكام العدلية. وأعضاء اللجنة في البدء كانوا ستة، وهم: أحمد خلوصي من أعضاء ديوان الأحكام العدلية، وأحمد حلمي من أعضاء ديوان الأحكام العدلية، ومحمد أمين الجندي من أعضاء شورى الدولة، وسيف الدين من أعضاء شورى الدولة، والسيد خليل مفتش الأوقاف الهمايونية، وعلاء الدين بن محمد (ابن عابدين) من أعضاء الجمعية. [انظر: سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلة: ٩ - ١٥، التقرير الذي تقدّم للمرحوم عالي باشا]. ثم حدثت تغييرات في أعضائها. (٦٩) انظر: سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلة: ٦٧٩، الكتاب العاشر، الباب الرابع، الفصل الثاني، المادّة (١٢٤٨).

(٧٠) انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٧١) أقول: الظاهر أنّه يشير بذلك إلى ما طرحه في الموضوع الأوّل، وهو أسباب الشركة.

(٧٢) انظر: كاشف الغطاء، تحرير المجلة ٥: ٤٢٢.

(٧٣) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ١٢٣.

(٧٤) راجع: محمد باقر الصدر، موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (محاضرات تأسيسية) ٢١: ١٦٣ - ٢٥٠.

(٧٥) لم نجدّه في أصول الحديث من كتب الخاصّة والعامّة، ونحتمل قريباً أنّه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة والفصول المتفرقة، كإحياء الموات والتجوير وغيرهما، كبقية القواعد الفقهية المضروبة لبيان الأحكام الجزئية.

(٧٦) عن ابن مضر قال: أتيت النبي ﷺ فبايعته، فقال: «مَنْ سَبِقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ لَهُ»، قال: فخرج الناس يتعادون، يتخاطون. [أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ٦: ١٤٢].

(٧٧) قال النبي ﷺ: «مَنْ سَبِقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ». [راجع: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٣: ٢٦٨، أوّل كتاب إحياء الموات. حسين النوري، مستدرک الوسائل ٢: ٤٢٤، باب ٤٤ من أبواب أحكام المساجد، ح ١، ٢، ٣. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١١٠، ح ١١. ابن قولويه، كامل الزيارات: ٥٤٥، باب ١٠٨، ح ٥: ٥٤٧، ح ١١. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٢٧٨، باب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، ح ١، ٢؛ وأيضاً: ١٧: ٤٠٥، باب ١٧ من أبواب آداب التجارة، ح ١، ٢.

(٧٨) كذا في المصدر، والظاهر وقوع خلل أو سقط في العبارة، فإنّه قد ثلث الأقسام أوّلاً، ولكنّه اقتصر على ذكر اثنين فقط.

(٧٩) في المصدر: «الأوّل». والأصحّ ما ذكرناه.

(٨٠) التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٧ - ٩.

«السنة» ودلالاتها

في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

الشيخ محمد عافي الخراساني (*)

الخلاصة

يقوم هذا المقال بدراسة المعنى اللغوي لكلمة «السنة»، وخصوصاً في الأحاديث النبوية الشريفة؛ حيث إن فريقاً من اللغويين والمفسرين أشاروا إلى أن معناها هو الطريقة الحسنة المحمودة، مع أنه يختلف كثيراً عما هو المأنوس في الذهن العام من دلالتها على مطلق السيرة والطريقة. ومن جهة أخرى يمكن أن يستفيد القرآنيون من هذه الرؤية المقيّدة لمعنى الكلمة لإثارة شبهاتهم حول حجّية السنة النبوية الشريفة. كما سأذكرها بالتفصيل.، فمن ثمّ رأيتُ في إثبات المعنى العام للكلمة أن أخوض في الاستعمالات في كلام العرب، فقُمتُ بمراجعتها في مجالات متنوّعة، مروراً بالشواهد في الجاهلية والقرن الأوّل الهجري، وهو عصر الاستشهاد بكلام العرب، وصولاً إلى القرون التالية التي تختلف العربية فيها عن العربية الأصيلة؛ لفهم معنى الكلمة في ظروف النقل بالمعنى أيضاً. وحيث كانت الدراسة قد بلغت حجماً كبيراً، رأيتُ أن أقسّمها في محورين:

المحور الأوّل: دراسة الشواهد في القرآن الكريم والحديث النبوي، وهو هذه المقالة التي أقدمها للقراء الكرام.

المحور الثاني: دراسة غيرهما من الشواهد المختلفة من أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)

(*) باحثٌ في حوزة قم العلميّة، متخصّصٌ في مجال علوم الحديث والتراث. له تحقيق (أحاديث أميرالمؤمنين (عليه السلام)، برواية السيد عبد العظيم الحسني، وإملاء القاضي جعفر البهلولي)، من مخطوطات الزيدية. من مدينة بيرجند - إيران.

والأشعار وغيرهما، وسوف أقدمُها في مقالةٍ مستقلة، إن شاء الله تعالى. وبالجملة: إن النتيجة التي وصلتُ إليها بعد دراسةٍ طويلة للشواهد المختلفة أن معنى الكلمة عامٌّ، سواء في حالة النقل باللفظ أو النقل بالمعنى، فلا عبرة برؤية القائلين بالمعنى الإيجابي في الكلمة، فيستنتج من جميع ذلك عدم ورود أي إشكال من هذه الجهة على حجية السنة النبوية الشريفة.

أهمية الموضوع

في البداية لا بدُّ من ذكر الداعي الذي بعثني نحو هذا التحقيق، وهو في رأيي هامٌّ جداً؛ فربما يُتصور أنّ «السنة» في اللغة بمعنى «الطريقة»، وهذا واضحٌ لا غبار عليه، فما الحاجة إلى كلّ هذه التفصيلات؟! فأقول مستعيناً بالله تعالى: إن واحداً من الأدلة الهامة على حجية السنة النبوية الشريفة - بصرف النظر عن الأدلة الأخرى - هو الروايات النبوية الأمرة باتّباع سنة النبي ﷺ. فهناك عددٌ من الآيات القرآنية المختلفة يأمر باتّباع الأوامر النبوية، فيستنتج من ذلك حجية أوامر النبي ﷺ - على الأقلّ -، ثم بعد ذلك نرى أن هناك عدداً من الروايات النبوية تأمر^(١) باتّباع سنته من دون قيدٍ، فيستنتج من ذلك حجية جميع السنة النبوية الشريفة.

وأذكر إحدى هذه الروايات على سبيل المثال: «سنة لعنّهم ولعنّهم الله وكلُّ نبيٍّ كان: الزائد في كتاب الله؛ و... والتارك لسنتي»^(٢). وثمة روايات أخرى، فراجع^(٣). هذا، ولكن هناك فريقٌ من اللغويين والمفسرين ذكروا أن «السنة» بمعنى «الطريقة الحسنة المحمودة»؛ وهناك فريقٌ آخر في المقابل ذكروا أنها بالمعنى العام، يعني «مطلق السيرة والطريقة». ومع اختلاف المتخصّصين في هذا المجال نواجه احتمالاً واقعياً يكفي لهدر دلالة الروايات المشار إليها على حجية السنة الشريفة، حيث يحتمل حينئذٍ أن لا تدلّ على اتّباع كلّ طريقةٍ وسيرة للنبي ﷺ، بل ربّما تدلّ على مجرد الطريقة التي ثبت حُسْنها قبلاً بدليلٍ آخر، مثلاً: بدليلٍ من القرآن الكريم. ومع الشكّ في دلالة الكلمة يجب الأخذ بالقدر المتيقن فيها^(٤). فنتيجة هذا الإشكال أن مطلق السنة النبوية ليست حجّةً مستقلة وفي نفسها، بل تحتاج إلى دليلٍ آخر.

هذا، وقد يُجاب عن هذا الإشكال بأن كلّ طريقةٍ للنبي ﷺ حسنةٌ

ومحمودة، وهذا واضحٌ جليٌّ، فلا معنى لهذا الإشكال من حيث المبدأ. لكنّه ليس جواباً مقنعاً في المقام، فربّما يُشكّل عليه القرآنيون أن المأنوس في أذهان المسلمين من حُسن كلّ طريقةٍ للنبيِّ ﷺ يحتملُ جداً أن يكون ناشئاً من ثقافة المجتمع الإسلامي، التي أعطتْ قداسةً كثيرةً للنبيِّ ﷺ، ورسّخته في أذهانهم، وليس ورائها دليلٌ. فحينئذٍ - بصرف النظر عن صحّة هذه الرؤية حول النبيِّ ﷺ، وبصرف النظر عن دليل العصمة - يجب أن نجيب عن هذا الإشكال بشكلٍ آخر، ونقوم بدراسةٍ علميةٍ للرؤية المقيدة لمعنى الكلمة عند اللغويين، بعيداً عن العصبية؛ لنعرف مدى صحّة هذه الرؤية، ونصلّ إلى نتيجةٍ في دلالة تلك الطائفة من الروايات الآمرة باتّباع السنّة النبوية.

وفي هذا الإطار رأيتُ أن أقوم بأمرين:

الأوّل: أن أدرس آراء اللغويين والمفسّرين في معنى الكلمة؛ حتّى أستوعب هل يمكن إثبات المعنى العامّ في رؤيتهم أيضاً، مع وجود اختلافٍ لهم في معناها، كما تقدّم؟ وهل تعني كلماتهم فعلاً أن معنى الكلمة عندهم بالمعنى الإيجابي أو أن هذا ما يُتوهّم من كلماتهم وليس وراءها شيءٌ؟ فصارت هذه الدراسة مقالةً مستقلةً، أرجو أن تُطبّع فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

الثاني: أن أتناول الاستعمالات في كلام العرب، وأثبت المعنى العامّ عبر مشاهدتها. وهذا الأمر أهمّ بمراتب كثيرة من آراء اللغويين؛ لأنها - كثيراً ما - ناشئةٌ من رؤية الاستعمالات وتحليلها. فالنسبة بين الاستعمالات وآراء اللغويين نفس النسبة التي بين الرجوع إلى الدليل والرجوع إلى قول المجتهد وتقليده. فكما أن الشخص الذي له خبرةٌ إذا عثر على دليلٍ يخالف رؤية المتخصّصين لم يعدّ يمكنه الأخذ بها كذلك الحال في ما نحن فيه، فنحن أيضاً إذا عثرنا على استعمالاتٍ متعدّدة في كلام العرب تخالف رؤية اللغويين والمفسّرين في معنى الكلمة فلا قيمة لكلامهم حينئذٍ، ولم يعدّ يمكننا أن نتعبّد برؤيتهم.

ويجب أن أنبّه هنا - كما تقدّم في الخلاصة - أنني أركّز في هذه المقالة على مجرد الاستعمالات في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة.

المنهج المتّبع في البحث والاستدلال

في البداية لا بُدّ من الإشارة إلى نكتةٍ رئيسة، وهي أن معرفة المعنى اللغوي

الموجود في المعاجم لا تكفي لفهم الأحاديث النبوية؛ لأسباب، منها: وقوع النقل بالمعنى، واستخدام الألفاظ العربية المتأخرة في النقل من قبل الرواة؛ ومنها: احتمال وجود خصوصيات زائدة في معنى الألفاظ في خصوص سياق الأحاديث وفي السنة المحدثين في بعض الأحيان؛ ومنها: أن اللغويون قد يكتفون بذكر بعض الاستعمالات دون أخرى؛ لأسباب مختلفة، مما قد يؤدي إلى وعي ناقص لنا، إلا إذا راجعنا الاستعمالات مباشرة.

فلأجل ذلك لم أكتفِ بذكر المعنى المذكور في المعاجم اللغوية - وإن كانت ذات أهمية كثيرة في ذاتها، وقد تقدمتُ أنني قُمتُ بدراستها في مقالةٍ مستقلة -، بل درستُ الاستعمالات في العربية الأصيلة أيضاً؛ لفهم معنى الكلمة في حالة النقل باللفظ وسلامة الأحاديث من النقل بالمعنى. وإلى جانب ذلك درستُ استعمالات «السنة» في سائر الاستعمالات في القرون اللاحقة التي تغيرت العربية فيها لتحديد دلالة الكلمة في حالة النقل بالمعنى أيضاً، حتى يتضح في نهاية المطاف أن معنى الكلمة عام يشمل المصاحيق السيئة والحسنة، سواء في النقل باللفظ أو النقل بالمعنى. فما أخوض فيه من ذكر القرائن هنا وهناك في أن هذا الشاهد منقولٌ باللفظ أو بالمعنى أو... كله لأجل هذا المقصود. لكن حيث كانت الدراسة في كل هذه الملفات قد بلغت حجماً كبيراً - كما تقدمت الإشارة إليه - رأيتُ أن أكتفي في هذه المقالة بدراسة الشواهد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ودراسة سائر الاستعمالات في أحاديث أهل البيت وكلمات الصحابة والأشعار، ودراسة آراء اللغويين، ستأتيان في مقالتيْن مستقلتين، إن شاء الله تعالى.

وفي هذا الإطار أبحث في كلام العرب الأصيل عن استعمال «السنة» في سياق لا يمكن أن تكون فيه بمعنى الطريقة المحمودة؛ ليتضح أن الكلمة بالمعنى العام. وبعبارةٍ أخرى: أبذل الجهد لأعثر على استعمالها في مصاحيق سيئة وقبيحة للطريقة؛ حتى يثبت أنها لا يمكن أن تكون بمعنى الطريقة المحمودة فقط، وبالتالي معناها عام^(٥).

ولكي يصح الاستشهاد أدرس معنى الاستعمالات التي رُبما يرد فيها احتمال آخر يضر بالاستدلال، حيث يحتمل أن يكون بعضها بمعانٍ أخرى، بحيث يحتمل أن

تكون «السُّنَّة» فيه من المصاديق الحَسَنَةِ للطريقة، وبالتالي لا يمكن الاستدلال به، حيث إنه لا يُثبت استعمالَ الكلمة في المعنى العامّ الشامل للمصاديق السلبية أيضاً. فلأجل ذلك رُبما أخوض في البحث حول معاني الاستعمالات في بعض الشواهد، مع أن فقه الحديث والبحث التفسيري لا يهْمَانِي هنا، ولا أريد الخوض فيهما أبداً. وأدرس احتمال التصحيف أيضاً؛ حتّى يثبت أن ما ورد في الاستعمال هو كلمة «السُّنَّة» ومشتقاتها، لا كلمة أخرى شبيهة بها.

وفي بعض الموارد لم أضع الشاهد جانباً. رغم وجود احتمالٍ آخر،، كما إذا كان جديراً للاستئناس والتأييد على أقلّ تقديرٍ، أو اتّضح من تراكم القرائن المختلفة أن الشاهد يصحّ للاستشهاد.

وجديرٌ بالذكر أنّي ركّزتُ على الاستعمال في كتب المحدثين أكثر من كتب المؤرّخين؛ لوضوح كون الشواهد في الكتب الحديثية أقوى منه في الكتب التاريخية؛ لاختلاف الدقّة في نقل الألفاظ بين هذين الفريقين؛ فدقّة المحدثين أكثر بمراتب من أصحاب التأريخ، كما هو المتوقّع من طبيعة الأهميّة لألفاظ النبي ﷺ^(١) عندهم كمصدرٍ معرّي. على اختلاف المذاهب في بعضها،، وقد يختلف الاستنباط منها باختلاف كلمة. فإنّ هذا يختلف تماماً عن المؤرّخين، الذين ينقلون كلمات الأشخاص في كتبهم، وما يهْمهم فيها عادةً هو بيان مضمونها فقط. كما نرى أن المحدثين كثيراً ما يذكرون اختلاف الألفاظ في حديثٍ واحد، حتّى في موارد لا تأثير لها في المعنى، بخلاف الحال في المؤرّخين. وإضافةً إلى ذلك لم تكن للمؤرّخين دقّة المحدثين حتّى في نقل نفس الأحاديث النبوية عادةً، كما هو واضحٌ بمقارنة كيفية نقل الأحاديث بين الكتب الحديثية والتاريخية^(٢). واللغويون أيضاً لهم دقّةٌ أخرى في نقل الشواهد وضبطها.

هذا، ولكن مع وجود ظاهرة النقل بالمعنى يشكل الاستدلال بالشواهد الموجود في الأحاديث الشريفة على المعنى اللغوي الأصيل؛ لأن الراوي رُبما رواه وفقاً للعربية في عصره، يعني العصور المتأخّرة التي تغيّرت العربية فيها كثيراً. كما أن فريقاً من النُحاة أيضاً لا يستشهدون بالأحاديث النبوية لأجل هذا الإشكال^(٣). فما أشرتُ إليه من دقّة المحدثين، وذكرهم الاختلافات الجزئية الدقيقة في ألفاظ

• «السنة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

الأحاديث كلها، بالنسبة إلى المؤرخين، لا ينفي أبداً وقوع النقل بالمعنى في أحاديثهم، فيحتمل جداً وقوع النقل بالمعنى، ولو من قبل واحد من الرواة في سلسلة سند الحديث. نعم، هناك صيغ مختلفة لبعض الأحاديث التي سأذكرها، ومع ذلك توجد «السنة» فيها كلها، الأمر الذي يُثبت أو يؤيد - على أقل تقدير - وجود الكلمة في نفس كلام النبي ﷺ. وهذه خطوة جيدة وقرينة هامة في فهم النقل باللفظ، وإن كانت الأحاديث من هذا القبيل قليلة طبعاً.

وبحسب ما تقدم يتضح أن قيمة الشاهد الذي ورد في مصادر مختلفة أيضاً أكثر مما ورد في مصادر قليلة؛ لأن المذكور في مصدر واحد يصعب القيام بتحليل ما قد حدث فيه من التصحيف والنقل بالمعنى. ولأجل ذلك حينما عثرتُ على شاهد في مصدر واحد بذلتُ الجهد لأعثر عليه في مصادر أخرى أيضاً. وأشرتُ إلى قلة المصادر أو كثرتها في كل شاهد، وإن كانت كثرتها قد تنشأ من نقل بعضها من بعض. وفي الحقيقة هناك شاهد واحد فقط في مثل هذه الحال. لكن حيث إن بعض المصادر الثانوية قد تكون دقتها كثيرة، ومن جهة أخرى قد تكون المخطوطات الموجودة للمصادر الأولية مليئة بالأخطاء، فيجب أن نلاحظ المصادر الثانوية أيضاً كمخطوط مستقلة آخر للمصادر الأولية، كما هو الحال في كتاب بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، بالنسبة إلى بعض المصادر الحديثية عند الإمامية.

وأنبّه القارئ الكريم إلى أنني تركتُ - في هذا التحقيق - ذكر الاستعمالات التي وردت «السنة» فيها بمعنى الحديث النبوي، أو المأثور عنه ﷺ من قوله وفعله، وفي مقابل البدعة بالمعنى الإسلامي؛ ففي مثل هذه الموارد معنى الكلمة متأثر بالثقافة الإسلامية، وواضح خروجها عن المعنى اللغوي، كما هو واضح.

«السُنن» بين الضمّ والفتح، اختلاف المعنى وبطلان الاستشهاد

وجدتُ في عدّة من الشواهد أن ما ورد فيها هو كلمة «السنن»، وهي في هيئتها متساوية بالنسبة إلى الكلمتين:

الأولى: «السُنن». وهي جمع «السنة»، وهي المطلوبة في هذا التحقيق.

والثانية: «السُنن»^(٩)، وهي كلمة أخرى، ومفردة، وبمعنى السبيل والطريق،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٥٣

وإن كان معناهما قريبين، وأصلهما واحد، كما هو واضح. ومع هذا التردد واجهتُ مشكلاً في الاستشهاد بهذا القسم من الشواهد؛ لصعوبة التمييز بينهما، وخصوصاً لاقتراب معنهما. يعني «الطريق» و«الطريقة»؛ لأن معنى «الطريق» قد يُراد به «الطريقة والمنهج». ومن جهةٍ أخرى، إن «السُّنن» وردت في بعض المعاجم بمعنى «الجهة» و«النهج» أيضاً^(١٠)، وهو أيضاً قريبٌ من معنى «الطريقة». بل حتى نفس معنى «الطريقة» أيضاً مذكور لكلمة «السُّنن» أيضاً^(١١). ومن جهةٍ أخرى وردت «السُّنن» في بعض المعاجم بضمّ السين أيضاً^(١٢)، وهذا يعني أن إحدى صيغ الكلمة هي «السُّنن»، فإذاً يمكن أن يكون وزن الكلمتين أيضاً واحداً. فالاستدلال بهذه الشواهد لا يصحّ إلا مع وجود قرينة تميّزهما عن بعضهما. فرأيتُ أن أشير إلى هذه النقطة في البداية، حيث إن هذا الإشكال موجودٌ في كثيرٍ من الشواهد التي سيأتي ذكرها، إن شاء الله.

«السُّنَّة» ومعانيها المختلفة

لا بأس بإشارةٍ عابرةٍ إلى أصل معنى الكلمة وجذرها؛ لأن معرفة الأصل رُبما تساعدنا في معنى نفس الكلمة أيضاً، وإن لم نستطع أن نستفيد منه في تحديد دلالتها؛ لأن الأصل - كما يبدو من اسمه - هو جذرُ الكلمة، وتوجد معطياتٌ إضافية في المشتقّ بالنسبة إلى الأصل.

والاحتمالاتُ فيه:

الأول: «سننت الماء: أرسلته إرسالاً»، بمعنى صبّ الماء وجريانه^(١٣)؛ لجريان الطريقة وتواليها^(١٤).

الثاني: «سُنَّة الوجه» بمعنى «الصورة»^(١٥).

الثالث: «السُّنن» بمعنى الطريق^(١٦).

الرابع: «سننت السُّكَّين» بمعنى حدّثته وصلّفته^(١٧).

الخامس: «إحسان الرعاية»، كما ورد في اللغة: «سنَّ الرجل إبله إذا أحسن رعيَّتها»^(١٨). ورُبما فيه إشارةٌ إلى المعنى الإيجابي في «السُّنَّة»، إلا أن معنى الجذْر لا يعيّن المعنى الدقيق للمشتقّ، كما تقدّم. وإضافةً إلى ذلك يحتمل أيضاً أن إحسان الرعاية في

• «السنة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

السُّنَّةُ بمعنى ملازمتها وعدم تركها وارتكابها مستمراً، فليس فيه معنى إيجابياً بالضرورة^(١٩).

السادس: «سنن الطريق» يعني جهة الطريق ونهجه^(٢٠). ويرجع بعض هذه الاحتمالات إلى بعضٍ آخر، كما أشرتُ إليه في الهوامش. ولا أريد الخوض في هذا البحث، وأتركه؛ خوفاً من الإطالة. لكن الأرجح في ظني أن الاحتمالات الأخرى ترجع إلى الاحتمال الأوّل، مع التأمل، كما اختاره ابن فارس: «أصلٌ واحد مطرد، وهو جريان الشيء وإطراده في سهولة»^(٢١). وفي كلام الشيخ الطوسي^(٢٢) أيضاً إشارة إليه: «أصل السنة الاستمرار في جهة»^(٢٣)؛ حيث إن «الاستمرار» مأخوذاً من مفهوم «الجران». واختاره المصطفوي أيضاً: «الأصل الواحد في هذه المادة هو: جريان أمر منضبط، سواء كان هذا الأمر وجرانته في ظهور صفةٍ أو عملٍ أو قولٍ»^(٢٤). وذكر هؤلاء وجوهاً في كيفية رجوع المشتقات إلى هذا الأصل، فراجع.

«السُّنَّة» في النصوص العربيّة الأصيلّة

١- في القرآن الكريم

إذا نظرنا إلى استعمال «السُّنَّة» ومشتقاتها في الكتاب الكريم نستطيع أن نفرزها في أربعة أقسام:

﴿سُنَّةُ اللَّهِ﴾

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣)؛ و﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر: ٨٥)؛ و﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِي مَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ (الأحزاب: ٣٨)؛ و﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)؛ و﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: ٢٣).

إن «السُّنَّة» أُضِيفَتْ في هذه المجموعة من الآيات إلى الله عزَّ وجلَّ، فحينئذٍ لا يعقل أن تكون طريقةً قبيحة. لكنني بصدد العثور على استعمالٍ تكون «السُّنَّة» فيها

الإجتهاء والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٥٥

من المصاديق السيئة والقبیحة للطريقة، حتى يتضح عمومية معنى الكلمة. فإذن لا يمكن الاستدلال بهذه المجموعة على المعنى العام. وهناك آية أخرى أيضاً: «سُنَّةٌ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (الإسراء: ٧٧)، وهي ملحقة بآيات هذه المجموعة، والقول فيها مثل ما تقدّم، حدّو النعل بالنعل.

﴿سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾

﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣٨)؛ «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (الحجر: ١٣)؛ «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ» (فاطر: ٤٣)؛ «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا... إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا» (الكهف: ٥٥).

يمكن الاستشهاد بهذه المجموعة بتقريب أن «السنة» هنا طريقة الأشرار التي يحذر الله منها، فهي طريقة سيئة.

لكن يحتمل جداً^(٢٤) أن لا تكون «سنة الأولين» إضافة إلى الفاعل، بل ربّما معناها سنة الله في عذاب الأولين، كما هو فهم كثير من العلماء من رواية: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»^(٢٥)، يعني أنها ليست سنة لأهل الكتاب أنفسهم، بل هي سنة الإسلام فيهم، يعني أخذ الجزية في رؤيتهم. ويؤيده أن فريقاً من المفسرين أيضاً فسروا «السنة» في هذه الآيات بالعذاب، فالسنة في هذه المجموعة طريقة الله فيهم، فلا تعقل أن تكون طريقة سيئة، كما تقدّم في المجموعة السابقة.

لكن يُشكّل على هذا التفسير أن الآية الأخيرة ظاهرة في أن «السنة» بالمعنى السلبي؛ بقرينة مقابلة «سنة الأولين» مع «العذاب»، فالسنة شيء غير العذاب، وكأن الآية تقول: «أن يكذبوا مثل طريقة الأولين أو يأتيهم العذاب». هذا، لكن يبدو أنها في هذه الآية بمعنى نوع من العذاب؛ بقرينة اقتران «تأتيهم» بـ «سنة الأولين»؛ لأن «الإتيان» ينسجم مع «العذاب»، لا «التكذيب». فربّما تكون «سنة الأولين» بمعنى العذاب الدنيوي، و«العذاب قُبُلًا» بمعنى العذاب الأخروي، كما ذكره الزمخشري^(٢٦). ويحتمل أيضاً أنهم أرادوا من تفسيرهم «السنة» بالعذاب أن نتيجة طريقة الأولين

• «السنة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

هي العذاب، لا أن نفس «سنّة الأولين» بمعنى العذاب. وعليه لا ينافي أن تكون الكلمة بالمعنى العامّ في رؤيتهم؛ لأنّ العذاب نتيجة سنّة الأولين، لا نفسها. وبعبارة أخرى: ربّما لم يكن تفسيرهم للسنّة في الآية تفسيراً لغويّاً، بل يحتمل أنهم حينما قالوا بأنّ سنّة الأولين بمعنى عذابهم إنما أرادوا أن العذاب نتيجة طريقة الأولين في تكذيب الأنبياء. وعليه ربّما كانت السنّة هنا من مصاديق الطريقة السيئة عندهم، وبالتالي يُحتمل أنهم قائلون بالمعنى العامّ للكلمة.

لكنّ على أيّ حال إنّ لم تكن «السنّة» في هذه الآيات بمعنى العذاب وطريقة الله فيهم. وهي من المصاديق الحسنة للطريقة. فاحتماله كبير جداً، ومجرد الاحتمال كافٍ لعدم صحّة الاستدلال بهذه المجموعة من الآيات الكريمة.

﴿سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النساء: ٢٦).

يحتمل أن تكون «السُنَن» في الآية بمعنى مطلق طريقة الأمم الماضية من الكفّار والمؤمنين، وأن تكون «يهديكم» بمعنى تبين طرائقهم؛ لتعتبروا وتقتدوا بسيرة المؤمنين منهم، لا الكفّار. وعليه يمكن الاستشهاد بالآية على المعنى العامّ للكلمة.

لكنّ يُحتمل أيضاً أن يكون المراد من «السُنَن» هنا هو الشرائع والأديان الإلهية السابقة، فالسنّة حينئذٍ من مصاديق الطريقة الحسنة، ولا يمكن الاستدلال بالآية. ويؤيّد ذلك أن كثيراً من المفسرين أيضاً استظهروا هذا المعنى^(٢٧)، وإنّ كان المعنى الأوّل أيضاً مذكوراً في كتب بعض المفسرين، وقد عبّروا عنه بـ «القبيل»، أو نقلوه عن الآخرين^(٢٨).

﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾

﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٥٧

يمكن أن يستظهر المعنى السلبيّ من السياق، خصوصاً مع ذكر «المكذّبين» في ذيل الآية. وكأنّ المعنى: «قد مضتْ طريقة الكفّار وأهل العذاب قبلكم، فانظروا عاقبتهم واعتبروا».

لكنّ مع الالتفات إلى مجموعة آيات «سنّة الأولين»، التي تقدّمت، نرى أن سياق هذه الآية يضاهاى سياق تلك المجموعة، وحيث تقدّم أن «السُّنَّة» في تلك المجموعة يُحتمل أن تكون بمعنى سنّة الله بالعذاب فيُحتمل هنا أيضاً أن يكون المراد بـ «السُّنن» هو «طرائق الله في المكذّبين»، لا نفس طريقة المكذّبين. ومع هذا الاحتمال لا يثبت أن تكون «السُّنَّة» هنا من المصاديق السيئة للطريقة. ويؤيّدُه أن الآية شبيهةً بسياق آية من المجموعة الأولى أيضاً^(٢٩)، وقد تقدّم أن «السُّنَّة» في تلك المجموعة أيضاً لا يمكن أن تكون من المصاديق القبيحة للطريقة. نعم، مجرد الشباهة ليس دليلاً، كما هو واضح، لكنّه يكفي هنا لطرح الاحتمال الواقعيّ، ومجرّد هذا الاحتمال يكفي في هدّر الاستدلال، كما تقدّم غير مرّة.

النتيجة في الاستعمالات القرآنية

فأنّضح مما سبق عدم وجود شاهد في القرآن الكريم يثبت أن «السُّنَّة» تستعمل في مصداق قبيح للطريقة أيضاً، وبالتالي لا يمكن إثبات المعنى العامّ للكلمة عبر الاستعمالات القرآنية بشكلٍ جليّ؛ لأن عدداً منها ظاهرٌ في المصاديق الجيدة للطريقة، وهناك بعض آخر مردّد بين المصاديق الحسنة والسيئة.

٢- في الأحاديث النبوية الشريفة

«مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً»

«مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْءٌ؛ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»^(٣٠).

ورد هذا الحديث في عددٍ كبير من المصادر الحديثية وغيرها، للسنة والشيعة^(٣١). ولم أجد في الشواهد التي عثرتُ عليها في التحقيق شاهداً مذكوراً في

• «السنة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف

هذا الحجم من المصادر المتنوعة. وطُرُقُه وأسانيده أيضاً مختلفة، بحيث يحصل الاطمئنان - أو الظنّ القويّ على أقلّ تقديرٍ - بصورها عن النبي ﷺ، وإن كنتُ غير معنيٍّ بالبحث السندي في هذا المجال.

والجدير بالذكر أن صيغ الحديث أيضاً مختلفة ومتنوعة، ولكنّ «السنة» موجودة فيها كلّها، إلا في موارد يسيرة^(٣٢) ورد فيها «استن»^(٣٣)، بدون كلمة «السنة». لكنّ الأمر واضح فيها أيضاً، ولا غبار عليه؛ لأن «الاستنان» بمعنى الأخذ بالسنة، مع أن «السنة» و«الاستنان» تقارن ذكرهما في كتب اللغة^(٣٤) وفي الاستعمالات^(٣٥)، كما تقارن في نفس صيغ هذا الحديث أيضاً^(٣٦)، فلا إشكال في وجود «السنة» ومشتقاتها القريبة في أصل الحديث.

هذا، وتّصفت «السنة» في كلّ الصيغ المختلفة بصفة سلبية أيضاً، مثل: «السيئة»^(٣٧) و«السوء»^(٣٨) و«الشر»^(٣٩) و«الضلال»^(٤٠) و«الجور»^(٤١)، الأمر الذي يكشف عن وقوع النقل بالمعنى في وصف «السنة» بالقبح، لكنّه - في نفس الوقت - يُثبت ورود صفة سلبية لها إجمالاً، فنجزم بأن «السنة» هنا من المصاديق السيئة للطريقة. ويمكن أيضاً^(٤٢) أن لا تكون الصيغ المختلفة للحديث ناشئة من النقل بالمعنى، وإنما هو مضمون واحد صدر عن النبي ﷺ في مواضع متعدّدة؛ فإن كان الأمر كذلك فيعزّز قيمة الحديث في تحقيقنا، حيث إنه استعمالات متعدّدة ومستقلة في مصداق قبيح، وليس في مرّة واحدة فقط. وعلى أيّ حال الاستدلال بالحديث قويّ جداً، وهو أهمّ الشواهد في المقام، وخصوصاً من حيث إنه في عداد الشواهد اليسيرة التي تستطيع أن تُثبت المعنى العامّ في حالة النقل باللفظ أيضاً.

«سُنن مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» / «سُنن بني إسرائيل»

«لَتَتَّبِعَنَّ سُنن مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شَبْرًا شَبْرًا، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى! قَالَ: فَمَنْ لَهُ؟».

ورد الحديث هكذا عن أبي سعيد الخدري في كثيرٍ من مصادر أهل السنة، باختلافٍ يسير^(٤٣). وفي بعضها: «بني إسرائيل» بدل «مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»، ولم يذكر ذيل الرواية^(٤٤).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٥٩

وروي مثله عن أبي هريرة أيضاً، وهو أيضاً موجودٌ في كثير من المصادر. لكنَّ «سنن»^(٤٥) في مصادره أكثر من «سنة»^(٤٦).

وورد عن شداد بن أوس أيضاً: «ليحملن شرار هذه الأمة على سنن الذين خلوا من قبلهم أهل الكتاب...»^(٤٧). وورد بطريق آخر أيضاً^(٤٨).

وفي مصادرها أيضاً ورد عن النبي ﷺ، وفيها: «سنة بني إسرائيل»^(٤٩).

فمصادر الحديث كثيرة، وطرقه متعددة، وفي نفس الوقت ورد فيها كلها إما «السُنن» أو «السُّنَّة»، إلا في موارد ضئيلة - بحسب تتبعي - ورد فيه «سُبُل»^(٥٠).

لكن رُبما يُشكَل على الاستدلال بالرواية بأن الموجود في أكثر صيغها هو «السُنن»، فيتردّد بين «السُنن» و«السُنن»، كما تقدّم.

وقد يُجاب بأن هذا الاحتمال ضعيفٌ هنا، والمتعين هو «السُنن» جمع السُّنَّة؛ لأن الظاهر أن منشأ الصيغ المختلفة للحديث هو النقل بالمعنى، وحيث إن الموجود في فريق منها هو «السُّنَّة» فهو قرينةٌ على أن «السُنن» في الصيغ الأخرى أيضاً جمع «السُّنَّة»، وليست «السُنن».

لكن هذا الجواب ضعيفٌ في ظنّي؛ للاقتراب المعنوي بين الكلمتين، بل وردت نفس معنى الطريقة لكلمة «السُنن» أيضاً، كما تقدّم، فلا يبعد أن يبدل بعضهما البعض الآخر في النقل بالمعنى.

ورُبما يُتوهم وجود قرينةٍ أخرى لتعيين «السُنن» بدل «السُنن» أذكره في الهامش خوفاً من الإطالة^(٥١).

إلا أن الإنصاف صحّة الاستدلال بهذا الحديث أيضاً بعد مشاهدة الصيغ المختلفة للحديث، كما سأشير إليه في الحديث التالي.

«لتركبن سنة من كان قبلكم»

«عن أبي واقد الليثي: إن رسول الله ﷺ لما خرج إلى خيبر مرّ بشجرةٍ للمشركين، يُقال لها: ذات أنواط، يعلّقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول الله، اجعل لنا ذات أنواطٍ كما لهم ذات أنواطٍ، فقال النبي ﷺ: سبحان الله، هذا كما قال قوم موسى: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾، والذي نفسي بيده لتركبن سنة من

كان قبلكم».

وهذا الحديث - وإن يُحتمَل اتحاده مع السابق، وربما حصل التفريق بينهما؛ بسبب النقل بالمعنى فقط -، لكن يُحتمَل قوياً أنه كان حديثاً آخر - وإن كان معناهما قريبين -؛ لأن اختلاف النصّ بينهما كثير^(٥٢). فالأرجح في رأيي أن هذين الحديثين مضمونٌ واحد صدر عن النبي ﷺ في موضعين. وعلى أي حال احتمال «السُنن» بدل «السُّنَّة» موجودٌ هنا أيضاً؛ لأن المذكور في أكثر مصادرها «السُنن»^(٥٣)، ولم أعثر على «السُّنَّة» إلا في عددٍ يسير من المصادر فقط^(٥٤).

لكن الإنصاف - رغم وجود هذا التردد - أن احتمال كون «السُنن» جمع «السُّنَّة»، هنا وفي الحديث السابق، كبيرٌ، مع مشاهدة الصيغ المختلفة للحديثين، فإن لم يبلغ الظهور فهو صالحٌ للتأييد على أقلّ تقدير. ومن جهةٍ أخرى إن نفس وجود «السُّنَّة» في بعض صيغ الحديث - وإن كانت قليلةً - تُثبت المعنى العام للكلمة في حالة النقل بالمعنى.

والظاهر أن رواية أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً تشير إلى هذا المضمون: «سمعتُ علياً عليه السلام يقول...: يا معشر المهاجرين، ﴿ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ...﴾ (المائدة: ٢١). فتلكأوا، وقالوا: البرد شديد...، فقال عليه السلام: إنّ القوم يجدون البرد كما تجدون...، فلم يفعلوا وأبوا، فلما رأى ذلك منهم قال: أف لكم، إنّها سُنَّةٌ جَرَتْ عليكم»^(٥٥)، وخصوصاً في رواية ابن أبي الحديد، حيث ذكر أن أمير المؤمنين عليه السلام تلا هذه الآية بعده: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ﴾ (المائدة: ٢٢)؛ فإنه تشبيه واضح لفعلهم بفعل اليهود. فالظاهر أن المقصود من السُّنَّة التي جَرَتْ عليهم هو نفس السُّنَّة التي يشير إليها الحديث النبوي في رواية أبي واقد الليثي.

«سُنَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ»

«أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحدٌ في الحرم؛ ومبتغٍ في الإسلام سُنَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ؛ و...»^(٥٦).

والحديث المذكور في المصادر المختلفة من الكتب الحديثية وغيرها، ومع ذلك

لم أعتز على اختلاف في ألفاظ الرواية يضر بالاستدلال، فهو أيضاً من أهم الشواهد الصحيحة الدالة على المطلوب.

«سُنن قوم لوط»

«كُلُّ سُنن قوم لوطٍ قد فُقِدَت إلا ثلاثاً: جرُّ نعال السيوف، وحَضْبُ الأظفار، وكشفُ عن العورة»^(٥٧).

وحيث إن فعل «فُقِدَت» بصيغة المفرد المؤنث فهو قرينة على أن «السُنن» في الحديث جمع، فلا يحتمل أن يكون «السُنن» الذي بمعنى السبيل؛ لأن «السُنن» مفردٌ ومذكَّرٌ في الاستعمالات^(٥٨). فكلمة «السُنن» هنا جمع «السُنَّة». والمعنى السلبي أيضاً واضح في الرواية، حيث إنها تتكلم حول طريقة قوم لوط. ومن جهة أخرى وجدتُ الحديث في ثلاثة مصادر، ولم أرَ اختلافاً في ألفاظه يضر بالاستدلال، فهذا الشاهد أيضاً هامٌ جداً.

«أول من سنَّ القتل»

«لا تُقتل نفسٌ ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كِفْلٌ من دمها؛ لأنه أول من سنَّ القتل».

ورد الحديث هكذا باختلافٍ يسير في كثير من المصادر الحديثية^(٥٩). وكلمة «سنَّ القتل» موجودةٌ فيها كلها - بحسب تتبعي -، إلا في جامع الترمذي، حيث ورد فيه «أسنَّ»^(٦٠). لكن الظاهر أن «أسنَّ» تصحيفٌ هنا فلا يضر بالاستدلال؛ لأن باب الإفعال منه (الإسنان) في كتب اللغة بمعنى كبر سنَّ الرجل وغيره من المعاني التي لا تناسب المقام^(٦١). ومن جهة أخرى صرح نفس الترمذي بوجود «أسنَّ» في رواية واحدة في مقابل «سنَّ» في روايتين. وإضافةً إلى ذلك إن «سنَّ القتل» هو الموجود في صحيح مسلم، مع أنه ذكر الاختلاف في لفظ الحديث، ولم يذكر اختلافاً في لفظ «سنَّ»^(٦٢). فيظهر من مجموع هذه القرائن أن الأرجح اعتبار «أسنَّ» تصحيفاً من «سنَّ» في رواية الترمذي. ويحتمل أيضاً أن يكون «أسنَّ» من مشتقات «السُنَّة» التي لم تُرد في المعاجم اللغوية أو ظهر فيما بعد في العربية المتأخرة عن القرن الأول الهجري. فعلى أي حال يمكن

الاستشهاد بهذه الرواية أيضاً.

«سُنَّتْهُمُ الْقَتْلُ»

«...وتزيّن الرجل منهم بزينة المرأة، وتزيّنت المرأة منهم بزينة الرجل، دينهم دين كسرى وقيصر، همّتهم جمع الدنانير والدراهم، فهي دينهم، وسُنَّتْهُمُ الْقَتْلُ، تباهاوا بالجمال واللباس...»^(٦٣).

والمعنى السلبيّ واضحٌ في السياق، لكنّي لم أجدهُ إلا في عددٍ يسير من المصادر. إلا أنه صالحٌ للاستدلال على أيّ حالٍ، وإن كانت قيمته أقلّ بمراتب من حديث «مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً».

«لَكُنَّا نَخَالَفُ سُنَّتَكُمْ»

«كتب كسرى إلى باذام: إني نُبِّئْتُ أَنَّ رجلاً يقول شيئاً لا أدري ما هو، فأرسلُ إليه... فأرسل باذام إلى رسول الله ﷺ رجلين، حالقين لحاهما، مُرْسِلَيْن شواربهما، فقال رسول الله ﷺ: ما يحملكما على هذا؟... لَكُنَّا نَخَالَفُ سُنَّتَكُمْ، نَجَزُ هَذَا وَنُرْسِلُ هَذَا»^(٦٤).

ولم أجدهُ هذه الصيغة للحديث إلا في مصدرٍ واحد، ولا توجد كلمة «السُنَّة» في الصيغة الأخرى الموجودة في عددٍ من المصادر^(٦٥). وعليه فإن قيمة هذا الشاهد ينخفض كثيراً. إلا أنه - مع ذلك - صحيحٌ للاستدلال في إثبات المعنى العامّ في حالة النقل بالمعنى، وإن كان الاستشهاد به في إثبات المعنى العامّ للكلمة في حالة النقل باللفظ إنما يصحّ على مستوى التأييد.

«سُنَّةُ الْأَعْرَابِ»

«ليأتينّ على الناس زمانٌ قلوبهم قلوب الأعاجم، قيل: وما قلوب الأعاجم؟ قال: حبّ الدنيا، سُنَّتْهُمُ سُنَّةُ الْأَعْرَابِ، ما آتاهم الله من رزقٍ جعلوه في الحيوان، يروُنّ الجهاد ضراراً...»^(٦٦).

يبدو أن المعنى السلبيّ واضحٌ من السياق، لكنّ هناك رواياتٌ أخرى - والظاهر

اتّحداها مع هذه الرواية . فيها: «أَلْسِنَتْهُمْ أَلْسِنَةُ الْعَرَبِ»^(٦٧) بدل «سُنَّتْهُمْ سُنَّةُ الْأَعْرَابِ»، فيحتمل جداً وقوع التصحيف في الحديث. ومن جهةٍ أخرى لم أعر على إلا في مصادر قليلة.

«على أخلاق العجم وسُنَّتْهم؟!»

«لَقِيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فصافَحَنِي، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ، على أخلاق العجم وسُنَّتْهم؟! فقال: كلا، إنَّ المسلم إذا صافح...»^(٦٨).

ولم أعرُّ على الحديث بهذه الصيغة إلا في مصدرٍ واحد. والظاهر وقوع النقل بالمعنى فيه؛ لوجود صيغٍ أخرى له، وكلها مرويةٌ عن نفس هذا الصحابي، ولا توجد كلمة «السُّنَّة» فيها^(٦٩). وعليه فلا يثبت معنى اللفظ في عصر النبي ﷺ، لكنّه قرينةٌ جيّدة لإثبات المعنى العامّ في حالة النقل بالمعنى.

«لا ينقض عن سنّة ماحلٍ»

وفي خبر وفد همدان على رسول الله ﷺ أنهم قدموا عليه، فقال واحدٌ منهم: «نصيّة»^(٧٠) من همدان... عهدهم لا ينقض عن سنّة ماحل^(٧١)، ولا سوداء عنقير^(٧٢)»^(٧٣). وتؤيّد ألفاظُ الرواية أصالتها وسلامتها من النقل بالمعنى، ولحن المولّدين. لكنّ الموجود في بعض المصادر: «شية»^(٧٤) - بمعنى النميمة - بدل «سنّة»، بل عدّ الزمخشري «سنّة» هنا تصحيفاً من «شية»^(٧٥)، بل لا توجد هذه الفقرة «عن سنّة ماحلٍ» في بعض المصادر المهمّة أصلاً^(٧٦).

وليست «السُّنَّة»، هنا وفي الحديث السابق، استعمالاً في كلام رسول الله ﷺ، لكنّه من كلام الصحابة خطاباً له ﷺ، فهو استعمالٌ في عصره ومندرجٌ ضمن الأحاديث النبويّة، فلذلك أدرجته في هذه المجموعة.

النتيجة في الشواهد من الأحاديث النبويّة الشريفة

ويبدو من مجموع ما تقدّم أن معنى «السُّنَّة» في الحديث النبوي الشريف مطلق الطريقة، وإن كان هناك إشكالاتٌ في الاستشهاد ببعض الأحاديث التي تقدّم

ذكرها، لكن كثيراً من الشواهد المذكورة صالحة أيضاً للاستثناس والتأييد، على أقل تقدير.

والاستشهاد بالأحاديث النبوية في هذا الإطار بالغ الأهمية؛ حيث إنه من الممكن أن تكون «السنة» في سياق كلمات المحدثين بمعنى خاص. كما أشرتُ إليه في البداية، فوجود هذه الشواهد في الأحاديث النبوية قرينة قوية على نفي هذا الاحتمال، وأن «السنة» في كلماتهم أيضاً بالمعنى العام. (وهذا إذا لم تكن «السنة» بمعنى الحديث النبوي، أو قوله وفعله وتقريره، أو في مقابل البدعة بالمعنى الإسلامي طبعاً، كما تقدّم).

ويستتج من جميع ذلك أن هناك عدداً من هذه الأحاديث تُثبت المعنى العام للكلمة في حالة النقل باللفظ، كرواية «مَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً»، وهناك كثيرٌ من هذه الأحاديث تدلّ على أن «السنة» بالمعنى العام في صورة النقل بالمعنى أيضاً. فالنتيجة عمومُ معنى الكلمة وشمولها للمعنى الإيجابي والسلبي، فلا مجال للشك في معنى الكلمة. والأمر سهل.

بل هناك كثيرٌ من الشواهد في أحاديث أهل البيت وكلمات الصحابة والأشعار التي تدلّ على معنى الكلمة، تأتي إن شاء الله تعالى في دراسةٍ مستقلة.

الموامش

- (١) طبعاً ليس المراد من الأمر هنا مجرد ألفاظ الأمر؛ بل إن المقصود أي صيغة وسياق نفهم منها معنى الأمر.
- (٢) جامع الترمذي ٢: ٥٥٥، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١: الكلبيني، الكافي ٣: ٧١٧، قم، دار الحديث، ط١، ١٤٢٩هـ؛ صحيح ابن حبان ١٣: ٦٠، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ٣٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.
- (٣) ذكر الشيخ حيدر حبّ الله هذه الروايات في كتابه: حجّة السنة: ١٣٩ - ١٤٢، بيروت، الانتشار العربي، ط١، ٢٠١١م.
- (٤) حيدر حبّ الله، حجّة السنة: ١٤٢.

(٥) ليس هناك طريقة سيئة للنبي الأكرم ﷺ طبعاً، فحينما أقول: أريد أن أعثر على استعمال «السنة» في مصاديق قبيحة للطريقة إنما أريد أن أثبت المعنى العام لنفس الكلمة؛ حتى يثبت أن الواجب هو اتباع أي سنة للنبي الأكرم ﷺ، وإن لم يثبت حُسْنُها بدليل آخر، وواضح أنه ليس بمعنى أن الواجب هو اتباع سنته ﷺ وإن كانت قبيحة. معاذ الله!

(٦) وأيضاً أحاديث أهل البيت ﷺ وكلمات الصحابة، على اختلاف المذاهب فيهما.

(٧) أكتفي هنا بمثال واحد: إن المحدثين - لا أقل في بعض الفترات - كانوا يرفضون منهج المؤرخين (الأخباريين) في تركيب ودمج الأحاديث المختلفة بالأسناد المختلفة في حديث واحد، من دون الإشارة إلى الاختلافات بينها.

(٨) كما قال السيوطي: «وأما كلامه ﷺ فيستدلّ منه بما ثبت أنه قاله على اللفظ المروي... فإن غالب الأحاديث مروية بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمؤدّون قبل تدوينها، فرووها بما أدّت إليه عبارتهم، فزادوا ونقصوا، وقدموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ...». الاقتراح في علم أصول النحو ١: ٥٢، تحقيق: أحمد محمد القاسم، نشر أدب الحوزة.

(٩) بتثليث السين، لكن أكثر ما وجدنا بفتحها.

(١٠) انظر: الجوهرى، الصحاح ٥: ٢١٣٩، تحقيق: عبد الغفور عطار، بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٤١٧، تحقيق: عبد المجيد هندواوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.

(١١) قال الجوهرى: «السَّنُّ: الطريقة. يقال: استقام فلانٌ على سَنِّ واحد». الصحاح ٥: ٢١٣٨؛ وقال ابن بابيش: «السنة: السيرة، وأصلها من «السَّنِّ»، وهو الطريق. يقال: فلان على سَنِّ واحد أي: على طريقة واحدة». المغني في الإنشاء عن غريب المهدب والأسماء ١: ٦٤٣، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ سالم، مكة المكرمة، ١٤١١هـ؛ وقال الربيعي: «والسنة والسبيل والطريق واللأهب، والسَّنُّ والمستنّ كلّ بمعنى». نظام الغريب: ١٥٨، تحقيق: بولس برونله.

(١٢) قال صاحب بن عباد: «وتَنَحَّ عن سَنِّ الطَّرِيقِ وسُنِّيهِ وسُنِّيهِ». المحيط في اللغة ٨: ٢٤٨، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، بيروت، عالم الكتاب، ط١، ١٤١٤هـ؛ وقال ابن فارس: «امض على سَنِّكَ وسُنِّكَ أي: وجهك». معجم مقاييس اللغة ٣: ٦٠، تحقيق: عبد السلام هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٤هـ؛ وقال ابن الأنباري: «يقال: خذ على سَنِّ الطريق وسُنِّه وسننه». الزاهر في معاني كلمات الناس: ٦٥٣، تحقيق: مراد يحيى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

(١٣) بهذا المعنى ورد في عددٍ من الأشعار الجاهلية، منها:

حرجا إذا هاج السَّراب على الصَّوى واستنّ في أفق السَّماء الأغبر

الشتمري، أشعار الشعراء السنة الجاهليين ١: ١٣٩، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.

(١٤) كما أشار إليه ابن فارس: «وإنما سُمِّيَتْ بذلك لأنها تجرى جَرِيًّا». معجم مقاييس اللغة ٣: ٦٠؛ وذكره الراغب أيضاً: «وأصل السَّنَّة من السنّ، أي صب الماء على وجه الأرض». تفسير الراغب الإصفهاني ٢: ٨٦٩، الرياض، مدار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢١هـ، وأشار إلى أن «سنة الوجه» أيضاً راجعٌ إلى هذا الأصل؛ وقال أبو حاتم الرازي: «أصل السنة الجري على العادة». كتاب الزينة: ٧٠٩،

تحقيق: سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٥م؛ واعتبره العلامة المصطفوي الأصل الوحيد لكل مشتقات مادة (س ن ن) - كما سيأتي .، وهو: «جريان أمر منضبط». التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٥: ٢٣٧، طهران، ط١، ١٣٦٨هـ.ش.

(١٥) كما أشار إليه أبو هلال العسكري - بعد ذكر الفرق بين العادة والسنة - قال: «وأصل السنة الصورة، ومنه يقال: سنة الوجه أي صورته، وسنة القمر أي صورته». الفروق في اللغة: ٢٢٠، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

(١٦) كما أشار إليه ابن الأنباري: «السنة معناها في اللغة: الطريقة، وهي مأخوذة من السنن، وهو: الطريق». الزاهر في معاني كلمات الناس: ٦٥٣؛ ونقل عنه في تهذيب اللغة ١٢: ٢١٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢١ هـ. وسيأتي كلامه بالتفصيل في مقالة مستقلة لدراسة آراء اللغويين في معنى الكلمة.

(١٧) أشار الفخر الرازي إلى هذا الاحتمال في التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٩: ٣٧٠، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٢٠هـ؛ كما أشار إلى بعض الاحتمالات الأخرى أيضاً. وربما يرجع إليه أصل (سنة الوجه) أو أصل (حسن الرعاية) أيضاً، كما ورد: «السنة: الوجه؛ لصقائه وأملاسه». المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٤١٦؛ و«سن الإيل يسُنُّها سنّاً: إذا أحسن رعيّتها حتى كأنه صقلها». تهذيب اللغة ١٢: ٢١١؛ ولكنه في رؤية الراغب الإصفهاني راجع إلى أصل «سن الماء بمعنى صبه»، حيث قال: «وأصلها من سنّ الماء، وعنه استعير من سنّ السيف؛ لما كان يشبهه عند صقله بالماء، واستعير منه سنّ الفرس، كما يقال: صقل الفرس». الراغب الإصفهاني، جامع التفاسير ٢: ١١٩٢.

(١٨) أشار أبو حيّان محمد بن يوسف إلى الاحتمالات الأربعة الأخيرة في كتابه البحر المحيط في التفسير ٣: ٣٤٤، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ.

(١٩) وإن كان المعنى الإيجابي في الأصل لا يثبت وجود المعنى الإيجابي في نفس الكلمة أيضاً، كما تقدّم.

(٢٠) لم أجد من ذكره كأصل للكلمة، ولكنه أيضاً يُحتمل، ويختلف عن الاحتمال الأوّل، ومن الممكن أيضاً أن يكون راجعاً إلى بعض الأصول الأخرى.

(٢١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ٣: ٦٠.

(٢٢) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٥٩٨، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١.

(٢٣) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٥: ٢٣٧.

(٢٤) بل في ظنّي الشخصي يبلغ الظهور في بعض هذه الآيات.

(٢٥) من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم، جماعة المدرّسين، ط٢، ١٤١٣هـ؛ وورد الحديث في كثير من المصادر للسنة والشيعه. لكنّه ليس صالحاً للاستدلال في هذا التحقيق؛ حيث لا يحرز أن تكون «السنة» فيها من المصاديق السيئة للطريقة؛ لأنها سنة الإسلام فيهم.

(٢٦) الكشاف ٢: ٧٣٠، تحقيق: حسين أحمد، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٧هـ. وهناك احتمال آخر أيضاً؛ ربما كانت سنة الله في تعذيب الأولين هي مفاجأتهم، ولفظ «قبلاً» في الآية بمعنى «عياناً»، في مقابل الخفاء والغفلة، فإذا ينسجم مع المقابلة بين «سنة الأولين» و«العذاب» أيضاً، يعني: «إلا أن يأتيهم العذاب فجأة»، كما هو سنة الله في عذاب الأولين، أو يأتيهم العذاب عياناً وبدون أيّ

مفاجأة». وهذا مجرد احتمال خطر ببالي، ولا أدري كم هو منسجم مع سياق الآية، ولا أريد الدفاع عنه، وإنما أردت ذكر احتمال المعنى الإيجابي للسنة.

(٢٧) تفسير مقاتل بن سليمان ١: ٣٦٨، تحقيق: عبد الله شحاتة، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ؛ الجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٢٦، تحقيق: قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٥هـ؛ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز ١: ٣٣٦، دار البصائر، ط١، ١٤٢٦هـ؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٥: ١٨، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٢هـ؛ الزمخشري، الكشاف ١: ٥٠١؛ تفسير البيضاوي ٢: ٧٠، تحقيق: المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٢: ٢٣٤، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ؛ وغيرهم.

(٢٨) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٧٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٤٨، طهران، ناصر خسرو، ط١، ١٣٦٤هـ.ش؛ الجصاص، أحكام القرآن ٣: ١٢٦.

(٢٩) غافر: ٨٥.

(٣٠) ورد بهذه الألفاظ في صحيح مسلم ٧: ١٠٤، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١؛ وسيأتي ذكر المصادر الأخرى لاحقاً.

(٣١) في كثير من المصادر الشيعية وردت الفقرة الأولى فقط، وهي ثواب السنة الحسنة. انظر: الكليني، الكافي ٩: ٣٧٢، قم، دار الحديث، ط١، ١٤٢٩هـ؛ الصدوق، الخصال ١: ٢٤٠، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٣٦٢هـ.ش؛ ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٤٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤٠٤هـ؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٢٤، تحقيق: الخراسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ؛ لكن نحن في هذا المجال بصدد المعنى السلبي لكلمة «السنة»، وهو في الفقرة الثانية من الحديث.

(٣٢) بالنسبة إلى الأحاديث التي وردت فيه «السنة».

(٣٣) مسند عبد الله بن المبارك ١: ٥٢، الرياض، مكتبة المعارف، ط١؛ مسند أحمد بن حنبل ٩: ٥٥٥، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٤١٦هـ؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٢: ٥١٦.

(٣٤) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة: ٣١٠، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٧٩م؛ نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ٥: ٢٩٣٢، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٢: ١٢٠، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ. في عبارة الأزهري ما يدل على المطلوب: «سن فلان طريقاً من الخير يسنة: إذا ابتداءً أمراً من البر لم يعرفه قوم، فاستنوا به وسلکوه». تهذيب اللغة ١٢: ٢١٠. وعلى أي حال الأمر واضح.

(٣٥) ومنها: في خطبة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «استنوا بسنته؛ فإنها أهدى السنن». الشريف الرضي، نهج البلاغة: ١٦٣، تحقيق: صبحي صالح، قم، مؤسسة الهجرة، ط١، ١٤١٤هـ؛ وفي خطبة عثمان بن عفان: «لأستن بسنة العبد». تاريخ الطبري ٤: ٣٦١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، ط١، ١٣٨٧هـ؛ تاريخ ابن خلدون ٢: ٥٩٧، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٠٨هـ؛ ابن الأثير، الكامل ٣: ١٦٤، بيروت، دار صادر - دار بيروت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

(٣٦) سنن ابن ماجه ١: ١٢٤، ١٣٥، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، ط١؛

البرقي، المحاسن ١: ٢٧، تحقيق: جلال الدين المحدث، قم، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٣٧١هـ.
 (٣٧) مسند أبي داود الطيالسي ٢: ٥٦، مصر، دار هجر للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٩هـ؛ مسند الحميدي ٢: ٥١، بيروت، دار عالم الكتاب، ط١؛ مصنف ابن أبي شيبة ٣: ٣، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ؛ مسند أحمد بن حنبل ١٤: ٣٩٩، ٤٠٦؛ سنن الدارمي ١: ٤٤٤، ٤٤٥، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١؛ صحيح مسلم ٧: ١٠٤، ١٦: ٢٢٦؛ سنن ابن ماجة ١: ١٣٤، ١٣٥؛ صحيح ابن حبان ٨: ١٠٢؛ البحر الزخار بمسند البزار ٧: ٣٦٧، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٨هـ.

(٣٨) مسند أحمد بن حنبل ١٤: ٤١٢.

(٣٩) جامع الترمذي ٢: ٦٨١؛ مسند أحمد بن حنبل ١٦: ٥٨١؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین ٢: ٥١٧؛ مسند عبد الله بن المبارك ١: ٥٢.

(٤٠) الصدوق، ثواب الأعمال: ١٢٢، قم، دار الشريف الرضي، ط٢، ١٤٠٦هـ، لكنّه عن الإمام الباقر عليه السلام من دون إسنادٍ إلى النبي ﷺ، فربّما يُشكّل بأنه يحتمل أن الإمام عليه السلام نقل الحديث بلغة عصره ومخاطبتيه. وعلى فرض قبول هذا الإشكال أيضاً يفيد في البحث؛ لأنه قرينة على المعنى العام للكلمة في صورة النقل بالمعنى. لكنّ ممّا يبيد احتمال النقل بالمعنى في خصوص كلمة «السنة» هنا أنها موجودة في جميع صيغ الحديث، كما تقدّم.

(٤١) البرقي، المحاسن ١: ٢٧؛ المفيد، الأمالي: ١٩١، قم، مؤتمر الشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ، وكلاهما عن الباقر عليه السلام، والقول فيه مثل ما تقدّم في الهامش السابق.

(٤٢) وإن كان احتمالاً ضعيفاً بالنسبة إلى احتمال النقل بالمعنى.

(٤٣) في بعض المصادر «لتركبن» بدل «لتتبعن»، وهو أيضاً بمعنى الاتباع، كما ذكر ابن الأثير: «فإذا عمر قد ركبني» أي تبعني وجاء على أثري». النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٢٥٧، تحقيق: محمود طنّاحي، قم، ط٤، ١٣٦٧هـ.ش.

(٤٤) مسند أحمد بن حنبل ١٠: ٢٩٧؛ معمر بن راشد، الجامع ٢: ٣٦٩، تحقيق: حبيب الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢.

(٤٥) مسند أحمد بن حنبل ٨: ٢٨٢؛ ابن أبي عاصم، السنة: ٤٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤١٣هـ؛ المروزي، السنة ١: ٤٠، ٤١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١؛ النيسابوري، المستدرک

على الصحيحين ١: ٣٧.

(٤٦) مصنف ابن أبي شيبة ٨: ٦٣٤؛ سنن ابن ماجة ٤: ٣٥٤.

(٤٧) مسند ابن الجعد ١: ٤٩١، بيروت، مؤسّسة نادر، ط١؛ مسند أحمد بن حنبل ١٣: ٢٧٥؛ المروزي، السنة ١: ٤٢؛ أسد الغابة ٢: ٣٥٥، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٠٩هـ.

(٤٨) يعني عن عمرو بن عوف المزني. المروزي، السنة ١: ٣٨؛ الطبراني، المعجم الكبير ١٧: ١٣، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط٢؛ النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ٢٩.

(٤٩) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٥٩٩؛ ومثله باختلافٍ يسير في: الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج ١: ٨٦، مشهد، منشورات مرتضى، ط١، ١٤٠٣ هـ؛ والموجود في بعض المصادر: «سنن من كان قبلها»، لكن ورد تفسيرها في نفس الحديث بـ «سنة بني إسرائيل». تفسير العياشي ١: ٣٠٣، طهران،

المطبعة العلمية، ط ١، ١٣٨٠هـ؛ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٥٧٦، طهران، دار الإسلام، ط ٢، ١٣٩٥هـ.

(٥٠) ابن أبي عاصم، السنّة: ٣٠.

(٥١) وقد يقال: إن ذكر «الآتباع» في الحديث يناسب معنى الطريقة والسيرة أكثر من السبيل والطريق، فهو قرينة على أن «السُنن» في الحديث جمع «السُنّة». وفيه - مضافاً إلى مناسبة الآتباع والسبيل - أني وجدتُ في بعض الاستعمالات مقارنة الركوب والآتباع مع الطريق والسبيل: ﴿وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ آتَابَكَ﴾ (لقمان: ١٥)، و«أين إخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق». نهج البلاغة: ٢٦٤، وورد الطريق والسبيل بمعنى السيرة والطريقة في عددٍ من الاستعمالات.

(٥٢) ويؤيدُه أيضاً أن الراوي للحديث السابق يختلف عن الراوي لهذا الحديث؛ فإن الحديث السابق رواه أبو سعيد الخدري وغيره، عن النبي ﷺ؛ وهنا روى حارث بن عوف أبو واقد الليثي، عن النبي ﷺ.

(٥٣) معمر بن راشد، الجامع، ٢: ٣٩٦؛ مسند أبي داود الطيالسي ٢: ٦٨٢؛ مسند الحميدي ٢: ٩٨؛ مصنّف ابن أبي شيبة ٨: ٦٣٤؛ ابن أبي عاصم، السنّة: ٤٤؛ المروزي، السنّة ١: ٣٦؛ سنن النسائي ٨: ١٠٠، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٩: ٣١، ٣٢؛ صحيح ابن حبان ١٥: ٩٥؛ الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٢٤٥؛ أبو نعيم الإصفهاني، معرفة الصحابة ٢: ٧٣، بيروت، دار الكتب العلمية - منشورات محمد علي بيضون، ط ١، ١٤٢٢هـ.

(٥٤) جامع الترمذي ٢: ٥٦٢؛ مسند أبي يعلى الموصلي ٣: ٢٠، بيروت، دار المأمون للتراث، ط ١، ١٤٠٧هـ.

(٥٥) الغارات ١: ٢٦، ٢٧، طهران، أنجمن آثار ملي، ط ١، ١٣٩٥هـ؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ١٩٣، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٤هـ.

(٥٦) صحيح البخاري ٣: ١٣٨٨، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط ٣؛ ابن أبي عاصم، الديات ١: ٨٦، كراتشي باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط ١؛ البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٧، تحقيق: عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ط ١؛ وباختلافٍ يسير في: الطبراني، المعجم الكبير ١٠: ٢٠٨، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢؛ عبد الكريم الرافي القزويني، التدوين في أخبار قزوين ٣: ١٦، تحقيق: عزيز الله العطاردي القوجاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، غوالي اللآلي العزيرية (عوالي اللآلي) ١: ١٧٦، قم، دار سيّد الشهداء، ط ١، ١٤٠٥هـ.

(٥٧) مسند الهيثم بن كليب الشاشي ١: ١٠٨، تحقيق: محفوظ زين الله، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والمعارف، ط ١؛ أبو نعيم الإصبهاني، معرفة الصحابة ١: ١٢٩؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٥٠: ٣٢١، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤١٥هـ.

(٥٨) كما ذكر الجوهرى: «يُقال: استقام فلانٌ على سنن واحد». الصحاح ٥: ٢١٣٨؛ وذكر ابن سيده: «وبنى القومُ بيوتهم على سنن واحد». المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٤١٧، ولم يرد «واحدة».

(٥٩) منها في: مسند الحميدي ١: ٢١٨؛ مصنّف ابن أبي شيبة ٦: ٤٠٢؛ صحيح البخاري ٢: ٦٥٠؛

- صحيح مسلم ١١: ١٦٦؛ سنن ابن ماجة ٣: ٢٦٠؛ مسند أبي يعلى الموصلي ٩: ١١٠؛ مستخرج أبي عوانة ٤: ٩٩، بيروت، دار المعرفة، ط١؛ صحيح ابن حبان ١٣: ٣٢١؛ البيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٤. (٦٠) جامع الترمذي ٢: ٦٨٠.
- (٦١) انظر: صاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٨: ٢٤٧؛ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٧٦، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، بيروت - دمشق، دار القلم - دار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ؛ الزمخشري، أساس البلاغة: ٣١١.
- (٦٢) أشار مسلم إلى أن لفظ «أول مَنْ» ليس في إحدى الروايتين لهذا الحديث عنده. قال: «وفي حديث جرير وعيسى بن يونس: «لأنه سنَّ القتل»، ولم يذكر «أول». صحيح مسلم ١١: ١٦٦.
- (٦٣) تاريخ مدينة دمشق ٨: ٧٨؛ السيوطي، اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ٢: ٣١٠، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤٠٣هـ.
- (٦٤) مصنف ابن أبي شيبة ٨: ٤٦٠.
- (٦٥) أبو نعيم الإصفهاني، دلائل النبوة ١: ٣٥٠، بيروت، دار النفائس، ط١؛ تاريخ الطبري ٢: ٦٥٦، بيروت، دار التراث، ط٢، ١٣٨٧؛ ابن الجوزي، المنتظم ٣: ٢٨٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢ وفي هذه المصادر: «لكن ربي قد أمرني بإعفاء لحياتي وقص شاربي».
- (٦٦) الطبري، تهذيب الآثار ١: ١٢٢، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني؛ ابن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية ١٨: ٣٦٩، تحقيق: عبد الله التويجري، السعودية، العاصمة - الغيث، ط١.
- (٦٧) مسند أحمد بن حنبل ١٦: ٤٥٤؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٤: ٥١٠. وهذه الصيغة من الرواية بمعنى أن «قلوبهم قلوب الأعاجم، مع أن لغتهم عربية».
- (٦٨) عبد الله بن وهب، الجامع في الحديث، ١: ٢٨٧، الرياض، دار ابن الجوزي، ط١.
- (٦٩) مسند الروياني ١: ٢٨٢، تحقيق: أيمن علي أبو يمان، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ط١، وفيه: «كنت أحسب أن هذا من زي العجم»: الطبراني، المعجم الأوسط ٨: ١٨٢، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ. وفيه: «إن كنت أحسب المصافحة إلا في العجم».
- (٧٠) النصية: خيار القوم وأشرفهم. قال ابن الأثير في ذيل هذا الحديث: «النصية: مَنْ ينتصى من القوم، أي يختار من نواصيهم، وهم الرؤوس والأشراف. ويقال للرؤساء: نواص». النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ٦٨.
- (٧١) أي الساعي بالنميمة والإفساد. انظر: معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٠٢.
- (٧٢) أي الداهية. الخليل الفراهيدي، كتاب العين ٢: ٣٤٧؛ قم، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.
- (٧٣) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ١: ٢٩٥، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ؛ أمالي الزجاجي: ١٥٢، تحقيق: هارون عبد السلام، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٧هـ؛ البلوي المألقي ابن الشيخ، كتاب ألف باء في أنواع الآداب، ٢: ٥٢٨، تحقيق: خالد عبد الغني، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- (٧٤) أبو سعد الآبي، نثر الدرّ في المحاضرات ١: ١٥١، تحقيق: خالد عبد الغني، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ؛ وأشير إليه في: الزمخشري، الفائق ٣: ٢٩٩، تحقيق: شمس الدين إبراهيم، بيروت، دار

● الشيخ محمد عافي الخراساني

-
- الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧ هـ: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٥٢٢؛ ٤: ٣٠٣؛ لسان العرب ١١: ٦١٩، تحقيق: جمال الدين ميردامادي، بيروت، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
(٧٥) الزمخشري، الفائق ٣: ٢٩٩.
(٧٦) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٥٩٧، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، دار المعرفة.

الغيبية

بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

الشيخ يوسف الصانعي (*)

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

مدخل

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

إن الغيبة من الذنوب المعدودة التي تمّ تناولها بالبحث في علم الفقه. وقد بحثها الفقهاء في الغالب ضمن المكاسب المحرّمة، كواحدة من الموارد التي يحرم التكسّب بها؛ بسبب حرمتها في نفسها.

وعلى الرغم من أن التكسّب بالغيبة لا يبدو متداولاً ومتعارفاً في الوهلة الأولى، فإنه حيث يتمّ هنالك طرح بعض الذنوب - ممّا لا يخلو من شائبة عدم التكسّب به -، من قبيل: الكذب والسبّ وهجاء المؤمن وما إلى ذلك، تمّ طرح هذه المسألة أيضاً، وهذا يدلّ على أهميّة هذا الموضوع، واهتمام الفقهاء به. ومن هنا قلّما نجد كتاباً فقهياً كاملاً لم يتناول هذه المسألة بالبحث والنقاش، أو العبور عليها دون بحث أبعادها المختلفة.

ثمّ إن التكسّب بهذه الذنوب وأمثالها - ولا سيّما الغيبة - قد لا يبدو مستبعداً في الوقت الراهن. فحالياً هناك أشخاصٌ أو جماعات تقوم بهذه الممارسات؛ من أجل تشويه

(*) أحد مراجع التقليد الراحلين، تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، والعضو السابق في مجلس خبراء القيادة. كانت له آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيّما في فقه المرأة.

سمعة بعض الأفراد والجهات، والعمل بعد ذلك على مصادرة مناصبهم ومواقعهم والاستحواذ عليها، أو أن يستأجروا بعض المرتزقة للقيام بهذه الممارسات نيابة عنهم؛ بغية تحقيق أهدافهم.

كما تناولت الكتب الأخلاقية مسألة الغيبة بشكلٍ خاصٍ. ويمكن القول: إن سبب ذلك يعود إلى شيوع هذه الموبقة، وكذلك اهتمام الشارع المقدس بها.

إن جميع طبقات المجتمع، من الرجال والنساء، والشيوخ والشباب، والعلماء والعوام، وغيرهم، يعانون من الابتلاء بهذا المرض، وقلماً نجد مكاناً أو زماناً يخلو من هذه المعصية؛ ورُبّما لهذا السبب ذهب علماء الأخلاق إلى اعتبار الغيبة من أعظم المهالك وأشدّ المعاصي. وعلى هذا تدلّ آيات القرآن الكريم والروايات الماثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ومن زاوية علم النفس وعلم الاجتماع تعتبر الغيبة سبباً في انعدام الطمأنينة والثقة في المجتمع؛ إذ تؤدي إلى تفشي ظاهرة سوء الظن في المجتمع وعدم وثوق الأفراد ببعضهم من جهة، وكذلك اضطراب الشخص المغتاب نفسه من ناحية أخرى؛ بسبب خوفه من اغتياب الآخرين له.

ويمكن القول: إن هذا الأمر هو أحد وجوه اعتبار أن «الغيبة أشدّ من الزنا»؛ وذلك لأن الطمأنينة الفردية والاجتماعية واحدة من الحالات الهامة جداً في إطار الوصول إلى كمال وسعادة الفرد والمجتمع، ولا شك في أن الإخلال بهدوء وطمأنينة الفرد والمجتمع إحدى العقبات الكبرى التي تقف أمام سعادة وكمال الإنسان في الدنيا والآخرة.

إن هذا البحث الذي بين أيدينا يحتوي على آراء المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي عليه السلام في هذا الشأن، وهي منبثقة عن رؤية جديدة إلى الأدلة الفقهية في إطار الفقه الجواهري، ولكن الحيوي والمتطابق مع جميع الشرائط الداخلة في الاجتهاد. ومن الطبيعي أن تؤدي الرؤية الجديدة والمختلفة إلى مشهدٍ جديد ومختلف عن ذلك الشيء الذي كنا نراه إلى اليوم. إن هذا الاختلاف والتفاوت هو ثمرة الرؤية العميقة والثقافية، والتخلي عن بعض العصبية والأفهام المسبقة والجاهزة تجاه أدلة الفقه، أي الكتاب والسنة والعقل، مع رعاية أصول الاجتهاد الحيوي، دون الخروج عن إطار

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

الفقه والاجتهاد الجواهري.

ومن ذلك أنكم ستجدون في هذا البحث، على سبيل المثال، أن النظرة التقليدية للفقهاء إلى هذه المسألة تشير إلى اختصاص حرمة الغيبة بالشيعية الاثني عشرية. وهذا يعني جواز اغتياب أتباع سائر المذاهب الإسلامية وسائر الأديان الأخرى. وهذا ما قال به جميع الفقهاء تقريباً، مثل: المحقق البحراني، وصاحب الجواهر، والسيد الخوئي، والإمام الخميني، وآخرين. وقد أقاموا على هذا المدعى أدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

ويُستثنى من ذلك بعض العلماء، كالمحقق الأردبيلي رحمته الله؛ إذ بعد الفراغ من جواز غيبة الكفار رفض اغتياب المسلمين بشكل مطلق، وقال في (مجمع الفائدة والبرهان): «كما أن دمهم ومالههم محترم كذلك تحترم أعراضهم أيضاً»^(١). إلا أن النظرة المختلفة والدقيقة إلى مصادر الفقه (الكتاب والسنة)، والاستناد إلى آراء السلف الصالح في جميع مواضع الكتب الفقهية، تؤدي بنا إلى القول بأن اغتياب جميع الناس - بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم، وحتى الكفار منهم - لا يخلو من الحرمة، وإن جميع الناس محترمون، وتُصان أعراضهم، ما لم يُسيئوا إلى مقدّسات وعقائد المسلمين والموحّدين، ولم يخالفوا العقيدة الحقّة عن عنادٍ ولجاجٍ وتقصير.

إن هذا المعنى ينسجم مع الكرامة الذاتية لجميع الناس، على ما ورد في القرآن الكريم وروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام. قال الله تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠).

وفي المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «الناس كأسنان المشط سواء»^(٢).

نسعى في هذا البحث إلى القول بأنه لا يمكن أن يُستفاد من الآيات والروايات الدلالة على أن الأفضليّة في العقيدة والدين تمنح المعتقد حقوقاً وأحكاماً خاصّة، وكما أن العرق والقومية والأرومة واللون والقوة والثروة لا تمنح صاحبها أفضليّةً وامتيازاً في الحقوق والأحكام على الآخرين كذلك فإن الانتماء إلى المذهب أو العقيدة أو الاتجاهات الفكرية والسياسية بدورها لا تمنح المنتمي ميزةً في الأحكام

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٧٥

والحقوق، بل إن المحترم والمشمول لإطلاق هذه الآية الكريمة هو ذات الإنسان بما هو إنسان.

وعليه كما يحرم سبّ وهجاء واغتياب المسلمين والشيعة كذلك يحرم سبّ وهجاء واغتياب سائر الناس، أيّاً كانت عقيدتهم، وأيّاً كان انتماءهم الفكري أيضاً. ويُستثنى من ذلك التقصير والعناد والنصب والسبّ واللجاج؛ إذ إن هذه الموارد تستوجب القول بجواز اغتياب أصحابها.

هل يشترط الإسلام والإيمان في حرمة الغيبة؟

بمعنى: هل حرمة الغيبة مختصة بالمؤمنين فقط (أي: الشيعة الإمامية الاثني عشرية)، وعدم شمول هذه الحرمة لسائر المسلمين والكفار، ومن هنا يجوز اغتياب هؤلاء، أم تختص حرمة الغيبة بعموم المسلمين، وتجاوز غيبة الكفار فقط؟ هناك في هذه المسألة ثلاثة احتمالات، بل ثلاثة أقوال.

الأقوال في المسألة

١- حرمة غيبة كلّ إنسان محترم النفس والمال والعرض؛ سواء في ذلك المؤمن والمسلم غير المؤمن، بل وسائر أبناء البشر من غير المسلمين أيضاً.
٢- اختصاص حرمة الغيبة بالمسلمين فقط. وعليه تجوز غيبة غير المسلمين، وتبقى غيبة المخالفين من المسلمين (أي المسلمين من غير الشيعة الإمامية الاثني عشرية) على الحرمة. والقائل بهذا القول هو المقدّس الأردبيلي رحمته الله (٣).
٣- اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمنين فقط. وعليه تجوز غيبة جميع المخالفين، من الكفار وحتى سائر المسلمين أيضاً. وهذا هو القول المشهور بين الفقهاء. وقد ذهب كبار العلماء، كالشيخ البحراني (صاحب الحدائق) والشيخ حسن النجفي (صاحب الجواهر) والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي والسيد الخميني، إلى هذا القول، وأقاموا الدليل عليه.

وقد استدللّ المحدث البحراني رحمته الله لجواز غيبة الكفار بشركهم وكفرهم، وقال بجواز غيبة المخالفين من هذا الباب أيضاً، واستشهد لذلك بالروايات والأخبار

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

الدالة على هذه المسألة^(٤).

وبدوره قال صاحب الجواهر^(٥): «في جواز غيبة المخالفين: بسبب كفرهم يلحقون بالمشركين». ثم قال بعد ذلك بأسطر: «لا أقلّ من أن يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق؛ فإن ما هم عليه أعظم أنواع الفسق، بل الكفر»^(٦).

وقد ذهب الشيخ الأنصاري^(٧) بدوره إلى القول بأن ظاهر الأخبار والروايات على اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمنين، وقال بقيام ضرورة المذهب على عدم احترام المخالفين، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم^(٨).

وأما السيد الخميني^(٩) فلم يرَ جواز غيبة المخالفين من باب الكفر والشرك، بل إنه وجد مجموع أدلة الباب قاصرة عن إثبات حرمة الغيبة لغير المؤمن، وقال في ذلك: «الإنصاف أن الناظر في الروايات لا ينبغي أن يرتاب في قصورها عن إثبات حرمة غيبتهم، بل لا ينبغي أن يرتاب في أن الظاهر من مجموعها اختصاصها بغيبة المؤمن الموالى لأئمة الحق^(١٠). مضافاً إلى أنه لو سلّم إطلاق بعضها، وغضّ النظر عن تحكيم الروايات التي في مقام التحديد عليها، فلا شبهة في عدم احترامهم، بل هو من ضروريّ المذهب، كما قال المحققون»^(١١).

كما ذهب السيد الخوئي^(١٢) إلى القول بأن دليل جواز غيبة المخالفين يكمن في كونهم من أهل البدعة والكفر والتجاهر بالفسق^(١٣).

وبالإضافة إلى ما تقدّم ورد في جميع الموارد آفة الذكر أن الذي يُستفاد من آيات وروايات الباب هو حرمة الأخ المؤمن، ولا توجد أيّ أخوة بين الشيعة والمخالفين، وإذا ورد في الأخبار والروايات^(١٤) بعض الموارد بشكلٍ مطلق - سواء بلفظ «الناس» أو بلفظ «المسلم» - يُحمل على «المؤمن».

وقد أضاف هؤلاء الأعلام إلى الأدلة المتقدمة النصّب؛ وسيرة المتشرّعة القائمة بين العوامّ والعلماء على سيّهم ولعنهم؛ وكذلك دلالة صدر وذيل الآية الكريمة التي ورد فيها الخطاب للمؤمنين، وتشبيهه المؤمن بالأخ.

وسوف نتناول جميع هذه الأدلة في المباحث القادمة بالنقد والنقاش الدقيق.

وسوف نبدأ أولاً بإثبات أدلتنا على الرأي المختار، الذي هو عدم جواز غيبة كلّ إنسانٍ، لننتقل بعد ذلك إلى نقد ومناقشة أدلة الآخرين، وسوف نثبت قصورها عن هذا المدعى.

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٧٧

أدلة حرمة غيبة جميع الناس
الدليل الأول: عموم آية «حرمة الغيبة»

وهي: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (الحجرات: ١٢).

فإن قيل: إن الخطاب في هذه الآية يخص المؤمنين؛ وعليه فإنه لا يشمل غيرهم، قلنا له في الجواب:

أولاً: إن الكثير من آيات القرآن التي تذكر الأحكام المختلفة تبدأ بخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، مع أنها تشمل على الكثير من التكاليف والحقوق المدنية والاجتماعية، ولا شك في أنها مشتركة بين جميع الناس، الأعم من المسلمين والكفار والمشركين.

ثانياً: إن هذا النوع من الخطابات يأتي في سياق حثّ وتحريض وتشجيع المؤمنين، وفي إطار توفير الضمانة التنفيذية للقوانين والأحكام. وبعبارة أخرى ومبسطة: إن هذه الأحكام والقوانين وإن كانت مطلوبة من جميع أفراد المجتمع - الأعم من المسلمين وغير المسلمين والمؤمنين - إلا أن توقع القيام بها من المؤمنين يكون أكثر من غيرهم؛ بحيث لا يتم تعطيل تنفيذها والقيام بها.

ثالثاً: إن عموم التعليل في ذيل الآية: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ يستوجب تعميم حكم الحرمة إلى غير المؤمنين من المخالفين والكفار؛ لأن المراد من الأخ في هذه الآية الكريمة هو الأخ النسبي، الذي لا يختلف أمره بين أن يكون مؤمناً أو مخالفاً أو كافراً. والمعنى: «يا أيها الإنسان الذي تكره أكل لحم أخيك ميتاً لا تغتبه».

رابعاً: لو سلمنا جدلاً باختصاص الآية بالمؤمنين فإن إلغاء الخصوصية ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي شمول غير المؤمنين بحكم الحرمة أيضاً؛ لأن هتك عرض أي شخص - مهما كانت عقيدته وخصوصيته - وفي غيابها، حيث لا يمكنه الدفاع عن نفسه، قبيح وظلم بحكم العقل، والعقل في هذا المورد لا يفرق بين المؤمن وغيره.

الدليل الثاني: عموم روايات «الغيبة»

لم ترد في الكثير من الروايات الواردة في حرمة الغيبة أي إشارة إلى خصائص

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

المُعْتَابُ أَبَدًا، بل ورد بيان حكم الحرمة بشكلٍ عام، أو بألفاظٍ عامّة، من قبيل: «مَنْ» و«الناس»؛ الأمر الذي يُثبت عموم حرمة الغيبة لكلِّ إنسانٍ، دون النظر إلى بعض الخصائص. وفي ما يلي دراسةٌ لبعض هذه الروايات:

١. مؤتفة سماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أخوّته»^(١٠).

٢. مؤتفة السكوني، عن الإمام الصادق عليه السلام: «الغيبة أسرع في دين الرجل المسلم من الآكلة في جوفه»^(١١).

٣. مؤتفة أخرى للسكوني، عن الإمام الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الجلوس في المسجد انتظاراً للصلاة عبادة، ما لم يُحدّث. قيل: يا رسول الله، وما يُحدّث؟ قال: الاغتياب»^(١٢).

٤. رواية نوف البكالي، حيث أراد من أمير المؤمنين عليه السلام أن يعظّه، فقال: «اجتنب الغيبة؛ فإنها إدام كلاب النار». ثمّ قال: «يا نوف، كذب مَنْ زعم أنه ولد حلالٍ وهو يأكل لحوم الناس»^(١٣).

٥. رواية جامع الأخبار، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «كذب مَنْ زعم أنه ولد حلالٍ وهو يأكل لحوم الناس»^(١٤).

وهكذا نلاحظ في جميع هذه الروايات أن تحريم الغيبة قد ورد بشكلٍ مطلق؛ فهي لا تحتوي على أيّ تصريح بكون المُعْتَابُ مسلماً أو شيعياً اثني عشرياً، بل وردت الحرمة في الرواية الأولى بكلمة «مَنْ»، وفي الروايتين الأخيرتين بكلمة «الناس»، وكلتا الكلمتين تشمل المؤمن والمسلم وغيرهما.

كما أن الروايات التي تقول بأن الغيبة أشدّ من الزنا قد وردت بدورها على نحوٍ مطلق، دون بيان أيّ خصوصيةٍ أخرى، من قبيل: الإسلام؛ والإيمان. ومن ذلك مثلاً:

١. الرواية الواردة في كتاب الاختصاص، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «الغيبة أشدّ من الزنا»، قيل: ولمّ ذاك يا رسول الله؟ قال: «صاحب الزنا يتوب فيتوب الله عليه، وصاحب الغيبة يتوب فلا يتوب الله عليه حتّى يكون صاحبه الذي يحلّله»^(١٥).

وقد وردت هذه الرواية في كتبٍ أخرى، مثل: (الخصال)^(١٦)، و(علل

الشرائع^(١٧)، للشيخ الصدوق.

٢. رواية جابر وأبو سعيد، عن النبي الأكرم ﷺ قال: «إياكم والغيبة؛ فإن الغيبة أشد من الزنا، إن الرجل يزني ويتوب فيتوب الله عليه، وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه»^(١٨).

٣. في المأثور عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «يا أبا ذرّ، إياك والغيبة؛ فإن الغيبة أشد من الزنا»، قلت: ولم ذلك يا رسول الله؟ قال: «لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تُغفر حتى يغفرها صاحبها...»^(١٩).

وهكذا نلاحظ في جميع هذه الروايات بيان أن الغيبة أشد من الزنا بالمطلق، دون ذكر أي قيد آخر فيها، أعم من الإسلام والإيمان والأخوة وما إلى ذلك؛ وعليه يكون حكم هذه الروايات شاملاً لجميع الناس.

وبطبيعة الحال هناك روايات أخرى أيضاً^(٢٠) تدل على هذا المعنى، وقد عرضنا عن ذكرها، واكتفينا بذكر بعضها؛ تجنباً للإطالة.

لا يُقال: إن الآيات والروايات العامة والمطلقة يتم تخصيصها أو تقييدها بالروايات المقيدة بالإسلام والإيمان والأخوة؛ ومن هنا يتم تخصيص وتقييد ما يدل على حرمة الغيبة بشكل عام ومطلق بجميع الأدلة الدالة على حرمة المؤمن بشكل خاص. **إذ نقول في الجواب:** إن التخصيص والتقييد إنما يكون حيث يوجد تعارض وتنافي بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، وفي ما نحن فيه لا يوجد أي تنافي أو تعارض بين حرمة غيبة كل إنسان وحرمة غيبة المؤمن والمسلم؛ لأن كلا النوعين من هذه الأدلة بصدده إثبات حكم متعلقه، كما يقال في مصطلح «المثبتين»، وفي مثل هذه الحالة لا يُحمل العام على خاصه، ولا المطلق على مقيدته؛ لأن التقييد والتخصيص من قواعد باب التعارض، ولا يوجد في البين تعارض أو تنافي.

وكذلك إذا قيل: إن الآية الكريمة والكثير من الروايات؛ بسبب اشتغالها على كلمة «الأخ»، إنما تدل على خصوص حرمة «المؤمن» فقط؛ إذ ليس هناك أي أخوة بين المؤمن - أي الشيعي الإمامي الاثني عشري - وغيره.

