الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العددان السابع والثامن والخمسون، السنة الخامسة عشرة،

شتاء وربيع ٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ

رئيس التحرير

محمد عباس دهيني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجديا)

الشيخ أحمد المبلّغي إيران

الشيخ حسن الصفّار السعوديّة

الشيخ خميس العدوي عُمان

د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

د. محمد سليم العوّا مصر

تنضيد وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation

❐ شروط النشر:

- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دَوْريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترِدُ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.



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

المراسلات:
باسم رئيس التحرير
لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net
البريد الإلكتروني
mdohayni@hotmail.com

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:
مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❐ وكلاء التوزيع:

- **لبنان**: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، 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 سجلماسة.
- **العراق**: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥. مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، 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. مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- **تونس**: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(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

◄ **الأحكام الشرعيّة بين مسؤوليّتين، إثارةٌ معرفيّة من وَحْي الواقع**

محمد عبّاس دهيني ٥

❐ دراسات

◄ **قاعدة نفي خلوّ الوقائع من الحكم الشرعي، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الأوّل**

الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمّي..... ١٣

◄ **منطقة الفراغ بين النفي والإثبات، دراسةٌ مقارنة بين النظريّة والنموذج العمليّ**

د. الشيخ محمد رحماني..... ٤٠

◄ **قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات / القسم الأوّل**

د. الشيخ حسين الخشن..... ٧٣

◄ **الهيمنة الذكوريّة، بين التشريع الدينيّ والأعراف الاجتماعيّة**

الشيخ حسن الصفّار ١٠٢

◄ **توبة المرتدّ الفطري، قراءةٌ فقهيّة جديدة**

د. إبراهيم زارع..... ١٢٦

◄ **قاعدة اشتراك الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة، المفاد والأدلّة عند المذاهب الإسلاميّة**

أ. شروق فقيه..... ١٥٢

◄ **مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين، عرضٌ وتحليل**

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ١٨٥

◄ **«السُنَّة» ودلالاتها في التراثين الدينيّ والأدبيّ في القرون الهجريّة الأولى**

الشيخ محمد عافي الخراساني..... ٢٢١

◄ **إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، دراسةٌ مقارنةٌ بين نظريّتَيْ الروحاني والصدر**
الشيخ محمد حسن گُلي شيردار / أ. علي محمدي هويه / الشيخ سپهر كرد .. ٢٤٣
◄ **نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نقديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)**
الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي ٢٦٠
◄ **الولاية التكوينية للنبيّ وأهل البيت عليهم السلام، محاولةٌ للتوفيق بين النفي والإثبات**
الشيخ محمد رضا الأحمدي البهسودي..... ٢٩٤
◄ **المعنى ومستوياته في علم أصول الفقه**
د. محمد بنعمر..... ٣١٨
◄ **(انتصار الدم على السيف)، قراءةٌ نقديّة في المفهوم**
د. الشيخ عصري الباني..... ٣٣٩
◄ **تعدُّد الزوجات في الإسلام بين الراجح والمرجوح، دراسةٌ فقهيّة استدلاليّة**
الشيخ علي نذر..... ٣٥٧
◄ **التوقيفيّة في ترتيب الآيات القرآنيّة، قراءةٌ نقديّة في نظريّة الطباطبائي**
الشيخ عيسى محسني / د. الشيخ محمد هادي المنصوري..... ٣٧٢
◄ **الحضور العلميّ والتربويّ للإمام الرضا عليه السلام، مقاربةٌ فكريّة في التاريخ والمعاصرة**
أ. نبيل علي صالح ٣٩٤
◄ **الملكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عرْضٌ وتحليل / القسم الثاني**
د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ٤٢٧

◻ قراءات

◄ **(الأسس المنطقيّة للاستقراء) في الميزان، عرضٌ ومناقشةٌ لنقد الشيخ أيمن المصري**
أ. حسين هشام يعقوب ٤٤٦

الأحكام الشرعيّة بين مسؤوليّتين
إثارةٌ معرفيّة من وَحْي الواقع

محمد عباس دهيني

يقف المرءُ حائراً أمام هذا التفلُّت الجماهيريّ من ضوابط القانون الإلهيّ (الشريعة الإسلاميّة)، وهو ما يتبعه تحلُّلٌ خُلُقيّ، كفيلٌ بأن يقضي على كلّ إنجازٍ متصوَّرٍ لمجتمعٍ إيمانيّ هنا أو هناك.

فعلى الرغم من وجود منظومة أحكامٍ متكاملةٍ وتشريعاتٍ شاملةٍ لكلّ شؤون الحياة ومتطلَّباتها ـ القديمة منها والجديدة، الثابتة منها والطارئة ـ مبثوثةٍ في كتب الفقه والرسائل العمليّة للفقهاء، وتصدح بها حناجر العلماء والمبلِّغين في خُطَب الجمعة والعيد وغيرهما طيلة أيّام السنة، نجد جفاءً ملحوظاً وهَجْراً مقصوداً بينها وبين المكلَّفين، الذين لا يفتؤون يعلنون إيمانهم بالله، وحبَّهم له، وارتباطَهم به، وبأنبيائه ورُسُله (وأوصيائهم)، بل تراهم على المستوى النظريّ يمدحون ويُقرُّون بالمصلحة الكامنة في هذه التشريعات، ويَدْعون إلى الالتزام بها، ما يعني أنهم مؤمنون بها، ومعترفون بخيريّتها، وملتزمون بها نظريّاً، لكنّ مانعاً حال دون التزامهم العمليّ، وهو وساوس الشيطان وهوى النفس الأمّارة بالسُّوء.

ولَسْتُ أريد الخَوْض في بيان دواعي وأسباب هذا التناقض بين القول والعمل، وإنما أريد أن أعرض إثارةً تتعلَّق بمعقوليّة أن يكون الشارع الحكيم قد ترك الحُرِّية لأمثال هؤلاء ـ وهم كُثُرٌ ـ في أن يستجيبوا لشيطان الجنّ والإنس أو لهوى النفس؛ فيخرِّبوا المجتمعات البشريّة، ويحرموها من أبسط حقوقها؛ حيث تتجلَّى المشكلة الكبرى هاهنا في آثار ونتائج مثل هذه المخالفات على واقع الحياة الاجتماعيّة للناس؛

إذ في أغلب التشريعات ـ إذا لم نقُلْ: كلّها ـ ما هو شديدُ التماسّ مع المجتمع ومصالح أبنائه.

فقد نتصوَّر أن الصلاة مثلاً عملٌ فرديٌّ مَحْضٌ، وخاصٌّ بمريدها والملتَزِم بها، ولكنْ لو التفَتْنا إلى أن وقت الصلاة ـ رغم سَعَته ـ قد يستوعب ويترافق مع عملٍ أو سَفَرٍ، فيحتاج مريدُ الصلاة إلى مكانٍ خاصّ يصلّي فيه (مساجد أو مصلَّيات)، وإلاّ فسيكون مضطرّاً للصلاة في أيّ مكانٍ يختاره، ما قد يعطِّل حياة الناس ومصالحهم، فحينئذٍ لا تعود الصلاة فعلاً فرديّاً بالمطلق، بل هي واجبٌ شخصيٌّ، وله انعكاساتٌ على الآخرين، فلا بُدَّ أن تكون تحت سقف قانونٍ ونظامٍ عامٍّ، يكفل الحقّ والراحة للجميع: مريد الصلاة؛ وغيره من أفراد المجتمع المحيطين به. هذا، وقد اخْتَرْنا الصلاة مثالاً لأنها أوضح الأمثلة على الفرديّة؛ وإلاّ فإن أمثلةً كثيرةً في البال، وقد نذكرها ـ أو بعضها ـ في ما يأتي.

ولا أريد هنا نفي الخصوصيّة الشخصيّة والصفة الفرديّة عن الصلاة ـ أو غيرها من التشريعات ـ بالمطلق، وإنّما أروم تسليط الضوء والتركيز على الجانب الاجتماعيّ للصلاة، بل لجميع الأفعال التي يقوم بها المكلَّف، وتشملها أحكام الشريعة، وهو ما يجعل الالتزام بها، وآليّة مقاربتها، بنحوٍ مختلفٍ تماماً.

ولستُ أعني بذلك الأحكام ذات الطابع الاجتماعيّ الواضح، والتي قد تكون محطَّ اهتمام الحاكم ووليّ الأمر بشكلٍ تلقائيٍّ؛ إذ هي أبرزُ مجالات عمله وولايته، وإنّما أحاول إثارة هذه الفكرة بالتحديد، وهي: لزوم أن يحضر الحسّ والشعور الجَمْعيّ في جميع عباداتنا ومعاملاتنا؛ فإلى جانب الحسّ الفرديّ والمسؤوليّة الشخصيّة تجاه أيّ حكمٍ شرعيّ ـ عبادةً كان أو معاملةً ـ لا مفرَّ؛ لكي تستقيم حياة المجتمع، ويكون في حركة تقدُّمٍ مستمرٍّ، وتطوُّرٍ دائم، وأمانٍ عامٍّ شاملٍ، لا مفرَّ من حضور الحسّ الاجتماعيّ والمسؤوليّة العامّة، المسؤوليّة عن النظام الاجتماعيّ العامّ، في مختلف الميادين.

نظريّتان في تحديد المسؤوليّة

وما نلحظه في هذا المجال وجود نظريّتين حول طبيعة المسؤوليّة تجاه التكاليف

والأحكام الشرعيّة:

١ـ نظريّة المسؤوليّة الفرديّة

فالمعروف بين المتشرِّعة ـ وتؤيِّده خطاباتُ الفقهاء ـ أنها أحكامٌ فقهيّةٌ ومسؤوليّاتٌ فرديّةٌ، وجهودٌ شخصيّةٌ، لا تخضع لنظامٍ عامٍّ يحكمها.

فالزكاة واجبةٌ، وكذلك الخُمْس، ولكنّهما بنظر المتشرِّعة تكليفان فرديّان، يعتمد الالتزام بهما على مدى رهافة حسِّ المسؤوليّة في صاحب المال؛ فقد يعجِّلهما وقد يؤجِّلهما؛ وقد يخرجهما وقد يغضّ الطَّرْف عنهما ـ مؤقَّتاً أو نهائياً ـ، بعيداً عن أيّ قانونٍ عامٍّ مُلْزِمٍ له بالإخراج في الوقت المحدَّد، وبعيداً عن أيّ ضماناتٍ بأنه سيستفيد أو ذرِّيته منهما ـ كعنوانين للضريبة الاجتماعيّة الضامنة والناظمة لحياةٍ كريمة للإنسان الصالح والمُلتَزِم ـ.

٢ـ نظريّة مسؤوليّة النظام العامّ

بينما تذهب نظريّةٌ أخرى إلى أن هذه الأحكام ـ أو بعضَها على الأقلّ ـ خاضعةٌ لسلطة النظام العامّ ـ الذي قد يتولاّه الفقيه أو مطلق الحاكم الخبير الحكيم العادل ـ، فيُجْبَر المكلَّف على الالتزام بهذه الأحكام والتشريعات، ولا يُترَك له أيُّ مجالٍ للتهرُّب منها، وتضييع منفعتها على نفسه والمجتمع.

فإذا جُعلَتْ ضريبةٌ على المواطنين؛ لغايةٍ وهَدَفٍ معيَّن، كـكفالة الفقراء والمحتاجين مثلاً، فلا يُتْرَك للمواطن أن يتعامل مع هذا التشريع بقريحته وأريحيّته، التي قد تكون ضعيفةً أو مفقودةً لدى بعضهم. وإنّما تُؤخَذ منهم الضريبة المقرَّرة فوراً، وعلى سبيل الاقتطاع من الراتب؛ فإنها فريضةٌ واجبةٌ، وقد تعلَّق بها حقُّ الآخرين، فلا بُدَّ من أدائه أو يتولّى ذلك الحاكم والسلطان والدولة المسؤولة عن كافّة أفراد المجتمع.

وإذا نزل الوباءُ ببلدٍ وجب على الناس أن لا يدخلوا إليه؛ دَفْعاً للخطر عن أنفسهم. وليس ذلك اختياراً لهم، بل تمنعهم السلطات المسؤولة عن حفظ النظام العامّ

من الدخول. وكذلك عندما يُكتَشَف علاجٌ لذلك الوباء فإن وظيفة الناس أن تتلقّى ذلك العلاج، ويُجْبَر الممتنع عليه من قِبَل حَفَظة النظام العامّ.

قراءةٌ عامّة في النظريّتين

إذن هما نظريّتان تحدِّدان طبيعة المسؤوليّة في تطبيق الأحكام الشرعيّة: نظريّة المسؤوليّة الفرديّة؛ ونظريّة مسؤوليّة النظام العامّ.

والمرتكِز في أذهان جمهور المسلمين، وعليه العمل في أغلب المجتمعات الإسلاميّة، هو النظريّة الأولى.

فامرؤٌ وما اختار؛ يصلّي حيث يشاء؛ ويصوم إذا شاء؛ وتتستَّر إذا رغبَتْ؛ ويسافر إلى حيث يريد، ولو إلى بلدٍ قد انتشر فيه الوباء؛ ويدفع الضريبة (الزكاة والخُمْس والكفّارات و..)؛ ويتكفَّل المحتاجين إذا حلَّ الجوع والقَحْط والبلاء، كلُّ ذلك بدافعٍ فرديٍّ شخصيٍّ، وواعظٍ ذاتيٍّ، وإلحاحٍ نفسيٍّ، قد يضعف ويَقْصُر ويخبو في كثيرٍ من الأحيان، فنرى غياباً لكلّ ما تقدَّم، دون أن يكون لأحدٍ سلطةٌ على المطالبة به، والمنع من تركه.

بل انطلاقاً من هذه النظرة والمقاربة كان الإصرار على بعض الأحكام التي رُبَما انتفى موضوعها اليوم، كما في تحريم سَفَر المرأة من دون مَحْرَمٍ لها. ففي السفر خَطَرٌ، وتعريض النفس للخَطَر حرامٌ، وعلى المرأة أن تجهد شخصيّاً في تأمين نفسها؛ باصطحاب مَحْرَمٍ لها، حتّى يكون سفرها مباحاً. وهذا حكمٌ معروفٌ قديماً، حيث السفر شاقٌّ وطويلٌ، وفيه تُقطَع الفيافي والصحاري والقفار، ويكون المسافر في معرض الخَطَر من قِبَل قُطّاع الطُّرُق واللصوص والأشرار، أمّا اليوم ففي ظلّ النظام العامّ، والأمن العامّ المستتبّ في جميع مرافق السياحة والسَّفَر (مطارات و..؛ نقليّات [طائرات، قطارات، تاكسيّات]؛ وفنادق)، لم يعُدْ لمثل هذا الخَوْف من مبرِّرٍ، وانتفى موضوع ذلك الحكم، وهو المرأة التي تخاف على نفسها. إذن كان ذلك الحكم بلحاظ أن الأمن كان ذاتيّاً، يؤمِّنه المسافر لنفسه، والمرأة عاجزةٌ عن ذلك بمفردها، أمّا اليوم فالأمن عامٌّ، في ظلّ مؤسّسات الدولة والهيئات الاجتماعيّة الناظمة، فالمرأة

والرجل في ذلك سواءٌ.

وأخال أن هذه النظريّة أعاقَتْ كثيراً من المجتمعات الإسلاميّة عن الالتحاق برَكْب الحضارة الحديثة، والأخذ بأسباب الرقيّ والازدهار؛ فالفردُ يسقط أمام المُغْرَيات، وتصرفه الأطماع عن التزاماته، التي يؤمن بها، ولكنّه يضعف عن أدائها؛ لأسبابٍ شتّى.

إن مثل هذه العقليّة في مقاربة هذه الأحكام تقعد بالمجتمعات عن التقدُّم؛ فالمرأة ـ وهي نصف المجتمع ـ محرومةٌ من السفر، وما قد يوفِّره من علمٍ وعملٍ؛ بسببٍ بسيطٍ كهذا. فإباحة السفر مرتبطةٌ بالمسؤوليّة الفرديّة والجهد الشخصيّ في تأمين السلامة؛ بينما شكَّل الإحساس بالمسؤوليّة الاجتماعيّة العامّة عن تأمين الظروف المناسبة لسفرٍ آمنٍ للمرأة ـ وغيرها من المستضعفين اجتماعيّاً، كالأطفال والمجانين و... ـ حافزاً ودافعاً لتشكيل شبكة مرافق آمنةٍ، تتنقَّل بينها المرأة، فتقطع المسافة من الشرق إلى الغرب دون أن تخاف على نفسها.

هذا، وقد استطاعَتْ دولٌ أخرى (إسلاميّة وغيرها) ـ استناداً إلى النظريّة الثانية ـ من تأمين رفاهيةٍ تامّةٍ، وعيشٍ كريمٍ، وأمنٍ مستتبٍّ، وانتظامٍ دقيقٍ، لمواطنيها؛ حيث كان النظام العامّ هو ضابط الإيقاع لحركات المواطنين، فلا ننتظر جُهْده الفرديّ، والحسّ الذاتيّ الذي قد يتعطَّل لسببٍ وآخر، وإنما هو نظامٌ عامٌّ شاملٌ مُلْزِمٌ للجميع، وَفْق منظومةٍ قانونيّةٍ متكاملةٍ، تحفظ حقّ الصغير والكبير، والغنيّ والفقير، والحاكم والرعيّة...

وليست هذه النظريّة بِدْعاً من القول والعمل في الإسلام، بل لها جذورها الضاربة فيه في أكثر من نطاقٍ.

فعلى سبيل المثال: كانت فريضة الجهاد منوطةً بتأمين الحاكم السلاح والمراكب للمقاتلين، يقول تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ... حَرَجٌ... ❖ وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنْ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ**﴾ (التوبة: ٩١ ـ ٩٢)؛ فإن الجهاد ممّا قد تضعف عنده العزائم، وتقصر النفوس؛ لما فيه من خَطَرٍ ومشقّةٍ، فلو تُرك للجُهْد الفرديّ لتعطَّل حَتْماً، فأُنيط

أمرُه بتوفير الحاكم لمستلزماته؛ قَطْعاً للعُذْر.

إذن لم يُغْلِق الإسلامُ الباب أمام النظريّة الثانية، بل لم يجعَلْها في موارد الاضطرار أو في موارد معيَّنة فقط لا غير، وإنما فتح الباب في تلك اللحظة التاريخيّة بالمُحتاج إليه والمقدور عليه في ذلك الزمان؛ حيث تنتفي الحاجة إلى سلطة النظام العامّ ما دام عدد المسلمين قليلاً، وما يقدِّمه بعضهم من خُمْسٍ وزكاةٍ وصدقاتٍ يكفي جميع المحتاجين؛ وحيث كان الناس حديثي عهدٍ بالإسلام، والقَهْرُ والجَبْرُ قد يؤثِّر فيهم، فيتركوا الإسلام، ويلتحقوا بالكفّار والمشركين، ويشكِّلوا نواةَ تخريبٍ للمجتمع الإسلاميّ؛ وحيث كانت الدولة الإسلاميّة عاجزةً، كما في صدر الإسلام، أو مُهمِلةً، كما في عهد الخلافات المتعاقبة (الأمويّة والعبّاسيّة و..)؛ إذ كان السلطان يهتمّ بنفسه ونسائه وحاشيته وعسكره و..، متناسياً أفراد الأمّة واحتياجاتهم...

إذن فتح الإسلامُ الباب بمقدارٍ، ولم يغلقه عمّا عدا ذلك، وإنما يحتاج الأمر إلى فَهْمٍ مقاصديٍّ شاملٍ، وقراءةٍ تاريخيّةٍ دقيقةٍ، وتجاوزٍ لعَقَبات عُرْفيّة واجتهاديّة مصطنَعةٍ؛ للوصول إلى نتائج مُرْضيةٍ ومحمودةٍ.

فمثلاً: بَدَل أن نقف طويلاً لإثباتِ شرعيّة وَقْف الوقت[1]؛ التزاماً بالتعريفات الحَرْفيّة للوَقْف، وشروطه المستَنْبَطة، وتفصيلِ الكلام في المعوِّقات الفقهيّة التي تقف في مقابله، من قبيل: المفارقة مع حقيقة الوَقْف؛ والتنافي مع تأبيد الوقوف؛ والمفارقة بنَقْض غَرَض الوقف؛ وأصالة عدم المشروعيّة[2]، نرى أن مجتمعاتٍ أخرى قد أقرَّتْ ذلك كلَّه، وبدأَتْ بالاستفادة منه، بل تعدَّتْه إلى غيره ممّا قد يفوق خيالنا، حيث اتَّخذوا ما نسمِّيه (بنك الوقت والعمل)، حيث يعمل الرجل أو المرأة مع الآخرين ـ من ذوي الاحتياجات وطالبي المعونة والمساعدة ـ ما يظنّ أنّه سيحتاج إلى مثله في المستقبل، يعمله تطوُّعاً وبلا أَجْرٍ، مع تسجيلٍ ورعايةٍ ورقابةٍ رسميّةٍ، فيُحفَظ له هذا العمل، فإذا احتاج إلى مثله في شيخوخته أو في مَرَضه أو.. أرسلوا إليه مَنْ يعمل له ما كان قد عمله لغيره؛ وفاءً لحقِّه، وسداداً لما ادَّخره من عملٍ سابقٍ في نفس المضمار.

وهذا من تجلِّيات رهافة الحسّ ويَقَظة الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة العامّة، وأن المنافع ليست متوقِّفةً على مسؤوليّة الفَرْد؛ فمَنْ لا أرحام له، ولا جيران، ولا أصدقاء،

يقومون بخدمته ومساعدته في محنته ووقت حاجته، وقد يتخلَّفون لو وُجدوا، لا يرى في ذلك غضاضةً؛ فإن مسؤوليّة النظام العامّ كفيلةٌ بحمايته؛ إذ هو فردٌ عاملٌ قد خدم غيره، فإذن سيكون هذا الغير ـ ولو بأشخاصٍ آخرين ـ مسؤولاً عن خدمته ورعايته.

لَسْتُ في مقام الدعوة إلى اجتهادٍ في مقابل نصٍّ، ولا إلى حكمٍ بغير ما أنزل الله، ولكنّها إثارةٌ معرفيّةٌ في فقهٍ تقليديٍّ راكدٍ، ودعوةٌ صادقةٌ لإعادة قراءةٍ وفَهْمٍ لما أنزل الله وما ورد في النصّ المقدَّس (القرآن الكريم؛ والسنّة القطعيّة الشريفة)، وَفْق منهجٍ يلحظ تاريخيّةَ الكثير من الأحكام، ومراعاتَها لظروفٍ خاصّةٍ، وملابساتٍ آنيّةٍ أحاطَتْ بها، ولم تُنْقَل إلينا في متن الآية أو الرواية على وجهٍ صريحٍ ودقيقٍ، فكان لا بُدَّ من اكتشافها بالسَّبْر والتحليل، وغيرها من وسائل التحقيق، التي توصل إلى الاطمئنان والوثوق، وتمثِّل حجّةً شرعيّةً في مقام الاستدلال والاستنباط.

كما أن كثيراً من المعاملات تقع ضمن منطقة الفراغ، وفيها متَّسَعٌ لرأيٍ عقلائيٍّ حكيمٍ، يلحظ المصلحة العامّة والنَّفْع الكبير، ولا يعوزنا سوى الجُرْأة وتحمُّل مشاقّ وعناء مثل هذا البحث والتحقيق، وهو ممّا نَذَر له الفقهاء والمجتهدون أنفسهم، فهل من باذلٍ جُهْده وعقله وراحته و.. في سبيل تجديدٍ حقيقيٍّ واقعيٍّ نافعٍ ومفيدٍ؟!

هذا هو الأَمَل والرجاء؛ عسى أن نشهد أمّةً إسلاميّةً بحقٍّ، آخذةً بأسباب التقدُّم والرقيّ، متدرِّجةً في سُلَّم الحضارة الإنسانيّة، تستفيد ممّا أنعم الله به على الإنسان من وقتٍ وقوّةٍ وصحّةٍ وفكرٍ ووَعْيٍ وموارِدَ طبيعيّةٍ وبشريّةٍ هائلةٍ.

الهوامش

(١) وهو أحد أشكال الوَقْف المعاصرة. و«هو نوعٌ من تقديم الإنسان لوقته في سبيل العمل الخيريّ والتطوُّعيّ لخدمة الإنسان الآخر وخدمة القيَم والرُّقيّ والدين». (راجِعْ: الشيخ حيدر حبّ الله، مقالةٌ بعنوان: «وقف الوقت، مطالعةٌ فقهيّةٌ أوّليّةٌ في وقف المنفعة والعمل التطوُّعي»، في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤٤: ٢٣٥، السنة الحادية عشرة، خريف ٢٠١٧م ـ ١٤٣٩هـ).

(٢) راجِعْ: المصدر السابق.

هذا، مع الإشارة إلى أننا قد نكون مضطرِّين لذلك في بعض الأحيان؛ توضيحاً لبعض الخافيات، أو تأكيداً للواضحات، إلاّ أن الإشكال في الإطالة والإسهاب.

قاعدة نفي خلوّ الوقائع من الحكم الشرعي
وأثرها في علم أصول الفقه

. القسم الأول .

الشيخ صادق اللاريجاني(*)
بقلم: الشيخ محمد حسن القمي(١)

تمهيدٌ

اشتهر في لسان الفقهاء والأصوليين (أن الواقعة لا تخلو من حكمٍ)، وأنّه ما من ظاهرةٍ من ظواهر الحياة إلاّ ولها حكمٌ شرعي. وقد أرسلها بعضُهم إرسال المسلَّمات؛ بينما ناقش فيها بعضٌ آخر. ولكنّهم ـ مع ذلك ـ لم يعقدوا لذلك بحثاً خاصّاً على حِدَةٍ، وإنّما تعرّضوا لها في أثناء البحوث الأصولية على وجه الإشارة والاختصار، عدا مَنْ شذَّ منهم، كالمحقِّق الخراساني رحمه الله في فوائده، على ما يأتي ذكره إنْ شاء الله.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة من المبادئ التصديقية الأحكامية لعلم الأصول؛ إذ قد يُستعان بها في نطاق القياسات الأصولية، ويعتمد عليها في استحصال قواعدها، وهذا ما يفرض علينا أن نفرد لها بحثاً مستقلاً؛ لكي ندرس من خلال ذلك ما يتّصل بهذه القاعدة من بحوثٍ، في مختلف الجوانب وشتّى الجهات، على ما هو حقُّها، فنقول، وبالله الاستعانة:

الكلام على هذه القاعدة يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان المراد بالقاعدة، وتحرير موضع النزاع فيها.

المقام الثاني: في تحقيق المسألة، وبيان الرأي الصواب فيها. وتلحقهما:

خاتمةٌ: في استعراض بعض ما يتوقَّف على هذا المبدأ من المباحث الأصولية؛

(*) أحد الفقهاء البارزين، ومن أبرز أساتذة الفكر والفلسفة. رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام في إيران. يُعَدّ أحد أبرز نقّاد بعض التيّارات الإصلاحيّة.

لكي يتَّضح بذلك أثره في هذا العلم أكثر فأكثر.

وإليك تفصيل هذا الإجمال:

المقام الأوّل: بيان المراد بالقاعدة وتحرير موضع النزاع فيها

وينبغي من أجل ذلك استعراض الأمور التالية:

الأمر الأوّل: الحكم الشرعيّ في القاعدة

والكلام على ذلك في جهتين:

الجهة الأولى: أقسام الحكم وأنواعه

وبما أنّ للحكم انقساماتٌ عديدة، فالكلام يقع ضمن عدّة نقاط:

١ـ الحكم التكليفيّ والوضعيّ

أمّا الأحكام التكليفية فالظاهر أنّ المراد بالحكم في موضوع القاعدة مطلق أقسامها الخمسة، حتّى الإباحة، فيكون المعنى: إنّ الواقعة لا تخلو عن حكمٍ شرعيّ، حتّى لو كان ذلك الحكم الشرعيّ هو الإباحة.

والغرضُ أنّ النزاع في هذه القاعدة إنّما هو بعد الفراغ عن كون الإباحة حكماً مجعولاً؛ إذ لو قيل: إنّ الإباحة بقسمَيْها: الاقتضائية؛ واللااقتضائية، ليست إلاّ عدم جعل الأحكام الأربعة لم يبْقَ لهذا النزاع معنىً محصَّلٌ؛ لوضوح إمكان خلوّ الواقعة حينئذٍ من الحكم، بل وقوعه؛ وذلك فيما إذا لم يكن هناك أيّ مصلحةٍ أو مفسدة تدعو إلى البعث أو الزجر، كما في الإباحة اللااقتضائية؛ أو كانت المصلحة في إطلاق العنان والترخيص، كما في الإباحة الاقتضائية.

وكذلك الأمر لو قيل: إن خصوص الإباحة اللااقتضائية أمرٌ عدميّ، دون الاقتضائيّة. اللهمّ إلاّ أن يُبنى على ما بنَيْنا عليه من انحصار الإباحة في الاقتضائية، كما سيأتي قريباً؛ إذ لا مجال بناءً عليه لدعوى خلوّ الواقعة عن الحكم، فيما إذا لم يكن فيها أيّ اقتضاءٍ للترك أو الفعل؛ إذ لا يوجد هناك واقعةٌ كهذه، وسيأتي

الكلام عن هذه إنْ شاء الله تعالى.

وأمّا الأحكام الوضعية فالذي يقتضيه التتبُّع في كلماتهم، بل الرؤية العابرة لعباراتهم، هو القطع بأنها أجنبيّة عن مرامهم من حيث الأساس، كما سيظهر ممّا يأتي من النصوص إنْ شاء الله تعالى. غير أن هذا المقدار لا يكفي لقصر البحث على الحكم التكليفي، وإخراج الحكم الوضعي من موضوع القاعدة، كما هو واضحٌ، فمن الجدير بنا أن نتساءل: هل تخلو الواقعة من الحكم الوضعيّ أم لا؟

ورُبَما يسبق إلى الوَهْم أنّه لا مجال لهذا البحث في الأحكام الوضعيّة إذا افترضنا أن المقصود بالواقعة هو الفعل؛ لأن الأحكام الوضعية كثيراً ما لا تتعلَّق بالأفعال، بل بالأشياء الخارجية أو ذوات المكلَّفين، كما هو واضحٌ، وحينئذٍ فمن الطبيعي أن تخلو منها بعض الأفعال، ولا حاجة في ذلك إلى بحثٍ ونظر.

ولكنّك خبيرٌ بما فيه من الخَبْط الواضح، حتّى لو افترضنا أن المراد بالواقعة خصوص الأفعال؛ فإن جواز تعلُّق الأحكام الوضعية بالذوات، وعدم انحصار متعلّقها بالأفعال، لا يلازم خلوّ بعض الأفعال عن الحكم الوضعيّ؛ بداهة أن بالإمكان أن لا يكون هناك فعلٌ إلاّ وله حكمٌ وضعيّ، ومع ذلك لا تكون الأحكام الوضعيّة خاصّةً بالأفعال، بل تتعلَّق بغيرها من الذوات والأشياء أيضاً، وهذا يعني أنه بالإمكان تعميم النزاع بالنسبة إليها، بتقريب أنه: هل يمكن أن تخلو الواقعة من حكمٍ وضعيّ أم يجب أن يكون لكلّ فعلٍ وواقعة حكمٌ وضعيّ؟

وتوهُّمُ أن البحث عن الأحكام التكليفية سوف يغنينا عن الكلام على الأحكام الوضعية، بعد العلم بأنّه لا مجال لحكمٍ وضعيّ إذا لم يكن هناك حكمٌ تكليفيّ، مدفوعٌ بأنه سواءٌ بنَيْنا على أنّ الأحكام الوضعيّة بأَسْرها منتزعةٌ عن الأحكام التكليفية ـ كما عليه الشيخ الأعظمﷺ ومَنْ تبعه ـ، أو قلنا: إنها بأَسْرها مجعولاتٌ مستقلّة، أو قلنا بالتفصيل، وإنّها قد تكون منتزعةً عنها؛ وقد تكون مجعولاتٍ مستقلةً تقع في موضوعها، فلن نكون ـ على أيّ تقديرٍ ـ في غنىً عن هذا البحث بشأن الأحكام الوضعيّة خاصّةً؛ حتّى إذا افترضنا تماميّة القاعدة في الحكم التكليفيّ.

وهذا واضحٌ على الوجهين الأخيرين، ولا مجال ـ بناءً عليهما ـ لتوهُّم الملازمة

بينهما؛ لأنّ الأحكام الوضعيّة حينئذٍ ـ إمّا كلّها أو بعضها ـ بحاجةٍ إلى جعلٍ مستقلّ، ولا يكفي مجرّد جعل الأحكام التكليفية لحدوثها، وهذا يعني أنه بالإمكان أن يكون هناك واقعةٌ بلا حكمٍ وضعيٍّ على الرغم من ثبوت حكمٍ تكليفيّ لها، فلا بُدَّ من البحث عن خلوّ الواقعة عن الحكم الوضعيّ أيضاً.

وأمّا على الوجه الأوّل فكذلك؛ وذلك لأنّ الحكم الوضعيّ وإنْ كان ـ بناءً عليه ـ ملازِماً للحكم التكليفيّ ملازمة المنتزع لمنشأ انتزاعه، إلاّ أنَّ الملازمة من طرفٍ واحد، وليس الحكم التكليفي ملازماً لانتزاع الحكم الوضعيّ منه؛ إذ ليس كلّ حكمٍ تكليفيّ ينتزع منه حكمٌ وضعيّ، وإنْ كان كلّ حكمٍ وضعيّ منتزعاً من حكمٍ تكليفي، وهذا واضحٌ بأدنى تأمُّلٍ.

وعليه فإثبات أنّ الواقعة لا تخلو من الحكم التكليفيّ لا يغنينا عن الكلام في خلوّ الواقعة عن الحكم الوضعيّ، فلا بُدَّ من عقد بحثٍ مستقلٍّ عن خصوص الأحكام الوضعيّة.

إلاّ أنّ وجهة نظرنا في هذه الرسالة مقصورةٌ على الأحكام التكليفية، ولا نبحث عن خلوّ الأفعال وعدم خلوّها من الحكم الوضعيّ؛ فإنّ ذلك ممّا يتطلّب مجالاً آخر من البحث، لعلّ التوفيق يساعدنا عليه فيما بعد إنْ شاء الله تعالى.

وقد يُقال: إنّه لا يبعد القول بعدم الخلوّ فيها أيضاً، على أساس أنّ أفعال المكلَّفين كلّها مملوكةٌ لهم بالمِلْكيّة الشرعية الذاتية. والمِلْكيّة حكمٌ وضعيّ، وهذا يعني: عدم خلوّ فعلٍ من الأفعال عن الحكم الوضعيّ.

وكيف كان، فتحقيق القول في ذلك ـ إيجاباً وسلباً، وما يترتّب عليه من الثمار الأصولية أو الفقهية، موكولٌ إلى مجالٍ آخر.

٢ـ الحكم الواقعيّ والظاهريّ

فإن من الواجب علينا أيضاً أن نتساءل عن موقعهما في هذا النزاع، وأنه هل يشملهما معاً، أو يختصّ بأحدهما دون الآخر؟

والجواب: إنه بالإمكان في بادئ النظر دخول القسمين في محلّ النزاع، إلاّ أن المصرَّح به في بعض الكلمات ـ على ما يأتي إنْ شاء الله تعالى ـ اختصاص ما سيأتي

من الأدلّة بالحكم الواقعيّ، وخروج الحكم الظاهريّ عن موضوع القاعدة، وهذا يعني إمكان خلوّ الواقعة من الحكم الظاهريّ.

وقد يُقال: إنَّ الظاهر ممّا أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في مجاري الأصول العمليّة هو الحصر العقلي[٢]، ومن الواضح أنّ معنى ذلك حكم العقل بعدم خلوّ الواقعة من الحكم الظاهريّ أيضاً.

والجواب: إن المقصود في المقام هو الحكم الشرعي، فلا يعمّ الاحتياط والتخيير العقليّين المشتمل عليهما ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله بذاك الصدد.

وكيف كان فالكلام في هذه الرسالة مقصورٌ على الحكم الواقعيّ، ودراسة المسألة في الحكم الظاهريّ ـ إيجاباً وسلباً، والبحث عمَّا يترتَّب عليه من الآثار ـ موكولٌ إلى مجالٍ آخر.

٣ـ الحكم المولويّ والإرشاديّ

لقد قسَّم المحقِّق الشعراني الحكم الشرعيّ إلى: مولويّ؛ وإرشاديّ، ثم ادَّعى دخول القسمين في موضوع القاعدة. وإليك نصّ ما أفاده حول القاعدة:

لا يجوز خلوّ الواقعة عن حكمٍ، وهذا واضحٌ بعدما ثبت تبعيّة الأحكام للحُسْن والقُبْح الذاتيّين؛ وأما بناءً على مذهب الأشاعرة فيجوز أن لا يحكم الشارع في واقعةٍ بشيء أصلاً. ولا بُدَّ أن يكون الحكم هاهنا أعمّ من الحكم المولويّ والإرشاديّ؛ فإن معرفة الله تعالى لها حكمٌ، وهو الوجوب؛ لحُسْنها الذاتيّ، لكن ليس وجوبه مولويّاً. وكذلك ملازم المحرَّم له حكمٌ ألبتّة، وليس حكمه الوجوب والاستحباب وغيرهما، إلاّ الحرمة، ولكنّ حرمته إرشاديةٌ، ومقدّمة الواجب واجبةٌ بالوجوب الإرشاديّ، وكذلك الإطاعة واجبة إرشاداً[٣].

ويُلاحَظ عليه:

أوّلاً: ما سيأتي من عدم ابتناء وتوقُّف هذه القاعدة على القول بالحُسْن والقُبْح الذاتيين للأشياء، وأعمّية البحث عن المصالح والمفاسد والحُسْن والقُبْح.

وثانياً: إنّ المقسَّم لما ذكره من الإرشادي والمولوي هو الأمر، دون الحكم؛ وذلك لأنّ الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي المنتَزَع عنه البعث والزجر، وهذا ـ كما

ترى ـ لا يلائم إلاّ المولويّة، وأما الإرشاد فهو الإنشاء بداعي الإرشاد، وهذا لا ينتزع عنه البعث ولا الزجر، ومن ثَمَّ لا مجال للمولويّة فيه.

وبالجملة الإنشاء في كلّ موردٍ مصداقٌ للداعي الذي ينشأ لأجله، فإنْ كان بداعي البعث فهو بعثٌ، وإنْ كان بداعي الزجر فهو زجرٌ، وإنْ كان بداعي الإرشاد فهو إرشادٌ، وإنْ كان بداعي الامتحان أو السخرة أو التعجيز أو غيرها فهو مصداقٌ لها. وليس الحكم إلاّ خصوص الإنشاء بداعي البعث والزجر.

وأمّا الأمر فبما أنّه عبارةٌ عن الصيغة التي ينشأ بها البعث، من دون ملاحظة ما يدعو إليه، صحّ انقسامه إلى: مولويّ؛ وإرشاديّ. فالأمر المولويّ ما كان بداعي البعث، والأمر الإرشاديّ ما كان بداعي الإرشاد. وهكذا الكلام في النهي.

نعم، لو قيل: إن حقيقة الإرشاد تشتمل على نوعٍ من الإلزام، كما هو المختار، صحّ ما ذكره في الجملة، والتفصيل في محلّه.

الجهة الثانية: مراتب الحكم ومراحله

فهل أن الحكم التكليفيّ داخلٌ في موضوع القاعدة بجميع مراتبه أم لا؟

والتحقيقُ أنّ المراد بالحكم هاهنا لا يخلو بادئ النظر عن أحد المراتب الأربعة:

أوّلها: أن يُراد به مرتبة الإرادة، التي هي روح الحكم وحقيقته؛ فإنّ العقل إنما يحكم من أجلها بوجوب الطاعة والامتثال، واستحقاق العقوبة بالتعدّي والعصيان.

ثانيها: أن يُراد به مرتبة الإنشاء بالمعنى المختار، أي الإنشاء بداعي جعل الداعي، لا بالمعنى الذي ذكره المحقّق الخراسانيﷺ، الفاقد للبعث والزجر؛ إذ قد تكرَّر منّا مراراً، تَبَعاً للمحقّق الأصفهانيﷺ، أنّ الإنشاء الفاقد للبعث والزجر إمّا أن يكون مقترناً بداعٍ آخر غير البعث والزجر فيكون مصداقاً لذلك الداعي، وأجنبياً عن الحكم الشرعيّ؛ وإمّا أنْ لا يكون مقترناً بأيّ داعٍ مفروض، وهو محالٌ؛ لأن الإنشاء فعلٌ اختياريّ، ولا معنى للفعل الاختياريّ إذا لم يكن هناك داعٍ يدعو إليه.

نعم، المصطلحان مشتركان في مقابلتهما للفعليّة، إلاّ أنّ المقصود عندنا بالفعلية يختلف عمّا هو المقصود لهﷺ، كما يأتي.

ثالثها: أن يُراد به مرتبة الفعلية. والمقصود بها تلك المرتبة التي تحصل للحكم

بعد فعليّة الشرائط والقيود المأخوذة فيه؛ وهي كونه ثابتاً في ذمّة هذا المكلَّف أو ذاك بخصوصه. فوجوب الحج له فعليّةٌ على ذمّة المكلَّف المستطيع زائدةٌ على وجوده قبلها في عالم التشريع، وهذا يعني أنّ البعث والزجر قد يتعلَّقان بالعناوين والجهات، لكنْ مشروطَين بأمور رُبَما لا تكون موجودة في نفس الحين، فتكون فعليّة البعث والزجر معلّقة على فعليّة تلك الأمور، كما تقدَّم البحث عن ذلك مشبعاً في موضعه. فليس المقصود بالفعليّة ما ذكره المحقّق الخراسانيﷺ، من انقداح البعث والزجر في نفس المولى؛ فإنّ ذلك ممّا يتقوَّم به الحكم في مرحلة الإنشاء، كما تبيَّن.

رابعها: أن يُراد به مرتبة التنجُّز. والمقصود به كون الحكم بحيث يقع موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة. وهذا غير الفعليّة المتقدِّم ذكرها؛ إذ رُبَما يكون الحكم فعلياً بفعليّة موضوعه، ولكنّه غير منجّز بعدُ؛ لعدم علم المكلَّف به، بناءً على اشتراط العلم في المنجّزيّة فقط؛ إمّا عقلاً، كما هو مفاد القضية القائلة بقُبْح العقاب بلا بيان؛ أو شرعاً، كما هو مفاد حديث الرَّفْع وما يشبهه.

ولا شَكَّ أنّ هذه المرتبة الرابعة لا تدخل في موضع النزاع؛ بداهة أن كثيراً من الأحكام الشرعية الفعليّة غير منجّزة بالنسبة إلى كثيرٍ من المكلَّفين؛ لعدم العلم بها، فلا مجال بعد ذلك لدعوى عدم خلوّ الواقعة ـ أيّ واقعةٍ ـ عن الحكم التنجيزي.

نعم، يمكن القول بذلك على سبيل الموجبة الجزئيّة، بمعنى أن الحكم المجعول لا بُدَّ أن يبلغ مرتبة التنجُّز، ولو في بعض الأحيان، وبالنسبة إلى بعض المكلَّفين، وإلاّ كان جَعْله لَغْواً. أمّا أنه لا بُدَّ في كلّ واقعةٍ من حكمٍ تنجيزيّ على سبيل الموجبة الكلّية فهذا ممّا لم يدلّ عليه دليلٌ، بل الدليل على عدمه، كما عرفْتَ.

كما لا شَكَّ أنّ المرتبة الثالثة خارجةٌ أيضاً عن مصبّ النزاع؛ لوضوح أنّ كثيراً من الأحكام المجعولة ليست بفعليّةٍ؛ تَبَعاً لعدم فعليّة موضوعاتها، ولو في الجملة، كما إذا لم يكن المكلّف مستطيعاً، فإنّ وجوب الحجّ ليس فعليّاً بالنسبة إليه، وإنْ كان ثابتاً في مرحلة الإنشاء. وهذا المقدار ممّا لا رَيْبَ فيه، ولا شَكَّ يعتريه.

ولا يخفى أنّ المراد بالفعليّة في مصطلح المحقّقَين الخراسانيّ والعراقيّ نفس الإنشاء مع انقداح البعث والزجر في نفس المولى؛ وأمّا المحقّق النائيني وأتباعه فالفعلية عندهم هي الإنشاء المتحقّق موضوعه وقيوده.

وما ذكَرْنا من خروج الفعليّة عن موضع النزاع إنّما هي الثانية، وأمّا الفعلية بالمصطلح الأوّل ـ التي هي الإنشاء، حَسْب مصطلح المحقّق النائيني ـ فهي داخلةٌ في موضع النزاع بلا رَيْبٍ؛ حيث يدّعي الشيخ الآخوند رحمه الله إمكانَ خلوّ الواقعة منها بقوله: «وعدم خلوّ الواقعة عن الحكم فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعيّ، لا الفعلي»[٤]، بل وقوعَه في موارد الجهل وقيام الأمارة على الخلاف بقوله: «إنّ قضية حجّيتها، أي الأمارات، ليس إلاّ تنجُّز مؤدّياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكمٌ أصلاً إلاّ الحكم الواقعيّ، فيصير منجّزاً فيما قام عليه حجّةٌ من علمٍ أو طريقٍ معتبر، ويكون غير منجّزٍ، بل غير فعليٍّ، فيما لم تكن هناك حجّةٌ مصيبة، فتأمَّلْ جيّداً»[٥]. بينما ينكره آخرون؛ إمّا لكونه على خلاف ظواهر الأخبار المتواترة ومعاقد الإجماعات من اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين فحَسْب، أو مضافاً إلى استلزامه أخذ العلم بالحكم في موضوعه، وهو دَوْرٌ أو لَغْوٌ.

وقد عثَرْنا بعد ذلك على كلامٍ يُحكى عن القائد الراحل رحمه الله بهذا الصدد في بعض تقارير بحثه؛ ففي (تنقيح الأصول): «وأمّا ـ ثانياً ـ فلأنّا لا نسلِّم امتناع خلوّ الواقعة عن حكمٍ، فإنّ الممتنع خلوّها عن الحكم واقعاً، لا الحكم الفعليّ، فإنّه لا يمتنع خلوّها عن الحكم الفعلي»[٦]؛ وكذا في (معتمد الأصول) حيث قال: «فإنّ هذا لو سلِّم فإنّما هو بحَسَب الحكم الواقعيّ، لا الفعلي»[٧].

ولا يوجد عن ذلك شيءٌ في هذا الموضع من (مناهج الوصول)، الذي كتبه هو بنفسه رحمه الله، كما لا يوجد عنه شيءٌ في سائر التقارير.

وبهذا يتعيَّن أن يكون النزاع في إحدى المرتبتين الأوليّين: مرتبة الإرادة والكراهة؛ ومرتبة الإنشاء بداعي جعل الداعي المنتَزَع عنه البعث والزجر، وينصبّ البحث عندئذٍ على أنّ الواقعة هل تخلو عن الإرادة والكراهة أم لا؟ وعلى الثاني[٨]: هل تخلو عن الإنشاء أم لا؟

الأمر الثاني: الوقائع، بين الكلّية والجزئيّة

أقول: الظاهر أنّ المراد بها الوقائع على صفة الكلّية، من دون الاختصاص بالموارد الخاصّة، كـكُلّيّ الحجّ والصلاة والعدل وصلة الأرحام و...؛ لأنّ الكلام في

الأحكام الشرعية المجعولة على نهج القضايا الحقيقية؛ لوضوح أنّ النزاع ليس في الحكم المجعول على نهج القضية الخارجيّة، مثل: وجوب صلاة الليل على النبيّ الأعظمﷺ، وجواز التزويج بأكثر من أربع زوجات لهﷺ، أو غير ذلك.

والوجهُ في ذلك خروجُ تلك الفئة من الأحكام عن نطاق البحث الفقهيّ قطعاً، بعدما لم تكن لها شأنيّة لشمول نوع المكلّفين وعامّتهم، ومن المعلوم أنّ الكلام إنّما هو في الأحكام الشرعية التي يحاول الفقيه استنباطها من الأدلة، والتي لها نحوٌ من الكلّية بالنسبة إلى أصناف المكلَّفين وشعوبهم، وأمّا الأحكام الخارجيّة الخاصّة بشخصٍ أو أشخاص محدَّدين من المكلَّفين فلا صلة بينها وبين البحث الفقهيّ، كما هو واضحٌ.

وبهذا يتّضح أنّه لا فرق بين الكلّية والجزئية من حيث النتيجة؛ إذ لو ادُّعي أنّ كلّ واقعةٍ جزئية لا تخلو من حكمٍ أيضاً كان لازمه عدم خلوّ تلك الواقعة بكلّيتها وطبيعتها من ذاك الحكم؛ لنفس النكتة. والأمر سهلٌ بعد الوضوح.

الأمر الثالث: نفي الخلوّ، بين العقليّ الثبوتيّ والنقليّ الإثباتيّ

فهل المسألة سنخ مسألةٍ عقليّة ثبوتيّة، يستند فيها إلى الملازمات العقليّة التي تفيد عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بمعنى عدم الإمكان؛ أو سنخ مسألةٍ نقليّة إثباتيّة، يستند فيها إلى الآيات القرآنيّة والروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة والطهارةعليهم السلام؟[9].

والمتصوَّر في بادئ النظر وجوه ثلاثة:

أحدها: أن تكون المسألة عقليّةً بَحْتة، ولا يدلّ عليها شيءٌ من الكتاب والسنّة.

والثاني: أن تكون المسألة نقليّةً بَحْتة، ولا تدلّ عليها ملازمةٌ عقلية.

والثالث: أن تكون المسألة ممّا يدرك بالعقل، ويؤيَّد بالنقل، أي إنّهما متطابقان على عدم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعيّ، ولم يسكت أحدهما عن ذلك، وهذا بخلاف الوجهين المتقدِّمين، حيث إن الشرع قد سكت ـ على الأوّل ـ عن إبداء الموقف تجاه هذه المسألة، كما أنّ العقل قد عجز ـ على الثاني ـ عن تحديد الأمر، وأنّه هل تخلو الواقعة من الحكم أو لا؟

وأيّاً ما كان فسوف يتَّضح من خلال البحوث الآتية إنْ شاء الله تعالى أنّ الظاهر من كلمات الأصحاب اختيار واحد من الوجهين الأخيرين، وأنّ المترائي من أكثرهم هو الثاني. وأما الوجه الأوّل فلم نجدْ قائلاً به بينهم، وإنْ كان قد يستظهر ذلك من كلمات المحقّق الشعرانيرحمه الله المتقدِّمة. ولا يخلو من وجهٍ إذا بُني على عدم تماميّة ما سيأتي إنْ شاء الله تعالى من الأدلّة النقلية، أعني: الإجماع والأخبار، للدلالة على المطلوب.

قول الشهيد الثاني في القاعدة

ويجدر بنا في الختام أن نستعرض ما ذكره الشهيد الثانيرحمه الله بصدد هذه القاعدة في (تمهيد القواعد)، ممّا يتَّضح في ضوئه الظروف التي تربَّى فيها هذا النزاع، والتطوُّرات التي حصلت له إلى اليوم؛ فإنّ هذا قد يساعدنا على أن نتعرَّف الحدود المرتسمة لهذا البحث عند الأصحاب، حتّى نكون آخذين بعين الاعتبار ـ عند تقييم الأدلّة ـ دلالتها على تلك الفكرة العامّة عن القاعدة، لا على تفسيرٍ نحن ندَّعيه اليوم.

قال الشهيد الثانيرحمه الله: فائدةٌ، وهي خاتمة القسم الأوّل: ليس كلّ مجتهدٍ في العقليات مصيباً، بل الحقّ فيها واحدٌ؛ فمَنْ أصابه أصاب؛ ومَنْ فقده أخطأ وأثم إجماعاً. وأمّا المجتهد في المسائل الفرعيّة ففيه خلافٌ يبنى على أنّ كلّ صورةٍ هل لها حكمٌ معيّن أم لا؟

وقد لخَّص الرازي هذا الخلاف فقال: اختلف العلماء في الواقعة التي لا نصَّ فيها على قولين:

أحدهما ـ وبه قال الأشعريّ وجمهور المتكلِّمين ـ: إنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكمٌ معيّن، بل حكمه تعالى فيها تابعٌ لظنّ المجتهد. وهؤلاء هم القائلون بأنّ كلّ مجتهدٍ مصي. واختلف هؤلاء؛ فقال بعضهم: لا بُدَّ أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكمٍ لم يحكم إلاّ به؛ وقال بعضهم، لا يشترط ذلك.

والقول الثاني: إنّ له تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً.

وعلى هذا فثلاثة أقوال:

أحدها، وهو قولُ طائفةٍ من الفقهاء والمتكلِّمين: يحصل الحكم من غير دلالةٍ ولا أمارةٍ، بل هو كدفينٍ يعثر عليه الطالب اتّفاقاً، فمَنْ وجده فله أجران، ومَنْ أخطأه فله أجرٌ.

والقول الثاني: عليه أمارةٌ، أي دليلٌ ظنّي. والقائلون به اختلفوا؛ فقال بعضهم: لم يكلَّف المجتهد بإصابته؛ لخفائه وغموضه؛ فلذلك كان المخطئ فيه معذوراً مأجوراً، وهو قول جمهور الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة؛ وقال بعضهم: إنّه مأمورٌ بطَلَبه أوّلاً، فإنْ أخطأ وغلب على ظنّه شيءٌ آخر، تغيَّر التكليف، وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنِّه.

والقول الثالث: إنّ عليه دليلاً قطعيّاً. والقائلون به اتفقوا على أنّ المجتهد مأمورٌ بطَلَبه، لكنْ اختلفوا؛ فقال الجمهور: إن المخطئ فيه لا يأثم، ولا يُنْقَض قضاؤه، وقال البشر المريسي بالتأثيم، والأصمّ بالنقض.

والذي نذهب إليه أن له تعالى في كلّ واقعةٍ حكماً معيناً، عليه دليلٌ ظنّي، وأنّ المخطئ فيه معذورٌ، وأنّ القاضي لا يُنْقَض قضاؤه[10].

المقام الثاني: مبادئ القاعدة وأدلّتها

وتفصيل الكلام عن ذلك يقع في: مقدّمةٍ، وثلاث مراحل:

مقدّمة

وفيها نستعرض بعض ما للمنكرين والمثبتين من النصوص والعبارات؛ حتى يتبيَّن من خلالها الاتجاهات المختلفة في هذا المجال، فنقول:

من جملة المنكرين للقاعدة المحقِّق الخراساني رحمه الله في (فوائد الأصول)، حيث قال: «...ظهر الحقّ في المقامين، وهو في المقام الأوّل جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعيّ، بحيث لم يكن فيها بعثٌ أو زجر، ولا إرادةٌ أو كراهة ومولويّة، ولا أمرٌ ونهي...»[11].

وقد أشبع الكلام عن ذلك بتفصيلٍ، فشدّ النكير على دعوى عدم الخلوّ بكلتا مرتبتي الحكم الداخلتين في محلّ النزاع، على ما تقدَّم، وسيأتي إنْ شاء الله

تعالى.

ومنهم القائد الراحل﵀ في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه العامّ، حيث ردَّ على المقدمة الثانية من مقدّمات وجهها الثاني بقوله: «**وثانياً**: لم يقُمْ دليلٌ على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل على خلافه...»[١٢].

ومنهم المحقّق الرشتي﵀، في بدايعه، حيث ردَّ على ما حكاه عن صاحب (الفصول)، في ذيل البحث من جواز كون المتلازمين مختلفين في الحكم، بتوقُّفه على مقدّمتين فاسدتين: **إحداهما**: لا تمتُّ إلى بحثنا بصلةٍ؛ **والثانية**: عدم جواز خلوّ الفعل عن شيءٍ من الأحكام الخمسة. وهي أيضاً واضحة الفساد. ودعوى القطع بذلك ممّا ينبغي صدوره من مثله؛ إذ لا سبيل إلى القطع بذلك، لا من جانب العقل، ولا من جانب النقل، وأيُّ دليلٍ يفيد القطع؟ أمّا العقل فلأنه لا يستقلّ بثبوت الحكم بكلّ واقعةٍ، وأمّا النقل فقد ورد أنّه ما من واقعةٍ إلاّ ولها حكمٌ مفرد عند الله. إلاّ أنّ اعتماد مثله على مثله في أمثال المسألة كما ترى[١٣].

وسوف يتّضح إنْ شاء الله تعالى من خلال الأبحاث الآتية تماميّة الدليل العقلي والنقلي في المسألة. لكننا لم نعثر على النصّ الذي ذكره، ولعلّه نقل بالمضمون. وكيف كان ففي ما يأتي من الروايات كفايةٌ عنه.

ولا يبعد أن يكون قوله: «في مثله» إشارة إلى ضعف تلك الرواية سنداً. كما يحتمل أن يكون قوله: «في أمثال المسألة» إشارة إلى عدم كفاية أخبار الآحاد في المسألة، بناءً على أنّها مسألةٌ واقعيّة، وليست تعبّديةً بَحْتة. وسوف يأتي الكلام ذلك عند البحث الإثباتي، فإنّ هذا لو تمّ لعمّ الإجماع والروايات إذا لم يثبت تواترها.

ومن جملة المثبتين للقاعدة: صاحب (الحاشية على المعالم)، حيث قال﵀: «وأمّا على أصول الإماميّة، على ما دلّت عليه نصوصهم المتواترة من أئمّتهم، من كون حكم الله تعالى في الواقعة واحداً بحَسَب الواقع، وأنّ له تعالى في كلّ واقعة حكماً مخزوناً عند أهله، أصابه مَنْ أصابه وأخطأه مَنْ أخطأه»[١٤].

وظاهره: الاكتفاء بالأخبار في مقام الاستدلال.

ومنهم: صاحب الفصول، حيث قال﵀ في كلامٍ له: «لأنّا نقول: هذا الاحتجاج مبنيٌّ على ما ثبت عندنا بالأخبار والآثار من أن لله تعالى في كلّ واقعةٍ حكماً معيَّناً

بيّنه لنبيّه صلوات الله عليه، وبيَّنه النبيُّ لأوصيائه عليهم السلام، فالأحكام كلّها مقرّرة عندهم، مخزونة لديهم، وليس في الواقع واقعةٌ خاليةٌ عن الحكم»[١٥].

وفي كلامٍ آخر له: «ومنها: تواتر الأخبار المروية عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام، الدالّة على أنّ الله في كلّ واقعةٍ حكماً معيّناً، بيَّنه لنبيِّه صلى الله عليه وآله، وبيَّنه نبيُّه لوصيِّه، إلى أن ينتهي البيان إلى آخر الأوصياء. فجميع الأحكام محفوظة عنده، مخزونة لديه، حتّى مثل: أرش الخدش، فما دونه. وهذه الأخبار وإنْ كانت واردةً بعباراتٍ مختلفة، وألفاظ متفاوتة، إلاّ أنّها مشتركةُ الدلالة على ما ذكرناه، فهي متواترةٌ بالمعنى»[١٦].

وظاهرهما انحصار المستند في الأدلّة النقلية.

ومنهم: الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله، على ما في تقرير بحثه في الألفاظ: «نعم، لو انضمّ إلى ذلك مقدّمة خارجية أخرى، كقولهم باللطف؛ أو قولهم بعدم جواز خلوّ الواقع من الأحكام، كما يستفاد من جملة الأخبار...»[١٧].

وظاهره أيضاً الاتّكاء عليها، من دون استنادٍ إلى دليل العقل.

كما ويظهر منه ذلك عندما حكى كلاماً عن المحدِّث الإسترآبادي رحمه الله، في مسألة الاحتياط، وهو قوله: «وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقُّف فيما لم يعلم حكمها، معلّلين بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعةٌ عن حكمٍ قطعيّ واردٍ من الله تعالى»[١٨]؛ حيث لم يردّ عليه في ذلك بشيءٍ، واكتفى بالقول: إنَّ ذلك لا يمتّ إلى بحثنا بصلةٍ، ممّا قد يعني ارتضاءه له.

ومنهم: المحقِّق الآشتياني رحمه الله، في (بحر الفوائد)؛ إذ قال في كلامٍ له: «وبالجملة: الذي قام عليه الدليل[١٩]، ونطق به السنّة والإجماع، عدم جواز خلوّ الواقعة من الحكم الواقعي؛ وأمّا عدم جواز خلوّها من الحكم الظاهري إذا لم يتوقَّف العمل عليه فلم يقُمْ به دليلٌ أصلاً، كما اعترف به دام ظلُّه في الجزء الثاني من الكتاب»[٢٠].

وقد تكرَّر هذا القول منه، ومن صاحب (الأوثق)، من عدم الدليل على عدم خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهري، إذا لم يحتج إليه في مقام العمل، تَبَعاً لما أفاده الشيخ رحمه الله بقوله: «ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكمٍ ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير: ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب»[٢١].

وكيف كان فعبارته غيرُ صريحةٍ في انحصار الدليل في الأخبار والإجماع.

ومنهم: المحقّق الخراساني﵀، في (الكفاية)، حيث قال: «فهو وإنْ كان خطأ من جهة تواتر الأخبار وإجماع أصحابنا على أن لله تبارك وتعالى في كلّ واقعةٍ حكماً يشترك فيه الكلّ»[٢٢].

وكذا قال في (درر الفوائد): «كما يكون بالإجماع والضرورة من المذهب في كلّ واقعةٍ حكمٌ يشترك فيه الأمّة»[٢٣].

ومنهم: المحقّق العراقي﵀، على ما في (نهاية الأفكار)، حيث قال: «إلاّ أنّه مع كونه خلاف الإجماع وما تواتر عليه الأخبار من أنّ له سبحانه في كلّ واقعةٍ حكماً يشترك فيه العالم والجاهل»[٢٤].

ومنهم: السيد الخوئي﵀، في مبحث الاجتهاد والتقليد، فقد قال: «مضافاً إلى الإجماع والأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ لله حكماً في كلّ واقعةٍ يشترك فيه العالم والجاهل»[٢٥].

وكيف كان فالمشهورُ أنّه ما من واقعةٍ إلاّ ولها حكمٌ شرعيّ. واستدلّ على ذلك بالعقل والنقل. كما يمكن أن يستدلّ عليه بما يتركّب منهما.

فالكلام في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: المبادئ العقليّة للقاعدة

لا يخفى أنّ هذه القاعدة قد ابتنَتْ في كلمات الأكثرين على مسألة التحسين والتقبيح الذاتيين للأشياء؛ فقد عقدوا البحث في إثبات الملازمة بين تحسينها وتقبيحها وبين تعلُّق الإرادة والكراهة بها، فأنكر الملازمة جمعٌ؛ وأثبتها آخرون.

والظاهر من كلماتهم في بادئ النظر هو انحصار الطريق العقلي للبحث في تلك الملازمة، بحيث إذا ثبتت ثبتت الدعوى عقلاً، وإذا لم تثبت لم يمكن إثبات الدعوى بوجهٍ عقليّ آخر، وإنْ كان هناك مجالٌ بعدُ للوجوه النقليّة.

ولكنّ الصحيح ـ كما تُشْعِر به بعضُ الكلمات ـ أن بالإمكان أن نستدلّ على هذه القاعدة من طريقةٍ أخرى عقليّةٍ أيضاً، وهي: الملازمة بين المصالح والمفاسد الواقعيّة وبين الإرادة والكراهة، أو بينها وبين الجَعْل الشرعي ـ بناءً على إنكار الإرادة والكراهة في الأحكام الشرعيّة، كما تبنّاه المحقّق الأصفهاني﵀ ـ، وهذا يعني

تواجد طريقتين عقليّتين بهذا الصدد، نسلكهما كالتالي:

١ـ طريقة التحسين والتقبيح العقليّين

وقد جرى البحث عن ذلك ضمن قاعدة (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع)، فإنّ هذه القاعدة قد يُراد بها إثبات أصل توفُّر الحكم الشرعي فيما إذا كان هناك حكمٌ عقليّ، من دون نظر أصلاً إلى إثبات المطابقة بينهما؛ وقد يُراد بها إثبات أنّ للشرع حكماً مطابقاً للحكم العقليّ، بمعنى أنّ العقل إذا كان حاكماً بحسن شيءٍ فللشرع أيضاً حكمٌ مطابق له، سواء كانت هذه المطابقة في نوع الحكم، من حيث كونه إلزاميّاً أو غيرَ إلزاميٍّ، أو في المتعلَّق، بمعنى أن يكون الحكم الشرعيّ متعلّقاً بنفس ما تعلَّق به الحكم العقليّ.

قال المحقّق الخراسانيﷺ بهذا الصدد: «**فائدةٌ**: قد اشتهر بين المتأخِّرين النزاع في الملازمة بين حكم العقل والشرع، بمعنى أنه كلّما يكون تمام ملاك حكم العقل، بحيث لو اطّلع عليه العقل يحكم بحُسْن الفعل به أو قبحه، يكون تمام ملاك حكم الشرع، حتّى يكون العقل في ما استقلّ به دليلاً عليه وكاشفاً عنه، أو لا؛ كي لا يكون عليه دليلاً؟ وهذه الملازمة هي التي تكون مفاد القضيّة المعروفة: (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع).

ولا يخفى أنّ هذه القضية قد تُقال في مقابل مَنْ يرى جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعيّ، فيكون المقصود إثبات أصل الحكم الشرعيّ، مقابل مَنْ ينفيه. فإثبات المطابقة غير ملحوظةٍ أصالةً. وقد يُقال في مقابل مَنْ يرى صحّة حكم الشرع على خلاف حكم العقل، فيكون المقصود بها إثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعيّ فيها[٢٦].

ولا يخفى على الناقد البصير أن التمايز بين الجهتين إنّما هو بمجرد اللحاظ، بمعنى أنّ النظر مقصورٌ في الجهة الأولى على إثبات أن للشرع حكماً شرعيّاً في كلّ واقعةٍ. ويستدلّ على ذلك بالملازمة بين الحُسْن والقُبْح الذاتيين للأشياء وبين الإرادة والكراهة، حيث إنّ الواقعة لا تخلو من حكمٍ عقليّ، وهو الحُسْن أو القُبْح، فكذا من الشرعيّ. ومن الواضح أنّ هذه الملازمة إذا تمَّتْ فسوف تثبت بها المطابقة بين

الحكم الشرعيّ والعقليّ أيضاً؛ لأنّ العقل إنما يدرك لزوم تعلُّق الإرادة الشرعية بنفس ما هو حَسَن عقلاً، وتعلُّق الكراهة بنفس ما هو قبيحٌ عقلاً. إلاّ أنّ هذه المطابقة غير ملحوظةٍ في هذه الجهة، ولا يراد إثباتها فيها، وإنّما المقصود إثبات أنّ للشرع حكماً في كلّ موردٍ يكون للعقل فيه حكمٌ. وهذا كلّه بخلاف الجهة الثانية؛ فإن المطلوب فيها إثبات المطابقة.

والحاصلُ أن الطريقة العقلية الأولى لإثبات القاعدة دعوى الملازمة بين الحُسْن والقُبْح الذاتيين للأشياء وبين تعلُّق الإرادة بها والكراهة؛ لوضوح أنّ العاقل إذا التفت إلى ما في الفعل من حُسْنٍ وفضيلةٍ فلا محالةَ يشتاق إليه، كما أنّه إذا التفت إلى ما فيه من قُبْحٍ ورذالةٍ ينزجر عنه ويكرهه، وهذا يعني أنّ الشارع، الذي هو عالمٌ بجميع المحاسن والقبائح، لا يخلو إمّا أن يكون مريداً لتلك الوقائع، وهذا فيما إذا كانت حَسَنَةً؛ أو يكون كارهاً لها، وهذا فيما إذا كانت قبيحةً، وبهذا يثبت أن الواقعة لا تخلو من الإرادة أو الكراهة، وقد عرفْتَ أنهما روحُ الحكم ولُبُّه.

نقاشاتٌ وردودٌ

وما قيل أو يمكن أن يُقال في الردّ على هذه الطريقة وجوهٌ ثلاثة:

١ـ نقاش المحقِّق الخراساني

الوجه الأوّل: ما أفاده المحقِّق الخراسانيرحمه الله بهذا الصدد. ويمكن تنسيق إفادته ضمن الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: إن الحكم يُطْلَق ويُراد به إمّا الإرادة والكراهة؛ وإمّا الإنشاء من دون انقداح البعث والزجر؛ وإمّا الفعلية، وهي: مرتبة انقداح البعث والزجر في نفس المولى؛ وإمّا التنجُّز.

وحقيقة الحكم هي: الإرادة؛ والكراهة، وبهما يقع الخطاب موضوعاً لوجوب الامتثال. والفاقد لهما صورةٌ للحكم مجرّدةٌ عن واقعه.

الفقرة الثانية: إن مجرّد حُسْن فعلٍ أو قُبْحه عقلاً لا يستتبع إرادة العقلاء إيّاه أو كراهتهم له، بحيث يبعثون إليه عبيدهم أو يزجرونهم عنه، بل لا بُدَّ من انضمام دواعٍ

وأغراض أُخَر في حصولهما.

والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: شهادة الوجدان؛ فإنّا لا نجد من أنفسنا حصول الإرادة بمجرّد ملاحظة حُسْن فعل الإحسان؛ فرُبَما لا نريد الإحسان إلى شخصٍ، بل نكرهه، وإنْ كنّا مستحقّين للتحسين لو فعلنا ذلك.

والآخر: شيوع اختيار الأفعال القبيحة وترك الأفعال الحَسَنة من العقلاء أنفسهم، ومن الواضح أنّ الفعل الاختياريّ مسبوقٌ بالإرادة والشوق الأكيد المحرِّك للعضلات، ولو تَبَعاً[٢٧]. وهذا دليلٌ على عدم الملازمة بين تحسين الفعل وإرادته، والسرُّ أن الداعي، الذي هو سبب الإرادة، يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، وغلبة الشهوات، والتفاوت في المَلَكات، وملاحظة نظام الكائنات.

الفقرة الثالثة: في تكميل البحث بذكر اعتراضين على المختار، والإجابة عنهما:

أمّا الأوّل فهو أنّ الحُسْن والقُبْح إذا كانا ـ حَسْب المختار ـ عبارةً عن استعجاب العقل ورضاه بالفعل أو استغرابه وسخطه عليه فلا معنى لانفكاكهما عن الإرادة والكراهة بعد مساوقتهما لهما، حَسْب هذا التقريب.

والجواب عنه واضحٌ بعد ملاحظة ما سبق من شهادة الوجدان وعمل العقلاء.

ولعلّ الحلّ المقصود بهذا الجواب: هو أنّ إرادة المريد ورضاه بالفعل لا تتأثَّر برضا العقل واستعجابه فحَسْب، حتّى تتكوَّن الملازمة بينهما، بل هناك مؤثِّرٌ لسائر الدواعي والأغراض النفسية.

وأمّا الثاني فهو أنّ تأثُّر الإرادة بتلك الأغراض والدواعي المخالفة للحُسْن العقلي لو تمَّ فإنّما يتمّ في ما سوى الله تبارك وتعالى، فلا وجه لتسرية الدعوى من العقلاء إلى الله تبارك وتعالى؛ لوضوح أنّ الإرادة والكراهة فيه تعالى ليست إلاّ علمه بمصلحة الفعل ومفسدته، ولا حُسْن ولا قُبْح إلاّ بالمصلحة والمفسدة.

وقد أجاب عن ذلك بما محصَّله: إنّ الإرادة كسائر الصفات فيه تعالى، وإنْ اتَّحدَتْ مع العلم وجوداً ومصداقاً، إلاّ أنّ مجرّد العلم بالمصلحة كما أنّه ليس بإرادةٍ تكوينيّة موجبة لتحقُّق المراد، كذلك ليس بحَسَب المصداق إرادةٌ تشريعية موجبة

لبعث العباد نحو المراد.

والوجه في ذلك إمكان توفُّر ما يمنع عقلاً عن البعث والزجر، كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة الملزمة بما كان أهمّ منه؛ لأنّ البعث إلى غير الأهمّ أو إليهما معاً قبيحٌ، دون البعث إلى خصوص الأهمّ، كما لا يخفى، مع أنَّ المهمّ باقٍ على ما هو عليه من المصلحة؛ أو كعدم الاستعداد في بعض العباد؛ لقُرْب عهدهم من الإسلام، أو أيّ أمرٍ آخر لا نعرفه ولا يلزم معرفته، كما في الصبيّ الذي لطفت قريحته وحسن ذكاؤه؛ فإنّ أفعاله ذات مصالح ومفاسد، ومع ذلك فهو غير مكلَّفٍ بالأحكام بالضرورة.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ البعث والزجر؛ باعتبارهما فعلين من أفعال المولى، لا بُدَّ من تبعيّتهما، إضافةً إلى مصالح متعلَّقهما ومفاسده، للمصالح والمفاسد الكامنة في نفسَيْهما، فرُبَما يكون المتعلَّق ذا مصلحةٍ ملزمة في نفسه، إلاّ أنّ البعث إليه يستوجب بعض المفاسد، فمجرّد كون الفعل ذا مصلحةٍ أو مفسدةٍ لا يستتبع البعث والزجر.

وقد استنتجﷺ من جميع هذه الفقرات:

أوّلاً: جواز خلوّ الواقع عن الخطاب والجَعْل، أي مرتبة الإنشاء والفعلية، حَسْب رأيه، ومرتبة الإنشاء، حَسْب المختار.

وثانياً: جواز خلوّ الواقع عن روح الخطاب وحقيقته، أعني: الإرادة والكراهة[٢٨].

تعليقاتٌ على النقاش

ولنا على إفادتهﷺ في المقام عدّة تعليقات:

التعليقة الأولى: إنه لا وجه لتخصيص البحث **أوّلاً**: بمسألة الحُسْن والقُبْح؛ **وثانياً**: بالأسلوب العقليّ؛ إذ من الممكن دراسة القاعدة في ضوء المصالح والمفاسد الواقعية، كما أنّ الأسلوب النقلي، أعني: الاستدلال بالروايات والأخبار، ممّا يعيننا كثيراً في هذا المجال.

وتوضيح ذلك: أمّا **أوّلاً**: فقد تقدَّم في مسألة الحُسْن والقُبْح العقليين عدم الملازمة بينهما وبين المصالح والمفاسد الواقعية، إلاّ على بعض المباني. وقد عرَفْنا هناك إنكار الملازمة بينهما من المحقّق الأصفهانيﷺ بالصراحة، على أساس أنّ الحُسْن

والقُبْح ليسا إلاّ من البناءات العقلائية على مدح طائفةٍ من الأفعال وذمّ طائفةٍ أخرى منها، وهذا المدح والذم ينشآن من الملاكات النوعية العقلائية، وأمّا الأحكام الشرعيّة فقد تنشأ من الملاكات الشخصيّة. وأمّا بناءً على المختار من كون الحُسْن والقُبْح وصفين واقعيّين فهما متقاربان مع المصلحة والمفسدة في الموضوع. والتفصيل في محلّه.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ إثبات الخلوّ وعدمه، كما قد يمكن بالأدلّة العقليّة، كذلك يمكن بالأدلّة النقلية، ولا ينحصر طريق إثباته بالعقل، فلا وجه لحصر البحث في المسلك العقلي، وعدم استعراض الآيات والروايات التي ادُّعي في كلمات الكثيرين تواترها على المطلوب.

نعم، يمكن تبرير ذلك بأنّ القوم حيث استعرضوا البحث عن هذه القاعدة في خلال البحث عن قاعدة الملازمة، وكان موضوع هذه الملازمة، أي ما حكم به العقل، مساوقاً للحُسْن والقُبْح العقليّين ـ على ما هو المشهور، لا على المختار من كون هذا العنوان ذا جهاتٍ عديدة ـ، انصبّ النزاع في كلامهم على الحُسْن والقُبْح العقليّين، ولا يعني ذلك أنّهم يحصرون البحث بطريقه العقلي. وكيف كان فلا بُدَّ من توسيع البحث من هذه الجهة، سواء تمّ التبرير المذكور أم لا.

والحاصلُ أنّ علينا البحث:

أوّلاً: عن الملازمة بين الحُسْن والقُبْح وبين الإرادة والكراهة.

وثانياً: عن الملازمة بين المصلحة والمفسدة وبين الإرادة والكراهة.

وثالثاً: عن الأدلة النقلية، كالضرورة والإجماع والروايات، التي تدَّعى دلالتها على عدم خلوّ الواقع عن الحكم.

التعليقة الثانية: إنّ ما أفاده كنقضٍ على الملازمة، من صدور الأفعال القبيحة من العقلاء، يحتاج إلى ضمّ ما به يتمّ الاستدلال، وهو أنّه مهما أمكن تعليق الإرادة التكوينية بالفعل القبيح فلا محالة يمكن تعلّق الإرادة التشريعية به؛ لأنّ الفرق بينهما في المتعلَّق؛ حيث إنّ التكوينية تتعلَّق بفعل النفس، والتشريعيّة بفعل الغير. وهذا واضحٌ.

ويَرِدُ عليه: إنّ التقوى الفاعلة في النفس الإنسانية مختلفة، والقائلون بالملازمة إنّما يريدون بها الملازمة بين الحُسْن والقُبْح العقليّين والإرادة والكراهة العقليّين. وما

ذكرهرحمه الله عليها خارجٌ عن موضوعها من حيث الأساس؛ لأنّ العاقل المرتكب للقبيح ليس فاعلاً بما هو عاقلٌ، بل بما هو ظالمٌ أو شرٌّ أو متوهِّمٌ أو متخيّلٌ أو غير ذلك، ولا سيَّما إذا بنَيْنا على ما ذهب إليه نفسهرحمه الله في حقيقة الحُسْن والقُبْح، من أنّ لكلّ قوّةٍ من القوى الإنسانية ملائماتٍ ومنافراتٍ من الأفعال، والحَسَن والقبيح فعلان: أحدهما ملائمٌ للقوّة العاقلة؛ والآخر منافرٌ لها، بحيث يستتبع أحدهما رضاها واستعجابها، والآخر سخطها واستغرابها.

والأوّل من النقاشين المتقدّمين منصبٌّ على نفس هذه النُّكْتة؛ لوضوح أنّ الفعل إذا كان ملائماً للقوة العاقلة فلا محيص من أن يستتبع ذلك رضاها واستعجابها به؛ وإذا كان منافراً لها فلا محيص من أن يستتبع ذلك سخطها واستغرابها منه، وليس القُبْح والحُسْن على ما تبنّاه إلاّ الاستعجاب والاستغراب.

وما أجاب عنه غيرُ تامٍّ، سواء في ذلك الوجدان أو النقض بعمل العقلاء؛ إذ من المعلوم أنَّ العاقل بما هو عاقلٌ لا يجد من نفسه كراهة للحُسْن العقلي، كما أنه لا يرتكب القبيح العقلي بما هو عاقلٌ، بل بما هو متخيّلٌ أو متوهّمٌ.

التعليقة الثالثة: إنّ ما ذكره من النقوض في الفقرة الثالثة لا يكفي مؤونة ما هو بصدده؛ وذلك للوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: إنّ من الواضح أنّ القائل بالملازمة ـ سواءٌ في ذلك الملازمة بين حُسْن الفعل وإرادته، أو الملازمة بين المصالح والإرادة ـ لا يقصد إلاّ المصالح والمفاسد المستقرّة بعد الكسر والانكسار، وأمّا المصلحة الثابتة في الشيء قبل ملاحظة العناوين والجهات الثانوية فمن الواضح أنّه لا ملازمة بينها وبين الإرادة والكراهة. وما ذكره المحقِّق الخراسانيرحمه الله من النقوض إنّما يتمّ دون هذا الأساس؛ لوضوح عدم المصلحة النهائية بعد ملاحظة تنفُّر العباد، أو المصلحة المزاحِمة الأهمّ، أو مصلحة التسهيل في الصبيّ مثلاً، أو غير ذلك.

الوجه الثاني: إن البحث ينصبّ تارةً على الملازمة بين الحُسْن والقُبْح العقليّين وبين الإرادة والكراهة، وأخرى على الملازمة بينهما وبين البعث والزجر، أو الخطاب حَسْب تعبير الآخوندرحمه الله. ومن الواضح: أنّ الكلام هاهنا إنما هو في القسم الأوّل، كما صرّح بذلك هو نفسهرحمه الله، في تحرير محلّ النزاع، وفي مطاوي كلماته أيضاً،

لكنّه ـ وللعجب ـ قد ساق البحث في الفقرة الثالثة من كلامه إلى البعث والزجر، فذكر أنّ المصلحة في المتعلَّق لا تكفي بنفسها للبعث والزجر؛ لاحتمال وجود المانع، مع أنّ الكلام إنما هو في الإرادة والكراهة. ولا وجه للخلط بين المسألتين.

توضيح ذلك: إنّ الإرادة وإنْ كانت من الأفعال النفسانية، إلاّ أنّها ليست فعلاً خارجيّاً تابعاً لأغراضٍ مستقلّة، ولا يعقل التفكيك بين ملاك المراد وملاك الإرادة، بل هي تابعةٌ للمراد تَبَعيّة المعنى الحرفي للمعنى الاسميّ، وهذا بخلاف البعث والزجر؛ فإنّهما فعلان خارجيّان تابعان لأغراضٍ خاصّة بهما، فقد يتوفَّر الملاك في فعلٍ ولا يتوفَّر في البعث إليه أو الزجر عنه.

والمحصَّل:

أوّلاً: إن الكلام إنّما هو في المصالح والمفاسد بعد مرحلة الكسر والانكسار، وتقديم الأهمّ على المهمّ، فلا تتمّ النقوض المذكورة.

وثانياً: إنّه لو افترضنا تماميّتها فسوف لا يثبت لها شيءٌ أكثر من عدم الملازمة بين الحُسْن والقُبْح وبين البعث والزجر، وأمّا الإرادة والكراهة، اللتان هما حقيقة الحكم وروحه، والبحث منصبٌّ عليهما، فلا، كما تبيَّن.

٢ـ خلوّ بعض الوقائع عن الإرادة

الوجه الثاني: أنْ يُقال: إن الحَسَن، كما قد يكون لزوميّاً، كذلك قد يكون ندبيّاً غير لزوميٍّ؛ وهكذا القبيح. وهذا بخلاف الإرادة؛ فإنّها لزوميّةٌ دائماً فحَسْب. ومن الواضح أنّ الحَسَن غير اللزوميّ لا يصلح لأن تنقدح منه الإرادة اللزوميّة في نفس الآمر، فلا بُدَّ من خلوّ بعض الوقائع عن الإرادة.

وتوضيح ذلك: إن الإرادة التشريعية موازنةٌ للإرادة التكوينية. والفارق بينهما أمران:

أحدهما: إنّ الإرادة التكوينية تتعلَّق بفعل النفس، والإرادة التشريعية تتعلَّق بفعل الغير.

والآخر: كما أنّ الإرادة التكوينية هي الشوق المستَتْبِع لحركة العضلات نحو المطلوب، فكذلك الإرادة التشريعية هي الشوق المستَتْبِع لحركة العضلات نحو

المطلوب، إلاّ أنّ المريد التشريعيّ يستخدم عضلات المخاطب كآلةٍ للوصول إلى المطلوب، والمريد التكويني يستخدم عضلات نفسه لذلك. وهذا القيد، أي (استتباعها لحركة العضلات)، فصلٌ مقوِّم لحقيقة الإرادة.

وهذا كلُّه يعني أنّه متى ما وُجدَتْ إرادةٌ تشريعية فلا بُدَّ من أن تكون على حدٍّ تستتبع حركة العبد، بمعنى أنّها لو وصلت إلى العبد، وكان العبد منقاداً لحركته نحو المراد، وهذا كما ترى لا يجامع إلاّ فرض كون الإرادة لزوميّةً؛ لأنّ الإرادة غير اللزومية لا يشترك فيها البلوغ إلى حدّ الاستتباع المذكور، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لكون الحَسَن غير اللزوميّ مستَتْبِعاً لإرادةٍ لزوميّة، كما هو واضحٌ، وبالتالي سوف يكون هناك حالاتٌ خالية عن الإرادة والكراهة، وتكون القاعدة منتقضةً بها.

اعتراضٌ وجواب

وقد يُجاب عن هذا الوجه:

أوّلاً: بالمنع عن الحُسْن والقُبْح غير اللزوميّ، كما هو قضيّة ما عليه المحقّق الأصفهانيرحمه الله، من إرجاع المحاسن والقبايح العقليّة إلى حكمٍ عقليّ واحد، وهو: حُسْن العدل وقُبْح الظلم؛ إذ من الواضح أنّه لا مجال للحُسْن غير اللزوميّ على هذا الأساس.

ولكنّنا لم نخضَعْ دون القول بهذا الاتّجاه فيما سبق، وقلنا: إن الوجدان خير شاهدٍ على محاسن وقبائح متكثِّرة لا ترجع إلى حُسْن العدل وقُبْح الظلم؛ فإن الإيثار حَسَنٌ، وطلب الكمال حَسَنٌ، من دون ملاحظة عنوان العدالة ومدخليّتها فيهما. وقد وافَقَنا على ذلك جماعةٌ من الأصوليين، كالسيد الشهيدرحمه الله وغيره، وهذا يعني توفُّر محاسن أو قبائح غير لزوميّة.

وثانياً: بأنّه لا وجه لحصر الإرادة التكوينية باللزومية؛ لوضوح أنّ اقتضاءَها للتحرُّك ـ فيما إذا كانت مستَتْبِعةً له ـ مختلفةٌ بالشدّة والضعف، بمعنى أن اقتضاءَها للتحرُّك قد تكون على درجةٍ توجب داعياً غيرَ أكيدٍ في نفس العبد، وهذه هي الإرادة غير اللزومية. فلزومية الإرادة وعدمها تابعةٌ لشدّتها وضعفها، وبما أنها تنقسم إلى شديدة وضعيفة بلا رَيْبٍ ـ خلافاً للمحقّق النائينيرحمه الله[٢٩] ـ فلا محالة تكون لزوميّةً عند

الضعف.

نعم، نفس التحرُّك الخارجي من العبد لا يتّصف بالشدة والضعف دائماً، وإنْ اتّصف بهما غالباً ـ إمّا باعتبار دفع الموانع؛ وإمّا باعتبارٍ آخر ـ، إلاّ أنّ اقتضاء التحرُّك مختلفةٌ دائماً ـ كما عرفْتَ ـ، حَسْب اختلاف درجة شوق المولى إلى الفعل، الناتج من اختلاف درجة المصالح الواقعية.

وثالثاً: بأنه لو سلَّمنا بأنّ الحُسْن قد يكون غير لزوميٍّ، وسلَّمنا أن الإرادة التكوينية لا تكون إلاّ لزوميّةً، فإننا لا نسلِّم قياس التكوينيّة بالتشريعيّة، ومن ثمّ إسراء ما في أحدهما من الخصوصية إلى الأخرى.

توضيح ذلك: إنّ تمامية الاستدلال موقوفةٌ على الموازنة بين الإرادتين، فيُقال عندئذٍ: إنّه إذا ثبت عدم الملازمة بين حُسْن الشيء وإرادته تكويناً؛ وذلك لكون الحُسْن غيرَ لزوميٍّ في بعض الأحيان، فسوف يثبت عدم الملازمة بين حُسْن الشيء وإرادته تشريعاً؛ لنفس النُّكْتة؛ فإن الإرادتين من سنخٍ واحدٍ، وكلّ ما يمتنع في إحداهما يمتنع في الأخرى.

والجواب: إنّه لا دليل على هذه الموازنة؛ لوضوح أنّ إرادة فعل الغير لا تكون محرِّكةً لعضلات الآمر نفسه، ولا لعضلات المخاطب، وإنما هي حقيقةٌ تكوينية نفسانية متعلّقة بفعل الغير، لها مراتب عديدة، بين شديدةٍ تستتبع عدم الرضا بالترك، وضعيفة لا تستتبع ذلك. وهذا بخلاف الإرادة التكوينية، فإنها؛ لكونها متعلّقةً بفعل النفس، محرِّكةٌ لعضلات المريد، ولا معنى ـ على الفرض، لا على ما هو الحقّ، كما سبق ـ للشدّة والضعف فيها، كما عليه عدّةٌ من الأصوليين.

ورابعاً: بأنه لو سلَّمنا بالأمور الثلاثة المتقدِّمة، أي كون الحُسْن غيرَ لزوميٍّ أحياناً، وكون الإرادة التكوينية لزوميّةً دائماً، وكون الإرادة التشريعيّة تابعةً في الخصائص للتكوينيّة، فإننا لا نسلِّم بأنّ الحُسْن غير اللزوميّ لا يستتبع إرادةً لزوميّة؛ وذلك لأننا لو افترضنا استتباع الإرادة للتحرُّك يساوق كونها لزوميّةً أمكن القول مع ذلك بالملازمة بين الحُسْن غير اللزوميّ وبين الإرادة اللزوميّة؛ وذلك لأنّ العاقل بما هو عاقلٌ إذا علم بالحُسْن والقُبْح غير اللزوميّين، وعرف الرجحان الموجود في الفعل أو الترك، تحرَّك لا محالةَ إلى إتيان الحَسَن وترك القبيح. ولو اتفق أحياناً امتناعه من ذلك

فليس ذلك إلاّ لتدخُّل الوَهْم أو الخيال أو الحسّ، وإلاّ فالعاقل بما هو عاقلٌ لا يترك الراجح أخذاً بالمرجوح، ولا يأتي بالمرجوح تَرْكاً للراجح.

إنْ قلتَ: هذا في خصوص المزاحمة، **قلتُ**: ما من مرجوحٍ يترك إلاّ وقد كان مزاحماً للأخذ براجحٍ، وما من راجحٍ يؤخذ إلاّ وقد كان مزاحماً بترك مرجوحٍ، فافهَمْ جيّداً. هذا في الإرادة التكوينيّة.

وتطبيقُها في التشريعيّة أنّ العاقل بما هو عاقلٌ إذا أدرك الحُسْن غير اللزوميّ في فعل الغير اشتاق إليه، وتكوَّنت لديه إرادةٌ إلى ذلك الفعل؛ أداءً لما يقضي به العقل، وبالتالي تصدّى لتحصيله، والتسبّيب إلى تحريكه، وجعل الداعي في نفسه، وذلك بالبعث نحو الفعل، وهذا يعني أن الحُسْن غير اللزوميّ قد استتبع إرادةً لزوميّة ـ أي مؤدِّيةً إلى التحريك، كما يزعمه القائل ـ، فتأمَّلْ جيّداً.

٣ـ بطلان انحصار الأمور في القبيح والحَسَن

الوجه الثالث: إن الملازمة المذكورة إنما تجدي في المقام إذا ثبت انحصار الأمور والأشياء في القبيح والحَسَن، بأن لا يكون هناك واقعةٌ إلاّ وهي إمّا حَسَنة أو قبيحة، ولكنّ التالي باطل؛ لعدم البرهان عليه، لو أريد به عدم الخلوّ ولو بالعناوين الثانوية، وإنْ كان مظنوناً أو ممّا يطمأنّ به؛ ولشهادة الوجدان على خلافه، لو أريد به العناوين الأوليّة وذوات الأشياء.

ونستخلص من جميع ذلك قصورَ الطريقة الأولى عن إثبات المطلوب، لا لعدم الملازمة بين الحَسَن والقبيح وبين الإرادة والكراهة؛ بل لعدم الدليل على حصر الوقائع في الحَسَن والقبيح، ولو بالعناوين الثانوية.

هذا من جهة قصور هذه الطريقة عن إثبات الملازمة بين حُسْن الفعل وإرادته.

وأمّا الملازمة بين حُسْنه وتوجُّه الخطاب إليه، أو فقُلْ: الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهناك مانعٌ عامّ يعيق إثباتها، وهو أنّ الخطاب بما أنّه فعلٌ خاصّ، وإنْ كان ناشئاً عن العلم بالملاك وتوفُّر الإرادة، إلاّ أنه تابعٌ أيضاً لمصالح مستقلّةٍ فيه أو مفاسد كذلك، كما تقدَّمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق. فمجرّد إثبات الحَسَن والقبيح أو الإرادة والكراهة لا يكفي مؤنة إثبات الخطاب بعد إمكانية ابتلائه بالموانع.

نعم، غاية ما يمكن أن يُقال عن ذلك هو اقتضاء الإرادة والكراهة للبعث والزجر، وأمّا فعليّة هذا الاقتضاء فمرهونةٌ بإحراز عدم المانع من البعث والزجر، وأنّى إلى ذلك من سبيلٍ قطعيّ؟

- يتبع -

الهوامش

(١) يمثِّل هذا البحث تقريراً لمحاضرات الشيخ الأستاذ صادق اللاريجاني(حفظه الله)، في دَوْرته الأصولية الثانية، عندما كان يبحث في مبادئ علم الأصول عن المبادئ المتعلِّقة بالحكم الشرعيّ. وقد استغرق البحث عن هذه المسألة تسعة مجالس تقريباً، لمدّة أسبوعين أو أكثر من السنة الدراسيّة (١٤٢٦ ـ ١٤٢٧هـ).

وقد ألحَقْنا بها ما أفاده سماحته بعدها، أو ما كان له دَخْلٌ في إغناء البحث، من تنسيقاتٍ أو زياداتٍ أو تقديماتٍ وتأخيراتٍ، ممّا قد صحَّحه سماحته بالكامل، بعد الملاحظة النهائية سَطْراً بعد سطرٍ. وقد أثبتنا في الهامش بعض الأمور ممّا قد لا يخلو من فائدةٍ ـ وهي مُلاحَظَةٌ أيضاً، ومؤيَّدة في الغالب ـ، وترَكْنا بعضاً آخر عسى أن يتيسَّر الكلام عنها في مجالٍ أوسع إنْ شاء الله. وزعمي أنّ مقتضى طبيعة هذه المسائل، التي لم يشبع البحث عنها مستقلاً لدى الأصحاب، أن تكون بحاجةٍ أكثر إلى تضارب الحجج والآراء فيها، والعصمةُ عند أهلها، والله المستعان.

(٢) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٥، ١٤٢٥هـ.

(٣) أبو الحسن الشعراني، المدخل الى عذب المنهل: ٣٢٥، ١٣٧٣هـ.ش.

(٤) المحقِّق الخراساني، درر الفوائد: ١٣٢، ١٤١٧هـ.

وفي حاشية المشكيني على الكفاية ٢: ٢٨ (منشورات دار الحكمة): «ويشهد لما ذكرنا من أنّ عدم الخلوّ إنّما هو في الأحكام الواقعية، لا الفعلية، ما نقل عن سيِّد الموحِّدين عليه السلام: إن الله تعالى سكت عن أشياء، ولم يسكت عنها نسياناً...، الخبر. (وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٦١)، فإن نسيانها كنايةٌ عن عدم بلوغها الى المرتبة الفعلية». والصحيح: «عدم نسيانها» وإلاّ كانت دالّةً على العكس، كما لا يخفى.

(٥) المحقِّق الخراساني، درر الفوائد: ٢٤٩.

(٦) التقوي الاشتهاردي، تنقيح الأصول (تقرير بحث القائد) ٢: ١١٥، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ.

(٧) الفاضل اللنكراني، معتمد الأصول ١: ١٢٣، ١٤٢٣هـ.

(٨) هذا على المشهور؛ وأما على ما ذهب إليه المحقِّق الأصفهاني رحمه الله، من المنع عن الإرادة والكراهة

في أحكام الله تعالى، فمن الواضح أنّ خلوّ الواقع منهما لا يعني خلوّه من البعث والزجر؛ فإنهما منبعثان عنده عن المصالح والمفاسد، لا عن الإرادة والكراهة، فيتّجه البحث عندئذٍ حتّى على القول بخلوّ الواقع عنهما.

(٩) وفي حاشية المشكيني على الكفاية أنّ عدم الخلوّ لا ينافي إمكانه، حيث قال: «وهذا أيضاً ممكنٌ ولا ينافيه عدم خلوّ الواقعة عن الحكم؛ لأنه لا ينافي دعوى الإمكان». (أبو الحسن المشكيني، الحاشية على الكفاية ٢: ٧٢، قم المقدَّسة، انتشارات لقمان، ١٤١٣هـ).

(١٠) زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، تمهيد القواعد: ٣٢١، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٢١٤هـ.

(١١) المحقّق الخراساني، فوائد الأصول: ٣١٣، ١٤٠٧هـ.

(١٢) السيد روح الله الموسوي الخميني، مناهج الأصول إلى علم الأصول ٢: ١٨، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤١٥هـ.

(١٣) الميرزار حبيب الله الرشتي، بدايع الأفكار: ٣٨٦، الطبعة الحجرية.

(١٤) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، الفصول في الأصول: ٨٥، ١٤٢٠هـ.

(١٥) الشيخ محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين: ٣٤١، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة.

(١٦) المصدر السابق: ٢٥٤.

(١٧) الكلانتري، مطارح الأنظار ٢: ٣٣٩، ١٤٢٥هـ.

(١٨) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ١٨٥، ١٤٢٥هـ.

(١٩) لا يبعد أن يكون مراده بالدليل هو الدليل العقلي؛ نظراً إلى المقابلة بينه وبين السنّة والإجماع.

(٢٠) محمد حسين الأشتياني، بحر الفوائد ١: ٨٦، الطبعة الحجرية، ١٤٠٤هـ.

(٢١) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ١٤٥.

(٢٢) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٦٩، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٧هـ.

(٢٣) المحقّق الخراساني، درر الفوائد: ٧١، ١٤١٠هـ.

ولعلّ الجَمْع بين هذا وبين ما سبق نقله من فوائد الأصول هو المنع من الدليل العقلي، وإثبات القاعدة بالدليل النقلي.

كما يحتمل بملاحظة السياق أن يكون كلامه هذا ناظراً إلى مسألة الاشتراك فحَسْب، بمعنى أنّ الإجماع والضرورة قاضيان باشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل. ويضعِّفه ما سبق منه من اختصاص القاعدة بالحكم غير الفعليّ.

ولكنّ الغالب على ظنّي أنّ الأكثر من هذه الإجماعات المحكيّة والتواترات المدّعاة ليست إلاّ لجهة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، دون مسألة الخلوّ وعدمه.

كما يحتمل أن يكون ذلك كلّه بناء على مسلك القوم، لا على مختاره؛ أو يكون من التبدُّل في الرأي.

ويضعِّف الكلَّ تصريحه في المصدر الأول (الفوائد) ـ بعد قليلٍ ـ بأن الواقعة لا تخلو من حكمٍ، كما هو مذهبنا، وقد عاتب صاحب (وقاية الأذهان) صاحب الكفاية على هذا التهافت، فراجعْ: الشيخ محمد رضا الأصفهاني، وقاية الأذهان: ٣٤٨، ٥٩٥، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.

وكيف كان فتواتر الأخبار وقيام الإجماع على ذلك ليس بتلك الدرجة التي لا يختلف فيها اثنان، ولذلك نرى الشيخ، على ما في (المطارح)، يقول: «كما يُستفاد من جملةٍ من الأخبار». وكذا في الهداية في الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئيﷺ): «وادّعى بعضهم تواتر الأخبار على أنّ له تبارك وتعالى في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم به والجاهل». وهذا ظاهرٌ أيضاً في مسألة الاشتراك، لا في الخلوّ وعدمه. كما يتّضح بالمراجعة. وللتحقيق مجالٌ.

(٢٤) الشيخ محمد تقي البروجردي، نهاية الأفكار ٤ (ق٢): ٣٠، ١٤٢٢هـ.

(٢٥) السيد محمد الواعظ البهسودي، مصباح الأصول: ٣، ٤٤٥، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٧هـ.

(٢٦) المحقّق الخراساني، فوائد الأصول: ٣١٢، ١٤٠٧هـ.

(٢٧) لا يخفى أنّ الشوق حالةٌ نفسيّة وجدانيّة، وتوفُّرها في بعض ما يُكْره عليه الإنسان قد لا يساعده الوجدان؛ فإن مجرّد كون الفعل المكروه مقدّمة لدفع ما هو أشدّ كراهةً منه قد لا يكفي سبباً لتلك الحالة النفسيّة، وإنْ أصرّ على ذلك شيخنا الأستاذ (حفظه الله).

(٢٨) المحقّق الخراساني، فوائد الأصول: ٣١٢.

(٢٩) الشيخ محمد علي الكاظميني، فوائد الأصول (تقرير بحث الشيخ النائيني) ١: ١٣٥ ـ ١٣٤، ١٤٠٢هـ.

منطقة الفراغ بين النفي والإثبات
دراسةٌ مقارنة بين النظريّة والنموذج العمليّ

د. الشيخ محمد رحماني(*)
ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمةٌ

يمتاز الدين الإسلامي من سائر الأديان العالمية الأخرى بأمور، ومن بينها: منظومة التقنين والتشريع الإسلامي (الفقه). إن الإسلام يشتمل على قوانين لجميع الاحتياجات الفردية والاجتماعية في مختلف الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولم يترك لحظةً واحدة من حياة الإنسان إلاّ وقد وضع لها حكماً وتعليماً.

سوف نعمل في هذا المقال على نقد ومناقشة هذه المسألة الهامّة، وهي: هل يوجد في الإسلام مسائل وموضوعاتٍ أوكل الله بيان حكمها في عصر الغَيْبة إلى الحاكم؟ وبعبارةٍ أخرى: هل هناك فراغٌ قانونيّ في المنظومة التشريعية للإسلام أم لا؟ وإذا كان هناك فراغٌ قانونيّ فما هو المراد منه؟ وكيف يتمّ مَلْء هذا الفراغ؟ وما هو دَوْر الوليّ الفقيه (وليّ الأمر) في هذه العملية؟

إن المسائل التي سنعمل على بحثها في هذا المقال هي على نحو الإجمال عبارة عن: جذور كلمة القانون، ومعنى القانون، وتعريف القانون اصطلاحاً، والمراد من الفراغ القانوني، ودراسة ونقد نظرية المنكرين لولاية الفقيه، ودراسة وتحقيق نظرية حصر التقنين والتشريع بالله، ودراسة نظرية جواز وضع القانون من قِبَل الحاكم.

(*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة في قم، وأستاذٌ مساعِدٌ ومدير قسم الفقه والأصول في جامعة المصطفىصلى الله عليه وآله العالميّة في إيران.

مفهوم القانون، لغةً واصطلاحاً

قال العلاّمة علي أكبر دهخدا في كتابه (لغت نامه): «إن القانون تعريب للكلمة اليونانية (كانون)، وهي مستعملةٌ في اللغة العربية بهذا المعنى»[١]. وهناك مَنْ احتمل أن تكون كلمة القانون مأخوذةً من اللغة السريانية[٢]، أو الرومية[٣]، أو الفارسية[٤]. ومهما كان فهناك إجماعٌ على أن كلمة القانون ليست عربيّةً.

وقد ذكرت كتب اللغة معاني كثيرة لكلمة القانون، ومن بينها: القاعدة، والدستور، والطريقة، والمقياس[٥]. ويبدو أن هذه المعاني تشترك في تعيين الحدّ.

والذي نتعرَّض إلى نقده وبحثه في هذا المقال هو المعنى الثالث.

وقيل في التعريف الاصطلاحي للقانون: «أمرٌ كلّي ينطبق على جميع جزئيّاته التي تُتصرَّف أحكامها منه»[٦].

إن هذا التعريف يشمل الأمور الاعتبارية والأمور الحقيقية. وفي هذا المقال سوف نقتصر على بحث القانون الوضعي والاعتباري، الذي يتمّ تقريره على يد علماء القانون والقضاة ورجال السياسة والفقهاء. وأما البحث عن القوانين الحاكمة على غير الاعتباريّات فله موضعٌ آخر. وفي البحث نسعى إلى بيان مسألة دائرة الفراغ القانوني.

معنى الفراغ القانوني

لا شَكَّ في عدم وجود الفراغ القانوني، بمعنى أن يكون هناك موضوعٌ أو مسألةٌ لم يرِدْ بيانها في صريح الشرع، أو على نحو الإطلاق وعموم الكلمة؛ إذ هناك الكثير من الآيات والروايات التي تبيِّن حكم جميع الموضوعات والحوادث، حتّى ما كان من قبيل: دية أرش الخدش. وأما الفراغ القانوني بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد ترك بيان حكم بعض الموضوعات إلى حاكم الشرع، بحيث يُعتَبَر حكم الشارع حكم الله، فهو موضعُ بحثٍ وتحقيق. ومن المناسب ذكر صلاحية وضع القانون لوليّ الأمر في إدارة الدولة بَدَلاً من عنوان الفراغ القانوني.

١ـ نظريّة عدم الفراغ (لدى المنكرين لولاية الفقيه العامّة)

هناك من الفقهاء مَنْ يرى أن حدود ولاية الحاكم الإسلامي في عصر الغَيْبة لا

تتجاوز أمور الحِسْبة. وعليه لا يوجد لدينا شيءٌ باسم الفراغ القانوني، الذي ترك الشارع بيان حكمه لوليّ الأمر. وقيل في تعريف أمور الحِسْبة: إن أمور الحِسْبة هي تلك الأمور التي لا تحتاج إلى تدخُّل الجهات الرسمية (الفقهاء في حالة عدم وجود العدول من المؤمنين) في متابعة الدعاوى والشكاوى والخصومات، بل تباشر ذلك الجهات ذات الصلاحية، حيث تتعرَّض وتتصدّى لهذه الأمور ارتجالاً.

إن الفقهاء الذين لم يرتضوا ولاية الفقيه يجب أن يكونوا من أصحاب هذه الرؤية. ومن المناسب هنا أن نذكر ـ على سبيل المثال ـ كلام أحد القائلين بهذه النظريّة[٧].

قال صاحب التنقيح: «إن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغَيْبة بدليلٍ، وإنما هي مختصّةٌ بالنبيّ والأئمة عليهم السلام، بل الثابت حَسْبَ ما يُستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه؛ وحجّية فتواه. وليس له التصرُّف في مال القُصَّر أو غيره ممّا هو من شؤون الولاية، إلاّ في الأمر الحِسْبي»[٨].

وطبقاً لهذه الرؤية لا يملك وليّ الأمر أيّ حقٍّ في وضع القوانين أو الأحكام.

ونتيجة هذه الرؤية عبارةٌ عن عدم حاكمية الدين والفقه في جميع أبعاد الحياة؛ خلافاً للقائلين بولاية الفقيه.

وعلى أساس هذه الرؤية ليس لأيّ فقيهٍ حقّ التقدُّم على غيره في تصريف أمور الحِسْبة. ولكنْ طبقاً لرأي المؤمنين بولاية الفقيه فإن وليّ الأمر ـ وهو المسؤول عن إدارة المجتمع ـ له حقّ التقدُّم في التصدّي لأمور الحِسْبة على سائر الفقهاء.

وكذلك بناءً على هذه الرؤية فإن ملاك تصرُّف الفقيه هو تحقُّق العنوان الثانويّ؛ خلافاً لرأي القائلين بولاية الفقيه؛ لأن ملاك تصرُّف الفقيه يكمن في تشخيص مصلحة النظام وعامّة الناس.

مناقشةٌ واعتراض

إن أصل ثبوت الولاية للفقيه هو ـ في الجملة ـ من الأمور التي كانت ولا تزال مورد قبول الكثير من الفقهاء. والدليل على ذلك، مضافاً إلى دلالة الآيات والروايات وكيفية وضع القوانين، أن العمل بالكثير من القوانين يحتاج إلى الولاية وممارسة

السلطة من قِبَل الفقيه. كما يحكم العقل بهذا الأمر أيضاً. وإن الجدير بالتحقيق والنقد هنا هو حدود صلاحيات وشرائط وصفات الوليّ الفقيه، وما إذا كان تعيينه بالانتخاب أو التنصيب.

٢ـ نظريّة حَصْر التشريع والتقنين بالله (مع القول بالولاية العامّة للفقيه)

النظرية الأخرى في ما يرتبط بموضوع بحثنا هي أن الفقهاء، رغم ثبوت الولاية لهم في عصر الغَيْبة، لا يحقّ لهم ممارسة التقنين والتشريع؛ وذلك لأن وضع القانون من مختصّات الله سبحانه وتعالى. وحيث تمّ بيان حكم جميع الموضوعات والأحداث الفعلية والقادمة لا يوجد هناك فراغٌ قانوني، حتّى يتصدّى الفقيه لمَلْء هذا الفراغ.

طبقاً لهذه الرؤية إنما يكون للفقهاء في عصر الغَيْبة حقّ تشخيص الحكم الإلهيّ، ويجب في الأحداث الاجتماعية الواقعة أن يتمّ العمل على بيان حكم الله. وبعبارةٍ أخرى: إن حكم الله قد تمَّ بيانه في جميع المسائل، حتّى في الحوادث الواقعة، وإن وليّ الأمر إنما يبيِّن أشكالها وقوالبها، وليس أحكامها.

قال صاحب كتاب معالم الحكومة: «إن التشريع إنما هو من حقوق الله حَصْراً، ولا وجود لمشرِّع أو مقنِّن غيره، فلا يحقّ لأيّ فردٍ ـ مهما بلغ من العلم والثقافة والسلطة الفكريّة والاجتماعيّة ـ أن يقرِّر حكماً، أو يحلّ حراماً أو يحرِّم حلالاً»[٩].

وعلى أساس هذه النظرية، هناك ثلاث مراحل لكلّ حكمٍ، وهي:

١ـ مرحلة التشريع والتقنين. وهي المرحلة الخاصّة بالله سبحانه وتعالى.

٢ـ مرحلة التشخيص. وهي المرحلة الخاصّة بالفقهاء.

٣ـ مرحلة تحديد المسار. وهذه المرحلة من مهامّ مجلس الشورى الإسلامي أو ما كان على شاكلته.

قال صاحب أنوار الفقاهة: «وأما أصحابنا الإماميّة فقد قالوا بأنه ليس هناك واقعةٌ لا نصّ فيها، ولا يوجد أمرٌ خالٍ عن حكمٍ شرعيّ، وإن الدين قد كملت أصوله وفروعه، بحيث لم يبْقَ محلٌّ لتشريع أحدٍ أبداً... فعلى هذا لا وجود لـ (الفراغ القانوني) في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، بل كلّ ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، في حياتهم الفرديّة والاجتماعية والمادّية والمعنوية، قد ورد فيه حكمٌ إلهي وتشريعٌ إسلامي؛ فلا

فراغ ولا خلأ أصلاً، فلا يبقى محلٌّ لتشريع الفقيه أو غيره. فالذي للفقهاء أمران، وهما: الجهد والاجتهاد في كشف الأحكام من المصادر الأربعة؛ وتطبيق الأحكام على مصاديقها، وتنفيذها بما هو حقّها. والأوّل هو الإفتاء، والثاني هو الولاية والحكومة»[١٠].

إن العلماء الذين رفضوا وجود الفراغ القانوني قد استندوا في رفضهم هذا إلى الآيات والروايات؛ إذ يُستفاد من هذه الآيات والروايات أن التشريع منحصرٌ بالله تعالى، وأنه ليس لأحدٍ غيره حقٌّ في التشريع، حتّى رسول الله والأئمة؛ إذ هناك شرائط للتشريع لا يمكن أن تتوفَّر إلاّ في الله سبحانه وتعالى، وتلك الشرائط هي: العلم المطلق، وعدم النَّفْع والضَّرَر، وحقّ المولوية، وما إلى ذلك من الشرائط والصفات الأخرى.

نقدٌ وردّ

يبدو أنه حيث لم يتّضح مورد النزاع فقد تمّ الخلط بين المسائل؛ إذ لو كان مراد الذين أنكروا الفراغ القانوني هو المعنى الأوّل كان ذلك صحيحاً، فليس هناك موضوعٌ أو واقعةٌ لم يتمّ بيان حكمها بشكلٍ صريح، أو على نحو الإطلاق والعموم، أو من طريق الأصول العملية. وليس هناك مَنْ يناقش في ذلك. فحتّى أصحاب نظرية الفراغ القانوني يؤمنون بهذا المعنى، وإلاّ فإنه سيَرِدُ التشكيك في جامعيّة الإسلام وشموليّته.

إن الفراغ القانوني المقبول من قِبَل بعض العلماء الكبار عبارةٌ عن أن الله سبحانه وتعالى كما بيَّن أحكام بعض الموضوعات بنفسه على نحوٍ صريح، أو على نحو الإطلاق أو العموم، فقد ترك بيان حكم بعض الموضوعات الأخرى ـ ولا سيَّما الموضوعات المرتبطة بإدارة المجتمع، والتي هي في معرض التغيير ـ إلى الوليّ الفقيه، وقال: إن حكمه حكمي. وعلى هذا الأساس فإن حكم الله في هذه الموارد عبارةٌ عن الحكم الذي يبيِّنه وليّ الأمر على أساس مصالح عامّة الناس. وإن حكم وليّ الأمر غير تطبيق الأحكام الإلهية الكلّية على المصاديق، وغير كشف الأحكام الجزئية من المطلقات والعمومات، بل كما أن حكم الله هو حكمٌ بشكلٍ مستقلّ، فإن

حكم وليّ الأمر حكمٌ بشكلٍ مستقلّ، ولكنْ بإذن وإمضاء الله في الموارد الخاصّة.

إن هذا التفسير للفراغ القانوني ـ والذي من الأفضل أن نسمّيه (صلاحية تشريع الحاكم) ـ لا يتنافى مع أيٍّ من الأدلة المقامة على نَفْيه.

وأما الروايات الدالّة على بيان جميع الأحكام من قِبَل الله سبحانه وتعالى، حتّى الأرش في الخدش، فهي لا تتنافى مع هذا المعنى من الفراغ القانوني؛ لأن نفوذ وحجّية حكم الحاكم في بعض الموارد إنما هو في الواقع بمنزلة بيان الحكم في تلك الموارد من قِبَل الله تعالى، وإن حكم الحاكم إنما هو بإذن وإرادة الله، واعتبار وحجّية حكم الحاكم من الأحكام الأوّلية الإلهية.

قال الإمام الخميني: «إن الحكومة التي هي فرعٌ عن الولاية المطلقة لرسول اللهﷺ واحدةٌ من الأحكام الأوّلية في الإسلام، وهي مقدَّمةٌ على جميع الأحكام الفرعية، بما في ذلك الصلاة والصوم والحجّ»[11].

وكذلك الروايات الدالّة على أن حلال الله وحرامه باقٍ إلى يوم القيامة لا تتنافى مع هذا المعنى من الفراغ القانوني؛ لأن صلاحية وليّ الأمر لجعل الحكم الولائي هو من الأحكام المجعولة من قِبَل الشارع أيضاً، وباقٍ إلى يوم القيامة، ولا يتنافى مع خلود الأحكام الإلهيّة أبداً.

وبعبارةٍ أخرى: إن بعض الأحكام الإلهية ثابتة، ولا يطرأ عليه التغيير والتبديل أبداً، ومن بين هذه الأحكام الثابتة صلاحيات وليّ الأمر في إدارة الحكم. وأما القول بأن المقنِّن والمشرِّع له مواصفاتٌ لا تتوفَّر في غير الله سبحانه وتعالى فهو كلامٌ صحيح في ما يتعلَّق بالموارد التي يعمل فيها المقنِّن والمشرِّع على وضع القوانين بالاستقلال، وأما في مورد وليّ الأمر فحيث يكون الله قد أذن له يكون قانونه حجّةً ومعتبراً. وعليه فإن المقنِّن والمشرِّع في الواقع هو الله، وليس الحاكم.

وفي الختام من المناسب لإيضاح المسألة أن نشير إلى جعل الولاية من قِبَل الله للأب في بعض الموارد، من قبيل: المباحات والمستحبّات والمكروهات. فكما لا يكون أمرُ وحكمُ الوالد منافياً للأحكام الإلهيّة كذلك حكم الحاكم لا يكون منافياً للأحكام الإلهيّة أيضاً.

٣ـ نظريّة وضع القانون من قِبَل وليّ الأمر

إن النظرية الرابعة في ما يتعلّق بدَوْر وليّ الأمر تجاه مَلْء نقاط الفراغ القانوني (المباحات) عبارةٌ عن أنه كما أُذِن لرسول الله والأئمّة عليهم السلام بوضع القوانين من قِبَل الله في إدارة الدولة والمجتمع كذلك فإن ذات هذه الصلاحيات تكون للفقيه الجامع للشرائط، الذي يتولّى إدارة الحكومة والمجتمع الإسلامي.

لا شَكَّ في أن رسول الله والأئمّة عليهم السلام قد جعلوا في الكثير من الموارد أحكاماً ولائيّة مؤقّتة، في ما يرتبط بحاجة ومصلحة المجتمع، وبما يتناسب والشرائط الزمانية والمكانية. وقد تمّ إعطاء هذه الصلاحيات للفقيه الذي يتكفّل بإدارة المجتمع؛ إذ بدون هذا الحقّ والصلاحية سوف تكون إدارة المجتمع والدولة لَغْواً وبلا فائدةٍ.

ويمكن إقامة الكثير من الأدلّة على هذا الأمر. ولكنّنا سنكتفي ـ خشية الإطالة ـ بذكر دليلين رئيسين، وهما: الروايات؛ وبيان بعض الأحكام الولائية التي تعود صلاحية جعلها أو توسعتها وتضييقها إلى الفقهاء.

ولكي يتّضح مورد النزاع من اللازم قبل الدخول في صلب الموضوع أن نشير إلى بعض الأمور باختصارٍ، وذلك على النحو التالي:

أـ أنواع الحكم الإلهي

إن الأحكام الإلهية على نوعين:

النوع الأوّل: الأحكام الثابتة التي لا تقبل التغيير في أيّ مكانٍ وزمان، مثل: ضروريات الإسلام، من قبيل: الصلاة والصوم والحجّ، وما إلى ذلك ممّا لا يطاله التغيير ويبقى ثابتاً إلى الأبد، رغم أن شرائط الزمان والمكان قد يكون لها تأثيرٌ في كيفيّة تطبيقاتها.

إن تشريع هذه القوانين من مختصّات الذات الإلهية المقدّسة، ولا حقَّ لغيره في جعل هذه القوانين[١٢].

النوع الثاني: الأحكام التي تنبثق عن الولاية، ويتمّ وضعها وتطبيقها بحَسَب المصلحة الراهنة. وكما اتّضح بطبيعة الحال فإن هذا النوع من الأحكام تابعٌ في بقائه وزواله لمقتضيات وموجبات المرحلة، وهي تتغيَّر وتتحوَّل حَتْماً بتطوُّر المدنية وتغيير

المصالح والمفاسد. وإن أصل الولاية بما هو حكمٌ سماويّ يعتبر من موادّ الشريعة، لا يقبل النسخ والتغيير[١٣].

ب ـ الحكم الإسلامي بين التكليفي والوضعي

كما تنقسم الأحكام الإسلامية من ناحيةٍ أخرى إلى قسمين، وهما: الأحكام التكليفية؛ والأحكام الوضعية.

والأحكام التكليفية على خمسة أنواع، وتُعْرَف بحَسَب المصطلح بالأحكام الخمسة، أي: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة.

ومن هذه الأحكام الخمسة ما هو إلزاميٌّ، مثل: الوجوب، والحرمة، وهي التي تعرف في المصطلح الحقوقيّ بالقوانين والأحكام الآمرة؛ ومنها ما هو غير مُلْزِمٍ، من قبيل: الاستحباب، والكراهة، والإباحة.

ورُبَما كان مراد العلماء الكبار الذين آمنوا بمنطقة الفراغ، وقالوا بأن الله قد خَوَّل الحاكم الإسلامي جعل القوانين فيها، هو دائرة الأحكام غير الإلزاميّة.

قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر في هذا الشأن: «إن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: **أحدهما**: قد مُلئ من قِبَل الإسلام بصورةٍ منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل؛ **والآخر**: يشكِّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمّة مَلْئها إلى الدولة أو وليّ الأمر»[١٤]. ويُستفاد من هذه العبارة أن دائرة صلاحيات الحاكم الإسلاميّ تنحصر في غير الأحكام الإلزاميّة؛ إذ لا تغيير ولا تبديل في الأحكام الإلزاميّة.

ج ـ معنى منطقة الفراغ

ليس معنى منطقة الفراغ أن الله ليس له رأيٌ أو حكمٌ في بعض الموضوعات، وإنما منطقة الفراغ تعني أن الله سبحانه وتعالى قد جعل حُكْماً لجميع الموضوعات، ولم يترك أيّ موضوعٍ من دون حكمٍ، إلاّ أنه ترك تحديد حكم بعض الموضوعات إلى حاكم الشرع. وتوضيح ذلك، على سبيل المثال: لو عمدَتْ السلطة التشريعية في دولةٍ ما إلى إصدار قانون الضرائب، وتركَتْ تحديد مقدار هذه الضرائب إلى السلطة

التنفيذيّة، فهذا لا يعني أن السلطة التشريعيّة لا تمتلك حكماً بالنسبة إلى هذه الموارد ومقدار الضرائب؛ إذ بعد المصادقة على اختيار السلطة التنفيذيّة تكون قراراتها منسوبةً إلى السلطة التشريعيّة.

وعلى هذا الأساس فإن حكم الحاكم في موارد منطقة الفراغ (والقدر المتيقَّن منها دائرة المباحات) هو حكم الله، وإن الحاكم إنما يصدر الحكم من حيث إن الله هو الذي أعطاه هذه الصلاحية، وإن منح الصلاحية للحاكم الإسلامي للحكم في هذه الموارد إنما هو من مصادر قوّة المنظومة التشريعيّة في الإسلام، حيث يمكن اختيار القانون المناسب لجميع الظروف والحالات.

د ـ تحوُّل المباح إلى واجبٍ أو حرام

إن جعل الوجوب أو الحرمة في دائرة الأمور المباحة، بل وحتّى المستحبّات والمكروهات في بعض الموارد، أمرٌ ثابت ومقبول من قِبَل أكثر الفقهاء. ومن ذلك:

المورد الأوّل: إن المكلَّف يمكنه أن يوجب على نفسه أمراً مباحاً، أو يحرِّمه على نفسه، بالنَّذْر مثلاً. ولا أتصوَّر فقيهاً يخالف هذه المسألة.

قال الشيخ الطوسي: «فمتى كان ما نذر عليه وحصل وجب عليه الوفاء بما نذر فيه، ولم يسُغْ له تركه»[١٥]. إذن متعلَّق النذر إما مباحٌ، فيجب أو يحرم بالنَّذْر؛ أو مستحبٌّ، فيجب بالنَّذْر؛ أو مكروهٌ، فيحرم بالنَّذْر.

المورد الثاني: ومن بين الأمور الأخرى التي تؤدِّي إلى جعل الحكم على الإنسان هو القَسَم. وهذا الأمر ثابتٌ كما هو الحال بالنسبة إلى النَّذْر، وهو مقبولٌ من الفقهاء، حيث يمكن للإنسان بالقَسَم ـ على طبق الشروط ـ أن يوجب على نفسه أو يحرِّم ما كان مباحاً، أو يجعل المستحبّ واجباً، أو يُحرِّم على نفسه مكروهاً.

المورد الثالث: وكذلك العهد من الأمور التي تسبِّب جعل الوجوب أو الحرمة في ذمّة المكلَّف. وهذا أيضاً، مثل النذر والقَسَم، متَّفَقٌ عليه من قِبَل الفقهاء. فإذا تعهَّد المكلَّف بشيءٍ ـ على طبق الشرائط المذكورة في أحكام العهد ـ وجب عليه ما تعهَّد به.

قال صاحب كتاب وسيلة النجاة: «يُعتَبَر فيه أن لا يكون مرجوحاً دينيّاً أو

دنيويّاً، ولا يُعتبر فيه الرجحان، فضلاً عن كونه طاعةً، كما اعتبر ذلك في النَّذْر، فلو عاهد على فعلٍ مباح لزم»[١٦].

يتّضح من هذه العبارة ـ المتَّفق عليها من قِبَل أكثر الفقهاء ـ أن العهد يؤدّي إلى جعل الوجوب أو الحرمة.

المورد الرابع: ومن بين الأمور المتَّفق عليها من قِبَل الفقهاء هو الشرط في ضمن العقد، حيث يمكن لكلٍّ من طرفي العقد (البائع والمشتري) أن يوجب على الآخر كلّ شيءٍ، باستثناء ما خالف كتاب الله وسنّة رسول اللهﷺ، أو خالف مقتضى العقد.

قال السيد الحكيم في هذا الشأن: «كما يجب الوفاء بالعقد اللازم يجب الوفاء بالشرط المجعول فيه، كما إذا باعه فَرَساً بثمنٍ معين، واشترط عليه أن يخيط له ثوبه، فإن البائع يستحقّ على المشتري الخياطة بالشرط، فتجب عليه خياطة ثوب البائع»[١٧].

الموردان الخامس والسادس: ومن بين الأمور الأخرى التي يجب بسببها حكمٌ على المكلَّف، رغم أن حكمها الأوّلي ليس هو الوجوب، أمرُ الوالد. وهكذا أمرُ الزوج زوجته أيضاً. فالزوج يمكنه ـ مثل الأب والأم ـ في بعض الموارد أن يُحرِّم مباحاً على زوجته.

قال صاحب العروة الوثقى: «الخامس من الشروط: أن لا يكون السفر حراماً، وإلاّ لم يقصر، سواءٌ كان نفسه حراماً، كالفرار من الزحف، وإباق العبد، وسفر الزوجة بدون إذن الزوج في غير الواجب، وسفر الولد مع نهي الوالدين في غير الواجب»[١٨].

إن الغرض من نقل هذه الموارد هو أنه إذا قيل بأن الله سبحانه ـ وهو الشارع الحقيقي والأصلي ـ قد ترك جعل حكم بعض الموضوعات إلى حاكم الشرع، وعبَّر عنه بمنطقة الفراغ، لا يجب الاستغراب من ذلك؛ إذ حتّى المكلف العادي يمكنه أن يوجب أو يحرِّم على نفسه ما لم يوجبه الله أو يحرِّمه عليه (كما في الموارد الأوّل والثاني والثالث والرابع)، وفي بعض الأحيان يمكن للآخرين أن يوجبوا أو يحرِّموا على المكلَّف شيئاً لم يوجبه الله أو يحرِّمه (كما في الموردين الخامس والسادس).

هـ ـ الأدلّة النظريّة والعمليّة على صلاحية وليّ الأمر للتشريع

ولكي يتّضح البحث سوف نتناول البحث من زاويتين، وهما:

١ـ الروايات.

٢ـ الأحكام الولائيّة للفقهاء.

١ـ الروايات

لقد فتح المحدِّثون الكبار في كتبهم الروائية باباً بعنوان «التفويض»، ونقلوا فيه الكثير من الروايات، ومنها ما هو تامّ الدلالة والسند، ولا سيَّما بالنظر إلى القرائن والشواهد الموجودة في هذه الروايات، ومن ذلك أنه جاء في بعضها أحكامٌ وضعها شخصُ رسول اللّهﷺ.

وفي ما يلي نشير إلى عددٍ منها على النحو التالي:

١ـ عن زرارة قال: سمعتُ أبا جعفر وأبا عبد اللّهعليهما السلام يقولان: «إن اللّه عزَّ وجلَّ فوّض إلى نبيِّهﷺ أمرَ خلقه؛ لينظر كيف طاعتهم؟ ثمّ تلا هذه الآية: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر: ٧)»[١٩].

كما ورد ذات هذا المضمون في الروايات الأخرى، مع إضافة أن جميع ما فُوِّض إلى رسول اللّهﷺ قد تمّ تفويضه إلى الأئمّة الأطهارعليهم السلام أيضاً، ومن بينها: الرواية الثالثة.

٢ـ عن محمد بن الحسن الميثمي، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: سمعتُه يقول: «إن اللّه عزَّ وجلَّ أدَّب رسوله حتّى قوَّمه على ما أراد، ثمّ فوّض إليه فقال عزَّ ذكره: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، فما فوَّض اللّه إلى رسولهﷺ فقد فوَّضه إلينا»[٢٠].

٣ـ عن عبد اللّه بن سنان، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفرعليه السلام قال: إن اللّه تبارك وتعالى أدَّب محمداًﷺ، فلما تأدَّب فوَّض إليه، فقال تبارك وتعالى: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾، وقال: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ**﴾ (النساء: ٨٠)، فكان في ما فرض في القرآن فرايض الصلب، وفرض رسول اللّهﷺ فرايض الجدّ، فأجاز اللّه ذلك له»[٢١].

إن هذه الروايات وأمثالها تدلّ على أنه في بعض الموارد تمّ إلقاء أمر التقنين على عاتق رسول اللّهﷺ، وأن رسول اللّه قد وضع في بعض الموارد أحكاماً لم يضَعْها اللّه، كما في الحديث الأخير والحديث الرابع من الباب.

٢ـ الأحكام الولائيّة للفقهاء

الدليل الثاني على صلاحية الفقهاء لجعل بعض القوانين وجود أحكام ولائية لرسول اللّهﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام والفقهاء. ولا شَكَّ في أن هذه الأحكام إنما هي من جهة أنهم كانوا قد تكفَّلوا بمسؤولية ومهمّة إدارة المجتمع والدولة، وليس من جهة أنهم يبيِّنون الأحكام الإلهية. وحيث إن هذه المقالة معقودةٌ للبحث في صلاحية الفقهاء فسوف نحجم عن بيان الأحكام الولائيّة لرسول اللّهﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام؛ خشية الإطالة، ونكتفي بذكر بعض الأحكام الولائية الصادرة عن الفقهاء:

أـ نماذج من الأحكام الولائيّة في العبادات

١ـ الحكم بثبوت الهلال

على الرغم من أن هذه المسألة كانت ولا تزال موضع خلافٍ، إلاّ أن الكثير من الفقهاء قالوا بحجّية حكم الحاكم في رؤية وثبوت الهلال، ومن بينهم: الشيخ الصدوق، حيث قال: «مَنْ كان في بلدٍ فيه سلطانٌ [الحاكم الإسلامي]، فالصوم معه والفطر معه؛ لأن في خلافه دخولاً في نهي اللّه عزَّ وجلَّ»[٢٢].

قال صاحب كتاب جواهر الكلام [ما مضمونه][٢٣]: «إن أطلاق أدلّة نفوذ حكم الحاكم، وإطلاق الأدلة الدالة على أن الردّ على الحاكم ردٌّ على الأئمةعليهم السلام، يشمل حكم الحاكم في رؤية وثبوت الهلال»[٢٤].

وقال السيد اليزدي [ما مضمونه][٢٥]: «مع حكم الحاكم ـ وعدم إحراز خطأ حكمه ومستنده ـ تثبت رؤية الهلال»[٢٦].

ولم ينتقد هذه المسألة التي أثارها السيد اليزدي من بين الأحد عشر عالماً من أصحاب الحواشي على العروة الوثقى سوى واحدٍ فقط.

ومن هنا فإن حكم الحاكم في ثبوت الهلال إنما يكون معتبراً ونافذاً من جهة

أنه حكمٌ صادرٌ عن الحاكم الإسلامي.

٢ـ حكم أمير الحاجّ في ما يتعلَّق بيومَيْ عرفة وعيد الأضحى

إن من بين مناصب الحاكم الإسلاميّ والقيام بإدارة شؤون حجاج بيت الله الحرام منصب (أمير الحاجّ). وقد صرَّح الكثير من الفقهاء بهذه المسألة، ومن بينهم شيخ الطائفة [الشيخ الطوسي]؛ إذ يقول: «ينبغي على الإمام (أمير الحاجّ) أن يصلّي صلاة الظهر والعصر في يوم التروية [اليوم الثامن من ذي الحجة] في مِنَى»[٢٧].

وقال ابن إدريس [ما مضمونه][٢٨]: «يستحبّ للإمام [أمير الحاجّ] في يوم عرفة أن يخرج بعد طلوع الشمس من مِنَى إلى عرفة»[٢٩].

وقال المحقِّق الحلّي [ما مضمونه]: «في الخروج من مكّة يسبق الإمام [أمير الحاج] الآخرين؛ ليقيم صلاة الظهر والعصر في مِنَى»[٣٠].

وقال صاحب الجواهر في هذا البحث: «والمراد بالإمام أمير الحاجّ، كما صرّح به غيرُ واحدٍ [من الفقهاء]»[٣١].

وعلى هذا الأساس فإن جميع أوامر أمير الحاجّ وتعليماته، في توجيه الحجاج والإجابة عن المسائل الشرعية الضرورية للحجّاج، ذات صبغةٍ ولائية.

٣ـ الحكم بدفع الزكاة إلى الفقيه

هناك اختلافٌ بين الفقهاء حول ما إذا كان دفع الزكاة إلى الفقيه واجباً أم لا؟ والمتَّفق عليه بين الفقهاء هو أفضلية واستحباب دفع الزكاة إلى الفقيه دون مطالبته، وأما مع المطالبة فهناك مَنْ قال بالوجوب، ومن بينهم: الشيخ الأعظم؛ إذ يقول: «ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلّة النيابة العامّة وجوب الدفع؛ لأن منعه ردٌّ عليه، والرادّ عليه رادٌّ على الله تعالى، كما في مقبولة عمر بن حنظلة»[٣٢].

ويتَّضح من ذلك أن هذا الحكم من قِبَل الفقيه إنما يجب اتّباعه من جهة وجوب اتّباع الحاكم الإسلاميّ ونائب الإمام المعصوم عليه السلام.

٤ـ حكم الجهاد الابتدائي

هناك اختلافٌ بين الفقهاء حول ما إذا كان يمكن للفقيه في عصر الغَيْبة أن

يُفتي بوجوب الجهاد الابتدائي أم لا. ذهب بعض الفقهاء إلى القول: كما أنهم يتحمّلون مسؤولية ومهمّة الدفاع عن حريم الإسلام ومقدّماته، يمكنهم كذلك الإفتاء بالجهاد الابتدائي إنْ رأَوْا مصلحةً ملزِمةً تترتَّب على ذلك، ومن ذلك:

ما جاء في كتاب الجواهر [ما مضمونه][٣٣]: «لو قام إجماعٌ على عدم مشروعية الجهاد الابتدائي في عصر غَيْبة القائم فلن يكون هناك دليلٌ على عدم مشروعيّته؛ إذ الأدلة الأخرى قابلةٌ للخدش، بل إن أدلّة نيابة الفقيه، بالإضافة إلى عموم أدلة الجهاد، تثبت جواز الاجتهاد الابتدائي في عصر الغَيْبة»[٣٤].

وجاء في منهاج الصالحين: «الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغَيْبة، وثبوته في كافّة الأعصار، لدى توفُّر شرائطه. وهو في زمن الغيبة منوطٌ بتشخيص المسلمين من ذوي الخبرة»[٣٥].

وجاء في كتاب ولاية الفقيه: «إن ما جاء في الروايات هو وجوب الجهاد الابتدائي مع الإمام العادل. والإمام العادل في مقابل الإمام الجائر. ومن هنا فإن الإمام العادل يشمل الإمام المعصوم عليه السلام والحاكم الإسلاميّ. وعلى الرغم من أن مصداق الإمام العادل في عصر الحضور هو المعصوم عليه السلام. وعليه لا يشترط حضور أو إذن الإمام المعصوم في الجهاد الابتدائي»[٣٦].

وعليه، بناءً على مشروعية الجهاد الابتدائي في عصر الغَيْبة فإن الأمر به سيكون من الأحكام الولائيّة، ولا يكون نافذاً إلاّ من قِبَل الحاكم الإسلامي.

٥ـ الحكم في المرتبة الثالثة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد ذكر الفقهاء عدداً من المراحل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقال الفقهاء: إن مشروعية المرحلة الثالثة تحتاج إلى حكم وإذن الحاكم الإسلامي. ومن ذلك مثلاً:

قال الشيخ الطوسي: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان بالقلب واللسان واليد...»، ثمّ قال: «قد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات، إلاّ أن هذا الضرب لا يجب فعله إلاّ بإذن سلطان الوقت [الحاكم الإسلامي] المنصوب للرياسة»[٣٧].

وقال القاضي ابن البرّاج: «قد يكون الأمر بالمعروف باليد أيضاً على وجهٍ آخر، وهو أن يحمل الناس بالقتل والردع والتأديب والجراح والآلام على فعله، إلاّ أن هذا الوجه لا يجوز للمكلَّف الإقدام عليه إلاّ بأمر الإمام العادل وإذنه»[٣٨].

يُفْهَم من هذه العبارة وأمثالها أن المرحلة الأخيرة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطةٌ بحكم الحاكم الإسلامي. ولا شَكَّ في أن هذا الحكم هو من الأحكام الولائية. فكلّما وجد الحاكم مصلحة أذن؛ ومع عدم إذن الحاكم تنتفي المشروعية أيضاً.

٦ـ الحكم بتعطيل الحجّ مؤقّتاً

قال الإمام الخمينيرحمه الله، بشأن صلاحيات الحكومة الإسلامية: «يمكن للحكومة الإسلامية أن تمنع الحجّ ـ وهو من الفرائض الإلهيّة الهامّة ـ مؤقّتاً، وذلك عندما تجد أنه مخالفٌ لمصالح الدولة الإسلاميّة»[٣٩].

لا شَكَّ في أن تعطيل الحجّ عندما يرى الحاكم الإسلامي مصلحةَ المجتمع والدولة الإسلامية في ذلك يُعَدّ من الأحكام الولائيّة والمؤقّتة.

٧ـ الحكم بوجوب البراءة من المشركين

لقد أشار الإمام الخميني إلى هذه المسألة في الكثير من المناسبات. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه قال في ندائه، الذي أصدره سنة ١٣٦٢هـ.ش (١٩٨٣م)، بمناسبة حلول عيد الأضحى المبارك: «على الجميع أن يتأسَّى بوالد التوحيد وأبي الأنبياء العظام. وفي سورة التوبة، حيث ورد الأمر بتلاوتها على الملأ في مكّة المكرَّمة، نقرأ قوله تعالى: ﴿**وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**﴾ (التوبة: ٣)، حيث تمثّل هذه الآية صرخةَ البراءة من المشركين في موسم الحجّ، وهي الصرخة السياسيّة العباديّة التي أمر بها رسول اللّهصلى الله عليه وآله»[٤٠].

ب ـ نماذج من الأحكام الولائيّة الاقتصاديّة

١ـ الحكم ببيع الأموال المحتَكَرة

إن من بين الأحكام الولائية إجبار المحتكِر على بيع البضاعة المحتَكَرة. وهذه

المسألة مورد قبول من قِبَل الكثير من الفقهاء. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن الشيخ المفيد يقول: «للسلطان أن يُكْرِه المحتكِر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين إذا كانت بالناس حاجةٌ ظاهرة إليها»(٤١).

وقال المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام: «ويُجْبَر المحتكِر [من قِبَل الحاكم] على البيع»(٤٢).

وقال صاحب الجواهر: «وقد ادُّعي الإجماع على ذلك من قِبَل جماعةٍ».

وقد ورد هذا المضمون في الكثير من الروايات، ومن ذلك: ما جاء في توحيد الصدوق؛ إذ يقول: «مرَّ رسول اللّهﷺ بالمحتكِرين؛ فأمر بحِكْرَتهم أن يخرج إلى بطون الأسواق، وحيث تنظر الأبصار إليها»(٤٣).

إن أصل هذه المسألة، وهي أن الحاكم يحقّ له إجبار المحتكِر على بيع بضاعته، مورد اتّفاق الفقهاء. ولكنْ وقع الاختلاف بينهم بشأن تقييم البضاعة المحتكَرة. والأمر الآخر الذي وقع الاختلاف فيه موارد الاحتكار، فهل هي محدودةٌ بعدد من الأمور الخاصّة الواردة في الروايات أم تشمل جميع البضائع التي يحتاج إليها المجتمع حاجةً ماسّة، ومن دون عرضها في الأسواق يعاني من ضائقةٍ خانقة؟

٢ـ التصرُّف والحكم في الموقوفات العامّة

قال السيد اليزدي رحمه الله [ما مضمونه](٤٤): «لو لم يعيِّن الواقف متولّياً لإدارة الوقف هل تقع إدارة الوقف على عاتق الواقف؛ أو الموقوف عليه؛ أو الحاكم؛ أو إذا كان الوقف خاصّاً تقع إدارة الوقف على عاتق الموقوف عليه؛ وإذا كان الوقف عامّاً تقع إدارته على عاتق الحاكم؟ هناك عدّة أقوال في هذه المسألة.

والقول القويّ من بين هذه الأقوال هو أن إدارة وحقّ التصرّف يكون للحاكم، سواء قلنا: إن الوقف باقٍ على ملكية الواقف، أو قلنا: إن الوقف ينتقل إلى ملك الموقوف عليه، أو قلنا: إن الوقف يصبح ملكاً للّه»(٤٥).

وعلى هذا الأساس فإن جميع تصرُّفات وأحكام حاكم الشرع في الموقوفات العامّة تكون من الأحكام الولائية، وهي تشمل بيع الوقف، وقبض الوقف، وما إلى ذلك.

٣ـ الحكم في أمور المحجور عليهم

قال العلاّمة الحلّي، في القواعد، [ما مضمونه][٤٦]: «إن للحاكم الإسلامي ومَنْ يثق بهم من عدول المؤمنين الولايةَ على المحجور؛ لصغرٍ أو جنونٍ أو إفلاسٍ ماليّ أو سَفَهٍ»[٤٧].

وعلى هذا الأساس فإن جميع أحكام الحاكم في هذه الموارد ـ حيث تنشأ من جهة كونه حاكماً ـ تعتبر من الأحكام الولائية.

٤ـ الحكم بدفع نفقات اللقيط

تقع نفقة اللقيط على عاتق حاكم الشرع. ولا شَكَّ في هذه المسألة.

وفي ما يلي ننقل فتوى بعض الفقهاء، على سبيل المثال:

قال ابن حمزة، في الوسيلة: «إذا التقط حرّاً صغيراً رفع خبره إلى الحاكم؛ لينفق عليه»[٤٨].

لا شَكَّ في أن تصرُّفات وتعاليم الحاكم الشرعي في هذا الشأن تندرج ضمن الأحكام الولائية.

وقال القاضي ابن البرّاج، في كتاب المهذَّب: «إذا وجد لقيطاً فهو حُرّ، وجب على مَنْ وجده أن يرفع خبره إلى سلطان الإسلام؛ لينفق عليه من بيت المال»[٤٩].

٥ـ الحكم بالعفو أو تعيين مقدار الجِزْية

يذهب الكثير من الفقهاء إلى القول بأن العفو أو تعيين مقدار الجزْية أو نوعها من صلاحيات الإمام (الحاكم الإسلاميّ)[٥٠].

قال المحقِّق الحلّي: «في كمّية الجِزْية: ولا حَدَّ لها، بل تقديرها إلى الإمام (الحاكم الإسلامي)، بحَسَب الأصلح»[٥١].

وعلى هذا الأساس فإن كلّ حكمٍ يصدر عن الحاكم الإسلامي بشأن العفو أو تعيين مقدار الجِزْية يندرج ضمن الأحكام الولائية.

٦ـ الحكم بحبس المَدِين

لو امتنع المَدِين عن دفع الدَّيْن أمكن للحاكم الإسلامي أن يحكم بحبسه.

قال الشيخ الطوسي: «مَنْ وجب عليه الدَّيْن لا يجوز له مَطْله ودفعه مع قدرته على قضائه. فإنْ مطل ودفع كان على الحاكم حبسه وإلزامه الخروج ممّا وجب عليه»[٥٢].

٧ـ الحكم بتقييم البضائع المحتَكَرة

على الرغم من اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، إلاّ أن بعضهم أفتى بمشروعيّة ذلك، ومنهم: الشيخ المفيد؛ إذ قال في المقنعة: «للسلطان أن يكره المحتكِر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين، إذا كانت بالناس حاجةٌ ظاهرة إليها، وله أن يسعِّرها على ما يراه من المصلحة، ولا يسعِّرها بما يخسر أربابها فيها»[٥٣].

وقال صاحب الجواهر [ما مضمونه][٥٤]: «إن للسلطان أن يسعِّر البضاعة، إذا أجحف المالك»[٥٥].

وجاء في ولاية الفقيه: «يجوز للحاكم أن يُسعِّر البضاعة، إذا لم تكن القيمة متوازنةً مع عَرْض البضاعة»[٥٦].

٨ـ الحكم بتحجير الأرض

إن من طرق امتلاك الأرض الميتة إحياءها. والتحجير في الفقه يكون سبباً في الأولويّة؛ فإذا قام شخصٌ بتحجير أرضٍ، ولم يعمل على إحيائها، تخيَّر الحاكم الإسلامي بين إجباره على إحيائها أو التخلّي عنها.

قال المحقِّق الحلّي، في الشرائع: «لو اقتصر على التحجير، وأهمل العمارة، أجبره الإمام على أحد أمرَيْن: إما الإحياء؛ وإما التخلية بينها وبين غيره. ولو امتنع أخرجها السلطان من يده؛ لئلاّ يعطِّلها»[٥٧].

وقال صاحب الجواهر في هذا الشأن: «بلاخلافٍ أجده بين مَنْ تعرَّض له، كالشيخ وابن حمزة والفاضلين والشهيدَيْن وغيرهم، على ما حُكِيَ عن بعضهم»[٥٨].

٩ـ الحكم بدفع الضرائب

قال الشهيد الشيخ مرتضى مطهَّري: «لو اقتضَتْ المصلحة العامة فرض ضرائب

تصاعدية، وحتّى (إذا) اقتضَتْ الضرورة تعديل الثروة الاجتماعية، ووضع الضرائب بحيث يُبقي ما مقداره ٥٪ من مجموع الأرباح بيد المالك الأصلي، واستقطاع ما مقداره ٩٥٪ منه، وجب العمل على طبق ذلك... وهذه كبرى كُلِّية. ولا يذهب الظنّ بكم إلى أن هناك مَنْ يشكّ في هذه الكبرى الكُلِّية؛ فليس هناك فقيهٌ يشكّ في هذه الكبرى الكُلِّية؛ حيث يجب رفع اليد عن المصلحة الصغيرة من أجل الحفاظ على مصلحةٍ إسلاميّة أكبر»[٥٩].

١٠ـ تحديد المِلْكيّة

قال الشهيد الشيخ مرتضى مطهَّري في هذا الشأن: «لو اقتضَتْ مصلحة المجتمع الإسلامي تجريد المالك من مِلْكيّته بالكامل، ورأى (الحاكم الإسلامي) أن المِلْكيّة بهذا الشكل تمثّل غدّةً سرطانيّة، أمكنه فعل ذلك، إنْ توقَّفَتْ المصلحة الأكبر عليه»[٦٠].

وقال الإمام الخميني، في حشدٍ من الطلاب الجامعيين من محافظة إصفهان: «على الرغم من احترام الشارع المقدَّس للمِلْكيّة، إلاّ أن وليّ الأمر يمكنه نقض هذه المِلْكيّة المحدودة، إنْ وَجَدَها على خلاف مصلحة الإسلام والمسلمين، وأن يعمل على مصادرة مقدارٍ معيَّنٍ منها، بحكم الفقيه»[٦١].

ج ـ نماذج من الأحكام الولائيّة الجزائيّة

كما سبق أن ذكرنا فإن جميع التعزيرات التي تصدر في عصر الغَيْبة تدخل ضمن الأحكام الولائيّة؛ لأن موضوعها هو المصلحة التي يراها الحاكم الإسلامي.

وهي موارد كثيرةٌ، نعرض عن ذكرها.

وفي فقه غير هذه الموارد هناك أحكامٌ ولائيّة أخرى، ومن بينها ما يلي:

١ـ الحكم في أسرى الحرب

قال الفقهاء: إن أمر أسرى الحرب في عصر الغَيْبة إلى الحاكم الإسلامي. ومن بينهم: الشيخ الطوسي، حيث قال: «كلُّ أسيرٍ أُخذ بعد أن وضعَتْ الحرب أوزارها،

فإنه يكون الإمام (الحاكم الإسلامي) فيه مخيَّراً: إنْ شاء مَنَّ عليه فأطلقه، وإنْ شاء استعبده، وإنْ شاء فاداه»[٦٢].

وقال القاضي ابن البرّاج: «الأسارى على ضربين: **أحدهما**: ما يجوز استبقاؤه؛ **والآخر**: لا يُستبقى. فالذي يجوز استبقاؤه كلُّ أسيرٍ أُخذ بعد تقضّي الحرب والفراغ منها؛ والذي لا يستبقى هو كلُّ أسيرٍ أُخذ قبل تقضّي الحرب والفراغ منها. والضرب الأوّل يكون الإمام ومَنْ نصبه الإمام مخيَّراً فيهم؛ إنْ شاء قتلهم، وإنْ شاء فاداهم، وإنْ شاء مَنَّ عليهم، وإنْ شاء استرقَّهم. ويفعل في ذلك ما يراه صلاحاً في التدبير والنفع للمسلمين»[٦٣].

وقال العلاّمة الحلّي: «إنْ أُخذوا [الأسرى] بعد انقضاء الحرب حرم قتلهم، ويتخيَّر الإمام (الحاكم الإسلامي) بين المنّ والفداء والاسترقاق»[٦٤].

ويتبيَّن من هذه الأقوال بوضوحٍ أن أمر الأسرى في الحرب إلى الحاكم الإسلامي، وأن أحكام وأوامر الحاكم الإسلامي إنما تكون نافذةً في هذا الشأن من جهة الحكم الولائي؛ لأنه يعمل في ذلك على أساس المصلحة التي يراها.

٢ـ إجراء الحدود

هناك من الفقهاء مَنْ ذهب إلى القول بعدم مشروعيّة تطبيق الحدود في عصر الغَيْبة؛ وفي المقابل ذهب أغلب الفقهاء إلى القول بأن تطبيق الحدود في عصر الغَيْبة ليس مشروعاً فحَسْب، بل هو واجبٌ أيضاً، ومن بينهم: الشيخ المفيد؛ إذ يقول: «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قِبَل الله تعالى، وهم أئمّة الهدى من آل محمدﷺ، ومَنْ نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوَّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم، مع الإمكان»[٦٥].

وقال القاضي ابن البرّاج: «وليس يقيم الحدود إلاّ الأئمّةعليهم السلام، أو مَنْ ينصبونه لذلك، أو يأمرونه به»[٦٦].

وقال أبو الصلاح الحلبي: «إذا أراد وليّ الحدّ إقامته فليُقِمْه بمحضرٍ من جماعة أهل المصر من المسلمين»[٦٧].

ويتّضح من نقل هذه الأقوال وغيرها أن تطبيق الحدود في عصر الغَيْبة أمرٌ متَّفق

عليه من قِبَل الكثير من الفقهاء المتقدِّمين. ولا شَكَّ في أن تطبيقها هو من الحكم الولائي؛ إذ ما لم تكن هناك حكومةٌ، ولم يكن الفقيه مبسوط اليد، لا يمكن تطبيق الحدود، وعند إقامة الحكومة يكون تشخيص وتطبيق وبيان كيفية الحدود على عاتق الحاكم الإسلاميّ.

د ـ نماذج من الأحكام الولائيّة الأسَريّة

١ـ الحكم بصحّة نكاح غير الرشيد

الحاكم الإسلاميّ هو ممَّنْ لهم الولاية على نكاح الأشخاص. ولا شَكَّ في هذه المسألة. غاية ما هنالك أن الاختلاف يكمن في مساحة هذه الولاية؛ فهناك مَنْ وسَّعَ هذه المساحة؛ وهناك مَنْ ضيَّقها وحصرها في موارد خاصّة. ومن هؤلاء: المحقِّق الحلّي، حيث قال: «ليس للحاكم ولاية في النكاح على مَنْ لم يبلغ، ولا على بالغٍ رشيد. وتثبت ولايته على مَنْ بلغ غير رشيدٍ»(٦٨).

وقال صاحب الجواهر في هذا الشأن: «تثبت ولايته (الحاكم الإسلاميّ) على مَنْ بلغ غير رشيدٍ...؛ بلا خلافٍ أجده فيه، بل الظاهر كونه مجمعاً عليه؛ لأنه [أي الحاكم] وليُّ مَنْ لا وليَّ له»(٦٩).

وقال المحقِّق الكركي: «ولاية الحاكم تختصّ في النكاح على البالغ فاسد العقل»(٧٠).

٢ـ حكم تحديد النسل

قال السيّد الخميني، في الجواب عن حكم تحديد النسل: «إن تحديد ذلك إلى الحكومة، وما تتَّخذه من القرارات في هذا الشأن»(٧١).

وعليه لو أن الحاكم الإسلامي رأى أن تحديد النسل من مصلحة المجتمع الإسلاميّ فإنه يُصدر الحكم الولائي في هذا الشأن، ويجب على الجميع اتّباعه في ذلك.

٣ـ الحكم بالطلاق

إن من بين الأحكام الولائيّة التي تعود بجذورها إلى تشخيص المصلحة من قِبَل

الحاكم الإسلاميّ طلاق المرأة التي يمتنع زوجها من الإنفاق عليها، ولا يطلّقها.

قال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «إنْ كان موسراً بالنفقة، فمنعها مع القدرة، كلّفه الحاكم الإنفاق عليها، فإنْ لم يفعل أجبره على ذلك، فإنْ أبى حبسه أبداً...»(٧٢).

وقال الشيخ حسين الحلّي: «لو لم يقُمْ [الزوج] بحقوق زوجته، وأمره الحاكم الشرعي بالقيام بتلك الحقوق، فامتنع عن ذلك، ولم يتمكّن الحاكم الشرعي من إجباره...، ينفتح بهذا باب الطلاق الإجباريّ، ويكون الأمر دائراً بين اثنين: إما أن يجبره الحاكم الشرعي على الطلاق؛ ليُخلي سبيل الزوجة؛ أو يتولّى الحاكم الشرعي بنفسه ذلك، ويجري الطلاق جَبْراً عليه لو امتنع»(٧٣).

وقال الشهيد الشيخ مرتضى مطهَّري في هذا الشأن: «صحيح أن الإسلام لم يعْطِ حقَّ الطلاق للمرأة ـ وهذا قائمٌ على أساسٍ منطقيّ عجيب ـ، ولكنْ هناك موارد يُطْلَق عليها مصطلح الطلاق القضائيّ، بمعنى أن الزواج لو أصبح بحيث يخلو من المصلحة الأُسَريّة، وأصرّ الزوج على عدم الطلاق، يمكن للحاكم الشرعيّ أن يطلّق الزوجة»(٧٤).

وقال السيد اليزدي في هذا الشأن: «في المفقود الذي لم يعلم خبره، وأنه حيٌّ أو ميتٌ...؛ وكذا المفقود المعلوم حياته، مع عدم تمكُّن زوجته من الصبر؛ بل وفي غير المفقود، ممَّن علم أنه محبوس في مكانٍ لا يمكن مجيئه أبداً؛ وكذا في الحاضر المُعْسِر الذي لا يتمكَّن من الإنفاق، مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة، ففي جميع هذه الصور وأشباهها، وإنْ كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكّها وطلاقها للحاكم...، إلاّ أنه يمكن أن يُقال بجوازه»(٧٥).

ويتّضح من هذه العبارة وغيرها أن حكم الحاكم في بعض الموارد الخاصّة من الأحكام الولائية.

هـ ـ نماذج من الأحكام الولائيّة السياسيّة

على مدى تاريخ الفقه الشيعي لم يكن الحكم بيد الفقهاء بشكلٍ كامل، ولكنّهم كانوا يرَوْن من الواجب عليهم التدخُّل في السياسة أحياناً، وأن يصدروا

الأحكام السياسيّة المنبثقة من جهة تصدّيهم لمنصب الحاكم الشرعيّ، ويتنكَّرون في ذلك لبدعة «فصل الدين عن السياسة». وهذه الأحكام كثيرةٌ في تاريخ الفقهاء الطويل. وفي ما يلي نشير إلى نماذج من هذه الأحكام:

١ـ الحكم بوجوب الدفاع عن المشروطة (المَلَكيّة الدستوريّة)

لقد عمد كلٌّ من: الآخوند الخراساني؛ والخليلي؛ والمازندراني، إلى إرسال رسالةٍ إلى الشاه محمد علي [القاجاري] ـ وذلك قبل يومين من قصف البرلمان بالمدفعيّة ـ، وطالبوه ببعض الأمور، ومن بينها الفقرة التالية: «...لا شَكَّ في أن حفظ الدين الحنيف واستقلال الدولة الاثني عشريّة ـ شيَّد الله تعالى أركانها ـ رَهْنٌ بعدم تجاوز قوانين المشروطة، وإن الالتزام بذلك واجبٌ على عموم المسلمين قاطبةً، ولا سيَّما شخص صاحب الجلالة الملك المعظم»[٧٦].

٢ـ تحريم القماش والثياب الأجنبيّة

يقول السيد محمد كاظم اليزدي: «يجدر بعموم المؤمنين وكافّة المتدينين ـ بجميع فئاتهم وطبقاتهم ـ أن يعمل كلُّ واحدٍ منهم ما أمكنه في تشييد هذا الأمر والتأسيس له، وأن يبذل جهده وسَعْيه وهمّته في تجنُّب الألبسة والأقمشة الأجنبيّة، بل يجدر بهم تجنُّب جميع حركات وسَكَنات وكيفيّة وطريقة الكفّار في الملبس والمأكل والمشرب والكلام والسلوك وما إلى ذلك»[٧٧].

