

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
العددان الواحد والثاني والستون، السنة السادسة عشرة،
شتاء وربيع ٢٠٢٢ م. ١٤٤٣ هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحبُ المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات
الفقہ الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث،
والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول
البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج،
المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو
أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله لمراجعة هيئة التحرير، ولا
تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي
تردُّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا
يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً
أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة
نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة
بحثة.

رئيس التحرير
محمد عباس دهبني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ أحمد المبلغي إيران
الشيخ حسن الصفار السعودية
الشيخ خميس العدوي عُمان
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر

تنفيذ وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

mdohayni@hotmail.com

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع:

- ◆ لبنان: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١(٠٩٦١١).
 - ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٠٩٧٣).
 - ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٠٢٠٢).
 - ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٠٩٧١٤).
 - ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
 - ◆ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٠٩٦٤). ٢- مكتبة العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٠٩٦٤). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٠٩٦٤). ٥- مؤسّسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٠٩٦٤). ٦- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٠٩٦٤).
 - ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥(٠٩٦٣).
 - ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كزرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٠٩٨٢٥٣). ٢- مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٠٩٨٢٥٣).
 - ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٨٨٣٤٣٨٢١(٠٢١٦).
 - ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
 - ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:
 - ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
- United Kingdom, London, NW1, 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ الأسرة بين شراهة الاستهلاك ومحدودية الدخل

محمد عباس دهيني ٥

□ دراسات

◀ الاجتهاد في أصول الفقه، منهج الاجتهاد البنيوي سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلامي

د. الشيخ محسن كديور ١١

◀ شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

أ. علي أكبر زارچي پور / الشيخ محمد حسن گلي شيردار ٢٠

◀ خمار المرأة، بين التشريع والتدبير

د. الشيخ حسين الحشن ٦٥

◀ رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

الشيخ مسعود إمامي ٨٦

◀ توقيفية العقود، ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

الشيخ مجتبی المسعودي / الشيخ مسلم الداوري ١٢٢

◀ حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

الشيخ محمد الخالدي ١٤٧

◀ شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

الشيخ علي نذر ١٨٤

◀ مقدار المبيت الواجب في منى، دراسةً فقهيةً

د. حاتم الجياشي ٢٣٢

◀ الاجتماع السياسي والمديني الإسلامي في التأصيل العقدي والمآلات المعاصرة

أ. نبيل علي صالح ٢٦٣

◀ أسس التجديد الديني وفق الرؤية القرآنية

الشيخ عبد المنعم العبد الله ٢٩٦

◀ الفضاء الفكري لمدرسة أهل البيت (ع)

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ٣٣٦

◀ حديث سجود المرأة لزوجها، نقدٌ متنيّ ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

أ. محمد حسين شيرزاد / أ. محمد حسن شيرزاد / د. مهدي إيزدي ٣٧٣

◀ «الرقص» في فقه الإمامية، تأملاتٌ جادة في أدلة التحريم

أ. علي أكبر زارجي پور / د. الشيخ أحمد علي قانع ٣٩٧

◀ النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

أ. إيمان شمس الدين ٤١٣

□ قراءات

◀ المستدرك الثاني لوسائل الشيعة، إطلالةٌ تعريفية ونقدية

د. الشيخ محمد غفوري نجاد ٤٤٣

◀ تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة»، بيانٌ وتحقيق

الشيخ محمد عباس دهيني ٤٥٩

الأسرة

بين شراهة الاستهلاك ومحدودية الدَّخْل

محمد عباس دهيني

التوفيق بين متطلبات الحياة ومحدودية الدَّخْل

يميل الإنسان بطبعه الأوَّلي إلى مباحج وزخارف هذه الدنيا، فيطلبها، ويطلب الزيادة في كلِّ ما يُعطاه منها.

ولكن لا بُدَّ للعاقل والحكيم، وكلِّ يدَّعي العَقْل والحِكْمَة، أن يلاحظ أن الناس غير متساوين في الإنتاج والدَّخْل؛ وذلك لحِكْمَة إلهية، بما فيه مصلحة المجتمع البشري: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَخِرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢)؛ ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (النحل: ٧١). فلو كان الناس كلُّهم طبقة واحدة، وفي مستوى ماديٍّ ومعيشيٍّ واحد لأبف كلُّ منهم أن يعمل شيئاً للآخر، في حين أن النظام الاجتماعي لا يستمرُّ إلاً بذاك التعاون.

فعلى الفقير الذي يملك مقوِّمات الكفاف أن يقنع بما أعطاه الله؛ وعلى الغني أيضاً، وهو الذي أنعم الله عليه بما يستطيع به أن يُوجد أزيد من حاجته، أن يلتفت إلى قُبْح الإسراف والتبذير عقلاً، وبالتالي حرْمَتُهُما شرعاً.

والإسراف والتبذير قريبان جداً في المعنى والمفهوم، وهو مجاوزة الحدِّ في النفقة. وقد نهى الله عزَّ وجلَّ عنهما في أكثر من آيةٍ في كتابه المجيد (راجع: الإسراء: ٢٦ - ٢٧؛ الفرقان: ٦٧)؛ بل إنه نهى عن الإسراف حتَّى في الصدِّقة (راجع: الأنعام: ١٤١)؛ وكذلك عاب على قوم لوطٍ، الذين كانوا يأتون الرجال شهوةً من دون النساء، متجاوزين حدود العَقْل والمنطق والدَّوْق والفطرة - وهم يعودون إلى الظهور اليوم في أكثر من مجتمعٍ وبلدٍ، شذوذهم النفسي وإسرافهم في توهْم الحاجات الجسديَّة، فلا

يكتفون بدور الرجل (فاعلاً)، وإنما يريدون الدورين معاً (الرجل والمرأة، فاعلاً ومفعولاً)، ولا فرق في ذلك بين أوهام الرجال أو أوهام النساء؛ فالشذوذ شذوذٌ وتعدُّ للحدود، سواء كان من الرجال أو النساء، كما لا فرق بين شذوذٍ عشوائيٍّ وشذوذٍ مقننٍ؛ فالعدوان والتعدّي لا تجملهُ القوانين مهما تضافرت.

ولكن في الوقت نفسه لا بدُّ من الحذر من الوقوع في شرك البُخل والتقتير.