قلنا في الجواب: إن الأخوة الواردة على هذه الشاكلة في مصطلح الآيات والروايات إنما هي في مقابل العداوة، والحال أنه لا يوجد في هذا البحث أي كلام

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

بشأن العداوة، ولا توجد بيننا وبينهم خصومةٌ وعداء، ولا سيّما أن التعاليم الواردة بشأن حلّية ذبيحتهم، وعدم المنع من الزواج منهم، وعدم المنع من دخولهم إلى مساجد المؤمنين، كلّ ذلك يدلّ على عدم وجود العداوة بيننا وبينهم، بل إن إظهار العداوة والخصومة إنما يكون مع أصحاب البدع والمنكرين والجاحدين منهم والذين ينكرون الحقّ عن علمٍ وعمدٍ منهم.

نحن إخوة؛ بمعنى أنه لا توجد عداوةٌ فيما بيننا. وإن كلّ شخصٍ لا يعادي ديننا وعقائدنا لن يكون لنا معه عداوةٌ من الناحية الدينية، ولكننا لا نؤاخي كلّ شخصٍ يُبدي عناداً أو عداوةً تجاهنا وديننا وعقائدنا.

وكذلك لا يُقال: إن كلامكم هذا إنما هو اجتهادٌ في مقابل النصّ؛ إذ إن الله تبارك وتعالى قال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠).

إذ يُقال في الجواب: إن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه؛ بمعنى أن الآية الكريمة وإن كانت تثبت الأخوة بين المؤمنين، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفي أخوتهم مع الآخرين؛ فهي ليست بصدد بيان أنهم ليسوا إخوةً مع غير المؤمنين.

لقد تمّ التعبير في هذه الآية عن فئتين وطائفتين من المسلمين بأنهم إخوة، مع أن الحرب كانت قائمةً بينهما، وتمّ الأمر بإقامة الصلح والسلام بينهما. وقد ورد ذات هذا التعبير في كلامٍ للإمام جعفر الصادق عليه السلام ورد بشأن أمير المؤمنين عليه السلام بعد انتصاره على الخوارج، حيث قال: «إن علياً عليه السلام لم يكن ينسب أحداً من أهل حربته إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»^(٢١).

بمعنى أن المسلمين مهما اختلفوا فيما بينهم فما داموا مشتركين في أصول العقيدة يبقون إخوةً لبعضهم، وإذا ظهر الخلاف والتخاصم بينهم وجب على جميع أفراد المجتمع أن يقيموا الصلح والوثام والسلام بين المتخالفين منهم.

ومن هنا ربّما كانت الآية الكريمة بصدد بيان الاتحاد والتلاحم بين مجتمع المسلمين، مع وجود الهدف المشترك، وليست بصدد بيان مَنْ هو أخو «المؤمن»، ومَنْ ليس بأخٍ له.

نسبة الروايات الخاصة إلى الروايات العامة في حرمة الغيبة

إن للسيد الخميني عليه السلام، في بحث تخصيص العمومات وتقييد المطلقات، كلاماً

جديراً بالتأمل؛ إذ يقول: «ورواية أبي ذرّ عن النبي ﷺ، في وصيته له، وفيها قال: «يا أبا ذرّ، سباب المسلم فسوقٌ، وقتاله كفرٌ، وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»، قلتُ: يا رسول الله، وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره»؛ ويمكن أن يُقال: إن هذه الرواية كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه»، وغيرهما مما فسرت الغيبة، حاكمة على سائر الروايات؛ فإنها في مقام تفسيرها اعتبرت الأخوة فيها، فغيرنا ليسوا بإخواننا وإن كانوا مسلمين، فتكون تلك الروايات مفسرة للمسلم المأخوذ في سائرهما بأن حرمة الغيبة مخصوصة بمسلم له أخوة إسلامية وإيمانية مع الآخر»^(٢٣).

وطبقاً لهذا الكلام الذي ذكره السيد الخميني عليه السلام تكون الروايات التي تذكر قيد الأخوة والإيمان حاكمة على سائر الروايات الواردة بشكل عام ومطلق. وعلى هذا الأساس يكون الدليل الحاكم - في الحكومة - مقدماً على الدليل المحكوم، ولا يكون الدليلان مثبتين؛ إذ الدليل الحاكم - حتى لو كان له أدنى ظهور - يكون مقدماً على المحكوم.

وقد وردت بعض الملاحظات على هذا الكلام الذي ذكره السيد الخميني عليه السلام،

نذكرها على النحو التالي:

أولاً: إن أغلب الروايات التي أشار إليها سماحته تعاني من ضعف السند، بالإضافة إلى أنها قليلة جداً، بحيث إنها لا تقبل الحاكمية، ولا يمكن بهذا العدد القليل من الروايات غض الطرف عن عموم وإطلاق الآية وجميع تلك الروايات الكثيرة.

ثانياً: إن كلمة «الأخ» التي ورد استعمالها في هذا النوع من الروايات هي من قبيل: ذات الخطابات المستعملة في هذه الآية وسائر الآيات بالنسبة إلى المؤمنين، بمعنى أنها مستعملة بداعي التشجيع؛ بهدف إيجاد الضمانة التنفيذية لهذه الأحكام، وليس لها صفة القيد في الموضوع، وعلى هذا الأساس لا تستوجب تقييد الإطلاقات وتخصيص العمومات.

ثالثاً: إن الروايات الواردة في مسألة الغيبة وذكر فيها قيد الإيمان، أو استعمال فيها كلمة «المؤمن» وأمثالها، يحتمل أن تكون واردة لبيان شدة وعظم الغيبة، حيث ترتكب بحق المؤمن بما هو مؤمن، بمعنى أنه استُبيح لجهة الإيمان؛ أي إن إيمان هذا

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

الشخص هو الذي أدّى بالآخرين إلى اغتيابه وهتك حرمة والقضاء على سمعته، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ١٩)، بمعنى أنهم يحبّون أن تشيع الفحشاء وتنتشر القبائح في مجتمع المؤمنين؛ بسبب إيمانهم؛ كي يؤدّي ذلك إلى زوال عزة المؤمنين وعظمتهم وشوكتهم، بمعنى أن المراد في الواقع هو انتهاك قيم الإيمان في المجتمع، وإلا فليس هناك أحقادٌ وعداوات شخصية، وإنما العداوة هنا تستهدف القيم الإلهية.

أو كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، فإن يكون جزاء قتل المؤمن عمداً هو الخلود في النار إنما هو لأن المقتول إنما قُتل بسبب إيمانه. وقد ورد ذكر هذا المعنى في الروايات^(٣٣)؛ حيث قالت: إن هذه العقوبة إنما تخصّ القتالين الذين يقتلون المؤمن بسبب إيمانه.

رابعاً: ربّما أمكن القول: إن المراد من «المؤمن» في هذه الروايات شيءٌ غير الشيعة الإمامية الاثني عشرية؛ بمعنى أن المؤمن - طبقاً لبعض الروايات - هو الذي يأمنه سائر المؤمنين على أموالهم وأرواحهم، وأن المسلم هو الذي يسلم سائر المسلمين من يده ولسانه، كما في رواية سليمان بن خالد، عن الإمام الباقر عليه السلام، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «المؤمن مَنْ ائتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم، والمسلم مَنْ سلم المسلمون من يده ولسانه، والمهاجر مَنْ هجر السيئات وترك ما حرّم الله، والمؤمن حرامٌ على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يفتابه أو يدفعه دفعةً»^(٣٤).

خامساً: إن هذه الروايات التي يدعى أن لسانها هو لسان الحكومة على سائر الروايات لم تردّ في مقام تفسير وبيان الغيبة بشكلٍ مطلق ومن جميع الجهات حتّى يُقال: إن واحدة من الجهات المطروحة في تفسير الغيبة هي الإيمان، وإنما هي في مقام تفسير وبيان الغيبة في مقابل البُهتان. وعلى هذا الأساس فإنها حيث لم تكن في مقام بيان جميع الجهات المطروحة في الغيبة لا يمكن أن تكون حاكمةً على سائر الروايات.

أنّضح ممّا تقدّم أن الاستفادة من القرآن والروايات هو حرمة غيبة جميع أبناء البشر، أيّاً كان معتقدتهم وتفكيرهم، وأن حرمتها لا تختصّ بالمسلمين أو الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٨٣

الدليل الثالث: عموم روايات حُسن المعاشرة والأخلاق

مضافاً إلى ما تقدّم من الأدلّة يمكن أن نشير إلى الروايات الواردة في مداراة الناس، والتعامل معهم بالأخلاق والإحسان، والتعاطي معهم بالتي هي أحسن، وتأليف قلوبهم ومعاملتهم بإنصافٍ؛ وكذلك الروايات التي تأمرنا بأن نعامل الناس كما نحبّ أن يعاملونا؛ وكذلك الروايات التي يأمر فيها الأئمّة المعصومون عليهم السلام أتباعهم وشيعتهم بأن يكونوا زِيناً لهم، لا أن يكونوا شَيْناً عليهم؛ وهكذا الروايات التي تأمرنا بأن ندعو الناس إلى المذهب الحقّ (مذهب أهل البيت) بصالح أفعالنا وحُسن سلوكنا.

والمفصّل أن نعلم أن أكثر هذه الروايات قد وردت بلفظ «الناس»، ولم تردّ فيها أيّ إشارة إلى امتيازاتٍ خاصة، بما في ذلك الدين والمذهب والعقيدة. وعلى هذا فإنّ القول بجواز غيبة مَنْ هم على غير ديننا أو مَنْ هم على غير مذهبنا لا ينسجم قطعاً مع هذه الروايات العامّة؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الأفعال، أي الحديث عن الناس بالسوء في غيابهم والتلاعب بسمعتهم وأعراضهم، سوف يتنافى تماماً مع تعاليم الأئمّة المعصومين عليهم السلام الواردة بشأن مداراة الناس، وحُسن الأخلاق، والإنصاف، والإحسان، ودعوة الآخرين بواسطة السلوك والأفعال المناسبة، التي تكون مدعاة عزّة وزين الأئمّة عليهم السلام. وفي المقابل فإنّ اجتناب الغيبة من المصاديق البارزة لجميع هذه التعاليم، الأعمّ من المداراة وحسن الأخلاق والإنصاف والإحسان وما إلى ذلك.

وكذلك يمكن القول: إن حرمة غيبة جميع الناس هي الأنسب بالكرامة الذاتية، وتساوي الناس في الحقوق، على ما تقدّمت الإشارة إليه في صريح الآيات والروايات.

لا يُقال: إن غيبة غير الشيعة والكفّار لا يتنافى مع تساوي جميع الناس في الحقوق؛ وذلك لأنّ التساوي إنما يكون في الأمور غير الاختيارية، وأمّا الأعمال والأمور الاختيارية؛ حيث يختار كلّ شخص شيئاً بكامل رغبته وإرادته، فقد تؤدّي إلى الاختلاف في الحقوق. وحيث إن المخالفين لنا والكفّار قد اختاروا عقيدتهم الفاسدة ومذهبهم الباطل بسوء اختيارهم وإرادتهم فلن يشكّل هذا مانعاً دون الاختلاف في الحقوق، ومن بينها: جواز الغيبة؛ إذ يتحمّلون نتيجة اختيارهم السيئ.

نقول: لا يُقال ذلك لأنّ الجواب عنه واضح؛ إن هذا الإشكال إنما يصحّ إذا

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

كان المخالفون لنا والكفار من الجاهلين المقصرين، أو الذين يبادرون إلى الإنكار والعدوان بعد التعرف على الحق؛ إمعاناً منهم في العناد واللجاج، هذا في حين أن أكثر المخالفين والكفار إنما هم في الواقع من الجاهلين القاصرين وغير المعاندين لنا. ثم إن جواز الغيبة وهتك عرض الأشخاص يُعدّ نوعاً من العقوبة، ومن البديهة الأولية لإثبات العقوبة على شخص أن يكون قد ارتكب جريمة أو جنحة تضرّ بالفرد أو المجتمع، وإن مجرد اعتناقهم عقيدة مخالفة لا يوجب ارتكابهم لجريمة يستحقّون عليها العقاب. وربما أمكن لهذه المجموعة من المناقشات أن تقنع فقيهاً كبيراً، مثل: المحقق الأردبيلي، وحمله على القول بعدم جواز غيبة جميع المسلمين؛ الأعمّ من الشيعة وغيرهم. لقد ذهب المحقق الأردبيلي رحمته الله في (مجمع الفائدة والبرهان) إلى القول بحرمة غيبة جميع المسلمين، دون اختصاص بالشيعة الإمامية. ولكنه بطبيعة الحال يرى جواز غيبة الكفار.

كلام المقدّس الأردبيلي في حرمة غيبة المسلم

والظاهر أن عموم أدلة تحريم الغيبة من الكتاب والسنة يشمل المؤمنين وغيرهم؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَابُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (الحجرات: ١٢) إما للمكافئين كلّهم أو للمسلمين فقط؛ لجواز غيبة الكافر؛ ولقوله تعالى بعده: ﴿لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾؛ وكذا الأخبار؛ فإن أكثرها بلفظ الناس أو المسلم...، مثل: ما روي في الفقيه: «مَنْ اغتاب امرأ مسلماً بطل صومه، ونقض وضوؤه، وجاء يوم القيامة يفوح من فيه رائحة أنتن من الجيفة، يتأذى به أهل الموقف، وإن مات قبل أن يتوب مات مستحلاً لما حرم الله تعالى...».

وقد قال رحمته الله في رسالة الغيبة (كشف الريبة): «قال النبي صلى الله عليه وآله: «كلّ مسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه». والغيبة تناول العرض، وقد جمع بينها وبين الدم والمال».

وقال رحمته الله: «لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا يغتاب بعضكم بعضاً، وكونوا عباد الله إخواناً».

وعن أنس قال: قال البراء: حطّبتنا رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أسمع العواتق في بيوتها،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٨٥

فقال: «يا معشر مَنْ آمَن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم؛ فإنه مَنْ تتبّع عورة أخيه تتبّع الله عورته، ومن يتبّع الله عورته يفضحه في جوف بيته»؛ وغير ذلك.

وبالجملة عمومُ أدلة الغيبة وخصوص ذكر المسلم يدلّ على التحريم مطلقاً، وأنّ عرض المسلم كدمه وماله، فكما لا يجوز أخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه الذي هو الغيبة، وذلك لا يدلّ على كونه مقبولاً عند الله، كعدم جواز أخذ ماله وقتله، كما في الكافر.

ولا يدلّ جواز لعنه بنصّ على جواز الغيبة، مع تلك الأدلة، بأن يقول: إنه طويل أو قصير وأعمى وأجذم وأبرص وغير ذلك. وهو ظاهرٌ.

وأظنّ أنّي رأيتُ في قواعد الشهيد عليه السلام أنه يجوز غيبة المخالف من حيث مذهبه ودينه الباطل وكونه فاسقاً من تلك الجهة لا غير، مثل: أن يُقال: أعمى، ونحوه. الله يعلم، ولا شكّ أن الاجتباب أحوط»^(٢٥).

مناقشة أدلة جواز غيبة المسلمين

بالنظر إلى أن المحقّق البحراني عليه السلام والسيد الخوئي عليه السلام قد تناولوا هذه المسألة بمزيدٍ من الشرح والتفصيل فسوف نتعرّض لكلامهما في نقد ومناقشة أدلة جواز غيبة المخالفين:

قال المحقّق البحراني عليه السلام، في ردّ نظرية المحقّق الأردبيلي: «أقول: وأنت خيرٌ بما فيه من الوهن والقصور، وإن كان مبنياً على ما هو المعروف المشهور من الحكم بإسلام المخالفين، إلا أن أخبار أهل البيت عليهم السلام ظاهرة في رده، متكاثرة مستفيضة على وجه لا يعتربها الفتور. وقد بسطنا الكلام في (الشهاب الثاقب) في بيان معنى الناصب، وقد قدّمنا نبذة في ذلك في كتاب الطهارة في باب نجاسة الكافر، وأوضحنا كفر المخالفين غير المستضعفين ونصبهم وشركهم؛ بالأخبار المتكاثرة التي لا معارض لها في البين، وأنه ليس إطلاق المسلم عليهم إلا من قبيل: إطلاقه على الخوارج وأمثالهم من منتحلي الإسلام. وتوجّه الطعن إلى كلام هذا المحقّق أكثر من أن يأتي عليه قلم البيان»^(٢٦).

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

إن المحدث البحراني يردّ إسلام المخالفين من عدّة جهات. وسوف نعمل على مناقشة هذه الجهات واحدةً تلو الأخرى:

أ- الروايات الدالّة على كفر المخالفين

١- رُوِيَ فِي الْمَأْثُورِ عَنِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - نَصَبَ عَلِيًّا عَلَمًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، فَمَنْ عَرَفَهُ كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ أَنْكَرَهُ كَانَ كَافِرًا، وَمَنْ جَهِلَهُ كَانَ ضَالًّا»^(٢٧).

٢- فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام بَابٌ فَتَحَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِ وَلَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ كَانَ فِي الطَّبَقَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: فِيهِمُ الْمَشِيئَةُ»^(٢٨).

٣- فِي الْمَأْثُورِ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ عَرَفَنَا كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ أَنْكَرَنَا كَانَ كَافِرًا، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا وَلَمْ يَنْكُرْنَا كَانَ ضَالًّا حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْهَدْيِ الَّذِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ طَاعَتِنَا الْوَاجِبَةِ، فَإِنْ يَمُتْ عَلَى ضَلَالَتِهِ يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِ مَا يَشَاءُ»^(٢٩).

قال الشيخ البحراني عليه السلام: هناك الكثير من الروايات بهذا المضمون.

نقدٌ وتحقيق

ولكنّ الاستدلال على كفر المخالفين بهذه الروايات الثلاثة، وبهذا النوع من الروايات، غير تام؛ وذلك للجهات التالية:

أولاً: إن المعنى اللغوي لكلمة «الكفر» هو الستر والإخفاء، وقد استعملت في الكثير من الآيات والروايات بهذا المعنى، ويختلف معناها باختلاف متعلقاتها وموضوعها. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن متعلقاتها في بعض الآيات هو أعمال الناس؛ فيكون معناها هو الكفر العملي، كما في قوله سبحانه وتعالى:

﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧).

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧).

لا شك في أن «الكفر» في هذه الآيات لم يرد بمعنى الكفر في مقابل الإسلام

والإيمان، بل بمعناه اللغوي، حيث تعلق بعمل المكلفين، ويفيد معنى الكفر العملي. وفي بعض الموارد يُستعمل «الكفر» بمعناه اللغوي في مقابل الإسلام، ويكون بمعنى الخروج عن الإسلام وريقة المسلمين. ومن ذلك - مثلاً - قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦).

﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١).

كما يُستعمل الكفر في بعض المواضع في مقابل الإيمان. وفي هذه الروايات التي استدلل بها المحقق البحراني عليه السلام قد استعمل الكفر بهذا المعنى، أي «الكفر» بما هو خروج عن الإيمان، وليس خروجاً عن الإسلام، بمعنى أن عدم معرفة الإمام علي عليه السلام لا يستوجب الخروج عن ربة الإسلام، ولا يمكن الحكم على مثل هذا الشخص بعدم الإسلام.

ثانياً: إن هذه الروايات تخصّ الموارد التي يكون الإنكار فيها عن علم ودراية كاملة، ولا يشمل الموارد التي يكون الإنكار فيها عن جهل بالمسألة. وفي الحقيقة فإنها تعتبر المنكر الذي ينكر الحق والحقيقة عامداً رغم علمه كافراً، في حين أن أكثر المخالفين إذا كانوا ينكرون الإمامة والحق فهم في ذلك جاهلون قاصرون، وليسوا مقصّرين. وإن ذيل الرواية الأولى يمثل شاهداً على هذا المطلب؛ لأنه يُقسّم المخالفين إلى ثلاثة أقسام: المؤمن؛ والمنكر؛ والجاهل، وعرف الشخص الجاهل بوصفه قد ضلّ الطريق، وأنه غير المنكر.

وأما بقية الروايات التي استدلل بها المحقق البحراني عليه السلام على كفر المخالفين فهي:

٤- رواية الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «أهل الشام شرٌّ من أهل الروم، وأهل المدينة شرٌّ من أهل مكة، وأهل مكة يكفرون بالله جهرة»^(٣٠).

٥- رواية أبي بصير قال: «إن أهل مكة ليكفرون بالله جهرة، وإن أهل المدينة شرٌّ من أهل مكة، أخبث منهم سبعين ضعفاً»^(٣١).

ويردُ عليهما:

أولاً: إن كيفية وطريقة الاستدلال بهاتين الروايتين على مدّعه غير واضحة. **وثانياً:** يجب طرح هذه الروايات وتركها، أو القول في الحد الأدنى: إنها غير

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

مفهومة بالنسبة إلينا، وإن علمها عند أهلها؛ وإلا كيف يمكن القول بأن أهل المدينة - الذين استقبلوا النبي الأكرم ﷺ، وجعلوا من مدينتهم حصناً منيعاً للإسلام - شرّاً من أهل مكة، وفيهم أمثال: أبي سفيان وأبي جهل وغيرهما، من الذين كانوا هم السبب في دفع النبي الأكرم ﷺ إلى الهجرة من بين ظهرائهم. وألا يُعدّ هذا النوع من الكلام بنفسه من مصاديق الغيبة؟!

وثالثاً: يبدو من ظاهر هذه الروايات أنها تعود إلى حقبة تاريخية خاصة - من قبيل: حادثة السقيفة وما جرى على السيدة الزهراء ﷺ؛ حيث لم يقم أهل المدينة بالدفاع عن الحق حينذاك -، ولا يمكن الحكم بأنهم شرّاً إلى الأبد، واعتمادها لاستخراج حكم كلي.

ورابعاً: إن هذه الروايات لا تدلّ على كفر أهل المدينة والشام؛ وذلك لأن الشرّ غير الكفر.

ومن الجواب عن هذه الروايات يتّضح الجواب عن سائر الروايات التي استدلتّ بها على كلامه أيضاً؛ وذلك لأنه قد استدلتّ إما بالروايات المشتملة على كلمات «الإيمان» و«الكفر»، أو استفاد من روايات قد استعملت فيها كلمات من قبيل: «الإنكار» و«الجحد». وجوابنا عن هذا النوع من الروايات يكمن في التدقيق في المعنى اللغوي لكلمة «الكفر»، وهو ما سنبحثه بالتفصيل.

ب - الروايات الدالّة على نصب المخالفين

قال المحقق البحراني ﷺ في الردّ على كلام المقدّس الأردبيلي ﷺ، الذي يرى حرمة دماء ومال المخالفين^(٣٣): «إن الأخبار قد جوّزت قتله وأخذ ماله مع الأمن وعدم التقية، رداً عليه وعلى أمثاله ممن حكم بإسلامه»^(٣٣).

ثم ذكر رواياتٍ تعتبر دم ومال الناصبي هدراً وغير محترم، ثمّ أضاف قائلاً: «فإن قيل: إن أكثر هذه الأخبار تضمّن الناصب، وهو - على المشهور - أخصّ من مطلق المخالف، فلا تقوم الأخبار حجّة على ما ذكرتم! قلنا: إن هذا التخصيص قد وقع اصطلاحاً من هؤلاء المتأخّرين؛ فراراً من الوقوع في مضيق الإلزام، كما في هذا الموضوع وأمثاله، وإلا فالناصب حينما أُطلق في الأخبار وكلام القدماء فإنما يُراد به

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٨٩

• الشيخ يوسف الصانعي

المخالف غير المستضعف»^(٣٤).

ثم تمسك ببعض الروايات على دعواه القائلة بأن المخالف والناصي شيء واحد. وفي ما يلي نناقش هذه الروايات:

١- رواية مستطرفات السرائر، التي يُسأل فيها الإمام الهادي عليه السلام: هل نحتاج في اختبار الناصب إلى أكثر من تقديمه الجبب والطاغوت، واعتقاده بإمامتهما؟ فقال الإمام عليه السلام في الجواب: «مَنْ كان على هذا فهو ناصب»^(٣٥). قال المحقق البحراني: إن هذه الرواية صريحة في أن مظهر النصب والعداوة هو القول بإمامة الخليفين الأول والثاني.

٢- رواية عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ليس الناصب مَنْ نصب لنا - أهل البيت -: لأنك لا تجد أحداً يقول: إني أبغض محمداً وآل محمد عليهم السلام، ولكن الناصب مَنْ نصب لكم، وهو يعلم أنكم تتولّوننا، وأنكم من شيعتنا»^(٣٦).

٣- رواية المعلّى بن خنيس، وهي تشبه الرواية السابقة عن الإمام الصادق عليه السلام: «...ولكنّ الناصب مَنْ نصب لكم، وهو يعلم أنكم تتولّوننا وتبرؤون من أعدائنا»^(٣٧). وقد أضاف المحقق البحراني، بعد نقل هذه الروايات، قائلاً: «فهذا تفسير الناصب في أخبارهم، الذي تعلقت به الأحكام، من النجاسة وعدم جواز المناكحة وحلّ المال والدم ونحوه، وهو عبارة عن المخالف مطلقاً، عدا المستضعف، كما دلّ عليه استنناؤه في الأخبار. وما ذكروا من التخصيص بفردي خاص من المخالفين مجرد اصطلاح منهم، لم يدلّ عليه دليل من الأخبار، بل الأخبار في ردّه واضحة السبيل»^(٣٨).

إشكالات وردود

تُرد على هذا الكلام من صاحب الحقائق عليه السلام عدّة إشكالات:

١- على الرغم من اعتبار سند الرواية الأولى، إلا أن الرواية الثانية والثالثة - أي: رواية علل الشرائع، ورواية معاني الأخبار - تعانيان من ضعف السند، ولا يكفي الاستناد إلى رواية واحدة لإثبات مثل هذا الحكم. وكذلك لا يخفى أن هذه الرواية لم تُرد في أي من الكتب الأربعة، ولم يعمل بها أصحابنا، ولم يُفتوا على طبقها.

٢- ولو غَضَضْنَا الطَّرْفَ عن ضعف السند نقول: إن هذه الروايات أخص من

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

المدعى، ولا تشمل جميع المخالفين؛ وذلك لأن الرواية الثانية والثالثة صريحتان في بعض المخالفين الذين يعادون شيعة ومحبي أهل البيت (عليه السلام)؛ بسبب تشييعهم وحبهم لأهل البيت؛ وعليه فإنهما لا تشملان المخالفين الذين لا يعادون الشيعة، أو يعادونهم لسببٍ آخر غير تشييعهم ومودتهم لأهل البيت.

وفي الرواية الأولى أخذ النصب والعداوة أمراً مفروضاً، بمعنى: هل يتعيّن علينا في إثبات النصب أن نرى ما إذا كان المخالف يقدم الجبت والطاغوت أم لا نحتاج إلى مثل هذا الأمر؟ وعلى هذا الأساس فإن هذه الرواية تختصّ بأعداء أهل البيت (عليه السلام)، ولا تشمل جميع المخالفين.

لا يُقال: لا معنى للسؤال عن الناصبي في فرض كونه ناصبياً؛ وذلك لأن الشخص الناصبي إنما يثبت نصبه بعد عداوته دون حاجة إلى سؤال.

إذ نقول في الجواب: إن السرّ في ذلك يكمن في أن الذي يعادي قد لا يكون عداؤه عن عقيدة ودين، وإنما عن تقيّة. ومن هنا يسأل السائل: هل يتحقّق النصب بمجرد إظهار العداة أم يجب في إثبات ذلك اعتقاد العدو بتقديم الجبت والطاغوت أيضاً؟!

وبغض النظر عن المطالب والإشكالات المتقدمة كيف يمكن القول بحكومة هذه الروايات القليلة على سائر الروايات المرتبطة بالمخالف والناصب، والاعتقاد بأن هذه الروايات القليلة مفسّرة ومبيّنة لتلك الروايات، ويُقال بالتالي: إن جميع المخالفين ناصبين، وتجري عليهم جميع أحكام النواصب أيضاً؟!

وقد نقل الشيخ الأنصاري (عليه السلام) في (كتاب الطهارة)^(٣٩)، على هامش مسألة نجاسة الكافر - بعد نقل كلام بعض كبار علماء الفقه واللغة في تحقيق معنى النصب -، ضرورة اشتراط العداوة لأهل البيت (عليه السلام) في تحقّق النصب.

قال (عليه السلام): «قال الصدوق في باب النكاح من الفقيه: والجهال يتوهّمون أن كلّ مخالفٍ ناصبٌ. وليس كذلك»^(٤٠).

ثمّ نقل بعض الكلمات في هذا الشأن عن كتب، من قبيل: المعتبر، والمنتهى، والتذكرة، والأنوار النعمانية، والتتقيح الرائع، والقاموس، والصحاح، وقال بعد شرحها وتوضيحها: «لا يخفى أن الظاهر من الأخبار هو مَنْ يبغض أهل البيت (عليه السلام) ... فلا

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٩١

يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف».

ج - الخطاب في صدر آية «حرمة الغيبة»

الدليل الآخر الذي استدللّ به لجواز غيبة غير المؤمن هو الخطاب في صدر الآية الكريمة، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، بمعنى أن المؤمنين وحدهم هم الذين خوطبوا بالنهي عن «الغيبة» في قوله تعالى: ﴿لَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾. ومن هنا فإن هذا النهي لا يشمل غير المؤمنين من المسلمين والكفار.

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ:

أولاً: لقد اتضح الجواب عن هذا الاستدلال مما تقدم في الصفحات السابقة من المباحث المرتبطة بهذه الآية الكريمة.

ثانياً: هناك الكثير من الآيات في القرآن الكريم تصدّرت بذات هذا الخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، لبيان الأحكام التكليفية والوضعية، دون أن يكون لها أي اختصاص بالمؤمنين، بل نزلت لعموم أفراد المجتمع. ومن ذلك، على سبيل المثال:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ١٣٠).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (البقرة: ١٧٢).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾ (البقرة: ٢٠٨).

وغيرها من الآيات الكثيرة الأخرى، التي صدر الخطاب فيها للمؤمنين، بيد أن الحكم الوارد فيها لا يختصّ قطعاً بالمؤمنين فقط.

د - انتفاء الأخوة بين المؤمن والمخالف

قال المحقق البحراني رحمته الله: «إن الآية التي دلّت على تحريم الغيبة وإن كان صدرها مجملاً، إلا أن قوله فيها: ﴿أَيُّعِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ مما يعيّن الحمل على المؤمنين؛ فإن إثبات الأخوة بين المؤمن والمخالف له في دينه لا يكاد يدعيه من شم رائحة الإيمان، ولا من أحاط خبراً بأخبار السادة الأعيان؛ لاستفاضتها

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

بوجوب معاداتهم والبراءة منهم»^(٤١).

ثم ذكر بعض الروايات في تأييد هذا المطلب، كما أشار إلى بعض الآيات بوصفها مؤيداً لذلك أيضاً.

ويتضح الجواب عن هذا الدليل مما سبق أن ذكرناه في ذيل الآية الكريمة، ولا نرى حاجة إلى الإعادة والتكرار.

وبعد مناقشة ونقد الأدلة التي أقامها المحقق البحراني رحمته الله تنتقل إلى نقد وبحث الأدلة التي تمسك بها السيد الخوئي رحمته الله:

هـ - اعتبار المخالفين أهل بدعة

قال المحقق الخوئي رحمته الله، في مصباح الفقاهة: «المراد من المؤمن هنا مَنْ آمَنَ بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاثني عشر عليهم السلام. أولهم علي بن أبي طالب عليه السلام، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله تعالى فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره.، ومَنْ أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه: الوجه الأول: إنه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين، ووجوب البراءة منهم، وإكثار السب عليهم، واتهامهم، والوقية فيهم، أي غيبتهم؛ لأنهم من أهل البدع والريب، بل لا شبهة في كفرهم؛ لأن إنكار الولاية والآئمة - حتى الواحد منهم -، والاعتقاد بخلافة غيرهم، وبالعقائد الخرافية - كالجبّر ونحوه -، يوجب الكفر والزندقة. وتدلّ عليه الأخبار المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة، وما يُشبهها من الضلالات. ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام في الزيارة الجامعة: «وَمَنْ جَحَدَكُمُ كَافِرٌ»؛ وقوله عليه السلام فيها أيضاً: «وَمَنْ وَحَدَهُ قَبِلَ عَنكُمْ»؛ فإنه ينتج بعكس النقيض أنّ مَنْ لم يقبل عنكم لم يوحده، بل هو مشرك بالله العظيم. وفي بعض الأحاديث الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر: «إن الحال التي كُنْتَ عليها أعظم من ترك ما تركتَ من الصلاة». وفي جملة من الروايات: «الناصب لنا أهل البيت شرٌّ من اليهود والنصارى، وأهون من الكلب، وإنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه». ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الأمور المذكورة، بل قد عرفت جواز الوقية في أهل البدع والضلال، والوقية هي الغيبة. نعم، قد ثبت حكم الإسلام

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٩٣

على بعضهم في بعض الأحكام فقط؛ تسهياً للأمر، وحقناً للدماء»^(٤٢).

نقد ورد

١. إن ما ذكره في تعريف المؤمن يستلزم جواز غيبة سائر الشيعة، من أمثال: الزيدية، والإسماعيلية، والفاطمية، والواقفية، وأمثالهم؛ في حين أن الكثير من كبار علماء الحديث - المقبولة أحاديثهم لأي سبب من الأسباب - من المنتمين إلى هذه الفرق.

٢. لم نعتز على أي دليل يثبت جواز لعن المخالفين والبراءة منهم. وكان من الأفضل للسيد الخوئي أن يبين المدرك في ذلك. أجل، إن المذكور في الروايات هو وجوب البراءة من أعداء أهل البيت عليهم السلام. كما ورد في الزيارة جواز لعن الظالمين لأهل البيت عليهم السلام والغاصبين لحقهم: «اللهم العن أول ظالم ظلم حق محمد وآل محمد عليهم السلام، وآخر تابع له على ذلك، اللهم العنهم جميعاً».

وعليه فإن هذه الطائفة من الروايات والزيارات إنما تخص الظالمين لأهل البيت عليهم السلام، والغاصبين لحقهم، وأعداءهم ومبغضيتهم. والحال أننا لو نظرنا بعين الإنصاف لوجدنا أن أكثر المخالفين ليسوا مشمولين بهذه الروايات والزيارات؛ إذ إنهم ليسوا أعداءً، ولا مبغضين، ولا غاصبين لحق الأئمة الأطهار عليهم السلام، بل إنهم في الكثير من الموارد يحبون أهل البيت عليهم السلام، وهم في العقيدة جاهلون قاصرون، كما سبق أن ذكرنا ذلك.

٣. ما تقدم في عدم تمامية الاستدلال على نصب المخالفين.

٤. إن العوام من المخالفين وبعض علمائهم ليسوا من أصحاب البدع حقاً حتى تشملهم أحكام المبتدعين التي ورد التصريح بها في رواية داوود بن سرحان، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم أهل الرئب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم؛ كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(٤٣).

لماذا لا نعتبر عوام المخالفين وبعض علمائهم من أصحاب البدع؟

إن البدعة عبارة عن: «إدخال ما ليس من الدين في الدين»، أو الذي يُشك في

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

جزئيته من الدين. ومن هنا فإن الغاصبين الأصليين والمؤسسين لأساس الظلم، وحُماتهم، وداعميهم في عصرهم، قد أحدثوا التغيير في الدين عن علمٍ وعمدٍ، فهم أصحاب البدعة؛ ولكن هل يُعدّ سائر المخالفين، الذين جاؤوا بعدهم، واتَّبعوهم عن جهلٍ قصوريٍّ، من أصحاب البدع أيضاً، وهم الذين حتّى لا يخطر في أذهانهم أن ما يعتقدونه ويعملون به هو إدخال ما ليس من الدين فيه؟!

يُضاف إلى ذلك أن الدليل الأصلي لغيبة أهل البدع ومحاربتهم - على ما ورد في الرواية السابقة - هو عدم الترويج لأفكارهم وشبهاتهم وفسادهم الناشئ عنها، وفي مثل هذه الحالة لن يكون لهذا الدليل أيّ صلة بالغيبة؛ وذلك لأن الغيبة إنما تصدر عن الحسد والحقد والضعينة وسائر الرذائل الأخلاقية، والوقوف في جبهتين على طرفي نقيض. وإن فعل الأمر «بأهتوهم» - في رواية الإمام الصادق عليه السلام، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله - من مادة «بهت»، بمعنى بهتهم؛ أي إنه يجب البحث مع المبتدعين بقوةٍ واستدلالٍ محكم وقاطع؛ حتّى تستولي عليهم الحيرة والبهت، ويعجزوا عن الردّ والجواب.

كما ورد هذا المعنى عن العلامة المجلسي، حيث قال: «والظاهر أن المراد بالمباهنة: إلزامهم بالحجج القاطعة، وجعلهم متحيرين لا يحIRON جواباً، كما قال تعالى: ﴿فَبُهتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (البقرة: ٢٥٨)»^(٤٤).

وكما أن هذا الأسلوب هو الأنسب مع المنطق الاستدلالي للإسلام، فإن الإساءة والغيبة والبهتان لا تتناسب - بنفس النسبة - مع روح الإسلام، حتّى في مقام التقابل والمواجهة مع المخالفين.

٥- إن الإنكار هو غير عدم القبول؛ وذلك لأن الإنكار يطلق على عدم القبول بأمرٍ محقٍّ مع العلم بأنه حقٌّ. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن ذلك الشخص العالم في عصر الإمام الكاظم عليه السلام كان يعلم أن الإمامة بعد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام تنتقل إلى الإمام الرضا عليه السلام، إلا أن الطمع بمال الدنيا، والحرص على اكتناز الأموال، وحبّ الجاه والمقام، منعه من قبول ذلك؛ فأنكر أحقية إمامة الإمام الرضا عليه السلام، رغم علمه بها، وعليه فإن هذا الإنكار وهذا الجحد يستوجب الكفر. بيد أن بحثنا إنما يدور حول المخالفين وغير المؤمنين الذين يتمسكون بعقيدتهم عن جهلٍ وقصور، لا أولئك الذين يتشبثون بمخالفاتهم عن علمٍ وعمدٍ.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٩٥

٦- إن الكفر هنا - كما سبق أن ذكرنا - ليس في مقابل الإسلام، بل الكفر هنا في مقابل الإيمان، بمعنى عدم الوصول إلى مراتبه الكاملة. كما أن استشهاد السيد الخوئي بعبارة: «مَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عِنْكُمْ»، واستنتاجه الشرك بعكس نقيض هذه القضية، غير تام أيضاً؛ وذلك لأن الشرك غير عدم التوحيد، ولا يُراد منه الشرك الذي تم وصفه في القرآن بأنه ظلم كبير، وأنه الشرك الذي يُغْمَرُ كُلُّ ذَنْبٍ سِوَاهُ، بل المعنى المراد هنا من الشرك هو أن الشخص إذا لم يقبل تعلم التوحيد من الأئمة لن يصل إلى المدارج التامة والكاملة من التوحيد، وهذا المعنى يختلف عن القول بوجود شريكٍ لله سبحانه وتعالى.

٧- أما استدلاله على كفر المخالفين بتلك الرواية الدالة على عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر فربما كان أضعف من سائر أدلته الأخرى؛ إذ لا يمكن العثور في هذه الرواية على أي شيء يشير إلى كفرهم، وإن عدم وجوب قضاء الصلاة يقوم على اعتبار المخالفين جاهلين عن قصور، وليس بسبب كفرهم.

و- تجاهر المخالفين بالفسق

الدليل الآخر الذي أقامه السيد الخوئي عليه السلام على جواز غيبة المخالفين هو تجاهرهم بالفسق، بل وأكثر من ذلك؛ إذ يقول: «إن الذي التزم به المخالفون أشد من الفسق، ألا وهو إنكار الولاية»^(٤٥).

وتتضح الإجابة عن هذا الادعاء مما تقدم في ذيل «الكفر» و«الإنكار» و«الجحد»؛ لأن جميع هذه المفردات إنما تتحقق إذا كان هناك علمٌ بتحقيق أمر، ومع ذلك يتم إنكاره عن عنادٍ ولجاج، وفي التجاهر بالفسق قد اشترط العلم والتعمد في الإتيان بالباطل. وكما سبق أن ذكرنا فإن أغلب المخالفين لا ينكرون أحقية ولاية الأئمة عليهم السلام عن علمٍ وعمدٍ.

ز- سيرة المتشرعة على غيبة المخالفين

قال السيد الخوئي عليه السلام: قامت سيرة المتشرعة بين العامة وعلماء الشيعة على غيبة المخالفين، وكانت السيرة مستمرة بين المتشرعة على غيبة المخالفين وشتمهم ولعنهم

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

في جميع الأمكنة والأزمنة، بل قال صاحب الجواهر: «إن جواز غيبة المخالفين من الضروريات»^(٤٦).

إن هذا الاستدلال بدوره غير تام أيضاً؛ وذلك أولاً: إن قيام مثل هذه السيرة على جواز واستمرار شتم ولعن المخالفين غير ثابت؛ إذ لم يتم نقل سيرة منعقدة في عصر الأئمة الأطهار^(عليهم السلام)، حيث يجب أن تكون هذه السيرة متصلة بهم، وليس هناك أيّ شاهد على شتم ولعن ومباهة المخالفين من قبل الأئمة^(عليهم السلام) وأصحابهم، بحيث يقع مورداً لتأييد الأئمة الأطهار^(عليهم السلام). وثانياً: على فرض جواز لعنهم لا يمكن لذلك أن يشكل دليلاً على جواز غيبتهم؛ وذلك لأن اللعن إنما هو دعاء عليهم، والطلب من الله إبعاد رحمته عنهم، وهذا لا ربط له بهتكم أعراضهم. وقد أشار المقدس الأردبيلي^(رحمته الله) إلى هذه النقطة بقوله: «ولا يدلّ جواز لعنه على جواز الغيبة مع تلك الأدلة، بأن يقول: إنه طويل أو قصير وأعمى وأجذم وأبرص وغير ذلك. وهو ظاهر»^(٤٧).

مفاد الأصل العملي

لو قيل: إن أدلة حرمة الغيبة قاصرة عن شمول غير المؤمنين - الأعم من المسلمين والكافرين -، وإنها تشمل خصوص المؤمنين فقط؛ وعليه يجري أصل البراءة بالنسبة لهم، فتجوز غيبتهم.

فسوف نقول في الجواب: إن الأصل العملي إنما يجري عند فقد الأدلة، ومع الالتفات إلى ما تقدّم من الأدلة يتّضح أن الأدلة النقلية والعقلية قائمة على حرمة غيبة جميع الناس المحترمين، الأعم من المؤمنين وغير المؤمنين. وعليه لا يمكن للأصل العملي أن يجري في ما نحن فيه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الأصل العقلي على اعتبار الغيبة قبيحة وظلماً يشمل حرمة غيبة جميع المسلمين، بل جميع الناس المحترمين. وبناء العقلاء يؤيد هذا الحكم العقلي أيضاً. ولذلك فإننا نحتاج للخروج من هذا الأصل إلى أدلة ثابتة وبراهين قاطعة من قبل الشارع المقدس، وهو ما لم نحصل عليه.

غيبة غير المسلمين

يجوز غيبة غير المسلمين من وجهة نظر مشهور الفقهاء؛ بيد أنه لم يتم بحث

أبعاد هذه المسألة كثيراً. وأغلب الموجود من الأبحاث يدور حول محور المؤمن والمخالف، فلا بُدَّ من بحث هذه المسألة بشكل دقيق، ولا سيَّما أن جواز غيبة الكافر قد أُخذ في كلمات الفقهاء بوصفه أمراً يقينياً وقطعياً، بل اعتبر موضوع الكافر أحد أدلة جواز غيبة المخالفين^(٤٨).

معنى «الكفر» و«الكافر»

لقد تمَّ طرح مسألة «الكفر» والأبحاث المرتبطة بذلك في عدَّة مواضع من الفقه، ومن ذلك: الطهارة والنجاسة، ودخول المساجد، والجهاد، والإرث (الحجَّب)، وما إلى ذلك.

وبالالتفات إلى أهميَّة هذا البحث، وارتباطه بمختلف الموضوعات، ومنها: ما تقدَّم، سوف ندخل في بحثها بالتفصيل، ونحوض في بيان وتوضيح مفهومها، وكيفية تعلق الأحكام بها.

حيثما ورد الحديث في الفقه عن «الكفر» و«الكافر» كان المراد منه هو الأعمَّ من القاصر والمقتصر، وكل حكمٍ كان يحمل عليهما كان يحمل على مطلق الكافر، دون تمييز بين القاصر والمقتصر.

بيدَّ أن دقَّة النظر، دون أخذ الذهنيات القبليَّة بالاعتبار، وتجنُّب العصبية الدينية والمذهبية، المقرونة بإمعان النظر الدقيق سوف يوصل البحث إلى هذه النقطة، وهي أنه في أكثر الموارد - ولا سيَّما في موضوع بحثنا، أي الغيبة - كان «الكفر» الناشئ عن التقصير والمقتصرين من الكفار موضوعاً للكثير من الأحكام، ومن بينها: جواز الغيبة.

إن الرجوع إلى القرآن الكريم والتدقيق في آياته، وكذلك الرجوع إلى كتب اللغة، في ما يتعلَّق بمادة «الكفر» و«الكافر» سوف تضع أمامنا نكاتٍ جديدة.

أ- في اللغة

وردت كلمة «الكفر» في اللغة بمعنى «الستر» و«التغطية» و«الإخفاء»: «ستر الشيء. ووصف الليل بالكافر؛ لستره الأشخاص، والزرَّاع؛ لستره البذر في الأرض...، كفر النعمة وكفرانها: سترها بترك أداء شكرها»^(٤٩).

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

وقال ابن الأثير في النهاية: «أصل الكفر: تغطية الشيء تغطية تستهلكه»^(٥٠).
وقال الفيومي في المصباح: «كَفَرَ الشيء إذا غَطَّاه، وهو أصل الباب. ويُقال للفلاح كافر؛ لأنه يكفر البذر، أي يستره»^(٥١).

وقال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «كفر... أصلٌ صحيح يدلُّ على معنى واحد، وهو الستر والتغطية...، ويقال: الزارع كافر؛ لأنه يُغطي الحبُّ بتراب الأرض»^(٥٢).

وفي الصحاح: «الكافر: الليل المظلم؛ لأنه ستر كلِّ شيء بظلمته...، قال ابن السكيت: ومنه سُمِّي الكافر؛ لأنه يستر نعم الله عليه... والكافر: الزارع؛ لأنه يُغطي البذر بالتراب»^(٥٣).

اتضح معنى الكفر، ووجه تسمية الكافر، ممَّا نقلناه عن علماء اللغة، وهو أنه يعني الستر والإخفاء. وهذا المعنى لا يتحقَّق إلاَّ بعد العلم بما يتمُّ ستره وإخفاؤه. وفي الحقيقة فإن الكافر سائرٌ لأنه أخفى ما يعلمه من الحقِّ والحقيقة، وهو إنما يعمل على تغطية وحجب الحقِّ بما يُظهره من الأباطيل؛ وأما الجاهل القاصر فليس لديه أدنى التفاتٍ بالنسبة إلى ما يكون من الحقِّ، فضلاً عن أن يسعى إلى إخفائه وستره، وليس لديه غير اليقين بعقائده الباطلة. ولو نظرنا إلى هذه المسألة بدقَّة وإنصاف، بعيداً عن العصبية المذهبية، لوجدنا أن هذا هو الحقُّ في المسألة.

ب - في القرآن الكريم

لقد اقترن الكفر في القرآن الكريم بـ «التقصير»، كما اقترن الكافر بـ «المقصر». وإن الآيات التي تتحدَّث عن الكفار إنما تعني المقصِّرين منهم؛ إذ إن عذاب الشخص القاصر قبيحٌ عقلاً، وممنوعٌ شرعاً؛ وذلك لأن أدلَّة البراءة قد وردت في القرآن الكريم نفسه، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧).

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢).

وإن رواياتٍ من قبيل: «حديث الرفع» و«حديث السعة»، الدالة على البراءة الشرعية، تدلّ بدورها على هذه المسألة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن أدلة البراءة الشرعية من الكتاب والسنة تحكي بأجمعها عن أن المراد من الكفار في آيات القرآن هم خصوص المقصرين منهم.

كما أن العقل - بناءً على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - يرى قبح عذاب وعقاب الكفار القاصرين؛ بمعنى أنه بالملزمة العقلية وقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ندرك أنه حيثما اقترن الكفر في القرآن الكريم بالعذاب كان المراد من الكفر هو الذي يمتلئ إنكاراً وجحداً بعد العلم واليقين؛ إذ إن القرآن الكريم لا يحكم بما يخالف العقل. وعلى هذا الأساس لو ورد في القرآن عذابٌ أو نظير ذلك بالنسبة إلى الكافر فإنه لا يشمل غير المسلم القاصر، وإنما يشمل خصوص الذي يمكن تعذيبه، وهو الذي يعلم بأحقية الإسلام، ومع ذلك يُنكره.

وفي ما يلي نلقي نظرةً على بعض آيات القرآن الكريم التي ورد فيها استعمال كلمة «الكفر» و«الكفار» وبعض مشتقاتهما، حيث يظهر في هذه الآيات بوضوح أن المراد من الكفر هو الذي يكون عن تقصير، وأن الأحكام المترتبة - الأعم من العذاب واللعنة وما إلى ذلك - إنما تحمل على هذا الصنف من الكفار فقط. وفي الأساس فإن الكثير من الأفعال التي ذُكرت في هذه الآيات عن الكفار - ، وهي أفعالٌ من قبيل: قتل الأنبياء، والإنكار بعد معرفة الحق، والصدّ عن سبيل الله، وما إلى ذلك - إنما ترتبط بالذين يرتكبون تلك الأفعال رغم علمهم ومعرفتهم للحق، ممّا لا يبقى معه أيّ شكٌ أو شبهة في أن الكفر المقصود هنا هو الكفر عن تقصير. وانظر الآيات التالية على سبيل المثال:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦).

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

(البقرة: ٣٩).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَرَاءً أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ

وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (البقرة: ١٦١).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء:

وبشكلٍ عام يمكن القول: كلما تحدّث الله تبارك وتعالى في القرآن عن العذاب وأمثاله كان يكمن في البين نوعٌ من التقصير والجحد والإنكار والعناد من قبَل الكفار؛ وإلاّ فإنه - كما تقدّم في بداية هذا البحث - بحكم آيات القرآن الأخرى وروايات المعصومين عليهم السلام الدالّة على البراءة الشرعية، وبحكم العقل - ونعني بذلك قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» -، يعتبر عقاب الجاهل القاصر قبيحاً، وإن صدور مثل هذا الأمر محالٌ على الله عزّ وجلّ.

ج - في الروايات

إن ما جاء في بعض الروايات يثبت أن «الكفر» هو خصوص الجحد والإنكار عن علمٍ بأحقّية الشيء، كما في رواية عبد الرحيم القصير: «ولا يُخرجه إلى الكفر إلاّ الجحود والاستحلال»^(٥٥).

وصحيحة محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكلّ شيء يجرّه الإنكار والجحود فهو الكفر»^(٥٦).

وصحيحة زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام: «لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(٥٧).

وعن محمد بن مسلم قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، جالساً عن يساره، وزرارة عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول في مَنْ شكّ في الله؟! فقال عليه السلام: كافرٌ يا أبا محمد. قال: فشكّ في رسول الله؟! فقال عليه السلام: كافرٌ. قال: ثمّ التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد»^(٥٨).

وفي بعض الروايات الأخرى اعتبار المقصّر من الكفار - وهم الذين ينكرون أحقية الإسلام رغم علمهم بأحقّيته، أو الذين سلكوا طريق اللجاج والعداوة عن علمٍ وعمد - مستحقّين للعذاب، وليس جميع الكفار، كما في هذه الرواية المنقولة في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: «...اللهمّ عدّبُ كفرة أهل الكتاب، الذين يصدّون عن سبيلك، ويجحدون آياتك، ويكذبون رسلك...»^(٥٩).

إن إضافة «الكفر» في هذه الرواية إلى أهل الكتاب، ثمّ العمل على تعريف

الكافر بأنه الذي يصدّ عن سبيل الله، وينكر آيات الله، ويكذب الرسل، يدلّ بأجمعه على أنهم مقصرون في كفرهم، وإن هؤلاء المقصرين من أهل الكتاب الذين يتصفون بهذه الصفات هم الذين يقعون مورداً لاستحقاق العذاب الإلهي، لا مطلقهم. وفي رواية أخرى، عن محمد بن أبي عمير قال: سمعتُ الإمام الكاظم عليه السلام يقول: «لا يُخلد الله في النار إلا أهل الكفر والجحود...»^(٦٠).

وحيث إن الإمام عليه السلام يربط الخلود في العذاب الإلهي في هذه الرواية بالكفر والجحود فإن هذا يدلّ على أن مراد الإمام هو الكفر عن تقصير وعناد؛ بمعنى أن الكفر في القرآن الكريم وأخبار الأئمة المعصومين عليهم السلام إنما يُطلق على الجحود والإنكار والتبعية للهوى؛ حيث يوجب التقصير في الكفر وعدم الإسلام، وحيث يشمل العذاب واللعنة الإلهية هذه الطائفة من الكفار، وليس عدم الإسلام الناجم عن قصور وجهل؛ إذ كما سبق أن ذكرنا فإن العذاب والخلود فيه بسبب الكفر عن قصور وجهل لا يتناسب مع عدالة الله سبحانه وتعالى.

الكفار بين القصور والتقصير

أ- كلام المحقق الكلباسي الإصفهاني رحمته الله

ما أروع وأجمل كلام صاحب حديقة الأصول، في حاشيته على كتاب القوانين للميرزا القمي، في ذيل قانون «عدم جواز التقليد في أصول الدين»؛ إذ يقول: «بل نقول: يظهر من لفظ الكافر أنه المقصر؛ فيكون القاصر خلاف الظاهر، وخلاف المتبادر من هذا اللفظ؛ فيكون محكوماً بعدم إرادته منه. ووجه الظهور أن الكافر مشتق من الكفر، بمعنى الستر، وهو فعل اختياري صادر عن قصور وشعور، فلا بد أن يكون المراد من الكافر من يكون كفره كذلك، ولا يكون ذلك إلا كفر المقصر، لا القاصر؛ فإن كفر القاصر انكفاراً لا كفر؛ نظير: الفرق بين الاستتار والستر، والانجعال والجعل، والانكسار والكسر، فتدبر»^(٦١).

ب - كلام السيد الخميني رحمته الله

قال السيد الخميني في هذا الشأن: «لأن أكثرهم - إلا ما قلّ وندر - جهالٌ

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

قاصرون، لا مقصرون؛ أما عوامهم فظاهر؛ لعدم انقحاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوام المسلمين، فكما أن عوامنا عالمون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، من غير انقحاح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامهم، من غير فرق بينهما من هذه الجهة. والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصح عقوبته في متابعته... وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنه بواسطة التلقينات من أول الطفولة والنشوء في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلما ورد على خلافها ردوها بقولهم المجبولة على خلاف الحق من بدو نشوئهم... فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم، لا يرى حجة الغير صحيحة، وصار بطلانها كالضروري له؛ لكون صحة مذهبه ضرورية لديه، لا يحتمل خلافه. نعم، فيهم من يكون مقصراً لو احتل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجته؛ عناداً أو تعصباً، كما في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك... وبالجملة: إن الكفار كجهاال المسلمين؛ منهم قاصر. وهم الغالب؛ ومنهم مقصراً. والتكاليف أصولاً وفروعاً مشتركة بين جميع المكلفين، عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصرهم. والكفار معاقبون على الأصول والفروع، لكن مع قيام الحجة عليهم، لا مطلقاً. فكما أن كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصرين، كذلك الكفار طابق النعل بالنعل؛ بحكم العقل وأصول العدلية»^(١٢).

ج - كلام الشهيد المطهري رحمته الله

قال الشيخ الشهيد مرتضى المطهري في هذا الشأن: «نحن عندما نقول: إن فلاناً مسلمٌ أو غير مسلمٍ لا ننظر إلى واقع الأمر. فمن الناحية الجغرافية نطلق على الأشخاص الذين يعيشون في منطقة، وصاروا بحكم التقليد والوراثة عن آبائهم وأمّهاتهم مسلمين، عنوان المسلمين، وأما الأشخاص الآخرون الذين عاشوا ضمن جغرافيةٍ أخرى، وصاروا أتباعاً لدينٍ آخر؛ بحكم تقليدهم لأبائهم وأمّهاتهم، أو لم يعتنقوا ديناً أصلاً، فنطلق عليهم عنوان غير المسلمين.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٠٣

لا بُدَّ من العلم بأن هذه الناحية لا تتطوي على أهميّة، لا من حيث الانتساب إلى الإسلام، ولا من حيث الانتساب إلى الكفر. إن الكثير منّا من المسلمين على مستوى التقليد والجغرافيا؛ بمعنى أننا مسلمون لأننا وُلدنا من أبوين مسلمين، وقد ترعرعنا وعشنا في منطقة يقطنها المسلمون. إن الذي يحظى بالقيمة في الواقع هو الإسلام الحقيقي، وهو الذي يكون فيه الشخص مستسلماً للحقّ والحقيقة قلباً وقالباً، والذي يفتح قلبه للحقيقة؛ ليؤمن بما هو حقٌّ ويعمل به، وإن الإسلام الذي آمن به إنما اعتنقه على أساس البحث والتحقيق من جهة، وعلى أساس التسليم وعدم العصبية من ناحية أخرى.

فلو كان الشخص متّصفاً بالتسليم، وبقي الإسلام خافياً عليه لسببٍ وآخر، ولم يكن مقصراً في ذلك، فإن الله لا يعذّبهُ أبداً، وسوف يكون بمنجى من عذاب الجحيم»^(٦٣).

وقال في موضعٍ آخر: «يرى حكماء الإسلام - من أمثال: ابن سينا، وصدر المتألّهين - أن أكثر الناس الذين لا يعترفون بالحقيقة إنما هم قاصرون، وغير مقصّرين؛ فإن هؤلاء إذا لم يكونوا يؤمنون بالله لا يستحقّون العذاب، وفي الوقت نفسه لا يستحقّون النعيم أيضاً، وإن كانوا يؤمنون بالله والمعاد ويعملون الصالحات قرابةً إلى الله سوف يحصلون على جزاء إحسانهم. ولا يشقى سوى المقصّرين، دون القاصرين»^(٦٤).

وفي كتاب (الحقّ والباطل) قال: «لو نظرتم إلى هذه المسيحية المحرّفة، وذهبتم إلى القرى والمدن المسيحية، هل ستعتبرون كلّ كاهنٍ شخصاً فاسداً ولثيماً؟! أستطيع الجرم بأن ما بين سبعين إلى ثمانين بالمئة من هؤلاء هم أناسٌ صالحون مؤمنون أتقياء مخلصون، وطالما علّموا الناس الصدق والتقوى والطهر باسم السيد المسيح، وليس لهم أيّ تقصيرٍ في ذلك؛ وعليه فإنهم يستحقّون الجنة، وحتى كاهنهم يدخل الجنة أيضاً. إذن يجب التمييز والفصل بين رجال الدين المسيحيين الفاسدين وبين أكثرية المبشّرين وأتباع السيد المسيح»^(٦٥).

الكرامة الذاتية للبشر

بالإضافة إلى ما تقدّم، لا يمكن اعتبار هذا النوع من الأحكام منسجماً مع

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

أصل الكرامة الذاتية للإنسان؛ وذلك لأن الإسلام يرى أن هناك قيمة لأصل وذات جميع الناس، وأن العقيدة والمذهب وسائر الاتجاهات الفكرية من عوارض ذلك، وكما أن اللون والعرق والقومية والغنى والفقر وما إلى ذلك لا يوجب أفضلية وامتيازاً، كذلك العقيدة والمذهب لا يستوجبان أفضلية وامتيازاً في أي شيء، ناهيك عن الأحكام.

كيف يمكن نسبة هذا الأمر إلى الإسلام الحنيف، والحال أن الله سبحانه وتعالى قد تحدّث في القرآن الكريم عن كرامة جميع الناس بشكل صريح، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠)؛

كما ورد هذا المعنى في الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، ومنها: الرواية القائلة: «الناس كأسنان المشط سواء»^(٦٦).

وما إلى ذلك من الموارد الأخرى التي سنعرّض لها في ما يأتي.

التعامل مع غير المسلمين في الروايات

هناك الكثير من الروايات التي تشتمل على حثّ الأئمة المعصومين عليهم السلام أصحابهم وأتباعهم إلى التعامل مع الآخرين بأسلوب حسن؛ كي يؤدي هذا التعامل إلى ترغيبهم وتشجيعهم على اعتناق المذهب الحق، وبذلك تنفتح لهم آفاق المعرفة، والتعرّف بعد ذلك على واقع وحقيقة الأئمة الكرام عليهم السلام.

فقد ورد في المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام أنه خاطب شيعته قائلاً: «كونوا دعاة للناس بالخير بغير ألسنتكم؛ ليروا منكم الاجتهاد والصدق والورع»^(٦٧).

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لجماعة من الشيعة: «كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً، قولوا للناس حسناً، واحفظوا ألسنتكم وكفّوها عن الفضول وقبح القول»^(٦٨).

وكذلك في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في مقام النصح والإرشاد: «كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً، حبّبونا إلى الناس ولا تبغضونا إليهم، فجرّوا إلينا كلّ مودّة، وادفعوا عنا كلّ شرٍّ...» الحديث^(٦٩).

الإجتهااد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٠٥

من الواضح جداً أن الأئمة الأطهار عليهم السلام قد طلبوا في هذه الروايات من شيعتهم أن يعملوا بهذه التعاليم في تعاملهم مع المختلفين معهم في المذهب، بمعنى أنك عندما تتعامل مع شخص غير شيعي أو غير مسلم عليك أن تتعامل معه بشكل تكون معه زينةً وفخراً ورفعةً لشأن أئمتنا، لا أن تكون سبباً في التنفير منهم وكراحتهم. وقد طلب الإمام الصادق عليه السلام من أتباعه وشيعته أن يقوموا بكل ما يوجب زيادة محبتهم ومودّتهم بين المختلفين، وأن يجتنبوا وابتعدوا عن كلّ ما من شأنه أن يبغض بهم. ومن هنا فقد طلبوا منهم أن يتعاملوا مع المختلف معاملةً حسنة، وأن يرفقوا لهم في القول، وأن يجتنبوا فضول الكلام أو الحديث معهم بسوء؛ كي يروا في سلوكهم أمارات السعي والاجتهاد (في الدين) والصدق والتقوى في العمل.

لماذا نقول: هذا ما أوصى به الأئمة الأطهار شيعتهم في تعاملهم مع المختلفين معهم في الدين والمذهب؟

إنما نقول ذلك أولاً: لأن هذه الروايات بأجمعها قد استعملت لفظ «الناس»، وبشكل عام فإن هذا التعبير عندما يتم استعماله يُراد به المخالفين للشيعة أو مطلق الناس، الأعم من المسلمين وغيرهم.

وثانياً: إن الإمام الصادق عليه السلام قال في الرواية الأخيرة: «حببونا إلى الناس، ولا تبغضونا إليهم». ومن الطبيعي أن الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا محبوبين من قبل أصحابهم، ولم يكن الأصحاب يبغضونهم، بل إن المخالفين هم الذي يحتاجون إلى أن نستجلب مودّتهم ومحبتهم، وأن نمحو من أذهانهم ما يُنسب إلى الأئمة باطلاً.

يتضح ممّا ذكرناه أنه لا شك في أن القول بجواز غيبة المخالفين وغير المسلمين لن يؤدي إلى زيادة محبة المخالف للأئمة الأطهار عليهم السلام، بل يؤدي إلى بغضهم ووهنتهم وكراحتهم للأئمة؛ إذ عندما يشاهد أتباع سائر المذاهب والأديان أن أئمة دين ومذهب ما يجيزون شتمهم وهتك عرضهم والإساءة إليهم سوف يمتعضون منهم ويبغضونهم بطبيعة الحال، وهذا يقع إلى الضدّ تماماً من توجيهات الأئمة المعصومين عليهم السلام لشيعتهم. ولا شك في أن موارد من قبيل: الغيبة والسب والاثام من المصاديق البارزة والتامة لفضول الكلام وقبيح القول وعدم ضبط اللسان، وقد ورد النهي من قبل الأئمة الأطهار عليهم السلام عن جميع هذه الموارد بشكلٍ مطلق، ولا سيما في التعاطي والتعامل مع

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

المختلفين في الدين والمذهب.

نماذج عملية من تعامل المعصومين عليهم السلام مع المخالفين وغير المسلمين

كيف يمكن لنا أن نقبل بمثل هذا الحكم في حين أن هناك الكثير من الروايات المأثورة عن السيرة العملية للأئمة المعصومين عليهم السلام في تعاملهم مع المخالفين وأتباع سائر الأديان، وهي تختلف بالكامل عن مثل هذه الممارسات، وتتناقض مع القول بجواز غيبتهم. وفي ما يلي نذكر بعض النماذج في هذا الشأن:

جاء في المأثور: «مرّ شيخٌ مكفوف يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، نصرانيٌّ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعمتموه؟! أنفقوا عليه من بيت المال»^(٧٠).

وعليه من غير المقبول القول: إن أئمة الدين عليهم السلام، الذين يُبدون مثل هذه الحساسية تجاه المشاكل المادية لغير المسلم، ويأمرون بالإنفاق عليه من بيت المال، يحكمون في الوقت نفسه بجواز هتك حيثيته وعرضه. بل إن نفس هذا الاهتمام من قِبَل الإمام بهذا الشخص النصراني يأتي في إطار الحفاظ على كرامته وسمعته وعرضه.

وكذلك ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه عندما سمع بعض أصحابه يشتم معاوية وأصحابه في حرب صفين، قال: «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبكم إياهم: اللهم احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، وأهدهم من ضلالتهم؛ حتى يعرف الحق من جهله»^(٧١).

عندما يتعامل أمير المؤمنين عليه السلام مع الذين يحاربونه ويشهرون بوجهه السيف بمثل هذا التعامل المترفع، ولا يسمح لأصحابه بالتعرض إلى حيثيتهم وسمعته، فمن البديهي أن يبدي اهتماماً أكبر بحيثية وسمعة وكرامة أولئك الذين يختلفون عنّا في مجرد الانتماء الديني والمذهبي، وهو الانتماء الذي يكون سببه القصور والجهل، دون العناد والتعصب.

هل يمكن للأئمة - الذين لا يرون ملامة على الذي يموت كمدّاً من المسلمين،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٠٧

وهو يرى اعتداءً من قبل المغيرين على يهودية يسلبونها قرطها أو خلخالها - أن يقبلوا بالتعرض إلى حيثية وكرامة المختلف في الدين والمذهب بسبب قصوره وجهله، وهم غير الشيعة وغير المسلمين الذين لا يبدون في تشبُّثهم بدينهم وعقيدتهم عداوةً وعناداً؟! قال الإمام عليّ عليه السلام: «ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، فينزع حجلها وقلبها وقلاندها ورُعْثها، ما تمتع منه إلا بالاسترجاع والاسترحام، ثم انصرفوا وافرين، ما نال رجلاً منهم كَلَمٌ، ولا أريق لهم دَمٌ، فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به مُلوماً، بل كان به عندي جديراً»^(٧٢).

يرى الإمام عليّ عليه السلام أن مجرد اتصاف الإنسان بالإنسانية يكفي لحصانته على مستوى احترام سمعته وشخصيته وضمان كرامته وعدم إهدار حقه، فقد ورد عنه أنه قال في عهده إلى مالك الأشتر النخعي: «وأشعُرُ قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم...؛ فإنهم صنفان: إما أحم لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»^(٧٣).

لا شك في أن الأمر بالرحمة والمحبة واللطف بنظائرننا في الإنسانية لا ينسجم مع القول بجواز غيبتهم وبيان عيوبهم مما يُعدّ نوعاً من الظلم، ويجب لذلك أن نجد محملاً آخر لتلك الروايات التي توهم جواز غيبة المخالف.

وفي ما يلي نعرض عليكم روايةً تبين السيرة العملية للأئمة عليهم السلام في التعامل مع أتباع الأديان الأخرى: روى الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام صاحب رجلًا ذمياً، فقال له الذمي: أين تريد يا أبا عبد الله؟ قال عليه السلام: أريد الكوفة، فلما عدل الطريق بالذمي عدل معه أمير المؤمنين عليه السلام - إلى أن قال: - فقال الذمي: لم عدلت معي؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: هذا من تمام الصُّحبة أن يُشيع الرجل صاحبه هنيئاً إذا فارقه، وكذلك أمرنا نبيئنا...، الحديث. وفيه أن الذمي أسلم لذلك»^(٧٤).

أين عظمة هذه النفس وسعة هذه الروح التي يتمتع بها الأئمة الأطهار عليهم السلام مما يُنسب إليهم من الحكم بجواز الغيبة والسبِّ وأمثال هذه الأحكام؟! يمكن العثور على نماذج كثيرة أخرى من هذه الروايات. وهي تشكل تحدياً أمام القول بأحكام من قبيل: جواز غيبة وسبِّ المخالف وما إلى ذلك. بل إذا تأملنا فيها فسوف تأخذ بنا إلى موقع آخر، هو الأنسب مع روح الرأفة والرحمة الإسلامية.

وفي الختام يخطر إلى الذهن سؤال. وإن الإجابة عنه بعد شيء من التدقيق تدعو

• الغيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان

إلى التأمّل: لو كنّا نعيش ضمن مجتمع مؤلّف من مختلف الأديان والفرق والمذاهب، وقلنا بجواز غيبة المختلف، ألن يؤدّي ذلك إلى ضرب الهدف والغاية الأصلية التي جاء بها النبيّ الأكرم ﷺ، وهو الهدف المتمثّل بإرساء دعائم الأخلاق الفردية والاجتماعية، وذلك لأننا بذلك نعمل من جهةٍ على إشاعة الفحشاء والمنكر في المجتمع، الذي هو بحاجةٍ إلى الحفاظ على السّلم الأهلي والمجتمعي؟! إننا في الحقيقة نعمل بذلك على ضرب الهدوء، ونساعد في إيجاد سوء الظنّ وعدم الوثوق ببعضنا، وبذلك سوف يختلّ نظام المجتمع. ومن ناحيةٍ أخرى فإن سلوكنا هذا يؤدّي بالآخر إلى مواجهتنا بالمثل، وسوف يؤدّي ذلك في المقابل إلى هتك حرمتنا وحيثيتنا وكرامتنا بحق وباطل.

النتيجة

بعد الدراسة الدقيقة والمتأنّية، والنظرة الجديدة إلى الآيات والروايات، بعيداً عن العصببيّات والمركوزات الذهنية، نصل إلى نتيجةٍ مفادها: إن أدلّة حرمة الغيبة تشمل جميع الناس. وإن الأدلّة التي تقصر حرمة الغيبة على الشيعة الإمامية الاثني عشرية فقط غير تامّة. وعلى هذا الأساس فإن غيبة جميع الناس - الأعمّ من الشيعة وغير الشيعة، والمسلمين وغير المسلمين، بل الكفّار أيضاً ما دام اعتقادهم عن قصور وجهلٍ - حرامٌ. وبطبيعة الحال فإن المسلمين من غير الشيعة والكفّار إذا كانوا مقصّرين أو جاحدين ومنكرين في اعتقادهم، أو ناصبونا العداة والعناد، لا يكونون مشمولين لحكم عدم الحرمة، وبذلك تكون غيبتهم جائزةً.

القوامش

- (١) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٧٨، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- (٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٩، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- (٣) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٧٦.
- (٤) انظر: البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٨: ١٤٨، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٦٢ - ٦٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٦) «ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن؛ فيجوز اغتيال المخالف، كما يجوز لعنه. وتوهم عموم الآية - كبعض الروايات - لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم». (الخميني، كتاب المكاسب المحرمة ١: ٣١٩، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني).
- (٧) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٧٩.
- (٨) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ١: ٥٠٤ - ٥٠٥.
- (٩) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٢: ٢٧٩، كتاب الحجّ، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
- (١٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٩، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.
- (١١) المصدر السابق: ٢٨٠، ح ٧.
- (١٢) المصدر السابق: ٢٨٠، ح ٨.
- (١٣) المصدر السابق: ٢٨٣، ح ١٦.
- (١٤) النوري، مستدرک الوسائل ٩: ١٢١، كتاب الحجّ، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
- (١٥) المصدر السابق ٩: ١١٤، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٨.
- (١٦) انظر: الصدوق، الخصال ١: ٦٣، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٧) انظر: الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٥٧، مؤسسة داوري، قم.
- (١٨) النوري، مستدرک الوسائل ٩: ١١٨، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢١.
- (١٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩.
- (٢٠) انظر على سبيل المثال: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٧٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣ و ٦ و ٧؛ والباب ١٥٢، ح ١٦؛ النوري، مستدرک الوسائل ٩: ١١٣، الباب ١٢٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣ و ٩ و ١٣ و ١٥ و ٢٢ و ٣٠ و ٣١ و ٣٢ و ٣٣.
- (٢١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٨٢، كتاب الجهاد، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو، ح ١٠.
- (٢٢) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٧٨.
- (٢٣) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٠، كتاب القصاص، الباب ٩ من أبواب القصاص في

- النفس، ح ١ و ٢ و ٣.
- (٢٤) المصدر السابق ١٢: ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.
- (٢٥) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦ - ٧٨.
- (٢٦) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٨.
- (٢٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٣، كتاب الحدود، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، ح ٤٨.
- (٢٨) المصدر السابق، ح ٤٩.
- (٢٩) الكليني، الكافي ١: ١٨٨، ح ١٢، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- (٣٠) المصدر السابق ٢: ٤٠٩، باب في صنوف أهل الخلاف... وأهل البلدان، ح ٣.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ٤١٠، باب في صنوف أهل الخلاف... وأهل البلدان، ح ٤.
- (٣٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٨.
- (٣٣) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٥٥.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٥٧.
- (٣٥) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٣: ٥٨٣، مؤسسة النشر الإسلامي؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣٣، الباب ٦٨ من أبواب قصاص النفس، ح ٤.
- (٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣٣، الباب ٦٨ من أبواب قصاص النفس، ح ٣.
- (٣٧) المصدر السابق، ح ٢.
- (٣٨) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٥٧ - ١٥٨.
- (٣٩) الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٤٦ - ١٤٧.
- (٤٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٥٨، ذيل الحديث: ١٢٢٥.
- (٤١) البحراني، الحدائق الناضرة ١٨: ١٥٠.
- (٤٢) الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب): ٣٢٣ - ٣٢٤.
- (٤٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، كتاب الأمر بالمعروف، الباب ٣٩ من أبواب جهاد النفس، ح ١.
- (٤٤) المجلسي، مرآة العقول ١١: ٨١.
- (٤٥) الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ١: ٣٢٤.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق ١: ٣٢٤.
- (٤٧) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٨.
- (٤٨) كما تقدم هذا المعنى في صفحات سابقة.
- (٤٩) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٧١٤، مادة «كفر».
- (٥٠) ابن الأثير، النهاية ٤: ١٨٧.
- (٥١) الفيومي، المصباح المنير ١ - ٢: ٥٣٥.
- (٥٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥، ١٩١، مادة «كفر».
- (٥٣) الجوهري، الصحاح ٢: ٨٠٨، مادة «كفر».
- (٥٤) وانظر أيضاً: الآيات ٨٩ و ٩٠ من سورة البقرة، والآية ٣ من سورة التوبة، والآيات رقم ٣٧ و ١٠٢

- و ١٤٠ من سورة النساء، والآية ٤ من سورة يونس.
- (٥٥) الكليني، الكافي ٢: ٢٧، ح ١؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٤، ح ٥٠.
- (٥٦) الكليني، الكافي ٢: ٣٨٧، ح ١٥؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٣٠، ح ١.
- (٥٧) الكليني، الكافي ٢: ٣٨٨، ح ١٩؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٨، ح ١١.
- (٥٨) الكليني، الكافي ٢: ٣٩٩، ح ٣؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٦، ح ٥٦.
- (٥٩) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٢.
- (٦٠) الصدوق، التوحيد: ٤٠٧، ح ٦.
- (٦١) حديقة الأصول (تعليقة على قوانين الأصول) ٢: ١٧٠.
- (٦٢) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٢٠٠.
- (٦٣) انظر: المطهري، الأعمال الكاملة ١: ٢٩٣؛ العدل الإلهي: ٢٦٩.
- (٦٤) انظر: المطهري، الأعمال الكاملة ١: ٢٤٢؛ العدل الإلهي: ٣١٨.
- (٦٥) انظر: المطهري، الأعمال الكاملة ١: ٤٣٩؛ الحقّ والباطل ١: ٥١.
- (٦٦) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٢.
- (٦٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ١٦٢، الباب ١٠٨ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.
- (٦٨) المصدر السابق ١٢: ١٩٣، الباب ١١٩ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٧.
- (٦٩) المصدر السابق ١٢: ٨، الباب ٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٨.
- (٧٠) المصدر السابق ١٥: ٦٦، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١.
- (٧١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٠٦، شرح: صبحي الصالح.
- (٧٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٧.
- (٧٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٥٣.
- (٧٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ١٣٤، الباب ٩٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.

الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعيِّ

تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

- أ. علي محمدیان (*)
د. محمد رضا علمي سولا (**)
د. محمد تقي فخلعي (***)
ترجمة: حسن الخرس

الخلاصة

يسعى بعض الأفراد لتشويه صورة السيد الخميني ﷺ، وتضعيف التعاليم النقية للمدرسة الشيعية بالتَّبَع؛ وذلك عن طريق إبراز جزءٍ من عبارات السيد الخميني من بعض كتبه الفقهية في جواز غيبة المخالفين، واختصاص حرمة الغيبة بالمؤمنين بالمعنى الأخصِّ.

يستنتج الباحث هاهنا، بعد مطالعة مجمل آرائه، أنه وإن كان في آرائه الأولى قبل عصر انتصار الثورة الإسلامية قد اعتبر قيد «الإيمان» في حرمة الغيبة، إلا أنه لا يمكن اعتبار هذا النظر رؤيةً عامة للإمامية، ونظراً نهائياً له في المسألة؛ فإنَّ تحليل آرائه بعد انتصار الثورة، وفي مرحلة قيادته للمجتمع الإسلامي، يشير إلى أنه قائلٌ بحرمة الغيبة لجميع المسلمين.

وبناءً على هذا إذا كان الكلام الأخير لأيِّ شخص هو الرأي النهائي له فيجب حينئذٍ اعتبار الرأي النهائي للسيد الخميني ﷺ في مسألة الغيبة هو حرمتها بنحو عامٍّ

(*) طالب دكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.
(**) أستاذ مساعد في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.
(***) أستاذ الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.

لجميع الأفراد.

مقدمة

يأمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين، في الآية ١٢ من سورة الحجرات، بالاجتناب عن غيبة إخوانهم في الدين^(١). وقد اعتبر مشهور فقهاء الإمامية؛ بناءً على تفسير خاص لهذه الآية، واستناداً إلى عدّة روايات، أنّ المناط في حرمة الغيبة هو «الإيمان»، وأنّ المنصرف من كلمة «المؤمن» هم الشيعة المعتقدون بالأئمة الاثني عشر، وعليه يخرج غير الشيعة عن عموم أدلة الحرمة، فيجوز اغتيالهم^(٢).

وكذلك ذهب السيد الخميني في آرائه الفقهية الأولى إلى شرطية قيد «الإيمان» في تحقق حرمة الغيبة، ورأى جواز غيبة المخالفين^(٣).

ولكننا نرى أنّهُ بعد عنايته العميقة واهتمامه بمكانة الأحكام الاجتماعية في الإسلام، ودخوله إلى الساحة العملية والإجرائية، والتفكير والبحث في المناهج العملية لإجراء الأحكام في المجتمع، قد أحسّ بلزوم التغيير بعض آرائه الفقهية^(٤)، ومن تلك الآراء مسألة جواز أو حرمة غيبة المخالفين.

لقد قسّمت هذا البحث إلى قسمين؛ ففي القسم الأوّل عرض الرأي الأوّل للسيد الخميني، ووُضعت أدلة هذا الرأي على طاولة التحليل، فنُقّدت وأُثبت عدم تماميتها، ليخلص بعد ذلك إلى أنّ عمومات أدلة حرمة الغيبة جارية بالنسبة إلى المخالفين (أهل السنّة)، وأنّ الأدلة قاصرة عن إثبات قيد «الإيمان» فيها.

وفي القسم الثاني تمّ تشخيص وتحليل الرأي النهائي لهﷺ، الذي وصل إليه في مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية.

١- رؤية السيد الخميني قبل الثورة الإسلامية، تحليل ونقد

إنّه قد بيّن عمدة نظره في مسألة الغيبة في كتاب «المكاسب المحرّمة»، قبل الثورة.

إنّ «المكاسب المحرّمة» كتابٌ اجتهاديّ في الفقه الاستدلالي، كتبه السيد الخمينيﷺ باللغة العربية، بين ١٣٧٧ إلى ١٣٨٠هـ.ق (١٣٣٧ - ١٣٤٠هـ.ش)، في أنواع

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

المكاسب المحرمة ومسائلها.

قد اشتغل السيد الخميني في هذا الكتاب بشكل واسع ببيان أحكام الغيبة وما يتعلّق بها؛ فيكتب عند ابتداء كلامه عن الغيبة: «الغيبة حرامٌ؛ بالأدلة الأربعة. والظاهر أنّها من الكبائر»^(٥). ثمّ يقوم ببيان أدلة حرمة الغيبة بشكل تفصيلي، حتّى يصل إلى مسألة أخذ قيد الإيمان في حرمة الغيبة، فيكتب: «إنّ الظاهر اختصاص الحرمة بغيبة المؤمن، فيجوز اغتياح المخالف»^(٦).

وفي سياق أخذ هذا القيد أوضح أنّ هذا القيد ليس مستنداً إلى إصرار المحدث البحراني على كفر المخالفين، الذي اعتبره الأخير كأحد المبررات لجواز اغتياحهم^(٧)؛ فإنّه رفض هذا الرأي^(٨)، وإنّما ذلك مستندٌ إلى قصور الأدلة عن إثبات حرمة الغيبة بالنسبة إليهم.

ولإثبات كلامه يستند السيد الخميني إلى بعض الأدلة.

ونحن سنذكرها، ثمّ نحللها وننقدتها في ما يلي:

أ- اختصاص حرمة الغيبة في القرآن بالمؤمنين

أحد الأدلة التي استند إليها السيد الخميني في جواز غيبة المخالفين هو الاستدلال بالآية ١٢ من سورة الحجرات، والآية ١٩ من سورة النور^(٩)؛ حيث رأى ﷺ أنّ الحرمة الموجودة في هذه الآيات مختصّة بالمؤمن بالمعنى الخاصّ، ولذلك فلا تحرم غيبة المخالفين^(١٠).

وأما ما قاله الفاضل الإيرواني من أنّ الاختلاف بين مفهومي الإسلام والإيمان إنّما وجد في عصر الأئمة ﷺ، ولم يكن موجوداً في زمان نزول هذه الآيات^(١١)، فهو كلامٌ فاسد، بحسب تعبيره ﷺ. يقول عن هذا الرأي: «وتوهّم أنّ اختلاف الإيمان والإسلام اصطلاحٌ حادث في عصر الأئمة ﷺ، دون زمان نزول الآية الكريمة، فاسدٌ جداً.

أمّا أولاً: فلأنّ الأئمة لا يقولون بما لا يقول به الله تعالى ورسوله ﷺ...

وأما ثانياً: فلأنّ الإيمان كان قبل نصب رسول الله ﷺ علياً ﷺ للولاية عبارة عن التصديق بالله ورسوله...؛ وأمّا بعد نصبه، أو بعد وفاته ﷺ، فقد صارت الولاية

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١١٥

والإمامة من أركانه. فقلوه تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين، غاية الأمر أنه في زمان رسول الله ﷺ كان غير المنافق مؤمناً واقعاً؛ لإيمانه بالله ورسوله ﷺ، وبعد ذلك كان المؤمن الواقعي مَنْ قَبِلَ الولاية وصدقها أيضاً، فيكون خطاب «يا أيها المؤمنون» متوجّهاً إلى المؤمنين الواقعيين، وإن اختلفت أركانه بحسب الأزمان»^(١٢).

نقد وبيان

ويجب أن يُقال: إن الاستدلال المتقدم قابلٌ للمناقشة من عدة جهات: يكتب الشيخ السبحاني في نقد هذا الاستدلال: «لا يبعد أن يكون هناك مصطلحان بملاكين:

أحدهما: ما يكون ملاكاً للطهارة وحبّية الذبيحة وصحة التناكح والتناسل والمواريث، وبعبارة أخرى: ملاك الوحدة وإمكان التعايش الاجتماعي. وثانيهما: ملاك قبول الأعمال والسعادة الآخروية.

ولا بُدّ فيه؛ فإننا نرى أنّ لنفس المسلم في نفس القرآن مصطلحين؛ فتارةً يستعمله في التصديق اللساني قائلًا: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(١٣)؛ وأخرى يطبّقها على التصديق اللساني والقلبي، كما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ﴾^(١٤)،^(١٥).

ويضيف السبحاني: إنّ إيمان المخالف بمجموعة تعاليم الرسول الأكرم ﷺ على نحو الإجمال كافٍ في تحقّق عنوان الإيمان؛ لأجل الاحتراز عن غيبته، حتّى وإن لم يكن واقفاً على الولاية تفصيلاً. فهذا المقدار من الإيمان كافٍ في صدق عنوان المؤمن، وإن لم يكن كافياً للسعادة الآخروية، بحسب تقديره^(١٦).

الإشكال الآخر الذي يأتي على التمسك بالآيات المذكورة هو أنّ المفهوم الذي يمكن استنتاجه منها فقط هو مفهوم اللقب، والذي اعتبره الأصوليون أضعف المفاهيم^(١٧).

إنّ الكثير جداً من الخطابات القرآنية جاءت بعبارة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾. فمن باب المثال في القرآن يقول سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿البقرة: ١٨٣﴾، فالسؤال هنا في هذه الآية: هل يمكن أن يُقال: إنَّ الصيام واجبٌ فقط على المؤمنين (الشيعية)، ولا يُكَلَّفُ به المخالفون؟!

يقول العلامة الطباطبائي حول هذا الأمر: «تموضع خطاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في ابتداء بعض الآيات هو من قبيل: تصدير أشخاص ما على أساس التشريف والاحترام، كمثل: لفظ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾؛ ولفظ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾، ولا يوجد مع هذا منافاة مع عمومية التكليف وسعة المعنى والمراد»^(١٨).

كما أننا نرى أنّ كثيراً من الآيات التي تتضمن عنوان «آمنوا»، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، تفيد نوعاً من ضمان الأداء والامتثال. ولهذا فمع كون الخطاب عاماً إلا أنّ الله سبحانه وتعالى بخطابه بلفظ المؤمن يريد أن يرغب بشكلٍ أكد في تنفيذ العمل، وليس مراده تخصيص الخطاب بفتنة خاصة^(١٩).

ب - دلالة الروايات على الاختصاص

يعتقد السيد الخميني رحمته الله في مجال الروايات بما هذا نصّه: «وأمّا الأخبار فما اشتملت على (المؤمن) فكذلك لأي دالة على المطلوب، فلا تشمل المخالفين؛ وما اشتملت على (الأخ) لا تشملهم أيضاً...؛ وما اشتملت على المسلم فالغالب منها مشتمل على ما يوجبه ظاهراً في المؤمن»^(٢٠).

ولإثبات كلامه يشير رحمته الله إلى بعض الروايات، ومنها:

١- رواية سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: المؤمن من أئتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم، والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه، والمهاجر من هجر السيئات وترك ما حرم الله، والمؤمن حرامٌ على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة»^(٢١).

٢- رواية الحارث بن المغيرة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المسلم أخو المسلم، هو عينه ومرآته ودليله، لا يخونه ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه»^(٢٢).

٣- رواية أبي ذرّ، عن النبي صلى الله عليه وآله، في وصيته له، وفيها قال: «يا أبا ذرّ، سباب المسلم فسوقٌ، وقتاله كفرٌ، وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة

• أ. علي محمد يان / د. محمد رضا علمي سولا / د. محمد تقي فخلعي

دمه»، قلتُ: يا رسول الله، وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره»^(٢٣).

٤. رواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه»^(٢٤).

ردُّ وتنبيه

إنَّ الاستدلال المتقدمَّ غيرُ تامٍّ من جهاتٍ مختلفة:

أولاً: إنَّ أحاديث الباب ليست منحصرةً فقط في لفظ «المؤمن» أو «المسلم»؛ فقد ورد في كثيرٍ من الروايات لفظ «الناس»، بحيث يشير هذا إلى عدم جواز غيبة أيِّ إنسانٍ، فينقل نوف البكالي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «يا نوف، كذب مَنْ زعم أنه ولد من حلالٍ وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة»^(٢٥).

وعن الحسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن الصادق عليه السلام قال: «إنَّ الله يبغض البيت اللحم واللحم السمين»، قال: فقيل له: إنَّا نحب اللحم، وما تخلو بيوتنا منه، فقال: «ليس حيث تذهب، إنَّما البيت اللحم الذي توكل فيه لحم الناس بالغيبة، وأما اللحم السمين فهو المتبختر المتكبر المختال في مشيئه»^(٢٦).

وفي روايةٍ أخرى عن رسول الإسلام أنه قال: «مررتُ ليلة أُسري بي على قومٍ يخمشون وجوههم بأظافرهم، فقلتُ: يا جبرئيل، مَنْ هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يغتابون الناس»^(٢٧).

يلزم الانتباه هنا إلى أنه لا يوجد تعارضٌ بين روايات الباب التي جاءت بألفاظٍ مختلفة كـ «المؤمن، المسلم، الناس»، فتحمل واحدةٌ منها على الأخريات؛ فقد ثبت في علم الأصول أنه لا تعارض بين المثبتات حتى تحمل واحدةٌ على الأخرى، وما دام يمكن العمل بجميعها فلن يكون هناك وجهٌ لحمل واحدةٍ على الأخرى.