٣ـ حكم الجهاد ضدّ إيطاليا وروسيا وإنجلترا

قال السيد محمد كاظم اليزدي، في مواجهة العدوان على إيران وليبيا من هذه الدول: «في المرحلة الراهنة؛ حيث قامت الدول الأوروبية، مثل: إيطاليا في هجومها على طرابلس الغربيّة [ليبيا]، ومن ناحيةٍ أخرى الروس؛ حيث احتلّوا بقواتهم شمال إيران، والإنجليز؛ حيث أنزلوا قواتهم في جنوب إيران، الأمر الذي شكَّل تهديداً للإسلام، فيجب على كافّة المسلمين من العرب والإيرانيين أن يُعِدّوا أنفسهم لدَحْر الكفّار من البلدان الإسلامية...؛ لأن هذا من أهمّ الفرائض الإسلامية»[٧٨].

٤ـ حكم الجهاد والنفير العام ضدّ الإنجليز

قال السيد عبد الحسين اللاري، في الحرب العالمية الأولى، حيث أنزلت القوات الإنجليزية جنودها في مدينة بوشهر، وعمدوا إلى احتلال المنطقة عسكريّاً: «إن الواجب العينيّ فوريٌّ... إن الجهاد والدفاع واجبٌ، وكلُّ مَنْ يتخلَّف أو يتقاعس عن الالتحاق بهذا الجيش، وعن هذا الجهاد الأكبر والنهي عن المنكر، فكأنَّما تخلَّف عن جيش أسامة وصاحب العصر والزمان»[٧٩].

٥ـ حكم الاعتراض على السفور ونزع الحجاب

عندما سمع الحاج الآغا حسين القمّي بالدستور المَلَكيّ الصادر عن رضا خان في خلع الحجاب صرَّح قائلاً: «لو قضى عشرة آلاف شخص ـ وأنا واحدٌ منهم ـ قتلاً؛ من أجل الوقوف بوجه هذا الأمر، جاز ذلك»[٨٠].

٦ـ فتوى تأميم النفط

قال السيد محمد تقي الخوانساري في هذا الشأن: «...لو تمّ رفض هذا الحكم كان ذلك رفضاً لكلام رسول الله، وعليه لا يبقى هناك عذرٌ لأحدٍ، ولا سيَّما أن شخصاً مثل: سماحة آية الله الكاشاني ـ دامت بركاته ـ، وهو من المجتهدين العدول، بالإضافة إلى اتّصافه بالشجاعة والإخلاص والتضحية في ما يتعلَّق بمصالح الناس في الدين والدنيا، قد بذل كلّ ما بوسعه من أجل توعية الناس واستنهاض هِمَمهم، وعليه لا يبقى هناك عذرٌ لأيّ شخصٍ في ذلك»[٨١].

٧ـ الحكم بكفر الحزب الشيوعيّ

قال السيد محسن الحكيم في هذا الشأن: «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعيّ، فإن ذلك كفرٌ وإلحادٌ، أو ترويجٌ للكفر»[٨٢].

٨ـ تحريم الانتخابات في العراق

بعد فشل الإنجليز في العراق اتّخذوا قراراً بترشيح فيصل؛ كي يعقدوا معه

عَقْداً يبسطون من خلاله سيطرتهم على العراق. ولذلك قام الكثير من الفقهاء والمجتهدين بالدعوة إلى مقاطعة هذه الانتخابات، وتحريم المشاركة فيها، وصدر الحكم بإبعادهم ونَفْيهم من العراق إلى إيران، ومن بينهم: الخالصي؛ والإصفهاني. وقال الشيخ النائيني في هذا الشأن: «لقد قُمْنا بتحريم الانتخابات، ودعَوْنا الشعب العراقي إلى مقاطعتها. وإن الذي يشارك في الانتخابات، أو يُقَدِّم أيَّ دعمٍ لها، يكون منتهكاً لأمر الله ورسوله وأوليائه»(٨٣).

٩ـ تحريم البضائع الأجنبية

عندما راجع التجّار المسلمون المراجع في عصرهم، واشتكوا من استيراد البضائع الأجنبيّة، ولا سيَّما الثياب منها، بادر كبار الفقهاء، من أمثال: السيد إسماعيل الصدر، والحاج الميرزا الحسيني، والحاج الميرزا خليل، والسيد محمد كاظم الطباطبائي، والحاج الميرزا محمد الغروي الشربياني، والحاج الشيخ محمد حسن المقامي، والحاج الميرزا حسين النوري، والميرزا فتح الله الشيرازي، المعروف بـ «شريعت الإصفهاني»، إلى الإعلان عن مخالفتهم لاستيراد هذه البضائع. وفي ذلك قال الآخوند الخراساني: «يجب على جميع المواطنين والمسلمين قاطبةً، وجوباً مؤكَّداً...، أن يتأسّوا ويتبعوا، وأن يخلعوا ثياب الذلّ، وأن يرتدوا بَدَلاً منها ثياب العزّة الإسلامية والإلهية، وأن يُدخلوا السعادة بذلك على قلب صاحب الشريعة»(٨٤).

١٠ـ الفتوى بحرمة استعمال التبغ والتنباك [ثورة التنباك]

وهي الثورة المعروفة؛ إذ أفتى الميرزا الشيرازي بحرمة التنباك والتبغ، قائلاً: «يُعَدّ استعمال التبغ والتنباك ـ بأيّ نحوٍ من الأنحاء ـ في حكم محاربة إمام العصر صلوات الله وسلامه عليه»(٨٥).

١١ـ أحكامٌ كثيرة للإمام الخميني

إن الأحكام الولائية التي أصدرها الإمام الخميني ـ سواءٌ منها تلك التي صدرت قبل انتصار الثورة الإسلامية المباركة أو تلك التي صدرت بعد انتصار الثورة ـ من

الكثرة بحيث لا نستطيع استيعابها في هذه المقالة بأجمعها، ولكنْ يمكن لنا أن نذكر بعض هذه الأحكام الولائيّة التي تحظى بأهميّةٍ كبيرة، ومنها:

١ـ الحكم بتشكيل شورى الثورة: أصدر الإمام الخميني، بتاريخ: ٢٢ / ١٠ / ١٣٥٧هـ.ش، بياناً خاطب فيه الشعب الإيراني، قائلاً: «بموجب الحقّ الشرعيّ، وعلى أساس الثقة الممنوحة لي من قِبَل الأغلبية الساحقة للشعب الإيراني، قُمْنا ـ من أجل تحقيق الأهداف الإسلامية ـ بتأسيس شورى مؤقَّتة باسم شورى الثورة الإسلامية، تتألَّف من الأفراد الصالحين والمسلمين والمخلصين الثقات»[٨٦].

٢ـ حكم مدّعي عامّ الثورة: أصدر الإمام، بتاريخ: ٩ / ١٢ / ١٣٥٧هـ.ش، حكماً خاطب فيه الشيخ مهدي هادوي، قائلاً: «تمّ تنصيب سماحتك بموجب هذا الحكم في منصب المدّعي العامّ في محكمة ثورة الجمهوريّة الإسلامية»[٨٧].

٣ـ الحكم بمصادرة أموال أسرة البهلوي: حيث قال الإمام الخميني، بتاريخ: ٩ / ١٢ / ١٣٥٧هـ.ش: «تتولّى شورى الثورة الإسلامية بموجب هذا الحكم مهمّة مصادرة جميع الأموال المنقولة وغير المنقولة لسلالة البهلوي، وفروعها، وعمّالها، والمنتسبين إلى هذه السلالة، التي اختلسوها من بيت مال المسلمين طوال فترة حكمهم بشكلٍ غير مشروع، والعمل على إنفاقها لمصلحة المحتاجين والعمّال والموظَّفين من ذوي الدَّخْل المحدود، وإيداع [الأموال] المنقولة في المصارف برقمٍ باسم شورى الثورة...»[٨٨].

٤ـ الحكم إلى أمير الحاجّ: أصدر الإمام الخميني، بتاريخ: ٢ / ١٢ / ١٣٥٧هـ.ش، حكماً خاطب فيه الحاج الشيخ محيي الدين الأنواري والحاج الشيخ فضل الله المحلاتي، قائلاً: «حيث نعيش أيّام إقامة أحد أكبر الفرائض الإسلامية فقد عيّنتكما في منصب إدارة حجّاج بيت الله الحرام»[٨٩].

٥ـ حكم العفو: خاطب الإمام المدّعي العام في محكمة الثورة، بتاريخ: ١٨ / ٨ / ١٣٥٨هـ.ش، قائلاً: «بمناسبة حلول عيد الغدير السعيد ـ الذي هو مبدأ تنصيب الإمامة ـ يتمّ إصدار عفوٍ عامّ بحقّ أولئك الذين حكمت عليهم محاكم الثورة بالسجن لأقلّ من سنتين»[٩٠].

٦ـ الحكم بتأسيس لجنةٍ بشأن التعزيرات: قال الإمام الخميني في جواب رئيس لجنة الشؤون القضائية والحقوقية في المجلس، بتاريخ: ٢٨ / ٨ / ١٣٦٤هـ.ش: «في

الوقت الراهن، حيث الأكثرية الكبيرة من المتصدّين لأمر القضاء لا تتوفَّر فيهم الشرائط الشرعيّة للقضاء، وإنما أجيزوا من باب الضرورة، لا يحقّ لهم تعيين حدود التعزير دون إذنٍ من الفقيه الجامع للشرائط. وعليه يجب تعيين لجنةٍ... تعمل على تعيين حدود التعزيرات، حيث يُؤذَن لهم في هذا الإطار، ولا يحقّ لهم تجاوز ذلك. وهذا بطبيعة الحال أمرٌ مؤقَّت، وعلى نحو الاضطرار، حتّى يتمّ ـ إنْ شاء الله ـ تعيين القضاة الجامعين للشرائط»[٩١].

٧. الحكم بشأن تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام: بتاريخ: ٧ / ١١ / ١٣٦٦هـ.ش توجَّه الإمام الخميني بالخطاب إلى المسؤولين في الدولة، قائلاً: «...رعايةً لغاية الاحتياط، لو لم يحصل التوافق بين مجلس الشورى الإسلامي وشورى الصيانة، على المستوى الشرعيّ والقانونيّ، فقد تمّ تشكيل مجمع مؤلَّف من...؛ من أجل تشخيص مصلحة النظام الإسلاميّ»[٩٢].

لقد ذكر الإمام في هذا الجواب ما يزيد على العشرين حكماً ولائياً، نذكرها في ما يلي؛ بالنظر إلى أهمّيتها:

١. شقّ الطرقات في أملاك الآخرين.
٢. قانون الخدمة العسكريّة.
٣. الإرسال الإجباريّ إلى جبهات القتال.
٤. الحيلولة دون خروج ودخول العملة الصعبة.
٥. الحيلولة دون خروج ودخول بعض البضائع.
٦. المنع من احتكار جميع البضائع.
٧. الإجراءات الجمركيّة.
٨. فرض الضرائب.
٩. المنع من ارتفاع الأسعار.
١٠. فرض الأسعار على البضائع.
١١. الحيلولة دون توزيع المخدِّرات ومحاربة الإدمان.
١٢. حظر حمل الأسلحة بجميع أنواعها.
١٣. إزالة المسجد من الطريق.

١٤ـ إزالة الأبنية والمنازل الواقعة في الطرقات.
١٥ـ تعطيل المساجد.
١٦ـ إزالة المساجد التي يثبت أنها مساجدُ ضرارٍ.
١٧ـ إلغاء العقود المُبْرَمة مع الناس من طَرَفٍ واحد.
١٨ـ المنع من أيّ أمرٍ عباديّ وغير عباديّ يخالف مصلحة الإسلام.
١٩ـ المنع من الحجّ بشكلٍ مؤقّت.
٢٠ـ إلغاء المزارعة.
٢١ـ إلغاء المضاربة.

ما تقدَّم كان نماذج من الأحكام الولائيّة لرسول اللّهﷺ والأئمّة الطاهرينعليهم السلام والفقهاء العظام، في الأمور العبادية والاقتصادية والجزائية والأُسَرية والسياسية. وفيما لو دقَّقنا النظر في الروايات وسيرة الأئمّةعليهم السلام وتاريخ حياتهم وكتب الفقهاء فسوف نجد أضعافاً مضاعفة من الأحكام الولائية.

إن هذا الأمر يثبت هذه الحقيقة، وهي أن تركيبة الدين الإسلامي ـ ولا سيَّما المذهب الشيعي الاثني عشري الحقّ ـ قد تمّ التأسيس لها من قِبَل اللّه سبحانه وتعالى، بحيث تكون من دون الحكم ناقصةً؛ إذ إن الكثير من قوانينه ممزوجةٌ بالولاية والحكومة، وإذا لم يتمّ التأسيس للحكومة الإسلامية يستحيل تطبيق هذه التعاليم السماوية، التي تهدف إلى بناء الإنسان. ومن هنا كانت مسؤولية ورسالة حَمَلَة الإسلام ـ ولا سيَّما الفقهاء، الذين ينفقون أعمارهم في الاجتهاد واستنباط قوانين الإسلام ـ تجاه الحفاظ على الجمهورية الإسلامية، وصيانة قِيَمها، والمقاومة والصحوة في مواجهة الانحرافات، أكبر.

خاتمةٌ

وفي الختام من المناسب أن نجعل مسك الختام لهذا البحث نقل آراء عددٍ من كبار العلماء في هذه المسألة، وهي صلاحية جعل القوانين في عصر الغَيْبة على عاتق وليّ الأمر في الجملة، على النحو التالي:

١ـ قال الشهيد مرتضى مطهَّري، في الجواب عن السؤال القائل: هل يحقّ لغير

الله أن يسنّ القوانين أم لا؟: «يجب حلّ موضوعين في هذا البحث، وهما: **أوّلاً**: مسألة وضع القانون، وهل يحق لغير الله أن يضع القوانين أم لا؟ وقد ذكرنا أنكم إذا كنتم تقصدون بذلك حقّ الوضع في مقابل القوانين الإلهية فالجواب هو: كلاّ؛ وإنْ كنتم تقصدون وضع القوانين ـ بالاستفادة من الحقّ الذي فرضه القانون الإلهيّ من وضع القوانين في الأمور الجزئيّة ـ فليس هناك ما يمنع من ذلك»[٩٣].

٢ـ وقال السيد الشهيد الصدر: «إن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: **أحدهما**: قد مُلئ من قِبَل الإسلام بصورةٍ منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل؛ **والآخر**: يشكّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمّة مَلْئها إلى الدولة أو وليّ الأمر، يملؤها وفقاً لمتطلّبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كلّ زمان»[٩٤].

وقال في موضعٍ آخر: «إن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتمّ بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث، وتقدير إمكانات هذا الفراغ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه مع المنطقة التي مُلئت من قِبَل الشريعة ابتداءً في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي»[٩٥].

٣ـ وقال العلاّمة الطباطبائي: «القرارات التي تصدر من منصب الولاية، ويتمّ وضعها وتطبيقها بحَسَب مصلحة العصر، وكما اتّضح فإن هذا النوع من القرارات في بقائه وزواله رَهْنٌ بمقتضيات وموجبات المرحلة»[٩٦].

٤ـ وقال السيد كاظم الحائري: «إن الإسلام قسَّم الأمور التي تدخل في مصلحة البشر إلى قسمين، وهما:

أ ـ القسم الثابت: إن هذا القسم يشمل القرارات والقوانين الثابتة من الشريعة الإلهيّة، والتي لا يحقّ حتّى لوليّ الأمر مخالفتها.

ب ـ القسم المتغيِّر: وهو يشتمل على القوانين التي تتغيَّر بحَسَب الظروف الزمانية والمكانية والبيئية. وقد ترك الإسلام ما يندرج تحت هذا القسم لوليّ الأمر؛ كي يعمل على تغييره وفقاً للشرائط والمقتضيات، آخذاً بنظر الاعتبار مصالح المجتمع في إطار المباحات»[٩٧].

٥ـ وقال السيد محمود الهاشمي، بشأن دَوْر الفقيه في عملية التقنين والتشريع:

«إن الدَّوْر الثاني للفقيه عبارة عن مَلْء منطقة الفراغ، من جهة أن الفقيه هو وليّ الأمر (لا من جهة كونه مجتهداً)، طبقاً للرؤية السياسية التي يتبنّاها عددٌ كبير من الفقهاء، بمعنى ثبوت الولاية الصغرى في عصر الغَيْبة للفقهاء العدول الأتقياء»[٩٨].

٦ـ وقال الشيخ محمد مؤمن القمّي: «حيث تقع مسؤولية إدارة شؤون الدولة الإسلاميّة ورعاية مصالح المسلمين على عاتق وليّ الأمر، لذلك فإن رعاية مصالح الأمة والحفاظ على حقوق الأفراد يقتضي في بعض الأحيان أن تتمّ إدارة البلاد من خلال وضع القوانين، التي قد تؤدّي أحياناً إلى التضييق على حقوق المواطنين، وتمنعهم من القيام بأعمالهم»[٩٩].

الهوامش

(١) انظر: علي أكبر دهخدا، لغت نامه ٤١: ١٢١، مفردة قانون. (مصدر فارسي).
(٢) شرح المطالع وحاشية الملاّ عبد الله في مبحث تعريف المنطق.
(٣) تاج العروس، كلمة القانون.
(٤) المعجم الوسيط، كلمة القانون.
(٥) انظر: برهان قاطع؛ فرهنگ نفيسي؛ لغت نامه؛ المعجم الوسيط، مادة كلمة (قانون). (مصدر فارسي).
(٦) المعجم الوسيط: ٧٦٣؛ فرهنگ معين ٢: ٢٦٢٧.
(٧) انظر: محمد جعفر الجعفري، ترمينولوژي حقوق (المصطلحات الحقوقية): ٨٣، طبعة مكتبة گنج ودانش. (مصدر فارسي).
(٨) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٢٤، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
(٩) الشيخ جعفر السبحاني، معالم الحكومة: ٣٠١، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان.
(١٠) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة ١: ٥٥٣، منشورات مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.
(١١) الإمام روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ٢٠: ١٧٠. (مصدر فارسي).
(١٢) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، بحثي درباره مرجعيت وروحانيت، مقاله ولايت وزعامت (بحث حول المرجعية والمؤسسة الدينية، مقالة الولاية والزعامة): ٨٤، شركة سهامي انتشار. (مصدر فارسي).
(١٣) انظر: الشيخ مرتضى مطهَّري، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومتطلّبات العصر) ٢: ٧٧.

(مصدر فارسي).
(١٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ٢: ٣٦٢، دار الفكر.
(١٥) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي ٢: ٥٧٧، طبعة جامعة طهران.
(١٦) السيد أبو الحسن الإصفهاني، وسيلة النجاة ٢: ٢٥١، دار التعارف للمطبوعات.
(١٧) السيد محسن الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٥٨، المسألة رقم ٦٣، دار التعارف للمطبوعات.
(١٨) السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ٢: ١٢٢، المكتبة العلمية الإسلامية.
(١٩) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٧، باب التفويض، ح٥، دار الكتب الإسلامية.
(٢٠) المصدر السابق ٩: ٢٦٨.
(٢١) أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار، بصائر الدرجات ٨: ٣٨٢، الباب الرابع (باب التفويض إلى رسول الله)، ح١٦.
(٢٢) الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٧٩، دار الكتب الإسلامية.
(٢٣) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٢٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ٣٥٩.
(٢٥) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٢٦) السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى مع تعليقاتها ٧: ٢٣١، طبعة الدار الإسلامية.
(٢٧) الشيخ الطوسي، الجمل والعقود (سلسلة الينابيع الفقهية) ٧: ٢٣١، طبعة الدار الإسلامية.
(٢٨) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٢٩) ابن إدريس، كتاب السرائر ١: ٥٨٥.
(٣٠) المحقّق الحلّي، المختصر النافع (سلسلة الينابيع الفقهية) ٨: ٦٧١.
(٣١) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٧٠٠.
(٣٢) الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: ٥١٢.
(٣٣) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٣٤) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ١٤.
(٣٥) منهاج الصالحين ١: ٣٦٦، نشر مدينة العلم.
(٣٦) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٨، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
(٣٧) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي ١: ٣٠٢، طبعة جامعة طهران.
(٣٨) ابن البرّاج، المهذَّب ١: ٣٤١، مؤسّسة النشر الإسلامي.
(٣٩) الإمام روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ٢: ١٧١. (مصدر فارسي).
(٤٠) الحجّ (مجموع كلمات ونداءات الإمام الخميني): ١٧٧، مركز تحقيقات وانتشارات الحجّ. (مصدر فارسي).
(٤١) انظر: الشيخ المفيد، المقنعة.
(٤٢) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ٢١، منشورات الأعلمي، طهران.
(٤٣) الشيخ الصدوق، التوحيد: ٣٨٨، دار المعرفة.
(٤٤) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.

(٤٥) السيد محمد كاظم اليزدي، ملحقات العروة الوثقى ١: ٢٢٧، المسألة ٢، مكتبة الداوري.
(٤٦) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٤٧) العلاّمة الحلّي، مفتاح الكرامة ٤: ٢١٣.
(٤٨) ابن حمزة، الوسيلة: ٢٧٧، منشورات مكتبة المرعشي النجفي.
(٤٩) ابن البرّاج، المهذَّب ٢: ٥٦٩، مؤسّسة النشر الإسلامي.
(٥٠) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٢: ٣٨، منشورات الأعلمي.
(٥١) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٣٢٨، منشورات الأعلمي.
(٥٢) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي ١: ٣٠٨، طبعة جامعة طهران.
(٥٣) الشيخ المفيد، المقنعة: ٦١٦.
(٥٤) لم نعثر على النصّ في موضع الإحالة. المعرّب.
(٥٥) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٨٤.
(٥٦) دراسات في ولاية الفقيه ١: ١١٨، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
(٥٧) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٣: ٢٧٥.
(٥٨) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٨: ٥٩.
(٥٩) الشيخ مرتضى مطهَّري، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومتطلّبات العصر) ٢: ٨٦. (مصدر فارسي).
(٦٠) المصدر نفسه.
(٦١) الإمام روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ١٠: ١٣٨. (مصدر فارسي).
(٦٢) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوي ١: ٢٩٨.
(٦٣) القاضي ابن البرّاج، المهذَّب ١: ٢١٦.
(٦٤) العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ١: ١٠٤، كتاب الجهاد، منشورات الشريف الرضي.
(٦٥) الشيخ المفيد، المقنعة: ٨١، مؤسّسة النشر الإسلامي.
(٦٦) ابن البرّاج، المهذَّب ٢: ٥١٨، مؤسّسة النشر الإسلامي.
(٦٧) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٤٠٦، منشورات مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام.
(٦٨) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ٢٧٦.
(٦٩) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٩: ١٨٩.
(٧٠) المحقّق الكركي، جامع المقاصد ١٢: ٩٦، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
(٧١) الإمام روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ٤: ٣٩. (مصدر فارسي).
(٧٢) الشيخ الطوسي، المبسوط ٦: ٣١.
(٧٣) الشيخ حسين الحلّي، بحوث فقهية: ٢١٠، مؤسّسة المنار.
(٧٤) الشيخ مرتضى مطهَّري، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومتطلّبات العصر) ٢: ٥٩. (مصدر فارسي).
(٧٥) السيد اليزدي، ملحقات العروة الوثقى ١: ٧٥، المسألة ٣٣.
(٧٦) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه إيران (تاريخ الحركة الدستورية في إيران) ٢: ٦١٧، انتشارات

أمير كبير. (مصدر فارسي).
(٧٧) رضا أستادي، ده فتواي مذهبي وسياسي (عشر فتاوى دينية وسياسية)، مجلة نور علم، العدد ٥: ١٨، الدورة الثانية. (مصدر فارسي).
(٧٨) علي دواني، نهضت روحانيون إيران (ثورة علماء الدين في إيران) ١: ٢٠٩. (مصدر فارسي).
(٧٩) مجلة نور علم، العدد ٦، الدَّوْرة الثالثة. (مصدر فارسي).
(٨٠) المصدر السابق، العدد ١: ٨٤.
(٨١) روحانيت وملّي شدن صنعت نفط (علماء الدين وتأميم النفط): ٥٦. (مصدر فارسي).
(٨٢) موسوعة الموسم (الشيعة والشيوعية، مساجلات في الدين والماركسية / القسم الأوّل)، العدد ٨٩: ١٠١، تصدر في هولندا، صاحبها ورئيس تحريرها: محمد سعيد الطريحي، السنة ٢٣، ٢٠١١.
(٨٣) تشيُّع ومشروطيت در إيران (التشيُّع والدستورية المَلَكيّة في إيران): ١٧٤. (مصدر فارسي).
(٨٤) مجلة نور علم، العدد ٥: ٢١، الدَّوْرة الثانية.
(٨٥) إبراهيم تيموري، تحريم تنباكو، أوّلين مقاومت منفي در إيران (حرمة التنباك، المقاومة السلبية الأولى في إيران). (مصدر فارسي).
(٨٦) الإمام روح الله الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ٤: ٢٠٧، مركز مدارك فرهنگي انقلاب إسلامي. (مصدر فارسي).
(٨٧) المصدر السابق ٥: ٢٧.
(٨٨) المصدر السابق ٥: ١٢٣.
(٨٩) المصدر السابق ٥: ١٢٤.
(٩٠) المصدر السابق ٨: ٢٥٣.
(٩١) المصدر السابق ٩: ١٧٦.
(٩٢) المصدر السابق ١٠: ١٧٢؛ وانظر أيضاً: ٢٠: ١٧٠. (مصدر فارسي).
(٩٣) الشيخ مرتضى مطهَّري، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومتطلّبات العصر) ١: ١٧٩. (مصدر فارسي).
(٩٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ٢: ٣٦٢، دار الفكر.
(٩٥) المصدر السابق: ٣٦٣.
(٩٦) بحثي درباره مرجعيت وروحانيت، مقاله ولايت وزعامت (بحث في المرجعية والولاية، مقالة الولاية والزعامة): ٨٥. (مصدر فارسي).
(٩٧) السيد كاظم الحائري، حكومت وإسلام، مقاله قانونگذاري در نظام هاي بشري ونظام آسماني (الحكومة والإسلام، مقالة التقنين في الأنظمة البشرية والنظام السماوي): ١١٦، نشر سازمان تبليغات إسلامي. (مصدر فارسي).
(٩٨) السيد محمود الهاشمي، مصدر التشريع ونظام الحكم في الإسلام: ٧٠.
(٩٩) الشيخ محمد مؤمن القمّي، حكومت در إسلام، مقالة نحوه قانونگذاري در حكومت إسلامي: ٣٤٣. (مصدر فارسي).

قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن
ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات

. القسم الأول .

د. الشيخ حسين الخشن(*)

من القواعد التي كثر الاستدلال بها في الكتب الفقهية: القاعدة المعروفة بقاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن.

وانطلاقاً من أنّ القاعدة شكّلَتْ مظلّة لتسرُّب الأخبار الموضوعة إلى فضاء التداول الفقهيّ ينبغي أن نوقع البحث في المراحل التالية:

١ـ المعنى الإجمالي للقاعدة

والمراد بالقاعدة، كما تفصح مفرداتها، أنّ السُّنَن لا تحتاج إلى تشدُّد في أسانيدها، بل يمكن أن يُتسامح ويُتساهل فيها، ويُكتفى في إثباتها بأخبار الآحاد ضعيفة السند؛ وذلك خلافاً لما عليه الحال في الأحكام الإلزاميّة، حيث يلتزم بضرورة توفُّر سندٍ صحيح للخبر الذي يُراد الاستدلال به لإثباتها.

٢ـ آراء الفقهاء في قاعدة التسامح

بالتتبُّع في أقوال الفقهاء نجد أن لديهم اتجاهين أساسيّين في قاعدة التسامح. وفي ما يلي نستعرض آراء فقهاء الفريقين:

(*) باحثٌ إسلاميّ، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة. له أعمالٌ متعدِّدة. من لبنان.

أوّلاً: فقهاء الشيعة

يُلاحَظ أنّ المتقدِّمين من فقهاء الشيعة لم يتطرَّقوا إلى قاعدة التسامح بنفيٍ ولا إثباتٍ، فهم ساكتون عنها، وإنما كثر الحديث عنها وتداولها والاستشهاد فيها بين المتأخِّرين. ونرصد لهم ـ أي للمتأخِّرين ـ اتجاهين أساسيّين في الموقف منها:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه المشهور بينهم من القبول بالقاعدة، وبدلالة الأخبار عليها، والاستناد إليها في الحكم بالاستحباب؛ لمجرد وجود خبرٍ ضعيف في المسألة.

وسيأتي عدم صحّة هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه جمعٌ من الفقهاء، من رفض القاعدة، وعدم القبول بدلالة أخبار «مَنْ بلغ» عليها. ومن هؤلاء: السيد محمد العاملي في المدارك، حيث قال: «وما قيل من أنّ أدلة السُّنَن يُتسامح فيها بما لا يُتسامح في غيرها فمنظورٌ فيه؛ لأنّ الاستحباب حكمٌ شرعي، فيتوقَّف على الدليل الشرعي، كسائر الأحكام»[1].

وقال الشيخ يوسف البحراني: «والقول بأن أدلّة الاستحباب مما يُتسامح فيها ضعيفٌ»[2].

وقال السيد محسن الحكيم: «وأما قاعدة (التسامح في أدلة السُّنَن) فغيرُ ثابتةٍ. بل الظاهر من أخبارها أن ترتُّب الثواب على مجرّد الانقياد، فلا طريق لإثبات المشروعية»[3].

ومن المتأخِّرين الذين ذهبوا إلى رفض هذه القاعدة: السيد الخوئيّ، فهو يرى «أن قاعدة التسامح في أدلة السُّنَن ممّا لا أساس لها»[4].

وقد أشار السيد المجاهد، في مفاتيح الأصول، إلى هذين الاتجاهين، فقال: «اختلف الأصحاب في ذلك على قولين: **الأوّل:** إنه لا يجوز إثبات الاستحباب والكراهة بمجرّد الرواية المفروضة، وهو لموضعين من المنتهى، وموضعٍ من المدارك، فقالا: إنّ الاستحباب حكمٌ شرعي، فيتوقَّف على الدليل الشرعي، كسائر الأحكام الشرعية، وزاد الثاني فقال: وما قيل من أن أدلة السُّنَن يُتسامح فيها بما لا يُتسامح في غيرها فمنظورٌ فيه؛ **الثاني:** إنه يجوز ذلك، وهو للشهيدين في الذكرى والدراية، وابن فهد في عدّة الداعي، والمحقِّق الخوانساري في المشارق، والفاضل الخراساني في الذخيرة، والفاضل البهائي في الوجيزة، والأربعين وجدّي ووالدي العلاّمة»[5].

وكيف كان، فالاتجاه الثاني ـ وبصرف النظر عمّا سيأتي من تفسيرٍ مختلف للأخبار ـ هو الأقرب، بل المتعين. وأما التفسير المشهور فلا تساعد عليه الأخبار، ولا يخلو من إشكالاتٍ وملاحظاتٍ، وهذا ما سوف نبيِّنه فيما يأتي.

ولكنْ قبل ذلك لا بأس أن نشير إلى أنّ السيد هاشم معروف الحَسَني لم يكتَفِ برفض القاعدة فحَسْب، بل حكم بأنّ روايات «مَنْ بلغ» موضوعةٌ[٦].

ولكننا لا نوافقه على ذلك؛ إذ لا موجب للحكم بوضعها أو تكذيبها، ولا تساعد عليه الشواهد؛ لا من ناحية السند، كيف وبعضها صحيحة الإسناد، كما سنرى؟! ولا من ناحية المضمون، ولا سيَّما أنّ لها تفسيراً معقولاً، ولا تواجهه اعتراضاتٌ تُذْكَر.

نعم، ثمّة مجالٌ للخدشة في إمكان الاعتماد على هذه الأخبار، حتّى لو صحّ سند بعضها، من زاويةٍ أخرى، وهي أن المسألة المبحوثة أصوليّةٌ، والمسائل الأصوليّة لا يعتمد في إثباتها على أخبار الآحاد.

وقد نوقش هذا الكلام كبروياً وصغروياً؛ أما النقاش في الكبرى فهو أن عدم الاعتماد على أخبار الآحاد إنما هو في أصول العقيدة، لا أصول الفقه؛ وأما في الصغرى فلأن أخبار «مَنْ بلغ» يمكن دعوى كونها «متواترةً أو محفوفةً بالقرينة»[٧].

ولكنّ المناقشتين المذكورتين محلُّ إشكالٍ.

أما ما ذكر في مناقشة الكبرى فيَرِدُ عليه أنّ ثمّة رأياً يذهب إلى كون المستفاد من روايات «مَنْ بلغ» هو مسألةٌ كلامية، كما سيأتي.

وأما ما ذكر في النقاش الصغرويّ فيردّه أنّ دعوى التواتر غيرُ تامّةٍ، فإنّ الأخبار المشار إليها لا تبلغ مستوى التواتر.

أجل، إننا لا نحتاج ـ على المختار ـ إلى ثبوت تواترها أو حصول اليقين بصدورها، بل يكفي الوثوق بها. ولا شَكَّ أنّ هذه الأخبار ممّا يحصل الوثوق بصدورها، ولا سيَّما إذا أخذنا بالتفسير المختار والآتي لها، والذي يدفع أيّ إشكالٍ أو شبهةٍ عن مضمونها، ممّا قد يُعيق حصول الوثوق والاطمئنان. وهذا ما ألمح إليه المستشكِل بقوله: «أو محفوفة بالقرينة».

ثانياً: فقهاء السُّنّة

وقاعدة التسامح في أدلة السُّنَن مطروحةٌ في مصادر أهل السنّة أيضاً.

والاتجاهان المطروحان عند فقهائنا نجدهما عند فقهاء السنّة:

الأوّل: مَنْ اعتقد بالقاعدة، كالإمام أحمد بن حنبل.

قال ابن حجر: «وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الأئمّة أنهم قالوا: إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا»[٨]. والمقصود بالفضائل هي المستحبّات، كما يُستفاد من كلمات الفقهاء من أهل السنّة، وبعض الشيعة أيضاً، ممَّنْ عبَّر بفضائل الأعمال.

قال ابن عبد البرّ(٤٦٣هـ): «وأحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى مَنْ يحتجّ به»[٩].

وقال الخطيب البغدادي(٤٦٣هـ)، تحت عنوان «باب التشدُّد في أحاديث الأحكام والتجوز في فضائل الأعمال»: «قد ورد عن غير واحدٍ من السَّلَف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلِّقة بالتحليل والتحريم إلاّ عمَّنْ كان بريئاً من التُّهْمة، بعيداً من الظنّة، وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك فإنه يجوز كتبها [كتابتها] عن سائر المشايخ»[١٠].

وقال ابن حجر: «اشتهر أنّ أهل العلم يتساهلون في إيراد الأحاديث في الفضائل، وإنْ كان فيها ضعفٌ، ما لم تكن موضوعة»[١١].

وقال النووي في سياق بعض المستحبّات: «إنّ أحاديث الفضائل يتسامح فيها، ويعمل على وفق ضعيفها»[١٢].

هذا، ولكنّ الإنصاف أن هذه الكلمات ـ باستثناء كلام النووي ـ لا يستفاد منها تبنّي أصحابها لقاعدة التسامح، بمعنى الإفتاء بالاستحباب استناداً إلى الخبر الضعيف، وإنما غايتها أنّه يجوز رواية الأخبار الضعيفة وكتابتها إذا كانت واردة في فضائل الأعمال؛ ولعلّ ذلك بغرض الوعظ بها.

نعم، قد نسب الشيخ الألباني في كلامه الآتي إلى «كثيرٍ من أهل العلم» جواز العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال.

الثاني: مَنْ رفض القاعدة صريحاً.

قال ناصر الدين الألباني، في قاعدةٍ ذكرها بعنوان «ترك العمل بالحديث

الضعيف في فضائل الأعمال»: «اشتهر بين كثيرٍ من أهل العلم وطلاّبه أن الحديث الضعيف يجوز العمل به في فضائل الأعمال. ويظنّون أنه لا خلاف في ذلك. كيف لا والنووي رحمه الله نقل الاتفاق عليه في أكثر من كتابٍ واحد من كتبه؟! وفي ما نقله نظرٌ بيِّنٌ؛ لأن الخلاف في ذلك معروف؛ فإنّ بعض العلماء المحقِّقين على أنه لا يعمل به مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل. قال الشيخ القاسمي رحمه الله في « قواعد التحديث»: «حكاه ابن سيّد الناس في «عيون الأثر» عن يحيى بن معين، ونسبه في « فتح المغيث» لأبي بكر بن العربيّ، والظاهر أنّ مذهب البخاري ومسلم ذلك أيضاً...، وهو مذهب ابن حزم...»، وأضاف الألباني: «قلتُ: وهذا هو الحقّ، الذي لا شَكَّ فيه عندي...»[١٣].

وابن تيمية هو من الرافضين للقاعدة أيضاً، مع إعطائها تفسيراً هو أقرب إلى المعنى الخامس، الآتي في الوجوه الثبوتية المطروحة في تفسير أخبار «مَنْ بلغ»[١٤].

وفي ضوء ما تقدَّم اتّضح أمران:

أوّلاً: إن قاعدة التسامح هي قاعدةٌ خلافية، ولا يوجد إجماعٌ عليها، لا عند الشيعة ولا عند السنّة، وسيأتي توضيح ذلك أكثر. وكيف تكون إجماعيّةً والحال أننا لم نجِدْ لها ذِكْراً في كلام السابقين، بحَسَب ما لاحظنا في كتبهم الأصولية أو الرجالية أو الفقهية، هذا مع كون أخبار «مَنْ بلغ» في متناول أيديهم؟! ما يعني أنّهم لم يستفيدوا منها قاعدة التسامح، بل رُبَما نُسب إلى الشيخ الصدوق وأستاذه ابن الوليد عدم الاعتقاد بهذه القاعدة؛ وذلك لأنّ الصدوق قال، في كتاب الصوم من كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: «وأمّا خبر صلاة يوم غدير خمّ، والثواب المذكور فيه لِمَنْ صامه، فإنّ شيخنا محمد بن الحسن (رضي الله عنه) كان لا يصحِّحه، ويقول: إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان كذّاباً غير ثقةٍ، وكلُّ ما لم يصحِّحه ذلك الشيخ (قدَّس الله روحه)، ولم يحكم بصحته من الأخبار، فهو عندنا متروكٌ غير صحيح»[١٥]. فلو أنهما كانا يريان التسامح لم يكن ثمّةَ داعٍ إلى ردِّ الخبر المذكور[١٦].

اللهمّ إلاّ أن يُقال: إنّ ردّ الخبر من قِبَلهما إنما هو بسبب كونه موضوعاً بنظرهما، كما يبدو من الحكم بكذب راويه، ومعه فلا محلّ لقاعدة التسامح؛ لانتفاء موضوعها، وهو البلوغ، فتأمَّلْ.

ثانياً: إنها بصيغتها المشهورة، أعني صيغة «التسامح في السُّنَن أو في فضائل

الأعمال»، مطروحةٌ في الفقه السنّي أيضاً، ورُبَما قبل أن تكون مطروحة في الفقه الشيعيّ، فقد عبَّر عنها الإمام أحمد بتعبير: التساهل في أخبار فضائل الأعمال، في مقابل التشدُّد في الحرام والحلال. ومصطلح التسامح مطروح عندهم أيضاً، كما تقدَّم في كلام النووي(٦٧٦هـ)، وقال أيضاً: «وقد اتَّفق العلماء على أن الحديث المرسل والضعيف والموقوف يُتسامح به في فضائل الاعمال، ويُعمل بمقتضاه»[١٧]. وأمّا عند الشيعة فقد ظهرت القاعدة بهذه الصيغة في كلمات المتأخِّرين، بدءاً من الشهيد الأول(٧٨٦هـ)[١٨]، ومَنْ تلاه، ونُسب ذلك إلى العلاّمة الحلّي في موضعين من المنتهى، كما في كلام مفاتيح الأصول المتقدِّم، ولم نعثُرْ عليهما.

٣ـ مستند القاعدة

بمراجعة كلمات الأعلام نجد أنهم استدلّوا على القاعدة بعدّة وجوهٍ:

أ ـ الإجماع

قال ابن فهد الحلّي، بعد أن أورد بعض أخبار القاعدة: «فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين»[١٩].

ويَرِدُ عليه:

أوّلاً: إنّ دعوى كون القاعدة مجمعاً عليها بين فقهاء الفريقين غير صحيحة، كما عرفْتَ، فلا إجماع شيعيّاً ولا سنّياً على المسألة. وكيف تكون المسألة إجماعية ولا نجد لها ذِكْراً في كلمات فقهائنا، إلاّ بدءاً من الشهيد الأوّل في القرن الثامن الهجري؟! وقد سجَّل بعضُهم كلام الشهيد الأوّل، الذي جاء فيه: «أحاديث الفضائل يُتسامح فيها عند أهل العلم»[٢٠]، معتبراً أنّ هذه الجملة تدلّ على أنّ التسامح إجماعيّ[٢١]، والحال أنّ هذه العبارة ينقلها الشهيد الأوّل ـ كما يصرِّح في مستهلّ كلامه ـ عن صاحب الروضة، وهو النووي[٢٢]. وقد لاحَظْنا أنّ الشهيد الثاني أفاد أنّ الأكثر جوَّزوا العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال[٢٣]، وسيأتي نقل كلامه لاحقاً. ولكنْ حتّى دعوى الأكثرية غير واضحةٍ؛ بلحاظ ما تقدَّم من سكوت كثيرٍ من الفقهاء عن هذه القاعدة.

ثانياً: إنّ الإجماع ـ على فرض تحقُّقه ـ ليس تعبُّدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فمن المرجَّح أن القائلين بالتسامح قد استندوا إلى الأخبار المذكورة في المسألة.

ب ـ الروايات

وهي العمدة، من قبيل: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ فصنعه كان له، وإنْ لم يكُنْ على ما بلغه»[٢٤]؛ وغيرها من الأخبار، التي سنذكرها لاحقاً.

ويبدو أنّ تعبير جمعٍ من الفقهاء عن القاعدة المبحوث عنها بقاعدة «مَنْ بلغ» أكثر انسجاماً مع إنكار دلالة الأخبار على التسامح في أدلة السُّنَن، وأقرب إلى العنوان المأخوذ في الأخبار.

٤ـ هل القاعدة فقهيّةٌ أم كلاميّةٌ أم أصوليّةٌ؟

لا يخفى أنّ بعض الفقهاء صنَّفوا القاعدة، وبحثوا عنها، في عداد القواعد الفقهيّة[٢٥]، بينما بحثها جمعٌ آخر في الأصول؛ إما في مبحث حجّية الخبر؛ باعتبارها تمثِّل استثناءً ممّا دلّ على عدم حجّية الخبر الضعيف؛ وإما في مبحث البراءة؛ لمناسبةٍ معيَّنة[٢٦]؛ ورُبَما رأى بعضهم أنها قاعدةٌ كلامية؛ لأنها تطرح مبدأً في نَيْل الثواب الإلهي.

أقول: إذا كان مناط أصولية المسألة هو في كونها ممّا «يترقَّب أن تكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعيّ، والاستدلال عليها، والبحث في كلّ مسألةٍ أصولية إنما يتناول شيئاً مما يترقّب أن يكون كذلك، ويتَّجه إلى تحقيق دليليّته، والاستدلال عليها، إثباتاً ونَفْياً»[٢٧] فلا ينبغي الشكّ، ولا الاختلاف، في أن قاعدة التسامح أصوليّةٌ؛ لأنّ البحث يتركَّز على دليليّتها؛ إذ محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام في دليليّة وحجّية الخبر الضعيف في السُّنَن.

أما لو نظرنا إلى المسألة من زاوية الرأي النهائيّ في القاعدة، ومدى دلالة الأخبار عليها، لا من زاوية ما يتوقَّع ويترقَّب منها، فالرأي سيكون مختلفاً فيها باختلاف الأنظار؛ فمَنْ اعتقد بدلالة الأخبار على التسامح، وجعل الحجّية للخبر الضعيف،

فالقاعدة عنده أصوليّةٌ[٢٨]؛ ومَنْ رأى دلالة الروايات على جعل الاستحباب على عنوان البلوغ فالمسألة عنده فقهيّةٌ[٢٩]. وقد نُوقش ذلك بعدم صحّة ما ذُكر في توجيهه[٣٠]؛ ومَنْ رأى أنّ مفاد الروايات هو: «ثبوت الثواب عند خطأ الأمارة للواقع، ليس إلاّ» فالمسألة عنده كلاميّةٌ[٣١]. وحيث إننا نستقرب ـ كما سيأتي ـ أنّ الأخبار لا تدلّ على جعل الحجّية للخبر الضعيف، ولا الاستحباب على عنوان البلوغ، وإنما الوعد بإعطاء الثواب، فتكون المسألة المستفادة منها كلاميّةً.

٥ـ مقتضى القاعدة الأوّليّة

وقبل أن نذكر أدلّة قاعدة التسامح، ونتطرَّق ـ بإيجازٍ ـ إلى بعض المناقشات والملاحظات النقديّة، لا بُدَّ أن نبيِّن ما هو مقتضى القاعدة الأوّلية في المسألة، أعني مسألة اعتماد الخبر الضعيف في إثبات المستحبات والسُّنَن.

وما يمكن أن يذكر هنا في بيان القاعدة:

أوّلاً: إنّ المستفاد من الكتاب والسنّة أنّ الأحكام الشرعية، ومنها: الاستحباب، لا يجوز إثباتها بالظنون. قال تعالى: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (يونس: ٣٦)؛ بل لا يجوز الكلام في دين الله تعالى إلاَّ بعلمٍ، قال تعالى: ﴿**آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ**﴾ (يونس: ٥٩)، وقال جلَّ وعلا: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ (الإسراء: ٣٦).

أجل، ذهب مشهور الفقهاء والأصوليّين إلى خروج الخبر الصحيح، مع كونه ظنّيّ السند، عن عموم ما دلّ على النهي عن اتّباع الظنّ، ومستندهم في ذلك أن أدلّة حجّية الخبر قد خصّصت الإطلاقات أو العمومات المذكورة الناهية عن اتّباع الظنّ.

وفي المقام أيضاً يُدَّعَى أننا نخرج عن مقتضى القاعدة الأوّلية؛ لقيام الدليل أيضاً على ذلك. والدليل هو الأخبار التي تجيز الإفتاء في السُّنَن بالخبر الضعيف. وهذه الأخبار أخصُّ من أدلة النهي عن اتّباع الظنّ، وعدم حجّية الخبر الضعيف، فتتقدَّم عليها تقدُّم الخاصّ على العامّ. وعليه، فقاعدة التسامح؛ بدلالتها على حجّية الخبر الضعيف في السُّنَن، تمثِّل استثناءً من القاعدة الأوّليّة العامّة، أعني قاعدة عدم حجّية

الظنّ. كما أنّ قاعدة حجّية الخبر الصحيح في الإلزاميّات أو السُّنَن هي استثناءٌ من تلك القاعدة أيضاً. فلا فرق بين استثناءٍ وآخر؛ فمَنْ قبل بالاستثناء الأوّل في الخبر الصحيح؛ لقيام الدليل عليه، عليه أن يقبل بالاستثناء الثاني في الخبر الضعيف الوارد في السُّنَن؛ للنكتة عينها، أعني قيام الدليل عليه.

هذا، ولكنْ ثمّة اتجاهٌ قريبٌ من الصواب يرى أنّ قاعدة حرمة العمل بالظنّ لم تتعرّض للاستثناء والتخصيص مطلقاً، حتّى بلحاظ الخبر الصحيح الظنّي، فضلاً عن الخبر الضعيف؛ فالخبر الصحيح الظنّي ليس حجّةً، وإنما الحجّة هو الخبر الموثوق نوعاً. وهذا ليس خارجاً على نحو التخصيص من تحت أدلّة عدم حجّية الظنّ، وإنما خرج عنها تخصُّصاً؛ لأن الوثوق علمٌ في نظر العُرْف. ولو تغاضينا وتنزَّلنا وقلنا بالتخصيص الأوّل، أعني خروج الخبر الظنّي من تحت أدلة النهي عن اتّباع الظنّ، فمن الصعوبة بمكان أن نوافق على الاستثناء الثاني؛ فهو أشدّ مؤونة من الاستثناء الأوّل؛ لأنه قد يُقال بأن سيرة العقلاء جرَتْ على الاستثناء الأوّل ـ أعني حجّية الخبر الظنّي الصحيح ـ، أو أنه بدون الأخذ به يلزم انمحاء الدين[٣٢]، وهذا لا يجري في الاستثناء الثاني؛ إذ لا حاجة تفرضه، بل إنه قد تترتَّب عليه الكثير من النتائج السلبيّة، كما سنرى.

وثمّة معضلةٌ[٣٣] ثانيةٌ تواجه الاستثناء الثاني، وهو أنه ينافي ـ بالإضافة إلى عمومات النهي عن اتّباع الظنّ ـ منطوقَ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: ٦)، والأمر بالتبين إرشادٌ إلى عدم حجّية خبر الفاسق، فيكون الأخذ به في المستحبّات مستلزماً لتخصيصٍ آخر لعامٍّ قرآني. وهذا ما يجعل الوثوق بهذا التخصيص أشدّ مؤنة من الاستثناء الأوّل. اللهمّ إلاّ أن يُقال: إن التعليل الوارد في الآية يؤشِّر إلى نظرها إلى الأحكام الإلزاميّة، دون المباحات بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ هذه لا يترتَّب على تركها أو الخطأ فيها ندامةٌ.

ثانياً: ذكر بعض العلماء أنّ القول بالاستحباب، استناداً إلى أدلّة «مَنْ بلغ» وقاعدة التسامح منافٍ لما دلّ على حرمة الكذب[٣٤] على الله تعالى: ﴿**آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾ (يونس: ٥٩).

ويُلاحَظ عليه: إنه ـ إذا لم يكن ناظراً في كلامه إلى ما ذكرناه في الوجه الأوّل ـ لا محلَّ للكذب في المقام؛ وذلك لأنّ الكذب إمّا أن يكون في الفتوى التي تضمَّنها الخبر الضعيف؛ وإمّا في الإفتاء استناداً إلى الخبر الضعيف، أي في الطريق.

فإنْ أراد الأوّل فيردّه أنّ الفقيه إنما يحكم باستحباب العمل في المورد الذي جاء فيه خبرٌ محتمل الصدور والمطابقة للواقع، وعليه فلا يصحّ وصف الخبر الضعيف مع كونه محتمل المطابقة بالكذب، إلاّ بضربٍ من التنزيل المحتاج إلى الدليل، كما في اتّهام الذين يرمون المحْصَنات دون إقامة الشهود بأنّهم كاذبون، كما نصَّ عليه الذكر الحكيم[٣٥]، مع أنّهم رُبْما كانوا صادقين وليس لهم شهود.

وإنْ أراد الثاني فيردّه أنّه إذا استفَدْنا من روايات «مَنْ بلغ» استحباب العمل الوارد في خبرٍ ضعيف، سواء أكان الاستحباب على عنوان البلوغ أو على العنوان الوارد في الخبر الضعيف، فهذا يعني أنّ الله تعالى قد أذن بنسبة الأمر إليه، فلا يعود الأمر من مصاديق الكذب والتقوُّل على الله تعالى.

٦ـ الاحتمالات الثبوتيّة في المراد بأخبار «مَنْ بلغ»

إنّ الاحتمالات الثبوتيّة في أخبار «مَنْ بلغ» هي ـ حَسْب ما أنهاها بعض الأعلام[٣٦] ـ خمسةٌ:

الأوّل: أن تكون بصدد جعل الحجّية الظاهرية للخبر الضعيف غير المشمول لأدلة الحجّية، فيُستفاد من أخبار «مَنْ بلغ» إسقاط شرائط حجّية الخبر في باب المستحبّات، وأنه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيءٍ، من العدالة والوثاقة. وهذا الاحتمال هو المناسب لقولهم بالتسامح في أدلة السُّنَن.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيّ نفسيّ على طبق البلوغ بوصفه عنوانا ثانوياً، وعليه فلا يُفتى في مورد الخبر الضعيف باستحباب العنوان الوارد فيه، بل يُفتى بالاستحباب؛ لكون ذلك ممّا قد بلغ عليه الثواب.

الثالث: أن تكون بصدد الإرشاد إلى حكم العقل بحُسْن الاحتياط، واستحقاق المحتاط للثواب؛ لانبعاثه نحو فعل ما يُحتَمَل كونه مطلوباً للمولى، فيكون ترغيباً صادراً عن المولى بما هو عاقلٌ، لا بما هو مولى.

الرابع: أن تكون إخباراً ووَعْداً مولوياً بالثواب؛ لمصلحةٍ في نفس الوَعْد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط؛ باعتبار حُسْنه عقلاً، وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء لا محالة.

الخامس: إن أخبار «مَنْ بلغ» تهدف إلى حثّ المكلَّف على فعل الطاعات وأعمال الخير المفروغ من خيريّتها، والتي قد تفتر همّة المكلَّفين وعزيمتهم عن فعلها؛ لسببٍ أو آخر، فإذا ورد بشأنها ثوابٌ معين في بعض الأخبار، وكان هذا القدر من الثواب ممّا لم يقُلْه النبيّ ﷺ، فحثّاً للمكلَّف على عمل الخير ذاك يُقال له، من خلال أخبار «مَنْ بلغ»: إنْ أتيْتَ به لأجل ذاك الثواب، أو رُبَما مطلقاً، فإنّ الله تعالى سيعطيك الثواب الوارد في الخبر الضعيف، ولو لم يكن الأمر على ما بلغك. ولا دلالة لها على أنه يُعطى الثواب الوارد في الخبر الضعيف على العمل الذي لم تثبت خيريّته أصلاً في المرتبة السابقة.

يقول السيد الشهيد في بيان هذا الاحتمال: «أن يكون المقصود تكميل محرّكية الأوامر الاستحبابيّة فيما إذا فرض بلوغ ثواب على مستحبٍّ مفروغٍ عن استحبابه، ولكنْ حيث إنّ ذلك البلوغ ليس قطعيّاً فتنقص وتضعف محرّكية الأمر الاستحبابيّ، الذي لا ضَيْرَ في تركه بحَسَب طبعه، فمن أجل حثّ المكلَّفين على عدم إهمال المستحبّات، وطلبها، وعد بنفس الثواب، وأكمل محرّكية ذلك الأمر الاستحبابيّ. وهذا الترغيب المولوي، وإنْ كان طريقيّاً أيضاً، ولكنّه لا يستبطن طلباً وأمراً، بل مجرّد ترغيب بالوَعْد المولوي على الثواب؛ لجبر ضعف محرّكية الاستحباب والطلب النَّدْبي، وعلى هذا لا يُستفاد من هذه الأخبار استحباب عملٍ لم يثبت خيريّته واستحبابه في المرتبة السابقة؛ لأن ذلك قد أُخذ في موضوعها، فيكون التمسُّك بها في مورد الشكّ في أصل الاستحباب من التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، بل تكون هذه الروايات من أدلّة الترغيب في الطاعة والحثّ على عدم إهمال المستحبّات الشرعيّة، من خلال جعل ثوابٍ ترغيبيّ تفضيليّ في ذلك المورد»[٣٧].

النقاش في هذه الاحتمالات، والترجيح بينها

وقد وقع الكلام بين الأعلام في هذه الاحتمالات، وما هو الأقرب منها إلى مفاد

الأخبار. واحتدم النقاش بينهم بطريقةٍ عميقةٍ تُظْهِر قدرة العقل الأصوليّ على التحقيق والبحث، ولا سيَّما على يدَيْ الشيخ الأنصاري والمحقِّقين من بعده، ومنهم: الآخوند الخراساني والنائيني والأصفهاني. وطبيعيٌّ أنّ بحث هذه الوجوه، وما قيل فيها، وبشأنها، وبيان آراء هؤلاء الأعلام ونقاشاتهم، هو عملٌ وجهدٌ خارج عن موضوع بحثنا، وهو موكولٌ إلى علم الأصول، وإنما نكتفي في المقام بإطلالةٍ إجمالية ومختصرةٍ على بعض النقاشات المطروحة في كلام العلمَيْن الخوئي والصدر، مع ترجيح ما يمكن ترجيحه.

أما الاحتمال الأوّل، وهو أن تكون روايات «مَنْ بلغ» بصدد جعل الحجّية الظاهرية للخبر الضعيف في المستحبّات، فهو الأساس في قاعدة التسامح، وبانهياره تنهار.

وقد ردّه السيد الخوئي بأنه «بعيدٌ عن ظاهر الروايات غاية البُعْد؛ لأنّ لسان الحجّية إنما هو إلغاء احتمال الخلاف، والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع، كما في أدلّة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار. فهو غير مناسبٍ لبيان حجّية الخبر الضعيف في باب المستحبّات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها»[٣٨].

وقريبٌ منه ما ذكره الإمام الخمينيّ[٣٩].

وناقشه السيد الشهيد في البحوث[٤٠] بمناقشتين:

الأولى: «إنّ الأمر الطريقي الظاهري لا ينحصر في أن يكون بمعنى جعل الحجّية للخبر الضعيف، بل يُعْقَل ذلك على مستوى الحكم بالاحتياط، وهو لا ينافي مع التعبير المذكور».

الثانية: إنّ اعتراضه إنما يتمّ بناءً على «مصطلحات مدرسة الميرزا، من ملاحظة ألسنة الجَعْل في الأحكام الظاهرية الطريقية، وأنها في الأمارات بلسان جَعْل الطريقيّة، وإلاّ فقد عرفْتَ بما لا مزيدَ عليه أنّ حقيقة الحكم الظاهريّ وروحه واحدةٌ، سواء كان بهذا اللسان أو بغيره»[٤١].

وما طرحه السيد الشهيد في المناقشة الأولى هو وجهٌ آخر لبيان طريقيّة أخبار «مَنْ بلغ»، وقد مال إلى تبنّيه في تقريرات درسه، ومفادُه أن المقصود بها «جعل إيجاب

الاحتياط الاستحبابيّ في مورد بلوغ الثواب، من دون جعل الحجّية للخبر الضعيف، وترتيب آثار ذلك عليه»[٤٢]. وهذا لا ينافيه تعبير: «وإنْ كان الرسولﷺ لم يقُلْه».

أقول: ورُبَما يُلاحَظ عليه:

أوّلاً: أمّا عدم منافاة التعبير المذكور مع الاحتياط فيَرِدُ عليه أنّ الاحتياط؛ حيث كان لمراعاة مصلحة الواقع والترغيب بإدراكه، فلا يناسبه التعبير بقوله: «وإنْ لم يكن قد قاله»، بل يناسبه التعبير: «افعَلْ ذلك، فعسى أن يكون قد قاله». فمنطلق الاحتياط وغايته هو عدم فَوْت الواقع، ورجاء إدراكه.

ثانياً: أمّا أن الحُجَج الظاهرية لا تحتاج إلى لسانٍ خاصّ، وأن الأساس فيها قوّة الاحتمال الكاشف عن الواقع، بصرف النظر عن لسان جعل الحجّية، فهو أمرٌ لا نوافقه عليه. والظاهر أنّ الحُجَج الظاهرية الطريقية تعتمد على لسانٍ خاصّ، وتحتاج إليه، واعتماد اللسان هو أمرٌ عقلائيّ، والشارع لم يخرج عن سيرة العقلاء في التعبير عن أغراضه الشرعية، مضموناً وشكلاً، ثمّ سلّمنا أنّ الحُجَج الظاهرية لا تحتاج إلى لسانٍ خاصّ، ولكنْ شرط أن لا يُستخدم لسانٌ ينافيها، كما هو الحال في المقام، حيث صرّحَتْ الأخبار بأن الثواب محفوظٌ، حتّى مع كون الخبر مخالفاً للواقع.

ثالثاً: يرِدُ على أصل الاحتمال الأوّل ـ سواء بتفسير المشهور من ظهور أخبار «مَنْ بلغ» في جَعْل الحجّية الظاهرية للخبر الضعيف، أو بتفسير الشهيد الصدر من ظهورها في جَعْل الاحتياط الاستحبابيّ ـ أنّ الأخبار المذكورة ليست بصدد الجَعْل أصلاً، سواء أكان جَعْلاً للحكم الظاهري أو جَعْلاً للاحتياط الاستحبابي، وإنما هي في مقام الوَعْد أو الإرشاد، كما سيأتي.

وأما الاحتمال الثاني فمعضلتُه هو صعوبة استظهاره من أخبار «مَنْ بلغ». قال السيد الخوئي، اعتراضاً على الاحتمال المذكور: «لا دلالة، بل لا إشعار، للأخبار المذكورة على أنّ عنوان البلوغ مما يوجب حدوث مصلحةٍ في العمل، بها يصير مستحبّاً، فالمتعين هو الاحتمال الأوّل[٤٣]؛ فإنّ مفادها مجرّد الإخبار عن فضل الله تعالى، وأنه سبحانه بفضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل، وإنْ كان غير مطابقٍ للواقع، فهي ـ كما ترى ـ غير ناظرةٍ إلى العمل، وأنه يصير مستحبّاً لأجل طروء عنوان البلوغ»[٤٤].

وأما الثالث، وهو الظاهر من السيد الخوئي، كما مرّ للتوّ في كلامه، فلا يصحّ الاعتراض عليه بأنّ الثواب على عملٍ فرعُ كونه مطلوباً؛ لأنّ ذلك مردودٌ «بأنه يكفي حُسْن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب»[٤٥]. أجل، قد اعترض عليه السيد الشهيد في البحوث باعتراضٍ آخر، وهو أنه «خلاف ظاهر حال الخطاب الصادر من المولى في أنه صادرٌ عنه بما هو مولى، لا بما هو عاقلٌ، سواء كان بلسان الأمر والطلب أو بلسان الوَعْد على الثواب»[٤٦].

ولكنّه في محلٍّ آخر (أي الحلقات) رأى أن هذا الاحتمال الثالث هو المتعين، «ولكنْ مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأن الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسِّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه؛ لأنّ العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا شخص ذلك الثواب، فلا بُدَّ من الالتزام بأن هذه الخصوصيّة مردُّها إلى وَعْدٍ مولويّ»[٤٧]. وما تضمَّنه الخبر من وَعْدٍ مولويّ بالثواب هو ما يكفي لردّ ما اعترض به السيد في البحوث على هذا الوجه، بمخالفته للظاهر من الحديث في كون الخطاب صادراً عنه بصفته المولويّة، لا بصفته عاقلاً، فإنّ المولوية هي في هذا الوَعْد بالثواب المحدَّد؛ لأن العقل لا يضمن للعبد مقدار الثواب على انقياده، وإنما الذي يعرف ذلك المقدار ويضمنه للعبد هو المولى عزَّ وجلَّ.

وأما الرابع فقد ردَّه السيد الشهيد في البحوث بأنّه «خلاف ظهورها في أنها بصدد الحثّ والترغيب والطلب، لا مجرد الإخبار أو الوَعْد الصِّرْف»[٤٨].

وقد عرفْتَ للتوّ أنّ هذا الوجه يصلح لتتميم الوجه الثالث؛ ليغدو المقصود بأخبار «مَنْ بلغ» تقديم وإعطاء وَعْدٍ مولويٍّ بالثواب لمصلحةٍ في نفس الوعد، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط؛ باعتبار حُسْنه عقلاً[٤٩].

والذي يبدو أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات، إلاّ إذا تمّ الاحتمال الخامس التالي.

وأما الخامس فعلَّق عليه السيد الشهيد بأنه «وإنْ كان وارداً في نفسه، وقد يُستشهد عليه بما ورد في لسان بعض الروايات: «مَنْ بلغه ثوابٌ على شيءٍ من الخير»، الظاهر في المفروغية عن خيريّة ورجحان العمل الّذي بلغ عليه الثواب في المرتبة السابقة، إلاّ أنّ حمل كلّ أخبار الباب، حتّى المطلق منها، على ذلك لا موجب له»[٥٠].

وما يمكن أن نقوله بشأن الاحتمال الخامس، وما أورده السيد الشهيد عليه، عدّة أمور:

الأمر الأوّل: إنّ غاية ما تدلّ عليه أخبار «مَنْ بلغ»، بناءً على هذا الاحتمال، هو أنّ الثواب الذي يُعطاه المكلَّف ليس هو على العمل الذي لم يقُلْه النبيّ ﷺ من الأساس، بل على عمل الخير الذي قاله ﷺ، ولكنْ لم ينقُلْه الراوي طبقاً لما قاله ﷺ، لجهة درجة الثواب ومقداره. فالاشتباه الذي رُبَما وقع فيه ناقلُ الخبر المتضمِّن لعمل الخير أو للثواب عليه ليس هو الاشتباه في أصل صدور عمل الخير وثوابه عنه ﷺ، وإنّما في مرتبة الثواب، كيفيّةً وكمّيةً. فأصل مرغوبيّة العمل وخيريّته ـ وبالتالي كونه مستوجباً للثواب ـ هو أمرٌ مفروغ منه، وإنما التفضُّل الذي أضافَتْه هذه الروايات هو أنّ الله تعالى يعطي العبد ثواب ما بلغه، ولو كان أزيد من ثواب العمل عنده واقعاً. فلو فرضنا أنّ الرواية الضعيفة المرويّة عنه ﷺ تقول: «إنّ مَنْ تصدَّق رفعه الله درجةً في الجنة»، فتصدَّق العبد طمعاً في هذه الدرجة، ولم يكن الأمر كما بلغه، أعطاه الله تلك الدرجة. ولو فرض أن النبيّ ﷺ واقعاً كان قد قال: «مَنْ تصدَّق كان له درجة»، لكنّ الرواية الضعيفة نقلَتْ عنه ﷺ: «أنّ من تصدَّق له درجتان»، وتصدَّق العبد؛ طمعاً بالدرجتين، فإنّ الله تعالى سيكون عند حُسْن ظنّ عبده به، ويعطيه الدرجتين. وفي المثالين يُلاحَظ أنّ أصل العمل ثابتُ المشروعيّة بدليلٍ آخر، وأنه من أعمال الخير والبرّ والصدقة. وبناءً على هذا التفسير لا شمول لهذه الأخبار لصورة الشكّ في صدور الحديث المتضمِّن للثواب.

الأمر الثاني: إنّ هذا الوجه فيما يبدو ليس مجرّد احتمالٍ مطروحٍ حديثاً[٥١]، بل هو مطروحٌ في كلمات السابقين؛ فقد نقله الشيخ البهائي عن بعض الفضلاء، وأنه قال: «إن معنى قولهم: يجوز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، دون مسائل الحلال والحرام، أنه إذا ورد حديثٌ صحيحٌ أو حَسَنٌ في استحباب عملٍ، وورد حديثٌ ضعيفٌ في أن ثوابه كذا وكذا، جاز العمل بذلك الحديث الضعيف، والحكم بترتُّب ذلك الثواب على ذلك الفعل»[٥٢].

ويبدو أيضاً من الشيخ الحُرّ العاملي المَيْل إليه، قال: «واعْلَمْ أنّ هذه الأحاديث لا تدلّ على إثبات الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا على إثبات الإباحة به، بل لا بُدَّ من

العلم بالإباحة والمشروعيّة والاستحباب من طريقٍ معتمد، وإنّما يثبت بالخبر الضعيف ترتُّب الثواب أو مقداره، لا غير»[٥٣].

وقد حكاه الشيخ الأنصاري[٥٤] عن جماعةٍ.

وذهب إليه بعض علماء السنّة ممَّنْ تقدَّمَتْ كلماتهم.

الأمر الثالث: إنّ ما يدلّ على ترجيح هذا الوجه هو بعض الروايات، من قبيل: ما رواه الصدوق، عن أبيه قال: حدَّثني عليّ بن موسى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن هاشم بن صفوان، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «مَنْ بلغه شيءٌ من الثواب على شيءٍ من خيرٍ، فعمله، كان له أجرُ ذلك، وإنْ كان رسول اللّهصلى الله عليه وآله لم يقُلْه»[٥٥].

وهي واضحةُ الدلالة على أنّ خيريّة العمل ثابتةٌ بدليلٍ سابق على البلوغ.

بَيْدَ أنّ الرواية ضعيفة السند بعليّ بن موسى.

والدلالة عينها نجدها في ما رواه الصدوق، عن محمد بن يعقوب، بطرقه إلى الأئمّةعليهم السلام: «إنّ مَنْ بلغه شيءٌ من الخير، فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه، وإنْ لم يكن الأمر كما نُقل إليه»[٥٦].

وهذه أيضاً ضعيفة السند بالإرسال، فتصلح لتأييد سابقتها.

وفي خبر محمد بن مروان قال: سمعتُ أبا جعفرعليه السلام يقول: «مَنْ بلغه ثوابٌ من اللّه على عملٍ، فعمل ذلك العمل؛ التماس ذلك الثواب، أوتيه، وإنْ لم يكن الحديث كما بلغه»[٥٧]، فإنه؛ وبلحاظ ذَيْله، مُشْعِرٌ ـ إنْ لم يكن ظاهراً ـ بأنّ الحديث حَتْماً صادرٌ عنه|، لكنّ الراوي لم يبلغه كما هو، أي إنّ أصل بلوغ الحديث المتضمِّن للثواب ثابتٌ.

ولكنْ في المقابل يوجد طائفةٌ أخرى من الأخبار ـ وفيها الصحيح ـ مطلقةٌ من هذه الجهة، وتدلّ على أنّ العمل البالغ، سواءٌ كان مفروغاً من خيريّته أم لا، يُؤجَر صاحبه ويُثاب على فعله بالثواب الوارد في الخبر الضعيف. ومن هذه الطائفة: صحيحة هشام، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «مَنْ بلغه عن النبيّصلى الله عليه وآله شيءٌ من الثواب، فعمله، كان أجرُ ذلك له، وإنْ كان رسول اللّهصلى الله عليه وآله لم يقُلْه»[٥٨]؛ وفي صحيحةٍ أخرى لهشام بن سالم، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ، فصنعه، كان له، وإنْ لم يكن على ما بلغه»[٥٩].

والسؤال: هل من تعارضٍ بين الطائفتين؟ وما هو وجه الجمع؟

ذهب الشيخ الأنصاري والسيد الشهيد ـ وهما المعترفان، بنظر الطائفة الأولى، إلى صورة المفروغيّة عن كون العمل خَيْراً في نفسه ـ إلى «أنّ حمل كلّ أخبار الباب، حتّى المطلق منها، على ذلك[٦٠] لا موجب له»[٦١] و«في إطلاق البواقي كفايةٌ»[٦٢].

ولا مجالَ للاعتراض على كلامهما بأنّه ما دامت طائفة من الأخبار مطلقة والأخرى مقيّدة فيحمل المطلق على المقيّد؛ لأنه يمكن أن يُجاب على ذلك: إنّ «المقيّد هنا لا يعارض المطلق حتّى يحمل المطلق عليه»[٦٣]. والوجه في عدم التعارض والتنافي بينهما أن الطائفتين في المقام مثبتتان.

ونلاحظ على ذلك أنّ هذه الأخبار من الطائفتين هي بمجموعها تشير إلى معنىً واحدٍ، أو قُلْ: هي بصدد بيان موضوعٍ ومطلوبٍ واحد، فلا معنى للتفكيك بينها، وقراءتها بهذه الطريقة التجزيئيّة، واعتبار بعضها مطلقاً والآخر مقيّداً، ومن ثمّ دعوى أنّ المقيّد لا ينافي المطلق، بل يتعين قراءتها بطريقةٍ مجموعية؛ لأنها تشير إلى معنىً واحد، فيحمل المطلق على المقيّد.

على أنّ الطائفة الثانية تحتمل النظر إلى ما جاء في الأولى؛ فصحيحة هشام الثانية رُبَما كان النظر في قولهعليه السلام فيها: «وإنْ لم يكن كما بلغه» ليس إلى الخطأ في أصل نقل الثواب، بل في درجته. والاحتمال عينه ـ ولو بدرجةٍ أضعف ـ واردٌ في صحيحة هشام الأولى؛ بلحاظ أن الشيء من الثواب في قوله: «مَنْ بلغه شيءٌ من الثواب» أقرب إلى إرادة حصّةٍ من الثواب، وهي الحصة المجامعة لكون العمل خَيْراً في نفسه، وإلاّ لم يكن ثمّة داعٍ للتعبير المذكور، واقتصر على القول: «بلغه ثوابٌ»، وأما الضمير في قوله: «وإنْ كان رسول اللّهصلى الله عليه وآله لم يقُلْه» فهو يعود إلى الشيء، لا إلى الثواب، فيُراد به ما أُريد بالشيء.

وبالإضافة إلى أنّ الأخذ بالإطلاق يترتَّب عليه بعض التَّبِعات الآتية، فإن ذلك يدفعنا إلى التشكيك في أصل دلالة الطائفة الثانية على الإطلاق.

الأمر الرابع: إذا اتّضح دلالة الأخبار على هذا المعنى فإيجاد تفسيرٍ ثبوتيّ له ليس عسيراً، فمن الممكن القول: إن هذا الثواب الذي يُعطاه العبد هو تفضُّلٌ من اللّه تعالى، أي إنّ هذه الأخبار تنبئ عن سعة كرم اللّه تعالى، وأنه عند حُسْن ظنِّ عبده

به، وأنه يريد مكافأة العبد المنقاد له، وهي لا تخلو من وَعْدٍ إلهيّ بذلك. ومن الممكن القول أيضاً: إن الغرض من هذه الأخبار ـ كما ذكر السيد الشهيد ـ هو تكميل محرّكية الأوامر الاستحبابيّة.

وختام الكلام: إنّه في حال تمّ الاحتمال الخامس يتعيَّن حمل أخبار «مَنْ بلغ» عليه. ونقطة الضعف فيه هي ضعف الأخبار الدالّة عليه سنداً. لكنّه ـ رغم ذلك ـ يبقى محتَمَلاً.

وأما إذا لم يتمّ فالأقرب عندها حمل أخبار «مَنْ بلغ» على الاحتمال الثالث مطعَّماً بالرابع.

وأما الوجهان الأوّل والثاني فلا دلالة للأخبار عليهما، كما سلف.

وعليه، تسقط قاعدة التسامح في أدلة السُّنَن عن الاعتبار، ويتبين أنه لا أصل لها.

ويؤيِّد ذلك أنّ هذه الأخبار، مع كونها في متناول الأصحاب والفقهاء، لم يحتمل أحدٌ منهم ـ باستثناء المتأخِّرين ـ دلالتها على التسامح في أدلة السُّنَن.

وأما الاحتمال الأول فلا دلالة لها عليه، ولو سلَّمنا بدلالة بعضها عليه ففي كفايتها لإثبات المسألة الأصوليّة المخالفة للقاعدة تأمُّلٌ كبير.

ومع سقوط القاعدة، وانكشاف ضعفها، لا يبقى ثمّة حاجة لبعض البحوث التفصيلية، والفروع المرتبطة بها، باستثناء بعض النقاط الآتية، التي نرى أهمّية التطرُّق إليها؛ لصلتها ببحثنا ومقاربتنا للمسألة.

٧ـ النتائج السلبيّة للأخذ بهذه القاعدة

بالإضافة إلى ما تقدَّم ـ من عدم تماميّة الدليل على قاعدة التسامح، بناءً على التفسير المشهور لها ـ فقد ترتَّب على الأخذ بها العديد من النتائج السلبيّة وغير المحمودة، على الصعيدين النظريّ والعملي. وهذا في الواقع من المؤشِّرات على عدم إرادة التفسير المشهور لها؛ لأن ما يترتَّب عليه مفاسد كثيرة لا يصدر عن المشرِّع الحكيم، أو لا يكون مراداً له. وهذه بعض النتائج التي أفرزها الأخذ بهذه القاعدة:

أ ـ التهيئة لتقبُّل الأخبار الواهية

إنّ هذه القاعدة قد هيَّأَتْ النفوس لتقبُّل الأخبار الواهية والخرافية، وخلقَتْ أرضيّةً ملائمة لذلك؛ حيث يُلاحَظ أنّ الأذهان المسكونة بهذه القاعدة تحاول جاهدةً إيجاد تبريرٍ لكلّ تراث الغلوّ، بل لكلّ خبرٍ ضعيف لا أصل له. وهذا ما فتح الباب واسعاً أمام تسرُّب الأكاذيب والموضوعات، ولا سيَّما التي تبالغ بالحديث عن ثواب الله تعالى العظيم والجزيل على بعض الأعمال السَّهْلة، بحجّة أنّ الخبر حتّى لو رواه الكذّابون فاحتمال صدقهم قائمٌ، ولذا يجوز نقله، بل يجوز الإفتاء على ضوئه بالاستحباب، بناءً على المشهور.

وقد أسلَفْنا أن صلاة الرغائب، مع أنها ـ فيما يبدو من بعض الشواهد ـ موضوعةٌ من قِبَل بعض الصوفيّة، تمّ إضفاء الشرعيّة عليها بـ «بركة» قاعدة التسامح.

إنّ المتتبِّع لموارد الاستشهاد بالقاعدة في الفروع الفقهيّة المختلفة سيكتشف أنّه في ضوئها قد تمّ استنباط مئات الفتاوى، وأُدخلت آلاف الأخبار الضعيفة، ورُبَما الموضوعة، إلى الفضاء الديني عموماً، والفقهي خصوصاً.

ولم يقتصر الأمر في ما أدخلَتْه القاعدة وأضفَتْ عليه نوعاً من الشرعيّة على التراث الشيعي الضعيف، بل امتدّ ذلك إلى تراث الغلاة، وكذلك التراث السنّي، حتّى الذي حكم أهل السنّة بوَهْنه. وكلُّ هذا التراث كان من السهل رفضه؛ بسبب وَهْنه وعدم صحّته سنداً، بَيْدَ أنّ القاعدة سمَحَتْ بإبقائه «حيّاً» وقيد التداول.

ب ـ التصوُّر السيّئ عن الدين والمؤمنين

إنّ قاعدة التسامح ـ ولا سيَّما بلحاظ بعض التوسُّعات التي شهدَتْها، ومنها: تطبيقها على العناوين أو الأحكام التي ينتزع منها مفاهيم عامّة ـ قد أعطَتْ تصوُّرات سيِّئة ومشوَّهة عن الدين أو الجماعة المؤمنة، وساهمَتْ ـ من خلال ما أتاحَتْه من سعةٍ في الأخذ بالأخبار الضعيفة ـ في الترويج للكثير من المفاهيم القلقة والملتبسة، بل الأفكار المصادمة للتعاليم الإسلامية الصحيحة. وبيان ذلك: إنّ الكثير من الأخبار الضعيفة تتضمَّن مفاهيم إسلامية عامّة متّصلة بالحياة والإنسان، وهذه المفاهيم لا مجال للتسامح في أدلّتها؛ لأنّ قاعدة التسامح ـ لو تمَّتْ في نفسها ـ إنما يؤخَذ بها في

مجال المستحبّات، ورُبَما المكروهات أيضاً، وأما تعميمها إلى المفاهيم فلا وَجْهَ له إطلاقاً، ولا سيَّما أنّ هذا التساهل في أدلّة المفاهيم الإسلامية العامّة ساهم في تقديم صورةٍ مشوَّهة عن الإسلام، وعن موقفه ورؤيته في كثيرٍ من القضايا.

إنّ المفاهيم الإسلاميّة، من قبيل: الزهد، الحرّية، العزّة، القوّة، النظرة إلى المرأة وموقعها في الحياة، وسواها من المفاهيم، لا يمكن أن يتمّ إثباتها وبلورة الموقف الإسلامي منها استناداً إلى أخبارٍ واهيةٍ وضعيفةِ السند، ولا سيَّما أنّ أمثال هذه المفاهيم تعكس صورة الإسلام العامّة، ويتفاعل معها الناس، ولها تأثيرٌ بالغ في نفوسهم، أكثر ممّا تعكسه بعض الأحكام الشرعية الجزئيّة والتفصيلية[٦٤]، التي يرفض الفقهاء التسامح في أدلّتها.

وكما أن تطبيق القاعدة على المفاهيم بشكلٍ مباشر غير مبرَّر، ويترتَّب عليه ما ذكرناه من السلبيّة، فإن تطبيقها على مجمل المستحبّات والمكروهات المبثوثة في الكتب الفقهية، والتي تبلغ آلاف الفتاوى، يؤدّي إلى النتيجة عينها؛ لأن هذا العدد الكبير جدّاً من المستحبّات والمكروهات هو بنفسه يعطي ويعكس تصوُّراً خاصّاً عن الإسلام ورؤيته للأمور. فصورة الإسلام لا تُؤخَذ من الواجبات والمحرَّمات فحَسْب، بل ومن السُّنَن أيضاً، فالتساهل في أسانيدها سوف ينعكس على صورة الإسلام نفسه.

أمثلةٌ واقعيّة

وإليك بعض الأمثلة على التسامح في الأحكام المتّصلة بالمفاهيم، وما تركه من انعكاساتٍ سلبيّة:

١ـ ذمّ بعض الأعراق: تضمّنت بعض الروايات الضعيفة ذمّاً لبعض الأقوام (كالأكراد مثلاً)، أو الشرائح الاجتماعية (كذوي العاهات)، ودعوة إلى مقاطعتهم اجتماعياً واقتصادياً. وهذه الأخبار[٦٥]، مع ضعفها السندي، قد أفتى بها بعض الفقهاء[٦٦]؛ استناداً إلى قاعدة التسامح[٦٧]. وهذا ما تسبَّب بتقديم نظرةٍ سلبية عن التشريع الإسلاميّ، وأوحى بإقراره بهذه النظرة العنصريّة المقيتة تجاه هؤلاء! مع أن الإسلام إنما جاء برفض كلّ أشكال العنصريّة. وهكذا، فإنّ الروايات الواردة في ذمّ المرأة، والمبيِّنة لنقصان عقلها وحظّها وإيمانها، والداعية إلى ترك مشاورتها...[٦٨]، إنّ

هذه رواياتٌ ضعيفة، بَيْدَ أنّ بعضهم لم يَرَ مانعاً من الالتزام بمفادها؛ لأنّها لا تتضمَّن أحكاماً إلزامية[٦٩]، مع أنّها تعكس صورة الإسلام عن المرأة، وهي صورةٌ محلّ جَدَلٍ كبير، ورُبَما يرى البعض أنها السبب وراء القمع الذي تتعرَّض له المرأة في الكثير من الدول العربيّة والإسلامية.

٢ـ النظرة إلى الطبّ والمداواة: نلاحظ أن العلاّمة المجلسي يعترف أنّ كتاب طبّ الأئمةﷺ «ليس في درجة سائر الكتب؛ لجهالة مؤلِّفه». ولكنه يعقِّب على ذلك قائلاً: «ولا يضرّ ذلك؛ إذ قليل منه يتعلَّق بالأحكام الفرعية، وفي الأدوية والأدعية لا نحتاج إلى الأسانيد القويّة»[٧٠]. مع أنّ الروايات الطبّية، وإنْ لم ترتبط بالعمل والسلوك، لكنّها ترتبط بنظرة الإسلام إلى الطبّ من جهة، وهي نظرةٌ إذا أُريد أخذُها من خلال ما جاء في مثل هذا الكتاب فهي تعطي انطباعاً وتصوُّراً بدائياً، وهي ترتبط بصحّة الإنسان من جهةٍ أخرى، ممّا لا يصحّ التساهل فيها وتعريضها للمخاطر. فلا يسوغ وضعُ الأحاديث ذات الطابع العلاجيّ ـ قبل توثيقها ـ في متناول عامّة الناس، كوصفات وإرشادات طبيّة منصوصٍ عليها، خَوْفاً من آثارها السلبيّة المحتملة على صحّتهم.

٣ـ شرعنة السلوكيات المشوِّهة لصورة المذهب: فقد أفتى بعضٌ باستحباب ممارسة التطبير، والذي يُقْدِم بعضٌ عليه في أيام عاشوراء؛ لورود خبرٍ مرسل ينصّ على أنّ السيدة زينبﷺ نطحت رأسها بمقدم المحمل، حتّى سال الدم من تحت القناع[٧١]. ومع كون الخبر ضعيفاً فإنّ البعض استند إليه في الإفتاء باستحباب التطبير؛ للتسامح في أدلة السُّنَن، مع أنّ هذه الممارسة العامّة تعطي انطباعاً سلبيّاً عن المذهب، كما أوضَحْنا ذلك في كتاب (فقه الشعائر).

٤ـ نحوسة الأيّام: لو أننا أخذنا بعين الاعتبار الفتاوى المشهورة التي تقول بكراهة الزواج والقمر في برج العقرب، وكراهة إيقاع العقد يوم الأربعاء، أو إيقاعه في أحد الأيّام المنحوسة في الشهر، وهي الثالث، والخامس، والثالث عشر، والسادس عشر، والحادي والعشرون، والرابع والعشرون، والخامس والعشرون، أو كراهة إيقاعه في محاق الشهر، وهو الليلتان أو الثلاث من آخر الشهر[٧٢]، وهي فتاوى تمّ بناؤها على قاعدة التسامح، فإنّ هذا يعطي تصوُّراً حسّاساً عن نظرة الإسلام للزمن، وانقسامه إلى: أيام سعد؛ وأيام نحس. أيعقل أن نقدِّم تصوُّراً عن نحوسة الأيام استناداً

إلى أخبارٍ ضعيفةٍ واهية؟ إنّ هذا أمرٌ في غاية الغرابة! إننا نرفض فكرة نحوسة الأيام، كما أوضحنا ذلك في بعض ما كتبناه[٧٣].

ج ـ التزهيد بالواجبات

إنّ الالتزام بقاعدة التسامح، وإضفاء الشرعيّة على العمل العباديّ استناداً إليها، سوف يؤدّي إلى حالةٍ من الارتخاء لدى الكثير من المؤمنين، فتضعف همّتهم عن تهذيب النفس ومجاهدتها، وعن القيام بالمسؤوليات الدينيّة الأساسيّة والمهامّ الجهاديّة، على اعتبار أنهم ركنوا إلى روايةٍ هنا أو هناك قد جعلَتْ لهم ثواباً عظيماً على عملٍ صغير، وأعطَتْهم ضماناً بعدم دخول النار؛ بسبب هذا العمل، كما هو الحال في ثواب صلاة الرغائب، أو ثواب بعض الزيارات. إنّ هذا الثواب العظيم سيدفع الكثيرين إلى الزهد بالأعمال الكبيرة، والمسؤوليات الاجتماعية المهمّة، مكتفين بـ «الانتصارات» السَّهْلة التي تضمنها لهم قاعدة التسامح في أدلة السُّنَن. والحقيقة أنّ التوسُّع الذي عرفَتْه القاعدة، وأبواب التسامح الذي دخلَتْها، قد زاد المحاذير، وأدخل الكثير من تراث الوضّاعين إلى الفضاء الدينيّ. وسوف نشير في النقطة اللاحقة إلى بعض الأبواب التي توسَّعت القاعدة لتشملها.

د ـ بناء القِيَم الأخلاقية على أسسٍ ضعيفة

إنّ المجال الأخلاقي هو بنظر الفقهاء من المجالات التي تدخل في نطاق السُّنَن، فيمكن التسامح فيها بالاعتماد على الأخبار الضعيفة. وهذا الأمر له تأثيرٌ سلبيّ بالغ على سلوكيات الفرد المسلم، كما سنرى بعض أمثلته. وما يزيد في الطين بِلّةً، ويدعو للاستغراب، أنّ العقل الفقهيّ لا يزال بعيداً إلى حدٍّ كبير عن التأصيل النظري للفقه التربويّ، ويتعامل مع الموضوع بشيءٍ من الاستخفاف؛ كونه يتّصل بالأخلاقيات والآداب المحكومة ـ لدى هذا العقل ـ بقاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن. ومضافاً إلى ذلك، فإنّ نمط الاستنباط الفقهيّ السائد لا يساعد على إنتاج فقهٍ من هذا القبيل؛ لأنّه يعتمد منهجاً تفكيكياً ذا آليّاتٍ صناعية لا تُعنى كثيراً بالاعتبارات التربويّة والأخلاقية، ولا تأخذ ذلك بعين الاعتبار في الممارسة الاجتهاديّة. وهذا المنحى

التفكيكي في العملية الاجتهادية ليس خافياً على هؤلاء الفقهاء، بل إنهم يتبنَّوْنه عن وَعْيٍ تامّ؛ لاعتقادهم بأنّ ذلك ضروريٌّ من الناحية المنهجيّة؛ منعاً لتداخل العلوم المختلفة ذات الآليّات المتنوِّعة. ولذا كثيراً ما يواجهنا في كلام بعض الفقهاء اعتراضهم على دلالة حديثٍ معيّن بأنّ مفاده ليس حكماً شرعياً إلزاميّاً، وإنّما هو حكمٌ أخلاقيّ، أو يُقال: «إنّ هذه المسألة أخلاقيّة، وليست فقهية»[٧٤]! وهذه الثنائية في تصنيف الدِّين قد تعطيك انطباعاً مخادعاً بأنّ الفقه هو مجرّد تعاليم جامدة، لا تمتّ إلى الأخلاق بصلةٍ، والحال أنّ الأخلاق هي روح الفقه.

إننا نسجِّل تحفُّظاً منهجيّاً سريعاً على هذا النَّمَط الاجتهاديّ، وحاصله: إنّ هذا التفكيك الصارم بين الفقه والأخلاق غير دقيق؛ لأنّه عُمِلَ في ضوئه على عزل التقنين والتشريع عن الاعتبارات التربويّة والأخلاقيّة، وكأنّ الفقيه يمارس مهمّته الاجتهادية في جزيرةٍ معزولة لا وجود للإنسان فيها! أو كأنّ الفقه مجرّد قوالب جامدة لا علاقة له بالاعتبارات الأخلاقيّة والروحيّة. مع أنّ الأخلاق في الحقيقة ينبغي أن تكون روح القوانين، ولا بُدَّ أن يستهديها المقنِّن؛ باعتبارها واحدةً من أهمّ مقاصد الدِّين، وفقاً لقول رسول اللهﷺ: «إنما بُعثْتُ لأتمِّم مكارم الأخلاق»[٧٥].

وقد كان لهذا المنهج التفكيكي، الذي يغفل مقاصد التشريع، ويتعامل مع النصوص بطريقةٍ هندسيّة، نتائج غير محمودة على المجالين الفقهيّ والتربويّ معاً. إنّ عزل الفقه عن الأخلاق والتربية سيجعلنا أمام نتائج فقهيّة تشكِّل فاجعةً من الناحيتين الأخلاقية والتربوية[٧٦].

ومن باب المثال: لك أن تتساءل: عند الحديث الفقهيّ عن مشروعية التورية اختياراً ـ دون ملزمٍ لها، كما في حالات الاضطرار ـ إلى أيّ حدٍّ يراعي الفقيه البُعْد الأخلاقيّ والتربويّ، ويستهديه، مع أن التورية تربّي الإنسان على قول خلاف الحقيقة؟!

وإلى أي حدٍّ يراعي ذلك عند الحديث عن بعض الحِيَل الشرعيّة، في الرِّبا أو غيره، والتي قد لا يكون لها ضرورةٌ ملحّة؟

صحيحٌ أنّ المسائل الأخلاقيّة قد تأتي في كلمات الفقهاء قسيماً للأحكام الإلزاميّة[٧٧]. وبالتالي قد يُقال: إن هذا اصطلاحٌ، ولا مشاحّة في المصطلحات، كما أنّ من الطبيعي أن من حقّ الفقيه أن لا يرى في هذه الآية أو في ذاك الحديث دلالة إلزاميّة.

لكنْ أقول: هذا صحيحٌ، ولا نمانع من ذلك. ولكنّ المشكلة هي أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار المبنى الفقهيّ القائل: إنّ الأحكام غير الإلزاميّة (الاستحباب، الكراهة، الإباحة) لا يتعيَّن على المجتهد دراستها، والاجتهاد فيها[٧٨]، فستكون النتيجة أنّ الفقيه غيرُ ملزَمٍ بالبحث في القضايا الأخلاقية، وبالتالي لا يلزمه استحضار واستهداء كلّ هذا التراث الوارد في نطاق الأخلاق في عمله الفقهيّ، مع أنّ هذا التراث هو تراثٌ غنيّ، وقد أصابه ما أصاب غيره من الوَضْع أو التأويل والتحريف، فيحتاج إلى دراسةٍ نقديّة موسَّعة، ولا يَسَع الفقيه إهماله، كيف وهو أقرب ما يكون إلى المقاصد الكلّية التي لا بُدَّ من استهدائها في العمل الفقهي؛ كي لا نكون أمام فتاوى بعيدة عن روح الأخلاق؟!

وختاماً أقول: إنّ هذه المحاذير ما كانت لتغيب عن ذهن الإمام عليه السلام عندما تكلَّم بمضمون الأخبار المتقدِّمة، وعليه يمكن القول: إنّ المحاذير المذكورة هي من قبيل: القرائن المحتفّة بالنصّ، ممّا يمنع من التوسُّع في فهمه إلى الحدّ الذي يوقع في المحذور؛ أو قُلْ: إنّه سيكون شاهداً إضافيّاً على أن مراده عليه السلام ليس هو ما فهمه القوم من روايات «مَنْ بلغ».

- يتبع -

الهوامش

(١) مدارك الأحكام ١: ١٣.
(٢) الحدائق الناضرة ٤: ١٩٨.
(٣) مستمسك العروة الوثقى ٧: ١٧١.
(٤) مصباح الأصول ٢: ٣٢٠.
(٥) مفاتيح الأصول: ٣٤٥.
(٦) انظُرْ: كتابه الموضوعات: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.
(٧) أوثق المسائل في شرح الرسائل: ٣٠٠.
(٨) القول المسدَّد في مسند أحمد: ٢٠.

(٩) التمهيد ٦: ٣٩.
(١٠) الكفاية في علم الرواية: ١٢٦.
(١١) نقله عنه الألباني في تمام المنّة: ٣٦.
(١٢) المجموع ٥: ٤٣.
(١٣) تمام المنّة: ٣٤.
(١٤) قال: «قَوْلُ أَحْمَد بْن حَنْبَل: إِذَا جَاءَ الْحَلالُ وَالْحَرَامُ شَدَّدْنَا فِي الأَسَانِيدِ؛ وَإِذَا جَاءَ التَّرْغِيبُ وَالتَّرْهِيبُ تَسَاهَلْنَا فِي الأَسَانِيدِ؛ وَكَذَلِكَ مَا عَلَيْهِ الْعُلَمَاء مِن العَمَل بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ فِي فَضَائِل الأَعْمَال: لَيْسَ مَعْنَاهُ إِثْبَات الاسْتِحْبَابِ بِالْحَدِيثِ الَّذِي لا يُحْتَجُّ بِهِ؛ فَإِنَّ الاسْتِحْبَابَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، فَلا يَثْبُتُ إِلاَّ بِدَلِيل شَرْعِيٍّ، وَمَنْ أَخْبَرَ عَنْ اللهِ أَنَّهُ يُحِبُّ عَمَلاً مِن الأَعْمَال مِنْ غَيْر دَلِيل شَرْعِيٍّ فَقَدْ شَرَعَ مِن الدِّين مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ، كَمَا لَوْ أَثْبَتَ الإِيجَابَ أَوْ التَّحْرِيمَ. وَلِهَذَا يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاء فِي الاسْتِحْبَاب، كَمَا يَخْتَلِفُونَ فِي غَيْرِهِ، بَلْ هُوَ أَصْلُ الدِّين الْمَشْرُوع، وَإِنَّمَا مُرَادُهُمْ بِذَلِكَ: أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ مِمَّا قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ مِمَّا يُحِبُّهُ اللهُ، أَوْ مِمَّا يَكْرَهُهُ اللهُ، بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، كَتِلاوَةِ الْقُرْآن؛ وَالتَّسْبِيح؛ وَالدُّعَاء؛ وَالصَّدَقَةِ؛ وَالْعِتْق؛ وَالإِحْسَان إِلَى النَّاس؛ وَكَرَاهَةِ الْكَذِبِ؛ وَالْخِيَانَةِ؛ وَنَحْو ذَلِكَ. فَإِذَا رُوِيَ حَدِيثٌ فِي فَضْل بَعْض الأَعْمَال الْمُسْتَحَبَّةِ وَثَوَابِهَا، وَكَرَاهَةِ بَعْض الأَعْمَال وَعِقَابِهَا، فَمَقَادِيرُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَأَنْوَاعُهُ إِذَا رُوِيَ فِيهَا حَدِيثٌ لا نَعْلَمُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ جَازَتْ رِوَايَتُهُ، وَالْعَمَلُ بِهِ، بِمَعْنَى أَنَّ النَّفْسَ تَرْجُو ذَلِكَ الثَّوَابَ أَوْ تَخَافُ ذَلِكَ الْعِقَابَ». الفتاوى ١٢: ٦٥.
(١٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٩١.
(١٦) بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ٦٦.
(١٧) المجموع ٢: ٩٤. وقال أيضاً: «إن العلماء متّفقون على التسامح في الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال ونحوها ممّا ليس من الأحكام». المجموع ٨: ٢٦٢. ومقصودُه بالأحكام ما فيه إلزامٌ بحَسَب سياق كلامه.
(١٨) بتتبُّعنا لم نجِدْها مذكورةً قبل الشهيد. والشيخ الأنصاري ـ عند التطرُّق لكلمات الفقهاء ـ نقل أوّل الأمر كلام الشهيد، ولم ينقُلْ كلاماً للسابقين عليه. انظُرْ: رسائل فقهيّة: ١٣٧.
(١٩) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ١٠.
(٢٠) ذكرى الشيعة ٢: ٣٤.
(٢١) هداية المسترشدين ٣: ٤٦٦.
(٢٢) راجِعْ: روضة الطالبين ١: ٦٥٥.
(٢٣) الرعاية: ٩٤.
(٢٤) الكافي ٢: ٨٧.
(٢٥) العناوين الفقهية ١: ٤٢٠؛ ٣: ٣٢٥؛ ورجَّح البجنوردي أنها فقهيّة، انظُرْ: القواعد الفقهية ٣: ٣٣٤.
(٢٦) وذلك أنهم طرحوا في تنبيهات مبحث البراءة مسألة الاحتياط في العبادة، وحاجته إلى وجود أمرٍ؛ حيث ذهب الشيخ الأنصاري إلى أن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا ضرورة للتمسُّك بأخبار الاحتياط، ويكفي التمسُّك بأخبار «مَنْ بلغ». فرائد الأصول ٢: ١٥٣. وقد تبعه القوم

على تناول المسألة في هذا المبحث. وطبيعيّ أن بحثه في باب حجّية الخبر هو الأنسب.
(٢٧) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٤٤.
(٢٨) وهذا ما أصرّ عليه الشيخ الأنصاري، رسائل فقهية: ١٣٣.
(٢٩) وهذا ما ذهب إليه السيد البجنوردي، القواعد الفقهية ٣: ٣٣٤.
(٣٠) قيل في توجيه كونها فقهيّة: إنّ مصبّ الكلام هو في استحباب كلّ فعلٍ بلغ الثواب عليه، فلا يكون الخبر الضعيف دليلاً على الحكم، وإنّما هو محقّقٌ لموضوعه.
وردَّ بأنه مخالفٌ لعنوان المسألة، ومعقد إجماعهم.
على أن ما ذُكر في توجيه إرجاع الكلام فيها إلى المسألة الفقهيّة هو كلامٌ لا محصّل له؛ وذلك لأنّ «ما ذكر في التعبير عن المسألة باستحباب كلّ فعلٍ دلّ على استحبابه خبرٌ ضعيف عبارةٌ أخرى عن حجّية الضعيف في المستحبّات، ويجوز مثل هذا التعبير في حجّية الخبر الصحيح أيضاً بأن يُقال الكلام فيه في وجوب كلّ فعلٍ دلّ الخبر الصحيح على وجوبه، واستحباب كلّ فعلٍ دل الخبر باستحبابه، وكذا الحرمة والكراهة والإباحة». راجِعْ: أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٠١.
(٣١) طرحه المحقّق النائيني احتمالاً. أجود التقريرات ٢: ٢٠٧؛ وفوائد الأصول ٣: ٤٠٩.
(٣٢) حيث يرَوْن أنه إذا لم نعمل بأخبار الآحاد يلزم مَحْو الدين، بل إنّ بعضهم قال هذا الكلام في مواجهة التقسيم الرباعي للحديث.
ولكنّ هذه الدعوى في المجالين هي مجرد تهويلٍ، فلا يصغى إليها.
(٣٣) قال الشيخ البهائي: «وقد شاع العمل بالضِّعاف في السُّنَن، وإنْ اشتدَّ ضعفُها، ولم ينجبر. والإيرادُ بأنّ إثبات أحد الأحكام الخمسة بما هذا حاله مخالفٌ لما ثبت في محلِّه مشهورٌ. والعامّة مُضْطَربون في التفصّي عن ذلك. وأمّا نحنُ ـ معاشرَ الخاصّة ـ فالعملُ عندنا ليس بها في الحقيقة، بل بحَسَنَة: «مَنْ سَمِعَ شيئاً من الثواب»، وهي ممّا تفرَّدْنا بروايته». الوجيزة، مدرجةٌ ضمن رسائل في دراية الحديث ١: ٥٤٢.
(٣٤) يظهر ذلك من السيد هاشم معروف الحَسَني في كتاب الموضوعات: ٢٢١.
(٣٥) قال تعالى: ﴿**لَوْلا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ**﴾ (النور: ١٣).
(٣٦) أنهاها السيد الخوئي إلى ثلاثة. انظُرْ: مصباح الأصول ٢: ٣١٩؛ بينما أنهاها السيد الشهيد خمسة. انظُرْ: بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.
(٣٧) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.
(٣٨) مصباح الأصول ٢: ٣١٩. وقال الإمام الخميني: «إنّ هذا الاحتمال بعيد غايته عن مساق الأخبار؛ فإن لسان إعطاء الحجّية هو إلقاء احتمال الخلاف، وكون المؤدّى هو الواقع، وهو ينافي فرض عدم كون الحديث كما بلغه، أو فرض عدم صدوره عن رسول اللهﷺ». أنوار الهداية ٢: ١٣٥.
(٣٩) المصدر السابق ٢: ١٣٦.
(٤٠) لكنّه في الحلقات أشار إلى أن الاحتمال الأوّل مخالفٌ للظاهر. انظُرْ: الحلقة الثانية: ٢٦٢؛ والحلقة الثالثة ٢: ١٥٧.
(٤١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.

(٤٢) المصدر السابق ٥: ١٢٦.
(٤٣) الاحتمال الأوّل عنده هو أنّ «مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وترتُّب الثواب على الإتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وإنْ لم يكن الأمر كما بلغه». مصباح الأصول ٢: ٣١٩. وهذا هو الاحتمال الثالث بحَسَب تصنيفنا.
(٤٤) المصدر السابق ٢: ٣١٩.
(٤٥) الحلقة الثانية: ٢٦٢.
(٤٦) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.
(٤٧) الحلقة الثانية: ٢٦٢.
(٤٨) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢.
(٤٩) الحلقة الثانية: ٢٦٢؛ والحلقة الثالثة: ١٥٥.
(٥٠) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٥١) قد كنتُ أثناء التدريس بعض المتون الأصوليّة أرجِّح هذا الوجه، وخِلْتُه حينها غير مسبوقٍ، بَيْدَ أنّي وجدْتُ أنّ بعض كلمات الفقهاء غير بعيدةٍ عنه.
(٥٢) الأربعون حديثاً: ٢٠٤.
(٥٣) الفصول المهمة إلى أصول الأئمّة ١: ٦١٧. وكلامه في الوسائل مُشْعِرٌ بذلك أيضاً، فقد أورد روايات «مَنْ بلغ» في باب «استحباب الإتيان بكلّ عملٍ مشروع رُوي له ثوابٌ عنهم عليهم السلام». وسائل الشيعة ١: ٨٠.
(٥٤) رسائل فقهية: ١٥٠.
(٥٥) ثواب الأعمال: ١٣٢؛ وعنه: وسائل الشيعة ١: ٨٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١.
(٥٦) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٩؛ وعنه: وسائل الشيعة ١: ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح٨.
(٥٧) الكافي ٢: ٨٧.
(٥٨) المحاسن ١: ٢٥.
(٥٩) الكافي ٢: ٨٧.
(٦٠) صورة المفروغيّة عن خيريّة العمل.
(٦١) بحوث في علم الأصول ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٦٢) رسائل فقهية: ١٥٠.
(٦٣) المصدر نفسه.
(٦٤) يقول السيد فضل الله: «ليس هناك فرقٌ في الفتوى بين الواجب أو المحرَّم أو المستحب أو المكروه أو المفهوم؛ فقد يكون المفهوم الإسلامي الذي يطرح على الناس بمثابة الفتوى التي تحرِّك واقعاً معيَّناً، ممّا يشكِّل خطورة أكبر من خطورة الخطأ في حكمٍ شرعيٍ فرعيّ». كتاب النكاح ١: ١٦١.
(٦٥) من قبيل: ما رواه الكليني، بسنده عن علي بن الحكم، عمَّنْ حدَّثه عن أبي الربيع الشامي قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام، فقلتُ: إنّ عندنا قوماً من الأكراد، وإنّهم لا يزالون يجيئون بالبيع، فنخالطهم ونبايعهم؟ فقال: يا أبا الربيع، لا تخالطوهم؛ فإنّ الأكراد حيٌّ من أحياء الجنّ، كشف الله عنهم

الغطاء، فلا تخالطوهم». الكافي ٥: ١٥٨. وقال المجلسي: «ورُبَما يؤوَّل كونهم من الجنّ بأنهم؛ لسوء أخلاقهم، وكثرة حِيَلهم، أشباه الجنّ، فكأنّهم منهم، كشف عنهم الغطاء». مرآة العقول ١٩: ١٤٥.

وروى الكليني، بسندٍ فيه إرسالٌ، عن أبي عبد اللهعليه السلام: «لا تعامل ذا عاهةٍ؛ فإنّهم أظلم شيءٍ». الكافي ٥: ١٥٨، وعنهعليه السلام: «احذروا معاملة أصحاب العاهات؛ فإنّهم أظلم شيءٍ». مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٤. وكراهة معاملة ذوي العاهات لا تزال يُفتى بها إلى يومنا هذا. راجِعْ: منهاج الصالحين ٢: ١٢. وقد سجَّلنا عليها في كتاب «من حقوق الإنسان في الإسلام» الملاحظات التالية: **أوّلاً**: إنّ هذا الحديث، لو صحّ سنداً ـ وهو غير صحيح ـ، ناظرٌ ـ بمقتضى التعليل الوارد فيه ـ إلى المعوّقين الذين لم يعمل المجتمع على تهذيبهم وتربيتهم نفسيّاً وخُلُقيّاً بما يشعرهم بإنسانيّتهم الكاملة، بل أبقاهم معزولين عن سائر الناس، كأنّهم وحوش مفترسة أو مصابون بأمراض مُعْدية، ولذا من الطبيعي أن يكون لهم ردّة فعلٍ ناقمة على المجتمع، وأن يكونوا أظلم شيءٍ. **ثانياً**: إنّ الفتوى المذكورة، وبالإضافة إلى افتقارها إلى المستند الصحيح، تساهم في خَلْق مشكلةٍ إنسانية، وتعمِّق من عزلة المعاق، وتزيده حَنَقاً على الآخرين. وهي من هذه الجهة أشبه بفتوى كراهة معاملة الأكراد ومخالطتهم وتزويجهم؛ لجهة مخالفتها لروح القرآن الكريم، ومقاصده الداعية إلى تكريم الإنسان. وأعتقد أنّ هذه الفتاوى هي من نتائج الاعتماد على قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، مع أنها قاعدةٌ غير صحيحة، ولو تمَّتْ فلا مجال لها في المقام. **ثالثاً**: إنّ أمثال هذه الفتاوى تستغلّ ضدّ الدين؛ لتشويه صورته. وهي تدفع البعض إلى التشكيك بالإسلام. ولا رَيْبَ أنّ لها تأثيراً سلبيّاً على المعوّق نفسه، وهي تجعله يسيء الظنّ باللّه تعالى، ويعتقد أنه تعالى ظَلَمه ظلماً تشريعياً، بالإضافة إلى ما قد يعتقد أنّه ظلمٌ تكوينيّ، كما أنّها تثير في نفسه الحَنَق على المجتمع، ورُبَما دفعه ذلك إلى الانتقام بطريقةٍ أو بأخرى.

(٦٦) يقول العلاّمة الحلّي في بيان المعاملات المكروهة: «ومعاملة الظالمين والسَّفَلة والأدنين والمحارفين وذوي العاهات والأكراد، ومجالستهم، ومناكحتهم، وأهل الذمة». قواعد الأحكام ٢: ٦؛ وقال: «وكذا تكره معاملة ذوي العاهات والأكراد، ومجالستهم، ومناكحتهم؛ لما رُوي من أنّهم حيٌّ من الجنّ». تذكرة الفقهاء ١٢: ١٣٨.

(٦٧) أشار إلى ضعف أسانيدها، وإمكان الإفتاء بمضمونها؛ استناداً إلى قاعدة التسامح، في كتاب ما وراء الفقه ٦: ٢٢٦. لكنّه رفض ذلك بوجهين، فراجِعْ.

(٦٨) أوضَحْنا الكلام حول ذلك بشكلٍ مفصَّل في كتاب «المرأة في النصّ الدينيّ، قراءة نقدية في روايات ذمّ المرأة».

(٦٩) وهذا ما رأى فيه البعض سبباً لإقدام الشريف الرضي على حذف أسانيد كتابه. قال السيد الأمينرحمه الله: «ولم يكن قصده ـ أي الشريف الرضي ـ أن تُؤخَذ منه الأحكام ومسائل الحلال والحرام، ليذكر أسانيده، وإنّما قصد جمع مختاراتٍ من كلامٍ له حظٌّ في الفصاحة والبلاغة والمضامين العالية؛ لينتفع قرّاؤه بذلك». انظر: أعيان الشيعة ١: ٥٤٠.

(٧٠) بحار الأنوار ١: ٣٠.

(٧١) استدلّ به الفاضل الدربندي(١٢٨٥هـ) في إكسير العبادات في أسرار الشهادات ٣: ٢٤٨؛ وأشار إليه فيه ١: ١٤١. واستشهد به على نحو الاستئناس الشيخ عبد اللّه المامقاني في المواكب الحسينية. انظُرْ: رسائل الشعائر الحسينية: ٢٣١ ـ ٢٣٢. واستدلّ به السيد حسن الشيرازي،. انظر: الشعائر

الحسينية: ١٢٧. ولاحِظْ: فتاوى العلماء في الشعائر الحسينية: ١٠٠، ١٤١.

(٧٢) العروة الوثقى ٢: ٦٧٨.

(٧٣) راجِعْ: كتاب «مفاهيم ومعتقدات»: ٦٩.

(٧٤) تعليقاً على الحديث التالي: «مَنْ استدان دَيْناً فلم ينْو قضاءه كان بمنزلة السارق» يقول بعض الفقهاء: «فلا يبعد كون نيّة الوفاء كنيّة أداء سائر الواجبات من الواجبات الأخلاقية». انظُرْ: السيد الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٩٦. مثالٌ آخر: يقول السيد الحكيم﵀ أيضاً، تعليقاً على قوله تعالى: ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (النساء ٢٠): إنه «ناظرٌ إلى الجهات الأخلاقية، لا غيرها». المصدر السابق ١٢: ٣٠٢. ويعلّق السيد الخوئي﵀ على روايةٍ معيَّنة بالقول: «إنها ناظرةٌ إلى الجهة الأخلاقية، فلا تكون مدركاً في الأحكام الفرعيّة». انظُرْ: مصباح الفقاهة ٢٥٦. مثالٌ آخر: يذكر السيد الخوئي دليلاً على حرمة الغِيبة، وهو: «ما دلّ على أن مَنْ اغتاب مسلماً أو مسلمةً لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة، إلاّ أن يغفر له صاحبه»، ثمّ يعلِّق على الرواية قائلاً: «وفيه: **أوّلاً**: إنه ضعيف السند؛ **وثانياً**: إنه لا بُدَّ من حمل نظائر هذه الأخبار على الأحكام الأخلاقية؛ فإنه لم يتفوَّه أحدٌ ببطلان عبادة المغتاب ـ بالكسر ـ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة». مصباح الفقاهة ١: ٥١٨؛ وانظُرْ: كتاب الحجّ (تقريرات درس السيد الخوئي) ١: ٣٧٥.

(٧٥) الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٨.

(٧٦) من قبيل: فتوى الرضاع من الكبيرة. ولا يبتعد عن ذلك الفتوى التي تسمح بالتمتُّع، ولو في حدودٍ معيَّنة، بالزوجة الرضيعة!

(٧٧) يقول السيد الخوئي﵀، تعليقاً على بعض الروايات: «راجعة إلى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب». انظُرْ: مصباح الفقاهة ١: ٥٤٤؛ ويقول في موردٍ آخر: إن جميع ما ورد في حقوق الإخوان محمولٌ على الجهات الأخلاقية، فيحمل على الاستحباب إلاّ ما ثبت وجوبه في الشريعة. انظُرْ: المصدر نفسه ١: ٥٤٥.

(٧٨) يقول السيد الخوئي، تعليقاً على قول السيد اليزدي في العروة: (يجب التقليد في المستحبّات والمكروهات والمباحات): «إذا احتمل معها (المستحبّات والمكروهات والمباحات) حكماً إلزاميّاً أيضاً، كما إذا احتمل أن يكون ما هو المستحب واجباً واقعاً، أو يكون المكروه أو المباح حراماً كذلك، فإنه عند احتمال حكمٍ إلزاميّ معها لا بُدَّ من تحصيل المؤمِّن على ترك ما يحتمل وجوبه أو ارتكاب ما يحتمل حرمته، ولا مؤمِّن سوى الاجتهاد والتقليد والاحتياط. وأما لو جزم بالجواز، وإنْ لم يعلم بأنه مباحٌ أو مستحبّ أو مكروه، فلا حاجة فيه إلى التقليد، ولا إلى قرينَيْه»، أي الاحتياط والاجتهاد. انظُرْ: التنقيح في شرح العروة الوثقى (التقليد): ٢٥٦.

الهيمنة الذكوريّة
بين التشريع الدينيّ والأعراف الاجتماعيّة

الشيخ حسن الصفار(*)

تمهيدٌ

تُعَدّ العلاقة الزوجيّة إحدى أخصّ وأوثق العلاقات بين بني البشر. فالعلاقة بين الزوجين مفتوحةٌ على جانبي الروح والجسد، مضافاً إلى التداخل والاندماج النفسي بينهما، حتّى وصف القرآن الكريم هذه العلاقة باعتبارها نوعاً من السَّكَن لنفس الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾، فالزوج وفق التعبير القرآني سَكَنٌ لزوجته، والزوجة سَكَنٌ لزوجها.

وأشارَتْ آيةٌ قرآنية أخرى إلى وصف العلاقة الزوجيّة باللباس، فالزوج بمنزلة اللباس للزوجة، والعكس صحيح، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾. ومن المعلوم أنّ علاقة الإنسان بلباسه تمتاز بالالتصاق في المقام الأوّل، حيث يلتصق اللباس بالجسم تماماً، وحينما يصف القرآن الكريم العلاقة الزوجية باللباس فإنّ ذلك من باب التمثيل لحالة القُرْب الشديد إلى حدِّ الالتصاق بين الزوجين. كما يأتي وصف العلاقة الزوجيّة باللباس؛ لما في اللباس من حماية للجسم، من البرد والحَرّ والغبار وسائر العوامل الخارجية، التي يمكن أن تؤثّر على الإنسان. ومضمون ذلك أنّ العلاقة الزوجية يفترض بها أن توفّر الحماية المتبادلة بين الزوجين. وإضافة إلى ذلك يأتي وصف العلاقة الزوجية باللباس؛ لما في اللباس من ستر لعورة الإنسان، حيث تمثّل

(*) كاتبٌ وباحث، ومن أبرز الشخصيات الإسلاميّة في المملكة العربية السعوديّة، ومن الشخصيات الناشطة في مجال التوعية الدينيّة، وعلى صعيد التقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

العلاقة الزوجية ستراً أخلاقيّاً للإنسان. وأخيراً جاء وصف الزواج باللباس؛ لما في اللباس من زينةٍ، فكما يتجمَّل الإنسان بلباسه هو يتجمَّل كذلك بالعلاقة الزوجيّة في حياته الاجتماعية، فالزوج بمنزلة الزينة للزوجة، والعكس بالعكس.

ضرورة الاختيار العقلانيّ في العلاقة الزوجيّة

وعليه، ينبغي أن لا يدخل الإنسان في العلاقة الزوجية إلاّ بعد دراسةٍ وتأنٍّ؛ لأنّها ليست كأيِّ علاقةٍ أخرى. فالعلاقة الزوجيّة ليست محلاً مستأجراً يختار الإنسان أخلاّءَه متى شاء، وإنّما هو شراكةٌ مصيرية في الحياة، حيث يتحوَّل الزوج إلى جزءٍ أساس من حياة زوجته، والزوجة كذلك؛ نتيجة الشراكة العميقة والتداخل القائم بين الطرفين.

لذلك ينبغي أن تؤسَّس هذه العلاقة على أساسٍ صحيح سليم، وإلاَّ فإنّ التأثيرات السلبية ستكون كبيرةً على شخصية الإنسان وحياته. ومن أهمّ الأسس في إنشاء العلاقة الزوجية حُسْن الاختيار، بحيث يُحْسِن كلٌّ من الطرفين اختيار شريكه، فلا يكون الاختيار منبعثاً من حالةٍ عاطفية، أو على نحوٍ ارتجاليّ، وأن لا يأتي نتيجة فرضٍ أو إكراه، فلا يصحّ أن يُفْرَض على رجلٍ قرار زواجه من امرأةٍ، ولا أن يُفْرَض على امرأةٍ زوجٌ بغير رضاها.

المرأة وقرار الزواج، بين الولاية والاستقلالية والشراكة

يأتي السؤال هنا حول ما إذا كان للمرأة حقُّ اتّخاذ القرار في أمر زواجها وحدها، أم يلزم اتّخاذ أحدٍ آخر قرار زواجها نيابةً عنها؟ وتنبع أهمّية السؤال انطلاقاً من خطورة هذا القرار على مستقبلها، فهي التي ستكون تحت قوامة الزوج؛ على النقيض من الرجل، الذي سيكون صاحب السُّلْطة، وبيده قرار الطلاق. كما أنّ المرأة هي الطرف الأكثر انفعالاً وتأثُّراً في الحياة الزوجية. وعليه، فهي معنيّةٌ مباشرة باتّخاذ قرار الزواج، فهل لها حقُّ اتّخاذ القرار بالزواج أم لا؟

ينبغي القول: إنّ هذا الموضوع لم يكن محلَّ بحث في العصور الماضية، حين كانت المرأة تعاني التهميش الشديد، والنظرة الدُّونية، نتيجة الهَيْمنة الذكورية

المتفشِّية، لذلك لم يكن للمرأة رأيٌ يُذْكَر في تحديد مصيرها، بل لم يكن يُنْظَر إلى المرأة باعتبارها في مرتبةٍ موازية للرجل، وإنّما هي في مرتبةٍ دون الرجل، كما في بعض الحضارات والتنظيمات الاجتماعية القديمة.

لقد ساهم ظهور الإسلام في بروز تغييرٍ جَذْريٍّ في نَمَط التعامل مع المرأة، الجاري في الأقوام السابقة. ولكنْ ما الذي أضافه الإسلام حيال امتلاك المرأة قرارها في الزواج؟

حقيقة الأمر أن هناك نقاشاً محتدماً بين فقهاء الإسلام حيال موضوع حقّ المرأة في اتّخاذ قرار الزواج. ولقد بلغ من اختلاف الفقهاء في مسألة تزويج المرأة نفسها حدّاً جعل أحد العلماء الكبار؛ الشيخ يوسف البحراني، يقول في كتابه الحدائق: «وقد عَدَّها الأصحاب من أمّهات المسائل، ومعضلات المشاكل، وقد صُنِّفت فيها الرسائل، وكثر السؤال عنها والسائل، وأطنب جملةٌ من الأصحاب فيها الاستدلال لهذه الأقوال، وأكثروا فيها القيل والقال»[1]. وهذا ما يشير إلى مدى التعقيد المحيط بهذه المسألة.

أمّا عن أهمّ الأقوال في مسألة حقّ المرأة في تزويج نفسها فهناك ثلاثة أقوال:

١ـ قرارُها بيد وليِّها

يحصر القول الأوّل قرار التزويج بيد الوليّ فقط؛ إذ يرى جملةٌ من الفقهاء ـ من مختلف المذاهب ـ أنّ قرار الزواج بالنسبة إلى البنت البِكْر محصورٌ بيد وليِّها، الذي قد يكون الأب أو الجدّ للأب. وعلى رأي المذاهب السنّية ينتقل القرار إلى العَصَبَة، من أعمامٍ وأخوالٍ، في حال وفاة الأب والجدّ.

وبذلك لا قرار للبنت في أمر زواجها، وفقاً لهذا الرأي.

واستدلّ هذا الفريق من الفقهاء بجملةٍ من الروايات، ومن ذلك: صحيحة فضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تُستأمَر الجارية التي بين أبوَيْها، إذا أراد أبوها أن يزوِّجها هو أنظر لها»[2]، أي إنّ البنت لا رَأْيَ لها إذا ما قرَّر والدها تزويجها.

واستدلّوا كذلك بروايةٍ أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام، كما في صحيحة الحلبيّ، في الجارية يزوِّجها أبوها بغير رضاً منها، أنه قال عليه السلام: «ليس لها مع أبيها أمرٌ،

إذا أنكحها جاز نكاحها، وإنْ كانت كارهةً»[٣].

وقد استند هذا الفريق من الفقهاء الشيعة على هذه الروايات، وقالوا بأنّ القرار بيد الوليّ.

ويوافقهم في ذلك الشافعية والمالكية، حيث قالوا؛ تثبت الولاية إجباريّاً للأب، وللجدّ عند عدمه. فللأب تزويج البِكْر، صغيرةً أو كبيرةً، بغير إذنها، ويستحبّ استئذانها.

وجماع القول عند هذا الفريق: إنّ البنت لا قرار لها في أمر زواجها، وإنّما يُتَّخذ بالنيابة عنها أخطرُ قرارٍ يتحدَّد بموجبه مصيرها ومستقبلها.

٢ـ القرار بيد الفتاة

أمّا في القول الثاني فقد ذهب فريقٌ آخر من الفقهاء إلى القول بأنّ قرار الزواج هو بيد البنت، وليس بيد الوليّ، ما دامت بالغةً عاقلةً رشيدةً.

وعلَّلوا ذلك بأنّ الأصل في الشريعة هو سلطة الإنسان على نفسه. ولكون المرأة إنساناً فهي كذلك مسلَّطةٌ على نفسها، وإلاّ فما الذي يجعل الرجل يمتلك قراره بيده فيما ينتزع ذلك الحقّ من المرأة؟

وهنا يمكن القول بوجود استثناءٍ في عدم منح المرأة حقّ تزويج نفسها، لكنّ ذلك يستلزم دليلاً واضحاً، وهو غير موجودٍ، وفقاً لهذا الفريق من الفقهاء.

ويستند هؤلاء الفقهاء أيضاً إلى جملةٍ من الأدلّة والنصوص الدينية الدالّة على أنّ الفتاة البِكْر تستقلّ بقرار تزويج نفسها، ومن ذلك: ما رُوي عن زرارة، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إذا كانت امرأةٌ مالكةٌ أمرها، تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت، فإنّ أمرها جائزٌ، تزوج إنْ شاءَتْ بغير إذن وليِّها؛ وإنْ لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلاّ بإذن وليِّها»[٤]. ومضمون ذلك ـ وفقاً للرواية ـ أن حقَّ المرأة في تزويج نفسها، بغير إذنٍ من وليّها، يتقيَّد باستقلاليّتها الماليّة، ورُشْدها العقلي.

وضمن هذا السياق نقل السيّد محسن الحكيم، في المستمسك، خبر ابن عباس، أنّ جاريةً بِكْراً جاءَتْ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقالت: إنّ أبي زوَّجَني من ابن أخٍ له؛ ليرفع خسيسته، وأنا له كارهةٌ، فقال صلى الله عليه وآله: «أجيزي ما صنع أبوكِ»، فقالت: لا رغبة

لي في ما صنع أبي، قال ﷺ: «فاذهبي، فانكحي مَنْ شِئْتِ»[٥].

وقد ورد هذا الحديث عن ابن ماجة[٦].

وبناءً على هذه الأدلّة وأمثالها ذهب إلى هذا الرأي كثيرٌ من العلماء، المتقدِّمين والمتأخّرين، وأصبح هو الرأي المشهور، حتّى أنّ بعض الفقهاء ادّعى الإجماع على هذا الرأي، كما عند السيّد المرتضى، وصاحب الجواهر، والشهيدين في اللمعة والروضة، ومال إلى هذا الرأي السيّد الشيرازي في بحثه الاستدلاليّ، حيث قال: «والأقرب في النظر أنّ الولاية بيدها وحدها؛ للأدلة التي تقدَّمَتْ. ولا تقاومها سائر الأدلة؛ إذ إنّ أدلة سائر الأقوال، بالإضافة إلى منافاتها للأدلّة العامّة، مثل: «الناس مسلَّطون» ونحوه، لا بُدَّ أن تُحْمَل على نوعٍ من الأدب»[٧]. فهو يرى في بحثه الاستدلاليّ أنّ أخذ المرأة الإذن من وليّها في الزواج يأتي من باب التأدُّب وحَسْب، وإنْ قال في فتاواه العمليّة بالاحتياط.

٣ـ الأمر إليهما معاً

وذهب فريقٌ ثالث من الفقهاء إلى الجَمْع بين الأمرين، على نحوٍ يفضي إلى الاشتراك، في اتّخاذ قرار التزويج، بين موافقة الوليّ ورضا البنت، على حدٍّ سواء. وبهذا يشترط في صحة التزويج إحراز موافقة المرأة ووليّها، فإنْ تمّ إحراز موافقة أحدهما دون الآخر فلا يصحّ الزواج.

تطوُّر العصر وتغيُّر ظروف الحياة

لقد كان هذا الجَدَل الفقهي سيّد الموقف في أوقاتٍ سالفة، في حين بات الناس يعيشون اليوم في عصرٍ مختلف تماماً. فقد انتزع البشر في العصر الراهن حُرِّياتهم، وبات الإنسان، رجلاً أو امرأة، أحرص ما يكون على انتزاع حقِّه في اتّخاذ القرارات التي تحدِّد مصيره. وساهمَتْ في ذلك المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي جاءت مؤكِّدةً على الحقوق الفرديّة. فإذا كانت هذه سِمَات العصر الراهن الذي يعيشه الناس فمن الصعوبة بمكانٍ أن نطبِّق رأياً فقهيّاً ينتزع حقّ الفتاة في إبداء رأيها في أهمّ شأنٍ من شؤونها، وهو الزواج، وترك ذلك الحقّ لوالدها أو وليِّها، أو أن تواجه الفتاة بـ

«فيتو» من وليِّها يمنعها من الزواج بمَنْ تختاره، مع ما يترتَّب على ذلك من عواقب وتداعيات.

وإضافةً إلى اختلاف ظروف العصر، يأتي تغيُّر الظروف الاجتماعية عاملاً ثانياً، يصبّ في ترجيح كفّة الفتاة في حقّ اختيار وتحديد مصير حياتها الزوجيّة.

فقد يصدق القول: إنّ أباها «هو أنظر لها» ضمن الظروف الاجتماعيّة التي كانت سائدةً قديماً، حيث كانت المرأة تعاني التهميش والأُمّية وعدم الإلمام بما يجري في مجتمعها، وبذلك قد تكون فاقدةً للقدرة على التشخيص، ومعرفة الناس، ومن ثم اتّخاذ القرار المناسب.

غير أنّ جميع ذلك قد تغيَّر تماماً؛ فالمرأة اليوم ليست كما كانت نظيرتها بالأمس. فقد باتت المرأة أكثر تعليماً، وأكثر اطّلاعاً ومعرفة بمجتمعها، ولم يَعُدْ مستساغاً، ولا مقبولاً، النظر إليها اليوم على نحو الاستصغار والدُّونية، وكأنّها غائبةٌ عن محيطها، وجاهلةٌ بمجتمعها. وبعضُ بنات اليوم أعلمُ من آبائهنّ بأحوال المجتمع، وظروف العصر، ولا سيَّما مع توفُّر الدراسات والبحوث، ووسائل التواصل الاجتماعي، وشبكة العلاقات واسعة الانتشار. وقد أثبتَتْ الأحداث هذه الحقيقة، فلطالما روى آباءٌ عن خاطبين تقدَّموا لبناتهم، فلمّا كلَّموهُنّ في ذلك ذهبت البنات للتنقيب بأنفسهنّ عن أولئك الخاطبين، وتوفَّرْنَ على كمٍّ كبير من المعلومات والتفاصيل عنهم، على نحوٍ لم يكن يخطر على بال الآباء. وهذا ما يشير إلى أنّ بنات اليوم لسْنَ كبنات الأمس.

الأمّة والتحدّي الحضاري

وقد باتت الأمّة اليوم تعيش تحدّياً حضاريّاً جِدِّياً، بلغ حدَّ اتّهام الإسلام بأنّه لا يقرّ الحُرِّيات، ولا يعترف بحقوق الإنسان، ويضطهد المرأة. وما من شكٍّ أنّ بعض الآراء الفقهيّة تساهم في تعزيز تلك الاتّهامات، وتفسح المجال واسعاً لتشويه سُمْعَة الإسلام.

من هنا يغدو من اللازم أخذ ظروف العصر الراهن بعين الاعتبار حين النظر في تلك الآراء الفقهيّة المتعلّقة بالمرأة؛ إذ ينبغي أن لا نغفل واقع العصر الراهن عند بحث الشأن الخاصّ بالمرأة فقهيّاً؛ بغرض ترجيح أحد الآراء، مع أهمّية النظر في تأثيرات اختيار أو ترجيح أيّ حكمٍ شرعيٍّ على سمعة الإسلام، وواقع المسلمين.

ولا سيَّما أننا ما نزال نواجه استغلالاً لبعض الآراء الفقهيّة المتقادمة في تعزيز بعض العادات والأعراف، وإمضائها في المجتمع، ومنها: تلك المتعلّقة بمسألة تكافؤ النَّسَب بين الزوجين، الذي يعني أنّ أيّ شخصٍ تزوَّجت إحدى أقاربه من شخصٍ يعتبره هو من قبيلةٍ أو عائلةٍ أقلّ شأناً، وأدنى مكانةً من قبيلته، فله أن يرفع قضيّة في المحكمة؛ للتفريق بينهما. وهذا ما حصل بالفعل في المملكة، في حالاتٍ متكرِّرة، حيث انشغلت الصحافة المحلّية والرأي العامّ في الآونة الأخيرة بقضيّةٍ من هذا القبيل، كما ورد في صحيفة الحياة، بتاريخ ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٣٧هـ، بعنوان: «حكم قضائيّ بفسخ فتاةٍ سعودية من زوجها»، علماً بأنّ زوجها يعمل جنديّاً في القوات المسلَّحة، وهو من المقاتلين على الحدّ الجنوبي، وذلك تحت مبرِّر عدم تكافؤ النَّسَب، ومردُّ ذلك إلى أنّ أعمام الزوجة رفعوا دعوى لإحدى محاكم الرياض، وقد نظرَتْ المحكمة في الدَّعوى، فيما لجأَتْ الزوجة إلى بثِّ معاناتها من خلال مقطعٍ مصوَّر انتشر عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وقد كانت تستغيث، وتأمل من الملك، ووليّ العهد، ووزارة العدل، معالجة أمرها، وإعادة النظر في قرار المحكمة؛ لكونها حاملاً، ويشغل بالها كثيراً التفكير في مستقبلها ومصير وليدها المرتقب، ولا سيَّما أنّها تتشبَّث بزوجها، وهو كذلك لا يريد التخلّي عنها. وهذه ليست القضية الأولى ولا الوحيدة التي تنظرها المحاكم في قضايا تكافؤ النَّسَب، فقد نظرَتْ المحاكم السعودية في أكثر من ٦٣ دعوى لفسخ عقد نكاحٍ؛ بمبرِّر عدم تكافؤ النَّسَب.

مشكلة تكافؤ النَّسَب

ينبغي الإشارة إلى أنّ هناك نقاشاً فقهيّاً يحيط بمسألة تكافؤ النَّسَب؛ إذ خلافاً لمسألة التكافؤ في الدِّين، المتَّفق عليها بين المسلمين؛ استناداً إلى الحديث: «المسلم كفؤ للمسلمة»[٨]، ظلّت مسألة التكافؤ في النَّسَب محلّ خلافٍ بين فقهاء المسلمين. وفي حين لا اعتبار لمسألة تكافؤ النَّسَب عند فقهاء الإماميّة، فلا يشترط عندهم أن يكون الزوج متكافئ النَّسَب مع الزوجة، خالفهم في ذلك الحنفيّة والشافعيّة والحنابلة، الذين استدلُّوا على رأيهم بقول الخليفة عمر بن الخطّاب: «لأمنعنَّ فروج ذوات الأحساب إلاَّ من الأكفاء»، قال: قلتُ: وما الأكفاء؟ قال: «في الحَسَب»[٩]،

والاعتبار عندهم في النَّسَب للآباء، حيث قالوا: إنّ الأعجميَّ أباً، وإنْ كانت أمُّه عربيّةً، فليس كفؤاً للعربيّة، وإنْ كانت أمُّها أعجميّةً.

وذهب المذهب المالكي إلى عدم اعتبار النَّسَب، كما المذهب الإمامي، حيث قال مالك: «أهل الإسلام كلُّهم بعضُهم أكفاء بعض؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّه أَتْقَاكُمْ**﴾»[10].

وقال الحنفيّة: «العرب بعضهم أكفاءٌ لبعضٍ؛ بالنصّ. ولا تكون العرب كفؤاً لقريش؛ لفضيلة قريش على سائر العرب... والموالي بعضهم أكفاء لبعضٍ؛ بالنصّ. ولا تكون الموالي أكفاءً للعرب؛ لفضل العرب على العجم»[11].

وكذلك قال الشافعية.

والأصحّ عند الحنفيّة أنّ العجمي لا يكون كفؤاً للعربيّ، ولو كان عالماً أو سلطاناً، فهو ليس كفؤاً للزواج من عربيّةٍ.

وذهب بعض الفقهاء إلى القول بالتكافؤ استناداً إلى الحِرْفة والمِهْنة؛ فقد ذهب جمهور فقهاء أهل السنّة إلى القول: إنّ الرجل صاحب الصناعة أو الحِرْفة الدنيئة أو الخسيسة ليس كفؤاً لبنت صاحب الصناعة أو الحِرْفة الرفيعة أو الشريفة؛ لأنّ الناس يتفاخرون بشرف حِرَفهم. وقال الحنفيّة: «تثبت الكفاءة بين الحرفتين في جنسٍ واحد، كالبزّاز مع البزّاز، والحائك مع الحائك؛ وتثبت عند اختلاف جنس الحِرْفة إذا كان يقارب بعضها بعضاً، كالبزّاز مع الصائغ، والصائغ مع العطّار؛ ولا تثبت فيما لا مقاربة بينهما، كالعطّار مع البيطار، والبزّاز مع الخرّاز»[12].

ولنا أن نتصوَّر مدى التعقيد الذي لا مبرِّر له في جميع هذه الأقوال.

والأغرب أنّ جميع ما سبق هو من كلام الفقهاء الذين يقرؤون قول رسول اللهﷺ: «كلُّكم لآدم، وآدم من ترابٍ، لا فضل لعربيٍّ على عجميٍّ، ولا لعجميٍّ على عربيٍّ، ولا لأبيض على أحمر»، لكنّهم يجعلون ذلك في باب الاستثناء.

لزوم اختيار الآراء الفقهيّة المناسبة

من الواضح أنّ الآراء الفقهيّة التي ذهبَتْ إلى القول بتكافؤ النَّسَب كانت متأثّرةً بظروف البيئة الاجتماعية والثقافية السائدة في زمانهم. ولكنْ ماذا عن العصر

الراهن، بكلّ تحدِّياته، المختلفة كلّياً عن ظروف العصور القديمة؟ وهل يصحّ أن يبقى المسلمون في العصر الحديث محكومين بهذه الآراء المتقادمة؟ نحن وإنْ كنّا نحترم تلك الاجتهادات ضمن سياقاتها المغايرة، إلاّ أنّنا إذا انفتَحْنا على النصوص والمبادئ الدينية، وأخَذْنا بعين الاعتبار التحدِّيات والظروف المعاصرة، فإنّ ذلك يتطلَّب منا ترجيح الآراء الأكثر تسامحاً وانسجاماً مع مبادئ الدين وروح العصر، ولا سيَّما أنّ تطبيق مسألة تكافؤ النَّسَب غيرُ داخلٍ في باب الإلزام والوجوب، وإنّما غايةُ ما يُقال: إنّه حقٌّ من الحقوق، التي يمكن التنازل عنها، إذا ما تعارضَتْ مع ما هو أهمّ وأَوْلى.

من هنا، وتَبَعاً لظروف العصر الراهن، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار رأي الفتاة في مسألة الزواج. وإذا كانت تصرُّ على الزواج من شابٍّ معيَّن فإنّ رأيها ينبغي أن يكون محلَّ احترامٍ، وذلك بالنظر إلى التداعيات الخطيرة المتوقَّعة في حال تمّ صرفها تحت ضغط العائلة عن الزواج ممَّنْ تريد. وغاية ما هناك أن يجري الحديث معها، ومحاولة إقناعها بصرف النظر عن ذلك الزواج، إذا كانت هناك مبرِّراتٌ صحيحة، وإلاّ فلا جدوى من الضغط عليها إذا تشبَّثَتْ برأيها؛ لما في ذلك من عواقب غير محمودةٍ إذا تزوَّجَتْ لاحقاً بمَنْ لا ترغب فيه؛ حيث ستفقد الاستقرار في علاقتها الزوجيّة الجديدة؛ بالنظر لانشدادها وعواطفها المنشغلة بأحدٍ آخر.

والحال نفسه مع الشابّ الذي جرى رفض ارتباطه بالفتاة التي يحبّ؛ إذ ستكون علاقته الزوجيّة المستقبليّة غير مستقرّةٍ؛ لانشداده إلى فتاةٍ أخرى. وجميع ذلك يقود إلى بروز مشاكل جِدِّية، رُبَما قادَتْ إلى انحرافاتٍ أخلاقية، وتفكُّكٍ أُسَرِيّ. لذلك ينبغي إعادة النظر في هذا الأمر، على نحوٍ يكون هنالك إقرارٌ بحقّ الفتاة في قرار الزواج بمَنْ تشاء، وعلى الأسرة أن تمحضها الرأي، وتساعدها في ترشيد قرارها، مع حفظ حقِّها في اتّخاذ القرار النهائي.

قوامة الرجل واستقلالية المرأة، تكاملٌ أم تضادّ؟

هناك قِيَمٌ أساس أرادها الله سبحانه وتعالى أن تحكم مسار العلاقات بين أبناء البشر، في مختلف الدوائر. ولعلَّ من أبرز تلك القِيَم: قيمة العَدْل، فهي قيمةٌ بالغة

الأهمّية؛ وقيمة احترام إنسانية الإنسان، وحفظ كرامته.

إنّ هناك دوائر مختلفة للعلاقات الإنسانية، تبدأ بالعائلة ثمّ المجتمع، ثمّ الوطن، ثمّ الأمّة، وأخيراً الدائرة الإنسانيّة.

ومن غير الخافي أنّ الدائرة الأكثر التصاقاً بالإنسان هي دائرة العائلة؛ فهي الدائرة الأولى التي يرى الفرد الضوء فيها، وينشأ في كَنَفها، ويتأثَّر بها، وضمن هذه الدائرة يبدأ في تلمُّس القِيَم العامّة، وتعلُّم الالتزام بها. فمتى ما نشأ في عائلةٍ تحترم قِيَم العدالة والحُرِّية والكرامة وسائر حقوق الإنسان فإنّه سيتربّى على هذه القِيَم، وسيزعجه مخالفتها ضمن أيّ دائرةٍ أخرى، وسيكون له موقفٌ حاسم في حال مواجهته لأيِّ اعتداءٍ على هذه القِيَم ضمن محيطه الاجتماعيّ. وعلى النقيض من ذلك، إذا ما عاش الفرد أجواء القَمْع وانتهاك حقوقه الإنسانية ضمن محيطه العائليّ فإنّه سيتقبَّل ذات الانتهاكات إذا مورست بحقِّه ضمن محيطه الاجتماعيّ الأوسع، ولن يجد أدنى غرابةٍ في خضوعه للقَمْع في المدرسة أو الشارع أو مكان العمل.

فالعائلة هي الدائرة الأساس التي ينبغي أن تتكرَّس فيها القِيَم، وتتعزَّز من خلالها سلوكيّات الالتزام بها. ويمكن ملاحظة التزام المجتمعات المتحضِّرة بتعزيز هذه القِيَم ضمن المحيط العائليّ في المقام الأوّل؛ لإدراكها التامّ بأنّ انتهاك هذه القِيَم ضمن دائرة العائلة سيجعلها منتهكةً ومهدورةً في باقي الدوائر والساحات.

التزام القِيَم في البيت العائلي

وهذا ما يمكن تلمُّسه ضمن التعاليم الدينيّة؛ فالدين حينما يأمر بالعدل فإنّه لا يأمر بذلك على مستوى الحالة السياسيّة أو الاجتماعية فحَسْب، وإنّما ضمن المحيط العائلي بالدرجة الأولى، وحينما يقرِّر احترام كرامة الإنسان فهو يقرِّرها بدءاً من العائلة. ونجد أبرز تجلِّيات ذلك في تكرار التأكيد على رعاية حدود الله لستّ مرّاتٍ في آيتين قرآنيّتين، من سورة البقرة، تتناولان الشأن العائلي، قال تعالى: ﴿**الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّه فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّه فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِي مَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّه فَلا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّه فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**

❖ **فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللّه وَتِلْكَ حُدُودُ اللّه يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾. وقد جاء التأكيد على ﴿**حُدُودُ اللّهِ**﴾ لستّ مرّاتٍ؛ بغرض التدليل على ضرورة أن تكون العائلة منطلقاً لرعاية الحدود، واحترام القِيَم، سواء في دائرة المجتمع أم الوطن أم الأمّة، وصولاً إلى دائرة الأُسْرَة الإنسانيّة.

فحين يشدِّد الدين على تحقيق العدالة على كلّ الصُّعُد، الاجتماعية والسياسية، وفي العلاقات الدولية، فإنّ نقطة الانطلاق لتحقيقها يبدأ من العائلة أيضاً، قال تعالى في ما يرتبط بتعدُّد الزوجات: ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾.

كما ينسحب ذلك على التزام العدالة بين الأولاد، والمساواة بينهم في المعاملة؛ فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أبصَرَ رسول اللّه صلى الله عليه وآله رَجُلاً لَهُ وَلَدانِ، فَقَبَّلَ أحَدَهُما وتَرَكَ الآخَرَ، فَقالَ صلى الله عليه وآله: فَهَلاَّ واسَيْتَ بَينَهُما»[١٣]؛ وجاء في حديثٍ آخر عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «اتَّقوا اللّه، واعدلوا بين أولادكم»[١٤]. إنّ معاناة الأبناء من التمييز داخل الأسرة سيجعلهم يتقبَّلون التمييز على الصعيدَيْن الاجتماعي والسياسي.

واستطراداً ينبغي الوقوف عند الفهم الملتَبِس لمسألة قوامة الرجل على الزوجة في المجتمعات المسلمة؛ انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾، فهل تعني القوامة الإلغاء التامّ لشخصيّة المرأة، كما قد يفهم بعضٌ؟ وهل معنى ذلك أن تتنازل المرأة عن شخصيّتها وكيانها لصالح الرجل، على نحوٍ تكون فيه خاضعةً للسلطة المطلقة للزوج في كلّ المجالات؟

ينبغي أن نقول بوضوحٍ: إنّ القوامة التي تفهم على هذا النحو لا يُقِرُّها الدِّين، ولا يقيم لها الفقه الإسلامي وَزْناً. لكنّ مجتمعاتنا كانت وما تزال ترزح تحت هَيْمنة الأعراف والتقاليد الذُّكورية، التي لا يمتّ بعضُها إلى الدِّين بصلةٍ، وما هو إلاّ التكلُّف في تطويع النصوص الدينية بغَرَض إسباغ الشرعيّة على تلك الأعراف والتقاليد.

هل للرجل سلطةٌ على زوجته؟

فهل للرجل أدنى سيطرةٍ على معتقدات وأفكار زوجته؟ كلاَّ؛ حيث إنّ العلاقة

بين الزوجين على الصعيد الفكريّ كالعلاقة بين أيّ اثنين من الناس؛ فقد تختلف الزوجة مع زوجها عَقْديّاً أو فكريّاً، ولا سبيل له عليها، إلاّ محاولة اقناعها برأيه، أو الاقتناع برأيها، من خلال النقاش وتبادل الآراء؛ فإنْ لم تقتنع الزوجة بوجهة نظر زوجها فلا يحقّ له إجبارُها على النزول عند رأيه.

وعلى غرار ذلك، إذا كانت الزوجة كتابيّةً مثلاً، بناءً على جواز زواج المسلم من الكتابيّة؛ لقوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾، فلا يحقّ للزوج أن يجبر زوجته الكتابيّة على اعتناق الإسلام، قال تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾.

إنّنا بإزاء تشريعٍ صارم يحمي حُرِّية الإنسان الدينيّة والعَقْدية. فكون الرجل زوجاً وقوّاماً عليها لا يعني تعطيل تلك القيمة الأساس؛ قيمة الحُرِّية الدينيّة والفكريّة. وتَبَعاً لذلك لا يجوز للزوج إجبار زوجته على اعتناق الإسلام، تماماً كما لا يحقُّ له إجبار أيّ أحدٍ آخر.

وينسحب ذلك أيضاً على الأزواج المختلفين مذهبيّاً، بناءً على جواز الزواج بين المسلمين، على اختلاف مذاهبهم. فلو كان أحد الزوجين من أتباع مذهبٍ معيَّن، والآخر من أتباع مذهبٍ آخر، فلا يجوز للزوج أن يجبر زوجته على ترك مذهبها، واعتناق مذهبه. إنّ زواج الرجل من امرأةٍ مختلفة عنه مذهبيّاً لا يعطيه الحقّ في تغيير مذهبها، أو فرض رأيه العَقْديّ عليها. وكذلك الأمر حيال مختلف التوجُّهات الفكريّة والميول الدينيّة، التي لا يجوز للزوج أن يفرضها على زوجته، أو يكرهها على اعتناقها، بأيِّ حالٍ من الأحوال. وقد شهدنا في وقتٍ من الأوقات محاولاتِ إجبارِ بعض الأزواج زوجاتهم على تقليد مرجعٍ دينيّ، دون غيره، الأمر الذي قاد بعضهم إلى الانفصال؛ نتيجة هذا الجهل المركَّب بالدِّين.

وممّا يُذْكَر في هذا الشأن أنّ الإمامين زين العابدين والباقر عليهما السلام كانت لهما زوجتان خارجيّتان، وما طلَّقاهما إلاّ لإظهارهما التنقُّص من عليٍّ عليه السلام وسبِّه. وجاء في روايةٍ عن الإمام الباقر عليه السلام أنه كان له امرأةٌ، يقال لها: أمّ عليّ، وكانت ترى رأي الخوارج، قال: فأدَرْتُها ليلةً إلى الصبح أن ترجع عن رأيها، وتولّى أمير المؤمنين عليه السلام،

فامتنعَتْ عليَّ، فلمّا أصبحْتُ طلَّقْتُها[١٥].

ورُوي عن مالك بن أعين أنه دخل على أبي جعفر عليه السلام، وعليه ملحفةٌ حمراء، فقال: إن الثَّقَفيّة أكرهَتْني على لبسها، وأنا أُحبّها ـ إلى أن قال ـ: ثمّ دخلتُ عليه وقد طلَّقها، فقال: سمعتُها تبرأ من عليٍّ، فلم يسعني أن أُمْسِكَها وهي تبرأُ منه»[١٦].

وعدا عن ذلك لم يكن ليأبه الإمام بأنْ يكون لامرأته رأيٌ مختلفٌ؛ فقد كانت جعدة بنت الأشعث زوجةً للإمام الحسن عليه السلام، وكان لها انتماءٌ سياسيّ وعَقْديّ مغايرٌ للإمام، ولم يكن الإمام عليه السلام ليقسرها على النزول عند رأيه.

استضعاف المرأة، وانتهاك سلطتها الماليّة

تمثّل سلطة الإنسان على أمواله وممتلكاته أحد أهمّ تجلّيات الشعور بالذات وممارسة القدرة؛ ذلك لأنّ حبَّ التملُّك نزعةٌ فطريّة في نفس الإنسان، فإذا ما حاز شيئاً فإنّه يريد أن يشعر بالحُرِّية التامّة في التصرُّف فيه، ومن ثمّ يعتبر أيّ تعويقٍ لهذه الحُرِّية انتقاصاً لذاته، وانتهاكاً لحقّه. وتقوم كلّ الشرائع والأديان والنظم الاجتماعيّة على احترام سلطة الإنسان على ماله، يتصرَّف فيه كيف يشاء، وتجرِّم التعدِّي على أموال الغير، أو تعويقهم عن التصرُّف في أموالهم.

الناس ـ ومنهم المرأة ـ مُسلَّطون على أموالهم

إنّ هناك الكثير من النصوص الدينية التي تؤيِّد المفهوم القاضي بحقّ الفرد حَصْراً في التصرُّف بأمواله وممتلكاته، ومنها: الحديث الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «الناس مسلَّطون على أموالهم»[١٧]. ورغم أنّ هذا الحديث مرسَلٌ عند فقهاء الحديث من ناحية السند، إلاّ أنّه لقي قبولاً عند العلماء والفقهاء، الذين عملوا به، واستندوا إليه في مختلف أبواب الفقه، بل ارتقى إلى أن يكون قاعدةً من القواعد الفقهية التي تتفرَّع عنها المسائل والأحكام.

وورد عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «حُرْمةُ مال المسلم كحُرْمة دمه»[١٨]. وفي ذلك إشارةٌ عميقة إلى قُدْسية الحقوق المالية الفردية، على نحوٍ يساويها بحرمة الدماء؛ فكما أنّه لا يحقّ لأحدٍ التصرُّف بدماء الناس، بأيّ صورةٍ من الصُّوَر، فكذلك الحال مع أموالهم

وممتلكاتهم.

وعنه صلى الله عليه وآله: «لا يحلّ مالُ امرئٍ مسلمٍ إلاّ بطيب نفسٍ منه»[١٩].

وجاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء، ما دام حيّاً؛ إنْ شاء وَهَبه؛ وإنْ شاء تصدَّق به؛ وإنْ شاء تركه إلى أن يأتيه الموت»[٢٠]. ويؤكّد هذا النصّ سلطة الفرد وحقَّه في التصرُّف بماله ما دام على قيد الحياة، حتّى إذا ما توفي انتقل ذلك الحقّ إلى ورثته.

وورد في روايةٍ أخرى عنه عليه السلام أنه قال: «صاحب المال أحقُّ بماله ما دام فيه شيءٌ من الروح، يضعه حيث شاء»[٢١].

وبذلك تشكّل سلطة الفرد على ماله وممتلكاته قاعدةً عامّة، تجمع عليها الشرائع والأديان والقوانين.

وهنالك استثناءاتٌ يفقد فيها الفرد حقَّ التصرُّف في ما يملك؛ لتنتقل معها صلاحية التصرُّف إلى غيره. كما لو كان المالك صغيراً في السنّ، أو مجنوناً، أو غير راشدٍ، فإنه يفقد بذلك حقَّ التصرُّف في ماله، بل إنّ من الظلم إعطاء حقّ التصرُّف لَمَنْ كان هذا حاله؛ لأنّه سيبدِّد أمواله هَدْراً.

ويعالج المشرِّعون هذه الحالات بتعيين الوليّ على أمثال هؤلاء الأشخاص، ليكون للوليّ حقّ التصرُّف في المال، في ما يصبّ في مصلحة المولّى عليه؛ فإذا كبر الصغير، أو شفي المجنون، أو صلح الفاقد للرشد، تنتقل له حينها صلاحية التصرُّف كاملة؛ باعتباره صاحب المال الأصليّ.

أهليّة المرأة لولايتها على مالها

وإذا كان هذا الأمر يبدو في غاية الوضوح حيال أمر الأولاد الذكور، فماذا عنه حيال الفتيات والنساء؟ وهل للبنت حقّ التصرُّف في مالها حينما تكبر وتصبح بالغةً عاقلةً راشدةً، أم أنّ هناك ولايةً مستمرّة عليها؟

هناك مجتمعاتٌ لا ترى للمرأة صلاحية التصرُّف في أموالها، وإنّما تكون محصورةً في الرجل القائم على شؤونها، أباً أو زوجاً.

ومردُّ ذلك إلى النظرة الدُّونية تجاه المرأة.

غير أنّ الإسلام يرفض هذا التسلُّط، جملةً وتفصيلاً.

إنّ الشريعة الإسلامية تقرِّر على نحوٍ قاطع بأنّ للمرأة، كما الرجل تماماً، أهليّة التملُّك وحقّ التصرُّف في أموالها وممتلكاتها؛ ذلك أنّ الحديث الشريف: «الناس مسلَّطون على أموالهم» يصدق على المرأة تماماً، باعتبارها جزءاً من الناس؛ وكذلك الحال مع الحديث الآخر: «لا يحلّ مالُ أمرئٍ مسلمٍ إلاّ بطيب نفسٍ منه». وبذلك تكون المرأة كالرجل، لها استقلاليّتها التامّة في قرارها الماليّ، ووضعها الاقتصاديّ. كما لها حقّ التملُّك عبر مختلف الوسائل المتاحة. ومتى تملَّكت أصبحت المتصرِّف الوحيد بمالها وأملاكها، ولا ولاية لأحدٍ عليها. فالأب ليس وليّاً على ابنته في تصرُّفاتها الماليّة إذا كانت بالغة عاقلة راشدة، كما لا يحقّ له التصرُّف بشيءٍ من مال ابنته إلاّ بإذنها وموافقتها؛ فإنْ أجازَتْ لأبيها التصرُّف، وإلاّ فلا يجوز له ذلك، وهو في هذا الأمر كالأجنبيّ.

والحال نفسه ينطبق على الزوج، فلا قيمومة للرجل على زوجته في الشأن الماليّ؛ فهي صاحبة الملك أنّى حازَتْ عليه، سواء من خلال الإرث أو المهر المُعْطَى لها، قال تعالى: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً**﴾. والصداق الوارد في الآية الكريمة جاء بمعنى المهر، فإنْ أُعطِيَ للمرأة ﴿**نِحْلَةً**﴾، أي هبةً وعطيّةً، فقد أصبحَتْ صاحبة الحقّ المطلق فيه. إذا أعطَتْ هي حقّ التصرُّف بمهرها لأيِّ أحدٍ فله ذلك، وإلاّ فلا. وهذا ما ينطبق على سائر الممتلكات الواقعة تحت يد المرأة، من إرثٍ أو هديةٍ أو تجارة، فهو ملكها، وتحت تصرُّفها وحدها، ولا يصحّ للزوج أن يتصرَّف في شيءٍ من أموال زوجته إلاّ بإذنها ورضاها. هذا ما أجمع عليه الفقهاء في كلّ المذاهب الإسلاميّة.

حقّ المرأة في العمل والاكتساب

للمرأة حقُّ العمل والكسب، كما للرجل تماماً. وإذا كان هناك من تفصيلٍ في هذا الشأن فهو ذاك المتعلِّق بعمل المرأة المتزوِّجة، وما إذا كان ينبغي لها أخذ الإذن من زوجها؟

والجواب عن ذلك أنّها لا تحتاج إلى إذن زوجها للعمل والتكسُّب متى كان

عملها من داخل بيتها، كأنْ يكون عملها من بُعْدٍ باستخدام الحاسب الآليّ، والاستفادة من شبكة الإنترنت، كما بات معروفاً في سوق العمل، أو من خلال الكتابة ومراسلة الصُّحُف، أو خياطة الملابس، أو النسيج، أو أعمال التجميل والمكياج، فلا سبيل له عليها في جميع ذلك.

ومردُّ ذلك إلى أنّ للزوج على زوجته حقَّين فقط، هما: حقّ الاستمتاع؛ وحقّ المساكنة. وما دام عملها لا يتعارض مع هذين الحقَّين فلا حاجة لها لاستئذان زوجها في العمل.

أما إذا كان عمل الزوجة يستلزم خروجها من البيت فعندها ينبغي أن لا يتعارض مع حقّ المساكنة، وذلك بناءً على الرأي الفقهي القائل بعدم صحّة خروج المرأة من بيت زوجها إلاّ بإذنه، على اختلافٍ تفصيليّ بين الفقهاء حول ما إذا كان وجوب الاستئذان بالخروج على نحو الإطلاق أم أنّ الوجوب لا يقع إلاّ في حال زاحم خروجها حقَّه في الاستمتاع؛ حيث يرى بعض الفقهاء بأنّ استئذان المرأة في الخروج من المنزل ليس واجباً على نحو الإطلاق، ما دام لا يتعارض مع حقّ الاستمتاع؛ في حين يرى فقهاء آخرون عدم جواز خروج المرأة من البيت مطلقاً إلاّ بإذن زوجها.