وفي سيرة النبي ﷺ وأهل بيته الكرام ﷺ، وهم الأسوة والقُدوة للمسلمين، ما يشير إلى الحدِّ الفاصل بين الإسراف والتقتير، وملخصه: كلما كان الشيء صالحاً للانتفاع به، ولو بعد إصلاحه، فلا ينبغي إلقاؤه. وكلما كان الشيء وافياً بالعرض فلا داعي لطلب ما هو أكثر قيمةً منه، وليس له فائدةٌ أزيد.

ونبدأ مع رسول الله ﷺ، حيث كان يخصف شَيْعُ نعله (الطوسي، الأمالي: ٢٥٤)، أي يصلحها؛ ليلبسها من جديد، ولم يكن ليستبدلها بغيرها ما دام يمكن إصلاحها. وقال الإمام عليّ ﷺ يصفه: «ولقد كان ﷺ يأكل على الأرض، ويجلس جلسة العبد، ويخصف بيده نعله، ويرقع بيده ثوبه، ويركب الحمار العاري، ويُردف خَلْفَه» (نهج البلاغة ٢: ٥٩). والحمار هي الدابة غير الفارسة في ذلك الزمان، وأفضل منه الخيل العربيّ، حصاناً أو فرساً؛ أو الإبل، جملاً أو ناقه. ولكنه ﷺ كان يفعل ذلك، مع قدرته على ركوب الخيل والإبل؛ تواضعاً واقتصاداً.

ثمّ ها هو عليّ بن أبي طالب ﷺ، أمير المؤمنين، يقول: «والله، لقد رَقَعْتُ مِدْرَعَتِي هذه حتّى استحييتُ من راقعها. ولقد قال لي قائلٌ: ألا تبذيها؟ فقلتُ: أغرب عَنِّي، فعند الصباح يَحْمَدُ القومُ السُّرى» (نهج البلاغة ٢: ٦١).

وقد أكد القرآن الكريم والسنة الشريفة في أكثر من موردٍ على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يريد ولا يرضى أن يكلف إنساناً ما لا يطيق، أو ما لم يؤت من الرزق. ففي بيان ما يجب على الرجل تجاه مطلّقة أو وضِع القرآن الكريم أنّه يجب عليه نفقتها إلى أن تتقضى عدتها، بالحِيض أو الأشهر أو وضِع الحمل، ولكنه ميّز بين المُوسِر والمُعسر، فكلُّ يُنفق ممّا آتاه الله، ولا يُضار: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلْنَ عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَنْتُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسَرِّضْ لَهُ أُخْرَى ❖ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا

• الأسرة بين شراهة الاستهلاك ومحدودية الدخل

آتاهُ اللهُ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧٠﴾ (الطلاق: ٦-٧).
ومن هنا يتضح موقف الإسلام من الكلفة الكبيرة للمصروف القائم على شراهة الاستهلاك، وطلب الكماليات من السلع، وهي ترهق مُتَوَلِّي الإنفاق، سواء كان الأب أو الأم أو الأخ أو الزوج أو الوالد.

هذا، وفي ما ينقله التاريخ من تجهيز رسول الله ﷺ لابنته الطاهرة فاطمة الزهراء (ع) عند زواجها، وما نجده من أخبارٍ عن أثاث بيتها المتواضع، لخير دليل على استحباب الاقتصاد في المعيشة، والتبسط في اقتناء السلع والأشياء.

مصدق الضروري والكمالي

قد لا نستطيع تعيين مصداق ثابت للضروري والكمالي؛ لأنه قد يختلف من شخصٍ أو زمانٍ أو مكانٍ لآخر. ولكن الثابت واليقيني أن الطعام، والشراب، والمسكن، والملبس اللائق، والدراسة ولو في المدرسة أو الجامعة الرسمية، هي من الضروريّات، التي ينبغي تأمينها.

وأما مستلزمات هذا العصر، والمعروف الشائع فيه، كالحاسوب، والتلفون الذكي، والبيت الواسع، والخادمة، والسيارة الحديثة الفارهة، والأثاث الفاخر، والدراسة في الجامعات الخاصة، وصولاً إلى الزواج الثاني والثالث والرابع، وهو عاجزٌ عن الإنفاق على الزوجة الأولى، وغير ذلك كثير، هذه كلها من الكماليات التي ينبغي التعامل معها على هذا الأساس.

خطوات تمنع التحول إلى الاستهلاك

تزداد مخاطر تحول المجتمعات من إنتاجية (إبداعية خلاقة) إلى استهلاكية (منهارة وعاطلة عن العمل). ويكثر الحديث عن الطريقة الأسلم لمنع هذا التحول، الذي بدأ فعلاً. ومن الخطوات المهمة في هذا المضمار:

أ. التشجيع والحث على الاقتصاد في المصروف. وقد تقدم الحديث مفصلاً حول أهمية الاقتصاد وضرورته، عقلاً وشرعاً.

ب. تربية الأولاد (الذين سيصبحون آباءً وأمّهات، أي أزواجاً وزوجات) على ضرورة الاكتفاء بالحاجات الضرورية، والاستغناء عن الكماليات، لا بالمطلق،

ولكن نقتني منها ما يرفع الحاجة الفعلية (تلفون واحد، حاسوب واحد، ...).
ج - ترشيد اقتناء السلع الكمالية، أي غير الضرورية وغير الأساسية. فمثلاً: قد يقتني تلفوناً ذكياً، ولكن لا حاجة على الإطلاق لتبديله بالموديل الجديد فور توفره في الأسواق، وربما يتسابقون للحصول عليه ولو لم يتوفر بعدُ بشكلٍ طبيعيٍّ في السوق، وطبعاً قيمته في هذه الفترة أكثر من القيمة الحقيقية له.
وهكذا في السيارات، وألواح التصفح، وأثاث المنزل، والحاسوب، و...
فإن أصرت الزوجة أو الأولاد على طلب الكماليات بشكلٍ غير صحيح، من الناحية التربوية والأخلاقية والشرعية، فلتكن لرب الأسرة الجرأة الكاملة في أن يضعهم أمام الحقيقة: (لا يجب عليّ تأمين هذه الأمور، اصرفوا على أنفسكم).
كثيرة هي الأمور التي لا يمكن للإنسان أن يدركها حقاً إدراكها قبل أن يجربها، فدعه يجرب ما معنى تبذير المال في مثل هذه الأمور. حين يعرف معنى التعب والجهد في تحصيل المال، ثم يشعر بخسارته في تلك الأمور، سيدرك أهمية الاقتصاد، والادخار لأوقات الحاجة الحقيقية...