وإلى هذا الأمر يلتفت أحد الفقهاء المعاصرين فيقول: «ومن الواضح عدم المنافاة بين هذه العناوين الثلاث (المؤمن، المسلم، الناس)؛ لأنَّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه»^(٢٨).

ج - عدم احترام المخالفين

دليلٌ آخر من أدلة جواز غيبة المخالفين هو عدم احترامهم: «مضافاً إلى أنه لو

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

سُلم إطلاق بعضها، وعضّ النظر عن تحكيم الروايات التي في مقام التحديد عليها، فلا شبهة في عدم احترامهم، بل هو من ضروريّ المذهب، كما قال المحققون^(٢٩). وفي سبيل إثبات كلامه يأتي برواية أبي حمزة، عن الإمام الباقر^{عليه السلام}، أنّ الراوي يقول: قلتُ له: إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون مَنْ خالفهم، فقال: «الكفّ عنهم أجمل»، ثمّ قال: «يا أبا حمزة، إنّ الناس كلّهم أولاد بغايا، ما خلا شيعتنا»^(٣٠).

نقدٌ وإشكال

لكنّ يجب أن يُقال: إنّ هذا الدليل غير تامّ كذلك.

يكتب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في نقد هذا الدليل: «ما المراد بالمخالف؟ هل هو الناصب أو المعاند للأئمة المعصومين أو مَنْ ينكر فضلهم أو مطلق مَنْ لا يعرف هذا الأمر، وإنّ كان موالياً له، كما يترأى من كثيرٍ منهم، حتّى صنّفوا كتباً في فضل أهل البيت والأئمة^{عليهم السلام}، ويؤدّونهم مودّة كثيرة، وإنّ لم يعرفوا إمامتهم، ولا سيّما إذا كانوا قاصرين، لا مقصّرين؟

أمّا الأوّل فلا كلام فيه؛ لما ذُكر ولغيره.

وأما إن كان المدعى العموم، بحيث يشمل الأخير أيضاً، فهو قابلٌ للكلام، وشمول الأدلة المذكورة لها غير واضح»^(٣١).

كذلك لم يؤيّد الشيخ جعفر السبحاني هذه الرؤية، فيعتقد «أنّ ما استظهره [الشيخ الأنصاري] من الروايات من اختصاص الحرمة بأهل الولاية لم يتحقّق لنا، بل الظاهر أنّ الغيبة داخلّة في القسم الثاني، ممّا يتوقّف نظم معاش المؤمنين عليه. والظاهر أنّه^{عليه السلام} خلط بين الإسلام الذي يترتّب عليه جميع الأحكام وبين الإيمان الذي يترتّب عليه الثواب وكون الإنسان من أهل السعادة...؛ فالأوّل مناطُ ترتّب الأحكام، والثاني ملاك ترتّب الثواب»^(٣٢).

وتوجد أيضاً روايات كثيرة في هذا المجال تؤيّد هذا القول:

يروى الصيرفي عن الإمام الصادق^{عليه السلام} أنّه قال: «الإسلام يحقن به الدم، وتؤدّى به الأمانة، وتستحلّ به الفروج. والثواب على الإيمان»^(٣٣).

ويروى سفيان بن السمط عن الإمام الصادق^{عليه السلام}، أنّه سأله عن الإسلام والإيمان

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١١٩

ما الفرق بينهما؟ فقال عليه السلام: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ وأنَّ محمداً عبده ورسوله؛ وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة...؛ وقال: الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا، فإنَّ أقرَّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً، وكان ضالاً»^(٣٤).

ويورد الفاضل الإيرواني على الاستدلال المتقدم إشكالاً من جهةٍ أخرى، فيعترض عليه - بعد نقل كلام الشيخ - أنه لم يثبت أنَّ تمام العلة والمناط في حرمة الغيبة هو الاحترام، حتَّى يستتج أنَّ المخالفين مستثنون من هذا الحكم؛ بسبب عدم الدليل على احترامهم؛ فربَّما نفس حفظ اللسان عن التعرُّض لأعراض الناس داخلٌ في مناط الحكم^(٣٥).

نقد الاستدلال برواية أبي حمزة

قد أوضحنا سابقاً أنَّ السيد الخميني رحمته الله وبعض الفقهاء الآخرين قد أثبتوا عدم حرمة غيبة المخالف بالاستناد إلى رواية أبي حمزة. ولكنَّ هذه الرواية تواجه في الاستدلال عليها إشكالاتٍ عديدة، من كلتا الجهتين: السندية؛ والدلالية. ففي سند هذه الرواية الحسن بن عبد الرحمن، وهو مجهولٌ، ولذلك اعتبر المجلسي في «مرآة العقول» هذا الحديث ضعيفاً^(٣٦).

والمشكلة الأخرى هي وجود علي بن العباس في سند الرواية، فقد ذمَّه الرجاليون بشدَّة؛ فاعتبره النجاشي في الرجال والخوئي في معجم رجال الحديث شخصاً ضعيفاً جداً؛ حيث رَدَّت رواياته؛ بسبب غلوِّه^(٣٧). وكذلك العلامة الحلي في كتبه الرجالية: خلاصة الأقوال؛ وإيضاح الاشتباه، وابن الغضائري في كتاب الضعفاء، يقولون عنه: «له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدلُّ على خبثه، وتهالك مذهبه، لا يُلتَقَت إليه، ولا يُعبأ بما رواه»^(٣٨).

وأما من الناحية الدلالية فهي قابلةٌ للمناقشة أيضاً؛ فإنَّ الرواية المذكورة قد اعتبرت عامَّة الناس أو أولاد بغاء، في حال أنَّ هذا الأمر خلاف الضرورة وسيرة أهل البيت عليهم السلام والعقل، وصدوره عن المعصوم في غاية البُعد.

كما أنَّ هناك رواياتٍ في الكتب المعتمدة الشيعية تتعارض بشكلٍ صريح مع

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

هذا الحديث. فالنموذج البارز لها الرواية المشهورة التي ذمّ فيها الإمام الصادق عليه السلام أحد أصحابه؛ بسبب قذفه لأمّ غلامٍ له بالزنا، وحينما أراد ذلك الرجل أن يوجّه للإمام قذفه للغلام بأنّ أمّه مشرّكة قال عليه السلام: «أما علمت أنّ لكلّ أمّة نكاحاً؟»^(٣٩).

د - قيام السيرة على جواز غيبة المخالفين

آخر الأدلة التي استند إليها الإمام الخميني عليه السلام في تأييد جواز غيبة المخالفين هو قيام السيرة على غيبة وهجّو المخالفين، فقال: «إنّ السيرة أيضاً قائمة على غيبتهم»^(٤٠). ولتوضيح المطلب يجب أن يُقال: إنّ بعض الفقهاء، مثل: صاحب الجواهر والمحقق الخوئي، ادّعوا جريان سيرة الشيعة الإمامية - أعمّ من عامّتهم وخواصّهم - على غيبة وهجّو ولعن المخالفين، بل واعتبروا ذلك من ضروريات المذهب^(٤١).

تفسيرٌ وتحقيق

ويجب أن يُقال: إنّه مضافاً إلى أنّ ادّعاء وجود هكذا سيرة بين المتشرّعة هو أوّل الكلام، فإنّه في حال قبول هذه الدعوى ليس من البعيد أنّ هذه السيرة المدّعاة حالها كحال الموارد التي أشار إليها الشيخ الأنصاري؛ أي إنّها سيرةٌ حاصلة على أساس المسامحة وقلة المبالاة، ولا علاقة ولا خبر بها عن المعصوم عليه السلام^(٤٢). لذا مع وجود الشكّ في حجّية هذه السيرة فإنّها سوف تكون ساقطة عن درجة الاعتبار؛ إذ لا حجة إلاّ بالقطع واليقين. ومن هذا المنطلق لا نقطع بهذه السيرة، بل إنّنا نتردّد جدّاً في وقوعها. ولذا فالسيرة المذكورة ساقطة عن درجة الاعتبار^(٤٣).

كما أنّ الروايات التي استند إليها بوصفها مؤيدة لوجود السيرة المذكورة لا دلالة لها على المطلوب؛ فمن بين هذه الأخبار: رواية منسوبة إلى الرسول الأكرم عليه السلام، التي يقول فيها: «إذا رأيتم أهل الرّيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم، والوقية...»^(٤٤). وكما هو معلوم إنّ مورد الحديث متعلّق بأهل البدعة، وليس من اللازم شموله لجميع المخالفين.

حقّاً بأيّ منطقيّ يمكن أن يعمّم هذا الحكم حتّى إلى مورد العامّي الجاهل القاصر الذي أخذ دينه من آباءه؟! ولهذا يعبرُ الشهيد مطهري عن الأفراد الذين

يمتلكون عنصر التسليم، ولكن لأسباب ما بقيت حقيقة الإسلام عليهم مستترة، بمصطلح «المسلم الفطري». إنّه على اعتقاد بأنّ الله سبحانه لا يعدّب هذا النوع من الناس، وهم من الناجين من النار^(٤٥).

يجب القول: إنّ الرواية المتقدّمة مخالفة حتّى لظاهر آيات الكتاب؛ فالله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، ومن الواضح جدّاً في نظر العقل والمنطق أنّ سباب الشخص، ولو لم يكن ذا دين، لن يعيده إلى جادة الصواب، بل سيرى منطق المسلمين ضعيفاً، فيتمسك بعقيدته الباطلة.

٢- نظريّات السيد الخميني بعد استقرار نظام الجمهورية الإسلامية

من باب المقدّمة يلزم القول: بالالتفات إلى المشاغل العديدة التي دخلت على السيد الخميني في مرحلة ما بعد الثورة الإسلامية، والتزامه بالتكليف الإلهي بإدارة المجتمع الإسلامي، فإنّه لم يتمكّن من صبّ جهوده في تأليف كتب فقهية استدلالية وتنقيح آرائه السابقة، ولهذا فالنظريات التي بيّنها السيد الخميني^(٤٦) في هذا الموضوع، فيما بعد الثورة الإسلامية وبعد دخوله في القضايا الحكومية بعمق، قد صرّح بها في كتاب صحيفته في الأغلب، وفي بعض الموارد أحياناً في رسالة الاستفتاءات أو توضيح المسائل.

يجب الإذعان بأنّ السيد الخميني^(٤٦) كان يتكلّم عن أخوة المسلمين من أعماق وجوده، وبمطلق حماسته وأحاسيسه الإسلامية، ويؤكد، على أساس فقه الإسلام، على الأخوة بين المسلمين، واحترام الفرق المختلفة. وهذا ما يقطع الطريق على أيّ شكل من أشكال طعن الطاعنين والتفاسير المغرضة من كلامه، حيث يقولون: إنّ السيد الخميني تحدّث بهذا الكلام فقط لأجل مراعاة المصلحة العامة، ولكن الحكم الأوّلي للمسألة عنده هو ما قاله في كتبه السابقة، بجواز الاغتياي وعدم حرمة المخالفين^(٤٦).

إنّ التأمل في التصريحات الأخيرة له ترشدنا بشكل واضح إلى أنّه قد وقع التبدّل في رؤيته، ومن المستبعد جدّاً أنّه ساق كلامه على أساس متغيّرات ما، مثل:

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

المصلحة.

وفي الواقع إن كلماته صريحة في المطلوب، كما أنها متكررة بشكل لا يمكن أن يُقال: إنها إنما صدرت تحت غطاء العناوين الثانوية.

والنكته اللازم رعايتها، والتي تقوي من أمر وقوع التبدل في رأي السيد الخميني، هي أن تغير رأيه لم يكن مقتصرًا فقط على هذا الحكم في بحثنا؛ فإنه قد غير آراءه في مجالات مختلفة أيضاً، من قبيل: الشطرنج؛ الموسيقى؛...^(٤٧). ولذا لا يمكن أن يُقال: إنه ساق كلامه في هذه الموارد على أساس المصلحة، وبالتالي يوجه رأيه على أساس ملاحظة المتغيرات الثانوية.

إن البيانات التي سوف تأتي الإشارة إليها في ما يلي صريحة في المطلوب للشخص المتأمل والمنصف، وتقطع الطريق على أي شكل من أشكال التفسير غير الوجهية لكلام الإمام عليه السلام. ولذلك سوف نقوم ببيان نماذج من آرائه اللامعة والتميزة في هذا المجال؛ لإثبات هذا المدعى، وستتعرف على الآراء الجديدة له في هذا الموضوع.

أ- تفسير متكامل وراق لآية الأخوة

كما بيّن سابقاً اعتبر السيد الخميني عليه السلام في رأيه القديم أن المراد من «الأخ» في آية الأخوة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الشيعي الإمامي الاثني عشري؛ بقريته وجود لفظ «المؤمن» في الآية، فخرج أهل السنة عن شمول الآية المذكورة. وعلى هذا الأساس اعتبر غيبة أهل السنة جائزة؛ وذلك بلحاظ أن آية الغيبة نهت عن أكل لحم الأخ ميتاً، ولا أخوة بيننا وبين أهل السنة.

ومن الواضح جداً أنه مع إثبات أنه عليه السلام قد عرض تفسيراً حديثاً للآية في رأيه المتأخر، وأن لفظتي «المؤمن» و«الأخ» الموجودتين في الآية استعملتا في جميع المسلمين؛ الأعم من الشيعة والسنة، وأن موارد ومصاديق الآية في نظره شاملة لجميع المسلمين، فبالضرورة يتبدل الحكم.

إن المعنى المستفاد من آية الغيبة؛ بملاحظة المبنى الأخير له، سوف يكون سبباً في انعطاف أساسية، فتصبح حرمة الغيبة شاملة لجميع المسلمين. ويبدو في نظرنا أن الفتوى أيضاً معرضة بالتبع لتغيير أساسي من خلال الشواهد التي تأتي لاحقاً.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٢٣

في إحدى خطاباته تحت عنوان: «مكائد أعداء الإسلام في إيجاد الاختلاف بين الأمة الإسلامية»، والذي عرض فيه تفسيراً حديثاً لآية الأخوة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، يقول: «لقد جاء الإسلام ليوحد جميع الأمم في هذا العالم: العرب، الأتراك، الفرس...؛ ليشكلوا باجتماعهم وتوحدهم أمة قوية عظمى باسم الأمة الإسلامية...؛ فإن خطة القوى الكبرى وعملائها في البلدان الإسلامية هي زرع الفرقة والشقاق بين جميع المسلمين، الذين آخى بينهم الإسلام، وخاطبهم الله في كتابه العزيز بالإخوة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، فإن هؤلاء يريدون، ومن خلال تقسيم المسلمين إلى أمم متعددة: الأمة العربية، الأمة الكردية، الأمة الفارسية، الأمة التركية...، أن يمزقوا الأمة الإسلامية، ويزرعوا العداوة بين المسلمين، وهذا تماماً على عكس المسير الإسلامي والقرآني الذي يدعو إلى الأخوة والمساواة ولم الشمل وتوحيد الصفوف تحت لواء الإسلام وتحت لواء التوحيد»^(٤٨).

وكما لاحظنا اعتبر السيد الخميني في هذا النص لفظ المؤمن شاملاً لجميع المسلمين؛ الأعم من الشيعة والسنة، وصرح كذلك فيه أن الله سبحانه وتعالى قد أقام عقد الأخوة بين المسلمين، الأعم من الشيعة والسنة، فأصبحوا إخوة فيما بينهم. ويقول كذلك في مكان آخر: «فالمسلم لا يمكنه الإضرار بالمسلم؛ لأن المسلم أخو المسلم، والقرآن الكريم عقد عقد الأخوة بين جميع المسلمين بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، والأخ لا يضر أخاه»^(٤٩). إن بيانات السيد الخميني في هذا المجال، وفي مناسبات مختلفة، مسجلة ومحفوظة، وفي ما يلي نشير إلى عبارات قليلة من بيانات متعددة مؤيدة لكلامه المتقدم:

- «إخوتنا الشيعة، إخوتنا السنة، عليكم اليقظة...، أنتم جميعاً إخوة مع بعضكم البعض، والقرآن الكريم عقد الأخوة بين المسلمين: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾»^(٥٠).

- «يجب على المسلمين أن يكونوا متيقظين... لو وقع نزاع بين الشعب الإيراني والشعوب الأخرى، لو وجد نزاع بين إخوتنا من أهل السنة وإخوتنا من الشيعة، لكان ذلك في ضررنا جميعاً، في ضرر جميع المسلمين. وأولئك الذين يريدون إيجاد التفرّد

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

أولئك ليسوا من أهل السنة، وليسوا من الشيعة. أولئك الأشخاص هم عملاء الدول الكبرى ومن في خدمتهم»^(٥١).

- يقول الإمام الخميني في مكان آخر: «القرآن يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، ولا شيء غير الأخوة بين المؤمنين، فليس المؤمنون إلا إخوة، فإذا لم نلاحظ إلا جهة الأخوة فيما بيننا فهذا يكفي لانسجامنا. القرآن يريد المؤمنين إخوة، ولا شيء غير الأخوة، فلا يصيبهم بعد ذلك ضرر. إن عدد المسلمين مليار نسمة، وما يؤسف له أنهم تحت سيطرة غيره، مليار نسمة تحت سيطرة متين وخمسين مليون نسمة، فلو أطيح المليار نسمة في هذا الحكم ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، وعرفوا حق هذه الأخوة في كل مكان، هذه الأخوة بين جميع فئات الشعب، لما عشنا اليوم هذه المصائب»^(٥٢).

- «وخاصة أنه لأي الإسلام أوصى بالأخوة بين المؤمنين، وبين المسلمين، بل إنه أصدر التشريعات في ذلك. إن علينا أن نتأخى، نتأخى مع الجميع، جميع المسلمين، وأن نقف في وجه الكفر، لا أن نقف في وجه المسلمين»^(٥٣).

ب - احترام أهل السنة

في إجابة للسيد الخميني عليه السلام عن استفتاء في كيفية سلوك الحكومة الإسلامية مع الأقليات المذهبية، مثل: أهل السنة، داخل الحكومة الإسلامية، يصرح قائلاً:

أولاً: إن الإخوة أهل السنة ليسوا من الأقليات المذهبية أبداً.

ثانياً: يعتبر إسلامهم محترماً. إننا نمنحهم جميع حقوقهم^(٥٤).

في هذه الفتوى يؤكد السيد الخميني بصراحة على احترام أهل السنة في ميزان

الإسلام المحمدي الأصيل.

كذلك في ضمن خطاب له في السنوات الأولى بعد الثورة اعتبر القول بـ «عدم احترام أهل السنة» استغفلاً ودعاية سوء، وكلاماً غير ظاهر وغير صحيح: «إننا مسؤولون جميعاً. وإن علماء الدين يقفون في الطليعة، وعليهم أن ينتشروا في البلاد وفي الأماكن النائية. عليهم أن يذهبوا إلى القرى والقصبات وأن ينقلوا هذه الأمور التي نطرحها؛ فمن الممكن أن يستغفل الناس في المناطق النائية، وأن تنتشر السموم هناك. فهؤلاء لا يتمكّنون من بث الأكاذيب في طهران أو سائر المراكز الهامة في البلاد،

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٢٥

لكنهم يبتون في القرى والقصباء البعيدة بعض الشائعات الكاذبة بشكل خفي، كأن يقولوا مثلاً بأنه يجب القضاء على الأقليات الدينية تحت ظل الحكومة الإسلامية! وهذا مخالف للإسلام؛ فالإسلام يحترم الأقليات الدينية، إن الإسلام يعتبر الأقليات الدينية الموجودة في بلادنا فئات محترمة^(٥٥).

كذلك يؤكد في مناسبات مختلفة على هذا الأمر بقوله: «لقد أعلنت تكراراً بأنه لا يوجد في الإسلام أعراق، ولغات، وقوميات، وجماعات، ومناطق، المسلمون جميعاً، سواء كانوا سنة أم شيعة، متساوون، ويتمتعون بكامل الحقوق الإسلامية^(٥٦)».

ج - حرمة غيبة جميع المسلمين

يمكن في رسالة توضيح المسائل، وكذلك في بعض استفتاءاته، مشاهدة ما يؤيد نظره الأخير في حرمة الغيبة بالنسبة إلى جميع المسلمين، ووجوب احترام جميع الطوائف الإسلامية.

ففي إجابة له عن سؤال شخصي حول حكم غيبة أهل السنة يقول: «يجب اجتناب الغيبة^(٥٧)». وهذا واضح في أن السيد الخميني لا يعتبر غيبة أهل السنة جائزة. وكذلك في رسالة الاستفتاءات، في إجابة عن سؤال عن حرمة الغيبة، يفتي بنحو كلي: «لا يجوز البحث عن عيوب المسلمين وتقيصهم^(٥٨)».

النتيجة

إن الأصل الأولي في باب الغيبة هو حرمتها؛ ولكن بعض الفقهاء الإمامية اعتبروا الملاك والمناطق في حرمة الغيبة هو «الإيمان»، والمنصرف عندهم من كلمة المؤمن هو الشيعي الاثنا عشري، وذلك بتفسير خاص للآيات القرآنية؛ وبالاستناد إلى بعض الروايات، ولهذا اعتبرت غيبة غير الشيعة خارجة عن عموم أدلة الحرمة، فصارت جائزة.

وكان الإمام الخميني رحمته الله في آرائه الفقهية الأولى قائلاً بشرطية «الإيمان» في حرمة الغيبة، ولذلك اعتبر غيبة المخالفين جائزة.

• الموقف الشرعي من غيبة غير الشيعي، تطور الرؤية الفقهية عند السيد الخميني

ولكن بيّناً في هذه المقالة بشكل مبسوط أنّ الأدلة التي عرضها هو وبعض الفقهاء لم تكن تامّة. ولا يمكن اعتبار هذا الرأي وجهة نظرٍ لعموم المذهب الشيعي الإمامي، ومطابقاً لسيرة أهل البيت عليهم السلام، كما لا يصحّ اعتبار هذا الرأي هو الرأي النهائي للسيد الخميني عليه السلام؛ إذ أولاً: تمّ إيضاح بطلان الأدلة المدّعاة للقائلين بجواز غيبة أهل السنّة؛ وثانياً: إن التأمّل والتدقيق في آراء السيد الخميني بعد الثورة، وفي مرحلة زعامته وقيادته للمجتمع الإسلامي، يشير إلى أنّ الرأي المختار عنده هو حرمة غيبة جميع المسلمين. وبناءً على هذا، وباعتبار أنّ الكلام الأخير لأيّ شخص هو الذي يجب أن يُحمّل على أنّه الرأي النهائي له، يجب أن يعتبر رأي السيد الخميني عليه السلام في باب الغيبة هو الحرمة العامّة لجميع الأفراد.

الهوامش

- (١) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعضُكُمْ بَعضًا أَيُّبُ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ».
- (٢) المفيد، المقنعة: ٥٨٩، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ؛ السيد محسن الحكيم، منهاج الصالحين (مع حاشية السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ١٤، بيروت، دار التعارف، ١٤١٠هـ.
- (٣) السيد روح الله الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٧٠، قم، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٥هـ.
- (٤) أبو القاسم گرّجي، تاريخ فقه وفقهاء: ٣٠٢، طهران، مؤسّسة سمت، ١٤٢١هـ.
- (٥) الخميني، المكاسب المحرّمة ١: ٣٧٠.
- (٦) المصدر السابق ١: ٣٧٤.
- (٧) البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٨: ١٤٨، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٨) حول صدق عنوان «المسلم» بالنسبة إلى المخالفين يعتقد السيد الخميني بأنّه يلزم توفّر ثلاثة شروط لتحقق هذا العنوان: «١. الاعتقاد بالله؛ ٢. الاعتقاد بوحدانية الله؛ ٣. الاعتقاد برسالة الرسول عليه السلام»، واحتمل أن يكون الاعتقاد بالمعاد على نحو الإجمال عند المتشرّعة من بين شروط تحقّق عنوان المسلم، ولكن مع ذلك فصدق هذا العنوان لا يتوقّف على اشتراط الولاية. ودليل ذلك استمرار السيرة من صدر الإسلام إلى الزمان الحاضر على معاشرتهم؛ حيث يدلّ ذلك على إسلامهم (الخميني، كتاب الطهارة: ٤٢٧، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤٢١هـ).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٢٧

(٩) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(١٠) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٧٧.

(١١) علي الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٣٢، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

(١٢) المصدر السابق ١: ٣٧٧ - ٣٧٨.

(١٣) ونص الآية ما يلي: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٤).

(١٤) ونص الآية ما يلي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧ - ٧٨).

(١٥) جعفر سبحاني، المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٥٦٩ - ٥٧٠، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤هـ.

(١٦) المصدر السابق: ٥٦٩.

(١٧) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١٠٧، قم، دار التفسير، ١٣٨٨هـ؛ الآخوند الخراساني، كفاية الأصول ٢: ١٣٢، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

لا أعلم ماذا يريد بهذا الإشكال، فهل يريد أن المستدل يثبت جواز الغيبة بمفهوم اللقب؟ إن كان كذلك فهذا غير مرادٍ لهم جزماً؛ فإنَّ المستدلَّ إنما يكتفي عنده أصالة عدم الحرمة عند عدم شمول الدليل لغير المؤمن بمقتضى قاعدة احترازية القيود، ولم يستعملوا مفهوم اللقب في استدلالهم (المترجم).

(١٨) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ. ولم نجد هذا الاقتباس في هذا المرجع الذي أثبتته كاتب المقالة، ولذا اضطررنا لترجمة الاقتباس المكتوب بالفارسية في المقالة (المترجم).

(١٩) النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام: ٢٩١، قم، مؤسسة التبليغ الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ٣: ١٢٩، قم، مؤسسة المنار، ١٤١٣هـ؛ محمد الفاضل اللنكراني، القواعد الفقهية: ٣١٢، قم، مطبعة مهر، ١٤١٦هـ؛ الميرزا محمد تقي الأملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٩: ٣١٣، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

(٢٠) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٧٨.

(٢١) الكليني، الكافي ٢: ٢٢٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.

(٢٢) المصدر السابق ٢: ١٦٦.

(٢٣) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٢: ٢٨١، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

(٢٤) المصدر السابق ١٢: ٢٨٦.

(٢٥) المصدر السابق ١٢: ٢٨٣.

(٢٦) المصدر السابق ١٢: ٢٨٤.

(٢٧) المجلسي، مرآة العقول ١٠: ٤٠٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ؛ النوري، مستدرک

الوسائل ومستنبط المسائل ٩: ١١٩، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ.
(٢٨) ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة - كتاب التجارة: ٢٨٠، قم، منشورات مدرسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢٦هـ.

(٢٩) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٧٩.

(٣٠) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٣٧؛ الكليني، الكافي ٨: ٢٨٥.

(٣١) مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة - كتاب التجارة: ٢٧٩.

(٣٢) السبجاني، المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٥٧١ - ٥٧٢.

(٣٣) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٦؛ الكليني، الكافي ٢: ٢٤.

(٣٤) الكليني، الكافي ٢: ٢٤؛ الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٦.

(٣٥) الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ٣٢.

(٣٦) المجلسي، مرآة العقول ٢٦: ٣٠٦.

(٣٧) النجاشي، الرجال: ٢٥٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

(٣٨) العلّامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٢٣٤؛ إيضاح الاشتباه: ٢١٩؛ ابن الغضائري، الرجال: ٧٩.

(٣٩) الكليني، الكافي ٢: ٣٢٤؛ الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ٣٦.

(٤٠) الخميني، المكاسب المحرمة: ٣٨٠.

(٤١) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٦٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ.

(٤٢) الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ١٢٦، قم، المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم، ١٤١٥هـ.

(٤٣) المظفر، أصول الفقه ٢: ٢١١.

(٤٤) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٥.

(٤٥) مرتضى مطهرّي، العدل الإلهي: ٢٧٠، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٨هـ.ش.

(٤٦) إنّ الدعايات التي يثيرها ويوجّهها المستكبرون في العالم، والتي تشاهد اليوم بشكل واسع في وسائل التواصل الاجتماعي (في الفضاء الإلكتروني) من قبل السلفيين والوهابيين ضدّ المدرسة الشيعية وشخص السيد الخميني هي نموذج صغير من التحوّلات المسمومة التي تتهم السيد الخميني بنوع من المنهج الأزواجي بالنسبة إلى أهل السنّة. ولذا بالاستشهاد بمقاطع من عبارات السيد الخميني في آثاره المتقدّمة يظهر الكلام الأخير للسيد القائد على أنّه مجرد مجاملات لا مستند واقعياً لها، وأنّها صادرة من باب التقية. إنهم يفسّرون العبارات الأخيرة للسيد الخميني التي تتحدّث عن الأخوة والاحترام بين المسلمين على أنّها فاقدة للاعتبار، وعلى خلاف العقيدة الباطنية له.

(٤٧) يعتقد محمد سرّوش محلّاتي بأنّ فقه السيد الخميني يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل، يقول: «يمكن تقسيم فقه السيد الإمام إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: قبل تحرير الوسيلة؛ المرحلة الثانية: بعد تأليف تحرير الوسيلة؛ المرحلة الثالثة: بعد انتصار الثورة الإسلامية. وتكمن أهمية المرحلة الثالثة في أنّ فقيهاً كبيراً وصاحب فتوى قد تصدّى للحكم، وقد حصلت فيها فرصة لتقييم الفتاوى في مقام العمل؛ ليعلم هل هذه الفتاوى قابلة للتنفيذ أم يحتمل أن تقع بعض المشاكل عند التنفيذ؟ تشير رسالة السيد الخميني إلى السيد قديري أنّه في المرحلة الثالثة قد عبرت المسألة حدود

مجرد اختلاف الرأي والنظر الفقهي، والذي هو أمرٌ اعتيادي بين الفقهاء، وأصبحت نظرة الطرفين إلى الفقه مختلفة». (سروش محلاتي، فقه إمام خميني پس از انقلاب إسلامي، جريدة جمهوري إسلامي، بتاريخ: ۱۹/۳/۱۳۹۳هـ.ش).

(٤٨) روح الله الموسوي الخميني، صحيفة الإمام (الترجمة إلى العربية) ١٣: ٣٤٨.

(٤٩) المصدر السابق ١٠: ١٨٢.

(٥٠) المصدر السابق ١٤: ٢٩.

(٥١) روح الله الموسوي الخميني، صحيفة الإمام ١٣: ١٣٣، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٨٦هـ.ش. لقد اضطررنا إلى ترجمة هذا الاقتباس بأنفسنا، ولم نكتف بالترجمة الرسمية باللغة العربية؛ لوجود اختلافات بين النصّ الفارسي والنصّ المترجم، وهذا الاختلاف الموجود في الترجمة الرسمية قد لا يفي بما يتوخاه الكاتب من النصّ المقتبس (المترجم).

(٥٢) صحيفة الإمام ١١: ٣٨٥.

(٥٣) المصدر السابق ١٦: ٣١٠.

(٥٤) المصدر السابق ٥: ٢٠٢.

(٥٥) المصدر السابق ٦: ٧١.

(٥٦) المصدر السابق ٩: ٢٧٨.

(٥٧) روح الله الموسوي الخميني، استفتاءات ١: ٨١١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٥٨) المصدر السابق ٢: ٦١٨.

«الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني

تأملات وملاحظات

(*) حيدر حب الله

(**) د. أحمد رضا مفتاح

(***) د. السيد أبو الحسن نواب

الخلاصة

يعتبر الموقف من الآخر ونهج التعامل معه العماد الرئيس للعلاقات بين الأديان، ولا يمكن تنظيم هذه العلاقات من دون وضع رؤية تفهم الآخر، وتحدّد معايير التعامل معه، وفقاً لأصول معقولة ومبرّرة منطقيّاً وأخلاقياً. وقد درس المفكّرون واللاهوتيّون المسيحيون - وخاصةً في العصر الحديث - هذا الموضوع على نطاقٍ واسع. وقد ارتأت هذه المقالة أن تدرس رؤية لاهوتيّ كبير من فلاسفة اللاهوت المسيحي في ما يُسمّى بالعصر الوسيط، وهو القديس توما الأكويني، لتتطرّق في منهجه في التعامل مع الآخر والحكم عليه، سواء كان هذا الآخر خارج الدائرة الإيمانيّة المسيحيّة (الكفر) أم من داخلها (البدعة - الهرطقة..). ولتعرف ميول الأكويني في العلاقة مع الآخر ضمن ثنائيات: الوصل والقطع؛ السلب والإيجاب؛ القبول والرفض؛ الاستيعاب والطرْد.

تمهيدٌ

تحتلّ قضية «الأخر» موقعاً متميّزاً في التفكير الديني؛ فهويّة الإيمان غالباً ما

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، حائزٌ على دكتوراه في مقارنة الأديان واللاهوت المسيحيّ. من لبنان.

(**) أستاذٌ جامعيّ، ورئيس كلية مقارنة الأديان / اللاهوت المسيحيّ في جامعة المذاهب والأديان. من إيران.

(***) أستاذٌ جامعيّ، ورئيس جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

يتمّ كشف بعض معالمها من خلال الموقف من الكفر. وهويّة الصلاح يتمّ اكتشاف بعض جوانبها من خلال الابتداع والفساد. وتحدّد صورة الآخر في العقل الديني الموقف منه، كما تساهم في بناء علاقة إيجابية أو سلبية معه.

إنّ موضوعاتٍ من نوع: الكفر، الفسق، الابتداع، التجديف، الضلال، الخطيئة...، تشكّل المجموعة اللغويّة التي تتصل ببعضها في تكوين الوعيّ الإيماني بالآخر، تماماً كما تلعب مفرداتٍ من نوع: الإيمان، الصلاح، الاستقامة، الهداية، الفيض...، دورَ المجموعة اللغويّة المقابلة لتلك المجموعة.

ومن هنا يغدو من المتوقّع أن تهتمّ الدراسات الدينيّة واللاهوتيّة بمقولة «الآخر»؛ لأنّ الموضوع يتصل بالذات وهويّتها، وضرورة تعيين موقفها من كلّ ما هو مختلف عنها، وإدارة العلاقات مع هذا «الآخر - المختلف»؛ لهذا فموضوع «الآخر» يقع في صلب قضيّة العلاقات بين الأديان.

ورغم أنّ الأديان، ومنها المسيحيّة، لم تعيش يوماً بعيدةً عن ثنائيّة «الأنا - الآخر»، لكنّ يبدو - بعد المراجعة المتواضعة - أنّه لم يكن هناك تدوينٌ مستقلٌّ في الاجتهاد المسيحي، منذ المسيحيّة الأولى وصولاً إلى بدايات عصر النهضة، حول منهاجيات التعامل مع الكفر والبدعة والارتداد والهرطقة والانشقاق، فهذا الأمر نجده في قراءة مسيرة تعامل الكنيسة مع التيارات المنبثقة من المسيحيّة عبر التاريخ. ونستطيع فهم آليّة ورؤية الكنيسة من خلال مواقفها من هذه التيارات وطريقة تعاملها معها في ظروف مختلفة عبر التاريخ. وقليلاً ما نجد - كما يراه بعض الباحثين⁽¹⁾ - دراسةً مستقلةً تحاول ممارسة التنظير الديني لهذا التعامل، والاستناد إلى الأدلّة العقلانية والشرعيّة في تأصيل رؤيةٍ في هذا الصدد.

وسط هذا الغياب النسبيّ تظهر أعمال القديس توما الأكويني (1274م)؛ فقد عقد عدّة فصول بحثيّة موسّعة في الجزء الأخير من الخلاصة اللاهوتيّة لدراسة الموقف ومنهاج التعامل مع الارتداد والكفر والبدعة. ولهذا يمكن لنا أن نعتبر تطرّفه لهذا الموضوع بدرجةٍ من التفصيل بمثابة خطوةٍ متقدّمة في اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، وتستحقّ الدرس والتأمّل.

لكنّ هذا لا يعني أنّه لم يكن يوجد اهتمامٌ ما بدراسة هذا الموضوع من قبل في

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

اللاهوت المسيحي؛ وذلك أنّ الأكويني بنفسه في مختلف فروع هذه البحوث يُظهر لنا أنّ هناك فريقين يختلفان في وجهات النظر إزاء تفاصيل هذه البحوث المرتبطة بالارتداد والبدعة والهرطقة، وكان دائماً يعرض أدلّة كلّ فريق، ثمّ يقوم بعد ذلك بإصدار حكمه وتحليله الشخصي، وهذا يؤكّد أنّ القضية كانت متداولة، وأنّ ما قدّمه الأكويني كان انعكاساً لمشهد موجود من قَبْل، غاية الأمر أنّه جمعه وطوّره وأفرده بالبحث، ومنحه رسداً مستقلاً.

بدورنا سوف نقسّم البحث هنا إلى أربع مراحل:

أ. نتناول في البداية المنهج العام للأكويني في «قضية الآخر»، ونهج التعامل معه.

ب. ننتقل بعدها لدراسة موقفه من «الأخر = الكافر».

ج. ثم ننتقل لدراسة موقفه من «الأخر = المرتدّ والمبتدع والهرطوقي».

د. لنختم بموقفه من الإكراه العقيدي، الذي درس فيه الإكراه تجاه الكفار

والمبتدعة معاً.

هذا، ولا بدّ لي أن أشير إلى أنّه عادةً ما يُدرّس «الأخر» في الفكر الديني بوصفه إنساناً، لكنّ الحياة الحديثة والفلسفة والفنّ المعاصرَيْن طرحا الطبيعة أيضاً بوصفها «آخر»، يجب أن ندير التعامل معه عبر المحبّة أو التسخير أو اللامبالاة أو غير ذلك. ولكنّ موضوع حديثنا هنا هو «الأخر - الإنسان» فقط عند توما الأكويني.

أولاً: مع المنهج والإطار العامّ للأكويني في تناول قضية «الأخر»

إنّ «الأخر» عند الأكويني مختلفٌ، متمايز عنّي، وعليّ تنظيم العلاقة معه، ولا يمثّل جزءاً منّي بأيّ حالٍ من الأحوال. فالأكويني يتعامل مع الآخر على مبدأ الفصل والانفصال، وليس على مبدأ الدمج والوصل والاتحاد. ومبدأ الانفصال قد يوصل أحياناً إلى القطيعة التامة، وقد يوصل إلى ضرورة التواصل، لكنّ التواصل لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال اندماج الآخر في الذات الكبيرة.

يرى الأب الدكتور فادي ضو - رئيس مؤسّسة أديان، وأحد المنظرين العرب المعاصرين في لاهوت التعدّد -، متكلّماً عن الآخر في التربيّة المسيحيّة، أنّ المجمع الفاتيكاني الثاني غير رؤيته للآخر، فاعتبره جزءاً من المساحة الإيمانيّة ذاتها، ناقلاً

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٣٣

عن البابا بندكتوس السادس عشر أنّ الحقيقة لا يمكن أن تنمو إلا في العلاقة مع الآخر الذي يقودنا إلى الله. ويرتّب الأب فادي ضو على هذا التحوّل الجذري مع المجمع الفاتيكاني الثاني ضرورة فهم عيسى المسيح على أنّه متجلّ في الأديان جميعاً، وفي الآخر كذلك، وليس فقط محوراً للإيمان المسيحي^(٢).

هذه الرؤية المابعد ١٩٦٣ - ١٩٦٥م تختلف تماماً عن رؤية توما الأكويني التي سنشاهدها، حيث يبدو «الآخر» عند الأكويني موضوعاً للحكم الصادر؛ بهدف القطيعة معه تارة؛ أو بهدف التواصل تارة أخرى، وبهذا يعكس لنا الأكويني صورة «الآخر» في ما يُسمّى بالقرون الوسطى أو العصر الوسيط.

ولمزيد من معرفة السمة العامة لما قدّمه الأكويني في هذا الموضوع نلاحظ أنّه قد اتّسم بحثه بالتوسّع واستعراض الآراء المختلفة، ورصد الأدلّة التي ينطلق منها كلّ فريق، ثمّ محاولة التوصل إلى صيغة مختارة قد تلتقي مع فريق دون فريق، وقد تختلف عن الفريقين معاً. وغالباً ما كان الأكويني يعتمد طريقة التفصيل، بمعنى أنّه لم يكن يرغب في إعطاء موقفٍ موحدٍ لجميع الحالات والفروض، بل كان ميّالاً لممارسة تجزئة وتفصيل للحالات، واتّخاذ مواقف مختلفة ومتنوّعة تبعاً لهذه الحالات نفسها، وهذا ما يكشف لنا تنوّع رؤيته النفسيّة والاجتماعيّة لـ «الآخر» وظروفه ومنطقاته؛ لأنّه لا يعتبر «الآخر» صورة واحدة، بل يحاول دراسته في تنوّعه ومنطقاته وتأثيراته والامتيازات الموجودة فيه.

إنّ الأكويني، وهو يحاكم النصوص المختلفة والمتنوّعة في كلّ موضوع من موضوعات العلاقة مع الآخر، يُبدي لنا رؤيته العقلانية الأرسطيّة في ترتيب المعالجات، فيشقق القضية، وكثيراً ما يفرض صوراً وحالات، وأنّه يجب علينا أن لا نتخذ موقفاً واحداً من كلّ الحالات. وهذا ما يكشف عن ذهنيّة حركيّة اجتماعيّة مرّنة عنده في فهم الظواهر الدينية ووقائعيّات الاجتماع الديني.

والملاحظ أيضاً في منهج الأكويني في تناول قضايا «الآخر» أنّه - وعلى غرار سائر أعماله في الخلاصة اللاهوتيّة - يعتمد المنهج الذي ساد في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو منهج «نعم و لا»، حيث يتمّ استحضار الشواهد والأدلّة من الأطراف المتعدّدة وأقوال الثقات والمعتمدين، ثمّ يُصار إلى التوصل إلى حلّ. وتكشف لنا

• «الآخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

مقاربات الأكويني في موضوعه بحثنا أنّ المواقف المسيحية تجاه الآخر (الكافر - المبتدع - المرتدّ - المهترق...) كانت متضاربة، وأنّ نصوص كبار العلماء واللاهوتيين كانت مختلفة، وأنّ الأكويني سعى لتفسير النصوص بطريقة توصل إلى حلول مشتركة تفضي لإثبات مواقفه التي اختارها. ويُخيل لي تشبيه عمل الأكويني هنا بأعمال الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب إحياء علوم الدين، فقد حاول الغزالي توحيد المفهوم الصوفيّة والروحية والتعريفات التي كانوا يقدمونها للأشياء عبر توزيع الحالات، معتبراً أنّ كلّ صوفيّ يقدم رؤيته من زاوية معيّنة، تمثّل حالته الفرديّة ومقامه الروحيّ، وعلينا أن نجمع هذه الرؤى عبر تمام الزوايا؛ لتتكوّن لدينا رؤية تفصيليّة متنوّعة - لكنّها متناغمة ومنسجمة في الوقت عينه -، تشكّل لوحة فنيّة واحدة.

وتتميّز الأدلّة والحجج التي يسردها الأكويني في قضية «الآخر» بأنّ غالبها نقلية أو ذرائعية مصلحيّة، على عكس بحوثه في الكثير من موضوعات كتاب الخلاصة اللاهوتية، حيث نجد السمة العقلية المحضّة بارزة جداً؛ ولعلّ السبب في ذلك أنّ القضية تتبع السلوك الديني، وتوما بهذا يلتمس موقف النصوص الدينية والمصلحة الدينية في توجيه علاقة الدين والمؤمنين مع الآخر.

والجدير ذكره - لكي نفهم الفضاء الزمني للأكويني أكثر - أنّ الأكويني خاض جدالاتٍ متعدّدة؛ يساراً ضدّ الرشدّيين اللاتينيين، وهم التيار الكبير الذي كان يسعى للاقتراب من الفلسفة أكثر منه إلى اللاهوت؛ وضدّ العلمانيين المناهضين للأنظمة الدينية؛ ويميناً ضدّ الأغسطيين الذين كانوا يعيبون عليه نزعه الأرسطية^(٣)؛ وكذلك ضدّ التيارات الغنصوية ذات الميول الشويّة التي كانت تتجلى في حركة الكاثار التي غزت أوروبا الغربية منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي. ومواقف الأكويني من «الآخر» ليست بعيدة أيضاً عن هذه التيارات التي كانت نافذة في أوروبا والمسيحية، وعلينا فهمها في سياق ذلك الواقع التاريخي المعاصر له.

ثانياً: الآخر بوصفه «كافراً»، تسامح الأكويني وتنوع نظرتة

بعد أن أشرنا في هذا التمهيد لبعض ميزات المنهج عند الأكويني، ننتقل الآن

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٣٥

إلى رصد رؤيته لـ «الأخر = الكافر»، الذي يقع من البداية خارج الانتماء الإيماني المسيحي. ولكي نفهم رؤية الأكويني هنا يمكن أن ننظر إليها من عدة زوايا:

أ- الكفر والمسؤولية الأخلاقية، تنوع المعاني عند الأكويني

أول خطوة في التفكير الديني تجاه الآخر هو تقويم الموقف من الكفر؛ ففي الكثير من الفضاءات الدينية يعتبر عدم الانتماء للدين الحقّ كفراً، ومن ثمّ نلاحظ ترتيب آثار المسؤولية الأخلاقية - وما يتبعها من مواقف عقابية وردّات فعلٍ - على كلّ مَنْ لم يندرج ضمن منظومة الدين الحقّ.

إنّ الذي يفاجئنا في تناول توما الأكويني لهذه القضية أنّه يميّز بين نوعين من

الكفر:

أ. الكفر الذهني، الذي يعني عدم الاعتقاد بما هو الحقّ. وهو بهذا المعنى يُعدّ أمراً عديمياً.

ب. والكفر السلوكي، الذي يعني نوعاً من العناد والمكابرة تجاه الحقّ بعد انكشافه الذهني للمعاني، أو نوعاً من رفض الاستماع للحقّ من الأساس. من هنا يعتبر الأكويني أنّ عدم الإيمان ليس ظاهرة مضافة للطبيعة في حدّ نفسها، تماماً كما أنّ الإيمان ليس ظاهرة تفرضها الطبيعة في حدّ نفسها. وما تفرضه الطبيعة والتكوين البشريّ هو أنّ لا يعاند الإنسان الحقّ بعد انكشافه له، وأن لا يتمردّ على الاستماع للحقّ دون مبررٍ أخلاقي^(٤).

وبهذا يصبح الكفر الذي يحمل معه الخطيئة فعلاً سلوكياً يتّصل بالإرادة الإنسانية، لا فعلاً فكرياً يتّصل بالعقل؛ وبهذا يذهب الأكويني إلى أنّ محلّ الكفر هو الإرادة، وليس العقل^(٥).

هذه الرؤية الأكوينية للكفر الذي تمثّل قمّة «الأخر - المختلف مع الإيمان» تربط الموقف من الكفر بسلوكه الأخلاقيّ، وليس بعقيدته أو بإيمانه وعدمه؛ وهذا ما يلتقي في الفضاء الإسلامي مع الفكرة التي تقول بأنّ الكفر فعلٌ إيجابي، وليس مجرد عدم الإيمان، وأنّ استخدام النصّ القرآني لمفردة الكفر يرجع في جذره اللغوي إلى نوعٍ من السّتر، فالكافر هو ذلك الذي يقوم بستر شيءٍ منكشف، تماماً كما هو

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

الزراع الذي يُسمّى في العربية كافراً، وكما هو الظلام الذي يُنعت في العربية بالكفر أيضاً؛ لأنه يستر الأشياء بإزالته النور⁽¹⁾، وبهذا يصبح الكفر سلوكاً، لا اعتقاداً محضاً، ويتمّ قيامه التمييز بين غير المؤمن وبين الكافر.

ويُفترض بتوما الأكويني أن يذهب إلى هذا التمييز طبقاً لرؤيته في مفهوم الكفر؛ فليس كلُّ غير مؤمنٍ هو كافرٌ يحمل في كفره الخطيئة، بل الكافر الذي يحمل الخطيئة هو ذلك الذي يمارس سلوكاً غير أخلاقياً في تعامله مع الحقيقة الإيمانية.

ربّما لا يكون الأكويني بصدد الحديث عن علاقة دنيوية مع الكافر، وهو يقوم بسرد الربط بين مفهوم الكفر ومفهوم الخطيئة من جهة؛ وبينه وبين الطبيعة من جهة ثانية. فتفكيكه الكفر عن مخالفة الطبيعة من جهة؛ وربطه بإياه بالإرادة من جهة ثانية، محاولة باطنية، ربّما لم يكن هو فيها بصدد تأسيس نوع من العلاقة الدنيوية مع الكافر، لكنّها بالتأكيد تصلح لتأسيس نوع من الربط، حيث يفسح هذا المفهوم لنا بالتمييز في غير المؤمنين بين المعاندين للحقيقة الإيمانية بشكل من أشكال العداء غير المبرر أخلاقياً وبين أولئك الذي لا يملكون الحقيقة، لكنهم لم يقترفوا خطيئة المعادة لها. وبهذا نفتح على صورة مختلفة لـ «الأخر» في الوعي الديني.

إنّ فكرة الأكويني تمهّد بجدٍ - قَصْدَ هو أم لم يقصد - لعدم اعتبار غير المؤمن ذا صورة واحدة، بل مَنْ لم يندمج في الإيمان يمكن أن يكون مشهده متنوعاً. وهذا ما نجد في التراث الكلامي عند المسلمين توصيفاً له، من حيث مفهوما القصور والتقصير؛ فالقصور هو الذي ينسجم مع ما وصفه الأكويني بالكفر الذهني المحض؛ وهو يتصل بعناصر أقوى من الفرد نفسه؛ إمّا ترجع لعدم سماعه الحقيقة من قبل، كما لو كان يعيش في بلاد نائية؛ أو لكونه غير قادرٍ على استيعابها والحكم فيها؛ لصغر سنّه أو لضعف عقله أو نحو ذلك؛ فيما التقصير يتضمّن بُعداً سلوكياً؛ لأنه يرتبط بسلوكٍ متعمّد، ومفهومٍ قام به الفرد وهو يدرك أنّ الوظيفة الأخلاقية لا تسمح له بالقيام به، مثل: عدم استعداده لقبول الحقيقة؛ لأنّها تقف مخالفةً لمصالحه الشخصية.

هذا التمييز الذي قدّمه الأكويني يضع موقفنا من «الأخر - الكافر» ضمن

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٣٧

الحدود الأخلاقية؛ فالسلوك الأخلاقي وغير الأخلاقي هو الذي يحدّد جُرْمِيَّة الكفر الذي اتّبعه الكافر، وليس الاعتقاد الذهنيّ هو المعيار النهائيّ الوحيد. وفي الحقيقة لستُ أدري موقف الأكويني هنا من خلاص الكافر الذهنيّ، فهل يعتبره ناجياً في يوم الدينونة أو أنّه يتمّ التعامل معه هناك بطريقةٍ مختلفة؟ إنّ هذه القضية بالغة الأهميّة بالنسبة إلينا هنا؛ لأنّ الخلاص إذا كان بمعيارٍ عقائديّ خالص فهذا يعني أنّ الأكويني منسجماً مع لاهوت العصر الوسيط في حصر الخلاص بالمسيحيين الحقيقيين، بينما لو كان الكفر الذهني غير مصنّف بوصفه جريمةً أخلاقيةً مع الله والنفس فهذا يعني أنّه من الممكن أن نفتح طريق الخلاص لغير المسيحيّ فيما لو لم ينطلق كفره من حُبثٍ أخلاقيّ وسلوكيّ، وهذا ما يمكن أن يكون لبنةً ومدماً كلاً في طريق ولادة تعدّدية دينيّة في النجاة والخلاص.

ب - بين الإيمان والسلوك العملي، النزعة الموضوعيّة عند الأكويني

يبدو هذا السؤال غير ضروريّ في فضاءٍ يعتقد بأنّ الإيمان يمثّل أكبر القيم. لكنّ توما الأكويني يفاجئنا مرّةً أخرى عندما يذهب بنا نحو عدم اعتقاده بكون الكفر هو أعظم الخطايا! وتظهر أهميّة هذا الموضوع في مقارنة تقويمنا للكافر والمبتدع من جهة؛ وللكاثوليكي قبيح السيرة من جهة ثانية، وفق النصّ الذي ينقله الأكويني عن القديس أوغسطين (٤٣٠م) في ردّه على الدوناتيين؛ حيث يبدو الأكويني ميّالاً لعدم البتّ في كون قبيح السيرة المؤمن أفضل من الكافر، وأنّ القضية تخضع لتنوّع في المعايير، ولا تُساق بشكلٍ واحد.

هذا الموضوع يمثّل غايةً في الإشكاليّة في الوعي الدينيّ عامّة؛ إذ يتمّ تصنيف المؤمن بمتابفة الشخص الذي حصل على درجةٍ لا يُفترض أن يصل إليها أحدٌ من غير المؤمنين، ومن ثمّ فدخول الفرد مخاض الإيمان يجعله بمتابفة أرفع من سائر الكفار مهما بلغوا في سلوكهم، بينما نجد الأكويني غير مقتنع بهذا النوع من المقاربة على إطلاقيّة.

من هنا يميّز الأكويني الموقف تبعاً لموقفه المسبق من قضية الكفر؛ فالكفر الذي يعني عدم الإيمان لا يعني أنّه أسوأ من الكاثوليكي قبيح السيرة؛ بينما الكفر

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

الذي يعني العناد والمضادة يُفترض أن يكون أسوأ من كل السلبيات السلوكية في الآداب. وبهذا يتم الجمع والتوفيق بين النصوص الدينية من وجهة نظر الأكويني^(٧).

هذا الموقف يؤكد لنا أن الأكويني يعطي العمل دوراً كبيراً في تقويم الأفراد.

إنه هنا يعتبر بوضوح أن الكافر الذهني ربما يكون أفضل من المسيحي المنحرف أخلاقياً، على الرغم من أن قضية الإيمان تمثل عنصر أساسياً في اللاهوت المسيحي، وهذا يعني أن الأكويني يؤمن شيئاً ما بمقولة «الإيمان + العمل الصالح»، وأن الحصول على الإيمان وحده لا يسمح لنا بتفضيل المؤمن على غيره.

ومرجعية الأكويني هنا ليست في النزعة الإنسانية، بل في التقويم الأخلاقي؛

لأن المعيار عنده هو الوظيفة الأخلاقية، وما دام الكافر الذهني لم يرتكب جرماً أخلاقياً فمن غير الواضح كونه في درجة أدون من المؤمن المنحرف في أخلاقه.

هذا التردد الأكويني، ولو لم يصل إلى درجة حسم الموقف، يفتح علاقة ممتازة مع «الأخر» في الحياة الاجتماعية؛ فالأخر الآن لم يعد صورة واحدة تتلاشى كل حسناته بسبب عدم كونه جزءاً من الذات الإيمانية الكبيرة، بل يمكن لنا أن نميز فيه سلوكه عن عقائده، فنختلف معه في العقائد لكننا نشي على سلوكه، بل قد نقدّمه على المؤمن فيما لو لم يكن سلوك المؤمن صالحاً.

في السياق نفسه يطرح الأكويني سؤالاً حول إمكانية صدور الأعمال الصالحة

من الكافر. إنه يميز بين نوعين من الصالحات:

أ. الأعمال الصالحات التي تصدر عن الطبيعة الإنسانية المتبقية بعد الخطيئة، أو فنقل: عن المقدار المتبقي من الطبيعة، وهنا يوافق الأكويني على إمكان صدورها من الكافر باعتبار أنها من مستتبعات الطبيعة الباقية.

ب. الأعمال الصالحات التي تنشأ عن نعمة التبشير بالإيمان، وهذه لا يمكن صدورها من الكافر؛ لأنها متفرعة عن الإيمان والتبشير الإلهي فيه، وبهذا يضع الأكويني مقارنة بين صدور السيئات من المؤمن وصدور الحسنات من الكافر، ويقبل بهذا الأمر على الجهتين^(٨).

من الواضح أن الأكويني هنا يسقط نظرية التبشير المسيحية (حصول التعديل بالإيمان) على موقفه في سلوك الكافرين، ويحفظ للإيمان تأثيراته العملية الخاصة

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٣٩

التي لا ينالها غير المؤمن. ويبدو الأكوييني هنا واضحاً في اختياره حصول تعديل حقيقي في الطبيعة البشرية بعد الإيمان؛ لأنه يتعامل مع السلوك الحسن المنبعث عن الإيمان تعاملًا واقعيًا، وليس نوعاً من اعتبار هذا السلوك حسناً أو اعتبار صاحبه عادلاً وصالحاً ومبرراً، كما صار يراه لاحقاً الكثير من البروتستانت.

ولو أردنا ربط هذا الموقف كله من الأكوييني بقضية الخلاص فإنّ الذي يُتوقَّع هو أنّ ولاية الله ليست معياراً وحيداً للتقويم عنده، بل العمل معياراً أصيلاً كذلك. ونحن نعرف أنّ النظريّات في موضوع الخلاص تقع على نوعين:

أ. النظريّات ذات المنشأ الواحد، وهي التي ترى أنّ الإيمان وحده أو الرحمة الإلهية هي الموجب للخلاص.

ب. النظريّات ذات المناشئ المتعدّدة، مثل: النجاة عبر الإيمان والعمل الصالح، أو عبر الإيمان والرحمة الإلهية، أو عبر الإيمان والعمل الصالح والرحمة الإلهية معاً^(٩). وهذا التنوع في منطلقات الخلاص نشهده في علم الكلام الإسلاميّ وفي اللاهوت المسيحيّ معاً، ويبدو أنّ الأكوييني يرى للعمل دوراً.

ج - مخالطة الآخر، أو العلاقات الاجتماعيّة بين أبناء الديانات المختلفة

مخالطة أبناء الديانات لبعضهم قضية قديمة في الثقافة الدينيّة، وغالباً ما كانت تُعتبر بمثابة عنصر قلق على الإيمان والتدين. ويبدو أنّ الفكر المسيحي لم يخرج من هذا القلق في العصر الوسيط على الأقلّ. ولهذا نجد الأكوييني حنّراً جداً من مخالطة أهل الرّدّة والابتداع، أمّا سائر الكفّار فإنّه يضع القضية بوصفها متحرّكة في الزمان والمكان والظرف والحال، وتتبع طبيعة النتائج المتوقّعة من وراء هذه العلاقة والمخالطة؛ فإذا كانت النتائج خطيرة على الإيمان المسيحيّ كان الموقف سلبياً من هذه المخالطة؛ دون العكس^(١٠).

ومن الواضح لدينا أنّ الأكوييني يفكّر ذرائعياً في موضوع العلاقة مع الكافرين؛ فهو ينظر إلى المآلات التي يمكن أن توصلنا إليها هذه العلاقة، وما إذا كانت سوف تشكّل تهديداً للجماعة المسيحيّة أو لا؛ أو تهديداً للإيمان المسيحيّ أو لا. ودائماً ما كانت قضية «الأنا والآخر» تنطلق من اعتبار المغايرة، التي تجعل أيّ

• «الآخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

توسّع أو حرية أو أمان أو علاقة مع الآخر بمثابة تهديدٍ للذات الفردية والجماعية، وبهذا يتحوّل الآخر إلى «عدو» لمجرد أنه مختلف عني؛ لأنّ الاختلاف يجعل الآخر بمثابة النقيض من الذات، وهذا التناقض الراسخ في الوعي الشمولي التوتاليتاري لا يسمح باستضافة الآخر في الذات، بل يفضل أن يطرده أو يقاطعه، وهو ما شهده العالم في الكثير من علاقات الأديان ببعضها من جهة، وفي التيارات التوتاليتارية التي عرفها الغرب منذ القرن السابع عشر، وتوجّحت بالحربين العالميتين في القرن العشرين من جهة أخرى.

إنّ ذرائعية الأكويني تبقى نوعاً من التسامح تجاه الآخر، رغم أنّه يقفل باب التسامح مع المبتدعة والمرتدين، كما سوف نرى أكثر عند رصد تصوّراته عنهم. وهذا التسامح يضع له الأكويني نهاية، وهي حماية الذات، فلا يمكن أن أتسامح مع الآخر في وجوده وعلاقتي الاجتماعية معه ما دام يشكلّ تهديداً للذات، فيما يمكنني ممارسة هذا التسامح خارج مجال التهديد.

لكنّ السؤال الأصعب هنا هو: ما هي المعايير التي من خلالها نفهم أنّ الآخر والعلاقة الاجتماعية معه تشكلّ تهديداً للذات أو لا؟ هذا ما لم يوضّحه لنا الأكويني، وإنّما تركه للمتغيّرات، ولبصيرة الكنيسة وأولياء الأمور عبر الزمن، مع أنّ هذه القضية حسّاسة جداً؛ لأنّ عدم وضع محدّدات لمفهوم «تهديد الآخر للذات» يمكنه أن ينهي العلاقة مع الآخر عند أدنى مفترق أو ملابسة، ونحن نرى أنّ التيارات الدينية المتطرّفة - على سبيل المثال - تعتبر أصل وجود الآخر أحياناً تهديداً للذات، وهذا ما كان يفترض بالأكويني أن يتناوله لمزيدٍ من تلافي التعسّف في تطبيق التصوّر الذرائعي الذي تحدّث عنه.

د - سلطة الكافرين على المؤمنين، أو مقوّمات العلاقات السياسيّة

إذا انتقلنا من مجال العلاقات الاجتماعية نحو العلاقات السياسيّة فمن الطبيعي أن يُثار في الاجتماع السياسيّ الدينيّ سؤال السلطة في سياق علاقة المؤمنين بغيرهم، فهل يمكن لغير المؤمنين أن تكون لهم سلطة على المؤمنين؟ وهل يُسمح لهم بمنصب الرئاسة عليهم؟

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٤١

هذا الموضوع له علاقةً وطيدة أيضاً بحقوق الأقليات اليوم، فلو اعتبرنا أنّ الكافر يمثل أقليةً موجودةً في الوطن المسيحيّ فهل يمكن منحه سلطةً سياسيةً يمارسها على الأتباع المسيحيين أو لا؟

ثمّة وجهات نظر هنا؛ وثمّة نصوص يبدو عليها الاختلاف، يستعرضها لنا الأكويني كعادته في رصده التمهيدي للموضوع. لكنّ الأكويني المسكون بهاجس حماية الاجتماع الديني يتّخذ موقفاً وسطاً في القضية؛ وذلك بتعامله مع الموضوع من زاويتين:

الزاوية الأولى: استحداث الرئاسة وخلق سلطة للكافر على المؤمن، بمعنى أنّ المؤمنين يعيشون فيما بينهم ضمن اجتماعهم السياسيّ، ومن غير المقبول إحضار الكافر ليصبح رئيساً عليهم. وهذا هو تفسير موقف الكنيسة - من وجهة نظر الأكويني - من نهي المؤمنين عن الترافع عند قاضٍ كافر؛ لأنّ هذا الترافع هو استحداثٌ لسلطته بعد أن لم تكن موجودةً قبل رفع الدعوى القضائية عنده؛ وهذا هو أيضاً معنى موقف الكنيسة من النهي عن ولاية غير المؤمن على المؤمن وتقدّمه عليه، وفقاً لتفسير الأكويني كذلك.

الزاوية الثانية: حالة ما إذا كانت سلطة الكافر على المؤمنين أمراً واقعاً، فنحن هنا لا نتحدّث عن استحداث سلطة له، بل نتكلّم عن مديات القبول بسلطته القائمة بالفعل، وأنّه هل يجب علينا تغييرها أو لا؟

يعالج الأكويني هذا الموضوع بذهنيّة سياسية عالية، تكشف عن جانبٍ من رؤيته الفلسفيّة لقضيّة السلطة؛ فهو يرى أنّ اعتبار السيادة والرئاسة تابعٌ للحقّ الطبيعيّ، بينما التمايز بين المؤمنين والكافرين تابعٌ للحقّ الإلهي. والنعمة الإلهية لا تُبطل الحقّ البشري الذي مصدره عنده هو العقل الطبيعي. لكنّه لا يغيب عن بال الأكويني أنّ الكنيسة - بما تملكه من سلطةٍ زمنيّة - تستطيع إبطال هذا الحقّ البشري بناءً على قانون العدل؛ لأنّ الكافر بكفره فقدّ السلطة على المؤمنين، لكنّ هذا لا يعني أنّ الكنيسة سوف تفعل ذلك بالضرورة، بل لها ذلك ولها عدمه.

وبهذا يجعل الأكويني القرار بيد الكنيسة، تبعاً للوضع الزمنيّ على قانون العدل، ولا يفرض الثورة أو التمرد أو الانفصال عن السلطة الزمنيّة الكافرة⁽¹⁾.

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

لكن موقف الأكويني في هذه القضية يمكن أن يبدو لنا متناقضاً؛ فإذا كان الكافر قد فقدَ بالكفر سلطته على المؤمنين فكيف يمكن أن نفصل بعد هذا بين الحقّ البشري في الرئاسة وبين الحقّ الإلهي في قضية الإيمان والكفر؟ إذ الكفر هنا قد نتج عنه فقدان الكافر حقّه السلطويّ على المؤمنين، وإنما لم تقم الكنيسة بخطوة ما نتيجة موقفها الزمني... إنّ نظريّة الأكويني تبدو هنا غير متناغمة في أجزائها.

ومع ذلك فالأكويني مرّة ثانية يعيد أفكاره التي طرحها هنا عند حديثه عن الموقف من سلطة المرتدّين على المؤمنين؛ فلو ارتدّ الملك الذي كانت له سلطة قبل ارتداده على رعاياه المؤمنين فهل يفقد بالارتداد سلطته هذه؟ إنّ الأكويني يؤكّد مجدداً على أنّ الحقّ البشري لا يُنسخ بالحقّ الإلهي. ورغم تأكيده على أنّ الكنيسة لا تعاقب مَنْ يكفر، لكنّه يرى أنّ للكنيسة الحقّ في معاقبة المرتدّ؛ نظراً لتأثير ارتداده السلبيّ على المؤمنين. والمعاقبة في هذه الحال يمكن أن تكون بسلب هذا الملك سلطته على رعاياه^(١٢).

وهذا كلّهُ يؤكّد لنا أنّ ذهنيّة الأكويني تكمن في أنّ الحقّ الإلهي وإن لم يكن منافساً للحقّ الطبيعيّ، لكنّ اختراق الحقّ الإلهيّ أو تهديد الإيمان يمكنه أن يفوّض الكنيسة سلطة التّدخل في سلب أو إثبات حقّ بشريّ معيّن. وهذا وحده كافٍ في تصنيف الأكويني على أنّه من مناصري تقدّم السلطة الدينيّة على السلطة الزمنيّة، رغم أنّه قد لا يرى أنّ شرعيّة السلطة الزمنيّة قد أتت من السلطة الدينيّة حصراً وبالضرورة.

هـ - «الأخر = الكافر» وحقّ ممارسة الطقوس الدينيّة

يُبدى المؤمنون حساسيةً إزاء ما يعتبرونه مظاهر الكفر في حياة البشر، ومن الطبيعيّ أن يثيروا في أذهانهم سؤالاً عن موقفهم تجاه هذه الطقوس الكفريّة، فهل نقبلها، أو نتحمّلها ونصبر عليها، أو علينا إزالتها ومنع الكفّار من ممارسة طقوسهم حيث يمكننا؟

هذا السؤال طرحه الأكويني في إطار تبين علاقة المؤمنين بالكافرين بقضية

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٤٣

ترجع - وفق التصنيف الحقوقي والقانوني المعاصر - إلى الحرّيات الدينيّة وممارسة الطقوس الدينيّة عند الأقليات. وهو ينطلق من نوعٍ من المحاكاة بين السياسة الإلهيّة والسياسة البشريّة، حيث يؤسّس أصلاً قانونياً يعتبر فيه أنّ السياسة البشريّة عليها أن تقتدي بالسياسة الإلهيّة. وبهذا يطرح الأكويني موقفه من قضية الشرور في العالم، حيث يرى أنّ الله يسمح ببعض الشرور انطلاقاً من أنّ منعها ربّما يؤدي إلى شرور أعظم، أو إلى خسارة خيرات أكبر. وهو بهذا يعيد إلى أذهاننا النظرية التي تستخدم في تفسير الشرور في العالم الجملة التالية: إنّ ترك الخير الكثير من أجل شر قليل هو شرٌّ كثير، والتي استقاهها الأكويني - فيما استقاهها - من الفلسفة الإسلاميّة، بل وتنسب إلى أرسطو أيضاً.

وبناءً على ذلك يعتبر الأكويني أنّه من الممكن أن نحتمل طقوس الكافرين - وهو إلى الآن يلاحظ اليهود بالخصوص - لأجل خيرٍ أعظم، وهو إثبات الديانة المسيحيّة؛ لما بين اليهوديّة والمسيحيّة من اتّصالٍ تاريخي ولاهوتي عميق، فيقبل بطقوس اليهود، لكّنه يرى أنّ طقوس الوثنيّين وأمثالهم لا فائدة منها، ولا خير يمكن أن نحصل عليه من ورائها؛ لإثبات حقيقة المسيحيّة مثلاً، لهذا فهو يرفض احتمالها، والقبول بها أمراً واقعاً، ما لم يكن في مواجهتها مفسدةٌ عظيمة أو تشكيكاً أو نزاعاً قد يُلحق ضرراً بالمؤمنين^(١٣). وهو بهذا ينطلق في ذهنيّته مرّةً جديدة من قواعد فقه الأولويّات، وقوانين تزاخم المصالح والمفاسد؛ ليدبر السياسة الشرعيّة عبر هذا النوع من المعايير والقيّم.

ولو جاز لي أنّ أصنّف الأكويني لوضعه ضمن الاتّجاه الرافض لطقوس الآخرين تماماً، ما لم تكن للإيمان المسيحيّ مصلحةً؛ فقبوله بالطقوس اليهوديّة ليس كرمي لعيون اليهود، بل لما في بقاء اليهوديّة من تثبيت لقواعد الإيمان المسيحيّ. وبهذا تبدو وصوليّة الأكويني جليّة هنا، بمعنى أنّه يتوسّل بالحرية الطقوسيّة للآخرين كي ينتفع بها لنفسه، ولهذا بمجرد أن لا يرى من ورائها منفعة له يتّجه نحو منعها تماماً، كما رأينا موقفه من طقوس الوثنيّين.

و - مجادلة الكفر علناً، أو الحوار الفكريّ بين الأديان

الحوار بين الأديان مهمٌ للغاية، بل إنّ منهج العديد من فلاسفة القرن العشرين

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

في إدارة ثنائية «الأنا - الآخر» هو المنهج التحاوري الذي يقوم بإيجاد تقارب وتفاهم، عبر كشف الآخر لي نفسه وكشفه المزيد من القيم والتجارب التي تنفع الأنا في حياتها، بل يعتبر بعض الفلاسفة - مثل: هيجل (١٨٣١م) - أن العلاقة الديالكتية بين الأشياء تجعل معرفة الآخر عبر معرفة الذات، وبالعكس، وبهذا يظهر الاندماج مع الآخر؛ لأنّ الانفصال يولّد المغايرة، وهي بدورها تولّد التمييز والفوقية والقطيعة.

لكن تبدو قضية الجدالات العلنية مع الكفر - بوصفها متصلة بحرية التعبير والإعلام بشكل من الأشكال - حساسة بالنسبة إلى الفكر المسيحي الوسيط؛ ففي حين يعرض لنا الأكويني حجج الفريق القائل بضرورة سدّ باب الحجاج والمناظرات العلنية؛ تسكيتاً لصوت الكفر عن الظهور، يطرح لنا وجهة نظر أخرى تحاول أن توافق - ولو جزئياً - على هذا الموضوع.

في هذا المجال يبدو الأكويني يعالج قضية اجتماعية دينية تتصل بالثقافة وحرية التعبير، فهو يرى أنّ الجدال العلني يقوم على عنصرين، هما: ١- المجادل؛ ٢- المستمع.

على خطّ المجادل نجده يميّز بين نوعين من المجادلين: نوع يبتغي من جداله معرفة الحقيقة الإيمانية، فهو يخوض هذا الحوار قاصداً الوصول إلى الحقّ، وهو نوع يذمه الأكويني؛ انطلاقاً من أنّ الحقيقة الإيمانية غير قابلة للشكّ؛ ونوع آخر يجادل بهدف دفع الأوهام والكفر أو التمرّس على هذا الفنّ لغاية نبيلة، وهنا يوافق الأكويني على الجدال، بل يعتبره محموداً.

أمّا على خطّ المستمعين فيحاول الأكويني أن يميّز مستويات الناس الثقافية:

ففيما يوجد مستمعون راسخون في الثقافة والإيمان، وهو هنا يوافق على الجدال أمامهم، وهذا طبيعيّ منه؛ لأنّه لا يلمس خطراً في هذا الجدال...

نجدّه يفصل في الجدال أمام المستمعين السُدج، بحسب تعبيره، وهو هنا يدير بإدارة حاذقة ملفّ الجدال العلني؛ إذ ينظر في الحالة التي هم عليها؛ فإنّ كانوا تحت مرمى أوهام الكفار، وفي بلادهم، فإنّ الجدال العلني يكون جيّداً.

ويبدو لي أنّ الأكويني هنا يريد من تجويز الجدال العلني أن يُربك قدرة الكفار على السيطرة الذهنية على المستمعين؛ لأنّ المستمعين السُدج سوف ينجرفون وراء

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٤٥

• حيدر حب الله / د. أحمد رضا مفتاح / د. السيد أبو الحسن نواب

الكفر إذا كانوا تحت مرماه؛ فيما الجدال العلني سوف يوقعهم موقع الشك، ويفرض عليهم شيئاً من التراجع.

أما إذا كانوا خارج بلاد الكفر، وليس لهم سابق عهد به، فإنّ الجدال العلني منبؤ عند الأكويني؛ والسبب هو أنّ هذا الجدال سوف يزعزع رسوخ إيمانهم، ويلقي في أذهانهم الشكوك.

وبهذه الطريقة حاول الأكويني أن يجمع بين المواقف المختلفة من هذه القضية الشائكة^(١٤).

ويمكن أن نلاحظ على الأكويني أنّ ذمّه للشك لا معنى له؛ إذ ليس المهمّ لماذا وقع الشك في الحقيقة الإيمانية؟ أو أنّ هذا الشك مبرّر أخلاقياً أو لا؟ بل المهمّ هو أن ندرس هل الجدال يمكن أن يرسّخ هذه الحقيقة أو أنّه يزيد من الشك فيها، ومن ثمّ فليس من المنطقي أن يتخذ الأكويني موقفاً من المجادل الشاك تحت شعار أنّ الحقيقة الإيمانية لا تقبل الشك، بل لا بدّ له أن يتخذ موقفه تحت شعار أنّ الجدال هل يكرّس عند الشاك تلك الحقيقة أو يزيدها ارتباكاً؟

ز - التجديف وعلاقته بالكفر عند الأكويني

ينقل الأكويني في تعريف التجديف العام أنّه التكلّم على الله بالشتيمة أو الإهانة، لكنّه يعرفه بأنّه اهتضام حقّ خيريّة سامية، ولا سيّما الخيريّة الإلهيّة، وهو بهذا لا يحصره بالممارسة غير الأخلاقيّة تجاه الله، بل يوسّعه لكلّ مقام مقدّس، كالقدّيسين وغيرهم. وهو بهذا يعتبر شاملاً لتوصيف هذه الخيريّة بكلّ صفة لا تليق، أو سلب صفة تليق بها عنها. ومن ثمّ فهو يربط بين الكفر والتجديف عندما يكون موقع التجديف في القلب، لا خصوص العقل، حيث تكون هناك كراهة لهذه الجهة الخيريّة، وهو ما يرتبط بالإرادة. بل يحاول الأكويني ربط التجديف بحقّ القدّيسين بالتجديف بحقّ الله؛ لأنّه يعتبر أنّ لازم تجديفهم هو تجديفه، كما أنّ تعظيمهم هو تعظيم له^(١٥).

وبعد معرفة هويّة التجديف يظهر السؤال التالي: هل التجديف خطيئة مميتة - أي من الكبائر - أو لا؟

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

تتأرجح المواقف هنا، لكن الأكويني يعتبره مميتاً؛ لأن مفهومه للخطيئة المميتة يقع ضمن المعيار التالي: كل ما يناهز محبة الله فهو في جنسه خطيئة مميتة، والتجديف في جنسه يناهز هذه المحبة، لكن لا يعني ذلك صدور التجديف نتيجة انفعال من شخص بحيث صدرت منه كلمات بحق الله سبحانه من غير روية؛ لأن هذه خطيئة عرَضِيَّة، لا حَقِيقِيَّة؛ ولهذا لا يوافق الأكويني على اعتبار هذا النوع من التجديف مميتاً، بل كأنه يريد أن يُخرجه عن موضوع البحث هنا. ومن هنا يعتبر الأكويني التجديف في جنسه من أعظم الخطايا؛ لأنه من جنس الكفر^(١٦).

ثالثاً: الموقف من الآخر الداخلي (الابتداع والهرطقة والارتداد)

فكرة البدعة يكاد لا يخلو منها دين من الأديان^(١٧)، فعقب رحيل مؤسس الدين، كالنبي عيسى أو النبي محمد ﷺ، تظهر في العادة اختلافات بين الأنصار والتابعين، وبهذا يصنّف التيار الذي يمسك بالسلطة الرسمية من يخالفه الرأي من المعارضة بأنهم مبتدعة أو مرتدين؛ فيما يسمّى هذا التيار نفسه في العادة بأنه حركة إصلاحية لإعادة تصويب الأمور وتصحيح الخلل الحادث عقب مرحلة التأسيس. وعبر التاريخ كان التعامل مع المبتدعة أو المرتدين قاسياً؛ وذلك أن الدين الرسمي يخشى منهم أيما خشية على الوضع القائم، ويعيش هاجس القلق منهم على الدوام. من هنا نجد في النصوص القديمة توجّها دائماً نحو التحذّر من أهل البدع ومتاركتهم وعدم الاختلاط بهم، وصولاً إلى حظر حرياتهم الدينية والفكرية والإعلامية، وقمع حرياتهم في التعبير عن أفكارهم وآرائهم.

فبولس (٦٤ أو ٦٧ م) في رسالته إلى تيطس يقول: «الرجل المبتدع بعد الإنذار مرّة ومرّتين أعرض عنه، عالماً أنّ مثل هذا قد انحرف، وهو يخطئ، محكوماً عليه من نفسه»^(١٨). وبولس بعينه - كسائر المسيحيين - كانوا متهمين من قبل اليهود بالبدعة؛ ليحكم عليهم وفقاً للناموس.

والخلفية التي تقف خلف هذا المشهد هي أنّ مثل الأديان الإبراهيمية - كالمسيحية - تفرض وجود نسخة فضلى للإنسان، وهو الإنسان الكامل والمجتمع الكامل، ومن ثمّ على الجميع أن يتجهوا نحو هذه النسخة، وأي نوع من الابتعاد أو

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٤٧

عدم التطابق عنها هو بمثابة انحراف. وهذا على خلاف التوجُّهات الفلسفيَّة الليبرالية المعاصرة، التي نظر لها أمثال: إشعيا (آيزايا) برلين (١٩٩٧م)، من أنَّ الأصالة للإنسان الفرد، لا للإنسان النموذج، وأصالة الفرد تعني تعدُّ النَّسخ، وزوال التَّمييط والنمطيَّة. إلى جانب ما تقدَّم، وعلى خطِّ آخر، نلاحظ أنَّ عصر الأكويني قد شهد حركاتٍ واضحة لتأسيس ديوان التفتيش، وخاصةً من قبل البابا قويِّ النفوذ إينوسنت الثالث (١٢١٦م)، والذي حرَّك القوَّة المسيحيَّة لمواجهة المسلمين في الحروب الصليبيَّة في الأندلس وفلسطين من جهةٍ، ومواجهة هرطقة الكاثار في جنوب فرنسا من جهةٍ ثانية، وكان الموقف من الكفار والمبتدعة والمهرطقين قد بدأ يتبلور بقوة في عين الوقت الذي كانت فرنسا فيه تحتضن كبرى الجامعات التي تشرف عليها الكنيسة، وتملك تنوعاً كبيراً جداً وتامياً فكرياً ممتازاً، لكنَّ بابا روما كان يسعى للإمساك جيِّداً بنظام التعليم وبالوضع الجامعي، هادفاً وضع حدٍّ للمخاطر التي قد يتعرَّض لها اللاهوت المسيحي نتيجة تنامي الجدِّل، بل كانت الفلسفة - بتوجيه من الكنيسة - مطلوباً منها فقط أن تتحوَّل إلى فنٍّ جدِّلٍ لخدمة القضايا اللاهوتيَّة^(١٩).

هذا المشهد التاريخي يجب أن لا يغيب عن ناظرنا ونحن نرصد مواقف توما الأكويني من البدعة والهرطقة والارتداد. ولهذا لا يكاد الأكويني ينتهي من رصد الأصول الأوَّليَّة للكفر حتَّى يطلِّ بنا على موضوع يُعدُّ في منظومة الموقف من «الآخر» بالغ الأهميَّة. إنَّه الآخر الداخل - ديني؛ والآخر الخارج - ديني. فالأريوسي هو آخر داخل - ديني؛ واليهودي هو آخر خارج - ديني؛ والوثني هو آخر أكثر من اليهود في كونه خارجاً - دينياً.

أ- تعريف المفاهيم، وتمييز المصطلحات

تُعرَّف البدعةُ بوصفها إنكار أو معارضة الاعتقاد الصحيح، والأرثوذكسي الذي حَكَمَت المراجع الكنسية بصحَّته^(٢٠). وكما يؤكِّد الباحث الفرنسي ج. ويلتر فإنَّ البدعة لا يُنظر إليها بوصفها مجرد رأيٍ مختلف، بل هي تتضمَّن مفهوم الانحراف في العقائد أو الطقوس أو النظام، وهذا يعني أنَّه لا بُدَّ مسبقاً من فرض مبادئ إيمانية مكرَّسة ومقتنَّة في الاجتماع الديني، بحيث تتحوَّل إلى دينٍ رسمي، لينفتح المجال على

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

تبلور مقولة البدعة^(٢١).

ويذهب ويلتر في تحليله إلى أنّ الهرطقة والبدعة تمّ استخدامهما في الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية معاً، لكنّه يميّز بين الهرطقة والبدعة، فالهرطوقي يمكن أن يكون شخصاً، لكنّ البدعة تمثّل حالة أو تياراً أو جماعة، وهو بهذا التصنيف والتمييز بين البدعة والهرطقة يصنّف جان دارك (١٤٣١م) وغاليليو (١٦٤٢م) في عداد الهرطوقيين، وليسوا في عداد المبتدعة؛ لأنّه يراهم حالةً فرديةً، وإنّ كانت لجان دارك وضعيةً سياسيةً معيّنة^(٢٢).

أمّا الارتداد فقد ورد الحديث عنه في الكتاب المقدّس في بعض المواضع، منها: ما جاء في الإنجيل برواية لوقا، عند الحديث عن المثل الذي ذكره عيسى عليه السلام حول البذور التي وقعت من الزارع، حيث قال وهو يفسّره: «وهذا هو المثل، الزرع كلام الله، والذين على الطريق هم الذين يسمعون، ثمّ يأتي إبليس وينزع الكلمة من قلوبهم؛ لئلا يؤمنوا فيخلصوا، والذين على الصخر هم الذين متى سمعوا يقبلون الكلمة بفرح، وهؤلاء ليس لهم أصلٌ، فيؤمنون إلى حين، وفي وقت التجربة يرتدّون...»^(٢٣). ومنها: ما في الرسالة إلى العبرانيين حيث قال: «أمّا البارّ فبالإيمان يحيا، وإنّ ارتدّ لا تُسرّ به نفسي، وأمّا نحن فلسنا من الارتداد للهلاك، بل من الإيمان لاقتناء النفس»^(٢٤).

ولكي نميّز المصطلحات؛ فلا نقع في التباس التعابير، ونعرف لماذا فصل بينها
توما الأكويني في بحوثه؟ يجب علينا شرح ثلاث مفردات مهمّة:

١- ظهور فرقة جديدة أو إحداث فرقة جديدة، وتعني أن ينفصل جماعة عن وحدة الكنيسة بشكلٍ رسميٍّ؛ إمّا لعدم الاعتراف بمقام البابوية أصلاً، مثل: البروتستانتية؛ أو عدم الاعتراف ببابوية بابا روما، مثل: الأرثوذكس... وهذا في نفسه ليس ارتداداً، بل هو إحداث فرقة جديدة في الداخل المسيحي. ومع ذلك من الممكن أن يصنّف هؤلاء - في بعض المواقف - بالمبتدعة أو الهرطقة.

٢- البدعة، وهي إنكار تعليمٍ كنسيٍّ مسكونيّ، أو تفسيره بشكلٍ خاطئ.

٣- الارتداد، وهو الخروج من المسيحية رسمياً.

بهذا التمييز يصبح الارتداد بمستوى أعلى من البدعة، يوجب ويتضمّن الخروج

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٤٩

من المسيحية؛ بينما البدعة ليست كذلك. أما الانشقاق فهو أقل خطورةً من الهرطقة والبدعة، وإن حاول القديس أغسطين وجيروم (٤٢٠م) اعتباراً تشبُّث الفرق المنشقة بانشقاقها تحولاً نحو الهرطقة؛ لأنَّ الانشقاق سرعان ما يتَّجه لإيجاد تماسكٍ في ذاته، عبر بدعةٍ أو هرطقة يبتكرها، تفصله عن الآخرين، وتعطيه هويته الخاصة^(٢٥).

إنَّ هذا التمييز بين الهرطقة والبدعة والارتداد هو ما سنلاحظه في كلمات توما الأكويني، كما سوف نرى. كما يجب علينا أن نفهم قضيةً مهمّةً جدّاً، وهي أنَّ التكوّن العقديّ المسيحيّ يأخذ صورته من قوانين الإيمان الأولى، مثل: قوانين إيمان الرسل، والتي ظهرت بشكلٍ أوضح مع المجامع المسكونية، بدءاً بمجمع نيقية الأول (٣٢٥م)، وانتهاءً - في الحد الأدنى - بمجمع نيقية الثاني (٧٨٧م)^(٢٦).

ب - الأكويني ومعايير المقارنة بين الآخر الداخل - ديني، والآخر الخارج - ديني
كيف يمكن تقويم الموقف من الآخر داخل الدين الواحد، والآخر خارج إطار هذا الدين، وصولاً إلى الآخر الذي يكون خارج إطار الدين بالكلية، كالإلحاد، أو خارج إطار الدين السماوي، كالوثنية بوصفها نوعاً من الدين والاعتقاد الماورائي؟
ثمّة نوعان من مقارنة هذا الموضوع، يشير إليهما الأكويني:

النوع الأول: أن ننظر في مضمون الاعتقادات والحقائق الإيمانية لدى كلّ فريق. وفي هذه الحال فإنَّ الآريوسي والنسطوري تشتمل منظومة معتقداتهما على نسبة أكبر من الحقيقة الإيمانية، مقارنةً بالوثني أو اليهودي، فضلاً عن الملحد إلحاداً تاماً. وبهذه المقاربة يغدو الانقسام المذهبيّ داخل الدين الواحد محتماً للتواصل بين المذاهب أكبر من التواصل بين الأديان؛ لأنَّ القواسم المشتركة بين المذاهب داخل الدين الواحد أكبر منها بين الأديان أو ما فوق الأديان.

النوع الثاني: أن ننظر في الفعل الإيماني نفسه أو في السلوك نفسه. وهنا نرى أنَّ الذي دخل الإيمان المسيحي ثم ارتكب خطيئة معارضة الإيمان هو أفضح من الذي لم يدخل من الأساس. فكأنَّ الأكويني ينظر هنا إلى نفس التجربة السلوكية، وليس إلى مضمون مجمل الأفكار التي يحملها هذا المبتدع أو ذاك.

ويبدو من الأكويني ترجيح الاحتكام إلى النوع الثاني من المقاربة^(٢٧)، بحسب

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

ترتيبنا لهما. وهو بهذا يصنّف المرتدّ والمبتدع والمهرطق أسوأ من الكافر الأصلي؛ لأنّ حجم الخطيئة عنده أكبر، وإن كان حجم الاعتقادات التي لديه ونوعيتها أفضل. هذه الخطوة قد تكون منسجمة مع ما أصّله الأكويني في قضية الكفر والإيمان، كما رأينا من قبل، لكنّ نتائجها قاسية؛ لأنّها ستكون إقصائية تماماً داخل الدين الواحد، وسيكون التعامل مع الرأي الآخر داخل الدين الواحد قاسياً جداً، وستزداد فرص ممارسة الحرم الكنسي والتكفير والنفي وإنزال العقوبات، وهو ما كان الفضاء التاريخي والكنسي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر يعيشانه بوضوح وقوّة، كما ألمحنا آنفاً.

ج - دوافع الابتداء عند الأكويني بين فعل العقل وفعل الإرادة

يتحدّث الأكويني عن هويّة البدعة من زاوية انتمائها لفعل العقل أو الإرادة، فلا يوافق على هذين التفسيرين بنحوٍ مطلق، وإنّما ينوع منطلقات المبتدعين، فيرى أنّ: منهم: من تكون منطلقاته راجعةً إلى الإرادة؛ لأنّه تنكشف عنده حقيقة الإيمان وتعاليم المسيح، لكنّه يأبى أن يُذعن للمسيح وللحقّ. ويمثّل الأكويني لهذا النوع من المبتدعة باليهود الوثنيين.

ومنهم: من يتّبّع المسيح ويذعن له، لكنّه يخطئ في تعيين تعاليم المسيح ومعرفتها، فهو يذعن في الحقيقة لما لقنّه إياه عقله، ولا يذعن للمسيح في واقع الأمر، وبهذا ترجع البدعة إلى الكفر^(٢٨). وعبر هذا الطريق يدرج الأكويني البدعة في مفهوم الكفر.