وبناءً على الرأي الأخير إذا أجاز لزوجته الخروج للعمل، أو كان ذلك مشروطاً في عقد الزواج، فإنّ الأَجْر الذي تحصل عليه لقاء عملها يكون حقَّها وملكاً لها وَحْدها، ولا يصحّ للزوج أن يتصرَّف في شيءٍ منه إلاّ بإذنها ورضاها.

النفقة حقٌّ ثابت للزوجة

إنّ حقّ النفقة ثابتٌ للمرأة على الزوج في كلّ الأحوال، حتّى لو كانت غنيّةً غير محتاجةٍ. وذلك بخلاف نفقة الرجل على والدَيْه، التي لا تكون واجبةً عليه إلاّ إذا كان الوالدان محتاجين، وليست واجبةً في حال كان الوالدان مقتدرَيْن ماليّاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى نفقة الأب على الأولاد، فهي غير واجبةٍ إذا ما كان الأولاد مقتدرين ماليّاً. لكنّ حقّ المرأة في النفقة لا يسقط أبداً، فهو حقٌّ ثابت في كلّ الأحوال، سواء كانت محتاجةً لتلك النفقة أم كانت ثريّةً غير محتاجةٍ.

ابتزاز المرأة ماليّاً

المرأة هي صاحبة الحقّ والمتصرِّف الوحيد في أموالها وأملاكها، وليس من حقّ أحدٍ، لا أباً ولا أخاً ولا زوجاً، التصرُّف في شيءٍ من أموال المرأة إلاّ بإذنها ورضاها. وقد استخدم القرآن الكريم تعبيراً دقيقاً في هذا الصَّدد، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾، ويعني ذلك أنّ الاستثناء الوحيد لأخذ شيءٍ من أموال المرأة إذا كان ذلك عن طيب نفسٍ منها، لا أن يجري الاستحواذ على مالها بالابتزاز، وممارسة الضغوط عليها، كما بات يجري في كثيرٍ من القضايا والحالات.

والاستحواذ على هذا النحو على مال المرأة، زوجةً أو بنتاً أو أختاً، أمرٌ غير جائزٍ شرعاً. ومن ذلك: ما يفعله بعض الآباء الذين يحرمون بناتهم العاملات من الزواج؛ طمعاً في دخلهنّ. وقد نشرَتْ إحدى الصحف السعوديّة قبل فترة عن امرأةٍ لم يتسنَّ لها الزواج إلاّ بعد وفاة أبيها، وقد بلغَتْ الأربعين من العمر؛ وذلك لأنّ أباها درج على الاستحواذ على أجرها الشهريّ، ولا يريد أن يخسر ذلك. ولطالما تحجَّج بعض الآباء في رفضهم لطالبي الزواج من بناتهم بأنّ الخاطب إنّما يطلب يد ابنته طَمَعاً في مالها، والصحيح أنّ هذا الأب هو الطامع في أموال ابنته، لا ذاك الخاطب، ويُعَدّ تصرُّف الأب هذا شكلاً من أشكال الجَوْر المحرَّم شرعاً.

وتعجّ الصحافة المحلّية بالتقارير والتحقيقات التي تتناول هذا النوع من القضايا. فما يزال هنالك إخوةٌ يمنعون أخواتهم من استلام نصيبهنّ من إرث أبيهم؛ استضعافاً لهنّ. ومما يفاقم ذلك انتشار ثقافة العَيْب حيال رفع القضايا أمام المحاكم، ومطالبة النساء بحقوقهنّ من إخوانهنّ، على اعتبار أنّ الدخول في مشاكل قضائيّة مع الإخوة؛ لقاء حفنةٍ من المال، هو أمرٌ معيب! إضافة إلى الأعراف والتقاليد المحلّية، حيث تبدو إجراءات التقاضي أمام المحاكم غير مشجِّعةٍ للمرأة في كثيرٍ من الأحيان، ما يؤدّي إلى ضياع وخسارة الحقوق.

وفي هذا الصدد نشرت صحيفة المدينة، في عددها ليوم ٦ فبراير ٢٠١٦م، تحقيقاً لافتاً بعنوان: «جاهلية القرن الحادي والعشرين...، وأد ميراث النساء»، وتناولت الصحيفة عدداً من الدراسات الجامعية حول الموضوع، ومن ذلك: ما أشارت له دراسة مصرية تقول: إنّ ٩٥٪ من نساء الصعيد محروماتٌ من الميراث. ولنا أن نتخيَّل هذه

النسبة الهائلة في مجتمعٍ مسلم يعيش في هذا القرن. كما أثبتت الدراسة أنّ ٣٨٪ من النساء لا يطالبن بحقهنّ في الميراث؛ لمعرفتهنّ باستحالة حصولهنّ على هذا الحقّ! في حين اعتبر ٢٩٪ من العيِّنة الخاصة بالدراسة أنّ تقاليد وعادات العائلة تمنعهنّ من المطالبة بالميراث.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض الأزواج يستندون إلى بعض المرويّات في تخويل أنفسهم حقّ التصرُّف بأموال زوجاتهم. ومن ذلك: ما ورد من «أنْ ليس للمرأة أن تتصرَّف في مالها، حتّى في أمور البرّ، إلاّ بإذن زوجها».

إلاّ أنّ هذه الرواية وأمثالها تتصادم وآياتٍ قرآنيّة واضحة؛ كما تصادم نصوصاً قطعيّة من السنّة النبويّة. ناهيك عن مصادمتها لقواعد أساسيّة في الفقه. لذلك لا يمكن القبول بها. وقد حمل بعض الفقهاء الرواية على الاستحباب، بحيث يستحبّ للمرأة، وفق هذا الرأي، أن لا تنفق من أموالها في مختلف أوجه البرّ إلاّ بإذن زوجها.

مساعدة الزوجة لزوجها

وحين ينصّ الحكم الشرعي على حقّ المرأة وحدها في التصرُّف بأموالها فإنّ ذلك لا يعني نَأْيَها عن دعم أُسْرَتها، وخاصّة إذا كان الزوج من محدودي الدَّخْل، وذلك على قاعدة العِشْرة الحَسَنة والحياة المشتركة بينهما. وما عسى أن تفعل المرأة بالمال إذا لم تخدم به أُسْرَتَها، ولا سيَّما أنّ بعض النساء يمارسْنَ حقَّهنّ في التصرُّف بأموالهنّ بشكلٍ خاطئ؛ كما في تبديدها على التبضُّع وملاحقة صرعات الموضة واقتناء الكماليات، في الوقت الذي يعوز منزل أُسْرَتها أشياء أساسيّة! وفي حين يمكن القول: إنّه لا يجب على المرأة من الناحية الشرعيّة أن تنفق على أسرتها، ولكنْ ماذا عن الناحية الأخلاقية، وتأثير ذلك على حياة الأُسْرَة؟ وفق هذه الاعتبارات ينبغي للمرأة صاحبة الدَّخْل المالي أن تعين زوجها، وترفِّه عن أُسْرَتها؛ لأنّ قيمة المال تكمن في توفيره الراحة للإنسان ولَمَنْ حوله. وهذا الخطاب يعني المرأة المقتدرة، كما يعني الرجل المقتدر؛ حيث ينبغي للمرأة أن تشارك مجتمعها، وتساعد أُسْرَتها، شريطة أن يكون جميع ذلك عن طيب نفسٍ منها، وليس فَرْضاً عليها، ولا ابتزازاً لها.

إنّ الوَسَط النسائي بحاجةٍ إلى ثقافةٍ واعية، تدفع المرأة إلى وضع الأولويّات

حيال مسألة الإنفاق، على نحوٍ تأخذ بعين الاعتبار الوضع العائليّ، وحاجة الأرحام، ومساعدة المجتمع.

كيف نواجه العنف ضدّ المرأة؟

شاءت الحكمة الإلهيّة أن يتّصف كلٌّ من الرجل والمرأة بصفاتٍ متفاوتة، وأن يضطلعا بأدوار مختلفة في هذه الحياة. ومن ذلك أن تظهر سمات القوّة والخشونة في شخصية الرجل، وأن يتجلّى اللّين والعطف والحنان في شخصية المرأة؛ لأن طبيعة دَوْر الرجل في الحياة تتطلّب جانباً من القوّة الجسدية، وطباعاً أقرب إلى الصلابة والخشونة.

أمّا طبيعة الدَّوْر الإنسانيّ العظيم الذي تقوم به الأنثى في الحياة فيقتضى أن تكون شخصيتها ممتلئةً بالعطف والحنان والنعومة. وهذا الجانب العاطفي تحديداً هو ما يحتاجه الذَّكَر من شقّه الآخر، أي الأنثى، بدءاً من اللحظة التي يتكوَّن جنيناً في رحمها، لتتحمَّل عندها آلام الحمل، ثمّ مخاض الولادة الخطير، ذلك المخاض الذي لو خُيِّرَتْ أيُّ امرأة تكابده بين حياتها وحياة مولودها لآثرت معظم الأمّهات حياة وليدها على نفسها.

إنّ الحنان الذي يتغذَّى منه الإنسان مع حليب أمّه، حين تحوطه بأحضانها، وتفديه بنفسها، وتغمره برعايتها، ليلاً ونهاراً، هو ذات الحنان والعطف الذي يحتاجه الرجل من المرأة، حتّى يبنيا معاً حياةً زوجيّة سعيدة، حيث تجتذبه بنعومتها وعطفها وحبِّها، وذلك بأجمعه ما ينبغي أن يكون محلّ تقدير الرجل.

إلاّ أن العكس قد يحصل، فتكون هذه الرقّة والحالة العاطفيّة عند المرأة في الكثير من الأحيان دافعاً لاستقواء الرجل عليها. ولعلّ ذلك انعكاساً لطبيعة الإنسان عند الشعور بالقوّة تجاه مَنْ هم أضعف منه؛ حيث يجد في ذلك إغراءً وتشجيعاً على الاعتداء والتجاوز على حقوق الآخرين. وهذا عين ما نجده من تعسُّف السلطات بحقّ الشعوب، وتجبُّر الأغنياء على الفقراء، وتعنُّت أرباب العمل على العاملين، في مصداقٍ للآية الكريمة: ﴿**إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى ❖ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**﴾.

المرأة تعاني من العنف إلى اليوم

ورغم التقدُّم الهائل الذي شهدَتْه البشرية، إلاّ أنّ المرأة لا تزال هَدَفاً للعنف والعدوان الصادر عن الرجل. مع تطوّر أوضاع المرأة في العصر الراهن، على نحوٍ مغاير لمعظم فترات التاريخ، بحيث لم تعُدْ المرأة اليوم كما كانت بالأمس، ولا سيَّما أنها قد امتلكَتْ كثيراً من مقوّمات القوّة التي كان ينفرد بها الرجل على مرّ العصور، فقد أصبح بيدها المال والعلم والمكانة الاجتماعية والوظيفية، وبالرغم من كلِّ ذلك لم تتجاوز المرأة بعدُ حالة المعاناة من العنف والعدوان الصادر عن الرجل.

ولعلّ أبرز دليل على ذلك هو إعلان منظّمة الأمم المتحدة يوم ٢٥ نوفمبر من كلّ عامٍ يوماً دوليّاً للقضاء على العنف ضدّ المرأة، حيث لا تزال تعتبر المرأة ضحيّة العنف والعدوان على شخصيّتها وحقوقها في معظم دول العالم.

واللافت أنّ الإحصاءات الأُمَمية، بحَسَب شعبة السكّان في الأمم المتحدة، تشير إلى أنّ النساء يمثلن ٤٩,٧٪ من تعداد السكان العالمي، أي إنهنّ يمثِّلْنَ أقلّ من نصف البشريّة بنسبةٍ ضئيلة، لكنّهنّ مع ذلك كنَّ ولا زلْنَ يمثِّلْنَ النسبة العظمى من ضحايا العنف، في الدول النامية والدول المتقدّمة على حدٍّ سواء.

فقد أشارَتْ الإحصاءات الصادرة عن الأمم المتحدة، بمناسبة اليوم العالمي للقضاء على العنف ضدّ المرأة، إلى أرقام مزعجة؛ ففي الولايات المتّحدة الأمريكية وحدها تتعرّض امرأةٌ للضرب على يد زوجها أو شريكها كلّ ١٥ ثانية؛ وفي روسيا تتعرّض ٣٦٠٠ امرأة للضرب يوميّاً على أيدي أزواجهنّ.

لماذا تضطهد المرأة؟

هناك جملةٌ من الأسباب تقف خلف تزايد حالات الاعتداء والعنف ضدّ المرأة. فبالإضافة إلى تفشّي حالة الاستقواء الجسديّ على المرأة عند الرجال عامّة، هناك أيضاً ثقافةٌ شائعة عند كثير من المجتمعات تبرِّر هَيْمَنة الرجل على المرأة، لمجرَّد كونها امرأةً وحَسْب.

والأنكى من ذلك حين تسبغ الصبغة الدينيّة لحالة الهَيْمَنة الذُّكورية على المرأة في المجتمعات المحافظة، مع أنّ الدِّين لا يقبل بالظلم على أيِّ نحوٍ كان. بل العكس

هو الصحيح؛ فالدِّين يدعو لتقدير المرأة واحترامها.

فقد أورد ابن عساكر عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنه قال: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي، ما أكرم النساء إلاّ كريمٌ، وما أهانهنّ إلاّ لئيمٌ»[٢٢]. واللافت أنّ القناعات السائدة وسط النساء أنفسهنّ قد تشكِّل عاملاً آخر من عوامل انتشار العنف ضدّ المرأة؛ فقد أشارت الإحصاءات إلى أن ٥٠٪ من النساء في العالم يعتقدْنَ أنّ العنف المرتكب ضدهنّ من قِبَل الرجل هو عنفٌ مبرَّر، ما يعني القبول ضمناً بالوقوع ضحيّةً للعنف المرتكب بحقهنّ، وذلك بالنظر إلى نَمَط التربية النفسية والمجتمعية التي درجْنَ عليها.

ضرورة التغيير الثقافيّ

لقد آن الأوان أنْ تتغيَّر ثقافة القبول بوقوع المرأة ضحية العنف، تحت غطاءٍ أو آخر، في مختلف المجتمعات. ولعلّ من وسائل التغيير على هذا الصعيد أن يجري تصحيح الثقافة الدينيّة الشائعة، من خلال إثارة النصوص الدينيّة الصحيحة، التي تحترم كيان المرأة، وتوصي بها خَيْراً. وكم في القرآن الكريم وفي السنّة الشريفة من النصوص التي تشيد بمكانة المرأة، طفلةً وأختاً وزوجة وأمّاً؟ لكنّ النصوص الأكثر انتشاراً هي التي تدعم المزيد من هَيْمَنة الرجل على المرأة، مع ما يصاحب تلك النصوص من ترجمةٍ متعسِّفة، وعلى النحو الذي يخدم حالة الاستقواء على المرأة، ومن ذلك: الآية الكريمة: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾، إلى جانب الروايات الواردة في هذا السياق، من قبيل: «لو كنتُ آمر أحداً بالسجود لأحدٍ لأمرتُ المرأة بالسجود لزوجها».

في مقابل ذلك يجري تجاهل كثيرٍ من النصوص الأخرى، التي تؤكِّد مكانة المرأة. ومن ذلك: النصّ الوارد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «الجنّة تحت أقدام الأمّهات»[٢٣]؛ و«تحت أقدام الأمهات روضةٌ من رياض الجنّة»[٢٤]؛ وفي رواية أخرى: «جاء رجلٌ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول اللّه، مَنْ أبرّ؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَنْ؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَنْ؟ قال: أمّك، قال: ثمّ مَنْ؟ قال: أباك»[٢٥]؛ وفي صحيح مسلم: «قال رجلٌ: يا رسول اللّه، مَنْ أحقُّ الناس بحُسْن الصُّحْبة؟ قال: أمُّكَ، ثمّ أمُّكَ، ثمّ أمُّكَ»[٢٦]. أوَلَيْسَتْ هذه الأمّ هي

نفسها المرأة التي يجري تبرير الهَيْمَنة عليها بكلّ السُّبُل.

وقد ورد في السياق نصوصٌ كثيرة تحضّ على حُسْن التعامل مع الزوجة، والنهي عن إيذائها؛ فقد ورد عن رسول اللّهﷺ أنه قال: «ألا وإنّ اللّه عزَّ وجلَّ ورسوله بريئان ممَّنْ أضرّ بامرأةٍ حتّى تختلع منه»[٢٧]، أي إنّ اللّه سبحانه ورسوله بريئان ممَّنْ يضرّ بامرأته حتّى يلجئها إلى طلب الطلاق منه؛ كما ورد عن النبيّﷺ أنه قال: «إني لأعجب ممَّنْ يضرب امرأته وهو بالضرب أَوْلى منها»[٢٨]؛ وقال أمير المؤمنينعليه السلام: «إنّ النساء عند الرجال لا يملكْنَ لأنفسهنَّ خَيْراً ولا نَفْعاً، وإنهنَّ أمانةُ اللّه عندكم، فلا تضارّوهُنَّ ولا تعضلوهُنَّ»[٢٩].

هنا يمكن القول: إنّه لا عبرة للحالات القليلة الشاذّة التي تكون فيها المرأة هي المعتدية على الزوج، فلا يمكن تبرير حالات الاعتداء على المرأة بوجود نسبةٍ من حالات الاعتداء الصادرة عن بعض النساء ضدّ أزواجهنّ. إنّ مجتمعاتنا الإسلامية في أمسّ الحاجة إلى الثقافة التي تعيد للمرأة كرامتها، ولا سيَّما أن مظاهر إيذاء المرأة، والعنف الأُسَريّ في مجتمعاتنا، قد أصبحت تنال من سُمْعة ديننا الحنيف، وتُشوِّه صورته على مستوى العالم.

حتّى نعرف قَدْرها

ولغرض إدراك قيمة المرأة واحترام مكانتها ينبغي فَهْم أدوارها العظيمة في الحياة. ويُذْكَر في هذا السياق أنّ مستشفىً صينيّاً عرض القيام بتجربةٍ مصطنعة على رجالٍ متطوعين، توضِّح مدى المعاناة والآلام التي تنتاب المرأة أثناء المخاض والولادة، وقد استجاب للتجربة نحو ١٠٠ رجلٍ، وتمّ وضع أجهزة فوق منطقة البطن عندهم، بحيث تحدث الأجهزة صدماتٍ كهربائية مشابهةٍ لآلام الولادة، لمدّةٍ تتراوح بين خمس وعشر دقائق، وكانت تلك كافية للتسبُّب بأوجاع مبرّحة، تجعل المتطوِّع يتلوّى ألماً، حتى أنّ أحد المتطوِّعين لم يستطِعْ تحمُّل الآلام لأكثر من دقيقةٍ إلى دقيقتين فقط، وانسحب من التجربة. ويقول القائمون على التجربة: إنّ أكثر المتطوِّعين لم يستطيعوا تحمُّل آلام التجربة المصطنعة، مع أنّها لا يمكن أن تضاهي آلام الولادة الحقيقيّة[٣٠]. ينبغي للرجل أن يدرك حجم الألم الذي تكبَّدَتْه زوجته لتنجب له أطفالاً، فهي بين

الحمل والولادة كانت في حقيقة الأمر بين الحياة والموت، هذا إنْ لم تكن شارفَتْ على الموت فعلاً، فكيف للرجل أن يكافئها على صنيعها هذا؟!

إنّ قسوة الأزواج على زوجاتهم تترك أثرها السلبيّ والدائم في نفوس الأبناء. ويؤكّد تقريرٌ علميّ نفسيّ أنّ علاقة الرجل بأبنائه تتأثَّر إلى حدٍّ كبير بعلاقته بزوجته أمّ أطفاله. ويعلّل التقرير بأن انعكاسَ رؤية الأولاد الصغار أباهم يسيء معاملة أمّهم بالضرب والإهانة يكون مدمِّراً على نفسيّتهم ومشاعرهم؛ لكونهم يرَوْن أمّهم، التي يعتبرونها ملجأهم الأخير، في تلك الحالة المزرية.

وتشير الإحصاءات إلى أنّ نسبةً كبيرة من الأبناء الذين يكرهون آباءهم، وقد يُسيئون إليهم، إنما يفعلون ذلك نتيجةً لردّ فعلهم على ما رأَوْه من سوء معاملة الآباء لأمّهاتهم. ولا تفسير لتصرُّف الأبناء إلاّ بأنه نوعٌ من الانتقام اللاواعي من تصرُّف الأب بحقّ أمِّهم. ويضيف التقرير: إنه، بالرغم من اعتقاد بعض الآباء أنّ زوجاتهم هنَّ مَنْ يقمْنَ بزرع كراهية الأبناء لهم، إلاّ أنّ ذلك الاعتقاد خاطئٌ، جملةً وتفصيلاً، فما يلحظه الأبناء من سوء معاملة الأب لأمِّهم هو الذي يزرع شيئاً من الكراهية في نفوسهم تجاه الأب.

ولطالما سمعنا من الأبناء، حتّى العقلاء والمتديِّنين منهم، ممَّنْ يأتون على سيرة آبائهم الراحلين بالإشادة، إلاّ أنّهم لا يملكون مع ذلك إلاّ التصريح بمرارةٍ عن مآخذهم على قسوة الأب على أمِّهم، وكأنَّ ذلك الجرح النفسيّ يأبى أن يندمل في نفوسهم. لذلك ينبغي للأب، الذي يحبّ أبناءه ويريد إكرامهم، أن يضع في اعتباره أنّ تعامله مع زوجته أمّهم له دَوْرٌ كبير في إشعار الأبناء بالكرامة والتقدير.

علينا جميعاً أن نستذكر جهود أمّهاتنا، وأن نستمطر لهنّ الرحمات، وأن نقابل جهود وأتعاب زوجاتنا بالتقدير، وأن نحترم مشاعر بناتنا، كما يعلّمنا الدِّين، وتربِّينا تعاليم النبيّ صلى الله عليه وآله، الذي كان مضرب المثل في التعامل الحَسَن مع أزواجه وبناته، ذلك التعامل الذي ينبغي أن نقتدي به، وهو القائل صلى الله عليه وآله: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي».

الهوامش

(١) البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٣: ٢١٢.
(٢) الكليني، الكافي ٥: ٣٩٤، ح٥.
(٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، ح٢٥٦٤٣.
(٤) الطوسي، الاستبصار ٣: ٢٣٤، ح٨٤٢.
(٥) السيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٤٢.
(٦) محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة ١: ٦٠٢، ح١٨٧٤ (بتفاوتٍ يسير).
(٧) السيد محمد الشيرازي، الفقه كتاب النكاح ٦٤: ٢٧.
(٨) الكافي ٥: ٣٤١.
(٩) ابن قدامة، المغني ٩: ٣٩٢.
(١٠) الموسوعة الفقهية ٣٤: ٢٧٣.
(١١) المصدر السابق ٣٤: ٢٧٤.
(١٢) المصدر السابق ٣٤: ٢٧٧.
(١٣) المصدر السابق ٧١: ٨٤.
(١٤) كنز العمال ١٦: ٤٤٥، ح٤٥٣٤٨.
(١٥) وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥٢، ح٢٦٣٢٥.
(١٦) المصدر السابق ٢٠: ٥٥١ ـ ٥٥٢، ح٢٦٣٢٤.
(١٧) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، ح٧.
(١٨) كنز العمال ١: ٩٣، ح٤٠٤.
(١٩) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٦: ٩٠٣، ح٢٠٩٧١.
(٢٠) الكافي ٧: ٨، ح١٠.
(٢١) المصدر السابق ٧: ٧، ح١.
(٢٢) كنز العمال، ج١٦: ٣٧١، ح٤٤٩٤٣.
(٢٣) المصدر السابق ١٦: ٤٦١، ح٤٥٤٣٩.
(٢٤) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل ١٥: ١٨١، باب ٧٠، ح٤.
(٢٥) وسائل الشيعة ٢١: ٤٩١، ح٢٧٦٧٠.
(٢٦) صحيح مسلم، كتاب البرّ والصِّلة والآداب، ح٢٥٤٨.
(٢٧) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٨٧.
(٢٨) المجلسي، بحار الأنوار ١٠٠: ٢٤٩، ح٣٧.
(٢٩) جامع أحاديث الشيعة ٢٠: ٣٢٦.
(٣٠) صحيفة الرياض، الاثنين ١٧ محرّم ١٤٣٦هـ، الموافق ١٠ نوفمبر ٢٠١٤م، العدد ١٦٩٤٠.

توبة المرتدّ الفطري
قراءةٌ فقهيّة جديدة

د. إبراهيم زارع(*)
ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمةٌ

يحظى مفهوم التوبة في القرآن الكريم باهتمامٍ خاصّ، حتّى تكرَّرَتْ مفردة التوبة ومشتقّاتها في القرآن ٩٢ مرّة، كما تكرّرت كلمة الاستغفار ومشتقّاتها ٤٥ مرّة. وقد تمّ اعتبار التوبة في الحقوق الجزائية للإسلام إحدى موارد سقوط العقاب، ويتمّ بيانها بوصفها تأسيساً حقوقيّاً. وقد بحث الفقهاء آثارها الحقوقية في ضوء الآيات والروايات.

والتوبة لغةً من مادة «تَوَبَ»، بمعنى العودة والرجوع. قال صاحب (مقاييس اللغة): «توب ـ التاء والواو والباء ـ كلمةٌ واحدة تدلّ على الرجوع. يُقال: تاب من ذنبه، أي رجع عنه، يتوب إلى الله توبة ومتاباً»[1]. وقال المحقّق الأردبيلي في كتاب (مجمع الفائدة والبرهان): «التوبة هي الندامة والعزم على عدم الفعل؛ لكون الذنب قبيحاً ممنوعاً، وامتثالاً لأمر الله، ولم يكن غير ذلك مقصوداً»[2].

يُستفاد من هذا التعريف أمران:

١ـ الندم: توبة.

٢ـ عدم الفعل (ترك المعصية) يجب أن يكون بسبب قُبْحه الشرعي، بمعنى أن

(*) باحثٌ وأكاديميّ، حائزٌ على دكتوراه في الحقوق والعقوبات والجرائم من جامعة طهران ـ پرديس فارابي، من إيران.

عدم الفعل يجب أن لا يكون بسبب عدم القدرة عليه، وإنما لأنه ممنوعٌ؛ أو لأنه قبيحٌ.

ومن هنا فإن مجرّد عدم الفعل لا يُعَدّ توبةً.

وأما الشيخ البهائي فقد اشترط في تعريف التوبة ـ بالإضافة إلى النَّدَم وعدم الفعل؛ بسبب قبحه الشرعي ـ عقد العَزْم الأبديّ على ترك العودة إلى الذنب والمعصية أيضاً[٣].

وعليه فإن التوبة تعني العودة من الذنب والأعمال الإجرامية، والنَّدَم عن الأعمال الماضية، والسَّعْي إلى القيام بالأعمال الصحيحة والحَسَنة، وعدم تكرار الأخطاء السابقة[٤].

وعلى هذا الأساس فإن التوبة تقوم على ثلاثة عناصر، وهي: النَّدَم، والاعتذار، وعدم العَوْدة إلى الذنوب السابقة.

إن التوبة أمرٌ يستدعي مَحْو جميع الآثار المشؤومة المترتِّبة على الذنوب والمعاصي، ويحلّ محلَّها ضميرٌ طاهر، ونفسٌ مطمئنّة. وفي ذلك يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**إِلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ...**﴾ (الفرقان: ٧٠).

وقال رسول اللهﷺ: «النَّدَم على الذنب توبةٌ»[٥].

وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول: إن التوبة الحقيقية تستتبع ندماً خاصّاً يحول دون تكرار الأعمال السابقة.

وفي المأثور عن الإمام عليّعليه السلام قال: «الندم على الذنب يمنع عن معاودته»[٦].

ونسعى في هذه المقالة إلى بيان الإجابة عن الأسئلة التالية:

١ـ ما هي الآثار الفقهيّة التي ترتفع عن المرتدّ بالتوبة؟

٢ـ هل صحيحٌ ما قاله الكثير من الفقهاء بأن توبة المرتدّ لا تزيل حتّى نجاسته؟ وأن توبته لا تُقْبَل حتّى من قِبَل الله؟

٣ـ لو تاب المرتدّ الفطري قبل إقامة البيِّنة عليه، أو كان في دار الكفر ولم يُجْرَ عليه الحدّ وتاب هناك، فهل تُقْبَل توبته في مثل هذه الحالة؟ وهل يرفع ذلك حكم القتل عنه؟

قبول التوبة من المرتدّ، آراء فقهاء المسلمين وأدلّتهم

يتّفق الفقهاء في تعريف الارتداد ـ مع شيءٍ من الاختلاف ـ على هذا المعنى، وهو أن الارتداد يعني الخروج عن الإسلام والدخول في الكفر[٧]. والتوبة بدَوْرها في هذه الموارد هي اعتناق الإسلام والنطق بالشهادتين.

وهناك في قبول أو عدم قبول توبة المرتدّ (الفطري أو الملّي) ثلاثة آراء:

١ـ عدم القبول مطلقاً

يرى بعض فقهاء العامّة أن عقوبة الارتداد على كلّ حالٍ هي القتل، سواء تاب المرتد أم لم يتُبْ. قال الحسن البصري: «المرتدّ يُقْتَل بغير استتابةٍ»[٨].

وقد استدلّوا لهذا الرأي بجملةٍ من الأدلة، ومنها:

أ. إطلاق بعض الروايات، مثل: الحديث المأثور عن النبيّ الأكرمﷺ أنه قال: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»[٩].

ب ـ عمل الصحابة: دخل معاذ [ابن جبل] على أبي موسى الأشعري، وسأله عن شخصٍ كان عنده، فقال أبو موسى: إنه رجلٌ كان يهوديّاً ثمّ أسلم، ثمّ عاد إلى اليهوديّة، فقال معاذ: لا أجلس حتّى تقيم عليه حكم اللّه ورسوله، فتقتله. فكرَّر ذلك ثلاثاً، حتّى أمر أبو موسى بقتله[١٠]. إن هذا الكلام من معاذ، وتأييده على المستوى العمليّ من قِبَل أبي موسى الأشعري ـ وكلاهما صحابيٌّ ـ، مع عدم ذكر التوبة في مورد انتساب حكم اللّه ورسوله، يثبت أن المرتدّ يجب قتله، دون استتابته[١١].

٢ـ القبول مطلقاً

يذهب أكثر فقهاء أهل السنّة إلى الاعتقاد بقبول توبة كلّ مرتدٍّ، سواء أكان مرتدّاً عن فطرةٍ أو مرتدّاً عن ملّةٍ. وعليه يجب استتابة المرتدّ قبل تطبيق العقوبة عليه؛ فإذا لم يتُبْ أجري عليه حدّ القتل. قال ابن قدامة: «إنه [أي المرتدّ] لا يُقتل حتى يُستتاب... هذا قول أكثر أهل العلم»[١٢].

وهذا هو رأي أبي حنيفة والشافعيّ ومالك وعموم فقهاء أهل السنّة.

وقد استدلّ لهذا الرأي بأدلّةٍ أيضاً، ومنها:

أ. سيرة النبيّ الأكرمﷺ: عندما أرسل النبيّﷺ معاذاً إلى اليمن قال له: «أيّما رجلٍ ارتدّ عن الإسلام فادْعُه، فإنْ تاب فاقبَلْ منه، وإنْ لم يتُبْ فاضرِبْ عنقه»[١٣].

وكذلك في مورد امرأةٍ تُدْعَى «أمّ مروان» ارتدَّتْ عن الإسلام، فأمر [النبيّ] أن تُستتاب، فإنْ تابَتْ، وإلاّ قُتلَتْ»[١٤].

إن هاتين الروايتين تدلاّن بدَوْرهما على وجوب الاستتابة قبل تطبيق حكم الارتداد.

ب ـ عمل الصحابة: جاء شخصٌ من قِبَل أبي موسى الأشعري إلى عمر، ونقل له خبر ارتداد شخصٍ، فسأله عمر: ما فعلتُم به؟ قال: قرَّبناه فضرَبْنا عنقه، فقال عمر: فهلاّ حبستموه ثلاثاً، فأطعمتموه كلّ يومٍ رغيفاً، واستتبتموه؛ لعلّه يتوب، أو يُراجع أمر اللّه؟ ثمّ قال: «اللهمّ، إني لم أحضر، ولم آمُر، ولم أرْضَ إذ بلغني»[١٥].

٣ـ التفريق بين المرتدّ الفطريّ والمرتدّ الملّي

لقد ميَّز أكثر فقهاء الإماميّة بين المرتدّ الفطري والملّي، وقالوا: المرأة المرتدّة عن ملّةٍ أو عن فطرةٍ تُستتاب، فيجب عرض الإسلام عليها، فإنْ تابت، وإلاّ قتلت. وإنْ كان المرتد عن فطرةٍ رجلاً فإنه يُقتل دون استتابةٍ. وقد ادّعى صاحب (جواهر الكلام) الإجماع على ذلك[١٦]. وقد اختار «واصل بن عطاء» ـ من بين علماء السنّة ـ هذا الرأي، وقال بأن المرتدّ الفطري لا يُستتاب، وحكمه القتل[١٧].

إن مبنى هذا التفصيل بين فقهاء الإماميّة يستند إلى روايات المعصومينعليهم السلام؛ وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ـ هناك من الروايات ما يدلّ بشكلٍ مطلق على أن المرتد يُقتل، دون أن يُستتاب: «سألتُ أبا جعفرعليه السلام عن المرتدّ؟ فقال: مَنْ رغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمدﷺ بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتلُه، وبانَتْ منه امرأته، ويقسَّم ما ترك على وُلْده»[١٨].

٢ـ القسم الثاني من الروايات يدلّ بشكلٍ مطلق على أن توبة المسلم تُقْبَل بعد الارتداد، فإنْ لم يتُبْ يُقْتَل. فعن أبي جعفرعليه السلام أنه قال: «مَنْ جحد نبيّاً مُرسَلاً نبوَّته، وكذَّبه، فدمه مباحٌ»، قال: فقلتُ له: أرأيْتَ مَنْ جحد الإمام منكم، ما حاله؟ فقال:

«مَنْ جحد إماماً برئ من الله، وبرئ منه ومن دينه، فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام؛ لأن الإمام من الله، ودينه دين الله، ومَنْ برئ من دين الله فهو كافرٌ، ودمه مباحٌ في تلك الحال، إلاّ أن يرجع ويتوب إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ممّا قال»[١٩].

٣ـ القسم الثالث هو الروايات التي تفرِّق بين المرتدّ الفطري والمرتدّ الملّي، واعتبرت حكم المرتدّ الفطري إذا كان رجلاً هو القتل، دون أن يعرض الحاكم عليه التوبة؛ وأما المرتد الملّي فلا يُقْتَل إلاّ إذا عُرضَتْ عليه التوبة، وامتنع عن الرجوع إلى الإسلام: «عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألتُه عن مسلمٍ تنصَّر؟ قال يُقتل، ولا يُستتاب. قلتُ: فنصرانيٌّ أسلم ثمّ ارتدّ؟ قال: يُستتاب، فإنْ رجع، وإلاّ قُتل»[٢٠].

وقد ذهب الفقهاء ـ في مقام الجمع بين هذه الطوائف الثلاثة من الروايات ـ إلى القول بالتفصيل، واعتبروا روايات الطائفة الثالثة مقيِّدة ومفسِّرة لروايات الطائفتين الأولى والثانية. وقالوا: إن المراد من روايات الطائفة الأولى ـ الروايات التي تعتبر عقوبة المرتدّ هي القتل مطلقاً ـ هو المرتدّ الفطري؛ وإن المراد من روايات الطائفة الثانية ـ الروايات التي تقبل توبة المرتدّ بعد الارتداد بالمطلق ـ هو المرتدّ الملّي.

ولكنْ لو أمعنّا النظر في هذه الروايات سوف ندرك أن كلّ واحدٍ من هذه الطوائف الثلاثة من الروايات قد ذكرَتْ أحكاماً مختلفة، بحيث لا نستطيع أن نجعل روايات الطائفة الثالثة شارحةً ومفسِّرةً لروايات الطائفة الأولى والثانية.

إن ما ورد في روايات الطائفة الثالثة هو بحث الاستتابة، وموضوعها هو الحاكم الشرعيّ بوصفه منفِّذاً ومطبِّقاً لحكم الارتداد؛ وأما في روايات الطائفة الأولى والثانية فقد ورد البحث عن مطلق التوبة، وموضوعها هو الشخص المرتدّ. وبعبارةٍ أخرى: في روايات الطائفة الثالثة قيل للحاكم الشرعيّ: إذا تمّ إثبات تحقُّق الارتداد لن تُقْبَل بعدها توبة المرتدّ الفطري. يُضاف إلى ذلك: لا يجب على الحاكم أن يطلب التوبة من المرتدّ الفطري. وأما في روايات الطائفة الأولى والثانية فقد قيل لشخص المرتدّ: إن توبتك لا تُقْبَل (كما في الطائفة الأولى)، أو إن توبتك مقبولةٌ (كما في الطائفة الثانية). وبذلك يقع التعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات. ويتمّ التعرُّض إلى هذا الموضوع في بحث الإجابة عن أدلّة الفقهاء في مورد عدم قبول توبة المرتدّ.

مذاهب فقهاء الإماميّة في توبة المرتدّ الفطري

وبحثُنا هنا يدور حول ما قاله فقهاء الإماميّة بشأن توبة المرتدّ الفطري، من أن المرتدّ الفطري إذا تاب لا تُقْبَل توبته ظاهراً، وتُجْرَى في حقّه الأحكام الثلاثة، من القتل، وانتفاء الزوجية، وتقسيم أمواله على الورثة. فهل هذا الحكم صحيحٌ أم لا؟ ولو تاب المرتد الفطري قبل إقامة البيِّنة عليه (دون إكراهٍ أو إجبارٍ)، أو كان في دار الكفر ولم يُجْرَ عليه الحدّ وتاب هناك، فهل تُقْبَل توبته في مثل هذه الحالة؟ وهل يرفع ذلك حكم القتل عنه؟

لقد ورد في تعريف المرتدّ الفطري: هو الذي يكون أحد والدَيْه مسلماً حين انعقاد نطفته، ويختار الإسلام بعد بلوغه، ثمّ يخرج من الإسلام بعد ذلك[٢١].

وهناك بين فقهاء الإمامية في ما يتعلَّق بعدم قبول توبة المرتدّ، والأحكام المرتبطة به، ثلاثة آراء، على النحو التالي:

١ـ ذهب مشهور الفقهاء إلى القول بأن توبة المرتدّ عن فطرةٍ لا تقبل أبداً: «ينبغي أن يعلم أن الإسلام يطهِّر عن نجاسة الكفر بجميع أقسامه، إلاّ الارتداد الفطريّ من الرجل خاصّةً، دون المرأة...؛ للأصل؛ بمعنى الاستصحاب لموضوع الكفر نفسه، ولحكمه من النجاسة ونحوها، وإطلاق ما في مواريث كشف اللثام من الإجماع على عدم قبول توبته»[٢٢]. وقال صاحب (شرائع الإسلام): إن هذا الشخص (المرتدّ الفطري) إذا عاد إلى الإسلام لا يُقْبَل منه، وتجري عليه الأحكام الثلاثة[٢٣].

٢ـ هناك مَنْ قال بأن توبة المرتدّ تُقْبَل على كلتا الحالتين (سواء أكان المرتدّ فطريّاً أو ملّياً). وهذه هو مختار ابن الجُنَيْد؛ حيث رأى للارتداد قسماً واحداً فقط، وأن المرتدّ يُستتاب؛ فإنْ تاب؛ وإلاّ فإنه يقتل[٢٤]. وقد مال الفيض الكاشاني إلى هذا الرأي، وقال: إنه يوافق الاحتياط[٢٥]. كما يُستفاد هذا الرأي من بعض كلمات ابن البرّاج أيضاً؛ وذلك إذ يقول: «وإذا كان المرتدّ مولوداً على فطرة الإسلام وجب قتله من غير استتابةٍ؛ فإنْ تاب لم يكن لأحدٍ عليه سبيلٌ»[٢٦].

وقد نبّه الشهيد الثاني في (مسالك الأفهام) إلى أن مشهور الفقهاء يُنْكِر قبول توبة المرتدّ، إلاّ أن لسان الأدلّة المعتبرة في التوبة لسانٌ عامّ ومطلق، يشمل حتّى مورد بحث توبة المرتدّ أيضاً[٢٧]. وقد صرَّح الشهيد الثاني في موضعٍ آخر ـ بعد تقرير رأي

الإسكافي ـ قائلاً: الأقوى قبول توبة المرتدّ مطلقاً. وقد ذهب صاحب (جواهر الكلام) إلى الاعتقاد بأن الشهيد الثاني يميل إلى رأي الإسكافي[٢٨].

٣. الاختلاف في الآثار المترتِّبة على الارتداد، بمعنى أن توبة المرتدّ الفطري لا تأثير لها بالنسبة إلى عودة الأموال، وحلِّية الزوجة، وعقوبة القتل (لا تُقْبَل ظاهراً)، إلاّ أنها مؤثِّرة بالنسبة إلى سائر الآثار الأخرى، من قبيل: صحّة العبادة، وحلِّية الذبيحة، وطهارة البدن، وما إلى ذلك، وتُقْبَل توبته (تُقْبَل باطناً)[٢٩].

والآن علينا أن نرى لو أن المرتدّ الفطري تاب قبل إقامة البيِّنة عليه (دون إكراهٍ أو إجبارٍ)، أو كان في دار الكفر ولم يكن إجراء الحدّ عليه ممكناً وتاب هناك، فهل تُقْبَل توبته في مثل هذه الحالة؟

طرق إثبات قبول التوبة

هناك طريقان لإثبات قبول توبة المرتدّ الفطري، وهما:

١. البحث في آيات القرآن الكريم، والروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وكلمات الفقهاء، والحصول على الأدلّة التي يمكن بواسطتها قبول توبة المرتدّ الفطري، على ما سيأتي تفصيله.

٢. لو قبلنا بأن أصل حكم الارتداد هو حكمٌ حكوميّ ـ على ما أثبتناه في مقالةٍ سابقة لنا ـ، وكان يمكن للحاكم الإسلاميّ أن يقرِّر الحكم بشأن المرتدّ على أساس شرائط ومقتضيات الزمان والمكان والظروف الثقافية والسياسية للمجتمع الإسلامي، فعندها نحصل ـ لا محالة ـ على نتيجةٍ مفادها: إن شخص الحاكم الإسلامي هو الذي ينبغي عليه أن يتّخذ القرار المناسب بشأن توبة المرتدّ، وإذا اقتضَتْ الشرائط الثقافية والسياسية في المجتمع أمكنه قبول توبته، كما يوجد على ذلك الكثير من الموارد والمصاديق. وقبل كلّ شيء لا بُدَّ من إثبات هذه المسألة في ضوء الآيات والروايات، والعمل بعد ذلك على بحث قبول توبة المرتدّ في مقام التطبيق.

١ـ الأدلّة الأوّلية لرفع حكم القتل عن المرتدّ الفطري

هناك توافقٌ تقريباً بين جميع الفقهاء حول هذه المسألة، وهي أن هذه الأحكام

الثلاثة لا ترتفع عن المرتدّ الفطري. وقد استدلّوا لذلك بما يلي:

أ ـ الروايات

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال: مَنْ رغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمدٍ صلى الله عليه وآله، بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانَتْ منه امرأتُه، ويُقسَّم ما ترك على وُلْده»[٣٠]. إن التعبير بـ «فلا توبة له» مطلقٌ، وبذلك فإنه يشمل التوبة بعد قيام البيِّنة وقبلها أيضاً. وهذا التعبير يُخصِّص أدلّة التوبة بالنسبة إلى هذه الأحكام الثلاثة: (القتل، والبينونة عن الزوجة، وتقسيم المال)؛ لأنه قد جعل التوبة بالنسبة إلى هذه الأحكام من قبيل: عدم التوبة[٣١].

ب ـ الإجماع

ذهب بعض الفقهاء إلى ادّعاء الإجماع من قِبَل الإماميّة على قتل المرتدّ، دون أن يخالف في ذلك أحدٌ[٣٢]. قال صاحب (جواهر الكلام) ـ بعد نقل كلام المحقِّق الحلي؛ إذ يقول: لا يُقْبَل إسلام المرتدّ الفطري، وقتله واجبٌ، وتبين منه زوجته ... ـ: لم أجِدْ خلافاً معتدّاً به في هذه المسألة، بل عليها كلا النوعين من الإجماع (المنقول والمحصَّل)[٣٣].

ج ـ الاستصحاب

يجري الاستصحاب الموضوعي والحُكْمي في مورد المرتد التائب؛ إذ مع الشكّ في رفع موضوع الكفر بالتوبة أو عدم رفع هذه الأحكام يبقى الكفر باستصحاب الموضوع، وفي حالة بقاء الكفر باستصحاب الحكم يثبت بقاء أحكام الكفر أيضاً[٣٤]. وهناك مَنْ قال بجريان الاستصحاب الحُكْمي في مورد المرتدّ الفطري بعد التوبة؛ إذ مع فرض قبول توبته وإسلامه لا يوجد دليلٌ على طهارته؛ إذ لا يوجد عموم يدلّ على طهارة كلّ مسلمٍ. وعليه فإن مقتضى الاستصحاب هو بقاء حكم النجاسة على حاله[٣٥]، وبطبيعة الحال لن ترتفع عنه الأحكام الأخرى أيضاً.

نقدٌ ونقاش

وفي مقام الإجابة عن هذه الأدلّة يمكن القول:

الجواب عن دليل الإجماع: هناك في تحليل الإجماع بعض النقاط الجديرة بالتأمُّل. فإن أصلَ تحقُّق الإجماع، مع وجود مخالفين من أمثال: ابن الجُنَيْد والإسكافي، موضعُ تأمُّلٍ. وعليه يُحتَمَل أن يكون المراد من الإجماع هنا هو اتّفاق أكثر الإماميّة، وليس جميعهم، كما ذُكر هذا الاحتمال من قِبَل صاحب (الحدائق الناضرة)[٣٦].

النقطة الأخرى أن هذا الإجماع المدَّعى لو تمّ إحرازه فإنه؛ بسبب مدركيّته أو احتمال مدركيّته، لا يمكن أن يكون حجّةً، ولا يُعَدّ دليلاً مستقلاً. فقد ورد التعبير بـ «لا يُستتاب» في خمسة موارد أو ستّة، كما ورد التعبير بـ «لن تُقْبَل توبته» في ستّة موارد أو سبعة، حيث إن التعبير الأوّل أعمّ من توبة المرتدّ وعدمها، بمعنى أنه لا يطلب من المرتدّ أن يتوب، بَيْدَ أنه في حالة التوبة لا يكون لسان الروايات ناظراً إليها.

وفي الجواب عن دليل الاستصحاب يمكن القول: إنه مع تغيُّر الموضوع لا يمكن استصحاب بقاء الحكم، كما ذكر ذلك الكثير من الفقهاء؛ وذلك لأن الحكم بنجاسته كان يستند إلى موضوع الكفر، والآن قد انتفى هذا الموضوع، ولا يصدق عنوان الكفر على هذا الشخص. وعلى هذا الأساس لا يصحّ إجراء أصل الاستصحاب مع تغيُّر الموضوع؛ إذ مع الالتفات إلى توبة الشخص المرتدّ يكون قد تغيَّر عنوان الكفر إلى الإسلام. وعليه؛ حيث لا يصحّ التمسُّك بالاستصحاب، يجب الاستناد إلى أصل الطهارة، واعتبار المرتدّ التائب طاهراً[٣٧].

وفي الجواب عن الاستدلال برواية محمد بن مسلم يجب القول: لا يمكن إثبات بقاء تلك الأحكام الثلاثة في مورد الشخص الذي يتوب قبل إقامة البيِّنة عليه.

ولا بُدَّ أوّلاً من ذكر نصّ الرواية، ثمّ العمل على طرح الأدلّة:

«سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ؟ فقال: مَنْ رغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمّدٍ صلى الله عليه وآله، بعد إسلامه، فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانَتْ منه امرأته، ويقسَّم ما ترك على وُلْده»[٣٨].

بعد ملاحظة هذا الكلام المطلق من قِبَل الإمام عليه السلام يمكن القول: إن هذه الرواية تشتمل على عمومٍ، ولا يُعْلَم ما إذا كان هذا الحكم متعلِّقاً بالمرتدّ الفطري أم المرتدّ الملّي.

فإنْ قلنا في الجواب: إن مراد هذه الرواية ـ بعد ملاحظة الروايات الأخرى التي تفصّل بين حكم المرتدّ الملّي وحكم المرتدّ الفطري ـ هو المرتدّ الفطري، دون الملّي.

فسوف نقول: مع الالتفات إلى هذه الروايات التي تبيِّن المراد من هذه الرواية يجب أن يكون المراد من عبارة «فلا توبة له» هو «الاستتابة، ويجب تفسير «فلا توبة له» طبقاً لتلك الرواية المبيّنة أيضاً، بمعنى أنه لا يجب على الحاكم الشرعيّ أن يستتيب المرتدّ الفطري كما يستتيب المرتدّ الملّي أيضاً. وعلى هذا الأساس؛ حيث تمّ نفي الاستتابة في الروايات الأخرى، يتّضح أن المراد من التوبة هي الاستتابة بعد إقامة البيِّنة؛ إذ ورد بعد هذه العبارة مباشرةً ذكر: وجوب القتل، وبينونة الزوجة، وتقسيم الأموال. وإن هذا البيان يُفْهَم منه أن المراد هو نفي استحقاق التوبة، ببيان أن الحاكم الشرعي لا ينتظر توبته، بل يمكنه أن يطبِّق عليه حكم القتل وغيره من الأحكام، دون مناقشة ما إذا كان سوف يتوب أم لا، ودون أن يُطالبه بالتوبة[٣٩].

ولذلك فإن الإمام الخمينيرحمه الله رفض إطلاق الرواية (بمعنى أنه قد فسَّر عبارة «فلا توبة له» بمعنى «لا يُستتاب»)، بل اعتبرها مثل سائر الروايات الأخرى، التي كانت تدلّ على أن المرتدّ الملّي يُستتاب ولا يُقْتَل، وأما المرتدّ الفطري فلا يُستتاب، وأن على الإمام أن يقتله دون استتابةٍ. قال: «الظاهر أن الصحيحة نظير غيرها من الروايات الواردة في الباب، الدالّة على أن المرتدّ الملّي يستتاب ولا يُقْتَل، والفطري لا يستتاب، وعلى الإمام أن يقتله بلا استتابةٍ. فلا إطلاق فيها»[٤٠].

وقد احتمل السيد الموسوي الأردبيلي في تفسير عبارة: «فلا توبة له» أن مثل هذا الشخص لا يحصل له إمكان الرجوع عن ارتداده، ولا يُوفَّق إلى ذلك؛ أو يحتمل أن تكون هذه الرواية في مقام التشديد والمبالغة في الكفر. كما نجد ما يُشبه ذلك في الكثير من الروايات الأخرى أيضاً[٤١].

د ـ الدليل الأصل لرفع حكم القتل

وبالإضافة إلى هذه الأدلّة، فإن الدليل الأصليّ الذي يمكن لنا أن نذكره في مورد رفع حكم القتل عن المرتدّ الفطري الذي يتوب قبل أن تطاله يد الحاكم الشرعي هو تعارض هذه الرواية مع بعض الروايات في مورد المرتدّ. ومن ذلك، على

سبيل المثال: ما جاء في رواية محمد بن مسلم، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «مَنْ جحد نبيّاً مرسَلاً نبوّته، وكذَّبه، فدمُه مباحٌ»، قال: فقلتُ له: أرأيْتَ مَنْ جحد الإمام منكم، ما حاله؟ فقال: «مَنْ جحد إماماً برئ من الله، وبرئ منه ومن دينه، فهو كافرٌ مرتدّ عن الإسلام؛ لأن الإمام من الله، ودينه دين الله، ومَنْ برئ من دين الله فهو كافرٌ، ودمُه مباحٌ في تلك الحال، إلاّ أن يرجع ويتوب إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ممّا قال»[٤٢].

وعلى الرغم من اشتمال هذه الرواية على عمومٍ، إلاّ أنها تعارض الرواية التي ورد التعبير فيها بـ «فلا توبة له»، بحيث لم يتمّ في أيٍّ من الروايات ذكرُ ما إذا كان المرتدّ فطريّاً أو ملّياً، وفي إحداها يتمّ قبول توبة المرتدّ مطلقاً، وفي الأخرى يتمّ رفض توبة المرتدّ مطلقاً.

وعليه، **لو قيل**: إنه يجب الرجوع في هذا المورد إلى الروايات التي تميِّز بين المرتدّ الفطري والمرتدّ الملّي **فسوف نقول**: إنه لم يرِدْ في تلك الروايات بحثٌ عن التوبة من قِبَل الشخص المرتدّ، وما إذا كانت تقبل توبته أم لا، بل إن البحث فيها عن الاستتابة من قِبَل الحاكم، وإن موضوع الاستتابة يكون لما بعد إثبات الارتداد. بَيْدَ أن موضوع هذه الرواية التي يستند إليها الفقهاء في إثبات عدم قبول التوبة من المرتدّ عن فطرةٍ هو بحث مطلق التوبة من قِبَل الشخص المرتدّ. وبعبارةٍ أخرى: إن التوبة قبل إثبات الارتداد تدخل ضمن دائرة منطقة الفراغ من الروايات، والتي لا يوجد فيها أيّ حكمٍ صريح في الروايات عليها، ويجب اتّخاذ القرار في موردها على أساس إطلاقات وعمومات الآيات والروايات. وعليه إذا كانت الروايتان متعارضتين من جميع الجهات وجب البحث عن وجهٍ لترجيح إحداهما على الأخرى. والذي يمكن الاستفادة منه كمرجِّحٍ هو موافقة الروايات لآيات القرآن الكريم. وبعبارةٍ أخرى: لو فسَّرنا عبارة: «فلا توبة له» بمعناها الحقيقي، واعتبرناها بشكلٍ مطلق، فسوف تتعارض مع آيات مطلق التوبة، وآيات التوبة في باب الارتداد. وعلى هذا الأساس فإن الرواية المتقدِّمة يجب أن تكون ناظرةً إلى التوبة بعد إقامة البيِّنة عند الحاكم، وليس قبلها، وفي مثل هذه الحالة لو تاب المرتدّ الفطري قبل إقامة البيِّنة سوف يتمّ رفع الحدّ عنه.

هـ ـ آيات القرآن وقبول توبة المرتدّ، بين التصريح والتلويح

قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ (الزمر: ٥٣).

إن الأدلّة النقلية والعقلية على قبول التوبة الحقيقية، بالشرائط المقرَّرة من قِبَل الله سبحانه وتعالى، بحيث لا يمكن تخصيصها أو تقييدها. وإن المورد الوحيد الذي لا تنفع معه التوبة أن يشارف الشخص على الموت ويحتضر؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ...﴾ (النساء: ١٨).

وبالإضافة إلى ذلك، هناك بعض الآيات الأخرى التي تدلّ على قبول توبة المرتدّ تلويحاً، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢١٧)، بتقريب أن كلمة «حَبِطَ» تدلّ على بطلان العمل وعدم تأثيره، ولم يُنْسَب هذا المعنى في القرآن إلى غير العمل[٤٣]. ولا يمكن تفسير معنى حبط الأعمال في الدنيا على إجراء الأحكام وعقوبات المرتدّ، كما ذهب إلى ذلك بعض المفسِّرين[٤٤]. وقال السيد اليزدي في العروة الوثقى: إن هذه الآية تدلّ على قبول التوبة من المرتدّ الفطري. وعليه، ليس هناك وجهٌ لما ذكره البعض من عدم قبول توبة المرتدّ عن فطرةٍ[٤٥]. إن قيد «فيمُتْ وهو كافرٌ» يُفْهَم منه أن هؤلاء الأشخاص يمكن أن لا يكونوا كافرين أثناء الموت، وهذا الأمر يدلّ على أن باب التوبة مفتوحٌ.

وقال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ❖ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ ... ❖ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران: ٨٥ ـ ٨٩).

تشتمل هذه الآية على استثناء تمّ منحه للمرتدّين من العذاب. وعليه، فإن هذا يدلّ على إمكان قبول التوبة من المرتدّ، ولم يرِدْ قيدٌ في مورد تخصيص هذه التوبة بالمرتدّ الملّي. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول في مورد هذه الآية: «يُستفاد من هذه الآية الأخيرة أن الله سبحانه وتعالى يقبل توبة المرتدّ ـ سواء أكان مرتدّاً عن فطرةٍ أو مرتدّاً عن ملّة ـ؛ وذلك إذ ورد في الآية ٨٦ التعبير بـ «كفروا بعد إيمانهم»، والكفر بعد

الإيمان أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالكفر (المرتدّ الملّي) أو لا يكون مسبوقاً بالكفر (المرتدّ الفطري)»[٤٦].

وقال بعض المفسِّرين في تفسير هذه الآية: «استشهدَتْ جماعةٌ بهذه الآية لإثبات عدم قبول توبة المرتدّ، إلاّ أن هذا الكلام مخالفٌ للتحقيق؛ وذلك لأن الأدلّة الأربعة، من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، قائمةٌ على قبول التوبة. بل نقول: لو لم تُقْبَل توبة المرتدّ فهل يكون مكلَّفاً بالتكاليف الشرعية، من قبيل: الصلاة وسائر العبادات، أم لا؟ إنْ قلتُم: إنه مكلَّف بها كان هذا من التكليف بما لا يُطاق؛ لأن الإيمان شرطٌ في صحّة جميع العبادات؛ وإنْ قلتُم: إنه غير مكلَّف بها كان هذا مخالفاً لضرورة الإسلام. ثمّ إن هذه الآية لا تدلّ على عدم قبول توبة المرتدّ»[٤٧].

وجاء في تفسير كنز الدقائق، في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (آل عمران: ٨٩): «أي بعد الارتداد، و«أصلحوا» ما أفسدوا، أو دخلوا في الصلاح، فإن الله غفورٌ: يقبل توبته، رحيمٌ: يتفضَّل عليه»[٤٨].

وجاء في تفسير مجمع البيان، في شأن نزول هذه الآية: «قيل: نزلت الآيات في رجلٍ من الأنصار يُقال له: حارث بن سويد بن الصامت، وكان قتل المحذّر بن زياد البلوي، غدراً، وهرب، وارتدّ عن الإسلام، ولحق بمكّة، ثمّ ندم، فأرسل إلى قومه أن يسألوا رسول اللهﷺ: هل لي من توبة؟ فسألوا؛ فنزلت الآية إلى قوله: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا**﴾؛ فحملها إليه رجلٌ من قومه، فقال: إني لأعلم أنك لصدوقٌ، ورسول الله أصدق منك، وأن الله أصدق الثلاثة، ورجع إلى المدينة، وتاب، وحسن إسلامه»[٤٩].

وقال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ**﴾ (آل عمران: ٩٠).

إن هذه الآية وإنْ كانت تدلّ على عدم قبول التوبة منهم بشكلٍ دائم، ولكنْ حيث إن آيات التوبة لا تقبل التخصيص أو التقييد قال المفسِّرون في تفسيرها وتقريبها:

١ـ إن سبب عدم قبول توبتهم أنها لا تقع منهم على وجه الإخلاص؛ والشاهد على ذلك ما ورد في نهاية هذه الآية من القول: «أُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ»[٥٠].

٢ـ هناك مَنْ فسَّر هذه التوبة بالتوبة التي تكون قبل الموت، وهي لا تُقْبَل؛ طبقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ**

﴿إِنِّي تُبْتُ الآنَ...﴾ (النساء: ١٨)»[٥١].

٣ـ هناك مَنْ يرى أن التوبة الحقيقية لا تصدر عنهم، وإنما هي مجرّد توبة نفاقٍ، وليست توبةً حقيقية، ومن هنا فإنها لا تُقْبَل منهم[٥٢].

وعلى أيّ حال لو أُخذَتْ هذه الآية على إطلاقها فإنها تشمل المرتدّة عن فطرةٍ وملّةٍ أيضاً، في حين أن توبتها تُقْبَل بإجماع الفريقين.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٣٧).

إن هذه الآية وإنْ كانت تدلّ على عدم الغفران الإلهيّ للمرتدّين، ولكنها تشتمل على بعض النقاط أيضاً، وهي:

١ـ طبقاً لهذه الآية كان هذا الشخص مؤمناً في أوّل الأمر، ثمّ يكفر، ثمّ يؤمن؛ الأمر الذي يُثبت أن توبته الأولى قد قُبِلَت، وقد تمّ التعبير عنها بـ «ثمّ آمنوا». ولذلك ذهب بعض فقهاء أهل السنّة ـ في ضوء هذه الآية ـ إلى عدم قبول التوبة من المرتدّ إذا تكرَّر ارتداده، ولكنّ توبته تُقْبَل في المرّة الأولى فقط[٥٣].

وقال بعض المفسِّرين في مورد هذه الآية: «إن هذه الآية قد نزلت في المرتدّ؛ إما عن ملّةٍ، كما هو ظاهر عبارة: «إن الذين آمنوا»، أنهم قد دخلوا إلى الإيمان من الكفر؛ أو الأعمّ من الملّي والفطري، بمعنى الأشخاص الذين يكون لهم إيمانٌ، ثمّ يرتدّون بالكفر، ولو بإنكار واحدٍ من ضروريات الدين، أو بإدخال بدعةٍ في الدين، ثم تابوا وعادوا إلى الإيمان (ثمّ آمنوا)؛ حيث يُستفاد من هذه الجملة أن توبة المرتدّ مقبولةٌ، سواء أكان ملّياً أم فطرياً. وهذا هو الحقّ. ولا يتمّ ترتيب أحكام المرتدّ عليه، فيمكنه العودة إلى زوجته، ويمتلك ماله، ويطهر بدنه. وأما قتله؛ فإنْ كانت توبته قبل ثبوت ارتداده فيُرفَعْ عنه؛ وإنْ كانت بعد ثبوت الارتداد فإنه يُقْتَل إنْ كان فطريّاً. ولو أن هذا المرتدّ كفر مرّتين بعد التوبة، وبقي على كفره وارتداده حتّى مات على ذلك ـ كما هو مفاد (ثمّ ازدادوا كُفْراً) ـ فلم يكن الله ليغفر له؛ لأنه مات كافراً، والكافر لا تشمله الرحمة والمغفرة. ويُستفاد من هذه العبارة أنه لو مات على الإيمان فسوف تشمله المغفرة»[٥٤].

وقد جاء في تفسير النور أن من أبرز مصاديق هذه الآية أشخاصٌ من أمثال:

«شَبَث بن ربعي»، حيث ذكر التاريخ أنه أسلم في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، ثمّ ارتدّ بعد رحيل النبيّ، ثمّ تاب وصار من أصحاب عليٍّ عليه السلام، وبعد ذلك قاد الخوارج وأثار حرب النهروان، وتاب بعد ذلك وصار من أصحاب الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، وكان من الذين كاتبوا الإمام الحسين عليه السلام، ولكنّه غدر في الكوفة بمسلم بن عقيل، وانضمّ في كربلاء إلى معسكر يزيد، وبنى مسجداً في الكوفة احتفاءً بقتل الإمام الحسين عليه السلام[٥٥].

وفي قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ... ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (النحل: ١٠٦ ـ ١١٠) جاء ذكر المغفرة بعد بضع آياتٍ تتحدَّث عن الكفر بعد الإيمان، وأن التوبة تُقْبَل بعد مراحل.

وقد قال صاحب تفسير أطيب البيان: إن هذه الآيات صريحةٌ في قبول توبة المرتدّ الملّي والفطري، وفسَّر «الفتنة» بمعنى الكفر والشرك والارتداد[٥٦].

و ـ فتاوى فقهيّة مؤيِّدة

قال المحقِّق الحلّي في شرائع الإسلام، في شارب الخمر معتقداً حلّيته: إنه يُستتاب، فإنْ تاب أُجري عليه حدّ شارب الخمر، وإنْ لم يتُبْ قُتل؛ لما قيل من أن حكمه هو حكم المرتدّ[٥٧].

كما نُسب القول باستتابة هذا الشخص ـ دون النظر إلى كونه مرتدّاً فطريّاً أو ملّياً ـ إلى الشيخ المفيد[٥٨]، والشيخ الطوسي[٥٩]، و[صاحب] الوسيلة[٦٠]، وابن إدريس الحلّي[٦١]. وقالوا بأن دليل ذلك هو إمكان عروض الشبهة. وعليه، فإنه بناءً لـ «قاعدة دَرْء الحدود بالشبهات» يُستتاب، فإنْ امتنع قُتل.

ومع وجود مثل هذه الفتاوى كيف يُحكم على المرتدّ الفطريّ ـ الذي يتوب قبل ثبوت ارتداده عند الحاكم ـ بالقتل وعدم قبول توبته؟ ألا يُحتَمَل إمكان عروض الشبهة في مورد هذا الشخص أيضاً؟ يبدو أن هذا الشخص ـ بالنظر إلى وجود الشُّبْهة ـ يجب أن يكون مشمولاً لقاعدة «دَرْء الحدود بالشُّبُهات» أيضاً، فإنْ امتنع قُتل.

ز ـ صدق عنوان المسلم على المرتدّ التائب

ورد في المأثور عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إنه مَنْ كان مؤمناً فحجَّ، وعمل في إيمانه، ثمَ أصابته في إيمانه فتنةٌ، فكفر، ثمّ تاب وآمن، يُحْسَب له كلّ عملٍ صالح عمله في إيمانه، و لا يبطل منه شيءٌ»[٦٢].

وعلى هذا الأساس فإن الذي يتوب، ويعود إلى الإيمان بعد الارتداد، ولم يُجْرَ عليه الحدّ؛ لأيّ سببٍ من الأسباب، لا يمكن اعتباره غيرَ مسلمٍ. والمشهور بين الفقهاء أن الحجّ الذي قام به حال الارتداد صحيحٌ[٦٣].

وقال الشيخ الأنصاري ـ استناداً إلى هذه الرواية ـ بأن الشخص الذي يغتسل، ثمّ يرتدّ، ثمّ يتوب بعد الردّة، فغسلُه صحيحٌ، ويحصل على ثواب عمله أيضاً[٦٤].

كما ذُكِرَتْ هذه الرواية في بابٍ آخر، تحت عنوان: «باب صحّة التوبة من المرتدّ»، دون أن يَرِدَ فيها الحديث عن الحجّ[٦٥]، واعتبرَتْ مطلق التوبة موجباً لاحتساب أعماله الصالحة التي قام بها قبل الردّة.

ح ـ تكليف المرتدّ التائب بالعبادات

لا شَكَّ في أن المرتدّ، بعد التوبة والعودة إلى الإسلام، يكون ـ مثل سائر المسلمين ـ مكلَّفاً بالقيام بجميع الأحكام الإسلاميّة، مثل: الصلاة والصوم، ويرث المسلمين، ويجوز له أن ينكح المسلمة، وما إلى ذلك. وإن إنكار هذه الأمور إنكارٌ لضرورة الفقه[٦٦]. وفي هذه الحالة يجب الالتزام بإسلامه وطهارته، وهذا هو الذي ندَّعيه؛ أو نلتزم بنجاسة بدنه، وتطبيق سائر أحكام الكفّار عليه، وعندها يكون صدور تلك التكاليف منه محالاً؛ إذ كيف يمكن للمحكوم بنجاسته، ولا يستطيع تطهير بدنه، أن يكون مكلَّفاً بالصلاة وسائر الأمور الأخرى المشروطة بالطهارة؟! وكيف يمكن لمثل هذا الشخص أن يتزوَّج من المسلمة؟! وعلى هذا الأساس ـ حيث إن أدلّة التكليف نصٌّ، ولا يمكن إخراج المرتدّ عنها ـ فإننا نحمل رواية عدم قبول التوبة من المرتدّ على عدم قبولها في المحكمة، لا أنها لا تُقْبَل مطلقاً[٦٧].

كما أن فتاوى الفقهاء ـ في بحث قضاء العبادات، مثل: الصلاة والصوم ـ تؤيِّد بدَوْرها هذه المسألة أيضاً؛ إذ قالوا: إن على المرتدّ إذا تاب أن يقضي الصلاة التي فاتَتْه

حال الارتداد، حتّى إذا كان ارتداده فطريّاً. وقد ادّعى بعض الفقهاء ـ من أمثال: السيد المرتضى في المسائل الناصريّات ـ الإجماع على هذه المسألة. وهذا إنما يصحّ إذا كنّا نقول بقبول توبة المرتدّ الفطري[٦٨]. بل قال المحقّق الحلّي: «المرتدّ لا يبطل تيمُّمه بردّته، ولو رجع إلى الإسلام صلّى بتيمُّمه الأوّل...؛ لأن نقض الطهارة موقوفٌ على الدلالة، وحيث لا دلالة فلا نقض»[٦٩]. وقال المحقّق الأردبيلي: «لم يثبت عدم قبول توبة المرتدّ مطلقاً»[٧٠]؛ إذ لم يردْ في كتب المتقدِّمين بحث مطلق توبة المرتدّ، وإنما التوبة تعرض من الحاكم (الاستتابة). وقال في موضعٍ آخر: «يُحتَمَل أنه [المرتدّ الفطري] إنْ تاب في نفس الأمر يرجع ماله إليه، لو خرج، ولم يُقْتَل»[٧١].

وبالإضافة إلى ما تقدَّم، يمكن التمسُّك لرفع حكم القتل بقاعدةٍ عامّة، قَبِل بها جميع الفقهاء. وعلى أساس هذه القاعدة لو ارتكب شخصٌ عملاً محرَّماً يستوجب الحدّ، وثبت أنه تاب قبل عَرْضه على القاضي، رُفع ذلك الحدّ عنه.

وقد تمّ التمسُّك لذلك بروايات، منها: الرواية المشهورة عن النبيّ الأكرمﷺ أنه قال: «التائب من الذنب كمَنْ لا ذَنْبَ له»[٧٢].

وفي وسائل الشيعة، تحت عنوان: «إن مَنْ تاب قبل أن يُؤخَذ سقط عنه الحدّ»، رواياتٌ، منها: الرواية القائلة: «عن أحدهماعليهما السلام: في رجلٍ سرق أو شرب الخمر أو زنى ـ فلم يُعْلَم ذلك منه، ولم يُؤخَذ، حتّى تاب وصلح ـ، فقال: إذا صلح وعُرِفَ منه أمرٌ جميل، لم يُقَمْ عليه الحدّ»[٧٣]. وعلى الرغم من ورود هذه الرواية في العناوين الثلاثة (السرقة، والزنا، وشرب الخمر)، بَيْدَ أن الفقهاء قد استفادوا منها العموم، وقاموا بتسريتها إلى جميع الحدود. قال المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام: مَنْ تاب قبل قيام البيِّنة عليه سقط عنه الحدّ. وقال صاحب الجواهر، تعليقاً على هذا الكلام: لم أرَ مخالفاً في هذه المسألة، بل في كشف اللثام دعوى اتّفاق جميع الفقهاء عليها[٧٤].

والآن، لو تاب المرتدّ هل يجب عليه رفع أمره إلى الحاكم الشرعيّ؛ كي يعاقبه، أم وظيفته الكتمان، كما في سائر الذنوب؟

قال السيد محمد كاظم اليزدي في ذلك: «لا يجب على المرتدّ الفطريّ بعد التوبة تعريض نفسه للقتل، بل يجوز له المعانقة منه»[٧٥].

٢ـ الدليل الثانوي لقبول توبة المرتدّ الفطريّ

يجب القول: حتّى لو ثبَتَتْ توبة المرتدّ لدى الحاكم فإنه؛ بالالتفات إلى الأدلّة التي سبق أن ذكرناها في مقالة «الارتداد الحُكْميّ والحكوميّ»، يمكن للحاكم، فيما لو تاب المرتدّ، وإذا كان في ذلك صلاحٌ، وتوفَّرَتْ الشرائط والمقتضيات في المجتمع الإسلاميّ والمجتمع العالميّ، أن يقبل توبته.

ويمكن العثور على دليل ذلك في حفظ النظام الإسلاميّ؛ فإذا أمكن ضمان مصالح النظام الإسلاميّ بهذه الطريقة وجب على الحاكم الشرعيّ أن يراعي هذه المصالح. وعليه، يمكن في مورد رعاية مصالح النظام الإسلاميّ والمجتمع إلغاء أحكام المرتدّ، من قبيل: القتل، وما إلى ذلك.

وهناك شواهد على هذه المسألة، من آيات القرآن الكريم والروايات، يمكن لنا بيانها على النحو التالي:

١ـ قال تعالى بشأن ارتداد عددٍ من المسلمين: ﴿**لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ**﴾ (التوبة: ٦٦).

وهناك بشأن هذه الجماعة من الذين ارتدّوا قولان:

قال بعضٌ: إن هؤلاء كانوا من المنافقين، وقد خطَّطوا بعد واقعة تبوك لاغتيال النبيّ الأكرم في بعض الطريق، أو أنهم كانوا منافقين يسخرون من النبيّ الأكرمﷺ في تبوك، أو في طريق العودة منها[٧٦].

وإن عباراتٍ، من قبيل: «كفرتُمْ بعد إيمانكم»، و«لقد قالوا كلمة الكفر»، و«كفروا بعد إسلامهم»، في الآية ٧٤ من هذه السورة، تدلّ على كفرهم وارتدادهم عن الإسلام.

ومع ذلك تمّ الحكم على بعضهم بالعقوبة؛ وعلى بعضهم بالعفو.

قال العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «إن المراد بالعفو هو ترك العذاب؛ لمصلحةٍ من مصالح الدِّين، دون العفو بمعنى المغفرة، المستندة إلى التوبة؛ إذ لا وجه ـ ظاهراً ـ لمثل قولنا: «إنْ غفرنا لطائفةٍ منكم؛ لتوبتهم، نعذِّب طائفةً؛ لجرمهم»، مع أنهم [المنافقون] لو تابوا جميعاً لم يعذَّبوا قطعاً»[٧٧].

وبعد نزول هذه الآية قال رسول اللّهﷺ: «لولا أنّي أكره أن يُقال: «إن محمداً استعان بقومٍ، حتّى إذا ظفر بعدوِّه قتلهم» لضربت أعناقهم»[٧٨]. إن هذا الكلام من

النبيّ الأكرمﷺ يثبت أن عدم مبادرته إلى العقوبة كان بدافعٍ من مصلحة الإسلام والنظام الإسلامي الفتيّ.

٢ـ تشير الآيات المرتبطة بارتداد بني إسرائيل إلى اختلاف أحكام المرتدّين في الأمم السالفة، بمعنى أن حكم الارتداد لم يتمّ تطبيقه على جميع الإسرائيليّين على ذات النَّسَق. وإن السامريّ الذي ارتدّ، وصار سبباً لارتداد الآخرين، عوقب بعقابٍ غير القتل؛ إذ قال له النبيّ موسىعليه السلام، على ما حكاه القرآن الكريم: ﴿**قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً**﴾ (طه: ٩٧). وأما سائر الذين عبدوا لعجل فقد حكم عليهم بالقتل، وقال لهم النبيّ موسىعليه السلام، على ما حكاه القرآن الكريم: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (البقرة: ٥٤).

٣ـ وفي المورد الآخر ارتدّ الحارث بن سويد ـ وكان من أصحاب النبيّ الأكرمﷺ ـ، مع أحد عشر شخصاً من أصحابه، وفرُّوا إلى مكّة، ولكنْ بعد فتح مكّة تاب بعضهم، وعاد إلى الإسلام، وقُبِلَتْ توبتهم[٧٩].

٤ـ ويمكن العثور على المثال الأبرز على المصلحة في سلوك البُغاة، فعلى الرغم من أنهم كانوا من بين المصاديق البارزة على الارتداد، إلاّ أن الإمام أبقى على باب التوبة مفتوحاً أمامهم، وقَبِل توبتهم، دون أن يسألهم ما إذا كانوا قد وُلدوا من مسلمين أو من كافرين.

قال المحقّق المجلسي في هذا الشأن: «لقد كان الإمامعليه السلام يقبل توبة الخوارج، رغم أنهم كانوا من أسوأ الكفار وأخبثهم، ولم يكن الإمام يسألهم عن أصولهم، وما إذا كانوا منحدرين من مسلمين أو كافرين، ولم يكُنْ يلتفت إلى كَوْن ارتدادهم عن فطرةٍ أو عن ملّة. ولرُبَما قيل: إن الأوضاع في صدر الإسلام كانت تختلف عن المراحل المتأخِّرة؛ وذلك لأن الناس في الصدر الأوّل كانوا قد تعرَّفوا على الإسلام حديثاً، ولو تمّ التعامل معهم بهذه الشدّة لم يبْقَ منهم أحدٌ»[٨٠].

كما أن صاحب جواهر الكلام يُقِرّ بأن المتمرِّدين على الإمام المعصومعليه السلام مرتدّون، وإن الكثير منهم كانوا مرتدّين عن فطرةٍ، وهو يقرّ بأن الإمامعليه السلام قد غضَّ

الطرف عنهم، بل وقد اعتبر الشُّبْهة عُذْراً لهم[٨١].

وقال الشهيد الثاني بشأن البُغاة: «أما البغاة فإنهم عندنا كفّارٌ مرتدّون، فقد يطلب نقلهم إلى الإسلام مع الإمكان. **فإنْ قيل**: إذا كانوا مرتدّين فارتدادهم فطريّ، فكيف يطلب إسلامهم، مع أنه لا يقبل توبة هذا القسم من المرتدّين عندنا؟! **قلنا**: قد قبل عليٌّ عليه السلام توبة مَنْ تاب من الخوارج، وهو أكثرهم... وهذا يدلّ على أن لهذا النوع من المرتدّين حكماً خاصّاً. وجاز أن يكون السبب ـ مع النصّ ـ تمكُّن الشُّبْهة من قلوبهم»[٨٢].

٥ـ كما أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أصدر عَفْواً عامّاً، واستثنى من ذلك ستّة أشخاص فقط، اعتبرهم مستحقّين للقتل. ومن هؤلاء الستّة أسلم عكرمة، وعفا عنه النبيّ؛ وأما عبد الله بن سعد فقد ارتدّ وأنكر الكتاب والوَحْي، والتحق بالمشركين، وحكم عليه النبيّ بالقتل، ولكنّ عثمان ـ وهو كان أخاه في الرضاعة ـ طلب له العفو من النبيّ، فعفا عنه النبيّ، عن غير رغبةٍ، ورعايةً للمصلحة[٨٣].

٦ـ هناك من الفقهاء مَنْ لا يعتبر الارتداد الجماعيّ، الناشئ عن تسمُّم الأجواء الفكريّة للمجتمع، مشمولاً للأحكام الفقهيّة الخاصّة بالارتداد، ويقول في ذلك: «إذا كان ارتداد المرتدّ الفطريّ عن شبهةٍ، بحيث شكَّلَتْ عقبةً دون اعتقاده، فإنّ توبته تُقْبَل»[٨٤].

وقال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ وهو من الفقهاء المعاصرين ـ في هذا الشأن: إن الروايات التي تذكر مسألة الدعوة إلى التوبة بالنسبة إلى المرتدّ بشكلٍ مطلق لا تختصّ بالمرتد الملّي، بمعنى أنها تشمل المرتدّ الفطري أيضاً. وفي مقام الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات هناك احتمالاتٌ مختلفة، بَيْدَ أننا نحتمل أن الطائفة الأولى (عدم الاستتابة) تخصّ الأشخاص الذين يسلكون طريق الانحراف عن علمٍ، والطائفة الثانية تخصّ أولئك الذين تعرَّضوا لشُبْهةٍ أو لتشويشٍ؛ بتأثير من الإعلام المغرض، والصادر من طرفٍ واحد؛ حيث لا يتمّ تطبيق الحدود في غير الموارد القطعيّة؛ لأن الحدود تُدْرَأ بالشُّبُهات[٨٥].

٧ـ كما يمكن لنا أن نقارن بين تعامل الإمام الخميني رحمه الله مع الجبهة الوطنية وتعامله مع سلمان رشدي. لقد ذهبت الجبهة الوطنية إلى اعتبار حكم القصاص ـ الذي ورد في صريح نصّ القرآن الكريم ـ حكماً مخالفاً للنزعة الإنسانيّة، وأعلنوا عن

اعتراضهم على قانون القصاص، وأعلن الإمام عن ارتدادهم، حيث قال: «إنّه ليحزنني أن يحفر هؤلاء قبورهم بأيديهم. وأنا لم أكُنْ أتمنّى ذلك لهم. وأنا الآن أقبل توبتهم، والإسلام يقبل التوبة منهم، فليذهبوا وليعلنوا عن توبتهم في الإذاعة أو التلفزيون، وليقولوا: إنهم كانوا مخطئين... إن الجبهة الوطنية هي منذ اليوم محكومٌ عليها بالارتداد...، وحتى اليوم الذي تفتح فيه القبور لأجسادكم سوف تجدون باب التوبة مفتوحاً. إن رحمة الله واسعةٌ، وإني أدعوكم إلى التوبة...، عودوا، وسوف تُقْبَل توبتكم جميعاً...»[٨٦].

إن الذي يمكن قوله، بضرسٍ قاطع، هو أن الكثير من أعضاء الجبهة الوطنية كانوا مسلمين بالفطرة، إلاّ أن الإمام رحمه الله قال بأن الإسلام يقبل توبتهم.

وفي مقابل هذا الموقف حكمُ الإمام رحمه الله على سلمان رشدي بالارتداد. وفي جوابه عن الإعلام الأجنبيّ، الذي ادّعى أن سلمان رشدي إذا تاب فسوف يُدْرَأ عنه حكم الإعدام، قال: «إننا نكذِّب هذا الأمر بالمطلق؛ فإن سلمان رشدي حتّى إذا تاب، وأصبح من أزهد أهل زمانه، فإنه يجب على كلّ مسلمٍ أن يبذل روحه وماله، وأن يوظِّف جميع إمكاناته من أجل القضاء عليه...»[٨٧]. ورُبَما لو لم يَحْظَ كتاب سلمان رشدي بمثل هذا الاحتفاء من قِبَل الأندية الأدبية والفنّية في الغرب، ولم ينتشر في فترةٍ قياسية، ويُترْجَم إلى الكثير من اللغات الحيّة في العالم، لما جرح مشاعر المجتمعات الإسلاميّة على تلك الشاكلة. إلاّ أن الاحتفاء غير الطبيعي بكتابٍ من هذا النمط، والذي يخاطب شريحةً غيرَ عاديةٍ، هو الذي أدّى بالإمام الخميني رحمه الله إلى اتّخاذ هذا الموقف الصلب من فحواه، وأن يصدر عنه هذا الموقف تجاه هذه الإهانة المستفزّة للمقدَّسات الإسلامية.

لقد ذكر الفقهاء أن الحكمة من قتل المرتدّ هي حفظ الدين[٨٨]. وعليه، لو تاب المرتدّ الفطري قبل أن يتمكَّن الحاكم منه ألا تقبل توبته؟ وهل الحكم بأنه حتّى إذا تاب لا يُقْبَل إسلامه وعبادته، ويبقى على نجاسته، وتطبَّق في حقّه الأحكام الثلاثة، هل يُساعد ذلك على حفظ الدِّين أم يوهنه؟ أليس من الأفضل القول ـ بناءً على كلام الإمام الخميني رحمه الله؛ إذ قال: «إن الحكومة، التي هي شُعْبةٌ من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله، واحدةٌ من الأحكام الأوّلية للإسلام، ومقدَّمةٌ على جميع الأحكام الفرعيّة، بما في ذلك الصلاة والصوم والحجّ» ـ بأن اتّخاذ القرار في مورد توبة المرتدّ

يكون بيد الحاكم الإسلاميّ؛ ليعمل على إصدار الحكم بشأنه على أساس مقتضيات الزمان والمكان والظروف الثقافية والسياسية؟

النتيجة

بالالتفات إلى ما تقدَّم، وبحث الروايات المرتبطة بتوبة المرتدّ، وآراء الفقهاء حول أحكام المرتدّين، يمكن الوصول إلى نتيجةٍ مفادها: إن القول بعدم قبول توبة المرتدّ الفطري بالنسبة إلى أعماله المتعلّقة بالله، من قبيل: صحّة عبادته، وعدم طهارته بعد التوبة، لا يتّفق مع الآيات والروايات، كما لا يوافق آراء الفقهاء أيضاً. وإن هذا الشخص الذي تاب يكون أهلاً حتّى للدخول إلى الجنّة.

وأما في ما يتعلّق بتوبة هذا الشخص بالنسبة إلى رفع حكم القتل عنه، وتَبَعاً لذلك رفع سائر الأحكام الظاهريّة الأخرى؛ فيجب القول في ضوء الروايات: إن تلك الروايات المتعلّقة بشخص المرتدّ ـ دون تلك الروايات التي تبيِّن وظيفة الحاكم بالنسبة إلى المرتدّ الفطري ـ على طائفتين؛ الطائفة الأولى تقبل توبة المرتدّ مطلقاً؛ والطائفة الثانية ترفض توبة المرتدّ بالمطلق، وهي التي يستند إليها الفقهاء في قولهم بعدم قبول توبة المرتدّ عن فطرةٍ.

إن هاتين الطائفتين من الروايات ـ حيث يقوم بينهما تعارضٌ تامّ ـ يجب البحث عن وجهٍ يرجِّح تقديم إحدى الطائفتين على الأخرى. وإن الذي يمكن بيانه كوجهٍ للترجيح هو موافقة إحدى هاتين الطائفتين لآيات القرآن الكريم. ولو عرَضْنا كلتا الطائفتين من الروايات على القرآن فسوف نحصل على نتيجةٍ مفادُها: قبول توبة المرتدّ. ولو تاب هذا المرتدّ قبل إثبات ارتداده عند الحاكم رُفع عنه حكم القتل.

ومع الالتفات إلى ما ورد في سائر الروايات، ويُستفاد من عبارة: «لا يُستتاب»، بالإضافة إلى وجود الكثير من الشُّبُهات في مورد الشخص الذي يتوب قبل إثبات ارتداده، وكذلك وجود مسألةٍ هامّة، مثل: دماء الناس، يبدو أنه يجب التعامل في مورد المرتدّ الذي يتوب قبل ظفر الحاكم به على أساس قاعدة «الاحتياط في الدماء»، وقاعدة «دَرْء الحدود بالشُّبُهات»، كما قال النبيّ الأكرمﷺ: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتُم، فإنْ وجدتُم للمسلم مخرجاً فخَلُّوا سبيله؛ فإن الإمام إنْ يخطئ في العفو خيرٌ له من أن يخطئ في العقوبة»[٨٩].

الهوامش

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٣٥٧، دار الكتب العلميّة، قم.
(٢) المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٣٢١، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٣هـ.
(٣) انظر: الشيخ البهائي، الأربعون حديثاً: ٤٥٨، مؤسّسة النشر الإسلامي.
(٤) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٧٦.
(٥) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٥: ٣٣٦، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٩هـ.
(٦) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٢: ١١٨. مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، بيروت، ١٤٠٨هـ.
(٧) انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٦، مؤسّسة مطبوعات دار العلم، ط١، قم المقدّسة؛ المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ١٧٠، مؤسّسة إسماعيليان، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ؛ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي ٢: ٧٠٦، دار الكتاب العربي، بيروت.
(٨) الشيخ الطوسي، الخلاف ٥: ٣٥٣، المسألة ٣.
(٩) سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود ٤: ١٢٦، دار إحياء السنّة النبوية؛ علي أصغر مروارید، سلسلة الينابيع الفقهية ٣١: ١٦٨، مؤسّسة فقه الشيعة والدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٠هـ.
(١٠) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني ١٩: ٧٦، دار الكتاب العربي، بيروت.
(١١) انظر: المصدر نفسه.
(١٢) المصدر السابق ١٠: ٧٦.
(١٣) المتّقي الهندي، كنز العمال ١٠: ١٩، مؤسّسة الرسالة، بيروت.
(١٤) ابن قدامة المقدسي، المغني ١٠: ٧٦.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٥، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت.
(١٧) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني ١٠: ٧٨.
(١٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، الباب الأول من أبواب المرتد، ح٢.
(١٩) المصدر السابق: ٣٢٤، ح٥.
(٢٠) المصدر السابق: ٣٢٣، ح١.
(٢١) انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٦.
(٢٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٥؛ ٦: ٢٩٣.
(٢٣) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ١٧٠.
(٢٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٨.
(٢٥) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٠٤، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط١، قم المقدّسة.

(٢٦) القاضي ابن البرّاج الطرابلسي، المهذَّب البارع ٢: ٥٥٢، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٦هـ.

(٢٧) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٢، كتاب القضاء، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ؛ يوسف البحراني، الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ١١: ١٧، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ..

(٢٨) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٨.

(٢٩) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ٣٣٨، مكتبة الداوري، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ؛ البحراني، الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ١١: ١٧، أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٢٤، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٦.

(٣٠) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، الباب الأول من أبواب المرتد.

(٣١) انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٢٨.

(٣٢) انظر: الشيخ الطوسي، الخلاف ٢: ٤٣٤، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٧هـ.؛ الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٨١، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ط٣، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ٣٣٧؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٦: ٤٥؛ ٤١: ٦٠٨.

(٣٣) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٥.

(٣٤) انظر: المصدر السابق ٦: ٤٥.

(٣٥) انظر: السيد محسن الحكيم، المستمسك في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٩، مؤسّسة دار التفسير، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٦هـ.

(٣٦) انظر: البحراني، الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ١١: ١٥.

(٣٧) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ٣٢٢، المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ؛ العلاّمة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: ٢٥، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة، ١٤٢٠هـ؛ القاضي ابن البرّاج الطرابلسي، المهذَّب البارع ٢: ٥٥١؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٩: ٣٣٨؛ السيد مهدي الطباطبائي (بحر العلوم)، الدرّة النجفية: ٥٤، دار الزهراء، ط٢، قم المقدّسة، ١٤٠٦هـ؛ الميرزا أبو القاسم الجيلاني القمّي، جامع الشتات في أجوبة السؤالات ١: ٥٥، مؤسّسة كيهان، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٢هـ.

(٣٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، الباب الأول من أبواب المرتدّ.

(٣٩) انظر: سيف الله صرامي، أحكام مرتدّ أز ديدگاه إسلام وحقوق بشر (أحكام المرتدّ من وجهة نظر الإسلام وحقوق الإنسان): ٣٦٠، مركز التحقيقات الاستراتيجية في رئاسة الجمهورية، طهران، ١٣٧٦هـ. (مصدر فارسي).

(٤٠) انظر: الإمام الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٦٣٣، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران.

(٤١) انظر: السيد عبد الكريم الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٤: ١٥١ ـ ١٥٢، مؤسّسة النشر

لجامعة المفيد، ط٢، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ.
(٤٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣، الباب الأول من أبواب المرتدّ، ح١.
(٤٣) انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٦٨، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩١هـ.
(٤٤) انظر: السيد محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١: ٣٣٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
(٤٥) انظر: السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٤٦٦، المسألة ٧٦، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٤٠٩هـ.
(٤٦) انظر: السيد محمد حسن المرعشي الشوشتري، ديدگاه هاي نو در حقوق (آراء جديدة في الحقوق) ١: ٨٤، منشورات الميزان، ط٢، طهران، ١٤٢٧هـ. (مصدر فارسي).
(٤٧) انظر: عبد الحسين طيّب، أطيب البيان في تفسير القرآن ٣: ٢٧٨، انتشارات إسلام، ط٢، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٤٨) محمد بن محمد رضا القمّي المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب ٣: ١٥٧.
(٤٩) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٢٥٩، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.
(٥٠) انظر: العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٤١.
(٥١) انظر: السيدة نصرت أمين بانو إصفهاني، مخزن العرفان في تفسير القرآن ٣: ١٨٠، منشورات نهضة النساء المسلمات، طهران، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٢) انظر: القمي المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب ٣: ١٥٨.
(٥٣) انظر: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ٤٣٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ الشافعي، الأمّ ٦: ١٥٨، دار المعرفة، بيروت.
(٥٤) انظر: عبد الحسين طيّب، أطيب البيان في تفسير القرآن ٤: ٢٣٩.
(٥٥) انظر: محسن قراءتي، تفسير نور (تفسير النور) ٢: ٤١٠، مركز فرهنگي درسهايي أز قرآن، ط١١، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٦) انظر: عبد الحسين طيّب، أطيب البيان في تفسير القرآن ٨: ١٩٦.
(٥٧) انظر: المحقّق الحلّي، شرائع الأسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ١٥٧.
(٥٨) انظر: الشيخ المفيد، المقنعة: ٨٠١، المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ المفيد، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.
(٥٩) انظر: الشيخ الطوسي، النهاية: ٧١١، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٤٠٠هـ.
(٦٠) انظر: ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٤١٦، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٢٠٨هـ.
(٦١) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٤٧٦، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ..
(٦٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٢٥.
(٦٣) انظر: المحقّق السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ٢: ٥٦٤، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم المقدّسة، ١٤٢٧هـ.

(٦٤) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب الطهارة ٢: ٥٧٩.
(٦٥) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ١٠٥.
(٦٦) انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٢٨.
(٦٧) انظر: الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ٣٢٤.
(٦٨) انظر: السيد المرتضى، المسائل الناصريات: ٢٥٢، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ط١، طهران، ١٤١٧هـ.
(٦٩) المحقِّق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر ١: ٤٠٨، مؤسّسة سيد الشهداءعليه السلام، ط١، قم المقدّسة، ١٤٠٧هـ.
(٧٠) انظر: المقدَّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٣: ٣٢٧.
(٧١) المصدر السابق ١٣: ٣٢٨.
(٧٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ٧٤.
(٧٣) المصدر السابق ٢٨: ٣٧.
(٧٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١ ٣٠٨.
(٧٥) اليزدي، العروة الوثقى ١: ١٤٢.
(٧٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٧٠؛ جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، دار المعرفة، ط١، جدّة، ١٣٦٥هـ.
(٧٧) العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٣٥.
(٧٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٣.
(٧٩) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٧٩٠.
(٨٠) انظر: محمد تقي المجلسي، روضة المتّقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه ٦: ٣٢٨، نشر: بنياد فرهنگ إسلامي كوشانپور، قم المقدّسة، ١٤٠٦هـ.
(٨١) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٤٧.
(٨٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٣: ٢١.
(٨٣) سيرة ابن هشام ٤: ٥٢، انتشارات إيران، قم، ١٣٦٣هـ.ش.
(٨٤) انظر: جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن في معالم الحكومة ٢: ٤٥١، إعداد: جعفر الهادي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.
(٨٥) انظر: مجلّة مكتب إسلام: ١٧، بتاريخ: مرداد، ١٣٦٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٨٦) الإمام الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ١٤: ٤٦١، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٤، طهران، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٨٧) المصدر السابق ٢١: ٢٦٨.
(٨٨) انظر: المحقِّق الحلّي، معارج الأصول: ٢٢١، مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ؛ محمد بن مكّي (الشهيد الأول)، القواعد والفوائد ١: ٣٨، مكتبة المفيد، ط١، قم المقدسة.
(٨٩) السيوطي، الأشباه والنظائر: ١٢٢، بيروت، ١٤٠٧هـ.

قاعدة اشتراك الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة
المفاد والأدلّة عند المذاهب الإسلاميّة

أ. شروق فقيه(*)

خلاصةٌ

تعتبر القاعدة عند الإماميّة من القواعد الفرعية للقاعدة الكلّية المعروفة بـ (قاعدة الاشتراك) العامّة؛ حيث يوجد في الفقه الإمامي قاعدةٌ كلّية حملَتْ عنوان قاعدة الاشتراك، وقد تفرَّع عنها عدّة قواعد، منها: قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ ومنها: قاعدة اشتراك الأحكام بين المسلم والكافر؛ ومنها ـ والتي هي محلّ بحثنا ـ: قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة في التكليف.

وأمّا سائر المذاهب فقد عُنونت هذه القاعدة عندهم بعناوين متعدِّدة، من قبيل: (النساء شقائق الرجال).

وهذا العنوان، أي النساء شقائق الرجال، الذي يعتبر أصل قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء، وموضوع المادّة العلمية لها عندهم، هو نصٌّ حديثٍ نبويّ شريف، رَوَتْه جوامع الأحاديث، ثمّ جرى مجرى القاعدة عند الفقهاء.

ومعنى شقائق الرجال نظائرهم وأمثالُهم في الخَلْق والطِّباع، فكأنهُنَّ شققْنَ من الرجال. وفيه من الفقه إثبات القياس، وإلحاق حكم النظير بالنظير، وأن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً للنساء، إلاّ في مواضع الخصوص التي قامَتْ أدلّةُ التخصيص فيها.

لذلك، فإنّ هذه المقالة تُعْنَى ببيان موقف الفقه الإسلاميّ بمذاهبه من قاعدة

(*) أستاذةٌ وباحثةٌ في الحوزة العلميّة في قم. من لبنان.

اشتراك الأحكام الشرعيّة بين الرجال والنساء.

١ـ مقدّمةٌ

تُعَدّ القواعد الفقهية من جملة البحوث التي يُعْنى بها علم الفقه، أو علم الفروع والأحكام الفقهية. كما أنها تشكّل عنصراً أساسياً لا يستغني عنه الفقيه في عملية الاجتهاد الفقهي، واستخراج الأحكام الشرعية. وهذا أمرٌ لا يخفى على كلّ مَنْ مارس عملية الاستنباط للأحكام الشرعيّة، وخاض في غمرات النصوص والأدلة والقواعد التي تحتاجها تلك العملية الشاقّة. ومن بين تلك القواعد: (قاعدة اشتراك الأحكام الشرعيّة بين النساء والرجال)، التي تُعَدّ من القواعد المفصليّة في تعميم الأحكام الشرعيّة التي لم يثبت بالدليل اختصاصها بالرجال أو النساء. ومن هنا عُدَّتْ أصلاً يرجع إليه في كلّ حكمٍ شُكَّ في اختصاصه بالرجال أو النساء. ومن هنا تعرَّض لها الفقهاء من مختلف المذاهب، وبيَّنوا موارد الحاجة إليها.

وفي هذه المقالة سوف نتعرَّض إلى مبحثٍ مهمٍّ من مباحث القاعدة، والذي يثبت من خلاله مشروعيّتها، وإمكان توظيفها في معرفة حكم الفروع الفقهيّة والجزئيّات المتناثرة؛ فإنها تشكّل الإطار الكلّي والجامع للجزئيات والفروع الفقهية. وهذا المبحث هو أدلّة القاعدة في الفقه الإسلاميّ، مضافاً إلى بيان مفادها والمقصود منها عند المذاهب الإسلامية.

تعريف القاعدة الفقهيّة

عُرِّفت القواعد الفقهية في كلمات الأعلام بتعريفاتٍ كثيرة؛ بعضُها نظر إليها على أساس أنها أغلبيّةٌ، فعرَّفَها بأنها «حكمٌ شرعيّ في قضيّةٍ أغلبيّة، يتعرَّف منها أحكام ما دخل تحتها»[١]؛ والبعض الآخر على أساس أنها كلّية، فجاء تعريفها على «أنها أمرٌ كلّي منطبقٌ على جميع جزئيّاته عند تعرُّف أحكامه منه»[٢]، أو أنها «حكمٌ كلّي ينطبق على موارده الجزئيّة الكثيرة في أبواب مختلفةٍ»[٣].

وهذا الاختلاف في كلّية القاعدة أو أغلبيّتها ناشئٌ من اختلاف وجهات النظر إلى القاعدة؛ فمَنْ نظر إليها باعتبار وجود الاستثناءات فيها قال: إن القاعدة الفقهية

أغلبيّةٌ؛ ومَنْ نظر إلى أن الاستثناءات لا تؤثّر في كلّيتها قال: هي كلّيةٌ. وبما أن الاستثناءات من القاعدة لا تقدح بكلّيتها، ولا تتنافى مع عموميّتها في ذاتها، كما لا يخفى، فإن المعتبر في عموم القاعدة هو العموم العادي، لا العموم العقلي. والعموم العادي لا يقدح في كلّيته تخلُّف بعض الجزئيّات. فالبلوغ مثلاً يكون عند سنّ الـ ١٥، فإذا وُجد مَنْ لم يبلغ عند الـ ١٥ فإن ذلك لا يخرم القاعدة. أما العموم العقلي فتنقدح كلّيته ولو تخلَّف فردٌ واحد. ولو سُلِّم بأن هذه المستثنيات قد توافَرَتْ فيها الشروط، وانتفَتْ عنها الموانع، فإن وجودها لا يقدح في كلّية القاعدة بعد ثبوتها؛ لأن «الغالب الأكثريّ معتبرٌ في الشريعة اعتبار العامّ القطعيّ؛ لأن المتخلّفات الجزئيّة لا ينتظم منها كُلّي يعارض هذا الكُلّي الثابت»[٤]. وعليه، فلا بُدَّ من أخذ قيد الكلّية في تعريف القاعدة الفقهية، فيُقال: إنها تلك القواعد التي تتضمَّن أحكاماً فقهيّة كلّيةً، تنطبق على صورٍ وحالاتٍ مختلفةٍ، ليس لها جامعٌ إلاّ دخولها تحت ضابط القاعدة.

تعريف الاشتراك

المقصود من الاشتراك هنا مشاركة الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة التي تضمَّنَتْها الخطابات الشرعية الموجَّهة للمكلَّفين. ولا يُراد منه التساوي، كما يمكن أن يحلو لبعضٍ التعبير بالتساوي، اعتقاداً منه أن ذلك ينسجم مع عدالة الإسلام الأصيل؛ فإن التساوي في كثيرٍ من الموارد يتنافى مع العدالة، وهو حَتْماً ليس مراداً للشارع، كما سيتَّضح ذلك عند بيان مفاد ومضمون القاعدة.

٢ـ الصيغ المتعدِّدة لقاعدة الاشتراك

لا يخفى أنّ صياغة عنوان أيّ قاعدةٍ فقهية يعتبر ذا أهمِّيةٍ بالغة. لذلك لا بُدَّ أن تكون صياغةُ عنوان القاعدة ـ على شاكلة المادّة القانونية ـ بعباراتٍ موجَزة، وجملٍ مصقولة، مع عموم المعنى، والاستيعاب للفروع الجزئية ـ هذه الفروع الجزئيّة المشتَّتة، التي قد تتعارض ظواهرها ـ تحت رابطٍ واحدٍ، فإذا جُعلَتْ هذه الأحكام المتناظرة والمسائل المتشابهة في تراكيب عامّةٍ وشاملة يصبح الرجوع إليها سَهْلاً يسيراً.

وقد تختلف صياغة عنوان القواعد الفقهية من مذهبٍ إلى آخر، إلاّ أنّ المحتوى

والمضمون يبقى واحداً. فمثلاً: قاعدة (لا ضَرَر) عند الإمامية يُرادفها: (الضَّرَر يُزال) عند جمهور المذاهب؛ وقاعدة (إنما الأعمال بالنيّات) عند الإماميّة يُرادفها: (الأمور بمقاصدها) عند جمهور المذاهب؛ وغيرهما من القواعد.

وهذا الأمر ينطبق على قاعدة (اشتراك التكليف بين الرجال والنساء).

فعنوان هذه القاعدة من مختصّات المذهب الإماميّ، إضافةً إلى تداول عناوين أخرى لم تبتعد عن تعبير الاشتراك عندهم.

إلاّ أنها لم تَرِدْ بهذا العنوان في كتب المذاهب الفقهية الأخرى، بل وردَتْ بعناوين مشابهةٍ، مندرجةٍ تحت عنوانٍ كلّي بنصٍّ مختلف، إضافةً إلى ورود صيغٍ أخرى تعود على القاعدة، وقواعد ذات علاقةٍ وصلةٍ بها، تحاكي بمحتواها معنى اشتراك الأحكام بين جميع المكلَّفين، ويتفرَّع عنها قواعد تتحدَّث عن اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء.

فالعنوان الكلّي لقاعدة الاشتراك، الذي ورد في كتب المذاهب الفقهيّة، وما له من صيغٍ أخرى، والتي تعتبر نظير: قاعدة اشتراك التكليف بين الرجال والنساء، كالتالي: القاعدة الكلّية: (الأصل عموم الأحكام وتساوي الناس فيها)[٥].

وصيغة هذا المبدأ الكلّي مأخوذةٌ بشقَّيْها ـ العموم والتساوي ـ من مجمل الصِّيَغ الأخرى المذكورة بعدها:

ـ (حكم الله على العباد واحدٌ). هذه العبارة للشافعي[٦].

ـ (أحكام الشريعة عامّةٌ، لا خاصّة)[٧].

ـ (الأصل في الشرائع هو العموم في حقّ الناس كافّة)[٨].

ـ (الشريعة سوَّتْ بين الناس، إلاّ ما قام الدليل على تخصيصه)[٩].

ـ (الأحكام عامّةٌ، إلاّ حيث يَرِدُ التخصيص)[١٠].

وقد تفرَّع عن قاعدة (الأصل في الشرائع هو العموم في حقّ الناس كافّةً) عدّةٌ من القواعد الفقهية، ومنها:

ـ (ما شرَّعه الله للرجال فالنساء مثله)[١١].

ـ (النساء شقائق الرجال، إلاّ ما خصّ)[١٢].

ـ (الكافر يدخل تحت خطاب الناس، وكلّ لفظٍ عامّ)[١٣].

ـ (المساواة في سبب الاستحقاق يوجب المساواة في الاستحقاق)[١٤].

عند المقارنة بين العناوين التي وردَتْ عند جمهور المذاهب والتي وردَتْ عند الإماميّة يُلاحَظ التقارب الكبير، وأنه مجرّد اختلافٍ في التعبير. والذي يهمّنا من هذه العناوين هو نصّ القاعدة الذي يرادف عنوان البحث، باعتباره مورد المقارنة، وهي العناوين التالية:

- (النساء شقائق الرجال).
- (ما شرَّعه الله للرجال فالنساء مثله).

إذن، واستناداً إلى ما تقدَّم، يتّضح أن هذين العنوانين للقاعدة الفقهية عند جمهور المذاهب هو تعبيرٌ آخر عن قاعدة اشتراك التكليف بين الرجال والنساء عند الإماميّة.

كما أن عنوان: (النساء شقائق الرجال)[١٥]، الذي يعتبر أصل قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء، وموضوع المادّة العلميّة لها، هو نصُّ حديثٍ نبويٍّ شريف، رَوَتْه جوامع الأحاديث عندهم، ثمّ جرى مجرى القاعدة عند الفقهاء، فتكون هذه القاعدة عند الجمهور من القواعد التي هي من حيث ذاتُها نصوص الأحاديث الشريفة.

٢ـ مفاد القاعدة

بما أن القاعدة المبحوث عنها فرعٌ من فروع قاعدة اشتراك التكليف العامّة، والتي تضمّ بصيغتها الكلّية الاشتراك بين العالمين والجاهلين، وبين المسلمين والكفّار، وبين الحاضرين والغائبين، وبين الرجل والمرأة...، فمن المناسب الإشارة إلى مفاد ومعنى قاعدة الاشتراك العامّة، وباختصارٍ شديد أوّلاً، ثمّ بيان مفاد القاعدة الفرعيّة المبحوث عنها ثانياً.

أما مفاد القاعدة العامّة ومضمونها فاشتراك المسلمين في الأحكام التكليفية والوضعية، لا العقائد الدينية؛ لأن القاعدة المبحوث عنها في المقام هي من القواعد الفقهية، التي تفيد اشتراك جميع المكلَّفين من المسلمين في أصل التكليف، وتعمّ الحاضرين والغائبين، رجالاً ونساءً، أحراراً وعبيداً، وجميع الطوائف والقبائل منهم إلى يوم القيامة، ما لم يثبت الاختصاص بدليلٍ؛ التزاماً بمبدأ عالميّة الدِّين الإسلاميّ،

وتعميماً لجميع الأحكام التي صدرَتْ في مناسباتٍ مختلفة في صدر الإسلام على جميع المكلَّفين، واستظهاراً للشمولية والاستمرارية من طبيعة التشريع الإلهيّ بلحاظ الأزمنة والعصور والأمكنة والأفراد، ما لم يثبت خلافه بدليلٍ، أو أن يُؤْخَذ في الموضوع خصوصيّةٌ وقَيْدٌ لا ينطبق إلاّ على شخصٍ خاصّ، أو طائفةٍ خاصّة، أو في زمانٍ خاصّ، كزمان حضور الإمام عليه السلام[١٦].

ومن هنا صارَتْ هذه القاعدة أصلاً يرجع إليه عند الشكّ في الاختصاص وعدمه. ولذا قالوا: إنّ الأصل في الأحكام الشرعية اشتراكها، وعدم اختصاصها بزمانٍ دون زمانٍ، أو مكانٍ دون آخر، أو صنفٍ من الناس دون صنفٍ، ما لم يثبت الاختصاص بدليلٍ[١٧]. هذا مفاد قاعدة الاشتراك العامّة.

أما مفاد قاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء ومضمونها فقد بيَّنَتْه المذاهب الإسلاميّة، وبنَتْ عليه، على اختلافٍ في مقدار البيان، من حيث التعرُّض لمضمون القاعدة بالتصريح أو التلميح، أو من خلال التطبيق؛ فبعض المذاهب لم يتعرَّض للقاعدة إلاّ على مستوى التطبيق، دون بيان المفاد والمراد، إلاّ أنه يمكن استفادته من خلال مقاربة التطبيق وتحليله في موارد متعدِّدة.

أ ـ عند الشيعة الإمامية

أما مفاد القاعدة والمراد منها عند الإماميّة فاشتراك المرأة مع الرجل في التكاليف الإنشائيّة والفعليّة، وتساويهما فيها. فإذا توجَّه حكمٌ إلى رجلٍ أو رجال، بحيث كان المخاطَب ببيان الحكم وثبوته هو ذلك الشخص أو الطائفة، ولا يشمل دليل الحكم بحَسَب الدلالة اللفظية غيرهما، فمع ذلك نرى الفقهاء متسالمين على تعميم الحكم إلى جميع المكلَّفين، رجالاً ونساءً، ولكلّ مَنْ كان متَّحد العنوان والصنف مع ذلك الشخص أو تلك الطائفة، من حيث كونه يمتلك أهليّة التكليف ـ مثلاً ـ، بما لأهليّة التكليف من مدخليّةٍ في ثبوت الحكم، وبعبارةٍ أخرى: إثبات الحكم والتكليف لكلّ مكلَّف، سواء كان رجلاً أم امرأة، بعد أن كانوا واجدين للخصوصيّات الدخيلة في ثبوت الحكم[١٨].

ب ـ عند سائر المذاهب الإسلامية

أما بالنسبة لمفاد القاعدة عند جمهور المذاهب الإسلاميّة فلم يذكر صريحاً في مصادرهم كما ألمَحْنا؛ حيث إنهم لم يبحثوا هذه القاعدة بشكلٍ مستقلّ ومفصَّل، مما يجعل الباحث يبذل جهداً كبيراً للوصول إلى مرامهم، من خلال التتبُّع في كتبهم وملاحظة كلماتهم. ومن ثَمَّ أمكن تصيُّد مفاد القاعدة ومضمونها من خلال ما أوردوه في كتبهم، عند كلامهم عن أن الأصل في الشريعة هو عموميّة الأحكام لكلّ المكلَّفين. كما يمكن تصيُّده من خلال حديثٍ نسبوه إلى النبيّ الأكرمﷺ: (النساء شقائق الرجال)[١٩]، والذي صيغَتْ منه القاعدة عندهم[٢٠]؛ فإنّ معنى كون النساء شقائق الرجال أن المرأة شقيقة الرجل، أي مساوية له، وتشترك معه في ما فرضه الله عزَّ وجلَّ من التكاليف الإلهيّة، فيما لو لم يعلم الاختصاص. هذا ما صرَّحَتْ به الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، بأن الأصل في خطاب الشرع عندهم العموم؛ فهو موجَّهٌ إلى الرجال والنساء، من دون وجود فرقٍ فيه بينهما، إلاّ فيما دلَّ دليلٌ على تخصيصه بأحدهما؛ فقد قال رسول اللّهﷺ: (إنما النساء شقائق الرجال)[٢١]، وأنه (لا حاجة إلى التنصيص على الحكم في المرأة؛ فإن من المعلوم أن كلّ حكمٍ ثبت للرجال ثبت للنساء؛ لأنهنّ شقائق الرجال، إلاّ ما نُصّ)[٢٢].

٣ـ أدلّة القاعدة ومستنداتها في الفقه الإسلاميّ

إن أهمّية البحث في أدلّة القاعدة إنما يكمن في الوقوف على أدلّتها عند جمهور المذاهب الإسلاميّة؛ من أجل المقارنة بينهم وبين الإماميّة، وبيان كيفيّة استدلال كلّ مذهبٍ على حِدَة؛ ومعرفة المباني الأصولية التي بنى عليها العلماء، وكشف اللثام عن المسائل اللغويّة التي لها علاقة بالاستدلال، وكذلك الإشارة إلى مواطن الاتفاق والاختلاف عند المذاهب إنْ وُجدا.

وسوف يتمّ عرض أدلّة الإمامية، وعرض أدلّة سائر المذاهب بشكلٍ عامّ، من دون الإشارة إلى المذهب الذي يتبنّى الدليل، من باب الاختصار.

أوّلاً: أدلّة الإماميّة

استدلّ فقهاء الإمامية على اشتراك الأحكام بين المكلَّفين، رجالاً كانوا أم

نساءً، بعدّة أصناف من الأدلّة؛ بعضها يرجع إلى النصوص الشرعية، من الآيات والروايات، بوجوهٍ مختلفة؛ وبعضها يرجع إلى قواعد أصوليّة؛ وبعضها يرجع إلى دعوى الضرورة الفقهيّة والاتّفاق؛ وغير ذلك من الأصناف. ونذكر أهمّها:

١ـ الأدلة اللفظيّة

من الأدلة على قاعدة الاشتراك بين الرجل والمرأة الآيات القرآنية والروايات الشريفة:

أ ـ آيات الكتاب الكريم

استدلّ علماء الإماميّة على اعتبار قاعدة الاشتراك بما دلّ من الآيات القرآنية على تعلُّق التكليف بعموم المؤمنين في كثيرٍ من أبواب الفقه وغيره. ومن هذه الآيات:

الأولى: ما صُدِّر بأداة النداء، كقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ (البقرة: ٢١)، و﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (البقرة: ١٥٣)، فإن الخطابات في تلك القضايا بإطلاقها وعمومها تشمل جميع المكلَّفين، فيستفاد منها اشتراك جميع المكلَّفين، من الرجال والنساء، في الحكم؛ لأنّها ظاهرةٌ في العموم والشمول؛ إمّا بدلالةٍ لفظيّة عامّة؛ أو مطلقة، فإنه لا إشكال في استفادة الاشتراك والعموم منها بين جميع المؤمنين، رجالاً ونساءً، وإنْ كان الخطاب للذين آمنوا بالتذكير، إلاّ أنه من باب تغليب جانب الذكور[٢٣].

الثانية: ما ورد بلفظٍ مطلق، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ**﴾ (سبأ: ٢٨)؛ فإن هذه الآية تدلّ بوضوحٍ على عدم اختصاص ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام والتكاليف بشخصٍ أو قومٍ خاصّ أو جنسٍ، بل يشترك فيه الرجال والنساء، كما لا يخفى، فتدلّ هذه الآية وأمثالها من الآيات على اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء، وإرادة أحدهما على نحو التخصيص والتقييد بحاجةٍ إلى مخصِّصٍ ومقيِّد[٢٤].

ب ـ الروايات الشريفة

وقد استدلّ على قاعدة الاشتراك بالروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في موارد مختلفة، ونذكر منها:

١ـ ما رواه الكليني بإسناده عن أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد اللّهعليه السلام ـ في حديثٍ ـ أنه قال: «حكم اللّه عزَّ وجلَّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواءٌ، إلاّ من علّةٍ أو حادثٍ يكون. والأوّلون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدةٌ، يسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسأل عنه الأوّلون، ويحاسبون به كما يحاسبون به»[٢٥].

ودلالةُ هذه الرواية على اشتراك التكليف بين الجميع، رجالاً ونساءً، واضحةٌ؛ حيث يُراد من (الأوّلون والآخرون) العموم والاستغراق، فيكون دالاًّ على اشتراك كلّ فردٍ من الأول مع كلّ فردٍ من الآخر، سواء كانوا من الرجال أو النساء، وهذا يستلزم اشتراك الأوّلين بعضهم مع بعضٍ أيضاً؛ لأن الفرد من الأوّلين يشاركه كلٌّ من الآخرين، وكلٌّ من الأوّلين يشاركهم في ذلك، فيشترك الكلّ[٢٦].

٢ـ النبويّ المشهور، قال صلى الله عليه وآله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٢٧].

فإنّ ظاهر هذه الجملة أنّ حكمي، الذي هو حكم اللّه، على أحدكم حكمي على الجميع، نساءً ورجالاً، أي إنني لا أخصّ أحداً بالحكم، بل كلُّكم، أيها الرجال والنساء، في حكمي سواءٌ.

هذا هو المتفاهم العُرْفي والظاهر من هذا الحديث الشريف. ولا شَكَّ في حجّية ظواهر الألفاظ والجُمَل، فيدلّ هذا الحديث المبارك على المطلوب، وهو المطلوب[٢٨].

ج ـ الأدلة اللفظيّة الصادرة في موارد خاصّة، ودلالتها على الاشتراك

بحَسَب المتفاهم العُرْفي والظهور العقلائي المعتبر في باب دلالة الألفاظ إذا سأل سائلٌ عن حكم رجلٍ شكَّ في الصلاة بين الأولى والثانية، كما في خبر عبد اللّه بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، أنه سئل عن رجلٍ لم يَدْرِ أواحدة صلّى أو اثنتين؟ فقال له: «يعيد الصلاة»، فقال له: فأين ما رُوي أن الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنما ذلك في الثلاث والأربع»[٢٩]، فلا يسبق إلى أذهان العُرْف إلاّ كون مورد السؤال نفس الشكّ بين الأولى والثانية، من دون خصوصيّة للرجل أو المرأة، والصبيّ أو الصبيّة، لذا يجري الجواب لبيان الحكم، سواء أكان الخطاب ونحوه للأوّل أم للثاني، مع حفظ القيود والشروط في الموضوع، وعدم كون الخصوصيّة دخيلةً بنظر

العُرْف والعقلاء أصلاً[٣٠].

ولذا لم يشكّ الفقهاء، قديماً وحديثاً، في أنّ قولهﷺ: «انظروا إلى مَنْ معكم من الصبيان»[٣١] يشمل البنات أيضاً.

ومرجع هذا الدليل إلى الارتكاز الآتي ذكرُه، وليس دليلاً مستقلاً في مقابله.

٢ـ الأدلة غير اللفظيّة

استدلّ علماء الإمامية على قاعدة الاشتراك بين الرجل والمرأة بعدّة أدلّةٍ غير لفظيّة، منها:

أـ الضرورة، والاتّفاق القطعيّ

من أهمّ الوجوه المستدَلّ بها على اعتبار هذه القاعدة ضرورة الشرع، وتسالم الفقهاء[٣٢]، بل اتّفاق المسلمين كافّةً عليها. فقد ادُّعي أن الأصحاب اتّفقوا على قاعدة الاشتراك في التكليف بين جميع المكلَّفين، رجالاً ونساءً. ويشهد به استدلالهم بالخطابات الخاصّة في إثبات عموم الحكم لكلّ المكلَّفين، من الرجال والنساء، خَلَفاً عن سَلَف[٣٣]. وثبوت الاتّفاق غير قابلٍ للإنكار؛ حيث إن الاصحاب يستدلّون من قديم الأيام بالخطابات الخاصّة المتوجِّهة إلى شخصٍ أو أشخاص على ثبوت الحكم الشرعيّ لكلّ واحدٍ من آحاد المكلَّفين، رجلاً أم امرأة، في أيّ زمانٍ كانوا، وفي أيّ مكانٍ، وهذا يكشف كشفاً قطعيّاً عن اشتراك جميع المكلَّفين في الأحكام الشرعية الصادرة من الشارع، إلاّ في موردٍ ثبت دَخْل خصوصيّة خاصّة في موضوع الحكم[٣٤].

ب ـ الحكم المختصّ بآحاد المكلَّفين، ودلالته على الاشتراك

لقد اتَّفق الأصحاب بنحوٍ قطعيّ على اشتراك الجميع، رجالاً ونساءً، في الحكم المتوجِّه الى بعض آحاد المكلَّفين. ويشهد به استدلالهم ـ خَلَفاً بعد سَلَف ـ بالخطابات الخاصّة في إثبات عموم الحكم. وكان هذا هو المتداول من الصدر الأوّل إلى يومنا.

لكنْ يمكن أن يُقال برجوع هذا الدليل إلى الدليل الأوّل، القائم على دعوى

تسالم الفقهاء واتّفاقهم على اشتراك الأحكام بين المكلَّفين، سواء كانوا رجالاً أم نساء، شرط الاتحاد في الصنف والشرائط الدخيلة في ثبوت الحكم الشرعي.

ج ـ ارتكاز المتشرِّعة

إن الاشتراك في التكاليف بين جميع المكلَّفين، رجالاً ونساءً، هو المرتَكَز عند أهل الشرع وعامّة المسلمين، من دون أن يكون مختصّاً بالمخاطَب. وهذا الارتكاز لا محالة قد نشأ من مبدأ الوحي والرسالة، وقد انتقل يداً بيدٍ من السَّلَف إلى الخَلَف. ولذا لو سأل أحدُ المقلِّدين مقلَّده واستفتاه في حكمِ موضوعٍ استفاد منه المقلِّد الآخر، سواء كان رجلاً أم امرأة، وتعيَّنَتْ وظيفته أيضاً، من دون حاجةٍ إلى استفتاءٍ جديد. والسؤال في الروايات إنّما كان على هذا المنوال. فاذا قال الإمام عليه السلام ـ مثلاً ـ في جواب زرارة، الذي سأله عن إصابة الدم ثوبه، وقد نسيه، فصلّى فيه؟: أعِدْ صلاتك، يكون المرتكز في ذهن المتشرِّعة ثبوت هذا الحكم بالنسبة إلى جميع مَنْ كان منطبقاً عليه مفروض السؤال، بلا فرق بين أن يكون رجلاً أو امرأةً، وإنْ كان المخاطَب بحَسَب اللفظ والبيان هو زرارة[٣٥].

د ـ عدم خلوّ الوقائع من الأحكام

ويمكن التمسُّك لإثبات قاعدة اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام الشرعيّة بالمسألة المعروفة عند الأصوليّين والفقهاء، وهي عدم خلوّ الواقعة من الحكم، ببيان أنه إذا ثبت حكم لأحدٍ، مثل: زرارة في المثال المتقدِّم، فاللازم الحكم بثبوته لغيره ممَّنْ هو مثله في الجهات الراجعة إلى الحكم، سواء كان رجلاً أو امرأةً؛ إذ مع عدم ثبوته لغيره لا بُدَّ إمّا من الالتزام بخلوّ نفس هذه الواقعة بالنسبة إلى غيره عن الحكم، فينافي أدلّة الشريعة التي التزم بها؛ وإمّا أن نلتزم بورود جعلٍ جديد في قضيّةٍ مماثلة لمكلَّفٍ آخر، أو ورود جعلٍ آخر بنحو العموم، إلاّ أنّه لا دليل على هذين الجَعْلَين؛ إذ المفروض أن الدليل في المسألة منحصرٌ بما ورد في قضيّة زرارة المتقدِّمة. إذن، فلا بُدَّ من الاشتراك، وإلاّ لخلَتْ الواقعة من الحكم، بل ادّعاء الضرورة ـ حتّى لا تخلو الواقعة من الحكم ـ على اشتراك النساء مع الرجال في الحكم الذي ورد جواباً على سؤال

زرارة، الذي هو رجلٌ في المقام، لا بُعْدَ فيه، بل هو كذلك[٣٦].

هـ ـ تنقيح الملاك القطعيّ

من الأدلّة التي يمكن التمسُّك بها لإثبات قاعدة اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام هي فكرة تنقيح الملاك؛ فإن الملاك والمصلحة التي اقتضَتْ تشريع حكم تطهير ثوب زرارة الذي أصابه البول هي نفسها التي تقتضي ذلك بالنسبة إلى المرأة؛ فإن الأحكام التابعة للمصالح والمفاسد نفس الأمريّة ـ عند العَدْلية ـ لا تختلف بحَسَب أفراد المكلَّفين، سواء في ذلك الرجل والمرأة؛ للزوم دفع المضرّة وجلب المنفعة اللازم على الكلّ[٣٧].

لكنْ لا يخفى أن تمامية هذا الدليل موقوفٌ على العلم بمناط الحكم في المسألة، فما لم يَرِدْ ما يصلح أن يكون مناطاً للحكم، وعلم بكونه هو المناط، فلا يمكن تعميم الحكم إلى كلٍّ من الرجل والمرأة. وعليه، فهذا الدليل أخصّ من المدَّعى.

ثانياً: أدلّة جمهور المذاهب الفقهيّة

استدلّ لقاعدة اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة (أو النساء شقائق الرجال) عند جمهور المذاهب الفقهيّة بعدّة أدلّةٍ، ومنها:

١ـ الأدلة اللفظيّة

أ ـ الخطاب القرآني

من الأدلّة التي يمكن استفادة اشتراك المرأة والرجل في الأحكام عند سائر علماء المسلمين ـ على نحو القاعدة الفقهيّة ـ الآيات والخطابات القرآنية، وهي على أصناف:

الأوّل: الآيات العامّة، مثل: قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً... فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ..وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ (الأعراف: ١٥٨).

بتقريب أنه لا إشكال في أن جميع الناس مدعوّون للإيمان بالله والرسول،

ومأمورون بالالتزام بالأحكام الشرعية؛ لأن النبيّ[ﷺ] بعث إلى الناس كافّةً، دون استثناءٍ؛ ليدعوهم إلى الإيمان، وأمرهم الله تعالى باتّباع النبيّ في ما جاء به من الشرائع والأحكام. والنساء من الناس حَتْماً، فيدخلْنَ في الخطاب العامّ بوضعه لغةً، ويكلّفْنَ كما يكلَّف الرجال. وعليه، فالخطاب في هذه الآية وأمثالها عامٌّ شامل لجميع المكلَّفين، سواء كانوا رجالاً أو نساءً، أحراراً أو عبيداً، فتكون المرأة والرجل سواءً من ناحية شمول العمومات المثبتة للتكاليف، وتشترك معه في ذلك[٣٨].

الثاني: الآيات المختصّة بالرسول[ﷺ]، حيث استدلّ بعض فقهاء المذاهب على اشتراك الرجال والنساء في الأحكام والتكاليف بالآيات والخطابات القرآنية الموجَّهة إلى النبيّ خاصّةً، بدعوى شمولها لكلّ الأمّة، فقالوا: إذا وردَتْ صيغةٌ مختصّة في وضع اللسان برسول الله[ﷺ]، مثل: قوله تعالى: ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر: ٦٥)، فإن الأمّة معه في ذلك سواءٌ؛ مستدلّين على ذلك بأنه ورد الأمر بخصوصه، لكنّه يشمل الأمّة عُرْفاً، لا من خلال المدلول الوضعيّ للفظ؛ فإن العُرْف لا يفهم الخصوصيّة في الخطاب، بل يرى أن جميع المكلَّفين معنيّون بذلك الخطاب، رجالاً ونساءً، إلاّ إذا دلَّ دليلٌ على عدم مشاركة غير النبيّ[ﷺ] في الخطاب والحكم[٣٩].

ب ـ السُّنَّة الشريفة

استند علماء جمهور المذاهب الفقهية إلى مجموعةٍ من الأحاديث والروايات؛ لإثبات أن أحكام الشريعة للناس كافّةً، ويشترك فيها جميع الأمّة، من الرجال والنساء. ومن هذه الأحاديث:

١ـ ما رواه أنس بن مالك، عن رسول الله[ﷺ] أنه قال: «أُمرْتُ أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبيحتنا، وصلّوا صلاتنا، فقد حرُمَتْ علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقّها، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم»[٤٠].

فالمستفاد من هذا الحديث أنه[ﷺ] مأمورٌ بنشر دين الإسلام، وتعميم الأحكام على جميع الناس، دون فرقٍ بين النساء والرجال، فتكون المرأة مشاركةً للرجل في التكليف، وتلك هي حقيقة الدين وغايته.

٢ـ ما رواه سعيد بن المرزبان، عن أنس بن مالك، عن عائشة أنها قالت: سُئل رسول الله[ﷺ] عن الرجل يجِدُ البَلَل، ولا يذكر احتلاماً؟ قال: «يغتسل»؛ وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يجد بَلَلاً؟ قال: «لا غسل عليه»، قالت أمّ سليم: هل على المرأة ترى ذلك غسلٌ؟ قال: «نعم؛ إن النساء شقائق الرجال»(٤١).

ووجه الاستدلال: (إن النساء) ـ وهو استئنافٌ في معنى التعليل ـ (شقائق الرجال)، أي نظائرهم في الخَلْق والطبائع، كأنهُنَّ شققْنَ منهم؛ فما ثبت للرجال من أحكام وتكاليف فهو ثابتٌ للنساء، إلاّ ما أخرجه النصّ. وعليه يجب الغسل على المرأة برؤية البَلَل بعد النوم، كالرجل. وهذا الاشتراك بين الرجال والنساء أشبه بإلحاق النظير بالنظير، ومن باب أن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً للنساء، إلاّ في مواضع مخصوصة(٤٢).

فهذا الحديث يعتبر من الأحاديث المهمّة التي استدلّ بها على اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء؛ باعتبار أنه موجَّهٌ لهما معاً، ولا فرق فيه بينهما، إلاّ في ما دلَّ دليلٌ على تخصيصه بأحدهما. كما أن عنوان القاعدة مأخوذٌ منها.

٢ـ الأدلة غير اللفظيّة

كما أنهم استدلّوا على قاعدة اشتراك التكليف بين الرجل والمرأة، وعمومه لجميع المكلَّفين، بعدّة أدلّةٍ غير لفظية، ومنها:

أ ـ الضرورة

لقد عُلِمَ من دين النبيّ الكريم[ﷺ]، والشريعة السمحة التي جاء بها وأُمر بتبليغها، بالضرورة، أن الأحكام والتكاليف للناس كافّة، ذكرهم وأنثاهم، إلى يوم القيامة(٤٣).

ب ـ الإجماع

واستدلّ أيضاً على قاعدة اشتراك التكليف بين الرجل والمرأة وعمومه بالإجماع؛ فإنه منعقِدٌ على أن تكاليف الشرع عامّة، متناولة لجميع المكلَّفين، من

الرجال والنساء. ونحن مكلَّفون باعتقاد تعميمها وشمولها للجميع، من دون فرقٍ. والحاجةُ ماسّةٌ إلى ما يدلّ فيها بصفة التعميم، لعموم التكليف؛ لذلك فإن الصحابة والعلماء في كلّ عصرٍ يتمسّكون بالآيات والأخبار الواردة «إليهم» شفاهاً في إثبات الأحكام على مَنْ وُجد في زمانهم، رجلاً أو امرأة، وإنْ لم يكن موجوداً وقت نزولها(٤٤).

ج ـ حكاية الفعل من الصحابيّ تقتضي العموم

ذهب بعض الفقهاء إلى أن قول الصحابيّ: «نهى رسول اللّه[ﷺ] عن المزابنة»(٤٥)؛ و«قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق، فلا شفعة»(٤٦)، يقتضي العموم، أي يصحّ التمسُّك به في العموم في أمثال تلك القضية المَحْكِيّة، نحو: «نهى عن بيع الغَرَر»، و«حكم بالشاهد واليمين». وكذا لو نقلوا حكماً عاماً في واقعةٍ معيَّنة من قِبَل سائلٍ معين؛ فإن نقلهم هذا يفيد العموم والشمول لكلّ مكلَّفٍ، من دون فرقٍ بين الرجل والمرأة، ولكلّ واقعةٍ مشابهة لتلك القضية(٤٧).

د ـ الدليل العقليّ

استدلّوا على عموم الأحكام واشتراكها بين جميع المكلَّفين، من الرجال والنساء، بدليلٍ عقليّ، مفادُه: إن النبيّ[ﷺ] كان إذا أراد التخصيص ببعض الأمّة، أو بالرجال دون النساء، نَصَّ عليه. ولولا أن الخطاب المطلق العامّ يكون خطاباً للكلّ لما احتاج إلى التخصيص؛ إذ التخصيص فرعُ كون الخطاب عامّاً لجميع المكلَّفين. وبما أن التخصيص هو المحتاج إلى دليلٍ، إذن، فالأصل في الخطاب العموم(٤٨). وعليه، فالدليل العقلي يقتضي اشتراك الأحكام والتكاليف بين الرجال والنساء.

٤ـ الأصل الأوَّلي عند الشكّ في الاشتراك

من خلال ما تقدَّم، من بيان الأدلّة والمستندات التي ساقها فقهاء المذاهب الإسلاميّة، والتي يثبت من خلالها أنّ الأحكام الشرعية مشتركةٌ بين الرجال والنساء، من دون فرقٍ في طبيعة هذا التكليف، ما لم يدلّ دليلٌ على اختصاصها

ببعضٍ دون بعضٍ، يتّضح أنّ الأصل في التكاليف الشرعية هو اشتراك الرجال والنساء فيها. وهذا يعني أنّه إذا لم يكن دليلٌ على اختصاص الحكم بالرجل أو المرأة، كأنْ كان الخطاب متوجِّهاً إلى الرجل بشكلٍ صِرْفٍ، أو إلى المرأة كذلك، وشكَكْنا في اشتراك المرأة معه أو اشتراك الرجل معها في الحكم؛ باعتبار أنّ أغلب الأحكام لم تَرِدْ بنحو القضيّة الكلّية، بل أكثرها جاءَتْ بصيغة جمع المذكَّر أو متوجِّهةً إلى الرجل، وقليلاً ما جاءت بصيغة المؤنَّث أو متوجِّهةً إلى المرأة، إضافةً إلى عدم وجود قَيْدٍ أو وصفٍ يشير إلى اختصاص الحكم بالرجل او المرأة، وإنْ وُجدَتْ بعض القرائن إلاّ أنها غيرُ تامّةٍ لكي يتمسَّك بها على اختصاص الحكم به أو بها، عندئذٍ لا يبقى مانعٌ من تعميم جواز الحكم للمرأة أو للرجل؛ بمقتضى قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة، ولو من خلال المطلقات الدالّة على الاشتراك. ولذا يقال: إن الأصل عند الشكّ في الاختصاص هو قاعدة الاشتراك.

٥ـ خروج بعض الموارد عن القاعدة، وملاكه

لا شَكَّ في أن خروج بعض الموارد عن القاعدة لا ينافي كونها قاعدةً كلّية، وقانوناً عاماً يُرْجَع إليه في الموارد مشكوكة الاختصاص.

ومن هنا كان من المناسب الإشارة إلى بعض الموارد التي خرجت عن القاعدة، مع بيان ملاك هذا الخروج.

أولاً: مناط الخروج

لا خلاف في أن الأصل في الشريعة هو اشتراك التكليف والحكم بين الرجال والنساء. والخروج عن هذا الأصل يحتاج إلى دليلٍ. وهذا لا كلامَ فيه. إنما الكلام فيما هو المناط في الخروج عن القاعدة. وهذا يحتاج إلى القيام بمقاربةٍ من خلال المعطيات التي قدَّمتها المذاهب الإسلاميّة في هذا المجال:

١ـ مناط الخروج بنظر الإماميّة

المستفاد من كلمات علماء الإماميّة أن المناط للخروج عن هذه القاعدة

والأصل، بأن يخصَّص الحكم بأحدهما دون الآخر، هو الخضوع لمصلحةٍ يراها الشارع الحكيم؛ وذلك إمّا لاختلاف التكوين بين الجنسين، أو اختلاف الأدوار المنوطة بكلٍّ منهما، أو مراعاة الظروف والعناوين الطارئة.

٢ـ مناط الخروج بنظر المذاهب الأخرى

ذكروا في هذا المجال أن التسوية والعموم يقومان على الفطرة والعدالة، فكذلك الاستثناء واختلاف الأحكام، قد تقتضيها الفطرة والعدالة. ولذلك فاستثناءات هذه القاعدة مرجعُها إما إلى اختلاف الوظائف الفطريّة التي تتأسَّس عليها الأحكام، كما في الأحكام التي يختلف فيها الذكور والإناث، ويختلف فيها البالغون والقاصرون؛ وإمّا إلى اختلاف الأسباب والصفات الموجبة للحقوق والواجبات، بناءً على قاعدة (المساواة في سبب الاستحقاق يوجب المساواة في الاستحقاق)، كما في بعض الاختلافات التشريعية بين المسلمين وغير المسلمين[٤٩].

فكلٌّ من الرجل والمرأة مكلَّفٌ استقلالاً بتكاليف الشريعة، إلاّ ما استُثني فيه أحدهما. وفي ذلك يقول ابن القيِّم: «فإنّ مصلحةَ العبادات البدنيّة ومصلحةَ العقوبات الرجالُ والنساء مشتركون فيها، وحاجةُ أحد الصِّنفين إليها كحاجة الصِّنف الآخر، فلا يليق التفريق بينهما. نعم؛ فرَّقَت بينهما في أليق المواضع بالتفريق، وهو الجمعة والجماعة، فخُصَّ وجوبُهما بالرجال دون النساء؛ لأنهُنَّ لَسْنَ من أهل البروز ومخالطة الرجال. وكذلك فرَّقَتْ بينهما في عبادة الجهاد، التي ليس الإناثُ من أهلها، وسوَّتْ بينهما في وجوب الحجِّ؛ لاحتياج النوعين إلى مصلحته، وفي وجوب الزكاة والصيام والطهارة»[٥٠].

ثانياً: الموارد الخارجة عن قاعدة الاشتراك

وفي ما يلي بعض الأمثلة التطبيقيّة الخارجة عن القاعدة، عند المذاهب الفقهيّة الخمسة:

١ـ لبس المخيط والخفَّيْن حال الإحرام

من المسائل التي خرجَتْ من تحت قاعدة اشتراك التكليف بين الرجل والمرأة

مسألة لبس المخيط والخفَّين حال الإحرام، فقد قيل بحرمة ذلك على الرجل، دون المرأة[٥١]؛ والدليل على ذلك:

أ. الأدلّة عند الإماميّة: استدلَّت الإماميّة على هذا التفكيك في الحرمة بين الرجل والمرأة بأدلّةٍ، منها:

الأوّل: إجماع العلماء كافّةً على تحريم لبس المخيط للرجل المُحْرِم، فإذا أراد الإحرام وجب عليه نَزْع ثيابه، ولبس ثوبَيْ الإحرام، يأتزر بأحدهما و يرتدي بالآخر. وكذا أجمعوا على جواز ذلك للمرأة المُحْرِمة[٥٢].

الثاني: الأخبار، من قبيل:

١. ما رواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّهعليه السلام: «لا تلبس وأنت تريد الإحرام ثوباً تزرّه، ولا تدّرعه، ولا تلبس سراويل، إلاّ أن لا يكون لك إزارٌ، ولا خفَّين إلاّ أن لا يكون لك نعلان»[٥٣].

ووجه الدلالة على المطلوب واضحةٌ؛ فإنها ظاهرةٌ في أنه يحرم على الرجل لبس المخيط والثوب والخفَّين اختياراً.

٢. ما رواه الشيخ الطوسي أيضاً، بإسناده عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: المرأة تلبس القميص تزرّه عليها وتلبس الحرير والخزّ والديباج؟ فقال: «نعم، لا بأس به»[٥٤].

٣. ما رواه الصدوق، بإسناده عن حريز، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «كلّ ثوبٍ تصلّي فيه فلا بأس أن تحرم فيه»[٥٥].

بتقريب أن للمرأة المُحْرِمة أن تلبس ما شاءَتْ من أنواع الثياب التي يجوز لها لبسها قبل الإحرام، مخيطاً أو منسوجاً أو خلاف ذلك.

ب ـ أدلّة جمهور المذاهب: واستدلّ علماء سائر المذاهب الإسلاميّة على حرمة لبس المخيط والخفَّين للرجل، وعلى جواز لبس المخيط للمرأة، بأدلّةٍ، منها:

١. الإجماع: أجمع أهل العلم على أنّ المُحْرِم ممنوعٌ من لبس القمص، والعمائم، والسراويلات، والخفاف، والبرانس؛ وأجمعوا على أن للمرأة المُحْرِمة لبس القميص، والدروع، والسراويل، والخُمُر، والخِفاف[٥٦].

٢. الأخبار، كالذي رُوي عن عبد الله بن عمر، عن أبيه قال: «سأل رجلٌ

النبيّ[ﷺ] عمّا يجتنب المُحْرِم من الثياب؟ قال: «لا يلبس القميص، ولا السراويل، ولا البرنس، ولا العمامة، ولا ثوباً مسّه الورس، ولا الزعفران. ويلبس إزاراً ورداءً ونعلين، ولا يلبس الخفَّين، إلاّ لَمَنْ لا يجد النعلين، فليلبس الخفَّين، وليقطعهما حتّى يكونا أسفل من الكعبين»(٥٧).

ووجهُ الدلالة أنّ النبيّ[ﷺ] نهى عن خمسة أنواعٍ من اللباس تشمل جميع ما يحرم؛ وذلك أنّ اللباس إما أن يصنع للبدن فقط، فهو القميص وما في معناه؛ أو للرأس فقط، وهو العمامة وما في معناها؛ أو لهما، وهو البُرْنس وما في معناه؛ أو للفخذين والساق، وهو السراويل وما في معناها؛ أو للرجلين، وهو الخفّ ونحوه.

وقالت المذاهب في ذلك: لا بأس أن تغطي المرأة سائر جسدها وهي مُحْرِمةٌ بما شاءَتْ من الثياب، المخيطة وغيرها، وأن تلبس الخفَّين، غير أنها لا تغطي وجهها. أما ستر سائر بدنها فلأنّ بدنها عورةٌ؛ وستر العورة بما ليس بمخيطٍ متعذِّرٌ، فدَعَتْ الضرورة إلى لبس المخيط(٥٨).

والدليل على ذلك:

١ـ ما رُوي عن عبد الله بن عمر أنه سمع رسول الله[ﷺ] يقول: «نهى النساء في إحرامهنَّ عن القفازَيْن والنقاب، وما مسّ الورس والزعفران من الثياب. ولتلبس بعد ذلك ما أحبَّتْ من ألوان الثياب، معصفراً أو خزّاً أو حلياً أو سراويل أو قميصاً أو خفّاً»(٥٩).

٢ـ ما رُوي عن عائشة أنها قالت: «المُحْرِمةُ تلبس من الثياب ما شاءَتْ، إلا ثوباً مسّه ورسٌ أو زعفرانٌ، ولا تتبرقع ولا تلثم، وتسدل الثوب على وجهها إنْ شاءَتْ»(٦٠).

ودلالةُ هذه الروايات على أن للمرأة المُحْرِمة أن تغطي جسمها بما شاءَتْ من أنواع الثياب، التي يجوز لها لبسها قبل الإحرام، مخيطاً أو منسوجاً أو خلاف ذلك.

٢ـ الأحكام والأحوال الشخصيّة

ذكرت في باب الأحكام والأحوال الشخصية عدّة مسائل خُرِمَتْ فيها قاعدة اشتراك المرأة والرجل في التكليف، بأن ثبت للرجل حكمٌ مغايرٌ للمرأة في موردٍ واحد. ومن هذه المسائل:

أ. ميراث المرأة والرجل: ذهبت جميع المذاهب الإسلامية إلى أن ميراث المرأة أقلّ من ميراث الرجل في الغالب. وقد يكون على النصف منه بشروطٍ معينة. والمفاضلة في الإسلام بين الرجل والمرأة في الميراث لها شروطٌ، وهي[٦١]:

الشرط الأوّل: أن يكونا في درجةٍ واحدة (ابن وبنت مثلاً).

الشرط الثاني: أن يكونا من جهةٍ واحدة (جهة البنوّة أو الأخوّة).

الشرط الثالث: أن يستويا في القوّة، فالأخ لأبٍ لا يساوي نصيبه ضعف نصيب الأخت الشقيقة؛ لأنها أقوى صلةً منه بالشقيق.

فإذا توفَّرَتْ هذه الشروط، وكان الوارث ذكراً وأنثى، وكان الإرث من الأبوَيْن، فللذكر حصّتان، وللأنثى حصّة[٦٢].

ويُستَدَلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾ (النساء: ١١).

وأما إذا كان الإرث من الزوجين فالزوج له النصف عندما لا يكون للمرأة ولدٌ، وإرث الزوجة لها الربع عندما لا يكون للزوج ولدٌ وارث. وهكذا ينزل إلى الربع إذا كان لها ولدٌ وارث، وتنزل هي إلى الثمن عندما يكون له ولدٌ وارث.

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾ (النساء: ١٢).

وافترق جمهور المذاهب عن الإماميّة في بعض الحالات بالنسبة إلى ميراث البنت. ولكنْ لا يؤثّر ذلك في أصل التفاضل بين إرث الرجل والمرأة؛ وذلك كما إذا لم يكن لها أخٌ يرث معها الأقربون، فقالوا: تأخذ نصف حصّة الذكر إذا اجتمع معها ذكرٌ مساوٍ لها وصفاً ودرجةً، وورث المال بالتعصيب، والذكر المساوي يكون على الترتيب، الأقرب ثمّ الأبعد، ابن الأخ أو ابن الأخت، ثمّ الأخ لأبٍ وأمّ ثمّ ابن الأخ لأبٍ وأمّ ثمّ ابن الأخ لأبٍ. هذا على فرض لم يكن مع الأقربين إناثٌ؛ أما إذا كان معهم أخواتٌ فيرثْنَ مع البنات أيضاً[٦٣].

واستدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ**

﴿كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦).

٦ـ الخروج عن الاشتراك، بين التخصيص والتخصُّص

بعد ثبوت أن هناك موارد قد خرجَتْ عن القاعدة، وقع الكلام بين الأعلام ـ حتّى داخل المذهب الواحد ـ في كيفيّة هذا الخروج وطبيعته، وأنه بنحو التخصيص أو بنحو التخصُّص. وبيان ذلك كما يلي:

أوّلاً: عند الإماميّة

لقد اختلف فقهاء الإمامية في نوعيّة وكيفيّة خروج تلك الموارد المتقدِّمة عن القاعدة على قولين:

القول الأوّل: وهو أن الخروج تخصيصيٌّ. وهو ما ذهب إليه صاحب العناوين، على الظاهر، حيث قال: إن خروج تلك الموارد عن قاعدة اشتراك التكليف بين الرجال والنساء هو من باب التخصيص والخروج الحُكْميّ. واعتبر ذلك موجباً لانخرام القاعدة وعدم اطّرادها، ممّا يؤثر على عمومها، حيث قال: «إن هذه القاعدة قد انخرمَتْ في مواضع، كبطن اليد والظهر في الوضوء للرجل والمرأة، والجهر والإخفات في الصلاة، وكيفيّات قيامها وقعودها، وما يجب سترها فيها، وجواز لبس الحرير...»[٦٤].

القول الثاني: وهو أن الخروج تخصُّصيٌّ. وهو ما ذهب إليه جمعٌ من الأعلام، كالبجنوردي واللنكراني وغيرهما، من أنّ خروج تلك الموارد عن القاعدة من باب التخصُّص والخروج الموضوعيّ، الذي لا يؤثِّر على عمومية القاعدة.

وبيان ذلك في أمرَيْن:

أ. إن خروج الموارد المتقدِّمة عن قاعدة الاشتراك ليس بنحو التخصيص، حتّى يكون موجباً لعدم اطّراد القاعدة، بل بنحو التخصُّص، الذي مرجعه إلى عدم كونه داخلاً في القاعدة من الأصل؛ ضرورة أن موردها ـ كما تقدَّم ـ إذا ورد حكمٌ في موردٍ أو خطاب إلى شخصٍ أو طائفة، ولم يقُمْ دليلٌ على الاختصاص ولا على عدمه، وكان غير ذلك المورد أو غير ذلك الشخص أو الطائفة متَّحداً معه في الجهات والخصوصيات،

فمقتضى قاعدة الاشتراك هو العموم والشمول.

ب ـ إذا دلّ الدليل على بعض الفروقات في الأحكام، كالفرق بين الرجل والمرأة في ما تقدَّم من مسألة لبس المخيط والخفين، وهناك فروقاتٌ أخرى لم نذكُرْها، كمسألة الجَهْر والإخفات، وفي الستر الواجب نَفْساً أو شَرْطاً، وكذا في باب الوضوء، وباب الحجّ، وباب الجهاد، وأمثال ذلك، فلا يكون مثله مورداً للقاعدة حتّى يكون خارجاً عنها؛ لأن الدليل بنفسه دالٌّ على الاختصاص؛ حيث لا يمكن أن يُقال: إن المسافر والحاضر خارجان عن القاعدة تخصيصاً؛ كذلك المستطيع وغير المستطيع في باب الحجّ، أو العناوين التسعة المرفوعة في حديث الرفع؛ لأن رفع الحرمة عن شرب الخمر الواقع إكراهاً لا يعتبر خروجاً عن القاعدة؛ فمن الواضح أن المسألة خلاف ذلك؛ كما أن قيام الدليل على اختصاص حكمٍ بعنوانٍ، واعتبار القيود المأخوذة في جانب موضوع الحكم، يوجب عدم اتّحاد الصنف، ويكون خارجاً عن مجرى القاعدة موضوعاً وتخصُّصاً[٦٥]. وعلى حدّ تعبير البجنوردي: إن «القيود المأخوذة في جانب موضوع الحكم يوجب عدم اتّحاد الصنف، ويكون خارجاً عن موضوع قاعدة الاشتراك بالتخصُّص، لا بالتخصيص»[٦٦]. والمفروض أن من شرائط جريان القاعدة اتحاد الصنف، ومع عدمه ـ الذي قد ينشأ من القيود والأوصاف الملحوظة في موضوع الحكم ـ لا يكون المورد من موارد القاعدة أصلاً.

ثانياً: عند جمهور المذاهب

إنّ وجود استثناءاتٍ كثيرة للقاعدة الفقهيّة بشكلٍ عامّ مسألةٌ أثارت الجَدَل في وسط علماء مذاهب العامّة، واعتُبرت من أعوص المشاكل التي تشكِّل خَطَراً على أيّ قاعدةٍ فقهية؛ لأنه يؤثِّر على عموميّتها واطّرادها. فالفقيه كلّما حدثَتْ له حادثةٌ، وأراد أن يخرج حكمها على قاعدةٍ فقهية، خشي أن تكون تلك المسألة خارجةً عن حكم القاعدة، وداخلةً في جملة المستثنيات. ولذلك، وبناء على رأي العلماء الذين اعتبروا الاستثناءات تشكِّل خَطَراً على القواعد الفقهية، تعتبر قاعدة اشتراك التكليف بين الرجل والمرأة، أو النساء شقائق الرجال، قياساً على غيرها من القواعد، قد عكَّرَتْ على صَفْوِها استثناءاتٌ كثيرة، وبالتالي لا تصلح للاحتجاج في الموارد المشكوكة،

فهذا الأمر له ارتباطٌ وثيق بتقييم القاعدة، والحكم عليها، وهو شاهدٌ على رتبتها من الاعتبار، ويؤدّي إلى عدم قاعديَّتِها أصلاً.

لذلك عالج بعض المحقّقين المسألة من الأصل؛ حيث رجَّحوا في مقام بيان حقيقة القاعدة الفقهيّة أنّها حكمٌ أغلبيّ وأكثريّ، لا كلّيّ. وحينما أرجعوا المسائل الفقهية عن طريق الاستقراء إلى قواعد كلّية، كلٌّ منها ضابطٌ وجامعٌ لمسائل كثيرة، واتّخذوها أدلّةً لإثبات أحكام تلك المسائل، رأَوْا أن بعض فروع تلك القواعد يعارضه أثرٌ أو ضرورةٌ أو قَيْدٌ أو علّةٌ مؤثّرة، تخرجها عن الاطّراد، فتكون مستثناةً من تلك القاعدة، ومعدولاً بها عن سنن القياس، فحكموا عليها بالأغلبيّة، لا بالاطّراد[٦٧]. وبالتالي سيكون نظر هؤلاء إلى أن الموارد الخارجة من تحت القاعدة على أنها خارجةٌ بالخروج الاستثنائيّ المتَّصل، المعبَّر عنه بالخروج التخصيصيّ الحُكْميّ.

إلاّ أنّ الشاطبي في حديثه عن الجزئيّ الذي يخرج عن القاعدة قد يكون حَلَّ مشكلة الاستثناءات التي تشكِّل عائقاً أمام عمومها واطّرادها؛ حيث قال: «فالجزئيات المتخلِّفة قد يكون تخلُّفها لحكمٍ خارجٍ عن مقتضى الكلّي، فلا تكون داخلةً تحته أصلاً؛ أو تكون داخلةً، لكنْ لم يظهر لنا دخولها؛ أو داخلة عندنا، لكنْ عارضها على الخصوص ما هي به أَوْلى»[٦٨]. فعلى كلّ تقديرٍ لا اعتبار بمعارضة الجزئيّات في صحّة وضع الكلّيات للمصالح.

فتعبير الشاطبي بقوله: (فلا تكون داخلةً تحته أصلاً) هو نفسه ما اصطلحَتْ عليه بعض علماء الاماميّة بـ (الخروج التخصُّصي)، فيكون من القائلين بأن خروج الموارد المتقدِّمة إنما هو من موارد الخروج التخصُّصي الموضوعيّ، لا التخصيصي الحُكْمي.

إذن، المذاهب الإسلاميّة الأخرى مختلفةٌ في هذه المسألة على قولين، كالإماميّة.

النتيجة المتحصِّلة

اتّضح من خلال ما تقدَّم الفَرْق الأساسي بين الخروج التخصُّصي والتخصيصيّ، وهو أن الإخراج في التخصيص عن الحكم ليس إخراجاً حقيقيّاً، فلولا وجود القرينة

المُخْرِجة له، والتي يعبَّر عنها (بالمخصِّص)، لم يخرج عن موضوع الحكم؛ خلافاً للتخصُّص؛ فإن خروج المخصِّص خروجٌ حقيقيٌّ عن الموضوع، بلا حاجةٍ إلى وجود قرينةٍ تُخْرِجُه؛ لأن المسافر مثلاً غير الحاضر حقيقةً. فاذا قال الشارع: «يجب على المسافر التقصير في صلاته» يخرج الحاضر عن الحكم تخصُّصاً، من دون حاجةٍ إلى قرينةٍ أو دليلٍ آخر، أي من دون حاجةٍ إلى (مخصِّص) خارجيّ. وهذا لا يُعَدّ انخراماً لقاعدة.

وهكذا الحال في قاعدة اشتراك الرجل والمرأة في التكليف؛ فإن اختلاف الرجل مع المرأة في أحكامٍ كثيرة لا يؤثِّر على كلِّية القاعدة، ولا يكون نقضاً لعمومها؛ لأن موارد النقض هذه لم تدخل في القاعدة من الأصل.

٧ـ تطبيقاتٌ حول القاعدة

وبعد اتّضاح أن الأصل عند الشكّ في الاختصاص هو قاعدة الاشتراك، فقد تمّ رَصْدُ كثيرٍ من النماذج التطبيقيّة؛ ليظهر مدى نفوذ قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء في الشريعة، ومدى الحاجة إليها. ولكنْ لا يَسَع المجال لذكرها جميعاً، غير أنّنا سوف نذكر ثلاثة نماذج فقط؛ من أجل توضيح الصورة.

أـ آية رمي المُحْصَنات

وهي قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (النور: ٤).

١ـ عند الإماميّة: إنّ لفظ الرَّمْي معروفٌ، ثمّ استُعير لنسبة أمرٍ غير مرضيٍّ إلى الإنسان، كالزِّنى والسرقة، وهو القذف. والسياق يشهد أن المراد به نسبة الزِّنى إلى المرأة المُحْصَنة العفيفة. والمراد بالإتيان بأربعة شهداء، وهم شهود الزِّنى، إقامة الشهادة لإثبات ما قذف به. وقد أمر الله تعالى بإقامة الحدّ عليهم إنْ لم يقيموا الشهادة، وحكم بفسقهم وعدم قبول شهادتهم أبداً.

والمعنى: والذين يقذفون المُحْصَنات من النساء بالزِّنى، ثمّ لم يقيموا أربعةً من الشهود على صدقهم في قذفهم، فاجلدوهم ثمانين جلدة على قذفهم، وهم فاسقون، لا تقبلوا شهادتهم على شيءٍ أبداً[٦٩].

تقريب الاشتراك: كما هو ظاهرٌ من الآية أنّه يحرم رَمْي النساء المُحْصَنات واتهامهنّ بالزِّنى، إلاّ أنّه يحرم الرَّمْي، سواء كان المقذوف رجلاً أو امرأة، أي إن الحرمة لا تختصّ بالنساء المُحْصَنات، كما ورد في الآية، بل تشمل الرجال أيضاً. وكذلك تعبير ذَيْل الآية: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» غير مختصٍّ بالرجال، بل يعمّ النساء أيضاً. لذلك يحرم على المكلَّف قذف الآخرين، سواء كان القاذف رجلاً او امرأة، لكنّ الشمول والعموم لا يُستفاد من الوضع اللغويّ للصيغة؛ لأنها وردَتْ في شأن النساء خاصّةً، بل من دليلٍ آخر، وهو قاعدة الاشتراك؛ باعتبار توفُّر الشروط، التي هي اتّحاد الصنف وإلغاء الخصوصيّة.