الحضور الطاعي للكماليات

والسبب في ذلك - كما تقدم - أنّ الإنسان مجبولٌ مفطور على حبّ متاع الحياة الدنيا، والاستزادة منه، ويتم ذلك بالإكثار من الشراء والاستهلاك، من قبل جميع أفراد الأسرة، كالزوج، والزوجة، والأولاد.
مضافاً إلى ما تبثّه وسائل الإعلام (بما فيها وسائل التواصل الاجتماعيّ وغيرها)، والدعايات التسويقية الهادفة والناجحة، من تشويقٍ إلى السلع. وكل ذلك سيساهم حتماً في تحوّل مجتمعاتنا إلى مجتمعاتٍ استهلاكية.
والأساس في نجاح مثل هذه الدعايات غياب التوجيه الصالح. فالفرد والمجتمع ليسا محصنين تجاه مثل هذه الإغراءات، وسرعان ما يسقطون في فخّ الدعاية والترويج الإعلانيّ. والعذر موجودٌ على الدوام.

الأثر الخطير لعمل المرأة

وهنا أرى لزاماً عليّ أن أشير إلى ما تركه عمل المرأة من تأثيرٍ سلبيٍّ على

المجتمع. ومن ذلك تحويله إلى مجتمع استهلاكيّ، يطلب الكماليات. عملُ المرأة من حيث المبدأ لا إشكال فيه، فهي صنوُ الرجل، وشريكته في الحياة، وذات عقلٍ كامل، وهمةٍ عالية، وقدرةٌ على النجاح والتألق في أكثر من مجال.

ولكن هذا إذا نظرنا إليها كفردٍ، فلا محذور في عملها، إذا كانت تأمن على نفسها من الوقوع في الحرام.

ولكن إذا نظرنا إلى عملها من الناحية الاجتماعية والاقتصادية العامة، أي بلحاظ مصلحة المجتمع ككل، فلا أتصور أنّ عملها سيكون ذا أثرٍ إيجابي بالشكل الذي يُصوّره لنا دعاة العمل، وخروج المرأة إلى جميع الساحات، و...

تعمل المرأة، وربما سيُطالبون يوماً ما بـ (كوتا نسائية) في الوظائف، هذا يعني ارتفاع معدل البطالة عند الرجال؛ لأنه لا توجد فرص عمل كافية للجميع، ومع ذلك الرجل مُلزمٌ بالإنفاق على الزوجة والأولاد، وأمّا راتبُ المرأة فيذهب في شراء الثياب، والعطور، والزينة، والذهب، وسيارة خاصة، وخادمة، وحضانة للأولاد، وهذه ممّا يُستغنى عنه كلياً أو جزئياً إذا كانت المرأة غير عاملة.

تعمل المرأة، وترضى بالراتب البسيط، فمن من أرباب العمل سيدفع راتباً عالياً لرجلٍ كي يعمل عنده؟! إلا إذا احتاج إلى عملٍ لا تقدر عليه المرأة. ومع ذلك يبقى هذا الأمر كالسيف فوق رأسه.

ولا أريد أن أتوسّع في ذكر سلبيات عمل المرأة، مع التأكيد على أنّ عملها في بعض المجالات ضروريٌّ، بل واجبٌ أحياناً.

تعمل المرأة وتقبض راتبها، قليلاً أو كثيراً، فتصرفه في حاجاتها الخاصة، وأغلبها من الكماليات، وإذا بقي منه شيءٌ تصدّت لشراء الكماليات التي يطلبها أولادها، فيعتادون على اقتناء مثل هذه الأشياء، بل ربما أخذ الوكد في المقارنة بين تصرف أمّه وتصرف أبيه، غافلاً عمّا يتحمّله الأب من مصروفٍ كبير على العائلة أجمع.

علاجٌ وحلٌّ

هما طريقان ناجعان جداً: استنطاق العقل؛ والتزام الشرع.

١- **استطاق العقل:** بقليل من التفكير المتأنّي، والتدبّر الحكيم، يتّضح أنّ معظم هذه الكماليّات إنّما تُطلّب للاستعلاء والتفاخر، وليست مورد حاجة ماسّة، بل يمكن الاستغناء عنها بكلّ يسرّ، وبلا حرج. فإذا أُضيف إلى ذلك أنّ هذه السُّمعة الرفيعة، التي حصلها من خلال اقتناء هذه الأشياء، قد تزول في أيّ لحظة؛ بسبب العجز عن أداء الدّين المتراكم، فيُتضح الحال، وتظهر حقيقة اقتناء هذه الأشياء، حينها سيتخلّى العاقل الحكيم عن طلب هذه الكماليّات؛ لصالح نفسه وأسرته. وسيعمل بالمثل الشعبيّ الذهبيّ القائل: «على قدّ بساطك مدّ رجلك». وسيستحضر دائماً القول الحكيم: «نأكل لنعيش، لا نعيش لنأكل». وهكذا في كلّ المتطلّبات؛ فهي لتأمين استمراريّة العيش، وليست هدفاً بحدّ ذاتها.

٢- **التزام الشّرع:** فيها هو كتاب الله يدعو إلى التواضع، ويعدّ عليه الجنّة: ﴿تَلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص: ٨٣).

وها هو القرآن الكريم يمنع من الصدقة والإنفاق في سبيل الله إذا أثر سلباً على معيشة الإنسان، وحاجاته الضروريّة، فكيف سيكون موقفه من الكماليّات؟! ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ لَا يَأْتِي الْوَسْطَ، فَلَا تُنْفِقْ كُلَّ مَا عِنْدَكَ، وَلَوْ كَانَ هَذَا الْإِنْفَاقُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ]﴾ (البقرة: ٢١٩)؛ ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥).

وأخيراً، لا نستبعد أن يكون هذا الإغراق في طلب الكماليّات، ما يستلزم انشغال كلّ أفراد الأسرة في العمل والإنتاج؛ لتأمينها، بعيداً عن التواجد في ساحات العلم والإبداع والتفوّق والاختراع، حُطّة سياسيّة خبيثة، تهدف إلى جعل الجميع يعملون ويعملون، ويصرفون ما يُنتجون، فلا تفوّق وإبداع، ولا مدّخرات ورساميل يمكن أن تساهم في تحريك عجلة الاقتصاد الوطنيّ. وتبقى الساحة خاليةً لحيتان المال الكبار، ليتحكّموا بمصائر الناس في أمّهم واقتصادهم وسياساتهم.