لكنّ الأكويني يظلّ ملتفتاً، عندما يحسم خياراته، للمساحة الخلافية التي يمكن وصمّ المختلفين معنا فيها بأنهم مبتدعة، فهذه المساحة هي الأمور الإيمانية، أي تلك العقائد الإيمانية التي بالاعتقاد بغيرها يختلّ إيمان الفرد، أو التي بالاعتقاد بشيء ما يكون الاعتقاد به مفسداً لها. وبهذا فصلّ الأكويني بين الخلافات التي تقع داخل علماء الدين والمؤسسة الدينية عبر التاريخ ضمن مساحةٍ خلافيةٍ مقبولة وبين تلك التي تمسّ الأصول الإيمانية، وتفضي إلى خلخلة هذه الأصول عند المبتدع^(٢٩).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٥١

د - الموقف من المبتدع بين التشدد والتسامح

يخوض الأكويني بحثه في الموقف من المبتدع، وأنه هل علينا الاحتمال له أو لا؟ ويخلص بعد رصد وجهات النظر في القضية، والمستندات التي يبني عليها كل فريق...، يخلص إلى أن المبتدع في حد ذاته لما أفسد الإيمان استحق أشد العقاب، بما يصل إلى الموت وإصدار الحرم الكنسي في حقه، فليس حاله بأقل من حال مزيف الدراهم أو غيره، من الذين يرتكبون جنایاتٍ دنيويةً، فيُحكّم عليهم بالموت؛ إذ المبتدع ارتكب أعظم الجنایات في ما فعل وقال.

لكنّ هذا التوصيف لحال المبتدع عند الأكويني لا يجعله يدعو الكنيسة لإصدار الحرم الكنسي، أو الذهاب في موقفها نحو الموت، بل يرى أن على الكنيسة أن تتعامل بالرحمة والشفقة والصبر مع هؤلاء، لكنّهم لو أصرّوا بعد ذلك، وتمّ اليأس منهم، كان مصيرهم الحرم الكنسي والموت^(٣٠).

وبهذه الوتيرة يحلّل الأكويني الموقف من توبة المبتدع؛ فيرى أن قانون الرحمة الذي أمرنا الله به يدعونا لقبول توبته، لكنّ المبتدع عندما تتكرّر منه الهدعة والتوبة فإنّ قبوله فيه مضرّة على الإيمان، ومن ثمّ لم يكن يمكن قبول توبته بعد ذلك^(٣١).

إنّ طريقة مقارنة الأكويني لموضوع الهدعة والتوبة يبدو واضحاً فيها أنه يريد إدراج مفهوم الهدعة في مجال الجنایات والجرائم، وهو بهذا يوسّع دائرة الجنایة من جنایة الإنسان على الإنسان إلى جنایة الإنسان على ربّه، وهذه الجنایة أعظم؛ لأنّ محلّها أخطر، والمجنّي عليه - وهو الربّ والإيمان - أعظم حرمةً من الإنسان نفسه، وخاصّةً أنّ الإنسان - وكلّ موجودٍ - يحصل على معناه الحقيقي والعميق - عند الأكويني - من خلال علاقته باللّهُ بوصفها علاقةً أساسيةً، كما يقول الأب نادر ميشيل^(٣٢)، وبهذا تكون العقيدة جزءاً من النظام الحقوقيّ عند الأكويني، على خلاف الأنظمة الحقوقيّة المعاصرة التي تجعل من الإنسان محوراً لها، بعيداً عن ارتباط هويّته الإنسانيّة بمستوى علاقته الأساسيّة مع اللّهُ، أو فلنقل: تجعل من عالم المادّة والشهادة (إنسان - حيوان - طبيعة) محوراً لها، متجاهلةً حقوق موجوداتٍ أسمى ماورائيّة. لكنّ إقحام الأكويني الهدعة والانحراف العقديّ في دائرة الجريمة والجنایة يحتاج إلى تجديد النظر في قواعد العقوبة؛ فنظام العقوبات العادل يأخذ بعين الاعتبار

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

ظروف الجاني ومسبقاته وقصده ومستوى حُبث نيّته وغير ذلك؛ فالذي يأكل طعاماً غيره ظاناً أنّه طعامه؛ بسبب تشابه الطعامين، لا تحكم عليه المحكمة بأكثر من تعويض قيمة الطعام المأكول لصاحبه؛ لأنّ إنزال عقوبةٍ به يظلّ غير عادلٍ ما دامت ظروف الجناية تعطيه تبريراً للخطأ الذي وقع فيه، ومن ثمّ يفتح الباب أمام التمييز بين الجناية العمدية والخطئية؛ لأنّ ارتكاب الجريمة عالماً بجُرْمها عامداً يظلّ مختلفاً. في عدالة أنظمة العقوبات. عن ارتكابها غير عالم؛ لأسباب مبرّرة موضوعياً.

وأظنّ أنّ سبب تجاهل الأكويني لهذا النظام الأخلاقيّ في العقوبات. وهو سبب تجاهل كثيرٍ من علماء الكلام واللاهوت من المسلمين والمسيحيّين واليهود. هو وضوح الحقيقة الإيمانية عندهم، كما أشار لذلك الأكويني نفسه، وفق ما نقلناه عنه سابقاً. فهذا الوضوح الإيماني يجعل الأكويني غير مقتنع بأنّ المبتدع كانت له مبرراته التي أوقعته في الخطأ، بل يراه مجرماً؛ لأنّه من غير الممكن أن لا يكون قد رأى الحقيقة التي هي ساطعةٌ كالشمس في كبد السماء.

وهذا ما يحيل موضوع البحث هنا إلى رؤية الأكويني. ومعه التيارات المدرسية الكلاسيكية. لبنية العقل البشري، ومستوى انكشاف الحقيقة له، وأسباب الاختلافات الفكرية بين البشر. فالعقل الكلاسيكي يبسط هذه الأسباب، ويُرجعها في الغالب إلى أسباب أخلاقية؛ فالهوى والحسد والتكبر والبغض وقسوة القلب وغير ذلك هي الأسباب وراء إنكار الحقيقة لا غير؛ فيما نرى أنّ الحقيقة ليست دائماً بهذا الوضوح والانكشاف للعقل البشريّ المختلفة ظروفه الموضوعية والبيئية. وهنا مركز الخطأ في تحليل الأكويني لمختلف موضوعات الكفر والبدعة والارتداد، وانفصاله عن العقلانية النقدية التي شهدتها الفلسفة الغربية منذ القرن الثامن عشر الميلادي. وهنا نرى أيضاً كيف أنّ الكنيسة الكاثوليكية قد اختارت. منذ المجمع الفاتيكاني الثاني. النظر في البدعة من زاوية بيئية؛ لرصد البيئة التي يعيش فيها ذلك الشخص الذي وقع في الأخطاء الإيمانية هذه.

لماذا لم يستخدم الأكويني القاعدة الذهنية في تعامله مع المبتدعة والمرتدين؟! نحن نعرف أنّ العهد الجديد. وغيره من الكتب الدينية المقدسة أيضاً. تحتوي بشكلٍ أو بآخر على ما بات يُعرّف بالقاعدة الذهنية: «أحبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك،

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٥٣

واكره له ما تكره لها». وقد استخدم الوعظ الديني دائماً هذه القاعدة لنشر قدر من التسامح بين الناس، والحث على بناء روح تضحويّة، وفي الوقت عينه مليئة بحب الخير للآخرين، بحيث تجعل قواعد العمل للذات هي بعينها قواعد العمل مع الآخر^(٣٣).

وقد جاءت القاعدة الذهبية في الكتاب المقدس، ففي إنجيل متى جاء: «فكلّ ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم؛ لأنّ هذا هو الناموس والأنبياء»^(٣٤)؛ وفي إنجيل لوقا جاء: «وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا، وإن أحببتهم الذين يحبونكم فأبغضوا لكم؛ فإنّ الخطاة أيضاً يحبون الذين يحبونهم»^(٣٥).

والسؤال هنا: لماذا لم يستخدم الأكويني وغيره من اللاهوتيين المدرسيين هذه القاعدة في التعامل مع البدعة والهرطقة وأمثالهما؟
أعتقد بأنّ الجواب صار واضحاً؛ إذ:

أ. إنّ الأكويني لا يحتمل عدّهم إطلاقاً؛ لأنّ الحقيقة الإيمانية واضحة.
ب. إنّ هذه القاعدة الأخلاقية ذات علاقة بالعلاقات الاجتماعية بين الناس، وليس بالتساهل على حساب الحقيقة الإيمانية. ولهذا قدّم الأكويني حماية الإيمان على القاعدة الذهبية.

هـ - حقيقة الردّة والارتداد في تصوّر الأكويني

يقارب الأكويني العلاقة بين مفهوم الردّة ومفهوم الكفر. فبعد أن يعرض وجهات النظر المختلفة يذهب إلى تحليل مفهوم الردّة، وكأنّه يرى فيه مفهوماً مشكّكاً، يجمعه عنوان الرجوع عن الله سبحانه، بحيث يطلق وصف الارتداد على مستويات من أداء الإنسان. وهذه المستويات عند الأكويني ثلاثة، ترجع في حقيقتها إلى تثليث مراتب الإيمان والإقبال على الله وكيفية الاتّصال به، وذلك:

أ. الاتّصال بالله عبر الإيمان.

ب. الاتّصال بالله عبر الخضوع لإرادته والانقياد لرسومه.

ج. الاتّصال بالله عبر النواقل المخصوصة والأمور المتعلقة بمثل: الرهبانية والدرجات المقدّسة.

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

وبناءً على المراتب الثلاثة للاتصال الإيمانيّ يمكن فهم مراتب الردّة:
أ. فالرجوع عن أصل الإيمان بالله، وهو رجوعٌ تلقائيّ عن المراتب الثلاثة معاً، هو معنى الارتداد عندما يُطلق دون تقييد.

ب. والرجوع عن الفرائض والتعاليم والرسوم هو ارتدادٌ أيضاً بدرجةٍ تالية.

ج. وكذا الرجوع عن النوافل الخاصّة ونحو ذلك.

فالثلاثة ارتدادٌ عن الإقبال على الله، لكنّ مفهوم الردّة عندما يُطلق ويتمّ التعامل معه عند الأكويني يتركز على المستوى الأعلى، الذي هو الارتداد عن أصل الإيمان، وهو بهذا المعنى يكون كُفراً^(٣٦).

رابعاً: الدين ومسألة الإكراه العقيدي

يتناول توما الأكويني قضيةً بالغة الحساسية في الوسط الدينيّ والعلمانيّ معاً اليوم، وهي قضية الإكراه على الدين. إنّه يجمع النصوص ويوفّق بينها بطريقةٍ احتجاجيّةٍ واجتهاديّةٍ ممتازة. وهو ينتهي بنا إلى التمييز الذي رأيناه دائماً عنده بين المرتدّ والمبتدع وبين الكافر؛ فهو يرى أنّ إكراه الكفّرة من الوثنيّين واليهود - بحسب تعبيره - على الإيمان غير صحيح؛ بل له نتائج سلبية، وقد يلحق الضرر بالمؤمنين والقديسين.

هذا الموقف وضع الأكويني تلقائياً في محاولةٍ لتبرير الحروب المسيحيّة ضدّ غير المسيحيّين عبر التاريخ، فاستخدم تأويلاً نجده اليوم متداولاً بين بعض المفكرين الإسلاميّين في محاولتهم تبرير فكرة الجهاد الدّعويّ الابتدائيّ، حيث رأى أنّ الحروب المسيحيّة مع الكافرين لم تكن وليست لدفعهم إلى الإيمان؛ لأنّ الإيمان مسألة قلبيّة، وسرعان ما سيعودون عنه عند رفع الإكراه عنهم، بل لوقف صدّهم الناس عن الإيمان، ولوقف عدوانهم عليه.

وبهذا يقدم الأكويني تبريراً لاهوتياً وتاريخياً للسلوك المسيحيّ تجاه غير المسيحيّين، وهو تبريرٌ يحاول أن ينطلق من منطلقات إنسانيّة؛ لأنّ الإيمان هو حقّ إنسانيّ ولاهوتيّ معاً، فالصدّ عنه هو صدّ عن الحقيقة، وظلم للناس، وإكراه، ومن ثمّ فيمكن للمسيحيّ أن يُكره الصادّ إكراهاً؛ كي يوقف ممارساته العدوانيّة على

الحقيقة والنور، وعلى أولئك الذين يريدون أن يهتدوا بهذه الحقيقة عندما يسمعون بها. لكنّ الأكويني لا يستخدم هذا التَّمَط من التحليل في مواجهة المبتدعين والمرتدين. فبرغم أنّ مسألة الإكراه القلبي غير متوفرة في القضايا الإيمانية، كما يقرّ بذلك الأكويني، إلاّ أنه هنا يتعامل مع هذا الفريق بطريقة إكراهية. وقد يبدو الأمر مثيراً للدهشة! لكنّ الأكويني يبرّر هذا الإكراه والعنف ضدّهم. ومنطلق تبريره يبدو لي راجعاً إلى مخالفتهم للتعاهدات التي قدّموها بإيمانهم السابق؛ فهم بالإيمان قدّموا عهداً لم يفؤا به بالارتداد والبدعة، وبهذا تكون العقوبة على سلوكهم أكثر منها على نفس العمليّة الإيمانيّة أو الكفريّة. فالسلوك الارتداديّ هو سلوكٌ يخرق المعاهدات الإيمانيّة، فيستحقّ العقوبات البدنيّة أيضاً، وفق تعبير الأكويني.

لكنّ السؤال الأصعب: كيف يمكن أن يكون الانتماء للإيمان اختيارياً لا إكراه فيه، لكنّ تركه غير مسموح به، ويمكن الإكراه للبقاء عليه؟!

هذا السؤال يبدو أنّه يريد أن يكرّس نوعاً من التناقض بين فكرة نفي الإكراه الابتدائي وإثبات الإكراه البقائي! لكنّ الأكويني كان منتبهاً لهذه القضية بنفس المحاولة التبريريّة أنفة الذكر؛ إذ اعتبر أنّ الإكراه البقائي هو إكراهٌ أو عقوبة على التخلّف عن الالتزام بما عاهد عليه، لا على قضيّة الإيمان في نفسها، فالنُدْر اختياريٌّ لكن بعد النُدْر يصبح الالتزام إجبارياً، بحسب تمثيل الأكويني نفسه^(٣٧).

هذا ما يشبه الموقف من قضية المرتدّ في الفكر الإسلاميّ الحديث، حيث يقدّم الارتداد - عند بعض الباحثين^(٣٨) - على أنّه بمثابة خرقٍ للتعاهد الاجتماعي، وتهديدٍ للأمن الاجتماعي الديني، ليشكّل نوعاً من الخيانة العظمى، التي يستحقّ صاحبها عليها العقوبة.

لكنّ السؤال الذي يواجهنا ونحن نتأمّل مقارنة الأكويني هو: هل يُعقل أن يشمل هذا التعاهد الأمور غير الاختياريّة؟ بمعنى أنّ أيّ تعاهدٍ بين طرفين تعاقداً فردياً أو اجتماعياً لا يمكن أن يلزم أيّاً من الطرفين في الحالات التي يكونان فيها مسلوبيّ الإرادة أو غير قادرين على الالتزام تكويناً، فلو تخلّف أحد الطرفين عن العقد لأنّه كان قد أُغمي عليه مثلاً فلم تقع هنا جريمةٌ تستحقّ العقاب، وغاية ما يمكن أن نفعله هو ثبوت حقّ لأطراف العقد الآخرين في التحرّر من مسؤوليّاتهم تجاه الشخص

• «الأخر» في المنظومة الفكرية لتوما الأكويني، تأملات وملاحظات

الذي خرق العقد، وهو ما يُسمّى بـ (فسخ العقد لتخلف الشرط)، فهذا هو المنطق الطبيعي والأخلاقي للقضية ما دما قد أدخلناها في إطار تعاقدٍ والتزام.

وفي موضوع الردّة لم يدرس الأكويني مبررات الارتداد. أليس من الممكن أنّ الشخص الذي ارتدّ قد فكّر بكلّ إخلاصٍ، لكنّه أخطأ الحقيقة الإيمانية، ما دام الإنسان بعقله المحدود غير قادرٍ على إصابة الحقّ دوماً؟ وإذا أخطأ الحقيقة كيف يمكن أن نُلزمه بالإيمان حيث لا توجد مقدّمات الإيمان في النفس؟ أليس الإلزام بالإيمان الباطنيّ بشيءٍ متفرّعاً على حصول مقدّمات هذا الاعتقاد بالشئ نفسه؟ فلو زالت المقدّمات من النفس كيف يمكن أن يحصل الإيمان؟ بل إنّ الأكويني بنفسه قال بأنّ الإيمان عمليةً روحيةً لا يمكن إجبار الوثنيين عليها؛ لأنّها تكمن في باطن الإنسان، وبهذا يكون الأكويني قد أخطأ الطريق عندما تعامل مع قضية الردّة تعاملًا اجتماعيًا وجُرميًا وضمن مقولة العقد الاجتماعي فقط.

كلمةٌ أخيرة

تقوم إشكالية دراسة الآخر على فهم الذات؛ لأنّ فهم الآخر لا يكون إلّا من خلال إجراء مقارنات مع الذات؛ بهدف بناء علاقةٍ معه أو قطعية؛ وكذلك بهدف تحديد المسافة بين الذات وبينه، وأيُّ خطأٍ فادحٍ في فهم الذات ووعيتها يؤدي إلى الوقوع في أخطاءٍ تجاه بناء العلاقة مع الآخر وفهمه. فعلى سبيل المثال: إذا تضخّمت الأنا الجماعية سادت علاقةً سلبيةً بينها وبين الآخر، وكذلك إذا تقرّمت وتقلّصت حدّ فقدان هويّتها وخصوصيّتها وثقتها بنفسها... وعلى المقلب الآخر كلّما قلّلنا من حجم الآخر واستهنا به ترك ذلك تأثيراً على رؤيتنا له وتعاملنا.

والتحدّي الكبير هنا هو: هل كان الأكويني يحمل ذاتاً متضخّمةً حتّى يتعامل مع التيارات الفكرية الداخلية من الهرطقة والمبتدعة والمتردّين بهذه الطريقة القاسية في بعض الأحيان أو لا؟ وهل كان مستخفاً بها محتقراً لها إلى هذا الحدّ أو لا؟

وكتحدٍ كبير أمام الأكويني هو في مدى تحديده لهويّة الذات؛ فبطريقة تعامله مع المتردّ والمبتدع قلّص الأكويني من مساحة الذات، وزاد من شروطها، وهو بهذا يُشظّي الذات المسيحية، وربّما لا يقوم بإنقاذها كما تخيل، بمعنى أنّ تعامله مع

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٥٧

الارتداد والبدعة بأقصى من تعامله مع الكفر الأصلي - اليهود والوثنيين - بحسب تعبيره - يدلّ على حجم خوفه من التيارات الداخليّة، ويكشف عن أنّه سعى لإخراجها من الذات المسيحيّة بهدف حماية العقيدة والإيمان المسيحيّين... وهذا معنى أنّ الخوف على الذات كلّما ارتفع ازداد مستوى العنف في العلاقة مع الآخر، وهذه هي مشكلة التكفير في الأديان؛ لأنّها تقلص حجم الذات عملياً، في الوقت الذي تتوهم فيه أنّها بذلك تقويها، وهنا يقع التصادم بين إرادة خلوص الدين من الشوائب وإرادة احتفاظه بقوّته وسعته.

ولا بأس أن أشير أخيراً أيضاً إلى أنّ كتاب (الخلاصة اللاهوتيّة) يكشف عن مساحة اطلاع الأكويني على الآخر المسلم، على سبيل المثال؛ إذ يبدو واضحاً أنّ معلوماته مبتسرة ومنقوصة، وأنّه لم يتعرّف على الآخر المسلم من زاوية اللاهوت الإسلامي، بل تعرّف عليه عبر فلاسفة المسلمين فحسب، كما يؤكّد ذلك المفكر اللاهوتي المعاصر هانس كونج^(٣٩). ورغم أنّ الحروب الصليبيّة كانت قد وقعت والتجارات والعلاقات قد بدأت بالفعل بين الشرق والغرب، لكنّ الأكويني - وهو يرسم خارطة تصوّراته عن الآخر - لم يحصل لديه بوضوح أيّ تأثير يُذكر لصورة هذه العلاقة وهذا الانفتاح بين الشرق والغرب، إلّا عبر التراث الفلسفيّ، وليس الدينيّ. وهذا يعني أنّ مرجعيّات معرفة الآخر المسلم عند الأكويني كانت ضيّقة، فضلاً عن مرجعيّات معرفته بالآخر في الشرق عموماً.

إنّ التوماويّة الجديدة بحاجة إلى تعديل الكثير من أفكار توما الأكويني في موضوع العلاقة مع الآخر. وقد خطّت خطوات كبيرة في هذا الصدد خلال القرن الماضي، وهي بحاجة في الوقت عينه إلى أن تستلهم من أفكار الأكويني العديد من عناصر التسامح التي رأيناها. وأختم كلامي هنا بما قاله الدكتور روان ويليامز - رئيس أساقفة الكنيسة الأنجليكانيّة في إنجلترا -، وهو يحاول أن يوجّه خطابه للأصوليّة المسيحيّة، مستعيناً بخطاب تيم وينتر الذي وجّهه للراديكاليّين المسلمين، حيث قال: هل نسي الله أن يكون رؤوفاً؟^(٤٠).

المواشم

- (١) انظر: عظيم أميري ومحمد حسين طاهري، بررسي ونقد انگاره ارتداد در مسيحيت كاتوليك، مجلة معرفت أديان، السنة الرابعة، خريف عام ٢٠١٣م، العدد ١٦: ٧٨.
- (٢) فادي ضو، التربية على الثقافة الدينيّة في السياق المدرسي اللبناني المتعدّد، من النظرية إلى التطبيق: ١ - ٢.
- (٣) انظر: ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني: ٩، توزيع المعارف، الإسكندرية، مصر.
- (٤) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١ (مج ٥: ٤٨٧ - ٤٨٨)، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: المطران بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، لبنان، ١٩٠٨م.
- (٥) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٢ (مج ٥: ٤٨٩ - ٤٩٠).
- (٦) انظر - على سبيل المثال -: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٨٠٧ - ٨٠٨، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٨٧م؛ وأحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٥: ١٩١ - ١٩٢، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.
- (٧) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٣ (مج ٥: ٤٩٠ - ٤٩٢).
- (٨) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٤ (مج ٥: ٤٩٢ - ٤٩٤). يشار إلى أنّ الأكويني بحث بشكل مفصّل في الفضائل الإلهية (الإيمان، الأمل، المحبة)، وهي الفضائل التي يمنحها الله للإنسان المؤمن من حيث هو مؤمن.
- (٩) انظر: أحمد رضا مفتاح، دور الولاية والعمل في النجاة، مجلة نصوص معاصرة، لبنان، السنة الثالثة عشرة، شتاء عام ٢٠١٨م، العدد ٤٩: ١٨٦.
- (١٠) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٩ (مج ٥: ٥٠٣ - ٥٠٥).
- (١١) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١٠ (مج ٥: ٥٠٥ - ٥٠٨).
- (١٢) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٢، فصل ٢ (مج ٥: ٥٢٦ - ٥٢٧).
- (١٣) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ١١ (مج ٥: ٥٠٨ - ٥١٠).
- (١٤) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٠، فصل ٧ (مج ٥: ٤٩٨ - ٥٠٠).
- (١٥) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٢، فصل ١ (مج ٥: ٥٢٨ - ٥٣٠).
- (١٦) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ق ٢، المبحث ١٢، فصل ٢ - ٣ (مج ٥: ٥٣٠ - ٥٣٣).
- (١٧) بعض الأديان - كالهندوسية - تتمتع بقدرة فائقة على تقبّل تحولات داخلية فيها، فهي غير حساسة من مفهوم البدعة غالباً، بل تعتبر أيّ صيغة جديدة أو سلوك جديد أو عقيدة جديدة بمثابة طارئ قابل للهضم والاستيعاب ضمن المنظومة العامة. ولهذا شهدت الهندوسية تحولات تاريخية رهيبية عبر التاريخ، وأسمت بنسبة عالية من التعددية، حتى أنّ طريق الصلاح متعدّد فيها. ولمزيد اطلاع انظر: عبد الرحيم سليمان، أديان زنده جهان: ٣٧، نشر كتاب طه، إيران، ط ١، ٢٠١٥م.
- (١٨) الكتاب المقدّس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى تيطس، الإصحاح الثالث، الآيات: ١٠ - ١١.

- (١٩) انظر: ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني: ٢ - ٣.
- (٢٠) انظر: جون ر. هينليس، معجم الأديان، الدليل الكامل للأديان العالمية: ٣٠١ - ٣٠٢، ترجمة: هاشم أحمد محمد، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن الشيخ، نشر: المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٠م.
- (٢١) ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، تاريخ البدع الدينية المسيحية: ١٥، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧م.
- (٢٢) المصدر السابق: ١٧ - ١٨.
- (٢٣) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح الثامن، الآيات: ١١ - ١٣.
- (٢٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، الرسالة إلى العبرانيين، الإصحاح العاشر، الآيات: ٣٨ - ٣٩.
- (٢٥) انظر: ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، تاريخ البدع الدينية المسيحية: ١٨ - ٢٠؛ وعظيم أميري ومحمد حسين طاهري، بررسي و نقد انگاره ارتداد در مسيحيت كاتوليك، مجلّة معرفت أديان، العدد ١٦: ٨٠ - ٨٣، ٩٤.
- (٢٦) راجع، مري جو ويور، در آمدي به مسيحيت: ٤٤٥ - ٤٥٥، ترجمه إلى الفارسية: حسن قنبري، نشر جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران، ط٢، ٢٠١٤م.
- (٢٧) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج٢، ق٢، المبحث ١٠، فصل ٦ (مج ٥: ٤٩٧ - ٤٩٨).
- (٢٨) انظر: المصدر السابق، ج٢، ق٢، المبحث ١١، فصل ١ (مج ٥: ٥١٤ - ٥١٦).
- (٢٩) انظر: المصدر السابق، ج٢، ق٢، المبحث ١١، فصل ٢ (مج ٥: ٥١٦ - ٥١٩).
- (٣٠) انظر: المصدر السابق، ج٢، ق٢، المبحث ١١، فصل ٣ (مج ٥: ٥١٩ - ٥٢١).
- (٣١) انظر: المصدر السابق، ج٢، ق٢، المبحث ١١، فصل ٤ (مج ٥: ٥٢١ - ٥٢٣).
- (٣٢) انظر: نادر ميشيل، مدعوون إلى الحرية، دراسة في أسس الأخلاق المسيحية: ٣٦، دار الشروق، لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.
- (٣٣) حول القاعدة الذهبية ووجودها في الأديان المختلفة راجع: محمد كريمي لاسكي، وأحد فرامرز قراملكي، أديان بزرگ، قاعده زرّين وديگري، مجلّه پژوهش نامه أخلاق، السنة الثامنة، صيف عام ٢٠١٥م، العدد ٢٨: ٧٥ - ٩٨.
- (٣٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح السابع، الآية: ١٢.
- (٣٥) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل لوقا، الإصحاح السادس، الآية: ٣١.
- (٣٦) انظر: الخلاصة اللاهوتية، ج٢، ق٢، المبحث ١٢، فصل ١ (مج ٥: ٥٢٣ - ٥٢٥).
- (٣٧) انظر: المصدر السابق، ج٢، ق٢، المبحث ١٠، فصل ٨ (مج ٥: ٥٠٠ - ٥٠٣).
- (٣٨) انظر - على سبيل المثال -: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، أحكام الارتداد، دراسة مستأنفة على ضوء القرآن والسنة، تقرير: السيد جواد ورعي، ترجمة: خالد توفيق، مجلّة الحياة الطيبة، لبنان، السنة الثالثة، ربيع عام ٢٠٠٢م، العدد ٩: ١١١ - ١٥٢.
- (٣٩) انظر: هانس كونگ، متفكران بزرگ مسيحي: ١٥٥، (الترجمة الفارسية)، طبع جامعة الأديان والمذاهب، إيران، ط٢، ٢٠١١م.
- (٤٠) انظر: روان ووليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية: ٣٦، ترجمة: جاسر عودة، مراجعة وتحرير: بسّام الساعي، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط١، ٢٠١٠م.

البحث اللغويّ عند علماء أصول الفقه تطبيقاتٌ فقهيةٌ عمليةٌ

د. الشيخ علي منتش (*)

١- مقدّمة

سلك البحث الأصوليّ طرق استتطاق النصوص الشرعية؛ ليظفر بمكوّنات الأحكام، ووجد أنّ جامع الخطاب المؤسّس لهذه النصوص هو منطق اللغة العربية، فاتّجه نحو البحث عن المعنى الحقيقيّ، الذي وُضع له اللفظ بالأصل، وعن المعنى المستعمل فيه اللفظ، في موارد المجاز والكناية وغيرها، ضمن دائرة الأبحاث اللغويّة؛ لأنّ الخطاب الشرعيّ بنظر الأصوليين قابلٌ لأن يحتضن أكثر من معنى.

وهذا يعني أنّ مهمّة الكشف عن المعنى المراد من النصوص الشرعيّة كانت متعيّنة منذ بداية ظهور علم الأصول كعلمٍ مستقلٍّ في طريقه إلى التميّز، بحيث تجاوزت هذه المهمّة المعرفيّة وظيفتها كمقدّمات ومداخل شكلية، لتتخذ عنوان «الأصول والمبادئ اللغويّة، وتشرّع لهذا العلم منهجه المستقلّ عن اللغويين والتحوّيين في فقه اللغة واستقراء اللسان، وتأصيل قواعد لغويّة تُدرك بها دلالة الألفاظ وصيغها وهيئاتها ومفاهيمها؛ للوصول إلى ما في النصوص من معانٍ يُبنى عليها لاستنباط أحكامٍ شرعيّة».

والمتتبّع لمباحث الألفاظ عند علماء أصول الفقه يمكنه أن يعثر على أدبٍ لغويّ، يكاد يكون مختلفاً في المنهج والنتيجة، ومتنوعاً في المقاربة والتحليل، من خلال تحقيقاته العلميّة الحثيثة في استثمار الطاقة الدلاليّة للنصّ. ويجد أنّ علماء الأصول

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة والجامعة، ومدير القسم النسائيّ في المعهد الشرعيّ الإسلاميّ. من لبنان.

أضافوا قراءةً جديدةً إلى الأبحاث اللغوية، جديرةً بأن تتصدر؛ لما لها من قدرة على استيعاب القضايا المعاصرة في اللغة، فكان جُلُّ جهدهم منصباً على تحصيل العناصر المشتركة، والتي تشكل قواعد عامة وكبريات تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعي.

إذن فلعلم الأصول أهميةً كبيرةً في الوصول إلى الحكم الشرعي. واختلاف النظرة والرأي في قواعد هذا العلم يؤدي إلى وجود تنوع ملحوظ في المسائل الفرعية. وهذا التنوع طبيعي؛ لأن علم أصول الفقه هو المنهج لعلم «الفقه». ومن الطبيعي أن الاختلاف في المنهج، والذي هو المسلك والسبيل نحو الحكم الشرعي، يؤدي إلى الاختلاف والتنوع في العملية الفقهية.

٢- الأصوليون بين الاتفاق والاختلاف

إن الاتفاق على القواعد الأصولية، وخصوصاً اللفظية منها، أمر مهم. لكنّه لا يكفي، بل لا بدّ معه من الاتفاق على طريقة التعاطي معها وفيها. وهذا ما نجده في الأصول الأربعة المسلّم بها عند جميع المسلمين في عملية الاستنباط الفقهي (وهي: القرآن؛ والسنة؛ والإجماع؛ والعقل)، ومع ذلك فالافتراق حاصل في كل منها. ويتضح من ذلك أنه لا بدّ من البحث في أمرين مهمين في عملية الاستنباط الفقهي، وهما:

١- المصادر الأساسية، وهي: القرآن؛ والسنة؛ والعقل؛ والإجماع.

٢- القواعد والعناصر العامة، والتي لا غنى للفقهاء عنها في عملية الاستنباط من الأصول الأربعة، أو ما يُعبّر عنها بمسائل علم الأصول.

إنّه وإن قام الاتفاق على الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين للنصوص الشرعية، ولكن ذلك لم يمنع من وقوع الخلاف في الإفادة منهما. ولتوضيح ذلك نقول: لا شك أن القرآن الكريم هو المصدر الأول والأساس للأحكام الإسلامية. ومن المعلوم أن آيات القرآن الكريم لا تنحصر بالأحكام العملية، فقد تطرّق القرآن إلى مئات المواضيع المختلفة. والآيات التي تختص بالأحكام منه تقدّر بحوالي خمسمائة آية من مجموع ستين وستمائة وستة آلاف، أي ١٣/١ من مجموع آيات القرآن الكريم.

فالقرآن مع كونه أساساً وحجّةً في الفقه بالضرورة والبداهة عند جميع الفرق والمدارس الإسلامية، لكنّ الكثير من الآيات التي يُستفاد منها في التشريع، وهي «آيات الأحكام»، إن لم يكن الأكثر منها، هو من غير المُحكّم، وهو ما يُحتاج في فهمه إلى مزيد بحثٍ ونظر.

ويُضاف إلى ذلك تعدّد القراءات وكثرتها. وقد قُمنا باستقراء القراءات على اختلاف أنواعها؛ لحصر وجوه الخلاف فيها، فتبيّن أن أوجه الخلاف فيها تنحصر بما يلي:

١. الاختلاف في حركات الكلمة بلا تغيير في معنى الكلمة وصورتها، نحو: قوله تعالى: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ (هود: ٧٨)؛ حيث قرئ برفع (أطهر) ونصبها.
٢. الاختلاف في الحركات، مع تغيير المعنى وبقاء الصورة، نحو: ﴿وَكَفَلَهَا زَكْرِيَّا﴾ (آل عمران: ٣٧)؛ فقد قرئ بتخفيف الفعل ورفع «زكريّا»؛ وقرئ بتشديد الفعل ونصب «زكريّا». وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُفَّيْنِ...﴾ (المائدة: ٦)؛ حيث قرئ بنصب «أرجلكم» وجرّها.
٣. الاختلاف في حروف الكلمة، مع تغيير معنى الكلمة وبقاء صورتها، نحو: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا...﴾ (البقرة: ٢٥٩)؛ حيث قرئ «ننشزها» بالزاي المعجمة، وقرئ (تنشزها) بالراء المهملة.
٤. الاختلاف في الحروف، مع تغيير الصورة وبقاء المعنى، نحو: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ (القارعة: ٥)؛ حيث قرئت «كالصوف المنفوش»؛ ونحو: ﴿وَرَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً﴾ (الأعراف: ٦٩) بالسين المهملة، و(بسطّة) بالصاد المهملة.
٥. الاختلاف في الحروف، مع تغيير المعنى وتغيير الصورة، نحو: ﴿وَوَطَّحَ مَنْضُوبٍ﴾ (الواقعة: ٢٩)؛ حيث قرئ «وططح» بالحاء المهملة، وقرئ «وططح» بالعين المهملة.
٦. الاختلاف في التقديم والتأخير، نحو: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ (ق: ١٩)؛ حيث قرئت «وجاءت سكرة الحقّ بالموت»؛ ونحو: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (النحل: ١١٢)؛ الذي قرئ أيضاً «فأذاقها الله لباس الخوف والجوع».
٧. الاختلاف في الزيادة والنقصان، نحو: ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ (يس: ٣٥)؛ الذي قرئ أيضاً «وما عملت أيديهم»؛ ونحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (لقمان: ٢٦)؛ الذي

قُرئ أيضاً «إن الله الغني الحميد».

وما يعيننا من هذه الحالات هو ما يؤدي إلى اختلاف المعنى المراد؛ فقد يرجع الخلاف في فهم الآية إلى معنى الكلمة الواحدة التي تشترك بين أكثر من معنى، وهو ما يُطلق عليه «الاشتراك اللفظي»؛ كما قد يرجع الخلاف إلى إمكانية حمل الكلمة على معنى مجازي، دون المعنى الحقيقي الذي وضعت بإزائه الكلمة. إذن فمن أهم أسباب الاختلاف والتنوع اختلاف القراءات، واختلاف التفسير، وهو ما يؤدي إلى اختلاف المعنى، وبالتالي إلى تعدد الآراء وتنوعها في المسائل الفرعية. وكذلك الحال في السنة النبوية الشريفة، فهي المصدر الثاني للأحكام الشرعية عند المسلمين، فإذا بين الرسول ﷺ في خطابه حكماً شرعياً، أو ثبت أنه قام بوظيفة شرعية على نحو خاص، أو ثبت أن الصحابة مارسوا بعض الوظائف الدينية على طريقة خاصة أيضاً، وأقرهم عليها الرسول ﷺ، من خلال سكوته وعدم اعتراضه، فبإمكان الفقيه بداهة أن يكتفي بذلك، ويستند إليه في مقام الفتوى وإصدار الحكم الشرعي.

فلا نقاش بين المسلمين، مع تعدد مدارسهم ومذاهبهم، في حجية السنة، والاستناد إليها في مقام التشريع. ومع ذلك فقد وقع الخلاف فيها من جهتين، وهما:

- 1- هل تُقصر الحجية على ما صدر عن النبي ﷺ أو تشمل ما هو صادر عن الصحابة أيضاً، وما صدر عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)؟
- 2- إن السنة المروية تارة تكون قطعية الصدور، أي إنها متواترة معلومة؛ وأخرى تكون ظنية، وهو ما يُصطلح عليه بـ «خبر الواحد»، فهل يجوز الرجوع إلى السنة غير القطعية أيضاً، وخصوصاً في الروايات التي تخصص أو تقيّد الكتاب العزيز؟

٣- التنوع في المسائل، أسباب ووجوه

إذا كانت الشريعة واحدة، وقوانينها واحدة، فلماذا يختلف الفقهاء، وتعدد آراؤهم في قضية واحدة؟!

لا بد أن يكون التنوع مبنياً على أسس صحيحة، ومنهجية علمية، فيكون الفقهاء معذورين في اختلافهم. وإلا لو كان اجتهاداً لا ينبع من أصول علمية صحيحة

• البحث اللغوي عند علماء أصول الفقه، تطبيقات فقهية عملية

مأخوذة من روح الشريعة ومصادرها، بل عبر منهجيةً اعتباريةً مزاجيةً، فهذا الاختلاف غير مبررٍ، ولا يُعدّ اجتهاداً، ولا يُعَدّ به أو يعتمد عليه.

فعلم الفقه، كغيره من العلوم والمعارف الإنسانية، له قوانينه وقواعده الخاصة به. فالفقيه عندما يمارس عملية استخراج الأحكام والقوانين الإسلامية من مصادرها الأصلية - الكتاب والسنة - فإنه قد يخطئ أحياناً في عملية الاستكشاف والاستنباط هذه، ولكنّ خطأه هذا ليس خطأً عشوائياً أو ارتجالياً، بل لقصورٍ في أدواته العلمية، أو إمكاناته الذاتية، فيقتصر به الاستعداد العلمي عن تشخيص القانون والحكم الشرعي الواقعي.

ولذا كان الفقيه معذوراً عند الخطأ والقصور عن اكتشاف الحكم الصحيح إذا كان مستوفياً للشروط، ومستنفداً وسُعه في عملية الاستنباط. فكان لا بُدَّ من إخضاع الآراء الاجتهادية الخلافية بين المسلمين عند مناقشتها للنقد العلمي والتّمحيص على أسسٍ شرعية وموضوعية، بعيدة عن التّعصّب والأغراض الخاصة.

إن المصدر الأوّل والأساس هو صاحب الرسالة، أي الرسول ﷺ، الذي يأخذها عبر الوحي عن المرسل، وهو الله القائل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، لذلك كان هو المرجع الأصلي لأي أمرٍ من أمورها. لكن بعد وفاته ﷺ انقطع الاتصال بالوحي، وانقطعت الحجة الكاملة التامة، ومن هنا اضطّر المسلمون لولوج طرقٍ معتبرة أخرى، تقوم مقامه في الوصول إلى التكاليف الإلهية، كالرجوع إلى الصحابة؛ وسلوك سبل الاجتهاد؛ ابتغاء أحكام الرسالة. هذا لدى مدرسة أهل السنة؛ أمّا لدى مدرسة أتباع أهل البيت ﷺ، الذين يعتقدون أنّ الإمامة استمرارٌ واتصالٌ بالنبوة، وأنّ الأئمة المعصومين أوصياء للرسول ﷺ، أمر بالتّمسك بهم مع كتاب الله، وحديثهم حديث رسوله ﷺ، وحديثه حديث جبرئيل عن الله تعالى، فقد استمرت فترة النصّ مدّة طويلة، بما فيها من إجابة وبيان للأحكام والمنهجية السليمة، وتصحيح ما فسد بعد الابتعاد عن الرسول ﷺ، إلى أن كانت غيبة الإمام الثاني عشر ﷺ، فانقطع الاتصال بالنصّ، وكان لا بُدَّ من اللجوء إلى التخصص والاجتهاد؛ تمحيصاً للتكاليف الشرعية، واستنباطاً لها من مداركها المقررة.

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٦٥

هكذا يتبيّن السبب الرئيس لاختلاف المسلمين في تحقيق تكاليفهم، باختلاف مرجعيّتهم ومدارسهم ومبانيهم التي اعتمدوا عليها.

لكن مع ذلك يمكن اختصار أهم أسباب الاختلاف بين المجتهدين، سواء أكانوا من مجتهدي المذاهب الإسلامية المختلفة، كالحنفيّ، والشافعيّ، والمالكيّ، والحنبليّ، والجعفريّ،... إلخ، أو من مجتهدي المذهب الواحد، بما يلي:

١. الاختلاف اللغويّ حول النّصّ من القرآن والسنة - في بعض موارد هما :-
لاختلاف في الإعراب أو المعنى أو في القراءة، ممّا يقود إلى الاختلاف في الفهم واستنباط الأحكام.

كاختلافهم في إعراب آية الوضوء، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (المائدة: ٦)؛ فالذي اعتبر «أرجلكم» معطوفةً على «وجوهكم» أوجب غسلها؛ والذي اعتبرها معطوفةً على «رؤوسكم» أوجب مسحها.

وكاختلافهم في فهم معنى «القرء»، في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)؛ فقد اختلف الفقهاء في المعنى اللغويّ لكلمة «قرء»؛ فبعضهم فسّر «القرء» بأنّه الطهر؛ وبعضهم فهمه وفسّره على أنه الحيض. وكل واحد من أصحاب هذين الرأيين يعتمد على فهم وتأويل لغويّ؛ لأن لفظ القرء يُطلق في لغة العرب على كل من: الحيض؛ والطهر. وبناءً على هذا الاختلاف اللغويّ اختلف الفقهاء في مدّة عدّة المطلقة، هل هي ثلاثة أطهار بعد الطلاق أو ثلاث حيضات؛ لأن المقصود بالقرء «الحيض»، و«القرء» اسم رمزيّ لشهر المرأة، وباعتباره عادةً شهريةً تحدّث لها في كلّ شهرٍ مرّةً. فمرجع الخلاف إلى «الاشتراك اللغويّ».

وكاختلافهم في قراءة قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ في الآية الكريمة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فالذي قرأ (يَطْهَرْنَ) مشدّدةً لم يُجزّ جماع المرأة بعد انتهاء مدّة الحيض إلا بعد التطهر (الغسل)، والذي قرأها مخفّفةً (يَطْهَرْنَ) أجاز جماعها بمجرد حصول الطهر، وهو انقطاع الدّم. ومرجع الخلاف إلى اختلاف القراءات.

أو كاختلافهم في أمر هل يفيد الوجوب أو الاستحباب؟ أو في نهي هل يدل على الحرمة أو الكراهة؟ أو أنّ هذا اللفظ يفيد الحقيقة أو المجاز؟ وقد ذهب بعضهم إلى نفي المجاز في لفظ الشّارع، كأبي إسحاق الإسفراييني، وابن تيمية؛ بحجة أن النصوص الشرعية جاءت لبيان الأحكام الشرعية، وإطلاق اللفظ وإرادة غير ما وضع له منافٍ لبيان المقصود. بخلاف الأعظم الأغلب من العلماء، حيث ذهبوا إلى جوازه، بل إن ابن قدامة وغيره اعتبروا إنكار وقوعه في نصوص الشّارع نوعاً من المكابرة.

٢. الاختلاف حول المراد من الكتاب والسنة. فقد يختلف المجتهدون في فهمهم لدلالة النصّ وقصده، كاختلافهم في فهم قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...﴾ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْحِلَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا...﴾ (البقرة: ٢٢٩ - ٢٣٠). فقد سبّب الاختلاف في فهم قوله تعالى: «الطلاق مرّتان» نشوء آراء وأحكام فقهية مختلفة؛ بعضها يقرّر تحريم الزوجة على زوجها إذا طلقها بقوله ثلاث مرّات: أنت طالق، بناءً على فهمه للآية «الطلاق مرّتان»، وفي الثالثة تكون قد بانّت بينونة كبرى، فلا يصحّ له الزواج منها حتى تعتدّ وتتزوج زوجاً غيره، فإن طلقها الأخير فلزوجها الأول أن يتزوجها بعد انقضاء عدتها؛ في حين فهم فريق آخر من قوله تعالى: «الطلاق مرّتان» أنه لا بدّ من تحقيق الطلاق فعلاً، وليس لفظاً؛ لكي تحرم الزوجة على زوجها. فالقرآن لم يقصد تكرار اللفظ، بل قصد وقوع الطلاق المسموح بعده مراجعة الزوجة وقوعاً فعلياً، لمرة، فإن وقع الطلاق الثالث فلا يحلّ له الرجوع إليها، وتحرم عليه، إلا إذا انقضت عدتها، وتزوجت غيره، ثم طلقها الأخير أو مات عنها، وانتهت عدّة الطلاق أو الوفاة، فلزوج الأول حينئذٍ أن يتزوجها.

٣. الاختلاف في نسخ الحكم وعدمه، كاختلاف العلماء مثلاً حول زواج المتعة (الزواج المؤقت)، في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (النساء: ٢٤).

٤. الاختلاف حول القواعد الأصولية، وضوابط الاستنباط والمباني فيها؛ فبعضهم ذهب إلى أن فتوى الصحابي إذا اشتهرت، ولم يكن لها مخالف من الصحابة، فهي حجة؛ للحكم بعدالة الصحابة، فلا يفتي واحدهم إلاّ بدليل أو سماع

عن النبي ﷺ مما لم يصل إلينا، أو ما يعبر عنه بالشهرة الفتوائية، فهل هي حجة بنفسها، يثبت بها الحكم الشرعي؟

أو كاعتمادهم على المصالح المرسلة، أي التي لم يوجد ما يدل في الشرع على اعتبارها بذاتها، ولم يوجد ما يدل على نفيها بذاتها. فهي مرسلّة مطلقة عن الإلغاء والاعتبار. فإذا أدرك المجتهد ما يحقّق مصلحةً قال بمقتضاها؛ باعتبار أنّ الشارع لا يشرّع من الأحكام إلا لتحقيق المصالح للعباد. فالاختلاف في حجّة المصادر والقواعد الأصوليّة ومراجع تحصيل الأحكام الشرعيّة، وعدم حجّيتها، يكون سبباً في الاختلاف في الأحكام الناشئة عن ذلك، كالقياس والإجماع وغيرها...

٥. الاختلاف في كيفية قبول الروايات والأحاديث أو عدم قبولها، عن النبي ﷺ أو عن غيره، كالأنمة من أهل البيت (عليهم السلام)؛ فبعضهم تحصّل لديه حجّة بعض الكتب وصحتها واعتبارها، كالصّحاح عند أتباع مدرسة أهل السنّة، والكتب الأربعة عند أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، حتّى ذهب بعضهم إلى عدم الحاجة إلى ما يُسمّى بـ (علم الرجال)، الذي يبحث حول أحوال الرواة من حيث وثافتهم وضعفهم. وهكذا الاختلاف لدى غير هؤلاء في وثافة بعض الرواة، فيؤخذ برواياتهم؛ وعدم وثافتهم، فلا يُعتمد على ما يروونه؛ وفي كيفية توثيقهم.

وهكذا الخلاف في اعتبار الحديث وعدمه؛ بسبب مخالفة آية، أو معارضتها لظهور قرآني، أو سنّة ثابتة لديه، وهل أنّ السنّة تقيّد أو تخصّص الإطلاق والعموم القرآني؟ وهكذا بين الروايات نفسها، من حيث تعارضها في الإطلاق والتقييد، والعموم والتخصيص.

هذه أهمّ أسباب الخلاف بين مجتهدي المذاهب الإسلامية وأصحاب الرأي فيها، دون التفصيل بينها أو لدى المذهب الواحد.

ويبحث علماء أصول الفقه عن القواعد العامّة التي تشترك في عمليّة البحث الفقهي؛ من أجل تطبيق تلك النظريّات في عمليّة استخراج الحكم الشرعي. ولتطبيق النظريّات العامّة على الفروع موهبته الخاصّة، ودقّته. ومجرّد الدقّة في النظريات العامّة لا يغني عن الدقّة في تطبيقها؛ «لأنّ المجتهد إذا درس العناصر المشتركة لعمليّة الاستنباط وحدّها في علم الأصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر

• البحث اللغوي عند علماء أصول الفقه، تطبيقات فقهية عملية

الخاصة، من كتب الأحاديث والروايات مثلاً، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامة على العناصر الخاصة. والتطبيق مهمة فكرية بطبيعتها، تحتاج إلى درس وتمحيص، ولا يُعني الجهد العلمي المبذول أصولياً في دراسة العناصر المشتركة، وتحديد نظرياتها العامة، عن بذل جهدٍ جديد في التطبيق^(١).

كما أنّ هناك تفاعلاً دائماً بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي؛ لأنّ توسُّع بحوث التطبيق على الصعيد الفقهي يدفع بحوث النظريات الأصولية إلى الأمام، فيثير أمامها مشاكل، ويضطرّها إلى وضع نظرياتٍ جديدةٍ لحلّها. كما أنّ دقّة البحث الأصولي تتعكس في التطبيق الفقهي، فكلّما كانت النظريات أعمق وأدقّ تطلّب تطبيقها دقّة وعمقاً أكبر.

٤- تطبيقات فقهية عملية

وانطلاقاً ممّا تقدّم نعرض نماذج من التّطبيق العمليّ للدرس الأصولي، ونورد لذلك مسائل، وهي:

أ- مقارنة الزوجة بعد الحيض

قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

والبحث في الآية كنصّ شرعيّ يقع في عدّة محاور، نذكر منها ما يلي:

أ- الأمر بالاعتزال: «فَاعْتَزِلُوا».

ب- تحديد معنى «المحيض».

ج- النهي الوارد: «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ».

د- تحديد معنى «يَطْهُرْنَ».

هـ- «الأمر بعد النهي»: «فَأْتُوهُنَّ».

و- التقييد بما أمر الله: «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ».

أ. الأمر بالاعتزال: ورد الأمر في الآية الكريمة باعتزال النساء في المحيض. والأمر هنا ظاهر في الوجوب. و«الاعتزال» لغة هو أخذ العزلة والتجُّب عن المخالطة والمعاشرة، والتجُّب عن الشيء، يُقال: عزلتُ نصيبه إذا ميَّزته ووضعتَه في جانبٍ، بالتفريق بينه وبين سائر الأنصبا.

فهل المراد بالوجوب هنا الاعتزال بمختلف أشكاله؟ وخصوصاً أن الآية أكملت بـ «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ»، والقرب لغةً مقابل البعد، فمعنى ذلك مفارقة النساء في المحيض، في المأكل والمشرب والمجلس والمضجع، كما كانت عادة اليهود، أو أن المراد بوجوب الاعتزال خصوص الجماع؛ لأن الآية أكملت بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ...﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فإن المراد من الإتيان في الآية «الجماع»، وهذا معناه أن الاعتزال المطلوب في الآية هو اعتزال «الجماع» فقط.

ب. معنى «المحيض»: حاض الماء بمعنى سال. و«المحيض» مصدرٌ ميميٌّ بمعنى الحيض، ويأتي أيضاً اسم مكان، بمعنى موضع الحيض. ❖ فإن فسّرنا «المحيض» بأنه موضع الحيض، أي المكان الذي يندفق منه دم المرأة، فتكون الآية حينئذٍ دالةً على تحريم الجماع فقط.

❖ وإن فسّرنا «المحيض» بزمن الحيض يصبح المعنى: فاعتزلوا النساء زمن الحيض، وكأن السؤال: «ويسألونك عن حكم الحيض»: إذ لا معنى للسؤال عن الحيض غير معرفة حكمه، وحينئذٍ يكون الحكم وجوب الاعتزال عن المقاربة، ولو بغير الجماع. نعم، تُرك العمل بإطلاق الآية فيما فوق السرة ودون الركبة؛ لتقييد الروايات لها.

ج. «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ»: وهذا نهىٌ دالٌّ على الحرمة بصيغته. وإنما وقع الكلام في تحديد المنهية عنه، وهو القرب في الآية. فما هو المقصود من لفظ «القرب»؟ القرب لغةً يقابل البعد. ولا يخالف أحدٌ من العلماء في أن «القرب» يقابل البعد في المعنى. وعليه إن كان استعمال لفظ «قرب» في الآية في معناها استعمالاً حقيقياً، وفسّرنا «المحيض» بزمن الحيض، فإن الحكم هو حرمة الاستمتاع بالزوجة بكل أشكاله، باستثناء ما بيّنته الروايات من جواز الاستمتاع بما فوق السرة ودون الركبة.

وأما إذا كان الاستعمال لكلمة «قرب» بمعنى القرب الخاص، وهو الجماع،

يُقال: قَرُبَ الرجل امرأته إذا جامعها، فحينئذٍ يكون الحكم جواز الاستمتاع بكلّ أشكاله، ما عدا الوطء في القُبُل.

د - «يَطْهُرُنَّ»: قُرئت الآية قراءتين: الأولى: قراءة ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وعامر، ويعقوب الحضرمي، وأبو بكر عن عاصم: (حَتَّى يَطْهُرُنَّ)، خفيفة من الطهارة؛ والثانية: قراءة حمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم: (حَتَّى يَطْهُرُنَّ)، بالتشديد.

فمَنْ أَخَذَ بالقراءة الأولى حكم بجواز المقاربة عند حصول الطهارة، وهي النقاء وزوال الدَّم؛ لأنّه يُقال: طَهَرَتِ المرأة من حَيْضِها إذا انقطع الحَيْضُ، فالمعنى هو: لا تقربوهنَّ حَتَّى يزول عنهنَّ الدَّم.

ومَنْ أَخَذَ بالقراءة الثانية أوقف جواز الواقعة على التطهُر. وقد انقسموا إلى رأيين، وهما:

الرأي الأول: وهو أنّ المراد من التطهُر «الاجتسار». والقائلون به هم أكثر فقهاء الجمهور؛ فإنّ المرأة إذا انقطع حَيْضُها لا يحلّ للزوج مجامعتها إلاّ بعد أن تغتسل من الحَيْض. وهذا قول مالك، والأوزاعي، والشافعي، والثوري، والزهري، وربيعة، والليث، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور^(٣).

الرأي الثاني: وهو أنّ المراد من «التطهُر» غسل الموضع. قال داوود: إذا غسلت فرجها حلّ وطؤها، فإنّ وطأها لم يكن عليه شيء^(٤). وعليه أكثر الإمامية.

وحجّة الشافعيّ من وجهين^(٥):

الحجّة الأولى: إنّ القراءة المتواترة حجّة بالإجماع، فإذا حصلت قراءتان متواترتان، وأمکن الجمع بينهما، وجب الجمع بينهما. إذا ثبت هذا فنقول: قرئ «حَتَّى يَطْهُرُنَّ» بالتخفيف وبالتثقيّل، «ويَطْهُرُنَّ» بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدَّم، وبالتثقيّل عبارة عن التطهُر بالماء، والجمع بين الأمرين ممكّن، فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين. وإذا كان وجب فلا تنتهي هذه الحرمة إلاّ عند حصول الأمرين.

والحجّة الثانية: إنّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٢٢) علّق الإتيان على التطهُر بكلمة «إذا»، وكلمة «إذا» للشرط في اللّغة، والمعلّق على الشرط عدمٌ عند عدم الشرط، فوجب أنّ لا يجوز الإتيان عند عدم التطهُر.

وحجة أبي حنيفة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢). نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك أن يطهرن، بمعنى ينقطع حيضهن. وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض^(٥). وأجاب القاضي عنه بأنه لو اقتصر على قوله: «حَتَّى يَطْهُرْنَ» لكان ما ذكرتم لازماً، أما لما ضم إليه قوله: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل: لا تكلم فلاناً حتى يدخل الدار، فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فإنه يجب أن يتعلق بإباحة كلامه بالأمرين جميعاً.

وقد اختلفوا في ذلك التطهر في الآية الكريمة: ﴿إِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فقال الشافعي وأكثر الفقهاء: هو الاغتسال؛ وقال بعضهم: هو غسل الموضع؛ وقال عطاء وطاووس: هو أن تغسل الموضع وتتوضأ.

قال الرازي: «الصحيح هو الوجه الأول؛ لوجهين:

الأول: إن ظاهر قوله: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها، لا في بعض من أعضائه.

الثاني: إن حمله على التطهير الذي يختص بالحيض أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال، إذا أمكن بوجود الماء؛ وإن تعدد ذلك فقد أجمع القائلون بوجود الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه، وإنما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الإجماع، وإلا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء^(٦).

والمشهور عند الإمامية كراهة الوطء قبلاً بعد انقطاع الدم قبل الغسل. وبه قال أبو حنيفة إن كان انقطاع (الدم) لأكثر الحيض (أي عشرة أيام)؛ وإن انقطع قبله قال: لا يحل حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كامل؛ لقوله تعالى: «حَتَّى يَطْهُرْنَ» بالتخفيف، وقوله جلّ وعلا: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ (المؤمنون: ٥)؛ فإن مقتضاه إباحة الاستمتاع مطلقاً، ترك العمل به في زمان الحيض؛ لوجود المانع، فيبقى ما عداه على الجواز.

وسئل الإمام الكاظم عليه السلام عن الحائض ترى الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ فقال: «لا بأس. وبعد الغسل أحبُّ إليَّ»^(٧).

• البحث اللغوي عند علماء أصول الفقه، تطبيقات فقهية عملية

هـ - « فَأْتُوهُنَّ »: ورد الأمر بـ «فأتوهنَّ» بعد النهي بقوله: «ولا تقربوهنَّ». فالأمر هنا لا يدلّ على الوجوب؛ إذ إن الأمر بعد النهي لا يفيد الوجوب، بل يعود الحكم كما كان قبل ورود النهي.

و - «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ»: وقد وردت مادة الأمر «أمركم»، وهي ظاهرة في الوجوب. ولكنّ الكلام وقع في تحديد المعنى المأمور به هنا. وهنا ثلاثة أقوال، هي:

١- الطريق الذي أمر سبحانه بسلوكه، وهو طريق النكاح، دون السّفاح.

٢- طلب الإتيان في الوقت الذي يجوز فيه الجماع.

٣- إرادة الأمر التكويني، أي فأتوهنَّ من القبل الذي أمركم سبحانه أمراً تكوينياً بسلوكه، بمعنى أنّه جعل الجماع في القبل وسيلةً للتوالد وبقاء البشرية، وفطر الخلاق على الغريزة الجنسيّة^(٨).

ب - حكم القَدَمَيْنِ فِي الْوُضُوءِ، بَيْنَ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (المائدة: ٦).

والبحث في الآية كنصّ شرعيّ يقع في عدّة محاور، وهي:

أ- الخطاب الموجّه بـ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» هل هو خاصٌّ بالمؤمنين والمشافهين به

زمن نزول الآية أو يعمّ غيرهم؟

ب- الأمر بالوضوء هل هو أمرٌ نفسيّ أم غيريّ؟

ج- الأمران الواردان في الآية: «فاغسلوا»؛ «وامسحوا».

د- «وأرجلكم» الوارد في الآية.

هـ- المراد من «الكعبين».

أ- خصوص الخطاب أو عمومه: إنّ الخطاب في الآية الشريفة موجّه إلى المؤمنين،

حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾. وهذا يُستفاد منه حصراً المنادى بالمسلمين، دون غيرهم، إلاّ أنّه ليس خاصّاً بالمشافهين.

ب- الأمر النفسيّ أو الغيريّ: إنّ الأمر بالإتيان بالوضوء ظاهرٌ في الوجوب،

ولكنّ الوجوب هنا معلقٌ على القيام لامتنال أمر الصلاة. وهذا التعليق يجعل وجوب

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٧٣

الوضوء وجوباً غيرياً، فلا محلّ له قبل وجوب الصلاة، أي بدخول وقتها، إلا عند القائلين بأن الوضوء مستحبٌ لنفسه، واجبٌ لغيره.

ج - صيغتا الأمر: ﴿فَاغْسِلُوا﴾؛ و﴿وَأَمْسَحُوا﴾: والأمران ظاهران في الوجوب، بلا خلافٍ بين الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم. وأمّا تحديد كيفية الغسل والمسح فيرجع فيهما إلى الفهم العرفي؛ حيث لا دلالة في الآية على الكيفية.

د - حكم «أَرْجُلِكُمْ» في الآية: من الأمور التي جرى الخلاف فيها بين المدارس الفقهيّة الإسلاميّة مسألة «مسح الرجلين» في الوضوء أو «غسلهما». وهو ناشئٌ عن فهم الآية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦)؛ فقد ورد فيها قراءتان؛ حيث قرئ بحفّض (جرّ) الأرجل؛ ونصبها. فقرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص والأعشى عن أبي بكر عن عاصم: «وَأَرْجُلَكُمْ» بالنصب؛ وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة: (وَأَرْجُلِكُمْ) بالجر^(٩). لذا اختلف علماء الإسلام؛ فذهب فقهاء الجمهور، ومنهم الأئمة الأربعة، إلى وجوب الغسل فرضاً على التعيين؛ وأوجب ابن عليّ والناصر للحقّ - من أئمة الزيدية - الجمع بين الغسل والمسح؛ ورُبَّ قائلٍ منهم بالتخيير بينهما، كما نقله الفخر الرازي وغيره عن الحسن البصري، ومحمد بن جرير الطبري. والذي عليه أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) المسح فرضاً معيناً، وهو مذهب ابن عباس، وعكرمة، والشعبي^(١٠). ثم إنهم قد دعّموا مذاهبهم بالسنة الشريفة، وعمل الصحابة في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، كلُّ بما يوافق قوله. على أنه لا يمكن دعوى التواتر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في غسل الرجلين؛ فقد روى أوس بن أبي أوس الثقفي أنه رأى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أتى كظامة قومٍ بالطائف، فتوضأً ومسح على قدميه^(١١)؛ وعن علي (عليه السلام) أنه مسح على نعليه وقدميه، ثم دخل المسجد، فخلع نعليه وصلّى^(١٢)؛ وعن ابن عباس أنه قال: «ما أجد في كتاب الله إلا غسلتين ومسحتين»؛ وكان يقول: «الوضوء غسلتان ومسحتان». ولما بلغه أنّ الربيع بنت معوذ بن عفراء الأنصاري تزعم أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) توضأً عندها فغسل رجله، أتاهما يسألها، فقال - غير مصدّق، بل منكرًا أو محتجًا -: إنّ الناس أبوا إلا الغسل، ولا أجد في كتاب الله إلا المسح^(١٣)؛ ودُكر لأنس بن مالك قول الحجّاج: اغسلوا القدمين، ظاهرهما وباطنهما، وخلّوا ما بين الأصابع، فقال أنس:

• البحث اللغوي عند علماء أصول الفقه، تطبيقات فقهية عملية

صدق الله، وكذب الحجّاج^(١٤). هذا دون التعرّض لروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام النافية للغسل، أو المتعرّضة لكيفية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله.

أما ما ذهب إليه أئمة المذاهب الأربعة وجمهور مدرسة أهل السنة، من وجوب غسّل الرجلين في الوضوء، فقد استدّلوا له في الآية الكريمة بأنّ الأرجل معطوفة على الأيدي على القراءتين؛ أمّا على قراءة التّصّب فواضح؛ إذ الأيدي منصوبة لفظاً ومحلّاً، وأمّا على قراءة الجرّ فللجوار والإتباع، أي إنّ الرّؤوس مجرورة، والأرجل مجاورة لها، فجرت لعلاقة المجاورة. وهذا موجود في كلام العرب كقولهم: (جُحِرَ ضَبُّ حَرْبٍ) مع العلم بأنّ (حَرْبٍ) يجب رفعه؛ لأنّه صفة للجُحِر، لا للضّب، ولكنّه خُفِضَ لمجاورته للضّبّ المجرور.

واستدلّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام على وجوب مسح الأرجل ببيان أنّ الأرجل معطوفة على الرّؤوس؛ أمّا على قراءة الجرّ فواضح؛ إذ الرّؤوس مجرورة بالباء؛ وأمّا على قراءة النصب فمعطوفة على محلّ الرّؤوس؛ لأنّ كلّ مجرور لفظاً منصوبٌ محلّاً، لذا يُقال في ما حُذِفَ حرفُ الجرّ عنه منصوبٌ على نزع الخافض. وهنا الباء زائدة لا يلزم من حذفها إخلالٌ بالمعنى أو تغيير؛ لأنّ الفعل متعدّد. نعم، لو كان الفعل لازماً فلا تكون زائدة؛ لأنّ اللازم يتعدّى بالباء. ومن ثمّ منعوا أن تكون الأرجل معطوفة على الأيدي؛ لأمرين:

الأوّل: إنّه على خلاف البلاغة؛ لوجود الفاصل بين الأيدي والأرجل، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦). فهنا اجتمع عاملان على معمولٍ واحد، أي «فاغسلوا» «وامسحوا»، والعاملان إذا اجتمعا على معمولٍ واحد كان إعمال الأقرب واجباً، ولو كانت الأرجل معطوفة على الأيدي في «واغسلوا أيديكم» لقال: وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين، ولم يفصل بين الأيدي والأرجل بالمسح. كما قد أجاب عنه السيد المرتضى رحمته الله بأن قال: جعلُ التأثير في الكلام للقريب أولى من جعله للبعيد، فنصب الأرجل عطفاً على الموضع أولى من عطفها على الأيدي والوجوه. على أنّ الجملة الأولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية، ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الأولى أن تعطف على ما فيها؛ فإنّ ذلك يجري مجرى قولهم: «ضربتُ زيداً وعمراً، وأكرمتُ خالداً وبكراً»، فإنّ ردّ بكر إلى خالد

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٧٥

في الإكرام هو الوجه في الكلام، الذي لا يسوغ سواه، ولا يجوز رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه؛ ولو جاز ذلك أيضاً لترجح ما ذكرناه؛ لتطابق معنى القراءتين، ولا يتنافيان^(١٥).

وهذا ما قاله الرازي في التفسير الكبير، حيث قال: «إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النَّصْب في قوله: «وأرجلكم» هو قوله: «وامسحوا»؛ ويجوز أن يكون هو قوله: «فاغسلوا». لكنَّ العاملان إذا اجتمعا على معمولٍ واحد كان إعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النَّصْب في قوله: «وأرجلكم» هو قوله: «وامسحوا». ثمَّ قالوا: ولا يجوز دفع ذلك بالأخبار؛ لأنها بأسرها من باب الآحاد، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز. لكنَّ الرازي قال: «إنَّ الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل، والغسل مشتملٌ على المسح، ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط، فوجب المصير إليه. وعلى هذا الوجه يجب القطع بأنَّ غسل الأرجل يقوم مقام مسحها»^(١٦).

الثاني: «إن العطف على الأيدي يستدعي أن يكون لكلِّ قراءةٍ معنىً مغايراً للآخر؛ إذ يكون المعنى على قراءة النَّصْب الغسل، وعلى قراءة الجرِّ المسح. وهذا بخلاف العطف على الرؤوس؛ فإن المعنى يكون واحداً على كلتا القراءتين. وإنَّ الجرَّ للجوار والإتباع رديءٌ لم يرد في كلام الله إطلاقاً^(١٧)، قال الطبرسي: «فقد ذكرنا عن الزجاج أنه لم يجوز ذلك في القرآن. ومن أجاز ذلك في الكلام فإمَّا يجوز مع فقد حرف العطف. وكلَّ ما استشهد به على الإعراب بالمجاورة فلا حرف فيه حائلٌ بين هذا وذاك. وأيضاً فإنَّ المجاورة إمَّا وردت في كلامهم عند ارتفاع اللبس والأمن من الاشتباه؛ فإنَّ أحداً لا يشتبه عليه أنَّ حرباً لا يكون من صفة الضبِّ... وليس كذلك الأرجل؛ فإنَّها تجوز أن تكون ممسوحةً، كالرؤوس. وأيضاً فإنَّ المحققين من النحويين نفوا أن يكون الإعراب بالمجاورة جائزاً في كلام العرب، وقالوا في «جُحْر ضبِّ حربٍ» أنهم أرادوا حربٍ جُحْرُه، فحذف المضاف الذي هو (جُحْر)، وأقيم المضاف إليه، وهو الضمير المجرور، مقامه، وإذا ارتفع الضمير استكن في حربٍ^(١٨)، أي إنَّ حربٍ نعتٌ سببيٌّ؛ حيث هو من صفات متعلِّق منعوته، وهو صفةٌ مشبهةٌ يمكن أن تأخذ فاعلاً أو تمييزاً، فيرفع على الفاعلية إذا كان معمول الصفة مقروناً بضمير الموصوف، نحو:

أيها الملك الكريم نسبه، أو يكون منكرًا أو مضافًا إلى نكرة، فينصب على التمييز، نحو: أيها الملك الكريم نسباً. وما نحن فيه مرفوعٌ على الفاعلية، أي جحر ضبٌ خرب جُحره، فجُحره مرفوعٌ على الفاعلية، وهو مضافٌ، والهاء ضمير مضافٌ إليه، فحذف المضاف الذي هو (جُحر)، وقام مقامه المضاف إليه وهو الضمير، أي صار فاعلاً، ولم يعد ضميراً مضافاً إليه، لذا يصير ضميراً مستتراً. «وهذا ما خلاص إليه جماعة من جهابذة الفقه والعربية، منهم: الفقيه الشيخ إبراهيم الحلبي في بحث الآية...، لكنّه - كغيره - بعد أن جعل العطف على المحلّ أقرب من حمل قراءة الجرّ على قراءة النصب؛ لشذوذ الجوار، واطراد العطف على المحلّ، وأيضاً فيه خلوصٌ عن الفصل بالأجنبيّ بين المعطوف والمعطوف عليه، فصار ظاهر القرآن هو المسح، ولكنّه - كغيره - أوجب حمل القرآن على الأخبار الصريحة بالغسل»^(١٩).

«ثم إنَّ الفخر الرزاي ادعى أنَّ الغسل مُغْن عن المسح؛ لأنّه مُتضمّنٌ له، فكأنّه لغويّاً مسحٌ وزيادة. وهذه مغالطةٌ وهروبٌ وتفطُّتٌ ممّا صرّح به من أنّ الآية تُوجب المسح، وأنّ القول بغسل الأرجل يستلزم نسخ القرآن، الذي لا يصحّ بخبر الواحد، فوقع بما هو أدهى، وهو مخالفة وضوح الدلالة في الآية. لكنّ الغسل والمسح حقيقتان مختلفتان لغةً وعرفاً وشرعاً؛ فإنّ الغسل مأخوذٌ في مفهومه سيلان الماء على المغسول، ولو قليلاً؛ والمسح مأخوذٌ في مفهومه عدم السيلان، والاكتفاء بمرور اليد على الممسوح. فالواجب إذن القطع بأنّ غسل الأرجل لا يقوم مقام مسحها. فالإمام الرزاي وقف بين محذورين، هما: مخالفة الآية المحكمة؛ ومخالفة الأخبار الصحيحة بنظره، فغالط نفسه بقوله: إنّ الغسل مشتملٌ على المسح، وإنّه أقرب إلى الاحتياط، وإنّه يقوم مقام المسح؛ ظلماً منه بأنّه قد جمع بهذا بين الآية والأخبار. ومنّ أمعن في دفاعه هذا وجده في ارتباك. ولولا أنّ الآية واضحة الدلالة على وجوب المسح ما احتاج إلى جعل الغسل قائماً مقامه»^(٢٠).

هـ - الاختلاف في «إلى الكعبين»: أما «الكعبان»، اللذان هما غاية المسح في الآية الكريمة، فقد اختلف في معناهما؛ فعند الإمامية هما العظامان الناتئان في ظهر القدم، عند معقد الشراك - أي مجمع الساق والقدم .. ووافقهم في ذلك محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، وإن كان يوجب غسل الرجلين إلى هذا الموضع؛ لأنّه مأخوذٌ من كعب ثدي المرأة إذا ارتقع؛ ولقول الإمام الباقر عليه السلام، وقد سُئِل: فأين

الكعبان؟ فأجاب: «هاهنا، يعني المفصل، دون عظم الساق»^(٢١)؛ «وقد نصَّ أئمة اللغة على أن كلَّ مفصلٍ للعظام كعبٌ»^(٢٢).

وذهب جمهور المفسرين والفقهاء إلى أن الكعبين هما العظامان الناتان في جانبي كلِّ ساق؛ واحتجوا بأنه لو كان الكعب مفصل الساق عن القدم لكان الحاصل في كلِّ رجلٍ كعباً واحداً، فكان ينبغي أن يقول: «وأرجلكم إلى الكعاب»، كما كان الحاصل في كلِّ يدٍ مرفقاً واحداً، فقال: «وأيديكم إلى المرافق». قال السيّد شرف الدين: «ولو قال هنا إلى المرفقين لصحَّ بلا إشكال، ويكون المعنى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى مرفقي كلِّ منكم، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، من كلِّ منكم. فتشبهت الكلمتين في الآية وجمعهما في الصحة سواءً، وكذلك جمع إحداهما وتشبيه الأخرى. ولعلَّ التفنُّن في التعبير اقتضاه»^(٢٣).

ج - ملامسة النساء، بين اللمس والمسّ

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ (النساء: ٤٣).

«قرأ أهل الكوفة، غير عاصم: «أو لمستم» بغير ألف، هاهنا وفي المائة؛ وقرأ الباقر: «لامستم» بألف»^(٢٤). وقال في التفسير الكبير: «قرأ حمزة والكسائي: «لمستم» بغير ألف في اللمس؛ والباقر: «لامستم» بالألف، من الملامسة»^(٢٥).

اختلف المفسرون في المراد من اللمس أو الملامسة في الآيتين على قولين:

أحدهما: إنَّ المراد به الجماع. وهو قول ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وقتادة، وأبي حنيفة؛ لأنَّ اللمس لا ينقض الوضوء.

والثاني: إنَّ المراد باللمس هاهنا التقاء البشريتين، سواء كان بجماعٍ أو غيره. وهو قول ابن مسعود، وابن عمر، والشعبي، والشافعي.

قال الفخر: «هذا القول أرجح من الأول؛ وذلك لأنَّ إحدى القراءتين هي قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (المائدة: ٦). واللمس حقيقته المسّ باليد. فأما تخصيصه

بالجماع فذاك مجازاً، والأصل حمل الكلام على حقيقته. وأمّا القراءة الثانية وهي قوله: «أَوْ لَامَسْتُمْ» فهو مفاعلةٌ من اللّمس، وذلك ليس حقيقته في الجماع، بل يجب حمله على حقيقته أيضاً؛ لئلا يقع التناقض بين المفهوم في القراءتين المتواترتين. واحتجّ مَنْ قال: المراد باللّمس الجماع بأن لفظ اللّمس والمسّ ورد في القرآن بمعنى الجماع؛ قال تعالى: ﴿وَلِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٧)؛ وقال في آيةٍ أخرى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا﴾ (المجادلة: ٣). وعن ابن عباس أنّه قال: «إنّ الله حييّ كريم، يعفّ ويكفّي، فعبر عن المباشرة بالملازمة. وأيضاً الحدّث نوعان: الأصغر، وهو المراد بقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾، فلو حملنا قوله: «أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ» على الحدّث الأصغر لما بقي للحدّث الأكبر ذكرٌ في الآية، فوجب حمله على الحدّث الأكبر. ثمّ قال: واعلم أنّ كلّ ما ذكره عدولٌ عن ظاهر اللفظ بغير دليل، فوجب أن لا يجوز. وأيضاً فحكم الجنابة تقدّم في قوله: «ولا جنباً»، فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار»^(٣٦).

ويمكن فهم أمورٍ التزم بها الفخر في كلامه حول الآية، وهي:

١. إنّه إذا احتُمل معنيان للفظ: «حقيقيّ؛ ومجازيّ»، فلا بُدّ من حمله على

الحقيقي.

٢. إنّه إذا كان للآية قراءتان يمكن الجمع بينهما بمعنى واحد فيجب حملهما عليه؛ لئلا يقع التناقض بين القراءتين المتواترتين. وقد أشرنا إليه في الكلام حول حمل آية الوضوء على ترجيح الغسل؛ لتطابق معنى القراءتين، ولا يتنافيان عليه عنده.

٣. إن العدول عن ظاهر اللفظ لا يجوز إلاّ بدليل.

وهنا نقول: إنّ اللفظ يمكن أن يُحمّل على الحقيقة إذا لم يُعلم المراد منه؛ فلو عُلم مراد المتكلّم بُني عليه، سواء في معناه الحقيقيّ أو المجازيّ؛ وإذا لم يُعلم المراد، وكان المخاطب من أهل اللغة، اعتمد على ما يفهمه من ظاهر الكلام وسياقه، وألغى جميع الاحتمالات المضادة. فالعبرة بالظهور بالمعنى الحقيقيّ أو مجازيّاً. وما نحن فيه كذلك؛ فلو فهم من الآية معنى لها ظهورٌ فيه أخذ به، سواء طابق المعنى الحقيقيّ أو كان مجازيّاً، دلّ عليه السياق أو القرائن أو الحال.

لذا قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: «الصحيح هو الأول؛ لأنّ الله سبحانه

بيِّن حكم الجُنُب في حال وجود الماء بقوله: ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (النساء: ٤٣)، ثمَّ بين عند عدم الماء حكم المُحَدِّث بقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾. فلا يجوز أن يدع بيان حكم الجُنُب عند عدم الماء، مع أنه جرى له ذكرٌ في الآية، وبيِّن فيه حكم المُحَدِّث ولم يجز له ذكرٌ. فعلمنا أن المراد بقوله: «أو لأمسئتم» الجماع؛ ليكون بياناً لحكم الجُنُب عند عدم الماء. واللمس والملازمة معناهما واحد؛ لأنه لا يلمسها إلا وهي تلمسه. ويروى أن العرب والموالي اختلفوا فيه، فقالت الموالي: المراد به الجماع؛ وقالت العرب: المراد به مس المرأة، فارتفعت أصواتهم إلى ابن عباس، فقال: غلب الموالي، المراد به الجماع، وسمي الجماع لمساً لأنَّ به يتوصَّل إلى الجماع، كما يُسمَّى المطر سماءً»^(٢٧).

هذا، بغض النظر عن الروايات الواردة، التي يتمسك بها الفقهاء في المقام. لذا اختلفوا؛ فقال بعضهم: مس المرأة لا يوجب الوضوء، بشهوة كان أو بغيرها، أي موضع كان من بدنها، بأي موضع كان من بدنه، سوى الفرجين. قال به عليٌّ عليه السلام، وابن عباس، وعطاء، وطاووس، وأبو حنيفة. وقال الشافعي: لمس النساء يوجب الوضوء، بشهوة كان أو بغير شهوة، أي موضع كان من بدنه، بأي موضع كان من بدنها، سوى الشعر. وبه قال ابن مسعود، وابن عمر، والزهري، وربيعه، ومكحول، والأوزاعي؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ﴾ (المائدة: ٦)، وحقيقة اللمس باليد. وقال مالك، وأحمد، وإسحاق: إن لمسها بشهوة انتقض وضوؤه؛ وإلا فلا؛ لأنَّ اللمس بغير شهوة لا يحرم في الإحرام والصَّوم، فكان كالشعر. وقال داوود: «إن قصد لمسها انتقض؛ وإلا فلا. ولمس الشعر أو من وراء حائل لا ينقض عند الشافعي. وقال مالك: ينقضان إن كان بشهوة؛ وإلا فلا. وفي لمس ذات المحارم، كالأم والأخت، عند الشافعي قولان، وفي الكبار والصغار وجهان. وتنتقض طهارة اللامس في صور النَّقْض كُلِّهَا، وفي الملموس قولان...»^(٢٨).

د - قروء عِدَّة المَطْلَقَات، بين الحَيْضِ والطُّهْرِ

قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ (البقرة: ٢٢٨). لا خلاف بين المسلمين أن المرأة التي تحيض إذا طلقت يجب عليها أن تعتد. كما لا خلاف

في أنّ عدتها ثلاثة قروء. كما لا خلاف في المعنى المستعمل لكلمة «القرء» لغة. لكن وقع الخلاف في المراد به من آية الطلاق. ومرجعه إلى «الاشتراك اللفظي».

والبحث في الآية من عدة جهات، أهمها ما يلي:

أ. عموم لفظ «المطلقات»، وتخصيصه.

ب. «والمطلقات يتريصن»: لفظه خبر، ومعناه أمر.

ج. «الاشتراك اللفظي» في لفظة «قروء».

أ. عموم المطلقات أو خصوصها: إن لفظ «المطلقات» جمع محلى بالألف واللام،

فيدل على العموم، فيشمل كل مطلقّة، ليصبح معنى الآية الكريمة وجوب العدة على كل مطلقّة. هذا فيما لو لم يرد المخصّص. ولكن المخصّص المنفصل ورد في المطلقة غير المدخول بها، وذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا...﴾ (الأحزاب: ٤٩)، فخرجت المطلقة غير المدخول بها عن عموم العام، فلا يشملها حكم وجوب العدة. وورد مخصّص آخر في قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَيْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (الطلاق: ٤)، فالآية أخرجت من لا تحيض؛ إما لكونها حاملاً، فعدتها وضع حملها؛ أو يائساً قد انقطع حيضها؛ أو كانت صغيرة لم تبلغ سن الحيض بعد، فعدتها - عند الارتياح - ثلاثة أشهر.

ب. «والمطلقات يتريصن» جملة خبرية في معنى الأمر. والنكته التأكيد

والإشعار بأنه مما يجب المسارعة إلى امتثاله، فكأنه وقع منه، فأخبر عنه. وبنائه على المبتدأ يفيد زيادة التأكيد؛ باعتبار تكرار الإسناد. وجعل الخبر فعلاً مضارعاً للدلالة على لزوم الاستمرار التجديدي في العدة.

ج. تحديد معنى «القروء»: قال تعالى: ﴿والمطلقات يتريصن بأنفسهن ثلاثة قروء

ولا يحلّ لهنّ أن يكثمن ما خلق الله في أرحامهنّ إن كنّ يؤمنن بالله واليوم الآخر ويؤولنّهنّ أحقّ بردهنّ في ذلك...﴾ (البقرة: ٢٢٨). قال الراغب الأصفهاني: قرأت المرأة الدم؛ رأت الدم. وأقرأت: صارت ذات قرء. والقروء في الحقيقة: اسم للدخول في الحيض عن طهر. ولما كان اسماً جامعاً للأمرين: الطهر؛ والحيض المتعقب له، أطلق على كل

واحدٍ منهما؛ لأنَّ كلَّ اسمٍ موضوعٍ لمعنيين معاً يطلق على كلِّ واحدٍ منهما إذا انفرد، كالمائدة: للخوان وللطعام. ثمَّ قد يُسمَّى كلُّ منهما بانفراده. وليس القرءُ اسماً للطُّهر مجرداً، ولا للحَيْض مجرداً؛ بدلالة أن الطَّاهر التي لم ترَ أثرَ الدَّم لا يُقال لها: ذات قرء، ولا الحائض التي استمرَّ بها الدَّم والنِّفساء ممَّا يُقال لها ذلك... وقول أهل اللِّغة: إنَّ القرء من قرأ، أي جمع، فإنَّهم اعتبروا الجمع بين زمن الطُّهر وزمن الحَيْض حَسَبَما ذكرت لاجتماع الدَّم في الرَّحم^(٢٩).

وقال ابن منظور: القرء: الوقت، والقرء: الحَيْض. والطُّهر ضدُّه؛ وذلك أنَّ القرء الوقت؛ فقد يكون للحَيْض والطُّهر. قال أبو عبيد: القرء يصلح للحَيْض والطُّهر... والأقراء: الحَيْض، والأقراء: الأطهار. وقد أقرأت المرأة في الأمرين جميعاً. وأصله دنو وقت الشيء. قال الشافعي رحمه الله: القرء اسمٌ للوقت، فلما كان الحَيْض يجيء لوقتٍ، والطُّهر يجيء لوقتٍ، جاز أن يكون الأقراء حَيْضاً وأطهاراً. قال: ودلَّتْ سُنَّةُ رسول الله ﷺ أن الله عزَّ وجلَّ أراد بقوله: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) الأطهار؛ وذلك أنَّ ابن عمر لما طلق امرأته، وهي حائضٌ، فاستتقتى عمر النبي ﷺ في ما فعل، فقال: مُرَّةٌ فليُراجِعها، فإذا طهرت فليطَلِّقها، فتلك العِدَّة التي أمر الله تعالى أن يُطلق لها النِّساء. وقال أبو إسحاق: الذي عندي في حقيقة هذا أنَّ القرء في اللِّغة: الجمع؛ وأنَّ قولهم: قُرِيتُ الماء في الحوض، وإن كان قد ألزم البياء، فهو جمعتُ؛ وقرأت القرآن: لفظت به مجموعاً؛ والفرد يقري أي يجمع ما يأكل في فيه. فإنَّما القرء اجتماع الدَّم في الرَّحم، وذلك إنَّما يكون في الطُّهر. وصحَّ عن عائشة وابن عمر أنهما قالَا: الأقراء والقروء: الأطهار. وحقق هذا اللفظ من كلام العرب قول الأعشى: لما ضاع فيها من قروء نسائك. فالقروء هنا الأطهار، لا الحَيْض؛ لأنَّ النِّساء إنَّما يؤتَيْنَ في أطهارهنَّ، لا في حَيْضهنَّ، فإنَّما ضاع بغيبته عنهنَّ أطهارهنَّ^(٣٠).

قال الشيخ الطبرسي في تفسيره للآية المباركة: «المراد بالقروء الأطهار، عندنا. وبه قال زيد بن ثابت، وعائشة، وابن عمر، ومالك، والشافعي، وأهل المدينة. قال ابن شهاب: ما رأيتُ أحداً من أهل الأمصار إلا وهو يقول: الأقراء الأطهار، إلا سعيد بن المسيَّب. والمرويُّ عن ابن عباس، وابن مسعود، والحسن، ومجاهد، وروؤه أيضاً عن علي عليه السلام: إنَّ القرء الحَيْض، والمراد بثلاثة قروء ثلاثة حَيْض. وهو مذهب أبي حنيفة

وأصحابه؛ واستشهدوا بقوله ﷺ للمستحاضة: دعي الصلّة أيام أقرائك، والصلوة إنّما تُترك في أيام الحيض. واستشهد مَنْ ذهب إلى أن القرء الطُّهر بقوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١) أي في طُهرٍ لم تجامع فيه، كما يقال لغرة الشهر. ويقول النبي ﷺ لما طلق ابن عمر زوجته، وهي حائضٌ: مُرّةً فليراجعها، فإذا طُهرت فليطلق أو ليمسك، وتلا النبي ﷺ: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١١)، فأخبر أنّ العدة الأطهار، دون الحيض؛ لأنّها حينئذٍ تستقبل عدتها، ولو طُلق حائضاً لم تكن مستقبله عدتها إلا بعد الحيض. وروى أصحابنا عن زرارة قال: سمعتُ ربيعة الرأي يقول: إنّ من رأيي أن الأقراء التي سمى الله في القرآن إنّما هي الطُّهر، فيما بين الحيضتين، وليست بالحيض، قال: فدخلتُ على أبي جعفر ﷺ، فحدثته بما قال ربيعة، فقال: كذب، لم يقلُ برأيه، وإنّما بلغه عن عليّ ﷺ، فقلتُ: أصلحك الله، أكان عليٌّ يقول ذلك؟ قال: نعم، كان يقول: إنّما القرء الطُّهر، تقرأ فيه الدّم فتجمعه، فإذا جاء الحيض قذفتُه، قلتُ: أصلحك الله، رجلٌ طلق امرأته طاهرةً من غير جماع، بشهادة عدلين، قال: إذا دخلتُ في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها، وحلتُ للأزواج، قال: قلتُ: إنّ أهل العراق يروون عن عليّ ﷺ أنّه كان يقول: هو أحقُّ بردها ما لم تطهر من الحيضة الثالثة، فقال ﷺ: كذبوا^(٣١).

وقال الطباطبائي في الميزان: «والقروء جمع القرء، وهو لفظٌ يطلق على الطُّهر والحيض معاً، فهو على ما قيل من الأضداد. غير أن الأصل في مادة قرء هو الجمع، لكن لا كلّ جمع، بل الجمع الذي يتلوه الصرف والتحويل ونحوه. وعلى هذا فالأظهر أن يكون معناه الطُّهر؛ لكونه حالة جمع الدّم، ثم استعمل في الحيض؛ لكونه حالة قذفه بعد الجمع. وبهذه العناية أطلق على الجمع بين الحروف؛ للدلالة على معنى القراءة. وقد صرح أهل اللغة بكون معناه هو الجمع»^(٣٢).

وكما تبين ممّا سبق، فقد اختلف المفسرون في المراد من القرء في الآية الكريمة، كما اختلف الفقهاء، إلا أنّهم اتفقوا على صحّة استعمالها في الأمرين، فوجه كلُّ من رآه واعتمده وأسندته بالروايات؛ فذهبت عائشة، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وأئمة أهل البيت ﷺ، إلى أنّ المراد من الأقراء الأطهار؛ وذهب أبو بكر، وعمر، وعثمان، وجمعٌ من الصحابة - ونسبوه إلى عليّ ﷺ -، إلى أنّ الأقراء «الحيض». كما

ذهب إلى الأول، من الفقهاء: الشافعي، ومالك، وأحمد في أحد قوليه، وفقهاء الإمامية؛ وذهب إلى الثاني أبو حنيفة وأحمد في قوله الآخر. وأيد كل فريق ما ذهب إليه بأدلة، عمدتها السنّة الشريفة، كما قد يظهر في ما استعرضناه سابقاً.