٢ـ عند جمهور المذاهب: ذكروا في شأنها أنها وردَتْ في بيان حكم جلد القاذف للمُحْصَنة، وهي الحُرّة البالغة العفيفة. وكما هو واضحٌ علّق الحكم فيها بالنساء. ومن المعلوم أن حكم حرمة القذف يعمّ الرجال، أي كما يحرم قذف النساء كذلك يحرم قذف الرجال أيضاً. وعليه، فمَنْ قذف المُحْصَنين، ولم يأتِ بأربعة شهداء؛ فإنه يُجْلَد ثمانين جلدة، ولا تُقْبَل له شهادةٌ أبداً. وكذلك لفظ «الفاسقين» ورد في الآية بصيغة المذكَّر، لكنّه يشمل النساء أيضاً. ويكون المعنى المتحصِّل: مَنْ رمى المُحْصَنين أو المُحْصَنات فهو من الفاسقين أو الفاسقات[٧٠]. وما ذاك إلاّ تمسُّكاً بقاعدة (النساء شقائق الرجال).

ب ـ حكم الاحتكار

١ـ عند الإماميّة: ذهب بعض الفقهاء إلى تحريم احتكار السِّلَع؛ لما فيه من هلاك الناس، فيجب البيع؛ لوجوب حفظ الناس، كما قيل، في المخمصة.

واستدلّوا على التحريم بروايات توجَّهَتْ إلى بعض الأفراد بالخصوص، كما في الرواية التي رواها الكليني، بإسناده عن أبي الفضل سالم الحنّاط قال: قال لي أبو عبد اللهعليه السلام: ما عملك؟ قلتُ: حنّاطٌ، ورُبَما قدمْتُ على نفاق، ورُبَما قدمْتُ على كسادٍ فحبسْتُ، قالعليه السلام: فما يقول مَنْ قِبَلك فيه؟ قلتُ: يقولون: محتكِرٌ، فقالعليه السلام: يبيعه أحدٌ غيرك؟ قلتُ: ما أبيع أنا من ألف جزءٍ جزءاً، قالعليه السلام: «لا بأس، إنّما كان ذلك رجلٌ من قريش، يُقال له: حكيم بن حزام، وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه

كلَّه، فمَرَّ عليه النبيّ ﷺ، فقال: يا حكيم بن حزام، إيّاك أن تحتكر»[٧١].

وهذه الرواية وإنْ وردَتْ في موردٍ خاصّ، في شأن حكيم بن حزام تنهاه عن الاحتكار، إلاّ أنّه لمّا كان الاحتكار سبباً في هلاك الأنفس والإفساد في المجتمع فمن غير المعقول أن هذا الفعل إذا صدر من مكلَّفٍ يكون مفسدةً، وإذا صدر من مكلَّفٍ آخر لا يكون كذلك. وليس النهي عن الاحتكار الذي ورد في الرواية خاصّاً بحزامٍ؛ لأنّه لا دليل على الخصوصية، بل الدليل على إلغائها، كما تقدَّم من أنّ الأحكام عامّةٌ بأدلّة الاشتراك[٧٢].

وبناءً على ما تقدَّم، لا يمكن أن تظهر دلالة الرواية على المطلوب الذي هو تسرية الحكم من حزامٍ إلى غيره من الرجال والنساء، إلاّ من خلال قاعدة الاشتراك، ولو بنكتة تنقيح المناط.

٢ـ عند جمهور المذاهب: أجمع جمهور المذاهب على حرمة الاحتكار[٧٣].

واستدلّوا على حرمته بما رُوي عن أحد بني عديّ بن كعب قال: قال رسول الله[ﷺ]: «لا يحتكر إلاّ خاطئٌ»، فقلتُ لسعيد: فإنك تحتكر، قال: ومعمر كان يحتكر[٧٤].

ومن الملاحَظ أن الظاهر من روايات الاحتكار عند المذاهب الأخرى أنها وردَتْ متوجِّهةً في الخطاب إلى الرجل، كما عند الإماميّة؛ ولعلّ ذلك من باب أن السائد فيما سبق من الأزمنة أنّ الرجل مَنْ يقوم بفعل الاحتكار؛ نظراً لتصدّيه لأمر التجارة وإجراء المعاملات. إلاّ أنّ حكم الحرمة الذي ورد في الروايات لا يختصّ بالرجال، بل يسري إلى النساء؛ لأنّ العموم والمساواة يكون في الحالات والمناطات المتساوية والمتماثلة، التي يُعبَّر عنها باتحاد الصنف، ومع عدم وجود قرينةٍ على اختصاص الحكم بالرجال فتشترك النساء فيه؛ لأنهُنَّ شقائق الرجال.

ج ـ حكم المُحارَبة

١ـ عند الإماميّة: المقصود من المحارب هو كلّ مَنْ جرّد السلاح؛ للإخافة في برٍّ أو بحرٍ، ليلاً أو نهاراً[٧٥].

وقد أفتى علماء الإماميّة بوجوب إقامة الحدّ على المُحارِب، من دون فرقٍ بين

الرجال والنساء[٧٦].

واستدلّوا على ذلك بصحيح محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث قال: «مَنْ شهر السلاح في مصرٍ من الأمصار، فعقر، اقتصّ منه، ونُفي من تلك البلد. ومَنْ شهر السلاح في مصرٍ من الأمصار، وضرب وعقر وأخذ المال، ولم يقتل، فهو محارِبٌ، فجزاؤه جزاء المحارِب، وأمره إلى الإمام؛ إنْ شاء قتله وصلبه؛ وإنْ شاء قطع يده ورجله. وإنْ ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة، ثمّ يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال، ثم يقتلونه». فقال له أبو عبيدة: أرأيتَ إنْ عفا عنه أولياء المقتول؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنْ عفَوْا عنه كان على الإمام أن يقتله؛ لأنه قد حارب وقتل وسرق»[٧٧].

ومن الواضح أنّ ألفاظ الروايات جاءَتْ مطلقةً، وغير مقيَّدةٍ بالرجل أو المرأة، إلاّ أنّه قد يُقال بانصرافها إلى الرجال؛ باعتبار أنّ عادة قطع الطريق، وإشهار السلاح؛ لإخافة الناس، غالباً ما تصدر من الرجال، وقد يفهم العُرْف أنّ الحكم ورد بخصوص الرجال؛ لما ذكر، لذلك لا بُدَّ من دليلٍ آخر يدعم الرواية على سراية الحكم للنساء، ويمكن أن يُقال حينئذٍ أنّ المبرِّر للقول بالشمولية هو قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء.

٢ـ عند جمهور المذاهب: من المسائل التي وقع الكلام فيها بين الأعلام، والتي يمكن عدُّها تطبيقاً لقاعدة (النساء شقائق الرجال)، أو قاعدة الاشتراك، مسألة الحرابة، وقطع الطريق التي لها حدٌّ معلوم في الشريعة؛ حيث اشترط بعضهم في إقامة الحدّ على القاطع أن يكون ذَكَراً، فحتّى لو كانت في القطّاع امرأةٌ فوليَتْ القتال وأخذ المال، دون الرجال، لا يُقام الحَدّ عليها في الرواية المشهورة؛ ووجهها أن ركن القطع، وهو الخروج على المارة على وجه المحارَبة والمغالَبة، لا يتحقَّق من النساء عادةً؛ لرقّة قلوبهنَّ، وضعف بُنْيَتهنَّ، فلا يكُنَّ من أهل الحراب، ولهذا لا يقتلْنَ في دار الحرب. بخلاف السرقة؛ لأنها أخذ المال على وجه الاستخفاء، ومسارقة الأعين، والأنوثة لا تمنع من ذلك.

وفي المقابل ذهب آخرون إلى أن حدّ قطع الطريق يستوي فيه الرجل والمرأة؛ فإن الحدّ مهما كان، قطعاً أو قتلاً، تشترك فيه المرأة مع الرجل؛ إذ كلٌّ من القطع

والقتل لا يشترط فيه الذكورة والأنوثة. فمقتضى قاعدة (النساء شقائق الرجال) أو قاعدة اشتراك الرجل والمرأة في التكليف عدم الفَرْق في ذلك، ما لم يقُمْ دليلٌ على اشتراط الذكورة[٧٨].

٨ـ الخاتمة

١ـ لقد اختلف الفريقان في عنوان القاعدة المبحوث عنها، حيث عُنونَتْ عند:

أ. الإمامية بـ (قاعدة اشتراك الأحكام الشرعية بين الرجال والنساء). وهو ينطبق على مضمون القاعدة، وما يُراد إثباته منها، بحيث لا يَرِدُ عليه إشكالٌ يزعزع كلّيتها وعمومها وقاعديّتها.

ب ـ جمهور المذاهب بـ (النساء شقائق الرجال)، الذي معناه النظير، أي المساوي من جميع الجهات. وإن هذا لا ينطبق مع مضامين القاعدة.

٢ـ إنّ مفاد قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء عند جميع المذاهب الفقهيّة تتكفَّل إثبات الاشتراك في الأحكام الفرعيّة، التكليفية والوضعيّة، لا العقائد الدينيّة، فكان تعبيرهم كالتالي:

أ. الإماميّة: إنّ مفاد قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء ـ الفرع ـ عند الإمامية هو أنّ الحكم إذا توجَّه إلى رجلٍ أو طائفةٍ من دون قَيْدٍ فإنّ المتسالم عند الفقهاء شموله للرجال والنساء معاً، أو فقُلْ: هو إلحاق النساء بالرجال ـ أو بالعكس ـ في الأحكام الموجَّهة إليهم، المخاطَبين بها.

ب ـ جمهور المذاهب: ذكروا أنّ الأصل في الشريعة شموليّة الأحكام للنساء والرجال، إلاّ ما خصّ.

٣ـ إن تمامية الأدلّة التي ساقها العلماء من مختلف المذاهب الإسلاميّة على قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة تصيِّر هذه القاعدة صالحةً لأن تكون قاعدةً مستقلّة قائمةً برأسها؛ حيث إنها تتكفَّل بعنوانها الخاصّ إثبات التكليف لعموم الرجال والنساء، بغضّ النظر عن الزمان والمكان. ويترتَّب عليها فروع كثيرة في جميع أبواب الفقه الإسلامي.

ويكفي دليلاً قيام ضرورة الشرع والفقه، والاتّفاق القطعيّ، على اعتبار قاعدة

اشتراك الأحكام بين الرجل والمرأة، حتّى لو نوقش في سائر الأدلّة.

٤ـ وعلى هذا الأساس يكون الأصل الأوّلي عند الشكّ في اشتراك التكليف بين الرجل والمرأة، وعند انعدام القرينة على التخصيص، هو الاشتراك وعموم التكليف لكلٍّ منهما، فيسري الحكم من أحد الطرفين إلى الآخر بمعونة قاعدة الاشتراك، ما لم يدلّ دليلٌ على العَدَم.

وطبعاً هذا الاشتراك الذي تثبته القاعدة عند مختلف المذاهب إنما هو الاشتراك في الأحكام الفرعيّة، التكليفية والوضعيّة، لا العقائد الدينية.

٥ـ هناك موارد عديدة خرجَتْ عن القاعدة عند جميع المذاهب. وتقاربَتْ تعبيراتهم حول مناط الخروج، فكانت كالتالي:

أ ـ عند الإماميّة: مناط الخروج يرجع إلى مصلحةٍ يراها الشارع الحكيم؛ إمّا لاختلاف التكوين بين الجنسين؛ أو اختلاف الأدوار المنوطة بكلٍّ منهما؛ أو مراعاة الظروف والعناوين الطارئة؛ وما شاكل ذلك.

ب ـ عند جمهور المذاهب: إن التسوية والعموم يقومان على الفطرة والعدالة، فكذلك الاستثناء واختلاف الأحكام قد تقتضيها الفطرة والعدالة.

٦ـ اختلفَتْ التعبيرات في كيفيّة وطبيعة خروج الموارد عن القاعدة عند المذاهب كما يلي:

أ ـ عند الإماميّة: من باب التخصُّص والخروج الموضوعي، كما ذهب إليه بعض الأعلام؛ خلافاً لَمَنْ اعتبر أن هذا الخروج من باب التخصيص والخروج الحُكْميّ، الذي تبنّاه بعضٌ.

ب ـ عند جمهور المذاهب: الجزئيات المتخلِّفة قد يكون تخلُّفها لحِكَمٍ خارجةٍ عن مقتضى الكلّي، فلا تكون داخلةً تحته أصلاً؛ أو تكون داخلةً، لكنْ لم يظهر لنا دخولها؛ أو داخلةً عندنا، لكنْ عارضها على الخصوص ما هي به أَوْلى.

٧ـ اتّضح من خلال ذكر بعض الموارد عند المذاهب الإسلاميّة الخمسة أن بعض الأحكام الشرعيّة التي يُراد تعميمها لكلِّ المكلَّفين، من الرجال والنساء، بحاجةٍ لإعمال قاعدة اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء محلّ البحث.

الهوامش

(١) علي الندوي، القواعد الفقهية: ٤٣.
(٢) انظر: مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ١: ٣٤؛ ومحمد بن علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون ٥: ١١٧٦ ـ ١١٧٧. وانظر أيضاً: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات: ١٧١.
(٣) محمد حسن البجنوردي، القواعد الفقهيّة ١: ٥؛ وانظر: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ١١.
(٤) انظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات (شرح درّاز) ٢: ٥٣.
(٥) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، معلمة زايد للقواعد الفقهية ٣: ٢٥٥.
(٦) انظر: عبد الوهاب بن علي السبكي، الأشباه والنظائر ٢: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ وعبد الواحد بن إسماعيل الروياني، بحر المذهب ١٠: ٢٣٩.
(٧) إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات ١: ٥٤٣.
(٨) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع ٢: ٣١١.
(٩) انظر: محمد بن أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داوود ١٢: ١٠٧.
(١٠) انظر: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول ١: ٣٢٢.
(١١) انظر: أحمد بن محمد الطحطاوي الحنفي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (شرح نور الإيضاح): ٦٢٠؛ ومحمد بن علي الشوكاني، السيل الجرّار المتدفق على حدائق الأزهار: ١٤١؛ ومحمد بن الطيب الباقلاني المالكي، التقريب والإرشاد (الصغير) ٢: ١٧٧.
(١٢) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١: ٣٤١.
(١٣) انظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ٢٤١.
(١٤) انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط ٢٩: ١٧٢؛ ومحمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية ١: ٢٩٥.
(١٥) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي ١: ١٨٩.
(١٦) انظر: مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، العناوين ١: ٢٠ ـ ٢١؛ ومحمد حسن الموسوي البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٣؛ ومحمد فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٩٥.
(١٧) انظر: المصادر نفسها.
(١٨) انظر: علي أكبر السيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٣٤ ـ ٣٥؛ ومحمد فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية.
(١٩) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري ١: ٣٤١.
(٢٠) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية ١٨: ٢٩٢.
(٢١) محمد بن محمد بن أمير الحاج، التقرير والتحبير ١: ٢١١.
(٢٢) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري الحنفي، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق ١: ٤٥؛ وانظر: محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ٢٤١ ـ ٢٤٢؛ ومحمد بن عبد الله بن بهادر

الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ٢٤٠ ـ ٢٤٥.
(٢٣) انظر: علي أكبر السيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ٣: ٤٢ ـ ٤٣.
(٢٤) انظر: عباس علي الزارعي السبزواري، القواعد الفقهية في فقه الإمامية ٩: ١٤٤.
(٢٥) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ١٨، ح١.
(٢٦) انظر: مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، العناوين ١: ٢٦.
(٢٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧١، ح٤.
(٢٨) انظر: محمد حسن الموسوي البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٥٩.
(٢٩) محمد بن عليّ بن بابويه الصدوق، معاني الأخبار: ١٦٢، ح١.
(٣٠) انظر: محمد فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٠.
(٣١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٤: ٣٠٤، ح٤.
(٣٢) انظر: محمد إسحاق الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات أبحاث السيد الخوئي) ٤: ٢٦؛ وعبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول (تقريرات أبحاث السيد الروحاني) ٣: ٢١٥.
(٣٣) انظر: مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، العناوين ١: ٢٣.
(٣٤) انظر:عباس علي الزارعي السبزواري، القواعد الفقهية في فقه الإمامية ٩: ١٥٣.
(٣٥) انظر: محمد فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٩٩.
(٣٦) انظر: المصدر السابق ١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.
(٣٧) انظر: المصدر السابق ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١.
(٣٨) انظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي ١: ٧٣؛ وإبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات ٢: ٤٠٧؛ وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٧: ٥٩.
(٣٩) انظر: محمد بن محمد بن أمير حاج الحنفي، التقرير والتحبير ١: ٢٢٥؛ ومحمد بن الطيب الباقلاني المالكي، التقريب والإرشاد ٢: ١٨٢. ومحمد بن أحمد بن النجار الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٣: ٢١٨ ـ ٢٢١.
(٤٠) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ١: ١٤، ح٢٥؛ وعبد الله بن المبارك المروزي، مسند الإمام عبد الله بن المبارك: ١٤٧، ح٢٤٠؛ محمد علي فركوس، الإنارة شرح كتاب الإشارة: ٧٦؛ وعبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم ١: ٢٢٨ ـ ٢٣٠.
(٤١) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي ١: ١٨٩، ح١١٣؛ ومحمد بن الحسن الشيباني، المبسوط ١: ٤٩.
(٤٢) انظر: محمد بن أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود في شرح سنن أبي داوود ١: ٢٧٥؛ وعمر بن عليّ بن الملقن الشافعي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٤: ٦٤٠؛ ومحمد بن أبي بكر بن قيِّم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ١٥٤.
(٤٣) انظر: محمد بن أحمد بن النجار الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير ٣: ٢٥٠ ـ ٢٥١.
(٤٤) انظر: محمد بن محمد بن أمير حاج، التقرير والتحبير ١: ١٨٩؛ ومحمد بن عبد الرحيم الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول ١: ٢٨٥؛ وانظر: عبد الرحمن الإيجي، شرح مختصر المنتهى

الأصولي ٢: ١٠٢.
(٤٥) مالك بن أنس الأصبحي المدني، الموطّأ ٢: ٦٢٤، ح٢٣؛ ومحمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ٣: ٧٣، ح٢١٧١؛ ومسلم بن الحجّاج النيسابوري، صحيح مسلم ٣: ١١٧١، ح١٥٤٢.
والمزابنة: بيع التمر بالرطب كَيْلاً، وبيع الكرم بالزبيب كَيْلاً. انظر: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣: ٢٦٥.
(٤٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ٣: ١٤٠، ح٢٤٩٦؛ ومسلم بن الحجّاج النيسابوري، صحيح مسلم ٣: ١٢٢٩، ح١٦٠٨.
(٤٧) انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، روضة الناظر وجنّة المناظر ٢: ٤٢ ـ ٤٤.
(٤٨) انظر: إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات ٢: ٤١١؛ وعلي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٦٠.
(٤٩) انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، معلمة زايد ٣: ٢٦٦.
(٥٠) محمد بن أبي بكر بن قيِّم الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين ٢: ١١٤.
(٥١) انظر: السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مهذَّب الأحكام ١٣: ١٢١؛ والشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي، مسالك الأفهام ٢: ٢٥٧؛ ومحمد أمين بن عابدين الحنفي، ردّ المختار على الدرّ المختار ٢: ٤٨١.
(٥٢) انظر: العلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١٠: ٢٥٩؛ ١٢: ١٩. والشهيد الثاني زين الدين بن عليّ العاملي، مسالك الأفهام ٢: ٢٧٠.
(٥٣) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٦٩، ح٢٢٧؛ ومحمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٠، ح١.
(٥٤) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٧٤، ح٢٤٦؛ ومحمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٣٦٦، ح١.
(٥٥) محمد بن عليّ بن بابويه الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣٣٤، ح٢٥٩٥؛ ومحمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٣٥٩، ح١.
(٥٦) انظر: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإجماع: ٥٣؛ ويحيى بن شرف النووي، المجموع ٧: ٢٦١؛ وأحمد بن محمد بن قدامة، المغني ٣: ٣٠٣.
(٥٧) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ١: ٣٩، ح١٣٤؛ ومسلم بن الحجّاج النيسابوري، صحيح مسلم ٢: ٨٣٥، ح١١٧٧.
(٥٨) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع ٢: ١٨٦.
(٥٩) سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود ٢: ١٦٦، ح١٨٢٧.
(٦٠) أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى ٥: ٧٥، ح٩٠٥٠.
(٦١) انظر: منى خالد محمد عليّ مكّي، ميراث المرأة في الإسلام والشبهات المثارة حوله والردّ عليها: ١٦٦.
(٦٢) انظر: الشيخ محمد الجواهري، معجم طبقات الإرث ١: ٥٤؛ وعثمان بن علي الزيعلي الحنفي، تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبي ٦: ٢٣٤.

(٦٣) انظر: عثمان بن علي الزيعلي الحنفي، تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق ٦: ٢٣٨.
(٦٤) مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، العناوين الفقهية ١: ٢٩.
(٦٥) انظر: محمد فاضل اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٣٠٨.
(٦٦) انظر: محمد حسن الموسوي البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٦٢.
(٦٧) انظر: محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية ١: ٢٢.
(٦٨) إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات ٢: ٨٤.
(٦٩) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٨١.
(٧٠) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ٤٠؛ وإسماعيل بن عمرو بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ٦: ١٠.
(٧١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ١٦٥، ح٤؛ ومحمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٨، ح٣.
(٧٢) انظر: أحمد بن محمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٣٨.
(٧٣) عبدالله بن أحمد بن قدامة الحنبلي، المغني ٤: ١٦٦.
(٧٤) سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود ٣: ٢١٧، ح٣٤٤٧.
(٧٥) انظر: علي المشكيني الأردبيلي، مصطلحات الفقه: ٤٧٥.
(٧٦) انظر: محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٢٥: ٥٣٠.
(٧٧) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٣٢، ح١٤١.
(٧٨) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ٩١.

مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين
عرضٌ وتحليل

أ. مشتاق بن موسى اللواتي(*)

مقدّمةٌ

يتركَّز البحث على مادّة «الغنم»، وتصريفاتها، واستعمالاتها، وتجلّياتها الجَدَلية حول مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين.

ويرصد النواحي الدلالية لهذه المادّة في المعهود اللغويّ التداولي، وانعكاساتها في مجالَيْ التفسير والفقه.

ولا يتطرَّق إلى الأمور المتّصلة بالتاريخ السياسيّ، التي لم يعُدْ لها وجودٌ موضوعيّ في التاريخ الحديث.

ونعني بالتراث الفكريّ ما تركه علماء العرب والمسلمين من آثارٍ واجتهاداتٍ في المجالات الفكريّة والأدبيّة، كاللغة والتفسير والفقه والبحوث الروائيّة.

تشريع الخمس

إن أصل تشريع الخمس ثابتٌ بنصّ القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٤١).

وبمراجعة تفسير «الكشّاف»، للزمخشري(٥٣٨هـ) ـ وهو من أئمّة اللغة، ويمتاز

(*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربيّ الإسلاميّ. من سلطنة عُمَان.

تفسيره بالتركيز على الجوانب اللغوية والبلاغية ـ، نجده يقول: (أن ما غنمتم) ما موصولةٌ. (من شيء) قيل: من شيءٍ حتّى الخَيْط والمخيط. (فأن لله) مبتدأٌ، خبره محذوف تقديره فحقٌّ أو فواجبٌ أن لله خمسه... كأنّه قيل: فلا بُدَّ من ثبات الخمس فيه. ولا سبيل الى الإخلال به والتفريط فيه؛ من حيث إذا حذف الخبر، واحتمل غير واحد من المقدّرات، كقولك: ثابت واجب حقّ لازم وما أشبه، كان أقوى؛ لإيجابه من النصّ على واحد. وأضاف: وإنْ قلتَ: بِمَ تعلَّق قوله: (إنْ كنتم آمنتم بالله)؟ قلتُ: بمحذوفٍ يدلّ عليه. (واعلموا) والمعنى: إنْ كنتم آمنتم بالله اعلموا أن الخمس من الغنيمة يجب التقرُّب به، فاقطعوا عنه أطماعكم، واقتنعوا بالأخماس الأربعة[1].

وقد آثرْتُ نقل تفسيره للآية؛ لمقابلة ما ذكره قلمداران، بأن الآية صدِّرَتْ بصيغة «واعلموا»، وأن التأمُّل في لَحْنها ولهجتها يفيد أنها ليست لهجةَ أمرٍ أو مطالبةٍ بأخذٍ، بل لهجتها لهجة إعلامٍ وإرشادٍ، وأنها لم تأتِ على النحو الذي جاءَتْ به آيات الأمر بالصلاة والزكاة. وأضاف: إنه لا يخفى على أهل الأدب والعارفين بلغة العرب ما في الآية من لطفٍ واختلافٍ عن تلك الأوامر؛ وذلك لأن المسألة هنا مسألةٌ علميّة، وليست عمليّة. ولذا بدأ بعبارة: «واعلموا»، وليس بعبارة: «آتوا أو أدّوا»[2].

وافقه الحيدري على هذه الخصوصية للآية ـ حَسْب تعبيره ـ، غير أنه استدرك بأن الجزاء في ذيل الآية نصٌّ على أن أداء ذلك كاشفٌ عن الإيمان بالله وبما أُنزل على النبي صلى الله عليه وآله[3].

ويرى قلمداران بأن كلمة «غنمتم» جاءت بصيغة المخاطَب للماضي، ممّا يدلّ على أن الكلام عن أمرٍ قد وقع، وعن شيءٍ كان حاضراً في حينها، فلا يصح إذن أن يقصد بها غنائم لم يتمّ الحصول عليها بعدُ، وأنها ستختصّ برسول الله وآله فيما بعدُ[4].

وقد أوضحَتْ دراسات النظم البيانيّ في القرآن الكريم بأن ذلك من بين الأساليب البلاغيّة القرآنية، حيث يعبِّر بالمضارع عن الماضي، ويعبِّر بالماضي عن المضارع، وبالماضي عن الأمر، كما يعبِّر عن الأمر بالمضارع، وبالماضي عن الأمر. ومن وجوه التعبير بالماضي إفادته الحال والاستمرار ولما يتحقَّق في المستقبل[5].

ولا يخفى أن هناك جَدَلاً بين أهل اللغة والتفسير والفقه حول بعض مفاهيم الآية.

ونكتفي في المقام بهذه الإطلالة العامّة عليها.

وسنتناول القضية المبحوثة من خلال المحاور التالية:

أوّلاً: اتجاهات اللغويّين

وقع نقاشٌ بين الفقهاء والمفسِّرين في بعض المسائل المتعلّقة بالآية الكريمة، من قبيل: دلالة مادّة «غنم» وتصريفاتها، وهل تختصّ بغنائم دار الحرب أم تعمّ مختلف المكاسب والفوائد؟

وبتعبيرٍ أدقّ: ما هو المعنى الذي وضع له لفظ «الغنيمة»؟ وما هي استعمالاته المعهودة في المجال التداولي في تراث المسلمين؟

اختلفت تعريفات أئمّة اللغة وعلماء مفردات القرآن وغريبه، وكذلك غريب الحديث، حول ذلك.

ففي «العين»، للخليل بن أحمد(١٧٠هـ): والغنم هو الفوز بالشيء في غير مشقّةٍ. والاغتنام: انتهاب الغنم. والغنيمة: الفَيْء[٦].

وفي «مقاييس اللغة»، لابن فارس(٣٩٥هـ): الغين والنون والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلّ على إفادة شيء لم يملك من قبلُ، ثمّ يختص ما أخذ من مال المشركين بقهرٍ وغلبة، قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[٧].

وفي «لسان العرب»، لابن منظور(٧١١هـ): الغنم الفوز بالشيء من غير مشقّةٍ. والاغتنام انتهاز الغنم. وفي الحديث: الرهن لَمَنْ رهنه، له غنمه، وعليه غرمه. غنمه زيادته ونماؤه وفاضل قيمته...

وقال الأزهري(٣٧٠هـ): الغنيمة ما أوجف عليه المسلمون بخَيْلهم وركابهم من أموال المشركين... وفي الحديث: الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة، سمّاه غنيمة لما فيه من الأجر والثواب[٨].

ولم تبتعد مصادر مفردات القرآن الكريم عمّا ذكره اللغويّون.

وقال الراغب(٥٠٢هـ): والغنم إصابته والظفر به. ثم استعمل في كلّ مظفورٍ به من جهة العِدى وغيرهم. قال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾. والمغنم ما يغنم، وجمعه: مغانم، قال: ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾[٩].

وحَسْب الطريحي(١٠٨٥هـ): الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة. ولكنْ اصطلح جماعةٌ على ما أخذ من الكفّار، إنْ كان من غير قتالٍ فهو الفَيْء، وإنْ كان مع القتال فهو غنيمةٌ[١٠].

ومثل ذلك جاء في المصادر المختصّة بغريب الحديث.

ذكر ابن قتيبة(٢٧٦هـ) أن الغنيمة ما غنمه المسلمون من أرض العدوّ، وعن حربٍ تكون بينهم، فهي لمَنْ غنمها، إلاّ الخمس. وأضاف: وأصل الغنيمة والغنم في اللغة الربح والفضل، ومنه قيل في الرهن: له غنمه، وعليه غرمه، أي: فضله للراهن، ونقصانه عليه[١١].

وحَسْب ابن الأثير(٦٠٦هـ): الغنيمة والغنم والمغنم والغنائم، وهو ما أصيب من أموال أهل الحرب، وأوجف عليه المسلمون بالخيل والركاب. يُقال: غنمت أغنم غنماً وغنيمة، والغنائم جمعها، والمغانم جمع مغنم... ومنه الحديث: «الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة» وإنما سمّاه غنيمة لما فيه من الأجر والثواب. ومنه الحديث: «الرهن لمَنْ رهنه، له غنمه، وعليه غرمه»، قال: غنمه زيادته ونماؤه وفاضل قيمته[١٢].

وإذا تأمَّلنا في كلمات اللغويين والمتخصِّصين في مفردات القرآن والحديث السابقة حول مفهوم مادة الغنم نجدهم طرحوا معاني متفاوتةً بين العامّ والخاصّ.

وإذا مايَزْنا في كلماتهم بين المعاني اللغوية وبين تطبيقاتها ومصاديقها نجد أن تعريفاتهم على مستوى الدلالة اللغوية أقرب إلى بعض المعاني العامّة لمادة الغنم، من قبيل: الفوز بالشيء بلا مشقّة، وإفادة شيءٍ لم يملك من قبلُ، والزيادة والنماء وفاضل القيمة، والربح والفضل، والفائدة المُكتَسَبة.

أما على المستوى التطبيقي فنجدهم اتَّجهوا نحو تطبيقات التاريخ السياسي والفقه الشرعيّ، فربطوا الغنيمة بغنائم دار الحرب.

وتداخل مفهوم الغنيمة بالفَيْء في بعض التعريفات، ومع ذلك لم يقصروا مدلولها على ما يظفر به في الحرب فقط، بل طبَّقوه على الثواب الآتي من الصوم في الشتاء، وعلى عوائد الرهن، ومغانم الآخرة.

وثمّة مدخلٌ لتفسير الفوز بالشيء والظفر به بالغلبة؛ لأن من معاني الظفر الفوز بالمطلوب، وكذا الفلج بما خاصمت[١٣].

والظفر يستبطن معنى الغلبة[١٤]، ولا يقتصر على الغلبة في الحرب.

ويفهم من كلام كلٍّ من: ابن فارس؛ والراغب، أن ثمّة تطوّراً حصل في استعمال الكلمة في المجال التداولي في مرحلةٍ تاريخية تالية، بحيث صارت تختصّ بغنائم الحرب.

وحَسْب الطريحي فإن الاختصاص بغنائم دار الحرب معنى اصطلاحيّ متأخِّر.

مناقشة الحيدري

وفي ضوء ما سبق يمكن مناقشة ما ذكره الحيدري ، من أنه بمراجعة المصادر اللغوية الأصليّة، بل الثانوية أيضاً، لا نجد وصفاً للغنيمة بأنها مطلق الفائدة المكتَسَبة، بل ينصّون على أن الغنم هو الفوز بالشيء بلا مشقّةٍ، وأن المحصَّلة المستفادة من كلماتهم التفريق بين الغنم والغنيمة، وأن الغنم واشتقاقاتها موضوعٌ للفوز بالشيء بلا مشقّة، وأما الغنيمة فهي ما أوجف عليه المسلمون بخَيْلهم وركابهم[١٥]، واختار تعريف الخليل(١٧٠هـ) ومَنْ وافقه، كأبي عبيدة(٢٢٤هـ) والأزهري(٣٧٠هـ) والصاحب بن عبّاد(٣٨٥هـ)؛ لأن آراءهم ـ في نظره ـ استندَتْ إلى المعاني المستعملة، وإلى الرواة والشعر والقرآن والحديث؛ أما ما عداها فاعتبرها مخالفةً للاستعمالات العربية، ومعتمدة على الحَدْس والاجتهاد[١٦]، واستبعد مَنْ خالف هؤلاء، كابن قتيبة(٢٧٦هـ) وابن فارس(٣٩٥هـ) وغيرهم، معتبراً تعريفاتهم اجتهادية، ومخالفة لما كان مستعملاً لدى العرب، وكذا لاستعمالات القرآن والحديث والشعر.

والواقع أن اللغويين دَرَجوا على ذكر المعاني اللغوية، وتطبيقاتها، واستعمالاتها التاريخيّة. والخليل ـ كما لاحَظْنا ـ لم يقصر معنى الغنم بما يظفر به في ساحة الحرب. بل طبَّقه على الفَيْء، وهو ـ حَسْب المشهور ـ مقابلٌ للغنيمة بالمعنى الأخصّ، أي ممّا لم يوجف عليه بخَيْلٍ أو ركاب.

وذكر ابن منظور ـ من المتأخِّرين ـ نفس التعريف، ونقله عن الأزهريّ، وطبقه على المعنى الاصطلاحي.

وليس ابن فارس وحده الذي لم يفرِّق بين الغنم والغنيمة، بل كذلك الأزهري وابن قتيبة وابن الأثير.

كما أن ابن قتيبة وأبا عبيدة كانا متقاربين زماناً، وابن فارس كان معاصراً أو مقارباً زماناً للأزهري، وللصاحب بن عبّاد.

وصرَّح ابن فارس بأن كتاب الخليل وغريبَيْ أبي عبيدة هما من بين مصادره، وأنه اعتمد عليهما، وعلى غيرها من المصادر الأصليّة لأئمّة اللغة المعروفين، مثل: كتاب «المنطق»، لابن السكّيت(٢٤٤هـ)؛ وكتاب «الجمهرة»، لابن دريد(٣٢١هـ).

وقال ابن فارس، بعد أن عدَّد مصادره: وهذه الكتب الخمسة معتمدُنا في ما استنبطناه من مقاييس اللغة، وما بعد هذه الكتب محمولٌ عليها، وراجعٌ إليها[١٧].

الخليل ومدرسة البصرة

ولا نغفل أن الخليل كان ينتمي إلى مدرسة البصرة، التي عرفَتْ باستخدام القياس والاجتهاد والمنطق، إلى جانب اعتماد الرواية في اللغة، وأن كتابه اشتمل على كلمات مولّدة ومستحدَثة ومصطنعة، مثل: دهداق، دهدق[١٨]. وثمّة دعوى حول اعتماده على الإمكان الذهني، وإسرافه في الاعتماد على المسلك المنطقي والرياضي، البعيد عن الواقع التداولي والاجتماعي[١٩].

وهناك مَنْ شكَّك في نسبة معجم العين الى الخليل، مثل: أبي حاتم السجستاني والأزهري، الذي كان يزعم أنه لليث، وأن الخليل نحله!

مقابل مَنْ أثبت نسبته إليه، مثل: ابن دريد.

وهو الذي استقرَّتْ عليه شهرته، ويؤكِّده بعض المحقِّقين[٢٠].

ويبدو أن التفريق في كلمات بعض اللغويّين بين الغنم والغنيمة يرجع الى أنهم يذكرون المعنى اللغويّ أوّلاً، ثمّ يطبِّقونه ـ حَسْب اجتهادهم ـ على مجالات الاستعمال والتداول الفقهي.

وقد يقدِّم بعضهم المصداق، بينما يبدأ بعضهم بالتعريف، ثمّ يردفه بالمصداق. وقد يطبِّق بعضهم المعنى على آية الغنيمة، أو يستشهد بها؛ لكون موضوعها مصداقاً بارزاً لها، وإلاّ فإن الغنيمة مصدر غنم، ومن مشتقّاتها، وليست أجنبيّةً عنها.

ومع الأهمّية المرجعية للغة واستعمالاتها المعهودة في تحديد دلالات النصوص، إلاّ أنها كظاهرةٍ اجتماعية تخضع لموازين التطوُّر والتغيُّر، وإنْ كان تطوُّرها بطيئاً، ومن

ثَمَّ فإنها تتأثَّر بالسياقات الثقافية والتاريخية. وفي هذا الصدد يرى بعض العلماء أن اللغويين أنفسهم، وبالأخصّ في موارد التطبيق، قد تأثَّروا بالاستعمالات التاريخية الرسميّة، وبالاجتهادات الفقهية والتفسيرية السائدة. ويُلاحَظ أن بعضهم يذكر المعنى اللغويّ، ويردفه بما انتهى إليه الاستعمال الاصطلاحيّ؛ ويصرِّح بعضهم: ثمّ اختصّ أو استعمل في كذا، أو اصطلح على كذا. وتطبيق بعضهم أو استشهادهم بـ «آية الخمس» من سورة الأنفال أدّى إلى تبادل التأثير بينهم وبين المفسِّرين والفقهاء، كما سيتّضح لاحقاً.

ويرى السيستاني ـ حَسْب بعض مقرِّري درسه ـ أن كتب اللغة متأثِّرةٌ بمذاهب أهلها غالباً، ولذا فسَّر كلٌّ منهم ما فيه نحو إجمالٍ وإبهامٍ على مرامه، متأثِّراً بمذهبه الفقهيّ. فمثلاً: نرى أنهم يفسِّرون الغنيمة بغنائم دار الحرب؛ وذلك لتأثُّرهم بأن الخمس إنما يجب في غنائم الحرب. والحال أن الغنيمة ـ كما يرى ـ هي الظفر بالشيء، بل هي كلّ عوضٍ مادّي[٢١]. وقد أشار غيرُ واحدٍ من العلماء إلى ذلك.

إن هذا التداخل في المعاني والدلالات اللغويّة، والتأثُّر بالاستعمالات التاريخية الرسميّة والاصطلاحية الفقهية المتداولة، زاد من صعوبات البحث؛ للوصول إلى تحديد معنىً محدَّدٍ، استعمل فيه لفظ الغنم والغنيمة، فضلاً عن المعنى الذي وُضع له.

استعمالاتٌ عامّة لمادّة «غنم»

درس الخرسان استعمالات مادة «غنم» وتصريفاتها اللغويّة في الكتاب والسنّة والأدب، وانتهى إلى سعة المفهوم، وعدم اقتصاره على غنائم الحرب وحدها.

ومن الشواهد التي ساقها من القرآن الكريم والحديث والأدب العربيّ:

١ـ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ**﴾ (النساء: ٩٤)، وواضحٌ أنها لا تشير الى غنائم الحرب، بل إلى مغانم الآخرة.

٢ـ ومن الحديث الشريف، عن النبيّ المصطفى صلى الله عليه وآله: «سافروا تغنموا، وصوموا تصحّوا».

٣ـ وفي نهاية ابن الأثير، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «الرهن لَمَنْ رهنه، له غنمه، وعليه

غرمه». والغنم بمعنى الزيادة والنماء وفاضل القيمة[٢٢]. والاستعمال هنا في سياق معاملةٍ تجارية.

٤ـ وفي سنن ابن ماجة: يُقال عند إخراج الزكاة ما ورد عن النبيّ ﷺ: «اللهمّ، اجعَلْها مغنماً، ولا تجعلها مغرماً».

٥ـ ووردَتْ في كلمات الإمام عليّ عليه السلام، في نهج البلاغة، في عددٍ من الموارد غير الحربيّة، ومنها: في كتابه لواليه على البصرة: «فواللّه ما كنَزْتُ من دنياكم تبراً، ولا ادَّخَرْتُ من غنائمها وفراً». وهو واضحٌ في المعنى الواسع الشامل لمختلف الإفادات المادّية والغنائم الدنيويّة.

٦ـ وجاء في دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام، في الصحيفة السجّادية: «اللهمّ...، مَنْ تهده يعلم، ومَنْ تقرِّبه إليك يغنم».

وفي دعاءٍ آخر: «أسألك الغنيمة من كلّ برٍّ».

٧ـ وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «قرض المؤمن غنيمةٌ وتعجيلُ أجرٍ».

٨ـ وقال عنترة العبسي:

فقلتُ لها مَنْ يغنم اليوم نفسه ... وينظر غداً يلْقَ الذي كان لاقيا

٩ـ وقال أبو العتاهية:

ومَنْ يغتنم يوماً يجده غنيمةً ... ومَنْ فاته يوم فليس بعائدِ[٢٣]

وانتهى إلى أن الوضع اللغويّ والاستعمال اللغويّ المتكرِّر يأبى تخصيص مفهوم الغنيمة بمصداقها الحربيّ وحده[٢٤].

وتتبَّع الهمداني استعمال مادة «غنم»، ومختلف تصريفاتها، اسماً وفعلاً، مصدراً ومشتقّاً، في مصادر الأخبار لمختلف تيّارات المسلمين. وأورد ٦٣ رواية في التصريفات الآتية: غنم، غنمت، يغنم، تغنم، المغنم، الغنم، الغانم، الغانمون، الغنيمة، تغنموا، اغتنموا، اغتنم. وانتهى إلى أن دلالتها ليست مختصّةً بالغنائم الحربية، وأن لهذه المادّة معنىً واحداً سارياً في جميع هذه الموارد، ومشتركاً بينها، ولهذا المعنى سعةٌ تشمل كلّ فائدةٍ، ولا اختصاص له بالغنائم الحربيّة؛ فإن استعمال الغنيمة في مقابل الغرام، واستعمال المغنم في مقابل المغرم، واستعمال الغنم في مقابل الغرم، في عشرات

الأحاديث والآثار وغيرها من القرائن، يكشف كشفاً قاطعاً عن سَعَة المعنى، وعدم اختصاصه بغنائم الحرب. وإن استعمال هذه المادّة أحياناً في الغنيمة الحربيّة ليس من جهة ضيق المعنى ذاتاً، واختصاصه بغنيمة الحرب لغةً، بل هو من جهة كونها من مصاديق هذا المعنى العامّ[٢٥].

قَيْد الفوز «بدون مشقّةٍ»

لاحَظْنا أن بعض علماء اللغة عرف الغنم بأنه الفوز بالشيء «بدون مشقّةٍ».

وقد أثير جَدَلٌ حول هذا القَيْد؛ إذ كيف يكون الفوز بالغنيمة بدون مشقّةٍ أو تعبٍ، على الرغم من أنّهم اتَّفقوا على أن ما يظفر به في الحرب أبرز مصداقٍ لها.

إن العمل بهذ القَيْد يلزم منه إخراج ما يستفاد من غنائم الحروب، وهو أمرٌ يخالف ما أطبق عليه اللغويّون وما جرى عليه التداول والاستعمال. بل يمكن القول: إن جُلَّ ما يحقّقه الفرد أو الجماعة من فوائد ومكاسب في مختلف المجالات لا يتحقَّق بلا جهدٍ أو تعبٍ أو مشقّةٍ وعناءٍ، وإنْ على تفاوتٍ.

واعترض رشيد رضا(١٣٥٤هـ) على القَيْد المذكور. وفي نظره هو مستندٌ إلى ذوق اللغة، أو يشتم منه ما يقاربه، ولكنه غيرُ دقيقٍ. وذكر أن العرب سمّوا ما يؤخذ من العدوّ في الحرب غنيمةً، وهو لا يخلو من مشقّةٍ[٢٦].

ونقده الخوئي أيضاً، ورأى أن هذا القَيْد ينافيه مورد الآية؛ لما في الحرب من مشقّةٍ[٢٧].

القَيْد نتاج تطوُّر المفهوم

درس العسكريّ ملابسات ظهور هذا القَيْد، فانتهى إلى أن لفظة الغنيمة تطوَّرت استعمالاتها، وكانت ألفاظ السلب والنهب في الجاهلية تساوق الغنيمة والمغنم في عصرنا. وكان النبيّ ﷺ منع النهب والسلب، كما ورد في صحيح البخاري، عن عبادة: «بايعنا النبيّ على أن لا ننهب». وفي نظره إن الخلفية التاريخية لعدّ الغنيمة من غير مشقّةٍ تكمن في أنها جُعلَتْ بيد النبيّ ﷺ، يقسِّمها حَسْب المصلحة، بعد تنازع المقاتلين ومَنْ كُلِّف بحماية النبيِّ حول أحقّيتها بعد معركة بدر. وقد أعطى النبيُّ

لبعض مَنْ لم يحضر بعض الغزوات، مثل: عثمان بن عفان وأبي موسى الأشعري وجعفر بن أبي طالب ومَنْ هاجر معه إلى الحبشة، كما أعطى للمؤلَّفة قلوبهم في حنين، أضعاف سهم المؤمن المجاهد[٢٨]. ولهذا نُظر إليها وكأنّها أصيبَتْ بلا مشقّةٍ؛ لأنها بمثابة منحةٍ من رسول الله، وليس من الحرب. وفي عصر انتشار الفتوحات، على عهد الخليفة عمر وما بعده، كثر استعمال مادّة «غنم» على ما ظفر به من جهة العِدَى خاصّة. وعندما قام علماء اللغة بتدوينها، ولاحظوا الاستخدامات المختلفة، لم ينتبهوا إلى تطوُّر تطبيقات مادّة «غنم» تاريخيّاً، مما جعل بعضهم يخلط في معانيها[٢٩]. ولا يوافق الهمداني على وقوع تطوُّرٍ في استعمال الكلمة واختصاصها بغنائم الحرب، على الرغم من استعمالها فيها، مع وجود القرينة الحاليّة والمقاليّة. ويرى عدم وجود أثرٍ لهذه الدعوى في الآثار[٣٠].

ويرى البوطي أن ملكية المقاتل للغنيمة تتحقَّق بعد قسمة النبيّﷺ، وليس قبلها. واستدلّ بقول النبيّﷺ لوفد هوازن: «لقد استأنَيْتُ بكم»، أي أخَّرْتُ قسمة الغنائم؛ آملاً في إسلامكم، على أن الجند إنما يملكون الغنائم بعد تقسيم الإمام لها. فمهما دامَتْ قبل القسمة فهي لا تعتبر ملكاً للمقاتلين[٣١].

نظرةٌ في تحليل العسكريّ

يَرِدُ على التحليل السابق بأنه لم يبين إنْ كانت السيرة السائدة في عهد النبيّﷺ هي تقسيم الغنائم على المقاتلين وغير المقاتلين دون فرقٍ، أم أن إعطاء غير المقاتلين كان في حالاتٍ محدودة؟ وأنّ جعل توزيعها بيد النبيّ هل كان بمعنى أنه هو مالكها والمتصرِّف فيها أو بصفته الحاكم والقائد، وبالتالي فهو شأنٌ تنظيميّ تدبيريّ، يحول دون وقوع النزاع بين المقاتلين أو المستحقين لها؟

وحتّى لو قيل: إن ملكيّتها كانت للنبيّﷺ، وإنه كان المتصرِّف فيها حَسْب ما يراه من المصلحة، فإنه لا ينفي المشقّة التي يعانيها المقاتلون والمشاركون في الحرب.

والتأمُّل في الاعتراضات التي وقعَتْ على أثر منح النبيّﷺ الغنائم للقرشيّين والمؤلَّفة قلوبهم والطلقاء، دون الأنصار، في «حنين» يدلّ على أن المركوز في أذهان المسلمين آنذاك كان أنها حقٌّ للمقاتلين والمشاركين في المعركة. كما أن الموقف

الفقهي انبنى على ذلك[٣٢]. ثم إن مستحقّ الغنيمة ـ حَسْب هذا المنظور ـ وإنْ كان لا يمتلكها إلاّ بعد القسمة، إلاّ أن مفاد الآية ـ كما بيَّن الزمخشري ـ هو اعلموا أن الخمس من الغنيمة يجب التقرُّب به، فاقطعوا عنه أطماعكم، واقتنعوا بالأخماس الأربعة، إنْ كنتُمْ آمنتم بالله. وكأنّها بمثابة ردٍّ على المعترضين، أو على مَنْ يختلج في صدره بأن شيئاً من حقوقه مُنِحَتْ لغير المستحقّ. ولا يؤثّر ذلك في الحكم التشريعي الذي أكَّد عليه القرآن، كما ظنّ بعض الكتّاب[٣٣].

الغنيمة ما يُنال بسَعْيٍ

يبدو أن بعض المفسِّرين المتأخِّرين التفتوا إلى إشكالية القَيْد المذكور (بدون مشقّةٍ)، وعدم انطباقه على الواقع، فقدَّموا تعريفاً مغايراً ومقابلاً للفظ الغنيمة. وقرَّروا أنه ما يناله الرجل أو الجماعة بسَعْيٍ. ودعموا كلامهم بأمثلةٍ من الشعر العربي. ومن هؤلاء: القرطبي(٦٧١هـ)؛ وأبو حيّان(٧٤٥هـ)؛ والشوكاني(١٢٥٠هـ)؛ وأطفيش(١٣٣٢هـ)[٣٤].

بل انتهى بعض الباحثين بأن من معاني الغنيمة ما يحصل عليه الفرد أو المجموعة بالسَّعْي والتجوال، وفي ذلك يقول الشاعر:

وقد طوَّفْتُ في الآفاق حتّى ... رضيتُ من الغنيمة بالإيابِ[٣٥]

تخصيص المفهوم العامّ بالعُرْف الفقهيّ

ويُستفاد من كلمات بعض المفسِّرين أن المفهوم اللغوي للغنيمة أوسع من المعنى السائد، غير أنهم ضيَّقوا مفهومها التفسيري طبقاً لما استقرّ في بعض النظرات الفقهية الشرعية.

قال الرازي(٦٠٦هـ): إن الغنم هو الفوز بالشيء؛ يقال: غنم يغنم غنماً فهو غانمٌ. وأضاف: والغنيمة في الشريعة ما دخلَتْ في أيدي المسلمين من أموال المشركين على سبيل القَهْر بالخيل والركاب[٣٦].

أما القرطبي(٦٦١) فقد كان أكثر وضوحاً، حيث قال: الغنيمة في اللغة ما يناله الرجل أو الجماعة بسَعْيٍ، ومن ذلك: قول الشاعر:

وقـــد طوَّفْـــتُ في الآفـــاق حتّـــى رضـــيتُ مـــن الغنيمـــة بالإيـــابِ

غير أنه قال بعده: واعلم أن الاتّفاق حاصلٌ على أن المراد بقوله تعالى: ﴿**غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ**﴾ مالُ الكفّار إذا ظفر به المسلمون على وجه الغلبة والقَهْر.

وصرَّح بالقول: ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص، على ما بيَّناه. ولكنْ عُرْفُ الشرع قيَّد اللفظ بهذا النوع[٣٧].

وكلامُه واضحٌ في أن مفهوم الغنيمة في اللغة واسعٌ، وأن التخصيص جاء من جهة اتّفاق الفقهاء، وما عبَّر عنه بعُرْف الشرع، وهو تعبيرٌ عن النظرة الفقهية السائدة المتبنّاة في هذا الشأن.

وبهذا فقد مايزا بين المعنى اللغويّ والاصطلاحي الشرعي.

كما صرَّح الألوسي(١٢٧٠هـ) بقوله: وغنم في الأصل من الغنم، بمعنى الربح... وفي القاموس: المغنم والغنيم والغنيمة والغنم بالضمّ الفَيْء. والمشهور تغاير الغنيمة والفَيْء. ثمّ قال: وفسَّروها بما أخذ من الكفار قهراً بقتالٍ أو إيجافٍ[٣٨].

وقد صرّح بعض الباحثين المعاصرين بأن التعريف السائد هو فقهيٌّ اصطلاحيّ.

قال القاسمي: فرّق الشرع بين الغنيمة والفَيْء، ولا حاجة بنا للرجوع إلى الأصل اللغوي، فهو متشعِّبٌ وطويل. ونكتفي هنا بالذي اعتمده الفقهاء، ولم يختلفوا فيه، فقالوا: إن الغنيمة ما أُخذ من أموال أهل الحرب عنوةً بطريق القَهْر والغَلَبة[٣٩].

وقال الصالح: الغنيمة مالٌ من أموال الكفّار، ظفر المؤمنون به على وجه الغَلَبة والقَهْر. وأضاف: ومعناه الاصطلاحيّ هذا مأخوذٌ من المعنى اللغوي للغنيمة: الفوز بالشيء[٤٠].

وهكذا نجد أن جملةً من المفسِّرين ذكروا بعض المعاني اللغويّة العامّة للفظ الغنيمة، غير أنهم اختاروا في النتيجة ما غلب على استعماله التاريخيّ، واستقرّ عليه العُرْف الفقهي السائد.

ولهذا يرى الخرسان أن تخصيص مفهوم الغنيمة بمصداقها الحربيّ، دون غيره، هو نتيجة التأثُّر باتّجاه الفقه الرسميّ في ظلّ الأُنْس الذهنيّ بكونه من المسلَّمات[٤١].

وهو ما أكَّد عليه بعض الفقهاء، كالنراقي والسيستاني.

ثانياً: اتجاهات التفسير

بعد أن عرَضْنا آراء اللغويّين حول دلالات الكلمة، واستعمالاتها المعهودة؛ وتطرَّقنا إلى التحليلات التي ترى تأثُّر بعض الآراء باتّجاهات الفقه التاريخيّ الرسميّ، نشير إلى انعكاساتها في تشكُّل اتّجاهات التفسير لمفهوم الغنيمة:

الاتجاه المضيّق

يقصر العديد من المفسِّرين مفهوم الغنيمة على المعنى الضيِّق، وهو: ما يظفر به المسلمون في الحرب مع المشركين.

فقد نقل الطبري(٣١٠هـ) عن عطاء بن السائب: ما أخذوه من مالٍ ظهروا عليه فهو غنيمةٌ.

وعن سفيان الثوري: الغنيمة ما أصاب المسلمون عنوةً بقتالٍ.

وقال الطبري: الغنيمة هي ما أفاء الله على المسلمين من أموال المشركين بغَلَبةٍ وقَهْرٍ.

وقال في موردٍ آخر: وقد بيَّنا فيما مضى معنى الغنيمة، وأنها المال يوصل إليه من مال مَنْ خوّل الله ماله أهل دينه، بغَلَبةٍ عليه، وقهرٍ بقتال[٤٢].

وذكر البيضاوي(٦٨٥هـ) أن الغنيمة في الشريعة ما دخلَتْ في أيدي المسلمين من أموال المشركين، على سبيل القَهْر بالخَيْل والرِّكاب[٤٣].

وحَسْب ابن كثير(٧٧٤هـ): الغنيمة هي المال المأخوذ من الكفّار بإيجاف الخيل والرِّكاب[٤٤].

وصرَّح الأردبيلي(٩٣٣هـ) بقوله: والذي ينبغي أن يُذْكَر هنا مضمون الآية، فهي تدلّ على وجوبه في غنائم دار الحرب، ممّا يصدق عليه شيء، وأيَّ شيءٍ كان، منقولاً وغير منقول[٤٥]. وقد احتمله في «مجمع الفائدة»، ولم يجزم فيه على دلالة الآية حَصْراً على غنائم الحرب.

وانتهى رشيد رضا إلى القول: والتحقيق أن الغنيمة في الشرع ما أخذه المسلمون من المنقولات في حرب الكفّار عنوةً[٤٦].

الاتجاه الموسّع

وفي المقابل ذكر بعض المفسِّرين كلا المفهومين للغنيمة، سواء الضيِّق أو الواسع. ومع كون المعنى الضيِّق ـ على الأقلّ ـ مصداقاً بارزاً غير أنهم مالوا إلى المفهوم الأوسع؛ اتّساقاً مع الموقف الروائي والفقهي لديهم. وفي الوقت نفسه صرَّحوا بأنه يتّفق مع الدلالة اللغوية.

عرّف الطوسي(٤٦٠هـ) الغنيمة بالمعنى اللغوي السائد، وهو: ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفّار بقتالٍ. وتطرَّق إلى بعض الآراء حول الفرق بين الغنيمة والفَيْء. وقال: وعند أصحابنا الخمس يجب في كلّ فائدةٍ تحصل للإنسان من المكاسب وأرباح التجارات والكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك، ممّا ذكرناه في كتب الفقه. وعلَّل ذلك بقوله: ويمكن الاستدلال على ذلك [المعنى الواسع] بهذه الآية؛ لأن جميع ذلك يُسمّى غنيمةً[٤٧].

ففي نظره إن دلالة الآية أوسع من مجرّد ما يُؤخَذ من أموال الكفّار في الحرب؛ لأن دلالة الغنيمة تشمل كلّ فائدةٍ تحصل للإنسان.

ويبدو أنه حاول الجمع بين الدلالة اللغويّة وموقفه الفقهيّ.

ووافقه الطبرسي(٥٤٨هـ) بقوله: ويمكن أن يستدلّ على ذلك بهذه الآية؛ لأن جميع ذلك يُسمّى غنيمةً[٤٨].

ويتّضح من كلامهما أنه مع كون ما يُؤخَذ من أموال العدوّ في الحرب هو المفهوم السائد والمصداق البارز للغنيمة، إلاّ أن دلالة الكلمة ليست منحصرةً فيه.

وقريب منه رأي الراوندي(٥٧٣هـ)، الذي قال: الغنيمة ما أُخذ من أموال أهل الحرب من الكفّار بقتالٍ، وهي هبة من الله للمسلمين. وأضاف: والخمس يجب فيها، وفي كلّ فائدةٍ تحصل للإنسان من المكاسب وأرباح التجارات، وفي الكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك. وهي خمسة وعشرون جنساً، وكلّ واحد منها غنيمةٌ. فإذا كان كذلك فالاستدلال يمكن عليها كلّها بهذه الآية. ويدلّ عليها جملةُ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٤٩].

فنجده، مع تعريفه بالمصداق السائد، يؤكّد اندراج مجموعةٍ من الموارد تحت مفهوم الغنيمة. ويظهر من تعقيبه بالصيغة الشرطية: «فإذا كان كذلك فالاستدلال

يمكن عليها كلّها بهذه الآية» عدم جزمه بالمفهوم الواسع. ولهذا عضده بقوله: ويدلّ عليه جملةُ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وكأنّه أراد من ذلك الإشارة الضمنية إلى أن الآية وَحْدَها تشير إلى المفهوم الضيِّق، غير أن لفظ الغنيمة يشمل الموارد الأخرى بالمفهوم اللغويّ الواسع، وبدلالة السنّة، التي هي المبين للقرآن الكريم، حَسْبَ ما تقرِّره الآية الكريمة.

أما المفسِّرون المعاصرون، فنشير إلى رأيين: **أحدهما**: للطباطبائي(١٩٨١م)؛ **والآخر**: لفضل الله(٢٠١٠م).

رأى الطباطبائي أن الآية تشتمل على تشريعٍ مؤبَّد، كما هو ظاهر التشريعات القرآنية، وأن الحكم متعلِّقٌ بما يُسمّى غنماً وغنيمةً، سواء كان غنيمةً حربية مأخوذة من الكفّار أو غيرها ممّا يطلق عليه الغنيمة لغةً، كأرباح المكاسب والغوص والملاحة والمستخرج من الكنوز والمعادن(٥٠).

وتطرَّق فضل الله(٢٠١٠م) إلى أبرز اتجاهَيْ التفسير للآية عند المسلمين، مقرِّراً أنها تعني كلّ الغنائم والفوائد والأرباح، من التجارة والصناعة والزراعة والغوص والكنز والمعادن وغيرها، في ما جاء في التفسير عن أئمّة أهل البيت. وأضاف: وكلمة الغنيمة مطلقةٌ في الآية، وعلى هذا كان مذهب أهل البيت في وجوب الخمس بشكلٍ شامل لكلّ الفوائد والأرباح، من كلّ المداخيل المالية(٥١).

ثالثاً: الاتّجاهات الفقهيّة

تتميَّز الآراء الفقهية في أنها تعكس تطبيقاتٍ تاريخية على المستوى الرسميّ والشعبيّ، وبعضُ اجتهاداتها لا تزال مطبَّقةً حتّى اليوم.

ويمكننا أن نجملها في الاتجاهات التالية:

الاتجاه المضيّق

ذهب جملةٌ من الفقهاء إلى تضييق المفهوم. ونشير هنا إلى بعض كلماتهم وآرائهم:

يرى أبو يوسف(١٨٢هـ) أن الغنيمة ما أصاب المسلمون من عساكر أهل

الشرك، وما أجلبوا به من المتاع والسلاح والكراع، فإن في ذلك الخمس[٥٢].

وحَسْب يحيى بن آدم(٢٠٣هـ)، عن الحسن بن صالح: سمعنا أن الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال، حتّى يأخذوه عنوةً[٥٣].

وصرَّح البيساني(القرن ٤هـ): إنما سُمِّي غنيمةً لأنهم ربحوه من مال المشركين؛ لأن الربح يسمّى غنماً. والغنيمة هي الربح؛ لأنهم غنموه في حرب العدوّ حلالاً. وأضاف: وأما ما غنموا في الحرب، وقسَّموه بينهم من الغنائم، فإنه يخرج منه خُمْسه الذي جعله الله فيه[٥٤]. ويتَّضح من كلامه بأنه يرى أن الربح هو غنيمةٌ، وأن الغنيمة هي ربحٌ. وقد يُستفاد من كلامه أن غنائم الحرب من مصاديق الربح والغنم.

واعتبر الماوردي(٤٥٠هـ) مال الغنيمة مأخوذاً من الكفّار قَهْراً[٥٥].

وفي نظر ابن تيمية(٧٢٨هـ): الغنيمة هي المالُ المأخوذ من الكفّار بالقتال، ذكرها الله في سورة الأنفال، التي أنزلها في غزوة بدر[٥٦].

وذهب محمد العاملي(١٠٠٩هـ) إلى أن المتبادر من الغنيمة الواقعة فيها (في الآية) غنيمة دار الحرب، كما يدل عليه سَوْق الآيات السابقة واللاحقة، فلا يمكن التجوُّز بها في غيره، إلا مع قيام الدلالة عليه[٥٧].

وهو نفس ما قرَّره السبزواري(١٠٩٠هـ)، وهو أن المتبادر من الغنيمة الواقعة في الآية غنيمة دار الحرب، كما يدل عليه سَوْق الآيات السابقة واللاحقة[٥٨].

أما عليّ الطباطبائي(١٢٣١هـ) فذكر ما عليه بعض الفقهاء والمفسِّرين من عموم الآية؛ لجملةٍ من الموارد التي عليها الأصحاب، فقال: وإثباته حقيقة لغةً أو عُرْفاً مشكلٌ، بل ظاهرُ الأصحاب وجملةٌ من الروايات العَدَم؛ حيث قوبل فيها وفي كلامهم المعادن ونحوها بالغنيمة، بحيث يظهر المغايرة بحَسَب الحقيقة الوضعيّة. كما هي ظاهر جماعة من أهل اللغة، بل عامّتهم، والعُرْف أيضاً، كما صرَّح بعض الأجلّة. ثمّ قال: وحينئذٍ فتعميم الأصحاب الغنيمة للجميع كما فيه، لعلّه من جهة النصوص المفسِّرة للغنيمة[٥٩].

وهكذا فقد ذهب فريقٌ من الفقهاء إلى أن مدلول «غنمتُمْ» في الآية يعني ما ظفرتُمْ به في حربٍ، بالقَهْر والغَلَبة.

الاتّجاه الموسّع جزئيّاً

يُستفاد من آراء بعض الفقهاء منذ القرون الأولى أنهم لم يقصروا مفهوم الغنيمة على ما يُظْفَر به على نحو الغَلَبة في الحرب، وإنْ كانت هذه الآراء لم تتوسَّع في مفهومه ليشمل جميع الأرباح والفوائد، غير أنها في النتيجة العملية أمْيَل إلى الاتجاه الثاني، في عدم قَصْر مفهوم الغنيمة على الحرب.

فحَسْب سيد سابق(٢٠٠٠م): إن الركاز الذي يجب فيه الخُمُس هو كلّ ما كان مالاً، كالذهب والفضّة والحديد والرصاص والصفر والآنية وما أشبه. وأضاف: هو مذهب الأحناف والحنابلة وإسحاق وابن المنذر، ورواية عن مالك، وأحد قولَيْ الشافعي[٦٠].

وذكر البخاري في صحيحه، في باب ما يُستَخْرَج من البحر: عن الحسن: في العنبر واللؤلؤ الخمس؛ وفي باب في الركاز الخمس: قال مالك وابن إدريس: الركاز دفن الجاهلية، في قليله وكثيره الخمس.

وتجدر الإشارة إلى أن مستند الخمس فيها ليست الآية الكريمة المتعلّقة بالخمس، التي ورد فيها لفظ «غنمتُم»، بل أدلّة حديثيّة أخرى خاصّة، من قبيل: ما روى البخاري، عن أبي هريرة، عن النبيﷺ: العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الرِّكاز الخمس[٦١].

وبالنظر إلى بعض الآراء الفقهيّة نجد أنها تضعها مواضع الغنيمة، أو تجعلها في حكمها، ويظهر من بعضها أنها تدرجها ضمن مفهوم الغنيمة.

فأبو يوسف(١٨٢هـ) ـ وعلى الرغم من أنه قصر مفهوم الغنيمة في الآية على غنائم الحرب ـ قد أدرج الرِّكاز والمعادن وما يُستَخْرَج من البحر تحت مفهوم الغنيمة، وطبَّق عليها حكم آية الخمس. قال: فعلى هذا تقسم الغنيمة؛ فما أصاب المسلمون من عساكر أهل الشرك، وما جلبوا به من المتاع والسلاح والكراع وغير ذلك. وأضاف: وفي ما يُستَخْرَج من البحر، من حليةٍ وعنبر. فالخمس يوضع مواضع الغنائم على ما قال الله عزَّ وجلَّ في كتابه: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾. وقال: في كلّ ما أصيب من المعادن، من قليلٍ أو كثيرٍ، الخمس... ليس هذا على موضع الزكاة، إنما هو على موضع الغنائم.

وليس في تراب ذلك شيءٌ، إنما في الذهب الخالص والفضّة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص...، إلخ[٦٢]. ويتبين من كلامه أنه يرى تخميس ما ظفر به في غير الحرب، ووضعه موضع الغنيمة، مؤكّداً أنه ليس على موضع الزكاة، إنما على موضع الغنائم. و يستدلّ عليه بآية الخمس بوضوحٍ.

كما صرَّح الجزيري(١٩٤١م) أن الحنفيّة قالوا: المعدن والركاز بمعنىً واحد، وهو شرعاً مالٌ وُجد تحت الأرض، سواء كان معدناً خلقيّاً خلقه الله تعالى، بدون أن يضعه أحد فيها، أو كان كنزاً دفنه الكفار. وأضاف: ولا يُسمّى ما يخرج من المعدن والركاز زكاة على الحقيقة. وقال: وتنقسم المعادن الى أقسام ثلاثة...؛ فأما الذي ينطبع بالنار فيجب فيه إخراج الخمس، ومصرفه مصرف خمس الغنيمة المذكورة في قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ**...الآية﴾[٦٣].

فنجده يؤكّد بأن ما يخرج من المعدن والركاز لا يطلق عليه زكاة على الحقيقة، وأن مصرفها هو نفس مصرف الخمس، كما جاء في آية الخمس، وإنْ لم يصرِّح بكونها في حكم الغنيمة.

وهناك كلماتٌ فقهيّة صريحةٌ في توسيع مفهوم الغنيمة، وشموله لغير الغنائم الحربيّة.

يصرِّح ابن المرتضى(٨٤٠هـ) بوجوب إخراج الخمس على كلّ غانمٍ، مستدلاً بالكتاب والسنّة والإجماع. ويقرِّر بوضوحٍ مفهوماً واسعاً للغنيمة: وإنما يجب الخمس في الغنائم فقط. والغنائم ثلاثة أصناف: **الأوّل**: صيد البرّ والبحر وما استخرج منهما، أي من البرّ والبحر، أو أُخذ من ظاهرهما، كمعدنٍ، فإنه يجب فيه الخمس؛ وكنزٍ، إذا كان ذلك الكنز ليس لقطةً، فإنه يجب فيه الخمس. وأما الذي يُستَخْرَج من البحر فهو نحو: درّة وعنبر، فإن فيهما الخمس. ويجب الخمس في عسلٍ مباح. **والثاني** من الغنائم التي يجب فيها الخمس: هو ما يُغْنَم في الحرب... و لا خلاف في وجوب الخمس في غنائم أهل الحرب. **والثالث** من الأموال التي يجب فيها الخمس: ثلاثة أشياء، وهي: مال الخراج؛ ومال المعاملة؛ وما يُؤخَذ من أهل الذمّة. والمعاملة وضعها رسول اللهﷺ في بعض أراضي خيبر[٦٤]. ونقل عنه من كتابه «البحر الزخّار»: يجب الخمس في الصيود، بحريّةً كانت أم برّيةً؛ إذ هي مغنمٌ، فعمَّتْها الآية. وأضاف: قالوا:

الغنيمة اسم ما أُخذ من الكفّار فقط، قلنا: بل كلّ ما اغتنم[٦٥]. وكلامه واضحٌ في توسيع المفهوم.

ويُستفاد من بعض هذه الأقوال الفقهيّة أنها تدرج بعض ما يُنال عبر الغوص والكنز ضمن الغنائم، وإنْ كانت محصّلة البحث في فقه الجمهور ـ حَسْب الهمداني ـ تفيد بأن الخمس المقصود هو غير الخمس المصطلح، ومستحقّه هو غير ما صرَّحت به آية الخمس في سورة الأنفال، وهو قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ**...الآية﴾[٦٦].

وبصرف النظر عن طبيعة الخمس ومستحقّه يظهر من بعض الكلمات الآنفة توسيع مفهوم الغنيمة.

وفصّل الهاشمي(٢٠١٨م) القول في مفهوم الغنيمة، فرأى أن المفاد الأصليّ لمادّة الغنم إما هو خصوص المال الذي يفوز به الإنسان، ويظفر به من العدوّ، بالغَلَبة والقوّة، وهو ما يختصّ بغنائم الحرب؛ أو هو الفائدة المطلقة الحاصلة مجّاناً بلا ترقُّبٍ ولا بَذْلِ مالٍ أو جُهْدٍ[٦٧]. وهذا المفهوم أوسع من الأوّل؛ حيث يشمل الكنز والمعدن والغَوْص والمال المطروح في الصحراء، بل يشمل كلّ ما يستحصله الإنسان مجّاناً من غير توقُّعٍ له بحَسَب الطريقة المتعارفة لاستحصال المال. ومن ثمّ فهو لا يشمل أرباح المكاسب وما يُستفاد بالطرق المتعارفة والمتوقَّعة[٦٨]. وأكَّد على أن تتبُّع استعمالات مادة الغنم في الكتاب الكريم والأحاديث يدلّ على شيوعها في المعنيين المذكورين أعلاه، ولهذا لا نحرز كون المعنى العامّ هو المعنى الحقيقي للفظ، وبالتالي لا يصحّ التمسُّك بالإطلاق المذكور[٦٩]. وحَسْب رأيه، لوكان المعنى العامّ هو معنى اللفظ لظهر في صدر الإسلام وفي زمن النبيّ ﷺ، ولتمسَّك به الخلفاء بعده؛ لفَرْض الخُمْس على مطلق الفوائد، وجبايتها لمصلحتهم[٧٠]. فكيف لم يلتفت أحدٌ منهم إلى ذلك، ولم ينعكس في التاريخ، ولا كتب الفقه، بل ولا كتب الحديث، للعامّة والخاصة؟![٧١].

وهو رأيٌ يتوسَّط بين رأيين؛ فهو يتّفق مع الاتّجاه الأوّل في تضييق مفهوم الغنيمة في الآية، غير أنه يوسِّع مصاديقه، لتشمل أموراً أخرى، لا تقتصر على ما يظفر به في الحرب.

الاتجاه الموسّع

أما الموقف الفقهيّ حَسْب هذا الاتّجاه فقد صرَّح جمعٌ من الفقهاء منذ القِدَم بعموم الغنيمة، وعدم اختصاصها بغنائم دار الحرب.

قال الصدوق(٣٨١هـ): كلّ شيءٍ تبلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل[٧٢]. ولكنّ في عبارته نوعَ إجمالٍ.

وقال المفيد(٤١٣هـ): والخمس واجبٌ في كلّ مغنمٍ، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾. وأضاف: والغنائم ما استُفيد بالحرب من الأموال والسلاح والثياب والرقيق، وما استفيد من المعادن والغوص والكنوز والعنبر، وكلّ ما فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات من المؤنة والكفاية في طول السنة على الاقتصاد[٧٣].

وعَدَّه المرتضى(٤٣٦هـ) ممّا انفردَتْ به الإمامية، وصرَّح بوجوبه في جميع المغانم والمكاسب، وممّا استخرج من المعادن والغوص والكنوز، وممّا فضل من أرباح التجارات والزراعات والصناعات بعد المؤنة والكفاية في طول السنة على الاقتصاد[٧٤].

وقال الطوسي(٤٦٠هـ): كلّ ما يُؤخَذ بالسيف قَهْراً من المشركين يُسمّى غنيمةً، بلا خلافٍ. وأضاف: وعندنا أن ما يستفيده الإنسان من أرباح التجارات والمكاسب والصنايع يدخل أيضاً فيه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. واستدلّ على هذا الرأي بإجماع الفرقة، وبآية الخمس، مصرِّحاً بأنه عامٌّ في جميع ذلك، فمَنْ خصَّصه فعليه الدلالة[٧٥].

وذكر في الخلاف، في المسألتين ١٣٨ و١٣٩، أدلّةً أخرى على رأيه من السنّة والمعقول.

واستدلّ نجم الدين الحلّي(٦٧٦هـ) على شمول الخمس لمختلف الأرباح والفوائد بآية الخمس. وعدَّ الغنيمة اسم الفائدة، فكما يتناول هذا اللفظ غنيمة دار الحرب؛ بإطلاقه، يتناول غيرها من الفوائد[٧٦].

وحَسْب ابن المطهَّر الحلّي(٧٢٦هـ): يجب الخمس على أرباح التجارات والزراعات

والصنائع وسائر الاكتسابات بعد إخراج مؤونة السنة، عند علمائنا كافّةً؛ خلافاً للجمهور؛ لعموم ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾؛ وللتواتر المستفاد من الأئمّة عليهم السلام[٧٧]. وفي نصٍّ آخر له ذكر أن وجه الاستدلال بآية الخمس أنها أوجبت الخمس في كلّ ما يُغْنَم، وهو يتناول غنيمة دار الحرب ويتناول غيرها، فالتخصيصُ من غير دليلٍ باطلٌ[٧٨].

وإليه ذهب زين الدين العاملي(٩٦٥هـ)، وقال: خلافاً للعامّة، حيث خصّوها بالمعنى الثاني، ونقلوها عن موضوعها اللغويّ إلى غنائم دار الحرب خاصّة، أو خصّوها به[٧٩].

وأكّد أحمد النراقي(١٢٤٥هـ) على أن الأصل في وجوب الخمس في جميع ما يستفيده الإنسان ويكسبه ويغنمه الآية الشريفة والأخبار. والغنيمة في أصل اللغة الفائدة المكتَسَبة، كما صرَّح بعض أهل اللغة[٨٠]. ويرى أن تصريح بعض الفقهاء بأن المتبادر من الغنيمة في آية الخمس هو ما يُؤخَذ من دار الحرب؛ بدلالة السياق، ما هو إلاّ انعكاسٌ لما اشتهر في الفقه التاريخيّ الرسميّ والتفسير غير الإماميّين[٨١].

ومضى على هذا التفسير العامّ للغنيمة جماعةٌ من الفقهاء المعاصرين.

فحَسْب الخوئي: إن كلمة غنم بالصيغة الواردة في الآية المباركة ترادف ربح واستفاد وما شاكل ذلك، فتعمّ مطلق الفائدة... وأضاف: ولعلّ في التعبير بالشيء ـ الذي فيه من السعة والشمول ما ترى ـ إيعازاً إلى هذا التعميم. وإن الخمس ثابتٌ في مطلق ما صدق عليه الشيء من الربح، وإنٍ كان يسيراً جدّاً، كالدرهم، غير المناسب لغنائم دار الحرب، كما لا يخفى... وانتهى إلى القول: ولا ينبغي التأمُّل في إطلاق الآية المباركة في حدّ ذاتها، وشمولها لعامّة الأرباح والغنائم[٨٢].

القرائن والمؤيِّدات لدى الفقهاء

١ـ قرينة السياق والمورد

اعتمد الاتّجاه الأوّل، في تضييق مفهوم الغنيمة وقصره على المجال الحربيّ، على المعنى الذي ساد استخدامه وتداوله، بل رأى بعضهم أنه المعنى الذي وُضِع له اللفظ.

وفي ما يتعلَّق بآية الخمس ركَّز بعضهم على قرينة السياق، ومورد نزول الآية. وقد ذكرنا فيما سبق كلماتهم حول ذلك.

وتمسَّك أصحاب الاتجاه الثاني بإطلاق الآية وكلمات اللغويّين. ورأَوْا أن السياق لا يفيد الاختصاص.

قال المنتظري: إن وقوع الآية في سياق غزوة بدر لا يوجب التخصيص؛ إذ المورد غير مخصِّصٍ، وإلاّ لوجب اختصاص الخمس لغنائم بدر فقط. ولا مانع من أن يصير موردٌ خاصّ موجباً لنزول حكمٍ كلّي، يشمله بعمومه وإطلاقه، بل هو المتعارَف في آيات الكتاب العزيز(٨٣).

ولا بُدَّ هنا من مراعاة التفريق بين السياق ومناسبة النزول؛ فالأوّل هو وقوع آية الخمس في سياق آيات القتال؛ والثاني نزولها في واقعة بدر، حَسْب بعض المفسِّرين. وحَسْب هذا المنظور: إن السياق في المورد، مع إطلاق اللفظ أو عمومه، لا يشكِّل قرينةً، ولا يصلح لتخصيص العمومات اللفظيّة. والواقعة التي نزل بها لا تعدو أن تكون المناسبة التي نزل فيها التشريع، فلا يقتصر عليها، ولا يتجمَّد عندها.

وفي المقابل يرى الهاشمي بأن ما ذُكر أعلاه لا يتمّ على إطلاقه، فإذا فرض أن المعنى الأخصّ، وهو غنائم الحرب، كان بخصوصيّته مما يُستَعْمَل فيه لفظ الغنيمة كمعنىً استعماليّ، ولو مجازاً، أصبح السياق المذكور صالحاً للقرينيّة على تعيين المعنى المستَعْمَل فيه اللفظ في المعنى الخاصّ، لا العامّ(٨٤).

٢ـ الغنائم في الكتب النبويّة

يؤيِّد بعض الباحثين موقف الاتّجاه الموسّع، القائل بعدم اقتصار مفهوم الغنيمة على ما يُؤخَذ من الكفّار في الحرب، ببعض الفقرات التي تضمَّنَتْها بعض عهود النبيّ ﷺ وكتبه، والتي تفيد ـ حَسْب رأيهم ـ أن النبيّ كان يفرض الخمس في غير الغنائم الحربيّة.

ومن نماذج الكتب: ما رواه البخاري، عن ابن عباس قال: قدم وفدُ عبد القيس، فقالوا: يا رسول الله، إنا هذا الحيّ من ربيعة، بيننا وبينك كفّار مضر، فلسنا نصل إليك إلاّ في الشهر الحرام، فمُرْنا بأمرٍ نأخذ به، وندعو إليه مَنْ وراءنا،

قال: آمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع: الإيمان بالله: شهادة أن لا إله إلا الله ـ وعقد بيده ـ؛ وإقام الصلاة؛ وإيتاء الزكاة؛ وصيام رمضان؛ وأن تؤدّوا لله خمس ما غنمتم...، إلخ[٨٥].

ومن الجليّ ـ في نظرهم ـ أنه لا يمكن أن يكون الخُمْس هنا على غنائم حربيّة مع هذا الحيّ المستَضْعَف، الذي لا يقوى على الخروج للقاء النبيّ إلاّ بمناسبة السِّلْم في الأشهر الحُرُم.

وقد جاء مثل هذا التأكيد على أداء خمس المغانم في جملةٍ من كتب الرسولﷺ إلى مختلف القبائل التي انضمَّتْ إلى المسلمين، حَسْب بعض المصادر، مثل: كتابه لأهل اليمن مع عمرو بن حزم، وكتابه للفجيع، ولجنادة الأزدي وقومه. وكتب لجهينة بن زيد: إنّ لكم بطون الأرض وسهولها، وتلاع الأودية وظهورها، على أن ترعوا نباتها، وتشربوا ماءها، على أن تؤدّوا الخمس. والرسالة الأخيرة ظاهرةٌ في أنه طلب منهم أن يدفعوا خمس ما يستفيدونه من خَيْرات الأرض[٨٦].

ويُلاحَظ في بعض كتب الرسولﷺ أنه ربط فيها بين الصلاة والزكاة والصيام والخمس وغيرها من الأمور، التي اعتُبِرَت شرطاً في قبول إسلامهم، ودخولهم في ذمّة الله ورسولهﷺ، وفي ما دَخَل فيه المسلمون، ممّا يؤكِّد على أهمِّيته الدينيّة، وليس السياسية فقط. وقد بين فيها الوظائف الفرديّة، التي يجب على كل مسلم أن يؤديها.

ويرى هذا الفريق أن النبيّﷺ لم يكن يطلب منهم في تلك العهود والكتب أن يدفعوا الخمس من غنائم الحرب؛ لأن بعضهم كانوا مستَضْعَفين، كما تبين من وضع وفد عبد القيس، بالإضافة إلى أنهم لم يكونوا مخوَّلين ليعلنوا حَرْباً؛ لأنه كان من شؤون النبيّﷺ. ولو كان المقصود من دفع الغنائم بعد وقوع حربٍ أو قتالٍ مع المشركين لناسب أن يُذْكَر في تلك الرسائل والعهود الجهاد في عداد الصلاة والزكاة والصيام والخُمْس[٨٧].

مناقشة الاستشهاد بكتب النبيّﷺ

وبالنظر في نصوص الكتب النبويّة يُطْرَح تساؤلٌ مفادُه: إذا لم يكن المرادُ من

الخمس المطلوب دفعه إلى النبيّ ﷺ ـ حَسْب الكتب المذكورة ـ خمسَ غنائم الحرب فمن أيِّ الغنائم يكون؟

قد يحتمل أنها من الكنوز والمعادن والركاز وممّا يُستَخْرَج من البحر لَمَنْ كان قريباً منه.

ولكنْ هل كانت هذه الموارد من الكثرة والوفرة لديهم بحيث استدعى كلّ هذا التأكيد في الكتب النبويّة؟!

ومن جهةٍ أخرى لا يوجد مانعٌ من أن يبين لهم النبيّ ﷺ هذا التشريع المالي السياسيّ، رغم كونهم غير مخوَّلين بإعلان الحرب.

ثمّ إنهم إنْ لم يكونوا مخوَّلين بإعلان أيّ حربٍ ابتداء، فإنه لا رَيْبَ في أنّ من حقّهم أن يدافعوا عن أنفسهم إذا ما تعرَّضوا لأيّ هجومٍ من القبائل المعادية لهم، ومن ثمّ فإنه اشترطه عليهم بناءً على هذا الافتراض.

وحقّ الدفاع عن النَّفْس والعِرْض والمال مشروعٌ، ومقرَّرٌ عقلائيّاً ودينيّاً، ولا يحتاج بطبيعة الحال إلى إذنٍ. وإنْ وقع شيءٌ من ذلك، وغنموا في تلك الحرب الدفاعية، فإن عليهم دفع أخماسها، وفاقاً لبعض النصوص الفقهية[٨٨].

وهناك مَنْ يرى أن مطالبةَ النبيّ لتلك الوفود والقبائل تقديم الخمس له كان بسبب عدم حضور النبيّ بنفسه تلك المعارك، فكان يطالب أؤلئك القادة، الذين كانوا نوّاباً عنه، أن يؤدّوا إليه خمس غنائمها[٨٩].

وهذا افتراضٌ لم يستند إلى أيّ دليلٍ أو مصدرٍ تاريخي. فالرسائل لم تكن لقادةٍ بعثهم النبيّ بالنيابة عنه لمهمّاتٍ قتالية ضدّ فئاتٍ من المشركين. إن الرسائل التي بعثها النبيّ بعد الحديبية، وتحديداً في السنتين السادسة أو السابعة، كانت للملوك والأمراء، ولناسٍ من العرب. أما الرسائل التي كتبها للقبائل التي وفدَتْ إليه فكانت في عام الوفود، في السنة التاسعة. وبدراسة نصوصها وملاحظة سياقاتها التاريخية لا نجدها تدلّ على ذلك. ولم يَرِدْ في مصادر التاريخ أنها كانت موجَّهةً لسرايا أو بعوثٍ أرسلت لمهمّاتٍ قتالية.

إن السرايا التي بعثها النبيّ ﷺ ـ حَسْب ابن سعد(٢٣٠هـ) ـ كان مجموعها حوالي ٥٦ سريّة، ومعظمها كانت في السنوات الثانية والخامسة والسادسة والسابعة

والثامنة والتاسعة للهجرة. والسرايا التي رجعَتْ بغنائم كانت حوالي ١٢ سريّة[٩٠].

إن مهمّات السرايا كانت أمنيّةً وتأديبيّة، وبعضها سياسيّة دينيّة محدودة. وحَسْب تعبير بعض مؤلّفي السيرة: إنها مهمّات فِرَق الشرطة في زماننا[٩١]. وفي جميع الأحوال فإن هدف الرسائل والعهود كان مختلفاً عن غرض السرايا الأمنيّة والقتاليّة.

وقد يَرِدُ على دعوى كون المقصود من الخمس في الرسائل النبويّة هو خمس المكاسب والأرباح بأنه ورد في بعضها حكمُ صَفْو المال، ممّا يؤيِّد أنها كانت أقرب إلى السياق الحربيّ. بل جاء في كتابه لعبد يغوث بن وعلة الحارثي: «وأعطى خمس المغانم في الغَزْو»[٩٢]. وخلَتْ جملةٌ من الكتب من أيّ إشارةٍ إلى أخماس المغانم[٩٣].

وتضمَّنَتْ بعض الكتب أموراً إدارية وأمنية وسياسية مهمّة، بالإضافة إلى الفرائض. وفي بعضها نصّ على خمس المغانم؛ وفي بعضها لم يَرِدْ له ذكرٌ.

ففي كتابه لمَنْ أسلم من حدس من لخم: وأعطى حظّ اللّه وحظّ رسوله، وفارق المشركين، فإنه آمن بذمّة اللّه ورسوله؛ ومَنْ رجع عن دينه فإن ذمّة اللّه وذمّة محمد رسوله بريئة.

وفي كتابه لربيعة بن ذي مرحب الحضرمي وإخوته وأعمامه: إن لهم أموالهم ونحلهم ورقيقهم وآبارهم وشجرهم ومياههم... وإن نصر آل ذي مرحب على جماعة المسلمين.

وفي كتابه لخالد بن ضماد الأزدي: إن له ما أسلم عليه من أرضه، على أن يؤمن باللّه ولا يشرك به شيئاً... ولا يؤوي مُحْدِثاً، ولا يرتاب، وعلى أن ينصح للّه ولرسوله... وعلى محمد النبيّ أن يمنعه ممّا يمنع منه نفسه وماله وأهله.

وكتب لبني مَعْن الطائيّين: إن لهم ما أسلموا عليه، من بلادهم ومياههم وغدوة الغنم، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وأطاعوا اللّه ورسوله، وفارقوا المشركين، وأشهدوا على إسلامهم، وأمنوا السبل.

وهذه الكتب أيضاً لم يَرِدْ فيها ذكر الغنائم[٩٤].

ثمّ إن هذه الكتب إنْ سلمَتْ سَنَداً، وتأكَّد صدور بعضها ـ على الأقلّ ـ، وظهرت دلالة بعضها على الدعوى، فإن التساؤل الذي يَرِدُ في المقام: إنْ كان الخمس على المكاسب التجارية مفروضاً على المسلمين بالفعل في تلك المرحلة، وكان هذا

الحكم الشرعي مفعَّلاً ومطبَّقاً زمن النبيّ ﷺ، فلِمَ لم يظهر ذكرُه في أحاديث النبيّ ﷺ وتوجيهاته للمسلمين؟! كما لم يَرِدْ في استفساراتهم أيضاً[٩٥].

وأيّاً ما كان فإن الطبيعة البارزة لتلك العهود والكتب تبدو إداريّةً وسياسيّة وأمنيّة. ودلالتها أبلغ على دخول تلك القبائل في جماعة المسلمين، وإذعانها لسيادة النبيّ في السِّلْم والحرب، وقبولها بالأحكام والمبادئ العامّة، والدخول في ذمّة المسلمين. إن سياقها التاريخي هو ظهور قوّة الاسلام والمسلمين بعد الحديبية، وما تبعها من فتح مكّة وغزوة حنين، ثمّ تبوك، حيث جاءت الوفود والقبائل معلنةً إسلامها، ودخولها في جماعة المسلمين.

المواءمة بين اللغة والفقه

حاول المنتظري المواءمة بين بعض التعريفات اللغويّة وموقفه الفقهيّ، فرأى أن الظاهر من كلماتهم ـ وهو أن الغنيمة هي ما يفوز به الإنسان من غير مشقّةٍ ـ يشير إلى خصوصيّةٍ أُشربَتْ في المفهوم جعلَتْه يصدق على الغنيمة بشكلٍ عامّ، ولا يقتصر على غنائم الحرب. وهذه الخصوصيّة هي المجّانية وعدم الترقُّب. ويكون إطلاق الكلمة على غنائم الحرب من باب إطلاق المطلق على أظهر أفراده. وطبَّق هذا المفهوم على بعض الموارد، فرأى أن هَدَف المقاتل في الحرب هو خذلان العدوّ والغلبة عليه، لا اغتنام الأموال، فهي نعمةٌ غير مترقَّبة. وما يُظْفَر به من الكنز والمعدن نِعَمٌ غير مترقَّبة في العادة. وهدف الإنسان من كسبه وحرفته اليوميّة هو الحصول على ما يعيش به، ويرفع به حاجاته اليومية، فالزائد عليه نعمةٌ غير مترقَّبة. ولذا عُدَّ مقدار المؤونة اليومية في أرباح المكاسب خارجاً تخصُّصاً، لا تخصيصاً[٩٦].

بينما يرى الهاشمي أن المجّانية وعدم الترقُّب وعدم التوقُّع لاستحصال المال لا تنطبق على عمليات الكَسْب والتجارة، وهي غير داخلةٍ في مفهوم الغنيمة في آية الخمس[٩٧].

وهو ما استقربه ـ من قبلُ ـ رشيد رضا؛ حيث رأى أن المتبادر من الاستعمال أن الغنيمة والغنم ما يناله الإنسان ويظفر به من غير مقابلٍ مادّي يبذله في سبيله. غير أنه نَقَد قَيْد اللغويّين بعدم المشقّة[٩٨].

وفصَّل السبحاني في الخصوصيات المتعلِّقة بقَيْد (بلا مشقّةٍ)، ويرى أنها تكمن في أحد الأمور التالية: الظفر به بيسرٍ وسهولة، أو الظفر بلا بَذْل مقابلٍ، أوالظفر بدون ترقُّبٍ وتوقُّعٍ[٩٩].

تأمُّلاتٌ في محاولات المواءمة

يبدو أنها استنتاجاتٌ تحليلية؛ للمواءمة بين معطيات التعريفات المعجمية والروايات الحديثية والمواقف الفقهية. والظاهر أن استنتاج عدم الترقُّب ـ في نظرهم ـ يرجع إلى أن الفوز بشيءٍ ما يتحقَّق في حالة عدم ترقُّبه، أو بقولٍ آخر: عند مصاحبته لعنصر المفاجأة.

أما مفهوم عدم المشقّة فهو أقرب إلى عدم التعب، وعدم بذل المجهود المتعارف، ومن ثمّ يعني الحصول على الشيء بيُسْرٍ وسهولةٍ.

ويَرِدُ عليه أنه لا يتبادر من الفوز معنى عدم الترقُّب التامّ. فالذين يشاركون في مسابقاتٍ أو يقدِّمون اختباراتٍ، وإنْ كان لا يمكنهم الجَزْم بالفوز فيها، بعضُهم ـ على الأقلّ ـ يتوقَّع فرص الفوز بنسبٍ عالية معتدٍّ بها. وبعبارةٍ أخرى: إن مثلهم ليس مثل مَنْ لا يحتسب ولا يتوقَّع الفوز نهائيّاً. وإلاّ ـ أي بناءً عليه ـ فإن الأرباح والمكاسب التجاريّة هي الأخرى لا تكون محتسبةً؛ لأن التاجر كثيراً ما يدخل في مخاطرات ويحتمل الربح أو الخسارة بنسبٍ متفاوتة. ثمّ إن هناك من الأعمال التجارية ما قد يجزم أصحابها سَلَفاً بتحقُّق أرباحٍ منها، فهل تخرج من موارد الخمس؟!

كما أن عمليات استخراج المعادن من باطن الأرض، وصيد اللؤلؤ من البحار، لم تعُدْ متوقِّفةً على الأساليب التقليديّة، بحيث يطبق عليها مفهوم عدم الترقُّب.

وكذلك الحال بالنسبة لمفهوم المجّانية وعدم وجود مقابلٍ، فإنه ليس المعنى المتبادر من قَيد «بدون مشقّةٍ»، بل قد يُستَفَاد ذلك بضربٍ من العناية الإضافية.

ويبدو أن بعض الدارسين استنتجوا هذه الأمور من بعض المواقف الروائيّة والفقهية، التي أدرجَتْ الكنز والركاز والمعدن وما ينال بالغَوْص ضمن مفهوم الغنيمة، وقرَّرَتْ عليها الخمس. وهي ممّا يُظْفَر به اتّفاقاً، وبدون توقُّعٍ سابق.

وحَسْب بعض الآراء الفقهية: لا يجب دفع الخمس على بعض الفوائد المتوقَّعة،

كالمواريث المترقَّبة؛ بينما يجب إخراج الخمس من المواريث غير المحتَسَبة أو غير المتوقَّعة.

وبناءً على هذه الآراء تمّ تفسير قول اللغويّ الفوز بالشيء بلا مشقّةٍ. ولو لم تُؤخَذ الروايات الحديثية والآراء الفقهية بعين الاعتبار في التحليلات السابقة لاعتبر الميراث بأنواعه، والهبات بأشكالها، وبعض أشكال المركوزات، من الأمور التي يفوز بها بلا مشقّةٍ ولا عناءٍ.

ويُلاحَظ أن بعض تحليلات المنتظري حول أغراض المستثمرين والتجّار عن المكاسب والفوائد التجارية لا تصدق على الأنشطة التجارية في مختلف الأزمنة والأمكنة؛ إذ يظهر أنه ركَّز نظره على أعمال تجاريّة محدودة، لأفرادٍ هدفهم منها الحصول على لقمة العيش اليومية. إن أغراض التجارة متعدِّدةٌ، ولا تقتصر فقط على توفير الحاجات المعيشيّة الأساس.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحرب؛ فإنّ ما ذكره قد يصدق على الناحية النفسية للمقاتلين لحظة القتال، بأن هدفهم حينها يكون منصبّاً صوب تحقيق الغَلَبة والنصر وحَسْم المعركة لصالحهم، وإلاّ فقد تكون للحروب أهدافٌ مركَّبة، عسكرية وسياسية وأمنية واقتصادية واستراتيجية، ولا تكون لمجرّد الغَلَبة العسكرية في الميدان.

حافز الغنائم في الحروب التاريخية

يرى بنحميدة أن الغنائم كانت من أهمّ الأسباب التي كانت تدفع كثيراً من المقاتلين من المسلمين الأوائل للاشتراك في القتال، وأن إغراء الغنائم كان لا يُقاوَم، إلى درجة أن أعداد المقاتلين تضاعفَتْ، حتّى تكوَّنت للمسلمين قوّةٌ ضاربة، بلغَتْ في وقتٍ وجيزٍ ثلاثين ألف محاربٍ، بعد أن كان عددهم لا يتجاوز بضع مئات من الرجال في معركة بدر[١٠٠].

ويقرِّر الجابري أن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين ـ باستثناء قلّةٍ من السابقين الأوّلين ـ، وتتكوَّن أساساً من «المسلمين الجُدُد» من قريش والأعراب، مضافاً إلى المنافقين، كان إسهامها في حركة الفتح بدافع الغنيمة أساساً. وحَسْب قراءته فإن

الغنيمة والخراج كانا يشكّلان موردَيْن وحيدَيْن للدولة الرَّيْعيّة في صدر الإسلام والعصر الأموي[١٠١].

وفي هذا الصدد يذكر البلاذري(٢٧٩هـ) أن الخليفة أبا بكر لما فرغ من قتال الردّة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكّة والطائف واليمن وجميع العرب بنَجْد والحجاز يستنفرهم للجهاد، ويرغّبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسبٍ وطامع[١٠٢].

وثمة شواهد تاريخية تؤيِّد كلامه، فقد كان سبب الهزيمة المُنْكَرة التي لحقَتْ بالمسلمين في غزوة أُحُد هو مخالفة الرماة تعليمات النبيّ ﷺ، وتركهم مواقعهم، وركضهم وراء جمع الغنائم؛ خوفاً من أن تفوتهم.

كما تطاول بعضهم على النبيّ ﷺ في غزوة حنين؛ بسبب قسمة الغنائم.

إن التأمُّل في الآيات القرآنية التي رافقَتْ حركة الجهاد في تاريخ المسلمين يفيدنا بوضوحٍ أن نَيْل المغانم كان من بين الحوافز القويّة التي طرحها القرآن لتشجيعهم على القتال. يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللّهُ عَنْ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً ❖ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً ❖ وَعَدَكُمْ اللّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً**﴾ (الفتح: ١٨ ـ ٢٠). كان القرآن الكريم يرشِّد تحرّكاتهم، ويهذِّب اندفاعاتهم، ويقوِّم اعوجاجهم، في هذا السياق. يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمْ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً**﴾ (النساء: ٩٤).

وكيفما كان فإن الإرباك الحاصل بين الدارسين حول قَيْد اللغويين (بدون مشقّةٍ) منشؤه اختلاف المعطيات اللغويّة والروائية والفقهية، ولهذا حاولوا التوفيق بينها.

منظوران رئيسان

ومحصّلة البحث أن هناك منظورين رئيسين في تحديد مفهوم الغنيمة في الآية،

هما:

الأوّل: يقصر مدلول الغنيمة على غنائم الحرب وَحْدَها.

الثاني: يوسِّع المفهوم، ليشمل كلّ ما يفوز به المرء، في الحرب أو السلم، من كسبٍ أو تجارةٍ أو كنزٍ أو ركازٍ أو غوصٍ وما شاكل.

وهناك منظورٌ يتوسط بينهما من بعض الوجوه.

وقد أشار الطوسي(٤٦٠هـ) إلى كلا المنظورين، عند جمعه بين بعض الأخبار المختلفة حول الغنيمة، وما اذا كانت بالمعنى الخاصّ أو العامّ. قال: «الوجه فيه أحد شيئين:

أحدهما: أن يكون المعنى فيه أنه ليس الخمس إلاّ في الغنائم خاصّة؛ بظاهر القرآن؛ لأن ما عدا الغنائم إنما علم وجوب الخمس فيه في السنّة، ولم يَعْنِ أنه ليس في ذلك خمسٌ أصلاً.

والوجه الثاني: أن تكون هذه المكاسب والفوائد التي تحصل للإنسان هي من جملة الغنائم التي ذكرها الله تعالى في القرآن، وقد بيَّنﷺ ذلك في الرواية التي ذكرناها في أوّل الباب»[١٠٣].

خمس الأرباح التجاريّة

اختلفت آراء الفقهاء القائلين بثبوت تشريع خمس الأرباح في أمورٍ، منها: مستند هذا القول ودليله.

فرأى بعض أنه الكتاب والسنّة؛ بينما قرَّر آخرون أن مستنده السنّة الواردة عن أئمّة أهل البيتﷺ.

يرى الهاشمي أن الاستدلال بالسنّة على ثبوت الخمس في هذا الصنف (أرباح المكاسب). فهي رواياتٌ عديدة مستفيضة، لا يبعد تواترها إجمالاً[١٠٤]. واستعرض جملةً منها، بلغَتْ عشرين روايةً؛ معظمها صحيحة ومعتبرة؛ وبعضها واضحة الدلالة ـ في نظره ـ على المطلوب. وانتهى إلى القول: هذه عمدة الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على أصل ثبوت الخمس في أرباح المكاسب والفوائد، وما تمَّتْ دلالته منها قد يكفي لحصول الجزم بثبوت تشريع هذا الخمس، على الأقلّ في عصر الأئمّة المتأخِّرينﷺ،

خصوصاً بعد ضم الإجماع والسيرة إلى ذلك[١٠٥].

ويذهب جمعٌ من الفقهاء بأنه ثبت بالكتاب والسنّة، ومنهم: المنتظري؛ حيث أكَّد ثبوته بالسنّة أيضاً. وبعد عرض بعض الروايات قال: إلى غير ذلك من الروايات، المستفاد منها ثبوت الخمس في الفوائد اليوميّة، بعد إخراج المؤونة له ولعياله. وهي كثيرةٌ، وظاهر أكثرها أو صريحها كونها في مقام بيان الوظيفة الفعليّة[١٠٦].

وأكَّد الخوئي على إطلاق الآية وشمولها لعامّة الأرباح، قال: وتشهد لذلك أخبارٌ كثيرةٌ، دلَّتْ على أنّها الإفادة يوماً فيوماً[١٠٧].

وأرجع جواد مغنية الاختلاف بين المنظورَيْن الرئيسين في فقه المسلمين إلى ما استفاده كلٌّ منهما من دلالة الآية؛ بين مَنْ وقف عند عمومها؛ ومَنْ رأى تخصيصها. ولو ثبت التخصيص عند الموسّع لعمل به، ولو ثبت العموم عند المضيّق لأخذ به. ومع ما فيه من تبسيطٍ، إلاّ أنه خيرُ ما نختم به البحث[١٠٨].

خلاصاتٌ ونتائج

لقد اتّضح من البحث أن الفقهاء والمفسِّرين تناولوا القضيّة من مختلف جوانبها، وقدَّم كلُّ اتّجاهٍ منهم مستنداته، وما يؤيِّد رأيه.

تمَّتْ محاكمة الآراء ونقد المباني المختلفة في أجواء اجتهاديّةٍ فكريّة، ممّا يدحض المقولات التي تتردَّد في بعض الكتابات، والتي ترجع الاختلاف الفقهي والتفسيري فيها إلى عوامل سياسيّة، ومصالح شخصيّة وفئويّة معيَّنة.

إن الإرباك الحاصل حول تحديد مفهوم الغنيمة يرجع إلى الاختلاف بين أئمّة اللغة والتفسير والفقه. وقد تداخلت مختلف المعطيات اللغويّة والروائيّة والفقهيّة، وتطبيقات التاريخ السياسيّ، في اتجاهات البحث في هذا الموضوع.

كما تبين أن استعمال مادّة الغنم وتصريفاتها لم يقتصر على ما يظفر به في الحروب، واختلف حول مَدَيات الاستعمال، وما إذا كانت موارد الكَسْب تشكِّل ظاهرةً لغويّة دلاليّة اجتماعيّة.

وقد تبين أن القضية جَدَليةٌ، ومرجعيات البحث فيها متعدِّدةٌ ومتداخلةٌ. والمرجعية اللغوية لم تحسم الجَدَل. ومع وجود مرجعيّاتٍ نصّية، تواصل الاختلاف

الفقهيّ حتّى في الاتّجاه الواحد. وهنا يبرز سؤال اللحظة التاريخية ومقتضيات الواقع في الاجتماع الإنسانيّ، ومدى مساهمتها في عملية الحَسْم؟

والمفارقة التي ظهرت جليّةً في المقام أنه في الوقت الذي رأى بعضهم أن المفهوم اللغوي للكلمة أعمّ، قيَّدوه بالمعنى الاصطلاحيّ الذي استقرّ لديهم في الفقه. وفي المقابل رأى بعضٌ أن المفهوم السائد هو أضيق، ومع ذلك تبنّى الاتّجاه الفقهيّ المشهور في نظرهم، وفاقاً للموقف الروائيّ والفقهيّ القائل بالمفهوم الواسع.

وتبين أن القول بالمفهوم الضيِّق للغنيمة في آية الخمس ليس مقتصراً على اتّجاهٍ فقهيّ مذهبيّ وتفسيريّ معين، وإنْ كان موضع اتّفاقٍ لدى أحد الاتّجاهين الفقهيّين الرئيسين للمسلمين، ومحلّ خلاف لدى الاتّجاه الآخر، وإنْ على مستوىً محدودٍ.

وفي الوقت نفسه هناك مَنْ خالف الموقف الفقهي المشهور في مدرسته، وتمسَّك بما قاده إليه البحث العلميّ، حَسْب قناعته المستقلّة.

وأسفر البحث عن وجود آراء منذ القِدَم، لدى مختلف مذاهب الفقه، فرضَتْ الخمس على بعض موارد الكَسْب غير الحربيّة، مع تكييفاتٍ فقهيّة معيَّنة.

الهوامش

(١) جار الله الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل ٢: ١٥٨، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، بمصر، ١٩٦٦م.

(٢) حيدر علي قلمداران، الخمس في الكتاب والسنّة، ترجمة: سعد رستم، نسخة إلكترونية، بدون ترقيم الصفحات.

(٣) كمال الحيدري، هل لخمس أرباح المكاسب أصلٌ قرآني؟: ٣٩، بقلم: ميثاق العسر، ١٤٣٣هـ.

(٤) قلمداران، الخمس في الكتاب والسنّة، بدون ترقيم الصفحات.

(٥) علي عبد السلام بالنور، من لطائف عدول الفعل الماضي في القرآن الكريم، مجلّة الجامعة الأسمرية، العدد ٢٨: ٢٦٥، السنة ١٤، ليبيا؛ وظافر العمري، بلاغة القرآن الكريم، دراسة في أسرار العدول في استعمال صيغ الفعل، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٩هـ.

(٦) الخليل بن أحمد، العين ٤: ٤٢٦، مقدّمة المحقّق، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط٢، مؤسّسة دار الهجرة، إيران، ١٤١٠هـ.

(٧) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٩٧، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،

١٩٧٩م.
(٨) جمال الدين بن منظور، لسان العرب ١٢: ٤٤٥، ٤٤٦، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
(٩) الحسن بن محمد الراغب الإصفهاني، المفردات: ٣٦٦، ط٢، ١٤٠٤هـ.
(١٠) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٦: ١٢٩، تحقيق: أحمد الحسيني، المكتبة المرتضوية، طهران.
(١١) ابن قتيبة، غريب الحديث ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٧٧م.
(١٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٣: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ط١، ١٩٦٣م.
(١٣) ابن منظور، لسان العرب ٤: ٥١٩.
(١٤) لويس معلوف، المنجد: ٤٨٠، طهران، ط٣٥، ١٣٧٩هـ.ش.
(١٥) كمال الحيدري، هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟: ٥٠.
(١٦) المصدر السابق: ، ٤٧.
(١٧) ابن فارس، مقاييس اللغة: ٣ ـ ٥.
(١٨) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ١: ١٢ (مقدّمة المحقّق).
(١٩) جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي: ٢١٧ ـ ٢٢٠، دار الساقي، ط١، ١٩٩٨.
(٢٠) الخليل بن أحمد، كتاب العين ١: ١٩ (مقدمة المحقّق).
(٢١) محمد علي الرباني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريرات درس السيد علي السيستاني): ٢٨، موقع تقريرات السيستاني.
(٢٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٣: ٣٩٠.
(٢٣) محمد صادق الخرسان، الخمس: ٩٦ ـ ١٠٠، الشؤون الفكرية في العتبة العبّاسية، ط٣، ٢٠١٢م.
(٢٤) المصدر السابق: ٤٥.
(٢٥) حسين النوري الهمداني، الخمس في ضوء مدرسة أهل البيت: ٢٥ ـ ٣٨، مكتب الإعلام الإسلامي، ط٢، ١٤١٩هـ، قم ـ إيران.
(٢٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ١٠: ٣، دار المنار، ط٢، ١٣٦٨هـ.
(٢٧) مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الخمس (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١٥: ٢١٢، مطبعة نينوى، ط٤، ٢٠٠٩م.
(٢٨) مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ٩٥ ـ ١٠٢، مؤسّسة البعثة، طهران، ١٤٠٦هـ.
(٢٩) المصدر السابق ٢: ١٠٤.
(٣٠) نوري الهمداني، الخمس: ٢٣.
(٣١) محمد رمضان البوطي، فقه السيرة: ٣٩٦، دار الفكر، ط٨، ١٩٨٠م.
(٣٢) نجم الدين الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٢٤٥، تعليق: صادق الشيرازي، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
(٣٣) قلمداران، الخمس، بدون بيانات.
(٣٤) محمد بن أحمد، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة،

١٩٣٩م؛ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط ٥: ٣٢٣، دار الفكر، ٢٠١٠م؛ محمد عليّ الشوكاني، فتح القدير: ٥٣٩، مراجعة: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧م؛ ومحمد يوسف أطفيش، هيميان الزاد إلى دار المعاد، نسخة إلكترونية، موقع التفاسير، بدون بيانات.

(٣٥) كريم فليح حسن، آراء الإمام الماوردي في الغنيمة، دراسةٌ تاريخية مقارنة، مجلّة الدراسات التاريخية، العدد ١٤، ٢٠١٢م.

(٣٦) الفخر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب ١٥: ١٦٤، ط٣.

(٣٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٨: ١.

(٣٨) محمود الآلوسي، روح المعاني ١٠: ٢، نسخة إلكترونية، بدون بيانات.

(٣٩) ظافر القاسمي، الجهاد: ٥٣١، دار العلم للملايين، بيروت ، ط١، ١٩٨٢م.

(٤٠) صبحي الصالح، النظم الإسلامية: ٣٦٦، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٢م.

(٤١) محمد صادق الخرسان، الخمس: ٤٥.

(٤٢) أبو جعفر الطبري، جامع البيان ٦: ١٧١ ـ ٢٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٩٩٢م.

(٤٣) القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي (مع حاشية زاده) ٢: ٤٠٨، المطبعة العثمانية.

(٤٤) ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٣١٠، مكتبة دار التراث، القاهرة.

(٤٥) أحمد بن محمد الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢٠٩، تحقيق: محمد باقر البهبودي.

(٤٦) رشيد رضا، المنار ١٠: ٣.

(٤٧) أبو جعفر الطوسي، التبيان ٥: ١٢٣، تحقيق: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤٨) أبو عليّ الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٨٣٦، تحقيق: هاشم المحلاّتي وزميله، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

(٤٩) سعيد بن هبة الراوندي، فقه القرآن ١: ٢٤٢، تحقيق: أحمد الحسيني، ط٢، قم ـ إيران، ١٤٠٥هـ.

(٥٠) محمد حسين الطباطبائي الميزان ١٠: ٩١، مؤسّسة الأعلمي، بيروت ، ط٥، ١٩٨٣م.

(٥١) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن ١٠: ٢٩٦، دار الزهراء، ط١، ١٩٨٤م.

(٥٢) أبو يوسف، موسوعة الخراج، الخراج (١): ١٨، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

(٥٣) يحيى بن آدم، موسوعة الخراج، الخراج (٢): ١٩، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

(٥٤) عليّ بن محمد البيساني، مختصر البسيوي: ٩٠، تقديم: الشيخ أحمد الخليلي، دار الحكمة، لندن، ٢٠٠٧م.

(٥٥) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٢٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

(٥٦) تقيّ الدين بن تيمية، السياسة الشرعيّة: ٣٢، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٦٩م.

(٥٧) محمد الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ٥: ٣٨١، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، مشهد، ١٤١٠هـ.

(٥٨) محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ١: ٤٨٠ (القسم الثالث)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

(٥٩) علي الطباطبائي، رياض المسائل ٥: ٢٢٧ تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
(٦٠) المصدر السابق ١: ١٥.
(٦١) محمود الهاشمي، الخمس ٢: ١٠، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٠هـ.
(٦٢) المصدر السابق ٢: ١١.
(٦٣) المصدر السابق ١: ١٥.
(٦٤) المصدر السابق ٢: ١٦.
(٦٥) سيد سابق، فقه السنّة ١: ٣٢٩، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٨، ١٩٨٧م.
(٦٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ٢٩٢، ح١٤٩٩، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٩٩٨م.
(٦٧) أبو يوسف، موسوعة الخراج، الخراج (١): ٢١.
(٦٨) عبد الحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٥٥٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.
(٦٩) أحمد بن يحيى بن المرتضى، شرح الأزهار ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٧، بدون بيانات.
(٧٠) حسن القزويني، الخمس في الشريعة الاسلامية: ٣٩، دار الزهراء، ١٩٧٩م.
(٧١) نوري الهمداني، الخمس: ٨٢.
(٧٢) محمد بن بابويه الصدوق، الهداية: ١٧٧، مؤسّسة الإمام الهادي، ١٤١٨هـ.
(٧٣) محمد بن محمد بن النعمان المفيد، المقنعة: ٢٧٦، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤١٠هـ.
(٧٤) عليّ بن الحسين المرتضى، الانتصار: ٢٢٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ.
(٧٥) أبو جعفر الطوسي، الخلاف ٤: ١٨١، تحقيق: عليّ الخراساني وآخرين، ١٤١٤هـ.
(٧٦) المحقّق الحلّي، المعتبر ٢: ٦٢٣، تحقيق: بإشراف ناصر مكارم، مؤسّسة سيد الشهداء، ١٣٦٤هـ.ش؛ وكذا: المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام، كتاب الجهاد (تعليقات صادق الشيرازي) ١: ٢٤٢، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٢م.
(٧٧) الحسن بن يوسف الحلّي، تذكرة الفقهاء ٥: ٤٢١، مؤسّسة آل البيت الإسلامية، قم ـ إيران، ١٤١٤هـ. وراجعْ: الحسن بن يوسف الحلّي، مختلف الشيعة ٣: ٣١٣، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٣هـ.
(٧٨) الحسن بن يوسف الحلّي، منتهى المطلب ١: ٥٤٨، الطبعة القديمة، بدون بيانات.
(٧٩) زين الدين العاملي، مسالك الأفهام ٣: ٥٠، مؤسّسة المعارف الإسلامية، ط١، ١٤١٤هـ.
(٨٠) أحمد محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٠: ٩، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
(٨١) المصدر السابق ١٠: ١١.
(٨٢) مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى، الخمس (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١٥: ١٩٦.
(٨٣) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٤٧، مطبعة المقدس، قم ـ إيران، ط١، ١٤١١هـ.

(٨٤) محمود الهاشمي، الخمس ٢: ١٢، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٠هـ.
(٨٥) البخاري، صحيح البخاري: ٥٩٣، ح٣٠٩٥.
(٨٦) مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ١١٢ ـ ١١٨.
(٨٧) مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ١١٧؛ ونوري الهمداني، الخمس: ٩٥؛ وجعفر العاملي، الصحيح من سيرة المصطفى ٣: ٣٠٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٢هـ.
(٨٨) كاظم اليزدي، العروة الوثقى ٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٣ (تعليقات الفقهاء) ، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٠هـ.
(٨٩) قلمداران، الخمس، نسخة إلكترونية، بدون صفحات.
(٩٠) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٩٢ ـ ٣٣٤، أعدّ الفهارس: رياض عبد الهادي، دار إحياء التراث العربي.
(٩١) محمد الغزالي، فقه السيرة: ٣٨٢، خرَّج أحاديثه: ناصر الدين الألباني، دار الكتب الحديثة، مصر، ط٧، ١٩٧٦م.
(٩٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ١: ١٣٠.
(٩٣) علي حسينعلي الأحمدي، مكاتيب الرسول ٢: ٣٠١، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٦، ٣١٧، ٣٥٣، ٣٦٤، ٣٨٥، دار صعب، بيروت.
(٩٤) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ١: ١٢٩، ١٣٠.
(٩٥) محمود الهاشمي، الخمس ٢: ١٧.
(٩٦) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٤٤ ـ ٤٦.
(٩٧) محمود الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ، ١٠.
(٩٨) تفسير المنار ١٠: ٣.
(٩٩) جعفر السبحاني، الخمس في الشريعة الإسلامية: ٢٠، الموقع الإلكتروني للمؤلِّف.
(١٠٠) عبد الكريم بنحميدة، الغنيمة في حروب الإسلام المبكِّرة: ٥، موقع مؤمنون بلا حدود.
(١٠١) محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي: ١٦٩ ـ ٢٥٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٠، ١٠١٧م.
(١٠٢) أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان: ١١٥، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧م.
(١٠٣) محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار ٢: ٥٦، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي الخرسان، دار صعب والتعارف، بيروت.
(١٠٤) محمود الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ٢٩.
(١٠٥) المصدر السابق ٢: ٤٣.
(١٠٦) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٧٠.
(١٠٧) مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى، الخمس (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١٥: ١٩٧.
(١٠٨) محمد جواد مغنية، التفسير المبين: ١٨٣، دار التيار الجديد، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م.

«السُنَّة» ودلالاتها
في التراثين الدينيّ والأدبيّ في القرون الهجريّة الأولى

الشيخ محمد عافي الخراساني(*)

المقدّمة

إن أحد الأدلّة الهامّة في حجّية السنّة النبوية، مستقلّةً عن القرآن الكريم، هو عددٌ من أحاديث النبيّ الأكرمﷺ، التي تأمر المسلمين باتّباع «سُنَّته» الشريفة(١). لكنْ هناك اختلاف بين اللغويّين في معنى كلمة «السُنَّة».

ويعتقد بعضٌ أن الكلمة تعني «الطريقة»، سواءٌ كانت طريقةً جيّدةً أو طريقةً سيّئةً؛ وعلى العكس من ذلك، يعتقد بعضٌ أن للكلمة دلالةً إيجابيّةً، وإنّما تدلّ على الطريقة الحَسَنة فقط.

وفي مثل هذه الحال يمكن للقرآنيّين أن يُشكّكوا في حجّية السنّة النبويّة؛ بدعوى أن الخلاف الموجود في آراء اللغويّين يجعلنا في شكٍّ في دائرة دلالة لفظ «السُنَّة»، وحينئذٍ يجب أن نتمسَّك بالقدر المتيقَّن من دلالته، وهي الطريقة الحَسَنة. وإذَنْ ليس هناك دليلٌ على أن الأحاديث النبويّة تدلّ على وجوب اتّباع كلّ طريقةٍ للنبيّﷺ، بل إنما تدلّ على وجوب اتّباع طريقته التي ثبت حُسْنُها بدليلٍ آخر. ونتيجة هذا الإشكال أن السنّة النبويّة ليست حجّةً مستقلّةً إلى جانب القرآن الكريم(٢).

وفي هذه المقالة، بصرف النظر عن الأجوبة الأخرى التي يمكن طرحها في

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

جواب هذا الإشكال، نقدِّم دراسةً في الاستعمالات العربيّة لكلمة «السُّنَّة» في مصداقٍ قبيحٍ من الطريقة. ويتّضح لنا من خلال ذلك أن معنى الكلمة عامٌّ يشمل المصاديق الحَسَنة والسيّئة معاً، وليس هناك معنىً إيجابيٌّ فيها نفسها، وبالتالي نستطيع أن نقول: إن هذا الإشكال مردودٌ، وليس هناك أيّ شبهةٍ في حجّية السنّة النبويّة من هذه الجهة، ولا عبرة بآراء اللغويّين بعد إثبات عموميّة معنى الكلمة، عبر الاستشهاد بالاستعمالات مباشرةً.

ويجب أن أشير إلى أنّ دراسة الاستعمالات في القرآن الكريم والأحاديث النبوية قد تقدَّمَتْ في مقالةٍ أخرى مستقلّة[٣]. وأركِّز في هذه المقالة على الاستعمالات في كلمات أهل البيت عليهم السلام والصحابة والأشعار في القرن الأول الهجري؛ لإثبات المعنى العامّ لمفردة «السُّنَّة» في العصر النبويّ، ثمّ أركِّز على الاستعمالات في القرون التالية؛ لإثبات المعنى العامّ للكلمة في العصور المتأخِّرة.

وإن الذي يدعو إلى هذا التقسيم أن مفردة «السُّنَّة»، التي ورَدَتْ في الأحاديث النبوية الآمرة باتّباع السنّة النبويّة، لا تخلو من إحدى الحالتين: إما أن تكون كلمة «السُّنَّة» فيها هي عين الكلمة التي خرجَتْ من شَفَتَيْ رسول الله صلى الله عليه وآله، وبعبارةٍ أخرى: هي منقولة باللفظ؛ وإما أن تكون هذه الكلمة منقولةً بالمعنى، ولم تكن عينَ الكلمة التي قالها النبيّ صلى الله عليه وآله. والاستعمالات في القرن الأوّل الهجريّ تساعدنا في فهم معنى الكلمة في حالة النقل باللفظ، والاستعمالات في القرون التالية تساعدنا في فهم معناها في حالة النقل بالمعنى.

ويجب أن أنبِّه القراء الكرّام إلى أنني؛ حيث قدَّمْتُ في المقالة السابقة المختصّة بالاستعمالات في القرآن والحديث النبويّ تفصيلاتٍ كثيرةً حول جوانب أهمّية هذه الدراسة، ومنهجي فيها، لا أريد إعادتها هنا، فللمزيد من الاطّلاع بإمكانكم أن تراجعوا تلك المقالة، وإنما أكتفي هنا بنقطةٍ واحدة قبل الخوض في البحث:

التردُّد بين «السَّنَن» و«السُّنَن»، التحدّي في الاستشهاد ببعض الاستعمالات

هناك كلمةٌ يجب أن لا نلتفت إليها في إطار الاستشهاد باستعمالات «السُّنَّة» ومشتقّاتها، وهي كلمة «السَّنَن». إن هذه الكلمة مفردةٌ، وتعني الطريق والسبيل،

وهي تختلف عن «السُّنَن»، التي هي جمعُ «السُّنَّة»، وهي التي تفيدنا في هذه الدراسة. يجب الانتباه إلى أننا نواجه في عددٍ من الشواهد أن ما ورد فيها هو «السّنن»، وحيث لم يكن هناك تشكيلٌ في كثيرٍ من المصادر، وكلمة «السّنن» متساويةٌ في هيئتها بالنسبة إلى كلمتَيْ «السُّنَن» و«السَّنَن»، فلا يمكن أن نميِّز بين الكلمتين في مثل هذه الحال، وبالتالي لا يصحّ الاستشهاد بهذه الشواهد، وخصوصاً للاقتراب المعنوي بين الكلمتين[٤]؛ ولأجل وجود عدّةٍ من أوجه التشابه بينهما[٥]. نعم، رغم هذه الإشكالية أيضاً يمكن استخدام هذه الشواهد على مستوى قرينةٍ مؤيّدةٍ، إلى جانب شواهد أخرى.

وعلى أيّ حالٍ إن هذه النقطة هامّةٌ، ويجب أن تُؤخَذ بعين الاعتبار في كلّ هذه المقالة، ورُبَما لا أكرِّرها في كلّ الموارد التالية.

وفي ختام المقدّمة ينبغي أن أشير إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن محلّ الاستشهاد في أكثر الشواهد في هذه المقالة جَلِيٌّ وواضحٌ، ولأجل ذلك رأيْتُ أن أتجنَّب التوضيح، إلاّ في بعض الموارد التي كانت بحاجةٍ إلى بعض التعليقات.

«السُّنَّة» في النصوص العربيّة الأصيلة

١ـ إلى أواسط القرن الأوّل الهجريّ

أـ في أحاديث أهل البيت عليهم السلام[٦]

١ـ من خطبةٍ منقولة عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «وذهلوا في السكرة على سُنّةٍ من آل فرعون، من منقطع إلى الدنيا راكن؛ أو مفارق للدين مباين»[٧].

٢ـ وورد في خطبةٍ أخرى له عليه السلام أيضاً: «كانوا على سُنّةٍ من آل فرعون، أهل جنّاتٍ وعيونٍ وزروعٍ و...»[٨].

٣ـ وفي خطبةٍ أخرى أيضاً: «فإنّا وأشياعنا يوم خلق [اللّه] السماوات والأرض على سنّة موسى وأشياعه، وإن عدوَّنا [وأشياعه] يوم خلق [اللّه] السماوات والأرض على سنّة فرعون وأشياعه»[٩].

٤ـ ومن خطبةٍ له عليه السلام: «أما إنكم ستلقون بعدي ذُلاًّ شاملاً، وسَيْفاً قاطعاً، وأَثَرَةً يتَّخذها الظالمون فيكم سُنّةً»[١٠].

نعم، رُبَما تكون «السُّنّة» في هذا الحديث بمعنى سيرةٍ حسنةٍ في رؤية الظالمين ـ كما يؤيِّد هذا الاحتمالَ وجودُ «يتّخذها» في العبارة ـ، وحينئذٍ لا يمكن استخدامها لإثبات المعنى العامّ في لفظ «السُّنّة»، إلاّ على مستوى التأييد.

٥ـ ومن كلامٍ لهعليه السلام: «أين أصحابُ مدائنِ الرَّسِّ، الذين قتلوا النبيِّين، وأطفأوا سنن المرسلين، وأحيوا سنن الجبّارين؟!»[١١].

٦ـ وفي رسالته إلى مالك الأشتر: «ولا تنقض سُنّةً صالحةً عمل بها صدورُ هذه الأُمّة، واجتمعت بها الألفة، وصلحت عليها الرعيّة، ولا تُحْدِثَنَّ سُنّةً تضرُّ بشيءٍ من ماضي تلك السنن، فيكون الأجر لَمن سَنَّها، والوِزْر عليك بما نقَضتَ منها»[١٢].

٧ـ ومن خطبةٍ لهعليه السلام: «واليقين على أربع شعب: تبصرة الفطنة، وتأوُّل الحكمة، ومعرفة العبرة، وسنّة الأولين... ومَنْ عرف العِبْرة عرف السُّنَّة، ومَنْ عرف السُّنَّة فكأنّما كان مع الأوّلين، واهتدى إلى التي هي أقوم، ونظر إلى مَنْ نجا بما نجا، ومَنْ هلك بما هلك، وإنّما أهلك الله مَنْ أهلك بمعصيته، وأنجى مَنْ أنجى بطاعته».

ورد الحديث الأخير في مصادر كثيرة[١٣]، منها: كتاب الكافي، وهو أهمّ المصادر الحديثية اعتباراً عند الإماميّة. لكنْ مع ذلك قد ورد في أكثر المصادر: «ومَنْ عرف العِبْرة» بدل «ومَنْ عرف السُّنَّة»[١٤]. فحينئذٍ كلمة «السُّنَّة» لا توجد في الحديث إلاّ في تعبير «سنّة الأوّلين» في صدر الرواية، وهذا التعبير غير دالٍّ على المعنى العامّ ضرورةً؛ لأنه رُبَما يشير إلى تعبير «سنّة الأوّلين» في القرآن الكريم[١٥]. وقد تقدَّم في المقالة السابقة حول الاستعمالات القرآنية عدم وضوح هذا التعبير في المعنى العامّ؛ لاحتمال كونه بمعنى سنّة الله في عذابهم، فهي سنّة الله، ولا يمكن أن تكون طريقةً سيّئةً حتّى تُثبت المعنى العامّ للكلمة[١٦]. وعلى أيّ حالٍ لم يحرز أن تكون «السُّنَّة» في الحديث من المصاديق السيّئة للطريقة، لكنّه رُبَما يصلح للاستدلال كقرينةٍ، إلى جانب سائر القرائن.

٨ـ ورُوي عنهعليه السلام: «أظلم الناس مَنْ سَنَّ سُنَنَ الجَوْر، ومحا سُنَنَ العدل»[١٧].

٩ـ ورُوي عن الصادقعليه السلام أن أمير المؤمنينعليه السلام أحيى شخصاً بعد موته، «فخرج من قبره، وهو يقول بلسان الفرس، فقال أمير المؤمنينعليه السلام: ألَمْ تَمُتْ وأنتَ رجلٌ من العرب؟! قال: بلى، ولكنّا متنا على سُنَّة فلان وفلانٍ، فانقلبَتْ ألسنتنا»[١٨].

إن هذا الحديث لا يُروَى عن أمير المؤمنين عليه السلام مباشرةً، بل هو مرويٌّ عن الإمام الصادق عليه السلام، عنه عليه السلام. ولا يبعد أن يتكلَّم الإمام الصادق عليه السلام وِفقَ لغة عصره ومخاطَبيه، ويحكي كلام أمير المؤمنين عليه السلام وِفقَ العربيّة في القرن الثاني الهجري. فإذَنْ يبدو أن الاستدلال بهذا الحديث على معنى الكلمة في عصر النبيّ عليه السلام لا يخلو من الإشكال. والظاهر أنه صالحٌ للاستدلال على معنى الكلمة في العصور المتأخِّرة، خصوصاً أن سياقه لا يتطابق بشكلٍ جليٍّ مع ما ورد من النصوص المختلفة من عصر أمير المؤمنين عليه السلام، كخطب نهج البلاغة وغيرها.

نعم، يحتمل أن يكون باقي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام، التي رواها غيرُ الصادق عليه السلام، أيضاً من قبيل: النقل بالمعنى، لكنّ أكثر ما ذكرنا عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المقالة كان من خطبه، والداعي للنقل باللفظ في الخُطَب وأمثالها ـ كما يُلاحَظ في الخطب المرويّة عنه عليه السلام في نهج البلاغة ـ أكثر بمراتب من هذا الحديث، الذي لا يبدو أن تكون دواعي النقل باللفظ فيه بارزةً.

ومن جهةٍ أخرى إنني أريد أن أوضِّح هذه النقطة، وهي أن رواية الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه الطاهرين عليهم السلام لا تعني بالضرورة أنها كانت من قبيل: النقل باللفظ. فهناك أسبابٌ كثيرة، كظروف المخاطَبين في عصره عليه السلام، تدعو إلى النقل بالمعنى. ولا ينافي هذا الاحتمال أن الأئمّة عليهم السلام أمراءُ الكلام، وفي قمّة البلاغة، فرُبَما كانوا مضطرّين إلى أن يتكلَّموا وفق اللغة المألوفة للمخاطَبين في عصرهم.

وباختصارٍ من الأفضل أن يستخدم هذا الشاهد لإثبات معنى الكلمة في العصور المتأخِّرة، لا العصر النبويّ صلى الله عليه وآله.

١٠ـ وفي الخطبة الفَدَكية للزهراء عليها السلام: «أنا فاطمة، وأبي محمدٌ... إنْ تعزوه[١٩] تجدوه أبي، دون نسائكم، وأخا ابن عمّي، دون رجالكم، بلغ النذارة[٢٠]... ناكباً[٢١] عن سنن المشركين». ورد الحديث هكذا باختلافٍ يسير في عدّةٍ من المصادر[٢٢]. ويبدو من ألفاظه أنه ينسجم مع العربية الأصيلة. إذَنْ هو يصلح للاستدلال على إثبات معنى الكلمة في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله. لكنْ مع ذلك هناك شيئان يقلِّلان من قيمة هذا الشاهد: **أحدهما**: اضطرابُ عبارته، حيث ورد في بعض المصادر «مدرجة» بدل «سنن»[٢٣]، **والثاني**: احتمالُ كون «السّنن» بفتح السين، لا ضمّها، كما تقدَّم في بداية

المقال.

ب ـ في كلمات الصحابة

١ـ وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه: «أصبْتُم سنّةَ مَنْ كان قبلكم من الفرقة والاختلاف، وأخطأتم سُنّةَ نبيِّكم»[٢٤].

٢ـ وعنه رضي الله عنه أيضاً: «لكنّكم أخَذَتْكم سُنّة بني إسرائيل، فأخطأتُم الحقَّ»[٢٥]. ورُوي بشكلٍ آخر: «ولكنّكم أصبتُم سُنّة الأوّلين، وأخطأتُم سبيلكم»[٢٦].

لكنْ مع ذلك رُبَما يخطر بالبال أن سلمان لم يكن عربيّاً، فلا يصحّ الاستشهادُ بكلامه على المعنى اللغويّ الأصيل. ومع ذلك قد يمكن الاستشهاد به في صورة النقل بالمعنى؛ حيث يحتمل قويّاً أنّ الرواةَ نقلوا كلامه وِفْقَ لغتهم.

٣ـ وفي كلام ابن عبّاس رضي الله عنه: «كان أصحاب الأَيْكة، مع ما كانوا فيه من الشِّرْك، استنّوا سُنّة أصحاب مَدْيَن، فقال لهم شعيب: ﴿**إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ...**﴾ (الشعراء: ١٧٨)»[٢٧].

٤ـ وقال في قصّة قوم لوط: «...فأقبل بعضهم على بعضٍ، فقالوا: اجعلوا سُنّتكم فيها: مَنْ وجدتموه في بلادكم غريباً، لا تعرفوه، فاسلبوه وانكحوه واسحبوه...»[٢٨].

٥ـ وقال أيضاً: «إنّ أوّل مَنْ سنّ النَّسِيء عمرو بن لحيّ...»[٢٩]. وحيث إن النَّسِيء طريقةٌ سيّئة، بتصريحٍ من القرآن الكريم[٣٠]، يتّضح أنّ استعمالَ «السُّنَّة» في هذا الشاهد استعمالٌ في مصداقٍ قبيحٍ من الطريقة. لكنْ ورد في بعض المصادر «نسأ» بدل «سنّ»[٣١].

٦ـ وقال أبو بكر بن أبي قحافة، حينما أُتِي له برأس كافرٍ من بلاد الشام: «إنه قدم علينا برأس نياق البطريق، ولم يكن لنا به حاجةٌ، إنّما هذه سُنَّة العَجَم»[٣٢].

٧ـ وهناك شاهدٌ آخر من كلام أبي عبيدة لعُمَر بن الخطّاب، حيث حُكي: «فبينما عُمَر يسير إذ لقيه المُقلِّسون من أهل أذرعات بالسيوف والريحان، فقال عمر: مه، ردُّوهم وامنعوهم، فقال أبو عبيدة: يا أمير المؤمنين، هذه سُنَّة العَجَم ـ أو كلمة نحوها ـ، وإنّك إنْ تمنَعْهم منها يرَوْا أنّ في نفسك نقضاً لعهدهم»[٣٣]. وصرَّح الراوي بترديدها في كون لفظ «السُّنّة» في كلام أبي عبيدة الجرّاح. وعليه فمن الأفضل

استخدام هذا الشاهد لإثبات عموميّة معنى «السُّنَّة» في حالة النقل بالمعنى فقط.

٨ـ وفي رسالة عثمان بن عفّان إلى مالك الأشتر: «فأنتم أوّل مَنْ بدأ بالعصيان، وسَنَنْتُم سُنّة الفرقة»[٣٤].

٩ـ وقال رجلٌ لعثمان حينما دعاه للقصاص منه: «أما أنا فلا أفعل ذلك؛ فإنّي أدَعُه لله تعالى، ولا أكونُ أوّل مَنْ سَنَّ الاقتصاص من الأئمّة»[٣٥].

١٠ـ وسأل رجلٌ عبد الله بن عمر: «أطوف بالبيت وقد أحرمْتُ بالحج؟ فقال: ما يمنعك؟ قال: إنّي رأيتُ ابن فلان يكرهه، وأنت أحبُّ إلينا منه. رأيناه قد فتنَتْه الدنيا فقال: وأيُّنا أو أيُّكم لم تفتِنْه الدنيا؟! ثمّ قال: رأَيْنا رسول اللهﷺ أحرم بالحجّ، وطاف بالبيت، وسعى بين الصفا والمروة، فسُنّة الله وسُنّة رسولهﷺ أحقُّ أن تُتَّبع من سُنّة فلان...»[٣٦].

١١ـ وأيضاً عن ابن عمر: «خالفوا سُنَن المشركين»[٣٧].

١٢ـ ويُحكى أيضاً: «لما بايع معاوية لابنه يزيد قال مروان: سُنَّة أبي بكر وعمر! فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: سُنَّة هرقل وقيصر!...»[٣٨].

١٣ـ وعن ابن مسعود: «اجتمعوا على غسل اليد في طستٍ واحدة، و لا تستنّوا بسُنَّة الأعاجم»[٣٩].

١٤ـ كلامٌ للأحنف بن قيس[٤٠]: «شهدتُ الأحنفَ بن قيس، وقد جاء إلى قومٍ في دَمٍ، فتكلَّم فيه، فقال: احكموا، فقالوا: نحكم دِيَتَين، فقال: ذاك لكم. فلمّا سكتوا قال: أنا أعطيكم ما سألتُم، غير أنّي قائلٌ لكم شيئاً: إن الله عزَّ وجلَّ قضى بدِيَةٍ واحدةٍ، وإنّ النبيّﷺ قضى بدِيَةٍ واحدةٍ، وإن العرب تعاطي بينها ديةً واحدةً، وأنتم اليوم تطالبون، وأخشى أن تكونوا غداً مطلوبين، فلا يرضى الناس منكم إلاّ بمثل الذي سَنَنْتُم على أنفسكم، قالوا: فردَّها إلى دِيَةٍ واحدةٍ». [٤١]

وعلى أيّ حال، في ظنّي القاصر أن الأغلبيّة الساحقة من الكلمات المرويّة عن الصحابة، التي تقدَّم ذكرُها، تختلف عن العربيّة في عصر النبيّﷺ، والجيل التالي بعده. ويبدو أنها لا تخلو من النقل بالمعنى. وحينئذٍ من الأفضل الاستشهاد بها على المعنى العامّ في العصور المتأخِّرة، كما تقدَّمت الإشارة إلى هذا الأمر في بعض الموارد.

٢ـ في النصف الثاني للقرن الأوّل الهجريّ

أ ـ في التراثين الدينيّ والسياسيّ

يمكن الاستدلال بالاستعمالات في هذا العصر أيضاً لإثبات المعنى في العصر النبويّ، لكنها في الرتبة التالية من الأهمِّية؛ لأنها أبعد من عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد تغيَّرت العربية فيها، حتّى الأحاديث المرويّة عن الإمام السجّاد عليه السلام أيضاً ـ كما هو واضحٌ من مقارنة الصحيفة السجّادية[٤٢] مع كلمات أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ـ، فلا يستبعد أنه تحدَّث عليه السلام باللغة العربية الشائعة في زمانه، والتي تختلف عن اللغة في العصر الجاهليّ وصدر الإسلام، كما تقدَّمَت الإشارةُ إلى مثل هذا الأمر.

١ـ وأبدأ بالكلمات المرويّة عن الإمام السجاد عليه السلام: «إن الأمور الواردة عليكم في كلّ يومٍ وليلة من مظلمات الفتن، وحوادث البِدَع، وسُنَن الجَوْر...»[٤٣].

وهناك قرينةٌ على أن ألفاظ هذه الرواية من نفس الإمام، وليست من قبيل: النقل بالمعنى: يقول الراوي لهذا الحديث أبو حمزة الثمالي في صدر هذه الرواية: «قرأتُ صحيفةً فيها كلام زهدٍ من كلام عليّ بن الحسين عليه السلام، وكتبتُ ما فيها، ثمّ أتيتُ عليّ بن الحسين عليه السلام، فعرضْتُ ما فيها عليه، فعرفه وصحَّحَه». ومن جهةٍ أخرى هناك كتابٌ لأبي حمزة اسمه كتاب الزهد[٤٤]، فيحتمل جدّاً أن هذه الرواية أيضاً كانت موجودةً في كتابه الزهد، فتؤيِّدُ هذه القرينة أن هذه الرواية عين ألفاظ الإمام عليه السلام، أو قريبةٌ منها جدّاً، وليست من قبيل: النقل بالمعنى[٤٥].

٢ـ وعن السجّاد عليه السلام أيضاً: «بل ملكْتَ ـ يا إلهي ـ أمرَهم قبل أن يملكوا عبادتك، وأعدَدْتَ ثوابهم قبل أن يفيضوا في طاعتك؛ وذلك أن سُنَّتك الإفضال، وعادتك الإحسان، وسبيلك العفو»[٤٦].

ورغم أن «السُّنَّة» هنا ليست من المصاديق السيِّئة للطريقة، لكنّها وردَتْ بجانب «العادة» و«السبيل» في السياق، الأمر الذي يؤيِّد أنها بمعنى مطلق الطريقة هنا.

وجَديرٌ بالذكر أن هذا الشاهد من الصحيفة السجّادية، فاحتمال النقل باللفظ فيها أكثر من كثيرٍ من الشواهد، حيث يبدو من روايتها أنها كانت بإملاء الإمام السجّاد عليه السلام[٤٧].

٣ـ ورد في حكايةٍ حول مخاطبة رجلٍ لعبد الله بن الزبير بن العوّام: «فدنا منه

ابن الأزرق، فقال له: يا ابن الزبير، اتَّقِ الله ربَّك، وأبغض الخائن المستَأْثِر، وعادِ أوّل مَنْ سَنَّ الضلالة، وأحدث الأحداث، وخالف حكم الكتاب...»[٤٨].

٤ـ وورد في حكايةٍ حول أحد الوُلاة المنصوبين من قِبَل ابن الزبير: «وعزل عبد الله بن الزبير عمر بن عبيد الله بن معمر عن البصرة، وولّاها القباع، فحبس عمر بن عبيد الله بن معمر، وطالبه بمالٍ، فجزع من الحبس، فقال له القباع: يا أبا حفص، لا تجزع؛ فإنّك أوَّل مَنْ سَنَّ هذا، حبَسْتَ عبد الله بن الحارث»[٤٩].

والظاهر أن فيه إشارةً إلى شعر خالد الهذلي، الذي سيأتي ذكرُه إنْ شاء الله.

٤ـ وفي خطبة الحجّاج بن يوسف الثقفي: «اضطجعتُم في مراقد الضلال، وسَنَنْتُم سنن الغيّ»[٥٠].

وهذه الخطبة مذكورةٌ في عددٍ من المصادر، وتبدو أصالتها من ألفاظها وصيغتها.

٥ـ ومن رسالةٍ له أيضاً، في عتاب شخصٍ: «أقبلتَ مُستَنّاً بحريم الحرّة، وتستوقد الفتنة لتصلي بحرّها»[٥١].

يريد أن يقول: إنك تقتدي بأهل الحرّة، وتتّخذ طريقتهم في الخروج على الخليفة، فعاقبتُك مثل عاقبتهم.

ولا يضرّ بالاستدلال وجود «الاستنان» في كلامه؛ لأنه من مشتقّات «السُّنَّة» وقريبٌ منها، كما هو واضحٌ. وسياق كلامه أيضاً واضحٌ في مصداقٍ سيِّئٍ للطريقة.

ب ـ في التراث الأدبيّ، الشعر نموذجاً

ومن الجدير بالذكر هنا أنّني رأيتُ أن أذكر الأشعار منفصلةً ـ وإنْ كان تقسيمها بحَسَب ترتيبها التاريخي أيضاً ممكنٌ ـ؛ فإن أكثر الأشعار تُرْوَى بشكلٍ دقيقٍ، ولا تتعرَّض للنقل بالمعنى، وحينئذٍ تصلح لإثبات المعنى المضبوط للكلمة في حالة النقل باللفظ، بخلاف الحال في كثيرٍ من الشواهد الموجودة من أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام وغيرهما.

١ـ شعرٌ لابن الزّبعرَى

«يـــا رســـول الملـــيك إنّ لســـاني راتـــق مـــا فتقـــت إذ أنـــا بـــورُ

إذ أجاري الشيطان في سنن الغيّ ومَنْ مال مَيْلَه مثبورُ»[٥٢]

إن شاعرَ هذه الأبيات كان يهجو النبيّ صلى الله عليه وآله ـ والعياذ بالله ـ، لكنه أسلم في فتح مكّة، ومدح النبيّ صلى الله عليه وآله، واعتذر إليه. وهذه الأبيات كانت في مقام اعتذاره.

لكنْ هناك روايةٌ أخرى لهذا الشعر أيضاً: «إذ أتاني الشيطانُ في سَنَة النوم»[٥٣]. ومع هذا الاضطراب في روايته لا يمكن الاستشهاد به؛ لأن «سنة» في «سَنَة النوم» بمعنى النُّعاس، وبفتح السين والنون، ولا ربط لها بـ «السُّنَّة»، التي نحن بصددها في هذه الدراسة.

٢ـ شعرٌ لأيمن بن خريم الأسديّ، في رثائه لعثمان بن عفان وذمّ قاتليه

«تفاقد الذابحو عثمان ضاحية

أيّ قتيل حرام ذبّحوا ذبحوا

ضحّوا بعثمان في الشهر الحرام ولم

يخشوا على مطمح الكفّ الذي طمحوا

فأيّ سنّة جَوْرٍ سنّ أوّلُهم

وباب جَوْرٍ على سلطانهم فتحوا

ماذا أرادوا أضلَّ اللّه سعيهم

من سفح ذاك الدم الزاكي الذي سفحوا»[٥٤]

إن المعنى السلبي واضحٌ من هذا السياق، وبالتالي يتّضح أن «السُّنَّة» هنا أيضاً استُعملَتْ في مصداقٍ قبيح للطريقة.

٣ـ شعرٌ لخالد الهذلي

«فلا تجزَعَنَّ من سُنَّةٍ أنتَ سِرْتَها فأوّلُ راضٍ سُنَّةً مَن يسيرها»

ورد هذا الشعر في عددٍ كبيرٍ من المعاجم اللغويّة[٥٥] وغيرها[٥٦]. وله قصةٌ يجب أن يُشار إليها؛ لأنها تُبيِّن بشكلٍ واضح أن الكلمة في هذا السياق بالمعنى العامّ، واستُعملَتْ مصداقاً في طريقةٍ سيّئةٍ:

قيل: إن أبا ذؤيب الهذلي أرسل خالداً؛ ليكون رسوله إلى امرأةٍ، فعشقَتْه المرأة، وتركَتْ أبا ذؤيب، فعاتب أبو ذؤيب خالداً على ذلك، فأجاب خالدٌ بهذه الأبيات، وأشار إلى خيانة أبي ذؤيب، حيث كان هناك شخصٌ آخر قد أرسل أبا ذؤيب كرسولٍ إلى نفس تلك المرأة، فخانه أبو ذؤيب، فيقول خالدٌ الهذلي خطاباً له: أنت أوّل مَنْ سَنَّ هذه السيرة، فلا تنزعج من طريقةٍ أنتَ اتّخَذْتَها أو جعلتَها ذائعةً في الناس؛ لأن الشخص الذي يتّخذ طريقةً فهو أوّل مَنْ يرضى بها، فلا ينبغي له أن يكون منزعجاً منها حينما يتّخذها شخصٌ آخر.

فاستعمال «السُّنَّة» بالمعنى العامّ في هذا البيت واضحٌ من هذه القصّة.

ومن جهةٍ أخرى تمثَّل بهذا الشعر كثيرون في مقام اللَّوْم والتأنيب، كعمر بن الخطّاب[٥٧]، وابن الزبير الأسدي في عتاب عبد الله بن الزبير[٥٨]، وسليمان العباسي (عمّ السفاح الخليفة العباسي)[٥٩]، وآخرين[٦٠]. فيبدو أن البيت مَثَلٌ ـ كما قد ورد في كُتُب الأمثال أيضاً[٦١] .. ونفسُ استخدام هذا الشعر في مقام اللوم أيضاً مبيِّنةٌ أن الكلمة تُستَعمل في مصداقٍ قبيحٍ للطريقة.

ويبدو من هذه القرائن أن هذا الشعر من أهمّ الشواهد في هذه الدراسة؛ فقد اجتمع فيه عديدٌ من القرائن التي تصلح للاستدلال، منها: وضوحُ المعنى السلبيّ في السياق، وعدمُ احتمال النقل بالمعنى فيه، وعدمُ وجود كلمة «السّنن» فيه، حتّى يحتمل أن تكون «السَّنَن» بدل «السُّنَن»، وذكرُه في مصادر كثيرة ومتنوّعة، بحيث يحصل الاطمئنان بأصالته، وكونُ هذا الاستعمال في أفضل الفترات الزمنيّة للاستشهاد على معنى الكلمة في حالة النقل باللفظ؛ لأنه من شاعرٍ أدرك الجاهلية والإسلام. ومن الميِّزات الهامّة التي يمتاز هذا الشعر بها، خلافاً لسائر الشواهد، أن صاحبه من قبيلة هُذَيْل؛ وهناك حكاياتٌ مختلفة تبيِّن مكانتَهم العليا في اللغة العربيّة؛ كما حُكي أن «هذيلاً أشعر قبائل العرب»[٦٢]؛ وقد قال عثمان بن عفان لمّا رأى الخَلَل الموجودة في كتابة المصحف: «لو كان المُمْلِي من هُذَيْل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا»[٦٣]؛ وحُكي أيضاً أن ابن عبّاس بحث عن رجلٍ من هذه القبيلة ليعرف معنى مفردةٍ من القرآن الكريم، وعندما سمع معناها عندهم قال: «فهو كذلك»[٦٤]. فيظهر أن هذه القبيلة كانت في مكانةٍ عالية من الفصاحة. ونتيجةً لذلك ستكون الشواهد من كلماتهم أكثر قيمةً.

هل هناك اضطرابٌ في رواية هذا الشعر؟

وجديرٌ بالذكر أن هناك روايةً أخرى للبيت، وورد فيها لفظ «السِّيرة» بدل «السُّنّة» في المصراعين[٦٥]. وعليه رُبَما يُشْكَل على الاستدلال به.

لكنّ الظاهر ـ في ظنّي القاصر ـ أن «السِّيرة» تصحيفٌ من «السُّنَّة» في هذه الرواية للشعر؛ لقرائن، منها:

الأولى: تعرَّضَتْ أربعٌ من المصادر[٦٦] لاختلاف الرواية في هذا الشعر، ولم يذكر واحدٌ منها «السِّيرة» في كلا المصراعين، وإنما ورد «السِّيرة» في بعض المصادر بدل «السُّنَّة» في المصراع الأوّل فقط[٦٧]، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ كلَّ واحدٍ من هذه المصادر ذكر اختلافاً، غير الاختلاف الذي ذكره الآخر.

الثانية: هناك كثيرٌ من اللغويين استشهدوا بهذا البيت في معنى «السُّنَّة»، فلا يمكن أن تكون «السِّيرة» بدل «السُّنَّة» في كلا المصراعين في روايتهم للبيت. وحتّى مَنْ استشهد به في معنى «السِّيرة» أيضاً ذكر «السُّنَّة» في البيت، واستشهد بـ «سِرْتَها»[٦٨]. وهذا مما يجب أن نلفت النظر إليه.

الثالثة: قد تكرَّرت مادّة (س ي ر) عدّة مرّاتٍ في هذا البيت[٦٩]، الأمر الذي يُعِدُّ ذهن النسّاخ أو الرواة ليأنس ـ بطريقةٍ عفوية ـ بكلمة «السِّيرة»، وحينئذٍ لا يبعد أنهم كتبوا أو نقلوا «السِّيرة» بدل «السُّنَّة» تلقائيّاً؛ لأجل أُنْسهم الذهنيّ بمشتقّات كلمة «السِّيرة»، خصوصاً في كتاب جمهرة اللغة؛ حيث إن ابن دريد ذكره في باب مادّة (س ي ر)، وواضحٌ أن هذه المادّة تتكرَّر كثيراً في هذا الباب، وهذا التكرار يُمهِّد الطريق لكاتب المخطوط ليصبح مأنوساً ذهنيّاً بكلمة «السِّيرة»، وقد تقرَّر في محلِّه أن أحد الأسباب الرئيسة للتصحيف تغيير غير المأنوس بالمأنوس[٧٠].

وعلى أيّ حالٍ يبدو من مجموع هذه القرائن أنه يمكن الوثوق بأصالة كلمة «السُّنَّة»، وتصحيفها بـ «السِّيرة» في هذه الرواية للبيت.

٣ـ في القرون التالية

أشَرْتُ إلى أنه لا يمكن الجَزْم، مع ظاهرة النقل بالمعنى، بوجود كلمة «السُّنَّة» في كلام رسول اللهﷺ ومعاصريه في كثير من الشواهد التي تقدَّم ذِكْرُها، بل كان السياق في كثيرٍ منها بشكلٍ لا ينسجم مع العربيّة الأصيلة. فالظاهر عدم

كونها في كلام النبيّ ﷺ، ومن ثَمَّ تصلح هذه الاستعمالات لإثبات المعنى العامّ للكلمة في حالة النقل بالمعنى، وفي العربية السائدة في العصور اللاحقة المتأخِّرة عن عصر النبيّ ﷺ.

لكنْ رأيْتُ أن أذكر ـ إضافةً إلى ذلك ـ عدداً من الشواهد الأخرى من هذه القرون التالية أيضاً ـ خصوصاً القرنين الثاني والثالث الهجريّين ـ؛ ليكون المشهد أكثر وضوحاً:

١ـ قال وهب بن منبه(١١٠هـ): «لما دنا الموت من لقمان بن عاد[٧١] قال: يا قوم، دعوني من سُنَن الجبّارين، واسلكوا بي سبيل الصالحين. احفروا لي ضريحاً، وواروني فيه تراباً...»[٧٢].

٢ـ الحسن البصري(١١٠هـ): «إن أشدّ الناس صراخاً يوم القيامة رجلٌ سَنَّ سُنَّة ضلالةٍ فاتُّبِعَ عليها...»[٧٣].

٣ـ في خبر الكُمَيْت وهشام بن عبد الملك الأموي: قال له هشام: «ومَنْ سَنَّ لك الغيَّ وأورطك فيه؟»[٧٤].

٤ـ عن الإمام الصادق عليه السلام: «على المسلم أن يمنع نفسه، ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله؛ وأما أن يقاتل الكفّار على حكم الجَوْر وسُنَّتهم فلا يحلّ له ذلك»[٧٥].

٥ـ وعنه عليه السلام قال: «...ما نزل به كتابٌ، ولا جَرَتْ به سُنَّةٌ، إلاّ سُنَّة آل زياد بقتل الحسين بن عليّ صلوات الله عليهما»[٧٦].

ويبدو أن «السُّنَّة» الأولى في الحديث بمعنى السُّنَّة النبوية؛ بقرينة مقابلتها للكتاب؛ في مقابل «السُّنَّة» الثانية، التي هي بالمعنى اللغويّ، يعني الطريقة.

٦ـ ومن خطبةٍ لزيد بن عليّ بن الحسين رضي الله عنه: «ولا تأخذوا سُنَّة بني إسرائيل، كذَّبوا أنبياءهم، وقتلوا أهل بيت نبيِّهم»[٧٧].

٧ـ ومن كلامٍ لزرارة بن أعين، من أصحاب الصادق عليه السلام: «سُنَّة الله وسُنَّة رسوله أو سُنَّة الشيطان وأوليائه؟»[٧٨].

٨ـ في كتاب مروان بن محمد (الخليفة الأمويّ الأخير) إلى بعضهم: «وقد بلغني أن قوماً من سفهاء أهل بيتك قد استنُّوا أمراً، إنْ تمَّتْ لهم رويّتهم فيه على ما أجمعوا عليه من نقض بيعتهم استفتحوا باباً لن يغلقه الله عنهم، حتّى تسفك دماءٌ كثيرة منهم»[٧٩].

٩ـ ومن خطبةٍ لأحد خطباء مكّة الحاذقين[٨٠]، في أواخر عصر بني أميّة: «لشتّان بين مَنْ يدعوكم إلى الرحمن وبيعة القرآن، وبين مَنْ يدعو إلى سُنَّة الشيطان وبيعة مروان»[٨١].

١٠ـ ومن خطبةٍ للسفّاح، الخليفة العبّاسيّ الأوّل: «تبّاً لبني حرب بن أمية وبني مروان!... ظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم، وغشوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العباد، وسُنَّتهم في البلاد...»[٨٢].

١١ـ وقال ابن حبيب(٢٤٥هـ) في المحبر: «ومن سُنَنهم أنّهم كانوا يكسبون بفروج إمائهم...»[٨٣].

١٢ـ وفي كتاب البلاذري(٢٧٩هـ)[٨٤]: «وقال أبو يوسف: إذا كانت في البلاد سُنَّةٌ أعجميّة قديمة، لم يغيِّرها الإسلام ولم يبطلها، فشكاها قومٌ إلى الإمام؛ لما ينالهم من مضرّتها، فليس له أن يغيِّرها. وقال مالك والشافعي: يغيِّرها وإنْ قدمَتْ؛ لأن عليه نفي كلّ سُنَّةٍ جائرة سنَّها أحدٌ من المسلمين، فضلاً عمّا[٨٥] سَنَّ أهل الكفر»[٨٦].