الاجتهاد في أصول الفقه

منهج الاجتهاد البنيوي سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلامي^(١)

د. الشيخ محسن كديور^(*)
ترجمة: علي فخر الإسلام

١- ظلَّ الاجتهاد العامل الأساس في بلورة حيوية الإسلام من صلبه طوال عدّة قرون، مؤكّداً خلالها نجاته؛ إذ كان علماء الإسلام - ولا سيّما الفقهاء - يرجعون، في ضوء ذلك المنهج، إلى القرآن والسنة؛ لاستنباط وظائف المؤمنين العمليّة؛ لتسيير عجلة حياتهم كمسلمين، دون الاصطدام بأيّ حرج. كان الفقهاء يفرغون جهدهم في التعامل مع ما يستجدّ من قضايا؛ ليلغوا قصدهم باتّباع منهج الاجتهاد التقليديّ؛ فإن لم يسعفهم الرجوع إلى القرآن والسنة في العثور على ما يبيّن بوضوح لجأوا إلى الإجماع وعدّة وسائل أخرى - تبعاً لكلّ مذهب -، كالقياس و«أخواته» - من قبيل: المصالح المرسلة، وأمثالها - أو العقل، في استنباط أحكام الشريعة.

منذ أواخر القرن التاسع عشر ظهر جلياً قصور الأحكام التي أفرزتها فهم الفقهاء عن مواكبة بعض القضايا التي أفرزتها الحياة المعاصرة، ما أدّى إلى خلق حالة من عدم الانسجام بين الإسلام والحداثة، لتأخذ بالانتساع بالتدرّج. ولم ينحصر ذلك التباعد في عددٍ محدود من المسائل أو نطاقٍ صغيرٍ من أحكام الشريعة فحسب، بل تفاقم مع العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين، ليشمل تقريباً كافّة الأحكام غير

(*) أستاذٌ وباحثٌ زائرٌ في الدراسات الإسلاميّة في قسم الأديان في جامعة Duke منذ العام ٢٠٠٩م، وكاتبٌ معروفٌ، تغطّي اهتماماته البحثيّة الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ والمعاصر، مع التركيز على كلّ من: الفلسفة، الكلام، القانون، الأخلاق الإسلاميّة، والدراسات القرآنيّة، والفكر السياسيّ الشيعيّ.

العبادية وبعض نظائرها العبادية في الشريعة، ناهيك عن العلوم النظرية الإسلامية، كعلم الكلام وتفسير القرآن وعلم الحديث.

لقد تبدت ظاهرة قصور استيعاب العلماء التقليديين وفهمهم بشكل فاقع إلى درجة لم تقتصر ملاحظتها على فئة محدودة من النخب والمختصين فحسب، بل لمستها غالبية شرائح المتعلمين من المسلمين؛ إذ كلما ازداد انفتاح المجتمعات الإسلامية على ظاهرة الحداثة انكشف مدى عمق البؤن الشاسع بين الإسلام والحداثة وسعته.

طبعاً، لا يفوتنا أن نشير إلى نقطة هامة، وهي أن هذه المعضلة ليست حِكراً على المسلمين؛ فقد خاض اليهود والمسيحيون وأتباع الأديان الأخرى مشكلات وتجارب مشابهة بشكل أو آخر في التعامل مع الحداثة.

٢. يبدو أن المسلمين في مواجهتهم لتلك الظاهرة تبَنُّوا ثلاث مقاربات للتعامل

معها:

الأولى: اعتبار المشكلة كامنة في أصل الدين، ومنه: الإسلام؛ فأروا في الإسلام عائقاً أمام الحداثة والتنمية والتقدم، ليخلصوا إلى أن الحل الوحيد للخروج من المعضلة يتمثل في إلغاء الدين من الحياة، وفق مبدأ «عش حياتك وكأته لا رباً موجوداً»، أو «افرض أن الرب قد مات»، الأمر الذي أفرز علمانية فكرية أو فلسفية تقوم على فكرة رهن السعادة بتجاوز الإسلام وأحكامه التي أكل الدهر عليها وشرب. وبعبارة أخرى: لقد ولّى عصر مفاهيم كالأديان، الله، النصوص المقدسة، والوحي...، وحن عصر العقل واكتفاء الإنسان الذاتي.

الثانية: توجيه أصابع الاتهام إلى الحداثة؛ لانحرافها عن التوجه الديني، ليصار إلى الرجوع إلى صدر الإسلام سبيلاً، من خلال التمسك بتعاليم النبي الأصيل وفهم ظاهر القرآن. فلا نقص في الإسلام أو الشريعة أو فهم العلماء؛ إذ كانت الحداثة السبب في القضاء على قيم الإنسان الروحية. إذن المشكلة تكمن في الحداثة الشيطانية. ويمكن إطلاق السلفية على مثل هذا التوجه، الذي يشمل قراءات متووعة عن المقاربة التقليدية.

الثالثة: وتقع بين المقاربتين المتطرفتين السابقتين؛ إذ تعمل على البحث عن طريقة لمواكبة الإسلام للحداثة والعصر وتحكيم صرح الإسلام العصري، من خلال

• الاجتهاد في أصول الفقه، منهج الاجتهاد البنيوي سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلامي

إطلاق عملية إصلاح تدريجي للفكر الإسلامي. تعترف هذه المقاربة بوجود معضلةٍ جدية، إلا أنها لا تراها كامنةً في الدين أو الله أو الوحي. فلا مشكلة في أصل الإسلام، وإنما تكمن المشكلة حقيقةً في تبني قراءة علماء السلف وفهمهم للتعامل مع قضايا العصر؛ إذ لم تُعدّ نتائج اجتهادات علماء السلف في القرون الماضية قادرة على تلبية حاجات المسلمين في العصر الحديث، ما يفرض تغيير قراءة الإسلام، لا الإسلام نفسه. إنَّ قراءة علماء كبار، كالغزالي والشيخ المفيد، للإسلام خاصةً بفهم عصرهم وظروفه، لا عصرنا وشروطه، وهذا لا يعني إنكار جهود كثيرٍ منهم، كالمتكلمين والفقهاء والمفسرين والمحدثين والحكماء والعارفين على امتداد القرون الأربعة عشرة السابقة، الذين أسهموا في إغناء العلوم الإسلامية، ويستوجبون ثناءنا الجميل والتقدير، إلا أن ذلك لا يبرر بأي شكل الاتباع الأعمى، أو اجترار أعمالهم وأطُرهم النظرية ومنظوماتهم الفكرية، دون نقدٍ أو مراجعة أو إصلاح.