أثر الخلاف في معنى القرء

إنّ الخلاف في تفسير الآية وبيان المراد منها، لا ينحصر في تحقيق العدة للمطلقة مستقيمة الحيض، فهو ليس خلافاً لفظياً، لا يترتب عليه إلا إثبات معنى أو نفيه، بل هو من الأحكام الشرعية التي يترتب عليها أحكام شرعية ووضعية أخرى كثيرة، من حيث البناء على كونها ما زالت في العدة أو أنها أصبحت خالية بعد تمام عدتها، ومنها:

أ. زمن انتهاء عدتها: فعلى القول الأول، وهو أنّ القرء هو الطهر، تنقضي عدتها بمجرد رؤية الدم؛ بينما على القول الثاني، وهو أنّ القرء هو الحيض، لا بد لها أن تكمل في تربصها إلى انتهاء فترة الحيض الثالث.

وهكذا يظهر الفرق في تقدير مدة العدة، فإن أقل ما تكون به العدة ستة وعشرون يوماً ولحظتان عند الإمامية، بأن يقدر أنه طلقها في آخر لحظة الطهر، ثم تحيض ثلاثة أيام، وهي أقل مدة الحيض، ثم ترى أقل الطهر، وهو عشرة أيام عند الإمامية، ثم تحيض ثلاثة أيام، ثم ترى أقل الطهر عشرة أيام، ثم تحيض، فبمجرد رؤية الدم الأخير تخرج من العدة، واللحظة الأولى من الحيض الثالث لا بد منها للعلم بتمامية الطهر الأخير.

وعدم التفاس عند الإمامية كدم الحيض، وعليه يمكن أن تنقضي العدة بثلاثة وعشرين يوماً، كما إذا طلقها بعد الوضع وقبل رؤية الدم، وبعد الطلاق رأت الدم لحظة، ثم مضى أقل الطهر عشرة أيام، ثم أقل الحيض ثلاثة، ثم أقل الطهر عشرة، فيكون المجموع ثلاثة وعشرين يوماً.

وأقل ما تصدق به عند الحنفية تسعة وثلاثون يوماً، بأن يقدر أنه طلقها في آخر الطهر، ويقدر أقل مدة للحيض، وهي ثلاثة أيام، وأقل مدة الطهر، وهي خمسة عشر يوماً، عند الحنفية، فتلاث حيضات بتسعة أيام، يتخللها طهران بثلاثين يوماً، فيكون

● البحث اللغوي عند علماء أصول الفقه، تطبيقات فقهية عملية

المجموع تسعة وثلاثين يوماً^(٣٣)، فإذا دخلت في الطُّهُر الرابع تكون قد برئت، وتمتَّ عدَّتُها.

أما عند الشافعية فيتصوّر انتهاء العدة في اثنين وثلاثين يوماً وساعة واحدة؛ وذلك أنه إذا طلقها في آخر الطُّهُر حسب له الطُّهُر، ثم يأتي من بعد ذلك طُّهُران، كلُّ منهما خمسة عشر يوماً، ويتخلَّل ذلك حيضتان، كلُّ منهما يومٌ وليلة، فذلك اثنان وثلاثون يوماً وساعة^(٣٤).

ب - حلّ الزواج: ويترتّب على الاختلاف في المدة التي تنتهي فيها العدة في حلّ الزواج من زوجٍ آخر؛ فعلى الأوّل (القرء = الطُّهُر) إذا دخلت في الحيضة الثالثة فقد حلّ الزواج وصحّ العقد؛ أمّا على الثاني (القرء = الحيض) فلا تحلّ ولا يصحّ العقد ما لم تنتهِ من الحيضة الثالثة، فإذا انتهت فهل تحلّ بمجرد الانقطاع أو لا؟ يرى بعضهم أنها تنقضي بانقطاع الدّم من الحيضة الثالثة؛ ويرى بعضٌ آخر أنها لا تحلّ حتى تغتسل من الحيضة الثالثة، وقيل: حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها^(٣٥).

ج - إمكانية الرجوع في الطلاق الرجعي: فعلى قول مَنْ قال: إن القروء هي الحيض يبقى للزوج حقّ الرجوع عن الطلاق في الطلاق الرجعي، فينهدم الطلاق، وتعود الزوجية حتى تنتهي من الحيضة الثالثة، والحيضة الثالثة ضمن العدة الرجعية؛ أمّا على قول مَنْ قال: إن القروء هي الأطهار فإنّ إمكانية رجوع الزوج تنقضي بمجرد دخولها في الحيضة الثالثة.

د - حقّ الإرث في المطلقة طلاقاً رجعيّاً: فعند مَنْ قال: إن القروء هي الأطهار يسقط حقّ الإرث بمجرد دخولها في الحيضة الثالثة؛ وأمّا على القول الآخر (إنّ القروء هي الحيض) فيبقى حقّ الميراث حتى تنتهي من الحيضة الثالثة، فهي في الحيضة الثالثة لا تزال مستحقّة للميراث^(٣٦).

الهوامش

(١) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول: ٢٢ - ٢٣، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

(٢) العلامة العلي، تذكرة الفقهاء ١: ٢٦٥.

- (٣) العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ١: ٢٦٦.
- (٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٦: ٦٨ - ٦٩.
- (٥) المصدر السابق ٦: ٦٩.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) المصدر السابق ٦: ٧٠.
- (٨) محمد باقر الإيرواني، تفسير آيات الأحكام ١: ٩١، بيروت، دار الأولياء، ط١، ٢٠٠٤م.
- (٩) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٥٢.
- (١٠) عبد الحسين شرف الدين، مسائل فقهية: ٧٣، قم، مطبعة أنصاريان، ١٩٩٧م - ١٤١٧هـ.
- (١١) سنن ابن أبي داود: ٤١؛ سنن البيهقي: ٢٨٦.
- (١٢) العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ١: ١٦٨.
- (١٣) شرف الدين، مسائل فقهية: ٨٠.
- (١٤) ابن قدامة، الشرح الكبير ١: ١٤٧.
- (١٥) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٣٨.
- (١٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٦١.
- (١٧) محمد جواد مُغْنِيَّة، فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٦٧.
- (١٨) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٣٧ - ٢٣٨.
- (١٩) شرف الدين، مسائل فقهية: ٧٦ - ٧٧.
- (٢٠) المصدر السابق: ٧٦.
- (٢١) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٥٩.
- (٢٢) شرف الدين، مسائل فقهية: ٨٤.
- (٢٣) المصدر السابق: ٨٥.
- (٢٤) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٧٦.
- (٢٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٠: ١١٢.
- (٢٦) المصدر السابق ١٠: ١١٣.
- (٢٧) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٧٩.
- (٢٨) العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ١: ١١١ - ١١٢.
- (٢٩) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦٦٨، قم، منشورات ذوي القربى، مادة: قرأ.
- (٣٠) ابن منظور، لسان العرب ١: ١٣٠، بيروت، دار صادر.
- (٣١) الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٨٢.
- (٣٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢٤١ - ٢٤٢، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٣٩٤هـ.
- (٣٣) محمد جواد مُغْنِيَّة، الفقه على المذاهب الخمسة: ٤٣١ - ٤٣٢.
- (٣٤) مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلافات في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٧٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢م.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر السابق: ٧٧.

وباء كورونا

وحكم الإجراءات الوقائية منه

الشيخ علي نذر^(*)

مقدِّمة

ذكر التاريخ عدداً من الأوبئة والطواعين، التي انتشرت في مختلف أصقاع العالم، وفتكت بالبشرية بشكلٍ نسبي. وقد كان من أبرزها وأكثرها شهرةً وتأثيراً: طاعون عمواس (١٨هـ / ٦٩٣م)؛ طاعون الجارف (٦٩هـ / ٦٨٨م)؛ طاعون الفتيات أو الأشراف (٨٧هـ / ٧٠٥م)؛ طاعون مسلم بن قتيبة (١٣١هـ / ٧٤٨م)؛ وغيرها من الطواعين والأوبئة^(١).

واليوم ينتشر كوفيد - ١٩، أو ما يُعرف باسم الوباء التاجي. ولهذا الوباء، كما أيّ وباء، سرعة انتشارٍ وضُرر. وتحاول الأنظمة مع الناس تفاديه، فقدر استطاعتها، من خلال عددٍ من القوانين والإجراءات الوقائية التي قد تعارضت في كثيرٍ من الأحيان مع بعض الأعراف والقوانين التطهيرية أو الدينية. والذي يهمننا في هذا المقال بالخصوص هو تعارضها وتزاحمها مع الأحكام الفقهية الإسلامية.

فما هو موقف الفقه الإسلامي - الاثني عشري - من هذه الإجراءات؟ وخاصةً أن عدداً منها يطال شروط بعض الأحكام (وجوب الحجّ، استحباب ارتياد المسجد، ..إلخ).

نعم، رغم أنه يمكن أن يُقال: إن حرمة قتل النفس من أولى الأصول الموضوعية الفقهية المحقّقة، ولكن ماذا لو لم يكن المرض مؤدياً إلى قتل النفس، وكان مؤدياً

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

بنوع الإنسان إلى ضررٍ معتدٍ به، فهل يُحكم بلزوم ووجوب اجتنابه، حتى لو كان مقابل وجوبات ومستحبات؟ إذ كما نعلم فإن شرط الواجب واجبٌ عقلاً.

هذه المقالة هي محاولةٌ للإجابة عن مثل هذه التساؤلات وفق الدليل العقليّ أولاً؛ فالقرآنيّ ثانياً؛ ثمّ النقليّ؛ انتهاءً بقاعدة لا ضرر ولا ضرار.

وسنتبع في هذا المقال الترتيب التالي:

أولاً: سنتقح المعنى اللغوي للوباء أو الطاعون.

ثانياً: سنشير بشكلٍ موجزٍ إلى الحكم العقليّ في المسألة.

ثالثاً: سنعالج الآيات التي يمكن الاستفادة منها في المقام.

رابعاً: سنعالج الروايات التي يمكن الاستفادة منها في المقام، مع تحديد

كيفية الاستفادة.

خامساً: التفصيل في قاعدة لا ضرر ولا ضرار وفق المباني المختلفة؛ للاستفادة

منها^(٢).

الفرق بين الوباء والطاعون، لغةً واصطلاحاً

لقد وردت في تراثنا الإسلامي عدّة رواياتٍ تتكلم عن الوباء والطاعون، ولما كان البعض يخلط بينهما، كان لا بدّ من التحقيق لتمييز بينهما، حتى يتم توظيف كلٍّ منهما في محله الصحيح، وعند بيان ذلك سيسهل تصنيف الأمراض للاستفادة من الروايات بشكلٍ صحيح.

أ- «الوباء» في المعاجم اللغوية

وباءٌ: الوبأُ، يُمدُّ ويقصر: مَرَضٌ عامٌّ. وجمع المقصور: أوباءٌ؛ وجمع الممدود: أوبئةٌ. وقد وبئت الأرضُ توبأً وبأً فهي موبوءةٌ: إذا كثر مرضها. وكذلك وبئتُ توبأً وباءةً، فهي وبئةٌ ووبئةٌ^(٣).

الوبأُ: الطاعون، بالقصر والمد والهمز. وقيل: هو كلُّ مَرَضٍ عامٍّ. وفي الحديث: إنَّ هذا الوباءَ رَجَزٌ. وجمع الممدود: أوبئةٌ؛ وجمع المقصور: أوباءٌ. وقد وبئت الأرضُ توبأً وبأً. ووبئتُ وبأً ووباءةً. (قوله: «وباء ووباءة... إلخ» كذا ضبط في نسخة عتيقة من

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

المحكم، يُوثَّق بضبطها، وضُبط في القاموس بفتح ذلك). وإِباءة على البَدَل، وأُوبِأتُ إِيْبَاءً ووُوبِئتُ تِيْباً وِبَاءً، وأَرْضٌ وِيْبَةٌ على فَعِيلَةٍ ووِيْبَةٌ على فَعْلَةٍ ومُوبِوءَةٌ ومُوبِئَةٌ: كثيرة الوِبَاء. والاسم البِيءُ إذا كَثُرَ مَرَضُهَا^(٤).

ويظهر أن كلمة وباء تعني المرض العام. والمقصود من العام هنا حَسَب ما يظهر هو الذي يصيب عدداً كبيراً من الناس.

ب - معنى «الطاعون» لغةً

والطَّاعُونُ: المَرَضُ العَامُ، والوِبَاءُ الذي يَفْسُدُ له الهَوَاءُ، فَتَفْسُدُ به الأَمْزِجَةُ والأُبدان^(٥)؛ أَرَادَ أَنَّ الغَالِبَ على فَنَاءِ الأُمَّةِ بالفِتْنِ التي تُسْفِكُ فيها الدِّمَاءُ وبالوِبَاءِ؛ وجمعه طَوَاعِينُ^(٦).

والطاعون: الوِبَاء^(٧).

الوِبَاءُ، محرَّكة: الطاعون، أو كلُّ مَرَضٍ عَامٍ، جمعه: أوباء؛ ويمدّ، وجمعه: أوبية^(٨).

الخلاصة

الذي يظهر من مجمل المعاجم أن لا فرق بين معنى الطاعون والوباء، إلا ما ذكره معجم تاج العروس من إشارة في معنى الطاعون. وعلى أي حال البحث في الاصطلاحين لن يقتصر على المعنى اللغوي المستفاد من المعاجم.

الطاعون والوباء، الفرق الفقهيّ بينهما

في هذا العنوان سنشير إلى أبرز عبارات الفقهاء التي تفيّد في المقام، بعد مراجعة معظم التراث الفقهيّ:

أولاً: يذكر الشيخ الطوسي في مبسوطه: «مناورة الدم على ضربين: دم يأخذ جميع البدن، وهو الطاعون، فإذا أخذ جميع البدن واحمرّ فإنه يكون مخوفاً؛ لأنه رُبما تجفّ البرودة الغريزية، فيموت منه»^(٩).

نستفيد من عبارة الشيخ الطوسي أن الشيخ يميّز الطاعون عن مطلق المرض

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٨٩

العام، واصفاً عوارضه.

ثانياً: يقول العلامة الحلّي: «وأما الواسطة: فكلّ مرض لا يقين معه بالتلف، ولا يستبعد معه، كالحمى المطبقة، لا كحمى الربيع والغبّ، إلاّ أن ينضمّ إليهما برسام، أو رعاف دائم، أو ذات جنب، أو وجع صدرٍ أو رئة، أو قولنج؛ وكالإسهال المفرط، أو المستصحب للزحير، أو الدم؛ وكغلبة الدم: إما على جميع البدن، فينتفخ البدن به مع الحمّى، وهو الطاعون؛ لأنه من شدّة الحرارة، فيطفئ الحرارة الغريزية؛ أو على بعض البدن، فينتفخ به ذلك العضو»^(١٠).

يتفق العلامة الحلّي في تعريف الطاعون الخاصّ مع تعريف الشيخ الطوسي.

ثالثاً: وافق المحقّق الكركي ما ذهب إليه العلامة فقال: «قوله: (وكغلبة الدم: إما على جميع البدن، فينتفخ البدن به مع الحمّى، وهو الطاعون؛ لأنه من شدّة الحرارة، فيطفئ الحرارة الغريزية؛ أو على بعض البدن، فينتفخ به ذلك العضو). قال في التذكرة: إلاّ أنه يكون من هيجان الدم في جميع البدن، وينتفخ، وقال بعضهم: إنه انصباب الدم إلى عضو. والوجه الأوّل.

فقوله هنا: (أو على بعض البدن) هو القول الثاني. وظاهر كلامه هنا ارتضاء التفسيرين.

ويمكن أن يريد بقوله: أو على بعض البدن مطلق غلبة الدم، من غير أن يكون طاعوناً؛ فإنه خصّ الشقّ الأوّل بكونه الطاعون. وتحقيق ذلك ليس من وظيفة الفقيه»^(١١).

ولعلّ ما أفاده الفقهاء هو الصحيح، بخلاف ما ظهر من المعاجم اللغوية؛ ويشهد على ذلك ما فصله ابن الجوزي، حيث قال: «الطاعونُ - مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ -: نَوْعٌ مِنَ الْوَبَاءِ، قَالَهُ صَاحِبُ «الصَّحَاحِ». وَهُوَ عِنْدَ أَهْلِ الطَّبِّ: وَرَمٌّ رَدِيٌّ قَتَالٌ، يَخْرُجُ مَعَهُ تَلْهَبٌ شَدِيدٌ، مُؤَلِّمٌ جَدًّا، يَتَجَاوَزُ الْمَقْدَارَ فِي ذَلِكَ، وَيَصِيرُ مَا حَوْلَهُ فِي الْأَكْثَرِ أَسْوَدًا أَوْ أَخْضَرَ، أَوْ أَكْمَدًا، وَيُوُولُ أَمْرُهُ إِلَى التَّقَرُّحِ سَرِيعًا. وَفِي الْأَكْثَرِ يَحْدُثُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ: فِي الْإِيطِ، وَخَلْفَ الْأُذُنِ، وَالْأَرْنَبَةِ، وَفِي اللَّحُومِ الرَّخْوَةِ».

ثمّ يحرّر الجوزي محلّ النزاع بين الوباء والطاعون، ويشير إلى النسبة الحقيقية بينهما، قائلاً: «وَلَمَّا كَانَ الطَّاعُونُ يَكْثُرُ فِي الْوَبَاءِ، وَفِي الْبِلَادِ الْوَبِيئَةِ، عُبِّرَ عَنْهُ

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

بالوباء، كما قال الخليل: الوباء: الطاعون. وقيل: هو كلُّ مرضٍ يعمُّ. والتَّحْقِيقُ أَنْ يَبْنَ الوباءُ والطَّاعونُ عُمُومًا وَحُصُوصًا، فَكُلُّ طَاعُونٍ وَبَاءٌ، وَلَيْسَ كُلُّ وَبَاءٍ طَاعُونًا. وَكَذَلِكَ الْأَمْرَاضُ الْعَامَّةُ أَعَمُّ مِنَ الطَّاعُونِ؛ فَإِنَّهُ وَاحِدٌ مِنْهَا. وَالطَّوَاعِينُ خُرَاجَاتٌ وَقُرُوحٌ وَأَوْرَامٌ رَدِيئَةٌ حَادِثَةٌ فِي الْمَوَاضِعِ الْمُتَقَدِّمِ ذِكْرُهَا. قُلْتُ: هَذِهِ الْقُرُوحُ وَالْأَوْرَامُ وَالْجَرَاحَاتُ هِيَ آثَارُ الطَّاعُونِ، وَلَيْسَتْ نَفْسُهُ، وَلَكِنَّ الْأَطْيَاءَ لَمَّا لَمْ تُدْرِكْ مِنْهُ إِلَّا الْأَثَرَ الظَّاهِرَ جَعَلُوهُ نَفْسَ الطَّاعُونِ^(١٣).

ويشير الدكتور عبد الرحيم خير الله الشريف - أستاذ التفسير في جامعة الزرقاء في الأردن - إلى أن تعريف الطاعون بالمرض العام هو تعريف غير دقيق، ويؤيد التمييز الذي جاء في معجم الوسيط. ويشير في نفس السياق إلى التعريف الاصطلاحي الذي ذكره النووي: أما الطاعون فهو قروحٌ تخرج في الجسد، فتكون في المرافق أو الآباط أو الأيدي أو الأصابع وسائر البدن، ويكون معه ورمٌ وألمٌ شديد، وتخرج تلك القروح مع لبيب، ويسود ما حواليه أو يخضر أو يحمر حمرةً بنفسجية كدرة، ويحصل معه خفقان القلب والقيء؛ وأما الوباء فقال الخليل وغيره: هو الطاعون؛ وقال: هو كلُّ مرضٍ عامٍّ. والصحيح الذي قاله المحققون: إنه مرضُ الكثيرين من الناس^(١٣).

وتظهر هذه التفرقة في الأثر المذكور عن عائشة، حيث قالت للنبي ﷺ: «الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَاهُ، فَمَا الطَّاعُونُ؟ قَالَ: «غَدَّةٌ كَغَدَّةِ الْبَعِيرِ، يَخْرُجُ فِي الْمَرَأَقِ وَالْإِبْطِ». قَالَ الْأَطْيَاءُ: إِذَا وَقَعَ الْخُرْجُ فِي اللَّحُومِ الرَّخْوَةِ، وَالْمَغَابِنِ، وَخَلْفَ الْأُذُنِ وَالْأَرْبَبَةِ، وَكَانَ مِنْ جِنْسِ فَاسِدٍ، سُمِّيَ طَاعُونًا، وَسَبَبُهُ دَمٌ رَدِيءٌ مَائِلٌ إِلَى الْعُفُوتَةِ وَالْفَسَادِ، مُسْتَحِيلٌ إِلَى جَوْهَرٍ سُمِّيَ، يُفْسِدُ الْعُضْوَ وَيَغَيِّرُ مَا يَلِيهِ، وَرَبَّمَا رَشَحَ دَمًا وَصَدِيدًا، وَيُؤَدِّي إِلَى الْقَلْبِ كَيْفِيَّةً رَدِيئَةً، فَيَحْدُثُ الْقَيْءَ وَالْخَفْقَانَ وَالْعَشْيُ. وَهَذَا الْأَسْمُ وَإِنْ كَانَ يَعُمُّ كُلَّ وَرَمٍ يُؤَدِّي إِلَى الْقَلْبِ كَيْفِيَّةً رَدِيئَةً، حَتَّى يَصِيرَ لِذَلِكَ قِتَالًا، فَإِنَّهُ يَخْتَصُّ بِهِ الْحَادِثُ فِي اللَّحْمِ الْعُدِّيِّ، لِأَنَّهُ لِرَدَائَتِهِ لَا يَقْبَلُهُ مِنَ الْأَعْضَاءِ إِلَّا مَا كَانَ أَضْعَفَ بِالطَّبْعِ، وَأَرْدُوهُ مَا حَدَثَ فِي الْإِبْطِ وَخَلْفَ الْأُذُنِ؛ لِقُرْبِهِمَا مِنَ الْأَعْضَاءِ الَّتِي هِيَ أَرَأْسُ، وَأَسْلَمُهُ الْأَحْمَرُ، ثُمَّ الْأَصْفَرُ. وَالَّذِي إِلَى السَّوَادِ فَلَا يَفْلِتُ مِنْهُ أَحَدٌ^(١٤).

ويوافقه على ذلك محمود عبد الرحمان، صاحب معجم المصلحات والألفاظ الفقهية^(١٥).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٩١

النتيجة

والذي يمكن الانتهاء إليه بنحوٍ من الاطمئنان، وذلك اعتماداً على عبائر الفقهاء وما قدّمناه، أن مرض كورونا ليس من قبيل: الطاعون؛ حيث إن الطاعون له خصائص محددة، ولا تشمل أيّ مرضٍ عامّ، بل هي مختصةٌ بمرضٍ مخصوص، وإن كان عامّ البلوى ومُعَدّ، بخلاف الوبَاء الذي هو أيّ مرضٍ عامّ. ولعل سببَ اللبس الحاصل بين الاصطلاحين كونُ الوبَاء أعمّ مطلقاً من الطاعون، فيطلق لفظ الوبَاء على الطاعون، وهو إطلاقٌ صحيح، ولكن لكثرة ما حلّت الطواعين جرى الخلط؛ إذ كثر استعمال الاصطلاحين في المورد نفسه.

العقل ولزوم حفظ النفس

وبشكلٍ موجزٍ توجد مبانٍ مختلفة للاستفادة من الحكم العقلي: فمنّ قال بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقاً، وأدرك عقله حُسن حفظ النفس، فإنه لا بُدَّ أن يسلمَ بلازمه، وهو وجوب حفظ النفس شرعاً. ولو تزاخم مع أمرٍ أو نهى عباديٍّ قُدّم الأهمّ بينهما. اما مع عدم القول بالملازمة فلا يستطيع الاستفادة من الحكم العقلي، وهذا واضحٌ.

أما على القول بعدم الملازمة في الموافقة والملازمة في عدم المخالفة - يعني أن لا يحكم الشارع بخلاف ما حكم به العقل - فهنا لو أدرك العقل قُبْح أذية النفس أو حُسن حفظها فلا بُدَّ من إجراء قواعد التزاخم حين مخالفة أحكام الشارع لها.

الأدلة القرآنية على وجوب حفظ النفس، تحقيقٌ وتعليقٌ
الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾
في «لا تقتلوا أنفسكم» أربعة أقوال^(١٦):

١- إن معناه: لا يقتل بعضكم بعضاً؛ لأنكم أهل دينٍ واحد، وأنتم كنفسٍ واحدة، كقوله: ﴿سَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾، وقد ذهب إليه جماعةٌ، ومنهم: الحسن،

• وبياء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

وعطاء، والسدي، وأبو عليّ الجبائي.

٢- إنه نهى الإنسان عن قتل نفسه في حال غضبٍ أو ضجرٍ. وهو المنقول عن أبي

القاسم البلخي.

٣- إن معناه: لا تقتلوا أنفسكم بأن تهلكوها بارتكاب الآثام، والعدوان في

أكل المال بالباطل، وغيره من المعاصي التي تستحقون بها العذاب.

٤- ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام من أن معناه: لا تخاطروا بنفوسكم في القتال،

فتقاتلوا من لا تطيقونه.

يرجّح العلامة الطباطبائي الرأي الأول؛ حيث يقول: صحيح أنه نهى

عن قتل الإنسان نفسه، لكنّ مقارنتها مع قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾؛

حيث إن ظاهره أخذ مجموع المؤمنين كنفسٍ واحدة لها مالٌ يجب أن تأكله من غير

طريق الباطل، ربّما أشعرت أو دلّت على أن المراد بالأنفس جميع نفوس المجتمع الدينيّ

المأخوذة كنفسٍ واحدة، نفس كلّ بعضٍ هي نفس الآخر، فيكون في مثل هذا

المجتمع نفس الإنسان نفسه، ونفس غيره أيضاً نفسه.

ويضيف العلامة الطباطبائي على الرأي الأول، فيقول: وربّما أمكن أن يُستفاد

من ذيل الآية، أعني قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾، أن المراد من قتل النفس

المنهيّ عنه ما يشمل إلقاء الإنسان نفسه في مخاطرة القتل، والتسبب إلى هلاك نفسه

المؤدّي إلى قتله^(١٧).

ويؤيد ما ذكره العلامة من إضافة ما في الوسائل، في خبر الحسن بن زيد، عن

عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: سألتُ رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجباير تكون على الكسير،

كيف يتوضّى صاحبها؟ وكيف يفتسل إذا أجنب؟ قال: يجزيه المسّ بالماء عليها في

الجنابة والوضوء، قلتُ: فإن كان في برْدٍ يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده؟

فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿وَلَا تَمُتُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(١٨).

نقدٌ وتحقيق

ما الضيّر في كون الآية تدلّ على معنى جامع؟ وهو حفظ جنس النفس مثلاً،

فتشمل به المعاني الأربعة كافّة؛ مضافاً إلى ما أشار إليه العلامة الطباطبائي في المقام

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٩٣

وغيره أيضاً؛ إذ إن إطلاق «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...» يمكن أن يفيد الدلالات المذكورة، بل غيرها أيضاً مما يفيد الإطلاق، وخاصةً أن الروايات المؤولة للآية، كما ظهر من الرواية المذكورة في الرأي الرابع، والرواية الأخيرة لتأييد العلامة، تفيد بعضاً من هذه الدلالات.

ومن هنا ما يهمننا في البحث - ولا إطالة - هو الاستفادة من الآية في حفظ النفس، وهذا ما استفاده الفقهاء الأجلاء من الآية في العديد من الموارد الدالة على وجوب حفظ النفس، وصونها من جميع المخاطر^(١٩).

إلا أن هذه الآية وإن كانت دالة على حرمة قتل النفس بجرمة مقدماته، لكن لا يمكن الاستفادة منها في الوباء عموماً، والمرض التاجي خصوصاً، إلا بنحو جزئي، لمن كان المرض يؤدي به إلى قتل نفسه أو غيره.

وهذه لو تزامت مع بعض الأحكام، مثل: وجوب الصوم، قدم الأولى والأهم لدى المولى، على مبنى مشهور المتأخرين، وفق مرجحات عديدة^(٢٠)، ليست محل بحثنا. وبالخلاصة: لو قدمت المرجحات آية «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» فإنها لن تفيد في المقام سوى حرمة الصوم فيما لو أدى إلى قتل النفس.

الآية الثانية: «وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»

وفي معنى «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ» وجوه أربعة^(٢١):

١. قال الحسن، وقتادة، ومجاهد، والضحاك، وهو المروي عن حذيفة أيضاً، وابن عباس: إن معناها «لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» بالامتناع من الإنفاق في سبيل الله.

٢. ما روي عن البراء بن عازب، وعبيدة السلماني: لا تركبوا المعاصي باليأس من المغفرة.

٣. ما قاله البلخي من أن معناها: لا تتحتموا الحرب من غير نكايه في العدو، ولا قدرة على دفاعهم.

٤. ما قاله الجبائي: لا تسرفوا في الإنفاق الذي يأتي على النفس.

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

وقد ذكر السيد الطباطبائي في تفسير الآية، معلقاً على كثرة الروايات فيها: «أقول: واختلاف الروايات - كما ترى - في معنى الآية يؤيد ما ذكرناه: إن الكلام مطلقٌ أريد به النهي عن كلِّ ما يوجب الهلاك، من إفراطٍ وتفريطٍ في الإنفاق جميعاً، بل تعمُّ الإنفاق وغيره»^(٢٢).

وهلك بمعنى سقط وضاع وتلاشى^(٢٣)، وتشمل النفس والمال والعرض.

ولا يقال للشيء سقط ما لم يكن فيه ضرراً معتدّاً به عادةً.

ويشير صاحب تفسير الأمتل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، إلى أن عبارة: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» بالرغم من أنها واردةٌ في ترك الإنفاق في الجهاد الإسلامي، لكنَّ مفهومها واسعٌ يشمل موارد أخرى كثيرة، منها: أن الإنسان ليس له الحقُّ في اتِّخاذ الطرق الخطيرة للسفر (سواء من الناحية الأمنية أو بسبب العوامل الجوية أو غير ذلك) دون أن يتَّخذ لنفسه الاحتياطات اللازمة لذلك؛ كما لا يجوز له تناول الغذاء الذي يحتمل قوياً أن يكون مسموماً؛ وحتى أن يردَّ ميدان القتال والجهاد دون تخطيطٍ مدروس، فضي جميع هذه الموارد الإنسان مسؤولٌ عن نفسه فيما لو ألقى بها في الخطر بدون عُدُرٍ مقبول^(٢٤).

بيان وتعليق

والآية، كما ذكرنا في الآية الأولى، يمكن حملها على جميع الوجوه المتقدمة؛ لإطلاق الكلام في الآية. وقد أشار إلى ذلك السيد الطباطبائي في ذيل كلامه الذي نقلناه، حيث قال: «بل تعمُّ الإنفاق وغيره». وهو أوَّلِي، كما أشار الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان، حيث قال: «والأوَّلِي حمل الآية على عمومها في جميع ذلك»^(٢٥).

وفي هذا السياق نستطيع فهم ما استفاده الشيخ الطوسي وغيره^(٢٦) من الآية: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، حيث قال: فمعلومٌ بأوائل العقول وجوب دفع المضارِّ عن النفس، فمنَّ لم يدفعها عنها مع القدرة استحقَّ الذمَّ^(٢٧).

فيستفاد من الآية - وفق ما تقدّم - النهي عن إلقاء النفس في التهلكة. وهذا المعنى الذي تفيده الآية أوسع دلالةً من معنى الآية الأولى؛ حيث اقتصر فيها على القتل. ولو تزاومت الآية مع بعض الأحكام، مثل: وجوب الصوم، قدّم الأوَّلِي والأهمَّ

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٩٥

لدى المولى، على مبنى مشهور المتأخرين، وفق مرجحات عديدة^(٢٨).
وعلى أي حال لو قدّمت المرجحات آية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾
فإنها ستفيد في المقام حرمة الصوم فيما لو أدّى إلى التهلكة.

الآية الثالثة: ﴿وَإِنَّمَهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾

قاعدة تحريم ما ضرره أكبر من نفعه، والتي قد استند إليها السيد محمد حسين فضل الله لتكون قاعدةً فقهيةً تقتضي تحريم كلّ ما كان ضرره أكبر من نفعه، وقد اعتبرها قاعدةً مستقلةً حتى لو لم يرد فيها نصٌّ، باعتبار أن القضية قد تكون عقليةً يحكم العقل بها، ويدرك وجود الملاك الشرعي للتحريم في مواردّها، كما أنها عقلائيةٌ يمكن استفادتها من خلال السيرة العقلائية الجارية في ترك ما كان ضرره أكثر من نفعه^(٢٩).

وتطبيق هذه الآية على كلّ موردٍ يكون إثمه، بمعنى ضرره، أكبر من نفعه، فمثلاً: حين يصبح الاجتماع مؤدياً إلى انتشار الوباء والموت فالاجتماع حينها يمكن أن يكون ضرره أكبر من نفعه، فيحرم.

مناقشة وترجيح

في الآية لا يوجد لفظ «ضرر»، وإنما المستخدّم لفظ «إثم». وبمراجعة القواميس اللغوية لا نجد من ذهب إلى كون الإثم بمعنى الضرر.

وقد ذكر السيد الطباطبائي مثل ذلك، حيث قال: «ليس الإثم هو الضرر، ومجرد مقابلته في الكلام مع المنفعة لا يستدعي كونه بمعنى الضرر المقابل للنفع، وكيف يمكن أخذ الإثم بمعنى الضرر في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٧)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ (البقرة: ٢٨٣)، وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾ (المائدة: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ (النور: ١١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ (النساء: ١١١)، إلى غير ذلك من الآيات^(٣٠).

ثمّ قدّم تعريفاً لمصطلح «الإثم»، حيث قال: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾، وقرئ: إثمٌ

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

كثيراً، بالثناء المثلثة. والإثم يقارب الذنب وما يشبهه معنىً، وهو حال في الشيء أو في العقل يبطئ الإنسان عن نيل الخيرات، فهو الذنب الذي يستتبع الشقاء والحرمان في أمور أخرى، ويفسد سعادة الحياة في جهاتها الأخرى، وهذان على هذه الصفة»^(٣١).

إلا أن السيد الطباطبائي نفسه ذكر بعد هذا التعريف آثم شرب الخمر، مشيراً إلى مضارّه، فقال: «أما شرب الخمر فمضراته الطبيّة وآثاره السيئة في الجسم... وأما مضراته الخلقية...

وأما مضرتّه في الإدراك وسلبه العقل وتصرفه غير المنتظم في أفكار الإنسان...».

وقد يمكن الجمع بين كلامي الطباطبائي باعتبار أن الإثم أعمّ مطلقاً من الضرر مثلاً...

إن ما يمكن ترجيحه أن بين الإثم والضرر عموماً وخصوصاً من وجه؛ وذلك بالاستفادة مما ذكره السيد الطباطبائي آنفاً، بعد حشده آيات الإثم، جمعاً بينها وبين ما في بعض المعاجم اللغوية، حيث ذكرت أن الضرر قد يكون من دون قصدٍ، لكنّ الإثم لا يكون إلا مع قصدٍ، والإثم هو الذنب. الخطأ المقصود^(٣٢)، ومن هنا فإنه ليس كلّ موردٍ فيه إثمٌ يعني فيه ضررٌ بالضرورة؛ إذ يوجد مصاديق يوجد فيها إثمٌ بلا ضررٍ، وموارد أخرى يوجد فيها ضررٌ بلا إثم...

وعلى أيّ حال فإن السيد فضل الله لم يستبدٍ إليها باعتبارها آية قرآنية، بل تحرّر من النصّ، واعتبرها قاعدةً عقليةً وعقلانيةً. وقد دعم استقلاليتها... ولعلّه ذكر ذلك لالتفاتة.

إلا أن هذه القاعدة العقلية أو العقلانية أقصى ما يمكن أن نستفيد منها، بعد معرفة منشئها، هي الموارد التي لم يُبدِ الشارعُ رأياً فيها.

أما في الأمور التي أبدى فيها الشارعُ رأيه فكيف يمكن لنا تحديد النفع والضرر مع تعارض كلٍّ من مؤدّي الدليلين، مع اختلاف منشئهما؟! ونعود بذلك إلى مصاد ما ذكرناه في الدليل العقليّ.

الروايات ودلالاتها

سنعرض أولاً لروايات العامة المستفاد منها؛ لأنه لا يمكن فهم الروايات الواردة

الإجتهاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٩٧

عندنا إلا من خلالها؛ لكونها ردوداً على روايات أهل العامة:

أ- روايات أهل السنة

ومن طرق العامة روايات كثيرة للمنع من الدخول في أرض البواء، والفرار منها: - روى مسلم منها خمس عشرة رواية، منها: ما رواه عن أسامة بن زيد قال: قال النبي ﷺ: «الطاعون رجزٌ أرسل على بني إسرائيل أو على من كان قبلكم، فإذا سمعتم به بأرضٍ فلا تقدموا عليه؛ وإذا وقع بأرضٍ وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه»^(٣٣). والبواقي كلها بهذا المضمون.

وهم قد اختلفوا؛ فأخذ أكثرهم بتلك الروايات، فمنعوا الفرار منه، والقدم عليه، حتى قال بعضهم: الفرار منه كالفرار من الزحف؛ وبعضهم أجاز الأمرين؛ وقال بعضهم: لم ينه عن الخروج خوف أن يهلك قبل أجله، ولا عن الدخول خوف أن يصيبه غير ما كتب الله له، ولكن خوف فتنة الحي؛ بظن أن هلاك من دخل لدخوله، ونجاة من خرج لخروجه. ونقل عن ابن مسعود أن الطاعون فتنة على المقيم والفرار، يقول المقيم: أقمت فمت، ويقول الفرار: فررت فنجوت، وإنما فر من لم يحضر أجله، وأقام من جاء أجله فمات^(٣٤).

- وفي رواية عائشة: قال رسول الله ﷺ: إن من فناء أمتي بالطعن والطاعون، فقلت: هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة البعير، تأخذهم في مراقهم. المسلم الميت فيه شهيد؛ والمقيم عليه المحتسب كالمرابط في سبيل الله؛ والفرار منه كالفرار من الزحف^(٣٥).

- وعن أم أيمن قالت: في وصية رسول الله ﷺ لبعض أهل بيته: إن أصاب الناس موتان وأنت فيهم فاثبت فيهم.

لذا صرح كثير من فقهاء العامة بالكراهة؛ وتخطى البعض إلى التحريم؛ وزاد بعضهم فامتنع عن الصلاة على الميت الفرار منه، وهو إفراط بإزاء تضييق من أوجب الفرار^(٣٦).

ب- روايات الشيعة الإمامية

وهي روايات ناظرة إلى ما استفاده السنة من كلام رسول الله، حيث أشاروا

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

إلى عدم جواز الفرار من الوباء؛ واعتبر كثيرٌ منهم هذا التحريم أمراً مشكلاً، فسعى بعضهم إلى تخريج الفرار في تلك العصور ببعض القواعد والتخريجات الفقهية. ورغم أن الإمام المعصوم قد صحَّح صدور روايات رسول الله، إلا أنه كان يبيِّن السياق التاريخي للكلام:

١- ففي خبر أبان الأحمر قال: سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة، وأنا فيها، أتحوَّلُ عنها؟ قال: نعم، قال: ففي القرية، وأنا فيها، أتحوَّلُ عنها؟ قال: نعم، قال: ففي الدار، وأنا فيها، أتحوَّلُ عنها؟ قال: نعم، قلتُ: فإننا نتحدَّث أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف، قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيخلون أماكنهم، ويفرون منها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك فيهم ^(٣٧). والرواية صحيحة، حيث تشير إلى أنه لا أقلَّ يصحَّ الفرار من الوباء.

٢- خبر علي بن المغيرة قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: القوم يكونون في البلد يقع فيها الموت ألهم أن يتحوَّلوا عنها إلى غيرها؟ قال: نعم، قلتُ: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله عاب قوماً بذلك، فقال: إن أولئك كانوا ربيبةً بإزاء العدو، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله أن يثبتوا في موضعهم، ولا يتحوَّلوا منه إلى غيره، فلما وقع فيهم الموت تحوَّلوا من ذلك المكان إلى غيره، فكان تحويلهم من ذلك المكان إلى غيره كالفرار من الزحف ^(٣٨).

ويتخلَّلُ السند رجلان: محمد بن موسى بن المتوكِّل؛ وعلي بن المغيرة. وهذا الرجلان لا يوجد توثيقٌ صريحٌ في حقهما. إلا أن عدداً من الفقهاء وثَّق محمد بن موسى بن المتوكِّل؛ لكثرة رواية الصدوق عنه.

أما علي بن المغيرة فقد تكرر ذكره في روايات كثيرة، واحتمال سقوط كلمة (أبي) قبل كلمة (المغيرة) وإن كان جارياً في بعض الموارد، إلا أنه غير جارٍ في الجميع، فالظاهر أنه مغايرٌ لعلي بن أبي المغيرة، والله العالم. وعلى أي حال الاثنان - علي بن أبي المغيرة وعلي بن المغيرة - مجهول الحال.

وبالتالي الرواية مجهولة الحال؛ للجهل بأحد رجالها.

٣- خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الوباء

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ١٩٩

يكون في ناحية المصر فيتحول الرجل إلى ناحية أخرى؛ أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره؟ فقال: لا بأس، إنما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك لمكان ربيته كانت بحيال العدو، فوقع فيهم الوباء، فهربوا منه، فقال رسول الله ﷺ: الفار منه كالفار من الزحف؛ كراهية أن تخلو مراكزهم^(٣٩).

والرواية صحيحة تشير إلى جواز الفرار من الوباء.

وقد استفاد الفقهاء من الروايات المذكورة حيث قالوا: ويجوز الفرار من الوباء والطاعون، وما في بعض الأخبار من أن الفرار من الطاعون كالفرار من الجهاد مختص بمن كان في ثغر من الثغور؛ لحفظه^(٤٠).

وفي الخلاصة: إن الروايات غير مفيدة في المقام، إلا من ناحية الرد على أهل العامة في جواز الفرار من الوباء.

كراهية الفرار من المسجد

روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الوباء يقع في الأرض، هل يصلح للرجل أن يهرب منه؟ قال: يهرب منه ما لم يقع في مسجده الذي فيه، فإذا وقع في أهل مسجده الذي يصلّي فيه فلا يصلح الهرب منه^(٤١).

ومثله في المعنى المرسل المروي في معاني الأخبار^(٤٢).

وهذه الرواية صحيحة بناءً على صحة طريق الحر العاملي إلى كتاب علي بن جعفر، واعتباره طريقاً حقيقياً، كما ذهب إليه السيد الخوئي، وليس تبركياً، كما يظهر من الشيخ آصف محسني.

قال صاحب الوسائل بعد نقله للصحيحة: يمكن أن تكون الرواية الأخيرة - على تقدير صحتها - محمولة على الكراهة^(٤٣). وهو قد اتفق بذلك مع العلامة المجلسي حيث قال: «والظاهر أن لخصوصية المسجد مدخلاً، وليس لبيان الفرد الخفي؛ لما رواه علي بن جعفر، في كتاب المسائل، عن أخيه موسى عليه السلام، حيث قال: سألته عن الوباء يقع على الأرض، هل يصلح للرجل أن يهرب منه؟ قال عليه السلام: يهرب منه ما لم يقع في أهل مسجده الذي يصلّي فيه، وإذا وقع في أهل مسجده الذي يصلّي فيه فلا يصلح الهرب منه»^(٤٤).

تحقيق واستنتاج

- هل للمسجد خصوصيةً لجهة الحفاظ من الوباء؟

الوجدان والتجربة يشهد بأنه لا يوجد للمسجد أي خصوصيةً تميّزه عن باقي الأماكن الأخرى من حيث الوباء، ويمكن أن يُقال: إن الخطر على مرتادي المسجد من جهة انتشار الوباء أكد؛ لجهة الاجتماع والتقارب الحاصل في نفس المسجد. لكن لعلّ منشأ الكراهة علّةً أخرى غير ما ذكرنا.

- ما المقصود بـ «أهل مسجده الذي يصلّي فيه»؟

قد يقصد من قوله: «في أهل مسجده» أهل المحلّة؛ وذلك لكون المسجد هو المَعْلَم الأبرز في ذلك الزمان، وهو لا يزال مُعْتَمِداً عند بعض أهل هذا الزمان، فيقال: «أهل المعصومة في قم»، فإنهم يقصدون المحلّة التي تحاوط مقام المعصومة. ويؤيّد ذلك عبارة: «الذي يصلّي فيه»؛ فإنه يمكن أن يُتصوّر خصوصيةً لمطلق مسجدٍ بكراهة الفرار، لكن أن يضيف هذه العبارة بهذا الموضع فإنه يقصد أهل المحلّة الذين يصلّون في هذا المسجد. ويؤكد ذلك ما ذكره الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي في مسألة إذا أوصى لجيرانه بثلث ماله، حيث قال أحمد بن حنبل في المقصود من جيرانه: أهل مسجده وجماعته^(٤٥).

فعبارة أهل مسجده الذي يصلّي فيه يُستفاد منها أهل محلّة ومنطقة معيّنة.

وقد ذكر السيد عبد الأعلى السبزواري في هذا السياق أنه لا بُدّ من حمل كراهة الفرار من المسجد على بعض المحامل، كعموم الوباء في جميع الأمكنة، بحيث لا ينفع الهرب^(٤٦)، فليس للمسجد خصوصيةً طبيّة تمنع الإصابة من الوباء، بحسب ما يظهر عبر العصور والأزمان.

وخاصّةً أنه كان يصعب على الفرد الفرار في ذلك الزمان، فأين سيفرّ وقد انتشر في محلته؟! وهو لا يعلم حال المحالّ الأخرى، فقد يكون منتشرًا فيها أيضاً، فيفتك فيه المرض في سفره؛ إذ لا يوجد وسائل اتّصال، ولا وزارة صحّة تحصي الإصابات، وتجري الفحوصات.

ولعلّه أيضاً، مضافاً إلى ما ذكر، لوقاية الآخرين من غير أهل محلّته؛ كي لا

● الشيخ علي نذر

ينقل العدوى.

وفي الخلاصة: ليس المقصود بعبارة: «أهل مسجده» الأناص الذين هم في المسجد، بل المقصود بها أهل المحلة والمنطقة، وبالتالي لا دلالة على خصوصية نفس المسجد بالكراهة، إنما الكلام كل الكلام في انتشار الوباء في المحلة والمنطقة.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار، اختلاف في المفاهيم والنتائج التفسير الأول

وهو أن يكون المقصود منها النهي التحريمي، فيحرم الضرر والإضرار حرمة تكليفية، على وزن حرمة شرب الخمر مثلاً. وقد اختاره شيخ الشريعة في كتابه قاعدة لا ضرر، حيث قال: «إن الراجح في نظري القاصر إرادة النهي التكليفي من حديث لا ضرر ولا ضرار»^(٤٧).

وبالتالي فإن المكلف يكون منهيًا، وفق ما ذهب إليه شيخ الشريعة، عن الإتيان بالفعل الضرري مطلقاً، سواء بحق نفسه أو بحق الآخرين. ولكنّه لا يشمل الأحكام الوضعية التي قد تؤدي إلى ضرر، فمثلاً: في ما يخص بحثنا، وهو وباء كورونا، على فرض وجود ضرر معتد به نتيجة حصول عقد فإنه لا يصح إبطال هذا العقد.

التفسير الثاني

وهو نفي أن يكون في الشريعة ضرر غير متدارك وغير مجبور، فيفهم بالكناية أن هناك نهياً عن ترك تدارك الضرر، وأن كل ضرر لا بد من تداركه. وقد اختار هذا الرأي المولى عبد الله بن محمد التوني البشروي الخراساني، المشهور بـ (الفاضل التوني)، حيث ذكر في كتابه «الوافية في أصول الفقه»: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام... فنفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته؛ لأنه غير منفي، بل الظاهر أن المراد به: نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع»^(٤٨).

إذن المنفي ليس الضرر مطلقاً؛ بداهة وجود الضرر في الخارج، بل المنفي وصف عدم التدارك. فالمصحح لهذا النفي هو أن يكون المنفي الضرر غير المتدارك، فالضرر

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

المؤثر حقيقةً ينحصر في الضرر غير المتدارك، وأما الضرر المتدارك فليس بضررٍ، فتكون الهيئة بصدد بيان أنه لا ضرر خالياً عن التدارك والجبران في الإسلام، وتهدف إلى بيان الضمان.

وفق هذا الرأي لا يكون المكلف منهيّاً عن الإتيان بالفعل الضرري، وإنما يكون مطالباً بضمان الضرر في حال وقع الضرر... وفي ما يخص بحثنا فعلى فرض وجود ضررٍ معتدّ به جرّاء وباء كورونا فإنه لا يجب الاحتراز أو التنبّه، وفق هذا الدليل، بل فقط يكون المكلف مأموراً بالضمان فيما لو تضرر منه أحدٌ. أما مع الجهل بالجهة الفاعلة فتكون الدولة هي الضامن.

التفسير الثالث

إنّ تفسير الحديث بنفي الحكم الضرري هو المعروف بين المتأخّرين، والمقصود من هيئة لا (ضرر) هو نفي الحكم المستلزم للضرر، فكلُّ حكمٍ يوجب وقوع المكلف في الضرر نتيجة امتثاله فهو منفيٌّ في عالم التشريع. واختاره كلٌّ من: الشيخ الأنصاري؛ والميرزا النائيني.

يقول الشيخ الأنصاري، في كتابه «فرائد الأصول»: «إن المعنى بعد تعدُّر إرادة الحقيقة: عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضررٌ على أحدٍ، تكليفيّاً كان أو وضعياً...». ثمّ يذكر معنىً ثانياً، لكنّه يرجّح المعنى الأول: «والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الأوّل»^(٤٩).

وهكذا قول الميرزا النائيني، في كتابه «منية الطالب»، بعد أن عرض الوجوه المختلفة في قاعة لا ضرر، وناقشها: «كيف كان، فأحسن الوجوه وأصحّها هو ما اختاره شيخنا الأنصاري، أن هذا الوجه يصلح لأن يكون مدركاً للقاعدة الفقهية المتداولة بين الفقهاء»^(٥٠).

وبناءً على هذا التفسير يلزم الاستفادة الكثيرة من الحديث، حيث يثبت أنّ كلّ حكمٍ من الأحكام منفيٌّ حالة الضرر.

وهذا الاحتمال يشمل الضرر الناشئ من نفس الحكم، كما في العقد الغبني

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٠٣

حين يحكم بلزومه؛ فإنه يلزم منه نقصٌ ماليّ على الطرف المغبون، وكذلك يشمل الضّرر الناشئ من العمل وفق الجري لإيجاد متعلّقه، كالوضوء حين يتوضأ بالماء البارد الذي لا يحتمل عادة؛ فإن الضّرر ينشأ من خلال الجري العملي للمكلف لتحقيق متعلّق الوضوء خارجاً، بلا فرق بين أن يكون الضّرر نتيجة ذات المتعلّق، أو أن يكون نتيجة مقدّمة إعدادية من مقدّمات المتعلّق.

ووفق هذا المبنى فإن الحكم الذي يستلزم الضّرر، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، مرفوعٌ، سواء كان الضّرر بسبب موضوعه أو بعض مقدّماته، ولكنه ليس حراماً.

التفسير الرابع

وهو يرى أن المقصود من الحديث نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. فقد تعارف بين المتحاورين نفي الحكم والمحمول بلسان نفي الموضوع؛ لأجل المبالغة في التعبير. وهذا الاحتمال هو الذي اختاره الأخوند الخراساني، في كتابه «كفاية الأصول»، حيث ذكر: «كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب، حقيقة أو ادّعاءً، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)؛ (ويا أشباه الرجال ولا رجال)؛ فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى. ونفي الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة، ممّا لا يخفى على من له معرفةً بالبلاغة»^(٥١).

والفرق بين هذا الرأي والرأي الثالث أنّ الرأي الثالث يجعل كلمة الضّرر مستعملةً في الحكم ودالةً عليه، بينما يرى هذا الرأي أنّها مستعملةً في الموضوع دون الحكم؛ ففي قولنا: الوضوء واجبٌ يكون الوضوء بمنزلة الموضوع، والوجوب حكمٌ، وعلى الرأي الثالث تكون كلمة «الضّرر» مستعملةً في الوجوب، بينما على الرأي الرابع تكون مستعملةً في الوضوء. هذا فارقٌ.

والفارق الثاني أنّه على الرأي الثالث ينتفي الحكم كلّما استوجب الضّرر، سواء كان الضّرر بسبب موضوعه أو بعض مقدّماته؛ وهذا بخلافه على الرأي الرابع، فإنه لا ينتفي إلا إذا كان موضوعه ضرريّاً، ولا يكفي لانتفائه كون مقدّماته

• وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائية منه

ضرورية.

فمثلاً: حصول ضرر الوباء تارةً يكون بسبب نفس الصلاة في المسجد؛ وأخرى بسبب مقدمات الصلاة في المسجد (أثناء الطريق مثلاً).
في الحالة الأولى يرتفع استحباب الصلاة في المسجد، بدون فرق بين الاحتمالين؛ أما في الحالة الثانية فيرتفع استحباب الصلاة في المسجد على الاحتمال الثالث، ولا يرتفع على الاحتمال الرابع.

التفسير الخامس

ذهب الإمام الخميني إلى أن مفاد هيئة الجملة هو النهي عن الضرر والإضرار، لكن بنحو حكومي، لا بنحو شرعي، وسماه بالنهي السلطاني؛ لأن النبي كما أنه مبين للحكم الشرعي ومبلغ عنه، فهو أيضاً له حق في تشريع أحكام ولائيه حكومية تقتضيها مصلحة تدير المجتمع.

لكننا نعتقد أن هذا الرأي لا يختلف في نتيجته عن رأي شيخ الشريعة، القائل بالنهي التشريعي، فكما يجب على العباد امتثال النهي التشريعي كذلك يجب عليهم امتثال النهي الولائي.

وقد ذكر ذلك في كتابه «بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر»، حيث قال: «وأما إرادة النهي من النفي - كما عن ابن الأثير، والسيوطي، وغيرهما من مهرة أهل اللسان - فهو ليس ببعيد، بل الظاهر منه ذلك. والاختلاف بين ما رجحناه وبين ما ذكره هؤلاء إنما هو في كون النهي من نواهي الله تعالى، كالتنهي عن شرب الخمر والقمار، فطبق رسول الله ﷺ الكبرى الكلية على المورد، واتكل في ردع سمرة بن جندب فقط أو في أمره بقلع الشجرة - أيضاً - على قوله: (لا ضرر ولا ضرار)، كما يظهر من شيخ الشريعة، ولعله الظاهر - أيضاً - منهم؛ أو أن النهي مولوي صدر منه ﷺ بما أنه سلطان في الرعية، وسائس في الملة، كما هو أرجح عندي، وعرفت وجهه مستقصي؛ فإن رجح ذلك في نظرك فالشكر لله تعالى وله المنة؛ وإلا فاجعله أحد الاحتمالات في مقابل سائرهما، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً»^(٥٢).

ومن هنا فإنه، وفق رأي الإمام الخميني، يمكن للحاكم أن يأمر وينهى بما

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٠٥

• الشيخ علي نذر

يتناسب مع رفع الضرر، سواء عن نفس الفعل الضرري أو مقدماته، وذلك لا يطال الأحكام الوضعية.

ومن هنا فإنه يحق للحاكم وفق ما يقدره من المصلحة أن يأمر وينهى في سبيل تجنب الضرر الناتج من الوباء.

وفي الخلاصة: تفاوتت المباني الفقهية المستفادة من رواية (لا ضرر) في سبيل معالجة أي ضرر معتد به خارج عن طبيعة نفس الفعل. وقد اختلفت على ضوء ذلك عدد من النتائج الفقهية المستفادة من كل مبنى. ومن هنا حاولنا توظيفها في بحثنا (بحث الوباء) بقدر لا بأس.

خاتمة واستنتاج

توصلنا في هذا المقال، ووفق آلية البحث المعتمدة، إلى نتائج عدة:

أولاً: وجود مائز بين اصطلاحَي: (الوباء) و(الطاعون) وفق ما تم تقديمه؛ إذ الوباء هو المرض العام؛ أما الطاعون فهو مرض عام مخصوص. وقد ذكرنا أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً.

ثانياً: في البحث العقلي حول المسألة أشرنا إلى وجود اختلاف في النتائج المستفادة، وذلك تبعاً لاختلاف المباني؛ فمَنْ قال بالملزمة بين حكم العقل والشرع استطاع القول بلزوم تحريم الشارع للضرر المقطوع به عقلاً؛ وأما مَنْ لم يقل بالملزمة فإنه لا يمكنه الاستفادة من حكم العقل في المقام.

ثالثاً: في البحث القرآني بحثنا ثلاث آيات، أبرزها: الآية الثانية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، حيث استفدنا منها حرمة إلقاء النفس في التهلكة، مع عدم تراحمها مع فعل آخر، ولو تراحمت فإنه سيصار إلى قواعد الترجيح..

رابعاً: في البحث الروائي تناولنا الروايات الواردة في الوباء. لكنها روايات غير مفيدة إلا من ناحية الرد على أهل العامة، حيث حرّموا أو كرهوا الفرار، وقد أتت مثل هذه الروايات لنفي ما ذهب إليه العامة.

خامساً: في قاعدة لا ضرر ذكرنا أبرز المباني الموجودة المستفادة من رواية (لا ضرر)، ثم بيننا الأثر الفقهي لكل واحدة منها في ما يرتبط ببحثنا.

المواشم

- (١) للتوسعة يمكن مراجعة هذ المصادر:
- أبو الفداء الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٣، ط٧، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، مكتبة المعارف، بيروت.
 - عبد الهادي البياض، الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (١٢) - (١٤م)، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.
 - علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، شخصيته وعصره، (٢٠٠٥)، مؤسسة اقرأ، القاهرة.
 - مبارك محمد الطراونة، الأوبئة وأثارها الاجتماعية في بلاد الشام في عصر المماليك الشركسية، ٢٠١٠، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار.
 - محمد الأمين البزّاز، تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ١٩٩٢، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس.
 - موقع قناة الجزيرة، الوباء، شبكة الجزيرة، الدوحة، آخر مشاهدة: ١٨ مارس ٢٠٢٠، انظر: <https://bit.ly/3d9gmkx>
 - نصير بهجت فاضل، الطواعين في صدر الإسلام والخلافة الأموية، ٢٠١١، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية.
 - عبد الإله بن مليح، عرض كتاب «جوائح وأوبئة المغرب في عهد الموحدين»، ٢٠٠٢، الجمعية المغربية للبحث التاريخي.
 - (٢) ملاحظة: ليس كلامنا في فلسفة المرض، كما أشارت روايات عديدة، وكما قال القرطبي: هو نقمة يرسلها الله على مَنْ شاء من عصاة عبده وكفرتهم، ورحمة وشهادة للصالحين من عباده، وقال عياض: إنه عذابٌ يبعثه الله تعالى على مَنْ شاء، ثم يجعله رحمةً للمؤمنين. المولى محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٤٤.
 - (٣) الجوهرى، الصحاح في اللغة.
 - (٤) ابن منظور، لسان العرب.
 - (٥) الزبيدي، تاج العروس ١٨: ٣٥٦؛ ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٧٦٧.
 - (٦) الزبيدي، تاج العروس ١٨: ٣٥٦.
 - (٧) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٢٤٥.
 - (٨) المصدر السابق ١: ٣١.
 - (٩) الطوسي، المبسوط ٤: ٤٥.
 - (١٠) محمد بن الحسن الحلّي (ابن العلامة)، إيضاح الفوائد ٢: ٥٣٠؛ العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ٥٩٥.
 - (١١) المحقق الكركي، جامع المقاصد ١١: ١٠٣.
 - (١٢) ابن القيم، الطب النبوي: ٣٠.
 - (١٣) صحيح مسلم (بشرح النووي) ١٤: ٢٠٤؛ عمدة القارئ ٧: ٢٥٦؛ المنتقى ٧: ١٩٨؛ فتح الباري
- الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٠٧**

١٨٠ : ١٠

- (١٤) ابن القيم، الطب النبوي: ٣٠.
- (١٥) محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢: ٤٢١.
- (١٦) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٧٨؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٤٣٥.
- (١٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٢١.
- (١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ٨٧؛ البرهان في تفسير القرآن ١: ٣٦٣.
- (١٩) المحقق الحلّي، المعتبر ١: ٣٦٣؛ الطوسي، المبسوط ٦: ٢٨٥؛ وغيرهما الكثير من الفقهاء، من المتقدمين والمتأخرين.
- (٢٠) حيدر حبّ الله، فقه المصلحة (مدخلٌ لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات): ٤١٩، ط ١.
- (٢١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٣٤؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٥١.
- (٢٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٣.
- (٢٣) ابن منظور، لسان العرب؛ الجوهري، الصحاح في اللغة.
- (٢٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٢: ٣٦.
- (٢٥) كما يضيف الشيخ الطوسي في نفس المصدر.
- (٢٦) المحقق الحلّي، المعتبر ١: ٣٦٣؛ ص ٢٨٥ الطوسي، المبسوط ٦: ٢٨٥؛ وغيرهما الكثير من الفقهاء، من المتقدمين والمتأخرين.
- (٢٧) الطوسي، الخلاف ٥: ٣٤٦.
- (٢٨) حيدر حبّ الله، فقه المصلحة (مدخلٌ لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات): ٤١٩، ط ١.
- (٢٩) السيد محمد حسين فضل الله، القرآن وواقعية التشريع: تحريم الخمر والميسر نموذجاً، بتاريخ: ٢٤ رجب ١٤٣٤هـ، ٣ / ٦ / ٢٠١٣م:
- <http://arabic.bayynat.org.lb/ArticlePage.aspx?id=2628>
- (٣٠) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٩١.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) معجم الفروق اللغوية؛ ومعجم لسان العرب:
- <https://www.arabdict.com/ar/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A.%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%A5%D8%AB%D9%85>
- (٣٣) أخرجه البخاري في الصحيح: ٦٠ (كتاب الأنبياء)؛ ٥٤ (باب حدثنا أبو اليمان)؛ وأخرجه مسلم في الصحيح: ٣٩ (كتاب السلام)؛ ٣٢ (باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ح ٩٢).
- (٣٤) المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٤٤.
- (٣٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٦: ١٤٥.
- (٣٦) السيد عبد الله الجزائري، التحفة السنية في شرح نخبة المحسنية (مخطوط): ٣٢٩.
- (٣٧) وسائل الشيعة ٢: ٤٣٠.
- (٣٨) المصدر نفسه.

- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) السيد اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٢٢؛ الشيخ محمد تقي الأملي، مصباح الهدى في شرح عروة الوثقى ٥: ٣٧٨.
- (٤١) وسائل الشيعة ٢: ٤٣٠.
- (٤٢) الصدوق، معاني الأخبار: ٢٥٥.
- (٤٣) وسائل الشيعة ٢: ٤٣٠.
- (٤٤) بحار الأنوار ٦: ١٢٢.
- (٤٥) الطبرسي، المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف ٢: ٣٤ - ٦٦؛ الطوسي، الخلاف ٤: ١٥٢.
- (٤٦) السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ٣: ٣٨٠.
- (٤٧) شيخ الشريعة الأصفهاني، قاعدة لا ضرر: ١٨، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٤٨) الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه ١: ١٩٤.
- (٤٩) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٤٦١، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط١.
- (٥٠) الخوانساري، منية الطالب (تقرير بحث النائيني) ٣: ٣٨٢.
- (٥١) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٨١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١.
- (٥٢) الإمام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ١١٩، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قم، ط٢.

عالم الذرّ في المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد

قراءة نقدية

الشيخ سعيد نورا^(*)

تمهيد

إنّ دراسة المذاهب المختلفة ومقارنتها من الأساليب المهمة في تطوير العلوم، الأمر الذي لم يحظَ بالاهتمام اللازم في علم الكلام الإسلامي. وفي هذا السياق يسعى هذا المقال أن يتناول أحد الموضوعات الكلامية المهمة أي «عالم الذرّ»؛ ليدرس رؤية مدرسة بغداد حوله، التي تعتبر من أهم المدارس الكلامية المتقدّمة في الإمامية. في البداية سوف نحاول أن نلتقط الأفكار والنظريات التي وصلتنا من علماء مدرسة بغداد، وندرسها في سلسلة تاريخية؛ لنحصل على صورة أكثر انسجاماً ودقّة عن موقف مدرسة بغداد تجاه فكرة «عالم الذرّ»، لننتقل بعد استخراج العناصر والمؤلفات المشتركة فيما بينهم إلى دراسة هذه العناصر واحداً تلو الآخر. ولن نكتفي في هذه الدراسة بعرض النظريات والأقوال، بل نحاول قدر الإمكان أن نسلط الضوء على الزوايا المختلفة لهذه الفكرة، ونقوم بالتقويم والتحليل هنا وهناك.

المرحلة الأولى: موقف مدرسة بغداد تجاه فكرة «عالم الذرّ»

بدايةً سوف نقوم بعرض مختصر عن تاريخ نشوء حوزة بغداد العلمية؛ لننتقل بعد ذلك إلى دراسة الآراء والنظريات المطروحة من قِبَل علماء بغداد الإمامية حول فكرة «عالم الذرّ» في سلسلة تاريخية.

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، وطالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم «الكلام الإمامي» في جامعة طهران - پردیس فارابی.

• عالم الذرفي المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد، قراءة نقدية

حوزة بغداد العلميّة، عرضٌ مختصر^(١)

تأسّست مدينة بغداد على يد العبّاسيين سنة ١٤٨هـ. ومع أنّها كانت عاصمة للعباسيين نجد الكثير من علماء الشيعة نشأوا فيها، مثل: آل يقطين بن موسى البغدادي، الذي كان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام؛ وكذلك أبناؤه، ومن أبرزهم: عليّ بن يقطين (١٨٢هـ)، من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وكذلك نرى من بينهم: محمد بن عيسى بن عبيد، من أصحاب الإمام محمد بن عليّ الجواد عليه السلام؛ ومحمد بن أبي عمير (٢١٧هـ)، من كبار الرواة في الإمامية، قد وُلد في بغداد وكان يعيش فيها. ثم نصل إلى همام بن سهيل؛ وابنه محمد الإسكافي (٣٣٦هـ). وكان همام يحظى بمنزلة كبيرة بين الإمامية، وكانت مكاتباته بينه وبين الإمام الحسن العسكري عليه السلام. وابنه الإسكافي أيضاً كان من المحدثين الكبار، وصاحب كتاب «منتخب الأنوار في تاريخ الأئمة الأطهار».

وقد تنامت نشاطات مدرسة بغداد في القرنين الرابع والخامس الهجريين بشكلٍ مثير، وربما كان تزامن هذه الفترة مع البويهيين مؤثراً في ذلك. وكما قلنا أسّست بغداد لتكون عاصمةً للعباسيين، ولم تكن مدينةً شيعية، وكانت تضمّ في داخلها مدارس واتجاهات فكرية مختلفة، منها: المدرسة الكلامية الاعتزالية في بغداد، التي كانت من أهمّ مدارس الاعتزال^(٢). والانتباه إلى هذه القضية قد يساعدنا في دراسة رؤى متكلمي الإمامية.

أبوسهل النوبختي^(٣)

كان إسماعيل بن عليّ بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت شيخ المتكلمين في عصره في بغداد^(٤). ويقول النجاشي في ترجمته: «إسماعيل بن عليّ بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت: كان شيخ المتكلمين من أصحابنا وغيرهم، له جلالته في الدنيا والدنّ، يجري مجرى الوزراء في جلالته الكتاب^(٥). لكنّ مع الأسف الشديد لم يصلنا الكثير من كتبه، فلذلك لا نستطيع أن نستخرج موقفه من فكرة «عالم الذرّ» بالتحديد.

وقد نتكهّن من عناوين كتبه أنّه كان يتمتّع برؤية عقلية، كأغلبية متكلمي

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢١١

بغداد، ورُبّما لم يكن يقبل فكرة «عالم الذرّ» لذلك. ولكنّ هذا كلّه احتمالاً، ولا يمكن البتّ في هذا الموضوع.

كان آل نوبخت من الركائز الأساسيّة في مدرسة بغداد، ونشأ في هذا البيت أعلامٌ كثر، مثل: أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، صاحب كتاب «الياقوت في علم الكلام»، لكنّ ثمة خلافٌ في تاريخ وفاته، وقد اعتبره بعضهم من علماء القرن الرابع الهجري. وعلى أيّ حال لم نجد في هذا الكتاب أيضاً شيئاً يتّصل بفكرة «عالم الذرّ».

الشيخ المفيد (٤١٣هـ)

كان الشيخ المفيد من أبرز متكلمي الإمامية، وقد وصلت إليه زعامة الشيعة في زمانه، وألّف قرابة مئتي مصنّف في حياته^(٦). وهو يتحدّث بالتفصيل في المسائل السرورية عن فكرة «عالم الذرّ»، والإشكالات التي قد تُسجّل عليها، ويعتبر الروايات في هذا الموضوع مختلفة الألفاظ والمعاني، والرواية الوحيدة التي يراها صحيحةً في هذا السياق هي: «والصحيح أنّه أخرج الذرّية من ظهره كالذرّ، فملاً بهم الأفق، وجعل على بعضهم نوراً لا يشوبه ظلمة؛ وعلى بعضهم ظلمة لا يشوبها نور؛ وعلى بعضهم نوراً وظلمة، فلما رأهم آدم ﷺ عجب من كثرتهم وما عليهم من النور والظلمة...»^(٧). وبعد نقل هذا الحديث بكامله يقول: «فأنبأه الله تعالى بما يكون من ولده، وشبههم بالذرّ الذي أخرج من ظهره، وجعله علامةً على كثرة ولده. ويحتمل أن يكون ما أخرج من ظهره أصول أجسام ذريّته، دون أرواحهم، وإنما فعل الله تعالى ذلك ليدلّ آدم ﷺ على العاقبة منه، ويظهر له من قدرته وسلطانه وعجائب صنعه، وعلمه بالكائن قبل كونه؛ ليزداد آدم ﷺ يقيناً بربه، ويدعوه ذلك إلى التوفّر على طاعته، والتمسك بأوامره، والاجتناب لزواجه»^(٨).

يطرح المفيد في هذه العبارة احتمال أن يكون المقصود من الذرّ أصول أجسام ذرّية آدم، لا نفس ذرّية آدم في شكل الذرّ، بحيث كانت تحمل معها الروح؛ إذ خلّق الأرواح قبل الأبدان من الإشكالات الأساسيّة عنده في قضية «عالم الذرّ»، والغاية من وراء هذا العمل هي إظهار قدرة الله سبحانه وسلطانه، فكأنّ الله يريد بذلك أن يزيد في إيمانه ويقينه؛ ليطمسك آدم بأوامره، ويجتنب عن نواهيّه.

ثم يشير إلى سائر الروايات في هذا الباب، ويعتبر الروايات الدالة على نطق ذرية آدم في عالم الذر من أخبار التناسخية، حيث يقول: «فأما الأخبار التي جاءت بأن ذرية آدم ﷺ استنطقوا في الذر، فنطقوا، فأخذ عليهم العهد، فأقروا، فهي من أخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل. والمعتمد من إخراج الذرية ما ذكرناه، دون ما عدها مما يستمر القول به على الأدلة العقلية والحجج السمعية، وإنما هو تخليط لا يثبت به أثر على ما وصفناه»^(٩). فهو يخالف بشدة حياة بني آدم ونطقهم في عالم قبل هذه الدنيا التي نعرفها، فيعتبر الروايات التي تقع في هذا السياق من أخبار التناسخية والحشوية، وإنما يعتبر الرواية التي نقلها هي الرواية الصحيحة التي يمكن الاعتماد عليها، ولكن سائر الأخبار عنده مما خلط الحق بالباطل، التي تخالف الأدلة العقلية والحجج السمعية (الكتاب والسنة).

ثم يشير بعد ذلك إلى أحد الإشكالات الأساسية في مقابل اتجاهه هذا، محاولاً الجواب عنها.

فإنه كان يصرّ على أنّ الذرّ الذي أخرجه الله سبحانه من ظهر آدم ﷺ لم يكن حياً ناطقاً، واعتبر هذا القول مؤيداً للتناسخ. ولكننا نجد في القرآن الكريم آية تصرّح بنطق ذرية بني آدم، حيث قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فتصرّح الآية هذه بنطقهم، حيث أجابوا: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾، وهذا يخالف ما كان يدعيه الشيخ المفيد من مخالفة الروايات الدالة على النطق للأدلة السمعية، بل هي موافقة لما جاء في القرآن الكريم.

يستند المفيد في الجواب عن هذا الإشكال إلى المجاز والاستعارة، ويقول: «فالجواب عنه أنّ هذه الآية من المجاز في اللغة، كمنظائرها مما هو مجازٌ واستعارة، والمعنى فيها أنّ الله تبارك وتعالى أخذ من كلّ مكلفٍ يخرج من ظهر آدم وظهور ذريته العهد عليه بربوبيته، من حيث أكمل عقله ودلّه بآثار الصنعة على حدوثه، وأنّ له محدثاً أحدثه، لا يشبهه، يستحقّ العبادة منه؛ بنعمه عليه، فذلك هو أخذ العهد منهم، وآثار الصنعة فيهم هو إشهادهم لهم على أنفسهم بأنّ الله تعالى ربّهم»^(١٠).

ثم يأتي بشواهد أدبية (من أشعار العرب)، وكذلك بعض الآيات القرآنية،

ليؤكد ما يدّعيه هنا.

فعلى سبيل المثال: جاء في ضمن أشعار العرب:

وقالت له العينان سمعاً وطاعةً وأسبلتا بالدرّ لما يثقب

استخدم الشاعر هذه الطريقة في التعبير لكي يشكّل صورةً أدبية جميلة، ويرسم لنا البكاء بطريقةً أدبية جميلة.

وكذلك روي عن عنترة أنه قال في وصف فرسه:

فازورّ من وقع القنا بلبانه وشكا إليّ بعبرةٍ وتحمحم

فالفَرَس لا يستطيع النطق والكلام، ولكنّ الشاعر استخدم مفهوم الشكاية الذي يخصّ الناطقين؛ ليخلق تصويراً أدبياً في شعره هذا. وهذا أمر رائع في الأدب العربيّ، بل لا يخصّ هذا اللغة العربية، وإنما نجده في كثير من لغات العالم.

يدّعي الشيخ المفيد أنّ هذه الطريقة للتعبير أمرٌ رائع في اللغة العربية. وثمة نماذج عديدة في النظم والنثر عند العرب تستفيد من هذا النوع من التعبير؛ لبيان المقصود. والقرآن الكريم أيضاً استخدم هذه الطريقة هنا، بل نجد نماذج أخرى أيضاً في النصّ القرآني يستخدم هذه الطريقة من التعبير، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١)، فيستخدم القرآن الكريم هنا تعبيراً يشبه ما ورد في ذرّية بني آدم، فلم تتكلم السماء والأرض بقول صريح، وإنما «انفعلتا بمشيئة الله تعالى، ولم يتعدّرن صنعهما عليه، فكانتا بذلك كالمجيب لمنّ دعاه مسرعاً، وأطاعه باخعاً»^(١١)، بل نستطيع أن نضيف هنا: إنّ النطق هنا لو كان نطقاً حقيقياً؛ استناداً إلى أصالة الحقيقة، فهو لا يضرّ ما ادّعاه المفيد هنا؛ لأنّ ما يهّمه عدم خلق الأرواح الإنسانية قبل الأجساد. وهذه الآية لا تستطيع أن تثبت ذلك، وغاية ما في الأمر أنّ الدرّ كان ينطق، ولكنته لا يعني أنّه كان يحمل الأرواح البشريّة، بل يمكن أنّه كان ينطق كما نطقت السماء والأرض.

وعلى أيّ حال اعتبر المفيد هذا التعبير في الآية الشريفة من قبيل: الاستعارة والمجاز في اللغة، فيكون المقصود من العهد في هذه الآية إكمال عقول الإنسان، بحيث يتمكن من معرفة ربّه؛ وخلق الآيات في الآفاق والأنفس؛ لكي يدلّه ذلك على حدوث العالم؛ وفطر في عقله أن كلّ حادثٍ يحتاج إلى مُحَدِّث؛ وكذلك أودع في نفسه

وجوب شكر المنعم. ومع هذا كله ستكون الحجّة على الإنسان تامّةً. وبالإضافة إلى ذلك، في موضع آخر من «المسائل العكبرية» يذكر جواباً آخر، وهو يفتح تساؤلاً كبيراً أمام علاقة هذه الآية بفكرة «عالم الذر» التي طرحت في الروايات، حيث يقول: «والجواب أنّ الآية تتضمن أخذ الله من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم، وليست متضمّنة أخذها من ظهر آدم، على ما تخيّل فريق من الناس...». ثم يذكر التفسير الذي سبق ذكره في فهم الآية، بأنّ العهد هنا هو إكمال عقول الناس و.... فما ورد في هذه الآية الشريفة يختلف تماماً عما ورد في بعض الروايات؛ لأنّ الآية هذه تتحدّث عن ذرية بني آدم، ولكن الروايات تتحدّث عن خروج الذرّ من ظهر آدم ﷺ نفسه. فعلينا أن نعيد النظر في علاقة هذه الآية بالروايات التي وردت في موضوع خروج الذرّ من ظهر آدم ﷺ.

بل نستطيع أن نُكمل المسير، ونقول: لا نرى في هذه الآية ما يؤكّد على أنّ الميثاق قد أخذ في لحظةٍ معيّنة ومتزامنة، على الأقلّ لا نجد شاهداً في نفس الآية على إثبات ذلك، بل غاية ما يُستفاد من الآية أن الله تبارك وتعالى أخذ الميثاق عندما أخذ الذرية من ظهور بني آدم، ولربّما حدث ذلك عندما أراد الله سبحانه أن يخلق الذرية في هذه الدنيا، لا في عالم قبلها، فلا يمكن اعتبار الآية مؤيداً للطريقة التي وردت في الروايات بالنسبة إلى هذا الموضوع.

ولكي نفهم البنية التحتية لهذا الاتجاه عند الشيخ المفيد لا بدّ أن نتحدّث قليلاً عن موضوع آخر، وهي معضلة خلق الأرواح قبل الأبدان، حيث جاء في بعض الروايات أنّ الله تبارك وتعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بالفي عام، مثل: رواية صالح بن سهل، عن أبي عبد الله ﷺ: «إِنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ، وَهُوَ مَعَ أَصْحَابِهِ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَنَا وَاللَّهِ أَحِبُّكَ وَأَتَوَلَّأَكَ، فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: «كَذَبْتَ»، قَالَ: بَلَى وَاللَّهِ، إِنِّي أَحِبُّكَ وَأَتَوَلَّأَكَ، فَكَرَّرَ ثَلَاثًا، فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ: «كَذَبْتَ، مَا أَنْتَ كَمَا قُلْتَ؛ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفِي عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُجَبِّ لَنَا، فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِي مَنْ عَرَضَ فَأَيَّنَ كُنْتَ؟»، فَسَكَتَ الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ، وَلَمْ يَرَا جَعُهُ»^(١٢).

وقد فهم الشيخ المفيد الروايات التي وردت في موضوع الذرّ أنّها تصبّ في هذا

الإطار، فلذلك خالفها، واعتبرها من أخبار التناسخية والحشوية؛ لأنه يخالف فكرة خلق الأرواح قبل الأبدان، واعتبر الروايات التي وردت في هذا المضمون من أخبار الأحاد، ويقول: «أما الخبر بأنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام فهو من أخبار الأحاد، وقد روّته العامّة كما روّته الخاصّة، وليس هو - مع ذلك - بما يقطع على الله سبحانه بصحّته، وإنّما نقله رواؤه لحسن الظنّ به»^(١٣).

فالمفيد ملتفتٌ إلى أنّ الخاصّة والعامّة قد روّت هذه الروايات، ولكنه لا يعتمد عليها؛ إذ يراها مخالفةً للعقل، فلا يحصل القطع بها، ويبرّر نقل الرواة لهذه الروايات عبر فكرة حسن الظنّ.

وبعد ذلك يحاول أن يلتمس معنى مقبولاً لهذه الأخبار، ويقول في هذا الصدد: «وإنّ ثبت القول بالمعنى فيه أنّ الله تعالى قدرّ الأرواح في علمه قبل اختراع الأجساد، واخترع الأجساد ثمّ اخترع لها الأرواح، فالخلق للأرواح قبل الأجساد خلقٌ تقديرٌ في العلم كما قدّمناه، وليس بخلقٍ لذواتها كما وصفناه»^(١٤). فإذا أردنا أن نقبل بهذه الأحاديث فلا بدّ من تقديم تفسيرٍ لها لا يخالف العقل، حيث يرى المفيد أنّ خلق الأرواح قبل الأبدان محالٌ عقلاً، ومن هنا يفسّر هذه الروايات بأنّها تتحدّث عن التقدّم في العلم الإلهي، لا في الخارج، فإنّ الله تبارك وتعالى قدرّ الأرواح في عمله قبل خلق الأجساد، ولكنّ في الخارج خلق الأرواح بعد الأبدان.

وهذا تفسيرٌ مخالفٌ لظاهر الروايات جدّاً، فلا يمكن الالتزام بها؛ إذ لا نقبل بتفسير النصوص، ولو عبر فكرة المجاز والاستعارة، إلّا إذا كان التفسير وجيهاً لدى العرف، وهذا ممّا لا تحتمله النصوص هنا؛ فإنّما أن نقبل بها؛ أو نترك علمها إلى أهلها، لا أن نأتي بتفسير تبعد عن ظاهر النصّ غاية البعد.

وكما قلنا: ينطلق المفيد في مخالفته لهذه الفكرة من منطلقٍ عقليّ؛ حيث يرى خلق الأرواح قبل الأجساد بمعنى أنّ الأرواح لم تكن بحاجةٍ إلى الأجسام، وهي مستقلةٌ عنها، مع أنّنا نعلم بأنّ الأرواح تحتاج إلى آلاتٍ لكي تحملها، وهي الأبدان. وكذلك نعلم بأنّ العلم من شؤون الأرواح، فإذا كانت أرواحنا مخلوقةً قبل أبداننا هذه يلزم أن نكون عالمين بما كان يجري قبل هذه الدنيا، وهو أمرٌ لا يمكن القبول به، وبتعبيره: محالٌ لا خفاء بفساده.

ثم يشير إلى رواية أخرى في هذا السياق تقول: «الأرواح جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ؛ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اثْتَلَفَ؛ وَمَا تَنَاطَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»^(١٥).

وحسب كلام المفيد اعتبر الحشوية هذه الرواية ناظرةً إلى عالم الدر. لكنّه يحاول أن يفسر هذه الرواية أيضاً بتفسير آخر، ويقول في تفسيرها: «فالعنى فيه أن الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس، وتتخاذل بالعوارض؛ فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى اثتلف؛ وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف. وهذا موجودٌ حساً ومشاهدةً»^(١٦). وبناءً على هذا التفسير ليست هذه الروايات ناظرةً إلى عالم قبل هذه الدنيا أساساً، بل تريد أن تتحدث عن كيفية خلق الأرواح، بحيث تتناصر بالجنس، ولكن تتخاذل بالعوارض، واتفاق الرأي والهوى هو سبب الائتلاف فيما بينها، ومباينة الرأي والهوى يوجب الاختلاف بينها.

النقطة الأخرى التي أثارها حفيظة الشيخ المفيد بالنسبة إلى عالم الدر بالطريقة التي ذكرت في بعض الروايات هي معضلة التكليف؛ لأنّ الخطاب عنده لا يمكن أن يتعلق إلاّ بالمكلفين؛ إذ لا معنى لإتمام الحجّة إلاّ إذا كان الشخص متمكناً من أداء التكليف، فيخرج عن هذا الخطاب الأطفال والمجانين^(١٧).

السيد الرضي (٤٠٦هـ)

كان السيد الرضي، أخو الشريف المرتضى، من تلامذة الشيخ المفيد. ولكنّه ليس في مجال الكلام كأخيه. وعادةً يعرف الرضي من كتابه «نهج البلاغة»، الذي جمعه من كلمات الإمام عليّ عليه السلام. لم يصلنا شيءٌ معتدّ به عن السيد الرضي حول فكرة «عالم الدر»، وكلّ ما في الأمر بيتٌ من الشعر، وهو:

ألست من القوم الأولى قد تسلّفوا ديون العلى قبل الورى في الأظلة

يتحدث هذا البيت عن الأظلة، فاعتبرها بعضٌ إشارةً إلى عالم الدر^(١٨).

ولكنّ إثبات ذلك يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ؛ إذ نحن نجد في الروايات مفهوم «الأظلة» أيضاً. وقد يُقال: إن عالم الأظلة مختلفٌ عن عالم الدر. وعلى أيّ حالٍ لا نستطيع أن نستفيد من هذا البيت شيئاً يُعتدّ به بالنسبة إلى موقف الرضي من فكرة «عالم الدر».

الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)

يتبع الشريف المرتضى أستاذه في هذا الموضوع حَدُّو النعل بالنعل، ويتَّخذ مواقف تشبه ما قاله أستاذه من قَبْل، حيث يُسأل المرتضى في رسائله: «ما تقول في الأخبار التي رُوِيَتْ من جهة المخالف والموافق في الدَّرِّ، وابتداء الخلق على ما تضمَّنت تلك الأخبار، هل هي صحيحة أم لا؟ وهل لها مخرج من التأويل يطابق الحقَّ؟»^(١٩).

يبدأ المرتضى الجواب عن هذا السؤال بذكر مقدِّمةٍ جديرة بالاهتمام، وهي: «إنَّ الأدلَّة القاطعة إذا دلتْ على أمرٍ وجب إثباته والقطع عليه، وأن لا يرجع عنه بخبرٍ محتمل، ولا بقولٍ معرَّضٍ للتأويل، وتحمل الأخبار الواردة بخلاف ذلك على ما يوافق تلك الدلالة ويطابقها، وإن رجعنا بذلك عن ظواهرها. وبصحة هذه الطريقة نرجع عن ظواهر آيات القرآن التي تتضمَّن إجباراً أو تشبيهاً».

يشير المرتضى هنا إلى نقطةٍ مهمة في منهج فهم النصوص الدينيَّة، ألا وهو معضلة التعارض بين العقل والنص؛ أو التعارض بين النصِّ القطعي وظاهر النصِّ. وهذا من البحوث القديمة، التي كانت مطروحةً بين العلماء، وخاصةً الأصوليين منهم. وبالنسبة إلى تقديم النصِّ القطعي (من الناحية الدلالية) على ظاهر النصوص لا نجد خلافاً ظاهراً بين العلماء؛ لأنَّه مطابق للسيرة العقلانيَّة في التعامل مع النصوص التي هي المعيار في فهمها، وإن كان بعضهم شكَّك في أصل إمكان القطع بالدلالة، معتبراً أنَّ فهم النصوص لا يرقى إلى مستوى الظهور من الناحية الدلالية.

وأما عند تعارض العقل مع النصِّ - وهو أحد العوامل الأساسيَّة في النزاع بين الاتجاه الأخباري والاتجاه الأصولي عبر تاريخ الفكر الإسلامي^(٢٠) - فالشريف المرتضى، ككثيرٍ من الأصوليين، يرجِّح جانب العقل على النصِّ، ويحكم بضرورة تأويل النصِّ لحساب العقل.

بعد هذه المقدِّمة يذكر القضايا العقلية - من وجهة نظره - التي يراها متعارضةً مع الأخبار التي تتحدَّث عن فكرة «عالم الدَّرِّ»:

١- إنَّ الله تبارك وتعالى لا يكلف إلاَّ البالغين كاملي العقول.

٢- إنَّ الله سبحانه لا يخاطب إلاَّ مَنْ يفهم عند الخطاب.

وينتج من ذلك أن الذين كانوا في عالم الدَّرِّ، وخاطبهم الله، وأخذ منهم

الميثاق، لا بُدَّ أن يكونوا بالغين كاملي عقولٍ، ويفهمون عند الخطاب؛ إذ لا يحسن خطاب مَنْ لا يفهم، ولا أثر لإقراره أو إنكاره. ونتيجة ذلك نصل إلى نقطة مهمة، وهي: لزوم استذكار هذه القضية ولو عند بعض الناس. إذا افترضنا أن الدرَّ كانوا كاملي عقولٍ، وكانوا يفهمون الخطاب، يجب أن يستذكر الإنسان تلك القضية المهمة التي تفترض أن يكون لها وقعٌ في النفوس، مع أنه لا يستذكره أحدٌ منَّا، مع استذكار الكثير من القضايا العادية في حياتنا.

أما القول بأن الإنسان لا يستذكر الكثير من الأمور التي حصلت له في طفولته فلا يضرُّ بهذه الدعوى؛ إذ عقل الإنسان في طفولته غير كاملٍ، ولكنَّ المفروض أنَّ الدرَّ كانوا كاملي العقول، والإدراكُ شأنٌ من شؤون الروح والعقل.

وأما الاستناد إلى تخلُّل الموت أو العدم في تبرير هذا النسيان فغير موفِّقٍ أيضاً؛ إذ بعد فرض كمال العقل لا يوجب تخلُّل العدم أو الموت النسيان بجميع ما جرى؛ كما أن تخلُّل الموت والسكر ونحوه لا يوجب النسيان لكلِّ شيءٍ عند الإنسان؛ بل نستطيع أن نضيف بأنَّ تخلُّل العدم يوجب نقض الغاية من أخذ الميثاق في عالم الدرِّ؛ إذ بعد فرض عدم تلك الدرَّة فما هو الموجب للاحتجاج على البشر في هذه الدنيا؟! لأنه لا تبقى أيَّ علاقةٍ بين البشر في هذه الدنيا وتلك الدرَّة في عالمٍ آخر؟

إذن، بعد تعارض ظاهر هذه الأخبار مع القضايا العقلية الواضحة - عند المرتضى - لا نستطيع أن نقبل ظاهر هذه الأخبار؛ فإما أن نحكم ببطلان هذه النصوص ووضْعها؛ وإما أن نلتمس لها تأويلاً آخر لا يخالف تلك القضايا العقلية، مثل: التأويل الذي يذكره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

فلكي نصل إلى رؤيةٍ مكتملة عن موقف الشريف المرتضى تجاه هذه الفكرة لا بُدَّ أن نذهب إلى كلماته حول هذه الآية وتأويلها، حيث يتحدَّث بتفصيلٍ أكثر عن هذا الموضوع في أماليه، ويبدأ كلامه هكذا: «وقد ظنَّ بعضُ مَنْ لا بصيرة له، ولا فطنة عنده، أن تأويل هذه الآية أن الله تعالى استخرج من ظهر آدم ﷺ جميع ذريته، وهم في خلق الدرِّ، فقرَّرهم بمعرفته، وأشهدهم على أنفسهم. وهذا التأويل - مع أن

العقل يُبطله ويُحيله . ممّا يشهد ظاهر القرآن بخلافه»^(١١).