١٣ـ وقال الطبري، في تفسيره قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ**﴾ (الإسراء: ٢٧): «تقول العرب لكلّ ملازمٍ سُنَّة قومٍ، وتابعٍ أَثَرهم: هو أخوهم»[٨٧]. فاستعمل الطبري هنا لفظ «السُّنَّة» في طريقة الشياطين مصداقاً.

١٤ـ وقال ابن خزيمة(٣١١هـ)، في عنوان فصلٍ من كتابه: «باب وقت الدَّفْعَة من عرفة، خلاف سُنَّة أهل الكفر والأوثان التي كانت في الجاهليّة»[٨٨].

١٥ـ وقال الهمداني(٣٣٤هـ): وكان قد بقي من سُنَّتهم أشياء، أبطلها الإسلام، مثل: الميسر و...»[٨٩].

١٦ـ وقال ابن عبد ربّه(٣٢٨هـ): «وكان رسول اللّهﷺ يكتب إلى أصحابه وأمراء جنوده: من محمد رسول الله إلى فلانٍ. وكذلك كانوا يكتبون إليه... ثمّ لم تَزَلْ حتّى وُلّي الوليد بن عبد الملك، فعظم الكتاب، وأمر أن لا يكاتبه الناس بمثل ما يكاتب به بعضهم بعضاً، فجَرَتْ به سُنَّة الوليد إلى يومنا هذا، إلاّ ما كان من عمر بن عبد العزيز ويزيد الكامل؛ فإنهما عملا بسُنَّة رسول اللّهﷺ، ثمّ رجع الأمر إلى رأي الوليد...»[٩٠].

١٧ـ وقال ابن الفقيه(٣٦٥هـ): «...وكانت سُنَّتهم إذا هُمْ وافوه أن يسجدوا للصَّنَم الأكبر».[٩١]

١٨ـ وقال ابن النديم(٣٨٥هـ): «...هم عبّاد القمر، يقولون: إن القمر من الملائكة، يستحقّ التعظيم والعبادة. ومن سُنَّتهم أن يتَّخذوا له صَنَماً...»[٩٢].

١٩ـ شعرٌ أنشده عبدُ الله بن عليّ، عمّ أبي جعفر المنصور، يخاطب امرأةً من بني أميّة:

سَـــنَنْتُم علينـــا القتـــلَ لا تُنْكِرونـــه

فذوقوا كما ذُقْنا على سالف الدَّهْرِ[٩٣]

٢٠ـ وفي كتاب عيسى بن موسى إلى المنصور الدوانيقي:

سَـــنَنْتَ انتقـــاض العهـــد فاصـــبرْ لمثلـــه

بنقضك من عهدي الذي كان أُبْرِما[٩٤]

٢١ـ وفي شعر محمد بن أبان اللاحقي(٢٤٥هـ):

تلـــوم علـــى القطيعـــة مَـــنْ أتاهـــا وأنْـــتَ سَـــنَنْتَها للنـــاس قبلـــي[٩٥]

لكنْ في بعض المصادر والنُّسَخ: «شببتها» بدل «سَنَنْتها»، وهي بمعنى الارتفاع والنموّ.

٢٢ـ وفي شعر ابن الرومي(٢٨٠هـ):

لـــو رامَـــتْ التوبـــة لم تســـتطِع لسُـــنِّةِ الشـــيطان تبـــديلا[٩٦]

٢٣ـ شعرٌ للمتنبّي(٣٥٤هـ):

أبـــوكم آدم سَـــنَّ المعاصـــي وعلَّمَكُـــمْ مفارقـــة الجنـــان[٩٧]

وبعض هذه الأشعار يحتمل أنها لم تكُنْ من إنشاء هؤلاء، وإنّما نقلوها وتمثَّلوا بها. وعليه يعود عصر هذه الاستعمالات الشعريّة إلى ما قبلهم، لكنْ لا يمكن تحديد زمنها بالضبط.

٢٤ـ وحكى المسعودي عن بعض المؤرِّخين الملازمين للقاهر الخليفة العبّاسي[٩٨]: «أما أبو العبّاس السفّاح فكان سريعاً إلى سفك الدماء و اتّبعه عمّاله في الشرق والغرب في فعله، واسْتَنُّوا بسيرته»[٩٩].

النتيجة

استعرَضْنا الاستعمالات لكلمة «السُّنَّة» في محورين: الاستعمالات في القرن

الأوّل الهجريّ؛ والاستعمالات فيما بعده.

وقدَّمْنا في كلٍّ من المحورَيْن شواهد متنوِّعة:

فقد تقدَّم في المحور الأوّل شواهد مختلفة من أحاديث أهل البيت عليهم السلام وكلمات الصحابة والأشعار القديمة وغيرها.

وتقدَّم في المحور الثاني أيضاً شواهد متنوِّعة في لسان الطبقات المختلفة من الناس، كالفقهاء والمؤرِّخين والأمراء والشعراء وغيرهم.

واتَّضح من جميع ذلك أن المعنى اللغويّ العامّ لكلمة «السُّنَّة»، وشمولها للطريقة السيِّئة والحَسَنة معاً، ثابتٌ في كلا الحالتين: النقل باللفظ؛ والنقل بالمعنى.

وبالتالي يتبيَّن من خلال ذلك أن الأمر النبويّ باتّباع سُنَّته عامّ، يشمل كلّ طريقةٍ له. ويثبت من هذه الجهة أن حجِّية السنّة النبويّة عامٌّ، وهذا الإشكال من القرآنيّين غيرُ واردٍ.

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال: جامع الترمذي ٢: ٥٥٥، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١؛ الكليني، الكافي ٣: ٣١٧ ، دار الحديث، قم، ١٤٢٩هـ؛ صحيح ابن حِبّان ١٣: ٦٠، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٢؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٣٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١. وللمزيد من الروايات انظر: حيدر حبّ الله، حجِّية السُّنَّة: ١٣٩ ـ ١٤٢، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت ، ط١، ٢٠١١م.

(٢) حيدر حبّ الله، حجّية السنّة: ١٤٢.

(٣) تقدَّمَتْ في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥٦.

(٤) فإن «السَّنَن» بمعنى «الطريق»، و«السُّنَن» ـ جمع السُّنّة ـ بمعنى «الطريقة»، وقد يُراد بـ «الطريق» معنى «الطريقة والمنهج». ومن جهةٍ أخرى إن «السَّنن» وردَتْ في بعض المعاجم بمعنى «الجهة» و«النهج» أيضاً، وهو أيضاً قريب من معنى «الطريقة». انظر: الجوهري، الصحاح ٥: ٢١٣٩، تحقيق: عبد الغفور عطّار، بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ؛ ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٤١٧، تحقيق: عبد المجيد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

(٥) قد تقدَّمَتْ في المقالة السابقة تفصيلاتٌ حول هذا الأمر، وأكتفي هنا بهذا المقدار.

(٦) أقصد من أهل البيت عليهم السلام هنا خصوص أهل الكساء عليهم السلام؛ ليكون ذكر الشواهد وفقاً لترتيبها التاريخيّ وفي المنتصف الأوّل من القرن الأول الهجريّ. وسأذكر الاستعمالات في كلام الإمام السجّاد عليه السلام في المجموعة التالية، إنْ شاء الله.

(٧) نهج البلاغة: ٢٠٩
(٨) الكليني، الكافي ١٥: ١٦٢؛ المفيد، الإرشاد ١: ٢٩٢، مؤتمر الشيخ المفيد، قم ، ١٤١٣هـ.
(٩) تفسير فرات الكوفي: ٣١٤، مؤسّسة الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ط١، ١٤١٠هـ؛ وباختلافٍ يسيرٍ في: شواهد التنزيل لقواعد التفضيل ١: ٥٥٧، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران ، ط١، ١٤١١هـ.
(١٠) الثقفي، الغارات ٢: ٤٨٣؛ نهج البلاغة: ٩٣؛ الطوسي، الأمالي: ١٨١، دار الثقافة، قم، ط١، ١٤١٤هـ؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٧٢، علاّمه، قم ، ط١، ١٣٧٩هـ.
(١١) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية ٦: ٢٤٣، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
(١٢) نهج البلاغة: ٤٣١؛ وباختلافٍ يسيرٍ في: ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ١٣٠؛ دعائم الإسلام ١: ٣٥٦، تحقيق: آصف الفيضي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤٢٧هـ؛ التذكرة الحمدونية ١: ٣١٩؛ النويري، نهاية الأرَب في فنون الأدب ٦: ٢٢، دار الكتاب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
(١٣) الكليني، الكافي ٣: ١٣١؛ الصدوق، الخصال ١: ٢٣١؛ تحف العقول: ١٦٥؛ المفيد، الأمالي: ٢٧٧، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ؛ أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ١: ٧٤، دار أمّ القرى، القاهرة، ط١؛ الطوسي، الأمالي: ٣٨؛ المرشد بالله الشجري الجرجاني، الأمالي الخميسية ١: ١٠٤، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ؛ وانظر أيضاً: كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٦١٤، تحقيق: الأنصاري الزنجاني، انتشارات الهادي، قم، ط١، ١٤٠٥هـ؛ محمد بن الحسن الغسّاني(٣١٥هـ)، أخبار وحكايات: ١٥، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ١٩٩٤هـ.
(١٤) ورُبَما وقع سقطٌ في هذه الصيغة من الحديث.
(١٥) الحجر: ١٣؛ الكهف: ٥٥.
(١٦) لكنّ الظاهر أن «سُنَّة الأوّلين» هنا بمعنى طريقة الأوّلين، وليست كتعبير «سُنَّة الأوّلين» الذي ورد في بعض الآيات القرآنية؛ والدليل على هذه المغايرة أنه في عبارة الحديث يوجد تعبير: «ومَنْ عرف السُّنَّة فكأنّما كان مع الأوّلين»، وكأنّ الإمام عليه السلام يقول: مَنْ عرف طرائق الأوّلين ومسالكهم فهو كالشخص الذي عاش في أوساطهم، فيستطيع أن يعرف سبب نجاة مَنْ نجا منهم، وسبب هلاك مَنْ هلك منهم. وهذا مختلفٌ عن السياق الذي ورد فيه تعبير «سُنَّة الأوّلين» في الآيات القرآنية.
(١٧) الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم: ٢١٧، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.
(١٨) الكليني، الكافي ٢: ٤٨٦؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٤٠
(١٩) أي إنْ ذَكَرْتُم نَسَبه.
(٢٠) أي الإنذار.
(٢١) أي مائلاً.
(٢٢) الجوهري، السقيفة وفدك: ١٤٠، تحقيق: محمد هادي الأميني، مكتبة نينوى الحديثة، طهران؛ الطبري (المنسوب)، دلائل الإمامة: ١١٤، مؤسّسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ؛ الآبي، نثر الدرّ في المحاضرات ٤: ٥؛ وباختلافٍ يسيرٍ في: الإربلي كشف، الغمّة ٢: ٢٠٨، تحقيق: علي آل كوثر وعلي

الفاضلي، المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام ـ دار التعارف، بيروت، ١٤٣٣هـ.
(٢٣) ابن طيفور، بلاغات النساء: ٢٤، انتشارات الشريف الرضيّ، قم، ط١؛ القاضي النعمان، شرح الأخبار ٣: ٣٥، تحقيق: محمد حسين الحسيني الجلالي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.
(٢٤) كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٥٩٥
(٢٥) الطبرسي، الاحتجاج ١: ١١١
(٢٦) رجال الكشّي: ٢١، تحقيق: المصطفوي، نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ط١، ١٤٠٩هـ.
(٢٧) تاريخ مدينة دمشق ٢٣: ٧٥.
(٢٨) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٢: ٥٦٢.
(٢٩) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ٢: ٣٤٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
(٣٠) التوبة: ٣٧.
(٣١) الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي) ٥: ٤٥، تحقيق: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ.
(٣٢) ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب: ١٢٠، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ؛ الصدفي، تاريخ ابن يونس المصري ١: ٣٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ؛ تاريخ مدينة دمشق ٥٩: ٢٢؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٥: ١٠١، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
(٣٣) أبو عبيد، الأموال: ٢٠٠، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ ابن زنجويه، الأموال: ١٦٢، تحقيق: الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ؛ البلاذري، فتوح البلدان: ١٤١، مكتبه الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
(٣٤) ابن أعثم، الفتوح ٢: ٣٩٩، تحقيق: على شيري، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤١١هـ؛ وانظر: البلاذري، أنساب الأشراف ٦: ١٥٨، تحقيق: سهيل زكّار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
(٣٥) ابن أعثم، الفتوح ٢: ٣٩٤.
(٣٦) صحيح مسلم ٨: ٢١٨؛ مسند أحمد بن حنبل ٤: ٥٤١.
(٣٧) ابن أبي شيبة، المصنَّف ٨: ١٧٧.
(٣٨) النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٤: ٤٧٥.
(٣٩) الزمخشري، ربيع الأبرار ٣: ٢٥٧، تحقيق: عبد الأمير مهنّا، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
(٤٠) إنه أدرك عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، لكنه لم يلْتَق به.
(٤١) تاريخ مدينة دمشق ٢٤: ٣٣٣؛ ابن عديم، بغية الطلب في تاريخ حلب ٣: ١٣١٦، دار الفكر، بيروت، ط١.
(٤٢) حتّى في الأدعية؛ فإنها رُبَما كانت تعليميّةً، كما هي رؤية بعض العلماء، بصرف النظر عن صحّتها. وعليه رُبَما يضطرّ الإمام أن يتكلَّم وفق المخاطَبين. لكنْ يشكل عليه أن الصحيفة السجّادية

كانت إملاء الإمام السجّادعليه السلام على الإمام الباقرعليه السلام، فمخاطَبه أيضاً كان إماماً. ويمكن أن نقول: إن البلاغة في كلّ عصرٍ بحَسَبها، فألفاظ الإمام في الصحيفة كانت في علوّ البلاغة بالنسبة إلى البلاغة في عصرهعليه السلام.

(٤٣) الكليني، الكافي ١٥: ٥٠؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٥٣.

(٤٤) راجع: الطوسي، الفهرست: ١٠٥؛ تحقيق: السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقِّق الطباطبائي، قم، ط١، ١٤٢٠هـ.

(٤٥) نعم، يحتمل أيضاً أنها من كلمات الرواة الذين كتبوا هذه الصحيفة، يعني نقلوا كلمات الإمام بالمعنى، ثمّ كتبوها في الصحيفة؛ لكنّه احتمالٌ ضئيلٌ.

(٤٦) الصحيفة السجّادية: ١٦٢، منشورات الهادي، قم، ط١، ١٣٧٦هـ.ش.

(٤٧) انظر: رواية المتوكّل بن هارون في بداية الصحيفة حول كيفيّة نقلها. الصحيفة السجّادية: ١٤.

(٤٨) تاريخ الطبري ٥: ٥٦٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٥: ٤٣، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.

(٤٩) البلاذري، أنساب الأشراف ٧: ١٢.

(٥٠) الجاحظ، البيان والتبيين ٢: ٢١١، تحقيق: علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م؛ ومثله في: الزبير بن بكّار، الأخبار الموفّقيات ١: ٩٢، تحقيق: سامي مكّي العاني، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد ٤: ٢٠٩؛ أبو هلال العسكري، الأوائل: ٣٢٥، دار البشير، مصر ـ طنطا، ١٤٠٨هـ؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب ٢١: ٢٠٩؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٢٦٣ ، دار الكتب العلمية ـ منشورات بيضون، بيروت.

(٥١) ابن قتيبة الدينوري (المنسوب)، الإمامة والسياسة ٢: ٤٨، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

(٥٢) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٤١٩؛ ابن سلام، طبقات فحول الشعراء ١: ٢٤٢، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، السعودية ـ جدّة، ط١، ١٤٠٠هـ؛ تاريخ الطبري ٣: ٦٤؛ أبو نعيم، معرفة الصحابة ٣: ١٥٥؛ ابن عبد البرّ، الاستيعاب ٣: ٩٠٢، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ؛ عبد الله بن عبد العزيز البكري(٤٨٧هـ)، سمط اللآلي ٢: ٨٣٣، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٣: ١٣٥؛ ابن الأثير، الكامل ٢: ٢٥٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٤: ٣٠٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ.

(٥٣) غريب القرآن في شعر العرب، سؤالات نافع إلى عبد الله بن العبّاس: ٣٨، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ؛ السيوطي، الدرّ المنثور فى التفسير بالمأثور ٤: ٢٠٥، مكتبة المرعشي، قم، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٥٤) المبرّد، الكامل في اللغة والأدب ٢: ٤٦، تحقيق: تغاريد بيضون ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٥٥) الأزهري، تهذيب اللغة ١٣: ٣٤؛ أبو عبيد قاسم بن سلام، الغريب المصنّف ٢: ٥٩٣، تحقيق: محمد العبيدي، بيت الحكمة، تونس، ط١، ١٩٩٠م؛ ابن دريد، جمهرة اللغة ٢: ٧٢٥، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٨م؛ الصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة ٨: ٣٧٦؛ الصحاح ٢: ٦٩١؛ ٥: ٢١٣٩؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٦١، ١٢١؛ ابن سيدة، المحكم

والمحيط ٨: ٥٧٢؛ ابن سيدة، المخصّص ١٤: ٢٤١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١؛ الزمخشري، أساس البلاغة: ٣١٧؛ الزبيدي، تاج العروس ٦: ٥٥٩، تحقيق: علي الهلالي وسيري علي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

(٥٦) الإصفهاني، الأغاني ٦: ٤٧٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥هـ؛ أبو هلال العسكري، ديوان المعاني ١: ٣٤٣، تحقيق: أحمد سليم غانم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ؛ تيسير المطالب: ٤٦٩، تحقيق: عبدالله بن حمود العزي، مؤسّسة زيد بن عليّ الثقافية، صنعاء، ط١، ١٤٢٢هـ؛ ابن عبد البرّ القرطبي، بهجة المجالس ٢: ٧٨٨، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨١م؛ ابن قتيبة، الشعر والشعراء ٢: ٦٤٠، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار ٤: ١٠٧، تحقيق: يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ؛ ابن الشيخ، ألف باء في أنواع الآداب ٢: ٥٨١؛ ديوان الهذليّين ١: ١٥٧، تحقيق: أحمد الزين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

(٥٧) تمثَّل به في عتاب رجلٍ شكا إليه عقوقَ ولده وجفاه، فحينما قال ابن الرجل: إن أبي أيضاً قد عقَّ أباه، تمثَّل عمر بهذا البيت؛ لعتاب الأب. ابن الجوزي، البرّ والصلة ١: ١٠٠، ١٠١، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، الكتب الثقافية، مصر، ط٢، ١٤١٦هـ.

(٥٨) اقتبس من المصرع الأوّل قوله:

«فـلا تجـزعَنَّ مـن سُـنّةٍ قـد سـنَنْتَها فمـا للـدماء الـدهر تهـرق مـن حقـن»

وذلك حينما قتل عبدُ الله بن الزبير أخاه عمرو، يحذِّره بأن توقَّعْ أن ينزل بك هذا الظلم الذي ارتكَبْتَه بحقّ أخيك. أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ١٤: ٤١٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

(٥٩) تمثَّل به في عتاب امرأةٍ من بني أميّة حينما طالبَتْه العدل فيهم. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ١٥٠.

(٦٠) تمثَّل به الواثق الخليفة العباسي. الراغب الإصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ١: ٣٠١، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ؛ وتمثَّل به ابن منارة الكاتب أيضاً في عتاب عامله. الخفاجي، سرّ الفصاحة: ٢٢٦؛ أبو هلال العسكري، الصناعتين، الكتابة والشعر: ٣٤٣، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ؛ الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ٨٢، دار المناهل، بيروت، ١٤٢٨هـ؛ وتمثَّل به المعتمد بن عباد اللخمي، صاحب مدينة إشبيلية من جزيرة الأندلس. الخزرجي، العقد الفاخر الحَسَن في طبقات أكابر أهل اليمن ٣: ١٣٢٦، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٤٣٠هـ.

(٦١) الميداني، مجمع الأمثال ٢: ١٩٨، العتبة الرضوية، مشهد، ١٣٦٦هـ.ش؛ يوسف بن طاهر الخويي، فرائد الخرائد في الأمثال: ٤٨٨، تحقيق: عبد الرزّاق حسين، دار النفائس، الأردن، ١٤١٥هـ؛ الخوارزمي، الأمثال المولّدة: ٧١، المجمع الثقافي، أبوظبي، ٢٠٠٣م؛ ولا يدلّ عنوان «المولّدة» في كتابه على أن هذا المثل لم يكن أصيلاً؛ لأن الخوارزمي يذكر كثيراً من أصحاب الأبيات التي صارت مثلاً. وذكر هنا أيضاً أن البيت لخالد الهذلي. وذكره المدني الشيرازي أيضاً في كتابه ضمن الأمثال: الطراز الأوّل والكناز لما عليه من لغة العرب المعوّل ٨: ١٤٧، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مشهد،

ط١، ١٣٨٤هـ.ش. وقد اتّضح مما تقدَّم أن البيت يُتمثَّل به في عتاب شخصٍ يتّخذ سلوكاً لا يحبّها بنفسه من قِبَل الآخرين.

(٦٢) الثعالبي، الإعجاز والإيجاز: ١٣٨، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن، القاهرة.

(٦٣) أبو بكر السجستاني، كتاب المصاحف: ١٢٧، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ.

(٦٤) تفسير الطبري ١٧: ١٤٣.

(٦٥) جمهرة اللغة ٢: ٧٢٥، وخصوصاً أن ابن دريد لم يذكر البيت في معنى «السنّة»، فيؤيّد هذا عدمَ وجود «السنّة» في روايته من البيت؛ ابن جنّي، الخصائص ٢: ١٦، تحقيق: الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٩هـ؛ ابن الشيخ، كتاب ألف باء في أنواع الآداب ٢: ٥٨١؛ الخوارزمي، الأمثال المولّدة: ٤١٢. لكنّ هذا الكتاب حقّق مع نسخةٍ فريدة. ومن جهةٍ أخرى الظاهر أن الخوارزمي أخذه من أستاذه الميداني من مجمع الأمثال. وقد ورد فيه «السُّنّة» بدل «السِّيرة»، فيبدو أنها تصحيفٌ من «السُّنَّة».

(٦٦) أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ٦: ٤٧٨؛ التوحيدي، البصائر والذخائر: ١٤٤، تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط٤، ١٤١٩هـ؛ التذكرة الحمدونية ٧: ٢١٢؛ شمس العلوم ٥: ٢٩٠٣.

(٦٧) وهو ابن حمدون، في التذكرة الحمدونية ٧: ٢١٢.

(٦٨) إلاّ ابن دريد فهو ذكر البيت ضمن معنى «سار سيرةً». لكنْ لا يشكل أن استشهاده بهذا البيت في معنى مادّة «السير» دليل على أن الموجود في روايته للشعر «السِّيرة» بدل «السُّنَّة»؛ لأن «السِّيرة» ـ على فرضها وجودها ـ ليست هي الكلمة الوحيدة من مادّة (س ي ر) في هذا البيت، فلا يبعد أن ابن دريد استشهد بـ «سِرْتَها» في البيت، وأن تكون «السيرة» في كتابه تصحيفاً من «السُّنَّة». أقصد أن استشهاده به في معنى السِّيرة صحيحٌ، حتّى مع عدم وجود «السِّيرة» بدل «السُّنَّة» في البيت.

(٦٩) «سِرْتَها» و«يسيرها»، ورُبَما كان «من سيرةٍ» بدل «من سُنّةٍ» في المصراع الأوّل، كما ورد في بعض الروايات لهذا البيت. فيصل رقم تكرار مادة (س ي ر) إلى ثلاث مرّات. وهذا رقمٌ كبير بالنسبة إلى بيتٍ واحد.

(٧٠) انظر على سبيل المثال: الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١١٧٨، رأي پرداز، قم، ١٤١٩هـ.

(٧١) لقمان بن شمس بن عاد، رجلٌ عاشَ قبل ميلاد المسيح عليه السلام وكان طويل العمر حتى ضربت به العرب المثل في طول العمر بقولهم «طال الأبد على لبد». فإن كانت هذه الكلمات عين ألفاظ لقمان بن عاد فهي شاهدةٌ على معنى الكلمة في العصور الجاهلية.

(٧٢) الهمداني، الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير ٨: ٢٠٢، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٧٣) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار ٣: ٤٠١؛ ابن حمدون، التذكرة الحمدونية ٨: ١٠٢.

(٧٤) أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ١٧: ١٨.

(٧٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٣٦.

(٧٦) الكافي ٧: ٥٩٢.

(٧٧) تفسير فرات الكوفي: ١٣٦.

(٧٨) الكافي ٧: ٥٧٨.

(٧٩) تاريخ الطبري ٧: ٢٣٨.
(٨٠) وهو أبو حمزة الشاري. وذكر الفاكهي، بعد ذكر خطبته هنا: «ثمّ نزل، فما رُؤي على منبر مكّة أحدٌ كان أحسن خطبةً منه».
(٨١) الفاكهي، أخبار مكّة في قديم الدهر وحديثه ٣: ١٤٤، مكتبه الأسدي، مكّة المكرّمة، ط٤، ١٤٢٤هـ.
(٨٢) تاريخ الطبري ٧: ٤٢٥؛ ابن الأثير، الكامل ٥: ٤١٤.
(٨٣) ابن حبيب، المحبر: ٣٤٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١.
(٨٤) وإنْ كان ما نقله عنهم هو عين عباراتهم فهذه استعمالات قبل عصر البلاذري.
(٨٥) هكذا في المصدر. والموافق للقواعد أن يكون: «عمّا».
(٨٦) فتوح البلدان: ٤٣١.
(٨٧) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٥: ٥٤.
(٨٨) صحيح ابن خزيمة ٤: ٢٦٣، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١.
(٨٩) الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير ١: ١١٢.
(٩٠) العقد الفريد ٤: ٢٤٠.
(٩١) ابن الفقيه، البلدان ١: ٦١٨، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
(٩٢) ابن النديم، الفهرست: ٤٨٨.
(٩٣) الصولي، كتاب الأوراق ٣: ٣٠٥، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م؛ نثر الدرّ في المحاضرات ١: ٣٠٥؛ التذكرة الحمدونية ٢: ١٣٤.
(٩٤) الصولي، كتاب الأوراق ٣: ٣١٦.
(٩٥) ابن قتيبة، عيون الأخبار ٣: ١٢٣؛ أبو حيّان التوحيدي، الصداقة والصديق: ٢٤١، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٤٢١هـ؛ ابن عبد البرّ، بهجة المجالس وأنس المجالس ١: ٧٨٧؛ الإبشيهي، المستطرف في كلّ فنّ مستظرف: ٤٠، تحقيق: سعيد محمد اللحّام، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ. وفي بعض هذه المصادر لم ينسب البيت إلى أحدٍ، فلا يمكن تحديد الفترة الزمنية لهذا الشعر بالضبط.
(٩٦) أبو هلال العسكري، ديوان المعاني ١: ٤٢٨.
(٩٧) ديوان المتنبّي: ٥٤٢، دار بيروت، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ السمعاني، الأنساب ٢: ٣٤٧؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٤: ٥٢، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الفكر، بيروت، ط١؛ لسان العرب ١٣: ٦٢؛ ابن بسّام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٢: ٦٧٧، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠م.
(٩٨) كانت مدّة خلافته سنتَيْن: ٣٢٠ ـ ٣٢٢هـ. انظر: تاريخ بغداد ١: ٣٥٦، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
(٩٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٤: ٢٢٢، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.

إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان
دراسةٌ مقارنةٌ بين نظريّتَيْ الروحاني والصدر

الشيخ محمد حسن كلي شير دار(*)
أ. علي محمدي هويه(**)
الشيخ سپهر كرد(***)
ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

توطئةٌ

لقد عمد المنكرون لقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ إلى التمسّك بأدلّةٍ في إطار إنكارهم لهذه القاعدة. ومن بين الفقهاء يُعَدّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر والسيد الروحاني من المنكرين لهذه القاعدة. بَيْدَ أن الشَّبَه الشديد في الأدلّة التي يقيمها هذان الفقيهان دفع البعض ـ خطأً ـ إلى اعتبار هاتين النظريتين نظريّةً واحدة، دون أن يلتفتوا إلى نقاط الاختلاف والتمايز، في طريقة استدلالهما، والنتيجة التي يصلان إليها من خلال ذلك.

وسوف نسعى في هذه المقالة إلى بيان اختلاف رؤية السيّد الشهيد الصدر عن رؤية السيّد الروحاني في هذا الشأن، ابتداءً من المباني الاستدلالية التي يعتمدانها، وصولاً إلى النتائج المختلفة المترتّبة على أدلّتهما؛ حيث قام السيد الروحاني بنفي وإبطال

(*) أستاذُ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في قم، وأستاذٌ مساعد في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلامية في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران.
(**) أستاذٌ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران، متخصِّصٌ في الفقه والقانون.
(***) باحثٌ في الحوزة العلمية في قم، وطالبٌ في مرحلة الماجستير في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران.

هذه القاعدة طبقاً لبعض الاستدلالات، دون أن يبدي رأياً على المستوى الإثباتيّ؛ في حين أن السيد الشهيد الصدر ـ بالإضافة إلى ردّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ ذهب من خلال الاستدلال إلى القول بتنجُّز التكليف، واستحقاق العبد للعقاب في ظرف الشكّ أيضاً. وهذا ما سوف نبيِّنه في هذه المقالة بالتفصيل.

المقدّمة

إن كلّ علمٍ من العلوم يشتمل على سلسلةٍ من المقدمات والمبادئ التي يُصطلح عليها بمبادئ ذلك العلم. وعلم أصول الفقه بدَوْره يشتمل على سلسلةٍ من المبادئ، تظهر ثمارها المباشرة في مسائل علم الأصول، من قبيل: المبادئ اللغوية التي تبحث عن الوضع والاستعمال والإرادة. وتظهر ثمار ذلك في مباحث الألفاظ. ومن بين المبادئ الهامّة لعلم الأصول المبادئُ الكلامية. وتظهر ثمرة ذلك في أكثر مسائل علم الأصول.

إن أحد هذه المبادئ الكلاميّة، التي ظهرت منذ عصر الوحيد البهبهانيرحمه الله، وتوجَّهت إليها الأنظار في علم الأصول من قِبَل المحقِّقين وكبار العلماء، وظهرَتْ حولها مختلف الآراء؛ هو اتجاه المكلَّف في مقابل الشريعة، واحتمال التكليف مع عدم تحقُّق القطع بالتكليف أو الظنّ المعتبر بالنسبة إليه.

وفي مثل هذه الحالة ذهب الكثير من المحقِّقين إلى الإذعان بأن أمّ القضايا ـ العقليّة بحكم العقل العمليّ ـ عبارةٌ عن الترخيص والإباحة. وبعبارةٍ أدقّ: عدم استحقاق العقاب الأخرويّ عند مخالفة الحكم الواقعيّ، أي إنه كلّما لم يقطع المكلَّف بالعدم؛ لعدم وجود دليلٍ معتبر، وفقدان القطع، بل احتمل مجرَّد الإلزام، لا يكون المكلَّف في مقام ثبوت التكليف ـ بحكم الأدلّة المتعدِّدة عند العقل ـ مستوجباً لاستحقاق العقوبة. وهو ما يُعبَّر عنه في لسان المحقِّقين بـ «قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ». وهو القول المنسوب لمشهور الأصوليّين.

وفي مقابل هذا القول هناك نظريّتان أخريان، في مقام النقد والردّ على هذه القاعدة.

النظرية الأولى: وهي للسيد الروحاني في منتقى الأصول. وهي أن قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ ـ التي تسعى إلى إثبات عدم استحقاق العبد في ظرف فقدان الدليل

للعقوبة الأخرويّة ـ لا تشتمل على توجيهٍ بالنسبة إلى العقوبة الأخروية، ولا يمكن العثور لها على مبنىً صحيح. وخلاصة كلامه: إن نسبة العقوبة الأخروية إلى أفعال البشر بحيث لا يمكن لعقول البشر أن تستوعبها وتفهمها؛ وذلك لأن العقوبة عند الموالي العرفيّين تكون إما للتشفّي أو للتأديب. ومن الواضح والبديهيّ أن هذين المنشأين لا معنى لهما، ولا يمكن تصوُّرهما، بالنسبة إلى الله تعالى في العقاب الأخروي بحقّ العباد، وإنما توجيه العقوبة يكون من باب الوعيد بالعقاب. لا شَكَّ في أن ملاك وعد الله تعالى بالعقوبة (في ظرف المخالفة) ليس بأيدينا، ومع الافتقار إلى فهم الملاك في ترتُّب العقوبة الأخرويّة لا يمكن الجَزْم بثبوت العقاب في فرضٍ دون فرضٍ آخر.

والنظرية الثانية، في مقابل مبنى المشهور، هي نظريّة الشهيد محمد باقر الصدر؛ إذ يرى أن اتجاه المكلَّف في ظرف احتمال التكليف، ثبوتاً وسقوطاً، ـ عند العقل ـ هو الاحتياط، دون الترخيص والإباحة، أي إن الشهيد الصدر ـ على أساس التحليل العقلي ـ يرى أن المنجِّز هو مجرَّد احتمال التكليف، سواءٌ في مرحلة احتمال ثبوت التكليف أو في مرحلة احتمال سقوط التكليف وتحصيل فراغ الذمّة.

يكتفي السيد الروحاني في نظريّته بمجرّد السعي إلى نفي قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ، دون أن يبيِّن رأياً من الناحية الإثباتية؛ وأما السيد الشهيد الصدر فإنه، بالإضافة إلى ردّ هذه القاعدة في ضوء المباني الكلامية ـ الاختلاف بين الموالي العرفيّين وذاتيّة دائرة الطاعة لهم بالنسبة إلى حقوقهم المتعلّقة في ذمم وأعناق العبيد ـ، قد رأى بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وطبقاً لهذا المبنى منه قال بـ «حقّ الطاعة» في ظرف الشكّ، أي إنه حتّى في ظرف احتمال التكليف يجب العمل بمضمون ما يثبته الاحتمال أيضاً.

وسوف نعمل في هذه المقالة على دراسة ومناقشة أقوال وكلمات السيد الشهيد الصدر وكلمات السيد الروحاني، بشكلٍ مستقلٍّ، ثمّ نذكر بعد ذلك التمايز النظريّ بينهما. وبذلك سيتّضح بطلان تصوُّر بعضٍ، القائل بعدم وجود اختلاف جوهريّ بين هاتين النظريّتين؛ إذ سنثبت أن هاتين النظريّتين مختلفتان عن بعضهما، في طريقة الاستدلال، وفي استخلاص النتائج والثمار أيضاً.

أوّلاً: نظريّة السيد الروحاني

لقد أشار السيد الروحاني ـ قبل بيان رأيه في صحّة أو عدم صحّة قاعدة «قبح العقاب بلا بيانٍ» ـ إلى مسلكَين في مفهوم الحُسْن والقُبْح، على سبيل المقدّمة.

قال: هناك مسلكان في الحُسْن والقُبْح، وهما:

المسلك الأوّل: يذهب القائلون بهذا المسلك إلى الاعتقاد بأن الشأنية المتصوَّرة للعقل هي شأنية الإدراك. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن تصوُّر حكم العقل على شيءٍ، بل إن شأن العقل هو مجرَّد إدراك الأشياء بما يتطابق مع واقعيّتها. وعليه، فإن الأحكام العقلية تعود إلى الأحكام العقلائيّة، التي أجمع عليها العقلاء، واتّفقَتْ عليها كلمتهم؛ من أجل الحفاظ على النوع من الفساد.

وعلى هذا المسلك ليس لحكم العقل بقُبْح العقاب بلا بيان من حقيقةٍ غير اتّفاق رأي العقلاء على ذلك، وأن الشارع؛ بوصفه رئيس العقلاء، يوافقهم على هذا الاتّفاق.

المسلك الثاني: يعمل القائلون بالمسلك الثاني على تحليل حكم العقل بالحُسْن والقُبْح من طريق ملاءمته وتنافره مع القوّة العاقلة، ببيان قولهم: إن المراد من حكم العقل بالحُسْن والقُبْح هو ملاءمة الشيء مع القوّة العاقلة، ونفرته من القوّة العاقلة أيضاً، بمعنى أن الشيء إذا كان متلائماً مع القوّة العاقلة فإن العقل يحكم بحُسْنه، وإنْ كان متنافراً مع القوّة العاقلة حكم العقل بقُبْحه؛ والدليل على ذلك أن الفرد يمتلك العديد من القِوَى، من قبيل: القوّة الباصرة، والذائقة، واللامسة، وما إلى ذلك، وإن من بين هذه الموارد القوّة العاقلة. وعليه، كما توجد لكلّ واحدٍ من هذه القوى والحواس ما يلائمها وما يتنافر معها ـ كما في النعومة التي تلائم اللمس، والخشونة التي تتنافر معها ـ كذلك هناك للقوّة العاقلة ما يلائمها وما يتنافر معها أيضاً، فكلّ ما يتلائم مع القوّة العاقلة حَسَنٌ، وكلُّ ما يتنافر معها قبيحٌ.

وعلى هذا الأساس، فإن حكم العقل بقُبْح العقاب بلا بيانٍ في هذا المسلك يعود إلى منافرة العقاب بلا حجّةٍ مع القوّة العاقلة، أي حين يكون العقاب على مخالفة أمرٍ لم تقُمْ عليه الحجّة يكون هذا العقاب متنافراً مع القوّة العاقلة، فالعقل لا يرتضيه؛ فيكون هذا العقاب قبيحاً.

والآن يظهر الاختلاف بين هذين المسلكين، حيث نشكّ في شيءٍ ما إذا كان

مصداقاً للظلم أم لا؟

بناءً على المسلك الأوّل يجب الرجوع إلى البناء العمليّ للعقلاء من أجل رفع الشكّ؛ لنرى ما إذا كان يعتبر هذه الموارد من موارد الظلم أم لا.

وأما بناء على المسلك الثاني فإن المرجع في تحديد هذا الأمر هو وجدان الفرد، وليس هناك من طريقٍ آخر، غير الوجدان. وعلى هذا الأساس حيث يقع الفرد في مقام الشكّ، ولا يوجد حكمٌ له في البين، فإن المسألة سوف تبقى على حالة الشكّ[1].

وبعد ذكر هذه المقدّمة، يدخل سماحته في تحليل قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ العقليّة؛ ليبيِّن أنه إذا بقي المكلَّف في ظرف الشكّ فهل يكون العقاب على مخالفة التكليف صحيحاً أم لا؟

لقد قام سماحته بدراسة هذا البحث ضمن ثلاثة مقامات. والذي نحتاج إليه في هذه المقالة، في مقابل قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ من وجهة نظر المشهور، هو المقام الثالث، الذي هو في مورد صحّة أو عدم صحّة عقاب المولى الشرعيّ في الآخرة في ظرف الشكّ؛ وذلك **أوّلاً**: إن محلّ البحث في قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ العقلية هو العقاب من قِبَل المولى الشرعيّ؛ **وثانياً**: إن المطروح في هذه القاعدة هو العقاب الأخروي، وليس الدنيوي. ولكنْ في إطار تكميل نظريته، وكذلك الفهم الأدقّ للتفاوت والتمايز بين الحالات الثلاثة المطروحة في نظريّته، سوف نشير إلى المقامين الأوّل والثاني من نظريّته أيضاً.

١ـ صحّة مؤاخذة المولى العُرْفي

لقد صوَّر السيد الروحاني ثلاث حالات في هذا المقام:

أ. أن تكون مخالفة العبد للتكليف مقرونةً بالعلم: في هذه الحالة لا يكون العقاب على المخالفة ـ بناءً على كلا المسلكَين المذكورين في باب حكم العقل ـ قبيحاً؛ وذلك لأن المخالفة قد اقترنَتْ هنا بالعلم والعَمْد.

ب ـ أن تكون مخالفة العبد بسبب الغفلة أو الجهل المركَّب: في مثل هذه الحالة إذا لم يكن الجاهل مقصِّراً يكون العقاب على المخالفة قبيحاً.

ج ـ أن تكون مخالفة العبد في ظرف الشكّ في التكليف: فيُقال في هذا القسم:

أما في مورد العقاب في حالة الشكّ فلا يمكن إبداء الرأي، والقول بالقُبْح أو عدم القُبْح، على كلا المسلكين. بل تكون هذه المسألة مسكوتاً عنها؛ إذ بناءً على المسلك الثاني لا نعلم ما إذا كان العقاب في هذه الحالة متنافراً مع القوّة العاقلة أم لا، وبالتالي لا يمكن القول بالقُبْح أو الحُسْن؛ وبناءً على المسلك الأوّل كذلك، حيث يكون بناء العقلاء على عدم العقاب؛ وذلك من أجل حفظ النظام، كذلك لا يكون لدينا علمٌ في البين؛ إذ لا نعلم ما إذا كان العقاب مخلاً بالنظام أم لا، وليس لدينا أيّ طريقٍ لإحراز هذه المسألة. وعليه لا يمكن القول ـ في مثل هذه الحالة ـ بقُبْح العقاب بلا بيانٍ، ولا القول بعدم القُبْح[٢].

٢ـ صحّة مؤاخذة المولى الشرعيّ في الدنيا

لو سلَّمنا القول بقُبْح العقاب من المولى العُرْفي؛ بسبب مخالفة العبد في حالة الشكّ، نقول: هل يصحّ عقاب العبد على المخالفة في ظرف الشكّ، من قِبَل المولى الشرعيّ في الحياة الدنيا، أم لا؟

كذلك هنا لا يوجد ـ بناءً على كلا المسلكَين المذكورين في باب الحُسْن والقُبْح ـ من طريقٍ إلى الجَزْم بحكم العقل القائل بمثل هذا العقاب من قِبَل المولى الشرعيّ الحقيقيّ خالق العباد؛ إذ يحصل كثيراً أن يُبْتَلى المؤمنون والمطيعون بالأمراض الدنيوية، دون أن يكون في ذلك قُبْحٌ أصلاً، ناهيك عن أن يكون ذلك في حقّ المخالف.

إن الوجه الرئيس في نفي حكم العقل بقبح العقاب في هذا المقام هو أن الحُسْن والقُبْح، بناءً على كلا المسلكين المذكورين في المقدّمة، يقوم على محور تحقُّق الظلم والعدل. وإن أساس الظلم والعدل يقوم على فرض الحقوق والحدود بين طرفين، بحيث يُعَدّ تجاوزه ظلماً، وعدم تجاوزه عدلاً. وهذه المسألة موجودةٌ بين العبد والمولى العُرْفي، وبين الأب والولد، وأما بين العبد والمولى الحقيقيّ فلا يمكن تصوُّر مثل هذا الحقّ؛ إذ لو تصوَّرنا العلاقة بين العبد ومولاه الحقيقي، وتدبَّرنا في ماهيّة هذه العلاقة، سوف ندرك أن العبد ليس له من حقٍّ خاصّ على مولاه الحقيقي؛ وذلك لأن المولى الحقيقي هو مالكٌ وخالق للعبد، ولذلك يحقّ له القيام بكلّ فعلٍ وتصرُّفٍ تجاه هذا العبد، كأنْ

يبتليه بالمرض أو الفقر وما إلى ذلك، سواء أكان العبد في ما يتعلَّق بالمخالفة عالماً أو جاهلاً. فحتّى إذا كان العبد مطيعاً لن يكون في قيام المولى بهذه الأمور إشكالٌ. وهذه المسألة لا تتنافى مع بناء العقلاء، ولا تتنافر مع القوّة العاقلة أيضاً[٣].

٣ـ صحّة العقاب في الآخرة على مخالفة العبد في ظرف الشكّ

كما سبق أن ذكرنا في المقدّمة فإن الذي يحظى بالأهمّية قبل غيره في هذه النظرية هو القسم الثالث. ومن الجدير ذكرُه أن هناك نظريّاتٍ متعدِّدةً بشأن ماهية الثواب والعقاب الأخروي. ويرى سماحته أن هذا الاختلاف في المباني يؤثّر في هذا البحث. ولذلك سوف نعمل في البداية على ذكر هذه المباني بشكلٍ مختصر:

قال سماحته بوجود ثلاثة اتجاهات في ماهية الثواب والعقاب الأخروي:

١ـ نظرية تجسُّم الأعمال: هناك مَنْ يعتبر الثواب والعقاب من باب تجسُّم الأعمال، بمعنى أن العمل والثواب والعقاب ليسا شيئين، وإنما هما حقيقةٌ واحدة. فإن حقيقة العمل القبيح هو ذات العقاب والهوان والبؤس والخسران؛ حيث ستظهر لنا هذه الحقيقة ماثلةً في عالم الآخرة؛ ولذلك نتعرَّض للعقاب. كما أن حقيقة العمل الصالح هو الجنّة والسعادة والثواب؛ حيث ستظهر لنا هذه الحقيقة بدَوْرها في عالم الآخرة أيضاً. وفي الحقيقة فإننا سوف نواجه أعمالنا وأفعالنا. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن المعصية سوف تظهر لنا في مقام التجسُّم على شكل عقربٍ، وتظهر الطاعة في مقام التجسُّم على هيئة شجرةٍ طيّبة.

٢ـ نظرية الأثر الوضعيّ: يُعَدّ الثواب والعقاب في هذه النظريّة من قبيل: الأثر الوضعيّ للفعل، كما في حال تناول السمّ؛ حيث الأثر الوضعيّ له هو الموت. وفي ما نحن فيه نقول كذلك: إن الأثر الوضعيّ للمعصية هو العقاب.

٣ـ نظرية العلاقة الاعتباريّة: وفي هذه النظريّة يكون الثواب والعقاب شيئاً آخر غير عملنا وفعلنا، وإن العلاقة الوحيدة القائمة في البين هي العلاقة الاعتباريّة والعقدية؛ حيث تتحدَّد في ضوء الوَعْد والوعيد الصادر عن المولى الشرعيّ، بحيث لو خالف العبد فإن المولى يتوعَّده بالعقاب، وإنْ أطاع يَعِدُه بالثواب[٤].

والآن، بعد بيان هذه المباني الثلاثة الموجودة حول ماهيّة الثواب والعقاب، ننتقل

إلى بيان صحّة أو عدم صحّة قُبْح العقاب بلا بيانٍ، في ضوء هذه الاتّجاهات الثلاثة:

أما بناءً على المسلكين الأوّل والثاني فلا يكون القول بقُبْح العقاب بلا بيانٍ صحيحاً؛ وذلك لأن العقاب في هذين المسلكَين ليس فعلاً اختياريّاً، ليتّصف بالحُسْن والقُبْح، بل هو أمرٌ قهريّ يترتَّب على فعل المكلَّف بشكلٍ تلقائيّ، سواءٌ أكان ذلك من باب تجسُّم الأعمال أو بوصفه أثراً وضعيّاً. ولا دَوْر للعلم والجهل في هذا الترتُّب، كما هو الحال في بقية موارد الآثار الوضعيّة لتجسُّم الأعمال أيضاً[٥]؛ إذ بمجرَّد أن يصدر عنه العمل تظهر نتيجته وأثره، سواءٌ أكان عالماً أو جاهلاً، من قبيل: الشخص الذي يتناول السمّ، فإنه بمجرّد تناول السمّ يظهر عليه تأثيره، المتمثّل بالموت، سواءٌ أكان عالماً بأن ما تناوله سمٌّ أم لم يكن عالماً بذلك.

وبناءً على مسلك تجسُّم الأعمال؛ حيث لا يكون هناك اختلافٌ ماهوّي بين العمل والثواب والعقاب، فإنه بمجرَّد صدور الفعل يكون في الحقيقة قد عمل على إيجاد النار والعقاب أو الجنّة والثواب والسعادة، ولا تأثير في هذه المسألة للعلم والجهل أيضاً. وعلى هذا الأساس عندما نفترض أن ذات الفعل عندما تتحقَّق ـ سواء في حالة العلم أو الجهل ـ يترتَّب على ذلك لازمه، المتمثّل في العقاب، لا يكون ترتُّب العقاب هنا قبيحاً. وبعبارةٍ أخرى: لا يعود من الصحيح بيان قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ في هذين المسلكين أصلاً؛ فهي خارجةٌ عن محلّ البحث؛ إذ يكون جَرَيان العقاب في مثل هذه الحالة أمراً قهريّاً وملازماً لفعل المكلَّف. وعليه لا يكون هناك وجهٌ للقول بقُبْح العقاب في هذه الحالة.

وأما بناءً على المسلك الثالث فلا يوجد طريقٌ أيضاً للحكم بصحّة القول بقُبْح العقاب بلا بيانٍ؛ أي إنه لا يمكن القول بقُبْحه، ولا يمكن القول بعدم قُبْحه؛ وذلك لعدم علمنا بالملاك الذي بموجبه يقوم الشارع بالتوعُّد على العقاب؛ بسبب المخالفة. وحيث لا نعلم ملاك الشارع في ترتُّب العقاب لا نستطيع القول هنا بأن العقاب قبيحٌ أم لا.

وتوضيح ذلك: إن سماحته يقول: إن الملاك في مورد العقاب والثواب الأخروي واضحٌ ومعلوم، فهو لا يخرج من إحدى حالتين؛ إن ملاك العقوبة الدنيوية يكون إما من أجل تحذير المذنب نفسه؛ كي لا يعود إلى تكرار المعصية مجدَّداً؛ أو من باب تأديب

الآخرين وردعهم؛ كي لا يرتكبوا هذه المعصية. إن هذا الملاك إنما يمكن بيانه وتفسيره بلحاظ عالم الدنيا، دون عالم الآخرة؛ إذ إن عالم الآخرة ليس عالمَ تكليفٍ وفعلٍ؛ لتكون هذه الموارد مطروحةً في ذلك العالم. وعلى هذا الأساس يجب أن يقوم العقاب الأخرويّ على أساس ملاكٍ آخر، ولا علم لنا بهذا الملاك. وحيث لا يكون لدينا طريقٌ إلى معرفة هذا الملاك، وبيان حدوده وأبعاده، لا نستطيع القول بقُبْح العقاب، والبحث عنه في موضعٍ دون موضعٍ آخر[٦]. وبعبارةٍ أخرى: إن البحث في هذا الشأن خاطئٌ من رأسٍ؛ إذ لا علمَ لدينا بملاك الترتُّب أبداً. وحيث لا يكون لدينا علم بملاك الترتُّب لا نستطيع القول بأن العقاب في ظرف الشكّ قبيحٌ أو غيرُ قبيحٍ؛ إذ قد يكون ملاك العقاب ثابتاً في ظرف الشكّ والجهل. وعليه، كيف يمكن لنا القول بأن العقاب في مثل هذه الحالة ـ أي في حالة شكّنا في التكليف ـ يتنافى مع القوّة العاقلة أو يتنافى مع بناء العقلاء؟! وبعبارةٍ أخرى: إن دخول المكلَّف في تحليل هذه المسألة خاطئٌ من الأساس؛ وذلك لأن هذه المسألة تدور حول مدار بيان الشارع بالنسبة إلى موضوع العقاب، وتحديد مساحته وحدوده.

وعلى هذا الأساس يمكن القول، كنتيجةٍ عامّة: إن العقل ليس له طريقٌ إلى الحكم بقبح العقاب بلا بيانٍ. ومن هنا، لا تقوم هذه القاعدة المشهورة ـ «قُبْح العقاب بلا بيانٍ» ـ على أيّ أساسٍ[٧].

لقد اتّضح ـ في ضوء ما ذكره السيّد الروحاني ـ أن موقفه من قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ العقلية هو نفي هذه القاعدة. ولكنّه ليس بصدد إثبات ما يقابلها، الذي هو عبارةٌ عن عدم قُبْح العقاب بلا بيانٍ، وإنما هو يكتفي بمجرّد نفي هذه القاعدة، أي إنه يقول: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ ليست صحيحةً، ولا يمكن القول بقبح العقاب في محلّ البحث، ولا القول بحُسْن العقاب. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه المسألة من وجهة نظره مسكوتٌ عنها، وليس لدينا طريقٌ إلى معرفة كُنْهها.

وفي ختام بيان هذه النظريّة لا بُدَّ من التذكير بأن هذه النظرية قد تواجه الكثير من الإشكالات. ولكنْ حيث إننا لسنا في هذه المقالة بصدد بحث صحّة وسقم هذه النظريّة، لا نرى مناسبةً للخوض في بيان هذه الإشكالات. وكلُّ الذي نرومه في هذه المقالة هو إيضاح هذه النظرية، وبيان نتيجتها النهائية، بحيث نتمكّن

بعد ذلك من مقارنتها بنظريّة حقّ الطاعة، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، مع بيان الاختلافات الأساسيّة بين هاتين النظريتين.

وبعد الانتهاء من بيان نظريّة السيد الروحاني ننتقل إلى بيان نظريّة السيد الشهيد الصدر، ومقارنتها بقاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ، وتقييمها بالنسبة إلى نظرية السيد الروحانيّ أيضاً.

ثانياً: نظريّة السيد الشهيد محمد باقر الصدر

إن السيد الشهيد الصدر؛ بالالتفات إلى عدم فصله بين الحجِّية والمولوية، وإنما يعمل على تحليلهما في عَرْض بعضهما، عمد في بيانٍ له ـ بعد ذكر خصيصتين ذاتيّتين للقطع، وهما عبارةٌ عن: الكاشفية؛ والمحرِّكية ـ إلى التأمُّل في خصيصةٍ ثالثة للقطع ـ والتي هي عبارةٌ عن الحجِّية ـ من حيث ذاتيّة أو عدم ذاتيّة هذه الخصيصة بالنسبة إلى القطع.

يذهب المشهور من الأصوليين إلى القول بأن هذه الخصيصة من اللوازم الذاتيّة للقطع، كما أن الحرارة من اللوازم الذاتيّة للنار. وعليه، في القطع يستلزم الحجِّية والمنجِّزية في حدّ ذاته، بمعنى أنه حيثما وُجد القطع كانت الحجِّية والمنجِّزية موجودةً أيضاً؛ وذلك لأن اللازم الذاتيّ للشيء لا ينفكّ عنه[٨]. وعليه؛ حيث إنهم قالوا بأن الحجِّية من اللوازم الذاتيّة للقطع، فقد ذهبوا إلى انتفاء الحجِّية في حالة عدم وجود القطع. وعلى هذا الأساس قالوا بقاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ[٩].

يقول السيد الشهيد الصدر هنا: علينا أن نبحث في هذه المسألة، وهي القطع بأمر أيّ شخصٍ يكون هو المنجِّز؟ فهل القطع بأمر كلّ شخصٍ هو المنجِّز أم أن المنجِّز هو القطع بخصوص أمر المولى؟ من الواضح جدّاً أن المنجِّز ليس هو القطع بأمر كلّ شخصٍ، بل القطع المنجِّز هو القطع بأمر المولى. فحيث تكون المنجِّزية دائرةً مدار حكم العقل فإن العقل لا يرى المنجِّزية لأمر كلّ شخصٍ، بل إن العقل إنما يحكم بتنجيز ووجوب أمثال أمر الشخص الذي أثبت له المولويّة، وأوجب له حقّ الطاعة. فتكون النتيجة هي أن المنجِّزية إنما تكون تابعةً للقطع بأمر المولى، وليس مطلق القطع. فإذا قلنا ذلك ستكون النتيجة أن الحجّية والمنجِّزية تدور مدار المولويّة،

وبعبارةٍ أخرى: إن الحجِّية والمنجِّزية من شؤون المولويّة، وليست من شؤون القطع. وأضاف سماحته بعد ذلك، قائلاً: ثمّ نسأل ذات هذا العقل ـ الذي قال بوجوب الامتثال لأمر المولى ـ: هل وجوب الامتثال هذا، وبعبارةٍ أخرى: الحجِّية والمنجِّزية، منحصرٌ بظرف القطع بأمر المولى أو يشمل حالات الظنّ والشكّ أيضاً؟ وبعبارةٍ أخرى: هل حقّ الطاعة للمولى منحصرٌ بالتكاليف المعلومة فقط أم هو شاملٌ للتكاليف المشكوكة والمظنونة أيضاً؟ وعلى هذا الأساس، فإن البحث هنا يقع حول دائرة مولويّة المولى[١٠].

يقول السيد الشهيد الصدر: نحن نرى أن العقل في هذه المسألة يذهب إلى القول بالتوسعة؛ بمعنى أن مقتضى حكم العقل هو ثبوت حقّ الطاعة لله تبارك وتعالى في كلّ أوامره المنكشفة للمكلَّفين، سواءٌ أكان هذا الانكشاف على مستوى القطع أم لا، ولكنْ هذا إنما يكون ـ بطبيعة الحال ـ ما لم يصدر إذنٌ من المولى نفسه بالترك. وهذا يعني أن المهمّ في تنجُّز التكليف هو انكشاف أمر المولى، وأما القطع بما هو قطعٌ فلا تأثير له في هذه المسألة، بل حتّى إذا كان للقطع بأمر المولى منجِّزية فمردّ ذلك إنّما هو إلى حيثيّة الانكشاف الموجود في القطع، وليس إلى حيثيّة القطع بما هو قطعٌ. وبعبارةٍ أخرى: إن المنجِّزية لم تتعلَّق بالقطع بما هو قطعٌ، بل تعلَّقَتْ بالقطع بما هو انكشافٌ. غاية ما هنالك أن لهذا الانكشاف مراتب، وهي ـ بشكلٍ عامّ ـ عبارةٌ عن القطع والاحتمال (بمعنى الظنّ والشكّ والوَهْم). وإن العقل يثبت حقّ الطاعة للمولى في جميع مراتب الانكشاف، ما لم يصدر ترخيصٌ من قِبَل الشارع بطبيعة الحال[١١].

١ـ الدليل والمستند

قد يَرِدُ هذا السؤال القائل: ما هو برهان ودليل السيد الشهيد الصدر على هذه المسألة؟

يقول سماحته: إن الدليل على هذه المسألة هو الوجدان، ببيان أن أساس المشكلة قد نشأ من قياس المولى الحقيقيّ إلى الموالي العرفيّين، وتسرية الحكم الثابت لدى العُرْف بحقّ الموالي العُرْفيين إلى المولى الحقيقي. في حين أن هذا قياسٌ باطل؛ فلو تمّ الالتفات إلى المولى الحقيقي بما له من الخصائص والأوصاف فإن العقل

في ما يتعلَّق بهذا المولى سيحكم قطعاً بتنجُّز التكليف، حتّى في الأمور المشكوكة أيضاً[١٢].

بيان المسألة: إن المشهور في استناده إلى قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ ـ والتي تقتضي في الحقيقة تضييق دائرة المولويّة وحقّ الطاعة[١٣] ـ يستشهد بعُرْف العقلاء[١٤]، ببيان أن الموجود بين الموالي العُرْفيين هو استقباح معاقبة العبد على ترك التكاليف المشكوكة، أي إن العبد إذا كان جاهلاً بأمر مولاه، وخالفه؛ بسبب جهله، تكون معاقبته من قِبَل المولى في مثل هذه الحالة قبيحةٌ. فهكذا الأمر بالنسبة إلى محلّ بحثنا؛ بمعنى أن العبد إذا لم يكن عالماً بتكاليف الشارع، وبسبب عدم علمه لا يبادر إلى امتثالها، لن يكون العبد في مثل هذه الحالة مستحقّاً للعقاب، وإن معاقبته من قِبَل الشارع قبيحةٌ. في حين أن هذا الاستدلال خاطئٌ من الأساس[١٥]؛ وذلك لأنه يقوم على أساس تفكيرٍ باطل، يساوي بين المولويات، ويرى لها معنى واحداً، ولا يرى فَرْقاً بين المولى الحقيقيّ والمولى العُرْفي. ومن هنا تمّ قياس مقتضيات الموالي العُرْفيين، وتعميمها على المولى الحقيقي، في حين أن مولوية الله تعالى، الثابتة بملاك المالكية والمنعمية المطلقة، تختلف عن المولوية المجعولة بجعل جاعلٍ، من قبيل: المولوية بالنسبة إلى الموالي العُرْفيين، المجعولة لهم من قِبَل العُرْف. وعليه، يجب التفريق بين هاتين المولويتين. ومن هنا نقول: إن المولوية العُرْفية تجري في ظرف التكاليف المقطوعة فقط؛ وأما المولوية غير المجعولة فيتمّ تعريفها على أساس اختلاف حدود ودائرة حقّ المولى تجاه العبد، بلحاظ منعميّته ومالكيّته. وعلى هذا الأساس، فإن تحديد وضيق مولويّةٍ هنا لا يؤدّي بالضرورة إلى تحديد وتضييق مولويّةٍ هناك[١٦].

٢ـ أقسام المولويّة

وللمزيد من التوضيح لا بُدَّ هنا من بيان أقسام المولويّة، والاختلافات فيما بينها.

لقد قسَّم السيد الشهيد الصدر المولوية إلى ثلاثة أقسام[١٧]، وهي:

١ـ المولوية الذاتيّة: والمراد منها هو المولويّة التي تثبت دون أيّ جعلٍ واعتبار؛ فهي في الحقيقة أمرٌ واقعي، وتقع على مستوى واقعيّات اللوح. وهذا النوع من المولوية ـ بحكم مالكيّة الله لجميع العالم، والثابتة له بملاك خالقيّته ـ تختصّ بالله سبحانه

وتعالى. وبعبارةٍ أخرى: حيث إن الله تعالى؛ بحكم خالقيّته، مالك لجميع العالم تكون مولويّته على العالم مولويّة ذاتية.

وهذا الأمر يثبت، ويمكن إدراكه، دون أخذ ملاك شكر المنعم ـ الذي هو أحد الملاكات، التي أثبت الحكماء بواسطتها ثبوت المولويّة وحقّ الطاعة لله سبحانه وتعالى ـ بنظر الاعتبار؛ وذلك لأن ملاك الخالقية والمالكيّة مبنى، وثبوت حقّ الطاعة لله بملاك شكر المنعم مبنىً آخر، فهما أمران مختلفان[١٨].

وبعبارةٍ أخرى: هناك ملاكان ومبنيان في ثبوت المالكيّة وحقّ الطاعة لله سبحانه وتعالى:

أ. إن مولوية الله ثابتةٌ على أساس منعميّته. وحيث تكون منعميّة الله تعالى مطلقةً، ولا يحدّها حدٌّ؛ تكون مولويّته الناشئة من هذه المنعميّة بدَوْرها مطلقةً، وليس لها حدٌّ.

ب ـ إن مولوية الله ثابتةٌ على أساس مالكيّته. وبعبارةٍ أخرى: إنها تنشأ من مالكية الله. وحيث يكون الله مالكاً للإنسان وجوارحه يكون تصرُّف الإنسان في نفسه وجوارحه تصرُّفاً في مال غيره. وعليه يجب على الإنسان في ظرف الشكّ أن يحرز قبول مالكه الحقيقيّ، الذي هو الله سبحانه وتعالى[١٩].

وعليه، يقول السيد الشهيد الصدر: إن المولويّة وحقّ الطاعة لله سبحانه وتعالى ثابتة بالملاك الثاني، أي بملاك مالكيّة وخالقيّة الله تعالى. ولا حاجة إلى الملاك الأوّل في إثبات ذلك.

٢. المولوية الجَعْليّة: وهذا النوع من المولويّة ينقسم بدَوْره إلى قسمين:

أ. المولوية الجَعْليّة المجعولة من قِبَل المولى الحقيقي، من قبيل: المولوية المجعولة للنبي الأكرمﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام. وهذا النوع من المولوية تابعٌ ـ في سعة وضيق دائرة المولويّة وحقّ الطاعة ـ للجَعْل المجعول من قِبَل المولى الحقيقي.

ب ـ المولوية التي يجعلها العقلاء لبعضهم في إطار التوافق فيما بينهم، من قبيل: المولوية للحكّام والموالي الاجتماعيّين.

وهذا النوع من المولوية تابعٌ في سعة وضيق المولوية ولزوم الطاعة لذلك الجَعْل والتوافق العقلائي[٢٠].

وعليه، لا يمكن البحث في الحجِّية ـ من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر ـ دون النظر إلى آفاق وأبعاد المولويّة. وكذلك لو بدأنا تحليلنا في مورد ما يقتضيه حكم العقل في الشبهات البَدْوية، دون النظر إلى هذا البُعْد، فسوف نصل إلى نتائج خاطئةٍ؛ وذلك لأننا لو دقَّقنا النظر فسوف ندرك أن البحث عن الحجِّية والمنجِّزية يعود إلى دائرة حقّ الطاعة، وحيث إن حقّ الطاعة تعبيرٌ آخر عن المولوية[٢١] فإن البحث عن الحجِّية والمنجِّزية يعود في الحقيقة إلى مولوية المولى. وإن ما هو الحجّة والمنجِّز يرتبط ارتباطاً مباشراً بدائرة المولوية وحقّ الطاعة للمولى. فلو افترَضْنا المورد داخلاً ضمن دائرة مولوية المولى فإن العقل سيحكم قطعاً بتنجيزه، وقُبْح مخالفته، واستحقاق فاعله للعقاب. وأما إذا افترضنا المورد خارجاً عن دائرة المولويّة وحقّ الطاعة فإن العقل لا يحكم هنا بالتنجُّز. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول في الأساس بأن موضوع الحكم بالتنجيز يكمن في تحقُّق مولويّة المولى. وعليه لو لم يكن هناك وجودٌ لهذه المولوية يكون موضوع حكم العقل بالتنجُّز منتفياً، وبالتالي يكون الحكم بالتنجيز منتفياً أيضاً.

وعليه، يتّضح طبقاً لهذا التفصيل المتقدِّم أن البحث في المنجِّزية يعود إلى المولوية؛ بحيث يُعَدّ كلّ نوعٍ من أنواع التفصيل العقليّ في الحجِّية في الحقيقة تفصيلاً في المولوية[٢٢]. ولا يصحّ الفصل بين دائرة «المولويّة وحقّ الطاعة» ودائرة «الحجِّية والتنجيز العقلي»، بل هناك ارتباطٌ وثيق بين هاتين الدائرتين. ولذلك يجب من الناحية المنهجية أن نبحث أوّلاً في دائرة مولوية وحقّ الطاعة للمولى.

وعليه تكون خلاصة المدَّعى إلى هنا هي أن مولوية المولى تشمل حتّى موارد عدم حصول القطع بالتكليف. وعليه، حتّى لو توهَّم المكلَّف التكليف ثبتَتْ في حقِّه مولوية المولى وحقّ الطاعة. ومن هنا فإن جميع هذه الحالات تكون مشمولةً للتنجُّز العقلي، باستثناء حالة القطع بعدم التكليف. ولذلك يتمّ على هذا الأساس إنكار قاعدة قُبْح العقاب بلا بيان.

وعليه، فإنه طبقاً لما تقدَّم من بيان آراء السيد الشهيد الصدر ضمن هذه المقدّمات الثلاثة، وهي:

أوّلاً: إن الحجِّية والمنجِّزية من شؤون المولوية ـ دون القطع ـ، وإن الفصل بين

هاتين الدائرتين خاطئٌ، على ما تقدَّم إثباته.

ثانياً: لا موضوعية للقطع بما هو قطعٌ، بل الذي له الموضوعية هو ذات الانكشاف، سواءٌ أكان على نحو القطع أو الاحتمال (الشامل للظنّ والشكّ والوَهْم).

ثالثاً: التفكيك بين دائرة الطاعة للموالي العُرْفيين ودائرة الطاعة للمولى الحقيقي؛ حيث لكلتا الدائرتين مقتضياتٌ مختلفة، وإن مولوية اللّه سبحانه وتعالى مولوية ذاتية.

يثبت طبقاً لهذه المقدّمات الثلاثة أن هذه المالكيّة والمنعميّة للّه تعالى تقتضي منّا وجوب امتثال الحكم، وثبوت حقّ الطاعة، حتّى في ظرف الشكّ بالحكم الشرعي. وعليه، لا يبقى هناك موضعٌ لجريان البراءة، التي تستند إلى قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ.

وأرى أنه، بعد الالتفات إلى ما تقدَّم من الأبحاث، لا يبقى هناك شخصٌ لا يقول بسعة دائرة المولويّة بالنسبة إلى المولى الحقيقي، وذلك بالنحو الشامل حتّى للتكاليف الموهومة أيضاً[٢٣].

النتيجة

نصل من خلال التدقيق في نظريّتَيْ السيد الروحاني والسيد الشهيد الصدر إلى هذه النتيجة، وهي أنه على الرغم من أن كلا هذين العَلَمين قد أنكر القاعدة العقلية القائلة بقُبْح العقاب بلا بيانٍ، إلاّ أن الطريق الذي سلكاه في إنكار هذه القاعدة كان مختلفاً تمام الاختلاف، وبالتالي فإن النتائج التي توصَّلا إليها من خلال ذلك كانت مختلفةً أيضاً.

وباختصارٍ، فإن السيد الروحاني سعى إلى إبطال قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ، من خلال مناقشة الأقوال الثلاثة في بيان ماهيّة العقاب والثواب. والنتيجة التي توصَّل إليها هي مجرّد الخَدْش في قاعدة قُبْح العقاب وإبطالها، دون أن يكون له رأيٌ من الناحية الإثباتية. وبعبارةٍ أخرى: إنه لم يقُلْ بتنجُّز التكليف واستحقاق العبد للعقاب حتّى في ظرف الشك أيضاً؛ لاعتقاده بعدم العلم بملاك ترتُّب العقاب الأخروي. وعليه؛ حيث لا نعلم ما هو الملاك في ترتُّب العقاب الأخروي، لا نستطيع القول بقُبْح أو عدم

قُبْح العقاب في ظرف الشكّ. ولذلك فقد سَكَتَ عن بيان هذه المسالة.

وأما السيد الشهيد الصدر فإنه، من خلال بحث وتنقيح الاختلاف بين المولى الحقيقي والموالي العُرْفيين، قال ببطلان القياس بين هذين النوعين من المولوية. وبعد ذلك سعى ـ من خلال بحث سعة دائرة مولوية المولى الحقيقي من جهةٍ، وعدم صحّة الفصل بين المولوية والحجِّية من جهةٍ أخرى ـ إلى إبطال نظريّة المشهور. وبناءً على ما قدَّمه سماحته من البيان في هذا الشأن قال: **أوّلاً**: ببطلان قاعدة قُبْح العقاب بلا بيانٍ؛ **وثانياً**: بتنجُّز التكليف في ظرف الشكّ بالحكم الشرعي، واستحقاق العبد للعقاب في ظرف الشكّ في حالة المخالفة. وبعبارةٍ أخرى: إنه يرى أن القاعدة الأوّلية والعقليّة في ظرف الشكّ في التكليف واحتماله هي الاحتياط، وليس الترخيص أو الإباحة.

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من التذكير في نهاية المطاف بأن السيد الشهيد يرى أن لهذا الحكم العقليّ ماهيّةً تعليقيّة؛ بمعنى أن الحكم العقليّ بوجوب الامتثال معلَّقٌ على عدم ورود الترخيص بالترك من قِبَل المولى الحقيقي.

الهوامش

(١) انظر: محمد الروحاني، منتقى الأصول ٤: ٤٣٨ ـ ٤٣٩، تصحيح: عبد الصاحب الحكيم، مكتب السيد محمد الحسيني الروحاني، إيران ـ قم، ١٤١٣هـ.
(٢) انظر: المصدر السابق ٤: ٤٤٠.
(٣) انظر: المصدر نفسه.
(٤) انظر: المصدر السابق ٤: ٤٤١.
(٥) انظر: المصدر نفسه.
(٦) انظر: المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ٢٢، دار المنتظر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
(٩) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٥.
(١٠) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٢ ـ ٢٣.
(١١) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٣.
(١٢) انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد

الشهيد محمد باقر الصدر) ٥: ٢٥، دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ.

(١٣) انظر: الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ١١: ٥٨، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان.

(١٤) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٨، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ١٤٢٨هـ.

(١٥) انظر: الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ١١: ٥٨.

(١٦) انظر: المصدر السابق ١١: ٥٨.

(١٧) سيتّضح أنه لم يتّم تقسيم المولوية إلاّ لقسمين فقط، وهما: المولوية الذاتيّة (الحقيقية)؛ والمولوية الجَعْلية (الاعتبارية). نعم، تنقسم المولوية الجعلية بدَوْرها إلى قسمين آخرَيْن؛ فلاحِظْ. (المعرِّب).

(١٨) انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ٤: ٢٨ ـ ٢٩.

(١٩) انظر: الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ١١: ٥٨.

(٢٠) انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ٤: ٢٩.

(٢١) «إن جوهر المولوية معناه حقّ الطاعة، الذي هو من مدركات العقل العملي». انظر: الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ٩: ١٠.

(٢٢) انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ٤: ٣٠.

(٢٣) انظر: المصدر السابق ٥: ٢٤.

نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم
قراءةٌ نقديّة في النصوص الدينيّة
(الزواج والتشنيع نموذجاً)[1]

الشيخ سعيد نورا[*]
الشيخ مهدي قاسمي[**]

المدخل

نحن اليوم نواجه منعطفاً تاريخياً في المباحث الفقهية، حيث إنّ الفقه في هذه العقود الأخيرة واجه الكثير من التساؤلات، ولا تكاد توجد مسألةٌ فقهية إلاّ وعليها الكثير من الإشكاليات والتساؤلات الجادّة، حتّى بِتْنا مع الأسف في موقف الدفاع أكثر منّا في موقف الهجوم.

وهذا يتطلّب منّا أن نهتمّ بالمباحث الفقهية الإشكالية أكثر من اهتمامتنا بالمباحث الفقهية المكرَّرة والواضحة، بل علينا أن نأخذ بزمام الأمور، ونحاول اكتشاف رؤية الشريعة تجاه الموضوعات المختلفة، مقدَّماً على التحدّيات التي من المتوقَّع أن تطرح في الساحة الثقافيّة والعلميّة، لا أن نقف مكتوفي الأيدي حتّى تطرح المسائل والإشكاليات، ثمّ نحاول وضع الحلول، بعد أن تكون هذه الإشكاليّات قد أخذت ضحايا كثيرةً من شبابنا وفتياتنا.

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، وطالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم «الكلام الإمامي» في جامعة طهران ـ پرديس فارابي.
(**) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، وطالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم «العلوم الاجتماعية» في جامعة طهران ـ پرديس فارابي.

ومن المواضيع التي أثارت جَدَلاً واسعاً في العقود الأخيرة مسألة حقوق المرأة، التي بلغت ذَرْوتها بعد أن طرحت مدارس فكريّة، من قبيل: الفمينيسم ((Feminism والأومانيسم (Humanism)، في العالم، حيث اعتبر بعضٌ الأحكام الدينية معارضةً لحقوق الإنسان وما شابه ذلك.

ومن هذه الموضوعات التي ترتبط بحقوق المرأة كراهةُ الزواج من المرأة العقيم، التي طُرحت في الكثير من الكتب الفقهية، الأمر الذي اعتبر دليلاً على عدم عدالة الشريعة الإسلاميّة؛ لأنّها اتّخذت المعايير الخَلْقية للحكم على النساء، بينما المعايير الخُلُقية هي التي يمكن أن تكون معياراً للتفضيل بين النساء. فما هو ذنب هذه المرأة التي وُلدَتْ عقيماً؛ لتأتي الشريعة الإسلاميّة وتتعامل معها كأنّها مصداقٌ من مصاديق الشرّ، أو تصفها بأن حصيراً في ناحية البيت أفضل منها؟!

لا نريد أن نبحث هنا في إطار فلسفة الأحكام، وتوجيه هذا الحكم، وإنّما نريد أن نركّز على أصل ثبوت هذا الحكم في الشريعة الإسلامية؛ لنرى مدى صحّة انتساب هذا الحكم إلى الشريعة الإسلامية؛ إذ لا يصل الدَّوْر إلى تبرير هذا الحكم وفلسفته إنْ لم يثبت كونه من الشريعة.

سوف نقدِّم البحث القرآني على البحث الروائي؛ إيماناً منّا بتقديم الكتاب على الحديث في فهم الدِّين، كما ورد في النصوص الحديثية نفسها، النصوص التي عُرِفَتْ بنصوص العَرْض على الكتاب؛ حيث لا نرى اختصاصها بمجال معارضة الأحاديث فقط، بل هي معيارٌ لحجِّية النصوص الحديثية نفسها. فالخبر المخالف للقرآن الكريم ليس بحجّةٍ، لا أنّها حجّةٌ في نفسها، لكنّها في مجال التعارض تسقط عن الحجِّية. فالبحث القرآني يمثِّل البِنْية التحتيّة للاجتهاد الفقهيّ عموماً.

وبما أنّ مثل الإجماع والشهرة ليست دليلاً مستقلاً في الاجتهاد الإمامي، وإنّما هي كاشفةٌ عن السُّنَّة، ولا نرى كاشفيّة الإجماع والشهرة في مثل هذه المسألة، فلا نخوض في البحث فيهما.

فتكون محاور البحث ـ بعد المقدِّمة ـ محوران، وهما:

المحور الأوّل: موقف القرآن الكريم من المرأة العقيم.

المحور الثاني: موقف النصوص الحديثيّة من المرأة العقيم.

المقدّمة: تحرير محلّ النزاع

يظهر من كلمات الكثير من الفقهاء القول بكراهة الزواج من المرأة العقيم[٢]؛ وبعضهم عبَّر باستحباب الزواج من المرأة الولود[٣]؛ والمحقّق الكركي يفسِّرها بـ «ما من شأنها ذلك، بأن تكون في سنّ الولادة، والغالب على قراباتها ذلك، ولم تدلّ العلامات الظنّية على عقمها»[٤]؛ لأنّ العلم لم يكن متطوِّراً في ذلك الزمان؛ ليعرفوا سبب العقم.

والظاهر من هذه الفتاوى أنّ الكراهة هنا مولويّة، أو ساكتة عن هذا الموضوع.

ولكنّ السيد الخوانساري يصرِّح في كلامه بأنّ الكراهة هنا إرشاديةٌ، كإرشادات الطبيب، حيث قال: «النصوص الواردة في صفات الزوجة ليست مولويةً تكليفيةً، إنما هي إرشادية، كإرشادات الطبيب، يعني تريد أن تقول: في مثل المرأة العقيم أو الثيِّب قد تكثر المشاكل. فليس فيها شأن المولوية، فيلغى خصوصية المولوية»[٥]. وعليه، لن تكون هذه القضية دينيّةً وإنّما قضيّة عقلائيّة، يفهمها الإنسان، ويصدِّقها في تجربة حياته.

بعد ملاحظة النصوص في المقام، وهي عمدة الدليل على القول بكراهة الزواج من المرأة العقيم، سنجد أنّ هناك أمرَيْن تجب ملاحظتهما، ومحاولة اكتشاف رؤية الشريعة الإسلامية فيهما:

الأمر الأوّل: كراهة الزواج من المرأة العقيم كراهةً قانونيّة.

الأمر الثاني: تشنيع كرامة المرأة العقيم.

رُبَما لا يستفاد من بعض النصوص الآتية الكراهة القانونية، ولكنّها قد تتضمّن تشنيعاً في حقّ المرأة العقيم، مشتملةً على تعابير رُبَما تبدو غير منسجمةٍ مع عدالة الشريعة الإسلامية. فيجب أن نأخذ بعين الاعتبار هذين الأمرَيْن معاً؛ لنرى مدى صحّة انتساب كلٍّ منهما إلى الشريعة الإسلامية.

المحور الأوّل: المرأة العقيم في النصّ القرآني

يُعتبر القرآن الكريم المصدر الأساس في استنباط القضايا الفقهية؛ فنبدأ

الحديث عن رؤية القرآن الكريم تجاه الزواج من المرأة العقيم من ناحيةٍ، وتجاه التشنيع في حقّها من ناحيةٍ أخرى؛ فنقسم البحث إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: موقف القرآن الكريم من الزواج من المرأة العقيم.

المرحلة الثانية: توصيف القرآن الكريم للمرأة العقيم.

المرحلة الأولى: موقف القرآن من الزواج بالمرأة العقيم

لا نجد في القرآن الكريم آيةً صريحة تتحدَّث عن حكم الزواج من المرأة العقيم، مع أنّنا نجد القرآن الكريم تناول موضوع صفات الزوجة في بعض آياته الشريفة. فنستعرض هنا الآيات التي تتحدَّث عن صفات الزوجة؛ لنرى هل نستطيع الوصول إلى شيءٍ من ذلك؟ أو هل نستطيع أن نستدلّ بالإطلاق المقامي في هذه الآيات لنفي الحكم بكراهة الزواج من المرأة العقيم، قرآنيّاً، أو لا؟

إذا راجَعْنا القرآن الكريم؛ لنستخرج الآيات التي تتحدَّث عن صفات الزوجة، سنجد ما يلي:

١ـ **الصلاح**: ﴿**وَأَنكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ والصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ واللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور: ٣٢). وقد دعا القرآن إلى تزويج الأيامى مطلقاً، وقيّد تزويج العباد والإماء بالصلاح.

٢ـ **الإحصان والإيمان**: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ واللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ ولاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ واللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (النساء: ٢٥).

٣ـ **العفاف والإيمان**: ﴿**الزَّانِي لاَ يَنْكِحُ إِلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً والزَّانِيَةُ لاَ يَنْكِحُهَا إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وحُرِّمَ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (النور: ٣).

٤ـ **الإيمان**: ﴿**وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ولَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ ولَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ولاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ولَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ**

مُشْرِكٍ ولَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ واللّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ والْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ويُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢١)؛ وكذلك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لاَ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ ولاَ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا ولاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ولاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ واسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ ولْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذلِكُمْ حُكْمُ اللّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ واللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٠).

٥ـ القنوت و...: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً﴾ (التحريم: ٥). وقد يستفاد من هذه الآية أن هذه الصفات التي ذُكرت؛ بقرينة «خَيْراً مِنْكُنَّ»، هي صفاتٌ راجحة ومطلوبة في الزوجات.

ولا نجد في الآيات القرآنية ما يشير إلى مسألة الولادة أو العقم كمعيارٍ للزواج، لا للرجل، ولا للمرأة. كما لا نجد إشارةً إلى الصفات الخَلْقية في ذلك، وإنّما ركَّز القرآن الكريم على الصفات الخُلُقيّة، كالإيمان، والصلاح. فلا نستطيع أن نستدلّ بالقرآن الكريم على كراهة الزواج من المرأة العقيم، بل قد يُستدلّ بالإطلاق المقامي على عدم كراهة الزواج منها، حيث لم نجِدْ في القرآن الكريم، مع أنّه تناول صفات الزوجة، إشارةً إلى شيءٍ من ذلك، فيثبت بذلك أن الزواج من المرأة العقيم ليس مكروهاً. وهذا مبنيٌّ على أنّ القرآن في مقام بيان تمام الصفات المعتَبَرة شَرْعاً للزوجة.

وكذلك يمكن الاستشهاد بالآيات القرآنية التي تتناول معايير التفضيل بين العباد، حيث يركِّز كثيراً على الصفات الخُلُقية، مثل: التقوى، الجهاد، الأمر بالعدل والعلم والإنفاق و..[٦].

وقد يستدلّ كذلك بالإطلاق في قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وثُلاَثَ ورُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذلِكَ أَدْنَى أَنْ لاَ تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣)؛ حيث لم يقيّد النكاح بأن تكون المرأة ولوداً أو ما شابه ذلك.

ولكنّها لا تبدو في مقام بيان تمام الصفات المعتبرة للزوجة؛ كي نتمسّك

بإطلاقها.

المرحلة الثانية: توصيف القرآن للمرأة العقيم

قد طرح العقم مرّةً واحدة في القرآن الكريم، ونسبه الله تبارك وتعالى إلى نفسه، حيث قال: ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ**﴾ (الشورى: ٥٠ ـ ٤٩)، فنستفيد من هذه الآية الشريفة أن العقم من الصفات الخَلْقية، التي جعلها الله تبارك وتعالى في الإنسان. وكذلك لم يفصِّل بين الرجال والنساء في هذه القضية. فلا نجِدُ في القرآن الكريم شيئاً من التشنيع في حقّ المرأة العقيم، بل أسند ذلك إلى الله سبحانه، بلا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك.

المحور الثاني: المرأة العقيم في النصوص الحديثية

كما قلنا سابقاً نحن أمام إشكالين أساسين، وهما:

١ـ الكراهة القانونية للزواج من المرأة العقيم (أو استحباب الزواج من المرأة الولود).

٢ـ التشنيع على المرأة العقيم؛ بسبب عقمها.

وسوف نحاول أن نرصد النصوص الحديثية من هاتين الزاويتين؛ لنستكشف رؤية الشريعة الإسلامية تجاه هذَيْن الأمرَيْن؛ فنقسم هذه النصوص إلى قسمين:

القسم الأوّل: النصوص القانونية الدالّة على كراهة الزواج من المرأة العقيم، أو استحباب الزواج من المرأة الولود. وهذه الروايات تشتمل على تعابير قانونية، مثل: صيغة الأمر أو النهي، ولهذا تكون أكثر دلالةً على مسألة الكراهة القانونيّة للزواج من المرأة العقيم.

القسم الثاني: النصوص التوصيفيّة الدالّة على التشنيع على المرأة العقيم. فهناك روايات لا تشتمل على تعابير قانونية، وإنما تستخدم توصيفاتٍ معيَّنة بالنسبة إلى المرأة العقيم، والزواج منها، التي قد لا يُستفاد منها الكراهة القانونية، ولكنّها من حيث استخدامها تعابير معيَّنة بالنسبة إلى المرأة العقيم جديرةٌ بالاهتمام.

ثمّ يستمرّ البحث في كلّ قسمٍ من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: الدراسة التفصيلية للروايات. وفي هذه المرحلة نحاول أن نجمع جميع الروايات المتَّصلة بهذا الموضوع من المصادر الحديثية، الإمامية والسنّية، وندرسها دراسةً سندية ودلالية.

المرحلة الثانية: الدراسة الاجماليّة للروايات. فبعد أن دَرَسْنا جميع الروايات مستقلّةً سوف نحاول أن ندرسها جميعاً إلى جانب بعضها البعض؛ لنخرج بنتيجةٍ شاملة عن رؤية السُّنَّة الشريفة تجاهَ المرأة العقيم، والزواج منها.

أوّلاً: النصوص القانونية في كراهة الزواج بالمرأة العقيم أو استحباب الزواج بالمرأة الولود، رصدٌ تفصيليّ

سوف ندرس هنا الروايات، التي وجَدْناها في التراث الإماميّ، التي تشتمل على تعابير قانونية (الأوامر والنواهي) تتّصل بكراهة الزواج من المرأة العقيم، أو استحباب الزواج من المرأة الولود. وسنبدأ بالروايات التي تتحدَّث مباشرةً عن العقيم، وسنختم بالروايات التي تحثّ على الزواج بالوَلُود.

وبما أن هذه الروايات تشتمل على الصيغ القانونية، كالأمر والنهي، تكون دلالتها على الكراهة القانونية أو الاستحباب القانوني أقوى من غيرها، وكذلك يكون حملها على الإرشاديّة أصعب.

وسوف نركِّز في هذا الفصل على هذه الروايات، ونؤجِّل الحديث عن الروايات التوصيفية، التي تتضمَّن تعابير قد يبدو فيها تشنيعٌ في حقّ المرأة العقيمة إلى القسم الثاني من البحث؛ حيث خصَّصنا بحثاً مستقلاً في هذا الموضوع.

نعم، قد يُستفاد من تلك الأحاديث كراهة الزواج من المرأة العقيمة بالدلالة الالتزامية، فلذلك نعقد بحثاً صغيراً عن مَدَى صحّة هذه الملازمة، بعد الانتهاء من دراسة الروايات القانونية في التحليل الإجماليّ لها.

١ـ «تزوَّجْ سوءاء ولوداً»

وهي صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «جاء رجلٌ إلى

رسول اللّه ﷺ، فقال: يا نبيّ اللّه، إنّ لي ابنة عمّ قد رضيتُ جمالها وحُسْنها ودينها، ولكنّها عاقرٌ، فقال: لا تزوّجها؛ إنّ يوسف بن يعقوب لقي أخاه، فقال: يا أخي، كيف استطعْتَ أن تتزوَّج النساء بعدي؟! فقال: إنّ أبي أمَرَني، وقال: إن استطعْتَ أن تكون لك ذرّيةٌ تُثقل الأرض بالتسبيح فافْعَلْ. قال: فجاء رجلٌ من الغد إلى النبيّ ﷺ، فقال له مثل ذلك، فقال له: تزوَّج سوداء ولوداً؛ فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم يوم القيامة. قال: فقلتُ لأبي عبد اللّه عليه السلام: ما السوداء؟ قال: القبيحة»[٧].

وقد ورد ما يشبه ذلك في المصادر السنّية، بما لفظه: عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ وَعَاصِمِ ابْنِ بَهْدَلَةَ، أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: ابْنَةُ عَمٍّ لِي ذَاتَ مِيسِمٍ وَمَالٍ، وَهِيَ عَاقِرٌ، أَفَأَتَزَوَّجُهَا؟ فَنَهَاهُ عَنْهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاثاً، ثُمَّ قَالَ: «لامْرَأَةٌ سَوْدَاءُ وَلُودٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهَا؛ أَمَّا عَلِمْتَ أَنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الأُمَمَ، وَأَنَّ أَطْفَالَ الأُمَمِ الْمُسْلِمِينَ يُقَالُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ، فَيَتَعَلَّقُونَ بِأَحْقَاءِ آبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ، فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا آبَاؤُنَا وَأَمَّهَاتُنَا، قَالَ: فَيُقَالُ لَهُمُ: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ، أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ وَأُمَّهَاتُكُمْ، قَالَ: ثُمَّ يَجِيءُ السِّقْطُ، فَيُقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ، قَالَ: فَيَظَلُّ مُحْبَنْطِئاً، أَيْ مُتَقَعِّساً، فَيَقُولُ: أَيْ رَبِّ، أَبِي وَأُمِّي، حَتَّى يَلْحَقَ بِهِ أَبُوهُ»[٨].

أ. الدراسة السنديّة: يشتمل سند هذه الرواية في الحقيقة على طريقين:

الطريق الأوّل: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام.

الطريق الثاني: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام.

والسند الثاني ضعيفٌ؛ بسبب اشتماله على سهل بن زياد.

لكنّ السند الأول صحيحٌ لا غبار عليه.

فهذه الرواية من الناحية السندية تامّةٌ. وبناءً على حجِّية الخبر الواحد الثقة يمكن الاعتماد عليها.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: هذه الرواية وإنْ كانت صادرةً في الجواب عن سؤال شخصٍ معين، وهذا يقوى فيه احتمال الخصوصية، ولكنّ التعليل بأمرٍ عامّ، وهو الإكثار من ذرّيةٍ تُثقل الأرض بالتسبيح، يُبعد احتمال الخصوصية. فتكون الرواية

عامّةً حينئذٍ، مع الأخذ بعين الاعتبار التعليل الوارد فيه. وتربط هذه الرواية بين كراهة التزويج من المرأة العقيم ومسألة النسل، وسيأتي الحديث عن هذه النقطة في التحليل الإجماليّ للنصوص.

وتشتمل هذه الرواية على صيغة النهي. وهناك خلافٌ في دلالة هذه الصيغة على الحرمة؛ حيث ذهب الكثير من علماء الأصول إلى كونها موضوعةً للدلالة على الحرمة. وسوف ندرس في التحليل الإجماليّ هل يمكن القول بالحرمة استناداً إلى مثل هذه الرواية أو لا؟

٢ـ «تزوَّجوا...ولوداً، ولا تزوَّجوا...عاقراً»

وهي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تزوَّجوا بِكْراً ولوداً، ولا تزوَّجوا حسناءَ جميلة عاقراً؛ فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة»[٩].

وكذلك ورد في المصادر السنِّية ما يشبه هذا الحديث، بما لفظه: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «دَعُوا الْحَسْنَاءَ الْعَاقِرَ، وَتَزَوَّجُوا السَّوْدَاءَ الْوَلُودَ؛ فَإِنِّي أُكَاثِرُ بِكُمُ الأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى السِّقْطِ يَظَلُّ مُحْبَنْطِياً، أَيْ مُتَغَضِّباً، فَيُقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: حَتَّى يَدْخُلَ أَبَوَايَ، فَيُقَالُ: ادْخُلْ أَنْتَ وَأَبَوَاكَ»[١٠].

أ. الدراسة السنديّة: تعتبر هذه الرواية من الروايات المعلَّقة؛ حيث علَّق الكليني سندها على الرواية التي قبلها، وهي صحيحة عبد الله بن سنان، التي نقلناها قبل قليلٍ.

وهذه الرواية أيضاً تشتمل على طريقين:

الطريق الأوّل: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام.

الطريق الثاني: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام.

والسند الثاني ضعيفٌ؛ بسبب اشتماله على سهل بن زياد، حيث اعتبره النجاشي ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه[١١].

ولكنّ السند الأوّل لا إشكال فيه.

فهذه الرواية أيضاً من الناحية السندية صحيحةٌ.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: إن هذه الرواية، خلافاً للرواية السابقة، تتضمّن لساناً عامّاً، حيث لم يَرِدْ في جواب سؤال شخصٍ معيَّن، وفي قضيّةٍ معيَّنة، فيمكن استفادة حكمٍ عامّ منها. ولكنّها أيضاً، كسابقتها، وردَتْ في سياق تحديد النسل، وكثرة المسلمين في العالم، وسيأتي الكلام عنه.

والظاهر من السياق أن زيادة صفة جميلة ليست لتقييد الحكم بها، بأن يكون المنهيّ عنه الزواج من المرأة الجميلة العقيمة، بل المقصود منه المبالغة في النهي من الزواج من العقيمة، وإنْ كانت حسناء جميلة.

٣ـ «تزوَّجْها...ولوداً، ولا تزوَّجْها...عاقراً»

وهي خبر سليمان بن جعفر الجعفريّ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله لرجلٍ: تزوَّجْها سوداء ولوداً، ولا تزوَّجْها حسناء عاقراً؛ فإنّي مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة، أَوَما علمْتَ أنّ الولدان تحت العرش يستغفرون لآبائهم، يحضنهم إبراهيم، وتربِّيهم سارة، في جبلٍ من مسكٍ وعنبر وزعفران»[١٢].

أ ـ الدراسة السنديّة: إنّ هذه الرواية ـ من الناحية السنديّة ـ ضعيفةٌ؛ لأنّ سندها يشتمل على سهل بن زياد، الذي اعتُبر ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه. وكذلك يشتمل على عليّ بن سعيد الرقّي، وهو مهملٌ تماماً في المصادر الرجاليّة الإماميّة.

وقد نقل ما يشبه هذه الرواية مرسلةً، في كتاب النوادر، للراوندي، مع اختلافٍ سيأتي ذكره.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: قد يُقال بأنّ هذه الرواية وردَتْ في قضيّةٍ معيَّنة، حيث جاء فيها: (قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله لرجلٍ...)، فاستفادة التعميم منها يحتاج إلى تأمُّلٍ. وقد يسهل الأمر؛ لأنّ الحديث يشتمل على تعليلٍ عامّ بالنسبة إلى جميع المكلَّفين، وهي مباهاة النبيّ صلى الله عليه وآله بأمّته الأمم الأخرى، التي تشير إلى مسألة النسل.

ولكنْ تبدو هذه المباهاة غيرُ واضحةٍ؛ إذ ما هو تأثير كثرة أو قلّة الأمّة المسلمة عند النبيّ صلى الله عليه وآله؟! وما هو دَوْر هذه الكثرة في أداء رسالته أو في رضوانه إلى اللّه تبارك

وتعالى؟ وخاصّة الكثرة التي نشأَتْ من الولادة، لا الهداية. وإذا كان المقصود الهداية وتثقيل الأرض بذكر لا إله إلاّ الله فرُبَما كان السعي وراء هداية الكفّار والمشركين أسهل وأسرع بكثيرٍ من إنجاب الأطفال، فتأمَّلْ.

إلاّ أن يُقال: إنّ الأمّة الإسلامية كانت تحتاج آنذاك إلى البسط والتمدُّد، وكانت بحاجةٍ إلى المجاهدين يدافعون عن الأمّة التي أخذت بالظهور للتوّ، وكانت تواجه الأعداء من الجهات المختلفة، كالمشركين وأهل الكتاب.

وهو الأمر الذي يقوّي احتمال الفهم التاريخي لهذه النصوص؛ حيث نعرف جميعاً أنّ موضوع النسل وتحديده في العالم يتبع الظروف الزمكانية؛ فالنموّ السكاني يكون مطلوباً في بعض الأزمنة والأمكنة؛ بينما يكون مضرّاً في الأزمنة والأمكنة الأخرى. وهذا ما نجده اليوم في العالم؛ فبعض البلدان التي تعاني من كثرة السكّان، كالصين، يحاولون التحكُّم بالسكّان؛ بغية تقليلهم؛ بينما البلدان التي تعاني من شيخوخة السكّان تحاول زيادة عدد السكّان عبر أساليب مختلفة.

أما ذيل هذه الرواية: (أَوَما علمْتَ أن الولدان تحت العرش...) فغير واضحٍ؛ إذ ما هو المقصود من أن الولدان تحت العرش؟! وما هي علاقة هذا بالمباهاة يوم القيامة؟! وهل هذا معقول؟!

٤ـ «تزوَّجوا...الولود، ولا تتزوَّجوا...العاقر»

وهي مُرْسَلة نوادر الراوندي، قال: قال رسول اللّهﷺ: «تزوَّجوا السوداء الولود الودود، ولا تتزوّجوا الحسناء الجميلة العاقر؛ فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة، أَوَما علمْتَ أن الولدان تحت عرش الرحمن يستغفرون لآبائهم، ويحضنهم إبراهيمعليه السلام، وتربِّيهم سارةعليها السلام، في جبلٍ من مسكٍ وعنبر وزعفران»[١٣].

ونجد في هذه الرواية تعبير «سوداء». ورُبَما كان الأصل؛ بقرينة سائر الروايات، وانسجامها مع المضمون، «السوءاء»، بمعنى قبيحة المنظر. وهذا التصحيف متوقَّعٌ جدّاً؛ إذ تشبه هاتان الكلمتان بعضهما بعضاً.

أ. الدراسة السنديّة: هذه الرواية مرسَلةٌ، لا سند لها في مصادرنا الإماميّة، فهي روايةٌ ضعيفة من الناحية السنديّة.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: إنّ هذه الرواية تشبه الرواية السابقة تماماً، مع اختلافٍ مهمّ؛ ففي الرواية السابقة كان النبيّ ﷺ يخاطب رجلاً، وهذا يقوّي من احتمال الخصوصية، وإنْ أبعدنا هذا الاحتمال؛ بسبب التعليل الموجود في الرواية، ولكنّ هذه الرواية من الأصل روايةٌ عامّة.

٥ـ «ذَرُوا...العقيم، وعليكم بـ..الولود»

وهي مُرْسَلة صاحب الرياض: قال رسول اللّه ﷺ: «ذَرُوا الحسناء العقيم، وعليكم بالسوداء الولود؛ فإنّي مُكاثِرٌ بكم الأمم، حتّى بالسقط»[١٤].

أ. الدراسة السنديّة: إنّ هذه الرواية مرسَلةٌ، لا سند لها، نقلها لنا الطبرسي في كتابه «مكارم الأخلاق»، عن كتاب الرياض، ورُبَما نقل صاحب الرياض مضمون الروايات السابقة، فلا يمكن إحراز استقلال هذه الرواية.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: تحتوي هذه الرواية على المضمون المشترك في الروايات السابقة، والتي سبق أن تحدَّثنا عنه.

٦ـ «تزوَّجْ...سوءاء...؛ فإنهُنَّ أكثر أولاداً»

وهي مُرْسَلة إسماعيل بن عبد الخالق، عمَّنْ حدَّثه، قال: شكَوْتُ إلى أبي عبد اللّه عليه السلام قلّة ولدي، وأنّه لا ولد لي، فقال لي: «إذا أتيْتَ العراق فتزوَّجْ امرأةً، ولا عليك أن تكون سوءاء»، قلتُ: جُعلتُ فداك، وما السوءاء؟ قال: «امرأةٌ فيها قُبْحٌ؛ فإنهُنَّ أكثر أولاداً»[١٥].

أ. الدراسة السنديّة: إنّ هذه الرواية من الناحية السنديّة ضعيفةٌ؛ بسبب اشتمال السند على أحمد بن عبد الرحمن، فهو رجلٌ مهمَلٌ في المصادر الرجاليّة الإماميّة، ورواياته قليلة.

وكذلك هذه الرواية مرسَلةٌ؛ حيث نقلها إسماعيل بن عبد الخالق عمَّنْ حدَّثه، ولم يسمِّه.

هذا بغضّ النظر عن الخلاف في إبراهيم بن هاشم، الذي وقع في هذا السند.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: قد وردت هذه الرواية في قضيّةٍ شخصية؛ حيث يشتكي

السائل إلى الإمام عليه السلام قلّة ولده، والإمام عليه السلام يرشده إلى الزواج من المرأة السوداء، مستدلاً بأنّ المرأة التي فيها قُبْحٌ أكثر أولاداً. فلا نستطيع أن نستفيد من هذه الرواية حكماً عامّاً، يتعلّق بالجميع. والتعليل الوارد في هذا النصّ لا يُستفاد منه أكثر من قضيّةٍ واقعيّة، يخبر الإمام عليه السلام فيها عن الواقع الخارجيّ. فليست هذه الرواية ناظرةً إلى قضيّةٍ تشريعيّة لزوماً.

ثانياً: النصوص التوصيفيّة في التشنيع على المرأة العقيم، عرضٌ ونقد

سوف نقوم هنا بدراسة القسم الثاني من الروايات التي تتحدَّث عن المرأة العقيم، والتي قد لا تشتمل على صيغ وتعابير قانونية، ولكنّها من حيث استخدامها تعابير معيَّنة في حقّ المرأة العقيم جديرةٌ بالاهتمام، وهي:

١ـ «شرار نسائكم...العقيم»

وهي صحيحة جابر بن عبد الله: عن أبي حمزة، عن جابر بن عبد الله، قال: سمعتُه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أَلاَ أخبركم بشرار نسائكم؟ الذليلة في أهلها، العزيزة مع بعلها، العقيم، الحقود، التي لا تورَّع من قبيحٍ، المتبرِّجة إذا غاب عنها بعلها، الحصان معه إذا حضر، لا تسمع قوله، ولا تطيع أمره، وإذا خلا بها بعلها تمنَّعَتْ منه كما تمنَّع الصعبة عن ركوبها، لا تقبل منه عُذْراً، ولا تغفر له ذَنْباً»[١٦].

هذه من الروايات النبويّة الشيعيّة الصحيحة، التي لا يُمَرُّ فيها بالإمام عليه السلام، وتعتبر من النوادر في الأحاديث الإمامية. هذا الحديث قد ورد في التهذيب أيضاً، وهناك تكملةٌ[١٧]، عن أبي حَمزَةَ قَالَ: سَمعتُ جَابراً الأَنصَاريَّ يُحَدِّثُ قَالَ: «كنَّا جُلوساً مع رسول الله صلى الله عليه وآله، فذكرنا النِّساءَ وفضلَ بعضهنَّ على بعضٍ، فقال رسُولُ الله صلى الله عليه وآله: أَلاَ أُخبرُكُم؟ فقُلنا: بلى يا رسُول الله، فأخبرنا، فقال: إنّ من خير نسائكُمُ الوَلُود الوَدُود الستّيرة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلها، المُتبرِّجة مع زوجها، الحصان عن غيره، التي تسمعُ قولهُ، وتُطيعُ أمرهُ، وإذا خلا بها بذلت لهُ ما أراد منها، ولم تبذَّل لهُ تبذُّل الرَّجُل، ثمّ قال: أَلاَ أُخبرُكُم بشرّ نسائكُم؟ قالُوا: بلى، قال: إنّ من شرّ نسائكُمُ الذّليلة في أهلها، العزيزة مع بعلها، العقيم، الحقُود، التي لا تتورَّعُ من

قبيحٍ، المُتبرِّجة إذا غاب عنها بعلُها، الحصان معهُ إذا حضر، التي لا تسمعُ قولهُ، ولا تُطيعُ أمرهُ، وإذا خلا بها بعلُها تمنَّعت منهُ تمنُّع الصعبة عند رُكُوبها، ولا تقبلُ لهُ عُذراً، ولا تغفرُ لهُ ذَنْباً، ثمّ قال: أفلا أُخبرُكُم بخير رجالكُم؟ فقُلنا: بلى، قال: إنّ من خير رجالكُمُ التقيّ، النقيّ، السَّمِح الكفَّين، السليم الطَّرَفين، البرّ بوالدَيْه، ولا يُلجئُ عيالهُ إلى غيره، ثمّ قال: أَفَلا أُخبرُكُم بشرّ رجالكُم؟ فقُلنا: بلى، قال: إنّ من شرّ رجالكُمُ البهّات، الفاحش، الآكل وحدهُ، المانع رفدهُ، الضارب أهلهُ وعبدهُ، البخيل، المُلْجئ عيالهُ إلى غيره، العاقّ بوالدَيْه»[١٨].

أ. الدراسة السنديّة: قد يُقال بأن اتّصال هذا السند غير معلومٍ؛ حيث لا ندري هل (سمعْتُه يقول) هو مقول أبي حمزة، فيكون السند متّصلاً؛ أو مقول جابر بن عبد الله، فيكون السند غير متّصلٍ؟ إذ لا ندري مرجع الضمير في «سمعتُه»، فتكون الرواية مضمرةً.

ولكنْ بعد الرجوع إلى الرواية في التهذيب يرتفع هذا الإشكال.

فقد ورد هذا الحديث في الكتاب الكافي للكليني، وكذلك نقلها الشيخ الطوسي بطريقٍ صحيح في التهذيب، والشيخ الصدوق أيضاً نقلها في كتابه مرسَلاً. فهذا الحديث ورد في الكتب الأربعة، عدا الاستبصار.

ويشتمل سند هذه الرواية في الكافي على ثلاثة طرق، وهي:

الطريق الأوّل: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي حمزة، عن جابر بن عبد الله، عن رسول اللهﷺ.

وهذا الطريق ضعيفٌ؛ بسبب وجود سهل بن زياد في السند.

الطريق الثاني: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي حمزة، عن جابر بن عبد الله، عن رسول اللهﷺ.

وهذا الطريق صحيحٌ لا غبار عليه.

الطريق الثالث: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن أبي حمزة، عن جابر بن عبد الله، عن رسول اللهﷺ.

وهذا الطريق مختلفٌ فيه؛ بسبب اشتماله على إبراهيم بن هاشم.

وثمّة خلافٌ في توثيق أبي حمزة الثمالي؛ وبعضهم ـ كالبهبودي والكثير من

أهل السنّة ـ أنكر وثاقته؛ لما ورد من شربه النبيذ[١٩]. وهذا، إضافةً إلى عدم الوثوق بثبوته في حقّ الثماليّ، لن يضرّ بوثاقته في الحديث، إلاّ في ما يتعلّق بالنبيذ. وقد يرجع هذا إلى خلافٍ فقهيّ؛ حيث نجد بعض الفقهاء في التاريخ كانوا يجيزون شرب النبيذ، فلعلّه كان ممَّنْ يجيز شربه؛ انطلاقاً من مقاربةٍ فقهية. فلا يمكن تضعيف الثمالي بعد ثبوت وثاقته بتصريح النصوص الرجالية؛ استناداً لما ورد من شربه النبيذ. فتكون الرواية من الناحية السنديّة تامّةً، لا غبار عليها.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: السؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل أن هذه الصفات أُخذَتْ على النحو المجموعي أو الجميعي؟ هل يفهم العُرْف أن عنوان شرار النساء يصدق على التي تتّصف بجميع هذه الصفات أو يصدق على التي تتّصف ولو بواحدةٍ من هذه الصفات؟

الإنصاف أنّ الفهم العُرْفي لمثل هذا النصّ يرى لكلّ خصوصيّةٍ من الخصوصيات جانباً من الشرّ، والتقاؤها هو الذي جعلهُنَّ شرار النساء. ولكنّ الكلام في مفهوم الشرّ هذا، هل فيه جانبٌ قانونيّ أو تشنيعٌ في حقّ المرأة العقيم أو لا؟

لو تأمَّلْنا قليلاً سنرى أنّ هذا الحديث ليس في مقام بيان الأحكام القانونيّة، وإنّما هو قضيّةٌ إرشاديّة. وعلى الأقلّ لا يمكن إحراز كونها في مقام بيان الأحكام القانونيّة، ولسنا ممَّنْ يقبل بأصالة القانونية أو المولوية في النصوص الدينيّة، فلا تدلّ هذه الرواية على الاستحباب أو الكراهة. فهذه الرواية تبدو إرشاديّةً، أو على الأقلّ لا يمكن إحراز المولويّة فيها.

وأما من جهة التشنيع في حقّ المرأة بجهة توصيفها بالشرّ، وهذا تعبيرٌ نجده في كثيرٍ من روايات هذا الباب، فسوف ندرس ذلك في التحليل الإجماليّ حول كلمة الشرّ، ومدى دلالتها على التشنيع.

إذن، هذه الرواية من حيث السند تامّةٌ؛ ومن حيث الدلالة غير دالّةٍ على الكراهة، ولكنّها قد تدلّ على نوعٍ من التشنيع والتوهين في حقّ المرأة العقيم.

٢ـ «امرأةٌ عقيمة...لا تعين زوجها على خيرٍ»

وهي خبر إبراهيم الكَرْخي قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: إنّ صاحبتي هلكَتْ،

وكانت لي موافقة، وقد همَمْتُ أن أتزوَّج، فقال لي: «انظر أين تضع نفسك، ومَنْ تُشركه في مالك، وتطلعه على دينك وسرّك؛ فإنْ كنتَ لا بُدَّ فاعلاً فبِكْراً، تنسب إلى الخير، وإلى حُسْن الخلق، واعلَمْ أنهُنَّ كما قال:

ألا إن النِّســـاء خُلقْـــنَ شـــتّى ... فمـــنهُنَّ الغنيمـــة والغـــرامُ

ومـــنهُنَّ الهـــلال إذا تجلّـــى ... لصـــاحبه ومـــنهُنَّ الظـــلامُ

فمَـنْ يظفـر بصـالحهِنَّ يسـعد ... ومَـنْ يغـبن فلـيس لـه انتقـامُ

وهُنَّ ثلاث: فامرأةٌ ولود، ودود، تعين زوجها على دهره، لدنياه وآخرته، ولا تعين الدهر عليه؛ وامرأةٌ عقيمة، لا ذات جمال ولا خُلُقٍ، ولا تعين زوجها على خيرٍ؛ وامرأةٌ صخّابة، ولاّجة، همّازة، تستقلّ الكثير، ولا تقبل اليسير»[٢٠].

أ. الدراسة السنديّة: يشتمل سند هذه الرواية على طريقين:

الطريق الأوّل: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم الكرخي.

وهذا الطريق ضعيفٌ؛ بسبب اشتماله على سهل بن زياد.

الطريق الثاني: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم الكرخي.

وأحمد بن محمد عنوانٌ مشترك بين أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وكلاهما ثقةٌ. لكن لا نجد توثيقاً صريحاً بالنسبة إلى إبراهيم الكرخي، وبعضهم وثّقه عبر التوثيقات العامّة.

إذن، اعتبار السند مبنيٌّ على وثاقة إبراهيم الكرخي، الذي اختُلف فيه.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: لا نجد في هذه الرواية نَهْياً مباشراً للزواج من المرأة العقيم، وإنّما السائل جاء ليستشير الإمامعليه السلام في الزواج، والإمامُ يصنِّف النساء إلى ثلاثة أقسام، ويجعل المرأة العقيم، التي لا ذات جمال ولا خُلُق، ولا تعين زوجها، في المرتبة الثانية. فلا يمكن أن نستفيد من هذه الرواية أيَّ نهيٍ تشريعيّ بخصوص الزواج من المرأة العقيم أو الوَلود. وكذلك لا نجد استخدامَ تعبيرٍ شنيعٍ في حقّ المرأة. وكلّ ما في الأمر أصل التمييز بين العقيم والولود، الذي سوف نتحدَّث عنه لاحقاً، إنْ شاء الله تعالى.

٣ـ «شرار نسائكم المعقَرة»

وهي رواية ابن سنان: عن ملحان، عن عبد الله بن سنان قال: قال رسول اللّهﷺ: «شرار نسائكم المعقَرة، الدنسة، اللجوجة، العاصية، الذليلة في قومها، العزيزة في نفسها، الحصان على زوجها، الهلوك على غيره»[٢١].

ثمّة اختلافٌ في النسخ في نقل «المعقرة». ويعلّق الفيض الكاشاني، في الوافي، على هذا الحديث قائلاً: ««العقرة» التي لا تلد. وفي بعض النسخ «القفرة»، بالقاف ثم الفاء، أي قليلة اللحم؛ وفي بعضها «المقفرة»، أي الخالية من الطعام. وكأنّهما من المصحَّفات»[٢٢]. ولكنّه لم يوضِّح وجه اختياره للعقرة على سائر الاحتمالات. وعلى أيّ حال هناك أربعة احتمالات في هذه الكلمة، حَسْب النسخ المختلفة:

١ـ المُعقَرة: وهذا هو المتوافق مع النُّسَخ المطبوعة للكافي.

٢ـ العَقِرة: نقلها الفيض في كتابه «الوافي».

٣ـ القَفِرة: نقلها العلاّمة المجلسي في كتابه «مرآة العقول»[٢٣]، بمعنى قليلة اللحم.

٤ـ المقفرة: ورد في هامش بعض نُسَخ الكافي، طبع دار الحديث[٢٤].

ويبدو أنّ هذه الاحتمالات كلّها محتملةٌ. والبتُّ في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسةٍ مستقلّة في النُّسَخ المخطوطة.

فلنفرض أنّها المعقرة أو العقرة، فتدخل الرواية في محلّ البحث.

أ ـ الدراسة السنديّة: يعاني سند هذه الرواية من الإرسال؛ إذ نقله أحمد بن محمد بن خالد عن بعض أصحابه؛ إضافةً إلى أنّ السند يشتمل على ملحان، وهو رجلٌ مهمَلٌ جدّاً في المصادر الرجاليّة الإماميّة. فهذا السند ضعيفٌ من الناحية السنديّة.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: لا نجد في هذه الرواية نَهْياً مباشراً عن الزواج من المرأة العقيم. وكلُّ ما في الأمر توصيف المرأة العقيم بأنها من شرار النساء، ويحتمل أن يكون هذا تعبيراً لبيان التمييز بين المرأة العقيم والوَلود، لا تشنيعاً في حقّها.

٤ـ «شؤم/سوء المرأة...عُقْم رَحِمِها»

وهي خبر خالد بن نجيح، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: تذاكروا الشؤم عند أبي

عبد اللّهعليه السلام، فقال: «الشؤم في ثلاث: في المرأة؛ والدابّة؛ والدار. فأمّا شؤم المرأة فكثرة مَهْرها وعُقْم رَحِمِها»[٢٥].

ونجد ما يشبه ذلك في المعجم الكبير، للطبراني، ممّا رُوي عن رسول اللّهصلى الله عليه وآله، حيث جاء فيه: عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِصلى الله عليه وآله: «إِنَّ مِنْ شَقَاءِ الْمَرْءِ فِي الدُّنْيَا ثَلاثَةً: سُوءَ الدَّارِ، وَسُوءَ الْمَرْأَةِ، وَسُوءَ الدَّابَّةِ»، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا سُوءُ الدَّارِ؟ قَالَ: «ضِيقُ سَاحَتِهَا، وَخُبْثُ جِيرَانِهَا»، قِيلَ: فَمَا سُوءُ الدَّابَّةِ؟ قَالَ: «مَنْعُهَا ظَهْرَهَا، وَسُوءُ ضَلْعِهَا»، قِيلَ: فَمَا سُوءُ الْمَرْأَةِ؟ قَالَ: «عُقْمُ رَحِمِهَا، وَسُوءُ خُلُقِهَا»[٢٦].

أ. الدراسة السنديّة: سند هذه الرواية يشتمل على خالد بن نجيح، ولا دليلَ على توثيقه. وما ورد في رجال الكشّي لا يدلّ إلاّ على كونه صحيح المذهب، على أبعد التقادير، وهذا لا يدلّ على وثاقته. ولكنْ وثّقه بعضهم.

وكذلك يشتمل على عثمان بن عيسى، الذي لم يَرِدْ له توثيقٌ صريح في الكتب الرجالية، وإنْ وثّقه بعضٌ. وقد يكون أحد وجوه توثيقه كونه من أصحاب الإجماع على قولٍ، كما نقل الكشّي في رجاله.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: في النقل الشيعي لهذه الرواية نجد تعبير: «الشؤم»؛ وفي النقل السنّي لها نجد تعبير: «السوء». والفيّومي اعتبر الشؤم بمعنى الشرّ[٢٧]. واعتبره ابن منظور خلاف اليمن[٢٨]. ويبدو أنّ التخصيص هنا بسبب إبطال التطيُّر بالسوانح والبوارح من الطير والظباء و... في الإسلام. ويبدو أن المقصود من الشؤم هنا ما تُكْرَه عاقبته، ويُخاف منها، كما ذكر ابن منظور[٢٩]. فعلى أيّ حالٍ لا نجد في هذه الرواية أيضاً تعبيراً قانونيّاً. وإذا كانت الرواية الراجحة «الشؤم»، وكان المقصود من الشؤم الخوف من العاقبة، فلا نجد تعبيراً شنيعاً أيضاً في حقّ المرأة.

٥ـ «شؤم المرأة...عُسْرُ ولادتها، وبركة المرأة...يُسْر ولادتها»

وهي خبر عبد اللّه بن ميمون. روى الصدوق، عن أبيهرحمه الله قال: حدَّثنا عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عبد اللّه بن ميمون، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: الشؤم في ثلاثة أشياء: في الدابّة؛ والمرأة؛ والدار. فأما المرأة فشؤمُها

غلاءُ مَهْرها وعُسْرُ ولادتها؛ وأما الدابّة فشؤمُها كثرةُ عِلَلها وسوءُ خُلُقها؛ وأما الدار فشؤمُها ضيقُها وخبثُ جيرانها». وقال: «من بركة المرأة خفّة مؤونتها، ويُسْر ولادتها؛ و[من] شؤمها شدّة مؤونتها، وتعسُّر ولادتها»[٣٠].

أ. الدراسة السنديّة: سند هذه الرواية، بغضّ النظر عن إبراهيم بن هاشم، سندٌ معتبر. وإنْ اعتبرنا عبد الله بن ميمون إماميّاً[٣١] فيكون السند حينئذٍ صحيحاً.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: تشبه هذه الرواية الرواية السابقة، مع اختلافاتٍ فيهما. لكنّ هذا الحديث تحدَّث عن تعسُّر الولادة، واعتبرها شؤماً للمرأة. وقد يُقال بشمول الحديث للعقيم أيضاً؛ إما بالدلالة المطابقية، بأن نقول: التعسُّر يشمل عدم الإمكان أيضاً؛ أو بقياس الأولويّة. وعلى أيّ حالٍ لا نجد في هذا الحديث أيضاً سوى مفهوم «الشؤم»، الذي تحدَّثنا عنه، وكذلك معضلة التمييز بالأمور التكوينيّة، الذي سوف يأتي الحديث عنه.

٦ـ «المرأة...إذا كانت ولوداً أحبّ إليَّ من...العاقر»

وهي مرسلة الصدوق: قال‌ﷺ: «اعلموا أن المرأة السوداء إذا كانت ولوداً أحبّ إليَّ من الحسناء العاقر»[٣٢].

أ. الدراسة السنديّة: من الواضح أن هذه الرواية من مرسَلات الشيخ الصدوق، ولا سند لها. فمَنْ يبني على صحّة مرسَلات الشيخ الصدوق، أو يفصِّل فيها بأن يعتبر ما نقله الشيخ الصدوق مباشرةً عن الإمامﷺ، فهذه الرواية تكون معتبرةً، وإلاّ فلا.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: لا يمكن استفادة الكراهة من هذه الرواية، إلاّ إذا قلنا: يُستفاد من هذه الرواية استحباب الزواج من الوَلود، وكذلك قلنا: إن ترك المستحبّ مكروهٌ.

وإنْ قبلنا بالأول فلا نستطيع القبول بالثاني، فلا تدلّ الرواية هذه إلى الكراهة، بل لا تدلّ على تشنيعٍ في حقّها أيضاً، وإنّما كلُّ ما في الأمر تمييزٌ بين المرأة الولود والعقيم، وسوف نتحدَّث عن هذه النقطة في التحليل الاجماليّ.

٧ـ «حصيرٌ في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد»

وهي خبر أبي سعيد الخدري: حدَّثنا الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن عليّ بن

الحسين بن موسى بن بابويه القمّي رحمه الله قال: حدَّثنا محمد بن إبراهيم بن إسحاق رضوان الله عليه قال: حدَّثنا أبو سعيد الحسن بن عليّ العدوي قال: حدَّثنا يوسف بن يحيى الأصبهاني أبو يعقوب قال: حدَّثني أبو عليّ إسماعيل بن حاتم قال: حدَّثنا أبو جعفر أحمد بن صالح بن سعيد المكّي قال: حدَّثنا عمرو بن حفص، عن إسحاق بن نجيح، عن حصيب، عن مجاهد، عن أبي سعيد الخدري قال: أوصى رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال: «يا عليّ، إذا دخلَتْ العروس بيتك... وامنع العروس في أسبوعها من الألبان والخَلّ والكزبرة والتفاح الحامض، من هذه الأربعة أشياء»، فقال عليٌّ عليه السلام: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، ولأيّ شيءٍ أمنعها من هذه الأشياء الأربعة؟ قال: «لأنّ الرَّحِم تعقم وتبرد من هذه الأربعة أشياء عن الولد. ولحصيرٌ في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد...»[٣٣].

أ. الدراسة السنديّة: قد ورد هذا الحديث في أمالي الشيخ الصدوق. ويبدو أنّه أخذه من المصادر السنّية؛ إذ يشتمل سند هذا الحديث على أسماء لا نعرفها في المصادر الإماميّة كثيراً، وإنّما نجدها في الغالب في المصادر السنّية. وكما نعرف فإنّ الشيخ الصدوق والطوسي والمفيد كانوا يلقُون أماليهم في الملأ العامّ، ورُبَما لأجل ذلك كانوا يأتون بأحاديث سنّية؛ كي يكون لها وقعٌ عند عامّة الناس من غير الشيعة، أكثر من استخدام الأسانيد المختصّة بالشيعة. ورُبَما يكون هذا أقربَ تفسيرٍ لوجود أسماء غير مألوفة إماميّاً في كتب الأمالي هذه. وإنْ كان بعض المعاصرين[٣٤] يشكّك في نسبة بعض كتب الأمالي إلى أصحابها. وتفصيلُ ذلك يراجع في محلّه.

إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يوصي في هذه الرواية عليّاً عليه السلام بمنعه عروسه من أربعة أشياء في أسبوعها، ويعلّلها بأنّها تبرِّد الرَّحِم وتعقّمها، ثمّ يأتي بجملةٍ هي محلّ الشاهد؛ إذ قد يُستفاد منه تشنيعٌ في حقّ المرأة العقيم؛ إذ جاء في الحديث: «ولحصيرٌ في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد...».

لكنّ هذا المقطع ورد في المصادر السنّية على أنّه قول عمر بن الخطّاب، فاعتبروه من الموقوفات[٣٥]. وفي بعض المصادر منسوبٌ إلى ابن عمر[٣٦]. ولكنْ في المصدر الشيعي نُسِب هذا المقطع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. نعم، ذكر ابن الجوزي هذه الرواية، مسندةً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، في كتابه «الموضوعات»؛ حيث يذكر الرواية هذه

بسندٍ شبيهٍ، معتبراً إيّاها من الموضوعات. وكما نعرف من منهج ابن الجوزي، كلّما كان في سند الحديث رجلٌ وضّاع[٣٧] يصف الحديث بالموضوع، مع أنّ هذا المنهج ليس بصحيحٍ، ومن الخطأ في الاصطلاح؛ إذ لا تلازم بين وجود رجلٍ وضّاعٍ في السند والقطع بكون الحديث موضوعاً، غاية الأمر التشكيك بالصدور. وكذلك نجد هذا المقطع منسوباً إلى رسول اللّهﷺ في بعض الكتب غير الحديثيّة لأهل السنّة، مثل: أبي طالب المكّي والغزالي، حيث نقلا هذا المقطع مرسَلاً، بلا سندٍ، عن رسول اللّهﷺ[٣٨].

وعلى أيّ حالٍ هذا الحديث في جميع المصادر التي ورد فيها حديثٌ ضعيفٌ، بل في بعض المصادر لا سند له.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: هذا التعبير الوارد هنا: «ولحصيرٌ في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد» هو التعبير الأكثر إثارةً؛ إذ قد يُقال بأنه صريحٌ في التشنيع في حقّ المرأة العقيم. فما ذنب المرأة العقيم التي جعلها اللّه عقيماً أن تُعامَل هكذا؟ ولكنْ قلنا: إن صدور هذا التعبير عن رسول اللّهﷺ غير مُحْرَزٍ، فلا يمكن الاعتماد عليه.

٨ـ «إنّ الله بارك في الوَلود»

وهي خبر أبي المقدام، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: دخل رسول اللّهﷺ منزله، فإذا عائشة مقبلةٌ على فاطمة تصايحها، وهي تقول: واللّهِ، يا بنت خديجة، ما ترين إلاّ أن لأمِّك علينا فضلاً، وأيُّ فضلٍ كان لها علينا؟! ما هي إلاّ كبعضنا. فسمع مقالتها لفاطمة، فلما رأَتْ فاطمة رسول اللّهﷺ بكَتْ، فقال لها: «ما يبكيكِ، يا بنت محمد؟»، قالت: ذكرَتْ أمّي، فتنقَّصتها، فبكيتُ، فغضب رسول اللّهﷺ، ثمّ قال: «مَهْ، يا حميراء، فإنّ اللّه تبارك وتعالى بارك في الوَلود الوَدود. وإنّ خديجة رحمها اللّه ولدَتْ منّي طاهراً، وهو عبد اللّه، وهو المطهَّر، وولدَتْ منّي القاسم وفاطمة ورقيّة وأمّ كلثوم وزينب؛ وأنتِ ممَّنْ أعقم اللّه رَحِمَه، فلم تلدي شيئاً»[٣٩].

أ. الدراسة السنديّة: إنّ هذه الرواية من متفرِّدات الشيخ الصدوق، نقلها في كتاب الخصال. ومن الناحية الرجالية سندُها ضعيفٌ؛ إذ يشتمل على أبي عليّ الواسطي، وهو رجلٌ مجهول، لا نجد له توثيقاً أو تضعيفاً في المصادر الرجاليّة الإماميّة، ورواياته قليلةٌ جدّاً. وكذلك يشتمل على عبد اللّه بن عصمة، وهو أيضاً

رجلٌ مجهولٌ في المصادر الإماميّة، ورواياته في الإمامية قليلةٌ، لا تتجاوز أصابع اليدين؛ ولكنْ نجد له روايات في المصادر السنّية، وتناوله علماء الرجال من أهل السنّة، وضعَّفه غيرُ واحدٍ من علماء أهل السنّة[٤٠]. وكذلك يشتمل على عمرو بن أبي المقدام، الذي لم تثبت وثاقته.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: يؤكِّد رسول اللّهﷺ في هذه الرواية على أنّ اللّه تبارك وتعالى بارك في الولود الودود. وهذا يبدو منه التمييز التكويني للمرأة العقيم. والقياس بين خديجة وعائشة في هذه النقطة يدلّ على امتياز الوَلود على العقيم. ولكنْ لا نجد في هذه الرواية أيَّ تعبيرٍ قانونيّ للنهي عن الزواج من العقيم، بل يدلّ على فعل رسول اللّهﷺ للزواج من العقيم، أو البقاء في زواجها؛ إذ قد يُقال بأنّ عائشة كانت طفلةً عندما تزوَّجَتْ من رسول اللّهﷺ، فلم تكن حالُها معلومةً حينئذٍ ولكنْ على أيّ حالٍ لم يطلِّقْها رسول اللّهﷺ بسبب عقم رحمها، وهذا يدلّ على الأقلّ على جواز الزواج من المرأة العقيم. وكذلك لا تشتمل هذه الرواية على تعبيرٍ شنيع في حقّ المرأة العقيم، وإنّما كلُّ ما في الأمر التمييز بين العقيم والولود، الذي سيأتي الكلام عنه.

واللطيف أنّ القرآن الكريم أيضاً تناول اختلافاً بين رسول اللّهﷺ وزوجتين له في سورة التحريم، حيث قال: ﴿**وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ❖ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاَهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلاَئِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ❖ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً**﴾ (التحريم: ٣ ـ ٥). ففي ختام هذه الآيات عندما يريد اللّه سبحانه أن يصف الأزواج اللواتي هُنَّ خيرٌ لرسول اللّهﷺ يصفهنَّ بمسلماتٍ مؤمناتٍ...، وهي صفاتٌ ترجع إلى الأخلاق والفضيلة، وعندما يأتي إلى مسألة الثيبوبة والبكارة يذكرهما معاً، وكأن الصفات الخَلْقية لا تهمّ. بل قد يُقال بأنّ الآية هذه شاهدٌ على عدم مانعيّة الزواج من العقيم؛ إذ المرأة الثيِّب عقيمٌ لا محالة.

ويتوقَّف شيخنا الأستاذ[٤١] بالنسبة إلى تعيير النبيﷺ لزوجته عائشة في هذه الرواية بأمرٍ خلقها اللّه عليه، معتبراً إيّاه غير منسجمٍ مع أخلاق النبيّﷺ، وغير

منسجم مع الآيات القرآنية، ومنها هذه الآيات التي ذكرناها، والآيات التي تركّز على الصفات التي ترجع إلى الأخلاق والفضيلة والدين و... في التفضيل بين العباد.

٩ـ «خير النساء...الولود»

وهي مرسَلة دعائم الإسلام: عن رسول اللّهﷺ أنّه قال: «أيّها الناس، تزوَّجوا؛ فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم يوم القيامة. وخير النساء الودود الولود، ولا تنكحوا الحمقاء؛ فإنّ صحبتها بلاء، وولدها ضياع»(٤٢).

أ. الدراسة السنديّة: إنّ هذه الرواية من الناحية السندية مرسَلةٌ، لا سند لها. وهي من كتاب دعائم الإسلام، الذي ألّفه القاضي النعمان، ويُقال بأنّه ألّفه كقانونٍ للدولة الفاطميّة، ورُبَما لذلك لم يأتِ بذكر الأسانيد.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: لا تشتمل هذه الرواية على أيّ نهيٍ أو تشنيعٍ في حقّ المرأة العقيم، وإنّما يعتبر الولود الودود خير النساء. وغاية ما فيها أصل التمييز بين المرأة العقيم والولود، وسوف يأتي الحديث عنه.

١٠ـ «خير نسائكم...الولود»

وهي مرسلة القطب الراوندي، في لبّ اللباب: عن النبيّﷺ أنّه قال: «خير نسائكم الودود، الولود، المؤاتية؛ وشرُّها اللجوج»(٤٣).

أ. الدراسة السنديّة: هذه الرواية، التي ذكرها المحدِّث النوري في مستدرك الوسائل، لا نجد لها سنداً. فهي حديثٌ ضعيف.

ب ـ الدراسة الدلاليّة: هذه الرواية أيضاً تشبه الروايات السابقة، ولا تشتمل على حثٍّ مباشر على الزواج من المرأة الولود. فلا يمكن أن نستفيد منها حكماً قانونيّاً يتعلّق بكراهة الزواج من العقيم، أو باستحباب الزواج من الولود. ولا نجد فيها سوى أصل التمييز بين المرأة الولود والعاقر.

ثالثاً: التحليل الاجماليّ للنصوص

بعد أن انتهَيْنا من دراسة الروايات من الناحية السندية والدلالية، كلٌّ منها على

حِدَة، ينبغي أن نتوقَّف في عدّة نقاطٍ تتعلَّق بالتحليل الإجماليّ لها. وبعض هذه النقاط يتعلَّق بالجانب الصدوري لهذه الروايات؛ وبعضها الآخر يتعلَّق بمضمونها، والإشكاليّات التي تواجهها. وهي:

١ـ الأغلبيّة الساحقة من هذه الروايات نبويّةٌ

لو راجَعْنا هذه الروايات لوجَدْنا أنّ أغلبيّتها الساحقة مرويّةٌ عن رسول اللّهﷺ. وهذا من الأمور اللافتة، وخاصةً عند الشيعة الإماميّة؛ إذ قلَّما نجد موضوعاً في التراث الإمامي يكون أغلب الروايات فيه نبويّاً. هذا قليلٌ أو نادرٌ في التراث الإمامي؛ إذ نجد عادةً، في كثيرٍ من الموضوعات، أنّ الأحاديث مرويّةٌ عن أهل البيتعليهم السلام خاصّة، أو إلى جانب الأحاديث النبويّة. وهذا أمرٌ جديرٌ بالاهتمام.

٢ـ النَّهْي، ومدى دلالته على الحرمة أو الكراهة

كما قلنا في بداية الكلام: بعض هذه النصوص يشتمل على الأوامر والنواهي، ممّا يساعد على استنتاج الأحكام الشرعيّة والقانونية منها. وذكرنا هناك سبع روايات في هذا القسم؛ اثنتان منها صحيحة السند، تستخدم تعبير النهي. والسؤال هنا: ما هو الموجب لحمل هذا النَّهْي على الكراهة، مع أنه لا معارض له؟ ليس هناك رواياتٌ تأمر بالزواج من المرأة العقيم؛ لكي نحمل النَّهْي على الكراهة، وإنّما المعارض هو العمومات، فينبغي تخصيصها.

قد يكون المستند في ذلك التعليل الوارد فيها، حيث لا يتناسب مع الإلزام. إنّ هذه الروايات تعلِّل هذا الحكم في الغالب بمسألة النَّسْل، ونحن نعلم من الخارج أنّ تكثير النسل ليس واجباً في نفسه على الجميع، وإلاّ كان أصل الزواج واجباً عينيّاً. فهذه قرينةٌ على عدم إرادة الحرمة من النَّهْي هنا، وكذلك عدم إرادة الوجوب من الأمر بالزواج من المرأة الولود.

ولعلّ الفقهاء استندوا في ذلك لقيام سيرة المتشرِّعة على عدم الزواج من المرأة العاقر، فاعتبروا أن تلك قرينةٌ على استفادة الكراهة والاستحباب من هذا النوع من الروايات.

ولعلّ المستند في ذلك بعض القرائن الموجودة في نفس هذه الروايات، مثل: صحيحة محمد بن مسلم، حيث جاء فيها: «تزوَّجوا بِكْراً وَلُوداً»، مع أنه لا يجب الزواج من البِكْر الوَلود. وهذا رسول اللهﷺ قد تزوَّج من الثيِّبات أيضاً، ولا يجد القرآن الكريم أيّ ضَيْرٍ في الزواج من الثيِّبات، مع أنهُنَّ من العاقرات: ﴿**عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً**﴾ (التحريم: ٥).

٣ـ العلاقة بين النَّهْي عن الزواج من العقيم ومسألة النَّسْل

بعض هذه الروايات، ومنها ما هو صحيح السند، يربط المسألة بقضيّة تكثير النسل. وهذه المسألة وقعَت محلاً للجَدَل في كونها قضيّةً تاريخية ترتبط ببدايات الدعوة، والحاجة إلى كثرة المسلمين؛ أو أنها قضيّةٌ أبديّة إلهيّة. والبتّ في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسةٍ مستقلّة. لكنْ التركيز على هذا الموضوع في العصر النبويّ، حيث رأَيْنا أنّ الأغلبية الساحقة لهذه الروايات نبويّةٌ، ومناسبة انطلاقة الدعوة الإسلاميّة مع لزوم أو رجحان ازدياد النَّسْل، يقوّي احتمالية التاريخية في مثل هذه الروايات؛ حيث كان المسلمون يعيشون وسط إمبراطوريتين مليئتين بالسكّان: إمبراطورية فارسيّة؛ وإمبراطورية رومانيّة، وعدد المسلمين في بداية الدعوة لم يكن يتجاوز بضع عشرات من الآلاف. هذا كلُّه كان يدعو المسلمين لزيادة عددهم السكّاني.

٤ـ عدم تناول العقم في الرجل

إنّ هذه الروايات تركِّز على المرأة العاقر، ولا إشارة فيها إلى الرجل العاقر، مع أنّ خصوصية الإنجاب وإكثار النَّسْل مشتركةٌ بين الرجل والمرأة، بل عقم الرجل مانعٌ من إنجاب الزوجة، فيما عقم الزوجة ليس مانعاً من إنجابه؛ إذ يمكنه الزواج ثانياً، وخاصّةً في العصر النبويّ؛ حيث كان هذا عُرْفاً سائداً، بل كان بإمكانهم استيلاد الإماء أيضاً في ذلك الزمان.

فإذا كانت القضية مرتبطةً بالاستيلاد لماذا لم نجدْ أيَّ إشارةٍ إلى عقم الرجل؟! وكيف يمكن فهم هذه الخصوصية، مع أننا لم نجد عَيْناً وأثَراً لذلك في النصوص؟!

وكلُّ ما وجدناه عن الرجل العقيم هو ما ورد بعض المصادر السنّية، حيث جاء فيها: عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: بَعَثَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَجُلاً عَلَى السِّعَايَةِ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً، فَقَالَ: «أَخْبَرْتَهَا أَنَّكَ عَقِيمٌ لا يُولَدُ لَكَ»، قَالَ: لا، قَالَ: «فَأَخْبِرْهَا، وَخَيِّرْهَا»[٤٤]. فلا نجد أيّ نَهْيٍ عن الزواج من المرأة العقيم، أو أيّ تعبيرٍ تشمّ منه رائحة التعيير في حقّ الرجل العقيم. وهذا أمرٌ يستحقّ التأمُّل، وخاصّةً إذا كانت المسألة مرتبطةً بازدياد النَّسْل.

٥ـ الروايات والتشنيع على المرأة العقيم

ألمَحْنا قبل قليلٍ إلى أنّ لسان بعض هذه الروايات بالغُ الحِدّة على المرأة، مع أنّه لا ذنب لها في عُقْمها، والله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ**﴾ (الشورى: ٤٩ ـ ٥٠).

فما معنى هذه التوصيفات الحادّة في مثل هذا المورد، وهو أمرٌ تكوينيّ، خلقها الله عليه، في الكثير من موارده؟

بعد هذه الجولة المفصَّلة مع الروايات في هذا الباب رأَيْنا أنّ التعبير الأكثر إثارة هو: «ولحصيرٌ في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد...». وهذا التعبير منقولٌ في المصادر الإماميّة عن رسول اللهﷺ، ولكن في حديثٍ متفرِّدٍ ضعيفٍ، فلا يمكن الاعتماد عليه. وفي المصادر السنّية هذا التعبير منسوبٌ في الغالب إلى عمر بن الخطّاب، فلا نستطيع أن ننسب هذا التعبير إلى الإسلام أساساً.

والتعابير الأخرى، كالشؤم، قلنا: يمكن أن يكون بمعنى ما تُكْرَه عاقبته، ويُخاف منها. وهذا لا يحمل أيّ معنىً سلبيّ تجاه المرأة العاقر نفسها، أكثر من كونه تنبيهاً لعاقبة مثل هذا الزواج. وكذلك تعبير: (شرّ) و(شرار)، قد يكون لبيان التمييز والمفاضلة بين المرأة الولود والعاقر.

٦ـ مقتضى التعليل تخصيص النَّهْي بالزواج الذي يُراد منه الإنجاب

كما رأينا في بعض هذه الروايات ـ ومنها صحيح السند ـ نجد علاقةً وطيدة بين

النهي عن الزواج من المرأة العقيم ومسألة ازدياد النَّسْل. وهذا يدعو لتقييد الكراهة ـ لو ثبَتَتْ ـ بالمورد الذي يُراد أو يمكن الإنجاب، وإلاّ إذا لم يمكن الإنجاب ـ من جهة عقم الرجل مثلاً ـ فلا موجب لهذا النَّهْي.

ولا نستطيع أن نحصر غايات الزواج في الإنجاب؛ فإنّ المرأة العاقر، وخاصّةً في ظلّ ثقافة تعدُّد الزوجات، وفي ظلّ ثقافة الإماء وملك اليمين أيضاً، حتّى لو لم تنجب، كانت تنفع في تربية أولاده، وفي العطف والإحسان على الزوج، وما شابه ذلك.

على أن الرجل الكبير، الذي توفِّيت زوجته، قد يحتاج لامرأةٍ لا تنجب. وهذا شائعٌ كثيراً، حيث يبحث الرجال الكبار، الذين لهم أولادٌ، وتوفِّيت زوجاتهم، عن امرأةٍ أخرى عاقرٍ، فلماذا النهي عن التزويج بالمرأة العاقر بالمطلق، مع أن لهذه المرأة حقّ الزواج، وهو شيءٌ فُطرَتْ عليه، وتحتاجه؟! وإذا فسدت هذه المرأة فهي أشدُّ إفساداً للمجتمع من المرأة التي تنجب؛ إذ ليس هناك قلقٌ من حَمْلها.

٧ـ مآلات تطبيق هذا الحكم في المجتمع، قراءةٌ ميدانية

يوجِّه النبيُّ المسلمين إلى الزواج من الولود، وينهى عن الزواج من المرأة العقيم. وهذا يثير تساؤلاً حول مصير المرأة العاقر في المجتمع؟ ما هي قراءة المقنِّن الإسلامي، عندما يحثّ على الزواج من المرأة الولود، وفي المقابل ينهى عن الزواج من المرأة العاقر، لمصير المرأة العاقر في المجتمع؟

لنفرض أنّ الناس التزمَتْ بهذه التوجيهات فما هو مصير المرأة العاقر في المجتمع؟ هل تريدها الشريعة محرومةً من الزوج والحياة الأُسَرية، مع أنّ الله تبارك وتعالى فطرها على الرغبة في النكاح؟ ألا يمكن للشريعة توجيه المسلمين لكي يكون زواجهم المتعدِّد يشمل امرأةً غير ولودٍ، في حين كان الزواج المتعدِّد سائداً في تلك الفترة؟ وماذا عن التأثيرات السلبيّة التي سوف يتركها في المجتمع النَّهْيُ عن الزواج من المرأة العقيم؟

هذه الأسئلة كلّها تقوِّي احتمال التاريخانيّة في هذه النصوص، وخاصّة أنها منقولةٌ في الأعمّ الأغلب عن رسول اللهﷺ، ومتناسبةٌ مع ظروف المسلمين في بداية الدعوة، حيث كان عدد المسلمين قليلاً لا يتجاوز بضعة آلاف. هذه فرضيّةٌ محتملة.

وإنْ قلنا بأنّه حكمٌ إلهيّ ثابت فلا بُدَّ أن نأخذ بعين الاعتبار سائر الأحكام الأوّلية والعناوين الثانويّة في المقام؛ حيث يمكن أن يصبح الزواج منها واجباً أو مستحبّاً في بعض الفروض.

٨ـ احتماليّة الوحدة في الروايات

تتشابه الكثير من الروايات السابقة في المضمون، وأكثرها رُوِيَتْ عن رسول اللّهﷺ، الأمر الذي يقوّي احتماليّة الوحدة في بعض هذه الروايات، وخاصّة الروايات المرسَلة التي تشبه الروايات المسندة؛ حيث يمكن أن مصنِّف الكتاب نقل مضمون الروايات المسندة؛ لتحقُّق غرضه، من دون أن يذكر سَنَداً له, فلا نستطيع القول بأنّنا أمام سبع عشرة روايةً مستقلّة في هذا الباب.

٩ـ الاعتبار الصدوريّ لهذه الروايات

تحتوي المجموعة الأولى من الروايات ستّ روايات، اثنتان منها صحيحتان؛ وتحتوي المجموعة الثانية عشر روايات؛ رواية واحدة منها صحيحة. ففي مجموع هذه الروايات إنّما نجد ثلاث روايات صحيحة؛ وكثيرٌ منها مرسَلة، بل لا سَنَد لها أساساً. فعلى مبنى حجِّية خبر الثقة النَّهْي عن الزواج من المرأة العقيم أمرٌ ثابت. وإنْ لم يفهم فهماً تاريخياً فيمكن استنباط كراهة الزواج من المرأة العقيم، بعد طرد احتمال الارشاديّة في هذه الروايات.

ولكنْ على مبنى حجِّية الخبر الموثوق يبعد حصول الاطمئنان بصدور هذه الروايات كحكمٍ تكليفيّ أَبَديّ؛ إذ يحتمل فيها الإرشاديّة والتاريخيّة احتمالاً معتدّاً به.

١٠ـ العلاقة بين الكراهة والاستحباب

وكما رأينا فإن بعض هذه الروايات إنّما تتحدَّث عن المرأة العقيم؛ وبعض الآخر إنّما يتحدَّث عن المرأة الولود؛ والقسم الثالث منها يجمع بينهما. وبما أنّ هناك علاقة وطيدة بين الأمرَيْن حاولنا أن نجمع بينهما في هذه الدراسة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي العلاقة القانونية بين الاستحباب والكراهة في هذا الموضوع؟ هل يمكن

أن ننتقل من كراهة الزواج من المرأة العقيم ـ لو ثبت ـ إلى استحباب الزواج من الولود، والعكس كذلك، أو لا؟

إذا لم نقبل بكلّية استحباب ترك المكروه، أو كراهة ترك المستحبّ، لا نستطيع أن نقبل بهذه الملازمة هنا أيضاً. وبما أنّنا لا نقبل بهاتين القضيّتين ككبرى كلّية فلا نستطيع أن ندَّعي ذلك هنا أيضاً؛ إذ لا نجد خصوصيّةً زائدة في هذا الموضوع.

١١ـ النصوص الذامّة للمرأة العاقر، ودلالتها على الكراهة القانونيّة

وكما رأَيْنا فإن الكثير من الروايات المتعلّقة بالمرأة العقيم لا يشتمل على الأمر والنَّهْي، وإنّما تصف المرأة العقيم بتعابير مرجوحةٍ. والسؤال هنا: هل نستطيع أن نستفيد من مثل هذه النصوص الكراهة القانونيّة للزواج من المرأة العقيم أو لا؟

قد يُقال بأنّ توصيف المرأة العقيم بـ «شرار النساء»، أو اعتبار عقم المرأة شؤماً لها، وإنْ لم يدلّ بالمطابقة على النَّهْي، ولكنّه بالدلالة الالتزامية يدلّ على النَّهْي التنزيهيّ على الأقلّ، فتدخل هذه الروايات في مجموع الشواهد التي تؤكِّد على النَّهْي عن الزواج من المرأة العقيم.

ولكنّ هذه الملازمة غير مفهومةٍ من قِبَلنا؛ إذ لا نجد ملازمةً دائميّة بين المرجوحية في الخارج والكراهة القانونية؛ كي ننتقل من بيان المرجوحيّة هذه إلى الكراهة الشرعيّة. وكذلك في الاستحباب.

١٢ـ النصوص القانونيّة الاستحبابيّة، ودلالتها على التشنيع بحقّ المرأة العقيم

لقد استحضَرْنا في هذه الدراسة النصوص التي تحثّ على الزواج من المرأة الولود، وتمدحها؛ إذ قد يقال بأنّ هذا الاستحباب يلازم كراهة الزواج من المرأة العقيم. وكذلك هذا بنفسه مؤشِّرٌ للتمييز بين المرأة العقيم والوَلود في النصوص الدينية، وهو الأمر الذي سنتناوله في النقطة الأخيرة. ولكنّنا لا نفهم من هذه النصوص أيّ تعييرٍ في حقّ المرأة العقيم، وإنّما كلُّ ما في الأمر مسألة التمييز والتفضيل.

١٣ـ إشكاليّة التمييز بين المرأة العقيم والولود تشريعاً، بل تكويناً

إنّ الكثير من الإشكاليّات التي يسجِّلونها اليوم على الأحكام الشرعيّة، بل الأفعال الإلهيّة التكوينيّة، يرجع إلى مسألة التمييز بين العباد، الأمر الذي اعتبر مصداقاً للظلم. وكذلك في المقام، قد اعتبر الحكم بكراهة الزواج من المرأة العقيم من مصاديق التمييز والظلم، وخاصّةً أنّ القرآن يصرِّح بأن العقم أمرٌ تكوينيّ يرجع إلى الله نفسه، فلماذا ميَّز الله سبحانه بين عباده، وجعل الزواج من المرأة العقيم مكروهاً، والزواج بالوَلود مستحبّاً؟ بل لماذا جعل بعضهم عقيماً، والآخر وَلوداً، تكويناً؟ أليس هذا مخالفاً للعدل الإلهيّ؟!

وبصرف النظر عن ثبوت الكراهة أو عدم ثبوتها لا بُدَّ من الجواب عن هذه الإشكاليّة؛ لأن التمييز التشريعي وإنْ لم يكن ثابتاً، فإنّ التمييز التكويني أمرٌ ثابت، وصرَّح القرآن الكريم بأنّ الله هو الذي جعل بعضاً عقيماً.

يمكن الجواب عن ذلك بأنّ العدل لا يعني التساوي في كلّ شيءٍ؛ فإنّ العدل حتّى في مفهومه العُرْفي لا يعني إلاّ إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه. فلا بُدَّ من إثبات الحقّ في مرحلةٍ سابقة. وإنّ الإنسان، بل جميع المخلوقات، لا يملكون حقّاً في مقابل مَنْ أعطى لهم الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى، ورُبَما من هنا نجد التركيز على مقولة «الفضل» في النصوص الدينيّة، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾ (النساء: ٣٢). وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً**﴾ (النساء: ٥٤).

فما نراه من التمييز والافتراق بين البشر، بل في جميع المخلوقات، ليس إلاّ من فضل الله سبحانه وتعالى، فلا يُسْأَل سبحانه عن شيءٍ من ذلك؛ إذ لا حقَّ للآخرين في مقابله تعالى. فالتمييز ليس ظلماً.

هذا، إضافةً إلى أنّنا لا نستطيع أن نثبت أنّ الإنجاب أمرٌ مطلوبٌ للجميع؛ فرُبَما إنجاب الولد يجلب الشرّ والمفاسد لبعضٍ، فلا نستطيع اعتبار العقم شرّاً مطلقاً.

وثمّة جوابٌ نَمَطِيّ يبرِّر الشرور في العالم عبر فكرة النظام الأحسن. ويمكن

توظيف هذا الجواب هنا أيضاً، بأن نقول: إنّ النظام الأحسن، الذي يريده الله سبحانه، يقتضي بأن يكون بعض الناس عقيماً؛ فإنْ كان العقم في ذاته شرّاً ـ لو ثبت ذلك ـ فهو حَسَنٌ بالنظر إلى النظام الأحسن. إذاً لا بُدَّ من وجوده لتحقُّق النظام الأحسن.

الخاتمة

لقد حاوَلْنا في هذا المقال أن نتناول موضوعاً نجد أنه يحتاج إلى إعادة نظرٍ فقهيّ، وهو «كراهة الزواج من المرأة العقيم، والتشنيع بها في النصوص الدينيّة». وبدأنا بعَرْض قراءة القرآن عن هذا الموضوع، ثمّ انتقلنا إلى الحديث الشريف، الذي يعتبر الأساس في هذا الحكم. ووجدنا قرابة ستّ عشرة رواية في هذا الموضوع في المصادر الحديثية. وحاوَلْنا دراسة أسانيدها، ومداليلها، كلٌّ على حِدَة، لننتقل بعد ذلك في التحليل الإجماليّ إلى مقارنة النتائج، وبعض الملاحظات التي أشَرْنا إليها. ووصلنا إلى عدم ثبوت كراهة الزواج من المرأة العقيم كحكمٍ قانونيّ كلّي يعمّ جميع الأزمنة والأمكنة في العالم، إلاّ بناءً على أصولٍ اجتهاديّة لا نقبل بها، كأصالة المولويّة في النصوص، وحجّية خبر الثقة، وأصالة الخلود أو الإطلاق الأزمانيّ في جميع النصوص الدينيّة. نرجو من الله سبحانه أن يوفّقنا للعمل الصالح في هذه الدنيا، ويرزقنا مقام الأبرار في عالم الآخرة.

الهوامش

(١) أتوجَّه بالشكر الجزيل إلى شيخنا الأستاذ الدكتور حيدر حبّ الله؛ حيث استفدنا من دروسه الصوتية وإرشاداته في كتابة هذا المقال.

(٢) انظر: النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٤٦٣؛ المختصر النافع في فقه الإمامية ١: ١٧١؛ نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر: ٩٨؛ تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين: ١٣٣؛ القواعد والفوائد ١: ٣٨١؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٧: ١٥؛ والعروة الوثقى (للسيد اليزدي) ٢: ٧٩٩؛ منهاج الصالحين (للخوئي) ٢: ٢٥٩؛ منهاج الصالحين (للتبريزي) ٢: ٣٣٢؛ منهاج الصالحين (للوحيد الخراساني) ٣: ٢٩٤؛ وغيرها من الكتب.

(٣) انظر: النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٤٦٣؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢:

٢١١؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ٥٦٠؛ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ٢: ٤؛ اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية: ١٧٣؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٧: ١٧؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٣٨؛ كتاب النكاح (للشيخ الأنصاري): ٣٢؛ العروة الوثقى (للسيد اليزدي) ٢: ٧٩٩؛ تحرير الوسيلة ٢: ٢٣٧؛ وغيرها من الكتب.

(٤) جامع المقاصد في شرح القواعد ١٢: ١٣.

(٥) جامع المدارك في شرح مختصر النافع ٤: ١٣١: أمّا كراهة تزويج العقيم فلما في الخبر الراجع إلى استحباب اختيار العفيفة المذكور؛ ولما في بعض الأخبار: «الحصير في ناحية البيت خيرٌ من امرأةٍ لا تلد». ويمكن أن يُقال: استفادة الاستحباب الشرعيّ أو الكراهة لا تخلو عن الإشكال بالنسبة إلى بعض الأخبار الواردة، بل الظاهر أنّه من قبيل: الإرشاد، كأوامر الطبيب ونواهيه.

(٦) **التقوى:** ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى وجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)؛ **الجهاد:** ﴿لاَ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ والْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾ (النساء: ٩٥)؛ **الطيبة:** ﴿قُلْ لاَ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ والطَّيِّبُ ولَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ١٠٠)؛ **الأمر بالعدل والسَّيْر على صراطٍ مستقيم:** ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاَهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ ومَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٦)؛ **الحياة:** ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاء ولاَ الأَمْوَاتُ إِنَّ اللهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاء ومَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢)؛ **العلم:** ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ ويَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ والَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ٩)؛ **الإيمان والعمل الصالح:** ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى والْبَصِيرُ والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ولاَ الْمُسِيءُ قَلِيلاً مَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (غافر: ٥٨)؛ **الإنفاق والجهاد قبل الفتح (في ظروف المحنة):** ﴿وَمَا لَكُمْ أَنْ لاَ تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ولِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ لاَ يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى واللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد: ١٠).

(٧) الكافي ٥: ٣٣٣، طبعة الإسلامية.

(٨) عبد الرزّاق الصنعاني، المصنَّف ٦: ١٦٠. كذلك ورد في سنن النسائي ٦: ٦٥ ما يشبه ذلك: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَنْبَأَنَا الْمُسْتَلِمُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ زَاذَانَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِﷺ، فَقَالَ: إِنِّي أَصَبْتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَمَنْصِبٍ، إِلاَّ أَنَّهَا لا تَلِدُ، أَفَأَتَزَوَّجُهَا؟ فَنَهَاهُ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَنَهَاهُ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ، فَنَهَاهُ، فَقَالَ: «تَزَوَّجُوا الْوَلُودَ الْوَدُودَ؛ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ».

(٩) الكافي ٥: ٣٣٣، طبعة الإسلامية.

(١٠) عبد الرزاق الصنعاني، المصنَّف ٦: ١٦٠.

(١١) رجال النجاشي: ١٨٥.

(١٢) الكافي ٥: ٣٣٤، طبعة الإسلامية.

(١٣) الراوندي، النوادر: ١٣.