٣. تقوم المقاربة الإصلاحية على عنصرين أساسيين: الأول: استيعاب تبني منهج الاجتهاد التقليدي في التعامل مع قضايا العصر. ولما كانت معضلات العالم المعاصر من التشعب والتعقيد ما تتجاوز المناهج التقليدية يبقى كثيرٌ منها غير محلولةٍ أو مفتقرةٍ إلى إجاباتٍ وافية. الأمر الذي يقودنا إلى **العنصر الثاني**، الذي يقوم على عدم كفاية الاجتهاد التقليدي في مواكبة العصر. وتلتقي في هذه الفكرة آراء كثيرٍ من المسلمين التقدميين، منذ جمال الدين الأفغاني الأسدي ومحمد إقبال اللاهوري وحتى المعاصرين، من أمثال: فضل الرحمن، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، عابد الجابري، عبد الكريم سروش ومحمد شبستري، الذين يمكن ضمُّهم في هذه البوتقة؛ إذ عمل كلُّ منهم لإصلاح الفكر الإسلامي من وجهة نظره الخاصة.

في هذا السياق، لم يسلم أولئك من سهام النقد حيال ما قاموا، إلا أنه لا يمكن إنكار أهمية إسهاماتهم في إصلاح الفكر الإسلامي؛ فهم يستحقون مني كلَّ الاحترام والتقدير على الخدَمات التي قدّموها في هذا الإطار.

يوجّه كاتب هذه السطور، في ضوء تجارب مَنْ سلف ذكرهم، فضلاً عن تجارب علماء اللاهوت المسيحيين واليهود، إلى منهج جامع يمكن تسميته «تجديد الاجتهاد» أو «الاجتهاد في المباني والأصول».

يُعدّ محمد إقبال اللاهوريّ أوّل مَنْ استعمل مصطلح «الاجتهاد البنيويّ»، وذلك في كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» في العام ١٣٠٩هـ.ش. هناك شبه إجماع في أوساط المفكرين المسلمين حول ضرورة الاجتهاد البنيويّ، إلا أنّ كلّ واحدٍ منهم اتّخذ لنفسه مقاربةً مختلفة في هذا الخصوص. ولدينا وصفاتٌ عامّة متنوّعة عن ذلك الاجتهاد طوال العقود الثمانية الماضية، إلا أنّ الوقت قد حان لتطبيقها عملياً، وإبراز مخرجات ذلك المنهج في قراءة الإسلام وفهمه. وقد حاولتُ في هذه المقالة بيان مقاربتي للاجتهاد البنيويّ.

٤. نعني بالاجتهاد البنيويّ نقد أصول الفكر الإسلاميّ ومبانيه. وينبغي لهذا النمط من الإصلاح أن يسبق مرحلة إصلاح الشريعة، ويتكثّف هناك؛ إذ إنّ الشريعة نفسها ليست سوى فرع لأصول ومبانٍ تتقدّم عليها. ولا يقتصر نطاق الاجتهاد على الشريعة والفقّه وأحكام الإسلام العمليّة فحسب، بل يتّسع ليشمل المجال النظريّ لتعاليم الإسلام التقليديّة، التي تشمل علم الكلام والخلاق وتفسير القرآن وجمع الحديث وشرحه أيضاً.

يقوم الاجتهاد التقليديّ على أساس علمٍ يُدعى «أصول الفقّه»، والذي يمكن اعتباره بمثابة «ميثودولوجيا الفقّه». وهو علمٌ لا يقتصر على الفقّه فحسب، بل يغطّي بمنهجيتّه كافّة النصوص الإسلاميّة، بما فيها: القرآن؛ والحديث.

بناءً على أحد أفضل تقسيمات أصول الفقّه، والذي قام به الفقيه العراقي البارز محمد رضا المظفر في القرن الرابع عشر (الشمسي)، يتألّف ذلك العلم من أربعة أقسام: أوّلها، وأهمّها: فلسفة التحليل اللغوي أو «مباحث الألفاظ». الثاني: «الملازمات العقلية»، سواء في ما يخصّ المستقلّات العقلية وغير العقلية. الثالث: مباحث «الحجّة»، وتستعرض اعتبار ونطاق فعاليّة كلّ واحدٍ من مصادر الفقّه الإسلاميّ: القرآن والسنة والإجماع والعقل والقياس (وأخواتها) والعرف، وألحق بها موضوع كميّة ترجيح أحد المصادر على الآخر عند تعارضها وتزاحمها، وذلك تحت عنوان «التعادل والتراجيح». ولما كانت المصادر التي تتمحور على النصّ مشحونة بالتعارضات تبرز عندئذٍ أهمية تحديد المنهج المعياريّ الذي يتمّ اتّخاذه لرفعها. بينما يشمل القسم الرابع الأصول العمليّة عند غياب المصادر الأربعة الأخرى لاستتباط أحكام الشريعة (الكتاب،

• الاجتهاد في أصول الفقه، منهج الاجتهاد البنيوي سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلامي

السنة، الإجماع، والعقل أو القياس)، وهي عبارة عن: البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب. أمّا مبحث «الاجتهاد والتقليد» فهو بمثابة نتيجة أصول الفقه، وخاتمة ذلك العلم.

تشكّل تلك الأقسام الأربعة لأصول الفقه أساس الاجتهاد التقليدي والتفسير التقليدي والحديث التقليدي والكلام التقليدي. ولا يمكن لأيّ عمليّة إصلاحية أن تؤتي أكلها دون نقدٍ بنيويّ لكافة أقسام تلك الميثودولوجيا التقليديّة تقريباً.

5- إن أصول الفقه بحاجة إلى نقدٍ ومراجعة عميقة، لا إصلاحٍ قشريّ. وإن احتواءها على مواضيع غنيّة ومباحث قيّمة لا ينبغي أن يلغي الحاجة إلى اجتهادٍ متواصل فعّال وناجح داخلها. ويمكن في هذا السياق الاستلهام من الألسنيّة والهرمينوطيقيا والمقاربة التاريخية والفكر النقديّ.