يعتبر المرتضى هذا التفسير للآية مخالفاً للعقل من جهة؛ ومن جهةٍ أخرى مخالفاً لظاهر القرآن الكريم. ويستدلّ لإثبات كلامه بشواهد أربعة، وهي:

الشاهد الأول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾. تتحدّث هذه الآية عن بني آدم، لا آدم نفسه، بينما حسب الروايات التي وصلتنا حول عالم الدّرّ كانت القضية تخصّ آدم، واللّه تبارك وتعالى أخرج ذريته من ظهره هو. فالروايات مخالفة في هذه النقطة للآية.

الشاهد الثاني: ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾. استخدمت الآية ضمير «هُم» الذي يرجع إلى بني آدم، وهو شاهد آخر للتأكيد على عدم اختصاص هذه القضية بآدم.

الشاهد الثالث: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. هنا أيضاً استخدمت في الآية ضمير «هُم» الذي يرجع إلى بني آدم.

الشاهد الرابع: بتصريح هذه الآية والآية التي تأتي بعدها فإن الغرض من هذا الإشهاد أولاً: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ وثانياً: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَ فَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٣)، فالغرض هو إتمام الحجّة، وعدم الاعتذار بشرك الآباء، وهذا يقتضي أن الآية لا تتناول وُلد آدم ﷺ لصلبه؛ إذ إن آدم كان موحداً، فهذه الآية تختصّ ببعض ذرية آدم ﷺ، لا كلّهم، خلافاً لما نجده في بعض الروايات.

والشواهد الثلاثة الأولى كلّها راجعة إلى نقطة واحدة، وهي عدم اختصاص القضية الواردة في الآية بآدم ﷺ؛ لأنها تتحدّث عن بني آدم. وحاول بعضهم الجواب عن هذا الإشكال بأن الآية هنا فصلت ما أجملته الروايات، فسيأتي مزيد توضيح لذلك في المرحلة الثانية.

وأما الشاهد الرابع فلا يمكن الاعتماد عليه؛ إذ الآية تذكر غرضان لهذا الإشهاد، ويعطف بينهما ب «أو»، ونحن نعلم أن التركيب الفصلي هذا يقتضي صحّة القضية مع صحّة واحدةٍ منهما، فلا موجب لكي يصدق كلا الغرضين في جميع الموارد، بل يكفي صدق واحدٍ منهما في بعضها، وصدق الآخر في بعضها الآخر، فعدم صحة الغرض الثاني بالنسبة إلى ولد آدم ﷺ لصلبه لا يمنع من عموميّة هذا

الإشهاد؛ إذ يكفي صدق الغرض الأول في حقهم. إذن لا يمكن الاستناد إلى ذلك لإثبات اختصاص الآية ببعض ذرية آدم عليه السلام.

ثم يتناول المرتضى الشواهد العقلية لبطلان هذه الفكرة، مثلما ذكر أستاذه المفيد من قبل، ثم يضيف نقطة في الجواب على فرضية النسيان الذي طرحها موافقو فكرة «عالم الدر»؛ إذ يعتبرها منافية للغرض الذي ذكر في الآية لهذا الإشهاد.

وتوضيح ذلك: لقد جاء في بعض الروايات أنّ الناس نسوا الموقف. على سبيل المثال: جاء في كتاب «المحاسن» عن زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ قَالَ: تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ، وَنَسُوا الْمَوْقِفَ. سَيَذَكُرُونَهُ يَوْمًا مَا، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ، وَلَا مَن رَزَقَهُ»^(٢٢). واعتمد أنصار نظرية عالم الدر على مثل هذه الروايات للجواب عن الإشكال الذي طرحه أمثال: الشيخ المفيد والشريف المرتضى، حيث اعتبروا عدم استذكار الإنسان هذه القضية دليلاً على عدم صدقها.

ويتصدى السيد المرتضى هنا لهذا الجواب، ويعتبره ناقضاً للغرض المذكور في الآية؛ إذ الغرض من هذا الإشهاد - بتصريح الآية - هو صدق باب اعتذار الناس بالغفلة عن يوم القيامة، أو بشرك آبائهم، مع أننا لو قلنا بجواز النسيان سقطت الحجّة وزالت. بل نستطيع أن نضيف: إنّ الإنسان لم يكن مقصراً في هذا النسيان، بل كان لا بد أن يكون بإرادة من الله تبارك وتعالى، وإلا لما نسيه البشر ككلهم، فإذن لا يمكن لوم الإنسان بسبب هذا النسيان، بأن نقول: الإنسان هو الذي نسي هذه القضية بتقصير منه، والحجّة ما تزال تامّة، بل النسيان كان بفعل إلهي، فالحجّة في فرض النسيان تكون ساقطة. وسيأتي مزيد توضيح وتكميل لهذه الفرضية في المرحلة الثانية.

بعد أن أشكل المرتضى على هذا التأويل للآية ينتقل إلى التأويل الذي يراه صحيحاً في فهم الآية، ويذكر في ذلك احتمالين:

الاحتمال الأول: أن نقول بأن الآية لا تشمل جميع ذرية آدم عليه السلام، وإنما عنّت جماعة من ذرية آدم، خلقهم الله تبارك وتعالى، وبلغهم وأكمل عقولهم، وقرّرهم على السن رسله بمعرفته وما يجب من طاعته، فأقروا بذلك وأشهدهم على أنفسهم به؛ لتلا

يقولوا يوم القيامة: إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أو يعتذروا بشرك آبائهم. ثم يشير إلى إشكال، ويجب عنه، وهو أن بعضهم ظنَّ أن كلمة «الدُّرِّيَّة» لا تطلق في اللغة إلا على مَنْ لم يكن كاملاً عاقلاً. ويجب عن هذا الإشكال بأننا نستطيع أن نَصِفَ جميع البشر بأنهم ذرية آدم ﷺ. ثم يستشهد بأية قرآنية لتأييد كلامه، حيث جاء: ﴿رَبُّنَا وَأَدْخَلَهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتُهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (غافر: ٨)، وتعتبر الآية الدُّرِّيَّة من الصالحين، ونحن نعلم أن لفظه الصالح لا يطلق إلا على العاقلين البالغين، فكلمة «الدُّرِّيَّة» لا تخصّ بغير البالغين.

وحسب هذا التفسير تكون هذه القضية الواردة في الآية قضية واقعية تحققت في الخارج، ولكنه يخصصها بفتة معينة، ولا تشمل جميع البشر، الأمر الذي قد يُقال بأنه مخالفٌ لظاهر القرآن الكريم.

الاحتمال الثاني: والتأويل الثاني يشبه ما قاله أستاذه المفيد من قبل، بأن نقول: إن الآية هنا لا تريد أن تتحدّث عن قضية حقيقية وقعت في الخارج، وإنما استخدمت سبيل المجاز والتمثيل؛ لكي تقول بأن الله تبارك وتعالى عندما خلق البشر، وركبهم تركيباً يدلُّ على معرفته، ويشهد بقدرته، ووجوب عبادته، وأراهم العبر والآيات والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم، كان بمنزلة المُشْهِد لهم على أنفسهم، وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته وظهوره فيهم على الوجه الذي أراده تعالى، وتعدّر امتناعهم منه، وانفكاكهم من دلالاته بمنزلة المُقرِّ المعترف؛ وإن لم يكن هناك إسهاداً، ولا اعترافاً على الحقيقة.

ثم يستشهد بشواهد قرآنية، مثل: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١)، وإن لم يكن منه تعالى قولٌ على الحقيقة، ولا منهما جوابٌ.

أو ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ (التوبة: ١٧). ونحن نعلم أن الكفار لا يُقرُّون بكفرهم بلسانهم، ولكن لما ظهر ذلك منهم على طريقة لا يمكن لهم إنكاره كانوا بمنزلة الشاهدين والمقرِّين بذلك على أنفسهم.

• عالم الذرفي المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد، قراءة نقدية

ثمّ يشير إلى بعض الشواهد اللغوية، مثل: «جوارحي تشهد بنعمتك، وحالي معترفةً بإحسانك»؛ و«سَلَّ الأرض: مَنْ شَقَّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً»، فكُلُّها تدلُّ على وقوع مثل هذه التعابير في اللغة العربية.

الشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)

أحمد بن عليّ النجاشي أحد العلماء البارزين في مدرسة بغداد الإمامية أيضاً، ومصنّفه في الرجال يعتبر اليوم من المصادر الأساسية لعلم الرجال عند الإمامية. وقد تتلمذ النجاشي على يد الشيخ المفيد والشريف المرتضى والسيّد الرضيّ. ولا نجد في آثاره مصنّفاً في علم الكلام، ولكنّ بما أن المواقف الكلامية لعلماء الرجال كانت تؤثّر على موقفهم من الرواة فقد نستطيع أحياناً التكهّن بمواقفهم الكلامية عبر مواقفهم تجاه الرواة. وفي هذا الموضوع نستطيع أن نشير إلى نصّ للنجاشي في رجاله، حيث يقول النجاشي في ترجمة عبدالرحمن بن كثير الهاشمي: «عبد الرحمن بن كثير الهاشمي مولى عباس بن محمد بن عليّ بن عبد الله بن العباس، كان ضعيفاً، غمز أصحابنا عليه، وقالوا: كان يضع الحديث. له كتاب فضل سورة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾. أخبرنا أحمد بن عبد الواحد قال: حدّثنا عليّ بن حبشي قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن لاحق قال: حدّثنا عليّ بن الحسن بن فضال، عن عليّ بن حسان، عن عمّه عبد الرحمن بن كثير، به. وله كتاب صلح الحسن عليه السلام. أخبرنا محمد بن جعفر الأديب في آخرين قال: حدّثنا أحمد بن محمد قال: حدّثنا محمد بن مفضل بن إبراهيم بن قيس بن رمانة الأشعري، عن عليّ بن حسان، عن عمّه عبد الرحمن بن كثير، بكتاب الصلح. وله كتاب فذك. وكتاب الأظلة كتاب فاسدٌ مختلط»^(٢٣).

يشير النجاشي في ضمن كتب عبدالرحمن إلى كتاب الأظلة، معتبراً إياه كتاباً فاسداً مختلطاً. وكما نعلم اعتبر بعضهم عالم الأظلة نفس عالم الذرّ، أو على الأقلّ ثمة اشتراك فيما بينهما. من هنا قد نستطيع أن نتكهّن من موقفه هذا تجاه كتاب الأظلة أن موقفه سلبيّ إزاء فكرة عالم الذرّ. وتجدر الإشارة إلى أنّنا نجد نقد كتاب الأظلة عند الآخرين من علماء الرجال أيضاً، فعلى سبيل المثال: يقول الكشيّ

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٢٣

في ترجمة علي بن حماد الأزدي: «محمد بن مسعود قال: علي بن حماد متهم، وهو الذي يروي كتاب الأظلة»^(٢٤)، وكان فساد كتاب الأظلة كان واضحاً عندهم.

الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)

كان الشيخ الطوسي، الملقب بشيخ الطائفة، من كبار علماء بغداد. وقد هاجر في أواخر عمره إلى النجف بعد سقوط بغداد، وأسس حوزة النجف العلمية. وقد ألف الطوسي عدة كتب في مجالات مختلفة، ومنها: علم الكلام. كذلك يُعتبر كتابه التبيان في تفسير القرآن من المصادر الأساسية للوصول إلى آرائه في مختلف المسائل. يتحدث الطوسي في سياق التفسير للآية (١٧٢ من سورة الأعراف) عن فكرة عالم الدرّ، ويتخذ موقفاً يشابه السابقين عليه من علماء بغداد^(٢٥).

يُصرّ الطوسي أيضاً على أن الآية لا تشمل جميع بني آدم ﷺ، وإنما تخصّ بعضهم؛ ويستشهد لإثبات ذلك بشاهدين:

الشاهد الأول: لا تشمل الآية ولد آدم ﷺ من صلبه؛ إذ تقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، فاستخدم بني آدم بدلاً من آدم، وهذا يدلّ على خروج ولد آدم من صلبه على الأقلّ من هذه الآية.

الشاهد الثاني: وكذلك الآية لا تشمل أولاد المؤمنين الذين لم يكن في سلسلة آبائهم مشرك؛ إذ جاء في الآية: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

إذن، لا تشمل الآية جميع البشر، وتختصّ ببعض ذرية آدم ﷺ. ثمّ يتعرّض إلى نقد الرواية التي تتحدّث عن إخراج الذرية من ظهر آدم ﷺ، وأخذ الميثاق منهم، ويبدأ نقده هذا من أساسها، ويعتبر الرواي لها سليمان بن بشّار الجهني مجهولاً.

ثمّ يشير إلى مخالفة هذه الرواية للقرآن الكريم. ولا نجد في هذه المداخلات إشكالاً جديداً للشيخ الطوسي، وإنما يذكر المداخلات التي كان يذكرها علماء بغداد من قبل. لكن في مخالفته لفرضية النسيان التي كان يطرحها أنصار فكرة عالم الدرّ نجد تحليلاً أكثر تفصيلاً عند

الشيخ الطوسي، محاولاً التأكيد على بُعد واستحالة هذه الفرضية. قد يُقال في الدفاع عن فرضية النسيان بأن هذه القضية قد حدثت في زمانٍ بعيد جداً، وكذلك كانت في مدّةٍ قصيرة من الزمان، لذلك نسيها الإنسان كما ينسى الكثير من الأمور في حياته.

ويتصدّى الشيخ الطوسي للجواب عن هذا الإشكال، ويشير إلى نقطةٍ مهمة جداً، حيث يذهب ليحلّل آلية الحافظة عند البشر، ويقول: «إنما يجوز أن ينسى ما لم يتكرّر العلم به، ولا يشتدّ الاهتمام به؛ فأما الأمور العظيمة الخارقة للعادة فلا يجوز أن ينساها العاقل»^(٣٦).

ثمّ يشير إلى مثالٍ يناسب عصره، ويقول: لو دخل واحد منّا بلاد الزنج، ورأى الأفيلة ولو يوماً واحداً في حياته، لا يجوز أن ينسى ذلك حتّى لا يذكره أصلاً، مع شدة اجتهاده واستذكاره.

ثمّ يخطو خطوةً إلى الأمام ويقول: «ولو جاز أن ينساه واحدٌ لما جاز أن ينساه الخلق بأجمعهم». ونستطيع أن نوضّح ما قاله الشيخ الطوسي هنا مع حساب الاحتمالات، بأن نقول: بعد أن فرضنا أنّ الجميع كانوا حاضرين في هذه الواقعة، ونفترض أن احتمال نسيان كلّ واحد منهم $\frac{1}{2}$ ، إذن سيكون احتمال نسيان الجميع لهذه الواقعة $= (\frac{1}{2})^n$ (جميع البشر)، وهذا يميل إلى الصفر، ولا يلتفت العقل البشري إلى هذا الاحتمال الضئيل جداً، ويولّد للإنسان ما يسمّيه السيد الصدر (اليقين الذاتي).

بل حتّى لو كان احتمال النسيان أكثر بكثيرٍ من $\frac{1}{2}$ ، بأن نقول: إن احتمال النسيان هنا بسبب طول العهد وقصر المدّة و...، وكان كبيراً جداً، مع ذلك عندما نحسبه في حساب الاحتمالات فإن احتمال نسيان الجميع لهذه الواقعة سوف يكون ضئيلاً جداً.

ثمّ يشير إلى مثالين؛ كي يؤكّد صحّة كلامه: **المثال الأوّل**: هو أهل الآخرة، حيث يذكرون أحوالهم في هذه الدنيا مع طول العهد وتخلّل الموت؛ **والمثال الثاني**: هو أصحاب الكهف، حيث كانوا نائمين لمئات السنين ولكنهم كانوا يستذكرون أحوالهم قبل نومهم.

ويشير الشيخ الطوسي أيضاً، كأستاذه، إلى مسألة التناسخ، ويعتبر أن القبول بفكرة «عالم الدرّ» بالطريقة التي ذُكرت في بعض الروايات يؤدي إلى قبول التناسخ، وهو يقول: «ولو جوّزنا ذلك للزمننا مذهب التناسخ، وأن الله كان قد كلّف الخلق فيما مضى، وأعادهم؛ إما لينعمهم؛ أو ليعاقبهم، ونسوا ذلك. وذلك يؤدي إلى التجاهل»^(٢٧).

المرحلة الثانية: عناصر موقف علماء بغداد الإمامية من فكرة عالم الدرّ، نقد وتحليل

بعد هذا العرّض التاريخي لموقف علماء الإمامية في بغداد تجاه فكرة «عالم الدرّ» رأينا أن موقفهم تجاه هذه الفكرة كانت قريبة جداً، وكلّ واحد منهم كان يسعى لإثبات هذا الاتجاه بشواهد وأدلة مختلفة. وبشكل عام نستطيع أن نعتبر علماء مدرسة بغداد من المنكرين لفكرة «عالم الدرّ» بوصفها واقعة وقعت في عالم قبل هذه الدنيا التي نعيش فيها، وحضر فيها جميع البشر بأرواحهم، وأخذ الله تبارك وتعالى منهم الميثاق؛ إذ يرون ذلك مخالفاً للأدلة السمعية والعقلية، معتبرين ذلك في سياق التناسخ، وفسروا هذه القضية؛ إما على أنها قضية تمثيلية، تريد أن تقول: إن الآيات الإلهية في الآفاق والأنفس تسدّ باب الاعتذار بالغفلة أو بشرك الآباء؛ وإما على أنها قضية تخصّ جماعة محدودة من الذين خلقهم الله قبل هذه الدنيا، وأكمل عقولهم، وقرّروا على ألسن رُسُلِهِ بمعرفته، فأقرّوا بذلك.

في المرحلة الثانية سوف نحاول أن نستخرج العناصر الأساسية لموقف علماء مدرسة بغداد تجاه فكرة «عالم الدرّ»، ونرصد الإجابات التي قدّمها أنصار هذه الفكرة، محاولين تقييمها؛ للوصول إلى أفضل تقرّيب لهذا الموضوع.

العنصر الأول: الضعف السندي والنقد الصدوري لهذه الروايات

كما رأينا فإن أحد الإشكالات الأساسية لعلماء مدرسة بغداد تجاه الأخبار الواردة حول عالم الدرّ يرجع إلى النقد الصدوري والضعف في أسانيد هذه الروايات. ورأينا أن الشيخ المفيد قد حكم بصحّة رواية واحدة من هذه الروايات؛ والشيخ الطوسي حكم بضعف الرواية التي تحكي عن عالم الدرّ؛ استناداً إلى جهالة سليمان.

لكن في المقابل، قد يعتبر أنصار هذه الفكرة هذه الروايات متواترة، بل فوق التواتر^(٢٨). فعلى سبيل المثال: نجد أن السيد نعمة الله الجزائري يرى روايات هذا الباب أكثر من خمسمئة رواية، بينها: صحيحٌ وحسنٌ وموثقٌ^(٢٩)؛ وكذلك يكتب الطهراني رسالة في تفسير الآية (الأعراف: ١٧٢)، وقد أشار فيها إلى ١٩ آية و ١٣٠ رواية حول عالم الدر والميثاق الأول، معتبراً أربعين منها صحيحة السند^(٣٠).

ويبدو لي أنّ أحد أسباب الاختلاف في عدد الروايات هنا هو الاختلاف في فهم الروايات المتقاربة مع هذا الموضوع؛ فثمة روايات تصرّح بفكرة عالم الدر، وهي روايات محدودة؛ وثمة روايات أخرى لا تتحدّث صراحةً عن عالم الدر، ولكن قد يفهم منها أنها ناظرة إلى عالم الدر أو مؤيدة له. إذن البتة في عدد روايات هذا الباب بحاجة إلى دراسة جميع الروايات المتقاربة مع هذا الموضوع، مثل: روايات عالم الأظلة، والميثاق، و...

الخلاص الثاني الذي يؤثّر في تقييم الروايات هنا اختلاف الباحثين في معايير النقد السندي؛ إذ نعلم أنّ العلماء منذ القدم يختلفون فيما بينهم في معايير النقد السندي، ومدى صحّة واعتبار الروايات؛ بين من يقبل تقريباً بجميع الروايات؛ ومن يتشدّد كثيراً في هذا الموضوع، بحيث لا يستطيع أن يقبل إلا بروايات معدودة. إذن تقييم أسانيد الروايات في هذا الباب يختلف من مبنى إلى آخر.

الأمر الآخر الذي يحظى بأهميّة بالغة هنا هو موضوع التواتر؛ فإنّ المباني في حقيقة التواتر، وبالتالي عدد الروايات التي يجب أن يكتمل كي نحكم بتواتر موضوع ما، مختلفة تماماً؛ بين من يتعامل مع موضوع التواتر تعاملاً تعبدياً، ويتّجه إلى تحديد عدد معين لحصول التواتر، استناداً إلى بعض النصوص الدينية^(٣١)؛ ومن يراه أمراً عقلانياً، يفسّره على حساب الاحتمالات، الأمر الذي يختلف من موضوع إلى موضوع آخر، حيث تؤثّر العناصر الداخلية والخارجية المختلفة في حصول الاطمئنان أو عدم حصوله عند الإنسان، فمثلاً: قد يحكم بتواتر أمر نتيجة ورود خمسين رواية فيه، ولا نستطيع أن نحصل على التواتر في موضوع آخر مع وجود أكثر من مئة رواية. والأمر الثاني: نوع التواتر الذي يدعى في المقام؛ فإن المتأخّرين ميّزوا بين ثلاثة أنواع للتواتر. والانتباه لهذه الأنواع الثلاث وميزاتها ضروريٌّ جداً؛ كي لا نقع في أخطاء

في الاستدلال. ويقول موجز: هناك ثلاثة أنواع للتواتر^(٣٢):

التواتر اللفظي: إذا تواتر نقل لفظ معين، بحيث حصل اليقين بصدوره بعينه، يُسمى هذا النوع من التواتر بالتواتر اللفظي. قد وقع خلاف بين علماء المسلمين في وجود هذا النوع من التواتر في الأخبار^(٣٣)، ونطاقه. ولكن على أي حال هذا النوع من التواتر خارج عن محل بحثنا؛ إذ لا نجد من يدعي هذا النوع من التواتر في أخبار هذا الباب.

التواتر المعنوي: بأن تتطابق الأخبار في المضمون والمحتوى، وإن اختلفت الألفاظ، سواء كانت الدلالة تضمينية أو التزامية، ويحصل يقين بصدور هذا المضمون.

التواتر الإجمالي: بأن نضع يدنا على مجموعة من الأخبار لا تلتقي في مدلول مطابق أو تضميني أو التزامي، وغاية ما في الأمر أننا نرى آخذاً بعين الاعتبار حساب الاحتمالات بأن واحداً منها على الأقل قد صدر واقعاً، كما لو لاحظنا جميع الروايات الموجودة في الكافي فإننا نقطع بعدم وضع جميع هذه الروايات، فلا بد أن تكون بعض هذه الروايات - ولو رواية واحدة - صادرة واقعاً، ولذلك سُمي هذا النحو من التواتر بالتواتر الإجمالي؛ إذ يقوم على العلم الإجمالي بصدور خبر ضمن مجموعة أخبار. وهو تعارض لم يتعرض له الأصوليون والمحدثون القدماء، بل وجدناه عند المتأخرين، ولا سيما بعد الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ)، الذي ربما يعد من أقدم الذين نظروا لفكرة التواتر الإجمالي.

إذن، من يدعي التواتر في أي مجال لا بد أن يعين نوع التواتر المدعى؛ إذ تختلف النتائج بينها، وكذلك طريقة الاستدلال على كل منها.

أما تحقق التواتر اللفظي في هذه الروايات فبعيد جداً؛ وأما التواتر المعنوي، على فرض إثبات معنى واحد مشترك بين جميع هذه الأخبار، وتحقق سائر الشروط للتواتر، فسيكون ثابتاً، ولكن سوف تكون النتيجة ثبوت المعنى المشترك في جميع هذه الأخبار، ومنها: الخبر الذي حكم المفيد بصحته. وبناءً على ذلك لا نستطيع أن نثبت أكثر من أصل خروج الدر من صلب آدم عليه السلام، دون أن يلزم من ذلك حياتهم و...، الأمر الذي لا يخالفه الشيخ المفيد أيضاً. والإشكال كل الإشكال عندهم وقوع هذه القضية في عالم قبل هذه الدنيا، لجميع البشر مع أرواحهم، ولكن إخراج أصول

الأجسام مثلاً من ظهر آدم ﷺ؛ لإظهار الله تعالى قدرته وعظمته، فلا يخالفه المفيد وأمثاله.

وأما التواتر الإجمالي فهو أيضاً لا يستطيع أن يثبت أكثر مما يثبت التواتر المعنوي، بل التواتر الإجمالي قد يكون أضعف من التواتر المعنوي؛ إذ نتيجة ثبوت هذا النوع من التواتر نستطيع أن نثبت صدور رواية غير معيّنة، وربما لذلك شكك بعض العلماء في أصل جدوائية هذا النوع من التواتر^(٢٤).

العنصر الثاني: تعارض الأخبار مع القرآن الكريم

الإشكال الآخر الذي كان يركّز عليه أصحاب مدرسة بغداد هو تعارض أخبار عالم الذرف مع القرآن الكريم. وهذا التعارض من جهتين:

الأولى: تصرّح الآية في صدرها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾؛ بينما الروايات تتحدّث عن نفس آدم ﷺ.

الثانية: مقتضى التعليل الوارد في الآية، وهو عدم الاعتذار بشرك الآباء، اختصاص هذه القضية ببعض ذرية آدم ﷺ. وهذا أيضاً مخالفٌ لظاهر الروايات، الذي يفيد التعميم.

وكما أشرنا سابقاً فإن الجهة الثانية لا تثبت الاختصاص؛ لأن هذا التعليل معطوفٌ بـ «أو»، مما يعني كفاية صدق أحد التعليلين: التعليل الأوّل أو التعليل الثاني. وأما الجهة الأولى من المعارضة فبعضهم حاول أن يجيب عنها بأنه لا معارضة بين الروايات والآية أساساً، بل غاية ما في الأمر أن الآية فصلت هذه النقطة، بينما أجملتها الروايات؛ فقد أخرج الله سبحانه في البداية ولد آدم ﷺ من صلبه من ظهره، ومن ثمّ أخرج ذرية ولد من آدم من ظهورهم، وهكذا، ولكن بما أنّ الجميع في الحقيقة يرجع إلى آدم ﷺ اكتفت الروايات في توصيف هذا المشهد بذكر آدم ﷺ، بينما فصلت الآية في ذلك، وقالت: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. إذن لا يوجد تعارض بين الآية والروايات^(٢٥).

ولكن لا أجد هذا الجواب تاماً؛ إذ لا يتناسب مع ظاهر الآية. فعندما تعبّر الآية بـ ﴿ظُهُورِهِمْ﴾ فإن الظاهر منها أنّ الذرية التي أخذ الله سبحانه من ظهورهم لهم

جوارح، منها: الظهر، وهذا لا يتناسب مع كونهم بأنفسهم ذرّاً، حسب التفسير الذي قدّمه صاحب هذا الجواب لنا. إلا أن نقول: إن الذرّة كانت على شكل الإنسان، لها جوارح تشبهه، ولكن في حجم صغير جداً. ولا أدري مدى صحّة هذا الاحتمال. ويجب أن أضيف أن هذا لا يوجب بطلان الروايات بسبب المخالفة للقرآن الكريم؛ لأن المعيار في طرح الروايات هو ثبوت المعارضة، وهذا لا يثبت المعارضة هنا، إلا إذا أثبتنا وحدة الواقعة التي تحدّثت عنها الروايات والواقعة التي تصفها لنا الآية. وهذا لم يثبت هنا. ولربّما كانت الروايات في مقام بيان واقعة حدثت في عالم قبل هذه الدنيا لجميع بني آدم ﷺ، وكانت الآية في مقام بيان واقعة أخرى، إلا أن يُقال: إن وحدة السياق، مثل: مفهوم الميثاق و...، تشير إلى وحدة الواقعتين.

العنصر الثالث: حمل النصوص على الاستعارة والمجاز

يفسّر الشيخ المفيد وتلامذته الآية (الأعراف: ١٧٢) على أنّها تعبير مجازي تمثيلي، بل يحمل الشريف المرتضى الروايات على هذا التفسير أيضاً. وبناءً على هذا التفسير ليست النصوص الدينية في مقام بيان واقعة حقيقية حدثت في الخارج قبل هذه الدنيا مثلاً، وإنما هي تعبير أدبي لبيان كفاية الآيات الإلهية في الأفق والأنفس، بما يغلق باب الاعتذار أمام الناس بالغفلة أو شرك الآباء. لكنّ بعضهم أشكل على هذا التفسير، واعتبره خروجاً عن ظاهر النصّ. ومع شهادة الروايات المتواترة على وقوع ذلك لا مجال لتأويلها، والحمل على الاستعارة والمجاز^(٣٦).

ولكنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على قبول تواتر هذه الروايات، وقد مضى الحديث عنه.

وإضافةً إلى ذلك، حتّى على فرض قبول التواتر المعنوي أو الإجمالي هنا فإنّما يثبت الحد الأدنى من مضمون الروايات. وهذا لا يضرّ الشيخ المفيد؛ إذ المفيد أيضاً يقبل برواية من مجموع هذه الروايات، ولكنه لا يراها منافيةً لما يدّعيه؛ لأنّه حسب هذه الرواية كلّ ما يثبت أصل إخراج الذرّ من ظهر آدم ﷺ منفكاً عن موضوع الإشهاد والإقرار...، وهذا ما لا يخالفه المفيد بنفسه. إذن الاستناد إلى التواتر المعنوي أو

الإجمالي في هذه الروايات لا يثبت إشكالاً على ما يدّعيه المفيد هنا. والجدير بالذكر أنّ هذا الاستدلال يبتني على الاتجاه السائد في التعامل مع النصوص الدينية على أساس الأصول اللفظية، ويعتبر أصالة الحقيقة أصلاً سارياً في جميع النصوص، فمن هنا يعتبر حمل النصوص على المجاز والاستعارة محتاجاً إلى القرائن. وهذه الطريقة للتعامل مع النصوص وإن كان صحيحاً في نفسه، ولكنّه بحاجة إلى دراسة قضائية مهمّة قبل ذلك، وهي: هل أن القرآن الكريم نصّ أدبيّ، يقوم على اللسان التمثيليّ كسائر الكتب الأدبية والرمزية؛ أو أن القرآن كتاب علميّ تاريخيّ...، يقوم على بيان الحقائق والوقائع؛ أو أنه أمرٌ آخر تماماً؟ فإذا قلنا بأن القرآن كتابٌ جاء لبيان الحقائق والوقائع، مثل كتب التاريخ والفلسفة و...، فربما نستطيع أن نقبل بهذه الطريقة في التعامل معه. ولكن إذا قلنا بأن القرآن كتابٌ رمزيّ تمثيليّ، يستخدم الأساليب الأدبية لبيان أغراضه ومقاصده، فيكون الأمر مختلفاً تماماً. وهنا لا نستطيع أن نتحدّث عن تطبيق أصالة الحقيقة في تفسير الآيات القرآنية؛ إذ هناك قرينةٌ عامّةٌ تعمّ جميع النصوص القرآنية، وهي كون القرآن رمزيّاً تمثيليّاً.

العنصر الرابع: استحالة تقدّم الروح على الجسم

كما تقدّم يخالف علماء بغداد فكرة تقدّم الروح على الجسم مخالفةً جادّة، ويرون ذلك مخالفاً للعقل. ومن هنا أنكروا الروايات التي تشير إلى ذلك، أو التمسوا تفسيراً آخر لها. وبما أنّ الأخبار التي تتحدّث عن عالم الذرّ قد تقع في هذا السياق فقد عارضوها أشدّ المعارضة؛ إذ اعتبروا أن مفاهيم من قبيل: الخطاب، والإقرار، والإشهاد، وما شابه ذلك، لا تتناسب إلّا مع كون الذرّ لداوت أرواح عاقلين كاملين، وهذا سوف يؤديّ - من وجهة نظرهم - إما إلى التناسخ؛ أو تقدّم الروح على الجسم، وهذا أمرٌ باطل لا يمكن القبول بها، إلّا بأن نقول: هذه القضية كانت تخصّ جماعةً خلقهم الله تبارك وتعالى قبل هذه الدنيا (مع أجسامهم)، عاقلين كاملين، وأقرّهم وأشهدهم، وهم أقرّوا بذلك. ومن هنا نجد الشيخ المفيد عندما يقبل روايةً واحدة من هذه الروايات يقول: «...يحتمل أن يكون ما أخرجه من ظهره أصول أجسام ذريته، دون أرواحهم»؛ كي لا يحصل تقدّم الروح على الجسم. والدليل الذي ذكره لاستحالة

تقدّم الروح على الجسم هو عدم استغناء الأرواح عن الآلات، وهي الأجسام. وهذا الموضوع في الحقيقة قضية فلسفية، تحتاج دراستها إلى مقالة مستقلة. والفلاسفة عادة يعارضون تقدّم الروح على الجسم، ولهم أدلّتهم الخاصّة في ذلك؛ وفي المقابل ثمة روايات تشير إلى خلق الأرواح قبل الأجساد، فليراجع في محله^(٣٧).

العنصر الخامس: ثنائية التكليف الحسّن والقبیح

أحد المنطلقات الأساسية في منهج أصحاب مدرسة بغداد في التعامل مع قضية «عالم الدّر» هي فكرة العدل الإلهي، بتفسيرهم الخاص له، والذي يتعامل مع الصفات الإلهية في ثنائية الحسّن والقبح العقليين. فيما أنهم يرون تكليف الدّر غير العاقلين وغير البالغين قبيحاً لا يستطيعون القبول بخطاب الدّر في عالم قبل هذه الدنيا، إلا إذا كانوا عاقلين بالغين، وهذا سوف يؤدي إلى محذورات أخر عندهم، التي سوف يأتي الحديث عنها، ولذلك يعارضون هذه الفكرة من أساسها.

لم أجد من أنصار فكرة «عالم الدّر» من الإمامية من يتخذ موقفاً سلبياً تجاه هذه الفكرة، وكأنهم قبلوا بهذا المبدأ الذي يعتبر من أصول عقائد العدلية، من هنا اتجهوا لطرح أفكار أخرى، مثل: طرح فكرة «النسيان»، وما شابه ذلك.

وللجواب عن هذا الإشكال نقول: قد نستطيع القول بأنه لا موجب لفرض البلوغ أو كمال العقل هنا؛ إذ لا نتعامل هنا أساساً مع التكليف، وربما وقع هذا الخلط من مفهوم الخطاب، حيث تصوّره علماء مدرسة بغداد خطاباً تشريعياً، ولذلك شرطوا في ذلك شروط التكليف، من البلوغ والعقل، مع أننا لو دققنا النظر فلن نجد في قضية عالم الدّر ما يرتبط بالتكليف؛ كي نلزم شروطه، بل ربما كان كل ما في الأمر إظهار العظمة الإلهية بطريقة يدعن الدّر الذي أخرجه الله سبحانه من ظهر آدم أو بني آدم بربوبيته، وبتعبير آخر: يكون الأمر من مقولة «الانفعال»، لا من مقولة «الفعل»؛ كي نحتاج إلى تحقق شرائط التكليف، كالبلوغ والعقل.

العنصر السادس: فرضية النسيان

أنصار فكرة «عالم الدّر» يتصدّون للجواب عن عدم استذكار أحدٍ لهذه

الواقعة من خلال فرضية النسيان؛ استناداً إلى الروايات التي قد صرّحت بذلك. فعلى سبيل المثال: رواية ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ، قُلْتُ: مُعَايِنَةٌ كَانَ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ، فَثَبَّتَتِ الْمَعْرِفَةُ، وَنَسُوا الْمَوْقِفَ، وَسَيِّدُكُرُونَهُ. وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدِرْ أَحَدٌ مَن خَالِقُهُ وَرَازِقُهُ؛ فَمِنْهُمْ مَن أَقَرَّ بِلِسَانِهِ فِي الدَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بقلْبِهِ، فَقَالَ اللَّهُ: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾...»^(٣٨).

أحد الأجوبة الأساسية التي يقدمها علماء مدرسة بغداد هو عدم معقولية نسيان جميع البشر لهذه الواقعة العظيمة، مع أن المفروض أن الدّر كانوا عاقلين كاملين (راجع العنصر الخامس). وقد استندوا لاستبعاد بل استحالة نسيان الجميع لهذه الواقعة إلى تحليلات ونقاط مهمّة، قد تحدّثنا عنها في المرحلة الأولى من البحث.

وحاول بعضهم الجواب عن هذا الإشكال بأننا لا نستذكر أحوالنا حال كوننا في أرحام أمهاتنا أو في أيام الرضاعة، بل لا نستذكر الكثير من الوقائع التي حدثت لنا في حياتنا، ولكنّ النسيان لا يدلّ على الإنكار^(٣٩).

لكنّ لا نرى هذا الجواب صحيحاً، بل نجد الجواب عنه في كلمات علماء بغداد أنفسهم؛ إذ المفروض عندهم أن الإنسان كان عاقلاً كاملاً عندما خاطبه الله سبحانه في عالم الدّر؛ ليصحّ الإقرار والإشهاد، وتتمّ الغاية من وراء هذه القضية، ولكنّ الإنسان في بطن أمّه أو في الرضاعة لا يتمتّع بعقلٍ كامل، ولم يصلْ بعدُ إلى مرحلة من النموّ والكمال لكي يحتفظ في ذاكرته بما يجري معه. فالقياس هنا غير صحيح. وكذلك الحال بالنسبة إلى ما ينساه الإنسان في كِبَرِهِ؛ فالإنسان عادةً ينسى قضيةً لم تكن متكرّرةً أو لم تكن في ظرفٍ خاصّ له وقع في النفوس، ولكنّ هذه الواقعة كانت عظيمةً جداً، فكيف نسيها الإنسان مع عظمتها، ونحن نستذكر الكثير من القضايا التي هي أبسط من ذلك بكثير. بل إنّ قبلنا باحتمال النسيان لفردٍ أو أفراد من البشر فلماذا لا يستذكره أحدٌ من البشر العاديين؟

وهناك محاولةٌ أخرى للجواب عن هذا الإشكال بأن نقول: مَنْ قال: إنّ أحداً من الناس لم يستذكر هذه القضية، بل هناك مَنْ يستذكر هذه القضية، كلّها أو بعضها، وعلى رأسهم الأئمة عليهم السلام، حيث أخبرونا عن هذه القضية في أحاديثهم؛ وكذلك

نُقل عن بعض العارفين أنه حصل لهم شهودٌ ببعض ما جرى في عالم الدَّرِّ، فلا نستطيع القول بأن الجميع قد نسي هذه القضية^(٤٠).

ولكنّ هذا الجواب أيضاً لا يبدو مقنعاً؛ إذ ما يُنقل عن بعض العُرَفَاءِ، بغضّ النظر عن صحّته أو عدم صحّته، قضيةً شخصية لا يمكن تعميمها للآخرين، فالشهود أمرٌ شخصيٌّ، لا اعتبار له للآخرين. بالإضافة إلى أن الشهود أمرٌ خارج عن إطار عملية الذاكرة في الإنسان، والإشكال ناتجٌ عن تحليل الذاكرة عند الإنسان، واستبعاد عدم استذكار هذه الواقعة مع الذاكرة العادية عند البشر.

والاستنادُ إلى ما وَصَلْنَا من الروايات - بالإضافة إلى أن الكلام هنا في أصل إثبات صدور هذه الروايات، فلا يمكن الاستناد إلى نفس الروايات - لا يرفع الاستبعاد هنا باستذكار فئةٍ محدودة من البشر، قياساً لعظمة هذه الواقعة، وكثرة مَنْ حضر فيها (وهم جميع البشر عبر التاريخ منذ خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة).

يبدو لي أنّ الطريقة الأفضل للجواب عن ذلك الاستنادُ إلى الفعل الإلهيِّ، بأن نقول: هذا النسيان نتج عن إرادةٍ إلهيةٍ، وهو خارجٌ عن الإطار الطبيعي والعادي لحياة البشر. فالله تبارك وتعالى قادرٌ على كلّ شيء، يستطيع أن يمحو هذه الواقعة من ذاكرة الجميع، وإن كانت راسخةً في أعماق ذاكرتهم. وفي الروايات ما يمكن أن يُستفاد منه ذلك، مثل: رواية زرارة، حيث جاء فيها: قلتُ لأبي جعفر^(ع): «أرأيتَ حين أخذ الله الميثاق على الدَّرِّ في صلب آدم، فعرضهم على نفسه، كانت معاينة منهم له؟ قال: نعم، يا زرارة، وهم ذرٌّ بين يديه، وأخذ عليهم بذلك (ذلك) الميثاق بالربوبية [له]، ولمحمد^(ص) بالنبوة، ثمّ كفل لهم بالأرزاق، وأنساهم رؤيته، وأثبت في قلوبهم معرفته، فلا بُدَّ من أن يخرج الله إلى الدنيا كلّ مَنْ أخذ عليه الميثاق؛ فمن جحد مما أخذ عليه الميثاق لمحمد^(ص) وآله لم ينفعه إقراره لربه بالميثاق، ومن لم يجحد ميثاق محمد^(ص) نفعه الميثاق لربه»^(٤١).

وهذه الفرضية معقولةٌ جداً، وإن كانت النصوص التي جاء فيها هذا المضمون (الاستناد إلى الفعل الإلهي) محدودةً جداً، وتعاني من مشاكل من حيث الاعتبار الصدوري وفق معيار النقد السندي. ولكن على أيّ حالٍ كفرضيةٍ معقولة يمكن أن يُستند إليها للجواب عن الإشكال الذي طرحه علماء مدرسة بغداد.

• عالم الذرفي المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد، قراءة نقدية

ولكنّ الإشكال الأهمّ هنا انسجامُ أو عدمُ انسجامِ النسيان مع الغاية التي ذُكرتْ في الآية، فإذا نسي الإنسان هذه القضية بفعلِ إلهيٍّ فكيف يُحجَّج عليه؟ وهذا ما نتناوله في العنصر التالي.

العنصر السابع: الغاية من وراء عالم الذرّ

الأمر الآخر الذي التفت إليه علماء بغداد هو الغرض من وراء فكرة «عالم الذرّ»؛ إذ نجد في الآية أنّ الغرض من ذلك هو إتمام الحجّة على الناس، وعدم قبول اعتذارهم بالغفلة أو بشرك الآباء. ومن هنا استنتجوا اختصاص هذه القضية بفئةٍ خاصّةٍ من الناس. وقد مضى نقده.

وكذلك استندوا إلى هذا الغرض في نفي فرضيّة النسيان التي طرحها أنصار فكرة عالم الذرّ للجواب عن الإشكال الذي كان يطرحه علماء مدرسة بغداد، كما سبق.

ونستطيع أن نجيب على أصل عدم معقوليّة النسيان بإرجاعه إلى الله تبارك وتعالى (الإنساء)؛ ولكنّ الإشكال الأهمّ هنا نُقض الغرض الذي ذُكر في الآية، حيث لا معنى لإتمام الحجّة مع فرض النسيان.

ولكنّ قد يُجاب عن هذا الإشكال بأنّ اللازم في إتمام الحجّة أصل ثبوت المعرفة، وإنّ لم يتذكّر الإنسان جميع ما جرى له في تلك الواقعة. فالمهمّ حصول المعرفة، وقد صرّحت بعض الروايات: «تُبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ، وَنَسُوا الْمُوقِفَ». لا أريد أن أستدلّ بهذه الروايات، وإنّما أريد أن أقول: هذا وجه معقول لا يمكن إنكاره بسهولة. فالله تبارك وتعالى قادرٌ أن يخلق في نفوس البشر عبر تلك الواقعة معرفةً فطريّةً راسخة، ولكنّ يمحو عن ذاكرة الإنسان نفس الواقعة وتفاصيلها. ورُبّما يشبه ما نسمّيه اليوم بالعقل الباطن أو العقل اللاواعي.

العنصر الثامن: عدم إمكان تعميم عالم الذرّ

كما تقدّم كان علماء مدرسة بغداد يصرون على أنّ هذه القضية لا يمكن أن تعمّ جميع البشر إذا أخذناها بمعناها الحقيقي، وإنّما كانت تخصّ فئةً خاصّةً من

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٣٥

البشر، خلقهم الله تبارك وتعالى، وأكمل عقولهم. وكانوا ينطلقون في هذا التخصيص من منطلقين:

المنطلق النصي والاستظهاري: إنّ صدر الآية يستخدم تعبير: «بني آدم»، وكذلك تستخدم الآية ضمير الجمع في ذريتهم وظهورهم...، فاستتجوا من ذلك أن هذه الواقعة لم تكن تشمل ولد آدم من صلبه.

وكذلك تصرّح الآية بأن الغرض من ذلك هو: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾، فاستتجوا من ذلك أنه لا بُدَّ أن يكون في سلسلة آباء هذه الذرية مشركٌ على الأقلّ.

وقد مضى عدم صحّة هذه المقاربة.

المنطلق العقلي: بالإضافة إلى المنطلق الاستظهاري، فإن للاستدلال العقلي مكانه ودوره في تخصيص هذه الحادثة بمجموعة خاصّة من البشر. وبما أنه من وجهة نظر علماء مدرسة بغداد يكون خطاب غير المكلفين (غير البالغين وغير العاقلين) قبيحاً فإن هذه الحادثة تكون خاصّة بالمكلفين فقط.

ومن هنا فإن أحد التأويلات التي طُرحت من قبيل علماء مدرسة بغداد لهذه القضية هو أنّ الله خلق جماعة من الناس، وبلغهم وأكمل عقولهم، وقرّرهم على ألسن رسله بمعرفته وما يجب من طاعته، فأقرّوا بذلك، وأشهدهم على أنفسهم به؛ لتلاّ يقولوا يوم القيامة: إنّنا كنا عن هذا غافلين، أو يعتذروا بشرك آبائهم. وقد مضى نقد هذا النوع من التأويل.

العنصر التاسع: العلاقة بين فكرة «عالم الذرّ» والتناسخ

أحد عناصر القلق عند علماء مدرسة بغداد حول فكرة «عالم الذرّ» علاقة هذه الفكرة مع فكرة «التناسخ»؛ فإن علماء الإمامية منذ القِدَم كانوا معارضين لفكرة التناسخ بأشكالها أشدّ المعارضة. ويبدو أن علماء بغداد كانوا مهتمين لذلك، وكتبوا كتباً ورسائل مستقلة في ذلك. فعلى سبيل المثال: نجد في كتب الحسن بن موسى النوبختي كتاب «الردّ على أصحاب التناسخ»^(٢٢)، بل نجد في كلمات بعض الرجاليين أنهم يستندون للقدح في الرواة بمسألة التناسخ، معتبرين إيّاه دليلاً على فساد

مذهب الرواي^(٤٣).

الحساسية الشديدة عند المفيد والشيخ الطوسي بالنسبة إلى هذا الموضوع مشهودة تماماً. ويبدو أنهما كانا يعتبران القبول بفكرة «عالم الدر»، حسب ما جاء في بعض الروايات، ملازماً للقول بنوع من التناسخ، أو على الأقل تمهيداً لدخول مثل هذه الأفكار في منظومة العقائد الإمامية، فلذلك عارضوها بشدة.

والبت في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة كاملة لموضوع التناسخ. وأدلة امتناعه أو فساده من ناحية؛ وكذلك دراسة قضية عالم الدر من حيث مدى انطباقها أو التقائها مع فكرة التناسخ من ناحية أخرى، فهو خارج عن محط بحثنا هنا^(٤٤). لكن تجدر الإشارة إلى نقطة، وهي: إن فكرة التناسخ - إجمالاً - ترجع إلى نقل الأرواح من جسم إلى جسم آخر؛ فإذا قلنا بأن الدر التي أخرجها الله سبحانه من ظهر آدم أو بني آدم هي التي سوف تنمو في هذه الدنيا، وتصنع أبدان البشر، فلا يوجد نقل للأرواح هنا؛ كي يستلزم منه التناسخ؛ والعلم الحديث أيضاً قد أثبت أن جسم الإنسان يبدأ من خلية واحدة، تنمو وتشكل الجوارح التي نعرفها في الإنسان.

الخاتمة

نظراً إلى العرض التاريخي الذي ذكرناه في المرحلة الأولى من البحث اتضح أن علماء مدرسة بغداد اتخذوا موقفاً واحداً تقريباً تجاه فكرة «عالم الدر»، وكل واحد من علماء هذه المدرسة حاول بدوره أن يقدم شواهد وأدلة تقوي هذا الاتجاه. وبقول إجمالي: نستطيع أن نعتبر علماء مدرسة بغداد من المنكرين لفكرة «عالم الدر» كواقعة حدثت في عالم قبل هذه الدنيا التي نعرفها، والتي عمّت جميع ذرية آدم. وإما أنهم خصصوا ذلك بجماعة معينة، خلقهم الله سبحانه وأكمل عقولهم و...؛ وإما أنهم فسروها على أنها تعبير رمزي وأدبي لوجود الآيات الإلهية في الآفاق والأنفس، مما يتم الحجّة على الجميع، فلا يقبل اعتذارهم بالغفلة أو شرك الآباء.

وبعد أن عرضنا أقوال علماء مدرسة بغداد عرضاً تاريخياً انتقلنا في المرحلة الثانية من البحث إلى استخراج العناصر والمؤلفات الأساسية لهذا الاتجاه، وحاولنا أن نقيّمها، ونذكر الإشكالات التي ذكرت أو يمكن أن تُذكر بالنسبة إليها. ووصلنا

إلى أنه لا دليل واضحاً يثبت استحالة وقوع حادثه من هذا النوع، وكل ما في الأمر أن النظر في الأدلة الإثباتية، التي تنحصر بالنصوص الدينية، وخاصة الروايات، والدراسة الصدورية والدلالية لهذه النصوص، لا تتسع لها هذه المقالة، وآمل أن يوفقني الله سبحانه وتعالى لدراسة ذلك في مقالة مستقلة.

الهوامش

- (١) لمزيد من الاطلاع انظر: دانشنامه جهان اسلام ١، مقالة «حوزه علمیه بغداد»، رقم ٦٦٢٧.
- (٢) لمزيد من الاطلاع انظر: د. السيد مرتضى موسوي وپريسا فيضي، تبين تاريخي وكلامي مكتب معتزله بصره وبغداد، پژوهش نامه تاريخ، السنة الثامنة، الرقم ٣١.
- (٣) قد اعتبر بعضهم هشام بن الحكم من علماء بغداد؛ استناداً إلى ما قاله النجاشي في كتابه: «كان ينزل بني شيبان بالكوفة، انتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة، ويقال: إنه في هذه السنة مات». رجال النجاشي: ٤٣٣. لكن هناك خلاف في تاريخ وفاته، فعلى سبيل المثال: ينقل الكشي عن الفضل بن شاذان أن هشام بن الحكم توفي سنة ١٧٩هـ في الكوفة، فيكون مخالفاً لما نقله النجاشي. لكنه على أي حال لا نستطيع أن نعتبره من علماء بغداد، وإن صحّت مقالة النجاشي؛ لأنه توفي حسب نقل النجاشي في نفس السنة التي انتقل فيها إلى بغداد. ولمزيد من الاطلاع انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ٢٠: ٣٢١ - ٣٢٢؛ اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٢٦ - ٥٦٤.
- (٤) الشيخ الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول: ٣١: «إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نويخت، أبو سهل. كان شيخ المتكلمين من أصحابنا ببغداد، ووجههم، ومقدم النويختيين في زمانه».
- (٥) رجال النجاشي: ٣١.
- (٦) معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٨: ٢١٧.
- (٧) المفيد، المسائل السروية: ٤٤.
- (٨) المصدر السابق: ٤٥ - ٤٦.
- (٩) المصدر السابق: ٤٦ - ٤٧.
- (١٠) المصدر السابق: ٤٧ - ٤٨.
- (١١) المسائل العكبيرة: ١١٤.
- (١٢) الكافي ١: ٤٣٨، (طبعة الإسلامية).
- (١٣) المفيد، المسائل السروية: ٥٢.
- (١٤) المصدر السابق: ٥٣.

- (١٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٨٠.
- (١٦) المفيد، المسائل السروية: ٥٣ - ٥٤.
- (١٧) المفيد، المسائل العكبيرة: ١١٤ - ١١٥.
- (١٨) لقد جاء ذلك في مقدمة كتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٦٠؛ وكذلك في مقدمة كتاب حقائق التأويل في متشابه التنزيل: ٧٧، حيث جاء فيهما: «الأظلة: عالم المجردات، وهو ما يُسمّى بعالم الذرّ، سُمّي بذلك لأن الأشياء فيه أشياء وليست بأشياء، كالظلّ؛ وقد جاء في أحاديث الإمامية عنه وعن شأن الأئمة فيه ما لا حاجة إلى ذكره».
- (١٩) رسائل الشريف المرتضى ١: ١١٣ - ١١٥.
- (٢٠) إن النزاع بين الأخباري والأصولي بشكله السائد اليوم بدأ تقريباً من محمد أمين الإسترآبادي، ولكنّ ترجع جذور هذا النزاع إلى مئات السنين قبل ذلك؛ فإنّ الاختلاف بين مدرسة قم ومدرسة بغداد مؤشّرٌ على ذلك.
- (٢١) أمالي المرتضى ١: ٢٨.
- (٢٢) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ٢٤١.
- (٢٣) رجال النجاشي: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٢٤) اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي (مع تعليقات: الميرداماد الإسترآبادي) ٢: ٦٧٣.
- (٢٥) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٥: ٢٧ - ٣٠.
- (٢٦) التبيان ٥: ٢٩.
- (٢٧) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٥: ٢٩.
- (٢٨) علي الأفضلي، پاسخ به إشكالات كلامي وفلسفي درباره «عالم ذرّ»، مجلة فلسفه دين، العدد ٤: ٩٢، السنة السادسة.
- (٢٩) انظر: السيد نعمت الله الجزائري، نور البراهين، ٢: ١٨٤. وفي المقابل لا يقبل بعض الباحثين مثل هذا التواتر. انظر، على سبيل المثال: صغرى رادان، محمد تقي ديارى بيدگلي، بررسي روايات تفسيرى عالم ذرّ، مجلة حديث پژوهي، العدد ٢٢: ١٦٩ وما بعد، السنة ١١.
- (٣٠) آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٢٣.
- (٣١) انظر: العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٣٢١ - ٣٢٥.
- (٣٢) لمزيد من الاطلاع انظر: السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣٥ - ٣٣٨؛ وكذلك: حيدر حبّ الله، حجّية الحديث: ٧٣ - ٨٩.
- (٣٣) على سبيل المثال: يقول ابن حبان: «فأما الأخبار فإنها كلّها أخبار آحاد...». انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ١: ١٥٦.
- (٣٤) الطباطبائي، الحاشية على الكفاية ٢: ٢٣٧ - ٢٣٨.
- (٣٥) مرتضى خوش صحبت، نقد وبررسي ديدگاه شيخ مفيد در باب آموزه «عالم ذرّ»، مجلة معرفت كلامي، العدد: ١: ٨٦، السنة السابعة، صيف ١٣٩٥هـ.ش.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر: علي الأفضلي، پاسخ به إشكالات كلامي وفلسفي

-
- درباره «عالم ذر»، مجلة فلسفه دين، العدد ٤: ٩٧ - ١٠٢، السنة السادسة.
- (٣٨) التفسير (المسوب إلى) القمي ١: ٢٤٨؛ وكذلك القريب منه: مختصر البصائر: ٤١٢.
- (٣٩) علي الأفضلي، پاسخ به إشكالات كلامي وفلسفي درباره «عالم ذر»، مجلة فلسفه دين، العدد ٤: ١٠٤، السنة السادسة.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) تفسير العياشي ١: ١٨١.
- (٤٢) رجال النجاشي: ٦٤؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٥٢.
- (٤٣) على سبيل المثال: في تضعيف محمد بن نصير نميري انظر: اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٠٥؛ وكذلك في تضعيف أحمد بن محمد بن سيّار انظر: رجال ابن داوود: ٤٢٣.
- (٤٤) لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر: محمد تقي اليوسفي، معصومه اعتصامي نژاد، بررسی رابطه عالم ذر و تناسخ، مجلة آيين حكمت، العدد ٣٠، السنة الثامنة، شتاء ١٣٩٥هـ.ش.

مقبولة عمر بن حنظلة

قراءة نقدية شاملة

د. سعيد نظري توكلي (*)

أ. فاطمة سادات مرتضوي (**)

مدخل

من الروايات التي تُطرح في المباحث الفقهية والأصولية المختلفة، نظير: تعارض الأدلة^(١)، والترجيح بالشهرة^(٢)، والاجتهاد والتقليد^(٣)، وولاية الفقيه^(٤)، والتي يستند إليها فقهاء الإمامية، هي مقبولة عمر بن حنظلة. وقد روى مشايخ رواة الإمامية (أي الكليني والصدوق والطوسي) هذه الرواية بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق عليه السلام. وتبين أهمية هذه الرواية حين نعلم أنها أبرز دليل يستند إليه الفقهاء في بعض المسائل الفقهية، إلى جانب تفاسيرهم التي قدّموها حول هذه الرواية - الدليل، كما: «جعلوه عمدة التفقه، واستتبطنوا منه شرائطه كلّها»^(٥)، «وعليها مدار العلماء في الحكم والفتوى»^(٦)، «ولا يظهر لهم مستند فيه سوى ما في مقبولة عمر بن حنظلة»^(٧)، «والرواية من المقبولات التي دارت عليها رحى القضاء»^(٨)، و«هي الأصل عند أصحابنا في استنباط أحكام الاجتهاد، وكون المجتهد العارف بالأحكام منصوباً من قبلهم عليه السلام»^(٩).

هذا، ويمكن تقسيم رواية عمر بن حنظلة مضموناً إلى قسمين كليين:

القسم الأول: ما يتعلق بخصائص الشخص أو الأشخاص الذين يجب على

(*) أستاذ مساعد في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

(**) طالبة في مرحلة الدكتوراه في قسم الفقه ومباني الحقوق في مركز البحوث حول الإمام الخميني والثورة الإسلامية.

الشيعية الرجوع إليهم في منازعاتهم. ويكون تطبيق هذا القسم من قبل الفقهاء المعاصرين في الغالب في مسألة ولاية الفقيه. يبدأ هذا القسم بعبارة: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة»، وينتهي بعبارة: «على حدّ الشرك بالله». وقد اعتمد بعضُ المحدثين في نقل هذا الحديث على أن هذا الجزء من الحديث مُستندٌ إلى كلام المعصوم عليه السلام فقط^(١١).

القسم الثاني: يتكوّن هذا القسم من عدّة أسئلةٍ طرحها عمر بن حنظلة حول التعارض بين الروايات، وأجاب عنها الإمام عليه السلام، حيث بيّن فيها أصلاً للترجيح بين الروايات المتعارضة. وقد استفاد علماء أصول الفقه من هذا القسم من الرواية في بحوثهم في مسألة التعادل والتراجيح. ويعتبر هذا القسم من أهمّ دلائل لزوم الانتباه إلى المرجّحات السنيّة في بحث تعارض الروايات^(١٢)، إلاّ أنّ بعض الفقهاء المعاصرين لم يقبلوا ظهور المقبولة في الترجيح بين الروايات^(١٣). يبدأ هذا القسم بعبارة: «قلتُ: فإنّ كان كلّ رجلٍ اختار رجلاً»، وينتهي بعبارة: «إنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات». لقد نُقل هذا القسم من كلام المعصوم عليه السلام، مع يسيرٍ من الاختلاف في ألفاظها، في بعض النصوص الروائية^(١٤). وكما سنرى لاحقاً إنّ لدى فقهاء الإمامية تفسيراتٍ مختلفةً لبعض كلمات المقبولة. وقد أدّى ذلك إلى ظهور وجهات نظرٍ فقهيةٍ مختلفة. إنّ فهم معاني الكلمات في هذه الروايات مهمّةٌ للغاية؛ لأنّ لها دوراً أساسياً في الآراء الفقهية الحاصلة منها.

ونكتفي في هذا المقال بمعرفة معنى الكلمات، وندرس الدلالات الفقهية الناظرة إليها.

على الرغم من مناقشة فقهاء الإمامية رواية عمر بن حنظلة في المصادر الفقهية والأصولية، ضمن مباحث عديدة، مرتبطة بالاجتهاد والتقليد، والتعادل والتراجيح، والقضاء، إلاّ أنه لا يمكن ذكر سوى عددٍ قليلٍ من التحقيقات أو المقالات التي بحثت هذه الرواية من جهتيّ السند وإثبات ولاية الفقيه.

وعلى سبيل المثال: يبحث الشيرازي في إحدى مقالاته عن توثيق رواية عمر بن حنظلة، وإطلاق عنوان (المقبولة) عليها فقط^(١٥).

وحلّ المرتضى في مقالته بعنوان: «قضية ولاية الفقيه ودلالة رواية عمر بن حنظلة

عليها»^(١٥).

كما ناقش المزياني رواية عمر بن حنظلة كواحدة من وثائقه للدعاء في قضية ولاية الفقيه فقط^(١٦).

ولذا سيكون هذا المقال مبتكراً لثلاثة طرق جديدة في تحليل توثيق رواية عمر بن حنظلة، بالإضافة إلى الطريق السابق، والتي هي: عرض قراءات مختلفة للرواية على أساس التعريف المختلفة لمعاني الكلمات والعبارات المستخدمة في متن الرواية؛ تقديم تقارير تحليلية للتطبيقات الفقهية والأصولية المختلفة للرواية؛ وأخيراً إيجاد علاقة بين التحليلات اللغوية من الكلمات والعبارات المستخدمة في متن الرواية وبين استنباط الأحكام الفقهية المختلفة منها.

المسار التاريخي في نقل الأحاديث

بحسب ما توصلنا إليه فإنّ الشهيد الأول (٧٨٦هـ) كان أول فقيه عبّر عن رواية عمر بن حنظلة بـ (المقبولة)^(١٧).

وكتب المحقق الكركي (٩٤٠هـ) عن هذه الرواية: «إنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعيّنون نواباً في الغالب؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام قال في مقبولة عمر بن حنظلة: (لقد جعلته حاكماً عليكم)»^(١٨).

ثمّ إنّ الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) وبفاصل قرنين - استشهد بالتفسير المذكور على رواية عمر بن حنظلة في شرحه على مصطلح (الرواية المقبولة) عند المحدثين^(١٩).

وبغضّ النظر عمّا إذا كُنّا نعتبر عمر بن حنظلة شخصاً موثقاً أو لا فإنّ مثل موقف الشهيد الثاني تجاه رواية عمر بن حنظلة، واستخدامها في كتاب الروضة البهيّة، الذي كان أحد الكتب المدرسيّة على مرّ القرون الماضية^(٢٠)، أدّى إلى انتشار مصطلح (المقبولة) لوصف هذه الرواية في المتون الفقهية اللاحقة بها^(٢١). ومع ذلك لم يُشر بعض الفقهاء إلى أنها (مقبولة)^(٢٢).

سند الرواية بين التوثيق والتضعيف

استناداً إلى الأدلة الموجودة المبحوثة فإنّ هناك رأيين تجاه رواية عمر بن حنظلة:

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٤٣

• د. سعيد نظري توكلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي

توثيق سند الرواية^(٢٣)؛ وتضعيف سندها، وجبره بـ (تلقّيه بالقبول) من خلال عمل الفقهاء - الأصحاب - بمضمونها^(٢٤).

واعتبر بعض الفقهاء الماضين أنّ منشأ ضعف سند هذه الرواية مرتبطٌ بثلاثة رواة، هم: محمد بن عيسى؛ وداوود بن الحصين؛ وعمر بن حنظلة^(٢٥).

ولكنّ ورد الإشكال في القرون المتأخّرة على وثاقة داوود بن الحصين وعمر بن حنظلة تحديداً^(٢٦).

كما اعتبر الفقهاء المعاصرون ورود هذا الإشكال والضعف في عمر بن حنظلة فقط^(٢٧).

ومن ناحيةٍ أخرى اعتبر بعضهم أنّ أحد الدلائل في توثيق هذه الرواية هو ذكرها في الكتب الروائية المعتبرة، مثل: مَنْ لا يحضره الفقيه؛ ووجود عدّة طرقٍ مرتبطة بـ (داوود)؛ وكون صفوان بن يحيى أحد أصحاب الإجماع^(٢٨).

وعلى أيّ حال فقد نُقلت هذه الرواية بثلاثة طرق عن عمر بن حنظلة:

الأول: سند الكليني

وسند الكليني هكذا: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ دَاوُودَ بْنِ الْحُصَيْنِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ»^(٢٩).

إنّ محمد بن يحيى أبا جعفر العطار القمي؛ ومحمد بن الحسين بن أبي الخطّاب؛ وصفوان بن يحيى البياع السابري، من الثقات المعتبرين^(٣٠).

وقد اعتبر بعضهم أنّ محمد بن عيسى بن عبيد من الثقات^(٣١)؛ بينما اعتبره بعض آخري من الضعفاء^(٣٢).

وكذلك اعتبر بعض داوود بن الحصين الأسدي الكوفي من الثقات^(٣٣)؛ واعتبره آخرون ضعيفاً؛ لكونه واقفي المذهب^(٣٤).

وبما أنّ فساد مذهب الراوي ليس مانعاً لوثاقته^(٣٥) فإنّ محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين^(٣٦) وداوود بن الحصين^(٣٧) جديران بالثقة.

وإنّ سند الكليني معتبرٌ حتّى عمر بن حنظلة.

الثاني: سند الصدوق

يروى الصدوق هذه الرواية عن داوود بن حصين. لكن كما جاء في كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) فإنَّ الصدوق يعتقد بوثاقة جميع الرواة الموجودين في طريقه إلى داوود بن حصين، والطريق هو: (وما كان فيه عن داوود بن الحصين فقد رويته عن أبي ومحمد بن الحسن - رضي الله عنهما -، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين، عن داوود بن الحصين الأسدي، وهو مولى محمد بن حسن الوليد وسعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي)^(٣٨).

وقد سكتوا بشأن وثاقة الحكم بن مسكين المكفوف، مولى ثقيف^(٣٩)، ولكن في بعض الحالات حكموا بضعف الروايات التي يوجد اسمه في سندها^(٤٠). وعلى أي حال فإنَّ طريق الصدوق إلى داوود بن حصين ضعيف؛ بسبب الحكم على الحكم بن مسكين بالضعف^(٤١). كما أن طريق الصدوق إلى عمر بن حنظلة ضعيف؛ من خلال الحسين بن أحمد بن إدريس^(٤٢).

الثالث: سند الطوسي

وطريق الشيخ الطوسي إلى عمر بن حنظلة^(٤٣) هو نفس طريق الكليني، إلا في محمد بن علي بن محبوب الأشعري القمي. وبما أنه تم توثيق محمد بن علي بن محبوب كذلك^(٤٤) يكون طريق الشيخ الطوسي وسند الرواية عن طريقه معتبراً.

عدم وثاقة عمر بن حنظلة

إنَّ عمر بن حنظلة العجلي هو من أصحاب الصادق^(٤٥). وقد اعتبر بعض أنه في مرتبة زارة ومحمد بن مسلم^(٤٦)؛ ويعتقد الشهيد الثاني أنه على الرغم من عدم وصول جرح أو تعديل من الفقهاء حول عمر بن حنظلة، إلا أنه من الثقات^(٤٧)؛ والدليل على ذلك هو تأكيد الإمام الصادق^(٤٨) على عدم كذبه، وذلك في رواية يزيد بن خليفة: «عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(٤٩): إِنَّ عُمَرَ بْنَ

حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بَوْقَتٍ! فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِذْنٌ لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا»^(٤٨).

لكن بعضهم لا يرى في هذه الرواية دليلاً لإثبات وثاقة عمر بن حنظلة أو إدانته^(٤٩)؛ بسبب ضعف يزيد بن خليفة^(٥٠).

وعلى أي حال فإن دراسة المصادر الرجالية أظهرت أنه تم الاستشهاد بروايات أخرى لإثبات وثاقة عمر بن حنظلة^(٥١)، لكن صحة هذه الروايات مشكوك فيها من حيث الوثاقة أو المحتوى. وإن عمل الفقهاء برواية واحدة لا تثبت وثاقة راوي تلك الرواية وقبول رواياته الأخر^(٥٢)، ومع ذلك اعتبر بعض الفقهاء صحة رواية عمر بن حنظلة^(٥٣)، كما اعترف بعض بضعف سندها، مع أن عمل الفقهاء بها هو سبب لجبر ضعف عمر بن حنظلة^(٥٤).

جبر الضعف السندي بعمل الأصحاب

وفقاً لتعريف الفقهاء لكلمة (المقبولة) فإن الحديث المقبول هو الحديث الذي يقبله الفقهاء، ويعملون بمضمونه^(٥٥)، حتى لو لم يقبلوا بجميع تفاصيل ذلك الحديث. والشهرة العملية - التي هي من أقسام الشهرة في أصول الفقه - هي استشهاد معظم الفقهاء برواية، والعمل بمضامينها^(٥٦).

والأصوليون بين رأيين مختلفين حول حجّية هذا النوع من الشهرة:

أ. ليست هذه الشهرة حجّة في حدّ ذاتها؛ ولكن مع مراعاة قاعدة (الأقربىة للواقع) يمكن أن تكون صالحة للحجّية، بشرطين: يتبين أن هناك رواية خاصة استندت إليها فتاوى الفقهاء؛ لأن تطابق فتوى واحدة مع رواية واحدة لا تكفي بحدّ ذاتها. ويجب أن تكون شهرة العمل بالرواية بين الفقهاء الماضين، دون المعاصرين؛ لحصول الاطمئنان بصدور الرواية عند عمل القدماء بمضمونها. كما أن إعراض القدماء عن العمل برواية خاصة - حتى لو كان راويها من الثقات - يكون سبباً لضعف تلك الرواية^(٥٧).

ب. لا تكون الرواية حجّة إلا إذا كانت مشتملة على جميع شروط العمل بمضمونها، وإلا ستكون الرواية من الظنون المنهي عنها. وإن عمل المشهور لا يضيف شيئاً إلى هذا الظن. كما أن إعراض الفقهاء عن رواية تشتمل على جميع شروط

• مقبولة عمر بن حنظلة، قراءة نقدية شاملة

الحجّية لا يمكن أن يؤدي إلى عدم العمل طبقها^(٥٨).

وبناءً على ذلك فإن رواية عمر بن حنظلة غير مشهورة في النصوص المتقدمة. وإعتبار شهرتها في النصوص المتأخرة بعنوان (المقبولة) نابغ من مقام الشهيد الثاني، والاعتماد على توصيفه لها، وإلا فليس لهذه الرواية في حد ذاتها اعتباراً. كما أن سند هذه الرواية ضعيف. في أقل التقادير. بسبب عدم وثاقة عمر بن حنظلة.

وكما سنرى لاحقاً فإنه ليس لدى فقهاء الإمامية فهماً مشتركاً لمفاهيم هذه الرواية، ولا يوجد اتفاق على تطبيقاتها الفقهيّة والأصوليّة.

مضمون الرواية، ومعنى مفرداتها

تنقسم رواية عمر بن حنظلة من حيث المضمون إلى قسمين رئيسين: يصف في الجزء الأوّل صفات وخصائص القاضي الذي يجب على المسلمين الرجوع إليه لحلّ نزاعاتهم؛ وكيثونة الجزء الثاني بسبب الأسئلة العديدة التي طرحها الراوي، والتي تتضمن المرجّحات التي يتم استخدامها في حال وجود تعارض بين الروايتين.

الجزء الأول من الرواية عبارة عن هذه الجملة: «عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مَنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ، فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ، أَيَجَلُّ ذَلِكَ؟ قَالَ: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا، وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾، قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ: يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ، مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَيَنْظُرُ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ، وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ».

إنّ هذه الكلمات على ثلاثة أنواع مفهوماً: الكلمات التي لا يوجد في معناها خلاف؛ والكلمات التي يختلف الفقهاء في معناها، وبرغم ذلك ليس لهذا الاختلاف تأثيرٌ على استنباطهم منها؛ وأخيراً الكلمات التي يوجد خلافٌ كثير حول معناها،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٤٧

وأدت هذه الاختلافات إلى صدور فتاوى مختلفة من الفقهاء.

إنّ وضوح معاني بعض الكلمات، ك (السلطان)، (الرجلين)، (المنازعة) و(السُّحْت)، وكذلك بعض العبارات، ك «حقاً ثابتاً له»، «إذا حكم بحُكْمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله» و«هو على حدّ الشرك بالله»، يغنيننا عن الفحص حول معانيها.

هذا، وإنّ الخلافات الموجودة بين الفقهاء في معاني بعض الكلمات والعبارات المذكورة فيها، نظير: الخلاف في معنى الكلمتين: «الدِّين»؛ و«الإرث» (اللذين ذكرا مثلاً للدعوى في نفس الرواية) وهل أنهما يشيران إلى (مطلق حقّ الآخرين)، ويتضمّن أيّ أمرٍ غير عباديٍّ يستلزم المحاكمة عليه، ك (الوقف، والوصيّة، والزكاة، والخمس،...) ^(٥٩)، أو يمكن أن يتضمّن الدعاوى التي تتعلّق بالأعيان، بالإضافة إلى الحقوق أيضاً ^(٦٠)؟ وكذلك الخلاف في مرجع الضمير في عبارة: «مَنْ كان منكم» وهل أنه يشير إلى الإمامي ^(٦١) أو يشمل الإمامي العدل فقط ^(٦٢)؟ وأخيراً الخلاف الموجود في معنى عبارة: «روى حديثنا» في أن المقصود منها رواية جميع أحاديث المعصومين أو رواية الأحاديث النازرة إلى موارد الدعوى ^(٦٣) أو التتبع في أحاديث المعصومين، لا نقل الرواية فقط ^(٦٤)، فليس لها تأثيرٌ أساسيٌّ على الاستنباط منها؟

لكنّ خلاف الفقهاء في عبارتيّ: «جعلته عليكم حاكماً»؛ و«نظر في حالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا»؛ وكذلك الخلاف في معنى كلمة «الطاغوت» من جهة أنها تؤثر في إيجاد التفاسير المختلفة في مضمون هذه الرواية، أجبرنا على دراستها هناك.

كلمة «النظر» في اللغة العربية تدلّ على معنيين:

الأوّل: التأمّل والتفكير؛ والثاني: الرؤية والمشاهدة ^(٦٥). وعليه يكون معنى جملة: «نظر في حالنا وحرماننا» في النصوص الفقهية كالتالي: معرفة الحلال والحرام بعد التأمّل والبحث في مصادرهما ولا يكون إلاّ بالاجتهاد ^(٦٦)؛ أو التأمّل في الروايات بحيث يتّضح أن أيّ روايةٍ تشمل مورد النزاع ^(٦٧)؛ أو التفكير في الروايات وعرضها على القرآن من أجل التعرف على الأحكام الإلهية ^(٦٨).

يتمّ استخدام كلمة «عَرَفَ» في اللغة بمعنيين:

الأول: تتبّع مكوّنات الشيء الواحد تلو الآخر؛ الثاني: الهدوء (السكون والطمأنينة) الذي يأتي من معرفة شيءٍ ما^(٦٩). ومن هنا فإنّ «معرفة أحكامنا» تعني سكون وطمأنينة الفقيه بسبب التمعّن الصحيح في مصادر الأحكام الشرعية^(٧٠).

وكلمة «الطاغوت» تعني في اللغة: الشيطان والكاهن ومبدأ الضلال والأصنام^(٧١). وهناك عدّة احتمالاتٍ لما تعنيه في هذه الرواية: تعني القاضي الذي لا يستحقّ ذلك ويحكم بالباطل. ويمكن أن يكون سبب هذه التسمية هو شدّة تمرّد هذا الشخص، أو تشبُّهه بالشيطان، أو أنّ الرجوع إلى مثل هذا الشخص للقضاء هو كالرجوع إلى الشيطان^(٧٢)؛ أو تعني الشيطان؛ لأنّ الشيطان يجبر المرء على الرجوع إلى الظالم للقضاء^(٧٣)؛ أو تعني أيّ شيءٍ آخر يُعبَد غير الله؛ لأنّ الرجوع إلى الظالم في القضاء هي الرجوع إلى هوى النفس؛ لأنّ الأهواء النفسانية هي سبب رجوع الشخص إلى الظالم، ومثل هذا الشخص يجعل هوى نفسه إلهه^(٧٤)؛ أو تعني قادة الضلال الذين يعتمدون في الإدلاء بالأحكام على آرائهم الشخصية^(٧٥).

تعني كلمة «الحكم» «المنع»، أي المنع من الظلم^(٧٦). ويُسمّى القاضي حاكماً لأنّه يحكم في بعض الوقائع الخاصة بحسب الشريعة، ويكون حكمه نافذاً^(٧٧). وقد طرح الفقهاء احتمالين لـ كلمة «الجعل» في عبارة: «قد جعلتُ عليكم حاكماً»:

١. قد جعلتُ مثل هذا الشخص حاكماً عليكم؛ لأنّ ظاهر الحديث يدلّ على تعيينه من قبل الإمام^(٧٨). وفي هذه الحالة تجوز جميع تصرّفات الفقيه بواسطة تعيينه من قبل الإمام المعصوم^(٧٩).

٢. قد سمّيتُ مثل هذا الشخص حاكماً؛ لأنّه لم يكن للأئمّة المعصومين عليهم السلام دورٌ في تعيين الحاكم في زمن صدور الرواية. واحتمال تعيين الحاكم غير المعلوم بعيدٌ جداً؛ لأنّ الغرض من تعيين الحاكم هو رجوع الناس إليه، وحلّ مشاكلهم بواسطة^(٨٠).

ومع ذلك فإنّ الاحتمال الأوّل هو الأصحّ؛ لأنّه من جهةٍ يتعلّق منصب القضاء بالإمام المعصوم، ويجب أن يحيل منصب القضاء إلى شخصٍ آخر بنفسه؛ ومن جهةٍ أخرى جاءت هذه العبارة رداً على سؤال شخصٍ يسعى لمعرفة تكليفه الشرعيّ. لذلك

فإن معنى كلمة (النصب) قريبٌ لهذا السياق جداً. والغرض من جعل الحاكم هو تعيين القاضي وتنفيذ أحكامه من قِبَل الإمام. وكما نرى لاحقاً فإن وجود هذه الاحتمالات المختلفة في معنى كلمات وجمل رواية عمر بن حنظلة وضعتُ البناء الأساس في الاستنباطات الفقهية المختلفة من هذه الرواية. ولذلك فإن عدم وجود الأسس الأدبية اللازمة للوصول إلى فهمٍ مشترك هي إحدى المشاكل الرئيسية في الاستناد إلى هذه الرواية.

التطبيقات الفقهية

سببتُ التفسيرات المختلفة لهذه المقبولة بتعدد الأحكام الفقهية، ومنها:

الأول: الرجوع إلى مجتهد متجزئ

بسبب التفسيرين المختلفين لعبارة: «ينظران مَنْ كان منكم، ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً» تولد رأيان فقهيان مختلفان لدى الفقهاء: أحدهما: الجواز؛ والآخر: عدم جواز التقليد والرجوع إلى المجتهد المتجزئ؛ إذ ينقسم الاجتهاد، وبالتالي المجتهد، إلى نوعين: المطلق؛ والمتجزئ، والمجتهد المطلق هو الفقيه الذي لديه القدرة على استنباط جميع الأحكام الفرعية في جميع أبواب الفقه بواسطة ملكة الاجتهاد، ويطلق المجتهد المتجزئ على الفقيه الذي لديه القدرة على استنباط بعض الأحكام أو جزء منها^(٨١).

أ- عدم جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ

بما أن المميزات الموجودة في عبارة: «روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» تنصرف إلى راوي الحديث الذي عمله نقل الحديث فقط^(٨٢) فيجب أن يكون لديه ملكة الاجتهاد المطلق؛ حتى يتمكن من خلالها استنباط جميع الأحكام من أدلتها الفقهية التفصيلية التي ستكون ضرورية للقضاء^(٨٣). وبما أنه من الواضح أن الإمام في مقام تعيين القاضي في جميع الأمور: «عرف أحكامنا» فمعنى تناسب الحكم مع الموضوع هو أن معرفة حكم واحد يتعارض مع منصب القضاء؛

• مقبولة عمر بن حنظلة، قراءة نقدية شاملة

فهذا السبب يخرج المجتهد المتجزئ من دائرة مقصود الرواية^(٨٤).

ويرد على هذا الاستدلال عدة إشكالات:

أولاً: لا فرق بين الاجتهاد المطلق والمتجزئ في سيرة العقلاء؛ لأن معيار رجوع الجاهل إلى العالم في سيرة العقلاء ليس إلا معرفة العالم ومهارته في المسألة المعينة، لا مقدار معرفته في مختلف الأمور^(٨٥).

ثانياً: بما أنه يستحيل معرفة حقيقة الأحكام الشرعية لا يمكن حمل هذه الرواية على ضرورة تحصيل جميع الأحكام الشرعية. ولذلك، ووفقاً لما هو المتفاهم عرفاً، فإن عنوان: «ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» ينطبق على الشخص الذي لديه معرفة كافية بالأحكام الشرعية^(٨٦).

ثالثاً: كان الإمام في قوله: «عرف أحكامنا» بصدد النهي عن الرجوع إلى حكّام الجور وقضاة الطاغوت من ناحية، وترغيب شيعته بالرجوع إلى علماء مدرسة أهل البيت^(٨٧) من ناحية أخرى.

ب - جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ

إن إضافة ضمير الجمع «نا» إلى كلمتي (الحلال) و(الحرام) وكلمة (الأحكام) لا تدل على العموم دائماً؛ فإن الرواية المقبولة شاملة للمجتهد المطلق والمجتهد المتجزئ على حد سواء. ولذلك يمكن الرجوع إلى المتجزئ لمعرفة الأحكام والواجبات الشرعية^(٨٨)؛ لأن معظم نواب الأئمة^(٨٩) لم يكونوا مجتهدين مطلقين، وتعيين المجتهد المطلق لا يتعارض مع تعيين المجتهد المتجزئ^(٩٠). وبناء على هذا يكون الاستغراق العرفي كافياً، حيث ينطبق عنوان «معرفة الأحكام» على كل من علم عدداً من مسائل الشريعة^(٩١) أو علم بمعظم أحكام الشريعة^(٩٢).

وبالنظر إلى بنود الرواية المقبولة يواجه حكم جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ عدة إشكالات، منها:

١- إن بناء العقلاء في جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ لو سلّم لكان مردوعاً بالأدلة التي تدل على لزوم تحقق عنوان العالم والفقهاء^(٩٣). كما أن عنوان «المعرفة بالأحكام» صادق إذا كان الشخص على دراية بكمية كبيرة من الأحكام الفقهية،

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٥١

• د. سعيد نظري توكلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي

ولديه القدرة للوصول إلى مثل هذه الوضعية^(٩٣).

الثاني: شرط الاستنباط، بين القوة والفعل

هناك رأيان في أنه يجب على مَنْ تصدّى لهذين المنصبين (التقليد؛ والقضاء) الاستنباط الفعليّ، أو يكفي وجود ملكة الاستنباط. وأحد أدلة إثبات كل من هذين الرأيين هو بعض فقرات المقبولة. يعتقد البعض أنّ كلا العنوانين، أي: النظر إلى الحلية والحُرمة؛ ورواية الحديث، يدلّ على فعلية الاستنباط^(٩٤). ومن الخطأ جداً حمل كلمتي «المعرفة» و«النظر» على قوّة المعرفة والنظر؛ لأنّه من جهةٍ يخالف ظاهر هاتين الكلمتين، ومن جهةٍ أخرى فإنّ معنى عبارة: «روى حديثنا» هو الرواية الفعلية، لا الشأنية والقدرة على نقل الرواية^(٩٥).

وفي مقابل ذلك يدّعي بعض آخر أنه وبالرغم من أن ظاهر الرواية يدلّ على لزوم العلم الفعليّ، ولكن بما أنّ المصداق الوحيد للعالم الفعليّ على جميع الأحكام هم الأئمّة المعصومون^(٩٦) فسيكون اعتبار العلم فعلاً بجميع الأحكام مُلغىً بواسطة نفس هذا الحديث، لذلك يجب أن تُحمّل عبارة المعرفة والنظر في الأحكام خلافاً لظاهرها^(٩٦). وبالإضافة إلى ذلك لم يكن الرواة الذين يتمّ الرجوع إليهم في زمن الأئمّة^(٩٦) يعلمون جميع الأحكام الشرعية، بل حتّى معظمها، ولذلك يجب أن تُحمّل «المعرفة» على الملكة وقوّة الاستنباط، أو على الاستغراق العُرْفِيّ (أي معرفة عددٍ كثير من الأحكام الشرعية)^(٩٧).

الثالث: تقليد المجتهد الأعلّم

من أهمّ القضايا المطروحة في باب الاجتهاد والتقليد هي مسألة تقليد المجتهد الأعلّم.

وتظهر الدراسات في النصوص الفقهية أن هناك رأيين لدى فقهاء الإمامية: **الأوّل:** جواز تقليد المجتهد غير الأعلّم؛ **والثاني:** وجوب تقليد المجتهد الأعلّم. وأحد أدلة إثبات كل منهما هي الرواية المقبولة لعمر بن حنظلة، كما يلي:

٢٥٢ **الاجتهاد والتجديد** - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

أ- جواز الرجوع إلى المجتهد غير الأعم

يرى مؤيدو هذا النظر أنّ مقبولة عمر بن حنظلة تشمل كلاً من الفاضل والمفضول، من دون تمييزٍ بينهما^(٩٨). ويعتقد بعضهم أنّه يمكن الرجوع إلى المجتهد غير الأعم، من دون فحصٍ لفتاوى المجتهد الأعم^(٩٩)، على الرغم من وجود الخلاف في رأيهما^(١٠٠)؛ لأنّ اختلاف آراء الفقهاء من مصاديق الشبهة الحكمية، والشبهة الحكمية - بالإضافة إلى الأحكام الشرعية - تشمل فتوى الفقيه في باب الخصومات أيضاً، وقد امتثل الشخص حكم «الرجوع إلى الحاكم» عند الرجوع إلى أيّ فقيه باختيار نفسه^(١٠١).

ب - وجوب الرجوع إلى المجتهد الأعم

ويعتقد بعض الفقهاء أنّه وبالرغم من أنّ صدر المقبولة - فاذا حكم بحكْمنا... إلخ - يشير إلى حجّية حكم الفقيه بالإطلاق، حتّى ولو لم يكن أعلمهم^(١٠٢)، إلّا أنّه وفقاً لذيلها - الحكم ما حكم به أعدلهما... إلخ - يجب الرجوع إلى الفقيه الأعم عند وجود الخلاف^(١٠٣). وعلى هذا الأساس لا يمكن الرجوع إلى الفقيه غير الأعم (المفضول) عند حضور الأعم؛ لأنّ الصدر لا يتضمّن تقليد المفضول^(١٠٤). وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن الاستناد إلى إطلاق وعموم صدر المقبولة لحجّية فتوى الأفضل والمفضول؛ لأنّ المقبولة لا تدلّ على المساواة بينهما في زمن اختلافهم، وإنّ مورد الإطلاق هو الرواية، وليس الفتوى؛ لأنّه في صدر الإسلام كان يحصل الإفتاء عن طريق نقل الرواية، وليس عن طريق الإدلاء بالأراء الاجتهادية^(١٠٥). ولذلك بما أنّ الرواية المقبولة تدلّ على أرجحية رأي المجتهد الأعم في مسألة الخلاف في القضاء فلا يمكن العمل برأي المجتهد غير الأعم في مسألتيّ القضاء والفتوى^(١٠٦).

لكن يردّ على هذا الرأي أنّه على الرغم من وجود الإفتاء والحكم بالرأي في زمن حضور المعصوم^(عليه السلام)، إلّا أنّه لا يصحّ حمل إطلاق الروايات على شخص واحد؛ من جهة عدم إمكان تصوّر وجود الفقيه الأعم وغير الأعم في تلك الفترة الزمنية؛ وبالإضافة إلى ذلك فإنّ بعض الروايات، مثل: المقبولة، تنهى عن الرجوع إلى الفقهاء المعيّنين من قبّل الحكومة، وليس لتأسيس قاعدةٍ في باب التقليد^(١٠٧). وأخيراً فإنّ

• د. سعيد نظري توكلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي

الرواية المقبولة ناظرةً إلى القضاء، وليس لها أيّ علاقةٍ بمسألة التقليد^(١٠٨)، حتّى يصحّ الاستناد إلى إطلاقها^(١٠٩).