(١٤) مكارم الأخلاق: ٢٠٢.
(١٥) الكافي ٥: ٣٣٣، طبعة الدار الإسلامية.
(١٦) المصدر السابق ٥: ٣٢٥.
(١٧) الشيخ الكليني أيضاً نقل هذه التكملة، ولكنْ في حديثٍ مستقلّ، في الكافي ٢: ٥٧، بسنده عَنْ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِﷺ: «أَلا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ رِجَالِكُمْ؟ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: إِنَّ مِنْ خَيْرِ رِجَالِكُمُ التَّقِيَّ، النَّقِيَّ، السَّمْحَ الْكَفَّيْنِ، النَّقِيَّ الطَّرَفَيْنِ، الْبَرَّ بِوَالِدَيْهِ، وَلا يُلْجِئُ عِيَالَهُ إِلَى غَيْرِهِ». كما نقل الكليني صدر الرواية في باب خير النساء. والظاهر؛ بقرينة نقل الطوسي، ووحدة السياق، أنّها كلّها رواية واحدة، نقل لنا الطوسي بعضها إلى جانب بعضٍ.
(١٨) تهذيب الأحكام ٧: ٤٠٠.
(١٩) الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٢٠١.
(٢٠) الكافي ٥: ٣٢٣، طبعة الإسلامية.
(٢١) المصدر السابق ٥: ٣٢٥.
(٢٢) الوافي ٢١: ٦١ ـ ٦٢.
(٢٣) مرآة العقول ٢٠: ١٣.
(٢٤) الكافي ١٠: ٥٧٥، دارالحديث.
(٢٥) الكافي ٥: ٥٦٧، طبعة الإسلامية.
(٢٦) الطبراني، المعجم الكبير ٢٤: ١٥٣.
(٢٧) المصباح المنير ٢: ٣٢٨.
(٢٨) لسان العرب ١٢: ٣١٤.
(٢٩) لسان العرب ١٢: ٣١٤ ـ ٣١٥.
(٣٠) معاني الأخبار ٢: ١٥٢.
(٣١) ثمّة خلافٌ في كونه إسماعيلياً أو إمامياً، ولا نريد الخوض فيه هنا.
(٣٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٩٢
(٣٣) الصدوق، الأمالي: ٥٦٦.
(٣٤) وهو الشيخ آصف محسني، حيث يشكّك في نسبة كتاب الأمالي للشيخ الطوسي، مستنداً إلى أنّه لم يصِلْ إلى أحدٍ من كبار المحدِّثين المتأخِّرين بسندٍ صحيح. وكذلك كتاب الأمالي، للشيخ المفيد، حيث يقوله عنه المحسني: «في الاعتماد عنه وَجَلٌ». انظر: حيدر حبّ الله، نظرية السنّة: ٥٨٣، نقلاً عن مشرعة بحار الأنوار ١: ١٥؛ وبحوث في علم الرجال: ٥١١.
(٣٥) انظر، على سبيل المثال: سنن أبي داوود ٤: ١٩؛ ابن أبي الدنيا، العمر والشيب: ٧٧.
(٣٦) أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٣٥٣.
(٣٧) وفي سند هذه الرواية، بالطريق الذي ذكره ابن الجوزي، نجد عبد الله بن وهب. ويذكر في حقّه: «كَذَا قَالَ ابْنُ حِبَّانَ، قَالَ: وَعبد الله بْن وَهْب شيخٌ دجّال، يضع الحَدِيث على الثقات، لا يحلّ ذكره فِي الْكتب إلاَّ عَلَى سَبِيل الْجَرْح فِيهِ». ابن الجوزي، الموضوعات ٢: ٢٦٨.
(٣٨) انظر: أبو طالب المكّي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد

٢: ٤٠٣؛ الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٢٦.

(٣٩) الخصال ٢: ٤٠٤.

(٤٠) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: العيني، شرح سنن أبي داوود ١: ٥٥٠؛ المظفَّر، الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح ٢: ٤٣٧.

(٤١) وهذا في دروسه الصوتية المنشورة في موقعه الرسمي: بحوثٌ فقهية، زواج العقيم وتنظيم الأسرة: ٣.

(٤٢) دعائم الإسلام ٢: ١٩١.

(٤٣) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ١٦٢

(٤٤) عبد الرزّاق الصنعاني، المصنَّف ٦: ١٦٢؛ السيوطي، الجامع الكبير ١٥: ٨٧.

الولاية التكوينية للنبيّ وأهل البيت عليهم السلام
محاولةٌ للتوفيق بين النفي والإثبات

الشيخ محمد رضا الأحمدي البهسودي(*)

يتمّ تصوير الولاية التكوينية ـ بمعنى الوساطة في الفَيْض الإلهيّ ـ على نحوين:

النحو الأوّل: الوساطة بالتفويض

وبيانه يتوقَّف على عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إنّ المتكلِّمين لا يؤمنون بوجود العقل بمعنى الموجود المفارق عن المادّة ذاتاً وفعلاً؛ لعدم قيام دليلٍ عليه.

النقطة الثانية: إنّ المعتزلة من المتكلِّمين قد ذهبوا إلى أنّ اللّه قد فوَّض العباد في أفعالهم إلى إرادتهم على نحو الاستقلال، بلا دَخْلٍ لإرادة الغير فيها. وقد استدلّوا على هذه النظرية بأنّ الممكن يحتاج في حدوثه إلى العلّة؛ لأنّ ملاك الحاجة هو الحدوث، فيستغني في بقائه عن المؤثِّر. وعليه، فالإنسان بعد خلقه من قِبَل اللّه لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود منه، فإذن يستند صدور الأفعال إليه استناداً مستقلاً، لا إلى العلّة المُحْدِثة.

النقطة الثالثة: التفويض هو إرجاع الأمر إلى الغير.

وبناءً على ما تقدَّم من نقاطٍ لو فرضنا أنّ اللّه خلق نفس النبيّ والوليّ قادرةً على إفاضة الوجود على المخلوقات فعلى أساس النقطة الأولى لا توجد السلسلة المجرَّدة بين عالم الطبيعة والخالق، فتكون هذه النفوس القُدْسية موجودةً بإيجاد اللّه لحدوثه؛

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في لبنان (المعهد الشرعي الإسلامي). من أفغانستان.

وعلى أساس النقطة الثانية الممكن في حدوثه يحتاج إلى الخالق، وفي بقائه لا يحتاج إليه، فتكون هذه النفوس القُدْسية موجودةً بإيجاد الله، بحيث تكون قادرةً على إفاضة الوجود على المخلوقات وإدارتها، فهم يعملون ما يشاؤون، ويفعلون ما يريدون، والله لا دَخْلَ له في إفاضة الوجود للمخلوقات، فينطبق عليهم التفويض، وهو إرجاع أمر التدبير إليهم.

نقدٌ وردّ

وهذا التصوير للتوسيط في الإفاضة الإلهيّة ثبوتاً ممنوعٌ؛ وذلك لأسباب:

أوّلاً: إنّ النقطة الأولى ممنوعةٌ؛ فهناك وجوداتٌ مجرّدة تامّة وناقصة بين الخالق وعالم الطبيعة على أساس قاعدة إمكان الأشرف، كما يؤمن بها الفلاسفة.

ثانياً: النقطة الثانية ـ أيضاً ـ ممنوعةٌ؛ لأنّ الإيجاد فرع الوجود؛ إذ الفاعل وأثره هو الوجود. فبالنظر إلى أنّ أصل وجود الفاعل وجهٌ للخالق تعالى، كما أنّ أصل وجود الأثر وجهٌ له، فإيجاده إيجادُ الله، فيكون الله فاعلاً بمعنى ما منه الوجود. وبالنظر إلى أنّ وجود الفاعل محدودٌ مرتبةً، وحدُّه هو فقدانيّته للمراتب الأخرى من الوجود، كما أنّ وجود الأثر محدودٌ بحدٍّ، فالإيجاد من الفاعل المحدود يُضاف إليه، فيكون الفاعل فاعلاً بمعنى ما به الوجود. فالإيجاد من العبد باعتبار أصل وجود الأَثَر إيجاد الله، وباعتبار محدوديّة وجود الأَثَر إيجاد العبد. ولا يُعقل عزل الخالق من التأثير.

ثالثاً: إنه يستلزم الشرك في الربوبية، والربوبية من شؤون الألوهيّة، فكيف يمكن الفصل بين كونه تعالى إلهاً ـ بمعنى الخالق للكَوْن ـ وليس بربٍّ ـ بمعنى المدبِّر لنظام الكَوْن ـ؟!

وإضافةً إلى هذه الردود الثبوتية هناك ردٌّ إثباتي، بأنّه لا دليل على أنّ الله خلق هذه النفوس قادرةً على إفاضة الوجود على المخلوقات. وهذه الوجوه ردٌّ على هذا التصوير.

النحو الثاني: الوساطة بالفَيْض

وبيانه يتوقّف على عدّة نقاط أيضاً:

النقطة الأولى: لعوالم الوجود بنظر الفلاسفة مراتب:

الأولى: عالم الجبروت. وهو عالم العقول المجرَّدة الكلِّيّة. والكلِّيّة هنا ليست بالمعنى المنطقي، الذي هو وصفٌ للمفهوم، بل بالمعنى العرفاني، وهو سعة الوجود، بحيث يكون محيطاً بالإحاطة القيّوميّة لما دونه من العوالم الدنيا. ويسمِّيه أهل الشرع بـ (الملائكة المقرَّبين)، و(الملائكة الكرّوبيّين).

الثانية: عالم الملكوت. وهو عالم المثال. ويسمّيه أهل الشرع بـ (الملائكة البرزخيّين)، و(المدبِّرات أمراً).

الثالثة: عالم الناسوت. وهو عالم الطبيعة. ويسمِّيه أهل الشرع بـ (عالم الشهادة). والموجودات في هذا العالم مراتب متعدِّدة، فتبدأ من الهيولى الأولى، ثمّ الصورة الجسمية، ثمّ الصورة النوعية للعناصر البسيطة، ثمّ الصورة النوعية للمواليد الثلاثة ـ وهي: المعادن والنباتات والحيوانات ـ.

النقطة الثانية: إنّ للنفس الإنسانية بنظر العرفاء مراتب سبعة. ونحن نقتصر على بيان خمسٍ من تلك المراتب:

الأولى: الطبع. والنفس الإنسانية من حيث تدبيرها للبدن تُسمَّى بالطبع.

الثانية: النفس. والنفس الإنسانية من حيث كونها نفساً حيوانية تُسمَّى بالنفس.

الثالثة: القلب. والنفس الإنسانية من حيث إدراكها للجزئيّات والكلِّيّات تُسمّى بالقلب.

الرابعة: الروح. والنفس الإنسانية من حيث إدراكها للكلِّيّات تُسمّى بالروح.

الخامسة: السرّ. والنفس الإنسانية من حيث اتّحادها مع العقول المجرَّدة الكلِّيّة تُسمّى بالسرّ.

وقد بقيَتْ مرتبتان: الخفيّ؛ والأخفى. والحركة الاستكمالية للنفس تكون على نحو اللبس بعد اللبس، بمعنى تحصُّل صورةٍ فوق صورة، لا على نحو اللبس بعد الخلع، بمعنى تحصُّل صورةٍ بعد زوال صورةٍ، مثل: تحصّل صورة التراب لبدن الإنسان بعد الموت. فالصورة الترابية لا تحصل لبدن الإنسان إلاّ بعد خلع وزوال الصورة البدنية لجسم الإنسان.

النقطة الثالثة: هناك قاعدةٌ باسم قاعدة إمكان الأشرف، ومفادها: إنّه إذا

أمكن وجود أشرف يجب أن يوجد حتّى يوجد الوجود الأخسّ. وعلى أساس هذه القاعدة لعالم الوجود نزولاً قوسٌ يبدأ من عالم الجبروت، ثمّ المَلَكوت، ثمّ الناسوت؛ وفي المقابل تكون قاعدةٌ أخرى، وهي قاعدة إمكان الأخسّ، ومفادُها: إنّه إذا أمكن وجود أخسٍّ يجب أن يوجد حتّى يوجد الأشرف. وعلى أساس هذه القاعدة لعالم الوجود صعوداً قوسٌ يبدأ من الهيولى الأولى، ثمّ الصورة الجسمية، ثمّ الصورة النوعية للبسائط، ثمّ الصورة النوعية للمركَّبات، حتّى النفس الإنسانيّة، التي لها مراتب خمسة، كما تقدَّمَتْ.

النقطة الرابعة: عندهم قاعدةٌ بأنّ العالي لا يطلب السافل؛ ولذلك الوجود من العالي لا يحصل للسافل، إلاّ بغرض الصعود إليه؛ ولذلك الوجود من عالم الجبروت لا يحصل لعالم الملكوت، إلاّ لصعوده إلى عالم الجبروت؛ ولا يحصل الوجود من عالم الملكوت إلى عالم الناسوت، إلاّ بغرض صعوده إلى عالم الملكوت. وعلى ذلك، فكلّ فاعلٍ في قوس النزول له غايةٌ في مرتبته في قوس الصعود؛ فغاية عالم الجبروت في قوس النزول هو النفس الإنسانيّة في مرتبة السرّ، وغاية عالم المَلَكوت في قوس النزول هو النفس الإنسانيّة في مرتبة الرُّوح.

النقطة الخامسة: إنّ الفاعل يأتي بمعنيين:

الأوّل: فاعل ما منه الوجود. وهذا المعنى يختصّ بالباري تبارك وتعالى؛ لأنّه هو المفيض للوجود؛ فلذلك العلّة الحقيقية للمخلوقات هو الله، على أساس قاعدة (لا مؤثِّر في الوجود إلاّ الله).

الثاني: فاعل ما به الوجود. وهذا المعنى يختصّ بالفواعل الإمكانية، فتكون تلك الفواعل من العِلَل المُعِدَّة، بالمعنى اللغويّ، وهو المهيِّىء. فالجبروت يهيِّئ المَلَكوت لإفاضة الوجود إليه من الباري تبارك وتعالى. وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي يكون عدمه بعد وجوده موقوفاً عليه للمعلول.

وبعد هذه النقاط تتبيَّن الولاية التكوينية للنبيّ وآله المعصومين عليهم السلام؛ فقد رُوي: «إنّ أوّل ما خلق الله نور نبيّك، يا جابر»[1]؛ وأيضاً: «إنّ أوّل ما خلق الله العقل»[2]؛ وأيضاً: «إنّ أوّل ما خلق الله القلم»[3]. ووجه الجمع بين هذه الأحاديث أنّ المعلول الأول من حيث إنّه مجرّدٌ يعقل ذاته ومبدأه يُسمّى عقلاً، ومن حيث إنّه واسطةٌ في صدور

سائر الموجودات يُسمّى قلماً، ومن حيث توسّطه في إفاضة أنوار الأنبياء والأئمّة عليهم السلام في هذا العالم يُسمّى نوراً محمّدياً. وبناءً على هذه الأحاديث يكون العقل الأوّل هو النور المحمّدي. فالنور المحمّدي هو من عالم الجبروت. وعلى أساس النقطتين الأولى والثالثة قوس النزول يبدأ من عالم الجبروت، وينتهي إلى عالم الناسوت. وعلى أساس النقطة الثالثة نهاية قوس الصعود هي النفس الإنسانيّة في مرتبة السرّ. وعلى أساس النقطة الرابعة كلّ فاعلٍ في قوس النزول له غايةٌ في قوس الصعود، ويتّحد ذو الغاية بالغاية عند انتهاء دائرة الوجود. وعلى أساس النقطة الخامسة المراتب العالية في قوس النزول لها فاعليّةٌ بمعنى ما به الوجود، فيسري هذا الحكم للغاية من جهة اتّحادها مع ذي الغاية، فتكون تلك النفوس القُدْسية في قوس الصعود من جهة روحانيتها ونورانيتها واسطةً في الإفاضة والإيجاد. فمَنْ يلتزم بعدم هذه الواسطة يلتزم بعدم ما يُبتدأ به عالم الوجود نزولاً، وهذا إنكارٌ للعوالم التي هي في طول هذا العالم. وقد ثبتت هذه العوالم بقاعدة إمكان الأشرف، كما تقدَّم في النقطة الثانية.

وعلى ضوء ما تقدَّم قال المحقّق الأصفهاني رحمه الله؛ لإثبات كونهم عللاً فاعليّة: «فالإنسان الكامل المحمّدي صلى الله عليه وآله في هذه الدائرة العظيمة، وغيره من النفوس القُدْسية في سائر الدوائر؛ بلحاظ اتّحاده بالفواعل العالية، واسطةٌ في الإفاضة بروحانيّتها ونورانيّتها. فالالتزام بعدم ما ينتهي إليه الدائرة التزامٌ بعدم ما تبتدئ به، والالتزام بعدمه التزامٌ بعدم فاعل ما به الوجود، فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم»[٤].

مناقشاتٌ واعتراض

وقد نُوقش هذا المعنى للولاية التكوينية بعدّة وجوهٍ:

الوجه الأوّل: إنّها تستلزم التفويض، والتفويض يوجب الشرك في الربوبية، كما تقدَّم في التصوير الأوّل للولاية التكوينية.

وهذا الردّ مخدوشٌ؛ لأنّ التفويض هو إرجاع الأمر إلى الغير، وهذه الولاية لا تكون إرجاعاً لأمر التدبير إلى الغير من وجهة نظر الفلاسفة؛ لأنّ عالم الجبروت بنظرهم لازمُ وجود الباري تبارك وتعالى، فموجودٌ بوجوده، فيكون من الصقع

الربوبيّ، فلا يكون موجوداً بخلقه ـ أي إيجاده من العدم ـ حتّى يكون توسيطه للإفاضة من قبيل: تسليم أمر التدبير إلى الغير، ويستلزم ذلك إذا كان الشيء موجوداً بخلقه كما كان هذا المعنى وارداً على تصوير الولاية القائم على قول المتكلّمين؛ لأنّ النبيّ والأئمّة عليهم السلام حادثٌ، على قولهم، فيكون وجودهم بإيجاد الله تبارك وتعالى من العدم. فإرجاع تدبير الخلق إليهم تفويضٌ لأمر التدبير إلى الغير، وهذا شركٌ في الربوبية.

الوجه الثاني: وهو للشيخ السبحاني[٥]، وحاصله: إنّ هذه النفوس القُدْسيّة لو كانت في مرتبة العلّة الفاعليّة لعالم الطبيعة للزم تقدُّم الشيء على نفسه؛ لأنّ هذه النفوس في مرتبة المعلول للعلل الطبيعية، فإنّ حياتهم تتوقَّف على الهواء والماء والطعام والدواء، فتتوقَّف حياتهم على هذه الأسباب. فلو كانت هذه الذوات في مرتبة العلّة لهذه الأسباب يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محالٌ.

ولا يمكن المساعدة على هذه المناقشة؛ لأنّ لهذه الذوات القُدْسيّة في هذا العالم جهتين:

الأولى: الجهة الجسمانية.

الثانية: الجهة الروحانية، ولهذه الجهة مراتب، وهي: مرتبة الطبع إلى مرتبة السرّ، على قول العرفاء، فإذا وصلت نفوسهم إلى مرتبة السرّ فلا تحتاج إلى البدن، على قول العرفاء، فيكون البَدَن بمثابة الجلباب، متى شاء يدخل فيه، ومتى شاء يخرج منه. فيكون احتياجهم إلى الأسباب الطبيعية في حياتهم من الجانب الجسماني؛ فأجسامهم من حيث كونها تتغذّى وتنمو وتولد ـ ومنشأ هذه الأمور هو النفس النباتية ـ، ومن حيث كونها تحسّ وتتحرّك بالإرادة ـ ومنشؤهما هو النفس الحيوانية ـ، تحتاج إلى تلك الأسباب. وأمّا من جانب النفس الناطقة في المراتب الدنيا، مثل: مرتبة الطبع والنفس، فيحتاج ـ أيضاً ـ إلى تلك الأسباب. وأمّا النفس الناطقة في المراتب العليا، مثل: مرتبة الروح والسرّ والخفيّ والأخفى، فلا تحتاج إلى تلك الأسباب. والولاية التكوينية للذوات القُدْسيّة تكون من جهة النفس الناطقة بمراتبها العليا، لا بمراتبها الدنيا، فلا يَرِدُ عليها ما تقدَّم من الشيخ السبحاني.

الإشكال على مذهب الوساطة بالفَيْض

ولكنْ لا يمكن أن نقبل هذا التصوير للولاية التكوينية؛ وذلك لأجل عدم اتّحاد ذي الغاية بالغاية عندما تكون النفوس القُدْسية متعلّقة بالأبدان الناسوتية. ويتوقَّف توضيح ذلك على مقدّمةٍ، وهي: إنّ للاتحاد سبعة معانٍ؛ ثلاثة منها معانٍ مجازيّة:

١ـ صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر بالاستحالة، سواءٌ كانت دفعيّةً، مثل: صيرورة الماء هواءً، فالصورة المائية تزول عن الهيولى الأولى فيه دفعةً، وتعرض عليها الصورة الهوائية، وهذا المعنى للاتّحاد مجازي؛ لأنّ الماء بنفسه ما صار هواءً، بل بجزئه صار هواءً ـ وهو الهيولى الأولى ـ، فاتَّحدت الهيولى مع الصورة الهوائية؛ أو كانت تدريجيّةً، مثل: صيرورة الطعام في المعدة كيموساً، وبعد ذلك كيلوساً، وهو سائلٌ أبيض مستخلص من الكيموس، وهذه الصيرورة تدريجيّةٌ، فزالت صورة الطعام عن الهيولى، وعرضَتْ عليها الكيموس والكيلوس.

٢ـ صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر بالتركيب، مثل: صيرورة التراب طيناً؛ فإنّ التراب تحوَّل إلى الطين بانضمام الماء إليه. وهذه الصيرورة ـ أيضاً ـ معنىً مجازيٌّ للاتّحاد؛ لأنّ التراب ما صار بنفسه طيناً، بل صار طيناً بانضمام الماء إليه، فإنّه مركَّبٌ من التراب والماء.

٣ـ صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر بالفناء فيه، كصيرورة القطرة بحراً؛ فإنّ القطرة تفقد حدَّها، وهذا يعني فناءها، وموجودةٌ بوجود البحر، وكفناء الضوء الخفيف في الضوء القويّ، مثل: ضوء الشمعة في ضوء الشمس؛ فإنّ ضوء الشمعة يفنى، بمعنى يفقد حدَّه، ويوجد بوجود ضوء الشمس. وهذا المعنى للاتّحاد أيضاً مجازيٌّ؛ لأنّ الضعيف بنفسه ما صار قويّاً، بل فقد حَدَّه. وهذا النحو من الاتّحاد يتحقَّق فيما لو كان وجود شيءٍ مرتبةً من وجود شيءٍ آخر، فيفقد رتبته، ويوجد بوجود القويّ. وهذه المعاني المجازية ممكنةُ الوجود.

وأمّا المعنى الحقيقيّ للاتّحاد فهو صيرورة شيءٍ بعينه شيئاً آخر، و«بعينه» الذي هو قيد الشيء يعني أنّ الشيء بدون زوال شيءٍ عنه ولا زيادة شيء عليه ـ أي بلا زيادةٍ ونقيصةٍ ـ صار شيئاً آخر، ولهذا المعنى الحقيقيّ ثلاث صور:

الصورة الأولى: صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر، مع بقاء وجودهما معاً بعد الاتّحاد. وهذه الصورة محالٌ؛ لاستلزامها وحدة المتعدِّد، ووحدة المتعدِّد محالٌ.

الصورة الثانية: صيرورة شيءٍ ما شيئاً آخر مع انعدام الشيء الصائر بالمرّة، وبقاء الشيء الثاني. وهذه الصورة ـ أيضاً ـ محالٌ؛ لأنّها تستلزم اجتماع النقيضين؛ إذ الاتّحاد بمعنى الصيرورة يقتضي أن يكون الشيء الصائر موجوداً، وفرضنا أنّه انعدم، فحصل اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين محالٌ.

الصورة الثالثة: صيرورة شيءٍ ما شيئاً متأخِّراً عن الشيء الأوّل. ولهذه الصورة فرضان:

الفرض الأوّل: أن يكون الشيء المتأخِّر كمالاً للشيء الأوّل، مثل: الحركة الجوهرية للمادّة إلى النفس النباتية، وحركة النفس النباتية إلى النفس الحيوانية، وحركة النفس الحيوانية إلى النفس الناطقة. فالمادّة صارت نفساً نباتيةً، والنفس النباتية المتأخِّرة كمالٌ لتلك المادّة. وهكذا النفس الحيوانية بالنسبة إلى النفس النباتية؛ والنفس الناطقة بالنسبة إلى النفس الحيوانية. وهذا الفرض ممكنُ الوجود، ومتحقِّقٌ في عالم الطبيعة.

الفرض الثاني: أن لا يكون الشيء المتأخِّر كمالاً للشيء الأوّل. وهذا الفرض محالٌ؛ لأنّ الشيء المتأخِّر لو صار عين الشيء الأوّل لاستلزم تقدُّم الشيء على نفسه، وتقدُّم الشيء على نفسه محالٌ.

وعلى ضوء هذه المعاني للاتّحاد فإنّ فرض اتّحاد نفس النبيّ والوليّ في نهايات قوس الصعود مع بدايات قوس النزول لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

١ـ بطلان الاتّحاد مع العقل الأوّل، على فرض الغيريّة

الاحتمال الأوّل: إنّ نفس النبيّ والوليّ تصل إلى مرتبة العقل الأوّل، بحيث تكسب فَيْض الوجود من الباري ـ تبارك وتعالى ـ مباشرةً، في مقابل العقل الأوّل، وتتَّحد معه.

ويَرِدُ عليه:

أوّلاً: إنّ أصل الفرض في هذا الاحتمال باطلٌ؛ لأنّ العقل الأوّل واحدٌ لا يتعدَّد،

بنظر الفلاسفة، من جهتين: **الأولى**: من جهة أنّ نوع كلّ عقلٍ منحصرٌ في شخصه، **والثانية**: من جهة قاعدة «أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد».

وثانياً: الاتّحاد بينهما محالٌ؛ لأنّه إمّا أن يكون الاتّحاد من قبيل: الاتّحاد في الصورة الأولى من الاتّحاد الحقيقي، فيستلزم وحدة المتعدِّد؛ وإمّا من قبيل: الاتّحاد في الصورة الثانية من الاتّحاد الحقيقيّ، فيستلزم اجتماع النقيضين.

٢ـ بطلان الاتّحاد مع العقل الأوّل، على فرض العينيّة

الاحتمال الثاني: إن نفس النبيّ والوليّ صار نفس العقل الأوّل. وهذا الاحتمال يُستفاد من العلاّمة الطباطبائي، في الشمس الساطعة، في بحث «أول ما خلقه الله تبارك وتعالى». والاتحاد في هذا الاحتمال هو الفرض الثاني من الصورة الثالثة للاتّحاد الحقيقيّ.

ويَرِدُ عليه: إنّ هذا النحو من الاتّحاد محالٌ؛ لأنّ وجود العقل الأوّل محدودٌ؛ لفقدانه ذات واجب الوجود، فيكون له ماهيّةٌ، ولذلك تكون وحدته وحدةً عددية[٦]، أي يمكن فرض ثانٍ له، وهذا الموجود المحدود يوجد قبل العوالم الأخرى التي هي أدنى منه؛ فإذا فرضنا أنّ المادة في جسم النبيّ والوليّ بحركته الجَوْهرية صارت العقل الأوّل في بداية قوس النزول فإنّه يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه؛ لأنّ العقل الأوّل بحدّه كان موجوداً قبل العوالم الدنيا، فصار موجوداً بحدِّه بعد تلك العوالم، وهذا تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محالٌ، فيستحيل أن يكون ذو الغاية عينَ الغاية.

وأمّا ما قاله بعض أهل المعقول، المتشرِّب بالعرفان، من أنّ كلّ فاعلٍ في قوس النزول له غايةٌ في قوس الصعود، فغيرُ مقبولٍ؛ لأنّ الغاية إمّا أن تكون بمعنى ما ينتهي إليه الفعل، فهذا لا ينطبق في قوس النزول؛ إذ الفاعل في هذا القوس، مثل: عالم الملكوت، ينزل فيض الوجود منه إلى الهيولى الأولى في عالم الناسوت، ويصعد إلى الصورة الجسمية، ثم إلى صورة العناصر البسيطة، ولا ينتهي إلى النفس الإنسانية بمرتبة الروح، بل يتجاوزها إلى النفس الإنسانية بمرتبة السرّ، فلا يصدق أنّ النفس الإنسانية بمرتبة الروح هي ما ينتهي إليها فعل عالم المَلَكوت؛ أو تكون ـ أي الغاية ـ بمعنى ما لأجله أقدم الفاعل على فعله، وهذه الغاية تكون للفاعل المختار، والفواعل

المجرّدة في قوس النزول، مثل: عالم الجبروت، وعالم الملكوت، ليست فواعل مختارة، بل هي فواعل بالتسخير، ولو أنّ الفلاسفة تخيّلوا أنّ النفوس الفَلَكيّة التي هي من عالم الملكوت الأعلى فواعل مختارة[٧]. وبناءً عليه، إنّنا نرى أنّ الغاية هي ما ينتهي إليه الشيء. فالله هو الغاية بهذا المعنى؛ لأنّ كلّ شيءٍ ينتهي إليه في القيامة الكبرى؛ إذ يفنى كلّ شيءٍ فيه بالمعنى الثالث المجازيّ للاتّحاد. فوجوده تبارك وتعالى ليس محدوداً بحدٍّ، فيكون واجداً لكلّ شيءٍ بنحوٍ أعلى وأشرف. وتكون وحدته وحدةً حقّة حقيقيّة، فيفيض الوجود إلى المخلوقات على نحو الطولية، من عالم الجبروت إلى عالم الناسوت، ثمّ يرتقي من عالم الناسوت إلى عالم الملكوت، دون أن يكون في مرتبة ذلك العالم بحيث يتّحد معه؛ لأنّه من تجلّياته وإشراقاته. وهكذا فيض الوجود يرتقي من عالم الملكوت إلى عالم الجبروت، باستكمال النفس الإنسانيّة بالعقل المستفاد، دون أن تكون في مرتبة ذلك العالم بحيث يتّحد معه؛ لأنّها من تجلّياته وإشراقاته. فلا تتّحد بذلك العالم، كما قال به العرفاء، بل يتّصل بتلك العوالم، وتستمرّ بالسير إلى الله بالقيامة الصغرى، بحيث تستغني من القيام الحلولي بالبَدَن، وتكون قائمةً بعالم الملكوت، ثمّ بالقيامة الكبرى تفنى بحدّه، وأصل وجودها يكتفي بالقيام الصدوري بالحقّ تبارك وتعالى، تَبَعاً لعالم الجبروت، فلا يكون لكلّ فاعلٍ في البدايات غايةٌ في النهايات، حتّى إذا أنكرنا هذه الغايات ننكر الفواعل في البدايات. فإذن ذو الغاية هو الله، الذي أفاض الوجود لكلّ العوالم النزوليّة والصعوديّة، والغاية هي الله أيضاً؛ لانتهاء كلّ هذه العوالم إليه. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾، وليس معناه اكتمال دائرة الوجود في حال وجود هذه العوالم، بحيث يبدأ النصف الأوّل لهذه الدائرة نزولاً من عالم الجبروت، وينتهي إلى عالم الناسوت، وهذا (إنّا لله)، ويبدأ النصف الثاني لهذه الدائرة صعوداً من عالم الناسوت، وينتهي إلى عالم الجبروت، وهذا (إنّا إليه راجعون).

نعم، عالم الجبروت؛ بما أنّه موجودٌ بوجود الله، يكون قديماً ـ بمعنى غير مسبوق بالعَدَم المقابل ـ، ولكنّه حادثٌ بالحدوث الذاتي، كما يقول به الفلاسفة، أو بالحدوث السَّرْمَديّ، كما يقول به المحقّق الداماد. وبما أنّه بسيطٌ، ليس بهالكٍ، فيكون أَبَديّاً ـ بمعنى غير ملحوقٍ بالعَدَم المقابل ـ. وعليه، عالم الجبروت ثابتٌ بثبوت

ذاته المقدَّسة، هذا من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى وجهُ الشيء هو واجهته التي يظهر من خلالها، فنُعتبر المغايرة بين الشيء ووجهه. فمن هاتين الجهتين فُسِّر وجه الله في الآية الكريمة: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ بعالم الجبروت، لا بالذات المقدَّسة الإلهيّة. وبناءً عليه يكون عالم الجبروت ذا الغاية، وفي نفس الوقت الغاية، بمعنى ما تنتهي إليه العوالم الأخرى، وذلك في القيامة الكبرى؛ بفناء تلك العوالم فيه.

ولا يَرِدُ على هذا النحو من الغائيّة لعالم الجبروت ما تقدَّم من الإشكال على غائيّته على قول بعضٍ؛ لأنّ هذه الغائيّة تكون بمعنى ما تنتهي إليه العوالم الدنيا منه في القيامة الكبرى. ولا مشكلة في أن يكون مفيضاً للوجود لتلك العوالم، وفي نفس الوقت يكون ما تنتهي إليه تلك العوالم في القيامة الكبرى بالفناء فيه. وأمّا بحَسَب الغائيّة على قول بعضٍ يكون عالم الجبروت مفيضاً للوجود لتلك العوالم، وفي نفس الوقت يكون غايةً لوجوداتها في سَيْرها التكاملي، وهذا يستلزم تقدُّم الشيء على نفسه.

٣ـ بطلان الاتّحاد مع العقل الأوّل، على فرض الفناء

الاحتمال الثالث: أن يفنى نفس النبيّ والوليّ في العقل الأوّل، بمعنى فناء حدّه، وبقاء وجوده بوجود العقل الأوّل. وهذا الاتحاد هو المعنى الثالث المجازيّ.

وتوضيح الردّ على هذا الاحتمال يتوقَّف على بيان عدّة نقاط:

الأولى: إنّ للعقل الأوّل وجوداً في نفسه، ووجوداً لغيره؛ فأمّا وجوده في نفسه فهو وجوده لذاته؛ وأما وجوده لغيره فهو وجودُه عند تجلّيه في مادّةٍ، ويُسمّى هذا الوجود بالوجود الرابطي. وهذا الوجود لغيره شديدٌ وضعيف؛ بحَسَب المرتبة الوجودية لذلك التجلّي. كلّما كان التجلّي قويّاً كان وجوده الرابطي شديداً؛ وكلّما كان ضعيفاً كان وجوده الرابطي ضعيفاً. ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس يكون الوجود الرابطي كالكهرباء في الأشرطة الكهربائية؛ كلّما كان الشريط ثخيناً كانت الكهرباء فيه قويّةً؛ وكلّما كان نحيلاً كانت الكهرباء ضعيفةً.

الثانية: إنّ نفس النبيّ والوليّ هي تجلٍّ من العقل الأوّل، والعقل الأوّل يكون متجلّياً، والتجلّي يكون مرتبةً نازلة من وجود المتجلّي.

الثالثة: المعنى الثالث المجازيّ للاتّحاد لا يحصل إلاّ بفناء المرتبة النازلة في المتجلّي بوجوده في نفسه، مثل: فناء النور الضعيف في النور القويّ.

بعد أن عرفْتَ هذه النقاط نقول: إنّ فناء نفس النبيّ والوليّ في العقل الأوّل محالٌ؛ لأنّ فناءه في العقل الأوّل بوجوده في نفسه لا يخلو من فرضين: إمّا أن يكون العقل الأوّل أثناء الفناء متجلّياً في بَدَن النبيّ أو الوليّ؛ أو لا.

فإن لم يكن متجلّياً فيه فالنفس؛ من حيث إنّها مرتبةٌ نازلة من العقل الأوّل، قد فنيَتْ في العقل الأوّل، حتّى تكون نفس العقل الأوّل، فتفنى تلك المرتبة، وبالتالي تفنى النفس في مرتبة الطبع والروح. وبفنائها تفنى النفس النباتية والحيوانية؛ لأنّهما موجودتان بوجود النفس الناطقة. وبفناء هذه النفوس الثلاث تنتفي الحياة من بَدَن النبيّ والوليّ؛ لأنّها تنشأ من النفوس. فبالاتحاد بهذا المعنى يتحوَّل بَدَن النبيّ والوليّ إلى جثّةٍ هامدة، وبطلان ذلك من الواضحات.

وإنْ كان متجليّاً فيه يستلزم الخُلْف؛ فما فرضناه فانياً بحدِّه في وجود العقل الأوّل في نفسه لم يكن فانياً كذلك، بل يكون حافظاً لحدِّه.

وممّا تقدَّم يظهر وجه حَصْر الاحتمالات في الاتّحاد بالاحتمالات الثلاثة؛ إذ نفس النبيّ والوليّ إمّا تصل إلى مرتبة العقل الأوّل أو لا. وعلى فرض الوصول لا يخلو من فرضين؛ إمّا غيره؛ أو نفسه. وفي الفرض الأوّل يأتي الاحتمال الأوّل للاتّحاد؛ وفي الفرض الثاني يأتي الاحتمال الثاني. وعلى فرض عدم الوصول يأتي الاحتمال الثالث؛ إذ تكون نفس النبيّ والوليّ تجلّياً وظهوراً له. وثبت بطلان الاتّحاد بكلّ احتمالاته.

ومقصود بعض أهل المعقول، من علماء الشيعة، الذين يؤمنون بالولاية التكوينية للنبيّ والوليّ، هو الاحتمال الثاني للاتّحاد من بين تلك الاحتمالات الثلاثة. فمن خلال هذا الاتّحاد بين ذي الغاية والغاية يسري حكم ذي الغاية إلى الغاية. وهذا يعني الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفَيْض.

الاتصال بين النفوس القُدْسية والعقل الأوّل

وبعد بطلان الاتّحاد بكلّ احتمالاته نرى أنّ الصحيح هو الاتّصال. ويتوقَّف على الإيمان بنقطتين:

الأولى: أن نفسِّر الفناء بالمعنى العرفاني، لا بالمعنى الفلسفي، وهو فقدان الشيء حدَّه، كما تقدم في المعنى الثالث المجازي للاتّحاد. والفناء بالمعنى العرفاني هو عدم شعور الشخص بنفسه، ولا شيء من لوازم نفسه.

الثانية: أن نفسِّر الاتصال بالمعنى العرفاني، وهو الشهود، لا بالمعنى اللغوي، وهو اتّصال الذات بالذات؛ لأنّ هذا المعنى لا يُعْقَل في مقام البحث؛ إذ ذلك لا يكون إلاّ بين الجسمين. وبحَسَب هذا التفسير للفناء فنفس النبيّ والوليّ تكون فانيةً في العقل الأوّل بوجوده الرابطي، وبالتالي يشهد الوجود الرابطي للعقل الأوّل. وهذا المعنى للفناء يأتي على أساس أنّ نفوسهم تكون من تجلّياته وإشراقاته في عالم الناسوت. ومراتب التجليّ مختلفةٌ؛ إذ تجلّيه في نفس النبيّ أعظم من تجلّيه في نفس الوليّ، على أساس أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أفضل من جميع الأئمّة عليهم السلام. فوجوده الرابطي في نفس النبيّ أقوى من وجوده الرابطي في نفس الوليّ. وهذا المعنى للفناء معقولٌ، إلاّ أنّه لا يوجب سَرَيان حكم العقل الأوّل إلى الجانب الروحي لوجودهم الناسوتيّ، وهو إفاضة الوجود إلى سائر المخلوقات؛ إذ الفناء حصل في الوجود الرابطيّ للعقل الأوّل، وهو فناءٌ عرفانيّ؛ فإذا كانت النفس فانيةً في العقل الأوّل ـ بمعنى عدم الشعور بإنّيتها ـ فتشهد العقل الأوّل، وبالتالي تشهد الله تبارك وتعالى؛ لأنّه باطنٌ للعقل الأوّل، فالله صار باطناً لباطن نفس النبيّ والوليّ. وهذا الشهود يكون بمقدار مقوِّمية العقل الأوّل لهذه النفوس. كما أنّ شهود الله ـ أيضاً ـ يكون بمقدار مقوِّميّة الله لهذه النفوس. وبالنتيجة نفس النبيّ والوليّ تتّصل بعالم الجبروت، ومن ثمّ بالله تبارك وتعالى، لا أنّها تتَّحد مع عالم الجبروت، كما يؤمن القائل بالولاية التكوينيّة بمعنى الوساطة في الفَيْض.

الفرق بين نفس النبيّ والوليّ ونفوس البشر

وبناءً على الاتصال بين النفوس القُدْسية والعقل الأوّل تكون نفس النبيّ والوليّ كباقي نفوس البشر. والفرق بينهما بأمرين:

الأوّل: إنّ نفوس بقية البشر تجلّيات العقل الفعّال، الذي يسمِّيه أهل الشرع بـ (جبرائيل)؛ ونفس النبيّ والوليّ تجلّي العقل الأوّل، الذي يسمِّيه أهل الشرع بـ (النور المحمّدي صلى الله عليه وآله)، بحَسَب ما رُوي أنّه قال: «أوّل ما خلق الله نور نبيِّك، يا جابر»؛ وفي

روايةٍ أخرى: «أوّل ما خلق اللّه العقل».

الثاني: إنّ نفوس بقيّة البشر تصل إلى مرتبة الفناء والاتّصال بالمجاهدة العلميّة والعملية؛ بينما نفس النبيّ والوليّ تصل إلى مرتبة الفناء والاتّصال بالعناية الإلهيّة.

والنفوس القُدْسيّة، التي لها قدرة الاتصال بالعالم العلويّ، يحصل لها كمالٌ في القوى الثلاث: ١ـ القوّة المُدْرِكة للكلّيات، ٢ـ القوّة المُدْرِكة للجزئيّات، ٣ـ القوّة العمّالة.

فأمّا كمال القوّة المُدْرِكة للكلّيات فبحصول صور حقائق الأشياء في نفوسهم بالحَدْس، لا بالفكر المكوَّن من حركتين: حركة من المجهول إلى المبادىء؛ وحركة من المبادىء إلى المطلوب. وفي الحَدْس تحصل المبادىء دفعةً واحدة، وبذلك ينكشف المجهول. وحصول الحَدْس لديهم ليس اكتسابياً، فيكون علمهم لَدُنيّاً، فيقف على كلّ ما يريد معرفته، وذلك من خلال الاتّصال بالعالم العلوي، فيكون علمه إراديّاً، لا علم ما كان وما يكون حضوريّاً؛ لأنّ هذا النحو من العلم يتوقَّف على الاتّحاد بالعالم العلويّ، وقد ثبت بطلانه.

وأمّا كمال القوّة المُدْرِكة للجزئيّات فإنّها إمّا قوّة باطنية، مثل: المتخيّلة، وكمالها قوّة تصوير الأشياء بالمتخيّلة. فمَنْ يرى في المنام الخضرة يصوِّرها بالحبّ، ومن يرى الحيّة يصوِّرها بالعداوة، ومَنْ رأى سبع بقرات عجاف يصوِّرها بسبع سنوات القحط؛ وإمّا قوّة ظاهريّة، مثل: الحواسّ الخمسة، وكمالها بقوّة الإحساس، بحيث تحسّ بعض الأشياء التي لا يحسّها الإنسان العادي، كما رُوي عن النبيّ ﷺ: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قِبَل اليمن»[٨]، و«زُويت لي الأرض، فأُرِيتُ مشارقها ومغاربها، وسيبلغ مُلْكُ أمّتي ما زُوي لي منها»[٩]؛ وكما قال النبيّ يعقوب عليه السلام: ﴿**إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلاَ أَنْ تُفَنِّدُونِ**﴾ (يوسف: ٩٤). والنفوس القُدْسية ترى الأشياء المجرَّدة، وتسمع كلامهم. وهذه الأمور لا يمكن رؤيتها وسماعها للنفوس العادية؛ فالوجود الرابطي للعقل المجرّد ينزل من الباطن إلى الخيال، ومن الخيال إلى الباصرة، كما أنّ رسول اللّه ﷺ كان يرى جبرائيل بصورة دِحْيَة الكلبي، وكانت مريم عليها السلام ترى جبرائيل بصورة شابٍّ أمرد[١٠].

وأمّا كمال القوّة العمّالة فبأن تكون الهيولى الأولى في عالم الناسوت تحت

إرادتهم، بحيث ينفي صورةً منها أو يفيض صورةً عليها في مقام إثبات حقٍّ، مثل: المعجزات؛ أو تثبيت موقع في النفوس، وإغاثة الملهوف، مثل: الكرامات. كما في النبيّ عيسى عليه السلام الذي كان يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه؛ والنبيّ موسى عليه السلام في العصا واليد البيضاء؛ والنبيّ إبراهيم عليه السلام في قضيّة الطيور. فتكون في حالة الفناء والاتصال بالله إرادتهم إرادة الله، وقدرتهم قدرة الله؛ لاندكاكهم في الله.

وأمّا بقيّة النفوس فليس لهم هذه القدرة والإرادة؛ لاندكاكهم في الأنانيّة والإنّية.

النتيجة

وهذه القدرة على التصرُّف في الأمور التكوينية ـ أثناء الاتّصال بالعقل الأوّل، وبالتالي الاتّصال بحقيقتهم النوريّة في الحضرة الأَحَديّة، التي هي التعيُّن الأوّل لذات الحقّ ـ هي الولاية التكوينية، التي تنشأ من الاتّصال بالعالم العلويّ. والولاية التكوينية بمعنى القدرة على التصرُّف هي ما نؤمن به[11]، لا الولاية التكوينية ـ بمعنى الواسطة في الفَيْض الإلهي ـ بالجانب الروحاني لوجودهم الناسوتي الجسماني. وأمّا وجودهم الدهري الروحاني، الذي يكون قبل عالم الناسوت، فلا مشكلة أن يكون له الولاية التكوينية بمعنى الواسطة في الفَيْض. وبذلك يمكن المصالحة بين المثبتين والنافين للولاية التكوينية ـ بمعنى الواسطة في الفيض الإلهيّ ـ؛ فالمثبتون قصدوا من الولاية التكوينية ولايتهم بوجودهم الدهري الروحاني، والنافون قصدوا منها ولايتهم بالجانب الروحاني لوجودهم الناسوتي الجسماني. وهذا هو التوفيق الصحيح بين المتنازعين.

الهوامش

(١) عن جابر بن عبدالله قال: قلتُ لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيءٍ خلقه الله تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيِّك، يا جابر، خلقه الله، ثمّ خلق منه كلّ خير. (بحار الأنوار ١٥: ٢٤).
(٢) بحار الأنوار ١: ٩٧.

(٣) بحار الأنوار ٥٤: ٣٠٩.
(٤) نهاية الدراية ٣: ٤١٨.

وقد صدر مثل هذا الكلام من السيد الخميني، في التعليقة على الفوائد الرضوية: ٥٦ ـ ٥٧، حيث قال: «فمقام ولاية الله المطلقة مظهر اسم الله الأعظم، مفتتح سلسلة الوجود ومختتمها، وأوّلها وآخرها، فهي كنقطةٍ سيّالة في مراحل الوجود، منها البدوّ، وإليها الرجوع. وقوله: «نحن صنائع الله، والخلق صنائع لنا» وإنْ كان يفيد الغاية؛ لمكان اللام، إلاّ أنّ الغاية والفاعل متّحدان، خصوصاً في الفواعل المقدّسة عن كدورة المادّة ولواحقها، كما هو المبيَّن في محلّه، والمحقَّق عند أصحاب الحكمة المتعالية. فإذا كان لهم مقام المشيئة المطلقة، وسائر الناس كتعيُّناتهم، كانت لهم القيّوميّة على الناس».

والسيد استفاد من الرواية الشريفة الولاية المطلقة للأئمّة على أساس نقطتين:

الأولى: إنّ «صنائع» جمع صنيع، وهو مصدر صنَع بمعنى عمل. وهذا المصدر يكون بالمعنى المفعولي، وهو المصنوع، وعليه يكون معنى كلام الإمام: نحن مصنوعون لله، والخلق ـ وهو عالم الخلق، أي عالم الشهادة ـ مصنوعٌ لنا.

الثانية: إنّ «لنا»؛ لمكان اللام، تدلّ على أنّهم علّةٌ غائية للخلق، لا علّةٌ فاعلية، فلا يثبت أنّهم علّة فاعلية لعالم الخلق. فيقول السيد، ردّاً على هذا الكلام: إنّ العلّة الغائية هي عين العلّة الفاعلية؛ ولذلك قال صدر المتألّهين: «إنّك لو نظرْتَ حقّ النظر إلى العلّة الغائية وجَدْتَها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً، إنّما التغاير بحَسَب الاعتبار». (الأسفار ٢: ٢٧٠). وبذلك استفاد السيد من هذا النصّ أنّهم علّةٌ فاعلية لعالم الخلق، كما أنّهم علّةٌ غائيّة له.

ولا يمكن قبول هذا الدليل؛ لأنّ «صنائع» جمع صنيع أو صنيعة، والصنيع مصدر «صنع»، كما أنّ «الصُّنع» مصدرٌ له. وكلاهما يأتيان بالمعنى المفعولي، والصُّنع بالمعنى المفعولي هو كلُّ ما خُلق من شيءٍ، كقوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (النمل: ٨٨). وهذا المعنى المفعولي لهذا المصدر يثبت دعوى السيد؛ لأنّه على هذا المعنى يكون مفاد الرواية: «نحن مخلوقون لله، والخلق مخلوقٌ لنا». إلاّ أنّ جمع هذا المصدر يكون «أصناع وصُنوع»، والرواية لم تقُلْ: «نحن أصناع الله أو صنوعه»، بل قالت: «نحن صنائع الله»، وصنائع جمع صنيع، والصنيع بالمعنى المفعولي هو كلّ ما عُمل من خيرٍ وجميل، كقولك: «لا أنسى صنيعك»، أي جميلك. وهذا المعنى فيما إذا كان الشيء صنيعاً للفاعل المختار؛ وأمّا إذا كان الشخص صنيعاً للفاعل المختار فمعناه المؤدّب بأدبه، كما قال صاحب محيط المحيط: «وهو صنيعي، أي الذي اصطنعته وربيَّته وخرَّجته»، وفي موضعٍ آخر قال: «اصطنع عنده صنيعة أي أحسن إليه وأدَّبه وربَّاه وخرَّجه». وذُكر في المعجم الوسيط: «ويُقال: فلانٌ صنيع فلانٍ: ثمرة تربيته، وربيب نعمته». ومن هنا يظهر أنّ فلاناً صنيع فلانٍ يعني المؤدّب بأدبه، والمربّي بتربيته. وعلى ضوء هذا المعنى عندما قال الإمام: «نحن صنائع الله» يقصد أنّهم مؤدّبون بأدبه تعالى، ومُربَّون بتربيته. ولذلك رُوي عن النبيّ أنّه قال: «أدَّبني ربّي فأحسن تأديبي». (بحار الأنوار ١٦: ٢١٢). وعندما قال: «والخلق صنائع لنا» يقصد من الخلق الناس؛ فإنّهم مؤدَّبون بأدبهم ومربَّون بتربيتهم. والرواية بهذا المعنى لا علاقة لها بالولاية المطلقة، بحَسَب تعبير السيد الخميني، بل تدلّ على دَوْرهم التهذيبي للنفوس، وتربيتهم لها، وذلك بهدايتهم إلى الطريق الموصل إلى الله تبارك وتعالى. هذا هو المعنى الظاهر من النصّ فيما لو كان كما نُقل. وأمّا النصّ الموجود في

نهج البلاغة فهو: «فإنّا صنائع ربّنا، والناس بعد صنائع لنا». وفي هذا النصّ لا يُحتَمَل الولاية المطلقة؛ لأنّه لا يعقل أن تكون ذواتهم المقدّسة واسطةً في صنع الناس، دون بقية الموجودات في عالم الخلق؛ لأنّ الوساطة تكون من جهة كونهم في مرتبة العلّة لوجود هذا العالم، وهذه الجهة لا تقتصر على الناس، بل تكون بالنسبة إلى كلّ الموجودات في عالم الخلق. ومن قصر الصنائع لهم على الناس نكتشف أنّ هذه الرواية ليست بصدد إثبات كونهم عللاً فاعليّة للناس، بل بصدد بيان أمرٍ آخر يقتصر عليهم، وهو كونهم مؤدَّبين بأدبهم، فحينئذٍ لا يبقى في هذا النصّ مجالٌ للشكّ في ما استظهرناه من النصّ السابق.

وإضافةً إلى المعنى المتقدِّم، هناك معنىً آخر للصنيع، قد مرّ في كلام صاحب محيط المحيط: «اصطنع عنده صنيعةً أي أحسن إليه». كما أنّ المعجم الوسيط قال: «اصطنع عند فلانٍ صنيعةً: أحسن إليه». كما أنّ الشيخ الطريحي في مجمع البحرين قال: «واصطنعت عند فلانٍ صنيعةً: أحسنتُ إليه». وعلى ضوء هذا المعنى يمكن استفادة معنى آخر للنصّ المتقدِّم. ويتوقَّف بيانه على عدّة أمور:

الأمر الأوّل: إنّ الواسطة في الثبوت تأتي بمعنيين:

المعنى الأوّل: ما هو علّة لثبوت الوصف للموصوف في الواقع، كالنار بالنسبة للحرارة؛ فإنّها علّةٌ لثبوت الحرارة للماء.

المعنى الثاني: ما يتّصف بالوصف بالأصالة، وبواسطته يتّصف الشيء الآخر به بالتَّبَع، كالقدر على النار، فإنّه يتّصف بالحرارة بالأصالة، ويكون واسطةً في اتّصاف الطعام بها بالتَّبَع. والفرق بين المعنى الأوّل والثاني أنّ الوصف في المعنى الأوّل قائمٌ بالواسطة قياماً صدورياً، فتكون الواسطة علّةً له؛ بينما الوصف في المعنى الثاني قائمٌ بالواسطة قياماً حلولياً، كما أنّه قائمٌ بذي الواسطة قياماً حلولياً، غاية الأمر أنّ الواسطة تكون موصلةً الوصف إلى ذي الواسطة، فتتّصف به بالأصالة، وذو الواسطة يتّصف به بالتَّبَع.

الأمر الثاني: إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ قال في حقّ موسى عليه السلام: ﴿**اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**﴾ (طه: ٤١)، أي اخترتُك لنفسي؛ للقيام بمهمّة هداية الناس.

الأمر الثالث: إنّ اللام تأتي بمعنى التعليل كقولك: «اعتراني الحزن لفراقك». وعليه، اللام في قول الإمام عليه السلام: «الناس صنائع لنا» يعني بواسطتنا.

وبعد هذه الأمور، مع الالتفات إلى المعنى اللغويّ للصنيع ـ وهو مَنْ يُحسن إليه ـ، يظهر المعنى الآخر لقول الإمام عليه السلام: «فإنّا صنائع الله»، يعني أنّ الله اصطنعهم لنفسه لأداء الرسالة الإلهيّة، فيُحسن إليهم برفع قَدْرهم ومنـزلتهم، ويتفضَّل عليهم بالكمالات المعنوية والفضائل، و«الناس صنائع لنا»، أي إنّ الله يتفضَّل عليهم بالإحسان إليهم برفع منـزلتهم، ويتفضَّل عليهم بالكمالات والفضائل بواسطتهم؛ لأنّ الناس بواسطتهم تصل إلى الخيرات، وأنّ طاعتهم يؤول إلى فعلها. وهذا المعنى يوافق الولاية المعنوية، التي آمن بها العلاّمة الطباطبائي رحمه الله؛ إذ بحَسَب هذه الولاية للأئمّة عليهم السلام تكون لهم السلطة على الجهة المَلَكوتية في النفوس؛ من أجل اتّصالهم بعالم الأمر، فيُوصلون النفوس المستعدّة إلى غاياتها التكوينية من الدرجات المعنوية. وبالنتيجة يكون النبيّ صلى الله عليه وآله وآله الأطهار عليهم السلام واسطةً بالمعنى الثاني للواسطة في الثبوت بالنسبة إلى الكمالات والفضائل للأمّة، لا الواسطة بالمعنى الأوّل بالنسبة إلى وجود عالم الخلق، حتّى تكون ذواتهم المطهَّرة عللاً فاعليّة، وبالتالي تكون واسطة في الثبوت للفيض، كما ذهب إليها السيد رحمه الله. وعليه، فهذه المقولة لا تشير إلى وساطتهم الثبوتية لوجود هذا

العالم، بل تدلّ على القدر والمنـزلة لهم عند الله، وتمتُّعهم بالكمالات المعنوية والفضائل، كما يُنبئ عن ذلك السياق؛ إذ قال: «ولولا ما نهى الله عنه، من تزكية المرء نفسه، لذكر ذاكرٌ فضائل جمّة، تعرفها قلوب المؤمنين»، ثمّ قال هذه المقولة المشهورة.

هذا كلامنا بالنسبة إلى النقطة الأولى من بيان السيد الخميني.

وأمّا كلامنا بالنسبة للنقطة الثانية فما قاله صدر المتألّهين من عينيّة العلّة الغائيّة للعلّة الفاعليّة دائماً غيرُ صحيح؛ إذ هذه العينيّة ثابتة في الفاعل غير المستكمل بفعله، وسيأتي توضيحها في الهامش اللاحق.

(٥) كلّيات علم الرجال: ٤٢٠.

(٦) لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ الواحد ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الواحد الحقيقي، وهو ما اتّصف بالوحدة لذاته من دون واسطةٍ في العروض، كزيدٍ، فإنّه اتّصف بالوحدة لذاته.

القسم الثاني: الواحد غير الحقيقي، وهو ما اتّصف بالوحدة بواسطةٍ في العروض، كزيدٍ وعمرو المتحدين في الإنسان، الذي هو واحدٌ نوعيّ، وهما اتّصفا بالوحدة لأجل وحدة نوعهما، فصارا واحداً بالنوع. والوحدة في الواحد الحقيقي إمّا تكون صفةً للوجود أو صفةً للمفهوم.

أمّا الوحدة التي هي صفة الوجود فإمّا أن تكون صفةً لوجودٍ يمتنع فرض ثانٍ له، كالواجب تعالى، فتكون وحدته وحدةً حقيقية حقّة؛ وإمّا يمكن فرض ثانٍ له كبقيّة الموجودات، فتكون وحدته وحدةً حقيقيّة عددية. والواحد بالوحدة العددية إمّا يمتنع انقسامه، بحيث لا يمكن تبدُّله إلى الكثير، كما في المجرَّدات، فيمكن تسميتها بالوحدة الحقيقية الظلّية، في مقابل الوحدة الحقيقية الأصلية للواجب تعالى، الذي تكون وحدته وحدةً حقيقيّة حقّة، وإنْ كانت هذه التسمية على خلاف مصطلح العرفاء؛ فإنّهم يرَوْن أنّ الوجود المنبسط هو الواحد بالوحدة الحقيقية الظلّية؛ وإمّا لا يمتنع انقسامه، بل يمكن تبدُّله إلى الكثير، كما في المادّيات، فتسمّى بالوحدة الحقيقية الاتصالية.

وأمّا الوحدة التي هي صفةٌ للمفهوم فإمّا أن يكون المفهوم ماهويّاً، فإنْ كانت تامّةً، بحيث تمثِّل تمام الذات لأفرادها، تُسمّى بالوحدة النوعية؛ وإذا كانت غيرَ تامّةٍ، بحيث تمثِّل جزء الذات لأفرادها، تُسمى بالوحدة الجنسيّة. وأمّا الوحدة الفصلية فهي ملازمةٌ للوحدة النوعية، ولذلك لا تُعتبر قسماً برأسها. وإمّا أن يكون المفهوم عنوانياً، كمفهوم الوجود والإمكان، فتُسمّى بالوحدة العنوانية.

(٧) رُبَما يُقال: إنّ تلك العوالم العلوية فواعل بالتسخير، على قول المشائيين؛ وأمّا العرفاء فإنّهم يرَوْن أنّ عالم الجبروت فاعلٌ بالتجلّي. وعلى أساس هذه الرؤية ذهبوا إلى ما تقدَّم، من أنّ عالم الجبروت في بداية قوس النـزول له غاية في نهاية قوس الصعود، وهي النفس الإنسانية في مرتبة السرّ، فيتّحد ذو الغاية بالغاية عند انتهاء دائرة الوجود؛ لأنّ عالم الجبروت مجرّدٌ تامّ، ليس فاقداً لأيّ كمالٍ ممكنٍ له، فلا تُتصوَّر له غايةٌ زائدة على ذاته، فتكون الغاية عينُ ذاته؛ لأنّ الغاية الزائدة على ذات الفاعل تُتصوَّر في الفاعل المستكمل بفعله، كالنفس الناطقة المتعلّقة بالأبدان.

وقبل الردّ على هذه المقولة لا بُدَّ من ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الفعل الاختياري يصدر من الإنسان بمبادىء ثلاثة في القوى النفسانيّة، وهي: القوّة المدركة، والقوّة الباعثة، والقوّة الفاعلة.

الأوّل: المبدأ المتعلّق بالقوّة المدركة هو العلم، من تصوُّر الفعل والتصديق بفائدته. وهذا هو المبدأ

البعيد.
الثاني: المبدأ المتعلِّق بالقوّة الباعثة هو الشوق والإرادة. وهذا هو المبدأ المتوسِّط.
الثالث: المبدأ المتعلِّق بالقوّة الفاعلة هو القوّة المنبثَّة في العضلات. وهذا هو المبدأ القريب.
وإضافةً إلى هذه المبادىء الثلاثة في القوى النفسانية لا بُدَّ من فائدةٍ تترتَّب على الفعل؛ لأنّ النفس الإنسانية فاقدةٌ للكمال المتمثِّل بتلك الفائدة، فيحبّه، وبحبّه للكمال يحصل له شوقٌ إلى الفعل؛ لنيل ذلك الكمال المترتِّب عليه.
وبهذا يظهر أنّ الفعل الاختياري، إضافةً إلى المبادىء الثلاثة، يتقوَّم بالغاية التي تدعو الفاعل إلى الفعل. وفي الحقيقة الغاية ليست علّةً للفعل الاختياري؛ لأنّها بوجودها الخارجي مترتِّبةٌ على الفعل، والمتأخِّر لا يمكن أن يكون علّةً للمتقدِّم؛ وبوجودها الذهنيّ تؤثِّر في الفعل على نحو الشرطيّة، لا على نحو العلّة المؤثِّرة؛ فالعلّة المؤثِّرة هي حبّ الكمال المتمثِّل بالغاية. وبالنتيجة العلّة الغائية هي حبّ الكمال. فصارت المبادىء للفعل الاختياريّ أربعة: **الأوّل:** العلم، **الثاني:** الشوق والإرادة، **الثالث:** القوّة، **الرابع:** الحبّ للكمال المتمثِّل بالغاية، الذي يسري إلى الفعل. وهذه المبادىء يفترق بعضُها عن بعضٍ، ويفترق جميعها عن الفاعل في الفاعل المستكمل بفعله، مثل: النفس الناطقة المتعلِّقة بالبدن، ويتّحد الجميع مع الفاعل في الفاعل المجرّد التامّ؛ لمكان بساطة وجوده.
ولا بُدَّ من معنىً جامع لهذه المبادىء، غير ما هو موجودٌ في الفاعل المستكمل بفعله؛ حتّى تتحقَّق في الفاعل المجرّد. فالعلم هو حضور الفعل لدى الفاعل، أعمّ من أن يكون بصورته أو بنفسه. وهذا المعنى للعلم يشمل العلم الحصولي والعلم الحضوري، فيتحقَّق في الفاعل المستكمل بفعله، كالنفس الناطقة، وغير المستكمل بفعله، كالمجرّد التام. والشوق هو حبّ الفاعل لفعله، فيتحقَّق في الفاعلين. والإرادة هي اقتضاء الفاعل بما هو عالمٌ بفعله الملائم لذاته، فتتحقَّق في الفاعلين أيضاً. والقوّة هي المبدئيّة للفعل، فتتحقَّق في الفاعلين؛ إذ من الواضح أنّ أيّ فاعلٍ تكون له هذه المبدئيّة، وإلاّ لما صدر منه الفعل. وهذه المبدئية لا بُدَّ أن تكون عن إرادةٍ حتّى يكون الفعل اختياريّاً. والإرادة تتوقَّف على وصفين، هما: العلم؛ والحبّ. فالعلم في الفاعل المستكمل بفعله حصوليّ، ويكون زائداً على ذاته، وفي الفاعل غير المستكمل حضوريّ، ويكون عين ذاته. والحبّ في الفاعل الأوّل يتمثَّل بالشوق، والحبّ المتمثِّل به يكون زائداً على ذات الفاعل؛ وفي الفاعل الثاني لا يتمثَّل به، بل بنفسه يوجب اقتضاء الفاعل لفعله. والحبّ يكون عين ذاته، والإرادة في الفاعل الأوّل تتمثَّل بالشوق المؤكَّد أو القصد، والإرادة المتمثِّلة بأحدهما تكون زائدةً على ذات الفاعل؛ وفي الفاعل الثاني لا تتمثَّل بذلك، بل بنفسها توجب صدور الفعل. وهذه الإرادة تكون عين ذات الفاعل، وبذلك يكون الفاعل مريداً بالإرادة الذاتية. وبوصف العلم والحب تتمّ الإرادة ـ وهي اقتضاء الفعل ـ، وبها يصدر الفعل. وبهذا البيان يظهر الفرق بين الفاعلين في مبادىء الاختيار.
المقدمة الثانية: ونتيجةً لما تقدَّم فإنّ العلّة الغائية للفعل هي حبّ الفاعل لما يراه كمالاً له، سواء أكان كمالاً حاصلاً قبل الفعل، مثل: الفاعل العلمي غير المستكمل بفعله؛ فليس له غايةٌ زائدة على ذاته، والعلّة الغائية له هي حبُّه للكمال، الذي هو عين ذاته، فيحبّ الفعل بتَبَع حبّه لذاته؛ لكونه أثراً له؛ أو كان كمالاً حاصلاً بعد الفعل، مثل: الفاعل العلمي المستكمل بفعله، فإنّ له غايةً زائدةً تُعتبر كمالاً له، والذي يحصل بفعله، والعلّة الغائية هي حبُّه لذلك الكمال، ويحبّ الفعل لأجل الوصول إلى ذلك الكمال. فالفعل في الصورتين مقصودٌ بالتَّبَع، والمقصود بالذات هو كمال الفاعل.
وعلى أساس هذه المقدّمة نردّ على المقولة السابقة ـ بأنّ عالم الجبروت فاعلٌ بالتجلّي، فلا تكون له

غايةٌ إلاّ ذاته، فلا بُدَّ أن تكون نهاية قوس الصعود هي ذات عالم الجبروت، حتّى تتّحد الغاية مع ذي الغاية .. ونقول: إنّ العلّة الغائيّة هي حبّ الكمال في المجرّد التامّ، فإنّه عندما يعقل ذاته تكون ذاته حاضرةً لديه، وليست بغائبةٍ عنه، وهذا يعني أنّه يعلم بذاته ويحبّها. وإنّ حبّ الشيء يستلزم حبّ لوازمه وآثاره، فيحب الفعل بتَبَع حبّ ذاته، وبذلك حبّه لذاته بالأصالة حبٌّ لفعله بالتَّبَع، فيقتضي صدوره من حيث كونه عالماً به ومحبّاً له، فيصدر منه. وهكذا يثبت أنّ كون الفاعل المجرّد فاعلاً لغايةٍ لا يقتضي أن تكون تلك الغاية بعد صدور الفعل، حتّى يُقال: إنّ هذه الغاية هي ذاتها بعد الحركة الاستكمالية للنفس الإنسانيّة، وبالتالي تتَّحد الغاية مع ذي الغاية؛ إذ الغاية ليست علّةً لصدور الفعل، بل حبّ الغاية هو العلّة لصدور الفعل؛ لأنّه يسري منها إلى الفعل، وهذه العلّة موجودةٌ في الفاعل غير المستكمل بالنسبة إلى فعله في مرتبة ذاته، كما أوضَحْنا.

وبالنتيجة إمّا يكون عالم الجبروت فاعلاً بالتسخير، كما يقول به المشّاء؛ وتدلّ عليه الآيات الكريمة أيضاً، كقوله تعالى: ﴿**وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٧)، وكقوله تعالى: ﴿**لاَ يَعْصُونَ اللّهَ مَا أَمَرَهُمْ**﴾ (التحريم: ٦)، إذ يُستفاد من هاتين الآيتين أنّهم فواعل بالتسخير ـ بمعنى الفاعل الذي يريد ما يريده الحقّ، ولا يمكن له مخالفته أصلاً .. أو فاعلاً بالتجلّي، كما يقول به العرفاء. وعلى كلا الفرضين لا يتمّ ما قالوه. إضافةً إلى إشكال الاستحالة العقليّة، الذي تقدَّم.

(٨) الحديث المشهور في ألسنة العرفاء. مسند أحمد ٢: ١٥٤.

(٩) بحار الأنوار ١٨: ١٣٦.

(١٠) وقيل: إنّها كانت تقيم في المسجد حتّى إذا حاضَتْ خرجَتْ منها، وأقامت في بيت زكريّا حتّى إذا طهُرَتْ عادَتْ إلى المسجد. فبينما هي في مشرفةٍ لها في ناحية الدار، وقد ضربَتْ بينها وبين أهلها حجاباً؛ لتغتسل، إذ دخل عليها جبرائيل في صورة شابٍّ أمرد، سويّ الخَلْق، فاستعاذَتْ بالله منه. (الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٥).

(١١) إنّ المعجزات الصادرة من الأنبياء هي من الولاية التكوينية بالمعنى المتقدِّم. وتوضيح ذلك: يتمّ من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: أنّ إذن الله هو بمعنى إرادة الله ـ تبارك وتعالى ـ. ويثبت ذلك بعد بيان نقطتين:

النقطة الأولى: إنّ للعلّة التامّة المركَّبة ثلاثة أجزاء:

الأوّل: المقتضي، وهو ما يقتضي الوجود للمعلول. فمثلاً: النار مقتضٍ للإحراق؛ لأنّ الإحراق يتولَّد منها.

الثاني: الشرط، وهو متمِّم فاعلية الفاعل، الذي هو المقتضي، كالمماسّة للنار؛ فإنّ النار لا تؤثِّر بالفعل إلاّ بالمماسّة، فتكون متمِّمةً لفاعلية النار.

الثالث: عدم المانع، هو العدم المتمِّم لقابليّة القابل؛ إذ وجود المانع يمنع عن تأثير المقتضي في القابل. مثل: رطوبة الحطب، فالحطب وإنْ كان في حدّ ذاته قابلاً للاحتراق، إلاّ أنّ هذه القابليّة الذاتيّة لا بُدَّ أن ينضمّ إليها أمرٌ آخر؛ حتّى يتأثَّر الحطب بالفعل، ويقبل الإحراق، وهو عدم الرطوبة.

ومن هنا يظهر أن تأثير كلّ جزءٍ من أجزاء العلّة في المعلول يختلف عن تأثير الجزء الآخر؛ فالمقتضي يفيض الوجود، ويكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود؛ والشرط يؤثِّر في فعلية التأثير للمقتضي؛ وعدم المانع يؤثِّر في فعلية القبول. فالشرط وعدم المانع يكونان مصحِّحين لفاعليّة الفاعل، فلا بُدَّ من افتراض المقتضي في رتبةٍ سابقة؛ حتّى يكون الشرط وعدم المانع مصحِّحين لفاعليته.

النقطة الثانية: الإذن هو الترخيص. وينقسم إلى قسمين:

١ـ إذن تشريعي: وهو ترخيصٌ ناشئ من عدم المنع الشرعي، كإذن الشارع بشرب التتن، بمعنى أنّه رخَّص بفعله. وهذا الترخيص نشأ من عدم الحكم بحرمته. وهذا الإذن تشريعيٌّ.

٢ـ إذن تكويني: وهو ترخيص في تأثير السبب في المسبَّب، وذلك بعدم المانع التكويني، مثل: تأثير النار في الإحراق من جهة عدم المانع من تأثيرها في الإحراق. وهذا إذنٌ تكوينيّ لتأثيرها. وهذا المعنى يُستفاد من العلاّمة الطباطبائيرحمه الله في (الميزان في تفسير القرآن ١: ٧٩)، حيث قال: «فالأسباب تملكت السببيّة بتمليكه تعالى، وهي غير مستقلّةٍ في عين أنّها مالكةٌ. وهذا المعنى هو الذي يعبِّر سبحانه عنه بالشفاعة والإذن. فمن المعلوم أنّ الإذن إنّما يستقيم معناه إذا كان هناك مانعٌ من تصرُّف المأذون فيه. والمانع ـ أيضاً ـ يُتصوَّر فيما كان هناك مقتضٍ موجودٌ يمنع المانع عن تأثيره، ويحول بينه وبين تصرُّفه». وتوضيح هذا الكلام: إنّ في كلّ سببٍ مبدأً مؤثِّراً يقتضي التأثير في مسبَّبه. وهذا التأثير أعطاه الله ـ تبارك وتعالى ـ إيّاه، ومع ذلك لا يكون مستقلاً في التأثير، رغم كونه مالكاً له بتمليكٍ من الله؛ إذ يتوقَّف على إذنٍ منه بعدم حصول مانعٍ يمنع عن هذا التأثير، وبالتالي يحول بين السبب وحصول المسبَّب. وعليه، المسبَّب في حصوله يحتاج إلى أمرين: **أوّلاً:** إلى إرادة الله ـ تبارك وتعالى ـ لتأثير السبب فيه؛ **وثانياً:** إلى الإذن في هذا التأثير. وعلى ضوء ذلك حمل العلاّمة الطباطبائيرحمه الله الإذن في الآية الكريمة: ﴿**فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ**﴾ على الإذن التكويني.

وإنّنا لا نوافقه على هذا التفسير؛ إذ القرآن الكريم يستخدم الإذن بمعنى الإرادة في حصول الأمور التكوينية. وأذكر نماذج من الآيات الكريمة في هذا المجال، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللهِ**﴾ (آل عمران: ١٦٦). وهذه الآية تتحدَّث عن إصابة المسلمين في أُحُد بإذن الله، أي بإرادته؛ وقوله تعالى: ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ**﴾ (سبأ: ١٢). هذه الآية تتحدَّث عمّا سُخِّر لسليمان بإذن ربّه، أي بإرادته؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (آل عمران: ١٤٥). وهذه الآية تتحدَّث عن أنّ أيّ نفسٍ لا تموت إلاّ بإذن الله، أي بإرادته؛ وقوله تعالى: ﴿**وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ**﴾ (إبراهيم: ٢٣). وهذه الآية تتحدَّث عن نعيم الجنّة للصالحين بأنّه خالدٌ بإذن ربّهم، أي بإرادته.

والآيات التي تتحدَّث عن حصول الوقائع بإذن الله كثيرةٌ. والإذن في هذه الآيات بمعنى الإرادة؛ لأنّ هذه الآيات ليست ناظرةً إلى أسباب هذه الوقائع؛ حتى يُفسَّر الإذن بالترخيص في التأثير من جهة عدم المانع التكويني.

وأحياناً يُستخدم الإذن بمعنى الأمر في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلاَئِكَةُ صَفّاً لاَ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً**﴾ (النبأ: ٣٨). وهذه الآية تتحدَّث عن الملائكة بأنّهم يقومون بطاعة أمر الله ـ تبارك وتعالى ـ، كما هو حالهم قبل قيام القيامة، فهم بأمره يعملون. فالإذن يكون بمعنى الأمر.

وأحياناً يُستخدم الإذن بمعنى الترخيص فيه، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾ (يونس: ٥٩). وهذه الآية تتحدَّث عن التحليل والتحريم لرزق الله ـ تبارك وتعالى ـ، أنّ الله أذن لكم بذلك ـ أي رخّصكم في التحليل والتحريم ـ، أم على الله تفترون؟

هذه هي المعاني الثلاثة للإذن في القرآن الكريم. وبعد هذه المعاني نأتي إلى الأمور التي يتحدَّث عنها القرآن باعتبار حصولها من أسبابها. وهذه الآيات كثيرةٌ، ونحن نقتصر على آيةٍ واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (البقرة: ١٠٢). وهذه الآية تقول: إنّ السحر لا يضرّ أحداً إلاّ بإذن الله. والسحر سببٌ خارق للعادة فيؤثّر في الضَّرَر للناس؛ ولذلك المقطع السابق على هذا المقطع يتحدَّث عن تأثير السحر بقوله تعالى: ﴿**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**﴾. فإذْنُ الله في هذه الآية يمكن أن يكون باعتبار أنّ الله رخَّص في تأثير السحر في الضَّرَر؛ بعدم جَعْل مانعٍ تكويني يمنع من تأثيره، وبهذا الاعتبار يكون تأثير السحر بإذن الله ـ تبارك وتعالى ـ. وهذا هو المعنى الذي ذكره العلاّمة الطباطبائيﷺ في تفسير الإذْن. ويمكن أن يكون باعتبار أنّ تأثير أيّ شيءٍ في شيءٍ لا يكون إلاّ بإرادة الله ـ تبارك وتعالى ـ؛ لأنّ كلّ ما نراه من آثار وخواصٍ للأشياء إنّما هي لمبادىء أودَعَها الله ـ تبارك وتعالى ـ في باطن الأشياء، ممّا يساهم في حدوث الظواهر في حركة الوجود في الكَوْن؛ فالنار إذ تحرق إنّما تحرق بالحرارة التي أودَعَها الله فيها، والسكّين إذ تقطع إنّما تقطع بالحِدَّة التي أودَعَها الله فيها. وهذه المبادئ تؤثّر في المسبَّب بإرادةٍ منه ـ تبارك وتعالى ـ. ولولا هذه الإرادة لما كانت مؤثّرةً في المسبَّب. والشاهد على ذلك: نار إبراهيمعليه السلام؛ فإنّها لم تؤثّر في إحراقه؛ لعدم إرادة الله ذلك؛ والسكين في يدهعليه السلام؛ فإنّها لم تؤثّر في القطع؛ لعدم إرادة الله ذلك. هذا بالنسبة إلى الأسباب الطبيعية الجارية على وفق العادة. ونفس الكلام يجري في الأسباب غير الطبيعية الخارجة عن العادة، سواءٌ كانت من الشرور، كالسحر والكهانة، أو من الخيرات، كالكرامات والمعجزات. ففي هذه الأسباب ـ أيضاً ـ مبدأٌ في نفوس مَنْ صدرت منهم هذه الخوارق للعادة؛ فمبدأ تأثير السحر في الشرّ يكون في نفس الساحر، ولذلك قالت الآية الكريمة: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾؛ ومبدأ المعجزات والكرامات يكون في نفوس الأنبياء والأولياء. ومجمل القول: إنّ تأثير أيّ سببٍ في مسبَّبه يكون بإذن الله، أي بإرادته. ومن بين هذين الاحتمالين نحن نستظهر الاحتمال الثاني للإذْن في الآية الكريمة؛ لأنّ الآية تنظر إلى حصول الضَّرَر من حيث تأثير السحر فيه، فيكون التأثير ملحوظاً بنظرٍ إجماليّ، لا بنظرٍ تفصيليّ، حتى يُفكَّك تأثير السبب إلى تأثير مقتضٍ لوجود المسبَّب، وإلى تأثير عدم مانعٍ في فعلية تأثير المقتضي ـ الذي اعتبر ترخيصاً لتأثيره ـ. فإذا كان النظر إلى التأثير من حيث حصول المسبَّب منه فيكون المنظور هو التأثير الفعليّ الحاصل باجتماع جميع عناصر السبب. وهذا التأثير الفعليّ يكون بإذنه تبارك وتعالى، أي بإرادته ومشيئته، وبالتالي يؤثّر السحر في الضَّرَر بإرادة الله تبارك وتعالى، كما أنّ عمل الأنبياء يؤثّر في حصول المعجزة بإذن الله، أي بإرادته، ولذلك يُحْمَل الإذْن في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (الرعد: ٣٨) على نفس المعنى. ويتبيَّن ذلك في المرحلة التالية.

فتحصَّل مما تقدَّم أنّ إذْن الله عادةً يعني إرادة الله تبارك وتعالى، سواءٌ كان بالنسبة إلى حصول الوقائع أو بالنسبة إلى تأثير السبب.

المرحلة الثانية: إنّ للأنبياء الولاية التكوينية بمعنى القدرة على التصرُّف في الأمور التكوينية؛ فإنّ الآية الكريمة قالت: ﴿**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ**﴾. وقد استُعمل في هذه الآية أفعالٌ، مثل: «أبرئ» و«أحيي»، بضمير المتكلّم، والأفعال بضمير المتكلّم تدلّ على أنّها من عمل الأنبياء أنفسهم. وهنا يُطرح سؤالٌ: كيف تكون تلك الأفعال الخارقة عملاً لهم؟، فقد بيَّنت الآية بمقطعها الأوّل ذلك، حيث قال: ﴿**فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ**

طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ﴾. ففي هذا المقطع كون الطين طيراً ترتَّب على النفخ بقصد أن يكون طيراً، وهذا الترتُّب يدلّ على تأثير النفخ بذلك القصد في صيرورته طيراً. والكلام نفسه يجري في إبراء الأكمه، مسحُ عيسىعليه السلام يده على عينَيْ الأكمه بقصد الإبراء يُبرئ الأكمه، وترتُّب الإبراء على مسح اليد بقصده يعني أنّه مؤثِّرٌ فيه. وهكذا إبراء الأبرص، وضعُ عيسىعليه السلام يده على جلد الأبرص بقصد الإبراء يُبرئه، وترتُّب الإبراء على وضع اليد بقصده يعني أنّه مؤثِّرٌ فيه. وهكذا في قصّة إبراهيمعليه السلام، فالآية الكريمة تقول: ﴿**ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً**﴾ (البقرة: ٢٦٠)، ففي هذا المقطع الإتيان سعياً ترتَّب على دعائهنّ بقصد الإحياء، وهذا يدلّ على أنّ الدعاء بهذا القصد مؤثِّرٌ في الإحياء. وباعتبار ترتُّب هذه الأفعال الخارقة للعادة على أعمالهم المقترنة بالقصود صارت تلك الخوارق عملاً لهم.

وأمّا ما قيل في تفسير الآية السابقة بأنّ النبيّ عيسىعليه السلام استُخدم في هذه المعاجز كأداةٍ ووسيلةٍ لتنفيذ الإرادة الإلهية فغيرُ مقبولٍ؛ **أوّلاً:** لأنّه على خلاف ظاهر الآية؛ **وثانياً:** لأنّه لو كانت المعجزة حاصلةً بإرادة الله تبارك وتعالى مباشرةً، والنبيّ يكون مجرّد أداةٍ له من دون تأثيرٍ في حصولها للزم أن يكون فيه سبحانه جهةٌ وجهةٌ؛ فمن جهةٍ يكون علّةً لهذه المعجزة، ومن جهةٍ أخرى يكون علّةً لتلك المعجزة؛ للسنخية بين العلّة والمعلول، والحال أنّه تبارك وتعالى بسيطٌ، من دون تكثُّر جهةٍ، ولا تعدُّد اعتبارٍ، كما ثبت في محلّه، فراجعْ.

وفي المحصّلة، من خلال الآيات الكريمة عرَفْنا أنّ النفخ بقصد صيرورة الطين طيراً يؤثِّر فيها، والمسح بقصد الإبراء يؤثِّر فيه، والدعاء بقصد الإحياء يؤثِّر فيه. وبما أنّ النفس الإنسانية بتلك القصود المقترنة بالأعمال في حدّ ذاتها لم تكن مبدأً للتأثير في تلك الآثار فلا بُدَّ من القول بأنّ الله أودع في نفس عيسىعليه السلام خاصّيةً، بحيث متى نفخ في الطين بقصد أن يكون طيراً كان نفخه بهذا القصد موجباً لصيرورته طيراً؛ وهكذا متى مسح يده على عينَيْ الأكمه بقصد الإبراء كان مسحه بهذا القصد موجباً لأن يبرأ؛ وهكذا إبراهيمعليه السلام قد أودع الله في نفسه خاصّيةً، بحيث متى دعا المَيْت المقطوع بقصد الإحياء كان دعاؤه بهذا القصد موجباً لصيرورته حيّاً. وقد فُسِّرت هذه الخاصّية بالكمال الذي منحه الله تبارك وتعالى لنفوس الأنبياءعليهم السلام، بحيث تصدر منهم كثيرٌ من الخوارق. وهذا التفسير يُستفاد من الشهيد مطهَّريرحمه الله في (ولاء وولايتها: ٨٤). وعليه، تكون نفس النبيّعليه السلام تتوفَّر على المقتضي ـ وهو القدرة ـ، وعلى الشرط ـ وهو الإرادة المقترنة ببعض الأعمال ـ، وحينئذٍ يكون صدور المعجزة منه بإذنٍ من الله بالمعنى الذي تقدَّم من العلاّمة الطباطبائيرحمه الله؛ إذ لا يتحصَّل له معنىً إلاّ إذا افترَضْنا أنّ الشخص المأذون يتوفَّر على المقتضي والشرط لإتيان المعجزة، ولم يبْقَ سوى الإذن الإلهيّ.

ولكنّنا لا نوافق على هذا التفسير للخاصّية؛ **أوّلاً:** من جهة تفسير الإذن بالترخيص التكويني. وقد تقدَّم الردّ عليه آنفاً؛ **وثانياً:** إنّ المقصود من الكمال الممنوح لنفوس الأنبياءعليهم السلام هو القدرة الخارقة للعادة التي وَهَبها الله تبارك وتعالى لنفوسهم، مثل أيّ شيءٍ آخر في الوجود له قدرةٌ مستمدّة من عند الله؛ فتكون مؤثِّرة في تلك الخوارق بإذنه تعالى، أي بإرادته. فحينئذٍ يَرِدُ عليه أنّ هذه الآثار الخارقة المعدودة في الآيات الكريمة لا تدلّ على أنّ الله تبارك وتعالى منحهم القدرة الخارقة، بحيث يستطيعون أن يُنْجِزوا بها ما يريدون إذا اقتضى الأمر، حتّى تثبت لهم الولاية التكوينية؛ إذ يمكن أن يُقال: إنّ الله وَهَبهم القدرة الخارقة على هذه الأمور المعدودة فقط؛ لتقوّي واقع الرسالة، كما في إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لدى عيسىعليه السلام؛ أو لتردّ كيد الكفار وتهدم كيانهم، كما في فَلْق

البحر بعصا موسى؛ أو لتؤدّي إلى الاطمئنان، كما في إحياء دعاء إبراهيم للطيور المقطَّعة، فتنتهي القدرة إلى هذا الحدّ، فتكون بمثابة قضيّةٍ في واقعة. ومع هذا الاحتمال لا تثبت القدرة على تغيير ما يريدونه في الكون، التي هي الولاية التكوينية.

وأمّا من وجهة نظرنا فهذه الخاصّية في نفوس الأنبياء هي حالة الاتّصال بعالَم الأمر؛ فإنّ الله سبحانه وتعالى أودع في نفوس رُسُله قابليّة الاتّصال بذلك العالَم؛ والدليلُ على ذلك الآيةُ الكريمة: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً**﴾ (الفرقان: ٢١)؛ إذ هذه الآية تدلّ مطابقةً على أنّ المنكرين للمعاد ـ وهم المشركون ـ يتذرَّعون بأنّه لماذا النبيّ وحده تنزل عليه الملائكة أو يرى الله، ولا تنزل علينا الملائكة؛ لنراهم رأي العين؛ ليخبرونا بأنّ محمّداً نبيٌّ؛ أو أن نرى ربَّنا بأعيننا حتّى لا يبقى شكٌّ ولا شبهةٌ في وجوده؟ وتدل إشارةً على أنّ نزول الملائكة ورؤيتهم، أو رؤية الله تعالى بالمعنى الذي يدَّعيه الأنبياء ـ وهو الرؤية القلبية التي هي الشهود ـ، لا يتأتّى إلاّ لبعض الأفراد؛ إذ النفوس ليست كلّها بمستوىً واحدٍ، بل توجد نفوسٌ خاصّة، أهّلها الله تعالى لهذه الدرجة الرفيعة، بحيث ترى الله، وتتّصل بالملائكة المقربين وعالَم الأمر، وهي نفوس الأنبياء. فثبت أنّ لهم أهليّة الاتّصال بعالَم الأمر. وهذا العالَم كما كان مصدراً للقوّة في «قوّتهم المُدْركة»، كما تقدَّم في المتن، كذلك يكون مصدراً للقوّة في «قوّتهم العاملة»، بحيث إذا اقتضى الأمر أن يتدخَّلوا في عالم الطبيعة يمكنهم التصرُّف فيه بأيّ نحوٍ شاؤوا، وهذا يعني الولاية التكوينية. وفي حال الاتصال قصودهم المقترنة بتلك الأعمال تُحْدِث ما يُعتَبَر خارقاً للقوانين الطبيعية، بالاستعانة بعالَم الأمر. وهذا يعني أنّ نفوسهم القُدْسيّة ليست مؤثِّرةً إلاّ بتأثيرٍ من عالَم الأمر، فتكون نفوسهم مجرى تأثير ذلك العالَم، إلا أنّ تأثيره يكون بإرادتهم المقترنة ببعض الأعمال، فيتوقَّف حصول الأمور الخارقة على إرادتهم، المقترنة ببعض الأعمال. كما أنّه يتوقَّف على قدرة عالَم الأمر. وبالنتيجة لا تكون نفوسهم القُدْسيّة بالقدرة المعطاة لهم مؤثِّرةً في الأمور الخارقة للعادة بإذنٍ من الله، كما كان على التفسير الأوّل للخاصّية، بل تؤثِّر فيها بعونٍ من عالَم الأمر، الذي هو أمر الله، بحَسَب تفسير بعضٍ كلمة (الأمر) به في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (يس: ٨٢). وأمره هو إرادته الفعلية. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللّهِ**﴾، أي بأمره وإرادته. وبذلك يمكن القول بأنّ المعجزة من عمل الأنبياء؛ لقيامها بإرادتهم المقترنة ببعض الأعمال، كما هي من عمل الله تبارك وتعالى؛ لأنّها تتمّ بأمره وإرادته الفعلية، التي هي عالَم الأمر. ومن هنا يظهر أنّ إضافة النقطة الأخيرة ـ وهي تفسير الخاصّية بالاتّصال ـ، على ما استفَدْناه من الآيات الكريمة، ضروريّةٌ؛ لإثبات الولاية التكوينية للأنبياء. وهذه الخاصّية موجودةٌ في نفوس الأولياء أيضاً؛ بدليل الإنّ، وهو الكرامات الصادرة منهم. وبالنتيجة: كرامات الأولياء ومعجزات الأنبياء تكون من هذا العالَم.

المعنى ومستوياته
في علم أصول الفقه

د. محمد بنعمر(*)

الخلاصة

نسعى من وراء هذا البحث إلى إبراز جهود الأصوليّين في اشتغالهم على استمداد المعنى من النصّ الشرعي؛ ذلك أن الموضوع الأساس في الدرس الأصولي هو تحصيل واستمداد المعنى من النصّ؛ ليكون هذا المعنى طريقاً وسبيلاً إلى تفهُّم النصوص الشرعيّة، واستنباط الأحكام الشرعيّة منها، وإلى تمثُّل القصد المحمول في ذلك المعنى.

ولعلّ هذا البُعْد المعرفي في الاشتغال على المعنى في الدرس الأصولي هو الذي جعل المباحث الأصولية حاملةً لكثيرٍ من القضايا المنتمية إلى مجال اللغة والدلالة والمعجم والسياق. فالناظر في كتب علم أصول الفقه، ولا سيَّما الأمّهات منها، يُلاحِظ أنها حاملةٌ لكثير من البحوث والدراسات التي تنتمي إلى علم اللغة، وهذا مؤشِّرٌ واضحٌ على توجُّه علم أصول الفقه نحو الوجهة البيانية والتفسيرية. وهذا البحث هو إبرازٌ وإظهار لمنهج علماء الأصول في اشتغالهم على المعنى، وتعيين طرائقهم ومسالكهم في استمداد هذا المعنى من النصّ؛ حتّى يكون مقدّمةً في الاستدلال على الأحكام الشرعية من النصّ.

تمهيدٌ

يُعَدّ مشكل تفسير النصّ الشرعي، وبيان دلالته اللغوية ومعانيه الشرعية،

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ، وحائزٌ على دكتوراه في علم أصول الفقه، وأستاذٌ مساعِدٌ في كلّية الآداب في وجدة ـ المغرب.

وتمثُّل القصد منه، من أبرز القضايا المعرفيّة والمنهجية التي أثارها علماء الإسلام عامّةً، وعلماء الأصول بصفةٍ خاصّة. فعلم أصول الفقه من أبرز العلوم استحضاراً وإثارةً لهذا الإشكال؛ فهو من أهمّ العلوم الإسلامية اشتغالاً على الفَهْم، واستحضاراً لقضايا البيان في التراث العربيّ الإسلاميّ، إلى درجة أن هناك مَنْ سمّى ونعت علم أصول الفقه بـ (علم نقد النصّ)، أو (علم فهم النصّ)[1].

بحيث أراد له مؤسِّسه الإمام الشافعي(٢٠٤هـ) أن يكون علم أصول الفقه علماً مسدّداً في تفهُّم النصّ، ومساعداً على الاستنباط، وموجّهاً للاستدلال على الأحكام الشرعيّة؛ لأن تحصيل المعنى هو الطريق الأمثل لإدراك القصد في مضامين النصوص الشرعية.

ولما كان الوَحْي هو مركز المعرفة في التراث العربيّ الإسلاميّ ومدارها فقد نشأَتْ مجموعةٌ من العلوم والمعارف انطلاقاً من هذا المركز، الذي هو القرآن الكريم. ومن هذه العلوم علمُ أصول الفقه، الذي يشتغل على صناعة واستمداد المعنى من النصّ الشرعي؛ ليكون هذا المعنى طريقاً إلى الاستنباط، وسبيلاً إلى الاستدلال، وكذا البرهنة على القضايا والنوازل غير المنصوص عليها، أو غير المصرَّح بها، في النصوص الشرعيّة.

فالحضارة العربية الإسلامية تُنْعَت بين الباحثين عادةً بـ (حضارة النصّ)، وبـ (حضارة التأويل)؛ ذلك أن التأويل هو الوجه الآخر والمقابل للنصّ.

في هذا الإطار كان البحث عن المعنى، والعمل على مقاربته، وتأمين الطريق والسبيل للوصول إليه، من أهمّ المحاور الكبرى التي حضرَتْ في بناء العلوم الإسلاميّة. ومن العلوم التي نالت الصدارة في الاشتغال على المعنى علم أصول الفقه[2].

الفهم والتفسير في الدرس الأصولي

إن تفسير النصّ وفهمه، واستمداد معناه، جزئيّاً أو كلّياً، شكَّل قطاعاً مشتركاً بين كثير من النُّظُم والمعارف والعلوم التي أسّست المحاور والأنساق المعرفيّة الكبرى في التراث العربيّ الإسلاميّ. لكنّ ما قدَّمه علم أصول الفقه في محور صناعة المعنى، وبشهادة الكثير، يتميَّز بخصوصيّةٍ عمّا قدَّمته النُّظُم المعرفيّة الأخرى في

محور التفسير والبيان والتأويل.

وقد ظهرت عدّة دراسات، وبرزت مجموعةٌ من الأبحاث الأكاديمية، حاول فيها أصحابها تشخيص مكوّنات المنهج التفسيري، وإظهار أُسُسه، وبيان عناصره، وإجراء مقارنةٍ بين هذا المنهج والمناهج المعاصرة المهتمّة، وخاصة بمشاكل القراءة، وبتحليل الخطاب، وبقضايا التفسير والتأويل. وهي مقارنةٌ توخّى القائمون بها إدراك نقاط التقاطع، ومحاور التلاقي، وعناصر الاشتراك والاجتماع، بين المنهج الأصولي والمناهج المعاصرة، التي تشتغل على ر القراءة والبيان وتحليل الخطاب والتفسير والتأويل[٣].

وقد أسفرت أغلب النتائج عن المستوى العلميّ الكبير الذي بلغه ووصل إليه منهج علماء الأصول في التعامل مع النصوص الشرعيّة بصفةٍ عامّة.

فالغاية من هذه الدراسات والبحوث هو المقارنة والموازنة بين المناهج التفسيرية والبيانية؛ لأجل الكشف عن المعايير الضابطة للفهم، والقوانين الصانعة للمعنى، وإظهار الآليّات المعينة على استمداد هذا المعنى.

وما يظهر للناظر والباحث أن وجهة العلوم الإسلاميّة كانت تنحو نحو الوجهة اللغويّة والبيانيّة التفسيريّة. وهذا محلّ اتفاق كثيرٍ من الباحثين والدارسين، الذين اشتغلوا على النَّسَق والبناء المركَّب والمشكل للعلوم الإسلاميّة[٤].

علم أصول الفقه، الحقيقة والدلالة

يُعَدّ علم أصول الفقه من أهمّ العلوم التي أنتجَتْها الحضارة العربية الإسلامية. فقد عبَّر هذا العلم عن أهمّ المشاغل التشريعية والتأويلية التي شغلَتْ الحضارة العربية الإسلامية في مسارها التاريخيّ الطويل. وقد تحدَّث ابن خلدون في «المقدّمة» عن علم أصول الفقه، وأهمّيته في التشريع والاستنباط، فقال: «اعلَمْ أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعيّة، وأجلّها قَدْراً، وأكثرها فائدةً، وهو النظر في الأدلّة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام»[٥].

واعتبر ابن خلدون علم أصول الفقه من العلوم المستَحدَثة في الملّة؛ حيث لم يكن المتقدِّمون في حاجةٍ إليه، وإنما نشأَتْ الحاجة إليه بعد فساد الألسنة، واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى.

وعلم أصول الفقه هو من علوم المناهج، يدرج في علم المناهج، فهو كاشفٌ لحضور المسألة المنهجيّة في التراث العربي الإسلامي، بحيث يعكس مدى اشتغال علماء الإسلام على المسألة المنهجيّة، وعنايتهم البالغة بالعلوم ذات الوجهة التفسيرية البيانيّة؛ حيث كان لكلّ علمٍ في التراث منهجه الخاصّ به، والمميِّز له[٦].

ولعلّ هذا البُعْد المنهجيّ المركّب لعلم أصول الفقه هو الذي دفع بعض الدارسين إلى نعت هذا العلم بالمنهجيّة التشريعيّة؛ لأنه علمٌ يضع بين يدَيْ المستدلّ والمشتغل على فهم النصوص الشرعيّة مجموعةً من القواعد والآليّات الكلّية والضوابط، التي تعينه وتساعده على تفهُّم النصّ، وعلى استمداد معناه[٧].

ومن جهةٍ أخرى فهو يجسِّد مبدأ التداخل والتواصل بين العلوم الحاضرة في الإسلام؛ ذلك أن علم أصول الفقه هو في بنائه العامّ «يظهر بمظهر نسقٍ من العلوم، لم تدخل فيه شعب العلوم الإسلامية وَحدَها، بل دخَلَتْ فيه أيضاً العلوم العقلية المنقولة والدخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، والوافدة عليها من ثقافاتٍ أخرى»[٨].

ولقد ردّ الدكتور طه عبد الرحمان بقوّةٍ على مَنْ استصغر هذا العلم، أو قلَّل من شأنه، أومن قيمته العلميّة؛ لأن القضايا والمباحث والإشكاليّات الكبرى التي استحضرها وأثارها علماء هذا العلم قديماً ليس بالإمكان أن يستحضرها الباحثون المعاصرون اليوم.

وفي المقابل، اعتبر الدكتور مهدي فضل الله «أن علم أصول الفقه منهجٌ دقيق، وأنه منهجٌ لا يعادله منهجٌ آخر، في دقّته، وتماسكه، ومرونته، وقدرته على الخوض في مختلف موضوعات الشريعة، والوصول فيها إلى حلولٍ اجتماعيّة إنسانيّة»[٩].

وهذا يدلّ أن علم أصول الفقه من أهمّ العلوم التي استطاعَتْ أن تحمل نظريةً متكاملة في تفسير النصّ، وقراءته وتأويله. فعلم أصول الفقه علمٌ يختصّ بمنهج الاستنباط، ويتعلّق بتقويم عملية الاجتهاد، ويعمل على تسديد الفهم، ويتّصل مباشرةً بتسديد النظر في الفهم وفق قانونٍ علميّ ضابط؛ لأن مسعى الأصولي كان دائماً هو تقعيد قواعد الفهم، وإرساء شروط التفسير، وعَرْض مقتضيات البيان وأصول التأويل. قصده من هذا تحصيل المعنى المحمول في الخطاب القرآني؛ ليكون هذا المعنى مدخلاً لاستنباط الحكم الشرعي[١٠].

فهو منهجٌ بالإمكان استثمارُه في تفقُّه النصوص المدوَّنة باللغة العربية، بما في ذلك النصوص القانونية؛ لأنها مُصاغةٌ ومركّبة بأسلوبٍ عربيّ[11].

فهذه المهمّة، التي أُنيط بها علم أصول لفقه، هي التي كشف عنها الإمام الغزالي بقوله: «أصول الفقه يرجع إلى ضبط قوانين الاستدلال»[12].

ولمّا كانت معظم التكاليف الشرعية لها استمدادٌ من اللغة العربية وعلومها أَوْلى علماء هذه الشريعة العناية البالغة باللغة العربيّة، واستعانوا بقواعد اللغة العربية في فهمهم للشريعة الإسلاميّة[13].

وقد انطوى هذا العلم على نظريّاتٍ علميّة لا تقلّ أهمّيةً عن النظريات التي تتعرَّض لدراسة النصوص، وتغوص في أعماقها؛ لإدراك المعنى وحمولته والقصد المتضمّن فيه.

وعلى العموم فإن علم أصول الفقه عبارةٌ عن قواعد منهجيّة استدلاليّة؛ لضبط الفهم، وتنظيم الاستنباط، وتسديد الاستدلال، و تحصيل المعنى، والوصول إلى القصد.

تلقّي المعنى في النصّ، الشروط والمقتضيات في علم أصول الفقه

انطلاقاً من هذا المبدأ العامّ، وهو أن علم أصول الفقه يُعَدّ من أبرز العلوم التي اشتغلت على المعنى في النصّ، في جميع مستوياته، وكان هذا الاشتغال من أجل تفهُّم النصّ، واستيعاب مضامينه، والوقوف على معانيه، كلّية أم جزئيّة؛ لإدراك مقاصده ومراميه، فإن علماء الأصول استحضروا كثيراً من المباحث اللغويّة والدلاليّة التي تشتغل على المعنى؛ لأن التلقّي السليم للمعنى المحمول في النصّ الشرعي يتأسَّس على ضوء القواعد والكلّيات والأصول المستمدّة من اللغة العربية، ومن طبيعتها في الأداء، وقوانينها في التخاطب.

ومن شأن التقيُّد بهذه القواعد والكلّيات أن يساعد ويعين المتلقّي على التلقّي السليم للنصّ القرآني، ويجعل الفهم سديداً وسليماً، محافظاً على مقاصده العليا التي من أجلها نزل القرآن. مع العلم أن هذه القواعد، ذات الوجهة التفسيرية، هي في حدّ ذاتها آليّاتٌ مساعِدة، وأصولٌ معينة على تحصيل المعنى من النصّ؛ حتّى يكون هذا

المعنى طريقاً إلى الاستدلال. وهذه القواعد التفسيرية هي في غالبها قواعد مستمدّة من اللغة العربية. وهذا يعود إلى أن القرآن الكريم هو كلامٌ عربيّ، جرى فيه التخاطب على معهود العرب في كلامها، فكانت قواعد اللغة العربية طريقاً إلى فهم المعاني القرآنية.

وممّا يدلّ على أهمّية هذه القواعد ذات المنزع الأصولي في الفهم والتفسير تصريح المفسِّر الأندلسي ابن جزي الكلبي(٧٤١هـ)، الذي قال في شأن هذه القواعد: «...فإنه من أدوات تفسير القرآن، وإنه لنعم العَوْن على فهم المعاني، وترجيح الأقوال. وما أحوج المفسِّر إلى معرفة: النصّ، والظاهر، والمجمل، والمبين، والعامّ، والخاصّ، والمطلق، والمقيّد، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وشروط النسخ، ووجوه التعارض، وأسباب الخلاف، وغير ذلك، من علم الأصول!...»[١٤].

المرجع اللغويّ في علم أصول الفقه

وهو المعنى الذي أكَّده الإمام القرافي، في مقدّمة فروقه، عندما قال: «خصّ الله تعالى اللسان العربيّ بالبيان؛ إذ استمدَّتْ اللغة العربية شرفها وقدسيّتها من انتسابها وانتمائها إلى الوَحْي. قال ابن فارس: «لمّا خصّ الله جلَّ ثناؤه اللسان العربي بالبيان علم أن سائر اللغات قاصرةٌ عنه»[١٥].

أما الإمام عليّ فقد قال في شأن العربية: «كلام العرب كالميزان الذي يعرف به الزيادة والنقصان، وهو أعذب من الماء، وأرقّ من الهواء؛ فإنْ فسَّرته بذاته استصعب، وإنْ فسَّرته بغير معناه استحال. فالعرب أشجارٌ، وكلامهم ثمارٌ...»[١٦].

وهذا ما جعل الترابط حاضراً وقائماً بين القرآن الكريم واللغة العربية.

ويعتبر علماء الأصول من أوائل العلماء الذين احتضنوا الدراسات اللغوية والدلالية؛ فأغلب المصادر الأصولية احتضنَتْ المباحث اللغوية والدلالية، بحيث لا نجد تراثاً أصوليّاً لا يحمل المباحث ذات الصلة بالمباحث اللغوية[١٧].

وفي هذا المعنى قال إمام الحرمين، صاحب البرهان: «اعلَمْ أن معظم الكلام في أصول الفقه يتعلَّق بالألفاظ والمعاني».

اللغة في كتب علم أصول الفقه

بحكم عربيّة الشريعة الإسلامية، وبحكم نزولها وفق مقتضيات اللغة العربيّة، وأساليبها في التعبير، كان ضرورياً ولازماً على المفتي ومتفهِّم النصّ والمستدلّ ومستنبط الأحكام الشرعية من النصّ أن يتمكَّن من اللغة العربية، ومن جميع مكوّناتها وأدواتها، وعناصرها ومستوياتها[١٨].

والسبب في حضور اللغة في مدوّنات علم أصول الفقه يعود إلى «أن الشريعة جاءَتْ بلغة العرب. وكلّ شريعةٍ لا تظهر إلاّ بلغةٍ، «فيصير تعلُّم تلك اللغة من الضروريات»[١٩]؛ إذ إن القرآن الكريم والسنّة النبوية «لمّا كانا عربيّين لم يكن لينظر فيهما إلاّ عربيّ»[٢٠]. وهو ما جعل مدوّنات علم أصول الفقه تحتوي على مقدّمات نفيسة في علم اللغة بفروعها المتعدِّدة. قال الإمام الغزالي: «إن المقدّمات اللغوية، كعلم اللغة والنحو، فإنها آلةٌ لعلم كتاب الله، وسنّة نبيِّهﷺ»[٢١].

هذه الخصائص التي في اللغة العربية هي التي أهَّلَت العربية لأن تُحْصَى بموقعٍ كبير، ومن ثمّ فلا مَحيص عن اللغة العربية وعلومها لِمَنْ أراد الفهم لكتاب الله؛ لأن القرآن الكريم أنزله الله بلسان العرب.

واللغة هي التي تكفل للمفسِّر وتعينه على أن يستمدّ المعنى، ويحقِّق الدلالة في النصّ، بجميع الطرق الموصلة إليها، وبجميع السبل المؤدّية، سواءٌ كان هذا الاستمداد والتحصيل بطريق المنطوق أو المفهوم أو المعقول...[٢٢].

وممّا يدلّ على نزوع علم أصول الفقه نحو تفسير النصّ وقراءته هو استحضار علماء الأصول لكثيرٍ من المباحث ذات المنحى اللغويّ. فأغلب المباحث التي دُوِّنَتْ في هذا العلم هي مباحث تنتمي إلى علم اللغة، والدلالة، والتركيب، وعلم المعجم. فهي مباحث في أصلها كانت تنزع إلى وضع القواعد والأصول والضوابط، التي تنزع إلى تحقيق الفهم السليم والسديد للنصّ الشرعي، انطلاقاً من علوم اللغة العربية. وهذا المعطى يعود إلى أن «الحقّ سبحانه خاطب العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها»[٢٣]. وقد أدّى هذا الترابط الوثيق بين علم أصول الفقه واللغة العربية، وتوقُّف استمداد المعنى على اللغة العربيّة، إلى ظهور شبكةٍ متكاملة ومنسجمة من العلوم اللغويّة والدلاليّة والشرعيّة، تعمل موحّدةً، وبطريقةٍ منسجمةٍ؛ من أجل استمداد المعنى

من النصّ؛ لأجل تفهُّمه واستخلاص مقاصده...

إن هذا التعلُّق باللغة بين الأصوليّين هو الذي جعل جزءاً كبيراً من مباحث علم أصول الفقه تدور وتتّجه نحو المباحث اللغويّة والدلاليّة...

فأغلب ومعظم مباحث علم أصول الفقه تنتظمها البحوث المُدْرَجة في العلاقة الرابطة والجامعة بين الألفاظ والمعاني.

قال الدكتور محمد عابد الجابري: إن «السلطة المرجعيّة في علم أصول الفقه كانت للبحوث اللغويّة، والمحور الرئيس الذي ينتظم هذه البحوث هو علاقة اللفظ بالمعنى»[٢٤].

وما يدلّ على نزوع علم أصول الفقه نحو تفسير النصّ؛ لاستمداد واستخلاص المعنى منه، هو استحضار علماء الأصول لكثيرٍ من المباحث اللغوية، والدلاليّة. فأغلب المباحث المركّبة لعلم أصول الفقه، التي دوِّنت في هذا العلم، مباحث تنتمي لعلم اللغة بجميع مستوياته: التركيب، والمعجم، والدلالة. فهي علومٌ تنزع نحو التفسير والبيان. وهذا يعود إلى أن «الحقّ سبحانه خاطب العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها»[٢٥].

فالمرجع في التفسير والبيان والفهم هو قواعد اللغة العربية، وأعرافها في الأداء، ومعهودها في التخاطب، ومقتضياتها في صرف ونقل المعنى، وما يتبع من تحوُّل المعنى من المواضعة اللغويّة إلى الشرعيّة أو المواضعة العُرْفية، بحيث لا تظهر ثمرة الاستدلال إلاّ بفهم النصّ، كما صرّح بذلك الإمام الشاطبي(٧٩٠هـ)، عندما قال في الموافقات: «لا تظهر ثمرة الفهم إلاّ في الاستنباط»[٢٦].

فتوجُّه علم أصول الفقه نحو اللغة يعود إلى اشتغاله بالتفسير والقراءة. وهو توجُّهٌ يجد مبرِّره وسنده في توقُّف الاستدلال على فهم النصّ، وإدراك حمولته اللغويّة، ومعانيه الشرعية؛ لأن الفهم لمحتوى النصّ في دلالته، وفي معانيه ومقاصده، هو المدخل الأوّلي لاستنباط الأحكام الشرعية؛ باعتبار أنه «لا استنباط بدون فقهٍ للنصّ الشرعيّ»، كما يقول علماء الأصول.

هذا الاعتبار جعل من مصنّفات ومدوّنات علم أصول الفقه حاملةً لكثيرٍ من المباحث اللغوية والمباحث البلاغية، وجامعةً للقضايا الدلالية، والمسائل المعجمية. وهي مباحث من أهدافها وغاياتها فَهْم النصّ القرآني فَهْماً منسجماً مع طبيعة اللغة العربية،

ومتوافقاً مع معهودها في التخاطب، وواقعاً على أصولها في التفسير، ومنطقها ومقتضياتها في البيان والتأويل. لقد كان طبيعياً، والعربية لسان شريعة الإسلام، أن توضع قواعد التفسير في ظلّ هذه الحقيقة. «وهكذا وُضعت تلك القواعد بعد استقراءٍ للأساليب العربية، وإدراكٍ لطبيعتها في الخطاب، ومعرفة ما يمكن أن تؤدّيه تلك الألفاظ والتراكيب من مدلولاتٍ ومعانٍ»[٢٧]؛ ولأن مقصد البيان هو أوّل مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وهو المقصد الذي عبَّر عنه الإمام الشاطبي بقصد الشارع في وضع التشريع للإفهام[٢٨].

المنهج الأصوليّ في صناعة المعنى، الغاية والقصد

لقد تقدَّم أن من أبرز ما اعتنَتْ به العلوم الإنسانية هو تأسيس البيان المؤدّي إلى فهم النصّ بقسمَيْه: القرآني؛ والحديثي. ومن أبرز العلوم التي اختارَتْ الاشتغال بهذا الموضوع علمُ أصول الفقه.

وعليه، فإن عناية علماء الأصول، على اختلاف تخصُّصاتهم، هو تأسيس البيان المؤدّي إلى فهم القرآن الكريم، ووضع الضوابط العلمية، والشروط المنهجيّة المتّصلة بالفهم والبيان، من خلال استدرار المعاني من مفردات النصّ، وتحصيلها من منطوقه، واستمدادها من مفهومه، واستكشافها من معقوله، مع الالتفات إلى العِلَل، والأمارات، والقرائن، والسياقات، والمقتضيات المحيطة بالنصّ. لقد كان الأصولي مندفعاً برغبةٍ أكبر وتوجُّهٍ قويّ في صيانة النصّ، وحمايته وتحصينه من أن يصير مجالاً للزيادة، وممرّاً لإقحام الذات، ومعبراً من أجل تصريف الآراء الشخصيّة، وتمرير الرغبات الذاتية، لقارئ النصّ، ولا سيَّما إذا كانت هذه الرغبات لا تحكمها المعايير العلميّة، ولا تحترم الضوابط المنهجيّة، وتنأى بطبيعتها عن الحياد، وتنتصر للتحيُّز الذاتي، ولا تأخذ بالموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي[٢٩].

فلا أحد يشكّ في أن علم أصول الفقه من أهمّ العلوم المنهجية والتأويلية التي قدَّمَتْ نظريّةً متكاملةً تخصّ تفسير وفقه النصّ.

وفي هذا السياق عاتب المفسِّر ابن جزي الكلبي، في مقدّمة تفسيره، بعض المفسِّرين؛ لأنهم تغاضَوْا واغفلوا مباحث علم أصول الفقه، و تجاهلوا جهود الأصوليّين

في التفسير، ولم يستحضروها في سياق تفسيرهم للقرآن الكريم، ولا سيَّما ما تعلَّق بالقواعد اللغوية المخصّصة للتفسير عامّة، وتفسير النصّ القرآنيّ خاصّة...[٣٠].

وهذا العتاب يجد اعتباره أن مقصد البيان يُعَدّ من أبرز المقاصد التي جاء بها الإسلام، وحملتها الشريعة الإسلامية، وأصَّلتها في خطابها، وبيَّنتها في آياتها، وقعَّدتها في نصوصها، وكشفت عنها في نقولها وشواهدها، وقعَّدتها في قواعدها، التي منها: إن «الأصل في الخطاب البيان وتحقيق الفهم»، وبعبارة الإمام أبي الحسين البصري(٤٣٦هـ): «إن الغرض من إرسال الخطاب هو تحقيق التفاهم...»[٣١].

الصلة المشتركة بين علمَيْ أصول الفقه والتفسير

ممّا يدلّ على الصلة القويّة القائمة بين علم أصول الفقه والتفسير أن كلَيْهما يشتغل على محور التفسير والبيان، وعلى تمثُّل المعاني، واستمداد الدلالات اللغويّة المحمولة في النصّ القرآني[٣٢]. ومن هنا فإن الضرورة المنهجية والعلمية ملزمةٌ للمفسِّر والقارئ في أن يستعين بجهود الأصوليّين، ويستحضر بحوثهم، ويستأنس باجتهاداتهم وآرائهم في قراءة النصّ الشرعي، وأن لا يتغاضى عن هذه الجهود في كلّ عملٍ اتّصل بقراءة النصّ.

وتَبَعاً لهذا الاعتبار العملي، وهذا المعطى المنهجي المحدّد لأهمّية المنهج، فقد أدركَتْ الثقافة العربية الإسلامية في بداية نشأتها أن الحاجة ماسّةٌ وضروريّةٌ إلى تأسيس منهجٍ يضبط عملية الفهم، ويسدِّد عملية البيان، ويقوِّم الاستمداد، وينظِّم ويقنِّن عملية التأويل، وخاصّة في تحقيق دلالة الألفاظ، وفي تحوُّل المعنى وانتقاله من الدلالة الأصلية إلى الدلالة التَّبَعية، تَبَعاً للسياقات والمقتضيات التي تَرِدُ فيها تلك الدلالة، من خلال ما تمّ إرساؤه من الضوابط، وما تمّ إنتاجه وتقنينه من المقتضيات، وما تمّ تعيينه من الشروط الخادمة والمشتغلة على الفهم، والمنظِّمة للتأويل.

والمنهج عند المفسِّرين هو تلك الطرق والمسالك التي ينبغي أن يتّبعها ويسلكها ويتقيَّد بها المفسِّر في تفسيره لكتاب الله؛ تحصيناً لكتاب الله من التحريف...[٣٣].

وممّا يؤكِّد حضور المنهج بشكلٍ بارز في العلوم الإسلامية حضور مباحث علم أصول الفقه وعلم أصول التفسير وعلم المعجم؛ باعتبارها من أبرز علوم مناهج الفَهْم.

فوظيفتهم تتَّحد في تحصين وضبط عمل المفسِّر من أن لا يخرج عن السبيل في التماسه للمعنى.

الجهات اللغويّة الصانعة للمعنى

١ـ جهة اللفظ

إن من أبرز الجهات اللغويّة التي كانت موضوع بحث واستقراء وتتبُّع علماء أصول الفقه هي جهة الألفاظ في علاقتها بالمعاني؛ لأن اللفظ هو أداةٌ ووسيلةٌ إلى تمثُّل المعنى، فلا «سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلاّ بتوسُّطٍ»[٣٤].

ومن جهةٍ أخرى يُعَدّ اللفظ طريق البيان، ووسيلةً لفهم النصّ؛ إذ إن الأصل «أنه لا بيان إلاّ بالألفاظ المعبِّرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة...»[٣٥].

والتحقُّق من الألفاظ من شأنه أن يبعد الالتباس، ويرفع الخفاء في النصّ؛ «لأن الأصل في كلّ بلاءٍ وعماءٍ وتخليطٍ وفسادٍ هو اختلاط الأسماء، ووقوع اسمٍ واحدٍ على معاني كثيرةٍ...»[٣٦].

لهذا الاعتبار رصد «علماء الأصول دلالات الألفاظ من مختلف الزوايا والجهات. وحتّى تتوفَّر لهم تلك المعرفة باللفظ رصدوها من زاوية ما وُضِعَتْ له الألفاظ من حقائق، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن العموم والخصوص والاشتراك؛ كما رصدوها من زاوية ما تُسْتَعْمَل فيه فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن الحقيقة والمجاز»[٣٧]. وقد تميَّز حديثهم حول اللفظ بالسَّعَة والشمولية، وحقَّقوا بحوثاً نفيسةً تدور في محور اللفظ في علاقته بالمعنى[٣٨]. وهذا الرصد والمتابعة يعود إلى أن اللفظ هو العمدة في استنباط الأحكام الشرعيّة، فتتبعوه مفرداً ومركّباً، خاصّاً وعامّاً، مطلقاً ومقيّداً، حقيقةً ومجازاً، وفصَّلوا القول في علاقته بالمعنى، ومراتب هذا المعنى. كما بحثوا مدى تأثير السياق والقرائن في توجيه المعنى، فثنائيّة اللفظ والمعنى شكَّلت سلطةً معرفيّة، حاضرةً بقوّةٍ في الدرس الأصولي، بجميع مدارسه واتجاهاته، بحيث اعتنى بهذه الثنائية جميع الأصوليّين، على اختلاف مدارسهم واتّجاهاتهم المذهبية[٣٩]. وقد كانت لهم في مدارسة اللفظ اجتهاداتٌ قيِّمة ونفيسة، بحيث كان يجمعهم في اشتغالهم بثنائيّة اللفظ والمعنى، وهما مشتركٌ واحد؛ لاستمداد المعنى من النصّ

الشرعي؛ ليكون هذا المعنى مقدّمةً في استنباط وتحصيل الحكم الشرعي.

وممّا شدّ الأصوليّين في اشتغالهم على اللفظ هو أن الأخطر في سوء الفَهْم للنصّ بصفةٍ عامّة هو عدم التحقُّق من الألفاظ المركّبة لذلك النصّ.

ومن مبادئهم في هذا الباب أن الأصل في تداول اللفظ هو تحقيق البيان والفَهْم[٤٠]، وأن «لكلّ اسمٍ مسمّىً يختصّ به، ويتبين به المراد؛ ليقع به التفاهم والبيان، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهمٌ أبداً، ولبطل خطاب الله تعالى لنا»[٤١]. وهذا الحضور للبحث اللغويّ والدلاليّ في الدرس الأصوليّ هو ما يجعلنا ندرك أن علم أصول الفقه هو في أصله بحثٌ في دلالة اللفظ في النصّ الشرعيّ؛ من أجل رسم الضوابط، وإرساء المعايير الحاكمة لفهم النصّ، وتحصيل القواعد، وهو ما كان دافعاً للأصوليّين إلى استقراء جميع أنواع وأشكال العلاقات والأنساق التي تقوم بين اللفظ والمعنى في النصّ الشرعي[٤٢].

بل إن البحث عن المعنى الذي يحمله اللفظ في التركيب كان هو الأصل والقصد في عمل الأصوليين وهم يشتغلون على اللغة، ويستحضرون مباحثها، ويناقشون قضاياها. وهذا ما صرَّح به الإمام الشاطبي عندما قال: «إن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني. وهذا الأصل معلومٌ عند أهل العربية»[٤٣].

فاللفظ ما هو إلاّ وسيلةٌ لتحصيل المعنى من النصّ.

ولقد أفصح إمام الحرمين الجويني(٤٧٨هـ) عن هذا التوجُّه في «البرهان» فقال: «اعلَمْ أن معظم الكلام في الأصول يتعلَّق بالألفاظ والمعاني؛ أما المعاني فستأتي في كتاب القياس، إنْ شاء الله؛ وأما الألفاظ فلا بُدَّ من الاعتناء بها؛ فإنّ الشريعة عربيّةٌ»[٤٤]. ويُعَدّ مبحث اللفظ من المداخل الأساسية لفهم الخطاب الشرعيّ، فهو من أهمّ الآليّات المساعدة والمعينة على الفهم والتلقّي.

والمنطلق المنهجي هو التحقُّق من اللفظ في حالتَيْ الإفراد والتركيب. فالفَهْم يبدأ، كما قالت الدكتورة عائشة بنت الشاطئ، بالخدمة اللغوية لألفاظ النصّ، بمعرفة الدلالة المعجمية والسياقية للفظ في علاقته بالمعنى[٤٥]. وإدراكاً لهذا البُعْد المنحي، فقد عُني علماء باللفظ العربي، من حيث معانيه ودلالاته، عنايةً بالغة، وقاموا

بمتابعته في جميع الأحوال والمواقع. ولم يفُتْهُم استحضار السياق؛ بحكم أثره وقوّته في توجيه المعنى؛ لأن الأصل في تحليل الخطاب الشرعيّ يجب أن تكون البداية فيه بالخدمة اللغويّة لألفاظه، بمعرفة الدلالة المعجميّة أوّلاً، والدلالة الاستعماليّة ثانياً، لهذه الألفاظ والمقتضيات والأحوال المحيطة بالنصّ. فلا بُدَّ في التفسير من التحقُّق من الألفاظ في التركيب. فأوّل ما يحتاج إليه مفسِّر الخطاب أن يحقِّق الألفاظ المفردة. فتحصيل معنى مفردات ألفاظ القرآن من أوّل المعاون لِمَنْ أراد أن يدرك معاني القرآن»[٤٦].

٢ـ جهة الدلالة، ومراتبها

بناءً على هذا الثابت، وهو أن التلقّي السليم للنصّ الشرعي وفهمه، والوصول إلى مقاصده، لا يتيسَّر إلاّ بتجميع مجموعةٍ من الضوابط والشروط، والتقيُّد بعددٍ من القواعد، فإن وجهة علماء الأصول اتّجهت إلى الدلالات. ومن ثمّ فمن أهمّ الجوانب اللغوية، التي كانت موضوع دراسة الأصوليين، الجانب الدلاليّ. والذي حدا بالأصوليّين للعناية بهذا الجانب هو توقُّف التفسير والتأويل والاستنباط على معرفة دلالة اللفظ على المعنى، من جميع الجهات والزوايا والمستويات.

فالدلالات هي التي تُعين الفقيه على استخراج واستنباط الأحكام من المنطوق، وهي القضيّة المصرَّح بها. كما تُعينه على استنباط الأحكام من غير المصرَّح به، أي من النصّ غير المصرَّح به. وهذا الشكل في الاستدلال يُعْرَف عند المناطقة بـ (قواعد التوليد والاستدلال)[٤٧]؛ وبـ (تحصيل المسكوت من المنطوق). ومن هنا عُدَّتْ جهة الدلالات عمدة علم الأصول.

فلا بُدَّ في التفسير من إدراكٍ سليم ومعرفةٍ عميقة بدلالات الألفاظ على المعاني، وبالتغيُّر الذي يطرأ على دلالة الخطاب، تَبَعاً للسياق المحيط بالخطاب. ولهذا الغرض نظر علماء أصول الفقه في الألفاظ في علاقتها بالمعاني في جميع الجهات، كما انصرَفَتْ عنايتهم إلى الإلمام بالمقتضيات المحيطة بالخطاب؛ لأن الكلام الواحد تختلف دلالتُه تَبَعاً للمقتضيات المحيطة به.

فدلالة الألفاظ تابعةٌ لقصد المتكلِّم وإرادته، ومن ثمّ لا بُدَّ من معرفة القصد

والإرادة في التخاطب؛ بتحكيم السياق، وإعمال القرائن المحيطة بالنصّ؛ لأن السياق حاكمٌ، كما صرَّح بذلك علماء الأصول.

ويُعَدّ مبحث الدلالة عند الأصوليّين الأساس الذي يتأسَّس عليه بناء علم أصول الفقه. وقد كشف عن هذا الإمام الغزالي(٥٠٥هـ)، عندما قال في «المستصفى»: «اعلَمْ أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول؛ لأنه ميدانُ سَعْي المجتهدين، في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها»[٤٨].

وممّا حفّز الأصوليّين على التوسُّع في المباحث اللغويّة والدلاليّة هو درجة التفاوت الحاصل في الألفاظ، من حيث درجة الوضوح والخفاء. فالألفاظ التي جاءَتْ في الخطاب الشرعيّ ليست في مستوىً واحدٍ، من حيث الوضوح والإبانة والخفاء. بل إن اللفظ الواحد قد «يدلّ على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله»[٤٩]. إضافةً إلى أن البيان مقصورٌ على الدلالة اللفظية. وهو ما أكَّده الأصوليّون في نقولهم؛ حيث ذكروا «أن البيان لا يكون إلاّ بالألفاظ المعبِّرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة»[٥٠]. والسبيل والطريق في هذه المعرفة هي وجهة اللسان العربيّ، وهو المقصود بالمواضعة اللغويّة[٥١].

وممّا يؤكِّد أهمّية الدلالة في الفهم واستمداد المعنى كون النصّ الشرعيّ يدلّ على أكثر من دلالةٍ، بطرقٍ مختلفة. فقد أضحى ضروريّاً البحث في دلالة النصوص على معانيها، والتي تعتبر قواعد أصوليّة لغويّة ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافّة طاقات النصّ في الدلالة على معانيه. وهو من أهمّ البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام[٥٢].

ومن أهداف النظرة الأصولية للبحث الدلالي السَّعْيُ إلى تحديد معالم البيان والتفسير والتأويل؛ وذلك بوضع المعايير المنضبطة والضوابط الحاكمة التي توزن بها النصوص والمتون اللغوية فيما لو شابَها لَبْسٌ، أو مسّها غموضٌ، أو اعترضها إبهامٌ، أو أصابها خفاءٌ والتباسٌ. كلّ هذا العمل كان من أجل الوصول إلى تحقيق هذا الهدف النبيل، الذي يتحدَّد في ضبط عمليّتي القراءة والتأويل. وعلم أصول الفقه في مجمله إنما هو بحثٌ في الدلالات، لفظاً ومعنى، ونصّاً وسياقاً، وذلك عن طريق مبدأ التلازم القائم بين قوانين اللغة في فهم الخطاب، وضوابط السياق في تحديد المعنى المتعدِّد،

والمحتمل على نحوٍ مخصوص»[٥٣].

والاهتمام بالدلالات، بجميع أقسامها وفروعها وأنواعها، جعلَتْ علماء الأصول يتّجهون إلى البحث في السياق؛ باعتبار أن السياق أداةٌ إجرائيّة لتحديد المعنى، وسببٌ مُعين في الترجيح بين الدلالات المحتَمَلة، والأقوال المتعدِّدة التي يحتملها المعنى المحمول في النصّ الشرعي[٥٤]. هذه الأهمِّية التي اكتسبَتْها الدلالات في التفسير جعلت بعض الباحثين يستحضرون مبحث الدلالات ليكون قانوناً عامّاً في التفسير والبيان.

وتنقسم الدلالة إلى عدّة أقسامٍ، منها:

١ـ الدلالة الأصليّة: وهي دلالةٌ لفظيّة تابعةٌ لقصد المتكلِّم، حيث يجد العقل بين الدالّ والمدلول مناسبةً. وقوامها أن تأخذ الألفاظ من وضعها الأصليّ، بحيث تكون دلالتها وفق ما وُضعَتْ له بالقصد الأوّل المأخوذ من الوضع. فهي دلالةٌ تشترك فيها جميع الفهوم والألسنة[٥٥].

٢ـ الدلالة التابعة: وهي دلالة مستمدّةٌ من الدلالة الأصلية، وخادمةٌ لها، وراجعةٌ إليها. ويتطلّب النظر في معرفتها النظر في المقتضيات العامّة المحيطة بالخطاب، أعني السياق[٥٦].

وتحصيل الدلالة التَّبَعية من الأصليّة متوقِّفٌ على مدى المعرفة بالسياق المحيط بالخطاب. وهو ما يتفاوت فيه المتلقّين لهذا الخطاب. وهو ما يعني أن المتلقّين يتفاوتون في اكتساب هذه الدلالة...

فمراعاة المقتضيات التداولية للخطاب، من حيث الظروف والملابسات المحيطة بالخطاب، مطلبٌ منهجيّ في تمثُّل الدلالة في الخطاب، بأقسامها المتعدِّدة، وبفروعها وأشكالها المتنوِّعة.

والدلالة بهذا التقسيم والتفريع هي من اختيار الإمام الشاطبي(٧٩٠هـ)، في الموافقات، فقد قسَّم الدلالة التي ترجع إلى المواضعة اللغويّة إلى:

دلالة أصليّة: «...من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مفيدة دالّة على معانٍ مطلقة...».

ودلالة تابعة، «وهي من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيّدة دالّةٌ على معانٍ خادمةٍ للدلالة التابعة...»[٥٧].

ويندرج في هذه المقتضيات الحاكمة والموجِّهة للمعنى السياق والقرائن والمقام؛ باعتبارها من العلامات الدالّة والمُرْشِدة إلى مراد المتكلِّم من كلامه. وهي من الوسائل المُرْشِدة إلى بيان المحتَمَلات من الخطاب...[٥٨].

أما الإمام الأصولي ابن القيِّم الجوزية(٧٥١هـ) فله اختيارٌ واجتهادٌ خاصّ في توصيف وتفريع وتقسيم الدلالة[٥٩]. فهي تأخذ عنده قسمين أساسيين:

١ـ **الدلالة الحقيقية**: وهي الدلالة التابعة لقصد المتكلِّم. وهذه الدلالة لا تختلف باختلاف المتكلِّمين؛ فالمتكلم أدرى من غيره بكلامه، وهو أعلم به من غيره.

٢ـ **الدلالة التابعة**: وهي التابعة لفهم السامع. وهذه الدلالة تختلف باختلاف مدارك ومستويات السامعين، حَسْب المقتضيات الثقافية التي يتميَّزون بها[٦٠].

٣ـ جهة السياق

في مسعى الأصوليّين في الفصل بين الألفاظ من جهة المعجم ومن جهة الاستعمال اشتغلوا بالسياق؛ للفصل بين الجهتين؛ لأن اللفظ تتغيَّر دلالته ومعناه تَبَعاً للسياق الذي يَرِدُ فيه.

فالسياق هو الإطار الذي تنتظم فيه العناصر المركّبة للنصّ. وقد اعتمده المفسِّرون في تفسيرهم للنصّ، ووظَّفوه في تعيين دلالة النصّ القرآني، فهو من أهمّ القرائن الدالّة على مراد المتكلِّم.

لقد فطن الأصوليّون إلى السياق وعناصره وأثره في تحديد المعنى. وقد وضع علماء الأصول عدّة ضوابط في إعمالهم للسياق.

ويُراد بالسياق عند علماء الأصول مجموعُ ما انتظم من القرائن الدالّة على المقصود من الخطاب، سواءٌ أكانت تلك القرائن حاليّةً أم مقاميّةً، وبعبارةٍ أخرى: السياق هو مجموعُ القرائن التي تُساهم في عملية الفَهْم والإفهام؛ للفصل بين المعاني، لغويّةً كانت أم غيرَ لغويّةٍ...»[٦١].

وعليه، فإن عناية علماء الأصول بالألفاظ لم تكن مستقلّةً أو منفصلةً عن السياق، بل كانت داخلةً ومرتبطةً بمبدأ مراعاة المقتضيات والمقامات؛ لأن اللفظ خارج التركيب لا قيمة له.

قال الإمام الشاطبي: «لو اعتبر اللفظ بمجرّده لم يكن له معنىً»[٦٢]. ومن ثمّ فمن الجهات المهمّة التي اشتغل عليها علماء الأصول، وكان لها الأثر الكبير في استمداد المعنى، جهة السياق، وقصد المتكلّم من الخطاب. ومن قواعدهم في هذا الباب: السياق حاكمٌ، وإن الأصل المنهجي هو إعمال الدلالة الحقيقية للفظ. ولا يُلْجَأ إلى السياق إلاّ عند عدم قدرة الوضع على الوفاء بالمعنى. وإن انتزاع المعنى من النصّ يحكمه السياق. وإن الأصل في الخطاب هو تحقيق الفهم والبيان والإبلاغ. قال الشيخ ابن دقيق العيد: «أما السياق فهو يرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات. وكلُّ ذلك يُعْرَف بالاستعمال»[٦٣]. والسياق في الدرس الأصولي يُعَدّ من أبرز الجهات الضابطة للمعنى، بل هو الموجِّه للمعنى في النصّ[٦٤].

واعتبر علماء الأصول مبدأ مراعاة وتحكيم السياق في الفهم وتحصيل المعنى المنهجَ الأمثل، والطريقَ السديد المُعين في تحصيل المعنى من النصّ الشرعيّ[٦٥]. وإن الناظر في كتب الأصول يُلاحِظ مدى اهتمام علماء الأصول بالسياق، وبقصد المتكلِّم من الخطاب، ممّا جعلهم يخصِّصون له مباحث واسعةً في ثنايا كتبهم ومؤلَّفاتهم.

كما أن السياق هو آليّةٌ مساعدة، وأداة موجِّهة، على توجيه المعنى في الخطاب[٦٦]، بناءً على أن مقصود الخطاب ليس التفقُّه في العبارة، بل التفقُّه في المعبِّر...[٦٧].

ومن اجتهاداتهم في هذا المجال أن الخطاب الصادر عن الشارع يحمل على المعنى الشرعيّ؛ فإذا تعذَّر حُمِل على المعنى العُرْفي، ثمّ أخيراً يحمل على المعنى الشرعيّ[٦٨].

والمبدأ في هذا الاشتغال أن اللفظ قبل الاستعمال لا يكتسب أيّ معنىً، وإنما معناه الحقيقيّ يتحدّد في استعماله، تَبَعاً للسياق الذي يَرِدُ فيه، ممّا يدلِّل ويعني أن السياق هو الناظم الذي يعطي للكلمة دلالتها الحقيقية في التركيب.

والسياق يتفرَّع إلى عدّة أنواع، منها: السياق اللغوي والمقالي؛ والسياق غير اللغوي، وهو المقامي[٦٩]. فهو أداةٌ إجرائية لتحديد المعنى في النصّ. وإعمالُه يساعد ويُعين على حسن الفَهْم والتلقّي. ويؤكِّده أنّ الجهل بالسياق، وعدم إعماله أو استحضاره، يُعَدّ ضَرْباً من تحريف المعنى، وإبعاده عن أصله، وعن قصده؛ إذ حضور القصد في التخاطب ضروريٌّ، وإنه لا كلام إلاّ بوجود القصد. ومن قواعد علماء

الأصول: الأصل في الكلام القَصْد[٧٠].

هذه الاعتبارات مؤشِّرٌ على أن علم أصول الفقه يبقى من أهمّ أدوات الفهم والاستمداد. وما أحوج المفسِّر للاطلاع والانفتاح على قواعد هذا العلم المُساعِدة على الفهم والتلقّي لمعاني النصوص الشرعية!

خاتمةٌ

ما نستنتجه في هذا البحث أن علوم الفهم والتفسير والبيان تحظى بموقعٍ متميِّز ومكانةٍ خاصّة في التراث العربيّ الإسلامي. وإن هذه العلوم، رغم اختلاف أنواعها، وتعدُّد أشكالها، وتنوُّع فروعها وأقسامها، قد اختارَتْ الاشتغال على جهة البيان وتفهُّم النصوص، وهو مؤشِّرٌ داعم لمدى حضور منهج الفَهْم في التراث العربي الإسلامي.

ويأتي علم الأصول في صدارة العلوم الإسلاميّة التي اشتغلَتْ على جهة الفهم والبيان والاستمداد.

هذه الاعتبارات والمواصفات اعتباراتٌ ومؤشِّرات على أن علم أصول الفقه يبقى من أهمّ أدوات الفهم وعناصر الاستمداد للمعنى في النصوص الشرعيّة خاصّةً، والنصوص المدوَّنة باللغة العربية بصفةٍ عامّة.

فعناية علماء الأصول كانت متّجهةً إلى الاهتمام بالدلالة، وبطرق استخلاص المعنى؛ بقصد ضبط فهم النصّ من نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، والاشتغال بالمنهج الأصوليّ في قراءة وتأويل النصّ الشرعي. وواضحٌ أن علم أصول يحمل في مباحثه نظريّةً دلاليّةً متماسكة، ومنسجمة، ومتناسقة، وتكشف عن مستويات اشتغال الدلالة، وحضور المعنى، وأشكال تلقّي هذا المعنى في النصّ عامّةً، والنصّ الشرعيّ خاصّةً، لغاية جعل هذا المعنى مقدّمةً أساسيّة في الاستمداد والاستنباط من جهةٍ، ولحماية هذا المعنى من التحريف من جهةٍ أخرى. ولهذا لقي اهتماماً متزايداً بين الدارسين والباحثين في الآونة الأخيرة.

الهوامش

(١) دروس الكراسي العلميّة في علم أصول الفقه، الدرس رقم ١، بتاريخ: ٢٨ ـ ٠٦ ـ ٢٠١٢: الأستاذ مصطفى بنحمزة، علم أصول الفقه، الموضوع ـ الأهمية ـ الوظيفة.

(٢) د. شكري الطاوشي، المقام في البلاغة العربية، مجلّة عالم الفكر الكويتية، المجلّد ٤٢: ١٨٢، ٢٠١٣م.

(٣) من قبيل: هذه الدراسات والبحوث:

١ـ محمد يونس، علم التخاطب اللساني، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النصّ: ١٢٣، دار المدار، ٢٠٠٩م.

٢ـ محمد يونس، المعنى وظلال المعنى: ٢٦.

٣ـ محمد يونس، مقدّمة في علمَيْ الدلالة والتخاطب: ١٢.

٤ـ نعمان بوقرة، تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم، قراءة في أعراف الفَهْم الظاهري للخطاب القرآني: ٢٣٤.

٥ـ نعمان بوقرة، التصوُّر اللساني عند الغزالي في ضوء النظريّة الأصولية: ١١.

٦ـ يحيى رمضان، القراءة عند الأصوليّين: ٢٣.

٧ـ السيد عبد الغفّار، النصّ القرآني بين التفسير والتأويل: ١١، دار النهضة العربية، ٢٠٠٢م.

(٤) د. محمد وقيدي، الفارابي ونسق العلوم في الثقافة الإسلامية، مجلّة دعوة الحقّ المغربية، العدد ٣٦٤: ٢٣١، ٢٠٠٢م.

(٥) ابن خلدون، المقدّمة: ٥٨٣.

(٦) عبد الرزاق عكيوي، نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية: ٩، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٧) أبو الوليد الباجي، أحكم الفصول في إحكام الأصول: ٣٣ (مقدمة المحقِّق عبد المجيد تركي)، دار الغرب الإسلامي.

(٨) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث: ٢٣.

(٩) مهدي فضل الله، العقل والشريعة: ١٣.

(١٠) عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب: ٩.

(١١) أبو الحسين البصري، التحقيق المعتمد ١: ١١ (مقدّمة د. محمد حميد لله).

(١٢) الإمام الغزالي، جواهر القرآن: ٢٣.

(١٣) د. عبد الحميد العلمي، المقاصد اللغوية بين التقصيد الدلالي وفهم الخطاب الشرعي: ٦٧.

(١٤) ابن جزي، تفسير التسهيل لعلوم التنـزيل (المقدّمة) ١: ١١.

(١٥) محمد بن زكريّا الرازي، في فقه اللغة وسنن العرب وكلامها: ١٦، تحقيق: أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربيّة.

(١٦) أبو حاتم الرازي، الزينة في الألفاظ العربية الإسلامية ١: ٦١، القاهرة، ١٩٥٧م.

(١٧) رقية جابر العلواني، أثر العُرْف في فهم النصوص: ١١٢.

(١٨) د. أحمد حدادي، حاجة المفتي إلى اللغة العربية: ٢٢.
(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) الإمام الشاطبي، الموافقات ٣: ٣١.
(٢١) الغزالي، فاتحة العلوم ١: ٢٢.
(٢٢) أحمد بن محمد الشرقاوي، نحو منهج أمثل لتفسير القرآن الكريم: ١٠، دار طيبة، ٢٠٠٨م.
(٢٣) الإمام الشاطبي، الموافقات ٢: ٦٢.
(٢٤) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: ٥٧.
(٢٥) الإمام الشاطبي، الموافقات ٢: ٦٢.
(٢٦) المصدر السابق ٤: ١١٧.
(٢٧) أديب صالح، تفسير النصوص ١: ٩.
(٢٨) د. بزا عبد النور، مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية: ٨٧.
(٢٩) د. مصطفى بنحمزة، إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى: ١٢.
(٣٠) تفسير ابن جزي الكلبيّ، المسمّى التسهيل (المقدّمة) ١: ٣.
(٣١) أبو الحسين البصري، المعتمد ٢: ٩١٠، اعتنى بتحقيقه: محمد حميد الله وحسن حنفي، إصدار: المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، ١٩٦٤.
(٣٢) يراجع أطروحة د. فهد الوهبي (المسائل المشتركة بين علوم القرآن وعلم أصول الفقه)، وهي رسالة جامعية.
(٣٣) د. محمد السيد جبريل، مدخل إلى مناهج المفسِّرين: ٩٨.
(٣٤) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحدّ المنطق: ١٢٢.
(٣٥) المصدر السابق: ٢٨٢.
(٣٦) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ١٠١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.
(٣٧) الخطاب الشرعي وطرق استثماره: ٤٧٦.
(٣٨) د. عبد الحميد العلمي، مصطلح اللفظ عند الأصوليين: ٣٦.
(٣٩) يراجَعْ:
١. مليكة جفان، من قضايا اللفظ والمعنى بين اللغويين والبلاغيين، موقع ديوان العرب على الشبكة العنكبوتية.
٢. مفهوم المعنى، دراسةٌ تحليلية: ٢٩٠.
٣. دراسة المعنى عند الأصوليّين: ٨٧ ـ ٨٨.
(٤٠) د. محمد عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي: ٣١.
(٤١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ٢٠.
(٤٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: ٥٦.
(٤٣) الإمام الشاطبي، الموافقات ٤: ١١٤.
(٤٤) إمام الحرمين، البرهان في علم أصول الفقه ١: ١٦٩.

(٤٥) عائشة بنت الشاطئ، مقدّمة في المنهج: ١٢٣.
(٤٦) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي: ١: ٢٣
(٤٧) د. حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٤٢.
(٤٨) الغزالي، المستصفى ٢: ٧٢.
(٤٩) المصدر السابق ١: ٧٣.
(٥٠) الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي ١: ٣٣.
(٥١) أبو الحسين البصري، المعتمد ٢: ٩١٠.
(٥٢) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ: ٢٦٨.
ويُراجع كذلك:
١ـ أحمد الكبيسي، الدلالة وتفسير النصّ، مجلة كلّية الشريعة العراقية، العدد ٦، ١٩٨٦م.
٢ـ حبلص محمد يوسف، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عام الكتب، مصر، ١٩٩١م.
(٥٣) محمد سالم أبو عاصي، الدلالات وأثرها في تفسير القرآن، دار علي للطباعة والنشر، ١٩٩٧م.
(٥٤) يُراجَع: عملٌ مشترك، أهمّية اعتبار السياق في المجلات التشريعية، إصدار: الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ٢٠٠٧.
(٥٥) الإمام الشاطبي، الموافقات ٢: ٦٢.
(٥٦) المصدر السابق ٢: ٦٧.
(٥٧) المصدر السابق ٢: ٦٦.
(٥٨) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام في شرح عمدة الحكّام ٢: ١٩.
(٥٩) للوقوف على اجتهادات ابن القيِّم في الدلالة يُراجَع: د. إدريس بن خويا، الدلالة النحوية في مؤلَّفات ابن قيِّم الجوزية، دار الكتاب العربي، الجزائر، ط١، ٢٠١٦م.
(٦٠) ابن القيِّم، إعلام الموقعين ١: ٣٥١.
يُراجَع: د.إدريس بن خويا، كتاب علم الدلالة في التراث العربي والدرس اللساني الحديث: ٤٤، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ٢٠١٦م.
(٦١) الخطاب الشرعي وطرق استثماره: ١٤٦.
(٦٢) الإمام الشاطبي، الموافقات ٣: ١١٦.
(٦٣) إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام ٢: ١٩.
(٦٤) السياق عند الأصوليين: ١٢٠، مجلة الإحياء المغربيّة، العدد ٢٦، ٢٠٠٧م.
(٦٥) النصّ القرآني ومنهج السياق: ١٢٣.
(٦٦) نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق، دراسةٌ أصولية: ٧٨، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.
(٦٧) الإمام الشاطبي، الموافقات ٤: ٤١٠.
(٦٨) د. حميد الكبيسي، الدلالة وتفسير النصّ، مجلة كلّية الشريعة العراقية، العدد ٨: ٢٣، ١٩٨٦م.
(٦٩) السياق عند الأصوليّين: ٥٤.
(٧٠) نظرية السياق، دراسةٌ أصولية: ٤٥.

(انتصار الدم على السيف)
قراءةٌ نقديّة في المفهوم

د. الشيخ عصري الباني(*)

تمهيدٌ

مَنْ يُراجِع ما كُتُب عن الإمام الحسين عليه السلام من الكُتُب، والأشعار التي نُظمَتْ، إلى فترة ما قبل الخمسينيّات من القرن الماضي، لا يرى تصريحاً أو تلميحاً يتحدّث عن أنَّ الامام الحسين عليه السلام انتصر بحَسَب الفَهْم الشائع والمعروف لدى عموم الشيعة اليوم، في أنّه تغلَّب على خَصْمه.

فالكتابات والأشعار قبل هذه المرحلة كانت تتحدَّث عن شجاعته، وعن عُلُوّ هِمَّته، وجُرأته، ووضوحه، وإقدامه، وعزِّه، وشموخه، وأنّهُ بنى لنفسه ولقومه مَجْداً عظيماً عبر التأريخ، في سُوح القتال؛ باعتبار هذه المفاخر من المفاخر الإلهيّة والدينيّة.

فاذا راجعنا الكُتُب التي سبقَتْ هذا التأريخ فهي أبعدُ ما تكون عن الحديث في مثل هذا الموضوع، ككتاب (الخصائص الحسينيّة)، للشيخ جعفر التُّستري، وهو لخطيبٍ حُسينيٍّ ومرجعٍ معروف، فلا نجده يتحدَّث عن هذا الموضوع. وكذلك الحال مع الذين جاؤوا مِن بعده، مثل: الشيخ مهدي المازندراني؛ فإن كُتُبهم خاليةٌ من هذا المعنى. وكذا سائر الكُتُب التي جمعَتْ المجالس الحسينيّة لكبار العلماء وكبار الخطباء ما قبل الخمسينيّات من القرن الماضي.

فهذا القول انتشر في الثقافة الشيعيّة من بعد الخمسينيّات. وأوّل ظهوره كان في تفسير سيّد قُطب (في ظلال القرآن)، في ذيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ**

(*) أستاذُ التاريخ في مجمع الإمام الخمينيّ للدراسات العليا في قم. من العراق.

﴿آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١).

يقول سيّد قُطب: «والحسين ـ رضوان الله عليه ـ وهو يُستشهَد في تلك الصورة، العظيمة من جانبٍ، المُفْجِعة من جانبٍ، أَكانَتْ هذه نَصْراً أم هزيمةً؟ في الصورة الظاهرة، وبالمقياس الصغير، كانَتْ هزيمةً؛ وأمّا في الحقيقة الخالصة، وبالمقياس الكبير، فقد كانَتْ نَصْراً. فما من شهيدٍ في الأرض تهتزُّ له الجوانح بالحبّ والعطف، وتهفو له القلوب، وتجيشُ بالغَيْرة والفداء، كالحسين رضوان الله عليه. يستوي في هذا المتشيِّعون وغير المتشيِّعين من المسلمين، وكثير من غير المسلمين...».

فخلاصةُ كلامه أن الحسين عليه السلام قُتل، ولكنه انتصر؛ لأنه يقول: «والناس كذلك يقصرون معنى النصر على صورٍ معيَّنة معهودةٍ لهم، قريبةِ الرؤية لأعينهم. ولكنّ صور النصر شتّى...»[1].

وشاع هذا الفكر في الوَسَط العراقي، وفي الوَسَط الإيراني، وفي الوَسَط الباكستاني، وفي الوَسَط الخليجي، وفي الوَسَط اللبناني. وصار هذا الفكر هو الفكر المتزعِّم في الإعلام، وفي الفضائيات، وعلى الإنترنت، من أن الإمام الحسين عليه السلام قد قُتل، وأنه انتصر بعد قتله، وأن أهدافه قد تحقَّقَتْ، وانتهى الموضوع. فصارت مجالس الإمام الحسين عليه السلام متمسّكةً بهذا الطرح. وهكذا بدأ الشعراء ينظمون[2]، والرواديد يقرؤون، وتؤلَّف الكتب، فانتشرَتْ هذه الفكرة.

فهم يستعملون النصر بالمعنى المحرَّف، الذي حرِّف عن أصله الموجود في كتب اللّغة والأدب. ثمّ يطبِّقونه على المشروع الحسيني.

ثمرة البحث

هنا يأتي السؤال عن الثمرة التي ستترتَّب على كلا الفهمين؟

فنقول: إننا حينما نفهم مشروع الإمام الحسين عليه السلام بالفَهْم الأوّل، من أن المشروع حقَّق بعضاً من أهدافه، أما الأهداف العظمى فلم يحقِّقها حتّى الآن، فهذا سيجعل الشيعة تتحرَّك باتّجاهها، وستتبرمج عقولهم باتّجاه أن يتحرّكوا ويعملوا وينشطوا.

بخلاف ما لو قلنا: إن الحسين عليه السلام قد انتصر، وحقَّق أهدافه، وتمّ الإصلاح، وأُصلحت أوضاع الأمّة، فيقتصر الشيعة على إقامة الشعائر الحسينيّة، ويتصوّرون أنهم

يفتحون الفتوح.

فالإشكال ليس الشعائر الحسينية، ولكنّنا نقول: إن هذه الشعائر لا قيمة لها من دون المعرفة. ولذا حين تحدَّث أئمّتنا عن أهمّ شعيرةٍ، وهي الزيارة، كما في صحيحة[٣] عتيبة بيّاع القصب، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «مَنْ أتى قبر الحسينعليه السلام عارفاً بحقّه كتبه اللّه في أعلى عليّين»[٤]. فعلى الناس أن يقيموا الشعائر، ولكنْ بوعيٍ ومعرفةٍ. فهؤلاء الذين يقولون: إن الحسين انتصر، وإن الحسين حقَّق أهدافه، وإن الأمة قد أصلحت، يفرِّغون مشروع الإمام الحسينعليه السلام من مضمونه.

ونحن في هذا المقال سنناقش هذه الفكرة، من خلال اللغة في أصلها، والاستعمال القرآنيّ، وحديث أهل البيتعليهم السلام، وبحَسَب الواقع التأريخي، من خلال بعض الأمثلة، وبعض النصوص، التي تركّز هذا الموضوع وتوضّحه.

أوّلاً: في النصّ القرآني

١ـ في صحيحة جميل، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: قلتُ قول اللّه تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ﴾؟ قال: «ذلك واللّه في الرَّجْعة. أما علمْتَ أن أنبياء كثيرة لم يُنْصَروا في الدنيا، وقُتلوا. والأئمّة بعدهم، قُتلوا، ولم يُنْصَروا. ذلك في الرجعة»[٥].

فالإمامعليه السلام لم يقُلْ: إنهم بعد قتلهم انتصروا؛ إذ كيف ينتصرون وقد قُتلوا؟!

نعم، يمكننا أن نقول: إن أهدافهم تحقَّقَتْ لو كان هناك مَنْ يسعى في تحقيق أهدافهم، ولكنّ تحقيق الأهداف شيءٌ وهذا المصطلح (النصر) شيءٌ آخر.

فهذا هو مفهوم الأئمّة للنصر، لا النصر السياسي، أو الإعلامي، أو...

وهذا هو معنى النصر في اللغة، وفي القرآن.

أما الاستعمال بالمعنى الثاني فهو لغةٌ محرَّفة، حرَّفتها الحكومات التي تسلَّطت على مقادير الأمّة بعد النبيّصلى الله عليه وآله، ومَنْ جاء بعدهم، وتابعهم بعضُ الشيعة، فنشأَتْ هذه الثقافة، فكتب الكتاب، ونظم الشعراء، وأنشد الرواديد.

٢ـ في موثَّقة[٦] أبي بصير، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: تلا هذه الآية: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١)، قال: «الحسين

بن عليٍّ منهم، ولم يُنْصَر بعدُ»، ثمّ قال: «والله، لقد قتل قتلة الحسين عليه السلام، ولم يُطْلَب بدمه بعدُ»(٧).

فقتل قتلة الإمام الحسين عليه السلام هذا ليس نصراً للحسين عليه السلام، بل النصر يتحقَّق عند غلبة المظلوم على الظالم، بشكلٍ حسّيٍّ وظاهرٍ ومباشرٍ.

ثانياً: في أدعية أهل البيت عليهم السلام

١. عن عمرو بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم شعبان ورمضان، يَصِلُهما، وكان يقول: هما شهرا الله، وهما كفّارةٌ لما قبلهما وما بعدهما من الذنوب. اليوم الثالث فيه وُلد الحسين بن عليّ عليهما السلام. خرج إلى القاسم بن العلاء الهمداني، وكيل أبي محمد عليه السلام، أن مولانا الحسين عليه السلام وُلد يوم الخميس لثلاث خَلَوْن من شعبان، فصُمْه، وادْعُ فيه بهذا الدعاء: (اللهمّ، إني أسألك بحقّ المولود في هذا اليوم، الموعود بشهادته قبل استهلاله وولادته، بَكَتْه السماء ومَنْ فيها، والأرض ومَنْ عليها، ولمّا يطأ لابتَيْها، قتيل العبرة، وسيّد الأسرة، الممدود بالنصرة يوم الكرّة، المعوض من قتله أن الأئمّة من نسله، والشفاء في تربته، والفوز معه في أوبته، والأوصياء من عترته، بعد قائمهم وغيبته، حتّى يُدركوا الأوتار، ويثأروا الثار، ويرضوا الجبّار، ويكونوا خير أنصار (صلى الله عليهم)، مع اختلاف الليل والنهار. اللهمّ، فبحقّهم إليك أتوسَّل، وأسأل، سؤال مقترفٍ معترفٍ، مسيءٍ إلى نفسه ممّا فرط في يومه وأمسه، يسألك العصمة إلى محلّ رمسه. اللهمّ، فصلِّ على محمد وعترته، واحشُرْنا في زمرته، وبوِّئنا معه دار الكرامة، ومحلّ الإقامة. اللهمّ، وكما أكرمتنا بمعرفته فأكرِمْنا بزلفته، وارزقنا مرافقته وسابقته، واجعَلْنا ممَّنْ يسلِّم لأمره، ويكثر الصلاة عليه عند ذكره، وعلى جميع أوصيائه، وأهل أصفيائه، المدودين منك بالعدد الاثني عشر، النجوم الزهر، والحجج على جميع البشر. اللهمّ، وهَبْ لنا في هذا اليوم خيرَ موهبةٍ، وأنجح لنا فيه كلّ طلبةٍ، كما وهَبْتَ الحسين لمحمّدٍ جدَّه، وعاذ فطرس بمَهْده، فنحن عائذون بقبره من بعده، نشهد تربته، وننتظر أوبته، آمين ربّ العالمين»(٨).

ونجد أن المعاني التي ذُكرَتْ في هذه العبارات تنطبق انطباقاً كاملاً على الذي

ذكرناه آنفاً؛ فالدعاء كأنّه خلاصةٌ كاملةٌ لكلّ الذي مرَّ وتقرَّر. ونضيف إلى ذلك أننا لم نجِدْ في كلّ الزيارات والأدعية والتوسُّلات والمناجيات للإمام الحسين عليه السلام أنهم تحدَّثوا عن نصرٍ قبل الرَّجْعة. فمشروع الإمام الحسين عليه السلام يتحرَّك باتّجاه الانتصار.