من أبرز عيوب الاجتهاد التقليديّ إغفال دور العلماء غالباً في فهم النصوص في الإسلام التقليديّ، وهو ما ينبغي علينا تعلمه من فلاسفة معاصرين، أمثال: شلاير ماخر، أتو، هايدغر، غادامر، وإريك هيرش؛ حيث تُوصلنا النتائج التي أفرزتها تلك الدراسات المستجدة إلى نقطة مشرقة تتمثّل في إمكانية استخراج عدّة معانٍ حقيقيّة؛ إذ لا معنى معياراً كامناً في النصّ، في ما يحكي نزعة التنوع الدينيّ الذي يجب تبنّيه. ناهيك عن لزوم التأكيد على استحالة إخراج أيّ نصٍّ عن خلفيته وسياقه التاريخيّ.

أمّا المنهج الآخر الذي أهمله علماء المسلمين التقليديّون فيتمثّل في المنهج التاريخيّ؛ إذ تبلورت تعاليم الإسلام، كسائر الديان الأخرى، بالتدرّج، ضمن سيروية تاريخيّة طويلة من التحدّيات والتحوّلات، فضلاً عن تأثيرات القوى الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يفرض على كلّ عالمٍ مسلم دراسةً استقصائيّةً للتعاليم والقضايا الإسلامية، بما فيها استقصاء العقائد والقيّم والأحكام والمعايير والمسلّمات الإسلامية.

يُعدّ «التفكير النقديّ» من أهمّ ضروريّات الاجتهاد البنيويّ الحيويّة في هذا المسار. ويمكن تعريفه كما يلي: «عملية عقلية منضبطة عبر الاستثمار الماهر والفعال لمفهمّة المعلومات التي تمّ جمعها أو توليدها من الملاحظة والتجربة والانطباع والتأمّل أو التواصل، وتطبيقها وتحليلها وتركيبها و/ أو تقويمها كدليلٍ موجّهٍ للاعتقاد والفعل».

وينبغي التعامل مع فقدان هذا المنهج كإحدى الثغرات الكبرى للاجتهاد التقليديّ.

٦. إنّ إعادة هيكلة أصول الفقه (الاجتهاد في الأصول) مجرد قطع لنصف مسافة الطريق نحو الاجتهاد النبويّ، بينما يشكل النصف الآخر الاجتهاد في الأسس، كالركائز الإيستمولوجيّة، الأنطولوجية، الكونية، الأنثروبولوجيّة، الاجتماعية والنفسية والأخلاقية للإسلام. فالحاجة ماسّة إلى نقد ذلك النمط من الفهم الذي يعود إلى القرون الوسطى، ولا سيّما إذا علمنا أنّ كوسمولوجيا بطليموس كانت الطاغية على العلماء التقليديين طوال قرون، بينما تمتاز كوسمولوجيا علماء المسلمين في العصر الحديث بالصبغة النيوكانطية. ناهيك عن أنّ فكرة المساواة بين الجنسين، في ضوء أنثروبولوجيا علماء المسلمين التقليديين، كانت مرفوضة؛ نتيجة تبني أصل العدالة على أساس الاستحقاق الطبيعيّ، في حين يتبنّى علماء المسلمين في العصر الحديث فكرة العدالة على أساس المساواة بين الجنسين. من جهة أخرى، يعتبر الاجتهاد التقليديّ الدين معيار التمايز في حقوق الشرائح الإنسانية المختلفة، بينما يتمنّع البشر في الاجتهاد النبويّ بحقوق متساوية على أساس إنسانيتهم نفسها، بغض النظر عن عقائدهم وأديانهم ومذاهبهم وتوجّهاتهم الإيمانيّة.

إذن، يتبيّن ممّا سبق أنّ المقاربتين السابقتين تنتجان نوعين متفاوتين من الفقه والشريعة.

هناك سؤال محوريّ يطرح على مستوى علم الكلام، ويلقي بظلاله على كافة التعاليم الدينية تأثيراً، ويتمحور حول الله: من هو الله؟ هل هو حاكمٌ اعتباريٌّ أو مجرد ربّ يلزم أن يكون عادلاً؟

يعتقد أغلب المسلمين، من أتباع المذهب الأشعريّ (الماتريديّة والحنابلة)، وأقلية الشيعة والمعتزلة التي انقرضت، بربّ عادل، إلّا أنّ ثمرة ذلك الأصل الأساس لم تكن بارزة في مجالات التعاليم الإسلامية المختلفة، كالأخلاق، الفقه، التفسير، والحديث. ولا ننسى أنّ هناك صلة وثيقة بين فلسفة المعاد (الإيمان باليوم الآخر) والإجابة عن ذلك التساؤل المحوريّ.

بالرغم من أنّ العقل يُعتبر أحد مصادر التشريع الأربعة، ويحظى بقبول فقه الشيعة، إلّا أنّ الفقهاء لم يستثمروا إمكاناته بالشكل اللازم والمطلوب. وفي هذا

السياق يصرّح السيد محمد باقر الصدر، الفقيه العراقي البارز الذي أعدمه صدام حسين في العام ١٩٨٠م، معترفاً في مقدمة رسالته العملية «الفتاوى الواضحة»: «وأما ما يُسمّى بالدليل العقلي، الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن، وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، ولكننا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة».

ما هي فلسفة النبوة؟ وما الذي نطمح إليه من الدين والوحي؟ هل تتمثل غاية النبوة القصوى في وضع قوانين دينية وأحكام شرعية فحسب؟ وهو ما ادّعاه علماء المسلمين التقليديون، من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء، الأمر الذي أدّى إلى ما يلي:
أولاً: احتلال الفقه أعلى المراتب بين العلوم الإسلامية، مسخراً إياها جميعاً لخدمته.