الرابع: الحكومة السياسية داخله أو خارجه؟

إحدى القضايا التي تثير النقاش في مقبولة عمر بن حنظلة هي هل أنّها تختصّ بالخصومات وحدها أو أنّها تشمل كلاً من الخصومات والحكومة معاً؟ وبغضّ النظر عن بعض الخلافات الجزئية فإنّ هناك رأيين كليّين:

أ- شمول الرواية لكل من الخصومات والحكومة معاً

يرى مؤيدو هذا الرأي أنّ عبارة: «فإني قد جعلته حاكماً» تثبت منصب القضاء والحكومة للفقهاء الجامع للشرائط^(١١٠)، حتّى لو أنّ الأصل الأوّلي يدلّ على عدم ولاية شخصٍ على شخصٍ آخر^(١١١). وعليه لا يوجد دليلٌ على ظهور كلمة «الحكومة» في «الخصومات»، بل عبارة: «إذا حكم بحكمننا» ظاهرةٌ في غير الخصومة؛ لأنّ تكرار كلمة «الحكم» في المرّة الثانية غير ناظرٍ إلى الخصومة، وإنّ عبارة: «إذا حكم بحكمننا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله» تعني حرمة ردّ حكم الفقيه؛ لأنّه يعتبر استخفافاً بحكم الله، والاستخفاف بحكم الله يجري في غير موارد الخصومة أيضاً^(١١٢). ولهذا السبب يُسمَح للفقهاء بإقامة الحدود، وإصدار الأحكام بين الناس^(١١٣).

وهناك أيضاً دلائل أخرى يستند إليها مؤيدو هذا الرأي، والتي هي:

أولاً: بناءً على عبارة: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» فإنّ الفقيه، بالإضافة إلى منصب القضاء، يشغل منصب الحكومة أيضاً؛ لأنّ الحكومة لها معنى أعمّ من معنى القضاء الاصطلاحيّ، وإنّ مسألة القضاء هي أحد شؤونات الحكومة^(١١٤).

ثانياً: إنّ كلام الراوي في مقام السؤال، ولا يختصّ بالخصومة^(١١٥).

ثالثاً: إنّ إطلاق المقبولة يدلّ على إطلاق حكومة الفقيه. من الناحيتين السياسيّة والقضائيّة^(١١٦).

رابعاً: إنّ كلمة «عليكم» في عبارة: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» قرينة على إرادة الولاية، وإلّا كان ينبغي استخدام كلمة «بينكم»، بدلاً من ذلك.

• مقبولة عمر بن حنظلة، قراءة نقدية شاملة

خامساً: إنَّ سبب إطلاق عنوان «الحاكم» على الوالي في مثل: «فصاروا ملوكاً حكّاماً، وأئمّة أعلاماً»^(١١٧)، و«وجعلوهم حكّاماً على رقاب الناس»^(١١٨)، و«الملوك حكّامٌ على الناس، والعلماء حكّامٌ على الملوك»^(١١٩)، هو أنّ القضاء من أهمّ شؤون الولاية^(١٢٠).

سادساً: استعمال عبارة: «فإني قد جعلته حاكماً» بدلاً من عبارة: «فإني قد جعلته قاضياً»، في كلام الإمام عليه السلام، يدلّ على أنّ كلمة القضاء في هذه الرواية تستخدم بمعنى أوسع من القضاء بمعناه المصطلح، أي تستخدم في معنى الأمر والحكم معاً.

سابعاً: يدلّ نهي الإمام عليه السلام عن الرجوع إلى سلاطين الجور في دعاوى: «وأيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» على أنّ الغرض لم يكن من باب فصل الأمور الشخصية، بل الغرض هو الرجوع إلى السلطان الجائر لحلّ التنازعات النازرة إلى رفع التجاوز والتعدي^(١٢١).

ثامناً: إنّ عبارة: «فتحاكما إلى السلطان أو إلى القاضي» تدلّ على عمومية مورد هذه الرواية^(١٢٢).

مراجعة وتحليل

يردّ على هذه الدعاوى عدّة إشكالات، ومنها:

أولاً: تختصّ كلمة «السلطان» بمقام السلطة، ويأتي ذكرها بسبب دورها في تعيين القاضي؛ فإنّ الرجوع إلى القضاة المعيّنين من قبيل سلاطين الجور وفقاً لرأي المعصوم عليه السلام مذمومٌ، كما أنّ الرجوع إلى نفس هؤلاء السلاطين مذمومٌ أيضاً، ولذلك يجب على شيعة أهل البيت عليهم السلام الرجوع - في منازعاتهم - إلى الإمامية من القضاة، المعيّنين من قبيل الإمام المعصوم عليه السلام.

ثانياً: بما أنّ سؤال الراوي يتعلّق بالحكم بين طرفي النزاع فإن ذكر كلمة «السلطان» في جواب الإمام ليس سبباً لإرادة القضاء والحكومة^(١٢٣).

ثالثاً: إذا افترضنا أنّ كلمة «الحكم» لها مفهوم أعمّ من معنى القضاء فإنّ القدر المتيقن الموجود في معنى كلمة «الحكم» هو القضاء؛ لأنّ هذه الرواية تتعلّق

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٥٥

بالنزاع حول الأموال والقضاء عليها، وليس لدينا دليلٌ يشير إلى عموميتها.
رابعاً: الولاية والقضاء منصبان مستقلان، حيث يمكن تفويض كل منهما إلى شخصٍ على حدة^(١٢٤).

خامساً: الولاية في التصرف تختلف عن النفوذ في التصرف، وتدلّ الرواية المقبولة على نفوذ القضاء، وحجية الفتوى، وجواز التصرف في الأمور الحسبية فقط^(١٢٥).

سادساً: التعبير بـ «الطاغوت»، والاستشهاد بآية: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء: ٦٠) يكون لأجل أن الرجوع إلى القضاة المعيّنين من قبل سلاطين الجور، والعمل وفقاً لأحكامهم، هو الرجوع إلى نفس السلاطين والطواغيت.
سابعاً: تتطابق كلمة «عليكم» الدالة على الاستعلاء مع القضاء؛ لوجود الاستعلاء في القضاء.

ب - اختصاصها بالخصومات

يعتقد مؤيدو هذا الرأي أنّ المقبولة ناظرة إلى بحث القضاء فقط^(١٢٦)، وأن عبارة: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» في مقام تعيين منصب القضاء للفقهاء^(١٢٧).
وقد استخدمت كلمة «الحكومة» ومشتقاتها في القرآن والسنة في بحث القضاء فقط، كما في: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ﴿وَوَدُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)؛ «الحكّام القضاة»^(١٢٨)؛ و«أتقوا الحكومة؛ فإنّ الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء»^(١٢٩).

كما أنّ نفس المضمون جاء في رواية أبي خديجة بلفظ: «القاضي»: (فإني قد جعلته قاضياً)^(١٣٠)؛ لأنه على فرض عدم جواز الرجوع إلى قاضي الجور يجب على الإمام المعصوم^{عليه السلام} تعيين قاضٍ لحلّ المشاكل القضائية للشيعة؛ فإنّ مورد السؤال واستشهاد الإمام^{عليه السلام} بالآية كان حول النزاع والتخاصم^(١٣١). والشاهد عليه هو الإتيان بضمير المخاطب في كلمتي: «منكم» و«عليكم»، وضمير المتكلم مع الغير في كلمة

• مقبولة عمر بن حنظلة، قراءة نقدية شاملة

«أصحابنا». وبالإضافة إلى أنه لا معنى في تعيين الفقيه بعنوان الوليِّ الفعليِّ في حضور الإمام المعصوم عليه السلام؛ لأنَّ الإمام المعصوم عليه السلام هو الوليِّ الفعليِّ في ذلك الفرض، فإنَّ سؤال الراوي عن مرجع التحكيم حال حضور الإمام غير ملائمٍ مع تعيين الفقيه من قبل الإمام لعصر غيِّبته، ويستلزم استثناء مورد السؤال من إجابة الإمام عليه السلام^(١٢٢). لذلك فإنَّ مقبولة عمر بن حنظلة ناظرةً إلى منصب القضاء للفقيه فقط، وإثبات مناصب أخرى للفقيه يتطلَّب دليلاً خاصاً بها^(١٢٣). وبعبارةٍ أخرى: يتبيَّن من خلال عدم وجود فهمٍ مشتركٍ ومرتبطةٍ بسياق صدور هذه الرواية - أي الرجوع إلى قضاة الجور لإحقاق الحقِّ -، وكيفية التحقق من المستندات الفقهية لآراء القضاة، فإنَّ الواقع هو عدم إمكان استخدام هذه المقبولة - عند الفقهاء المتقدِّمين والمتأخِّرين، وعلى فرض اعتبارها سنداً - كمستندٍ فقهيٍّ في غير موضع صدورها.

النتائج

تظهر نتائج الدراسة الحالية ما يلي:

١. ليس لسند رواية عمر بن حنظلة الاعتبار اللازم بين الفقهاء المتقدِّمين والمتأخِّرين؛ فإنَّ المتقدِّمين كانوا يوجِّهون الإشكال إلى محمد بن عيسى وداوود بن الحصين وعمر بن حنظلة؛ فيما وجَّه المتأخِّرون الأشكال إلى عمر بن حنظلة فقط.
٢. إنَّ رواية عمر بن حنظلة غير معروفةٍ في النصوص الفقهية المتقدِّمة. ومنشأ شهرتها في النصوص المتأخِّرة تحت عنوان «المقبولة» راجعٌ إلى اعتماد الفقهاء على وصف الشهيد الثاني للرواية بـ «المقبولة»، وليس إلى صحَّة الرواية نفسها.
٣. على فرض أنَّ عمل الأصحاب هو أحد أسباب اعتبار الرواية، وجبَّ ضعف سندها، إلَّا أنَّ وجود العديد من الخلافات في الاستناد إلى الكلمات الموجودة فيها يشير إلى عدم إمكان جبرِّ ضعف سندها بعمل الأصحاب.
٤. لم يكن هناك فهمٌ متساوٍ لمضمون رواية عمر بن حنظلة عند الفقهاء المتقدِّمين والمتأخِّرين. ويرجع وجود الاحتمالات المتعدِّدة في معنى الكلمات المستخدمة فيها من قبل بعض الفقهاء إلى تجاهل القضية الرئيسية لهذه الرواية، والتي هي منع الرجوع إلى قضاة الجور لإحقاق الحقِّ من جهةٍ، وتحديد مؤشِّرٍ لشرعيَّة قضاء القاضي

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٥٧

من جهةٍ أخرى.

٥. لا يمكن الاعتماد على الأحكام المستخرجة من هذه الرواية، مثل: اشتراط الاجتهاد المطلق أو جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزئ؛ ووجوب الرجوع إلى الأعم أو جواز الرجوع إلى غير الأعم؛ وأخيراً اختصاص هذه الرواية بالقضاء وحده أو شمولها للقضاء والحكومة معاً؛ بسبب الإشكالات الواردة عليها.

الهوامش

- (١) روح الله الخميني، التعادل والتراجيح: ١٦٩، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (٢) روح الله الخميني، تنقيح الأصول ٣: ١٤٧، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (٣) مرتضى الأنصاري، القضاء والشهادات: ٣٠، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة رحيل الشيخ الأعظم الأنصاري.
- (٤) العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٤٦٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٥) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ١: ١٢١، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
- (٦) محمد تقي المجلسي، روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢١، قم، مؤسسه فرهنگي إسلامي كوشانپور.
- (٧) محمد الخوانساري، التعليقات على الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية: ٢٢٠، قم، منشورات المدرسة الرضوية.
- (٨) روح الله الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٣٨، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (٩) محمداقير الميرداماد، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: ١٦٤، قم، دار الخلافة.
- (١٠) الكافي ١: ٦٨ - ٦٧، طهران، دار الكتب الإسلامية؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- (١١) النائيني، فوائد الأصول ٤: ٧٨٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٢) محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٥٩٠، قم، دار بصيرتي.
- (١٣) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٨ - ١١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٤) السيد رضا الشيرازي، «بررسي مقبوليت روايت عمر بن حنظله»، مجلة حديث پژوهي، العدد ١٦: ٢٣٧ - ٢٥٢، كاشان، خريف وشتاء ١٣٩٥ هـ.ش.
- (١٥) السيد جعفر مرتضى، «ولاية الفقيه في صحبة عمر بن حنظله»، مجلة التوحيد، العدد ٦: ٦٥ - ٨١، مهر ١٣٦٢ هـ.ش.
- (١٦) محمد صادق المزيناني، «تجلی ولايت مطلقه فقيه در سيره عملي آخوند خراساني (تجلی ولايت الفقيه المطلقة في السيرة العملية للآخوند الخراساني)»، مجلة حكومت إسلامي، العدد ٥٩: ٥ - ٣٨،

- ربيع ١٣٩٠هـ.ش.
- (١٧) محمد بن مكي (الشهيد الأول)، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤٢، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (١٨) المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٢: ٣٧٧، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (١٩) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ١: ١٣٠.
- (٢٠) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ١: ٢٣٧، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.
- (٢١) السيد رضا الشيرازي، «بررسی مقبولیت روایت عمر بن حنظله (التحقيق في مقبولية رواية عمر بن حنظلة)»، مجلة حديث پژوهي، العدد ١٦: ٢٣٧ - ٢٥٢، كاشان، خريف وشتاء ١٣٩٥هـ.ش.
- (٢٢) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٣: ٥٢٩، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ ابن فهد الحلّي، المهذب البارغ في شرح المختصر النافع ٢: ٢٨، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٢٣) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية (وبذيله الشواهد المكيّة): ٣٠٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ إسماعيل الخواجوي، الرسائل الفقهية ٢: ٥٠، قم، دار الكتاب الإسلامي.
- (٢٤) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ١٥: ٢٢، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٧: ٥٤٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ محمد هادي الشريف، الكشف الوافي في شرح أصول الكافي: ٢٨٤، قم، دار الحديث.
- (٢٥) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ١: ١٣١؛ محمد باقر الشفتي، مقالة في تحقيق إقامة الحدود في هذه الأعصار: ١٤٨. ١٤٩، قم، بوستان كتاب.
- (٢٦) الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ١٥: ٢٢؛ أحمد النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٧: ١٩، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٢٧) الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٣٨؛ تقي بن حسين الطباطبائي القمي، الدلائل في شرح منتخب المسائل ٣: ٤٤٥، قم، دار محلاتي.
- (٢٨) مرتضى الحائري، مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ٢: ٢٢٨، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٢٩) الكليني، الكافي ١: ٦٨.
- (٣٠) محمد الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٤: ٣٠، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٣١) النجاشي، فهرست أسماء مصنّفِي الشيعة: ٢٣٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٣٢) الطوسي، الأبواب: ٣٩١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٣٣) النجاشي، فهرست أسماء مصنّفِي الشيعة: ١٥٩.
- (٣٤) الطوسي، الأبواب: ٣٣٦.
- (٣٥) محمد محسن الفيض الكاشاني، الوافي: ١٩٧، إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.
- (٣٦) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ١٨: ١٢٣، قم، مركز نشر
- الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٥٩**

- الثقافة الإسلامية في العالم.
- (٣٧) المصدر السابق ٨: ١٠٢.
- (٣٨) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٦.
- (٣٩) البرقي، الرجال - الطبقات: ٣٨، طهران، جامعة طهران.
- (٤٠) الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ١٠: ٢١٥.
- (٤١) المصدر السابق ٨: ١٠٣.
- (٤٢) المصدر السابق ١١: ١٨٢.
- (٤٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ - ٣٠٢.
- (٤٤) جعفر السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء ٣: ٥٤١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- (٤٥) الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ١٤: ١٣١.
- (٤٦) محمد السندي البحراني، بحوث في مبانى علم الرجال: ١٥٧ - ٢٥٧، قم، مكتبة فلك.
- (٤٧) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ١: ١٣١.
- (٤٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٣١.
- (٤٩) الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ٥: ١٢٩.
- (٥٠) أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ١: ١٦٦، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.
- (٥١) الكليني، الكافي ٣: ٤٢٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ١٧؛ الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ١: ٢١٠، قم، مكتبة المرعشي النجفي.
- (٥٢) الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ١٤: ٣٣.
- (٥٣) الخواجه خردنوباد، الرسائل الفقهية ٢: ٥٠.
- (٥٤) الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ١٥: ٢٢، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٧: ٥٤٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٥٥) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية ١: ١٣٠.
- (٥٦) محمد حسين النائيني، أجود التقريرات ٢: ٩٩، قم، مطبعة العرفان.
- (٥٧) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٣: ٢٥٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ محمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٦: ٣٤١، طهران، حديث دل؛ محمد حسين النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٥٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٥٨) الخوئي، مصباح الفقاهة: ٦ - ٧، قم، دار أنصاريان.
- (٥٩) محمد صالح المازندراني، شرح الكافي ٢: ٤٠٨، طهران، مكتبة الإسلامية.
- (٦٠) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ٢٢٢، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- (٦١) المازندراني، شرح الكافي ٢: ٤١١.
- (٦٢) ملا خليل القزويني، الشافي في شرح الكافي ١: ٥٦٦ - ٥٦٧، قم، دار الحديث.
- (٦٣) محمد باقر المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ١٠: ١١ - ١٢، قم، مكتبة المرعشي

- النجفي.
- (٦٤) محمد المجذوب، الهدايا لشبيعة أئمة الهدى ١: ٦١٩، قم، دار الحديث.
- (٦٥) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٤٤، قم، مؤسسة الإعلام الإسلامي.
- (٦٦) راضي التبريزي، تحليل العروة: ٣٨، قم.
- (٦٧) المجذوب، الهدايا لشبيعة أئمة الهدى ١: ٦١٩.
- (٦٨) المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ١٠: ٢١٢.
- (٦٩) ابن فارس، معجم مقائيس اللغة ٤: ٢٨١.
- (٧٠) التبريزي، تحليل العروة: ٣٩.
- (٧١) ابن منظور، لسان العرب ١٥: ٩ - ١٠، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر.
- (٧٢) المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ٢٢٢.
- (٧٣) محمد هادي الشريف، الكشف الوافي في شرح أصول الكافي: ٢٨١، قم، دار الحديث.
- (٧٤) الشريف، الكشف الوافي في شرح أصول الكافي: ٢٨١.
- (٧٥) القزويني، الشافي في شرح الكافي ١: ٥٦٤.
- (٧٦) الخليل الفراهيدي، كتاب العين ٣: ٦٦، قم، مؤسسة دار الهجرة.
- (٧٧) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ٤: ١٩٠١، بيروت، دار العلم للملايين.
- (٧٨) الشريف، الكشف الوافي في شرح أصول الكافي: ٢٨٤ - ٢٨٥.
- (٧٩) محمد محسن الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٢٨٧.
- (٨٠) المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ١: ٢٢٣.
- (٨١) مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب: ٨٢، قم، دار الذخائر.
- (٨٢) السيد رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد ١: ٦٢ - ٦٣، قم، مؤسسة الإعلام الإسلامي.
- (٨٣) محمد الفاضل اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٨٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ محمد مهدي الكجوري، الاجتهاد والتقليد ١: ٧١، قم، دار نهاوندي؛ السيد مهدي البروجردي، مصابيح الأحكام ١: ٢٢، قم، دار ميثم التمار.
- (٨٤) آل عصفور البحراني، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٢٦٠، بيروت، دار المصطفى لإحياء التراث.
- (٨٥) الخوئي، كتاب الاجتهاد والتقليد ١: ٢٣٤، قم، مؤسسة فرهنگي اطلاع رساني تبيان.
- (٨٦) اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٨٥ - ٨٦.
- (٨٧) روح الله الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٥٨٥، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (٨٨) نظر علي الطالقاني، مناط الأحكام: ١٣٦، طهران.
- (٨٩) حسن بن جعفر كاشف الغطاء، أنوار الفقاهة (كتاب القضاء) ١: ٩، النجف، مؤسسة كاشف الغطاء.
- (٩٠) جعفر السبحاني، الرسائل الأربع ٣: ٣٦، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- (٩١) محمد تقي الإصفهاني النجفي، رسالة الاجتهاد والتقليد: ٣٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

- (٩٢) السيد محمد مهدي الخلخالي، الحاكمة في الإسلام ٧: ١٦٠، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
- (٩٣) المصدر السابق ٧: ١٦١.
- (٩٤) محمد حسين الحائري، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٩٨، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية.
- (٩٥) اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٨٥.
- (٩٦) الكجوري، الاجتهاد والتقليد ١: ٧٢.
- (٩٧) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ٥: ٢٨٥، قم، دار لقمان.
- (٩٨) السيد علي القزويني، الاجتهاد والتقليد (تعليقة على معالم الأصول) ٧: ٤٩٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٩٩) محمد تقي الآملي، منتهى الوصول الى غوامض كفاية الأصول: ٤٠٤ - ٤٠٥، طهران، مطبعة فردوسي.
- (١٠٠) روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد ٤: ٦٣٥، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (١٠١) علي بن محمد رضا كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع: ٤٨٥، النجف، مطبعة الآداب.
- (١٠٢) روح الله الخميني، معتمد الأصول ٢: ٤٥٩، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- (١٠٣) شهاب الدين المرعشي النجفي، القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد ١: ١٩٨، قم، مكتبة المرعشي النجفي؛ روح الله الخميني، الرسائل ٢: ١٤٠ - ١٤١، قم، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات.
- (١٠٤) أبو القاسم الخوئي، فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد): ٤٨، قم، مطبعة نو ظهور.
- (١٠٥) كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع: ٤٨٥.
- (١٠٦) أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤: ٦٣٦، قم، تحت إشراف: آقاي لطفي.
- (١٠٧) ميرزا حبيب الله الرشتي، رسالة في تقليد الأعلام: ٢١، قم، المؤلف.
- (١٠٨) الخميني، معتمد الأصول ٢: ٤٥٩.
- (١٠٩) الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٦٣٦.
- (١١٠) الخميني، الرسائل ٢: ١٠٦.
- (١١١) السيد علي القزويني، الاجتهاد والتقليد (تعليقة على معالم الأصول) ٧: ٤٩٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١١٢) الحائري، مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ٣: ٣٤١.
- (١١٣) العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٦٤٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١١٤) الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٢٩.
- (١١٥) الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٥٨٤ - ٥٨٥.
- (١١٦) الخميني، الرسائل ٢: ١٠٦.
- (١١٧) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٢٩٦، قم، دار الهجرة.
- (١١٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٣٤: ٩، بيروت، دار
- ٢٦٢ **الاجتهاد والتجديد** - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ

- إحياء التراث العربي.
- (١١٩) الكراجكي، كنز الفوائد ٢: ٣٣، قم، دار الذخائر.
- (١٢٠) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٤٨.
- (١٢١) المصدر السابق ١: ٤٤٠.
- (١٢٢) الخميني، تنقيح الأصول: ٣٠.
- (١٢٣) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٤٨.
- (١٢٤) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٣٥٦.
- (١٢٥) المصدر السابق ١: ٣٥٨ - ٣٦٠.
- (١٢٦) السيد محمد مهدي الخليلي، الحاكمية في الإسلام: ٩٩.
- (١٢٧) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٧٩ - ٣٨٠.
- (١٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٥، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (١٢٩) الكليني، الكافي ٧: ٤٠٦.
- (١٣٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢.
- (١٣١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٤٨.
- (١٣٢) المصدر السابق ١: ٤٤٥ - ٤٥٥.
- (١٣٣) الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٨٥.

مستقبل العالمين العربي والإسلامي

في ضوء المتغيرات الجارية بالمنطقة والعالم

(إحياء الهوية ومشارك الأسننة نموذجاً)

أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري(*)

يمرّ العالم العربي والإسلامي بمرحلة متغيّرات ما بعد العولمة، ولقد كُتِبَ في ذلك الكثير من الأبحاث والدراسات والمقالات، وأغلبها يركّز على الجانب السياسي وتقلّبات المنطقة، وأثر الربيع العربي وسقوط أنظمة عربيّة، ونشوء الصراع مع الإسلام السياسي. إن صحّ التعبير، وعلى الجوانب الاقتصادية والإعلامية وأثرها على الفرد، ودور الرأسمالية التي أرخت ذبولها على العالم، وتأثيرها الإعلامي والثقافي على الفرد والمجتمعات عموماً.

وفي هذا البحث المتواضع أرى أن نقرأ الحالة المعاصرة وبُعدها المستقبلي للعالم العربي من خلال بُعدين: إحياء الهوية؛ ومشارك الأسننة، حيث قد يظهر شيء من التناقض بين الهوية، وهو مكوّن ضيق، وبين الأسننة، وهو مكوّن واسع منفتح على الآخر. لهذا قيّدت الهوية بالإحياء، والأسننة بالمشارك.

إحياء الهوية وعلاقته بالمتغيّرات الهوية لغة واصطلاحاً

الهوية بضمّ الهاء مصطلح حديث، لم يستخدم سابقاً، لهذا لا نجد له تأصيلاً واضحاً في اللغة. وأقرب معجم حدّده هو المعجم الوسيط، واعتبره من «الهوية في الفلسفة حقيقة الشيء أو الشخص التي تميّزه عن غيره، وبطاقة يثبت فيها اسم

(*) باحث وكاتب. من عُمان.

الشخص وجنسيته ومولده وعمله، وتسمى البطاقة الشخصية أيضاً^(١). وأرجعه بعضهم إلى المفهوم الصوفي المشتق من الضمير هو هو، حيث اعتبر «الهوية في اللغة مشتقة من الضمير هو، أما مصطلح «هو هو» المركب من تكرار كلمة هو، فقد تم وضعه كاسم معرف ب (ال)، ومعناه الاتحاد بالذات. ويشير مفهوم وتعريف ومعنى الهوية إلى ما يكون به الشيء «هو هو»، أي من حيث تشخصه وتحققه في ذاته، وتمييزه عن غيره؛ فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكثف بشري، ومحتوى لهذا الضمير في الوقت نفسه، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها^(٢). «والهوية - بفتح الهاء - كغنية، بعيدة القعر»^(٣).

والهوية اصطلاحاً بالنسبة للفرد «بناء عقلي يؤشّر على تصوّرات الفرد عن ذاته عبر الماضي والحاضر والمستقبل، وتتفاعل الذات مع الآخرين في ضوء هويتها الفردية»^(٤)؛ وبالنسبة للمجموع إنها «تقوم العلاقة في إطار العلاقة بين الفاعل والبناء الاجتماعي... فالفاعل يظل دائماً منخرطاً في شبكة علاقات اجتماعية تضع سلوكه في إطار بناء اجتماعي معين، ويضفي هذا البناء على الفعل خصائص معينة تجعل له سمّاً خاصاً، وصبغة خاصة؛ بل إنه يعزز أنماطاً بعينها من الشخصية الفردية»^(٥). لهذا يرى أحمد زايد (معاصر) أن «لتحديد مفهوم الهوية الوطنية على نحو دقيق يجب أن نستبعد الفهم الخاطئ للهوية الوطنية بوصفها أداة لتحقيق شكل من أشكال الوحدة القسرية في الحياة الاجتماعية، أو فرض إرادة بعينها على شعب من الشعوب، كما يحدث في النزعات الشيفونية والنازية، أو كما يحدث من جانب بعض الأيديولوجيات ذات الصبغة الدينية، التي تميل إلى إقصاء وتهميش الجماعات المخالفة لها، وتلغي مفهوم التعددية من قاموسها السياسي»^(٦).

الهوية العربية، من الحداثة إلى العولمة فالمواطنة

وظهرت الهوية في الغرب مرتبطة بالحداثة، بينما تأخّرت في العالم الإسلامي والعربي إلى نهايات القرن العشرين كارتباطاً بالحداثة وانفتاح لها. ويرجع محمد أركون (٢٠١٠م)، في كتابه الإنسانية والإسلام، تأخُّرها إلى «أنّ السبب الأساسي في

إخفاق ديناميكية التحديث العربية يرجع إلى حاجز الدفاع عن الهوية الذي أنتجته أيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار والهيمنة الغربية، فهذه الأيديولوجيا وإن كانت مشروعة سياسياً فإنها شكّلت عائقاً جوهرياً دون تحديث المجتمعات الإسلامية، بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاري، تتعين محاربه ثقافياً وفكرياً، مثلما تمّت محاربة المستعمر عسكرياً وسياسياً^(٧).

إلا أنّ الهوية ظهرت بعد أحداث الربيع العربي بقوة؛ لما في الإعلام الجديد من خلال شبكات وسائل التواصل الاجتماعي من دور كبير في رفع مستوى التدافع الفكري والديني والمدني، بكلّ حرية وأريحية، وهذا سيؤثر بشكل طبيعي على المجتمع وهويته، إيجاباً أم سلباً. لهذا انتقلت الهوية من ارتباطها بالحداثة إلى الارتباط بالعملة أو الكوكبة والأصالة في نهاية القرن العشرين إلى ارتباطها اليوم بالمواطنة والدولة المدنية والأنسنة والحرّيات.

الهوية بين النقد والقبول

وقد كانت الهوية تتصارع بين اتجاهين: «اتجاه نقدي أيديولوجي للهيمنة الثقافية الغربية، من حيث هي إحدى دوائر السيطرة والاستعمار والإمبريالية، والمطالبة باستقلال الذات التاريخية، والتحرر الثقافي»^(٨)؛ «واتجاه نظري فلسفي يدافع من منطلق النظريات النقدية للحداثة عن استقلالية المجال التداولي العربي الإسلامي، وعن حداثة بديلة تتشكّل بحسب الخصوصيات الحضارية المحلية»^(٩). وأتصور أنّ العقل المجتمعي تجاوز المرحلة الأولى، حيث لم يصبح فقط يؤمن بضرورة الحداثة، بل بتحقيق المشاركة الشعبية في صنع الحداثة. ولا تقتصر الحداثة عند الجانب الاجتماعي والتقني والمهني فحسب، بل تشمل الجوانب السياسية والمواطنة والعقد الاجتماعي. فلم يعد ذلك الخطاب الديني المتشدّد ضدّ الحداثة، والمستكين للسلطات المستبدّة، سواء السياسية أو الاجتماعية أو القبلية المناطقية، من باب النظرة الضيقة للهوية، وخطر التغريب عليها، فتصوّر أنّ الحفاظ على هويته مربوطٌ بهذه السلطات المستبدّة؛ حيث لم يعد هذا الخطاب حاضراً، والذي تمثّل بقوة مع تصاعد تيار الصحوة، أو ثورة الكاسيت.

وفي المقابل كشف النقاب عن الخطاب الثقافي المبرر لاستبداد السلطة باستخدام أدوات الحداثة والتحديث وقيم الثقافة. وهنا يكمن «الخطر في خلط العامل الثقافي بالسياسي، لا لأن هذين العاملين يشغلان باليتين مختلفتين وحسب، ولا لأنهما يتحركان في مستويات قد تتداخل أحياناً...، بل لأن استراتيجيات الثقافة شيء ومناورات السياسة شيء آخر»^(١١).

الدولة الدينية المطلقة في مراجعات داخلية

ومع تجاوز الخطابين السابقين في ظلّ المتغيرات المعاصرة بدأ الخطاب أيضاً يتجاوز مرحلة الدول الدينية المطلقة أو الدولة العلمانية المطلقة؛ ففي الأديان، ومنها: دين الإسلام، كما يرى علي عبد الرازق (١٩٦٦م) في كتابه الإسلام وأصول الحكم، ترجع الخلافة أو الدولة في جملتها إلى «أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»^(١٢). ومع ظهور الإسلام السياسي من جديد في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٢م، وتبعها سقوط الإمامة الدينية الإباضية بعد حرب الجبل الأخضر في عُمان عام ١٩٥٩م، ثم الإمامة الدينية الزيدية في اليمن عام ١٩٦٦م، إلا أن الإسلام السياسي استمرّ تحالفه في المملكة العربية السعودية باسم السلفية أو الوهابية، وكان خصماً للدولة الناصرية في مصر، ومن ثمّ حزب البعث في العراق وغيره. إلا أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩م في ظلّ ولاية الفقيه، وبداية الصحوة الإسلامية، وثورة الكاسيت، ونشاط الإخوان المسلمين، وتمكّنهم فترة في السودان، إلى نجاحهم المعاصر في تركيا، وبعد أحداث الربيع العربي صعد تيار الإخوان المسلمين من جديد في مصر لفترة، ونجح في تونس والمغرب العربي، وهكذا حزب الدعوة في العراق؛ هذه التجربة أعطت مراجعات للدولة الدينية من الداخل، وإعادة بلورة للكثير من التشريعات والأحكام، والانفتاح على النظريات السياسية المعاصرة، والقبول بالتعددية والدولة المدنية، والشراكة مع باقي طوائف المجتمع، ورفض العنف والاستبداد، وتحقيق العدالة الاجتماعية، فأصبحت تمارس ما كان يعتبر سابقاً كفرةً بواحاً مخرجاً من الملة.

الدولة العلمانية في أقسامها الخمسة

وأما الدولة العلمانية فيرى السيد ولد أباه (معاصر) أن «العلمانية - على عكس مقولتي: التنوير؛ والحداثة - مصطلح غائم، يحجب أكثر مما يبين، وهو عاجز عن إبراز الرهانات المعقدة للمسألة السياسية - الدينية في السياقين الإسلامي والغربي»^(١٢).

وهنا بالجملة لسنا في صدد التعريف، إلا أنه من المهم الإشارة أن العلمانية في العالم الإسلامي خصوصاً فُهمت في خمس نظريات مهمة: العلمانية المشوهة، والعلمانية المستبدّة، والعلمانية الشاملة، والعلمانية الجزئية، والعلمانية الثالثة. أما العلمانية المشوهة فهي ردة فعل متسرّعة من العديد من الكتاب الإسلاميين والدينيين عموماً، حيث تصوّروا أن «العلمانية [بالجملة] هدفها إخراج الإنسان العربي من ذاتيته [ودينه] وقيمه، ومزاجه النفسي، وتركيبه الاجتماعي كلّ، لتقذف به في أتون العالمية والأممية»^(١٣)؛ وأما العلمانية المستبدّة فقد ظهرت «صيغتها التطبيقية الأولى في الاتحاد السوفياتي بعد ثورة ١٩١٨م بقيادة لينين (١٩٢٤م)....، ثم انتشرت في صيغ مختلفة إلى حد ما في أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية»^(١٤)، وقد أدّت هذه العلمانية إلى «إلغاء دور الدين من كلّ مجال من مجالات الحياة العامة، تشريعاً وتعليماً وتوجيهاً»^(١٥). وهذه الصورة من العلمانية ساعدت في إضفاء صورة مشوهة، خصوصاً إذا استغلها السياسي مقابل خصومه الدينيين، وبرّر لها المثقفون والمصالحيون لمقاصد آنية؛ وأما العلمانية الشاملة فهي «فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس عن العالم...، بحيث يصبح العالم مادةً نسبية لا قداسة لها»^(١٦)، وهذه أقرب إلى العقلانية التجريبية، وتدخل في النوع الثاني، أي العلمانية المستبدّة إذا تحوّلت من جانب معرفي عام إلى مشروع سياسي يفرض هيمنته على الجميع؛ وأما العلمانية الجزئية - كما يراها عبد الوهاب المسيري (٢٠٠٨م) - فهي «أقرب إلى فصل الدين عن الدولة، لكنّها تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، أي لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكيّات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا... فهي لا تسقط الواحديّة الطبيعية أو المادية على الإنسان، بل تترك للإنسان حيّزه الإنساني يتحرّك فيه إن شاء. ويرى كثير من

المفكرين المسلمين والمسيحيين أن لا تعارض بين هذا النوع من العلمانية والإيمان الديني^(١٧)؛ وأما العلمانية الثالثة فقد أطلقها عصام القيسي (معاصر)، حيث يحصرها في العالم الإسلامي الذي يتزامن في العديد من أقطاره مع تعددية مذهبية تتضوي تحت دائرة الإسلام، إلا أنها تختلف في بعض التفسيرات الكلامية والعملية، فيرى الانطلاق من الخيوط المشتركة في الدولة، وهو القرآن فقط، «وإن معظم الخطاب القرآني ينصرف إلى القصص والأخبار (العقائد)، والنسبة الباقية منه موزعة على توجيهات أخلاقية لضمير الفرد والجماعة، وأحكام قانونية للفرد وللجماعة. وأما النسبة الكبيرة من خطاب القصص والأخبار فلا علاقة له - مباشرة - بسياسات الدولة وقانونها الدستوري. ويسري هذا الحكم - أيضاً - على الخطاب الأخلاقي للقرآن. وأما القسم الثالث من الخطاب القرآني (الأحكام القانونية) فالأمر فيه على تفصيل: ما كان منه قطعي الدلالة يمضي بوصفه قانوناً شرعياً ملزماً بحكم الدستور الذي سلّم بالرجعية العليا للدين الإسلامي؛ وما كان منه قابلاً للتأويل على أكثر من دلالة يبقى نصاً ملزماً على وجه الإجمال فقط، ويختار المشرع المدني بعد ذلك التأويل الذي يراه مناسباً، على أن يعدّ التأويل المختار منتجاً وضعياً لا قداسة له^(١٨). وبهذا يحاول القيسي الجمع بين العلمانية كمفهوم إنساني واسع وبين هوية العالم الإسلامي تحت مظلة المقدس المشترك من جهة، والقطعي أصولياً من حيث الثبوت والدلالة من جهة ثانية، مع ترك مساحة للمشرع في التأويل الظني، وتداول السلطة بعيداً عن الطائفة والحدود المذهبية الضيقة.

الدولة المدنية والكرامة الإنسانية

وبغض النظر عن الصراع بين الإسلام السياسي والعلمانية، إلا أنه بعد المتغيرات جرّاء أحداث الربيع العربي، وبعد سوءات هذين المشروعين، أصبح الجيل الجديد يهفو إلى دولة مدنية، يتحقق فيها «التطابق بين السياسي والاجتماعي، بين الدولة والأمة^(١٩). هذه الدولة مرتبطة بهوية الفرد، بمعنى حقّه الإنساني، قبل حقّه الوطني والمدني. فليست الهوية هنا بالمفهوم الضيق المقتصر عند فكر أو أيديولوجيا معينة، قد تستخدم لمصلحة السلطة والرأسمالية المتحكّمة، وإنما متوافقة مع حقّ

الفرد في المجتمع، كإنسان ينتمي إلى هذه الأرض، والتحرُّر من سلطة «مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الفرد» إذا استُخدمت كقاعدة استبدادية، أي الجماعة مرهونة بالسلطة، أو أُسر معيَّنة لسياسية أو مالية أو قبلية.

والجيل الجديد بالجملة ليس خصماً للإسلام السياسي، ولا للدولة العلمانية، فأصبح لا تهمّه هذه الشعارات بقدر ما يهمّه تحقيق الكرامة الإنسانية، وارتفاع نسبة الحقوق والحريات. لهذا أرى أن تكون هوية الأمة للعالم الإسلامي والعربي في التداخل الإيجابي بين الدول، ونقل التجارب الإيجابية بينها، وإحياء الذات الإنسانية بين هذه الدول، مع صيانة الحقوق والحريات، وفي المقابل وقف التدخل السلبي في شؤون الغير، مع وقف أي شكل من أشكال الحروب والعنف والتطرف. وبطبيعة الحال لا يمكن ذكر بعض الطرق العملية في ذلك في مبحث صغير كهذا، لكن لا بُد من وجود قوّة تحمي هذه الهوية، سواء كانت سياسية أم عسكرية أم ثقافية. والمقصود بالقوة هنا القوّة الجمعيّة المشتركة من جميع هذه الدول، تنطلق من استراتيجيات ومشاركات، هدفها الأولي الإحياء، وتحقيق الكرامة الإنسانية، بحيث يصبح أي فرد في هذه المنطقة معزّزاً مكرّماً بانتمائه إلى هذه الهوية، والتي تحافظ على دينه ومذهبه وفكره وإنسانيته على حد سواء، دون تفريق بين أحد.

وأما هوية الدولة فهي الانطلاق إلى الدولة المدنية، والتي تقترب من الدولة العلمانية الجزئية كما عند المسيري، أو العلمانية الثالثة كما عند القيسي، حيث تكون مدنية تتحقّق فيها الشراكة الشعبيّة من خلال فصل السلطات الثلاثة، ومع وجود عقد اجتماعي يساهم في «تعزيز المشاركة الشعبيّة، واحترام الرأي والرأي الآخر، والانفتاح، ووجود آليات المحاسبة، والشفافية، وتوفير الاحتياجات الأساسية للمواطن؛ كلّها عناصر تسهم بشكل أساسي في تحقيق شرعية النظم السياسيّة، وتكوين رابطة قويّة بين الشعوب والحكّام، ومن ثمّ تؤدي إلى وجود مجتمعات متماسكة محصّنة، قادرة على الصمود والمقاومة، ومواجهة كلّ التحديات والتهديدات، والتصدي لها بجداريّة واقتدار»^(٢٠). «وإذا كانت فكرة المدنية قديمة إلى هذا الحدّ فإنّ مفهوم الدولة المدنية مفهوم أُلصق بالمجتمعات الحديثة، حيث حاول فلاسفة التنوير تهيئة الأرض فكرياً لنشأة دولة حديثة تقوم على مبادئ المساواة،

وترعى الحقوق، وتتطلب من قيَم أخلاقية في الحكم والسيادة، مع استبعاد النزعات المتطرّفة أو الاستبدادية من السيطرة على مقدّرات الدولة»^(٣١).

ووجود دولة مدنيّة لا يعني بالضرورة تحجيم دور المؤسسات الأمنيّة والعسكريّة، ولكنّ هذه المؤسسات داعمة في حفظ الدولة المدنيّة من جهة، وفي حفظ صيرورتها التتمويّة والتقدميّة والتطوريّة، لا أن تكون أداة قمعيّة تحفظ الطبقات المتنفّذة لأجل مصالح أفرادها الشخصيّة، بحيث تحفظ القانون العادل، وتحافظ على الشراكة الطبيعيّة من خلال المؤسسات المدنيّة، ومؤسسات العمل المدنيّ. وما تمارسه هذه المؤسسات في بعض الدول العربيّة والإسلاميّة من حماية «الاستبداد المحليّ، الذي يفرض نفسه رغم إرادة الشعب على المستوى الوطنيّ، ويعتمد على ما يمتلكه من أسباب القوّة لفرض إرادته، وممارسة إجراءاته، لا يصلح أن يكون هو المرجعيّة التشريعيّة... وإنّ استخدامه للعنف في قمع الشعب وقهر إرادته هو بحدّ ذاته شكلاً من أشكال الإرهاب الذي تجب إدانته ومقاطعته»^(٣٢).

ومع إحياء الهوية الفرديّة والجماعيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ خصوصاً، وما يدخل فيه من إصلاح سياسيّ وثقافيّ واجتماعيّ وقانونيّ وأمنيّ، لا بدّ من الإصلاح الاقتصاديّ، وأداء حقّ الفرد بما يحقّق كرامته كإنسان، ليس على مستوى إقليمه فحسب، بل على مستوى أمته؛ بل لا أجازف على المستوى الإنسانيّ ككلّ، بحيث يكون الفقر جريمة بحقّ الأفراد، أيّاً كان هذا الفرد، وأيّاً كان دينه وتوجهه، حيث يجب على المجتمع الإنسانيّ محاربة كلّ ما يؤدّي إلى أكل خيرات الشعوب، وابتزازهم، والاتجار بالبشر. «فالانتخابات الحرّة، والتعدديّة السياسيّة ليستا كافيتين لإيجاد الديمقراطية؛ إذ ينبغي أن تكون المساواة الاقتصاديّة متاحة، أو أن تكون الحكومة ملتزمة بمبدأ تضيق الهوية الاقتصاديّة بين أفراد الشعب»^(٣٣). ولعليّ اقترح هنا وجود محاكم دوليّة، أو على الأقلّ على المستوى العربيّ والإسلاميّ، تكون متعلّقة بالأفراد، ولها فروعها، وللأفراد حقّ التقاضي لأيّ مظلمة، وتكون مستقلّة، ومرتبطة بخيط الشعوب ككلّ، حيث يكون من حقّ الفرد التقاضي في ما يتعلّق بالمساس بالحقوق الإنسانيّة لأيّ فردٍ من قبيل المؤسسات الكبرى في أيّ مجتمع، وبهذا ينخفض معدل اللجوء، الذي يحدث أضراراً أكبر، ويكون جماعات متطرّفة في الخارج، أو

يضطرّ الشخص للتركُّر لذاتيته ودينه ومجتمعه وجماعته، بل وتاريخه. فخلاصة ما سبق أن الهوية هنا ليس بالمعنى الضيق المتكّر للعدالة والحدّاة، وليس بالمعنى التغريبيّ المطلق والعلمانيّ الاستبداديّ، ولكنّها هويّة تحفظ حقّ الفرد وتعدديته وواجباته. لهذا يكون عالم الدين أو المثقف حافظاً على هذه الهوية، لا أن يكون مصالحيّاً، وهذا ينطبق بشكلٍ طبيعيّ على مؤسّسات العمل المدنيّ، والمؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة.

وإذا لم تقدّم الهوية بهذا المفهوم الإحيائيّ والإصلاحيّ فمن الطبيعيّ انتشار الأمراض التصوريّة والمجتمعيّة، بدءاً من الإلحاد، وهو ردّة فعل للمجتمع الدينيّ والقبليّ المحافظ على استبداد فتنة، وحمايتها باسم الدين، فضلاً عن الأمراض المجتمعيّة بما فيها الاقتصاديّة، التي أشرنا إلى بعضها سلفاً.

مشترك الأنسنة، وأهميته في ظلّ المتغيّرات^(٢٤)

الأنسنة لغةً من أنس، والإنس إمّا من النسيان؛ لرواية ابن عباس: «إنّما سُمّي إنساناً لأنّه عهد إليه فنسي»^(٢٥)، ومنه قوله تعالى: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِيَّ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْماً» (طه: ١١٥)؛ أو من الأنس، ومنه قوله تعالى: «فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (القصص: ٢٩).

وعادةً يستخدمون من مصدر الإنسان الإنسانيّة. أمّا اليوم؛ نتيجة تأثير الدراسات الغربيّة، شاع مصطلح الأنسنة والإنسانيّة. وجاء في موقع مجمع اللغة العربيّة، فتوى رقم ٥٢٧: «الأنسنة لفظ اشتقّ من الإنسان، ويُنَى على بناء الفعل، وهو بناءً مصدرِي يُراد به تحويل قضيّة ما إلى قضيّة إنسانيّة. والأنسنة نزعة فلسفيّة أخلاقيّة غربيّة تركّز على قيمة الإنسان وكفاءته، وتنتهج التفكير العقلانيّ، والمنهج التجريبيّ. أمّا الإنسانيّة فهي لفظٌ مبنيّ بناءً مصدرِيّاً صناعياً، وزيدت عليه الواو كما زيدت في الأصل اللاتينيّ للتعبير عن ادّعاء الشيء، أي ادّعاء النزعة الإنسانيّة»^(٢٦). لذا يرى المجمع «أنّ الأنسنة تثير لبساً؛ لأنّها لفظ غير مشهور، وغير متداول بكثرة، ويفضّل عليه: النزعة الإنسانيّة؛ إلّا إذا أُريد به تحويل قضيّة ما إلى قضيّة إنسانيّة،

فهذا مقبولٌ. أمّا الإنسانيّة فهي لفظٌ مركّبٌ تركيباً غريباً من حرفٍ مقحم هو الواو، والأفضل منه التعبير عن المعنى بما يفيد ادّعاء الإنسانيّة^(٢٧).

«الأنسنة اسمٌ أطلقه شيلر (١٨٠٥م) على المذهب الذي استخدمه في مؤلفاته، ويرتبط بحكمة بورتاغوراس (١٤١١ق.م): الإنسان هو المقياس لكلّ الأشياء، وتعني كما جاءت في موسوعة لالاند الفلسفيّة: مركزيّة إنسانيّة متروية. تنطلق من معرفة الإنسان. وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما يمكن تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائِق ولقوى خارقة للطبيعة البشريّة أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشريّة»^(٢٨).

والأنسنة وإنّ ظهر بقوة مع فلاسفة التنوير، ثمّ ارتبط بالفردانيّة، وحقّ الفرد كإنسان؛ إلاّ أنّه رجع مؤخّراً، وبشكلٍ كبير، وخصوصاً في العالم الإسلاميّ، وفي الدراسات العربيّة، ولا سيّما بعد تصاعد الإمبرياليّة الغربيّة على العالم، أو «هيمنة القويّ على الضعيف، والغنيّ على الفقير، أو هيمنة الغرب على الشرق، وأعلى من هذا الهيمنة الأمريكيّة على العالم»^(٢٩). وهذا النداء تصاعد حتّى عند العديد من الغربيّين، «فلا بدّ للبشر من أن يكونوا دائماً موضوعات حقوق، يجب أن يبقوا غايات، لا وسائل على الإطلاق، لا أشياء قابلة للتسليح والتصنيع والاتّجار في ميادين الاقتصاد والسياسة ووسائل الإعلام، في معاهد البحوث والمؤسّسات الصناعيّة»^(٣٠)، «فكلّ كائن بشريّ، دونما تمييز على أساس السنّ والجنس والعرق والبشرة واللون والقدرة البدنيّة أو الذهنيّة واللغة والدين ووجهة النظر السياسيّة أو الجذور الاجتماعيّة، يتمنّع بكرامة ثابتة لا يمكن المساس بها»^(٣١)، «ومن غير الأخلاقيّ حقّاً إقصاء تطلّعات وطموحات العالم الثالث لمجرّد المحافظة على ما يوفّره نمط خاصّ من العمل الغربيّ من راحة»^(٣٢). «وأطير فرحاً حين أقف على طموحات فقراء العالم الثالث وأحلامهم، على رغبتهم في تحقيق الثروة والازدهار والحرية»^(٣٣).

ولقد وحدّ الأقاليم العربيّة والإسلاميّة أمران: الأوّل: البُعد المناطقيّ، ممّا يولد نظرةً محدودة للتصوّرات من جهة، ويبعد عناصر التنافر والصراع من جهة ثانية؛ والثاني: في القرن المنصرم كان العدوّ المستعمر واحداً، ممّا جعل الجميع على اختلاف أديانهم وطوائفهم يشتغلون على طاولة واحدة للتحرّر من المستعمر الخارجيّ من جهة،

وللتحرُّر من التخلُّف من جهةٍ ثانية. فلمَّا استقلَّ العالم العربيّ والإسلاميُّ في جملته، عدا أرض فلسطين، وكان الإعلام المقربِّ، صحافةً وتلفزةً وإذاعةً، فضلاً عن انتشار الكتاب وتحقيق التراث مع انتشار الكاسيت، هنا بدأ البعيد يقرب، والمخفيّ يظهر، والخلاف يسطع. كما أنّ الحوزات والجامعات الدينيّة في جملتها انغلقت على تيار واحد، فخرّجت صوراً واحدة متعصّبةً لمذهبها وطائفتها، فكانت الفضائيات في التسعينات، والتي ظهرت بسببها الطائفيّة بشكلٍ أكبر، إمّا لمصالح تجاريّة أو سياسيّة، فسقط هذا على الشبكة العالميّة، ومن ثمّ على وسائل التواصل الاجتماعيّ، فظهرت تيارات تحمل اسم الإسلام وتراثه، كبوكو وحرام وداعش، وأظهرت الأديان من جديدٍ أنّها أفيون التطوُّر والنماء، وزاد الأمر سوءاً بالنسبة للدين الإسلاميّ، خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من ديسمبر.

محاولاتٌ في مراجعة النصّ الدينيّ

كلُّ هذا ولّد دراساتٍ حاولت مراجعة النصّ الدينيّ، والبُعد عن القراءة السلفيّة والتراثيّة. وليس المراد القراءة الظاهريّة فحسب، بل حتّى عند المقاصديين والإصلاحيين في الجملة. فظهر المنهج القرآنيّ المطلق، حيث «يقدم القرآن على أيّ نصّ عداه. وهو مذهبٌ قديم، استقرّ عند البعض في الاعتقاد، وتوسّعوا في الفقه. ثمّ ظهر المذهب القديم عند القرآنيين، وعند أحمد صبحي منصور (معاصر) خصوصاً، كما في كتابه (القرآن وكفى). وهناك من يقدّم النصّ القرآنيّ في تحكيم الرواية مطلقاً، وإنّ كان هذا المنهج قديماً، وقال به أهل الحديث. إلّا أنّ محمود أبو ريّة (١٩٧٠م) أعاد صياغته من جديدٍ، كما في كتابه (أضواء على السنة النبويّة)، وكذا الحال مع محمد الغزاليّ (١٩٩٦م)، كما في كتابه (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث)، ومن المتأخّرين: طه جابر العلوانيّ (٢٠١٦م). وفريقٌ آخر يعمّق الجانب الدلاليّ في القرآن، كما عند أبي القاسم حاج حمد (٢٠٠٤)، وعالم سبيط النيليّ (٢٠٠٠م)، ومحمد شحرور (٢٠١٩م)، وعدنان الرفاعيّ (معاصر)، وخالد الوهبيّ (معاصر). وهناك منهجٌ يحاول الملائمة والموافقة بين التراث والتغريب، وإعادة قراءة العقل العربيّ قراءةً معاصرةً، كما عند محمد عابد الجابريّ (٢٠١٠م). وفريقٌ آخر يريّ تأريخيّة النصوص

مطلقاً بما فيها القرآن، فيستخدم المنهج التفكيكيّ الواحد، كما عند محمد أركون (٢٠١٠م). وغيرها من المناهج^(٣٤). إلا أنه بدأ يظهر منهجٌ آخر لا يقول بمراجعة النصّ الروائيّ فحسب من خلال القرآن، أو قراءة النصّ قراءة تفكيكيّة، أو القول بظرفيّة وتاريخيّة النصّ؛ وإنما مراجعة قدسيّة النصّ القرآنيّ ذاته، والتفريق بين الوحيّ الإلهيّ والوحيّ المحمديّ، وأنّ القرآن لفظٌ محمديّ، وليس وحيّاً إلهياً من حيث اللفظ والتراكيب واللغة، وما يتبع ذلك من صلاحية النصّ القرآنيّ لعالمنا اليوم، كما عند عبد الكريم سروش (معاصر)، ومحمد مجتهد شبستري (معاصر)، وأحمد القبانجي (معاصر)، وسعيد ناشيد (معاصر)^(٣٥).

وهنا لا نتحدّث عن القراءات الإصلاحية، كما عند محمد عبده (١٩٠٥م)، وقراءته الإصلاحية التجديدية، وقيام قراءات إصلاحية أخرى، كالبيوضيّة نسبية إلى الشيخ إبراهيم بيوض (١٩٨٠م) في الجزائر مثلاً، بجانب كتابات الشيخ محمد الغزاليّ (١٩٩٦م)، والسيد محمد حسين فضل الله (٢٠١٠م) فيما بعد مثلاً؛ وإنما نتحدّث هنا عن قراءاتٍ في صلاحية النصّ الدينيّ ذاته، ممّا يوّلّد حالة من التشطّي في الفكر الدينيّ بشكلٍ عامّ، حيث العالم الإسلاميّ؛ نتيجة الإعلام الجديد، ومرحلة ما بعد الصحوة، قادمٌ على قراءاتٍ جديدة. ولسبب كونها أحاديّة، وعدم انطلاقتها من مؤسّسات، قد يحدث شيءٌ من الضبابيّة، ممّا يوّلّد - مع الصورة السلبية للتراث والتدين وقمع الحرّيات - زيادة حالات الإلحاد في العالم الإسلاميّ، أو على الأقلّ زيادة معدلات الربوبيين أو اللاأدريين، أو حتّى النفاق الدينيّ والعقائديّ.

لهذا على المؤسّسات الدينية، وخصوصاً في الحوزات والجامعات المختصة بالفكر الدينيّ وشرائعه، فتح أكبر بابٍ لمراجعة التراث والنصّ الدينيّ الذي يتولّد من خلال الأنسنة^(٣٦)، بدءاً من أنسنة التاريخ؛ فتأريخ هذه الأمة تأريخٌ بشريّ إنسانيّ يحوي النجدين: الخير والشر، الصواب والخطأ، الإيجاب والسلب، كتأريخ أيّ أمّة في الأرض، وليس هو تاريخاً ملأنيكياً مميّزاً، وليس حيوانياً شهوانياً. وأنسنة التأريخ أي رفع القداسة عنه، فليس نصّاً تشريعيّاً مغلقاً، ولا مفتوحاً، بل هي تجربةٌ بشريّة، تدرس بشكلٍ أكاديميٍّ لا أكثر. فلا داعي للصراع حول رموز مرجعها إلى باربيها، وهو العدل الذي لا يظلم أحداً، ويسع في هذا قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا

كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿البقرة: ١٣٤﴾. والأنسنة في التأريخ مرتبطة بالظرفية، أي يقرأ في ظرفه الزمني، ولا يربط بالمقدس.

ثم أنسنة الخلاف الكلامي والعقائدي؛ لأن هذا الخلاف شيء طبيعي تكويني من أهم أسبابه أن النص القرآني بطبيعته نص مفتوح. ولكونه مفتوحاً فهو قابل للتأويل. فأنسنتها هنا أي جعلها في قدرها الإنساني الطبيعي. وهي حالة صحية، لا يترتب عليه تكفير ولا تفسيق؛ لأنه كلما كان التأويل واسعاً كانت التعددية حاضرة. وعليه يرتفع الحكم على المختلفين في البيت الإسلامي بالجنة والنار، وترك الحكم لله وحده. ويتسع هذا مع باقي الطوائف من باب التعددية المرتبطة بالإنسان، ومراجعة الأحكام الظرفية في ذلك، كالجزية وحد الردة والولاء والبراء وغيره^(٢٧).

وهكذا في ما يتعلق بتقديس وإطلاق التراث، حيث يعتبر التراث بنصوصه وتطبيقاته، بأساطيره وواقعيته، الشفوي منه والمادي، ملكاً للجميع. وتراث مجتمع البيت الإسلامي تراث إنساني مفتوح، وهو تجربة بشرية في مختلف فنون المعرفة الإنسانية والتجريبية. إلا أن الإشكالية التي تؤثر على مجتمع البيت الإسلامي هو جعل التراث جملة نصاً مطلقاً، والتعصب له، وتحريم نقده، والبحث في سوءات الآخرين عن طريق قصاصات الكتب الصفراء. وعليه الأصل أن يُقرأ التراث قراءة إنسانية طبيعية، فهو ظرف مرتبط بفترة زمنية، فقراءته لا تكون مطلقة، وإنما يراعى الزمان والمكان الذي وضع فيه، فيستفاد من حسناته، وتنقد سيئاته، ولا يتعصب له.

كما أن على المؤسسات والجامعات الدينية أن تفتح على بعضها، دراسة ويحثاً وحواراً، وأن تشجع على التعددية والحوار والنقد، وإلا سيتجاوزها الزمن، كما تجاوز غيرها؛ فالجيل الجديد كما أشرنا آنفاً في مبحث الهوية أصبح يبحث عن نظام ودولة تحقق له مكانته وحرية كإنسان، لا أن يعيش في صراع الماضي، وأوهام الحاضر، وأمانى المستقبل الخادعة.

وإذا كان على الخط الديني أن يراجع الأنسنة في تراثه وخطابه الديني فذلك في الجانب الثقافي أيضاً. فلا داعي إلى اللغة العلوية المبالغ فيها، وعدم الاستماع للآخر، سواء في الكتابة أو الخطاب أو في النظرة للآخر. «ويقع فيه بعض المثقفين حين تدور مناقشتهم حول قضايا فلسفية أو شبه فلسفية مقطوعة الصلة بواقع

الحياة اليوميّ وواقع مجتمعاتهم»^(٣٨). فغاية الثقافة هو التنوير والإصلاح والأنسنة، وهذا لا يتحقق إلاّ باحترام المختلف، والاستماع إليه، وإن رأيت متخلفاً رجعيّاً ماضوياً؛ فهذه إسقاطاتٌ علاجُها باحترام ذاته، ثمّ الحوار معه. «فمجال الثقافة ليس مجال التنافس وإثبات الأسبقيات، بل هو مجال التعاون والحوار المثمر»^(٣٩).

وهذا ذاته ما يتعلّق بمؤسّسات العمل المدنيّ، والسلطة، والمؤسّسات الأمنيّة والعسكريّة؛ فنظام الدولة من حيث الأنسنة يؤدّي إلى «احترام حقوق الإنسان، وصيانة حريّاته الأساسيّة، وتحرير إرادته من القيود. هي ضرورةٌ أساسيّةٌ لتحرير المواطن، وبعث الحياة في الأمّة، وتطوير النظم السياسيّة والاقتصاديّة. هو أمرٌ مطلوبٌ لتنمية المجتمعات العربيّة، والتفاعل مع العالم»^(٤٠)؛ «حيث يتطلّب العمل في مجال حقوق الإنسان بناءً وإعادة تصوّرات جديدة في موضوع الإنسان والطبيعة والعقل والتاريخ والحرّيّة والاجتهاد»^(٤١).

فالأنسنة في جملتها تقوم على أسس: إقرار التعدديّة الدينيّة والمذهبيّة والفكريّة والعريقيّة والإثنيّة في المجتمع، ثمّ حقوق الفرد الذاتيّة وكرامته الإنسانيّة، وتحقيق الحدّ المعيشيّ الحافظ لكرامته ومكانته في المجتمع، ثمّ أنسنة القانون، بحيث يكون حافظاً لكرامة الفرد الإنسانيّة، ومن جهةٍ أخرى محققاً للعدل والاستقلاليّة، ثمّ أنسنة مؤسّسات الدولة، بحيث تبنى على الكفاءة الذاتيّة للبشر، لا على أساس التوجّه الدينيّ أو المذهبيّ أو القبليّ أو المناطقيّ، فأنسنة المؤسّسات أكبر وسيلة لاستقرار الدول وتطوّرها ورفقيّها ونمائها، ثمّ تحقيق العدالة الاجتماعيّة والمساواة في الحقوق الفرديّة بناءً على الأنسنة والقيمة الذاتيّة للفرد، وأخيراً تحديث الدولة وأنظمتها ودستورها وهيكلها بما يعرّز القيمة الإنسانيّة في المجتمع، ويحافظ على الحرّيات والحقوق الذاتيّة للمجتمع ومواطنيه ومن يقيم فيه.

وخلاصة ما سبق أنّ المتغيّرات الفكريّة والدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة في عالمٍ أصبح مفتوحاً ومكشوفاً، تداخلاً وإعلاماً، وذا مركزيّة ومؤسّسات مدنيّة، يتطلب هذا أنسنة الدولة والمجتمع، ومراجعة الفكر الدينيّ والثقافيّ والمجتمعيّ بما يحقق هذه الأنسنة، ويحفظ الحرّيات الفرديّة في المجتمع، ويحمي الحقوق الجماعيّة فيه.

المواش

- (١) إبراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وآخرون، المعجم الوسيط ٢: ٩٩٨، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، تركيا - استانبول، لا تأريخ.
- (٢) موقع موسوعة كُّله لك، تأريخ الزيارة: الأحد، ٣ نوفمبر ٢٠٠٩م، الساعة الخامسة والنصف عصراً، صفحة تعريف ومعنى الهوية.
- (٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ١٣٤٧، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، ط٦، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- (٤) أحمد زايد، الهوية الوطنية والمسؤولية الاجتماعية: ١٣٦، دار العين للنشر، مصر - القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- (٥) المصدر السابق: ١٧.
- (٦) المصدر السابق: ١٤٢ - ١٤٣. بتصرفٍ بسيط.
- (٧) السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة: ٥٥، جداول للنشر والتوزيع، ط١ لبنان - بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
- (٨) المصدر السابق: ٦٢.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) سعد محمد رحيم، أنطقة المحرم وشبكة علاقة المثقف بالسلطة: ٢٠، دار ميزوبوتاميا، بغداد - العراق، ط١، ٢٠١٣م.
- (١١) عليّ عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحثٌ في الخلافة والحكومة في الإسلام: ١٣، المطبعة السلفية، مصر - القاهرة، ط٢، ١٩٢٥م. [النصّ المقتبس نقلاً من: كتاب الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكك: ٣٥، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت، ط١، ٢٠٠٨م].
- (١٢) السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة: ٣٥.
- (١٣) أنور الجندي، سقوط العلمانية: ١٣، دار الكتاب العربي، ومكتبة المدرسة، لبنان - بيروت، لا تأريخ.
- (١٤) محمد مهدي شمس الدين، العلمانية: ١٥٥، الدولية المؤسسية للدراسات والنشر، لبنان - بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) عبد الوهاب المسيري، مصطلح العلمانية، منشور في كتاب العلمانية تحت المجهر: ١٢١، دار الفكر، سوريا - دمشق، ودار الفكر المعاصر، لبنان - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- (١٧) المصدر السابق: ١٢٠، بتصرفٍ بسيط.
- (١٨) عصام القيسي، مقال العلمانية الثالثة: خارطة طريق إسلامية، مجلة ذوات الإلكترونية التابعة لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية الهاشمية، العدد ١٠.
- (١٩) عبد الإله بلقزيز، بحث الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية، منشور ضمن كتاب أزمة الدولة في الوطن العربي: ٣٠٨، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت، ط١، ٢٠١١م.

- (٢٠) عبد الفتاح عليّ الرشدان، معالم التغيير المتوقعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق، منشور ضمن كتاب مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغيّر: ١٣٩ - ١٤٠، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (٢١) أحمد زايد، الهوية الوطنيّة والمسؤوليّة الاجتماعيّة: ٦٦، بتصرّف بسيط.
- (٢٢) نبيل شبيب، بحث معالم الموقف الإسلاميّ بين الإرهاب والاستبداد، منشور ضمن كتاب مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغيّر: ٣٠.
- (٢٣) نجيب الغضبان، التحول الديمقراطيّ والتحدّي الإسلاميّ في العالم العربيّ [١٩٨٠ - ٢٠٠٠م]: ٢٠، دار المنار، الأردن - عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (٢٤) للمزيد يُنظر: بدر بن سالم العبري، مقال أسنة التأويل، مقدّمة في العلاقة بين الأئمة والتأويل، مجلّة شرق وغرب، العدد ٢٠، أكتوبر ٢٠١٩م. بعض التعريفات أدناه نُقلت منه.
- (٢٥) محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح: ١٩، دار الفكر العربيّ، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- (٢٦) موقع مجمع اللغة العربيّة على الشبكة العالميّة، فتوى رقم ٥٢٧، تأريخ الزيارة: الاثنين ٨ يوليو ٢٠١٩م، الساعة السابعة والنصف مساءً.
- (٢٧) الموقع والزيارة نفسها.
- (٢٨) محمد سالم النعيمي، القراءة الحدائيّة للنصّ القرآنيّ وأثرها في قضايا العقيدة: ١٣٤، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، مصر - القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
- (٢٩) بدر بن سالم العبري، مقال الأخلاق والعملة: وخطوط الإنسان والقيّم والخلق، مجلّة الفلق الإلكترونيّة، العدد ٩٥، ١٣ مايو ٢٠١٨م.
- (٣٠) هانس كونغ، أخلاق عالميّة أساس لمجتمع عالميّ، منشور ضمن كتاب العملة الطوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة: ٨٨، تحرير: فرانك جي وجون بولي، ترجمة: فاضل جكتر، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت - لبنان، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) بيتر مارتن، ما يسوّغ العملة أخلاقياً، منشور ضمن كتاب العملة الطوفان أم الانقاذ؟ الجوانب الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة: ٣٢.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) بدر بن سالم العبري، حوارٌ فكريّ حول التراث والتجديد: ٧٤ - ٧٥، أجراء: حسن المطروشي، مجلّة التكوين، العدد ٤٧، محرّم ١٤٤١هـ - سبتمبر ٢٠١٩م.
- (٣٥) يُنظر مثلاً: سعيد ناشيد، الحدائّة والقرآن، التوزيع للطباعة والنشر، تونس - لبنان - بيروت، ومصر - القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
- (٣٦) ذكرت نماذج عديدة من المعوقات التي يعانها البيت الإسلاميّ والعربيّ في ورقتي: الحوار الثقافيّ ودوره في تعزيز التماسك الاجتماعيّ، المقدم للمشاركة في ورشة عمل شبه إقليمية حول تعزيز الحوار والتماسك المجتمعيّ في إطار العمل الثقافيّ الإسلاميّ المشترك بدولة الكويت، من ١٥ - ١٧ سبتمبر ٢٠١٩م، تنظيم منظمة الإيسسكو. وهنا أشير إلى ما يتعلّق بموضوع الأئمة.

- (٣٧) لنا بعض المراجعات في هذا في كتابنا فقه التطرف نحو: التكفير، والولاية والبراءة، وآية السيف، وروايات الخوارج وقتل الناس، وتقسيم الناس ثلاثة، والجزية، واستعباد البشر وسببهم، والكفاءة في الزواج، والدولة المدنيّة، والقانون المدنيّ، وغيرها. طبع الجمعية العُمانية للكتاب والأدباء، ودار مسعى، ٢٠١٨م.
- (٣٨) أسامة خيرى، مهارات الحوار: ٤٠، دار الراية للنشر والتوزيع، الأردن - عمّان، ٢٠١٤م.
- (٣٩) ناديا أنجيليسكو، الاستشراق والحوار الثقافي: ٢٥، دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات العربيّة المتحدّة - الشارقة، ط١، ١٩٩٩م.
- (٤٠) عبد الفتاح عليّ الرشدان، معالم التغيير المتوقّعة في المنطقة العربيّة بعد احتلال العراق، منشورٌ ضمن كتاب مستقبل العالم الإسلاميّ: تحديات في عالم متغيّر: ١٣٩.
- (٤١) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربيّة: التاريخ، الحداثة، التواصل: ٦٩، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان - بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية المعالم والاستراتيجيا

الشيخ حسن بدران^(*)

١- تمهيد

بعض الأشخاص كالتربة الخصبة، مهما أُلقي فيها من شيء فإنها تعيد إنتاجه على أحسن ما يمكن. هكذا تميّز شريعتي في شخصيته بفرادة، يمكن القول معها: إنه كان واحداً من النماذج الرائدة للنشطاء على مستوى الاجتماع البشري. ولا شك أن للظروف المواقبة تأثيرها الذي يحدّد مسارات الشخصية، إلا أنه ليس كل من يسلك في مسار الدراسة الحوزية سوف يخرج إلينا بصورة مرتضى مطهري، كما أنه ليس كل من يسلك في الدراسة الأكاديمية سوف يخرج إلينا بصورة علي شريعتي. لقد حظي الكثير من العلماء بصفة العبقرية العلمية، إلا أنها لم تكن الميزة التي يدعو إليها شريعتي، فقد جعل كل هاجسه في تحقيق عنصر النباهة الواقعية. كان شريعتي ناشطاً، فاعلاً، مؤثراً، يسعى - بجرأة وفصاحة نادرتين - إلى إحداث تغيير في ملامح الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، يحدوه إلى ذلك إيمان عميق بقدرة الإنسان على القفز بالعقل والروح والوجدان إلى منطقة الوعي القصوى.

المؤثر الشخصي لسيرة شريعتي كان يعكس على الدوام منسوباً فائضاً من الضمير الاجتماعي الحي على مستوى المسؤولية والهدفية والتبصر. وفي اللحظة التي غادر فيها بلده متأبطاً منحة دراسية، وخلافاً لما كانت تعتقده السلطة آنذاك، فقد أدار ظهره تماماً لكل شيء، مفرغاً جُلَّ اهتمامه لمتابعة أوضاع مجتمعه وبلده. كان يستهويه الأدب والفلسفة على المستوى الشخصي، إلا أن شعوره بالمسؤولية أوجب عليه

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

أن ينصرف إلى دراسة الاختصاص الذي يرى فيه حاجةً فعلية لشعبه، ولذلك سوف ينصرف إلى التخصص في مجال الأديان والعلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا الضمير الحي، الذي واكبه طيلة حياته، أتاح له تبصُّراً كبيراً في تحديد اختياراته، كما يتّضح في النماذج الرائدة التي اتخذها قدوةً لفكره، وجعل منها مشعلاً يضيء طريقه، من أمثال: جمال الدين الأفغاني؛ ومحمد إقبال؛ و...، وهي نماذج مهجوسة بواقع النهضة، وتعبّر عن طموح شريعتي في تحقيق الهوية الحضارية للمجتمع الإسلامي على أرضية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الدين ظاهرة اجتماعية

تتصرف الإنسانيات الحديثة إلى دراسة الإنسان في أبعاده النفسية والاجتماعية والثقافية والدينية، ويتحدّد وضع الدين وفق هذا السياق باعتباره ظاهرة إنسانية تمّ تحييد المقدّس عنها. وتمتدّ جذور هذا التوجُّه إلى ردود الفعل الدينية التي عرفت بحركة الإصلاح الديني في أوروبا. والذي جرى التنظير له عشية انبثاق فرع العلوم الإنسانية كمدخل إلى التوير.

ولأسباب تاريخية معروفة، سادت نزعة سلبية في الموقف من الدين، بحيث كانت ريادة أيّ نشاطٍ تجديدي آنذاك تتحدّد على أساس الموقف من الدين. هكذا استهّل سان سيمون وضعيته المبكرة من خلال إرساء الدين على قاعدة الظاهرة الاجتماعية في كتابه «المسيحية الجديدة». وشيئاً فشيئاً ترسّخ هذا المنزع في تحليل عملية الإصلاح الديني كمدخلٍ تربوي لإصلاح المجتمع، ولكن من خارج الدين هذه المرة.

لسنا بصدد التوثيق التاريخي لعلم الاجتماع، ولا شك أن هذا المسار قد خضع لتطوّرات وتعديلات، واصطبغ بأطياف البنى النظرية المختلفة... إلّا أن البذرة الأولية للتشكيل الوضعي حكمت مسار هذا العلم على مستوى الظاهرة الدينية، ورسمت معالم هويته المعرفية على الدوام.

وسوف يظلّ الدين لصيقاً بالمعالجة الاجتماعية، والتي تظهر ملامحها العامة في فلسفات التغيير على تنوعها، منذ أطروحة «الأمّة العاملة»، مروراً بـ «أخلاق العمل

• منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعالم والاستراتيجيا

البروتستانتية» و«لاهوت التحرير»... وصولاً إلى المراجعة العلمانية للدين على ضوء المستجدات العالمية، والتي كشفت عن زيف دعوى التناسب بين عملية التحديث وتراجع دور الدين، ودعت إلى استبدالها بنظرية خصخصة الدين.

إزاء هذا التحول انفتح المجال أمام الاجتماعيات الإقليمية، وبات لزاماً على الباحثين الاجتماعيين عدم الاكتفاء بمحاكاة تجارب الغير، والانصراف إلى العمل على الموائمة المحلية في التأسيس للنهج الاجتماعي الأصح، والذي يتلاءم مع الخصوصية الثقافية الذاتية.

في هذا السياق تأتي جهود شريعتي، القادم من أوروبا، في التأسيس للوضع الديني المحلي، وقد جلب معه أدواته الفكرية التي استقاها من كبريات المدارس النظرية الفاعلة في أوروبا آنذاك، بعد أن أخضعها للنقد والتمحيص، متخيراً منها ما هو لصيقٌ بمشروعه التنويري، أي إعادة بناء الاجتماع الديني المحلي في ضوء أيديولوجيا التغيير.

٢- معالم المنهج عند شريعتي

تناول شريعتي في بعض كتبه البحث في أهمية المنهج بوصفه أسلوب المعرفة الصحيحة لكشف الحقائق. إلا أنه يظهر في مجمل ما دونه أن التأثير الذي يمكن أن يُحدثه المنهج على مستوى التحولات الاجتماعية والتشكيلات الثقافية هو الذي حاز على اهتماماته، وأن هاجس التغيير لديه يغلب على واقع التفسير ومنهج كشف الحقائق.

ومع إيمان شريعتي بأسبعية التفسير في تحديد كفيات العمل، وأن البحث في التغيير هو مرحلة لاحقة نظرياً، إلا أنه يبدو في أبحاثه وكأنه يجعل مرحلة التفسير على عهدة التاريخ، وما علينا سوى أن نكشف عنها في إطار التجربة التاريخية الحية.

يقترن علم الاجتماع لدى شريعتي بفلسفة التغيير، التي يشدد عليها كمدخل إلى الأيديولوجيا. ولا يقتصر التغيير عنده على حركة المجتمع والتاريخ، بل هو جزء من طبيعة الإنسان أيضاً، ينزع به نحو الحركة والكمال أو السكون والتوقف، وهو يعتبر أن الحركة فيه هي الأصل، فالذات الإنسانية تنطوي على حالة صيرورة وتحول

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٨٣

دائمة، وهي في هجرة لانهائية من الحمأ المسنون إلى الله^(١). ولا يستكف شريعتي أن يكون متأثراً بمدرسة التناقض من الناحية الاجتماعية، إلا أنه يلجأ إلى جدل التناقض كأداة معرفية، وتأتي معالجاته مشفوعة بملاحظات نقدية، تكشف عن عدم تقيده بتطبيقات الجدل السائد آنذاك لجهة تحديد العوامل المؤثرة في التغيير، والكيفية التي يحصل بها هذا التأثير. كما يتبنى مبدأ السببية المتبادلة، والذي يستند إلى أن العامل المؤثر في الظاهرة الاجتماعية قد يكون - أيضاً - معلولاً لها بنحو من أنحاء التأثير؛ وعلى ضوء هذا المبدأ يرفض أن يكون تغيير النظام الاقتصادي سبباً حصرياً لتغيير أساليب التفكير بحسب ماركس، أو أن يكون تغيير أساليب التفكير سبباً حصرياً لتغيير النظام الاقتصادي بحسب ماكس فيبر. شريعتي؛ ومن خلال السببية المتبادلة، سوف يأخذ بعين الاعتبار كلا السببين معاً^(٢).

ويترتب على ذلك ضرورة أن تدرس الظاهرة وفق مبدأ تعدد الأسباب والأبعاد والجوانب؛ أي إن هناك عوامل أساسية في التغيير الاجتماعي، يعدد شريعتي أربعة منها بوصفها ذات أهمية استثنائية، وهي: شخص القائد؛ وجمهور الناس؛ والقوانين والتقاليد الاجتماعية؛ وقانون التاريخ والصدفة^(٣).

وعلى ضوء ذلك، لا يرى شريعتي ترتيباً معيناً لصراع الطبقات كما يفعل ماركس، وإنما يتبنى التفسير الثنائي للتغيير: الحركة؛ والجمود، والذي يتحكم بمسار التاريخ منذ هايبيل وقايليل، ويظلّ عنصراً ثابتاً رغم تبدل أشكاله واختلاف صورته وطبقاته. ويتمثل الجمود في النظام القابيلي بالطبقة الحاكمة التي تفرض سيطرتها من خلال رابطة الاستبداد والاستغلال والاستحمار أمداً طويلاً، إلى أن تتوفر شروط النهضة أو الثورة أو يظهر قائد أو نبي لإنقاذ الناس، ويستلم الشعب مقاليد الأمور لفترة قصيرة حيث يتسنى لأعداء الثورة التسلّل داخلها، والانقضاض عليها بالخداع والشعارات الجديدة، فيرتد الحكم إلى النظام القابيلي القائم على الاستبداد والاستغلال والاستحمار. وهذا المبدأ، الذي يسميه مبدأ الخلافة الغاصبية، هو سنة من سنن التاريخ، إلا أنه ليس حتمياً، بل يصل بالنهاية إلى غايته من خلال ثورة العدل والمساواة، الآتية لا محالة لتغيّر مسار التاريخ البشري، فيسود الأتحاد أرجاء

المعمورة^(٤).

إذن الرؤية العلمية الصحيحة المنسجمة مع مبدأ التوحيد تكمن في الاعتقاد بأن التاريخ يمتلك مساراً محدداً، أي إن له وجهة معينة. وبذلك يعتبر شريعتي من أنصار النزعة الارتقائية التكاملية في فلسفة التاريخ. وهذا بغض النظر عن إيمان شريعتي بعدم إمكان التنبؤ بهذه الوجهة التاريخية في كل مفصل زمني على نحو التحقيق؛ ذلك أن فرع الإنسانيات لا يمتلك لغاية الآن أن يحتكم إلى قطعية القوانين^(٥). وعلى الرغم من تأثره بالفكر العلمي، والذي ساهم في تشكيل العقل الأوروبي على قاعدة الرقي الاقتصادي وغيره، إلا أن شريعتي يصر على إيمانه بأصالة الإنسان، وتقديره للجهد البشري.

إن مرجعية الإنسان وأصالته في التغيير تجعل شريعتي على حافة الميتافيزيقا؛ الأمر الذي يخشاه، وهو ابن العلم الذي تأسس على قوانين عصرية، تضع الإنسان أمام مسؤولياته التاريخية والجغرافية والطبيعية والغريزية والاجتماعية والإلهية، وسائر العناصر التي تظهر على أرضية الثقافة المعاصرة بوصفها حتميات قانونية، لا يملك معها الإنسان قدرة التغيير، إلا على أرضية الأيديولوجيا / الصحوة العقائدية / الوعي الذاتي. ولكي يجرد الأيديولوجيا من طابعها الميتافيزيقي، ويحقق شرطها التنويري، سوف يرتب شريعتي أولوياته لانتخاب المنهج الأصح، من خلال إقامة الأيديولوجيا على قاعدة الاستبدال القانوني (استبدال قانون بقانون)، باعتبارها السقف الثقافي الأعلى للإنسان، كفاعل وناشط في مجرى التاريخ^(٦).

المنهج لا غير. كما تلقفه شريعتي من النموذج الأوروبي. هو العلامة الفارقة بين الأزمنة الثقافية. والنهضة الأوروبية تبعث على الوعي، لا بصفتها نهضة أوروبية، بل بصفتها نهضة وفق سنن التاريخ. وشريعتي شكّل استجابة لهذا الوعي، من خلال تشديده على ضرورة أن ينبع المنهج من واقع المجتمع نفسه، بعيداً عن سياق التقليد والمحاكاة والاعتراب؛ وإن كان يُؤخذ على هذا الوعي ارتهانه إلى مرجعيّاته، من خلال كثرة الاستشهاد بالمسار الأوروبي للنهضة، بنحو يدل على معيارية الجدوى التاريخية والاجتماعية كاختبار صدقي لديه.

وقد انعكس ذلك في اشتراطات المنهج لديه، فهو لا يتطلّب نبوغاً معرفياً أو

عقريات على طراز أفلاطون وأرسطو، بل يكفيه عنصر البساطة والاقتصاد الفكري. ولا يحقق المنهج كفاءته المعيارية إلا إذا كان هو نفسه من طبيعة تاريخية؛ فإن ما يحقق عنصر الجدوى، ويؤدّي إلى نتائج عملية مهمّة، ويقود نحو الحركة وكسر الجمود، هو التغيير نفسه، بشرط أن ينظر إليه كجزء من مضمون الفكر، ولا يقدر بعد ذلك تفرغ الإنسان من المحتوى العميق؛ فالمنهج عند شريعتي أهم من الفلسفة والعلم والموهبة.

إن تأسيس الفلسفة الاجتماعية على قاعدة أيديولوجيا التغيير، أي على الحركة والسكون؛ النفي والإثبات...، من شأنه أن يقود إلى خيارات حادة في مقام التطبيق والتصنيف. في هذا السياق يأتي تقسيم التشيع إلى: صفوي؛ علوي؛ وسوف لن يقارن شريعتي بين التشيع الصفوي والتسنن العثماني كمنظومتين وُجدتا في سياق حضاري مشترك، ولن يسعى إلى تقييم الوضع على ضوء الظروف الثقافية الخاصة بتلك المرحلة كما يفعل علم الاجتماع التحليلي. وإنما يسعى لمقارنة رؤيوية بين سياق عمل على ترميمه على ضوء الحاضر الثقافي^(٧)، تتحدّد فيه معالم التشيع العلوي من خلال ترجمة المفاهيم الدينية في أبعادها الاجتماعية، ووفق منظومة السلطة والمعارضة، وبين واقع منظومي قائم بالفعل، يشكّل موضوعاً للإسقاط المبدئي. ويمكن أن نلاحظ بوضوح نتيجة هذه الحدّية، كيف أن النظرية عنده كانت تضغط لجهة تدوير زوايا الواقع بما يتناسب والرؤية المنظورة. إلا أن حدّة النظرية هذه قد تتكيّف لتظهر في مواضع أخرى كنسخة معدّلة، في عقلانية الطرح وعلى ضوء إسلامية شريعتي.

وفي نطاق المنهج التاريخي نفسه يتحوّل الدين إلى ثقافة (ظاهرة بشرية)، ويترنّب على ذلك أن تحييد المقدّس عن الدين ليس مجرد إجراء منهجي مؤقت، يساعد على تناول الدين من خارجه؛ فالدين في الوضع التاريخي هو الدين، وقد تلاشى من الداخل، وحلّ محله الخارج. وإذ لم يعد من المجدي تناول الدين في غير أبعاده الثقافية فإن دراسة الدين في أبعاده الثقافية أيضاً سوف يقود إلى الخواء. من هنا فإن شريعتي - الهارب دائماً من آفة الميتافيزيقا، والمتمحور دائماً حول مركزية الدين - يبدو كالتقاط على الجمر، وهو سوف يعمل على صياغة رؤية جديدة للدين على ضوء علم

• منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعالم والاستراتيجيات

الاجتماع، يتحوّل فيها المقدّس - الداخِل إلى أيديولوجيا، يمكن أن تأخذ مسارها في مجرى التاريخ.

وسوف نأخذ بالاعتبار أن المقدّس الذي اختلقه شريعتي على شكل أيديولوجيا اجتماعية يحتفظ بصفة الداخِل مؤقتاً؛ كونه يرمز إلى أقرب نقطة من النقاء الديني بحسب ما هو متاح في سياق التجربة الثقافية الحيّة. وبهذا المعنى تأتي تلميحاته المتفرقة إلى أن الله في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ يُراد به الناس؛ أي إن المقدّس يتمثل في التاريخ، أي إن الإقراض ممارسة تتبع من بعد أيديولوجي، وعلى مستوى حركة التاريخ نفسها.

٣- إصلاح الدين في منظور شريعتي

يبحث شريعتي في الدين من الناحية الثقافية، وليس الفلسفية. «يظهر الدين في بدايته كدعوة تقوم على أساس أيديولوجيا بسيطة جداً وشفافة ومنزهة عن كلّ شائبة، حيث تمثّل الرسالة جوهر هذه الدعوة، لكنّ تكتنف هذه الدعوة شيئاً فشيئاً هالة من الثقافة... وحينذاك لا يبقى الدين في إطار دعوة خالصة فحسب، بل يتحوّل إلى مدنية، إلى مجموعة ثقافية. وهنا نرى كيف يستولد الدين الثقافة، ليتحوّل بعد ذلك هو نفسه إلى ثقافة»^(٨).

الدين حركة ورسالة وأيديولوجيا، وهو إذ يتموضع في المجتمع يتحوّل إلى ثقافة. والأيديولوجيا هنا كخفقة ماء في بحر الروح، لا يتذوّقها إلا مَنْ اختبر روحانيّتها في اندفاعاتها الأولى. مثل هذه الأيديولوجيا لن تكون جزءاً من الثقافة، بل يجعلها شريعتي في رتبة متقدّمة؛ فما يصنع الثقافة والمدنيّة هو الأيديولوجيا نفسها. ومع أن الأيديولوجيا ليست جزءاً من الثقافة عند شريعتي؛ لكنها تظهر في فكره كجزءٍ مُستلهم من الثقافة الشمولية السائدة آنذاك.

لماذا يتخلّف الدين عن الوضع الأيديولوجي؟

تضغط العوامل التاريخية بفعل تراكم الزمن للتخفيف من فعالية الطابع الحيوي للأيديولوجيا بنحو تلقائي، وتعمل على تحويل الدين؛ بتأثير من الخصوصيات

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٨٧

المحلية للمجتمع، إلى ثقافة دينية. ولأن الحقائق الدينية خالدة بطبيعتها فهي تتطلب تجديدًا مستمرًا، يواكب حركة الزمن، ويراعي مقتضيات المرحلة، وما لم تتحقق عملية التجديد فإن الدين يفقد معناه، ويتحوّل إلى طقوس شكلية لا تؤدّي الغرض المرجوّ من وجوده: «عندما نضع حقيقةً من الحقائق الخالدة في ظرفٍ متغيّرٍ معرّضٍ للزوال ستنمظهر بعد مرور عدّة أجيال في صورة تقاليد موروثة، حينئذٍ لا تستطيع الأجيال التالية تمييز المحتوى عن الظرف، فتعتبر هذين الاثنين - خطأً - سبباً ونتيجة. ولأن هذه الظروف لا تستطيع الصمود في جميع الأزمنة، وهي زائلة لا محالة، لذا فإن الظرف والمظروف سيندثران معاً، إذا لم تقم الأجيال بإحياء الدين واكتشافه، وإذا لم تقم بتجديده وطرحه من جديد في ظروف لغوية علمية متناسبة مع عصرها... ما عدا العوامل التي تدخل عليه من الخارج، توجد قضايا هي جزءٌ من حقيقة كلّ دين، ولكّنها مع مرور الزمن وتغيّره تتحوّل إلى قضايا عبثية، فيصبح الدين بعد ذلك مجموعةً من التقاليد والمراسم والطقوس العبثية. إذن الإصلاح المقصود هنا هو القضاء على هذه القضايا العبثية، وطرحها جانباً، ومن ثمّ استخراج تلك الروح وذلك التوجّه المدفون تحت ركام تلك القضايا العبثية، وتحويله إلى طاقةٍ خلّاقة تبعث على الحركة»^(٩).

يؤمن شريعتي بأن الدين - في الوضع الأيديولوجي - هو الأساس الفكري والثقافي الذي ينبنى عليه أيّ مجتمع في التاريخ. ويستشهد على ذلك بحالة الازدهار التي شهدتها الاقتصاد الياباني، والتي يعزوها إلى زهد الفرد الياباني في الاستهلاك، وإلى تطبيق نظام الرعاية الأبوية في الإدارة، والذي يُعدّ جزءاً من عقيدة الدين الرسمي في اليابان... لقد أدخل الياباني القيم المعنوية إلى منظومة الإنتاج الاقتصادي، ما أدّى إلى بلوغه هذه المستويات من التقدم^(١٠).

على أن إيمان شريعتي بالدين كعاملٍ للتقدّم والكمال لا يجعل الدين في مستوى المنهج الفاعل والمؤثر، بل يظلّ يحتفظ بوضعيته كموضوع، وكمجالٍ خصب يعمل عليه؛ «يُعتبر الدين هنا أحد العوامل المؤثرة في هذه البلدان، التي لا تزال تعيش في صورة مجتمعاتٍ تاريخية. وعليه لا بدّ من الحلول، من خلال الدين، في الضمير الفردي والجمعي للمجتمع الديني وإيقاظه»^(١١).

• منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعالم والاستراتيجيا

وسوف يكرّر شريعتي رزمة التوصيات التي نعهدنا في سياق مشاريع الإصلاحات والإحياءات، والتي تتكوّن من مجموعة كبيرة من العوامل الداخلية والخارجية. وكما جرّت العادة فإن التركيز على العوامل الخارجية سوف يفوق على أيّ اهتمامٍ آخر؛ والسرّ في ذلك هو أن استراتيجيات النّمط الغربيّ، التي شكّلت مجمل البناء التحتي لفكر شريعتي، فرضت على تأسيساته الدينية أن تأتي كاستتباعات لاستكمال البناء الفوقيّ للفكر لديه. وهذا لا يضيره في شيء طالما أنه يسعى لتمثّل الإسلام في قالبٍ حضاري، عبر منهجية تسمح له بإنتاج كتلة من البارود البشري، وليس بالضرورة نوابغ وعباقرة.

٤- استراتيجيا التغيير في منهج شريعتي

يعيد شريعتي تقييمه لمجمل الوضع الديني المحليّ وفق منظومة التغيير والثورة والأيدولوجيا. فقد احتوى الدين على كافّة العناصر التي تخولنا القيام بهذا الدور التجديدي. وبالإضافة إلى العوامل الديناميكية المعهودة في الدين الإسلامي لناحية الثبات والتحوّل ومواكبة الزمان والمكان، يضيف الدين بنظر شريعتي على لغته طابعا رمزياً، بحيث يراعي التفاوت في المستويات الفكرية، والتي يتوزّع عليها مخاطبوه على امتداد التاريخ؛ فيرى «أن متشابهات القرآن المهمّة والعجيبة تبين بوضوح أن الإسلام قد أخفى عمداً الكثير من المعاني... في بطون البيان المعجز المتعدّد الأغوار، إلى أن يصل المسار التكاملي للإنسان، عبر الزمن، إلى الحدّ الذي يستطيع فيه من الناحية الفكرية والعاطفية أو العملية استيعاب تلك المفاهيم، وكشفها، ووضعها في خانة المُدرّكات»^(١٢).

وعلى ضوء ذلك سوف يعمل شريعتي على تشكيل مفاهيمه الدينية والاجتماعية جنباً إلى جنب، وعلى أرضية موحّدة. ويتطلّب توحيد هذا المسار إجراء تعديلاتٍ دلالية؛ بغية تظهير المفاهيم الدينية في أبعادها الاجتماعية، ومن ثمّ وضعها على سكة الأيدولوجيا، والتي تتشكّل لديه وفق ثنائية الحركة والجمود.

والحركة التي ينشدها شريعتي تضاهي الكمال، وإلا فمرجعها إلى السكون. من هنا نجدّه يميّز بين الرقي والتكامل؛ فالرقي يعبر عن تقدّم المجتمع كمياً، بينما

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٨٩

التكامل يجسّد نضج الإنسان نوعياً. وبناءً عليه يعتبر النظام الحالي في الغرب نظاماً متقدماً، وليس متكاملًا، والحال أن النهضة الحقيقية تتطلب تحقيق الرقي والتكامل كليهما معاً^(١٣).

ووفق ثنائية الحركة والجمود أيضاً يحدّد شريعتي مفهومه عن النهضة والمؤسّسة؛ النهضة بوصفها حركةً سائرةً باتجاه هدفٍ ما، والمؤسّسة باعتبارها ركيزةً اجتماعية لا تقبل التغيير. ويترتّب على ذلك أن المؤسّسة تحتاج إلى ما يحفظ حركيّتها، ويمنعها من السقوط الحضاري. والطريق إلى ذلك بحسب شريعتي هو «الثورة الدائمة»، والتي تقوم على مبادئ ثلاث:

١- الاجتهاد الحرّ والمستقلّ: في مجال الفلسفة والفكر والأيدولوجيا.

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أي الشعور بالمسؤولية تجاه المجتمع، والقيام بعملية هدم البنى، وإعادة بنائها من جديد.

٣- الهجرة: أي الانفكاك من القيود الدائمة للسكون والتوقّف، من خلال التحرك المستمر^(١٤).

الاجتهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الهجرة، تسميات إسلامية تتبع دلالتها عند شريعتي من كونها تشكّل رؤية مفاهيمية على صعيد الاجتماع، ترتفع بها فوق مستوى الحدّث التاريخي، وتستحضرها على شكل قوانين وسُنن. ففي كتابه (منهج التعرّف على الإسلام) يلحظ شريعتي، ومن خلال لهجة القرآن، وتكرّر الإشارة إلى الهجرة وأمور أخرى، أن الهجرة ليست مجردّ حادثة تاريخية، وإنما هي قانونٌ وسُنّة. وهو يدرج هذه المفاهيم في سياقاتٍ دلالية غير مألوفة، فيشترط في عنصر الاجتهاد أن يكون حرّاً ومستقلاً. ويأتي هذا النوع من الاشتراط وفق منهجيته في التغيير. مثل هذه الإضافة ينبغي أن تُلحظ في دائرة مشروعه عن علم اجتماع ديني على أساس الإسلام.

وانطلاقاً من مفهومه عن الهجرة سوف يعمل شريعتي على تفكيك البنى الدينية، وإعادة بنائها وفق منظورات رؤيوية تلحظ ما ينبغي، وتتجاهل ما هو كائن؛ ذلك أن الفهم الديني النابه على مستوى الوَعْي والتوظيف والطموح سوف يشكّل إضاءةً على مجمل الشرط الحضاري لديه. تدور ثنائيات الدين عنده ما بين:

- أيديولوجي / تقليدي.

- توحيد / شرك.

- ما فوق العلم / ما دون العلم.

يميزُ شريعتي بين مرحلتين تاريخيتين في الدين: مرحلة الدين التقليدي؛ ومرحلة الدين الأيديولوجي. الدين التقليدي هو الدين كتراثٍ يتضمّن مجموعةً من الشعائر والطقوس والعقائد الموروثة على النحو الذي يتناوله تعريف دوركهايم لعلم الاجتماع. إلا أن اهتمامات شريعتي تنصبّ على الدين الأيديولوجي، أي الدين كعقيدة ينتخبها الإنسان عن وعي، ويسعى من خلالها لتحقيق المثل العليا^(١٥).

والأصل في الدين عند شريعتي هو التوحيد، وليس الشرك؛ فالدين التوحيدي قائمٌ على الوَعْي والبصيرة، وهو يعمل على تبرير وحدة البشر وتآلفهم في الطبقة والعرق والوجود، ووحدة اتجاه مصير الإنسان وقوى ما وراء الطبيعة. أما دين الشرك فهو وليد النظام الطبقي غير العادل، وهذا الدين ظهر لتبرير نظام اللامساواة، والاستغلال^(١٦).

ومما يلفت النظر في تقسيماته للدين تقسيمه إلى: ما دون العقل والعلم؛ وما فوق العقل والعلم؛ فالدين عند بعض الأفراد والشعوب في مرحلةٍ معينة هو ما دون العلم، وتقريباً هو أمرٌ غريزي، يأتي نتيجة الجهل والخوف والمصلحة، ويحمل طبيعةً انحرافية؛ وعند بعضٍ آخر يتجاوز الدين مستوى العقل والعلم أيضاً، وهو كالنار التي توقد العقل، وتمنح أشعة نوره المعرفة بالدنيا والبصيرة^(١٧).

ويمكن إرجاع تقسيمات الدين عنده إلى تقسيمٍ معياري وحيد (تقدّم؛ تخلف)، وينظر إليه من زوايا متعدّدة (الوَعْي، التوظيف، الطموح)، ويتمّ التعبير عنه بتعايير دينية: (توحيد، شرك)، بعد توحيد سياقها الدلالي مع المفهوم الاجتماعي (أيديولوجي، تقليدي)، (ما فوق العلم، ما دون العلم).

من جانبٍ آخرٍ يميزُ شريعتي بين الثورة والإصلاح؛ فالثورة تغييرٌ في البنى التحتية، والإصلاح تغييرٌ في البنى الفوقية. وهو يعيد بناء هذه المفاهيم على أرضية الدّمج (إصلاحٍ ثوري)، بحيث ينتج الدلالة الخاصة التي تؤدي غرضه، والتي تكمن هنا في أن عملية التغيير سوف تتطلب إجراء تعديلاتٍ جوهرية من داخل القالب نفسه. وبحسب شريعتي هذا هو أسلوب النبي ﷺ في تعامله مع السنن التي كانت سائدةً في

المجتمع آنذاك؛ إذ غالباً ما كان الرسول ﷺ يأخذ بتقاليد وسنن مجتمعه. وإن كانت جاهليةً. إلا أنه يضيف عليها محتوى علمياً وثورياً وإنسانياً. يطلق شريعتي على حركة النبي ﷺ هذه اسم «الثورة من داخل السنن مع الاحتفاظ بالقالب المعدل». وهذا الأسلوب بنظره يمثل ثورة ثقافية كبرى منزوعة النتائج السلبية^(١٨).

وفيما يشبه الواقعية المعقدة لمبدأ تعدد الأسباب عنده، معطوفاً على مبدأ السببية المتبادلة، يطرح شريعتي مبدأ الإصلاح الثوري على قاعدة التطبيق الجزئي، مفككاً صلاته بمبدأ التناقض التاريخي، والذي يسري على كافة الوقائع الجزئية بنحو صارم، لا يقبل الاستثناء.

وسوف يحرص على أن يسوق لأفكاره في قالب من القضايا الخبرية بظواهرها، المؤججة بالقيم المرسله من حيث المضمون؛ وعلى إدخال عنصر الزمان كبعدٍ رابع، يلزم مفاهيمه على الدوام، ويشطرها إلى ثنائيات متقابلة؛ إذ غالباً ما يمرر أفكاره عبر مسار تاريخية، توقظ وعي القارئ على الفجوات الخطيرة التي أحدثتها إغفالات التاريخ، وتستفز لمقارنة الهوة الفاصلة بين التاريخ وواقعه.

٥- جهود شريعتي في إضاءة صفحة الوحي من جديد

لا يخفي شريعتي رغبته في تكوين معرفة بالإسلام تتوفّر على عنصرَي: الدقة؛ والعصريّة. وفي سبيل ذلك هو يلحظ الإسلام كدينٍ متعدّد الجوانب، ولا بُدَّ أن تعكس المنهجية هذا التنوع والتعدّد في الدين.

ويحدّد شريعتي هذه الجوانب العامّة في أربعة:

- جانب العرفان والأحاسيس الروحية وعلاقة الإنسان بربّه، ويجب أن نعتمد المنهج الفلسفي والتفكير الحرّ ما وراء العلم.

- جانب الحياة الإنسانية وطريقة المعيشة على الأرض، ويجب اعتماد المناهج المطروحة في العلوم الإنسانية.

- الجانب المدني والحضاري، ويجب أن نراجع المناهج المعتمدة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية.

- جانب الطبيعة، أي جانب المسائل الكونية والطبيعية التي تدرج تحت علوم

الطبيعة والكائنات الطبيعية، ويجب أن تبحث بالمنهج الطبيعي. فالإسلام بطبيعته متعدد الأبعاد. وهذا النوع من التعددية يجد مسوغه من داخل الإسلام نفسه، ولا يحتاج معه إلى تبرير من خارج. وفي كتابه «منهج التعرف على الإسلام» يكشف شريعتي عن رغبته بتأسيس علم اجتماع ديني على أساس الإسلام، على أن يكون ذلك بمصطلحات مقتبسة من نصوص القرآن الكريم والمصادر الإسلامية. ويتحدد طموحه هنا في الكشف عن الكيفية التي يقارب الدين قضايا الاجتماع من الناحية القانونية، ولا سيما في البعد العملي. ولتوضيح هذا الأمر يميز شريعتي، في أسلوب قراءته للنص الديني وفهمه له، بين طريقتين:

١. الطريقة العامة المتبعة في فهم النصوص الدينية والسيرة، وذلك من خلال تحليل أبعادها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية على ضوء العلم الحديث.
٢. الطريقة الخاصة القائمة على مطالعة القرآن والتحقق والتتبع فيه بما يؤدي إلى استكشاف واستنباط قضايا جديدة في علم التاريخ والاجتماع والعلوم الإنسانية، وذلك بالاستعانة بلهجة القرآن، ومراقبة أسلوبه وتعبيراته، وأوامره المستمرة وأوامره العامة...، ومن ثم مراجعة التاريخ وعلم الاجتماع على ضوء ما توصل إليه من مبادئ وقوانين قرآنية.

إن علم الاجتماع الديني في الإسلام يقوم على أساس كشف القوانين واستنباطها نتيجة الفهم المعمق والتحليل الدقيق؛ إذ يمكن لنا عن طريق الاصطلاحات القرآنية أن نستخرج كثيراً من المسائل العلمية المطروحة في أحدث العلوم الإنسانية المعاصرة. وكما يصرح شريعتي؛ إن هذه الطريقة ساعدته في استنتاج أن الهجرة ليست مجرد حادثة تاريخية، وإنما هي قانون فلسفي واجتماعي عميق.

يؤكد شريعتي على أن القرآن والمصادر الدينية تلقي الضوء على القضايا القانونية والعلمية بمقدار ما يمتلك الباحث من رصيد علمي في مجال اختصاصه، بحيث يُتاح له التقاط إشارات النص حول القضايا التي تتعلق باختصاصه العلمي.

ولا شك أن الإسنادات الدلالية التي يضيفها شريعتي على المفاهيم والمصطلحات الإسلامية؛ بملاحظة أبعادها الاجتماعية، وإعادة صياغتها على ضوء المبادئ العملية

وسُنن التغيير، والتي تجلّت بوضوح في مجمل نظريّاته وأفكاره، سوف تدرج في دائرة جهوده لتأسيس علم اجتماع ديني على أساس الإسلام.

وإذا ابتعدنا عن التمهيدات والتفريعات، وأردنا أن نكون في قلب المشروع الشريعتي على نحوٍ سريع ومفاجئ، سوف نجد أنفسنا أمام ثلاثة مقترحات، تشكل الدعائم الرئيسية للمنهج عنده:

- دراسة القرآن كأثرٍ مبدع، وباعتباره المتن الكامل للفكر الإسلامي؛ للتوصّل إلى المبادئ والآثار الفكرية والعلمية للإسلام. فالكتاب الديني هو الدين مكتوباً بالكلمات.

- معرفة التاريخ الإسلامي باعتباره السجّل الكامل لأحداث الإسلام في مراحلها المختلفة.

- تصنيف القضايا المحورية في كلّ دين، ومقارنتها بالجوانب المقابلة لها في الأديان الأخرى.

إن معرفة القرآن كأثرٍ مبدع في الإسلام، ومعرفة التاريخ الإسلامي، والمقارنة التطبيقية، هي المفاتيح الأساسية التي تشكل أقصى مديات المنهج عند شريعتي، والتي يتمثّل بها اختصاصه العلمي.

في سبيل تنشيط هذا المنهج يقترح شريعتي أموراً، منها:

١- تفعيل الدراسات التي تهتمّ بالقرآن في نصّه، ودراسة التاريخ الإسلامي دراسةً تحليلية؛ نظراً لندرة هذا النوع من الدراسات.

٢- العودة إلى متن القرآن والتحقيق فيه أصلاً، وترك التحقيقات الدينية المختلفة في الهوامش والحواشي.

٣- إعداد برنامج التوعية الجماهيرية بالاستناد إلى القرآن والتاريخ، من خلال تحويل المساجد إلى مراكز فعّالة للبحث والتحقيق.

تقوم هذه التوصية على استحضار الدراسات العصرية في بُعدها النصّي والتاريخي؛ والتمركز حول الأصول، بدّل التلهّي بالقشور والفروع؛ وتحويل الثقافة من ثقافة نخبة إلى ثقافة جماهير.

ثمّ إن إحرار المعرفة العلمية الدقيقة بالدين يتطلّب إخضاع الأديان لمنهج المقارنة،

وتطبيق هذا المنهج على المحاور الأساسية في كلِّ دينٍ.

وهو يعدُّ القضايا المحورية على النحو التالي:

١. **معرفة إله كلِّ دينٍ:** تتعدَّد طرق معرفة الله، إلا أن شريعتي يقترح اعتماد منهج (المقايسة والاستنتاج)، أي استقصاء صفات الله في القرآن والسنة النبوية وأحاديث الصفة. ثمَّ مقارنتها بصفاته المذكورة في المذاهب الدينية الأخرى.

٢. **معرفة كتاب كلِّ دينٍ:** وهو المنهاج التشريعي الذي يأتي به كلِّ دينٍ، ويأمر أتباعه بالعمل به. ولا شكَّ أن معرفة المسائل التي تعرَّض لها القرآن الكريم، ونوعية تلك المفاهيم، من دنيوية أو أخروية، فردية وأخلاقية أو اجتماعية، مادية أو معنوية، طبيعية أو إنسانية، وحجم الاهتمام الذي تحتله تلك المفاهيم، وكيفية الطرح...، ثمَّ مقارنتها بما في سائر الكتب الدينية، سوف يزودنا برصيدٍ معتدِّ به في معرفتنا للإسلام.

٣. **معرفة نبي كلِّ دينٍ:** كأنَّ نتطرَّق إلى الجوانب الإنسانية العادية في حياة الرسول الأعظم، ونلاحظ أسلوب حديثه، وطريقة عمله، وعلاقاته مع العدوِّ والصدِّيق، وندرس انتصاراته وهزائمه، وكيفية معالجته للقضايا الاجتماعية، وكذلك أبعاده المعنوية وقدراته المستمدَّة مما وراء الطبيعة. ومن ثمَّ نقارنه بأنبياء الأديان الأخرى.

٤. **معرفة كيفية ظهور نبيِّ كلِّ دينٍ:** وبخصوص نبيِّ الإسلام: هل كانت بعثته مفاجئةً له وللناس أم كانت متوقَّعةً مسبقاً؟ كيف بدأ دعوته؟ من هم أنصاره ومع من كانت المواجهة؟ ثمَّ نقارن ذلك بسائر الأنبياء: هل كان يبثُّ دعوته على مستوى القاعدة، كما هو الحال لدى سائر أنبياء السلالة الإبراهيمية، أم كان يتملَّق للسلطان في سبيل نشر الدعوة؟

٥. **معرفة تلامذة وحواريِّ كلِّ دينٍ:** أي النماذج التي أنتجها هذا المصنِّع الإنسانيَّ (الدين) وقدمها للتاريخ والإنسانية. فلو درسنا شخصيات هذه النماذج ومواقفهم لعرفنا قيمة وحقيقة المبدأ الذي كانوا ينتمون إليه، وتخرجوا منه^(١٩).

التعرُّف على طبيعة الإسلام وجوهره بالمنهج العلمي الصحيح يتلخَّص في تقديم الإسلام كأيديولوجيا، من خلال الفهم العلمي والتحليلي والمقارن لخمس عناصر،

وهي: الله؛ القرآن؛ محمد ﷺ؛ النموذج المثالي؛ والمدينة.

الإصلاح في ظلّ الأفكار القرآنية

يشدّد شريعتي في كتابه «الإمامة والأمة» على الدراسة القرآنية باعتبارها نقطة الارتكاز في مشروعه الإصلاحي. ويرى أن القرآن يشبه الطبيعة، وأن الله تعالى دُونَ هذا الكتاب السماوي على أساس وشكل القوانين الطبيعية التي أبدع العالم على أساسها. في هذا الضوء لا بُدُّ لنا من أجل معرفة الأفكار القرآنية، بل حتّى من أجل معرفة خصوصية نزول القرآن وكونه وحيّاً، من استخدام المنهج السليم الذي سلكه الباحثون في العلوم الطبيعية والإنسانية، ووصلوا من خلاله إلى حقائق كبيرة. لقد استخدم مصطلح الوحي في القرآن استخداماً متميّزاً. والوحي كلمةٌ مشتركة توضح علاقة الله تعالى - الأعمّ من القولية وال فعلية - مع الطبيعة: النبات والحيوان والإنسان. فالعلاقة الأولى أنتجت قوانين الطبيعة، والعلاقة الثانية أنتجت قوانين الحياة، والثالثة الدين، وعلى وجه التحديد الكتاب. وبناءً على ذلك فالقرآن ظاهرةٌ تشبه تماماً الطبيعة والحياة، ولا بُدُّ أن يلحظ القرآن كمنظومةٍ شمسية كاملة، كالطبيعة، في توفر شكله وتركيبه على قوانين وعلاقات محدّدة ومنظمة ومدرّسة وعلمية.

إن فهم الكثير من الحقائق القرآنية - بنظر شريعتي - لا يستدعي كثيراً من النبوغ؛ إذ يمكن عبر المنهج السليم اكتشاف الكثير من حقائق القرآن، دون الحاجة إلى اطلاعٍ واسع وكبير.

وهو يقدم نموذجاً لذلك، يستند فيه إلى أن تصنيف أسماء السُور القرآنية بحسب معانيها يكشف لنا عن المجالات المعرفية التي تتوزّع اهتمامات القرآن على أساسها. وهو يرتبها بالتدرج وفق التالي: الطبيعة، الاجتماع، التاريخ، الميتافيزيقا، الاقتصاد، الأخلاق.

وتأتي هذه النتائج على التضادّ مع ترتيب السلف، حيث يلزم بمقتضى نظرهم المتمحور حول هدائية القرآن، أن تتسلسل اهتماماتهم وفق الترتيب التالي: العبادات، ثمّ الأخلاق، فمسائل المجتمع، وأخيراً الطبيعة.

• منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعامل والاستراتيجيا

ويرجع هذا التضارب بين الرؤيتين - بحسب شريعتي - إلى أسباب منهجية: أي اختلاف منهج السلف، القائم على أساس العقل والقياس والحُدس والظنّ والذوق...، عن المنهج العلمي، القائم على الاستقراء وتحليل المفردات الجزئية^(٢٠). وعلى الرغم من وقوع هذا النموذج محلاً للنقد من أكثر من جهة^(٢١)، إلا أنه لا ينبغي أن نغفل عن طبيعة المنهج الذي يقصده شريعتي هنا. فهو لا يعتمد المنهج بوصفه أداة معرفية، تُعنى بكيفية الانتقال من المقدمات إلى النتائج، وكشف الحقائق، بل هو يحتكم في ترجيح النتائج الاستقرائية إلى ضرورة أن يتوفر المنهج على عنصري الاقتصاد الفكري ونجاعة الجدوى. وتتمثل الجدوى هنا في تظهير الإنسانيات القرآنية بنحو ملائم، في سبيل تقديم إسلام مقبول ومعقول في السياق العصري. والمسوغ لهذه المعقولية هو الأولوية التي يحظى بها الآخر الثقافى؛ كونه أحرز الشرط السنّي في الحضور التاريخي.

وعلى أهمية تظهير العلوم القرآنية وفق النمط الحديث للنظام العلمي، إلا أنه يُؤخذ عليه مجاراته لما انتهى إليه العلم الحديث في سياق التلبيس على مستوى ممارسة القدماء للمنهج الاستدلالي. فهو لا يفتأ يكرّر النقد الحداثي لمنهج القياس العقلي، كما لو أنه داءٌ ورثاه عن القدماء، على الرغم من انتفاء الدواعي التي تحمل القدماء على التفكير في تحديث منهج المطابقة، وتعديله وفق معيارية التناسب العصري؛ ذلك أن القدماء أحرزوا الشرط الحضاري لعصرهم، وحازوا بذلك على سنن التاريخ، فتخففوا من عبء تمثّل الآخر، ولا ذنب لهم سوى أنهم لم يتفكروا في بلورة المنهج المناسب لعصر الكسَل الحضاري. وبمعزل عن هذه القضية ما نريد أن نستخلصه هنا هو أن استنتاج شريعتي لا يتعلّق بالنتائج المنهجية بالمعنى الحقيقي للمنهج الباحث في كميّات التفكير السليم، وإنما يتعلّق بالتناسب العصري والجدوى، كشرطٍ للتحقق الحضري، على ما أسلفنا.

ومع ذلك يمكن للمرء أن يقدّر أنه لو قام الغزالي بتطبيق المنهج الاستقرائي هذا ألف مرّة سوف لن تخرج الزكاة من باب العبادات وتندرج بالتالي في باب الاقتصاد، ولن تخرج سورة المنافقون من باب الأخلاق مثلاً وتندرج في باب السياسة. فالزكاة ممارسة مالية عبادية، تهدف إلى تطهير الأموال وتزكية الأنفس، وهي تقترن

بالصلاة في كثير من الآيات: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وليست مجرد توزيع مالي؛ والمنافقون مشكلة أخلاقية على مستوى الإنسان، قبل أن تكون مشكلة سياسية على مستوى الاجتماع.

٧- البروتستانتية الإسلامية

في سياق حديثه عن دور المثقف يشترط شريعتي لتأسيس الحضارة الجديدة توفر عاملين: أحدهما: اقتصادي، وهو استبدال النظام الإقطاعي الأرستقراطي بالبورجوازي؛ والآخر: فكري، وهو استبدال الكاثوليكية بالبروتستانتية. وهذا العامل الأخير هو ما يفسر رسالة المثقف^(٢٢).

يستلهم شريعتي في أكثر من مورد من النموذج البروتستانتي. وهذا الأمر سوف يُفهم على ضوء مقولة: إن الدين للدنيا، أي إن البروتستانتية عملية توظيف الدين للدنيا؛ وإن الدين الذي لا جدوى منه ما قبل الموت لن يكون مُجدياً أيضاً بعد الموت^(٢٣). وبذلك يقع شريعتي في الجانب المقابل لخلاصات فكرية رددها بعض المثقفين في سياقات بحثية مختلفة - بازركان، سروش -، ترى أن الدين الدنيوي ليس ديناً، وأن هدف الأنبياء الأساس متمثل في الإله الواحد، والآخرة، ولا تعلق له بالدنيا إلا بمقدار الضرورة؛ وإنما لا بُدَّ دون القمع من زائد القش. وعليه إذا كانت الأيديولوجيا خطة عمل صالحة للدنيا، وكانت أدلجة الدين تعني حبسه في قفص من المقولات الاجتماعية - حسب تعبير سروش - فالأيديولوجيا هي مذهب دنيوي، بينما الدين ليس مذهباً دنيوياً.

إلا أن هذا النقد سوف يفقد زخمه إذا ما عرفنا أن قيام علم اجتماع ديني عند شريعتي إنما كان يستند إلى استبدال أفق تاريخي للدين بأفق آخر، وفق منظوره عن قانون الجمود والحركة. ويبدو أنه يفهم أسلمة الكاثوليكية، واستبدالها بالبروتستانتية، على أنه استبدال في الأفق التاريخي، كشرط في التمدن، ولهذا كانت مقارنته عن التجربة اليابانية أكثر انسجاماً مع المنطق الإسلامي من فكرة الاستبدال اللاهوتي في البروتستانتية.

وقد جاء الفصل بين الديني والدنيوي مواكباً لنشأة المسيحية، وتطورها في

• منهج شريعتي في تناول المسألة الدينية، المعامل والاستراتيجيا

البُعد التاريخي، الأمر الذي دفع باتجاه إضفاء نزعة لاهوتية عليه؛ تطلب الخروج عنها تثويراً على أرضية الدين نفسه، متمثلاً في الحركة البروتستانتية كردة فعل. في المقابل، لم يكن هذا الفصل معهوداً في عقيدة المسلم، الذي يرى وجوب طاعة الحاكم، والذي يفترض به سياسة الدنيا وحراسة الدين؛ كما لم يكن معهوداً في نصوصه، التي ترسم له أن مسار الفصل هو بمثابة الانحراف ونقض عرى الإسلام، بدءاً من رأس الهرم الاجتماعي والسياسي، وانتهاء بالانفصام على صعيد الدين نفسه؛ نظراً لوحدة السياق بينهما، وإنما فرض عليه مسار الفصل بحكم التاريخ، إلا أن مسار الوصل لم يغادر ضميره ووجدانه.

وهذا الضمير المرتكز في وجدان الأمة، والذي استلهمه شريعتي من تطلعات جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال، هو ما يفسر رسالته في تحويل هذا الضمير من مستوى الارتكاز العام إلى مستوى الوعي، وذلك بتظهيره عبر التنظير العلمي، وإضفاء الأسس القانونية عليه.

ولا شك أن شريعتي كان يحدق في الحركة البروتستانتية؛ ليقتبس النموذج، ويطبّقه هنا، إلا أن جهوده في العودة إلى وحدة السياق الإسلامي الاجتماعي والسياسي، وإحيائه، تجلّه مصلحاً ثورياً على أرضية التاريخ، وليس ثائراً على أرض اللاهوت.

وعلى الرغم من أن الواقع الثقافي للثورة الإسلامية في إيران، والذي شكّل استجابةً لضمير الوصل المرتكز في الذهنية العامة للمسلمين، كان قد تجاوز الأطر الضيقة للنسب الثورية، مستحضراً الحراك الثوري في أوسع مدياته الشعبية والإسلامية. إلا أن ذلك لن يحول دون تقدير إسهام شريعتي على صعيد تثوير الشباب الجامعي، بوصفه أحد المنظرين للثورة على الصعيد النظري والشخصي.

والإنصاف أنه، وبشهادة الواقع التاريخي والاجتماعي للثورة، لم يكن المجتمع الإيراني على موعدٍ مع فلسفة التغيير بأدواتها المعرفية الغربية؛ لكي يرفع مشعل الثورة، كما لم يكن على موعدٍ مع فكرة التثوير؛ لكي يندفع في مسيرة العمل. فقد تفتّحت البروتستانتية الإسلامية - إن جاز لي التعبير، وهو لا يجوز؛ لكونه قياساً مع الفارق - على صعيد الحوزة الدينية متمثلةً بفكر الإمام الخميني الثوري، وما يحمله

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٢٩٩

من رصيدٍ كبيرٍ على صعيد تفعيل مقولة: إن الدين للعمل، والتي هي من مرتكزات الإسلام. وانعكس ذلك في التجربة الرائدة، التي تتجلى آثارها بوضوح اليوم على الصعيد السياسي والاجتماعي الإيراني.

خاتمة

تبقى أهميّة شريعتي الاستثنائية كمتقّف يلتقط أنفاس اللحظة، بل ويستبقها، ويلتقي مع أهدافها على مستوى التطوير، ويرفدها بحسّ الثوري من معين قلمه، وينشط حيث تقتضي المسؤولية الاجتماعية في إيجاد خطابٍ علمي مؤدج، يواكب مسار الحدّث الثوريّ، ويجعله مفهوماً ومقبولاً ومعقولاً في السياق العصريّ، ولدى شريحة اجتماعية وازنة.

ومع أنه كان يحرص على طرح أفكاره في إطارٍ عقلانيّ ومبرّر، إلا أن نمطه الثقافى لم يكن معهوداً في السياق المحليّ الديني آنذاك. وإذن ليس مفاجئاً أن يبتلى بخصوصٍ تقليديين، على الجبهتين: الدينية؛ والعلمانية، وبأتباعٍ تقليديين، أخذوا به إلى زوايا جدليّة ضيقة، وقاموا بتحويله إلى ماركةٍ ثقافية مبتذلة، الأمر الذي ساهم - دون قصدٍ - بضمور نشاط شريعتي على مستوى فلسفة التاريخ، والمنهج الاجتماعي الناظم لمجمل فكره.

الهوامش

(١) علي شريعتي، الأعمال الكاملة ١٦: ٤٧.

تكاد تنعدم الدراسات العربية التي تتناول فكر شريعتي، وتعمل على تظهير نظرية فلسفية في مجال علم التاريخ والاجتماع من خلال تعقّب نصوصه وتطوّرها الفكري. مع ما لاشتغاله العلمي من مجال خصبٍ ومحفزٍ للدراسة الأكاديمية. ويجد الباحث صعوبةً في إعادة ترسيم فكر شريعتي، مع عدم انتظام نصوصه في موضوعاتٍ ممنهجة، تسهّل الوصول إلى المادة العلمية التي يترصد لها في بحثه، وتكفيه عناء قراءة النصوص المطوّلة، والتي تشكّل تطبيقات عملية متناثرة، أكثر منها تنظيراً لمبادئ التحليل وكيفيات التفسير العلمي لديه. ومع ذلك لا محيص من الغوص فيما خطّه شريعتي بيده، أو ما كتب عنه، ممّا توفرّ بالعربية، ككتاب «هكذا تكلم شريعتي»، تأليف: فاضل رسول؛ و«علي شريعتي

وتجديد الفكر الديني»، تأليف: عبد الرزاق الجبران؛ و«تطوير الثقافة»، تأليف: فيروز راد وأمير رضائي، والذي شكّل معيناً رافداً لي في ضبط وتوثيق النصوص المتناثرة؛ و«علي شريعتي، الهجرة إلى الذات»، تأليف جميل قاسم.

(٢) المصدر السابق ١٤: ١١؛ ١٦: ١٢٥.

(٣) المصدر السابق ٢٦: ١٣٧.

(٤) المصدر السابق ٢٦: ٢٤٢؛ ١٦: ٦٢.

(٥) المصدر السابق ٢٤: ١٩٤ - ١٩٥.

(٦) المصدر السابق ٢٤: ٩١ - ٩٢.

(٧) معالم التشيع العلوي كما يرسمها شريعتي كأسلوبٍ منظمٍ ومدروسٍ ومبتنٍ على أيديولوجيا رصينة وواضحة: (ولاية علي) التخلّص من ولاية الجور؛ (الإمامة) الوجه الحقيقي لنظام الخلافة؛ (العدالة) تنفيذ أسس نظام التمييز العنصري والطبقي؛ (الانتظار) لفضح زيف تمويهات السلطة؛ (المرجعية) تسيق في العمل ومركزية في النهضة؛ (التقليد) تعبئة الطاقات وإيجاد منهجية واحدة في التحرك؛ (نائب الإمام) قيادة شخص مسؤول؛ (سهم الإمام) مصدر تمويل حرٍّ ومستقلٍّ، بغية تأمين الدعم المالي للنضال الفكري والاجتماعي والتشكيلات والمؤسسات العلمية والتربوية؛ (مجالس العزاء) وسيلة التذكير المستمرّ بالكفاح ضدّ محاولات التحريف وتشويه المسارات؛ (عاشوراء) للتأشير إلى المنهج السليم والإجابة عن السؤال القديم الجديد (ماذا ينبغي أن نفعّل؟). وتحديد أوجه تصعيد العمل المعارض للسلطة الجائرة؛ (التقية) غطاء يجري من خلاله التعتيم على الأنشطة الثورية والتسترّ عليها ورعاية الضوابط الأمنية وأسرار الثورة. هذه كانت شعارات التشيع التي تجسّد آمال وآلام الطبقة المسحوقة. علي شريعتي، التشيع العلوي والتشيع الصفوي: ٢٨.

(٨) علي شريعتي، الأعمال الكاملة ٢٧: ١٤٥ - ١٤٦.

(٩) المصدر السابق ١٢: ٩١.

(١٠) المصدر السابق ٢٢: ٤٥.

(١١) المصدر السابق ٣٣: ١٣١ - ١٣٢.

(١٢) المصدر السابق ٢٨: ٣٠٢ - ٣٠٣.

(١٣) المصدر السابق ٢٤: ١٩٠.

(١٤) المصدر السابق ١٧: ٦٥ - ٦٧؛ ١١: ٥٥.

(١٥) المصدر السابق ٢٣: ٧٨.

(١٦) المصدر السابق ٢٢: ٢٥؛ ١٥: ١٤٥.

(١٧) المصدر السابق ٣٥: ٢٧٢.

(١٨) المصدر السابق ١٩: ١١٥؛ ٢١: ٥٣.

(١٩) المصدر السابق ٢٠: ١٣٣؛ ٢٨: ٥٦.

(٢٠) المصدر السابق ٢٨: ٥٢ - ٥٤؛ ٣١: ٤٣ - ٥١ - ٥٢.

(٢١) لا دليل على توقيفية وشرعية أسماء السور، على الرغم من زعم شريعتي أن هذا الكتاب السماوي عنون سورَه بهذه الأسماء. كما أن أسماء السور لا تعبر عن حجم موضوع الاهتمام في السور

القرآنية؛ سواء داخل السورة الواحدة، كما في المساحة التي تحتلها قصة البقرة مثلاً بالنسبة إلى حجم سورة البقرة، أو بين السُّور نفسها، كما في ملاحظة حجم سورة البقرة مقارنةً بحجم سورة الناس مثلاً.

(٢٢) علي شريعتي، الأعمال الكاملة ١٤ : ٤٨ ؛ ٢٠ : ٢٢٣.

(٢٣) المصدر السابق ١ : ١٦.

(وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة عرض وتحليل

الشيخ محمد عباس دهيني (*)

مقدمة

يُعتبر كتاب «وسائل الشيعة»، لمؤلفه محمد بن الحسن الحرّ العاملي، من أهمّ الموسوعات الحديثية المتخصصة عند الإمامية، التي أُلّفَت في القرن الحادي عشر الهجري. وقد جرت العادة في مثل هذه الموسوعات الضخمة أن يعمد المؤلف إلى (الاختصار) قدر الإمكان؛ لئلا يطول الكلام، وتكثر الصفحات، وتتعدّد الأجزاء. وهكذا، مارس الشيخ الحرّ رحمته في كتابه «وسائل الشيعة» أكبر قدر ممكن من التلخيص والاختصار، «فمع الاحتفاظ على ميزة جمعه لكل ما يحتاج إليه الفقيه من أحاديث الأحكام حاول رحمته تحجيم الكتاب إلى أبعد حد ممكن»^(١). وقد أشار رحمته لهذا الأمر في غير موردٍ من مقدّمته، فقال: «...ذاكراً للطرق، والكتب، وما يتعلّق بها في آخر الكتاب، إبقاءً للإشعار بأخذ الأخبار من تلك الكتب، وحذراً من الإطناب...»^(٢). وقال: «ولم أذكر في الجمع بين الأخبار وتأويلها إلاّ الوجوه القريبة، والتفسيرات الصادرة عن الأفكار المصيبة، مع مراعاة التلخيص والاختصار، حذراً من الإطالة والإكثار...»^(٣). وقد اعتمد الشيخ الحرّ رحمته، في اختصار كتابه، جملةً من الأساليب الخاصة، وقد ساعدته هذه الأساليب بحق في اختصار الكتاب وتحجيمه إلى أصغر حد ممكن. ومن هذه الأساليب:

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

١- تأخير ذكر الكتب التي ينقل عنها، وطرقه إليها، إلى آخر الكتاب

يؤخّر الشيخ الحرّ رحمه الله ذكر طرقه إلى بعض الكتب التي يروي عنها إلى آخر الكتاب، وبالتحديد إلى الفائدة الخامسة من الخاتمة.

وكذا يؤخّر رحمه الله ذكر الكتب التي ينقل عنها وما يتعلّق بها إلى آخر الكتاب، وبالتحديد إلى الفائدة الرابعة من الخاتمة.

وقد أشار رحمه الله إلى هذا الأمر بقوله: «ذاكراً للطرق، والكتب، وما يتعلّق بها في آخر الكتاب، إبقاءً للإشعار بأخذ الأخبار من تلك الكتب، وحدراً من الإطناب، مقتدياً في ذلك بالشيخ الطوسي، والصدوق ابن بابويه القمي»^(٤).

٢- تأخير ذكر أسانيد الصدوق والطوسي إلى آخر الكتاب

على الرغم من امتياز كتاب «الوسائل» عن بعض الكتب والمجاميع الحديثية بأنّ الشيخ الحرّ قد أثبت فيه الأحاديث بأسانيدها، بحيث يكون بإمكان الباحث الاطلاع على سند الحديث ومحاكمته، فيميّز بين الصحيح والحسن والموثق والضعيف، إلاّ أنّه رحمه الله لم يذكر أسانيد الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي رحمهما الله بالتفصيل في طيات كتابه، وإنّما أخّر ذكرها إلى آخر الكتاب، حيث عقد لبيانها فائدتين:

الأولى: لبيان أسانيد الشيخ الصدوق رحمه الله؛ **والثانية:** لبيان أسانيد الشيخ الطوسي رحمه الله.

وما ذلك إلاّ طلباً للاختصار، وهرباً من التطويل والإطناب.

وقد أشار الشيخ الحرّ رحمه الله إلى ذلك بقوله: «وأخّرتُ أسانيدهما لأيّ أسانيد الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي رحمهما الله أيضاً إلى آخر الكتاب؛ لما ذكرناه في هذا الباب لأيّ للاختصار وحدراً من الإطناب»^(٥).

٣- اعتماد طريقة خاصة في نقل الحديث من المصدر

في نقله للحديث يبتدئ الشيخ الحرّ رحمه الله بذكر اسم المؤلف أولاً، يتلوّه اسم الكتاب، ثمّ السند، فالمتن.

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

ويستثنى من ذلك الكتب الأربعة، فإنه لا يذكر اسم الكتاب، بل يكتفي
بذكر اسم المؤلف^(٧).

وقد ذهب رحمته إلى أنّ «الحقّ عدم الفرق بين الكتب الأربعة وغيرها، وأنّ
التصريح باسم الكتاب، في النقل من غير الكتب الأربعة، مستغنى عنه»^(٧).
ولكنّ الصحيح هو الفرق بين الكتب الأربعة وغيرها؛ فإنّ الكتب الأربعة
مشهورة ومعروفة لكلّ من له أدنى علاقة مع الحديث وكتبه، وكذلك هي حال
نسبتها لمؤلفيها، وبالتالي يمكن الاستغناء عن ذكر أسماء تلك الكتب بذكر أسماء
مؤلفيها فقط للاختصار، وأمّا بقيّة المصادر التي اعتمدها رحمته عليها فليس لها من الشهرة
والمعروفية ما للكتب الأربعة، ونسبتها لمؤلفيها ليست حاضرة في ذهن كلّ أحد، ومن
هنا تظهر ضرورة التصريح باسم الكتاب في النقل من غير الكتب الأربعة، وإن كان
ذلك مخالفاً للاختصار المعتمد في «الوسائل».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما ذكر لا يعني أنّ الشيخ الحرّ رحمته يبتدئ كلّ
الأحاديث باسم المؤلف، بل المراد أنّه حين يشرع في النقل من كتب الشيخ الصدوق رحمته
مثلاً يذكر اسمه «محمد بن عليّ بن الحسين»، فإنّ كان الحديث منقولاً من كتاب
«من لا يحضره الفقيه» لم يذكر رحمته اسم الكتاب، وإن كان الحديث منقولاً من غير
«من لا يحضره الفقيه» ذكر رحمته اسم الكتاب، وفي الحديث التالي إن كان الحديث
منقولاً من «من لا يحضره الفقيه» لم يذكر اسم الكتاب، وإن كان الحديث منقولاً
من غير «من لا يحضره الفقيه» ابتداءً الحديث باسم الكتاب، معتمداً على الحديث
السابق في بيان اسم مؤلّف الكتاب الذي ينقل منه، وسيأتي مزيداً من الإيضاح لهذا
الأمر في مبحث عطف الأحاديث.

مخالفة هذا الأسلوب

وقد خالف الشيخ الحرّ رحمته هذا الأسلوب في بعض الموارد، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٧ و ٨، حيث قال: «٧-
محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضال، عن أبيه،
وفي «عيون الأخبار» و«العلل»، عن محمد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣٠٥

٨ وبأسانيد الأتية عن محمد بن سنان، عن الرضاء عليه السلام....
ورواه في «الفتية» بإسناده عن القاسم بن الربيع، عن محمد بن سنان، مثله...^(٨).

نتائج هذا الأسلوب

وهذا الأسلوب جعل الشيخ الحر عليه السلام لا يشير. في نقله عن الشيخ الطوسي عليه السلام.
إلى كون المصدر «التهذيب» أو «الاستبصار»^(٩)، وقد عدَّ بعضُ المحققين هذا الأمر
نقصاً في عمل الشيخ الحر^(١٠).
ولكنَّ الصحيح أنَّ تركه لتحديد المصدر، في النقل عن الشيخ الطوسي عليه السلام،
راجع إلى اعتقاده بأنَّ «الاستبصار» قطعةٌ من «التهذيب»^(١١).

«الاستبصار» يختلف عن «التهذيب»

غير أنَّ المدقق في أحاديث «الوسائل» المنقولة عن الشيخ الطوسي عليه السلام يجد أنَّ
بعضها موجودٌ في «الاستبصار» في ما اختلف من الأخبار، وغير موجودٍ في «تهذيب
الأحكام»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩ من كتاب الخلع والمباراة، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمد بن
يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن
محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ بارات
امرأة زوجها فهي واحدة، وهو خاطبٌ من الخطاب.
محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب، مثله.

٢- وبإسناده عن محمد بن يحيى، مثله.

وبإسناده عن علي بن الحسن، عن جعفر بن محمد بن حكيم، عن جميل بن
درّاج، عن إسماعيل الجعفي، عن أحدهما عليه السلام قال: المبارة تطلقه بائن لوي في المصدر:
بائنة، وليس فيها رجعة»^(١٢).

وبمراجعة المصادر تبين أنَّ الحديث الأوّل بإسناد الشيخ الطوسي عليه السلام إلى محمد
ابن يعقوب موجودٌ في «تهذيب الأحكام»^(١٣)، وكذا الحديث الثاني بإسناده إلى علي
بن الحسن^(١٤).

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

وأما الحديث الأول بإسناد الشيخ الطوسي إلى محمد بن يحيى فلا أثر له في «تهذيب الأحكام»، ولكنه موجود في «الاستبصار في ما اختلف من الأخبار»^(١٥).
وصحيح أن ما هو موجود في «الاستبصار» إلى ما هو موجود في «التهذيب»؛ حيث قال الشيخ الطوسي في مشيخة «الاستبصار»: «وما ذكرته عن محمد بن يحيى العطار فقد رواه بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى العطار؛ وأخبرني به أيضاً الحسين بن عبيد الله وأبو الحسين بن أبي جيد القمي رحمهما الله جميعاً، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه محمد بن يحيى العطار»^(١٦)، إلا أن الأمانة العلمية والدقة في النقل تقتضي الإشارة إلى أن هذا الحديث الذي يرويه الشيخ الطوسي بإسنادين قد ذكر في «التهذيب» بالإسناد الأول وفي «الاستبصار» بالإسناد الثاني.

ترك تشخيص المصدر

ولزيد من الاختصار ترك الشيخ الحرّ^{رحمته} تشخيص المصدر الذي ينقل عنه من حيث رقم الصفحة، ورقم الباب، ورقم الحديث^(١٧).

ترك تعيين المصدر

ومن أجل الاختصار أيضاً ترك^{رحمته} التعيين الدقيق للمصدر الذي ينقل منه. فمن «الكتب المعتمدة التي نقل منها أحاديث كتابه كتاب «بصائر الدرجات»، للشيخ الثقة الصدوق محمد بن الحسن الصفار، وهي نسختان: كبرى؛ وصغرى»^(١٨).
وعندما يريد نقل حديث من هذا الكتاب يبتدئه بالقول: «محمد بن الحسن الصفار في كتاب «بصائر الدرجات»،...»^(١٩)، أو «محمد بن الحسن الصفار في «بصائر الدرجات»،...»^(٢٠)، أو يُعبر عن وجود حديث في هذا الكتاب بقوله في ذيل الحديث: «ورواه الصفار في «بصائر الدرجات»،...»^(٢١).

غير أنه في أغلب الأحيان لا يُشير إلى كونه من النسخة الكبرى أو الصغرى. ولكنه في موارد قليلة يذكر أن النقل من النسخة الكبرى، ومن ذلك:
❖ ما في الباب ١٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١٢، حيث قال: «محمد بن

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣٠٧

الحسن الصفار في «بصائر الدرجات الكبير»، ...»^(٢٢).

❖ وما في الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، ح ٣٠، حيث قال في ذيل الحديث: «ورواه الصفار في «بصائر الدرجات الكبير»، ...»^(٢٣).

والذي يخفّف الخطب ها هنا أنه يبدو للمدقق في أحاديث «الوسائل»، وفي تخريج مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث لبعض تلك الأحاديث، وتعليقها عليها، أنه لا فرق بين تعبيره بـ «بصائر الدرجات» و«بصائر الدرجات الكبير»، فهو عليه السلام في نقله لحديث واحد من كتاب «بصائر الدرجات» للصفار في موردَيْن متباعدَيْن يُعبّر تارةً بـ «بصائر الدرجات الكبير» وأخرى بـ «بصائر الدرجات»^(٢٤).

فكأنّ الكتاب كان في نسختين: كبرى؛ وصغرى، من حيث الحجم، لا من حيث المضمون، فمن حيث المضمون لا اختلاف بينهما على الإطلاق. ويؤيّد هذا الأمر أنه لم يذكر أبداً في طيّات الكتاب أنه قد نقل بعض الأحاديث عن «بصائر الدرجات الصغير»، مع أنه عدّ النسخة الصغرى للكتاب من مصادره.

تترك الكثير من الأحاديث في بعض الأبواب

طلباً للاختصار يترك الشيخ الحرّ عليه السلام ذكر كثير من الأحاديث في بعض الأبواب، مشيراً لذلك في آخر الباب، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣٠ من أبواب المزار وما يناسبه - وهو بعنوان «باب استحباب زيارة أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام بالزيارات المأثورة» - حيث قال في آخر الباب بعد ذكر زيارتين: «والزيارات المأثورة كثيرة جداً، لم أوردتها خوف الإطالة، وكذلك ما روي في وداع أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام»^(٢٥).

❖ وما في الباب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، حيث علّق عليه السلام في الهامش على عنوان الباب، وهو «باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنيّة في نفس الأحكام الشرعيّة»، فقال: «قد وردت أحاديث متواترة تزيد على مائتين وعشرين حديثاً قد جمعناها في محلّ آخر، دالة على عدم جواز ورود استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

معرفة تفسيره من كلام الأئمة عليهم السلام، والتفحص عن أحوالها، والقطع بأنها محكمة أو متشابهة، ناسخة أو منسوخة، عامّة أو خاصّة، إلى غير ذلك،...»^(٢٦).

وبالبحث عن المحلّ الآخر الذي أشار عليه السلام إليه تبين أنّه الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، وهو بعنوان «باب عدم جواز استتباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السلام»، وقد ذكر فيه ثمانين حديثاً فقط، ثمّ قال: «والأحاديث في ذلك كثيرة جداً، وكذا أحاديث الأبواب السابقة، وإنّما اقتصرنا على ما ذكرنا لتجاوزه حدّ التواتر»^(٢٧).
وبالتالي يكون قد أسقط - اختصاراً - أكثر من مئة وأربعين حديثاً في هذا الباب.

٥- إغفال ذكر بعض المصادر الأخرى للحديث

جرّت عادة الشيخ الحرّ عليه السلام على ذكر المصادر الأخرى للحديث في ذيله، وكذا الأسناد الأخرى للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣، حيث قال: «ولمحمّد بن يعقوب| عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:....
ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن أبيه، عن عليّ بن النعمان.
ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن ابن رباط، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، نحوه.
ورواه الحسين بن سعيد في كتاب «الزهد»، عن عليّ بن النعمان، مثله، إلى قوله: الجهاد.

ولمحمّد بن يعقوب| عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضال، عن ثعلبة، عن عليّ بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله عليه السلام، نحوه.
ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى.
ورواه الصدوق بإسناده عن عليّ بن عبد العزيز.
ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن الحسن بن عليّ بن فضال، مثله»^(٢٨).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣٠٩

وقد يخال الباحث أنّ هذا الأمر منه ﷺ مطردٌ وتامٌ، بمعنى أنّه لا يترك مصدراً للحديث إلا ويذكره في ذيل ذلك الحديث، غير أنّ الواقع ليس كذلك، فلأجل الاختصار ترك الشيخ الحرّ - في مواطن متعدّدة - ذكر المصادر الأخرى للحديث أو بعضها، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سئل عن الرجل يكون عنده امرأتان إحداهما أحبّ إليه من الأخرى، أله أن يفضلّ إحداهما على الأخرى؟ قال: نعم، يفضلّ بعضهنّ على بعض ما لم يكنّ أربعاً، الحديث»^(٢٩).

وفي الباب ٢ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح ٦، قال ﷺ: «وعنه لمحمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله ﷺ - في حديث - قال: إذا تزوّج الرجل بكراً وعنده ثيبٌ فله أن يفضلّ البكر بثلاثة أيّام»^(٣٠).

وفي الباب ٩ من أبواب القسم والنشوز والشقاق، ح ٣، قال ﷺ: «أحمد بن محمد بن عيسى في «نواذره»: عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله ﷺ، أنّه سأله عن رجل تكون عنده امرأتان إحداهما أحبّ إليه من الأخرى، أله أن يفضلّ إحداهما؟ قال: نعم، له أن يأتي هذه ثلاث ليال وهذه ليلة، وذلك (أنّ) له أن يتزوّد أربع نسوة، فكلّ امرأة ليلة، فلذلك كان له أن يفضلّ إحداهنّ على الأخرى ما لم يكنّ أربعاً، الحديث لو هو: «قال: إذا تزوّج الرجل البكر، وعنده امرأة ثبت [الظاهر أنّ الصحيح: ثيباً]، فله أن يفضلّ البكر بثلاثة أيّام»^(٣١)»^(٣٢).

فلاحظ كيف أنّه ﷺ لم يذكر في ذيل الحديث ١ من الباب ١ أنّ هذا الحديث قد رواه أيضاً أحمد بن محمد بن عيسى في «نواذره»، وكذا لم يذكر ذلك في ذيل الحديث ٦ من الباب ٢، واكتفى في بيان ذلك بنقل نفس الحديث من مصدر آخر، وهو «نواذره» أحمد بن محمد بن عيسى، في الحديث ٣ من الباب ٩.

وقد أشار ﷺ إلى هذا الأمر في الفائدة الرابعة من خاتمة «الوسائل»، حيث قال: «وأكثر الأحاديث التي نقلتها مروية في كتب كثيرة، وقد نبهت على بعضها، لا على

الجميع، خوفاً من الإطّباب»^(٣٣).

ولعلّ الشيخ الحرّ رحمه الله كان يرى أنّ هذه الطريقة تفيد في تحجيم الكتاب دون أن تسبّب خللاً أو عيباً في الكتاب؛ وذلك أنّه سيذكر ذلك الحديث في باب آخر نقلاً من مصدر آخر أو مصادر أخرى، فيتنبّه الباحث الفطن إلى أنّ لهذا الحديث أكثر من مصدر.

ولا يخفى سقم هذه الرؤية، فإنّ مؤدّاه أنّ على الباحث أن يقرأ «الوسائل» من أوّلها إلى آخره ليتعرّف على تمام مصادر واحد من أحاديثه، وهذا لا يتيسّر لكلّ أحد، بل ليس ذلك أمراً عقلياً.

ولو سلّمنا صحّة هذه الرؤية فإنّنا نقول: إنّ الشيخ الحرّ رحمه الله لم يترك ذكر المصادر الأخرى للحديث مطلقاً، بل ترك ذلك في بعض الموارد، فما هو مبناه في ذكرها أو تركها؟

المبنى المفترَض للشيخ الحرّ رحمه الله في ذكر المصادر الأخرى للحديث أو تركها

القدرُ المتيقّن من مبنى الشيخ الحرّ رحمه الله في ذكر المصادر الأخرى للحديث أو تركها أن يكون قد ذكرها بتمامها عند الحاجة الماسّة إليها، أي عدم إمكان الاستغناء عنها أو تأجيل الاطلاع عليها لحين البحث في أبواب أخرى، ومثاله:

- أن يكون الحديث المذكور مرسلاً في المصدر المنقول منه، ولكّنه مسنداً في مصدر آخر، فإذا ذكره المصدر الآخر في ذيل الحديث فقد يمكن للباحث أن يناقش في إرسال الحديث؛

- أو يقع في سند الحديث راوٍ مجهولٌ أو ضعيفٌ، الأمر الذي قد يفتح الباب للمناقشة في اعتبار الحديث سنداً، فإذا ذكره المصدر الآخر في ذيل الحديث، ولم يكن في سند الحديث في هذا المصدر الثاني روايةً مجهولون أو ضعفاء، لم يعدّ هناك مجالٌ للنقاش في اعتبار الحديث سنداً؛

- أو يكون بعض رواية الحديث قد ذُكروا في المصدر المنقول منه بعنوانٍ مختصرٍ، الأمر الذي يجعلهم من المشتركات، أو يوهّم من لا خبرة كافية له في علم

الرجال والدراية أنّ هذا العنوان من المشتركات، فإذا ذكر ﷺ المصدر الآخر في ذيل الحديث، مع ما جاء فيه من الأسماء الواضحة والصريحة للرواة، لم يُعدّ لاحتمال الاشتراك أيّ قيمة.

والعكسُ صحيحٌ، أي أن يكون قد تركها أو ترك بعضها عند عدم الحاجة الماسّة إليها، أي عند إمكان الاستغناء عنها أو تأجيل الاطلاع عليها إلى حين البحث في أبواب أخرى، ومثاله:

- أن يكون الحديث المذكور مرسلاً في المصدر المنقول منه، ومرسلاً أيضاً في المصدر الآخر، فنذكرُ المصدر الآخر لن يُفيد الباحث شيئاً؛
- أو يقع في سند الحديث في كلا المصدرين روايةً ضعفاء، فيكون ذكر المصدر الآخر كعدمه من جهة اعتبار الحديث سنداً، وكذا الأمر إذا كان جميع الرواة في كلا المصدرين ثقافتاً؛

- أو يكون رواية الحديث في كلا المصدرين قد ذُكروا بعناوين مختصرة، فلن يكون لذكر المصدر الآخر أيّ فائدة تُذكر في رفع الاشتراك أو دفع وهم الاشتراك.
ومن موارد تركه لها أو لبعضها مع عدم الحاجة الماسّة إليها:

❖ ما في الباب ٤٠ من أبواب التعقيب، ح ٧، حيث قال: «قال [أي الصدوق]: وقال ﷺ: ثلاث فيهنّ المقت من الله عزّ وجلّ: نومٌ من غير سَهَرٍ، وضحكٌ من غير عجبٍ، وأكلٌ على الشبع»^(٣٤).

وفي الباب ٨٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣، قال ﷺ: «وفي «الخصال»، عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن موسى بن جعفر، عن محمد بن المعلّى، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله ﷺ قال: ثلاث فيهنّ المقت من الله: نومٌ من غير سَهَرٍ، وضحكٌ من غير عجبٍ، وأكلٌ على الشبع»^(٣٥).

فلاحظ كيف أنّه ﷺ نقل الحديث الأوّل من «من لا يحضره الفقيه»، ونقل الحديث الثاني من «الخصال»، ولم يذكر في أيّ من الموردين المصدر الآخر للحديث. ولكن يمكنه تبرير ذلك بأن لا فائدة تُرجى من ذكر المصدر الآخر؛ إذ الحديثُ مرسلٌ في كلا المصدرين^(٣٦).

❖ وما في الباب ٧٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ١، حيث قال: «محمد بن

● (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن النضر بن سويد وفضالة بن أيوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: إذا جامع الرجل وليدة امرأته فعليه ما على الزاني^(٣٧).

وفي الباب ٨ من أبواب حدّ الزنا، ح ١، قال عليه السلام: «محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: إذا جامع الرجل وليدة امرأته فعليه ما على الزاني»^(٣٨).

فلاحظ كيف أنه عليه السلام نقل الحديث الأوّل من «تهذيب الأحكام»، ونقل الحديث الثاني من «من لا يحضره الفقيه»، ولم يذكر في أيّ من الموردين المصدر الآخر للحديث.

ولكن يمكنه تبرير ذلك بأن لا فائدة تُرجى من ذكر المصدر الآخر؛ إذ الحديث صحيحُ السند في كلا المصدرين.

ولكن المتأمل والمدقق في «الوسائل» يجد أنّ الشيخ الحرّ عليه السلام قد ترك، في بعض الأحيان، ذكر بعض المصادر مع الحاجة الماسة إليها، وكون ذكرها ذا أهمية قصوى، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥ من كتاب الإقرار، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عمّار، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل مات فأقرّ بعض ورثته لرجلٍ بدين [؟]، قال: يلزمه ذلك في حصّته»^(٣٩).

وفي الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، ح ٣، قال عليه السلام: «والصدوق بإسناده عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ مات فأقرّ بعض ورثته لرجلٍ بدين [؟]، قال: يلزم ذلك في حصّته. محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، مثله. ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير. والطوسي بإسناده عن عليّ بن إبراهيم»^(٤٠).

فلاحظ كيف أنه عليه السلام نقل الحديث الأوّل من «تهذيب الأحكام»، ولم يُشر

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣١٣

لمصادر الحديث الأخرى، وهي «الكافي» و«مَنْ لا يحضره الفقيه»، بل لم يُشِرْ إلى أنّ الشيخ الطوسي عليه السلام قد روى هذا الحديث في عدّة موارد من «التهذيب»، مع العلم أنّ ذلك كلّهُ في غاية الأهميّة؛ فإنّ الباحث إذا ما اطّلع على الحديث الأوّل فقط فسيظنّ أنّ الحديث مرسلٌ، وحين يطّلع على الحديث الثاني، المتضمّن لذكر مصادر الحديث الأخرى وأسانيده الأخرى في «التهذيب»، سيعرف أنّ هذا الحديث مسندٌ في أكثر من مصدر، وله أكثر من سندٍ، وبالتالي لن يكون لمسألة الإرسال في موردٍ من «التهذيب» قيمة كبيرة^(٤١).

❖ وما في الباب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١٦، حيث قال: «وفي كتاب «إكمال الدين» عن محمد بن محمد بن عصام الكلينيّ، عن محمد بن يعقوب الكلينيّ، عن إسحاق بن يعقوب، في ما ورد عليه من التوقيعات بخطّ صاحب الزمان عليه السلام: أمّا ما سألت عنه من أمر المنكرين لي - إلى أن قال: - وأمّا المتلبّسون بأموالنا فمنّ استحلّ منها شيئاً فأكله فإنّما يأكل النيران، وأمّا الخمس فقد أُبيح لشيعتنا، وجُعِلوا منه في حلّ، إلى أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم ولا تخبث.

ورواه الطبرسيّ في «الاحتجاج»، عن إسحاق بن يعقوب، مثله^(٤٢).

وفي الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ح ٩، قال عليه السلام: «وفي كتاب «إكمال الدين وإتمام النعمة» عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألتُ محمد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً قد سألتُ فيه عن مسائل أشكلتُ عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أمّا ما سألتُ عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال: - وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله، وأمّا محمد بن عثمان العمريّ رضي الله عنه، وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقّتي، وكتابه كتابي.

ورواه الشيخ في كتاب «الغيبة» عن جماعةٍ، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراريّ وغيرهما، كلّهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسيّ في «الاحتجاج»، مثله^(٤٣).

فلاحظ كيف أنّه عليه السلام نقل الحديث الأوّل عن «إكمال الدين وإتمام النعمة» و«الاحتجاج»، ولم يذكر أنّه موجودٌ في كتاب «الغيبة».

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

والباحث إذا اطلع على ما ذكره في الحديث الأول فقط فقد يحسب الحديث ضعيفاً؛ إما لعدم ورود توثيق صريح لمحمد بن محمد بن عصام الكليني، وهو «من مشايخ الصدوق^(٤٤)»، ترضى عليه في المشيخة في طريقه إلى محمد بن يعقوب الكليني^(٤٥)؛ أو لكونه مرسلأ في «الاحتجاج»، وحين يطلع على ما ذكره في الحديث الثاني من كون الحديث مروياً بذلك السند في كتاب «الغيبة» سيعرف أن الحديث مسند، وصحيح السند أيضاً.

❖ وما في الباب ٢٣ من أبواب فعل المعروف، ح ٥، حيث قال: «وعنه [محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى]، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن مسكان، عن ميسر، عن أبي جعفر^(٤٦)»، قال: قال لي: أتخلون وتحدثون وتقولون ما شئتم؟ فقلت: إي والله، إننا لنخلو ونتحدث ونقول ما شئنا، فقال: أما والله لوددت أني معكم في بعض تلك المواطن، أما والله إنني لأحب ريحكم وأرواحكم، وإنكم على دين الله ودين ملائكته، فأعينوا بورع واجتهاد^(٤٥).

وفي الباب ١٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢، قال^(٤٦): «والصدوق^(٤٦) عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن علي بن فضال، عن عبد الله بن مسكان، عن ميسر، عن أبي جعفر^(٤٦)»، قال: قال لي: أتخلون وتحدثون وتقولون ما شئتم؟ فقلت: إي والله، فقال: أما والله لوددت أني معكم في بعض تلك المواطن...، الحديث^(٤٦).

فلاحظ كيف أنه^(٤٦) نقل الحديث الأول من «الكافي»، ونقل الحديث الثاني من «مصادقة الإخوان» للصدوق، ولم يُشير في أي من الموردين إلى وجوده في المصدر الآخر، مع أن نقله من المصدر الآخر مهم جداً.

فإذا علمنا «أن» ابن فضال يُطلق على الحسن بن علي بن فضال، وعلى أبنائه علي وأحمد ومحمد، والمشهور منهم الحسن وابنه علي^(٤٧)، نقول: قد يتوهم المطلع على الحديث الأول ممن لا خبرة كافية له في علم الرجال أن «ابن فضال» مشترك بين عدة أشخاص، فإذا اطلع على الحديث الثاني علم أن المراد بـ «ابن فضال» في هذا الحديث الحسن بن علي بن فضال^(٤٨).

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣١٥

• الشيخ محمد عباس دهيني

إشارةً لبعض المحققين إلى المصادر الأخرى لبعض الأحاديث

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ المحققين في مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث قد أشاروا إلى المصادر الأخرى لبعض الأحاديث، والتي تركها الشيخ الحرّ عليه السلام في بعض الموارد وذكرها في موارد أخرى، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: رأيت إن احتجّت إلى طبيب وهو نصرانيّ أسلم عليه وأدعو له؟ قال: نعم، إنّه لا ينفعه دعاؤك.

وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، مثله».

وعلق المحققون في مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، على هذا الحديث، بقولهم: «وأورده عن «العلل» و«قرب الإسناد» و«السرائر» في الحديث ١ من الباب ٤٦ من أبواب الدعاء»^(٤٩).

وبمراجعة المورد الذي ذكره تبين صدق ما نقلوه، ففي الباب ٤٦ من أبواب الدعاء، ح ١، قال الشيخ الحرّ عليه السلام: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: رأيت إن احتجّت إلى الطبيب - وهو نصرانيّ - أسلم عليه وأدعو له؟ قال: نعم، إنّه لا ينفعه دعاؤك.

وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، مثله.

ورواه الصدوق في «العلل»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق، عن الحسن بن محبوب.

ورواه الحميريّ في «قرب الإسناد»، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب.

ورواه ابن إدريس في آخر «السرائر»، نقلاً من كتاب «المشيخة» للحسن بن محبوب.

ورواه أيضاً نقلاً من كتاب أبي عبد الله السيّاريّ، عن أبي الحسن عليه السلام»^(٥٠).

كما أشاروا إلى المصادر الأخرى لبعض الأحاديث، والتي لم يذكرها الشيخ

الحُرُّمَلِيُّ في أيِّ موردٍ من «الوسائل»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٦٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، حيث قال: «أحمد بن محمد البرقي في «المحاسن»، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن بكر بن محمد، عن فضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ دُكِرْنَا عنده ففاضت عيناه ولو مثل جناح الذباب غفر الله له ذنوبه ولو كانت مثل زيد البحر». وفي تخريجهم للحديث من مصدره قال المحققون: «١- المحاسن: ٦٣ / ١١٠، وكامل الزيارات: ١٠٣»^(٥١).

ذكر الشيخ الحُرُّمَلِيُّ المصادر الأخرى لبعض الأحاديث بشكلٍ مُجْمَلٍ أو متأخراً

وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ الحُرُّمَلِيُّ قد يذكر - بشكلٍ مُجْمَلٍ - المصادر

الأخرى لبعض الأحاديث في آخر الباب التي يُدرجها فيه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤٥ من أبواب المزار وما يناسبه، حيث قال في آخر الباب، وقد ذكر فيه ثلاثاً وعشرين حديثاً: «أقول: وقد روى ابن طاووس في «مصباح الزائر» كثيراً من الأحاديث السابقة والآتية وغيرها ممّا هو في معناها، وكذا ابن قولويه في «المزار»، وغيرهما»^(٥٢).

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّه عليه السلام يذكر - أحياناً - بعض مصادر الحديث بشكلٍ

متأخراً، وذلك بأن ينقل حديثاً من مصدرٍ ما، ثمّ ينقل حديثاً آخر من مصدرٍ آخر، ثمّ يذكر في ذيل الحديث الثاني مصدراً آخر له، ثمّ يذكر أنّ الحديث الأوّل قد رُوِيَ في المصدر الثاني للحديث الثاني، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣٣ من أبواب آداب الحمّام، ح ٢ و ٣، حيث قال: «٢- محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أحمد بن المبارك، عن الحسين بن أحمد المنقريّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السنّة في النورة في كلّ خمسة عشر يوماً....
٣- وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣١٧

المؤمنين عليه السلام: أحبّ للمؤمن أن يطلي في كلّ خمسة عشر يوماً.
ورواه الصدوق مرسلًا، وكذا الذي قبله»^(٥٣).

❖ وما في الباب ٥٥ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١ إلى ٦، حيث قال: «١- محمد بن يعقوب، عن عدوّ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن الربيع بن محمد المُسلي، عن عبد الله بن سليمان، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يأكل طعاماً ولا يشرب شراباً إلا قال:....

٢- وعنهم، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان النبي صلى الله عليه وآله إذا شرب اللبن قال:....

٣- وعنهم، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن خالد بن نجيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اللبن طعام المرسلين.

٤- وعن الحسين بن محمد، عن السيارى، عن عبيد الله بن أبي عبد الله الفارسي، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال له رجل: إني أكلتُ لبناً فضرتني....

٥- وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه ليس أحدٌ يغصّ بشرب اللبن....

٦- وعن عليّ بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن أبي الحسن الإصفهانيّ قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل، وأنا أسمع: إني أجد الضعف في بدني، فقال: عليك باللبن....
أحمد بن أبي عبد الله البرقي في «المحاسن»، عن أبيه، مثله.

وعن النوفليّ وذكر الذي قبله، وعن السيارىّ وذكر الذي قبلهما، وعن عليّ بن الحكم وذكر الأوّل، وعن جعفر بن محمد وذكر الثاني، وعن عثمان بن عيسى وذكر الثالث»^(٥٤).

مخالفة هذه الطريقة

ولكنّه صلى الله عليه وآله قد يترك هذه الطريقة في بعض الموارد، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٧ من أبواب آداب السفر، ح ٥ و٦ و٧، حيث قال: «٥. وفي

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

«الخصال» عن محمد بن أحمد البغدادي، عن علي بن محمد بن جعفر بن عنبسة، عن دارم بن قبيصة ونعيم بن صالح جميعاً، عن الرضا، عن آباءه، عن النبي ﷺ قال: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم سبثها وخميسها.

٦. وبإسناده عن علي بن فضال - في حديث الأربعمئة -، قال: إذا أراد أحدكم حاجةً فليبكر في طلبها يوم الخميس....

وفي «عيون الأخبار»، بأسانيد السابقة في إسباغ الوضوء، عن الرضا، عن آباءه، عن علي بن فضال، نحوه.

٧. وبهذا الإسناد يعني الأسانيد السابقة في إسباغ الوضوء قال: قال رسول الله ﷺ: بورك لأمتي في بكورها يوم سبثها وخميسها»^(٥٥).

وبمراجعة كتاب «عيون أخبار الرضا» تبين أن نص الحديث السابع هو: «اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم سبثها وخميسها»^(٥٦).

ويؤيده ما ذكر من هذا النص في «الخصال»^(٥٧)، كما تقدم؛ وما ذكر من هذا النص أيضاً في «من لا يحضره الفقيه»^(٥٨).

وعليه فلو أراد الشيخ الحرّ أن يلتزم طريقته في ممارسة الاختصار في مثل هذه الموارد لتعين عليه أن يقول في ذيل الحديث السادس: وفي «عيون الأخبار» بأسانيد السابقة في إسباغ الوضوء عن الرضا، عن آباءه، عن علي بن فضال، نحوه. وكذا الذي قبله. ويستغني بذلك عن ذكر الحديث السابع.

ولعل إرادته بيان ما في نسخ «عيون الأخبار» من الاختلاف في نص الحديث السابع، أو اعتقاده بأن نص الحديث السابع ما ذكره في المتن، هو الذي دعاه لترك طريقته تلك في الاختصار.

٦- عدم ذكر أحاديث متقدمة أو متأخرة، مع الإشارة إلى ذلك

يستغني الشيخ الحرّ عن ذكر أحاديث تقدمت أو ستأتي، ويشير إلى ذلك، بشكل عام، بقوله: «وقد تقدم ما يدل عليه»، أو «ويأتي ما يدل عليه»، وهذا كثيراً جداً في «الوسائل».

وقد تقدم منا في جهة عناوين الأبواب أنه ﷺ تارة يكتفي بالإشارة إلى أنه تقدم

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣١٩

أو يأتي ما يدلّ على ما جاء في العنوان؛ وأخرى يحدّد موضع تلك الأحاديث، وهذا التحديد تارة يكون مُجَمَّلاً؛ وأخرى يكون مفصّلاً ودقيقاً.

من نتائج الاكتفاء بالإشارة لتلك الأحاديث دون تحديد مواضعها

إذن هو ﷺ - أحياناً - لا يحدّد مواضع ذكر تلك الأحاديث، ومن هنا يتكلّف الباحث جهداً كبيراً للوصول إلى تلك الأحاديث، التي قد يكون بأمسّ الحاجة إليها، كما لو كانت الروايات الدالة على حكمٍ معيّن في الباب ضعيفةً سنداً فيحتاجُ إلى تلك الأحاديث للاستدلال على الحكم، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب الأنفال (باب أنّ الأنفال كلّ ما يصطفيه من الغنيمة...)، ح ٤ و ١٥ و ٢١، حيث قال: «٤. وعنه لمحمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح ﷺ - في حديثٍ - قال: وللإمام صَفْوُ المال أن يأخذ من هذه الأموال صَفْوَهَا، الجارية الفارهة، والدابة الفارهة، والثوب، والمتاع، بما يحبّ، أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة، وقبل إخراج الخمس، وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه، من مثل: إعطاء المؤلّفة قلوبهم، وغير ذلك ممّا ينوبه،

١٥- وبإسناده (إسناده الطوسي) عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألتُه عن صَفْوِ المال؟ قال: الإمام يأخذ الجارية الرُّوقة، والمركب الفاره، والسيف القاطع، والدرع، قبل أن تقسّم الغنيمة، فهذا صَفْوُ المال.

٢١- محمد بن محمد بن النعمان في «المقنعة»، عن الصادق ﷺ قال: نحن قومٌ فرض الله طاعتنا في القرآن، لنا الأنفال، ولنا صَفْوُ المال»^(٥٩).

وقال الشيخ الحرّ ﷺ في آخر الباب: «...ويأتي ما يدلّ على ذلك لأي على أنّ الأنفال كلّ ما يصطفيه الإمام من الغنيمة»^(٦٠).

ولم يُذكر عنوان «صَفْوُ المال» إلا في هذه الأحاديث الثلاثة، وقد جاء فيها أنّه للإمام ﷺ.

وهذه الرواياتُ الثلاثُ ضعيفةٌ سنداً، فيكاد الباحث يظنّ أن لا روايةً صحيحةً

• (وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامة، عرض وتحليل

في أن صَفُو الغنيمة [المال] للإمام عليه السلام.

ولكن بالمراجعة المتعبة يجد روايتين صحيحتين تدلان على ذلك، ولكن الشيخ الحر عليه السلام ذكرهما في أبواب أخرى.

ففي الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، ح ٣، قال: «وعنه [محمد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله بن الجارود، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله عليه السلام إذا أتاه المغنم أخذ صفوه، وكان ذلك له...»^(١١).

وفي الباب ٢ من أبواب الأنفال، ح ٢، قال: «وعنه [محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا]، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أبي عمير، عن سيف بن عميرة، عن أبي الصباح الكناني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: نحن قوم فرض الله طاعتنا، لنا الأنفال، ولنا صفو المال...، الحديث»^(١٢).

ولعل ما فعله الشيخ الحر عليه السلام ناشئ من اعتقاده بصحة جميع روايات كتابه، فهو لا يحتاج إلى تلك الروايتين في الباب ١ من أبواب الأنفال، مع دلالة ثلاث روايات أخرى صحيحة على الحكم.

٧- حذف بعض كلمات الحديث في النقل عن أكثر من مصدرٍ

يحذف الشيخ الحر عليه السلام بعض الكلمات من الحديث مراعاةً للنقل الواحد عن أكثر من مصدرٍ، فهو - وللإختصار - إذا أراد أن ينقل حديثاً موجوداً في أكثر من كتاب لمؤلفٍ واحد نقله عنهما معاً في حديثٍ واحد، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٧٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢ و٣، حيث قال: «٢- محمد بن علي بن الحسين في «معاني الأخبار»، وفي «عيون الأخبار»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم، عن علي بن أسباط، عن الحسن بن الجهم قال: قال أبو الحسن عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حماراً....

٣- وعن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة

الإجتاه والتجديد - العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م - ١٤٤٢هـ - ٣٢١

إلاً حماراً...»^(٦٣).

وبالرجوع إلى المصدرين المذكورين وجدنا الحديثين بهذا الشكل:

في «معاني الأخبار»: «١. حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم، عن علي بن أسباط، عن الحسن بن الجهم قال: قال أبو الحسن عليه السلام: كان أمير المؤمنين صلوات الله عليه يقول: لا يأبى الكرامة إلا حماراً....

٢. حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حماراً...»^(٦٤).

وفي «عيون أخبار الرضا عليه السلام»: «٧٧. حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن موسى بن القاسم البجلي، عن علي بن أسباط، عن الحسن بن الجهم قال: قال أبو الحسن عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حماراً....

٧٨. حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن الجهم قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا يأبى الكرامة إلا حماراً...»^(٦٥).

فلاحظ كيف أنه عليه السلام قد أسقط بعض الكلمات من كل حديث؛ اعتماداً على ما جاء في أحد المصدرين، دون الإشارة إلى وجود هذه الكلمات في المصدر الثاني. فقد أسقط «ابن عيسى» من اسم الراوي «أحمد بن محمد» في كلا الحديثين؛ اعتماداً على مصدرٍ دون آخر؛ وأسقط «البجلي» من اسم «موسى بن القاسم» في الحديث الأول؛ اعتماداً على «معاني الأخبار»؛ وأسقط اسم الإمام أبي الحسن عليه السلام «موسى» في الحديث الثاني؛ اعتماداً على «عيون أخبار الرضا عليه السلام».

المواشم

- (١) وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) ٣٠: ٩.
- (٢) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٧.
- (٣) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٨.
- وراجع: وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٥، وفيه: «فإنّ مَنْ طالع كتب الحديث واطّلع على ما فيها من الأحاديث، وكلام مؤلّفيها، وجدها لا تخلو من التطويل، وبعد التأويل، وصعوبة التحصيل، وتشبّه الأخبار، واختلاف الاختيار، وكثرة التكرار، واشتمال الموسم منها بالفقه على ما لا يتضمّن شيئاً من الأحكام الفقهيّة، وخلوّه من كثير من أحاديث المسائل الشرعيّة». ويُفهم منه أنّهم أرادوا أن يكون كتابه خالياً من هذه النواقص والعيوب، ومنها: التطويل؛ وكثرة التكرار الملازم للتطويل.
- وراجع: وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٦، وفيه: «تاركاً للأحاديث التي لا تتضمّن شيئاً من الأحكام، والأخبار المشتملة على الأدعية الطويلة، والزيارات، والخطب المنقولة عنهم (عليهم السلام)». وما تركه لتلك الأدعية والزيارات والخطب إلاّ لطولها ومنافاتها لمبناه في ممارسة التلخيص والاختصار في هذا الكتاب.
- (٤) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٧.
- (٥) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٧.
- (٦) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٧ (بتصرّف). وقد ظهر هذا الأمر فعلاً في «الوسائل»، والشواهد عليه كثيرة جداً، فراجع.
- (٧) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحرّ ١: ٧ (بتصرّف وشرح).
- (٨) وسائل الشيعة ٢٢: ١٢١؛ وراجع: وسائل الشيعة ١: ٢٢، الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٢٢.
- (٩) راجع: الإيروانيّ، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٣٠٩ (بتصرّف).
- (١٠) وهو الشيخ باقر الإيروانيّ في كتابه: «دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة»: ٣٠٩.
- (١١) وسائل الشيعة ٣٠: ٥٤٢، حيث يقول: «وما كان مبدوءاً باسم «محمّد بن الحسن» فهو من «التهذيب» أو من «الاستبصار»، وكذا ما كان معطوفاً عليهما، ولا فرق بينهما، بل «الاستبصار» قطعة من «التهذيب»».
- (١٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٩٦.
- (١٣) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٨: ١٠١.
- (١٤) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٨: ١٠١ - ١٠٢.
- (١٥) الطوسيّ، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٣: ٣١٩.
- (١٦) الطوسيّ، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٣١١.
- (١٧) الإيروانيّ، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ٣٠٨.
- (١٨) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٢ - ١٥٥.

- (١٩) وسائل الشيعة ١: ٣٧.
- (٢٠) وسائل الشيعة ١: ٤٧. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً.
- (٢١) وسائل الشيعة ١: ٢١٢. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً.
- (٢٢) وسائل الشيعة ١٤: ٣٦٦.
- (٢٣) وسائل الشيعة ١١: ٢٣٥؛ وراجع: وسائل الشيعة ٢١: ٥٦، الباب ٢٣ من أبواب المتعة، ح ٥؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٩، الباب ١٨ من كتاب الشهادات، ح ٣.
- (٢٤) وسائل الشيعة ١٤: ٣٦٦، الباب ١٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١٢، وفيه: «محمد بن الحسن الصفار في «بصائر الدرجات الكبير»، عن يعقوب بن يزيد ومحمد بن عيسى جميعاً، عن زياد القندي، عن محمد بن عمارة، عن فضيل بن يسار، قال: سألتُه - إلى أن قال - فقال: إنَّ الله أدب نبيِّه فأحسن تأديبه، فلمَّا اتدب فوَّض إليه، فحرَّم الله الخمر، وحرَّم رسول الله ﷺ كُلَّ مُسْكِرٍ، فأجاز الله له ذلك، وحرَّم الله مكَّة، وحرَّم رسول الله المدينة، فأجاز الله ذلك كله له... الحديث».
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣١ - ٣٢٣، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرمة، وفيه: «٢٣. محمد بن الحسن الصفار في «بصائر الدرجات»، عن محمد بن عبد الجبار....
٢٤. وعن الحجَّال....
٢٥. وعن محمد بن عيسى....
٢٦. وعنه....
٢٧. وعن يعقوب بن يزيد ومحمد بن عيسى، عن زياد القندي، عن محمد بن عمارة، عن فضيل بن يسار، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قلتُ له: كيف كان يصنع أمير المؤمنين ﷺ بشارب الخمر؟ قال: كان يحده، قلتُ: فإنَّ عاد؟ قال: كان يحده، قلتُ: فإنَّ عاد؟ قال: كان يحده ثلاث مرَّات، فإنَّ عاد كان يقتله، قلتُ: كيف كان يصنع بشارب المُسْكِر؟ قال: مثل ذلك، قلتُ: فمنَّ شرب شربة مُسْكِر كمنَّ شرب شربة خمر؟ قال: سواء، إلى أن قال: حرَّم الله الخمر، وحرَّم رسول الله ﷺ كُلَّ مُسْكِرٍ، فأجاز الله ذلك له».
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٤: ٣٩٧؛ وراجع: وسائل الشيعة ١٤: ٥١٣، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، حيث قال بعد ذكر تسعة أحاديث: «وروى الشيخ في «المصباح» أكثر من هذه الأحاديث».
- وراجع: وسائل الشيعة ٢١: ١٨٠، الباب ٦٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، حيث قال بعد ذكر حديثين: «وروى الراوندي والمفيد والطبرسي والصدوق وغيرهم أحاديث كثيرة في هذا المعنى...».
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦، الباب ١٠ من أبواب الأطعمة المباحة، حيث قال بعد ذكر سبعة وخمسين حديثاً: «وقد روى صاحب «مكارم الأخلاق» وغيره أيضاً أكثر أحاديث الأطعمة السابقة والآتية وأكثر آدابها، وذكر نصوصاً خاصَّة وعمامة في أكثر الأطعمة المتأدَّة، وتركتُ ذلك اختصاراً».
- (٢٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥.
- (٢٧) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٦ - ٢٠٥.
- (٢٨) وسائل الشيعة ١: ١٤ - ١٥.
- (٢٩) وسائل الشيعة ٢١: ٣٣٧.
- (٣٠) وسائل الشيعة ٢١: ٣٤٠.

- (٣١) أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، النوادر: ١٢٠.
- (٣٢) وسائل الشيعة ٢١: ٣٤٨.
- (٣٣) وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٠.
- (٣٤) وسائل الشيعة ٦: ٥٠٣.
- (٣٥) وسائل الشيعة ١٢: ١١٥ - ١١٦.
- (٣٦) وراجع: وسائل الشيعة ١١: ٤٢٢، باب ٤١ من أبواب آداب السفر، ح ١، ووسائل الشيعة ١٤: ٥٤١، باب ٧٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٤.
- (٣٧) وسائل الشيعة ٢١: ١٩٤.
- (٣٨) وسائل الشيعة ٢٨: ٧٩.
- (٣٩) وسائل الشيعة ٢٣: ١٨٥؛ وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٣١٠، كتاب القضايا والأحكام، باب من الزيادات في القضايا والأحكام، ح ٦١.
- (٤٠) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٤ - ٣٢٥؛ وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٩٠، كتاب الديون...، باب الديون وأحكامها، ح ٣١، وتهذيب الأحكام ٩: ١٦٣، كتاب الوصايا، باب الإقرار في المرض، ح ١٥.
- (٤١) وراجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٥٠، باب ٣ من أبواب آداب السفر، ح ٦، ووسائل الشيعة ١١: ٣٥٩، باب ٧ من أبواب آداب السفر، ح ٧، والصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٨ - ٣٨، ح ٧٣.
- وراجع: وسائل الشيعة ١٢: ٢٠، باب ١٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ١، ووسائل الشيعة ١٤: ٥٠١، باب ٦٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١ و ٢.
- وراجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٩١ - ٩٢، باب ٨ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ح ٥٠، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩ - ١٤٠، باب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ح ٧.
- (٤٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٠؛ وراجع: الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٢٨١ - ٢٨٣، وقد روى الطبرسي الحديث عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب.
- (٤٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠.
- (٤٤) الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١٧: ١٩٩.
- (٤٥) وسائل الشيعة ١٦: ٣٤٧.
- (٤٦) وسائل الشيعة ١٢: ٢٠ - ٢١.
- (٤٧) الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٣: ١٥.
- (٤٨) ولزيد من البيان نقول: انظر وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤ - ٤١٥، وفيه: «[محمد بن يعقوب] عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام أن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين...»
- محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، مثله.
- ولاحظ كيف أنه دفع بذكره للمصدر الثاني للحديث، وهو «التهذيب»، ما قد يتوهمه بعض من لا خبرة كافية له في علم الرجال من كون «ابن محبوب» هو محمد بن علي بن محبوب، حيث علم من المصدر الآخر أن المراد من «ابن محبوب» هو الحسن بن محبوب.

- (٤٩) وسائل الشيعة ١٢: ٨٣ - ٨٤.
- (٥٠) وسائل الشيعة ٧: ١١٨ - ١١٩.
- (٥١) وسائل الشيعة ١٤: ٥٠٠ - ٥٠١؛ وراجع: وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٢ - ٥٦٣، الباب ٨٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١.
- (٥٢) وسائل الشيعة ١٤: ٤٥٤؛ وراجع: وسائل الشيعة ٩: ٥٣٤، آخر الباب ١ من أبواب الأنفال؛ وسائل الشيعة ١٤: ٥١٣، آخر الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦، آخر الباب ١٠ من أبواب الأطعمة المباحة.
- (٥٣) وسائل الشيعة ٢: ٧١؛ وراجع: وسائل الشيعة ١٠: ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٩، الباب ٢٦ من أبواب الصوم المنسوب، ح ٣ و ٤ وح ١ إلى ١١؛ وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٨ - ٣٧٩، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، ح ١ و ٢؛ وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤ - ٤١٥، الباب ٣ من كتاب إحياء الموات، ح ١ و ٢. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً، فراجع.
- (٥٤) وسائل الشيعة ٢٥: ١٠٩ - ١١٠؛ وراجع: وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٨ - ٣٧٩، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، ح ١ و ٢. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً، فراجع.
- (٥٥) وسائل الشيعة ١١: ٣٥٩.
- (٥٦) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٨.
- (٥٧) الصدوق، الخصال: ٣٩٤، ح ٩٨.
- (٥٨) راجع: وسائل الشيعة ١١: ٣٥٠، باب ٣ من أبواب آداب السفر، ح ٦؛ من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢٥، كتاب الصلاة، باب وجوب الجمعة وفضلها...، ح ٣٨.
- (٥٩) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٤ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٢.
- (٦٠) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٤.
- (٦١) وسائل الشيعة ٩: ٥١٠.
- (٦٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٣٥.
- (٦٣) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٢.
- (٦٤) الصدوق، معاني الأخبار: ٢٦٨، باب معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يأبى الكرامة إلا حمار»، ح ١ و ٢.
- (٦٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٧٨، باب في ما جاء عن الإمام علي بن موسى عليه السلام من الأخبار المتفرقة، ح ٧٧ - ٧٨.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:
العنوان الكامل:
الهاتف:
فاكس:
مدة الاشتراك: ابتداء من:
المبلغ: عدد النسخ:
نقدا إلى: شيك مصرفي:
التاريخ: التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار < 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 شلناً < 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

Autumn 2020 - 1442 14th Year – No. 56

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**