ثالثاً: في الواقع التأريخي

عند استعراض النصوص التي تحدِّثنا عن واقع الأمّة بعد عاشوراء واستشهاد الإمام الحسين عليه السلام نلاحظ أنه ينطبق على منطق آل محمد عليهم السلام. وهو مخالفٌ للرأي الثاني بشكلٍ واضح:

١ـ وصف وحلَّل الإمام المهدي عجل الله فرجه ما جرى بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام بقوله: «...فالويل للعُصاة الفُسّاق؛ لقد قتلوا بقتلك الإسلام، وعطَّلوا الصلاة والصيام، ونقضوا السنن والأحكام، وهدموا قواعد الإيمان، وحرَّفوا آيات القرآن، وهم لجّوا في البَغْي والعدوان. لقد أصبح رسول الله صلى الله عليه وآله موتوراً، وعاد كتاب الله عزَّ وجلَّ مهجوراً، وغودر الحقّ إذ قُهِرْتَ مقهوراً، وفُقِدَ بفقدك التكبير والتهليل، والتحريم والتحليل، والتنزيل والتأويل، وظهر بعدك التغيير والتبديل، والإلحاد والتعطيل، والأهواء والأضاليل، والفتن والأباطيل...»[٩].

فهذا هو حال الأمّة بعد عاشوراء. فأيُّ إصلاحٍ هذا الذي يتحدَّثون عنه، والإمام الحجة يقول: (لقد قتلوا بقتلك الإسلام)؟! فمشروع الإمام الحسين عليه السلام لا زال يتحرَّك. وهؤلاء قتلوا الإسلام من حيث إن عامّة الأمّة ركضَتْ وراءهم. والإمام الحسين عليه السلام فضح مشروع السقيفة بكلّ تفاصيله، ووضع خطّاً مائزاً بين النهج العلويّ ونهج السقيفة.

فالهدف الأوّل لمشروع الإمام الحسين عليه السلام تحقَّق، ولكنّ مشروع الإمام الحسين عليه السلام لم يحقِّق النصر إلى هذه اللحظة. إنه يتحرَّك، وعلينا أن نتحرَّك معه، لا أن نذعن لما يريده الشيطان، عبر القول: إن مشروع الإمام الحسين عليه السلام حقَّق النصر، والأمّة أصلحت.

وأما قوله عجل الله فرجه: «وظهر بعدك التغيير والتبديل، والإلحاد والتعطيل» فهو ليس ما يطلق عليه الإلحاد في أيّامنا هذه، وهو إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، بل المراد من

الإلحاد هنا هو الإلحاد الذي تحدَّث عنه القرآن والأحاديث، وهو الإلحاد بحقّ محمّدٍ وآل محمدﷺ.

٢ـ عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبﷺ أنه قال يوماً لحذيفة بن اليمان: «يا حذيفة...، فوالذي نفسُ عليٍّ بيده، لا تزال هذه الأمّة بعد قتل الحسين ابني في ضلالٍ وظلمة، وعسف وجَوْرٍ، واختلافٍ في الدين، وتغييرٍ وتبديل لما أنزل الله في كتابه، وإظهار البِدَع، وإبطال السُّنَن، واختلال وقياس مشتبهات، وترك محكماتٍ، حتى تنسلخ من الإسلام، وتدخل في العمى والتلدُّد والتسكُّع...»[١٠].

فهذا هو حال الأمّة بعد استشهاد الامام الحسينﷺ، بحَسَب أمير المؤمنينﷺ.

٣ـ عن رزين قال: قال أبو عبد اللهﷺ: «لمّا ضُرب الحسين بن عليّﷺ بالسيف، فسقط رأسه، ثم ابتدر ليقطع رأسه، نادى منادٍ من بطنان العرش: ألا أيتها الأمّة المتحيِّرة، الضالّة بعد نبيِّها، لا وفَّقكم الله لأضحىً ولا لفطرٍ». قال: ثمّ قال أبو عبد اللهﷺ: «فلا جَرَم، واللهِ، ما وُفِّقوا ولا يوفَّقون حتّى يثأر ثائرُ الحسينﷺ»[١١].

والإمامﷺ بقوله: «لما ضُرب الحسين بن عليّ بالسيف، فسقط، ثمّ ابتدر ليقطع رأسه» يتحدَّث عن هذه الحادثة التي يرويها الطبري: «وحَمَل عليه في تلك الحال سنان بن أنس بن عمرو النخعيّ، فطعنه بالرمح، فوقع»[١٢].

وأما قوله: «لا وفَّقكم الله لأضحىٍ ولا لفطرٍ» فالأضحى إشارةٌ إلى الحجّ، والفطر إشارةٌ إلى الصيام، وكلاهما يشيران إلى الصلاة، وإلى طقوس وتفاصيل الدِّين. وهذا هو الواقع حتّى يومنا هذا، فلا الحج حجٌّ في مواعيده، ولا الصيام صيامٌ في أيّامه، ولا العيد عيدٌ.

٤ـ قال محمد بن أبي قرّة: نقلتُ من كتاب أبي جعفر محمد بن الحسين بن سفيان البزوفري(رضي الله عنه) هذا الدعاء، وذكر فيه أنه دعاءٌ لصاحب الزمان (صلوات الله عليه وعجَّل فرجه وفرجنا به)، ويستحبّ أن يُدْعَى به في الأعياد الأربعة: «...أين المُعَدّ لقطع دابر الظلمة؟ أين المنتظر لإقامة الأَمْت والعوج؟ أين المرتجى لإزالة الجَوْر والعدوان؟ أين المدَّخر لتجديد الفرائض والسُّنَن؟ أين المتخيَّر لإعادة الملّة والشريعة؟ أين المؤمَّل لإحياء الكتاب وحدوده؟ أين محيي معالم الدِّين وأهله؟ أين قاصم شوكة المعتدين؟ أين هادم أبنية الشرك والنِّفاق؟ أين مبيد أهل الفسق

والعصيان؟ أين حاصد فروع الغيّ والشقاق؟ أين طامس آثار الزَّيْغ والأهواء؟ أين قاطع حبائل الكذب والافتراء؟ أين مبيد أهل العناد والمَرَدة؟ أين معزّ الأولياء ومذلّ الأعداء؟ أين جامع الكلمة على التقوى؟ أين باب اللّه الذي منه يؤتى؟ أين وجه اللّه الذي إليه تتوجَّه الأولياء؟ أين السبب المتَّصل بين الأرض والسماء؟ أين صاحب يوم الفتح وناشر راية الهدى؟ أين مؤلِّف شمل الصلاح والرضا؟ أين الطالب بذحول الأنبياء وأبناء الأنبياء؟ أين الطالب بدم المقتول بكربلاء...»[١٣]

فهذه الجُمَل ترسم لنا صورةً واضحةً عن الواقع السيِّئ. وهي منذ زمن استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، واستمر الحال السيِّئ، ولا زال الحال هو الحال. فأين الإصلاح الذي يتحدَّث عن أن الامام الحسين عليه السلام قد انتصر، وقد حقَّق النصر، وتحقَّقت أهدافه، وأن الأمّة قد أصلح حالها؟!

٥ـ من حديثٍ دار بين إمامنا السجّاد عليه السلام وعمّته زينب عليها السلام، وهي تحدِّث عن أمير المؤمنين عليه السلام، وأمير المؤمنين عليه السلام يحدِّث عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، في اللحظات الأخيرة من حياته، يقول عليه السلام: «...ولقد قال لنا رسول اللّه صلى الله عليه وآله، حين أخبرنا بهذا الخبر: إن إبليس في ذلك اليوم يطير فرحاً، فيجول الأرض كلَّها في شياطينه وعفاريته، فيقول: يا معشر الشياطين، قد أدرَكْنا من ذرِّية آدم الطلبة، وبلغنا في هلاكهم الغاية، وأورثناهم السوء إلاّ مَنْ اعتصم بهذه العصابة، فاجْعَلوا شغلكم بتشكيك الناس فيهم، وحملهم على عداوتهم، وإغرائهم بهم وبأوليائهم؛ حتّى تستحكم ضلالة الخلق وكفرهم، ولا ينجو منهم ناجٍ. ﴿**وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ**﴾، وهو كذوبٌ. إنه لا ينفع مع عداوتكم عملٌ صالح، ولا يضرّ مع محبتكم وموالاتكم ذنبٌ غير الكبائر». قال زائدة: ثمّ قال عليّ بن الحسين عليهما السلام، بعد أن حدَّثني بهذا الحديث: «خُذْه إليك. أما لو ضُرِبَتْ في طلبه آباط الإبل حَوْلاً لكان قليلاً...»[١٤].

وقوله: «أما لو ضربت في طلبه آباط الإبل حَوْلاً لكان قليلاً» أي إنك لو ضرَبْتَ آباط الإبل حَوْلاً كاملاً؛ كي تسرع بك لطلب هذا الحديث، لكان ذلك قليلاً.

وقول إبليس: «إلاّ مَنْ اعتصم بهذه العصابة» هؤلاء الذين سيكونون في سفينة الإمام الحسين عليه السلام، والذين استُنْقِذوا بمشروع الإمام الحسين عليه السلام من الضلالة وحَيْرة الجهالة، فاعتصموا بالعِتْرة؛ لأن مَنْ اعتصم بهم فقد اعتصم باللّه عزَّ وجلَّ. والعصابة

مجموعةٌ من الناس تتَّفق في آرائها، وتتَّحد في همومها وأفراحها وأتراحها، وتضرب بيدٍ واحدة.

وقول إبليس: «فاجعلوا شغلكم بتشكيك الناس فيهم، وحملهم على عداوتهم»، أي بتشكيك الناس في هذه المجموعة، التي تكون في سفينة الإمام الحسين عليه السلام.

٦ـ عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كتب الحسين بن عليٍّ من مكّة إلى محمد بن عليّ: «بسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين بن عليٍّ إلى محمد بن عليٍّ ومَنْ قِبَله من بني هاشم، أما بعدُ فإن مَنْ لحق بي استشهد، ومَنْ لم يلحق بي لم يُدْرِك الفتح، والسلام»[١٥].

والرسالة واضحةٌ، فهي تقول: إن مَنْ لحق بالإمام الحسين عليه السلام يُستشهد، ولا يبقى على وجه الأرض؛ وإنّ مَنْ لم يلحق بالإمام الحسين عليه السلام لم يدرك الفتح. فهناك فتحٌ، ولكنّ هذا الفتح يتحقَّق بعد الاستشهاد. وهذا الفتح هو الفتح في عصر الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف؛ فإن الفتح إنْ لم يكن بمعنى النصر فهو أعلى رتبةً من النصر. قد يُطلق الفتح على النصر، ولكنْ لا يطلق النصر على الفتح؛ لأن الفتح أعلى رتبةً من النصر.

فالاستشهاد مع الامام الحسين عليه السلام مقدّمةٌ للفتح. والإمام هنا ذكر كلمة «الفتح» معرَّفةً بالألف واللام، فهي عهديّةٌ، يعني هناك شيءٌ معهود في أذهان الذين اطَّلعوا على مبادئ وفكر أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهذا الفتح هو الفتح الذي يتحقَّق عمليّاً في ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف.

وقد يقول قائلٌ: إن الفتح هنا يُراد منه الفتح المعنوي.

وجوابه: إن الفتح ليس معنويّاً، وإنما تأتي المعنويّات مع الفتح الواقعيّ الحسّي الملموس المرئيّ المسموع. فكما أن النصر هو أمرٌ واقعي ملموسٌ محسوسٌ مسموعٌ مرئيّ كذلك الفتح؛ فهو أعلى درجةً ورتبةً من النصر.

وسورة النصر واضحةٌ صريحةٌ في هذا المعنى؛ إذ يقول تعالى: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ❖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً ❖ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً**﴾ (النصر: ١ ـ ٣). فالنصر ذُكِرَ قبل الفتح. وهذا الترتيب يُشْعِر بأن الفتح أعلى رتبةً.

مع الإشارة إلى أنه ليس من الضروريّ دائماً أن يكون في الترتيب في الذكر في الكلام دلالةٌ على أن الذي ذُكِر أوّلاً هو أدنى رتبةً؛ فقد يكون بالعكس. ولكنْ هنا إذا نظَرْنا إلى بنية سورة النصر بالكامل فإنّ هذا الترتيب يُشْعِرُنا بهذه الحقيقة، وهي أن الفتح أعلى رتبةً من النصر.

وقوله: ﴿**وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً**﴾ يعني: وأنت حيٌّ ترزق رأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً. فهناك أمرٌ محسوسٌ ملموسٌ مسموعٌ مرئيٌ متجسّدٌ في الواقع الخارجي، والذي يترتَّب على هذا: ﴿**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ**﴾.

فهذه عمليّةٌ محسوسةٌ ملموسةٌ، يختلط فيها الجانب المعنوي والمحسوس. ومن خلال كلّ هذه التفاصيل فإن النصر يكون أدنى رتبةً من الفتح إذا ما فهمنا السورة بهذا الفهم، وتعاملنا معها بالطريقة التي تعاملت بها مع السورة.

ويؤيِّد ذلك ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وأما ما تأويله بعد تنزيله فالأمور التي حدثَتْ في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله وبعده من غصبِ آل محمّدٍ حقَّهم، وما وعدهم الله به من النصر على أعدائهم، وما أخبر الله به من أخبار القائم وخروجه، وأخبار الرَّجْعة والساعة، في قوله ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (المائدة: ٦)؛ وقوله: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً**﴾ (النور: ٥٥)، نزلت في القائم من آل محمد صلى الله عليه وآله، وقوله: ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ (القصص: ٥). «ومثلُه كثيرٌ، ممّا تأويله بعد تنزيله»[١٦].

فرسالة النبيّ الاعظم صلى الله عليه وآله هي لجميع الناس كافّةً، وقوله: ﴿**وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً**﴾ يعني جميع الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، من دون نفاقٍ. وهذا الأمر لم يتحقَّق في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا في الأزمنة التي تلَتْ زمانه.

وعن محمد بن عمر بن عليّ، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام قال: «لمّا نزلت على النبيّ صلى الله عليه وآله: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ**﴾ قال لي: يا عليّ، إنه قد جاء نصر الله والفتح، فإذا رأيْتَ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبِّح بحمد ربِّك واستغفِرْه إنّه كان توّاباً.

يا عليّ، إن الله قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدي، كما كتب عليهم جهاد المشركين معي، فقلتُ: يا رسول الله، وما الفتنة التي كُتِبَ علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنةُ قومٍ يشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأني رسول الله، وهم مخالفون لسُنَّتي، وطاعنون في ديني. فقلتُ: فعلامَ نقاتلهم، يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلاّ الله وأنك رسولُ الله؟ فقال: على إحداثهم في دينهم، وفراقهم لأمري، واستحلالهم دماء عترتي، قال: فقلتُ: يا رسول الله، إنك كنْتَ وعَدْتَني الشهادة، فسَلْ الله تعالى أن يعجِّلَها لي، فقال: أجل، قد كنْتُ وعَدْتُك الشهادة، فكيف صبرك إذا خضبت هذه من هذا، وأومى إلى رأسي ولحيتي؟ فقلتُ: يا رسول الله، أما إذا بيَّنت لي ما بيَّنت فليس بموطن صبرٍ، ولكنّه موطن بشرى وشكرٍ، فقال: أجل، فأعِدَّ للخصومة، فإنك مخاصِمٌ أمتي، قلتُ: يا رسول الله، أرشدني الفلَج، قال: إذا رأيْتَ قوماً قد عدلوا عن الهدى إلى الضلال فخاصمهم؛ فإن الهدى من الله، والضلال من الشيطان. يا عليّ، إن الهدى هو اتّباع أمر الله، دون الهوى والرأي. وكأنّك بقومٍ قد تأوَّلوا القرآن، وأخذوا بالشبهات، واستحلّوا الخمر بالنبيذ، والبخس بالزكاة، والسُّحْت بالهديّة، قلتُ: يا رسول الله، فما هم إذا فعلوا ذلك، أهُمْ أهل ردّةٍ أم أهل فتنةٍ؟ قال: هم أهل فتنةٍ، يعمهون فيها إلى أن يدركهم العدل، فقلتُ: يا رسول الله، العدل منّا أم من غيرنا؟ فقال: بل منّا، بنا يفتح الله، وبنا يختم، وبنا ألَّف الله بين القلوب بعد الشرك، وبنا يؤلِّف الله بين القلوب بعد الفتنة، فقلتُ: الحمد لله على ما وَهَبَ لنا من فضله»[١٧].

فالحديث عن عصر الإمام المهديّ عجل الله فرجه.

وقال عليه السلام: «﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ❖ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ قال: نزلت بمِنَى في حجّة الوداع إذا جاء نصر الله والفتح، فلمّا نزلت قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نُعِيَتْ إليَّ نفسي، فجاء إلى مسجد الخيف، فجمع الناس، ثمّ قال: نصر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، وبلَّغها مَنْ لم يسمعها؛ فرُبَّ حامل فقهٍ غير فقيهٍ، ورُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه. ثلاث لا يغلّ عليه قلب امرئٍ مسلمٍ، إخلاص العمل لله؛ والنصيحة لأئمّة المسلمين؛ واللزوم لجماعتهم؛ فإن دعوتهم محيطةٌ من ورائهم. أيّها الناس، إني تاركٌ فيكم ثقلين، ما إنْ تمسَّكْتُم بهما لن تضلّوا، ولن تزلّوا: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي؛ فإنه قد نبّأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفرَّقا حتّى يَرِدَا عليَّ الحَوْض،

كإصبعَيّ هاتين، وجمع بين سبّابتَيْه، ولا أقول: كهاتين، وجمع بين سبّابته والوسطى، فيفضل هذه على هذه»[١٨].

فالسورة نزلَتْ في آخر أيّام حياة رسول اللّهﷺ، في حجّة الوداع، ولم يكن هناك قتالٌ ولا حربٌ. إذن فالسورة تتحدَّث عن مرحلةٍ مستقبليّة.

فالناس لم يدخلوا جميعاً في دين محمّدٍﷺ، وهناك الكثير من المنافقين. ويحدِّثنا عن هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ (المائدة: ٦٧)؛ وما ذلك إلاّ لكثرة المنافقين. فالمنافقون الكُثُر، الذين لم يذعنوا لبيعة الغدير، وإنما بايعوا ظاهراً، وكانوا يخطِّطون لقتل رسول اللّهﷺ، ولقتل عليٍّ أمير المؤمنينع، كما صرَّح بذلك القرآن الكريم[١٩]، والتفاصيل ذكَرَتْها لنا الروايات والأحاديث[٢٠].

وأدلّ دليلٍ على ذلك ما حدث بعد وفاة رسول اللّهﷺ، وكيف خالفت الأمّة نبيَّها؛ فإن هذا الأمر لم يكن هكذا ابتداءً بعد وفاة رسول اللّهﷺ، بل كان له مقدّماتٌ كانت موجودةً في أيّام رسول اللّهﷺ، وجاء هذا البرنامج تطبيقاً لصحيفةٍ كُتبَتْ أيّام النبيّﷺ. فعن أبي عبد اللّهع في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاَثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (المجادلة: ٧)، قال: «نزلت هذه الآية في فلان وفلان وأبي عبيدة الجرّاح وعبد الرحمن بن عوف وسالم مولى أبي حذيفة والمغيرة بن شعبة؛ حيث كتبوا الكتاب بينهم، وتعاهدوا وتوافقوا: لئن مضى محمّدٌ لا تكون الخلافة في بني هاشم، ولا النبوّة أبداً، فأنزل الله عزَّ وجلَّ فيهم هذه الآية. قال: قلتُ: قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ ❖ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لاَ نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ**﴾ (الزخرف: ٧٩ ـ ٨٠)؟ قال: وهاتان الآيتان نزلتا فيهم ذلك اليوم. قال أبو عبد اللّهع: لعلّك ترى أنه كان يومٌ يشبه يوم كُتب الكتاب، إلاّ يوم قتل الحسينع. وهكذا كان في سابق علم الله عزَّ وجلَّ، الذي أعلمه رسول اللّهﷺ، أن إذا كُتب الكتاب قتل الحسين، وخرج المُلْكُ من بني هاشم، فقد كان ذلك كلّه»[٢١].

فنحن إذا دقَّقْنا النظر في ألفاظ السورة ـ حتى من دون الرجوع إلى الأحاديث ـ نجد أن السورة ليس لها من تطبيقٍ على أرض الواقع، لا في زمان رسول اللّهﷺ، ولا في الزمن الذي جاء بعد رسول اللّهﷺ، وإلى يومنا هذا. وليس بالإمكان أن يتحقَّق هذا، بحَسَب المعطيات الموجودة على الأرض، إلاّ في عصر ظهور الإمام المهديّعجل‌الله‌فرجه وما بعده.

فسورة النصر ترتبط بعصر ظهور الإمام المهديّعجل‌الله‌فرجه؛ فهناك سيكون الفتح الأعظم، سيكون في الرجعة، ولذا سيكون لقب الإمام الحسينعليه‌السلام «المنتصر»، وهو ما تشير إليه رواية جابر الجعفي قال: سمعتُ أبا جعفرعليه‌السلام يقول: «واللّهِ، ليملكَنَّ أهل البيت رجلٌ بعد موته ثلاثمائة سنةٍ ويزداد تسعاً، قلتُ: متى يكون ذلك؟ قال: بعد القائمعليه‌السلام، قلتُ: وكم يقوم القائم في عالمه؟ قال: تسع عشرة سنة، ثم يخرج المنتصر إلى الدنيا، وهو الحسينعليه‌السلام، فيطلب بدمه ودم أصحابه...، الخبر»[٢٢].

وإلى هذا يُشير رسول اللّهﷺ في كلامه لأمير المؤمنينعليه‌السلام، حين سأله أمير المؤمنينعليه‌السلام، «فقلتُ: يا رسول اللّه، العدل منّا أم من غيرنا؟ فقال: بل منّا، بنا يفتح اللّه، وبنا يختم، وبنا ألَّف اللّه بين القلوب بعد الشرك، وبنا يؤلِّف اللّه بين القلوب بعد الفتنة، فقلتُ: الحمد للّه على ما وَهَبَ لنا من فضله»[٢٣].

فالظنّ بأن السورة في فتح مكّة ضعيفٌ جداً. نعم، فتح مكّة فيه دلالةٌ سياسيةٌ عميقة، وفيه دلالةٌ اجتماعيةٌ عظيمةٌ في وقتها، وفيه ما فيه من الحَشْد الوجداني، وفيه ما فيه من الواقع المعنويّ الدينيّ. هناك مجموعةٌ كبيرة من المعطيات تحقَّقت وترسَّخت وظهرَتْ في فتح مكّة. ولكنّه فتحٌ محدود، كما تشير إلى ذلك جملةٌ من آيات الكتاب الكريم، وعلى سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿**وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**﴾ (الصف: ١٣).

فنلاحظ عدّة أمور:

١ـ هناك فارقٌ في التعبير، وعنايةٌ بلاغيةٌ في التمييز بين هذه الآية وبين ما جاء في سورة النصر؛ ففي هذه الآية جاء هذا التعبير: ﴿**نَصْرٌ مِنَ اللّهِ**﴾، يعني عطاءٌ من عطاء اللّه؛ بينما في سورة النصر جاءت هذه الصيغة: ﴿**نَصْرُ اللّهِ**﴾، فالنصر هنا بالكامل منسوبٌ إلى اللّه.

٢ـ إن الفتح في سورة الصفّ جاءَت منكَّرة، من دون تعريفٍ، ومنوَّنة، وموصوفة بصفة القرب. وهذا القرب قد يكون زمانيّاً؛ قد يكون مكانيّاً. قد يكون في ظروفٍ وملابساتٍ بسببها يُوصَف بهذا الوصف.

فهناك فارقٌ كبير ما بين ما جاء في سورة النصر وبين ما جاء في سورة الصفّ؛ ففي سورة النصر هناك قضيّةٌ عميقةٌ واسعةٌ قويّةٌ جدّاً؛ أما التعبير في سورة الصفّ فهو في مرتبةٍ أدنى.

نعم، يمكننا أن نطبِّق الصيغة التي جاءَتْ في سورة الصفّ: ﴿**نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**﴾ على زمان ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه؛ فإن ظهور الإمام قريبٌ بمنظار أهل البيت عليهم السلام؛ لأننا حين نتعبَّد بانتظار الفرج فهذا يعني أن الفرج قريبٌ. وهذا هو معنى انتظار الفرج؛ إذ رُبَما نرى ـ وجدانيّاً ونفسيّاً ـ أن الفَرَج بعيدٌ، ولكنّ القلوب المخلصة، التي تكون عندها الغَيْبة بمنزلة المشاهدة، فإنها ترى الفَرَج قريباً. وأعظم الفَرَج انتظار الفَرَج؛ «فإن النبيّ صلى الله عليه وآله أوصى عليّاً عليه السلام، فقال: يا عليّ، عليك بصلاة الليل (ثلاث مرّات). ومَنْ استخفّ بصلاة الليل فليس منّا. فاعمَلْ بوصيّتي، وَأْمُرْ جميع شيعتي حتّى يعملوا عليه. وعليك بالصبر وانتظار الفَرَج؛ فإن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: أفضل أعمال أمّتي انتظار الفَرَج، ولا يزال شيعتنا في حزنٍ حتّى يظهر ولدي، الذي بشَّر به النبيّ صلى الله عليه وآله أنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً، كما مُلئَتْ ظلماً وجَوْراً»[٢٤].

وتشير إلى ذلك رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾، فقالوا: لو نعلم ما هي لبذلنا فيها الأموال والأنفس والأولاد، فقال الله: ﴿**تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ❖ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ❖ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**﴾ (الصفّ: ١١ ـ ١٣)، يعني في الدنيا بفتح القائم»[٢٥].

فالآية تتحدَّث عن نصرٍ وفتحٍ من الله بنحوٍ عامّ، لا بخصوصيّةٍ يتميَّز بها النصر والفتح، كالذي تحدَّثَتْ عنه سورة النصر. فكلُّ نصرٍ هو من الله، وكلُّ فتحٍ هو من الله.

فما كان في بدرٍ هو نصرٌ وفتحٌ، وما كان في خيبر هو نصرٌ وفتحٌ، وما كان في فتح مكّة هو نصرٌ وفتحٌ، ولكنْ بحيثيات وبلحاظات وبدرجات. وما سيكون عند ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه هو ﴿**نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ**﴾ أيضاً، ولكنْ إذا تكاملت المعاني فهناك يتكامل النصر، ويتكامل الفتح، في كلّ مراتبه. وهذا الفتح هو الذي يتحدَّث عنه الإمام الحسين عليه السلام حين يقول: «أما بعدُ، فإنّ مَنْ لحق بي استُشهد، ومَنْ لم يلحق بي لم يدرك الفتح».

فليس هناك من نصرٍ على أرض الواقع، وإنّما هي بداياتٌ ومقدّماتٌ لتحقيق أهدافٍ قريبةٍ ومتوسطةٍ، حتّى يتحقَّق الهدف البعيد بنصرٍ وفتحٍ، وحتّى تتكامل المراحل بكلّها.

٧. عن ميسر بن عبد العزيز، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كتب الحسين بن عليٍّ عليهما السلام إلى محمد بن عليٍّ عليه السلام، من كربلاء: بسم الله الرحمن الرحيم، من الحسين بن عليٍّ عليهما السلام إلى محمد بن عليٍّ ومَنْ قِبَله من بني هاشم، أما بعدُ، فكأنَّ الدنيا لم تكُنْ، وكأنَّ الآخرة لم تَزَلْ، والسلام»[٢٦].

الكتاب السابق كان من مكّة؛ لانها تمثّل بداية عصر ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه. وكربلاء نقطةٌ محوريةٌ في مراحل الظهور. فهذه الكتب لم تكتب هكذا من دون دقّةٍ. فنحن نتحدَّث عن الإمام الحسين عليه السلام، صاحب المشروع الإلهيّ الأعظم، وعليه فإن اختيار الأزمنة والأمكنة لم يكُنْ جزافاً.

فالإمام الحسين عليه السلام في هذا المقطع الزماني يقول: إننا لم نخطِّط لدنيا باقيةٍ، فلا الواقع السياسي، ولا الاجتماعي، ولا الديني، يعين على ذلك. وعليه، فإنّ هدفنا هو الهدف الأعظم لرسول الله صلى الله عليه وآله، والذي يتحقَّق في حصول مشروع الإمام المهديّ عجل الله فرجه الأعظم، ولا بُدَّ أن تكون لذلك مقدّمةٌ، وهي ما عبَّر عنها الإمام الحسين عليه السلام في هذه الرواية، فبرنامجه هو برنامج الشهادة، فهو ومَنْ لحق به راحلون عن هذه الدنيا.

فنصرُ الإمام الحسين عليه السلام لم يتحقَّق إلى الآن، وإنما مشروع الحسين يتحرَّك باتّجاه النصر، وطلائعُ نصره تكون عند ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه؛ اذ المنتصر هو الذي يستردّ حقَّه وظلامته. علماً أننا هنا لا نتحدَّث عن حقٍّ شخصيّ، رغم وجوده. ولا نتحدَّث عن ظلامةٍ شخصيّةٍ، مع وجودها. إننا نتحدَّث عن مشروع الله. الله سبحانه

وتعالى له مشروعٌ، وهو مشروع الخلافة الإلهيّة على الأرض. وهذا المشروع أُنيط بالإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف، بعدما انحرفت الأمّة، فصار المشروع الأوّل والأخير هو مشروع الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف. ولكننا لا نستطيع تحقيقه إلاّ من خلال هذا المشروع العملاق، وهو مشروع الإمام الحسين عليه السلام. فمشروع الإمام الحسين عليه السلام له هَدَفٌ قريب، وهدفٌ متوسِّط، وهدفٌ بعيد. والهدفُ البعيد هو الهدف الأصل، وهو تحقيق مشروع الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف على أرض الواقع.

خلاصةٌ واستنتاج

إن ما يطرح في أجواء الثقافة الحسينيّة المعاصرة، من شعار: «انتصار الدم على السيف»؛ أو «يظلم الإنسان كي ينتصر»، هذا الكلام إنْ أُريد منه المعنى الحقيقي التامّ الكامل فلا صحّة له، لا على أرض الواقع، ولا يتطابق ولا يتوافق مع منطق الكتاب والعترة في فهم مشروع الإمام الحسين عليه السلام.

لكنْ إنْ أُريد من شعار «إن الدم ينتصر على السيف» تحقُّق بعض الأهداف، لا كلّ الأهداف التي لأجلها سُفكت الدماء؛ أو أن الشخص أو المجتمع حين يتَّخذ المظلومية سبيلاً لتحقيق أهدافه فإنه سينجح في بعضها أو في كلّها، فتتحقَّق الأهداف بنحوٍ جزئيّ أو بنحوٍ كلّي، ويطلق على هذا النصر والانتصار، ويكون الإطلاق مجازيّاً، فحينئذٍ لا إشكال في الأمر.

وتأريخ البشرية حافلٌ بهذه الحقيقة، قبل الإسلام وبعد الإسلام. فلطالما تسفك الدماء في أيّ اتجاهٍ من الاتّجاهات. ولطالما تكون هناك مظلوميّاتٌ. وبسبب تلك الدماء أو بسبب تلك المظلوميّات قد تتحقَّق أهداف الذين سُفكَتْ دماؤهم، كلاًّ أو جزءاً، ولكنْ قَطْعاً من دون وجودهم. ولو كانوا موجودين فإنّ إدارتهم لتحقيق الأهداف قَطْعاً ستكون مختلفةً عن إدارة الذين يحقِّقون الأهداف بعد ذلك. وحينئذٍ فإن النصر بالمعنى الحقيقي لم يتحقَّق لهم. وكذلك إدارة الأهداف مثلما رسموا، ومثلما خطَّطوا، لم تتحقَّق. هي تحقَّقت بنحوٍ وبطريقةٍ أخرى، تنسجم مع الذي كانوا يتحدَّثون عنه، أو مع شعاراتهم التي رفعوها بحَسَب فَهْم الذين يحقِّقون أهدافهم على أرض الواقع.

فهذا المضمون الموجود في هذه المقولة: «انتصار الدم على السيف» إذا كان المراد

منه هذا الفهم، وهو تحقيق بعض الأهداف أو كلّ الأهداف، وإطلاق النصر والانتصار من هذه الحيثية المجازيّة، فلا إشكال في ذلك. وهذا الكلام يكون صحيحاً، وقد يكون أيضاً في جملة آثار مشروع الإمام الحسين عليه السلام على الواقع الإنسانيّ بشكلٍ عامّ، بغضّ النظر عن الانتماء الديني أو القومي أو العِرْقي، أو غير ذلك من العناوين التي يختلف فيها وحولها وعليها الناس.

قطعاً مشروع الإمام الحسين عليه السلام كانت له من الآثار والتأثيرات والترددات الكبيرة التي سبَّبها. فهناك تردُّداتٌ وانعكاساتٌ كثيرة. لكنّ هذا الكلام سيبقى في الحاشية. أما متن الحقيقة فهو الذي ذكَرْناه، وبيَّنته آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، بتلك الحقيقة الناصعة البيِّنة، التي تقدَّم ذِكْرُها.

الهوامش

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن ٦: ٢٦٢ ـ ٢٦٣، موقع التفاسير:
http://www.altafsir.com

(٢) يقول المرحوم الدكتور الشيخ أحمد الوائلي، مؤكِّداً على هذا الفهم:

يـــوم طلعـــت علـــى الزمـــان وليـــدا ... ســـيظل مـــلء فـــم الزمـــان نشـــيدا
يمّمـــــت يومـــــك كالظمـــــاء ... بلفحـة الصـحراء تلـتمس الغـدير ورودا
فرأيـــتُ بـــين شـــروقه وغروبـــه ... صـــوراً تعـــزّ علـــى النعـــوت حـــدودا
مثلـــت خيرهـــا ومثـــل شـــرّها ... نفـــرٌ فكنـــتَ سمـــاً وكـــان صـــعيدا
وإذا أراق اليـــوم زاكيـــة الـــدما ... فغـــداً ســـترفعها الشـــعوب بنـــودا
فرأيتُـــكَ العمـــلاق جيـــداً متلعـــاً ... ينعـــى علـــى الأقـــزام تهطـــع جيـــدا
ورأيتُـــكَ الفكـــر الحصـــيف يشـــقّ ... أســـتار الغيـــوب ويستشـــفّ بعيـــدا
ورأيتُـــكَ الـــنفس الكـــبيرة لم تكُـــنْ ... حتّـــى علـــى مَـــنْ قـــاتلوك حقـــودا
فعلمْـــتُ أنـــك نائـــلٌ مـــا تبتغـــي ... حتمـــاً وإن يـــك شـــلوك المقـــدودا

وبـــأن مَـــنْ قتلـــوك ودّوا عكـــسَ مـــا قـــد كـــان لـــو علمـــوا المَـــدَى المقصـــودا
ظنّـــوا بـــأن قتـــل الحســـينَ يزيـــدُهم لكنّمـــا قتـــل الحســـينُ يزيـــدا

https://forums.alkafeel.net/showthread.php?t=80081

وقال الأستاذ عبد الجليل الرفاعي:

ظنّـــوا بـــأن قتـــل الحســـينَ يزيـــدُهم إن ابـــنَ آوى لـــن يكـــون هَصُـــورا
لكنّمـــا قتـــل الحســـينُ يزيـــدَهم ذِكْـــرُ ابـــن هنـــدٍ قـــد غـــدا مبتـــورا

http://arabic.irib.ir/programs/item/10227

ويقول الشاعر المسيحي بولس سلامة:

مـــأتم القـــاتلين لا مـــأتم الـــ قتلـــى يســـيرون للخلـــود عجـــالا

http://www.alwasatnews.com/news/455651.html

(٣) حمزة بن محمد العلوي (إمامي ثقة)، عن عليّ بن إبراهيم (إمامي ثقة)، عن أبيه (إمامي ثقة)، عن محمد بن أبي عمير (إمامي ثقة)، عن عتيبة بيّاع القصب (إمامي ثقة).

(٤) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٢٧٩، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ مؤسّسة نشر الفقاهة، ط١، عيد الغدير ١٤١٧هـ.

(٥) تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ٢٥٩، تحقيق وتصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، منشورات مكتبة الهدى، ١٣٨٧.

(٦) سعد بن عبد الله (إمامي ثقة)، عن أحمد بن محمد بن عيسى (إمامي ثقة)، عن محمد بن سنان (إمامي ثقة)، عن عليّ بن أبي حمزة (واقفي ثقة)، عن أبي بصير (إمامي ثقة).

(٧) كامل الزيارات: ١٣٤.

(٨) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجِّد: ٨٢٧، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

(٩) محمد بن جعفر المشهدي، المزار: ٥٠٥، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ نشر القيوم، قم ـ إيران، ط١، رمضان المبارك ١٤١٩هـ.

(١٠) ابن أبي زينب النعماني، الغيبة: ١٤٦، تحقيق: فارس حسّون كريم، منشورات أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤٢٢.

(١١) الشيخ الكليني، الكافي ٤: ١٧٠، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٦٧هـ.ش.

(١٢) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٤: ٣٤٦، مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

(١٣) محمد بن جعفر المشهدي، المزار: ٥٧٩.

(١٤) كامل الزيارات: ٤٤٤.

(١٥) المصدر السابق: ١٥٨.
(١٦) تفسير القمّي ١: ١٥.
(١٧) الشيخ المفيد، الأمالي: ٢٩٠، تحقيق: حسين الأستاد ولي وعلي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م،.
(١٨) تفسير القمّي ٢: ٤٤٧.
(١٩) قوله تعالى: ﴿**يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ**﴾ (التوبة: ٧٤).
(٢٠) عن مجاهد: كلمة الكفر قال أحدهم: لئن كان ما يقول محمد حقّاً لنحن شرٌّ من الحمير، فقال له رجلٌ من المؤمنين: إن ما قال لحقٌّ، ولأنت شرٌّ من حمارٍ، قال: فهَمَّ المنافقون بقتله، فذلك قوله: ﴿**وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا**﴾. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٠: ٢٣٦، تقديم: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م،.
(٢١) الكافي ٨: ١٨٠.
(٢٢) حسن بن سليمان الحلّي، مختصر بصائر الدرجات: ٤٩، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط١، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٠م.
(٢٣) الشيخ المفيد، الأمالي: ٢٩٠.
(٢٤) علي ابن بابويه القمّي، الإمامة والتبصرة: ٢١، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهديّ عليه السلام، قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٣٦٣هـ.ش.
(٢٥) تفسير القمّي ٢: ٣٦٦.
(٢٦) كامل الزيارات: ١٥٨.

تعدُّد الزوجات في الإسلام بين الراجح والمرجوح
دراسةٌ فقهيّة استدلاليّة

الشيخ علي نذر(*)

مقدّمةٌ

لا شَكَّ أن أصل التزويج والزواج مستحبٌّ في الإسلام؛ حتّى ورد عن رسول اللّهﷺ: «مَنْ تزوَّج فقد أحرز نصف دينه»؛ وقد وردت العديد من الروايات الحاثّة على ذلك. وهو أمرٌ لا خلاف فيه، لا بل إن الإسلام أجاز وأمضى تعدُّد الزوجات، حيث كان عُرْفاً موجوداً في جاهليّة ما قبل الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾.

إلاّ أنه وقع خلافٌ بين الفقهاء في مرجوحية التعدُّد ورجحانه، حتّى كثر الأخذ والردّ في المسألة بعنوانَيْها: الأوّلي، المستفاد من نفس الدليل؛ والثانوي، المتأثّر بالظروف والبيئة المحيطة.

وكلامنا في هذا المقال يتناول الحكم الأوّلي لأصل مسألة تعدُّد الزوجات، دون ملاحظة العناوين الثانوية، التي يمكن أن تطرأ بسبب الظروف والبيئة.

وللبحث في ذلك لا بُدَّ من مراجعة التراث الموجود في المسألة، من الآيات والروايات، مروراً بالأبحاث المطروحة.

وتجدر الإشارة إلى أنه سيتمّ معالجتها ضمن العناوين التالية:

١ـ الاطّلاع على أهمّ الآراء الموجودة في المقام.

٢ـ معالجة الآيات محلّ الدلالة على التعدُّد.

٣ـ معالجة الروايات محلّ الدلالة على التعدُّد.

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

أوّلاً: الآراء الفقهيّة

١ـ القول بالاستحباب

ذهب جمعٌ من الفقهاء[١] ـ تبعاً للسيد اليزدي، في كتابه العروة الوثقى[٢] ـ إلى القول بـ «أن الاستحباب لا يزول بالواحدة».

٢ـ القول بالكراهة

ذهب السيد الخامنئي ـ بحَسَب ما يظهر من استفتاءٍ له في الموقع[٣] ـ إلى القول بالمرجوحيّة، في عبارته: «اللّه واحدٌ، والمحبّة واحدةٌ وشريك الحياة واحدٌ».

وقد نُسب[٤] إلى الشيخ الطوسي القول بالكراهة، ولم أجدْ لذلك عبارةً واضحة، إنما وجدْتُ قولاً له باستحباب عدم الزيادة، حيث قال في كتابه المبسوط: «يجوز للرجل أن يتزوَّج أربعاً بلا خلافٍ، والمستحبّ أن يقتصر على واحدةٍ»[٥].

نعم، الشيخ الاشتهاردي، في كتابه مدارك العروة، رغم انتقاده لتعدُّد الزوجات، تردَّد في القول بالكراهة، قائلاً: «يمكن دعوى كراهة التعدُّد»[٦].

٣ـ القول باستحباب عدم الزيادة، أو البقاء على واحدةٍ[٧]

ذهب بعض الفقهاء إلى القول باستحباب الاقتصار على واحدةٍ، كما ذكر الشيخ الطوسي[٨]، وكذلك القاضي ابن البرّاج[٩] في كتابه المهذَّب.

٤ـ القول بالإباحة بالمعنى الأخصّ

ذهب بعض الفقهاء إلى القول بإباحة التعدُّد، ومنهم: السيد السيستاني[١٠]، حيث اعتبر أنه لم يثبت استحباب تعدُّد الزواج.

وفي الخلاصة يتّضح وجود آراء عديدة، متفاوتة ما بين الكراهة والاستحباب، في مسألة تعدُّد الزوجات. ولذا يجدر البحث في حقيقة الحكم في المسألة.

ثانياً: الآيات القرآنية ودلالتها

١ـ ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى

وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ لاَ تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣).

وقد يستفاد الوجوب من صيغة الأمر في فعل «انكحوا». إلاّ أنه؛ بدخولها على قوله: «ما طاب لكم»، يمكن أن يُستفاد منها الاستحباب؛ حيث قال الشيخ الطوسي في خلافه: «فعلَّق النكاح باستطابتنا، وما هذه صورته فهو غير واجبٍ»[١١].

ولعلّه من هنا ذهب صاحب العروة الوثقى وغيره[١٢] إلى القول بالاستحباب، حيث ذكر أن «الاستحباب لا يزول بالواحدة، بل التعدُّد مستحبٌّ أيضاً؛ قال تعالى ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾»[١٣].

التحقيق

إن الآية ليست في مقام الترغيب إلى الزواج المتعدِّد، بل في مقامٍ آخر، كما يشير السيد الخوئي، حيث يقول في كتابه العروة الوثقى: «تكفَّلت الآية الكريمة بيان الحدّ للحكم بالإباحة»[١٤]، ولا سيَّما إذا لوحظ صدرها، وهو قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا ما طَابَ...**﴾، والمعنى حينئذٍ: إنْ خفتم أن لا تعدلوا في يتامى النساء إذا تزوَّجتم بهنّ، فانكحوا ما طاب لكم من غيرهنّ من النساء.

وقد ذكر الشيخ الجواهري في كتابه جواهر الكلام: نعم، ما وقع من غير واحدٍ من الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾ باعتبار اشتماله على الأمر، والذي أقرب المجازات إلى معناه الحقيقي، بعد تعذُّره، النَّدْب. وهو لا يخلو من نظرٍ؛ ضرورة عدم استفادة أكثر من الإباحة منه؛ باعتبار تعليقه على خوف ترك القسط والعدل، المشعر بكون الأمر لانتفائه في المأمور به وسلامته عنه. وذلك قرينةٌ واضحة على إرادة الرخصة منه، من غير التفاتٍ إلى الوجوب والندب. والمعنى حينئذٍ: إنْ خفتم أن لا تعدلوا في يتامى النساء إذا تزوَّجتم بهنّ فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غيرهنّ؛ فإنهم، كما قيل، كانوا يتزوَّجون اليتامى اللاتي في حجورهم؛ طمعاً في المال أو رغبةً في الجمال، فيجتمع عند الواحد منهم منهنّ ما لا يقدر على القيام بحقِّه. أو إنْ خفتم

أن تجوروا على مَنْ لكم الولاية عليهم من يتامى النساء؛ بأخذ أموالهنّ وصرفها في مؤن تزويجكم، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، ولا تزيدوا حتّى لا يحوجكم إلى ذلك؛ فقد قيل: إن الرجل من قريش كان يتزوَّج العشر من النساء وأكثر، فإذا أعدم تناول من أموال اليتامى المولّى عليهم، فنزلَتْ هذه الآية. أو غير ذلك ممّا قيل في الآية، ممّا هو مشترك في ما ذكرناه، من عدم الالتفات فيه إلى الوجوب والندب، وأنه لا يُراد منه سوى الرخصة والإباحة، نحو قول القائل: «إنْ خفْتَ من ضرر هذا الطعام فكُلْ من ذلك»؛ فإن المفهوم أن الطعام المأمور به خالٍ من الضَّرَر مرخَّصٌ في أكله، وأما أن أكله مطلوبٌ ومرادٌ فلا يُفْهَم منه»[١٥].

ثمّ يكمل الشيخ الجواهري؛ ليشير إلى أمرٍ آخر في الآية يؤيِّد ما ذكره: «على أن المفهوم من الآية المنع عمّا زاد على الأربع، ومن ثمّ استدلّوا بها على حَصْر الجواز في ذلك، بل أمر النبيّ صلى الله عليه وآله عند نزولها مَنْ كان عنده أزيد من أربع بإمساك الأربع وتسريح البواقي، وذلك إنما يصح لو كان الأمر للإباحة؛ فإن مفهوم العدد حينئذٍ يقتضي تحريم الزيادة. بخلاف ما لو كان الأمر للندب؛ فإنه يقتضي حينئذٍ عدم استحبابها، وهو أعمّ من تحريمها. والأمر سهلٌ بعد تعدُّد الأدلّة على المطلوب»[١٦].

وهذا البيان، رغم تعقيده، كافٍ للقول بأن الآية لا تفيد سوى إباحة التعدُّد، وهي تشير إلى العدد المسموح به من الزوجات.

ثالثاً: الروايات ودلالتها، بين القبول والرفض

يمكن الاستفادة من رواياتٍ عديدة في المقام. وسنعمد إلى تصنيفها؛ من أجل تسهيل عملية التحقيق فيها.

١ـ روايات الحثّ على حبّ النساء

وهي عديدةٌ، ومنها:

١ـ خبر إسحاق بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من أخلاق الأنبياء صلّى الله عليهم حبّ النساء»[١٧].

٢ـ خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أظنّ رجلاً يزداد في الإيمان

خيراً إلاّ ازداد حبّاً للنساء»[١٨].

٣ـ خبر سكين النخعي، وكان تعبَّد وترك النساء والطيب والطعام، فكتب إلى أبي عبد اللّهعليه السلام يسأله عن ذلك؟ فكتب إليه: «أما قولك في النساء فقد علمْتَ ما كان لرسول اللّهصلى الله عليه وآله من النساء؛ وأما قولك في الطعام فكان رسول اللّهصلى الله عليه وآله يأكل اللحم والعسل»[١٩].

٤ـ خبر حفص بن البختري، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: «ما أحبّ من دنياكم إلاّ النساء والطِّيب»[٢٠].

٥ـ محمد بن أبي عمير، عن بكّار بن كردم وغير واحدٍ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: «جعل قرّة عيني في الصلاة، ولذّتي في النساء»[٢١].

٦ـ عليّ بن حسان، عن بعض أصحابنا قال: سَأَلَنا أبو عبد اللّهعليه السلام: أيّ الأشياء ألذّ؟ قال: فقلنا غير شيءٍ، فقال هوعليه السلام: «ألذّ الأشياء مباضعة النساء»[٢٢].

٧ـ خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: «جعل قرّة عيني في الصلاة، ولذّتي في الدنيا النساء، وريحانتَيّ الحسن والحسين»[٢٣].

٨ـ خبر جميل بن درّاج قال: قال أبو عبد اللّهعليه السلام: «ما تلذَّذ الناس في الدنيا والآخرة بلذّةٍ أكثر لهم من لذّة النساء، وهو قول اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِين**...إلى آخر الآية﴾، ثمّ قال: وإن أهل الجنّة ما يتلذَّذون بشيءٍ من الجنّة أشهى عندهم من النكاح، لا طعام، ولا شراب»[٢٤].

تقريب الاستدلال بالروايات

يمكن أن يُقال بإمكانية الاستفادة من كلمة «النساء» الواردة في الروايات؛ للدلالة على الجمع والكثرة العَدَدية، فتكون إشارةً إلى محبوبيّة كثرة النساء.

مناقشةٌ وردّ

يُستخدم الجمع في اللغة العربية أحياناً لاستفادة الجنس، ويُعْرَف ذلك من سياق استخدام اللفظ. والذي يظهر هنا أن المقصود هو جنس النساء، لا جمعهنّ. وهو محلّ اتّفاق لدى الفقهاء. وبالتالي لا يمكن الاستفادة من الروايات في المقام، فلا داعي

للبحث في سندها.

ولعلّه لذلك قال الشيخ الاشتهاردي، في كتابه مدارك العروة، تعليقاً على استفادة بعض الفقهاء التعدُّد من الروايات: «وأما استحبابه فلم أعثر على خبرٍ يدلّ عليه، وإنْ عنون في الوسائل «باب كثرة استحباب الزوجات والمنكوحات وكثرة إتيانهنّ بغير إفراطٍ»، وأورد فيه اثني عشر حديثاً، لا دلالة لواحدٍ منها على أوّل عنوان الباب، أي كثرة استحباب الزوجات. نعم، كثيرٌ منها دالٌّ على العنوان الثاني، أي الإتيان. مع ما يعارضها. وتعدُّد زوجات وسريّات سليمان بن داوود وتعدُّد زوجات النبيّ صلى الله عليه وآله غيرُ دالٍّ على استحبابها، كما لا يخفى، فراجعْ ج ١٤، ص ١٧٩، باب ١٤٠»[٢٥].

إلاّ أن هذا الكلام لا يمكن أخذه على إطلاقه، وسيبين ذلك.

٢ـ روايات كثرة الطروقة

١ـ رواية معمر بن خلاد قال: سمعتُ عليّ بن موسى الرضا عليه السلام يقول: «ثلاث من سنن المرسلين: العطر؛ وأخذ الشعر؛ وكثرة الطروقة»[٢٦].

ورواه الصدوق، بإسناده عن معمر بن خلاد، إلا أنه قال: «إحفاء الشعر»[٢٧].

٢ـ خبر محمد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «تعلَّموا من الديك خمس خصال: محافظته على أوقات الصلوات، والغيرة، والسخاء، والشجاعة، وكثرة الطروقة»[٢٨].

٣ـ خبر أبي شعيب المحاملي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «في الديك خمس خصال من خصال الأنبياء: السخاء، والقناعة، والمعرفة بأوقات الصلاة، وكثرة الطروقة، والغيرة»[٢٩].

٤ـ وفي (الخصال) و(عيون الأخبار): عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن حمويه، عن محمد بن عيسى قال: قال الرضا عليه السلام: «في الديك الأبيض خمس خصال من خصال الأنبياء عليهم السلام: معرفته بأوقات الصلاة، والغيرة، والسخاء، والشجاعة، وكثرة الطروقة»[٣٠].

٥ـ خبر الحسن بن الجهم قال: رأيتُ أبا الحسن عليه السلام اختضب، فقلتُ: جُعلتُ

فداك، اختضبْتَ؟ فقال: «نعم، إن التهيئة مما يزيد في عفّة النساء. ولقد ترك النساء العفّة بترك أزواجهنّ التهيئة»، ثمّ قال: «أيسرّك أن تراها على ما تراك عليه إذا كنت على غير تهيئةٍ؟»، قلتُ: لا، قال: «فهو ذاك»، ثمّ قال: «من أخلاق الأنبياء التنظُّف والتطيُّب وحلق الشعر وكثرة الطروقة...، الحديث».

أقول: وتقدّم ما يدلّ على ذلك هنا وفي الطهارة[٣١].

مناقشة سند الروايات، ودلالاتها

الرواية الأولى صحيحة. ويمكن استفادة الاستحباب من خلال عبارة: «من سنن المرسلين».

والرواية الثانية هي من مراسيل الصدوق؛ فعلى مبنى مَنْ وثَّق مراسيل الصدوق، كما هو رأي السيد الخميني، تكون الرواية صحيحةً. وحينها يُستفاد الاستحباب منها بصيغة الأمر في فعل «تعلَّموا».

والروايتان الثالثة والرابعة بنفس المضمون. والسند في الثالثة صحيحٌ عند مَنْ قال بتصحيح العِدَد؛ وأما في الرابعة فالسند صحيحٌ عند مَنْ قال بصحّة قاعدة «إن كلّ مَنْ لم يستَثْنِه محمد بن أحمد بن يحيى ثقة»، فيكون «إبراهيم بن حمويه» ثقةً.

والرواية الخامسة تدلّ على المطلوب، مع القول بصحّة العِدَد.

وإلى هنا فالنتيجة من هذه الروايات هو استحباب كثرة الطروقة؛ بروايةٍ صحيحة؛ وأخرى مختلفٍ بها، ويمكن تصحيحها وفق بعض المباني.

معنى الطروقة

أ ـ في لسان الفقهاء

يظهر وجود اختلافٍ بين الفقهاء في معنى كلمة الطروقة، وممّا ذكروه من المعاني:

١ـ كثرة النكاح: وهو ما ذهب إليه عددٌ من الفقهاء[٣٢]، مثل: الشيخ محمد تقي المجلسي، حيث قال، في كتابه روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه: «وكثرة الطروقة أي الجماع»[٣٣].

٢ـ **الحوامل**: وهو ما ذهب إليه الشهيد الثاني، في كتابه حاشية المختصر النافع، حيث قال: «طَرُوقَة الفَحْل أي حوامل»[٣٤].

٣ـ **البالغة ضراب الفحل، أي الزوجة بالنسبة إلى الرجل**[٣٥]، حيث قال ابن فهد الحلّي، في كتابه المهذَّب البارع: «والطروقة: الزوجة. وكلّ امرأةٍ طروقة زوجها. وكلّ ناقةٍ طروقة فحلها»[٣٦].

ومنهم مَنْ ذهب إلى أن الطُّرُوقة، بالضمّ، معناها أن يعلو الفحل أنثاه؛ وبالفتح (الطَّروقة): أنثاه[٣٧].

إلاّ أن هذا التفصيل ليس له أساسٌ في المعاجم، كما سيبين.

وتردَّد بعض الفقهاء ما بين البالغة ضراب الفحل؛ أو ما طرقها الفحل فحملَتْ[٣٨]، كما ذهب الإمام الخميني والسيد عبد الأعلى السبزواري وغيرهما؛ حيث ذكر السيد الإمام، في كتابه تحرير الوسيلة: «طروقة أي البالغة ضراب الفحل؛ أو ما طرقها الفحل فحملَتْ»[٣٩].

ب ـ في كتب اللغة

١ـ قال الراغب الإصفهاني، في المفردات في غريب القرآن: وباعتبار الضرب قيل: طَرَقَ الفحلُ الناقةَ، وأَطْرَقْتُهَا، واسْتَطْرَقْتُ فلاناً فحلاً، كقولك: ضربها الفحل، وأضربتها، واستضربته فحلاً. ويقال للنّاقة: طَرُوقَةٌ، وكُنِّي بالطَّرُوقَةِ عن المرأة[٤٠].

٢ـ وقال الجوهري، في الصحاح: وطروقة الفحل: أنثاه. يُقال: ناقةٌ طروقة الفحل للتي بلغت أن يضربها الفحل[٤١].

٣ـ وقال الخليل في العين: وكلّ امرأةٍ طروقة زوجها. ويُقال للمتزوِّج: كيف طروقتك؟ وكلّ ناقةٍ طروقة فحلها، نعت لها من غير فعلٍ. والعالي من الكلام أن الطروقة للقلوص التي بلغت الضراب، والتي يرب بها الفحل فيختارها من الشول فهي طروقته[٤٢].

٤ـ وقال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: وناقة طروقة الفحل: بلغَتْ أن يضربها الفحل. وكذا المرأة[٤٣].

٥ـ وقال ابن فارس في مقاييس اللغة: وطَروقة الفَحل: أُنثاه[٤٤].

ج ـ زبدة المقال

والذي يستظهر، بحَسَب المعاجم، وسياق استخدام العرب لكلمة «الطروقة»، أنها تعني المرأة البالغة، القادرة على النكاح، وذلك كنايةً أو لفظاً منقولاً عن طروقة الفحل، التي هي أنثاه البالغة حدّ الضراب. وحدّ الضراب القادرة على النكاح، على ما يظهر من استخدام المصطلح في أنثى الفحل. وبذلك يرجّح القول الثالث.

ويمكن الاستشهاد على المراد برواية الحسن بن الجهم، على مبنى مَنْ قال بصحّة العِدَد، حيث ذكر أن «من أخلاق الأنبياء: التنظيف والتطيّب وحلق الشعر وكثرة الطروقة»، ثمّ قال «كان لسليمان بن داوود ألف امرأةٍ في قصر واحد؛ ثلاثمائة مهيرة؛ وسبعمائة سريّة، وكان رسول اللّهﷺ له بضع أربعين رجلاً، وكان عنده تسع نسوةٍ، وكان يطوف عليهنّ في كلّ يومٍ وليلة»[٤٥].

ومحلّ الشاهد فيها هو ذكره لنساء سليمانعليه السلام ونساء رسول اللّهﷺ، بعد أن ذكر كون كثرة الطروقة من أخلاق الأنبياء.

د ـ هل تختلف الطروقة عن المتمتَّع بها؟

روى محمد بن محمد بن النعمان المفيد، في (رسالة المتعة)، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن محمد، عن ابن أشيم، عن مروان بن مسلم، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: قال لي أبو عبد اللّهعليه السلام: «تمتّعْتَ منذ خرجْتَ من أهلك؟»، فقلتُ: لكثرة مَنْ معي من الطروقة أغناني اللّه عنها، قال: «وإنْ كنْتَ مستغنياً؛ فإني أحبّ أن تحيي سُنَّة رسول اللّهﷺ»[٤٦].

فالذي يظهر من متن الرواية ـ إذا ما تمّ التسليم بصحّة الرواية؛ حيث إن ابن أشيم مجهول الحال فيها ـ تمييزهم في ذلك الزمان بين التمتُّع والطروقة[٤٧].

لكنْ يُمكن القول: إنه لا مفهوم للجمل الوصفية، وبالتالي لا يُستفاد منها ما ذُكر.

هذا خلاصةُ ما يمكن أن يُقال في معنى الطروقة.

والغريب أنه رغم التفات بعض الفقهاء إلى معنى الطروقة لم يستفيدوا منها في الاستدلال على تعدُّد الزوجات أو النساء المنكوحات.

وخلاصةُ ما يمكن قوله في هذا العنوان: إن الروايات الواردة تفيد استحباب كثرة الطروقة، بغضّ النظر عن الطريق الشرعيّ إلى ذلك.

٣ـ رواية نفي الإسراف في التعدُّد

وهي خبر يونس بن عبد الرحمن، عمَّنْ أخبره، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: «في كلّ شيءٍ إسرافٌ إلاّ في النساء»[٤٨]؛ قال اللّه: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾ (النساء: ٣)؛ وقال: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ (النساء: ٢٤).

تقريب الاستدلال

تشير الرواية إلى أنه لا يوجد إسرافٌ في النساء. والإسراف هو التبذير. وقد ورد مثل هذا التعبير في الطِّيب: «لا إسراف في الطيب»[٤٩]. وقد استخدمه الفقهاء «لا إسراف في الإسراج»، «ولا إسراف في الفرش»... والمراد أن الإكثار في هذه الأمور مطلوبٌ ومرغوبٌ.

ومن هنا يُستفاد أن الإكثار من النساء محبَّبٌ.

إشكالات الشيخ الإشتهاردي، وجوابها

يذكر الشيخ الإشتهاردي، في كتابه مدارك العروة، إشكالاتٍ عديدةً: «ففيه: **أوّلاً**: ضعف سنده من وجوهٍ؛ **وثانياً**: كونه حَصْراً إضافيّاً؛ **وثالثاً**: إمكان حمله على الجواز في مقابل عدم الجواز، فتأمَّلْ. فيكون المعنى أنّ الإسراف حرامٌ في كلّ شيء إلاّ في النكاح، فلا حرمة. ومن المعلوم أنّ عدم الحرمة غير ملازمةٍ للاستحباب، لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا عادةً»[٥٠].

والجواب:

أوّلاً: إن سند الرواية ضعيفٌ؛ بسبب إرسالها، إلاّ على مبنى مَنْ صحَّح الروايات الواردة في تفسير العياشي.

ثانياً: حيث لا قرينة على ذلك يبقى الحَصْر حقيقيّاً؛ لأن الأصل فيه كونه حقيقيّاً حين الشكّ.

ثالثاً: إنّ التحليل الذي قدَّمه الشيخ الإشتهاردي غير عُرْفي، بل هو رِقّيٌّ. فمثلاً: عندما نقول: لا إسراف في إطعام الضيف يفهم العُرْف حينها أنني مهتمٌّ بإطعام الضيف اهتماماً كبيراً، وأحثّ عليه، لدرجة أنّ ما أحرِّمه ـ وهو الإسراف ـ أراه معه حلالاً. وقد ورد مثل هذا التعبير في الطِّيب: «لا إسراف في الطِّيب»[٥١]، والمراد هو أن نفس الإكثار في هذه الأمور مطلوبٌ، والتجاوز عن الحدّ في الجملة فيها معفوٌّ، كما أفاد المحقّق النراقي، في كتابه عوائد الأيام وغيره[٥٢].

٤ـ رواية الأمر بالتزويج ثلاثاً

وهي خبر إسحاق بن عمّار قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: «الحديث الذي يرويه الناس حقٌّ، أن رجلاً أتى النبيّصلى الله عليه وآله فشكا إليه الحاجة، فأمره بالتزويج، ففعل، ثمّ أتاه فشكا إليه الحاجة، فأمره بالتزويج، حتّى أمره ثلاث مرّات؟ فقال أبو عبد اللّهعليه السلام: [نعم]، هو حقٌّ، ثمّ قال: الرزق مع النساء والعيال»[٥٣].

نقاشٌ في السند والمتن

وهذه الرواية تشوبها عدّة مشاكل سَنَديّة:

أوّلاً: الاختلاف في مسألة العِدَد.

ثانياً: هي ضعيفةٌ؛ بأبي عبد اللّه الجاموراني، والحسن بن عليّ بن أبي حمزة.

كما أن متنها لا يفيدنا في المقام؛ لأنها لا تدلّ على مطلق الاستحباب، بل مقيّدة بمَنْ له عَوَزٌ. فالغني صاحب الرزق والقنوع وغيرهم لا تشمله الرواية الواردة.

خاتمةٌ

بحثنا في هذا المقال رجحان ومرجوحيّة تعدُّد الزوجات في الإسلام. وقد توصَّلنا في ختام البحث إلى استحبابيّة التعدُّد؛ وذلك اعتماداً على طريقين:

الأوّل: روايات استحباب كثرة الطروقة، بعد أن نقَّحنا معنى الطروقة، وناقَشْنا الروايات الواردة في استحبابها.

الثاني: الرواية الواردة في نفي الإسراف، والتي يمكن أن يُستفاد منها وفق

بعض المباني السنديّة.

ويشير بعض الباحثين إلى أنه يمكن استفادة استحباب التعدُّد من إطلاق استحباب أصل الزواج.

لكنْ يجدر السؤال قَبْلاً: هل هي في مقام بيان عدد الزوجات (وهو من شروط انعقاد الإطلاق) أو هي في مقام بيان أصل الزواج في مقابل عدمه؟ وهو بحثٌ يحتاج مقالاً آخر.

الهوامش

(١) الشيخ الجواهري، جواهر الكلام ٢٩: ٥؛ السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة، ج١٤؛ محمد تقي الخوئي، شرح العروة الوثقى (النكاح) ـ تقرير بحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، ج٣٢؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام ٢٤: ٩؛ السيد محمد صادق الروحاني، العروة الوثقى ٢: ٤٥٦.

(٢) اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٧٥٠، دار الأعلمي؛ ٢: ٦٧٠، الدار الإسلامية.

(٣) توضيح مكتب حفظ ونشر آثار الإمام الخامنئي بشأن قضيّة تعدُّد الزوجات، بتاريخ ١٣ ـ ٣ ـ ٢٠٢٠، في موقع الاجتهاد:

http://ijtihadnet.net /

(٤) الشيخ الجواهري وغيره.

(٥) الشيخ الطوسي، المبسوط ٦: ٤.

(٦)الشيخ علي پناه الإشتهاردي، مدارك العروة ٢٩: ١٩.

(٧) مختصر المزني: ٢٣٠؛ والمجموع ١٦: ١٣٧؛ والجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٠، نقلاً عن الشيخ الطوسي، الخلاف ٥: ١١١.

(٨) الشيخ الطوسي، المبسوط ٦: ٤.

(٩) القاضي ابن البرّاج، المهذَّب ٢: ٣٤٢.

(١٠) أسئلة وردود، شبكة رافد للتنمية الثقافية (تمَّت مراجعته بتاريخ ١٣ ـ ٣ ـ ٢٠٢٠):

https://research.rafed.net/

ورد سؤال للسيّد السيستاني:

السؤال: هل يجوز الزواج لمتزوّج يريد الزواج مرّةً أخرى بدون علّةٍ أو سببٍ؟

الجواب: لا مانع منه، وإنْ كان الأنسب رعاية مشاعر الزوجة والأطفال.

وفسَّر أحد الخطباء معنى قول السيّد أنّه يقصد الأنسب ترك الزواج والتعدُّد مراعاة للزوجة والأولاد،

وأضاف في قوله، أمام الآلاف، أنّ السيّد يقصد عدم التعدُّد في حال عدم الداعي إليه، كما في الفتوى.
فهل تفسير هذا الخطيب صحيحٌ؟! وإنْ كان صحيحاً فكيف يترك مستحبٌّ لأجل غيرة الزوجة؟! وهذه الغيرة التي تمنع الزوج من التعدّد وصفها السيّد في أحد فتاواه بأنّها لا تجوز!

السؤال: ما حكم غيرة المرأة على زوجها؟ وما حكم غيرة الرجل على زوجته؟

الجواب: الأولى لا تجوز، إذا كانت غيرتها في ما يحلّ له، كزواجه بغيرها. والثانية تجوز، إذا كانت في موضعها المشروع، كما إذا منعها من الأمور التي يخاف عليها من الابتلاء بالحرام فيها، أو من نظر الأجانب إليها نظر شهوة وريبة».

كيف يترك مستحبّ لأجل فعلٍ غير جائز؟! كما أنّه في كثير من فتاوى السيّد يذكر الأَوْلى الترك، وهنا ذكر الأَوْلى مراعاة، فلماذا لم يذكر الأَوْلى الترك؟!

الجواب:

أوّلاً: لم يثبت استحباب تعدُّد الزواج، بل أصل الزواج من المستحبّات الأكيدة.

ثانياً: هناك عناوين أخرى مستحبّة قد تكون أهمّ من استحباب الزواج الثاني ـ على تقدير استحبابه ـ، وهو المعاشرة بالمعروف مع الزوجة والأولاد؛ فإنّ هذا العنوان مستحبٌّ من قِبَل الزوج، وإنْ كان يكره أو يحرم على الزوجة الغيرة، وإظهارها.

ولا ينبغي الخلط بين وظيفة الزوجة ووظيفة الزوج.

وثالثاً: ذكر السيّد حفظه الله أنّ الأنسب مراعاة مشاعر الزوجة، وليس معنى ذلك الاستحباب الشرعيّ، بل هو مستحسنٌ أخلاقاً وعُرْفاً وعَقْلاً.

ظهر وجه التعبير بالمناسب، حيث إنّ هذا اللفظ لا يعني الاستحباب الشرعيّ، والأولويّة الشرعيّة، بل يدلّ على الحُسْن العقلي أو العُرْفي. فإذا أراد أن يعيش حياةً رغيدة، لا إزعاج فيها، فليُراعِ مشاعر الزوجة الأولى والأولاد. ومن المعلوم أن فعل المستحبّ ليس واجباً وضرورياً، على تقدير استحبابه.

(١١) الشيخ الطوسي، الخلاف ٤: ٢٤٦.

(١٢) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة ١٤: ٥.

(١٣) السيد اليزدي (مع تعليقات عدد من الفقهاء)، العروة الوثقى ٥: ٤٧٥.

(١٤) محمد تقي الخوئي، شرح العروة الوثقى (النكاح) ـ تقرير بحث السيد الخوئي (موسوعة الإمام الخوئي)، ج٣٢.

(١٥) الشيخ الجواهري، جواهر الكلام ٢٩: ١٠.

(١٦) المصدر السابق ٣٠: ٧.

(١٧) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة (طبعة آل البيت)، ج٢٠، كتاب النكاح، باب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٢.

(١٨) المصدر نفسه، ح١.

(١٩) المصدر نفسه، باب ١ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٨.

(٢٠) المصدر السابق، كتاب النكاح، باب ٣ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٤.

(٢١) المصدر نفسه، ح٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ح٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ح٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ح٨.
(٢٥) الشيخ علي پناه الإشتهاردي، مدارك العروة ٢٩: ١٧.
(٢٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ١٠٣.
(٢٧) المصدر السابق ٢٠: ١٥.
(٢٨) المصدر السابق ٤: ١١٠.
(٢٩) المصدر السابق ١١: ٥٢٤.
(٣٠) المصدر السابق ٢٠: ١٥.
(٣١) المصدر السابق ٢٠: ٢٤٦.
(٣٢) الشيخ ياسين عيسى العاملي، الاصطلاحات الفقية في الرسائل العملية: ١٣٠.
(٣٣) محمد تقي المجلسي، روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٣٧؛ السيد أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخيار في شرح الاستبصار ٢: ٣٧؛ الشيخ علي پناه الإشتهاردي، مدارك العروة ٢٩: ٥٧.
(٣٤) الشهيد الثاني، حاشية المختصر النافع: ٧١١.
(٣٥) الفيض الكاشاني، الوافي ٢٢: ٨٧١.
(٣٦) ابن فهد الحلّي المهذَّب البارع ٣: ١٤٧؛ الشيخ الجواهري، جواهر الكلام ١٥: ١٢٣.
(٣٧) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٨٠: ٢٣.
(٣٨) الشيخ فاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الديات): ٢٧؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذَّب الأحكام في بيان الحلال والحرام ٢٩: ٨٣.
(٣٩) السيد الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٥٥٧.
(٤٠) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥١٨.
(٤١) الجوهري، الصحاح: ٤.
(٤٢) الخليل الفراهيدي، العين ٥: ٩٨.
(٤٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٣: ٧٥٧.
(٤٤) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٣: ٤٥١.
(٤٥) الكافي ٥: ٥٦٧.
(٤٦) بحار الأنوار ١٠٣: ٣٠٦؛ وسائل الشيعة ٢١: ١٥ ح٢٦٤٠٠، مستدرك الوسائل ١٤: ٤٥٢، نقلاً عن رسالة المتعة للمفيد.
(٤٧) **وقد قيل:** إن النكاح المحكوم عليه بالاستحباب هو العقد المحلِّل للوطء؛ لأن لفظ النكاح حقيقة فيه.
قلتُ: قد يحتمل قويّاً كون المراد منه ما يتناوله والتسرّي؛ لوقوع التعليل في كثيرٍ من النصوص بالوجوه المشتركة بينه وبين التزويج، كحصول النسل، وتكثير الأمّة، وإبقاء النوع، والخلاص من الوحدة، وطلب الرزق والولد الصالح، فيكون الأمر بالتزويج في الآيات والأخبار لكونه أحد الفردَيْن اللذين يتأتّى بهما الاستحباب، لا لأنه مرادٌ ومطلوبٌ بخصوصه. ويؤيِّده خبر عبد الله بن المغيرة، عن أبي الحسن عليه السلام:

«إنه جاء رجلٌ إلى أبي عبد اللهعليه السلام، فقال: هل لك من زوجةٍ؟ فقال: لا، فقال: إنّي ما أحبّ أن لي الدنيا وما فيها وأني بِتُّ ليلةً وليسَتْ لي زوجة، ثمّ قال: الركعتان يصلّيهما رجلٌ متزوِّجٌ أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ويصوم نهاره، فقال محمد بن عبيد: جُعلتُ فداك، فأنا ليس لي أهلٌ، فقال: أليس لك جواري، أو قال: أمّهات أولاد؟ قال: نعم، قال: فأنت لست بعزبٍ». والله العالم.

إلاّ أن هذا الكلام لا يفيد في المقام؛ باعتباراتٍ عدّة.

(٤٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة (طبعة الدار الإسلامية) ١٤: ١٧٩، باب ١٤٠.

(٤٩) قال الكليني: «وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن زكريا المؤمن، رفعه، قال: ما أنفقت في الطِّيب فليس بسرفٍ». الكافي ٦: ٥١٢، ح١٦.

(٥٠) الشيخ علي پناه الإشتهاردي، مدارك العروة ٢٩: ٢١.

(٥١) قال الكليني: «وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن زكريا المؤمن، رفعه، قال: ما أنفقت في الطِّيب فليس بسرفٍ». الكافي ٦: ٥١٢، ح١٦.

(٥٢) أحمد بن محمد مهدي النراقي، عوائد الأيام: ٦٣٦ ـ ٦٣٧.

(٥٣) الكليني، الكافي ٥: ٣٣٠.

التوقيفيّة في ترتيب الآيات القرآنيّة
قراءةٌ نقديّة في نظريّة الطباطبائي

الشيخ عيسى محسني(*)
د. الشيخ محمد هادي المنصوري(**)

مقدمةٌ

إنّ من الواقع الذي لا غبار عليه اهتمامَ المسلمين بالقرآن الكريم، تدويناً وقراءةً وحفظاً في الصدور، وبحثاً وتحليلاً، وتعلُّماً وتعليماً، فهو كتاب اللّه سبحانه وتعالى، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد تكفّل اللّه سبحانه وتعالى بذلك، حيث قال: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُون**﴾ (الحجر: ٩)، وهو ذكر وهدى ونور، فمَنْ تمسك به وبعِدْله آل محمدﷺ لن يضلّ أبداً.

ومن هذا المنطلق يأتي بحثنا في هذه المسألة القرآنية، وهي توقيفية ترتيب الآيات الكريمة أو عدم توقيفيّتها.

والمعروف بين المحدِّثين والمفسِّرين الإماميّة، كالشيخ الصدوق والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي والسيد ابن طاووس والسيد الخوئي، أنّ ترتيب الآيات توقيفيٌّ، قام به النبيّﷺ، بأمرٍ وتوجيهٍ من اللّه تعالى، فبقي ذلك الترتيب، وتداولته الأجيال المتعاقبة، إلى أن وصل إلينا. وكانت الآيات ولا زالت تطبع وتستنسخ بالترتيب الذي رتّبه النبيّﷺ، ولم يتدخّل أحدٌ من الأصحاب في ذلك.

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة، وحائزٌ على الماجستير في علوم القرآن والحديث في جامعة المعارف الإسلامية، في قم. من إيران.

(**) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم علوم القرآن والحديث، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة المعارف الإسلامية في قم. من إيران.

قال السيد المرتضى في الذخيرة: «إنّ القرآن كان على عهد النبيّ ﷺ مجموعاً مؤلَّفاً على ما هو عليه... وإنّ مَنْ يخالف هذا الباب من الإمامية والحَشْوية لا يُعتَدّ بخلافهم»[1].

وصرَّح الزركشي والسيوطي، من العامّة، بعدم وجود الخلاف في ذلك. قال السيوطي في الإتقان: «الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفيٌّ، لا شبهة في ذلك»[2].

وخالف في ذلك العلاّمة الطباطبائي ـ وبعض مَنْ سبقه، كعليّ بن إبراهيم القمّي والفيض الكاشاني والمحدِّث البحراني ـ فذهب إلى عدم توقيفيّة ترتيب الآيات، وقال رحمه الله: «إنّ وقوع بعض الآيات القرآنية التي نزلت متفرّقة موقعها الذي هي فيه الآن لم يَخْلُ عن مداخلةٍ من الصحابة بالاجتهاد، كما هو ظاهر روايات الجمع الأوّل، وقد تقدَّمَتْ»[3]. وقد أصرّ في تفسيره على هذا القول، واستدلّ على تضعيف القول الآخر بالأدلة والشواهد الروائية والتاريخية.

وما نريده في هذا المقال هو استعراض ومناقشة ما استدلّ به العلاّمة على عدم توقيفية ترتيب الآيات القرآنية أوّلاً؛ وذكر الأدلّة التي يمكن أن يستدلّ بها على توقيفية ترتيب الآيات القرآنية ثانياً.

وعلى هذا تكون دراستنا لهذا الموضوع في محورَيْن:

المحور الأوّل: عدم التوقيفيّة، الأدلّة والمناقشات

الدليل الأوّل: الروايات

استدلّ العلاّمة الطباطبائي[4] بثلاث طوائف من الروايات؛ لإثبات عدم توقيفية الآيات القرآنية، وهي:

١ـ روايات جمع القرآن

قال: جاء في تاريخ اليعقوبي: قال عمر بن الخطّاب لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، إن حَمَلَة القرآن قد قُتل أكثرهم يوم اليمامة، فلو جمعْتَ القرآن؛ فإني أخاف عليه أن يذهب حَمَلَته، فقال له أبو بكر: أفعل ما لم يفعله رسول الله؟! فلم يَزَلْ به

عمر حتّى جمعه وكتبه في صحفٍ، وكان مفرَّقاً في الجريد وغيرها[٥].

وفي تاريخ أبي الفداء: وقتل في قتال مسيلمة جماعةٌ من القرّاء، من المهاجرين والأنصار. ولما رأى أبو بكر كثرة مَنْ قُتِل أمر بجمع القرآن من أفواه الرجال وجريد النخل والجلود، وترك ذلك المكتوب عند حفصة بنت عمر، زوج النبيّﷺ. انتهى[٦].

وعن ابن أبي داوود، من طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، قال: «قدم عمر فقال: مَنْ كان تلقّى من رسول اللّهﷺ شيئاً من القرآن فليأْتِ به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب. وكان لا يقبل من أحدٍ شيئاً حتّى يشهد شهيدان»[٧].

وعنه أيضاً، من طريق هشام بن عروة، عن أبيه ـ وفي الطريق انقطاعٌ ـ، أن أبا بكرٍ قال لعمر ولزيد: «اقعدوا على باب المسجد فمَنْ جاءكما بشاهدَيْن على شيءٍ من كتاب الله فاكتباه»[٨].

وفي الإتقان عن ابن أشتة، في المصاحف، عن الليث بن سعد قال: «أوّل مَنْ جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد. وكان الناس يأتون زيد بن ثابت فكان لا يكتب آيةً إلاّ بشاهدَيْ عدلٍ. وإن آخر سورة براءة لم يوجد إلاّ مع أبي خزيمة بن زيد بن ثابت فقال: اكتبوها؛ فإن رسول اللّهﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين، فكتب. وإنّ عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها؛ لأنه كان وحده»[٩].

وعن ابن أبي داوود، في المصاحف، من طريق محمد بن إسحاق، عن يحيى بن عبّاد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: «أتاني الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة براءة، فقال: أشهد أنّي سمعتُهما من رسول اللّهﷺ، ووعَيْتهما، فقال عمر: وأنا أشهد لقد سمعتُهما، ثمّ قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتُها سورةً على حِدَةٍ، فانظروا آخر سورةٍ من القرآن فألحقوها في آخرها»[١٠].

وغيرها من الروايات، التي سمّاها العلامة بروايات الجمع الأوّل.

وهي صريحةٌ في أنّ جمع القرآن كان في زمن الصحابة، ولذلك استدلّ بها على عدم توقيفيّة ترتيب آيات القرآن[١١].

وسنذكر الملاحظات التي تَرِدُ على هذه الروايات والاستدلال بها فيما بعد.

مناقشةٌ وردّ

أ ـ الضعف السنديّ

إنّ هذه الطائفة من الروايات غير تامّةٍ سنداً؛ ولا تفيد علماً؛ إذ إنها ليست متواترةً، لا لفظاً ولا معنى، بل هي أخبار آحادٍ[١٢].

ب ـ التناقض الداخلي

فإنّها من حيث المتن أخبارٌ متناقضة، لا يمكن الاعتماد عليها:

فبعضها ظاهرة في أنّ الجمع كان في زمن عثمان، كرواية ابن شهاب أنّ أنس بن مالك حدَّثه فقال: إنّ حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها إليك، فأرسلَتْ بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحرث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيءٍ من القرآن فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلّ أفقٍ بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفةٍ أو مصحفٍ أن يحرق[١٣].

وبعضها الآخر صريحةٌ في أنّه حصل في عهد أبي بكر، بعدما أشار إليه عمر بن الخطّاب من قتل كثيرٍ من القرّاء وحَمَلة القرآن يوم اليمامة. وقد مرّ ذكر بعض تلك الأخبار.

وبعضها ذكرَتْ أنّه حصل ذلك في زمن عمر بن الخطّاب، فقد كتب مصاحف أربعة، فأرسل واحداً إلى البصرة والثاني إلى الشام والثالث إلى الكوفة والرابع إلى الحجاز. وقد جاء عن أبي إسحاق، عن بعض الصحابة قال: لما جمع عمر بن الخطّاب المصحف سأل: مَنْ أعرب الناس؟ قيل: سعيد بن العاص، فقال: مَنْ أكتب الناس؟ فقيل: زيد بن ثابت، قال: فليُمْلِ سعيد، وليكتب زيدٌ، فكتبوا مصاحف أربعة،

فأنفذ مصحفاً منها إلى الكوفة، ومصحفاً إلى البصرة، ومصحفاً إلى الشام، ومصحفاً إلى الحجاز[١٤].

وعلى هذا الأساس لا يمكن الاعتماد والأخذ بهذه الروايات؛ فإنّ التعارض القائم بينها يسقطها عن الاعتبار والاحتجاج بها[١٥].

ج ـ وجود المعارِض

وهو ما جاء عن أهل بيت العصمةعليهم السلام، بل الروايات المستفيضة الأخرى، التي وردت عن طريق العامّة، تؤكّد أنّ القرآن كُتب في عهد النبيّصلى الله عليه وآله، ومنها:

١ـ ما رواه عليّ بن إبراهيم، بسنده إلى أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: إنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله قال لعليٍّعليه السلام: القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيِّعوه كما ضيَّع اليهود التوراة»[١٦].

٢ـ ما رواه أبو رافع، من أنّ النبيّصلى الله عليه وآله ـ في مرضه الذي توفي فيه ـ قال لعليٍّ: يا عليّ، هذا كتاب اللّه خُذْه إليك، فجمعه عليٌّ في ثوبٍ، ومضى إلى منزله. فلمّا قبض النبيّصلى الله عليه وآله جلس عليٌّ، فألَّفَه كما أنزل اللّه، وكان به عالماً[١٧].

٣ـ ما رواه زيد بن ثابت قال: «كنّا عند رسول اللّهصلى الله عليه وآله نؤلِّف القرآن من الرقاع»[١٨].

قال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه». والرقاع جمع رقعة، فقد تكون من جلدٍ أو ورقٍ أو كاغدٍ، وهي تشعرنا بوجود نوعٍ من أدوات الكتابة المتيسِّرة لكتّاب الوَحْي عند رسول اللّهصلى الله عليه وآله، ومعنى ذلك أنّ ترتيب الآيات كان وفق إشارة النبيّصلى الله عليه وآله، وبإرشادٍ من أمين الوَحْي جبريلعليه السلام[١٩].

٤ـ ما رُوي عن ابن عبّاس، من أن الرجل المسلم كان يأتي بالورق إلى النبيّصلى الله عليه وآله، فيأمر النبيّ الصحابة فينسخوا له القرآن. فعن جعفر بن محمد بن عليّ، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين، عن ابن عبّاس قال: كانت المصاحف لا تُباع، كان الرجل يأتي بورقه عند النبيّصلى الله عليه وآله، فيقوم الرجل، فيحتسب، فيكتب، ثمّ يقوم آخر فيكتب، حتّى يفرغ من المصحف[٢٠].

٥ـ ما رُوي عن زيد بن ثابت أنه قال: كنتُ أكتب الوَحْي عند رسول اللّهصلى الله عليه وآله،

وهو يملي عليَّ... فإذا فرغْتُ قال: اقرأ، فأقرأه، فإذا كان فيه سقط أقامه، ثمّ أخرج به إلى الناس[٢١].

وفي هذه الروايات ونحوها دلالةٌ واضحة على أنّ كتابة القرآن كانت قد تمَّت في عهد النبيّ الأكرم، وأنّهﷺ قد أمر عليّاًعليه السلام بجمع السور والآيات التي كتبت على الحرير والخشب والقراطيس في مصحفٍ واحد.

نعم، رُبَما يقال: إنّه وإنْ كان جمع القرآن الذي قام به عليٌّعليه السلام كان حَسْب ترتيب نزول الآيات، ممّا يعني أنّ القرآن الذي كُتب في زمن النبيّ أيضاً كان حَسْب ترتيب النزول؛ لأنّ عليّاً لا يخالف ما كتبه النبيّﷺ.

إلاَّ أنّ هذا مجرّد احتمالٍ لا دليل عليه. وسيأتي أنّ ترتيب القرآن الذي كتبه عليٌّعليه السلام لا يختلف عن القرآن الموجود فيما بيننا.

د ـ (جمع القرآن) في معانيه المختلفة

إنّ مصطلح جمع القرآن يطلق على معانٍ أربعة:

١ـ يُراد به جمعه في صدور المسلمين، بمعنى حفظهم له.

٢ـ يُراد به مطلق كتابتهم له، سواء كان المكتوب عليه مصحفاً محاطاً بدفّتين أو جلداً أو خشباً أو غير ذلك.

٣ـ يُراد به جمعه ضمن مصحفٍ واحد.

٤ـ المقصود بجمع القرآن توحيد المصاحف، وجعل تلك المصاحف المتعدِّدة في مصحفٍ واحد[٢٢].

وعلى هذا الأساس، لو قبلنا صدور تلك الروايات التي استند إليها العلاّمة للقول بعدم توقيفية ترتيب الآيات فهي لا تنافي القول بتدوين القرآن في عهد النبيّﷺ؛ لأننا لا نريد بجمع القرآن في زمن النبيّ إلاّ كتابته وتدوينه على الأخشاب والقراطيس والجلود وغيرها، ونريد بجمعه في زمن الخلفاء جعل تلك الآيات والسور المكتوبة على الأخشاب والقراطيس والجلود في مصحفٍ محفوفٍ بدفّتين، كما حصل في زمن أبي بكر؛ أو توحيد المصاحف المتعدِّدة، كما حصل في زمن عثمان، فقد قام بتوحيد المصاحف، وجَمَع الناس على قراءةٍ واحدةٍ، وهي القراءة المشهورة التي تلقّوها عن

النبيّ صلى الله عليه وآله، ومنع القراءات الأخرى؛ كي لا تؤدّي إلى الاختلاف بين المسلمين، وتمزيق صفوفهم، وتفريق وحدتهم. وهذا غير ما يدَّعيه القائلون بجمع القرآن في عهد الخلفاء، فإنّهم يعتقدون أنّ القرآن كُتِبَ في عهد الصحابة، ولم يكن مكتوباً من قَبْلُ؛ استناداً إلى هذه الروايات. وقد ظهر ممّا بيَّنّا أنّ ما قام به عثمان هو توحيد القراءة والمصاحف التي كانت مكتوبةً آنذاك، فلا يصحّ الاستدلال بهذه الروايات لرأي العلاّمة.

هـ ـ شوائب جمع القرآن

ورد في بعض تلك الأخبار أنّ كثيراً من الآيات القرآنية قد تمّ جمعها وكتابتها بشهادة شاهدَيْن، بل بشاهدٍ واحدٍ، ولم يحصل اتّفاقٌ على أنّ تلك الآيات من القرآن، وقد مرَّ ذِكْرُها، ومنها: إنّ أبا بكر قال لعمر ولزيد: «اقعدوا على باب المسجد فمَنْ جاءكما بشاهدَيْن على شيءٍ من كتاب الله فاكتباه»؛ وأيضاً حديث ليث بن سعد، حيث قال: «أوّل مَنْ جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آيةً إلاّ بشاهدَيْ عَدْلٍ، وإنّ آخر سورة براءة لم يوجد إلاّ مع أبي خزيمة بن زيد بن ثابت، فقال: اكتبوها؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله جعل شهادته بشهادة رجلين، فكتب، وإن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها؛ لأنه كان وحده»[٢٣].

فنري في هاتين الروايتين أنّ أكثر الآيات الكريمة، بل جميعها، على حدّ تعبير الرواية الثانية، ثبتت في القرآن بشاهدَيْن، بل بشاهدٍ واحد. ولازم ذلك أنّ القرآن لم يصل إلينا بالتواتر، وإنّما وصل إلينا بخبر الواحد؛ أو البيِّنة، التي لا تفضل كثيراً عن خبر الواحد. وفي هذا مخالفةٌ لإجماع المسلمين على أنّ القرآن الكريم لا طريق لإثباته إلاّ بالتواتر. ولستُ أدري كيف يعتمد على هذه الروايات مَنْ يعتقد بأنّ القرآن وصل إلينا بالتواتر؟! ألا يلزمنا القول بتواتر القرآن أن نلقي بهذه الروايات، ونقطع بكذبها؟[٢٤].

أضِفْ إلى ذلك أنّ الإتيان بشاهدَيْن لا يُعَدّ أمراً صعباً للدسّاسين والمنافقين الذين يتربَّصون بالإسلام كلّ حينٍ، ويريدون هدمه والقضاء عليه، بل هو في غاية السهولة لهم؛ وقد كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله في حياته، حتّى قام وقال: كثرَتْ عليَّ

الكذّابة، وستكثر، فمَنْ كذب عليَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار.

فإذا كان في حياته هكذا يُكْذَب عليهﷺ فما بالك بالكذب عليه بعد وفاته، خصوصاً في ما يتعلَّق بالقرآن، الذي يعتبر المصدر الأوّل والثقل الأكبر في الإسلام!

وهل يعقل أن يكون كلام الله، ذلك الوَحْي الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن يكون قد جُمع بشهادة شاهدَيْن من الأعراب، وتقبل شهادتهم فيه، حتّى لو كانوا على ظاهر الإسلام؟!

ولنفترض أنّ هناك آيات نزلَتْ على النبيّﷺ، وقد قرأها على عددٍ ممَّنْ كان حوله، ولكنْ عندما قام الخلفاء بجمع القرآن لم يأتِ أحدٌ من أولئك بتلك الآيات، أو جاء بها ولم يأتِ بشاهدَين، فهل من الممكن أن نقول: إنّ تلك الآيات تلفَتْ، ولا نعلم منها شيء؟! ألا يعتبر ذلك مخالفةً صريحة لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩).

وبالتالي لا نبالغ إنْ قلنا: إنّ فكرة جمع القرآن في عهد الخلفاء تؤدّي بنا إلى القول بتحريف القرآن، كما ظهر ممّا تقدَّم.

و ـ التوقيفية مقتضى الإعجاز

قد ثبت في محلِّه أنّ القران معجزةٌ إلهية، وقد تبلور ذلك الإعجاز في ترتيب ونسج آياته بعضها مع بعضٍ، وعليه لا بُدَّ أن يكون ترتيب ونظم آياته توقيفيّاً صادراً من الله تعالى، حتّى يثبت أنّه معجزةٌ. أمّا إذا قلنا: إنّ ترتيب الآيات كان باجتهادٍ من الصحابة، كما قال العلاّمة الطباطبائي، فلا يبقى للقرآن شيءٌ من الإعجاز؛ لأنّ المعجزة أمرٌ خارجٌ عن طاقة وقدرة البشر العادي.

ز ـ كتابة الصحابة للقرآن، وعرضه على النبيّﷺ

من الأمور الثابتة تاريخياً أنّ هناك عدداً من الصحابة كانوا يمارسون الكتابة، حتّى عُرفوا بـ (كُتّاب الوَحْي). وممّا يؤيِّد ذلك روايات جمع القرآن، ومنها:

١ـ ما رُوي من أنّه جمع القرآن على عهد رسول اللّهﷺ خمسةٌ من الأنصار: معاذ

بن جبل، وعبادة بن الصامت، وأبيّ بن كعب، وأبو الدرداء، وأبو أيّوب الأنصاريّ[٢٥].

٢ـ رواية عبد الله بن عمر قال: وجمعتُ القرآن، فقرأتُ به كلَّ ليلةٍ، فبلغ النبيّﷺ، فقال: «اقرأه في شهرٍ»[٢٦].

وغيرها من الروايات.

وتفسير جمع القرآن في هذه الروايات بحفظه بعيدٌ جدّاً؛ إذ كيف يمكن أن يكون عدد الحفّاظ بهذا المقدار المحدود، وقد كان المسلمون يهتمّون بشأن القرآن وحفظه حتّى عدّوا بأكثر من أربعمائة رجلٍ، كما في رواية ابن سيرين، عن الزهري قال: «لمّا أسرع القتل في قرّاء القرآن يوم اليمامة، قتل منهم يومئذٍ أربعمائة رجلٍ...»[٢٧].

وقد قُتل منهم في عهد رسول اللهﷺ في بئر معونة سبعون رجلاً[٢٨].

وعليه فلا يعقل أن يكون عدد الحفّاظ بهذا العدد المحدود، الذي لا يتجاوز عدد الأصابع.

أضِف إلى ذلك أنّ عدداً من الصحابة كانوا يعرضون ما كتبوه من الآيات القرآنية على النبيّﷺ؛ حتّى يتأكّدوا من صحّة ما كتبوه، وتزول عندهم الأخطاء التي قد نشأت من الاستنساخ. وقد وردَتْ أخبارٌ في ذلك، منها:

ما نقله الراغب الإصفهاني عن أُبيّ بن كعب قال: إنّه أخذ الناس بقراءته؛ لكونه كان آخر مَنْ يقرأ على رسول الله[٢٩].

قال الذهبي: إنّ الذين عرضوا القرآن على النبيّﷺ سبعةٌ: عثمان بن عفّان، وعليّعليه السلام، وأبيّ، وابن مسعود، وزيد، وأبو موسى، وأبو الدرداء[٣٠].

٢ـ روايات انقضاء السُّوَر بالبسملة

عن ابن عبّاس قال: كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتّى تنزل «بسم الله الرحمن الرحيم»، فإذا نزلت «بسم الله الرحمن الرحيم» علموا أنّ السورة قد انقضت. قال الحاكم: هذا الحديث صحيحٌ على شرط الشيخين[٣١].

رُوي عن ابن عباس رضي الله عنه أنّه قال: «كان النبيّﷺ لا يعرف خاتمة السورة حتّى تنزل «بسم الله الرحمن الرحيم»، فإذا نزلت «بسم الله الرحمن الرحيم» عرف أنّ السورة قد خُتِمَتْ[٣٢].

قال سعيد بن جبير: في عهد النبيّ ﷺ كانوا لا يعرفون انقضاء السورة حتّى تنزل: «بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، فإذا نزلت علموا أنْ قد انقضت السورة، ونزلت أخرى[٣٣].

وغيرها من الروايات، التي تدلّ على ترتيب الآيات حَسْب النزول في زمن النبيّ. وهو يقتضي أن تكون الآيات المكّية دُوِّنَتْ في السور المكّية، والآيات المدنية في السور المدنية. ولكنّ ما نراه في المصحف الذي بين أيدينا خلافُ ذلك؛ حيث توجد آياتٌ مكّية في سور مَدَنية، أو آيات مدنية في سور مكّية. وهكذا نلاحظ آياتٍ نازلةً في أواخر عهد النبيّ ﷺ وهي واقعةٌ في سورٍ نازلةٍ في أوائل الهجرة، ممّا يدلّ على أنّ القران الموجود عندنا غير ما كان في عهد النبيّ ﷺ.

اعتراضٌ وإشكال

أوّلاً: إنّ هذه الروايات قد ذكرت الابتداء والانتهاء البدويّ للسور، وأنّ السورة يجب أن تختتم بالبسملة، كما يجب أن تبدأ بالبسملة. ولم تمنع من ضمّ آيةٍ أو آيات يقوم بها رسول الله ﷺ إلى آيات سورةٍ مكتملة. وقد جاء في عددٍ من الروايات أنّ النبيّ ﷺ كان يأمر بعض الصحابة أن يضع الآيات التي كانت تنزل عليه متأخِّراً في سور قد انتهت واختتمت كتابتها:

فقد رُوي عن ابن عبّاس، عن عثمان أنّه قال: إنّ رسول الله ﷺ كان ممّا يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العَدَد، فكان إذا أنزل عليه الشيء دعا بعض مَنْ يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، فإذا نزلت عليه الآية فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا[٣٤].

وفي لفظٍ آخر قال: كان النبيّ ﷺ ممّا تنزل عليه الآيات، فيدعو بعض مَنْ كان يكتب له، ويقول له: «ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وتنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك.

والرواية صحيحةٌ، كما صرَّح الحاكم النيسابوري[٣٥].

وهذه الروايات وغيرها تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ دائماً كان يأمر بإضافة آياتٍ في سورٍ قد انقضي تدوينها حَسْب الظاهر. ومن ذلك يتّضح لنا عدم صحّة قول العلاّمة

الطباطبائي، حيث ذهب إلى أنّ روايات البسملة تدلّ على ترتيب الآيات حَسْب النزول في زمن النبيّ ﷺ، خلافاً لما نراه في المصحف الذي بين أيدينا، من وجود آيات مكّية في سور مدنية، أو آيات مدنية في سور مكّية، أو وجود آيات نازلة في أواخر عهد النبيّ ﷺ وهي واقعةٌ في سور نازلة في أوائل الهجرة، ممّا يدلّ على أنّ القرآن الموجود عندنا غير الذي كان في عهد النبيّ ﷺ؛ فإنّ جميع ذلك لا يعارض قولنا بأنّ الآيات المكّية والمدنية المتداخلة إنّما حصلَتْ بأمرٍ من رسول الله ﷺ.

كما أنّها تنقض قول العلاّمة؛ فإنّه بعدما نقل رواية عثمان بن أبي العاص، الدالّة على وضع الرسول قوله تعالى: ﴿إِنَ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ في موضعٍ مغاير لترتيب نزولها، قال: لا تدلّ هذه الرواية على أزيد من فعله ﷺ في بعض الآيات في الجملة، لا بالجملة[٣٦]. فإنّ الروايات التي مرَّ ذِكْرُها صريحةٌ في أنّ النبيّ ﷺ كثيراً ما كان يأمر بوضع آيةٍ، بل آياتٍ، بل سورٍ بكاملها، في موضعٍ يغاير الموضع الذي نزلت فيه تلك الآية أو الآيات.

يقول القرطبي: ذكر أبو بكر الأنباري، في كتاب الردّ، أنّ الله تعالى أنزل القرآن جملةً إلى سماء الدنيا، ثم فرّق على النبيّ ﷺ في عشرين سنة. وكانت السورة تنزل في أمرٍ يحدث، والآية جواباً لمستخبرٍ يسأل، يوقف جبريل رسول الله ﷺ على موضع السورة والآية. فاتّساق السور كاتّساق الآيات والحروف، فكلّه عن محمد خاتم النبيّين عليه السلام، عن ربّ العالمين. فمَنْ أخَّر سورةً مقدَّمة أو قدَّم أخرى مؤخَّرة فهو كمَنْ أفسد نظم الآيات، وغيَّر الحروف والكلمات[٣٧].

كما أنّ إصرار أئمّة أهل البيت عليهم السلام على صحّة جميع ما في هذا القرآن، وأنّه من الله، نزل به على رسوله ﷺ، يوحي بأنّ الترتيب الموجود في هذا القرآن من النبيّ الأكرم ﷺ، ولم يتدخل فيه أحدٌ وإلاّ لاختلَّ نظم الآيات، وبه يختلّ السياق القرآني، الذي دلّت عليه الآيات. وسنأتي بمزيد توضيحٍ لذلك في ذكر أدلّة توقيفية ترتيب الآيات.

ثانياً: ورد عن ابن عبّاس أنّه قال: كان القرآن ينزل مفرَّقاً، لا ينزل سورة سورة. فما نزل أوّلها بمكّة أثبتناها بمكّة، وإنْ كان تمامها بالمدينة؛ وكذلك ما نزل بالمدينة؛ وأنّه كان يعرف فصل ما بين السورة والسورة إذا نزل بسم الله الرحمان

الرحيم، فيعلمون أنّ الأولى قد انقضت، وابتدأت سورةٌ أخرى[٣٨].

يظهر من هذه الرواية أنّه لا يشترط في تسمية السور بالمكّية أن تكون جميع آيات السورة أو أكثرها مكّية، كما لا يشترط أن تكون جميع أو أغلب آيات السورة مدنية حتّى يقال لها: سورة مدنية، بل ينظر إلى الآيات الأولى من تلك السورة، فإذا كانت تلك الآيات نازلة في مكّة تسمّى السورة مكّية، وإن نزلت سائر آياتها في المدينة؛ وهكذا بالنسبة إلى السور المدنية، فإنّه يكفي في تسميتها بالمدنية أن تكون آياتها الأولى نازلةً في المدينة.

وعلى هذا الأساس، لا يصحّ ما استدلّ به العلاّمة الطباطبائي لعدم توقيفية ترتيب الآيات من وجود آياتٍ كثيرة في سور مدنية قد نزلت بمكّة، أو وجود آيات في سور مكّية قد نزلت في المدينة؛ إذ من المحتمل (كما جاء في الرواية) أن تسمّى السورة مكّية وقد اجتمعت فيها آياتٌ مدنية أيضاً، أو مدنية وقد اجتمعت فيها آيات نزلت في مكّة.

٣ـ روايات مصحف الإمام عليّ عليه السلام

روى سُلَيْم بن قيس الهلالي، عن سلمان الفارسي رضوان الله عليه قال: لمّا رأى أمير المؤمنين صلوات الله عليه غدر الناس به لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلّفه ويجمعه[٣٩].

وروى عنه عليه السلام، قال: آلى على نفسه أن لا يضع رداءه على عاتقه، إلاّ للصلاة؛ حتّى يؤلّف القرآن ويجمعه، فانقطع عنهم مدّةً إلى أن جمعه[٤٠].

وقال ابن النديم ـ بسندٍ يذكره ـ : إنّ عليّاً عليه السلام رأى من الناس طِيَرةً عند وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، فأقسم أن لا يضع رداءه حتّى يجمع القرآن، فجلس في بيته ثلاثة أيّام حتّى جمع القرآن[٤١].

وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: ما من أحدٍ من الناس يقول: إنّه جمع القرآن كلّه كما أنزل الله إلاّ كذّابٌ. وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلاّ عليّ بن أبي طالب[٤٢].

وعنه عليه السلام قال: ما نزلت آيةٌ على رسول الله صلى الله عليه وآله إلاّ أقرأنيها وأملاها عليَّ،

فأكتبها بخطّي. وعلَّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، ودعا الله لي أن يعلِّمني فهمها وحفظها. فما نسيتُ آيةً من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليَّ فكتبته، منذ دعا لي ما دعا[٤٣].

وتقريب الاستدلال: إنّ جمع القرآن عقب موت النبيّ صلى الله عليه وآله على ترتيب النزول يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام لم يرضَ بالجمع والترتيب الموجود في هذا القرآن، فلو كان ترتيب آيات القرآن بأمرٍ من النبيّ لما خالف الإمام هذا الترتيب.

وضمُّ هذه الطوائف الثلاثة من الروايات إلى بعضها يدلّ على أنّ الآيات القرآنية في عهد النبيّ كانت مرتبةً بحَسَب ترتيب النزول، فكانت المكّيات في السور المكّية، والمدنيات في السور المدنية. خلافاً لما نراه في القرآن الذي بين أيدينا، من وجود آيات مدنية وضعت في سور مكّية، ووجود آيات مكّية وضعت في سور مدنية؛ أو كون آيات نازلة في أواخر عهد النبي صلى الله عليه وآله واقعةً في سور نازلة في أوائل الهجرة، كآيات الرِّبا، التي تُعَدّ من آخر ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله، وهي واقعةٌ في سورة البقرة، وغيرها من الآيات. فكلّ ذلك يورث الجَزْم لنا أنّ ترتيب بعض الآيات القرآنية على ما هو عليه الآن ليس إلاّ باجتهادٍ من الصحابة[٤٤].

تساؤلاتٌ مشروعة

وممّا استدلّ به العلاّمة الطباطبائي على وجود التعارض بين المصحف العثماني الموجود بين أيدينا والمصحف الذي قام النبيّ صلى الله عليه وآله بجمعه وترتيبه، ومنه إلى القول بعدم توقيفية ترتيب آيات القرآن الكريم، هو المصحف المعروف بـ (مصحف عليٍّ عليه السلام). فقد ورد عن طريق الخاصّة والعامّة أنّ عليّاً عليه السلام جمع القرآن على ترتيب النزول عقب النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو يختلف عن ترتيب الآيات الموجودة في المصحف العثماني. ممّا يؤيِّد أنّ الترتيب الموجود في هذا المصحف لم يكن بأمرٍ من النبيّ صلى الله عليه وآله، وإنّما كان برأيٍ واجتهاد من الصحابة.

نعم، ممّا لا شَكَّ فيه أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان من أوّل الأصحاب الذين جمعوا القرآن. وقد ثبت متواتراً أنّه كان له مصحفٌ يسمّى بـ (مصحف عليّ عليه السلام). ولكنْ هل هذا المصحف كُتب بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله؟ وهل ترتيب آياته يختلف عن

ترتيب آيات المصحف العثماني؟ وبعبارةٍ أخرى: هل جمع الإمام آيات هذا المصحف حَسْب ترتيب نزول الآيات؟ وما الذي يميِّز هذا المصحف عن المصحف العثماني المتداول بيننا؟

المشهور بين المؤرِّخين أنّ الإمام عليّاً عليه السلام، بعدما توفي النبيّ صلى الله عليه وآله، وبعدما أبعدوه عن الخلافة، جلس في داره، ولم يخرج منها حتّى جمع القرآن.

يقول ابن شهرآشوب: إنّه عليه السلام آلى على نفسه أن لا يضع رداءه على عاتقه، إلاّ للصلاة، حتّى يؤلِّف القرآن ويجمعه، فانقطع عنهم مدّةً إلى أن جمعه[٤٥].

وقال ابن النديم ـ بسندٍ يذكره ـ : إنّ عليّاً عليه السلام رأى من الناس طيرة عند وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، فأقسم أن لا يضع رداءه حتّى يجمع القرآن، فجلس في بيته ثلاثة أيام حتّى جمع القرآن[٤٦].

هذا هو المعروف بين العلماء. إلاّ أنّ البحث والتحقيق يورث عندنا الشكّ في كثيرٍ من هذه الروايات؛ إذ كيف يقوم الإمام عليه السلام بجمع القرآن بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، وهو الذي كان ملازماً للنبيّ صلى الله عليه وآله، ويكتب جميع الآيات النازلة عليه صلى الله عليه وآله، مع تأويلها وتفسيرها، وبيان ناسخها ومنسوخها، وغير ذلك؟!

وكيف جمع القرآن بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وقد ورد عنه عليه السلام أنّه قال: فما نزلَتْ على رسول الله آيةٌ من القرآن إلاّ أقرأنيها، وأملاها عليَّ، فكتبتُها بخطّي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آيةً من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليَّ وكتبتُه، منذ دعا الله لي بما دعا[٤٧]؟!

وفي احتجاجه على جماعةٍ من الأنصار والمهاجرين قال: يا طلحة، إنّ كل آية أنزلها الله تعالى على محمدٍ صلى الله عليه وآله عندي، بإملاء رسول الله وخطّ يدي، وتأويل كلّ آية أنزلها الله تعالى على محمدٍ صلى الله عليه وآله، وكلّ حلالٍ أو حرامٍ، أو حدٍّ أو حكمٍ، أو شيءٍ تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة، فهو عندي مكتوبٌ، بإملاء رسول الله وخطّ يدي، حتّى أرش الخدش[٤٨].

إنّ هذه الروايات تبين بشكلٍ واضح أنّ جمع الإمام عليه السلام للآيات كان بإملاءٍ من رسول الله صلى الله عليه وآله، ومعنى ذلك أنّ الإمام عليه السلام كان قد جمع القرآن في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله،

خصوصاً إذا تأمَّلنا في هذه الفقرة من قولهعليه السلام: «إنّ كلّ آيةٍ أنزلها الله تعالى على محمدٍصلى الله عليه وآله عندي، بإملاء رسول الله وخطّ يدي».

ومع هذا، كيف يُقال: كتب القرآن بعد وفاة النبيّصلى الله عليه وآله؟!

وهَبْ أنّ الإمامعليه السلام كتب القرآن للمرّة الأخيرة بعد وفاة النبيّصلى الله عليه وآله، فما هي الفائدة من هذه الكتابة، بعدما كان قد كَتَبَه من قَبْلُ؟!

وأساساً هل يمكن للإمامعليه السلام، بحَسَب الظرف الطبيعي، أن يكتب القرآن، مع تفسيره وتأويله، وبيان ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، في أيامٍ قليلة لا تتجاوز الثلاثة؟!

ومن هنا يتّضح لنا أنّ المصحف الذي كتبه كان قد كتبه في حياة النبيّصلى الله عليه وآله، كغيره من المصاحف التي كُتِبَتْ في زمن النبيّصلى الله عليه وآله على يد بعض الصحابة، مثل: ابن مسعود؛ وأُبيّ بن كعب؛ وغيرهم، مع هذا الفارق، وهو أنّ مصحف الإمامعليه السلام تضمَّن شرح الآيات وتأويلها، وبيان ناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، أمّا غيره من المصاحف فلا تحتوي إلاّ الآيات الإلهية.

أمّا الروايات التي ذكرت أنّ الإمامعليه السلام تصدّى لجمع القرآن بعد وفاة النبيّصلى الله عليه وآله فهي روايات لا يمكن قبولها، بل القرائن والشواهد دالّةٌ على أنّها رواياتٌ موضوعة، قام الوضّاعون بوضعها؛ ليشوِّهوا موقف الإمام المعارِض للسلطة، وليظهروا للناس أنّ سبب غياب الإمام عن الساحة، وعدم تواجده ومساندته للسلطة الحاكمة، كان لانشغاله بجمع وتأليف القرآن، لا كما يزعم الشيعة، أنّ ذلك كان لرفض الإمام وعدم قبوله لخلافة الخلفاء. وقد تنبَّه إلى ذلك السيد البروجردي في تقرير أبحاثه الأصولية[٤٩].

ثمّ كيف اختصّت كتابة الآيات حَسْب نزولها بالإمام عليّعليه السلام، مع أنّ عدداً كبيراً من كُتّاب الوَحْي كتبوا الآيات القرآنية حَسْب ما سمعوه من الرسول، وطبقاً لما أملاه عليهم؟! فكلَّما كانت تنزل آية على النبيّصلى الله عليه وآله كان يدعو أحد أصحابه الذين يمارسون الكتابة، ثمّ يأمره بكتابة ما نزل عليه من الآيات، وقد تقدَّم ذكر بعض تلك الأخبار.

ومن هنا يتّضح لنا معنى الحديث المرويّ عن الإمام الباقرعليه السلام: ما ادَّعى أحدٌ من

النّاس أنّه جمع القرآن كلّه كما أُنزل إلاّ كذّابٌ، وما جمعه وحفظه كما نزّله اللّه تعالى إلاّ عليّ بن أبي طالب والأئمّةﷺ من بعده[٥٠].

فإنّ ما أراده الإمام في هذا الرواية لم يكن جمع القرآن حَسْب نزول الآيات؛ إذ ما من صحابيٍّ جمع القرآن إلاّ وكان جمعه حَسْب نزول الآيات؛ فإنّ الصحابة لم يكتبوا شيئاً من الآيات إلاّ بعد سماعها من النبيّﷺ، فقد كان يملي عليهم ما ينزل عليه من الآيات. وإنّما أرادﷺ كتابة الآيات مع ما لها من تفسيرٍ وتأويل، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، وما يهدف إليه من تعاليم وأغراض، وغير ذلك. ولذلك ورد في الروايات أنّ طول مصحف الإمام عليّﷺ سبعون ذراعاً. قال الإمام الصادقﷺ: «إنَّ عِنْدَنَا صَحِيفَةً طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً، إِمْلاءُ رَسُولِ اللّهِﷺ، وخَطُّهُ عَلِيٌّ بِيَدِهِ. وإِنَّ فِيهَا لَجَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ، حَتَّى أَرْشُ الْخَدْشِ»[٥١]. وإنّما صار المصحف سبعون ذراعاً لما يحتوي من تفسيرٍ وتاويلٍ وتعاليم لم تُذْكَر في ظاهر الآيات.

وعليه، فما ذهب إليه أكثر الكتّاب والمحقّقين، من أنّ الإمامﷺ جمع ودوَّن الآيات القرآنية حَسْب ترتيب نزولها، غيرُ صحيحٍ؛ لأنّ ذلك لا يُعَدّ من مختصّات مصحف الإمام عليّﷺ، بل ما اختصّ به الإمام، كما قلنا، هو معرفة تفسير وتأويل الآيات، وتمييز محكماتها عن متشابهاتها، وناسخها عن منسوخها، العلم الذي خصَّ به النبيّﷺ عليّاً، ولم يعلِّمْه لأحدٍ من أصحابه.

وأمّا قولهم: إنّ ترتيب آيات مصحف الإمامﷺ يختلف عن ترتيب آيات المصحف العثماني فهو كلامٌ غير دقيق؛ إذ من الواضح أنه لم يعتمد على دراسة مصحف الإمامﷺ مباشرةً؛ لأنّه لم يصِلْ إلينا؛ فإنّ الإمام بعدما خرج بالمصحف إلى القوم أنكروا عليه، وقالوا له: إن يكن عندك قرآن فعندنا مثله، فلا حاجة لنا فيه، فقال لهم: إذن لن يراه أحدٌ بعد هذا، حتى يظهر ولدي القائم، فيحمل الناس على تلاوته، والعمل بأحكامه، ويرفع اللّه هذا المصحف إلى السماء، ثمّ عاد به، ولم يظهره لأحدٍ حتّى توارثه أئمّة أهل البيت واحداً تلو الآخر، إلى أن وصل إلى الإمام الحجّة بن الحسنعجل الله فرجه.

وإنّما ذهبوا إلى ذلك؛ لما فهموه من الأخبار والروايات التي وصفَتْ هذا المصحف الشريف بأنّه مكتوبٌ حَسْب ما أنزله اللّه، أو كما أُنزل على النبيّ، كرواية الإمام

الصادق عليه السلام قال: أما واللّهِ لو قُرئ القرآن كما أُنزل لألفيتمونا فيه مسمَّين، كما سُمِّي مَنْ كان قبلنا[٥٢].

إلاّ أنّ هذا الفهم والتفسير غير تامٍّ، بل المراد أنّ ذكر أسماء الأئمّة لم يكن في ألفاظ الآيات، وإنّما هي مذكورةٌ ما وراء السطور، وفي باطن الآيات. وهذا ما أراده الإمام.

وقد ورد أنّ ثلث القرآن نزل فيهم؛ حيث رُوي عن الأصبغ بن نباتة أنه قال: سمعتُ أمير المؤمنين عليه السلام يقول: نزل القرآن أثلاثاً: ثلثٌ فينا وفي عدوّنا، وثلثٌ سنن وأمثال، وثلثٌ فرائض وأحكام[٥٣]، فلا معنى لأن يكون هذا العدد الكبير من الآيات قد صرّح بأسماء الأئمّة عليهم السلام!

وعليه، يتبين أنّ مقصود الإمام أنّه نزل في شأنهم ومقاماتهم، لا في ذكر أسمائهم.

وهكذا في الحديث المذكور آنفاً: «لو قرئ القرآن كما أُنزل»، يعني لو قرئ بتفسيره وبما تحتويه الآيات من معنىً في داخلها لوجدتمونا مذكورين في القرآن؛ لأنّ ثلث القرآن نزل فينا.

كانت هذه أهمّ الأدلّة التي استند إليها العلاّمة الطباطبائي على عدم توقيفية ترتيب الآيات، وقد رأيْتَ أنّها غير صامدةٍ أمام النقد.

المحور الثاني: التوقيفية بالدليل والبرهان

استدلّ المشهور على توقيفية ترتيب الآيات القرآنية بعدّة أدلّةٍ، نشير إلى بعضها:

الأوّل: تأكيد القرآن على توقيفية ترتيب الآيات

لقد صرَّح القرآن الكريم في عشرات الآيات أنّ جميع كلماته وآياته، مع ما تحتوي من نظمٍ وترتيب فيما بينها، هي من الله سبحانه. ومن تلك الآيات: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥)؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلاً﴾ (الإنسان: ٢٣)؛ وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً

﴿وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

وهذه الآيات صريحةٌ في أنّ هذا الكتاب منسوبٌ إلى الله تعالى، وأنّه نزل من عنده سبحانه، ونحن نعلم أنّه لا تصحّ نسبة كتابٍ إلى أحدٍ إلاّ إذا ثبت أنّ ألفاظ الكتاب وعباراته المنسجمة فيما بينها منه. وهكذا بالنسبة إلى هذا الكتاب السماويّ، لا تصحّ نسبته إلى الله تعالى إلاّ إذا كانت جميع ألفاظه وآياته والترتيب القائم بينها من الله تعالى. وقد أثبت القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢). والترتيل بمعنى التنسيق والتنضيد. يقول العلاّمة المصطفوي: رتَّل الكلام أي إذا أحسن تأليفه وتنسيقه وأبانه ونظَّمه[٥٤]. ويقول الزمخشري: رتَّل القرآن ترتيلاً: إذا ترسَّل في تلاوته وأحسن تآليف حروفه[٥٥]. وبذلك يتَّضح أنّ ترتيب آيات القرآن الكريم وتأليفها من الله تعالى.

وفي هذه الآيات أيضاً ردٌّ على بعض الروايات التي استند إليها العلاّمة الطباطبائي، كرواية زيد بن ثابت قال: قبض النبيّ ﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيءٍ؛ فإنّ عدم جمع القرآن لا ينسجم مع تعابير الآيات التي عبَّرَتْ عن القرآن بالكتاب؛ فإنّ التعبير بالكتاب لا يطلق على آياتٍ وجملٍ متناثرة على خشبٍ وعسبٍ وقراطيس وغيرها.

أضِفْ إلى ذلك أنّنا نجد التناقض الواضح في كلام العلاّمة؛ فهو من جهةٍ يذكر أنّ الآيات كانت مرتّبةً عند النبيّ ﷺ بحَسَب نزولها، فكانت المكّيات في السور المكّية والمدنيات في السور المدنيّة؛ ومن جهةٍ أخرى نرى أنّه يستند إلى رواياتٍ وأخبار صريحة في أنّ القرآن لم يجمع في عهد النبيّ ﷺ، فكيف يكون ترتيب الآيات حَسْب النزول وهي لم تُجْمَع بعد؟!

الثاني: إطلاق لفظ السورة في الآيات

لقد جاء في عدّةٍ من الآيات القرآنية التعبير بالسورة والسور، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨)، وقال سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ

﴿مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: ١٣).

فقد تحدّى الله سبحانه الكفّار والمشركين أن يأتوا بعشر سورٍ أو بسورةٍ مثل سور القرآن، وليدعوا ويستعينوا بمَنْ يريدون، ولكنْ فليعلموا أنّهم لا يستطيعون أن يأتوا بسورةٍ مثل سور القرآن، ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً. وليس معنى السورة في هذه الآيات مجرّد الحروف والكلمات والآيات المتناثرة في القرآن، وإنّما المراد من السورة هو ما يفهمه الجميع عند سماعهم (سورة قرآنية)، وهي الطائفة من الآيات الكريمة المحاطة ببسملتين، سُمِّيَتْ بذلك تشبيهاً لها بسُور المدينة، وهو البناء المحيط بها[٥٦]؛ فإنّ الترتيب والتنسيق الرائع بين آيات سور القرآن هو الذي جعل الله تعالى يتحدّى المشركين بأن يأتوا بسورةٍ.

إذن المقصود بالسورة والسور في هذه الآيات هي السور التي في القرآن، سواء كانت تلك السورة من السور الطوال أو من السور القصيرة، وليس المراد بها هو مجرد آيات أو كلمات القرآن، وإلاّ لعبَّر عنها بالآية أو الآيات، كما عبَّر في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لاَ يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور: ٣٤). إذن المقصود من سورةٍ واحدة أو عشر سورٍ هي السور القرآنية التي لا يستطيع أن يأتي بمثلها أحدٌ إلاّ الله تعالى. وعليه، فكيف يُقال: إنّ ترتيب آيات السور القرآنية كان باجتهادٍ من الصحابة، وهم الذين جمعوا الآيات المتناثرة في موضعٍ واحد، وصنعوا منها سورةً؟! أليس هذا يخالف قوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٣٨).

النتيجة

وبهذه الدراسة المختصرة يتَّضح لنا أنّ ما استدلّ به العلاّمة من الروايات غيرُ تامٍّ:

فأمّا روايات الجمع الأوّل فهي، مع إرسالها وتناقضها، تعارض مسألة إعجاز القرآن، كما أنّها تعارض أيضاً الروايات المتواترة المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام في أنّ القرآن جمع في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله.

وأمّا روايات البسملة فهي، بالإضافة إلى تعارضها مع روايات أخرى، فإنّها ذكرت الابتداء والانتهاء البَدْويّ للسور، وأنّ السورة يجب أن تبدأ وتنتهي بالبسملة،

ولم تمنع من ضمّ آياتٍ أخرى إلى السور المكتملة بالبسملتين، وقد نصّ في بعض الأخبار على ذلك.

وأمّا روايات مصحف عليّ عليه السلام فهي، وإنْ دلَّتْ على أنّ الإمام كان له مصحفٌ، إلاّ أنّ ذلك المصحف لا يختلف عن المصحف الذي كتبه في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله، والذي تتوارثه الأجيال إلى يومنا هذا.

كما اتّضح لنا في المحور الثاني، من خلال بعض الآيات الكريمة، أنّ الترتيب القائم بين الآيات القرآنية من الله تعالى.

وبذلك تتّضح لنا نتيجة البحث، وهي أنّ الصحيح هو توقيفية ترتيب الآيات القرآنية.

الهوامش

(١) السيد المرتضى، الذخيرة: ٣٦٤.
(٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٤، دار الكتب العربي، بيروت، ١٤٢١هـ.
(٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
(٤) في الجزء ١٢ من الميزان.
(٥) تاريخ اليعقوبي، ٢: ١٣٥، المكتبة الحيدرية، قم، ١٤٢٥هـ؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٨.
(٦) تاريخ أبي الفداء ١: ١٥٧؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٨.
(٧) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٩.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٠؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٩.
(١٠) المسند ٣: ٢٤٠؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٠.
(١١) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٨.
(١٢) الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٤٥، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
(١٣) النووي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٨: ٢٢٦.فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار الريان، بيروت، ١٤٠٧هـ.
(١٤) المتقي الهندي، كنز العمال ٢: ٣٦٤، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ.
(١٥) البيان في تفسير القرآن: ٢٤٥.
(١٦) تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ٤٥١، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤هـ.

(١٧) مناقب آل أبي طالب ٢: ٤١.
(١٨) سنن الترمذي ٥: ٧٣٥؛ المسند ٨: ١٤٤.
(١٩) أديب العلاّف، البرهان في علوم القرآن ١: ١١٩، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٤٢٢هـ.
(٢٠) علي الكوراني، تدوين القرآن: ٢٣٨، دار القرآن، قم، ١٤١٨هـ.
(٢١) المعجم الكبير ٥: ١٤٢.
(٢٢) علوم القرآن: ١٧٥.
(٢٣) الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٠.
(٢٤) البيان في تفسير القرآن: ٢٥٤.
(٢٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ٧٢.
(٢٦) النسائي، السنن الكبرى ٤: ٢١٤.
(٢٧) كنز العمال ٢: ٣٦٤.
(٢٨) الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٢٢.
(٢٩) محاضرات الأدباء ٤: ٤٣٨.
(٣٠) جعفر مرتضى العاملي، حقائق هامّة حول القرآن الكريم: ٤٢ ، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.
(٣١) الواحدي، أسباب نزول القرآن: ١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٢٣١؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٧.
(٣٢) المستدرك على الصحيحين ١: ٢٣١؛ النسائي، السنن الكبرى ٢: ٤٢، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٧.
(٣٣) تفسير القرآن العظيم ١: ١٦؛ أسباب نزول القرآن: ١٧؛ المستدرك على الصحيحين ١: ٢٣١؛ الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٨.
(٣٤) مرتضى العسكري، القرآن وروايات المدرستين ١: ٢١١، المجمع العلمي الإسلامي، طهران، ١٤١٦هـ.
(٣٥) سنن أبي داوود ١: ٣٥٤؛ المستدرك على الصحيحين ٢: ٢٢١.
(٣٦) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٧.
(٣٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٦٠، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٤هـ.
(٣٨) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٤.
(٣٩) كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٧٢، منشورات الهادي، قم، ١٤٠٥هـ.
(٤٠) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٥٠، انتشارات ذوي القربى، قم ، ١٤٢٧هـ.
(٤١) ابن النديم، الفهرست: ٤٨.
(٤٢) المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٨٨، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
(٤٣) الكليني، الكافي ١: ٦٤، دار الكتب العلمية، طهران، ١٤٠٧هـ.
(٤٤) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٢٨.
(٤٥) مناقب آل أبي طالب ٢: ٥١.

(٤٦) الفهرست: ٤٧ ـ ٤٨.
(٤٧) الكافي ١: ٦٤.
(٤٨) هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٣٨، مؤسّسة البعثة، طهران، ١٤١٦هـ؛ الطبرسي، الاحتجاج ١: ١٥٣، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ.
(٤٩) محمد علي مهدوي راد، آفاق تفسير: ١٠٢، هستي نما، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.
(٥٠) الكافي ١: ٢٢٨.
(٥١) الصفّار، مختصر بصائر الدرجات ١: ١٤٣، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
(٥٢) المفيد،المسائل السروية ٧: ٧٩، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.
(٥٣) تفسير العيّاشي ١: ٢٤، المطبعة العلمية، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
(٥٤) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٤: ٤٦ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، ١٣٦٨هـ.ش.
(٥٥) الزمخشري، الكشّاف: ٢٢٠، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.
(٥٦) الفيومي، المصباح المنير ٢: ٢٩٥، مؤسّسة دار الهجرة، قم، ١٤١٤هـ؛ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٥: ٣٥٨.

الحضور العلميّ والتربويّ للإمام الرضا عليه السلام
مقاربةٌ فكريّة في التاريخ والمعاصرة

أ. نبيل علي صالح(*)

نحتاجُ دائماً إلى إعادة قراءة تراثنا الديني، ومراجعة كثير من تحوُّلات تاريخنا العربيّ والإسلاميّ[1]، والتمعُّن في مختلف أحداثه ووقائعه الكثيرة، التي امتدّت لقرون عديدة، وخاصة تاريخ أهل بيت النبوّة عليهم السلام، ممَّنْ كانتْ لهم تعاليمهم السامية، وأساليبهم العملية الرائدة في الدعوة إلى الإسلام، ومحاولتهم تركيزه في واقع الأمّة وَعْياً ومسؤوليات فردية وجماعية، لا بالقول فقط، بل بالقدوة والأسوة الحَسَنة، في انخراطهم الميداني التربوي والعلمي مع الناس في مواقع الحياة والمسؤوليّات العملية.

ونحن هنا نتابع هذه القراءات مع أحد أئمّتنا العظام عليهم السلام، وهو الإمام عليّ الرضا عليه السلام. ولكنْ لا بُدَّ لنا قبل البدء بتحليل هذا الجانب العلمي والتربوي الهامّ من حياته المباركة، من الوقوف مليّاً أمام حقيقة الملابسات السياسية والأوضاع الاجتماعية العامة التي عايشها عليه السلام في ذلك العصر من تاريخ الأمّة، ومحاولة استيعاب معالمها الرئيسة، ومتغيِّراتها التاريخية في سياق وَعْيه عليه السلام لها، ولتمثُّلاتها الواقعية، وامتلاكه لرؤيةٍ إسلامية موضوعية في مواجهتها، والتكيُّف الإيجابي الفاعل مع بعض عناصرها الضاغطة التي فرضَتْ نفسها عليه في هذا الموقع أو ذاك. فما هي هذه التغيُّرات؟! وما هي الأجواء الفكرية والثقافية الجديدة المترافقة مع اتّساع تلك الظروف والمتغيّرات التي يمكن أن نعتبرها ـ بشكلٍ أو بآخر ـ امتداداً تاريخيّاً وسياسيّاً للمرحلة الزمنيّة التي سبقَتْها، مع بعض الاختلاف في الملامح العامّة؟!

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربيّ والإسلاميّ. من سوريا.

المبحث الأوّل: الظروف والأوضاع التاريخية الخاصّة بعصر الإمام الرضا عليه السلام

١ـ ازدهار الحياة العلميّة

يصفُ المؤرِّخون وكُتّاب السِّيَر والتراجم العصرَ الذي عاش فيه الإمام الرضا عليه السلام بالعصر الذهبيّ[٢]؛ وذلك بالنظر إلى ازدهار نشاطه العلمي، وتوسُّع دوائر حركيّته الفكرية والمعرفية، وتطوّر عمرانه الاجتماعي والاقتصادي... فقد نشطت في ذلك العصر حركةٌ كبيرة لإنشاء المعاهد والمدارس التعليمية الإسلامية وغير الإسلامية[٣]، وبُنِيَتْ المكتبات العامّة[٤]، وانطلقت حركة الترجمة والتعريب[٥]... وكان من مظاهر التقدُّم العلميّ في ذلك العصر أيضاً إنشاء المراصد، ورسم الخرائط الجغرافية[٦]، والاهتمام بعلوم التفسير والفقه والحديث والكلام والفلسفة[٧]، وعلوم النحو واللغة والأصول، وانتشار علوم الطبّ والكيمياء والفلك[٨].

٢ـ سوء الحالة الاقتصاديّة وتدنّي مستوى المعيشة

لقد كانت الحالة الاقتصادية العامّة للبلاد في ذلك العصر غير مستقرّةٍ، وذلك بالرغم من الإمكانات الهائلة التي توفّرت أمام الدولة[٩]، من خيرات الأرض والسماء، وعمل الإنسان، وسعة مال الخراج، الذي بلغَتْ وَفْرَته ذات مرّةٍ حدّاً أنهم كانوا يضطرّون فيه إلى القيام بعمليات وزن المال؛ بسبب عدم القدرة على عدِّه، فكانوا يقولون مثلاً: إنه ستّة آلاف قنطار من الذهب[١٠]. لكنّ تلك الأموال الضخمة والثروات الهائلة لم تكن موضوعةً في خدمة عامّة الناس؛ من أجل تطوير حياتهم، وتحسين مستوى معيشتهم، بل كان الحكّام والسلاطين يتصرّفون فيها بحَسَب أمزجتهم[١١]، وينفقونها على حواشيهم ومحاسيبهم وأهوائهم وشهواتهم[١٢] ولياليهم الحمراء، أو على بناء القصور والعمارات الفارهة[١٣]، وتمكين الجيوش من السيطرة على المجتمع. ومن المؤسف أنّ هذه الأموال الوفيرة لم تُنْفَقْ على تحسين أوضاع المسلمين، وتطوير حياتهم، وإنّما كان الكثير منها يصرف على الشهوات والملذّات الشخصيّة للحكّام ومَنْ لفَّ لفيفهم. وقد عكست تلك الإنفاقات الهائلة حالة جنون البَذْخ والتَّرَف، الذي عاشته بغداد في ذلك العصر، وروَتْه حكايا وقصص (ألف ليلة وليلة)، التي مثَّلت حياة اللَّهْو والغَرَق في الشهوات.

لقد كان من الطبيعيّ جدّاً أن توجد هذه السياسات الظالمة[١٤] ـ التي انتهجها حُكّام العصر العبّاسي[١٥] ـ حالةً ضاغطة من البؤس والحرمان والفقر والجوع على الفرد والمجتمع ككلٍّ، أدَّتْ في محصِّلتها النهائية (المأساوية) إلى هَدْر طاقات الأمّة وثرواتها وقدراتها وذخائرها المعنويّة والماديّة، وإساءة استخدام وسائل الحكم وإدارة شؤون الناس في داخل الأمّة وخارجها.

٣ـ انتشار الثورات والانتفاضات (من مظاهر التفرقة والتنابذ والصراع السياسي)

استمرّ العبّاسيون في اعتماد الوسائل والطرق السياسية والاجتماعية القاسية والظالمة نفسها التي اتَّبعها أسلافهم الأمويّون[١٦]؛ من أجل تثبيت مُلْكهم العضوض وزعامتهم على رأس السلطة والحكم، لا بل يمكن القول: إنهم (أي بني العبّاس) تفوَّقوا على الأمويين ـ في اتّباع مختلف أساليب وصنوف العذاب والظلم ـ أضعافاً مضاعفة، حتّى وصل الأمر بالناس إلى أنهم كانوا يتمنّون عودة الحكم الأمويّ على ما فيه من ويلاتٍ ومآسٍ!

ومن المعروف ـ بالنسبة إلى الجميع ـ أن تلك السياسات الفوقية الظالمة قد أدَّتْ إلى إحداث فتن اجتماعية، وتوتُّرات دينية وسياسية، أسَّسَتْ (بحكم قوّة مراكزها، واتّساع نفوذ أقطابها) مواقعَ تنظيميّة لحركة العنف والصراع والتنابذ السياسي في الأمّة. وبالتالي أجبرت الناس ودفعَتْهم إلى حمل السلاح، وسلوك طريق الدم والعنف، وإعلان الثورات، والدفاع عن الحقّ ضدّ النظام الحاكم[١٧] بشرعيّة القوّة والنار[١٨]. ولعلّ ما ورد من كلامٍ على لسان ابن أبي ذؤيب ـ في إجابته عن سؤال المنصور الدوانيقي: أيُّ الرجال أنا؟ ـ يمكن أن يكون كافياً لتصوير حالة التوتُّر والضغط الذي كان يرزح تحتها أبناء المجتمع في العهد العبّاسي. فها هو يقول للمنصور: «أنتَ والله عندي شرُّ الرجال، استأثَرْتَ بمال الله ورسوله، وسَهْم ذوي القربى واليتامى والمساكين، وأهلكْتَ الضعيفَ، واتّبعْتَ القويّ، وأمسكْتَ أموالهم»[١٩]. وقد سبق لهذا «المنصور» أن ادّعى لنفسه حقّ التصرُّف المطلق بالعباد والبلاد، واعتبر نفسه ظلاًّ لله على الأرض. يقول: «أيها الناس، إنّما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه

وتسديده، وأنا خازنه على فَيْئه، أعملُ بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني فتحني، وإذا شاء أن يقفلني قفلني»[٢٠].

وعلى المنوال نفسه سار الهادي وهارون (الرشيد)، وعهد في حياته لولاية العهد، وتقسيم السلطنة والملك بين أولاده الأمين والمأمون والقاسم، وجعل الخلافة بينهم الواحد تلو الآخر، وحدَّد لكلٍّ منهم دائرة نشاطه وحكمه الراهن والمستقبلي، فأعطى الأمين ولاية العراق والشام والمغرب، وأعطى المأمون من همدان حتّى آخر المشرق، أما القاسم فكان نصيبه الجزيرة والثغور والعواصم[٢١].

أما المأمون[٢٢] ـ الذي عاصره إمامنا الرضا عليه السلام بشكلٍ أساس ـ فقد اجتمعَتْ فيه صفات نفسيّة وسلوكية سلبيّة لا حَصْر لها، من الغدر والخيانة والقسوة وانعدام الرحمة[٢٣]. ويكفيه ـ في هذا المجال ـ ما فعله بأخيه الأمين، الذي انتهت حياته بالقتل على يد المأمون نفسه، إلى جانب اغتياله للإمام الرضا عليه السلام، ومقابلته للسادة العلويّين بمنتهى الشدّة والقسوة[٢٤]. ناهيك عمّا ارتكبه من فظائع وويلات كثيرة بحقّ المجتمع والأمة ككلٍّ[٢٥].

نعم، فقد اعتاد المأمون على اتباع مختلف وسائل وأساليب التصفية والقتل المنظَّم ضدّ كلّ شخصٍ يشعر (المأمون طبعاً) بأنه يشكِّل خطراً على مصالحه وعرشه. وقد رأَيْنا كيف قتل الفضل، وبكى عليه. ثمّ قتل أخاه الأمين، كما قلنا آنفاً، ومن ثمّ اغتال الإمام الرضا عليه السلام[٢٦]، ثمّ تظاهر بالبكاء بكاءً شديداً، ممّا يدلّ على دهائه ومَكْره الشديدين. وبالرغم من كلّ ذلك فقد كان يطلب من الفضل باستمرارٍ أن يشيع عنه الزهد والتقوى والورع، فيفعل على الدوام[٢٧].

٤ـ شيوع الانحرافات الفكريّة والعقائديّة (انتشار مظاهر التحريف في المضامين الموضوعية الحيّة للتجربة الإسلامية الصحيحة)

تحدَّثنا سابقاً عن بعض معالم عصر الإمام عليّ الرضا عليه السلام، وذكَرْنا بأنه قد تميَّز بالانفتاح العلمي والتواصل الحضاري[٢٨] بين مختلف الثقافات والحضارات، الأمر الذي ساعد على نموّ حركة الفكر والمعرفة، خصوصاً بعد اعتماد أسلوب الترجمة ونقل سائر العلوم والمعارف.

لكنّ هذا التفاعل والتبادل الحضاري الذي حدث بين تلك المعارف والفلسفات والطروحات الثقافية، وأنماط التفكير، والرؤى الفكرية والعقائدية المختلفة، لم يكن ليمرّ دون أن يترك آثاراً جانبيّة خطيرة على مستوى نشوء ردود أفعال معيَّنة (شاذّة وخلاف ما هو سائد) اندفعَتْ إلى سطح الواقع، وتمثَّلت بظهور مجموعةٍ من التشكيلات العقائدية، والتيارات الفكرية، والفِرَق الكلامية والفلسفية، التي حاولت أن تبني لنفسها شرعيّةً قانونيةً، دينيةً واجتماعية؛ من أجل بثّ آرائها (واجتهاداتها) بين صفوف أبناء المجتمع.

لقد كان من الطبيعيّ أن تطفو تلك الحركات الفكرية على سطح الواقع التاريخي الإسلاميّ آنذاك، وتمارس عملها الدعوتي التشكيكي ـ إذا صحّ التعبير ـ؛ وذلك بالنظر إلى طبيعة الأجواء والظروف الموضوعية، الداخلية والخارجية، التي سادَتْ هناك، وتحكَّمَتْ بمسيرة احتكاك وانفتاح حضارتنا وثقافتنا الإسلاميّة على الحضارات الأخرى؛ حيث لم تكن حضارتنا جاهزةً ومهيّأةً بمقدار الكفاية ـ على صعيد الفكر الموجود والقادة المتزعِّمين للحكم والتجربة ـ للسَّيْر في مجال التبادل والتواصل مع باقي ثقافات وحضارات العالم، وخصوصاً بعد أن جرى تعطيل مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإقصاء روّادها ورموزها الكبار عن ساحة العمل الجماهيريّ، والإمعان في ملاحقتهم (وقتلهم) من قِبَل السلطات الزمنيّة الحاكمة؛ خوفاً وطمعاً.

لقد تسبَّب هذا الانفتاح الحضاري غير المتوازن في بروز قضايا ووقائع فكريّة وسياسية واجتماعية وحضارية كثيرة جدّاً، كان لا بُدَّ من تبيان رأي الشريعة والفقه الإسلاميّ الأصيل حولها. ويبدو أن ظهور المذاهب الفكرية، والآراء الفقهية الإسلامية، كان هو المحصّلة الإجمالية العامّة التي تمخّضت عن اتّساع ونموّ حركة تلك التطوّرات الكبيرة والسريعة التي شهدَتْها أمّتنا خلال ذلك العصر.

ضمن هذه الأجواء المعقَّدة والخطيرة عاش الإمام الرضا عليه السلام، وانطلقت حركيّته العلمية الرائدة والواسعة وَسْط أمواجٍ عاتية من التيارات والمذاهب والحركات العلميّة والثقافية المقيمة والوافدة[٢٩].

لقد قام الرضا عليه السلام بمسؤولياته الرسالية العقائدية والعلمية، ومارس مهامّه وواجباته كإمامٍ معصوم، وقائدٍ ربّاني، وعالمٍ فذّ، رفيع المنزلة، وعظيم الشأن؛ من

أجل مواجهة الانحرافات، ومظاهر التحريف الخطيرة التي أطبقت على الواقع الإسلاميّ آنذاك، وعملت على إسقاطه، وإفراغه من أهدافه وقِيَمه الإسلامية الأصيلة.

لذلك تحرّك الإمام الرضا عليه السلام ـ على هذا الصعيد ـ متّخذاً لنفسه جانب الحوار العلمي الموضوعي مع تلك التيّارات والفِرَق، وممارسة النقد الإسلامي الصريح والواضح لكلّ الأفكار والمقولات والآراء الثقافية الضالّة والفاسدة[٣٠].

المبحث الثاني: دَوْر الإمام الرضا عليه السلام في مواجهة الواقع المنحرف لعصره

إنّ الذي يتابع أسلوبَ وطريقةَ أداء الإمام عليّ الرضا عليه السلام في وَعْي (ودراسة ومواجهة) تلك المظاهر السلبيّة العامّة التي انطبع بها عصره يمكن أن يمنهج عمل وحركة الإمام عليه السلام على مستوى التواصل الإيجابيّ مع الفكر الإسلاميّ، وحماية العقيدة الدينية، وتحصين الأمّة من الوقوع بين براثن التخلُّف والسقوط والانهيار، من خلال ما يلي:

١ـ التركيز الدائم على العمل بكتاب الله تعالى[٣١]

وذلك باعتباره المرجعيّة العقائديّة والفكريّة الإسلاميّة الأساسيّة، التي لا بُدَّ من وَعْيها، والالتزام بها، والسير بهَدْيها، في مدى الزمن كلّه.

جاء عن الرضا عليه السلام، في إجابته عن سؤالٍ وجَّهه إليه «الريان بن الصّلت»، قولُه في القرآن: «كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوا. هو حبلُ الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المودي إلى الجنّة، والمنجي من النار. لا يخلق على الأزمنة، ولا يغثّ على الألسنة؛ لأنه لم يُجْعَل لزمانٍ دون زمانٍ، بل جُعل دليل البرهان، والحجّة على كلّ إنسانٍ: ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾. فالقرآن حيٌّ لا يطرؤه الموت والبوار، كما أنه حقٌّ لا يقربه البطلان؛ لأنه المظهر التامّ لله سبحانه، الذي هو حياةٌ لا موت فيها، وحقٌّ لا يحوم حوله البطلان؛ لأنه تعالى لم ينزله لزمانٍ دون زمان، ولا لأناسٍ دون أناسٍ، فهو في كلّ زمنٍ جديد، وعند كلّ قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة»[٣٢].

إنّ الإمام الرضا عليه السلام ـ الذي نطق بالقرآن، وتمثَّل معانيه وقِيَمه، وبيَّن مفاهيمه[٣٣]، واستخرج حلاله وحرامه، واستوحى آياته، وأوضح تعابيره العامّة في حركة الحياة ـ يريد منّا أن نعمق صلتنا الروحية والفكرية مع القرآن الكريم؛ باعتباره يؤسِّس القاعدة الثقافية والحضارية المعصومة التي ينطلق منها كلّ فكرٍ إسلامي، وكلّ حكمٍ شرعيّ، في أيّ مفهومٍ من المفاهيم الإسلامية، وفي أيّ حركةٍ ينطلق منها الواقع الإسلاميّ[٣٤]. يقول عليه السلام: «هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، غضٌّ إلى يوم القيامة»[٣٥].

وهناك مسألةٌ مهمّة أثارها الإمام الرضا عليه السلام في حديثه السابق، أرى في طرحها ـ ضمن هذا السياق ـ ضرورةً قصوى، وهي تتعلَّق بحركيّة القرآن، وحيويّته، وعدم جموده عند هذه الحادثة أو تلك الواقعة المرتبطة بهذا الشخص أو ذاك، وبالتالي امتداد آثار ونتائج وَعْي القرآن وفهمه إلى ساحات الحياة كلّها، وفي مدى الزمان كلّه، أي امتداده إلى كلّ النماذج الإيجابية أو السلبيّة التي تحرّكَتْ ويمكن أن تتحرَّك في مرحلة نزولها، وفي الأبعاد الزمنية الممتدة في رحاب الحياة[٣٦]. يقول عليه السلام: «فالقرآن لا يطرؤه الموت والبوار... لم ينزل لزمانٍ دون زمانٍ»[٣٧]. ومن خلال هذا الفهم المتحرِّك الواسع يمكننا أن نستوحي القرآن في كلّ مواقع الحياة الراهنة التي يتحرَّك فيها ـ أو من خلالها ـ إنساننا المعاصر، من دون أن يقف هذا الاستيحاء الإيجابيّ الفعّال عند موقعٍ أو زمنٍ محدَّدَيْن، إلاّ عندما يكون هذا الوقوف محطّةً للتزوُّد بالخبرة والتجربة، وتراكم المعرفة والوَعْي، أي لا بُدَّ لنا من استيحاء القرآن في كلّ ما يستجدّ في حياتنا؛ لنوسّع آفاقه حتّى تنفتح على آفاقنا، فلا نقرأ القرآن في الأحداث التي عاشَتْ في عهد الرسالة الأولى، بل نقرؤه من خلال تلك الأحداث، على أساس أن تكون هذه الأحداث أحداث الحياة، وليست أحداث زمنٍ معين أو موقعٍ معين. وبهذا نستطيع أن نتحرَّك بالقرآن، وأن يحرِّكنا القرآن، وأن نحرِّك القرآن في كلّ واقعنا[٣٨].

إننا نعيش في واقعٍ متغيِّر ومعقَّد، أصبح عنصر التغيُّر فيه هو الثابت الأوحد، لذلك لا بُدَّ أن نعمل بوَعْيٍ وانفتاح على تأصيل علاقتنا بكتاب الله، وعدم السقوط النفسيّ أمام تحدّيات الواقع، التي يمكن أن تضغط علينا، من خلال استهزاء أصحابها بقِيَمنا وأصالتنا، وبعض طرق وأساليب وتعابير هذه العلاقة مع القرآن

الكريم والأئمّة الأطهار.

إننا نعتقد أن قيام تلك العلاقة على أسسٍ متينة من الوَعْي والدّقة والموضوعية، المنطلقة من التركيز النوعي المكثَّف والغنيّ على القرآن الكريم، في حقائقه وثوابته العقيديّة والشرعيّة والأخلاقيّة، هو الذي يمكن أن يفتح لنا الطريق، وينير لنا الدرب؛ من أجل تقديم فكرٍ إسلاميّ نقيّ وأصيل، ينطلق من ثوابته الفكريّة المقدَّسة (القرآن الكريم والحديث الشريف)، منفتحاً على الإنسان والحياة والله تعالى، في عملية بحثٍ وتنقيبٍ مستمرّين، ونقدٍ دائمٍ للواقع المنحرف، البعيد في الخطوط الخاصّة والعامّة عن الأصول والمبادئ الإسلامية الحقيقية.

ضمن هذا السياق تكون الاستفادة المُثلى من فاعلية العلاقة المفتوحة مع كتاب الله (علاقة أنه غضٌّ إلى يوم القيامة، كما يقول الإمام الرضا عليه السلام). إنها استفادتنا العملية من التوظيف الحَرَكيّ، الاجتماعيّ والحياتي، لقِيَم القرآن وأفكاره وأحداثه التاريخية؛ خدمةً للإنسان المتحرِّك في الحياة حاليّاً، في علاقته مع نفسه ومجتمعه ومحيطه. فمثلاً: عندما يطرح القرآن على مسامعنا القصص التاريخية المختلفة، كقصّة أهل الكهف، أو قصّة النبي موسى عليه السلام وفرعون، وموسى عليه السلام والخضر...، إلخ، إنه يريد أن يثير تفكيرنا حول المضامين والمعطيات التاريخية الحَرَكية، من خلال إجراء مقارناتٍ عملية واسعة بين الواقع الذي تحرّكت فيه تلك القصص وبين الواقع الذي عاشَتْ فيه الرسالة، ويمكن أن تعيشها في مدى الزمان والحياة؛ من أجل أن تكون (تلك القصص) وسيلةً من وسائل التوعية الروحية والثقافية والعملية، وأسلوباً حضاريّاً واقعيّاً في استلهام قِيَم التاريخ ـ الحاضر بقوّة في داخل روح الإنسان ـ في واقع الإنسان في الحاضر والمستقبل، في إطار عمليّة تواصلٍ وتفاعلٍ، ودراسةٍ علمية وموضوعية شاملة، ليتحسَّس كلُّ إنسانٍ موقعه في حركة التاريخ، وليعي دَوْره فيها، ومسؤوليّته في خطواته الخيِّرة والشريرة في خطّ الاستقامة والانحراف؛ ليحدِّد لنفسه أهدافها وطريقها في قضايا المصير؛ ليكون مع الصالحين، لا مع الفاسدين، ومع المحقّين، لا مع المبطلين. وعلى ضوء ذلك يتمّ اختيار الواقعة أو الحادثة التاريخية ـ على مستوى استلهام الفكرة القرآنيّة في الحياة كلّها ـ من خلال علاقتها بهذا الخطّ، وارتباطها بالفكرة والإنسان والحياة، وفي دائرة القصص الحقّ، الذي ينطلق من عمق

الصدق في الواقع؛ ليصحِّح الكثير ممّا اختلف فيه الناس بين أقاصيص الحقّ والباطل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران: ٦٢)؛ و﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١).

٢ـ التصدّي لتيّارات الزندقة والإلحاد والتشكيك

انطلق الإمامُ الرضا عليه السلام في هذا المجال بكلّ قوّةٍ وعزيمة وإصرار على مواجهة واقع الانحراف والتحريف والتضليل الفكري والمعرفي، وذلك في رصده الدقيق وتقديره الواعي لكلّ أجواء وتعقيدات الواقع الفكري والعقائدي والثقافي الذي عاش فيه؛ ليساهم من خلال ذلك في تصحيح الكثير من المفاهيم، والتدقيق في كلّ الطروحات الفكرية والعملية المتداولة والشائعة آنذاك، والتي حاولت تيارات الزندقة والإلحاد إثارتها إعلاميّاً وواقعيّاً في واقع الأمّة، في ما يتّصل بحركة المفاهيم الأصيلة والمضامين النقيّة للرسالة الإسلامية، وضرورة تحريك الأمّة باتجاهها، ومواجهة الأفكار التي يمكن أن تتحدّاها، أو مَنْ يحاول زعزعة إيمان الناس والمجتمع بها؛ من أجل إعادة حركة المسيرة إلى الخطّ عندما تنحرف في هذا الموقع أو ذاك.

وقد اتّبع الرضا عليه السلام في ذلك أسلوب المناظرة والحوار والجَدَل بالتي هي أحسن مع كلّ الناس والشخصيّات، ومن دون شروطٍ مسبقة، وعلى مرأى ومسمع الجميع.

لقد دافع عليه السلام ـ من خلال حواراته ومناظراته المشهورة في كتب التاريخ عن الإسلام ـ عن قِيَم الإسلام؛ من أجل تثبيت معالم الدين، وأماط اللثام عن كثيرٍ من كلّياته وأصوله الخاصّة والعامّة، وذلك في سياق سَعْيه الحثيث لإعادة بناء صِيَغ جديدة حقيقيّة لمعنى المعارف الدينية، وتعميق صلة الأمّة بدينها وفكرها الإسلاميّ، وذاتها الحضاريّة. وهذا ما يتّضح لنا من خلال الأمور التالية:

أ ـ إعادة التأكيد على أصول العقيدة الإسلاميّة، وشرحها، وتثبيت أُسُسها العامة في ذهنيّة الأمّة

١ـ نموذج التوحيد

التوحيد أصلٌ من أصول الدين، وثابتٌ مركزيّ من ثوابت العقيدة الإسلامية،

بل هو جَوْهرها، ومنطلقٌ أساسٌ للمعرفة والسلوك الإنسانيّ في تجلّياته وأبعاده الواقعيّة. لذلك حاول الإمام الرضا عليه السلام ـ بعد أن رأى وعاين مباشرةً وجود كثير من الأفكار المنحرفة عن المعنى الحقيقي للتوحيد ـ أن يوضّح جزئيات وتفاصيل هذه العقيدة، ويعرِّف بصفات الله وأسمائه الحسنى، وعلاقته بخلقه، وما يصحّ أن يوصف به سبحانه، ويُنْسَب إليه، وما لا يصحّ ولا تجوز نسبته إلى الله تعالى، كالتشبيه، والتجسيم، والمماثلة...، إلخ. يقول الرضا عليه السلام: «إن مَحْضَ الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، إلهاً واحداً، فَرْداً صَمَداً، قيّوماً، سميعاً، بصيراً، قديراً، قديماً، قائماً، باقياً، عالماً لا يجهل، قادراً لا يعجز، غنيّاً لا يحتاج، عادلاً لا يجور، وأنه خالق كلّ شيءٍ، لا شبيه له، ولا ضدّ له، ولا ندّ له، ولا كُفْءَ له، وأنه المقصود بالعبادة والدعاء والرغبة والرهبة؛ وأن محمداً عبده ورسوله وأمينه وصفيّه وصفوته من خلقه، وسيّد المرسلين، وخاتم النبيّين، وأفضل العالمين، لا نبيَّ بعده، ولا تبديل لملَّته، ولا تغيير لشريعته، وأن جميع ما جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله هو الحقّ المبين، والتصديق به وبجميع مَنْ مضى قبله من رسل الله وأنبيائه وحُجَجِه، والتصديق بكتابه الصادق العزيز، الذي ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصّلت: ٤٢)»[٣٩].

وسئل عليه السلام عن تفسير قوله تعالى: ﴿**وَنَذَرَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ**﴾؟ فقال عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا يُوصَف بالترك كما يوصف خلقه، ولكنّه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلال منعهم المعاونة واللطف، وخلّى بينهم وبين اختيارهم»[٤٠].

وورد في روايةٍ له عليه السلام: «مَنْ شبَّه الله بخلقه فهو مشركٌ، ومَنْ نسب إليه ما نهى عنه فهو كافرٌ»[٤١].

٢ـ نموذج الجَبْر والاختيار

تصدّى إمامنا عليه السلام لكثيرٍ من الأفكار والمقولات الكلامية والفلسفية المنحرفة عن عقيدة التوحيد، وأسقط حُجَجها الواهية المصطنعة، وكشف بطلانها وزَيْفها، مصحِّحاً بذلك المعنى الجوهريّ لأركان الاعتقاد بالله تعالى، ومثبتاً نقاوته وأصالته. وكانت قضية «الجَبْر والتفويض» من بين القضايا العقائدية التي انشغل بها العلماء

والمتكلّمون لفترةٍ زمنية طويلة، ولا تزال آثارها باقيةً حتّى الآن.

لقد ظهرَتْ في التاريخ ـ منذ أيّام الرضاعليه السلام ـ مدرسةٌ جَبْرية تنادي بانعدام الاختيار الإنسانيّ، وترى الإنسان غير مخيَّرٍ في أفعاله، بل هو مجبورٌ ـ بحكم العقل والفطرة ـ على سلوكه وفعله، وأن الإنسان ليس إلاّ المحلّ الذي تجري عليه أفعال الله تعالى بإرادته، كما يجري الماء في النهر، وليس له دَوْرٌ ولا تأثيرٌ ولا أيّ فعاليةٍ في مجرى الأحداث والأفعال. كما نادَتْ مدرسةٌ أخرى ـ وقف المعتزلةُ على رأسها ـ بالقول المناقض والمعاكس تماماً لرأي الجَبْرية، فقالت بتفويض الأمر إلى الإنسان، وأن الله خلق العبادَ وفوَّضَ أمرَ أفعالهم إليهم، دون أن يستطيع التدخُّل في أفعالهم، ومَنْعَهم أو إرغامَهم على شيءٍ.