ثانياً: التعامل مع الشريعة كمجموعة من الأحكام الإسلامية فحسب؛ ما حوّل الإسلام إلى مجرد دين مقنّن، وذلك كأفدح سوء فهم ارتكب بحق الإسلام في المقابل، فإنّ الشريعة، في ضوء الاجتهاد البنيوي، مجموعة من القيم الأخلاقية. الأمر الذي يحكي البؤس الشاسع بين المقاربتين السابقتين؛ إذ تتميز القيم غالباً بالثبات، بينما تكون القوانين عرضةً للتغيير حسب مقتضيات الزمان والمكان والشروط وتحولاتها. لا مبرر إطلاقاً لتصور إمكانية مواكبة القوانين التي وضعت في بيئة الحجاز خلال القرن الأول الهجري مقتضيات وحاجات العصر الحديث؛ إذ لن يبقى من تلك القوانين المجترأة من سياقاتها سوى القشور، على حساب اللب والروح.
٧. امتازت القوانين الإسلامية، حسب العقلية السائدة في تلك المرحلة من عصر نزول الوحي، بأربع خصائص: العقلانية المنطقية، العدالة، الأخلاقية، والنجاعة، بالمقارنة مع نظيراتها المناهضة.

في المقابل، فإنّ أغلب أحكام الشريعة غير العبادية، طبقاً للعقلية السائدة في العصر الحديث، تفتقد كلياً أو جزئياً إلى تلك الخصائص. ولا قيمة لمظاهر الأحكام في ظل غياب تلك المزايا الأربع؛ كي تنبهي لصونها والحفاظ عليها.

علينا أن نعترف بأنّ عصر مخرجات الاجتهاد التقليدي قد ولى؛ لعجز حصيلته

عن مواكبة متطلبات العصر.

في المقابل، تتعامل مدرسة الاجتهاد البنيوي مع الأحكام التي تفتقد إلى تلك المزايا الأربعة كأحكام منسوخة، وذلك في سياق الحركة نحو تقليص نطاق الدين أفقياً، وتعميقه عامودياً.

لقد وصف القرآن نفسه بأنه كتاب هداية، لا قانون؛ فلا يعني وجود مجموعة صغيرة من الآيات تتناول القوانين الجزائية أو حقوق المرأة أن نتعامل معها وكأنها قوانين ثابتة دائمة.

إن القرآن والسنة بصدده تحقيق هدفين:

١- رسم خطوط أساسية عريضة لحياة طيبة سعيدة.

٢- تنظيم الحياة الدينية في عصر صدر الإسلام.

وينبغي التعامل مع الأول باعتباره هدفاً ثابتاً دائماً، ومع الثاني كأمر مؤقت،

سواء أكان ورد في القرآن والسنة أم لا.

وقد غفل علماء المسلمين التقليديون عن هذه النقطة الحساسة، فتعاملوا مع كافة محتويات الكتاب والسنة كعناصر دائمة ثابتة وأبدية، ما خلق سوء فهم دفع المسلمون ثمن مشاقه الناتجة.

من جهة أخرى، يكمن هدف الاجتهاد البنيوي في التمييز بين هذين النوعين من الأحكام الإسلامية؛ فيحافظ على الأصول والتعاليم الثابتة؛ ويحيل الباقي إلى متحف تاريخ الإسلام.

ولا شك في أن أغلب المشاكل التي يعاني منها الإسلام تتبع من الأحكام المؤقتة، التي كانت خاصة بأزمته وأمكنتها وشروطها المحيطة، فلم تكن في يوم من الأيام جزءاً لا يتجزأ من الإسلام، ولا محصنة من التغيير. وإن التعامل مع تلك الأحكام المؤقتة باعتبارها دائمة يخلق سوء فهم عميقاً.

في الختام، يتمثل فهم الكاتب للاجتهاد البنيوي اجتهاداً في الأصول والمباني. وأعتقد جازماً بأن هذا الأمر خطوة ضرورية لإحياء الفكر الإسلامي، مع المحافظة على روح الإسلام.

الموامش

(١) مقالة منشورة باللغة الإنجليزية، بعنوان:

«Ijtihad in Usul al Islamic Thought through Structural Ijtihad»

في مجلّة «إيران نامه [Iran nameh]»، جامعة تورنتو/ كندا، السنة ٣٠، العدد ٣، خريف ٢٠١٥م - ١٣٩٤هـ.ش، ص ٢٠ - ٢٧. وقد ترجمها من الإنجليزية إلى الفارسية: حميد رضا يزداني (طالب دكتوراه في هندسة الطيران في جامعة شريف الصناعية).

شرط «القدرة» في التكليف الشرعيّ وأثاره الفقهيّة والأصوليّة

أ . علي أكبر زارچي پور (*)
الشيخ محمد حسن كحلي شيردار (**)
ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

الخلاصة

من المسائل الأصولية التي لها آثار ونتائج مهمّة في الأبحاث الأصولية والفقهيّة مسألة تقييد التكليف الشرعية بالقدرة. يتمّ البحث في هذه المسألة عمّا إذا كانت التكليف الشرعية مشروطةً بالقدرة أم لا؟ ويتمّ التعبير عن هذه المسألة بـ «قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور». إن الغرض من هذه المقالة هو بيان الآثار والنتائج الفقهيّة والأصولية لهذه القاعدة. في ضوء الأبحاث المنجزة هناك تأثيرٌ لهذه المسألة على أبحاث من قبيل: «جواز التعجيز قبل دخول وقت الواجب العبادي»، و«وجوب قضاء الواجب العبادي»، و«وجود التزاحم بين الواجب الموسّع والمضيق»، و«مسؤولية المكلف تجاه المقدمّات المفوتة»، و«قاعدة الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار»، و«الجامع بين المقدور وغير المقدور»، و«صدور الفعل غير الاختياريّ من المكلف»، و«العلم الإجمالي».

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في كلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة (قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلاميّة) - جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران.
(**) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في قم، وأستاذٌ مساعدٌ في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلاميّة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران.

مقدمة

هناك الكثير من القيود والشروط في التكليف والأحكام الشرعية؛ حيث يكون لوجود هذه القيود وعدم وجودها - بالإضافة إلى التأثير في فعالية التكليف أو عدم فعليته - ثمار ونتائج أخرى في الأبحاث الفقهية والأصولية. ومن هذه القيود: قيد العلم، وقيد الزمان، وقيد قصد امتثال الوجوب.