وفي ردّه الحاسم على تلك الطروحات المضلِّلة، التي جاء بها علماء الأشاعرة والمعتزلة، رفض الإمام الرضاعليه السلام رفضاً قاطعاً القبول بالأفكار والحُجَج والبراهين التي أوردها الفريقان. فأوضحعليه السلام المفاهيم الملتبسة، وصحَّح التفسير الخاطئ للعلاقة بين الله تعالى وإرادة العباد. وها هو يجيب عن سؤالٍ ورده حول الجبر والتفويض بقوله: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحدٌ إلاّ كسرتموه؟!»، قلنا: إنْ رأيْتَ ذلك، فقال: «إن الله تعالى لم يُطَعْ بإكراهٍ، ولم يُعْصَ بغَلَبةٍ، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملَّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه؛ فإنْ ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً، ولا منها مانعاً؛ وإنْ ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإنْ لم يحُلْ ففعلوا فليس هو الذي أدخلهم فيه»، ثمّ قالعليه السلام: «مَنْ يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم مَنْ خالفه»[٤٢].

ب ـ الاستفادة من المناظرات الحواريّة في مواجهة المفاهيم المضلِّلة وإسقاط الثقافات المنحرفة

كان الرضاعليه السلام معلّماً، وموجِّهاً، ورائداً كبيراً من روّاد الفكر والحضارة الإسلامية. وقد برهن على ذلك في ثباته، ورسوخه الفكري والعقائدي، في أجوبته ومناظراته الحوارية[٤٣]، التي دافع من خلالها عن العقيدة الإسلامية الصافية، التي حاول أن ينال منها الكثير من المتفلسفين والمتكلّمين، كعمران الصابئ، وأبي قرّة،

ورأس الجالوت، والهرند الأكبر. وغيرُهم كثيرٌ.

لقد كانت الوفود التي تحضر تلك الندوات والمناظرات والمجالس المتعدِّدة تخرج منها وهي مرتاحةٌ، ومليئةٌ بالإعجاب والإكبار والثناء على إمامنا الرضا عليه السلام، الأمر الذي سبَّب للمأمون مشاكل كثيرة، وخاصّة أن تلك الحوارات كانت تجري في بلاطه ومجلسه، حيث بدأ الناس يُقْبِلون على الإمام عليه السلام، ويقولون بإمامته. لذلك انطلق المأمون في حركةٍ معاكسة، فبدأ بحَجْب وإخفاء الإمام عن الناس والعلماء؛ خوفاً من أن يُفْتَنوا به، لكنّ الإمام الرضا عليه السلام كان يقدِّم فكره الإسلامي العلمي الأصيل غير مكترثٍ ولا عابئٍ كثيراً بما يجول في ذهن المأمون على صعيده كشخصٍ؛ لأنه كان يعلم مسبقاً بطبيعة الدوافع والمصالح والغايات الشخصية الحقيقية التي كان المأمون يسعى باتجاه تحقيقها هنا وهناك[٤٤]. لذلك حاول أن يستفيد من هذه الأجواء والمناخات الحواريّة فقط من باب أن يقدِّم فكره الصافي، ويطرح مبادئ الإسلام الصحيح من نبعه الأصيل، نبع أهل البيت عليهم السلام، وليواجه كلّ مَنْ يريد أن يفكِّر بتهديد العقيدة والمفاهيم الإسلامية الصحيحة.

لقد كان الشيء الأساس والوحيد الذي شغل بال الإمام الرضا عليه السلام، ومَحْوَر له حياته كلّها ـ في كلّ حركة الحوار[٤٥] الذي خاض عليه السلام غماره من أقصاه إلى أقصاه ـ هو إنقاذ وجود الأمّة في المستقبل من براثن الظلم والانحراف، وضمان عدم تشرذمها وانهزامها وسقوطها أمام التحدّيات والأهوال، وحماية وجودها المعنويّ والروحيّ (على الأقلّ) من الذوبان والتماهي مع الانحراف والغَلَط، ومحاولة إكسابها بعض المعالم والسِّمات الفكرية والاجتماعية الخاصّة والعامّة، وذلك من خلال عمله الدؤوب والصادق والمخلص بإعطاء التحصين الكامل والممانعة المستمرّة لهذه الأمّة، على الصعيدين الروحيّ والمفاهيميّ.

٣ـ محاربة البِدَع والضلالات، وفضحها

خاض الإمام الرضا عليه السلام معارك فكرية وصراعات عملية مع مختلف التيارات المنحرفة، وشهد له التاريخ بسلسلةٍ من مواقف الاحتجاج والمجادلة و«الحوار بالتي هي أحسن»؛ لفضح الأفكار والشبهات التي كان يُعْمل على ترويجها داخل المجتمع

الإسلاميّ، من قِبَل بعض الشخصيات والفئات المنغلقة والمنطوية.

وقد واجه عليه السلام تلك الضلالات والبدع على مستويين[٤٦]:

أـ مع الآراء والأفكار المنحرفة لبعض المسلمين

انتشرَتْ داخل الوسط الإسلامي آنذاك مجموعاتٌ وفِرَقٌ منحرفةٌ، تشكَّلَتْ داخل المجتمع الإسلاميّ؛ بسبب بعض الظروف والأوضاع الفكريّة والنفسيّة. وقد نادى أصحاب تلك الفِرَق ببعض العقائد والمقولات النظرية والعملية المنحرفة عن العقيدة الإسلامية والفكر الإسلامي الصحيح.

لقد ظهرت تلك الانحرافات في عهد الإمام الرضا عليه السلام بشكلٍ واضح تماماً، لذلك عمل على التصدّي لها، ومعالجتها، وتفنيدها، وإبطال مزامعها ومرتكزاتها.

فقد روى الحسين بن خالد قال: قلتُ للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله، إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته، فقال عليه السلام: «قاتلهم الله، لقد حذفوا أوّل الحديث. إن رسول الله مرَّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبَّح الله وجهك ووجه مَنْ يشبهك، فقال صلى الله عليه وآله له: يا عبد الله، لا تقُلْ هذا لأخيك؛ فإن الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته»[٤٧].

فالنبيّ الكريم صلى الله عليه وآله ينهى الرجل عن السباب بهذا الأسلوب؛ لأن في ذلك مسبّةً لآدم أبي البشر، والضمير في صورته (الهاء) يرجع للرجل الذي وُجِّه إليه السباب، لا أنه يرجع لله، حتّى يكون المعنى أن الله خلق آدم على صورته هو عزَّ وجلَّ. ويؤكِّد الإمام ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديثٍ قدسي: «ما عرفني مَنْ شبَّهني بخلقي»[٤٨].

وهكذا نرى أن الإمام عليه السلام يمارس دَوْره الفعّال في تصحيح سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، وتنقيتها من التدنيس، ووضعها في سياقها الطبيعيّ والمتوازن.

ومن مواقفه عليه السلام: عن إبراهيم بن أبي محمود قال: قلتُ للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله، ما تقول في الحديث الذي يرويه الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله تبارك وتعالى ينزل كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا؟! فقال عليه السلام: «لعن الله المحرِّفين الكَلِم عن مواضعه. واللهِ، ما قال عليه السلام كذلك، إنما قال: إن الله تبارك وتعالى يُنْزِل مَلَكاً إلى السماء كلّ ليلةٍ في الثلث الأخير، وليلة الجمعة في أوّل الليل، فيأمره فينادي: أَهَل من

سائلٍ فأعطيه؟! هل من تائبٍ فأتوب عليه؟! هل من مستغفرٍ فأغفر له؟! يا طالب الخير فأقبل، يا طالب الشرّ أقصر. فلا يزال ينادي بهذا حتّى يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر عاد إلى محلّه من ملكوت السماء. حدَّثني بذلك أبي، عن جدّي، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٤٩].

ب ـ مع الآراء والأفكار الضالّة للزنادقة والملحدين والواقفيّة

سعى الإمام الرضا عليه السلام ـ إلى جانب تصحيحه لعقائد بعض الفِرَق والمذاهب الإسلاميّة ـ إلى مواجهة الكثير من البدَع والشبهات الضالة، التي جاء بها بعض اليهود والنصارى والصائبة والمجوس، ومَنْ تأثَّر بها من بعض المسلمين. وقد تصدّى عليه السلام لهم بقوّةٍ وجرأةٍ، وفنَّد مزاعمهم، وأسقط انحرافاتهم:

خفّ زنديقٌ (متمرِّسٌ في الزندقة والإلحاد) إلى الإمام الرضا عليه السلام، وكان في مجلسه جماعةٌ، فالتفت الإمام قائلاً: «أرأيْتَ إنْ كان القول قولكم ـ من إنكار الله تعالى ـ، وليس هو كما تقولون، أَلَسْنا وإيّاكم شرعاً سواء، ولا يضرّنا ما صلَّيْنا، وصمنا، وزكَّيْنا، وأقرَرْنا؟ وإنْ لم يكن القول قولكم، وهو كما نقول، أَلَسْتم قد هلكتُم، ونجَوْنا...»[٥٠].

وقدَّم الزنديق إلى الإمام عليه السلام الأسئلة التالية:

س١ـ رحمك الله، أوجدني كيف هو ـ يعني الله ـ؟ وأين هو؟

ج١ـ «ويلك، إنّ الذي ذهبْتَ إليه غلطٌ، وهو أين الأين، وكان ولا أين، وهو كيف الكيف، وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفوفته، ولا بأينونته، ولا يدرك بحاسّةٍ، ولا يُقاس بشيءٍ...».

س٢ـ إذن إنه لا شيء؛ إذ لم يدرك بحاسّةٍ من الحواس؟

ج٢ـ «ويلك، لمّا عجزَتْ حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته، ونحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنه ربُّنا، وأنه شيءٌ بخلاف الأشياء».

س٣ـ أخبرني متى كان؟

ج٣ـ « أخبرني متى لم يكن، فأخبرك متى كان».

س٤ـ ما الدليل عليه؟

ج٤. «إنّي لو نظرْتُ إلى جسدي، فلم يمكنني فيه زيادةٌ ولا نقصان في العَرْض والطول، ودفع المكاره عنه، وجرّ المنفعة إليه، علمْتُ أن لهذا البنيان بانياً، فأقرَرْتُ به، مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السَّحاب، وتصريف الرِّياح، ومجرى الشمس، والقمر، والنجوم، وغير ذلك من الآيات العجيبات المتقنات، علمْتُ أن لهذا مقدّراً ومنشئاً».

س٥. لِمَ لا تدركه الأبصار؟

ج٥. « للفرق بينه وبين خلقه الذين تدركهم حاسّة الأبصار، منهم ومن غيرهم، ثم هو أجلُّ من أن يدركه بصرٌ، أو يحيط به وَهْمٌ، أو يضبطه عقلٌ».

س٦. حدَّه ـ أي الله تعالى ـ لي.

ج٦. « لا حَدَّ له»

س٧. لِمَ ـ أي لماذا لا يُحَدّ ـ؟

ج٧. «لأنّ كلّ محدودٍ متناهٍ إلى حدٍّ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة، وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان. فهو غير محدودٍ، ولا متزايدٍ، ولا متناقصٍ، ولا متجزّئٍ، ولا متوهّم».

س٨. ـ أخبرني عن قولكم: إنه لطيفٌ، وسميع، وبصير، وعليم، وحكيم، أيكون السميع إلاّ بالأذن، البصير إلاّ بالعين، واللطيف إلاّ بعمل اليدين، والحكيم إلاّ بالصنعة؟

ج٨. «إن اللطيف منّا ـ أي من المخلوقات ـ على حدّ اتّخاذ الصنعة، أَوَما رأيْتَ أن الرجل اتّخذ شيئاً فليلطف في اتّخاذه؟ فيقال: ما ألطف فلاناً، فكيف لا يقال للخالق الجليل: (لطيف) إذا خلق خلقاً لطيفاً وجليلاً، وركب في الحيوان منه أرواحها، وخلق كلّ جنسٍ متبايناً عن جنسه في الصورة، ولا يشبه بعضه بعضاً، فكلٌّ به لطفٌ من الخالق اللطيف الخبير في تركيب صورته. ثمّ نظرنا إلى الأشجار، وحملها أطايبها، المأكولة منها وغير المأكولة، فقلنا عند ذلك: إن خالقنا لطيفٌ لا كلطف خلقه. وقلنا: إنه سميعٌ؛ لأنه لا يخفى عليه أصوات خلقه ما بين العرش إلى الثرى، من الذرّة إلى ما هو أكبر منها، في برّها وبحرها، ولا يشتبه عليه لغاتنا، فقلنا: إنه سميعٌ لا بأُذُن. وقلنا: إنه بصيرٌ لا ببصرٍ؛ لأنه يرى أثر الذرة السحماء[٥١] في الليلة الظلماء على

الصخرة السوداء، ويرى دبيب النمل في الليلة الدجيّة، ويرى مضارّها ومنافعها، وفراخها ونسلها، فقلنا عند ذلك: إنه بصيرٌ لا كبصر خلقه»[٥٢].

أما مواجهته عليه السلام للواقفية[٥٣] ـ وهي فرقةٌ كلاميّة منحرفة، ادَّعت أن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لم يمُتْ، بل رُفع كما رُفع عيسى بن مريم عليه السلام، وأنه هو المهديّ، وسيعود إلى عالم الدنيا مرّةً أخرى، ولا يمكن أن يكون من بعده أيّ إمامٍ، ورفضوا إمامة عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وخلافته لأبيه[٥٤]. فقد كاتب الرضا عليه السلام ـ بعد شهادة أبيه الكاظم عليه السلام ـ بعض أقطاب ورموز هذه الفرقة فلم يستجيبوا لرسالته، التي كشفَتْ بوضوحٍ تامّ عن الغايات والمصالح المادّية المنحطّة الكامنة وراء أجوبتهم، من العصيان، وتصنيع الأعذار، والطَّمَع بالمال[٥٥].

وللإمام الرضا عليه السلام رأيٌ واضح بشأن تلك الفرقة، وبزعاماتها. فعن إبراهيم بن أبي يحيى بن أبي البلاد قال: قال الرضا: «ما فعل الشقيّ حمزة بن بزيع؟»، قلتُ: هو ذا قدم، فقال: «يزعم أن أبي حيٌّ، هم اليوم شكّاكٌ، ولا يموتون غداً إلاّ على الزندقة»، قال صفوان: فقلتُ بيني وبين نفسي: شكّاك قد عرفْتُهم، فكيف يموتون على الزندقة؟! فما لبثنا إلاّ قليلاً حتّى بلغنا عن رجلٍ منهم أنه قال عند موته: هو كافرٌ بربٍّ أماته، قال صفوان: فقلتُ هذا تصديقُ الحديث»[٥٦].

وفي إحدى رسائل الإمام عليه السلام إلى البزنطيّ يكشف لنا واقع دعوة هؤلاء، ودوافعها؛ فقد جاء في الرسالة: «أما ابن السرّاج فإنما دعاه إلى مخالفتنا، والخروج من أمرنا، أنه عدا على مالٍ لأبي الحسن ـ موسى بن جعفر ـ عظيمٍ، فاقتطعه في حياة أبي الحسن عليه السلام، وكابرني عليه، وأبى أن يدفعه، والناس كلُّهم مسلِّمون مجتمعون على تسليمهم الأشياء كلّها إليَّ. فلما حدث ما حدث من هلاك أبي الحسن عليه السلام اغتنم فراق عليّ بن أبي حمزة وأصحابه إيّاي، وتعلَّل، ولعمري ما به من علّةٍ إلاّ اقتطاعه المال، وذهابه به. وأما ابن أبي حمزة فإنه رجلٌ تأوَّل تأويلاً لم يُحْسِنْه، ولم يُؤْتَ علمه، فألقاه إلى الناس، فلجَّ فيه، وكره إكذاب نفسه في إبطال قوله، بأحاديث تأوَّلها، ولم يحسن تأويلها، ولم يُؤْتَ علمها، ورأى أنه إذا لم يصدق آبائي بذلك لم يَدْرِ لعلّ ما خبر عنه، مثل: السفياني وغيره، أنه كائنٌ لا يكون منه شيءٌ، وقال لهم: ليس يسقط قول آبائه بشيء، ولعمري ما يسقط قول آبائي شيء، ولكنْ قصر علمه عن غايات ذلك

وحقائقه، فصار فتنةً له، وشُبِّه عليه، وفَرَّ من أمرٍ فوقع فيه»[٥٧].

وهكذا يبدو للجميع أن الطمع بالمال والجاه[٥٨]، وخبث النوايا، وضعف العقيدة والإيمان، وتخلخل الشخصية، واضطراب الأفكار في نفوس هؤلاء، هو السبب الأهمّ والأعمق خلف هذه الآراء الباطلة والدعاوى المنحرفة.

٤ـ استثمار ولاية العهد في التثقيف والتعليم

لقد قام الرضاعليه السلام ـ خلال المدّة الزمنية التي قضاها في ولاية العهد ـ بالكثير من المهامّ والأعمال العلمية والثقافية، والإنجازات السياسيّة (غير المباشرة). واستطاع ـ في الوقت نفسه ـ أن يهيّئ الأجواء المناسبة لإظهار دقائق الفكر الإسلاميّ الأصيل، وذخائر مبادئه الصافية في الفقه والشريعة والكلام والفلسفة والتفسير. وقد ركّزعليه السلام في حركته الفكرية العملية ـ بعد استلامه ولاية العهد ـ على رهاناتٍ أخلاقيّة وعلميّة، وحتّى سياسية، يمكن ملاحظتها ومتابعتها من خلال ما يلي:

أـ الرهان العلميّ والأخلاقيّ

وجد الإمام الرضاعليه السلام ـ بحَسَب ما نعتقد ـ أن قبوله بولاية العهد يمكن أن يساهم في تحقيق بعض المكاسب الإيجابية للخطّ الإسلامي المستنير، المتمثّل بأهل البيتعليهم السلام، ويعطيه دَفْعاً ثقافياً ونشاطاً علمياً قوياً وواسعاً، كان بأمسّ الحاجة إليه، في ظلّ ظروفٍ صعبة ومعقَّدة، ومناخات سياسية واجتماعية ضاغطة، كانت تعمل وتتحرّك عكس الأهداف والتوجُّهات التي سعى إليها هذا الخطّ الأصيل، الذي يمثّلهعليه السلام.

فعلى المستوى الاجتماعي العامّ كانعليه السلام يعمل ـ كما ذكَرْنا سابقاً ـ على تعليم الناس وتثقيفهم، وربطهم ـ عقائدياً وعاطفياً ـ بالمبادئ والقِيَم الإسلامية الأساسية الواعية (خصوصاً قضيّة أهل البيت، التي هي قضيّة الإسلام كله)، التي التزم بها وعبَّر عنها أهل بيت النبوةعليهم السلام في كلّ مواقفهم، ومختلف نشاطاتهم وسلوكياتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية. وقد لاحَظْنا سلامة هذا التوجُّه من خلال الإمامعليه السلام نفسه[٥٩]، وكذلك من خلال أصحابه وأتباعه وشيعته، الذين أصبحوا ـ فيما بعدُ ـ

أكثر قدرة ووَعْياً فى التعامل مع قضايا الواقع والحياة والإنسان، والقيام بالمناظرات والحوارات العلمية الواسعة مع جميع القوى والتيارات.

أما على المستوى الشخصيّ (العامّ)[٦٠] فقد رأَيْنا كيف استفاد الإمام عليه السلام استفادةً قصوى في إبراز شخصيته العلمية الغنيّة والمعياريّة، التي قدَّمت أفضل وأعظم الخدمات للإسلام الرسالي، من خلال تلك المناظرات والندوات والجلسات الحوارية التي كانت تجري برعاية المأمون، وبمشاركة لفيفٍ كبير من العلماء والمفكِّرين، المنتسبين لمختلف التيارات والعقائد الدينيّة والدهريّة (العلمانيّة بتعبير عصرنا).

فقد روى الطبرسي، في احتجاجه، في تفسير الإمام عليه السلام لقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ❖ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣)، أنه قال: «مشرقةٌ تنتظر ثواب ربِّها». وأضاف إلى ذلك أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقول: «قال اللّه جلَّ جلالُه: «ما آمن بي من فسَّر كلامي برأيه، وما عرفني مَنْ شبَّهني بخلقي، وما على ديني مَنْ استعمل القياس في ديني، ومَنْ ردَّ متشابه القرآن إلى محكمه هُدِيَ إلى صراطٍ مستقيم». ومضى الإمام عليه السلام يقول: «مَنْ شبَّه اللّه بخلقه فهو مشركٌ، ومَنْ نسب إليه ما نهى عنه فهو كافرٌ»[٦١].

ب ـ الرهان التربويّ السياسيّ

كان الإمام الرضا عليه السلام إنساناً واعياً ومدركاً تماماً لخلفيات وخبايا واقع أمّته الحضاري في ذلك العصر، لذلك لم يستطِعْ هذا الواقع الضاغط ـ بكلّ رموزه وشخصيّاته ـ أن يخضع فكره وروحه وعقله، أو يهزم قوّته وإرادته وقراره. ولم تتمكَّن القِيَم السكونية (حبّ الاسترخاء والراحة والدَّعة) من الدخول إلى جوِّه وطبعه النفسيّ الخاصّ.

لقد وجد عليه السلام نفسه في واقعٍ تربويّ سياسيّ معقَّد ومرتبك وشديد التلوُّن والزخرف (بالمعنى السلبيّ طبعاً)، فحاول أن يفهمه ويحلِّله ويحياه من موقع وَعْيه هو، لا من موقع سلبيّات الواقع ذاته.

وكان من الطبيعيّ جدّاً أن يعمل الرضا عليه السلام على مواجهة هذا الواقع التربويّ السياسي المنحرف عن خطّ الإسلام، والمفروض على الأمّة بطريقةٍ حركية غير

مباشرة، تقوم على معيارَيْن أساسيّين في رفض أو قبول الحكم السياسي القائم:

١ـ **المعيار الأوّل**: يتعلَّق بالجانب التثقيفي العقائدي في رفض التعاون مع أيّ نظامٍ حاكمٍ ظالمٍ، لا يستمدّ شرعيّته من الإسلام (رفض ولاية الحاكم الجائر بالمطلق).

٢ـ **المعيار الثاني**: يتعلَّق بالجانب الحركي والواقعي في التعاون مع النظام الحاكم؛ تحقيقاً للمصلحة الإسلاميّة العليا (القبول المؤقَّت بولاية الجائر).

فعلى صعيد المعيار الأوّل ثبَّت الرضاعليه السلام في أذهان أصحابه وشيعته فكرة عدم جواز معاونة الظالمين، ورفض مساعدة السلطان الجائر المنحرف، وعدم الارتباط به وبرموزه، مهما كانت التحدِّيات[٦٢]. يقولعليه السلام لسليمان الجعفري ـ وقد سأله عن أعمال السلطان؟ ـ: «يا سليمان، الدخول في أعماله، والعَوْن له، والسعي في حوائجه، عديلُ الكُفْر»[٦٣].

ويقولعليه السلام لأحد أصحابه: «يا زياد، لئن أسقط من حالقٍ فأتقطَّع قطعةً قطعةً أحبّ إليَّ من أن أقدِّم لأحدٍ منهم عملاً، أو أطأ بساطَ رجلٍ منهم»[٦٤].

ويرويعليه السلام، عن آبائه، عن رسول اللهصلى الله عليه وآله: «مَنْ أرضى سلطاناً بما يسخط اللّه خرج من دين اللّه عزَّ وجلَّ»[٦٥].

ويتأكَّد هذا الموقف المبدئيّ الصحيح أكثر فأكثر من خلال استعراضنا لموقف ورأي الرضاعليه السلام من انتفاضات وثورات العلويّين ضدّ الحكم السياسي الظالم؛ حيث لم ينظرعليه السلام نظرةً سلبيّة إلى تلك التحرُّكات الثورية من حيث طبيعة المبدأ الثوريّ ذاته، وما يختزنه في داخله من مناهضة للظلم، ورفض العدوان والطغيان والجَوْر والباطل، بل كانعليه السلام ـ كغيره من أئمّة أهل البيتعليهم السلام ـ يبارك كلّ ثائرٍ على الظلم والظالمين (حتّى ولو لم ينجح عسكرياً) إذا كانت ثورته ـ طبعاً ـ ضمن الحدود المشروعة لصالح الأمّة[٦٦]؛ لأن الثورة النزيهة ـ في الغالب ـ تكشف للشعوب زَيْف الحكّام، وتفضح واقعهم الكَريه، وممارساتهم الظالمة بحقّ الأمّة والناس، وتترك وراءها فئةً تحسّ بالظلم والتجاوزات، وتحاسب عليهما، وأحياناً تضطرّ الحاكم إلى تصحيح سلوكه ووسائل حكمه إلى حدٍّ ما[٦٧].

إن الاعتراض الوحيد الذي وجَّهه الإمامعليه السلام إلى بعض الثائرين العلويين هو احتجاجه وإدانته لسلوكهم الناريّ أحياناً ضدّ المجتمع، ولانخداعهم ببعض الأصوات

التي كانت تهتف باسمهم، فيدَّعون ما ليس لهم، ويخرجون للثورة بدون تخطيطٍ وتنظيم، ومن دون وجود هَدَفٍ أو مصلحةٍ عليا للأمّة[٦٨]. وبالتالي يكون نصيبهم القتل والتشريد، ووضع المجتمع في مواجهةٍ خاسرة مع نفسه.

وقد لاحَظْنا كيف عبَّر الإمام الرضا عليه السلام عن رفضه الحاسم لكلّ تجاوزات أخيه زيد، الملقَّب بـ «زيد النار»؛ حيث وقف منه ـ ومن عدوانه على المجتمع[٦٩] ـ موقفاً سلبيّاً متصلّباً.

إننا نعتقد أن تحريم الرضا عليه السلام اللجوء إلى الظالمين، والتعاون مع مختلف السلطات والأنظمة الجائرة، لم ينطلق من حالةٍ نفسيّة مزاجية، ارتبطَتْ بطبيعة الأجواء المتشنِّجة التي عاشَتْها أمَّتنا الإسلامية خلال ذلك التاريخ. ولكنّه انطلق في إطار صيغةٍ تربويّة سياسيّة عمليّة، كانت تهدف إلى تأكيد وتجذير حالة الرفض النفسيّ والعمليّ للكيانات الظالمة اللاشرعيّة، من خلال العمل المتواصل على توعية الأمّة وتثقيفها سياسيّاً وعقائديّاً على معنى الحكم العادل، ومعنى الحكم الظالم، وكيفيّة تربية الأمّة وتثقيفها على الإسلام الأصيل.

وأما بالنسبة إلى المعيار الثاني (التعاون المؤقَّت مع ولاية الجائر)[٧٠] فقد انطلق إمامُنا عليه السلام على هذا المستوى بكلّ ما لديه من طاقاتٍ وقُدُرات؛ حيثُ سلك طريق الدعوة إلى الإسلام، وترسيخ أبعاده المعرفية والعقائدية في ذهنيّة الأمّة، بما في ذلك التوعية العقائدية والتثقيف السياسي بالإسلام (بصورةٍ غير مباشرة طبعاً)، من دون أن يسمح لنفسه (ولغيره من الأصحاب والشيعة) بأنْ يكون جزءاً من الواقع السياسي القائم ـ في نظر الإمام عليه السلام ـ على ضوابط وأسس غير شرعيّة.

وقد اعترض بعضٌ على قبول الإمام عليه السلام بالولاية، ورضاه بالتعاون مع نظام المأمون (بالرغم من أنه لم يفعَلْ ذلك مطلقاً)، قائلين: يكفي أن اسمك قد ذُكِرَ معهم حتّى تصبح جزءاً منهم! فقال عليه السلام: «الأنبياء أفضل أم الأوصياء؟»، قالوا: الأنبياء، قال عليه السلام: «السلطانُ المشركُ أسوأ أم السلطانُ المسلمُ الفاسقُ؟»، قالوا: السلطان المشرك، قال عليه السلام: «أيُّهما أشدُّ، الذي يتعاونُ طالباً ذلك أم الذي يفرض عليه ذلك؟»، قالوا: الذي يطلبه، فقال عليه السلام: «كان يوسف الصدِّيق نبيّاً، وعزيز مصر كان كافراً مشركاً، ويوسف طلب بنفسه: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾

(يوسف: ٥٥)؛ فقد أرادَ أنْ يأخذ موقعاً بحيث يحسن الاستفادة من ذلك الموقع. إضافةً إلى أن عزيز مصر كان كافراً، والمأمون مسلمٌ فاسق. لقد كان يوسف نبيّاً، وأنا وصيّ نبيّ. هو طلب ذلك، وأنا أُجْبِرْتُ على ذلك[٧١].

المبحث الثالث: خلاصاتٌ واستنتاجاتٌ معاصرة

أدّى الإمام الرضاعليه السلام هذا الدَّوْر الرسالي الكبير على الصعيد العلمي والتربوي، الذي لا يمكن فصلُه في العمق عن الجانب والمجال السياسيّ العمليّ، الذي لم يمارسه الإمام بشكلٍ مباشر. واستطاع ـ بالرغم من التحدِّيات القاسية التي واجهَتْه ـ إجلاءَ الغموض واللَّبْس عن كثيرٍ من المفاهيم والتصوُّرات الإسلاميّة الأصليّة، وعرضها بأروع الصور، وأنقى المضامين، وأنصع البيانات؛ وذلك بهَدَف الحفاظ على طهارتها وأصالتها ونضارتها في ذهنيّة المجتمع وذاكرة الأمّة. وحتّى على صعيد قبولهعليه السلام بولاية العهد، ونزوله[٧٢] إلى أرض الواقع المليء بالأشواك والحُفَر، فهو أمرٌ لم يأتِ إلاّ في إطار تمسُّكهعليه السلام بإسلام الأمّة والجماهير، وسَعْيه لخدمة مبادئه الرسالية وأنظمتها الفكرية والعملية. وهو درسٌ عمليّ يمكن أن يقدِّم لنا (نحن أبناء الجبل الحاضر) درساً عمليّاً مفيداً في ما يتعلَّق بكيفية استلهام حركيّة الإمامعليه السلام في كيفيّة تعامله مع الواقع والظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية.

ونستطيع أن نعبِّر عن ذلك في النقاط التالية:

١ـ العملُ على تحديد مشكلات واقعنا العربي والإسلامي المعاصر، الذي يعجّ بالسلبيّات والانقسامات، أي محاولة فهم أسباب الأزمة الحضاريّة المستمرّة لمجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة، كما حدَّد وفهم الرضاعليه السلام أزمة مجتمعه، وظروف عصره، الذي عايشه بكلِّ قسوته وقلقه.

٢ـ التركيزُ المكثَّف والغنيّ على أهمّية ودَوْر منظومة القِيَم الأخلاقية الإسلامية المتبصِّرة والمنفتحة على الحياة في قيادة مجتمعاتنا إلى شاطئ وبرّ الأمان، وإنقاذها من أزماتها المتوالية والمستمرّة منذ زمنٍ طويل، وإيقاظها من سباتها العميق الذي طال أَمَدُه، ومحاولة إرجاعها إلى الساحة العالميّة؛ لكي تمارس دَوْرها الحضاري الرائد، إلى جانب باقي حضارات وثقافات العالم. وهذا الأمر مرتبطٌ ـ إلى حدٍّ كبير ـ بمسألة

الأخلاق نفسها، وإيماننا بأنها لا يمكن أن تُفْرَض من فوقٍ بقوّة الأدوات السياسية (وغير السياسية) المعروفة، ولا بقَهْر القوانين الإداريّة والمراسيم الحقوقيّة، ولكنها تأتي إلى حيِّز التطبيق من خلال توعية الناس والمجتمع، والعمل المستمرّ على تعميق صلتهم الروحية بالله تعالى، وبقِيَمهم الدينية المعنوية العملية، ومنحهم حقوقهم، والاستجابة لمتطلَّباتهم ومقتضيات وجودهم؛ باعتبار أن للأخلاق والمعنويات الإسلاميّة ثماراً حقيقية يمكن أن تبلور الوَعْي الجمالي بالحياة والإنسان، وتعزِّز حسّ الانشداد في داخله (المَيْل الروحي والمفاهيمي) نحو المبدأ والمَثَل الأعلى (الله تعالى)، مطلق الكون والوجود والحياة. وهذه مسألةٌ مهمّة جدّاً ينبغي تحديد مسؤولياتنا تجاهها، وخصوصاً في ظلّ وجود تيّاراتٍ وقوىً ثقافيّةٍ وسياسيّة «دَهْريّة» راهنة، يدّعي معظمها امتلاك أفكار ومعارف ومعطيات ثقافية (غير إسلامية)، قادرة وحدها ـ كما تدّعي ـ على استلام زمام المبادرة الفعّالة الخاصّة، بتمثُّل وتحقيق قِيَم النهوض والتنمية في مجالنا السياسي والاجتماعي الإسلاميّ، وذلك من خلال زرع قِيَم ثقافية وسياسية (مرتبطة كلّياً بالمشاريع الحضارية الغربية) في واقعنا الحضاريّ الإسلامي.

٣. تعزيز النقد البنّاء في حركة المجتمعات العربيّة الإسلامية: يقول الإمام الرضا عليه السلام: «ليس منّا مَنْ لم يحاسب نفسه في كلّ يومٍ؛ فإنْ عمل حَسَناً استزاد الله، وإنْ عمل سيّئاً استغفر الله وتاب إليه»[٧٣]. إن دراسة هذا النصّ تفيدنا في تحديد رؤية الإمام عليه السلام لمسألة النقد، وذلك من خلال التأكيد على ضرورة تعميق الروح النقدية على المستويين: الذاتي الداخلي؛ والموضوعي الخارجي، في مفاصل اجتماعنا السياسي والمدني الإسلامي الحالي، وإعلاء كلمة العقل، وترسيخ مبدأ العقلانية الواقعية، والعمل على إيجاد تربته المناسبة؛ وذلك من أجل الكشف عن حقيقة أزمات الواقع المعاصر الذي نحياه ونعايشه، بإيجابيّاته وسلبيّاته، وتحليل ظروفه وأحواله المختلفة، وأخذ العِبَر والدروس منه، بحيث يقودنا ذلك إلى ضرورة تجديد الروح الإسلامية، والعقل الإسلامي، والانفتاح على العالم والحياة، واعتماد مبدأ الاجتهاد والتجديد، والروح العلمية المجرَّدة، والرؤية الموضوعية للذات والإنسان وللعالم بشكلٍ دائم.

ولعلّ من أكبر وأهمّ تلك الأزمات سيطرةَ العقليّة القَبَليّة على قطاعاتٍ واسعة من أجهزة الحكم السياسي العربي والإسلامي، بكلّ أجوائه وامتداداته، والتي

تشكّل إحدى أهمّ المسبِّبات الرئيسة لأزمات واقعنا المتلاحقة، التي تكبِّله وتمنعه من الانطلاق نحو مواقع العمل والإنتاج، وترهن وجوده لصالح نَزَعات طغيانيّة ذاتيّة، ليس لأصحابها من هَمٍّ سوى تكريس مصالحهم وأهوائهم، على حساب الدولة والأمّة ككلٍّ.

إن امتداد جذور هذه الأزمة ـ التي تعصف بمجتمعاتنا الإسلامية اليوم ـ قد أدّى إلى بناء حداثةٍ غربية مشوّهة وغير نظيفة في مجتمعاتنا. لذلك ليس هناك من أملٍ للخروج من هذه الأزمة العميقة (وحداثتها المزيَّفة الكسيحة) إلاّ بتوجيه سهام النقد الموضوعي إلى الجذور النفسيّة والفكريّة التي أنتجَتْ وولَّدَتْ هذه الحداثة، وتهيئة شروط جديدة؛ لتجاوزها، والخروج من أخطارها العقيمة. والواجب يقتضي منّا ـ في هذا المجال ـ العمل على إنجاز ما يلي:

١ـ نقد الدولة الوطنية الحديثة بالذات، في مفهومها، ومصدر قِيَمها.

٢ـ نقد عقيدة ارتباط التقدُّم التاريخي بالدولة.

٣ـ نقد فكرة تعظيم دَوْر الطليعة الحزبيّة المغلقة، والإدارات القائمة، وفضح تضخيمها لأجهزة القمع والضبط والردع والكَبْت، بوسائلها الخاصّة والعامة، التي أصبحت استراتيجية سياسية وثقافية عامّة للدولة الوطنية (والقومية) العربية الحديثة، بحيث بات معدّل بناء السجون والمعتقلات، والمنافي الصحراوية، ومعسكرات المراقبة والتجميع، ونقاط التفتيش، وأجهزة الأمن والشرطة والمخابرات، أكبر بكثيرٍ من معدّل بناء المستشفيات والمدارس ومرافق الخدمات الاجتماعيّة الأخرى.

هذا كلُّه أفضى إلى صناعة إنسانٍ عربيّ مسلم مشوَّه، نفسياً وتربوياً. نعم، باتَتْ شخصيّتنا العربية تتَّسم اليوم بالخوف والتسرُّع والانفعال والعنف والإقصاء والتكفير والتعصُّب. وهذا كلُّه جاء على خلفيّة ذلك الواقع، واقع سياسي واجتماعي، وحتّى تربويّ، عربيٍّ، متداخلٍ ومعقّدٍ، لا قيمة فيه للفرد كفردٍ له حقوقه وكرامته ووجوده الحقيقيّ، ابتداءً من الأسرة وانتهاءً بأوسع الدوائر الاجتماعية والمواقع السياسية. وهو جاء أيضاً كمحصّلة لواقع منع الحقوق، وأشاع الهيمنة والتسلُّط، ودفع لاستمرار سياسات الإقصاء وليالي الكَبْت والاستفراد «السياسي ـ التربوي»، مع استحكامٍ كامل لأجواء القَهْر والحرمان «البطريركي» «الإكليروسي» (إذا صحّ

التعبير) بالمعنى السياسي والاجتماعي العملي، من بداية ولادة الطفل وسيرورته التربوية الأولى في الأسرة ومسيره المدرسيّ، إلى أعلى مراحل الهَرَم الاجتماعي والحياتي العامّ. أَوَليسَتْ التربية والثقافة معنيّةً بهذه النتيجة المأساوية التي يواجهها الاجتماع العربي الإسلامي والتربية العربية الإسلامية، وهي المفترض أن تدفع المعنيّين بعلم الاجتماع العربيّ الإسلاميّ اليوم إلى بحث واستقصاء أسباب تشوُّه الشخصية العربية المسلمة، أم أن هذا الموضوع لا علاقة لهم به، وأن دَوْر علماء اجتماعنا العربيّ ينحصر فقط في التنظير الفكريّ، والسَّرْد التاريخي، وتكديس الكتب والمراجع و(الكراريس) الجامعية؟!

إن الغاية من التربية ـ تربية الفرد والإنسان العربيّ المسلم ـ تكمن أساساً في تمكينه على الأرض؛ ليكون خليفةً للّه الخالق العظيم، أي بناء إنسان سليم عقلاً وروحاً، قويّ الشخصية ومقتدر، يمتلك مهاراتٍ عملية، متمكّن من ذاته، ومندمج ومنخرط في واقعه ومجتمعه وعصره، منفتح على الآخر، فاعل الحضور، قادر على الإنتاج والبناء والعطاء والإبداع.

وحتّى تتحرّك التربية (العربية) اليوم على هذا الطريق (رغم وعورته وأشواكه ومعاناتنا ومآسينا وأزماتنا الكبرى فيها، ومنها: أزمات التربية، كما ذكَرْنا آنفاً) لا بُدَّ أن يُعاد بناء التربية ذاتها؛ لتكون تربيةً واعية واقعية وعقلانية متجدِّدة، قادرة على بناء هذا الإنسان، وإنهاء معاناته، والانتقال به ما أمكن إلى عالمٍ عربيّ تسوده قِيَم العدالة والحقّ والمساواة، يحتلّ فيه الفرد رأس الأولوية والاهتمام.

الهوامش

(١) ما نقصده من التراث التاريخي للأمّة هنا هو كلّ الرأسمال الرمزي لها، كلّ ما أنتجته من ثقافة عامّة في الدين والفكر والفلسفة والفقه والتفسير والتأويل والأدب والشعر والفنّ...، إلخ. هذا هو التراث بكلّ ما فيه من قصورٍ وإبداع. ولكنْ في ما يخص التراث الديني بالذات نجد أن فيه الغثّ والسمين، وفيه السيّئ والجيّد؛ حيث إن الشروحات ضخَّمت هذا التراث، وباتَتْ أكبر من نصوصه الأولى، بل جعلت الشرح متناً، للأسف.

(٢) راجع: الشيخ باقر القرشي، حياة الإمام الرضا عليه السلام ٢: ١٨١. عصر المأمون ١: ٣٣٠ وما بعدها.

(٣) أنشئت في بغداد وحدها حوالي ثلاثين مدرسة، كان من أكثرها شهرة المدرسة النظامية، التي ذاع صيتها في الآفاق.
(٤) كان من أبرزها مكتبة بيت الحكمة، التي قيل بأن هارون الرشيد أمر بنقل مكتبته الخاصّة إليها. (راجِعْ: القرشي، حياة الإمام الرضاعليه السلام ٢: ١٨٢؛ رحلة ابن جبير: ٢٠٨؛ القرشي، حياة الإمام الجوادعليه السلام: ١٩٧).
(٥) انظر كتاب الفهرست، لابن النديم، الذي يذكر فيه أسماء كثيرة من الكتب والمصنَّفات المترجمة عن اللغات المختلفة.
(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٣٢٩.
(٧) لقد كان لهذه العلوم مراكز أساسية للانطلاق والانتشار، نذكر منها: بغداد والكوفة والبصرة، التي كانت مدرسةً هامّةً في علم النحو، الذي أنشأه أبو الأسود الدؤلي (تلميذ أمير المؤمنين الإمام عليّ).
(٨) راجِعْ: عصر المأمون ١: ٣٧٥.
(٩) قُدِّرت واردات الدولة في عهد الإمام الرضاعليه السلام من الخراج وحده بحوالي ٤٠٠ مليون درهم. (راجِعْ: القرشي، حياة الإمام الرضاعليه السلام ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠). والرقم ٤٠٠ مليون درهم ذكره ابن خلدون في مقدّمته: ١٨٠.
(١٠) القرشي، حياة الإمام الرضاعليه السلام ٢: ١٩٠.
(١١) يذكر ابن الأثير في تاريخه ٦: ٤٣٤، أن المأمون كان في دمشق، فأصابته ضائقة مادية اقتصادية فحملت إليه كمية من الماء قدرت بحوالي ثلاثين مليون درهم من مال الخراج، فأمر المأمون بإنفاق ٢٤ مليون درهم منها على أصحابه، والباقي أنفقه على جنده.
(١٢) كان الإسراف والتبذير ظاهرة طبيعية سائدة عند ملوك بني العبّاس. فقد بنى المهدي منتزهاً أنفق عليه ٥٠ مليون درهم، وصرف المتوكِّل على قصره المعروف بالماحوزة ٥٠ مليون درهم، وعلى قصره المعروف بالعروس ٣٠ مليون، وعلى البَهْو ٢٥ مليون درهم. ومن الألوان والأشكال الأخرى للبذخ والإسراف الكبير الذي تفنَّن فيه حكام الدولة العباسية، والمذكور في بطون الكتب التاريخية، قصة زواج المأمون ببوران، حيث بلغت تكاليف ونفقات هذا العرس أكثر من ٤٨ مليون درهم. وقد قيل في ذلك الشيء الكثير (راجع: تاريخ ابن الأثير ٦: ٣٦٤؛ ابن الساعي البغدادي، نساء الخلفاء: ٦٨؛ حميد بن احمد المحلي، الحدائق الوردية ٢: ٢٢٠؛ داوود بن عمر الأنطاكي، تزيين الأسواق: ٣ ـ ١٧). ويبدو أن هذا الإسراف والهدر الكبير الذي جرى في ثروات الأمة ومقدراتها ومواردها الجبارة والهائلة من قِبَل فئةٍ مفسدة وظالمةٍ من الحكام والفراعنة والحواشي والتابعين لهم ما زال يجري، ويفعل فعله تمزيقاً وتفتيتاً في طاقات أمّتنا العربية الإسلامية حتّى يومنا هذا؛ إذ لا يكاد يمرّ يوم إلاّ ونسمع فيه ـ في إعلامنا المقروء والمسموع والإلكتروني ـ عن قضايا وفضائح الفساد والاختلاس والنهب والسرقة، وبأرقام تصل إلى حدّ الخيال، يقوم بها مسؤولو هذه الدولة العربية أو تلك، حتّى وصلت المسألة إلى مرحلةٍ أصبحت فيها أخبار الفساد والإفساد التزوير والبذخ والإسراف الموثقة جدّاً أموراً طبيعيّة للغاية. وكلّ ذلك يجري للأسف على مرأى ومسمع الشعب كلّه، ومرأى ومسمع وزارات العدل والداخلية والشرطة وهيئات الرقابة والتفتيش العربية وغيرها. وإذا كان المأمون قد صرف على نفسه كلّ هذا

المبلغ الضخم من المال فإن الكثير من حكّامنا ورؤسائنا وحواشيهم (ومَنْ لفّ لفَّهم) من أصحاب الجلالة والفخامة والسيادة فاقوا وبزّوا المأمون بزّاً في هذه المسألة الإفسادية. وإذا كانت أرقام المأمون ـ وغيره من حكّام البيت العباسي ـ قد وصل إلى الحدّ المليوني فقط فإن أرقام هؤلاء قد تجاوزت المئات من المليارات بكثير، بدَّدوها وأنفقوها على شراء الضمائر والذِّمَم ومواقع النفوذ والتأثير، أو وهبوها للمطربين والمغنِّين على طريق الأهواء والشهوات والعبث بمقدرات البلاد والعباد، أو سلَّموها إلى المستعمرين الجُدُد؛ حفاظاً على كراسيهم وعروشهم ونهبهم لبلدانهم.

(١٣) تضخّمت الثروات الهائلة عند بعض الناس، خصوصاً في بغداد عاصمة العالم الإسلامي آنذاك، فقد وجدَتْ فيها طبقة غنية ومترفة في غناها كانت تملك الملايين. وكذلك البصرة؛ فقد ضمَّت طبقة كبيرة من أهل الثراء العريض والفاحش، وكانت البصرة ثَغْرَ العراق، والمركز التجاري الخطير الذي يصل بين الشرق والغرب، وتستقبل متاجر الهند، وجزر البحار الشرقية، ومن أجل ذلك سُمِّيت البصرة أرض الهند وأمّ العراق.

(١٤) وثَّق المؤرِّخون وقائع وحوادث كثيرة من هذه المظالم، نذكر منها: ما فرضه هؤلاء الحكام من ضرائب باهظة حتّى على تركة الأموات. وقيل في ذلك شعرٌ، لابن المعتزّ، يصور فيه معاناة الناس من جرّاء ذلك. (راجع كتاب: الحضارة الإسلامية ١: ١٩٩). أما بالنسبة للقسوة في أخذ الخراج ـ وما تركه ملوك العباسيين من أموال طائلة اختلسوها من الشعوب (المسلمة)، وأخذوها بقوة الحديد والنار ـ فحدِّثْ عنه ولا حَرَج. (راجع: الخراج: ١١٦ ـ ١١٨؛ المسعودي، مروج الذهب ٣: ٣١٨؛ البدء والتاريخ ٦: ٩٢؛ وغيرها).

(١٥) أرَّخ كثير من شعراء العصر العباسي لهذه المرحلة التاريخية. فها هو أبو العتاهية يحدِّثنا ـ شاكياً باكياً ـ عمّا كانت عليه العامّة من البؤس والشقاء، يقول:

مَنْ مبلغٌ عنّي الإمام نصائح متواليه
إنّي أرى الأسعار أسعار الرعيّة غاليه
وأرى المكاسب نزرة وأرى الضرورة فاشيه
وأرى هموم الدهر رائحة تمرّ وغاديه
ومصيبات الجوع إذ تمسي وتصبح طاويه
مَنْ للبطون الجائعا تِ وللجسوم العاريه

(١٦) يحدّثنا الدكتور أحمد صبحي، في كتابه نظرية الإمامة، عن هذا الأمر قائلاً: «ولكن ذلك المثل الأعلى للعدالة والمساواة، الذي انتظره الناس من العبّاسيين، قد أصبح وَهْماً من الأوهام، فشراسة المنصور والرشيد وجشعهم، وجَوْر أولاد عليّ بن عيسى وعَيْثهم بأموال المسلمين، يذكِّرنا بالحجاج وهشام ويوسف بن عمرو الثقفي...، إلخ». (راجعْ: نظرية الإمامة: ٣٨).

(١٧) انفجرت خلال هذه المرحلة ثورات وانتفاضات شعبية مسلَّحة كثيرة، كان من أبرزها ـ في عهد الإمام الرضا عليه السلام ـ: ثورة ابن طباطبا في عام ١٩٩هـ. وقد سمّى البعض هذه الثورة باسم قائدها

العسكري أبي السرايا. (راجعْ: مقاتل الطالبيين: ٥٤٠).

(١٨) نحن نعتقد أن الحكم الذي يقيم بنيانه النفسي والسلوكي والثقافي على قاعدة الحديد والنار ليست له أيّ شرعية، بالمعنى الديني والأخلاقي والوجودي الإنساني؛ لأنّ صفة الشرعيّة لا تكون صلبة (في هذا المجال)، إلاّ عندما يرتكز النظام ـ أيّ نظامٍ ـ على شرعيّة الناس، أي على القوّة الجماهيرية والشعبية في الجانب العمليّ، وعلى عناصر التكوين الثقافي في الجانب النظريّ. وأما على مستوى النظرية الإسلامية في الحكم والممارسة فإننا نعتقد أن الشرعية تقوم على قاعدة الفكر الإسلامي الأصيل (نظريّاً)، والقوّة الشعبية عمليّاً، أي الحكومة الإسلامية المنتَخَبة بطريقةٍ شعبيّة حُرَّة.

(١٩) الدينوري، الإمامة والسياسة ٢: ١٤٥.

(٢٠) تاريخ الطبري ٦: ٣٣١.

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٦: ١٧٣.

(٢٢) عرف عن المأمون دهاؤه وحنكته السياسية، وقدرته على التلوُّن والمجاملة. جاء في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربّه ١: ١٢٣: «بيَّن المأمون للفضل بن سهل أن أخاه الأمين كان يستطيع أن ينتصر عليه لو أنه أرسل إلى أهل البلاد التي يحكمها يخبرهم أنه قد رفع عنهم الخراج إلى سنةٍ(٠٠٠) فحينئذٍ إنْ لم يقبل المأمون قامت الدنيا ضدّه، وإنْ قبل لم يجِدْ ما يعطي الجند، فيقومون ضدّه، وفي كلتا الحالتين يكون النصر للأمين، لو وقعَتْ بينهم الحرب. فحمد الفضل ربَّه على أنه لم يهْتَدِ الأمين وأتباعه إلى هذا الرأي».

(٢٣) نحن لا نريد أن ننظر إلى الأمور من زاويةٍ خاصة أو من معيارٍ ومنظارٍ واحد، بل من زوايا ومعايير متعدّدة؛ فالمأمون كانت لديه (إلى جانب امتلاكه لتلك الصفات السلبية) مواصفات إيجابيّة، منها: العزم، والعلم، والحنكة، وحسن التدبير، وظَّفها كلّها ـ للأسف ـ في اتجاه تكريس زعامته وسلطته الدنيوية.

(٢٤) أوكلَ المأمون أمر تنفيذ هذه المهمّة إلى جلاوزته وجلاّديه، الذين أمعنوا قتلاً وتشريداً وتنكيلاً بالسادة العلويّين. (راجعْ بهذا الخصوص: الرسالة التي بعثها الخوارزمي إلى أهالي نيشابور، والتي تحدَّث فيها باستفاضة عن ضروب المِحَن والبلايا والشرور التي ألحقَتْها الإدارة العبّاسية بالعلويين. ويمكن متابعة نصّ هذه الرسالة في الكتب التالية: القرشي، حياة الإمام الرضاعليه السلام ٢: ٢٠٩؛ البداية والنهاية ١٠: ٢٤٤؛ تاريخ اليعقوبي ٣: ١٧٣ ـ ١٧٤؛ المسعودي، مروج الذهب ٣: ٤٣٢ ـ ٤٤٠.

(٢٥) رُبَما يستغرب الكثيرون هذا الحديث السلبيّ (عن المأمون) الذي يأتي هنا، بعد أن تحدَّثنا في مواضع سابقة عن ازدهار الحركة العلمية، وتطوُّر النشاط الثقافي والانفتاح الفكري والحضاري في عهده، وتوسُّع حركة الترجمة والتعريب والنقل عن باقي الأمم والحضارات. ولإيضاح ذلك يمكننا أن نقول: إن أحد أسباب هذا الاستغراب يمكن أن يعود إلى طبيعة التأثيرات السلبية للأجواء النفسية والطبائع الفكرية والتاريخية الضاغطة، التي قد تجبرنا ـ في أحايين كثيرة ـ على أن نفكِّر بالطريقة الحدّية التقليدية، التي تجعلنا نقيِّم الأحداث والأفكار والقِيَم والأشخاص والتاريخ من خلال اللونين الأبيض والأسود فقط (إما نعم بالمطلق؛ أو لا بالمطلق). فالمأمون كان حاكماً مفروضاً على صدر الأمة الإسلامية بقوّة الغلبة وسيف القهر والغصب التاريخي اللاشرعي. وقد انطلق إلى الواقع الإسلامي، وحرّك الكثير من مفاصله السياسية والعلمية والفكرية ضمن الخطوط والتوجُّهات التي رسمها لنفسه

(أو رسمت له) في هذا الجانب أو ذاك. لذلك كان من الطبيعي جدّاً أن تكون لحركته تلك ثمار عملية ونتائج ميدانية كثيرة وواسعة على النحوَيْن: الإيجابي؛ والسلبي. من هنا أرى ضرورة أن نتعامل مع تاريخنا ـ كما ذكَرْنا ـ بشيءٍ من العقلية المتدبِّرة الواعية، التي تفكّر بطريقة الدوائر الفعلية المنتجة، وأن لا نختنق في الدهاليز الضيِّقة، من خلال تفكيرنا بطريقة الزوايا الحادّة، أو الخطوط المنحنية والمنكسرة. أي يجب علينا أن نحاول دائماً ـ بكلّ صدقٍ ومسؤوليّة ـ التخلُّص من أساليب التفكير القديمة، التي تعتبر أن التاريخ مقدَّسٌ وإيجابيٌّ بالمطلق.

(٢٦) لقد كانت علاقة الإمام الرضا عليه السلام بالمأمون ـ قبل وأثناء ولاية العهد، وحتّى استشهاده ـ متوتّرةً باستمرارٍ. وكانت تتقلَّب ما بين مدٍّ وجَزْرٍ، بالرغم من محاولات المأمون إظهار محبّته له وللأئمّة عليهم السلام، وسَعْيه باتجاه عقد مجلس النظر والحوار التي كان يجمع فيها (المأمون) المخالفين لأهل البيت عليهم السلام؛ ليكلِّمهم عن فضائل الإمام عليّ عليه السلام، مستدلاً على أحقّيته بالخلافة، وأفضليّته بالحكم والقيادة.

(٢٧) راجِعْ: جرجي زيدان، تاريخ التمدُّن الإسلامي ٤: ٢٦١.

(٢٨) نقلت خلال هذه الفترة ـ والفترة التي سبقتها ـ كتب الفلسفة والمنطق وأصول التفكير والمعتقدات المختلفة عن الحضارتين اليونانية والفارسية إلى اللغة العربية. ونشأت إثر ذلك حركةٌ علمية وفكرية دؤوبة ونشيطة، ترافقَتْ مع ظهور اندفاعات عقائدية قشرية، حاولت التستُّر بالمنطق والفلسفة؛ توخِّياً لتحقيق مصالحها في تعميق روح التشكيك والإلحاد في المجتمع الإسلامي.

(٢٩) تمظهَرَتْ الأقوال والأفكار التي دعَتْ إليها ومارستها تلك المذاهب والفِرَق المنحرفة في حركة الواقع من خلال الأمور التالية:

١ـ انتشار الزندقة والتشكيك في العقائد الإسلامية.

٢ـ الدعوة إلى تبني عقائد الجبر والتفويض، وفكرة التشبيه والتجسيم والغلوّ (وتأليه أئمّة أهل البيت).

٣ـ اتّساع نطاق ظاهرة التحلُّل من الواجبات الشرعية.

٤ـ توظيف النصوص المقدَّسة لخدمة غايات سياسية، ومصالح وأجندات مرحليّة ضيّقة خاصّة.

٥ـ اتّساع ظاهرة الوضع والدسّ في التاريخ الإسلامي، ومنها: ظاهرة اختلاق أحاديث، وشخصيات، وروايات غير موجودة أصلاً. راجِعْ الكتب التالية: الأميني، الغدير ٥: ٢٩٠؛ مؤتمر الإمام الصادق عليه السلام: ٢٨٢؛ الإمام موسى الكاظم عليه السلام، ألق الفكر وأصالة الانتماء: ٤٠ ـ ٤٢.

(٣٠) شاعَتْ في عصر الإمام الرضا عليه السلام أجواء الحوار المعرفي، والسجال الفكري والمحاججات الثقافية بين مختلف التيارات الفكرية والفلسفية، وذلك في كثير من المواضيع العقائدية والبحوث الكلامية والفلسفية. ويمكن لَمَنْ يريد متابعة هذا الموضوع الرجوع إلى العديد من الكتب الخاصّة بذلك العصر؛ للوقوف أمام مظاهر التنوُّع والحوار التي اتّسم بها ذلك العصر.

(٣١) يروي المؤرِّخون والرواة أن الإمام الرضا عليه السلام كان يكثر ليلاً من تلاوة القرآن، حتّى وهو في فراشه، فإذا مرّ بآيةٍ فيها ذكر الجنة أو النار بكى، وسأل الله الجنّة، وتعوَّذ به من النار. راجِعْ: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٠.

(٣٢) مسند الإمام الرضا عليه السلام ١: ٣٠٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٣٠.

(٣٣) امتلك أهل البيت عليهم السلام خصوصيّة مميزة، تختلف عن أيّ خصوصيةٍ يمكن أن تظهر في أيّ شخصيّاتٍ إسلامية أخرى، وهي خصوصيّة هذا الارتباط العضوي المعنوي والمفاهيمي المتجدِّد بين

القرآن الكريم وبينهمﷺ. وفي ذلك يقول الرسولﷺ: «أيّها الناس، إني تركتم فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي». بحار الأنوار ٢٣: ١١٨؛ كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال (قسم الأقوال): ١٠٦.

(٣٤) السيد محمد حسين فضل الله، في رحاب أهل البيتﷺ: ٦٣.

(٣٥) عيون أخبار الرضاﷺ ٢: ١٣٠.

(٣٦) من خلال أنه إذا نزل القرآنُ في واقعةٍ معيَّنة ومحصورة بزمنٍ محدَّد فهذا لا يعني أن الواقعة ذاتها تمثِّل معنى الآية، بل تكون هذه (الآية) النموذج الذي يشير إلى كلّ النماذج المماثلة والمشابهة عبر كلّ التاريخ. وكذلك إذا نزل القرآن في شخصٍ أو رمزٍ معين فإن الشخص لا يمثِّل دلالةً موضوعية للآية فقط، ولكنّه يمثِّل العنوان والإطار العامّ الذي يمكن أن ينفتح على كلّ العناوين في حركة الحياة؛ لأن القرآن كما قال الإمام الرضاﷺ: «لم ينزله الله لزمانٍ دون زمان، ولا لناسٍ دون ناس». وقد خاطب القرآن الناس جميعاً: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ...**﴾، وخاطب المؤمنين في كلّ زمانٍ ومكانٍ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...**﴾.

(٣٧) مسند الإمام الرضاﷺ ١: ٣٠٩.

(٣٨) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة ٤: ١٩٨.

(٣٩) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ٢: ١٢١.

(٤٠) المصدر السابق ١: ١٢٣.

(٤١) المصدر السابق ١: ١١٤.

(٤٢) الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ١: ١٤٤.

(٤٣) يمكن مراجعة الكثير من المصادر التاريخية التي استفاضَتْ في الحديث عن أجوبة الإمام الرضاﷺ ومناظراته، في مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة (القرآن، التاريخ، الفلسفة، المنطق، علم الكلام...، إلخ). راجعْ: القرشي، حياة الإمام الرضاﷺ ١: ١٠٢؛ عيون أخبار الرضاﷺ ٢: ١٠٠؛ وغيرها.

(٤٤) ولا يخفى على أحد أنه كانت للمأمون ـ من وراء عقد تلك الندوات والمناظرات الفكرية بين كبار العلماء والفقهاء والمثقفين ـ أهدافٌ سياسية مبيَّتة؛ فقد أراد أن يظهر حبَّه للعلم والعلماء؛ ليميِّز نفسه عن سائر خلفاء العباسيين؛ وفي الوقت نفسه كان يعمل دائماً على الإيقاع بالإمام الرضاﷺ، وحشره في هكذا مناظراتٍ؛ من أجل أن يزيل تلك المنزلة الرفيعة، والنظرة العالية التي كان الناس ينظرون بها لأهل البيتﷺ، بشأن امتلاكهم للعلم، والمعرفة المنفتحة. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الصدوق: «كان المأمون يجمع للإمام الرضاﷺ أهل المقالات، من أهل الإسلام والديانات، من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين؛ عسى أن يعجز عن الإجابة عن أحد أسئلتهم، فيحطّ من قدره في أعينهم؛ حَسَداً منه للإمام ومنزلته الاجتماعية. ولكنْ لم يقُمْ منهم أحدٌ إلاّ وقد ألزمه حجّةً كأنّه ألقم حجراً». راجعْ: عيون أخبار الرضاﷺ ١: ١٥٢.

(٤٥) نتمنّى من القارئ الكريم أن يعذرنا لعدم إمكانية سرد بعض هذه المناظرات والحوارات القيِّمة؛ توخياً لعدم إطالة البحث، ممّا قد يعرِّضه للخلل المنهجيّ والفنّي. ويمكن بهذا الشأن مراجعة المصادر الأساسية المُشار إليها سابقاً، التي تحدَّثَتْ عن تلك المناظرات، وهي كثيرةٌ ومتداولة ومعروفة على

نطاقٍ واسع.

(٤٦) عامر الكفيشي، منهج أهل البيت وخطّتهم في حفظ السنة النبوية الشريفة، مجلة المنهاج، العدد ١١: ١٠٦.

(٤٧) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٤١٠.

(٤٨) المصدر السابق ٣: ٢٤١؛ السيد محمد جواد فضل الله، حياة الرضا عليه السلام: ٢٢٢.

(٤٩) الطبرسي، الاحتجاج: ٤١٠.

(٥٠) يقصد الإمام أنه لو كان الأمر كما يذهب إليه الزنادقة، من إنكار وجود الله تعالى، فما الذي يضرّ الموحِّدين من صلاتهم وصومهم. وإذا انكشف الأمر لهم (للزنادقة) ـ من وجود الخالق العظيم المدبِّر لهذه الأكوان ـ فقد هلك الملحدون، وباؤوا بالخِزْي والعذاب الأليم، وفاز المؤمنون والمتّقون.

(٥١) السحماء: السوداء.

(٥٢) القرشي، حياة الإمام الرضا عليه السلام ١: ١٢٥.

(٥٣) لا يخفى على أحدٍ أنّ الإمام الرضا عليه السلام واجه في حياته فِرَقاً كلامية وعقائدية باطلة ومزيفة كثيرة، ادَّعَتْ الانتساب إلى أهل البيت عليهم السلام، وصدَّق بعضٌ دعواها، واستغلّ الذين في قلوبهم مرض هذه الأفكار والمفاهيم المنحرفة، وراحوا ينشرونها في طول البلاد وعرضها، ويشوِّهون وجه وحقيقة المنهج الذي سار عليه أهل البيت عليهم السلام، مدَّعين أن هذه العقائد والأفكار هي مبادئ من أهل البيت وأتباعهم المخلصين. ويبدو أن ذلك قد انطلى على الكثيرين من الناس إلى يومنا هذا. لكنّ الذي يدرس ويراجع بوَعْيٍ وعمقٍ تاريخ هذه الفِرَق، وظروف (ودوافع) نشأتها وتكوينها في تاريخنا الإسلامي ـ ويحلِّل تكوينها الفكري والمعرفي العقائدي ـ يمكن أن يكتشف بسهولةٍ ووضوحٍ تامّين عنصر الكذب والنفاق والتضليل والزيف والبهتان في داخلها، ويعرّي الدوافع السياسية المخفية وراءها، ويشخِّص مدى الفارق بينها وبين تعاليم وقِيَم أهل البيت عليهم السلام، ومدى بُعْدها عن خطِّهم ونهجهم الأصيل، الذي هو نهج الإسلام ذاته، في دعوته للحقّ والخير والمحبّة والسلام الاجتماعي.

ويتّضح لنا الموقف الصريح والحقيقي لإمامنا الرضا عليه السلام ـ كما كان موقف الإمامين الكاظم والصادق عليهما السلام من قبلُ ـ بقوله، حين سئل عن التفويض والغلوّ: «إن الله تعالى فوَّض إلى نبيه صلى الله عليه وآله أمر دينه، فقال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر: ٧)، فأما الخلق والرزق فلا». ثمّ قال: «إن الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الرعد: ١٦)، وهو يقول: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (الروم: ٤٠). والغلاة كفّارٌ، والمفوِّضة مشركون. مَنْ جالسهم، أو خالطهم، أو آكلهم، أو شاربهم، أو واصلهم، أو زوَّجهم، أو آمنهم، أو ائتمنهم على أمانةٍ، أو صدّق حديثهم، أو أعانهم بشطر كلمةٍ، خرج من ولاية الله عزَّ وجلَّ، وولاية رسول الله صلى الله عليه وآله، وولاية أهل البيت عليهم السلام». راجِعْ: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٥٤) يمكن الوقوف على تفاصيل دقيقةٍ ووافيةٍ عن هذه الفِرْقة في كتاب الواقفية، للشيخ رياض الناصري، طبعة قم ـ إيران، ١٩٨٨م.

(٥٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١١٣ ـ ١١٤.

(٥٦) الشيخ الطوسي، كتاب الغَيْبة: ٤٥.

(٥٧) المصدر السابق: ٤٥. وراجِعْ أيضاً: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٧: ٢٥٢، والذي ذكر فيه المؤلف روايةً مهمّة توضِّح بعض الصفات النفسية والشخصية السيِّئة لهذا الرجل، الذي عُرف بالغدر والخيانة في الأموال.

(٥٨) ذكرت الروايات أن الإمام الكاظم عليه السلام كانت تأتيه الأموال من أتباعه وأنصاره ومحبِّيه، وكان؛ بسبب المطاردة والمراقبة والملاحقة والتفتيش، يدَّخرها عند بعض أصحابه؛ لنشر الدعوة وإدارة شؤون عمله ونشاطه الإسلامي. لكنّ بعضهم أراد ـ بعد استشهاده عليه السلام ـ أن يحتفظ لنفسه بهذا المال، فادّعى أن الإمام موسى عليه السلام لم يمُتْ، وأنه حيٌّ، شُبِّه للناس موته، وأنه هو المرشد. راجِعْ: تعليقة الشيخ الصدوق على هذه الأحداث، وتفسيره لها، في عيون الأخبار ١: ١١٤؛ ورجال الكشّي: ٤٨٨ ـ ٤٩٤.

(٥٩) جاء في كتاب نثر الدرر أن المأمون قال للرضا عليه السلام: يا أبا الحسن، أخبرني عن جدِّك عليّ بن أبي طالب، بأيّ وجهٍ هو قسيم الجنّة والنار؟ فقال الرضا عليه السلام: «يا أمير المؤمنين، ألم تَرْوِ عن أبيك، عن آبائه، عن عبد الله بن عبّاس أنه قال: «سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «حبُّ عليٍّ إيمانٌ، وبغضه كفرٌ»، قال: بلى، قال الرضا عليه السلام: «بذلك كان قسيم الجنّة والنار»، قال له المأمون: لا أبقاني الله بعدك يا أبا الحسن، أشهد أنك وارث علم رسول الله صلى الله عليه وآله. راجِعْ: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٤٠٢.

(٦٠) نحن لا نقصد من خلال استخدامنا هنا لكلمة «الشخصيّ» أن الإمام الرضا عليه السلام كان يهدف من وراء عمله العلميّ إلى بناء مجدٍ شخصيّ على حساب الإسلام والمسلمين، ولكنْ نريد بذلك أن نؤكِّد أن هذه المناظرات والندوات ـ التي كانت تعقد باستمرار خلال ولايته للعهد أيّام المأمون ـ قد قدَّمته عليه السلام بصفة صاحب مشروعٍ ونهجٍ علميّ وثقافيّ كبير، يرتكز على مبادئ وقواعد الإيمان الدينيّ الإسلاميّ، وأبرزَتْه كقائدٍ رسالي فذٍّ، استطاع أن ينفع الناس بالإسلام (أكثر مما انتفع هو)، من خلال وجوده الشخصيّ كوليٍّ للعهد، بالرغم من رفضه المطلق لهذه الولاية (الشكلية). لكنّ الأمر الذي يبقى يلاحقنا باستمرارٍ ـ نحن أبناء هذا العصر ـ هو أن الإمام الرضا عليه السلام قد طرح على نفسه أكثر من سؤالٍ، ووضع له أكثر من جوابٍ، ودعا إلى الإسلام الصحيح، وأصَّل ثوابته وأركانه في ذهنيّة الأمة، بالرغم من وجود أزماتٍ سياسية واجتماعية عاشها الرضا عليه السلام آنذاك. ونحن نعيش هنا في ظلّ واقعٍ آخر جديد يفرض نفسه علينا بقوّةٍ، ويطلب منا باستمرارٍ أن نستجيب لتحدّياته ومتغيّراته ومختلف تعقيداته، لذلك علينا أن نطرح على أنفسنا الكثير من الأسئلة العمليّة الواعية؛ لنحدِّد من خلالها حجم مشكلاتنا ومصاعبنا، بما يساعدنا على اختيار المناهج (والإجابات) الأفضل، التي تساعدنا على تحقيق وجودنا وذاتنا الحضارية الإسلامية، التي ربطوها بالعنف والقتل والتطرُّف والإرهاب، بمساعدة كثيرٍ من مواقع وأبناء هذه الأمّة، للأسف الشديد.

(٦١) راجِعْ: الحسني، سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٤٦٠.

(٦٢) هذا المنطق ـ الرافض بالمطلق إعطاء أيّ شرعيةٍ لأنظمة الاستبداد والظلم في أيّ زمان ومكان ـ لم يكن يعني بالضرورة عدم وجود استثناءات أو بدائل واقعيّة لكيفيّة التعامل مع أولئك الظلمة، بما يضمن المحافظة على الخطوط الإسلامية الأساسية.

(٦٣) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٦: ١٣٨.

(٦٤) انظر: الطوسي، الاستبصار ٦: ٣٣٣. والذي يجدر ذكره هنا هو أن هذا الحديث نفسه ينسب

إلى الإمام الكاظم عليه السلام.

(٦٥) عيون الأخبار ٢: ٦٦.

(٦٦) جاء في رواية العيون، عن محمد بن يزيد النحوي، عن أبيه أنه قال: إن المأمون وهب جرم زيد بن موسى إلى أخيه الرضا عليه السلام، وقال له: يا أبا الحسن، لئن خرج أخوك، وفعل ما فعل، فلقد خرج قبله زيد بن عليّ وقتل، ولولا مكانك منّي لقتلتك، فليس ما أتاه بصغير، فقال الإمام الرضا عليه السلام: «يا أمير المؤمنين، لا تقِسْ أخي زيداً إلى زيد بن عليّ بن الحسين؛ فإنه من علماء آل محمد صلى الله عليه وآله، غضب لله عزَّ وجلَّ، فجاهد أعداءه حتّى قتل في سبيله. ولقد حدَّثني أبي موسى بن جعفر أنه سمع أباه جعفر بن محمد يقول: «رحم الله عمّي زيداً، إنه دعا إلى الرضا من آل محمد، ولو ظفر لوفى بما دعا إليه. ولقد استشارني في خروجه، فقلتُ له: يا عمّ، إن رضيتَ أن تكون المقتول بالكناسة فشأنك، فلما ولي قال جعفر بن محمد: ويلٌ لَمَنْ سمع داعيته فلم يُجِبْه»، فقال له المأمون: يا أبا الحسن، أليس قد جاء فيمَنْ ادّعى الإمامة بغير حقّها ما جاء، فقال الإمام الرضا عليه السلام: «إن زيد بن عليّ لم يدّع ما ليس له بحقٍّ، وأنه كان أتقى لله من ذلك، إنه قال: «أدعوكم إلى الضامن من آل محمد، وكان زيد والله ممَّن خطب بهذه الآية: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ**﴾». (راجِعْ: الحسني، سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٤٠١). ونلاحظ بعد دراسة هذه الرواية أن الإمام الرضا عليه السلام يركّز على معنى الثورة الواعية المستنيرة، التي تقوم على أساس وجود أهداف رسالية إسلامية واضحة، وتمارس أعمالاً شرعيّة منظمة (نموذج ثورة زيد بن عليّ)، ويدافع عليه السلام عنها بقوّةٍ، ويعتبرها ثورة تقوى لله.

(٦٧) الحسني، سيرة الأئمّة الاثني عشر ٢: ٣٩٨.

(٦٨) لقد كانت معظم تلك الثورات انفعاليةً ساذجة، ومليئةً بالتناقضات الذاتية، حتّى من قبل قواعدها الشعبية الملتزمة بها. ولذلك كانت النتائج التي أدَّتْ إليها هذه الثورات سلبيّةً، وأحياناً كارثية، ولم تقدِّم أيّ خدمةٍ للمجتمع. وبطبيعة الحال يعود سبب إخفاق معظم تلك الثورات ـ في وَعْيها وسلوكها ـ إلى انعدام الإدراك الكامل والوَعْي الموضوعي الواقعي بأهداف وغايات الدولة الإسلامية، والإيمان بواقعيّتها وأهمّيتها التاريخية.

(٦٩) يمكن مراجعة بعض أعماله وتجاوزاته، وروايات أخرى عنه، في كتب كثيرة، منها: كتاب سيرة الأئمّة (للحسني) ٢: ٣٩٦.

(٧٠) قلنا بأن أئمّة أهل البيت عليهم السلام كانوا ـ من جهةٍ أولى ـ ينهَوْن بشدّةٍ عن التعاون والتقارب مع الجهاز السياسي (وغير السياسي) الحاكم لبني أميّة وبني العبّاس؛ بينما كانوا ـ من جهةٍ ثانية ـ يعطون رُخَصاً شرعية لبعض الأفراد، تقضي بالإمضاء والموافقة على انخراطهم في جهاز هذه الدولة أو تلك؛ من أجل تحقيق بعض المصالح والأهداف الإسلامية العليا المتّصلة بمصير وجود الأمّة، ومحاولة تخفيف بعض المظالم والشرور عن كاهل المجتمع الإسلامي. ونذكر هنا ـ على سبيل المثال، لا الحصر ـ عليّ بن يقطين، أو إسماعيل بن بزيع؛ حيث توجد روايات وأقوال كثيرة تثني وتمدح هذين العاملين في خطّ الله، وأمثالهما، من قبيل: إن هؤلاء «من أولياء الله الأول». لزيادة الاطّلاع على موضوعة «ولاية الجائر» يمكن مراجعة: الأنصاري، كتاب المكاسب.

(٧١) الشهيد مرتضى مطهري، سيرة الأئمّة: ١٨٧.

(٧٢) إننا نعتقد أنه من الضروري والمفيد جدّاً لحركيّة الإسلام أن ينفتح الفقيه المسلم على شؤون

المجتمع كلّه، ويتّصل بكلّ قضاياه الخاصة والعامة؛ لأن ذلك هو الذي يمكن له أن يحمي المبادئ والقضايا الأساسية العامّة من الذاتية والتفرُّد، ويعطي للفقيه مساحةً واسعة، ورؤيةً شاملة للواقع، ويحميه من الوقوع في الخطأ. كما أنه يحمل الأمّة مسؤولية قراراتها المرتبطة بالفقيه والمرجع، من خلال مشاركتها معه في صنع هذه القرارات.

(٧٣) راجعْ: أصول الكافي ٢: ٢٠٣؛ والشيخ المفيد، الاختصاص: ٥١، الباب ٤. قد يظنّ بعضٌ أن هذا الحديث مختصّ بالجانب العاطفي الوجداني (النفسي) من حياة الإنسان؛ لأنه يحضّه على التزام النقد والمحاسبة على صعيده الذاتي فقط، ولكنّنا نؤكّد ـ بالرغم من اعتقادنا بعدم صحّة الاستنتاج القائل بأن الدين الإسلامي هو مجرّد علاقة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالحياة والواقع ـ على أن المراد منه أيضاً ممارسة الإعداد الروحي والبناء الأخلاقي الإسلامي المتين، وتوعية الإنسان المسلم، كجزءٍ أساس من مسيرته التكاملية نحو تمثُّل قِيَم الإسلام العادل، وتحقيق تشريعاته ومبادئه في الحياة كلّها، في السياسة والاجتماع والاقتصاد...، إلخ. فبناء النفس وتنمية الروح (والأخلاق المعنوية الذاتية) هو أساس بناء وتنمية الواقع الخارجي؛ ليكون بالتالي تغيير ما بالنفس هو الأساس لتغيير ما بالواقع. من هنا جاء تركيز الإسلام على ضرورة تعميق منهج وخطّ الإعداد الروحي عند الإنسان المسلم (الجهاد الأكبر)؛ ليكون ذلك مقدّمةً لازمة حيوية لتغيير الحياة والواقع في الاتجاه الذي يحقّق كرامة الإنسان وعدالة الوجود.

الملكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ

عرْضٌ وتحليل

. القسم الثاني .

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني(*)

دراسة وتقويم ونقد الآراء والاتّجاهات الفقهيّة المطروحة حول أسباب المِلْكيّة

لقد أشَرْنا الى أنّ المتعارف في الفقه الوضعيّ هو إطلاق مصطلح (أسباب المِلْكيّة)، وأمّا في فقهنا الإسلاميّ فالمتعارف:

١ـ بيان مصاديق الأسباب، أي أسباب المِلْكيّة بالمعنى الشائع. ومنها يُمكن انتزاع أسباب المِلْكيّة.

٢ـ وندرَ مَنْ تعرَّض إلى حَصْر أسباب المِلْكيّة.

ومهما يكن من أمرٍ فقد ورد في الفقه الإسلامي التعرُّض إلى مصادر المِلْكيّة، على اختلافٍ في الآراء؛ فالذين تعرَّضوا لأسباب المِلْكيّة وأسبابها يذكرون عادة أسباباً عديدة لِمِلْكيّة الإنسان لأمواله المنفصلة عنه[1]. أجل، احتمل بعضٌ انحصارها في سببٍ واحد. ولنذكر هذه الآراء أو الوجوه:

الاتجاه الأوّل: الحيازة حَصْراً

حصر المِلْكيّة في سببٍ واحد، وهو الحيازة، الذي هو السبب الوحيد للمِلْك أوّلاً وآخراً، ولا سبب سواه. وأمّا ما يُظَنّ أنّه من الأسباب، كالنواقل، مثل: البيع وسائر

(*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفىﷺ العالميّة، ومدير تحرير مجلّة الاستنباط. من العراق.

المعاملات، فحقيقتها الإعراض، الذي هو مقابلٌ للحيازة؛ إذ إنّ البائع والمشتري يتواطآن على أن يرفع كلٌّ منهما يده عمّا يملكه؛ ليحوزه الآخر، فلا تمليك، ولا نقل، بل هو إعراضٌ بإزاء إعراضٍ. والإعراض أيضاً جهتيٌّ، فكلُّ مُعْرِضٍ رافعٌ لليد من جهة صاحبه، لا من كلّ الجهات. فلو أراد غير صاحبه الاستيلاء على العين لمنعه وزاحمه. فكلٌّ رافعٌ لليد لأجل صاحبه، وغير مزاحمٍ لصاحبه، بإزاء رفع صاحبه لليد، وتركه لمزاحمته. ثمّ كلٌّ يستولي على العين، ويملك العين بحيازته، فلا سبب مملِّكاً سوى الحيازة، بلا قبول المِلْك للنقل من مالكٍ إلى آخر.

وهذا الوجه احتمله المحقّق الإيرواني على بُعْدٍ، قالﷺ: «ويُحتمل بعيداً أن تكون حقيقة البيع وسائر المعاملات هو الإعراض، ثمّ المشتري يملك المبيع بالحيازة. فالسبب الوحيد للملك هو الحيازة أوّلاً وآخراً، لا سبب سواه. فالبائع والمشتري يتواطآن على أن يرفع كلٌّ منهما يده عمّا ملكه؛ ليحوزه الآخر، لا تمليك، ولا نقل، بل هو إعراضٌ بإزاء إعراضٍ، والإعراض أيضاً جهتيّ، فكلُّ مُعرِضٍ رافعٌ لليد من جهة صاحبه، لا من كلّ الجهات. فلو أراد غير صاحبه الاستيلاء على العين لمنعه وزاحمه، فكلٌّ رافع لليد لأجل صاحبه، وغير مزاحم لصاحبه، بإزاء رفع صاحبه لليد، وتركه لمزاحمته ثمّ كلٌّ يستولي على العين، ويملك العين بحيازته، فلا سبب مملِّكاً سوى الحيازة، بلا قبول المِلْك للنقل من مالكٍ إلى آخر»[٢].

أجوبةٌ وشواهد

١ـ قد أُجيب بأنّ الظاهر من حال المتعاملين في المعاملات خلافه؛ فإنّ كلاًّ منهما يملِّك الآخر، لا أنّه يرفع اليد عمّا يملكه بالحيازة والاستيلاء، بعد أن التحق المال بالمُباحات، بإعراض المالك الأوّل عنه، ورفعه لليد عنه[٣].

أقول: الظاهر أنّ الملحوظ في هذا الجواب كون ما قصده المتعاملان كشخصين خارجاً هو التمليك، لا الإعراض.

٢ـ إنّ فرضية إرجاع المعاملات إلى الحيازة، على الرغم من كونها معقولةً ثبوتاً، إلا أنّها خلاف الارتكاز العقلائي العامّ؛ فإنّه قائمٌ في المعاملات على المبادلة بين الأموال والأعراض، لا المبادلة بين إعراضٍ وإعراضٍ. وهذا أمرٌ ندركه بوجداننا

العُرْفِ.

ويشهد له:

أوّلاً: تخصيص العقلاء كلّ معاملةٍ باسمٍ وعنوانٍ خاصّ بها. وفيما لو أرادوا أحياناً المعاملة على الإعراض فإنّهم يُنشئون إنشاءً خاصّاً يُفيدها، ولما اكتفوا بأسامي المعاملات المتعارفة والمتداولة.

ثانياً: كما يشهد له أيضاً قياس المعاملات المالية بغيرها، كعقد الهُدْنة الذي هو عقدٌ سياسيّ، وعقد الصلح الذي هو عقدٌ اجتماعي، وعقد الاستئمان الذي هو عقدٌ أمني، وكعقد النكاح الذي هو عقدٌ اجتماعي وإنساني، وليس معاوضة على البضع ـ أي الاستمتاع الجنسي ـ في مقابل الصداق، كما يُقال عادةً؛ إذ إنّ الانتفاع هنا من الطرفين[٤]، لا من طرف الزوج فقط؛ كما أنّه لا يُشترط ذكر المهر في العقد، فلو انعقد من دون ذكر مهرٍ صحّ[٥]، ومن هنا عبَّر بعضهم بأنّها ليست معاوضةً مالية مَحْضة[٦]؛ وأيضاً لو تلف المهر بفعل الزوج أو بغير فعل أحدٍ كان الضمان فيه ضمان يدٍ، لا ضمان عقدٍ[٧]، فلا يفسد النكاح بتلفه بعد ذلك، ولا بردِّه، ولا يضمن الزوج مهر المثل، بل قيمة المهر التالف[٨]، ولا يسقط بمنعها نفسها إلى موتها[٩]، ولو كان الطلاق فَسْخاً لرجع الزوج بتمام المَهْر[١٠]، وقد عبَّر القرآن الكريم عن الصداق بأنّه نِحلةٌ وهديّة وعطيّة وهبةٌ[١١]، قال تعالى: ﴿**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾ (النساء: ٤)، فهو ليس معاوضةً، ولا عقداً مالياً، لا من حيث الماهية، كما هو واضح عقلائيّاً كارتكازٍ نظري، وأيضاً هو واضحٌ من قصد الزوجين عند إيقاع العقد خارجاً؛ فإنّ الزوجين يقصدان الحياة المشتركة.

وكذلك هو ليس معاوضةً، ولا عقداً ماليّاً، من حيث الأحكام، ومن حيث الآثار المترتِّبة عليه، كما يتَّضح هذا من خلال إجراء أدنى مقارنةٍ بينه وبين سائر المعاوضات والعقود المالية.

وعليه، فإنّ مثل هذه العقود غير المالية كيف يمكن إرجاعها إلى الإعراض؟! فإنّ العقود مشتركةٌ في معنىً واحد، وهو الالتزام من الطرفين بإيجاد الأثر المترتِّب عليه، وتحقيق الغرض.

وأمّا ما ورد في بعض النصوص الشريفة، قرآناً وسنّةً، من التعبير بالأجر ونحوه فلا يُراد به المعنى الحقيقي. ومن هنا احتاط بعض الفقهاء بالتعبير بأنّ النكاح فيه معنى المعاوضة، أو فيه شائبة المعاوضة، ولم يجرؤ على التعبير بأنّه معاوضةٌ.

ومن الغريب أنّ المحقّق الإيرواني قد صرَّح بإرجاع النكاح إلى المعاوضة، بل إلى الإجارة، قال: «...وممّا ذكرنا يسهل لك الأمر في بقية المعاملات؛ فإنّها يرجع كثير منها إلى ما ذكَرْنا؛ فإنّ مآل النكاح إلى الإجارة، وتسليط الغير على منفع النفس منفعةً خاصّة، وهي منفعة البضع. وكذا المزارعة والمساقاة، وهما من جزئيات الإجارة، وقد تخصَّصتا بالتعلُّق بمتعلَّق خاصّ»[١٢].

فمع التسليم بكونه معاوضةً كيف يُدَّعى أنّه إجارةٌ؟!

أجل، رُبَما يكون لهذه الدعوى وجهٌ بالنسبة إلى النكاح المؤقَّت، وإنْ كنّا نرفضها أيضاً.

وعلى أيّ حالٍ فمع فرض التسليم بكون النكاح معاوضةً أو إجارةً كيف يتمّ تصويره طبقاً لفرضيّة الإعراض؟!

هذا، وقد عثرتُ أخيراً على بيانٍ للشهيد الصدر في هذا المضمار، بمناسبة البحث عن التمليك المجّاني، قال: «ولعلّ من هذا القبيل: المَهْر، وإنْ قال الفقهاء بأنّه مُطعَّمٌ بالمعاوضة[١٣]، لكنّ المقصود من ذلك وجود الداعي على نحو الحيثية التعليليّة، لا التقييدية، فليس في البَين معاوضةٌ بحَسَب قانون المعاملة، ولا بحَسَب المُنْشَأ فيها، فالزواج ليس معاملةً أو معاوضةً أو مبادلةً، وإنّما هو إكرامٌ وإحسانٌ وإنعامٌ للمرأة من قِبَل الزوج، وتمليكٌ شبه مجّانيّ، لا يُشترط فيه القبض خارجاً»[١٤].

٣ـ ثمّ ما هو حال سائر النواقل، كالإرث؟! فهل يتمّ التمليك فيه على أساس الحيازة؟! فإنّه من المستَبْعَد جدّاً إرجاعه إليها. ولنا رؤيةٌ خاصّة حول الإرث، عسى أن نُوفَّق لبحثها لاحقاً، إنْ شاء الله تعالى.

٤ـ ولستُ أدري ماذا يقول هذا المحقّق الكبير بالنسبة إلى مِلْكيّة الإنسان لنفسه ومنافعه وأعماله، بناءً على ثبوت المِلْكيّة الاعتبارية لها، كما هو الصحيح عندنا؟! فهل يملكها بالحيازة؟!

٥ـ وأيضاً ما هو السبب في حصول مِلْكيّة النماء؟ فهل هي الحيازة؟!

٦ـ كما أنّ هذا الافتراض مبتنٍ على كون الإعراض مُسْقِطاً للمِلْكيّة ومُزيلاً لها، فلو رفضنا المبنى ـ كما رفضه المشهور ـ لما استقام هذا البناء.

٧ـ ثمّ ما معنى الإعراض الجهتيّ؟! فإنّ المالك إذا أعرض عن ماله أصبح مباحاً لجميع الناس؛ نظراً لانقطاع علقته به، ولا معنى لأن يكون مباحاً لشخصٍ، دون غيره؛ لانتهاء سلطنته عليه.

وأمّا دعوى كون المالك إنّما قصد بهذا الإعراض وقوعه بإزاء إعراض الطرف الآخر، لا مطلقاً، فلا يجوز لطرفٍ ثالث اغتنام الفرصة بعد الإعراض والقيام بالحيازة؛ تذرُّعاً بأنّ الإعراض الاستطراقيّ لا يفسح المجال إلاّ للمستطرَق إليه أن يمارس الحيازة، طبقاً للمرتكزات العقلائية[١٥]، فغير صحيحةٍ؛ فإنّ هذا القصد مجرّد داعٍ لا أثر له فيما لو بقي موضوعٌ للتأثير؛ إذ بإعراضه رفع موضوع التأثير على المال، فالإعراض معناه التخلّي عن الشيء ورفع اليد عنه، وبعد رفع يد المالك لا سلطان له على المال حتّى يمنع غير صاحبه من حيازته، لا من خلال الداعي، ولا من خلال القيد.

٨ـ إنّ هذا الافتراض لا يتمّ في بعض حالات البيع، مثل: بيع الكُلّي بالذمّة، كبيع السَّلَف، فهنا لا مِلْكيّة بالحيازة، لكنّ المِلْكيّة واقعةٌ بالبيع[١٦].

٩ـ بل بناءً على مبنى المحقّق الإيرواني من صحّة بيع المنافع[١٧]، مثل: بيع العمل، لا يتمّ هذا الافتراض أيضاً، فهنا أيضاً لا حيازة.

وعليه لا بُدَّ من الإقرار بعدم رجوع التمليك البيعيّ إلى التملُّك بالحيازة، وإلاّ فلن يُتصوَّر في ما لا يُمْلَك بها[١٨].

١٠ـ إنّ البيع غير محتاجٍ إلى القبض بحَسَب الخارج؛ فإنّ المرتكز عقلائيّاً في تأثير البيع أنّه يؤثّر حتّى قبل القبض والإقباض الخارجيّين.

وعلى أيّ حالٍ لو صحّ ما يُستشمّ من كلمات الفقهاء الواردة في موارد مختلفة، من أنّ الارتكاز العقلائي يقتضي أن تكون أفراد المعاملة تامّةً بمجرّد المعاملة، وبلا حاجةٍ إلى حيازةٍ خارجية من قِبَل المشتري، فلا إشكال في أنّ هذا الارتكاز لا يمكن تفسيرُه وفقاً لهذا الافتراض؛ لأنّه يستدعي حيازة المشتري للعين، والمفروضُ عدمُها، فقبل الحيازة والقبض يكون النقل والانتقال تامَّيْن، ومعه لا بُدَّ من فرضِ مِلاكٍ آخر

لتماميّتها[١٩].

محاولةٌ فنّية لتكييف إرجاع البيع إلى الحيازة البقائيّة

لقد طرح الشهيد الصدرﷺ افتراضاً آخر لتفسير الحيازة في البيع، وذلك «أن يُقال: إنّ مرجع البيع إلى أنّ البائع يحوز بقاءً للمشتري، لا لنفسه.

وتوضيح ذلك: إنّ الحيازة ـ وهي من المملّكات ـ تارةً تقع من الشخص نفسه، فيقصد الحيازة لنفسه؛ وأُخرى يقصدها لغيره، فيملك ذلك الغير المُحَاز له، سواءٌ أكان هو الحائز نفسه أم شخص آخر. فالبائع يُبدِّل هذه الحيازة لنفسه، والتي اقتضَتْ مِلْكيّته للعين، إلى الحيازة للمشتري، فيصبح الأخير مالكاً؛ لأنّه هو المُحَاز له.

وهذا الافتراض يُمثِّل محاولةً تستهدف إرجاع المِلْكيّة المعاوضية إلى الحيازة، وأنّ التملُّك يكون بها، غايته بهذا النحو الخاصّ»[٢٠].

ثمّ إنّ الشهيد الصدر، بعد ذكره لهذا الافتراض، تصدّى لتقييمه ومناقشته وردِّه. وأفاد بهذا الشأن: إنّ هذا الافتراض يختلف عن الافتراض السابق في أنّه لا يأتي عليه الإشكال الأخير ـ أي الإشكال العاشر بحَسَب ترقيمنا ـ، لكنّه ما زال يُواجه الإشكالين الثامن والتاسع ـ بحَسَب ترقيمنا وكيفيّة عرضنا ـ؛ لأنّ جملةً من الأشياء التي تُنْقَل بالبيع لا تُمْلَك بالحيازة، كالعمل والكُلّي في الذمّة، وبهذا يكون هذا الافتراض مخالفاً للارتكاز العقلائي[٢١].

إشكالٌ وإيراد

في البدء أُنبِّه على أنّني شخصيّاً أشعر بوجود خَلَلٍ في هذا البيان. والظاهر أنّ المُراد أنّ الشخص كما يمكنه ابتداءً أن يحوز لنفسه، ويحوز لغيره، يمكنه بعد حيازته للعين بقاءً أن يحوز لغيره أيضاً، فلو حاز عَيْناً لنفسه أوّلاً صار مالكاً لها، وبحكم مِلْكيّته التي ثبتت له يستطيع بعد ذلك أن يحوز هذه العين مرّةً أخرى لغيره. وهذه الفكرة نُطبِّقها على البائع؛ فإنّه ابتداءً ملك عَيْناً بحيازتها لنفسه، ثمّ يحوز هذه العين مرّةً أخرى بقصد أن تكون للمشتري. فإنْ كان هذا هو المُراد فإنّه ـ مُضافاً إلى

الإشكال الذي سجَّله الشهيد الصدر على هذا الافتراض (والذي فكَّكناه إلى الإشكالين الثامن والتاسع) ـ يَرِدُ عليه:

١ـ نظير ما أورَدْناه في بعض الإشكالات السابقة أيضاً، من قبيل: الإشكال الأوّل؛ فإنّ البائع لا يقصد الحيازة للمشتري، كما هو واضحٌ في البيوع الواقعة خارجاً.

وكذا نظير ما جاء في الإشكال الثاني، من عدم قيام الارتكاز العقلائي على كون البيع، ولا غيره من العقود الناقلة، حيازةً، لا حدوثاً ولا بقاءً، ولذا خصَّصوا لكلّ عقدٍ اسماً وعنواناً خاصّاً به.

وأيضاً يأتي عليه نظير ما ذكرناه في الإشكال الرابع.

٢ـ وأمّا الإشكال الثالث فيَرِدُ عليه هنا بشدّةٍ، فإنّ الحيازة من قِبَل الميّت للوارث غير معقولةٍ، وليست مُستَبْعَدةً فحَسْب.

٣ـ إنّ هذا الافتراض مبتنٍ على إمكانية النيابة في الحيازة، فلو رفضنا المبنى ـ كما رفضه المشهور ـ لما استقام هذا البناء.

٤ـ إنّ الحيازة حينما تتحقَّق تكون نتيجتها المِلْكيّة، وهذه النتيجة الحادثة تكون باقيةً، ولا تحتاج إلى علّةٍ أخرى للبقاء.

٥ـ إنّ الحيازة إنّما تكون مملِّكةً فيما لو تعلَّقَتْ بالشيء المباح، وأمّا المملوك فلا يكون موضوعاً للحيازة. والمفروض أنّ الشيء المُحَاز كان قد حازه البائع ومَلَكه مُسْبَقاً، فلا معنى لعروض الحيازة عليه مرّةً ثانية، سواء صدرت من الحائز الأوّل أو من المشتري أم من شخصٍ ثالث.

٦ـ ويترتَّب على هذا الإشكال الخامس أنّه لوأرَدْنا إنقاذ هذه الفرضيّة فلا محيصَ لنا من الاحتيال بسبيلٍ آخر، وهو الإعراض، وافتراض كون الإعراض جهتيّاً، وهذا ما التفت إليه المحقّق الإيرواني، وحينئذٍ تُحيى بعضُ الإشكالات التي أورَدْناها على دعوى الإعراض، والإعراض الجهتيّ، من جديدٍ، كالإشكالين السادس والسابع.

دفاعٌ عن المحقِّق الإيرواني

قد يُقال: إنّ المحقّق الإيرواني لم يكن بصدد حَصْر أسباب المِلْكيّة كافّةً،

وإنّما كان بصدد حَصْر أسباب المِلْكيّة في الأعيان فقط، كما يظهر من بعض كلماته.

تعليقٌ وبيان

١ـ إنّه إنْ لم يكنﷺ بصدد الاستيعاب فهذا ما يؤكّد ادّعاءنا، ويزيد عليه، وهو عدم تصدّي الفقهاء لحَصْر أسباب المِلْكيّة. ومَنْ ظَنَنَّا تصدِّيه لبيانها فإنّما تصدّى لذلك بنحو الموجبة الجزئيّة. إذن فلم يبْقَ أيُّ عصفورٍ على الشجرة، كما يُقال في المَثَل.

٢ـ لو فرَضْنا كونه في مقام حَصْر أسباب المِلْكيّة في الأعيان فقط، لا مطلقاً، فلا يتزعزع شيءٌ ممّا أورَدْناه عليه من مناقشاتٍ.

الاتجاه الثاني: الحيازة ثمّ غيرها

وهذا الرأي يمكن اقتناصُه ممّا طرحه المحقّق الإيرواني، من تقسيمه المِلْكيّة إلى: مِلْكيّة أصليّة مبتدَأة؛ ومِلْكيّة فرعية وثانوية مسبوقة. وهو تقسيمٌ ثنائيّ. وبيانه:

القسم الأوّل: السبب الأصليّ، وهو منحصرٌ بالحيازة. وقد نعتها صاحب هذا الاتجاه بأنّها أُمُّ المملّكات.

القسم الثاني: الأسباب الثانوية. وتتمثّل بسائر الأسباب.

وقد اختاره المحقّق الإيرواني مُصرِّحاً بذلك، قال: «اعلَمْ أنّ أُمَّ الأسباب المملّكة هي الحيازات، وكلُّ ما عداها من الأسباب فهي متفرِّعةٌ عليها، واردةٌ في موضوعها، لا أنّها أسبابٌ في عَرْضها. فكلّ الأموال كانت أجنبيّةً عن الأشخاص، وكانت نسبتها إلى الكلّ نسبةً واحدة، وبالحيازة صارت مرتبطةً بالأشخاص، وورَدَتْ في سلطانها، وصارت مملوكةً لها. فالحيازة هي السبب الوحيد في حدوث الملك، لا سبب سواها؛ وأمّا سائر الأسباب فهي في المرتبة اللاحقة»[٢٢]. ثمّ قال: «كما تحدث السلطنة بالحيازة تنتقل السلطنة من شخصٍ إلى آخر بالمعاملات الاختياريّة، وكذا بالنواقل القهرية، كالإرث. فكلّ المعاملات معاملاتٌ موجبةٌ لنقل الربط، وتحويل السلطان من شخصٍ إلى آخر»[٢٣]. وقال في موضعٍ آخر: «وقد عرفْتَ أنّ أُمَّ المملّكات هي الحيازات، وكلّ ما عداها من النواقل فهي تنتهي إلى الحيازات لا محالة؛ فإنْ ملَكْنا شيئاً

بالشراء فقد ملَكْناه بحيازتنا للثمن، ولو بوسائط؛ أو ملَكْنا شيئاً بالهبة أو بالإرث فقد ملَكْناه بحيازة مَنْ انتقل المال منه إلينا، بما أنّ حيازته حيازتنا، كما في الإرث، أو بتفويضٍ منه حقّ حيازته إلينا، كما في الهبة»[٢٤].

نقدٌ وتحقيق

١ـ إنّ كون الحيازة سبباً للمِلْكيّة عقلائيّاً أمرٌ لا رَيْبَ فيه، إلاّ أنّ جعلها السبب الرئيس فقط هو أمرٌ غير صحيح؛ فإنّ هناك سبباً أصليّاً آخر، وهو الصنع والعلاج، بل لا يمكن إرجاع كلِّ المُملّكات إلى هذين السببين، كما سيأتي بيانه.

٢ـ وأمّا ما ذكَرَه من تصوير لكيفيّة إرجاع سائر الأسباب إلى الحيازة، والأمثلة التي أوردها، من قبيل: كون مِلْكيّة شيءٍ بالشراء إنّما تتحقّق بحيازة الثمن، ولو بوسائط، فهذا ممّا يثير العجب، وممّا لا ينبغي صدوره من مثله؛ إذ إنّ مِلْكيّة الثمن لم تحصل بسبب الحيازة، وإنّما بسبب النقل والتبادل، وهذه سببيّةٌ مستقلّةٌ عن سببيّة الحيازة، وإنْ كان يُمكن أن يكون المنقول أمراً مُحَازاً.

فإنْ كان المراد بهذا البيان إلغاء سببيّة النقل وغيره فهذا رجوعٌ إلى النظرية السابقة، التي ترى أحادية الأسباب، وانحصارها في الحيازة.

وإنْ كان المراد كون الحيازة هي السبب الأصليّ، ثمّ حدث توسُّعٌ من قِبَل العقلاء، فأضافوا أسباباً ثانويّة أخرى، فهذا التصوير قاصرٌ، ولا ينهض بإفادة ذلك، مُضافاً إلى عدم انحصار المِلْكيّة الأصليّة بالحيازة، حتّى تكون الأسباب الثانوية كلّها راجعةً إليها.

وإنْ كان المراد التقدُّم الزماني للمملوك بالحيازة على المملوك بغير حيازةٍ فهذا البيان لو كان له قيمةٌ علميّة فلا يُفيد في بيان السببيّة؛ لعدم كون البحث فيها بحثاً تاريخياً، أو تحليلاً لظاهرةٍ اجتماعية تحليلاً عقليّاً، بل المرتبط بالبحث الفقهي التحليل على أساسٍ عقلائيّ واعتبارٍ عقلائيّ. ثمّ إنّه لا ملازمة بين التقدُّم الرتبيّ والتقدُّم الزماني، كما سوف نُشير إليه لاحقاً.

إذن، فالصحيح هو تعدُّد أسباب المِلْكيّة ـ الرئيسة منها والثانوية ـ، وعدم وحدانيتها، وعدم صحّة إرجاع الأسباب الثانوية طُرّاً إلى سببٍ واحد، وهو الحيازة.

فالمهمّ إذن هو بحث الاتجاهات التعدُّدية الأخرى.

الاتجاه الثالث: أسبابٌ متفرِّقة

وهو لا يحصر المِلْكيّة الأصليّة بالحيازة فقط، بل يرى تعدُّد الأسباب، ومغايرتها للحيازة. وتندرج تحته عدّة مسالك:

المسلك الأوّل: الأسباب الثلاثة

وهو يذهب إلى تثليث الأسباب، وهي:

السبب الأوّل: الناقل للملك من مالكٍ إلى مالكٍ آخر، كالبيع والهبة.

السبب الثاني: أن يخلِّف واحدٌ لآخر، كالإرث.

السبب الثالث: إحراز شيءٍ مُباحٍ لا مالك له. وهذا إمّا حقيقيّ، وهو وضع اليد حقيقةً على شيء؛ وإمّا حكميّ، وذلك بتهيئة سببه، كوضع إناءٍ لجمع ماء المطر، أو نصب شبكةٍ لأجل الصيد.

وهذا المسلك قد صُرِّح به في مجلّة الأحكام العدليّة[٢٥].

تنبيهٌ واعتراض

يتَّضح ممّا مرَّ ويأتي عدم جامعيّة هذا التقسيم؛ نظراً لعدم انحصار الأسباب في ما ذُكِر؛ فإنّه ممّا لا رَيْبَ فيه كون العمل والضمان والتَّبَعيّة من جملة أسباب المِلْكيّة.

المسلك الثاني: الأسباب الاختياريّة والقَهْريّة ومتفرِّعاتها

وهو متصيَّدٌ ممّا هو مذكورٌ في كتاب الشركة وأسبابها، وإنّما قلنا متصيَّدٌ لأنّه قد ذُكِر بما هو تنويعٌ وبيانٌ لأنواع المِلْكيّة، من ناحية كونها قهريّةً أو اختياريّةً، ولا يُعْلَم كونه بصدد بيان الأسباب كافّةً، وحَصْرها ضمن عناوين كُلِّية، حيث ذُكِر تثنية الأسباب أوّلاً، ثمّ تقسيم كلّ نوعٍ منهما إلى أصناف، فينتج تعدُّد الأسباب. وبيان ذلك:

إنّ أسباب الملك نوعان: قَهْرية [= جَبْرية][٢٦]؛ واختياريّة.

النوع الأوّل: الأسباب الاختياريّة. وهي على أصناف، منها: الاكتساب، والبيع، والشراء، والصيد، والحيازة، وإحياء الموات، وما إلى ذلك.

النوع الثاني: الأسباب القهريّة. وهي صنفان: إمّا أن يكون بجَعْل الشارع؛ وإمّا أن يكون بأسباب اتّفاقيّة أخرى[٢٧].

فمن الصنف الأوّل: الميراث، الجنايات، الأُروش، النذور، وما إلى ذلك.

ومن الصنف الثاني: اختلاط المالين قَهْراً، بحيث لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر عادةً... والوصيّة بالثلث... أو وَقْف ملكٍ...[٢٨].

تساؤلٌ وإيراد

على الرغم من أنّ هذا التقسيم أفضل بكثيرٍ ممّا سبقه من التقسيمات، إلاّ أنّه مُبتلىً ببعض الإيرادات[٢٩]، ومنها:

١ـ تداخل الأقسام، من قبيل: ما أورده في النوع الأوّل من عطف (البيع) على (الشراء). فيا تُرى هل هما سببان متباينان، أحدُهما غيرُ الآخر؟! وكذا الحال بالنسبة إلى عطف (الحيازة) على (الصيد)؛ ومن قبيل: ما أورده في النوع الثاني، من إتباع (الأُروش) لـ (الجنايات).

٢ـ عدم جامعيّة التقسيم باعتراف صاحبه؛ حيث استفاد من عبارة: (وما إلى ذلك). ولا نعلم مُراده من هذه العبارة، وإلى أيّ شيءٍ كان نظره فيها.

٣ـ إنّ ذكره (النذور) في الصنف الأوّل ليس فنّياً؛ فإنّه ليس من التمليك القَهْري؛ إذ إنّ التمليك بالنَّذْر إنْ كان النَّذْر على نحو شرط النتيجة ـ والظاهر هو الملحوظ في المقام ـ لا يصحّ؛ لأنّه غير مقدورٍ للناذر[٣٠]؛ وإنْ كان بنحو شرط الفعل فهو تمليكٌ اختياريّ؛ لتوقُّفه على قبول المنذور له.

٤ـ إنْ قيل: إنّ المُراد بالتمليك في النَّذْر هو التمليك لله تعالى؛ باعتبار أنّ حرف (اللام) الوارد في صيغة النَّذْر (لله عليَّ...)، فيكون الفعل المنذور مملوكاً لله؛ بسبب ذلك، ويترتَّب عليه أنّ المال المنذور يُمْلَك قَهْراً.

فإنّه يُقال: إنّ التعهُّد الموجود في النَّذْر يجب أن لا يُخْلَط بباب المِلْكيّة والتمليك؛ ففي قول: (لله عليَّ أن أتصدَّق بدرهمٍ) تعهُّدٌ والتزامٌ بحَسَب الارتكاز العقلائي، ولا

يُوجد أيّ تمليكٍ. فالناذر بهذا القول لا يريد أن يُملِّك الله فعلاً من أفعاله، وإنّما يريد أن يتعهَّد له سبحانه بالتصدُّق بدرهم. فبابه باب العُهْدة، لا باب التمليك، و(اللام) في قوله (لله) لام الإضافة في المتعهَّد له؛ حيث إنّ المتعهَّد به يُضاف إلى المتعهَّد له، فكما يُضاف المملوك إلى المالك، فيُقال: (هذا ملك فلان)، كذا يُقال: (هذا متعهَّد به لفلان). فـ (اللام) هنا لام التعهُّد، لا المِلْك[٣١].

٥ـ ما ذكره من تقسيمٍ للنوع الثاني إلى صنفين؛ فإنّ الصنف الثاني لا يكون من الأسباب القَهْرية بنحوٍ مطلق، بل قد يكون في بعض الحالات من الأسباب الاختياريّة؛ إذ ما لم يقبل الطرف الآخر ـ وهو الموصى له ـ لا يدخل الموصى به في مِلْكه، بخلاف الصنف الأوّل، كالإرث، الذي لا يتوقَّف دخوله في ملك الوارث على رضاه وقبوله مطلقاً، كما هو واضحٌ.

المسلك الثالث: المِلْكيّات الذاتيّة والعَرَضيّة

وليُعْلَم أنّ هذا المسلك لم يُصرَّح به بعنوان أسباب المِلْكيّة، كما لم يُصرَّح بأنّه مطروحٌ على سبيل الحَصْر. وإنّما انتزَعْناه من التقسيم الذي ذكره المحقِّق الخوئيﷺ لأنواع المِلْكيّة وأقسامها، وتلفيقه مع مجمل كلماته. لذا فما نذكره هنا يكون من باب أحد الوجوه المتصوَّرة، ولا نريد تحميله للمحقِّق الخوئيﷺ:

القسم الأوّل: المِلْكيّة الذاتيّة. وقد صرَّح هو وغيره في مواضع عديدة أنّها ليست اعتباريّةً[٣٢].

القسم الثاني: المِلْكيّة العَرَضية، أي مِلْكيّة الأشياء المنفصلة عن الإنسان. وهي بدَوْرها تنقسم إلى قسمين:

أوّلاً: المِلْكيّة الابتدائية الاستقلالية [= الأصليّة = الأوّلية]. وهي منحصرةٌ بسببين، وهما: إمّا الحيازة؛ وإمّا الصنع وما يُلحق به من الأعمال، كالنقل أو الحفظ.

والأوّل: كما في حيازة الإنسان للمباحات الأصليّة، فإنّ العقلاء يرَوْن هذا سبباً للمِلْكيّة.

والثاني: كما إذا أخذ أحدٌ ما لا ماليّة له وحازه، كالطين، فصنعه كوزاً، فيكون مالاً. فيكون هذا الصنع منشأً لدى العقلاء لمِلْكيّة الكوز. هذا في الصنع.

وأمّا ما يُلْحَق به من الأعمال فكما إذا أتى أحدٌ بالماء من النهر، فهذا الماء حينما كان عند النهر لا ماليّة له. فصنع المالية فيه يُوجب ملكيّته عقلائيّاً. وكما لو حفظ الثلج من الشتاء إلى الصيف، فإنّه لا ماليّة له في الشتاء، لكنّه يكون مالاً في الصيف. وبذلك يصبح مملوكاً لهذا المحتفِظ به في نظر العقلاء.

وإذا اتّضح ذلك نطرح السؤال التالي: هل أنّ هذَيْن السببين للمِلْكيّة يكونان بنحو مانعة الخلوّ أو بنحو مانعة الجمع؟

يرى أصحاب هذا الرأي أنّهما على نحو مانعة الخلوّ[٣٣]، ولا مانع من اجتماعهما في شيءٍ واحد، كما إذا حاز أحدٌ الخشب، وصنعه سريراً، فمِلْكيّته لهذا السرير بلحاظ المادّة نتجَتْ من الحيازة، وبلحاظ الصورة نتجَتْ من الصنع[٣٤].

ثانياً: المِلْكيّة الابتدائية التَّبَعية، التي تحصل بسبب كون المال ثمرةً لما يملكه الإنسان، كبيض الدجاج وصوف الغنم وثمر الشجر؛ فإنّها تُمْلَك بتَبَع مِلْكيّة الأصل.

القسم الثاني: المِلْكيّة الثانويّة، التي تكون في طول المِلْكيّة من القسم الأوّل. وتتمثَّل بسائر الأسباب. وتنقسم إلى قسمين:

أوّلاً: المِلْكيّة الاختياريّة، كالعقود.

ثانياً: المِلْكيّة القَهْريّة كالإرث والوصيّة ـ بناءً على أنّها من الإيقاعات ـ أو الوَقْف[٣٥].

نقاشٌ وتعليق

١ـ ناقش ذلك الشهيد الصدر رحمه الله ـ على ما حُكي عنه ـ بأنّ سريريّة السرير تُمْلَك في نظر العقلاء تَبَعاً لتملُّك مادّته. ولذا لو حاز خشباً، ثمّ صنع شخصٌ آخر منه، بدون إذنه، سريراً، كان الأمر كما لو صنع هو منه سريراً، بل إنّ مِلْكيّة السريريّة تندكّ في مِلْكيّة المادّة، ولا تُرى عُرْفاً ملكيّةً خاصّة للسريريّة[٣٦].

وشَرَحه السيد الحائريّ، فأفاد: إنّ نفس هذا الإشكال يَرِدُ على السيد الخوئي في مثل مثال صنع الكوز من الطين، أو إبعاد الماء من النهر، أو حفظ الثلج إلى الصيف، وما شابه ذلك؛ فإنّ المِلْكيّة العقلائيّة للكوز مثلاً إنّما تكون في نظر العقلاء بلحاظ مِلْكيّة مادّته، وهو الطين، فلو صنع الكوز من طينٍ كان في حيازة

شخصٍ آخر، بلا إذنه، كان الكوز مِلْكاً لذاك الشخص، لا لصانع الكوز. وكذا لو أبعد ماءً كان في حيازة شخصٍ آخر من النهر، أو حفظ ما حازه من الثلج من دون تملُّكه بإذنه، كان في مِلْك الشخص الأوّل.

وكأنّ السيد الخوئي وقع هنا في الخطأ على أساس تخيُّل أنّ المِلْكيّة فرع الماليّة[٣٧]؛ عِلْماً بأنّه قد فرَّق بينهما في أوّل بحثه، الذي عنونه بـ (ما هي حقيقة المال؟ وما هو الفارق بينه وبين المِلْك؟)، وأوضح ثمّة أنّ النسبة بين المال والمِلْك نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، ولم يكن يعتقد بوجود ملازمةٍ بينهما[٣٨].

٢ـ اتَّضح من هذه المناقشة أنّ سببيّة الحيازة والصنع إنّما هما على سبيل مانعة الجمع. وسيأتي أنّ الاتّجاه الرابع يرى أنّ الحيازة تكون مملِّكةً في خصوص المنقولات؛ وأمّا الصنع فهو مملِّكٌ في خصوص غير المنقول.

٣ـ إنّ العقلاء إنّما يرَوْن في مثال السرير اندكاك مِلْكيّة السريريّة مع مِلْكيّة الخشب؛ بسبب انعدام الحاجة إلى التفكيك، وصعوبة التفكيك في مقام التعامل؛ فإنّ الفصل بين الهيئة والمادّة فصلٌ عقليّ دقّي، وتحليلٌ فلسفيّ، وليس تحليلاً عُرْفياً.

٤ـ إنّ جعل المِلْكيّة في الوصيّة من القَهْرية، بناءً على كونها إيقاعاً، غيرُ دقيقٍ؛ وذلك لأنّ الوصيّة وإنْ كانت لا تحتاج إلى قبولٍ غير أنّ للموصى له الردّ، ومع ثبوت حقّ الردّ لا تصدق القَهْرية.

٥ـ كما أنّ ذكر الوَقْف كأحد مصاديق المِلْكيّة القَهْرية ليس دقيقاً؛ وذلك لأنّه لا مِلْكيّة في الوَقْف، لا للعين، ولا للمنفعة؛ فإنّ الوقف تحبيس العين وإطلاق المنفعة[٣٩]، والواقف يقوم بفكّ مِلْكه، ويثبت للموقوف عليه حقّ الانتفاع من العين الموقوفة، لا أكثر.

الاتجاه الرابع: المِلْكيّة الأصليّة والثانويّة

وهو محكيٌّ عن الشهيد الصدر رحمه الله[٤٠]. والبيان الذي قدَّمه أكثر دقّةً وفنّيةً من الاتّجاهين السابقين؛ حيث قسَّم أسباب المِلْكيّة إلى قسمين: أصلية؛ وثانوية، وإنْ لم يُعبِّر بهذا التعبير، ولم يستعمل هذه الاصطلاحات. ونُكرِّر ما ذكرناه في المسلك الثالث من أنّ هذا المسلك لم يُصرَّح بأنّه مطروحٌ على سبيل الحَصْر. لذا فما نذكره

هنا يكون من باب أحد الوجوه المتصوَّرة، ولا نُريد تحميله للشهيد الصدر رحمه الله:

القسم الأوّل: المِلْكيّة الأوّليّة الاستقلاليّة، فبحَسَب هذا الاتجاه إنّ المنشأ في مِلْكيّة الإنسان لأمواله المنفصلة عنه بحَسَب الارتكازات العقلائيّة أحد أمرَيْن:

الأوّل: الحيازة.

الثاني: الصنع.

وهذا الاتّجاه يفترق عن الاتّجاه السابق بأنّ هذَيْن السببين على نحو مانعة الجمع؛ فإنّ لكلٍّ من الحيازة والصنع مورده الخاصّ به. بيان ذلك:

أوّلاً: إنّ الحيازة تكون سبباً للمِلْكيّة في خصوص المنقولات.

ثانياً: إنّ العلاج يكون سبباً للمِلْكيّة في خصوص غير المنقولات، كالأرض التي تُمْلَك بالزراعة أو العمارة[٤١].

أقول: إنّ بيان هذا الفارق الدقيق بين مجالَيْ هذَيْن السببين يُعَدّ من جملة إبداعات الشهيد الصدر رحمه الله.

القسم الثاني: المِلْكيّة الثانوية، وهي ناشئةٌ في طول الأولى؛ فقد حصل عند العقلاء توسُّعاتٌ في باب الحيازة من جهاتٍ شتّى، وهي:

١ـ من جهة الشخص الحائز.

٢ـ من جهة المال المُحَاز.

٣ـ من جهة ضمان بَدَل المال المُحَاز عند إتلافه.

٤ـ من جهة ورود حيازةٍ جديدة على الحيازة الأولى[٤٢].

وقد تمخَّض عن هذا التوسُّع العقلائي في الحيازة عدّة أسباب:

فالتوسّع الأوّل أنتج سببيّة الإرث للمِلْكيّة.

والتوسّع الثاني أنتج سببيّة مِلْكيّة النماء.

والتوسّع الثالث أنتج سببيّة ضمان الغرامة للمِلْكيّة.

والتوسّع الرابع أنتج سببيّة العقود للمِلْكيّة.

وقد تمّ بيان مفاصل هذه الرؤية بشكلٍ مبسوط، وكذلك نقدها، في دراستين مستقلّتين، تمّ نشرهما سابقاً، فراجعْ إنْ شئتَ[٤٣].

أهمّ نتائج القسم الأوّل من البحث

أوّلاً: في ما يتعلَّق ببيان حقيقة المِلْكيّة المبحوث عنها في عالَم التشريع والتقنين:

١ـ إنّها من الأمور الاعتباريّة، ولا غموض في تصوُّرهما لدى الذهن العُرْفي والعقلائيّ. وأمّا نوع اعتبارها فهو بالجَعْل الاستقلالي، لا بالانتزاع من الحكم التكليفيّ؛ فإنّ فرضية الانتزاع يَرِدُ عليها جملةٌ من الإيرادات، ولا يصحّ النقض عليه بإمكان افتراض انتزاع المِلْكيّة من جواز التصرُّف المشروط بالبلوغ ونحوه.

٢ـ إنّ المِلْكيّة الاعتباريّة مجعولةٌ بإزاء المِلْكيّة والسلطنة التكوينيّة، كسلطنة الإنسان على جوارحه وأفعاله. وهذه المِلْكيّة الاعتباريّة لها عَرْضٌ عريض، فكما تتعلَّق بالأعيان الخارجيّة تتعلَّق بالمنافع، وأيضاً تتعلَّق بالأموال الكُلِّية التي تكون في الذمّة. وهي ليست أمراً أسَّسه الشارع، وإنّما هي من الأمور الإمضائيّة.

٣ـ إنّ ما طرحه فقهاؤنا، بالرغم من دقّته ورَوْعته، ليس له أيّ علاقةٍ بتحديد مفهوم المِلْكيّة، وبيان ماهيّتها، بل هو بحثٌ في كيفيّة وجودها الاعتباريّ، وتصوير ذلك في ضوء القواعد المنطقية والفلسفية. كما أنّهم لم يتصدُّوا لتحديد ماهية المِلْكيّة وتحديد مفهومها في البُعْد الحقوقيّ، وبِمَ تمتاز عن غيرها من المفاهيم القريبة منها واللصيقة بها؟ وعليه، فنحن نطالب الفقه الإسلامي بتقديم تعريف للمِلْكيّة، وتحديد مفهومها. وهذه مؤاخذةٌ منهجية جادّة تُؤْخَذ على الفقه الإسلامي، وينبغي له أن يملأ نقطة الفراغ المنهجية هذه، وأن يسدّ هذه الثغرة.

ثانياً: وأمّا في ما يتعلَّق بمسألة تعيين أسباب المِلْكيّة، فبعد تتبُّع واستقصاء آراء الفقهاء تمّ تصنيفها في أربعة اتّجاهات، وتصدَّيْنا لعَرْضها، وتحليلها، ثمّ نقدها وتقويمها. وقد اتَّضح ما يلي:

١ـ إنّ الصحيح هو تعدُّد الأسباب، وعدم صحّة الاتّجاه الأوّل، الذي يرى وحدتها، وأنّ السبب الأوحد للمِلْكيّة هو الحيازة، لا غير.

٢ـ إنّنا نرفض الاتّجاه الثاني، الذي يرى حَصْر أسباب المِلْكيّة في نوعين: سبب أصليّ؛ وسبب ثانوي، وأنّ السبب الأصليّ ينحصر بالحيازة، وأمّا سائر الأسباب فهي أسبابٌ ثانوية، ترجع إلى الحيازة.

٣ـ كما نرفض المسلك الأوّل ـ من الاتّجاه الثالث ـ، القائل بتثليث الأسباب،

وهي: السبب الناقل للملك من مالكٍ إلى مالكٍ آخر، كالبيع والهبة؛ وأن يُخلِّف واحدٌ لآخر، كالإرث؛ وإحراز شيءٍ مُباح لا مالك له، وهذا إمّا حقيقيّ، وهو وضع اليد حقيقة على شيء، وإمّا حكميّ، وذلك بتهيئة سببه، كوضع إناءٍ لجمع ماء المطر أو نصب شبكة لأجل الصيد.

٤ـ وأيضاً نحن نرفض المسلك الثاني ـ من الاتّجاه الثالث ـ، القائل بأنّ أسباب الملك نوعان: **أوّلهما**: أسباب قهريّة [= جَبْرية] ـ، وهي على أصناف، منها: الاكتساب، والبيع، والشراء، والصيد، والحيازة، وإحياء الموات، وما إلى ذلك ـ؛ **وثانيهما**: أسباب اختياريّة، وهي صنفان: إمّا أن يكون بجعل الشارع (كالميراث، الجنايات، الأُروش، النذور، وما إلى ذلك)؛ وإمّا أن يكون بأسباب اتّفاقيّة أخرى (كاختلاط المالين قَهْراً، بحيث لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر عادةً...، والوصيّة بالثلث...، أو وَقْف مِلْكٍ...).

٥ـ وكذلك نرفض المسلك الثالث ـ من الاتّجاه الثالث ـ، الذي يذهب إلى تقسيم أسباب المِلْكيّة إلى قسمين رئيسين: **الأوّل**: المِلْكيّة الذاتية؛ **والثاني**: المِلْكيّة العَرَضية، أي ملكية الأشياء المنفصلة عن الإنسان، وهي بدَوْرها تنقسم إلى قسمين: **أوّلهما**: المِلْكيّة الابتدائية الاستقلاليّة [= الأصلية = الأوّلية]، وهي منحصرةٌ بسببين، وهما: إمّا الحيازة (كحيازة المباحات الأصلية)؛ وإمّا الصنع (كصنع الكوز من الطين المحاز) وما يُلحق به من الأعمال، كالنقل (كما إذا أتى أحد بالماء من النهر) أو الحفظ (كحفظ الثلج من الشتاء إلى الصيف). كما أن هذا المسلك يذهب إلى أنّه لا مانع من اجتماع الحيازة والصنع معاً في شيءٍ واحد.

٦ـ تصدَّيْنا لعرْضٍ موجزٍ للاتّجاه الرابع، الذي قسَّم أسباب المِلْكيّة إلى قسمين: أصلية؛ وثانوية.

فالأولى ـ وهي المِلْكيّة الأوّلية الاستقلاليّة ـ فإنّها المنشأ في مِلْكيّة الإنسان لأمواله المنفصلة عنه، وتتمثَّل بأحد أمرين: الحيازة (المختصّة بالمنقولات)، والصنع (المختصّ بغير المنقولات، كالأرض التي تُمْلَك بالزراعة أو العمارة). وإنّ الحيازة والصنع لا يجتمعان في شيءٍ واحد. ويرى هذا الاتّجاه بأنّ العقلاء توسَّعوا في الحيازة.

وأمّا الثانية ـ وهي المِلْكيّة الثانوية ـ فإنّها ناشئةٌ في طول الأولى؛ فقد حصل عند العقلاء توسُّعات في باب الحيازة من جهاتٍ شتّى. ولم نتصَدَّ لتحليله، ولا لمناقشة وتقويم

هذا الاتّجاه هنا؛ لأنّنا خصَّصنا له مقالين مستقلَّين.

الهوامش

(١) سيأتي البحث حول مِلْكيّة الإنسان لنفسه وأعماله في مقالٍ مستقلّ.
(٢) الميرزا علي الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ٢٠.
(٣) انظر: الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ٢٠.
(٤) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ٢٧١؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٥٧٥ ـ ٥٧٦؛ العلاّمة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٣: ٥٤٥ ـ ٥٤٦.
(٥) انظر: فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ٣: ١٩٦؛ وانظر أيضاً: ٢٣٤؛ وانظر كذلك: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ١٨٧؛ أحمد الأردبيلي، زبدة البيان: ٦٤٤ ـ ٦٤٦؛ بهاء الدين محمّد بن الحسن الفاضل الإصبهاني، كشف اللثام ٧: ٤٧٣.
(٦) انظر: المقداد بن عبد الله السيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ٣١٤؛ المحقِّق الكركي، جامع المقاصد ١٣: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٧) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٣: ٣٠٧.
(٨) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ١٨٧.
(٩) انظر: المصدر نفسه.
(١٠) انظر: الفاضل الإصبهاني، كشف اللثام ٧: ٤٧٣.
(١١) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٣: ٣٠٧.
(١٢) الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٦.
(١٣) عبَّر بعض الفقهاء: إنّ النكاح فيه شائبة المعاوضة. انظر: المحقِّق الكركي، جامع المقاصد ٩: ٢١٢؛ ١١: ١١٦؛ ١٣: ١٤٣، ٢٠٤؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٥٧؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٦٢.
وعبَّر آخرون: إنّه في معنى المعاوضة. انظر: المحقِّق الكركي، ٤: ٣٠٣؛ الشهيد الثاني، غاية المراد ٣: ١١٥؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٥: ٣٦٩.
(١٤) انظر: محمّد باقر الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر) ٢١: ٢١٥.
(١٥) انظر: المصدر السابق: ٢١١.
(١٦) انظر: المصدر السابق: ٢١٢.
(١٧) انظر: الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ٢٠، ٢١.
(١٨) انظر: الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر) ٢١: ٢١٢.
أقول: إنّ الإشكالين السابع والثامن وردا في عبارة الشهيد بصورة إشكالٍ واحد، ونحن فكَّكناه إلى إشكالين اثنين، مع تصرُّفٍ في المضمون أيضاً.
(١٩) انظر: المصدر السابق: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٢٠) المصدر السابق: ٢١٢.
(٢١) انظر: المصدر السابق: ٢١٣.
(٢٢) الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٣.
(٢٣) المصدر السابق ٢: ١٣.
(٢٤) المصدر السابق ٢: ١٦.
(٢٥) سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلّة: ٦٧٩، الكتاب العاشر، الباب الرابع، الفصل الثاني، المادّة ١٢٤٨.
(٢٦) لقد عبَّر في المجلّة العدلية في بيانه للشركة بأنّ شركة الملك قسمان: اختياري؛ وجبري. انظر: سليم رستم بار اللبناني، شرح المجلّة: ٥٩٨، الكتاب العاشر، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، المادّة ١٠٦٢.
(٢٧) أقول: الظاهر أنّ مُراده بـ (الاتّفاقية) التوافقية، أي ما يحصل بتوافق الطرفين أو الأطراف.
(٢٨) انظر: محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلّة ٣: ٣٢٣ وما بعدها، وانظر أيضاً: ٤٣٢.
(٢٩) أقول: إنْ أُريد استفادة الأسباب من هذا التنويع فسوف يكون ما ذُكِر من مناقشات وارداً عليه، وإلاّ فلا يَردُ عليه بعضها.
(٣٠) انظر: محمد تقي الآملي، المكاسب والبيع ١: ١٠١ ـ ١٠٢.
(٣١) انظر: الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر) ٢١: ١٩٤.
(٣٢) انظر: محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٧، ٢٠؛ ٤: ١٢٤؛ ٦: ١١٠، ٢٠٧؛ علي الغروي، موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح المكاسب ٣٦: ٢٧ ـ ٢٨؛ وانظر أيضاً: محمد حسين الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٤٠.
(٣٣) انظر: الغروي، موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح المكاسب ٣٦: ٤.
(٣٤) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٨ ـ ٩؛ الغروي، موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح المكاسب ٣٦: ٤؛ علي الحسيني الشاهرودي، محاضرات في الفقه الجعفري ٣: ١٠.
(٣٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٦ ـ ٩؛ الغروي، موسوعة الإمام الخوئي، التنقيح في شرح المكاسب ٣٦: ٤ ـ ٦؛ الحسيني الشاهرودي، محاضرات في الفقه الجعفري ٣: ٩ ـ ١٠.
(٣٦) انظر: كاظم الحائري، فقه العقود ١: ٣٠.
(٣٧) انظر: المصدر نفسه.
(٣٨) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٥ ـ ٦.
(٣٩) انظر: الطباطبائي اليزدي، محمّد كاظم، العروة الوثقى ٦: ٢٧٩.
(٤٠) انظر: الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر) ٢١: ١٩٥.
(٤١) انظر: الحائري، فقه العقود ١: ٤٠؛ وانظر: الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر) ٢١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٤٢) الصدر، محاضرات تأسيسية (ضمن موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر) ٢١: ١٩٦ ـ ٢٠١.
(٤٣) راجِعْ مقالاً تحت عنوان: نظرية التوسُّع العقلائي في الحيازة عند الشهيد محمد باقر الصدر تحليل ونقد، مجلّة الاستنباط، العدد ١، ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م؛ وراجِعْ أيضاً مقالاً تحت عنوان: رؤية الشهيد الصدر حول حقيقة العقود، عَرْضٌ ونقدٌ وتقويم، مجلّة الاستنباط، العدد ٢: ١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م.

(الأسس المنطقيّة للاستقراء) في الميزان
عرضٌ ومناقشةٌ لنقد الشيخ أيمن المصري

أ. حسين هشام يعقوب(*)

ما زال كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء، للسيّد الشهيد محمد باقر الصّدر، في طيّ الإهمال، ولم يسلَّط الضوء عليه كما ينبغي. فمنذ صدوره، قبل خمسة عقود تقريباً[1]، وإلى يومنا هذا، الدراسات حوله معدودة محدودة؛ وكذلك لم يأخذ حقّه في التدريس والتداول والشرح؛ فالأكثريّة من طلاّب العلوم الدينيّة بعيدةٌ عنه، فضلاً عن غيرهم. وتكمن أهمِّية كتابٍ ككتاب الأسس في أنّه لا يمكن تجاهله ثبوتاً، وإنْ وقع إثباتاً؛ إذ لا بُدَّ من موقفٍ بشأنه؛ فإمّا أن نتّفق مع ما قرَّره؛ وإمّا نردّ ما سجّله من نقوض ومناقشات جادّة، وإلاّ فنحن أمام معارف متزلزلة. فمَنْ يعتمد المبدأ الأرسطيّ، القائل: «الاتّفاق لا يكون دائمياً، ولا أكثريّاً، بعقليّته وأوّليّته»، كيف يصحّ له أن يتجاهل نقد صاحب الأسس؟ وكيف له أن يثق بنتائجه؟ فإذن «ليس أمام الفقيه ـ المجتهد بحقٍّ ـ [وغيره] أيّ حقٍّ في إهمال ما طرحه الصّدر؛ حيث إمّا أن يجتهد في اتخاذ موقفٍ محدَّد مما طرحه الصّدر، فيحصل على كُبْرَيات البحث الأصوليّ على أساس اجتهادٍ وبصيرة؛ وإمّا أن يقلِّد ويتبنّى رأياً لأحد الباحثين دون معاناةٍ وتحقيق، وهذا يعني أنّه سوف ينتهي إلى كُبْرَيات البحث الأصوليّ على أساس تقليدٍ في الرأي، وهم يقولون: النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات»[2].

نحاول في هذه الوقفة مناقشة ما سجَّله الشيخ الدكتور أيمن عبد الخالق المصريّ من ردودٍ على ما أثاره صاحب الأسس على المبدأ الأرسطيّ سالف الذكر من

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الحوزة العلميّة. من العراق.

نقدٍ ونقضٍ؛ إذ تطرّق الشيخ المصريّ إلى ذلك في أربعٍ من كتبه: دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء[٣]؛ وأصول المعرفة والمنهج العقليّ[٤]؛ وأنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات[٥]؛ ومنتهى المراد في علم أصول الاعتقاد.

وسننقل نصّ سماحته من الكتاب الأخير؛ لاختصاره، ثمّ نسجِّل ملاحظاتنا ومناقشاتنا عليه.

نقود الشيخ المصريّ

قال الشيخ المصريّ، بعد أن ناقش التجربة كأحد مصادر المعرفة البشريّة، وتحت عنوان: (وَهْمٌ وتنبيهٌ): «هناك[٦] مَنْ شكَّك في بداهة كبرى القياس الاقتراني الأوّل، بتشكيكه في قضية أن «الاتفاقيّ لا يتكرَّر دائميّاً، ولا أكثريّاً»، وادّعى أنها خاضعةٌ لحساب الاحتمالات؛ ظنّاً منه أن تكرار المشاهدات مجرَّد تكرارٍ كمِّيّ، يتضاءل احتمال الصدفة بتكرُّره، إلى أن نصل إلى احتمالٍ ضئيل جدّاً، لا يعيره العقل اهتماماً، فيسقطه عن اعتباره واحتماله، فينعقد اليقين الذاتيّ. ونحن نقول فيه:

أوّلاً: إن بداهة هذه القضية يمكن أن ينبّه عليها بوجهين:

الوجه الأوّل: بعكس النقيض لأصلٍ بديهيّ، وهو «كلُّ أثرٍ يتكرَّر دائميّاً أو أكثريّاً فهو لعلّةٍ ذاتية»، وينعكس بعكس النقيض إلى «كلّ ما ليس لعلّةٍ ذاتيّة ـ أي اتفاقيّة ـ فهو لا يتكرَّر دائميّاً، ولا أكثريّاً».

وبيان الأصل أن العلّة لو كانت تامّةً فلا ينفكّ عنها معلولها على الدوام، وهو ضروريّ؛ وإنْ كانت ناقصةً فيصدر عنها معلولها في أكثر الأحيان؛ لوجود المقتضي المرجِّح لصدوره دائماً، لولا المانع العارض؛ لأن المانع لو كان لازماً للمؤثِّر لكان ذاتيّاً، وهو خلاف فرض وجود المقتضي للأثر، فيلزم اجتماع النقيضين؛ لكونه مقتضياً وغير مقتضٍ.

الوجه الثاني: إن قولنا: «الأثر الاتفاقيّ لا يتكرَّر» هو قضيّةٌ أوّليّة تحليليّة، يُصدِّق العقل بها بمجرّد التصوُّر الصحيح لموضوعها ومحمولها. وبيان ذلك:

إن معنى الأثر الاتفاقيّ هو الأثر الحاصل لسببٍ أخصّ من طبيعة المؤثِّر، ومعنى لا يتكرّر أي إنه لا يحصل مع ارتفاع الخصوصيّة؛ لأن التكرار يهدف إلى رفع مدخليّة

الظروف الخاصّة للمؤثِّر ـ كما سبق أن أشَرْنا ـ، فتكون القضية بهذا النحو: «الأثر الحاصل من خصوصيّة المؤثِّر لا يحصل مع ارتفاع الخصوصيّة»، وهي ضروريّةٌ أوّليّة.

ثانياً: إن الواقع على خلاف ما ظنّ من رجوع هذه القضية لحساب الاحتمالات. بل الأمر على العكس، وهو رجوع حساب الاحتمالات إلى التسليم بهذه القضية، وإلاّ لسقط عن الاعتبار. وبيان ذلك:

إن صدور الأثر الاتفاقيّ لو امتنع أن يكون دائميّاً أو أكثريّاً ـ كما ذهب الحكماء بحكم العقل الأوّليّ، كما أشَرْنا ـ فهو المطلوب؛ وإنْ أمكن أن يكون الأثر الاتفاقيّ أكثريّاً في بادئ الأمر، بحَسَب ما افترض المدَّعي، فلا يمكن أن تتضاءل نسبة احتمال الصدفة مع تكرُّر صدور الأثر عن المؤثِّر؛ لأن الصدفة يمكن أن تكون أكثريّةً بحَسَب الفرض عنده، أو بعبارةٍ أخرى: لا يمكن مع إنكار بداهة هذه القاعدة العقليّة إثبات ذاتيّة المؤثِّر للأثر؛ لتكرار لزومه له؛ لاحتمال وجود سببٍ عَرَضيّ لازم للمؤثِّر، يؤثِّر في صدور الأثر عنه»[٧].

مناقشاتٌ وملاحظات

ونسجِّل عليه المناقشات التالية:

المناقشة الأولى: نحن لا نسلِّم بالأصل في الجملة؛ إذ نحن نسلِّم بأن أثر العلّة التامّة دائميٌّ بالضرورة، لكنْ لا نسلِّم بأن أثر العلّة الناقصة أكثريٌّ بالضرورة؛ حيث إن المحذور هو اجتماع النقيضين من خلال اجتماع المقتضي وعدمه، وهذا المحذور يستوجب ضرورة صدور الأثر عن علّته، وهذا يتحقَّق ولو لمرّةٍ واحدة. وعليه فالعلّة الناقصة بالضرورة يصدر عنها مرّةً واحدة، وما عداه فهو ممكنٌ؛ قد يصدر؛ وقد لا يصدر. ومن هذا يكون الأصل كالتالي: «كلّ أثرٍ يصدر دائميّاً، أو مرّةً واحدة على الأقلّ، فهو لعلّةٍ تامّة أو ناقصة»، ويكون عكسه بعكس النقيض الموافق: «كلّ ما ليس بعلّةٍ تامّة أو ناقصة لا يصدر الأثر عنه دائميّاً، أو لمرّةٍ واحدة على الأقلّ». وهذا لا يثبت استحالة صدور الأثر الاتفاقيّ أكثريّاً، وإنّما يثبت عدم ضرورة صدور الأثر الاتفاقيّ أكثريّاً، أيّ إنّ أكثريّة الاتفاقيّ ممكنةٌ، لا ضروريّةٌ. وهذا ما ادّعاه صاحب الأسس.

المناقشة الثانية: مركز النقاش هو في النسبة بين المحمول والموضوع في القضية: «الذاتيّ يكون دائميّاً أو أكثريّاً»؛ إذ النسبة هنا إمّا التساوي أو الأعمّ. ومدَّعى الشيخ المصريّ يتمّ إذا ثبت أنّ النسبة هي التساوي. وهذا غير ثابتٍ؛ لأن قضية «الذاتيّ يكون دائميّاً أو أكثريّاً» إذا عكسناها بعكس النقيض الموافق تنتج: «ما لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً لا يكون ذاتيّاً»، وهذه القضية المعكوسة تثبت بأن رفع الموضوع (الدوام) يرفع المحمول (الذاتيّ) فقط، وهذا يتحقَّق سواء كانت النسبة بينهما التساوي أو الأعمِّية، فهي من قبيل: القضية التالية: «كلّ إنسان حيوان»، إذا عكسناها بعكس النقيض الموافق تكون هكذا: «كلّ لا حيوان لا إنسان»، فهذا لا يثبت بأن النسبة بينهما هي التساوي بالضرورة، بل تثبت بأن رفع الحيوان يستلزم رفع الإنسان، وهذا يتحقَّق سواء كان الحيوان أعمّ من الإنسان ـ كما هو الحال هنا ـ أو يساويه.

ويدلّ على كلامنا أيضاً بأنّنا إذا عكسنا الأصل «الذاتي يكون دائميّاً أو أكثريّاً» بالعكس المستوي لنتج: «بعض الدائميّ والأكثريّ يكون ذاتيّاً»؛ لأن المحمول في الأصل قد يكون أعمّ من الموضوع، ولهذا تنعكس الموجبة الكلّية موجبةً جزئيّة، كما ذكر المناطقة[٨]. وعليه فالاتفاقيّ ممكنٌ أن يتكرَّر دائميّاً، فضلاً عن أكثريّته؛ بحكم العقل.

المناقشة الثالثة: فسَّر الدكتور المصريّ ـ في الوجه الثاني ـ الأثر الاتّفاقيّ بكونه الأثر الحاصل عن سببٍ أخصّ من طبيعة المؤثِّر. وهذا غيرُ تامٍّ؛ لأن معنى الاتّفاقيّ المبحوث هنا لم يؤخذ فيه الأخصّيّة، وإنما هي مورد البحث والنقاش؛ إذ الاتفاقيّ هو ما يكون في مقابل اللزوم المنطقيّ والواقعيّ. فلنلاحظ ما ذكره السيّد الشهيد الصّدر بهذا الصدد في الأسس، حيث يقول: «إنّ الاتفاق بمعنى (الصدفة)، والصدفة تعتبر نقطة مقابلة للّزوم، فإذا استطَعْنا أن نفهم معنى اللزوم أمكننا أن نحدِّد معنى الصدفة، بوصفه المفهوم المقابل للّزوم، والنقيض له.

اللزوم على نحوين: اللزوم المنطقيّ؛ واللزوم الواقعيّ.

واللزوم المنطقيّ لونٌ من الارتباط بين قضيّتين أو مجموعتين من القضايا، يجعل أيّ افتراضٍ للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً، كاللزوم المنطقيّ القائم بين مصادرات هندسة أقليدس ونظريّاتها؛ نتيجة لاستيطان التفكيك بين هذه النظريات

وتلك المصادرات للتناقض.

واللزوم الواقعيّ عبارةٌ عن علاقة السببيّة القائمة بين شيئين، كالنار والحرارة، أو الحرارة والغليان، أو استعمال الأفيون والموت. وهذه السببيّة لا تستبطن أيّ لزومٍ منطقيّ بالمعنى المتقدِّم؛ لأنّ افتراض أنّ النار ليست حارّةً، أو أن الحرارة لا تؤدّي إلى الغليان، لا يستبطن بذاته تناقضاً»[٩].

ثم يعرِّج للصدفة، فيقول﵀: والصدفة قسمان: صدفة مطلقة؛ وصدفة نسبيّة.

فالصدفة المطلقة هي أن يوجد شيءٌ بدون سبب إطلاقاً، كغليان الماء إذا حصل دون أيّ سببٍ.

والصدفة النسبيّة هي أن توجد حادثةٌ معينّة نتيجةً لتوفُّر سببها، ويتّفق اقترانها بحادثةٍ أخرى صدفةً، كما إذا تعرَّض ماءٌ معيّن لحراةٍ بدرجة مئةٍ، فحدث فيه الغليان، وتعرَّض ماءٌ آخر في نفس الوقت لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر، فحدث فيه الانجماد في نفس اللحظة التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل[١٠].

وهكذا نرى بأنّ الاتّفاق (الصدفة) لم يُلاحَظ فيه شرط الأخصّيّة عن طبيعة المؤثِّر، وإنّما هذا هو محلّ البحث والنزاع، وبالتالي ليست «الأثر الاتفاقيّ لا يتكرَّر» قضيّةً أوّليّة تحليليّة، كما ذهب إليه صاحب الإشكال، وإنما هي قضيّةٌ ممكنةٌ؛ قد يتكرَّر الاتفاقيّ؛ وقد لا يتكرَّر.

المناقشة الرابعة: يقول الشيخ المصريّ ـ في ثانياً ـ بأنّ صدور الأثر الاتفاقيّ لو لم يكن ممتنعاً أن يكون دائميّاً أو أكثريّاً فلا يمكن أن يتضاءل احتمال الصدفة. وبعبارةٍ ثانية: حين يقترن ظهور (ب) مع (أ)، ويتكرَّر هذا الاقتران كثيراً، لا يمكن الاستنتاج بأنّ هذا الاقتران هو سببُ وجود رابطةٍ سببيّة، ما دام فرض كون الصدفة أن تكون أكثريّة ممكناً، بل يمكن هذا الاستنتاج إذا كانت تلك القضية مستحيلةً لدينا، أي يستحيل صدوره دائميّاً أو أكثريّاً.

وفيه:

أوّلاً: لو تمّ هذا فهو يَرِدُ على القائل بعقليّة المبدأ الأرسطي «الاتّفاقي لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً» أيضاً؛ لأنه مهما تكرَّر صدور الأثر عن المؤثِّر لا يمكن استنتاج السببيّة منها؛ لأنّنا لم نحرز بعدُ أن هذا المقدار من التكرار هل يمثِّل الأكثريّة التي

يمتنع صدورها أو لا؟ لأن المبدأ الأرسطيّ لا يملك صياغةً واضحة محدَّدة، يمكن أن نحرز بها مفاده، من حيث الدائميّة والأكثريّة. وهذا ما أثاره عليه صاحب الأسس تحت عنوان: حاجة المبدأ إلى صيغةٍ محدَّدة، حيث يقول: «ورغم كلّ هذه الإيضاحات السابقة ظلّت نقطةٌ جوهريّة بحاجةٍ إلى الإيضاح والتحديد في المبدأ الأرسطيّ للاستقراء، وهي أنّ المبدأ الأرسطيّ ينفي تكرار الصدفة النسبيّة، أي تتابع صدف نسبيّة متماثلة، ولكنْ لا يحدِّد درجة التكرار والتتابع الذي ينفيه. فهل ينفي تكرار الصدفة النسبيّة بالقَدْر الذي يستوعب كلّ عمر الطبيعة، بما يضمّ من زمانٍ حاضر وماضٍ ومستقبل، أو ينفي تكرار الصدفة النسبيّة في مجالٍ محدَّد، كمجال التجارب التي يقوم بها شخص، أو التي تقع خلال فترةٍ زمنيّة معيَّنة؟»[11]. ومن دون تحديد صياغةٍ معيَّنة يبقى هذا الإشكال وارداً. نعم، ذكر الشيخ المصريّ ردّاً على إشكال حاجة المبدأ إلى صيغةٍ محدَّدة، وسنتعرَّض إليه لاحقاً، فانتظِرْ.

ثانياً: ما دام الاتفاقيّ (الصدفة) ثبوتاً قابلاً أن يتكرَّر أكثريّاً ودائميّاً فإن كلّ تجربةٍ نقوم بها تكشف لنا عن جزء عن الواقع، وكلّما تتعدَّد التجارب تزداد درجة الكشف، حيث تكون كلّ تجربةٍ يظهر فيها اقتران (أ) مع (ب) مثلاً هي بمثابة ترجيحٍ جزئيٍّ لطرف من أطراف القضية الممكنة، وفق حساب الاحتمال، حتّى نصل إلى مرحلةٍ تكون درجة الكشف المنكشفة بحساب الاحتمال تبرِّر الاعتقاد بنتيجتها اعتقاداً منطقياً. وبعبارةٍ أخرى: إذا اقترن في التجربة ظهور (ب) مع (أ)، ونحتمل أن هناك سبباً آخر هو سبب ظهور (ب) نرمز له بـ (ت)، فعند تكرار التجربة مرّةً أخرى، واقترن (أ) مع (ب) أيضاً، مع احتمال وجود (ت)، يتكوَّن علمٌ إجماليّ من أربع حالات لـ (ت)، هي:

١. إنّ (ت) لم يوجد مع كلتا التجربتين.
٢. إنّه وجد مع التجربة الأولى فقط.
٣. إنّه وجد مع التجربة الثانية فقط.
٤. إنّه وجد مع التجربتين.

ومن الحالات الأربعة نجد ثلاثة حالات ونصف لصالح سببيّة (أ) لـ (ب)، حيث الرابعة حياديّة للسببيّتين، فيكون احتمال سببيّة (أ) لـ (ب) يساوي ٨/٧، واحتمال

سببيّة (ت) لـ (ب) يساوي ٨/١. وبعد ضرب هذا العلم الإجماليّ البَعْديّ بالعلم الإجماليّ القَبْليّ تكون سببيّة الأوّل تساوي ٥/٤، والثاني تساوي ٥/١. وهكذا يقوى احتمال سببيّة (أ) لـ (ب)، وفي مقابله يضعف سببيّة (ت) (الذي يحتمل كونه السبب الخفيّ) لـ (ب) كلّما ازدادت التجارب، كما هو مفصَّلٌ في التطبيق الأوّل في الأسس المنطقيّة للاستقراء[١٢]. وهذا يعني أنّ هذه الاحتمالات والنتائج تمنح المبرِّر المنطقيّ للاعتقاد بسببيّة (أ) لـ (ب) بأكبر احتماليّةٍ ممكنة في المرحلة الاستنباطيّة، لكنْ «هذا لا يعني أن النتيجة التي يبرهن الاستقراء على قيمةٍ احتماليّة كبيرة لها يجب أن تكون صادقةً دائماً من الناحية المنطقيّة، وإنّما يعني أن القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي يعطيها الدليل الاستقرائيّ للنتيجة قيمةٌ منطقيّة»[١٣].

وقد تعرَّض الشيخ الدكتور، في كتابه أنفع التقريرات، لإشكالٍ آخر، لم يذكره في بقية كتبه التي تطرَّق فيها إلى الموضوع، وهو الإشكال الذي وعَدْنا به القارئ العزيز.

يقول الإشكال: «أشكل السيّد الشهيد﵀ على صغرى هذه القاعدة أيضاً، ومحصَّل إشكاله: إنّه كيف لنا أن نحكم بأن هذا أكثريٌّ أو دائميٌّ، مع أنّنا لا نكرِّر المشاهدة إلاّ لفترةٍ محدودة من الزمن؟ والحال أنّ هذا الحكم يحتاج إلى تكرُّر المشاهدة منذ الأزل إلى الأبد، ثمّ إنّ الحكماء لم يحدِّدوا حدّاً معيّناً متى وصلناه حكمنا بأن هذا أكثريٌّ أو دائميٌّ.

وهذا الإشكال أيضاً غيرُ وارد؛ لأنّ الحكم بأن هذا أكثريٌّ لا يحتاج إلى المشاهدة منذ الأزل إل الأبد، بل يكفي في معنى الدائميّ عدم تخلُّفه في مشاهداتنا، أيّاً كان عددها. تماماً كما نعتقد أن الحجر كلّما ارتفع إلى الأعلى وتُرِك فإنّه يسقط إلى الأرض، فنحن نحكم بهذا حكماً دائميّاً، مع أننا لم نشاهد ذلك منذ الأزل وإلى الأبد. وكذلك معنى الأكثريّ فإنّه يكفي فيه عدم تخلُّفه في أكثر مشاهداتنا.

فمسألة الأكثريّ هي أمرٌ نسبيّ؛ إذ إننا لا نقول: إنّ الاتّفاقيّ لا يكون كثيراً، بل نقول: لا يكون أكثريّاً، بمعنى أنّه في أكثر الحالات لا يتخلَّف الأثر عن المؤثِّر، فنحكم بأن هذا لا يكون اتّفاقيّاً»[١٤].

ونلاحظ عليه ما يلي:

أوّلاً: القول بأنّ الدائميّ يكفي فيه عدم تخلُّفه في مشاهداتنا، أيّاً كان عددها، لا يرفع الإشكال؛ لأن المطلوب تحديد حدٍّ أو ضابطٍ نحدِّد به الدائميّ عمليّاً، بحيث إن المجرّب عندما يتحقَّق عنده هذا الحدّ يستنتج كونه علّةً، لا صدفة. وهذا ما لا يفي فيه (مشاهداتنا أيّاً كان عددها)؛ لأنه بنفسه يحتاج إلى تحديدٍ وتعيين.

ثانياً: القول بأنّ الأكثريّ أمرٌ نسبيّ، يكفي فيه عدم تخلُّفه في أكثر الحالات، يَرِدُ عليه ما ورد في أوّلاً؛ لأن تحديده بكونه أمراً نسبيّاً يعني كونه يختلف من حالةٍ إلى أخرى، ومن تجربةٍ إلى أخرى. لكنّ هذا لا يكفي؛ لأنه لا بُدَّ للأمر النسبيّ من ضابطٍ يحدِّد انطباقه على الحالات والتجارب المختلفة. وهذا لا يتحقَّق بكونه يكفي فيه عدم التخلُّف في أكثر المشاهدات؛ لأن أكثر المشاهدات لا يصلح أن يكون حدّاً وضابطاً؛ فهل تتحقَّق أكثر المشاهدات بمشاهدات مجرِّبٍ واحد، أم يشترط مجموعة مجرِّبين؟ ومشاهدات الواحد هل يعني أنه إذا أجرى عشر تجارب فيكفي في تحقُّق الأكثريّ أن يكون أكثر من النصف لصالح اقتران (أ) بـ (ب)، حتى نستنتج السببيّة، ونستبعد الصدفة؟

وهكذا نلاحظ أنّ هذه التحديدات لا يمكنها تقديم صيغةٍ محدَّدة للمبدأ الأرسطي، يمكِّنه من الجريان عمليّاً بشكلٍ مبرَّر موضوعيّ.

لكنْ بالإمكان ترميم هذه المحاولة في ما يتعلَّق بالأكثريّ وفق المنطق الأرسطي، بأن نقول: إنّ الضابط هو ما ذكره المنطق الأرسطيّ في تحقُّق المتوترات وغيرها[١٥]، وهو أن تسكن النفس سكوناً تامّاً ـ يزول معه الشكّ ـ بأنّ هذا العدد من التجارب التي أُجْري، والذي اقترن فيه (أ) بـ (ب)، هو اقترانٌ سببيّ، لا اتّفاقيّ. وبعبارةٍ ثانية: سكون النفس إلى أن هذا العدد من الاقترانات يمثِّل الأكثريّ النسبيّ.

لكنْ يُلاحَظ عليه أنه ضابطٌ ذاتيٌّ ينفع الشخص المجرِّب، لكنّه لا يمكن أن يكون ضابطاً معياريّاً موضوعيّاً بيني وبين الآخرين، بخلاف حساب الاحتمالات، فهو يتميَّز بهذا الأمر.

الهوامش

(١) أحمد أبو زيد العاملي، السيرة والمسيرة ٢: ٤٣٦.
(٢) عمّار أبو رغيف، منطق الاستقراء: ٧.
(٣) أيمن عبد الخالق، دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء : ٤٦٨ ـ ٤٧٩.
(٤) أيمن عبد الخالق، أصول المعرفة والمنهج العقليّ ٢: ٢٣٢ ـ ٢٤٠.
(٥) أيمن عبد الخالق، أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات: ٦٣ ـ ٦٧.
(٦) في كتبه المذكورة أعلاه يصرِّح باسم السيّد الشهيد محمد باقر الصّدر.
(٧) أيمن عبد الخالق، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد: ٤٣ ـ ٤٤.
(٨) الشيخ الرئيس ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (مع شرحَيْ الطوسي والقطب الرازي) ١: ٢٠٤؛ محمد رضا المظفَّر، المنطق: ٢٢٩.
(٩) محمد باقر الصّدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٦ ـ ٥٧.
(١٠) المصدر السابق: ٥٧ ـ ٥٨.
(١١) المصدر السابق: ٦٢.
(١٢) المصدر السابق: ٣١٢ وما بعدها، التطبيق الأوّل من التطبيقات الأربعة.
(١٣) المصدر السابق: ٤٠٣.
(١٤) أيمن عبد الخالق، أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات: ٢٣٩، بقلم: الشيخ محمد العلي.
(١٥) الشيخ الرئيس ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (مع شرحَيْ الطوسي والقطب الرازي): ٢١٨، محمد رضا المظفَّر، المنطق: ٢٧٤.

قسيمة الاشتراك

مجلّة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اســم المشترك: .....

العنوان الكامل: .....

.....

الهاتــف:.....فاكــس: .....

مدة الاشتراك:..... ابتـداءً مـن: .....

المبلغ:.....عـدد النســخ: .....

نقدا إلى:..... شيك مصرفي: .....

التــاريـخ:.....التوقيــع: .....

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

Winter & Spring 2021 - 1442 15 th Year – No. 57 - 58

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