وإن من المسائل الدقيقة، وذات الفوائد الكثيرة في الفقه والأصول، مسألة تقييد التكليف والأحكام الشرعية بالقدرة. يتمّ البحث في هذه المسألة حول هذا السؤال القائل: هل التكليف الشرعية مقيدة بالقدرة أم لا؟ أي هل أن الأحكام الشرعية تشمل الأشخاص الذين يمتلكون القدرة على القيام بالفعل فقط أم تشمل الأشخاص العاجزين عن القيام بذلك الفعل أيضاً؟

لم يتمّ بحث هذه المسألة حتى الآن من قِبَل الفقهاء والأصوليين بشكلٍ دقيق ومركّز، وإنما هناك مجرد أبحاث استطرادية يمكن العثور عليها في تضايع كلماتهم. ومن ذلك أنه تمّ البحث عنها - على سبيل المثال - في أبحاث من قبيل: مسألة الضد، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، بمقدار ما تقتضيه المسألة من بحث اشتراط القدرة في التكليف أيضاً. ولم يبحث هذه المسألة بشكلٍ مستقل من الفقهاء سوى الشهيد السيد محمد باقر الصدر في الحلقتين الثانية والثالثة من كتابه القيم (دروس في علم الأصول)، وقد جاء بحثه مختصراً في هذه المسألة. كما لم يتمّ تأليف كتاب أو مقالة مستقلة في هذا الشأن. ومن هنا يحظى البحث المستقل والمركّز حول هذه المسألة بأهمية كبيرة.

إن المشهور بين الأصوليين هو أن القدرة تعدّ من الشرائط العامة في التكليف؛ بمعنى أنه لو كان المكلف عاجزاً، ولا يستطيع امتثال المأمور به، لا يتوجّه إليه أيّ تكليف؛ إذ مع فقدان الشرط لا يُكتب التحقّق للمشروط أيضاً^(١). بيد أن بعض الأصوليين يذهب إلى القول بأن القدرة ليست شرطاً في التكليف؛ كما أن العلم بدوره ليس شرطاً في التكليف أيضاً، بل إن [عدم]^(٢) القدرة يشكلّ عذراً للمكلف في مخالفة تكليف المولى، وعدم تعريضه للعقاب؛ لأن خطاب المولى صادرٌ بشكلٍ عام، بحيث يشمل جميع المكلفين، إلا أن العقل يرى أن الشخص العاجز يكون معذوراً؛

بسبب عجزه وعدم استطاعته، ولا يراه مستحقاً للعقاب^(٣).

وقد تمّ تناول هذا البحث تحت عناوين مختلفة، من قبيل: «التكليف بما لا يُطاق»^(٤)، و«التكليف بغير المقدور»^(٥)، و«تكليف العاجز»^(٦)، و«التكليف بالمحال»^(٧)، و«اشتراط القدرة في التكليف»^(٨)؛ لما له من الأهمية البالغة في الأبحاث الفقهية والأصولية.

إن أثر هذه المسألة - في حدود بحث وتنقيب كاتب السطور - يظهر في ثمان مسائل فقهية وأصولية؛ بحيث إن القبول بهذه القاعدة أو رفضها يؤدي إلى اتخاذ مواقف مختلفة في هذه المسائل؛ ولذلك نسعى في هذه المقالة إلى بحث ودراسة آثار الالتزام بهذه القاعدة أو عدم الالتزام بها في هذه المسائل الثمانية، وهي عبارة عن: «جواز التعجيل قبل دخول وقت الواجب العبادي»، و«وجوب قضاء الواجب العبادي»، و«التزام بين الواجب الموسع والمضيق»، و«مسؤولية المكلف في مقابل المقدمات المفوتة»، و«قاعدة الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار»، و«الجامع بين المقدور وغير المقدور»، و«صدور الفعل غير الاختياري من المكلف»، و«العلم الإجمالي».

تعريف بالمفاهيم

١- التكليف

إن التكليف لغةً عبارة عن حمل الغير على فعل شيء ينطوي على شدة وبذل جهد وصعوبة؛ وأما بحسب المصطلح فهو يعني الأحكام الشرعية التي ترتبط مباشرة بفعل المكلف، وهو ينقسم إلى خمسة أقسام، وهي: الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه، والمباح^(٩).

أ- التكليف بالمحال

إن التكليف بالمحال، الذي هو من أقسام التكليف بغير المقدور، يُطلق على التكليف الذي لا يكون امتثال متعلقه مقدوراً للمكلف؛ بمعنى أن امتثاله بالنسبة إلى المكلف يكون ضرباً من المحال العقلي أو العادي. وبعبارة أخرى: إن التكليف بالمحال وإن كان في حد ذاته غير محال، وهناك إمكان لإرادته والأمر به من قبل

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

المولى، يُبَدَأُ أن المكلف لا يمتلك القدرة على امتثاله، كأن يقول المولى لعبده: «امش على الماء»، حيث لا يكون المكلف قادراً على ذلك عادةً^(١١). إن هذا القسم من التكليف بغير المقدور خارجٌ عن محلِّ بحثنا؛ إذ إن محلَّ بحثنا حيث يكون الفعل مقدوراً في حدِّ ذاته، ولكن المكلف لا يمتلك القدرة على القيام به.

ب - التكليف المحال

إن التكليف المحال يعني أن يكون ذات التكليف والطلب (التكليف في حدِّ ذاته) محالاً، ولا توجد فيه قابلية وإمكانية الصدور من قِبَل الشارع؛ خلافاً للتكليف بالمحال، حيث لم يكن ذات التكليف والطلب غير ممكن؛ وإنما يصبح محالاً بسبب امتناع وقوع متعلقه في الخارج^(١٢). ومن الجدير بالذكر أن هذا القسم خارجٌ عن محلِّ بحثنا؛ لأن صدور هذا النوع من التكليف محالٌ من قِبَل المولى، فلا يصل الأمر إلى مرحلة امتثاله من قِبَل المكلف.

٢- القدرة

القدرة لغةً بمعنى امتلاك الاستطاعة على فعل شيء^(١٣)؛ وبحسب المصطلح تعني إمكان فعل الشيء وتركه عن إرادة واختيار^(١٤). وعلى هذا الأساس فإن الشخص العاجز بحسب المصطلح الفقهي هو الشخص الذي لا يمتلك القدرة على القيام بفعلٍ عن إرادة واختيار، سواء أكان هذا العجز ناشئاً من متعلق الفعل، من قبيل: الأمر باجتماع النقيضين؛ أو أن يكون هذا العجز ناشئاً من ذات المكلف، كأن يرتكب المكلف فعلاً وهو نائمٌ أو سكران، ففي مثل هذه الحالة لا يكون مالكا لإرادته واختياره.

ومن الجدير ذكره أن القدرة في محلِّ بحثنا تشمل القدرة العرفية أيضاً؛ ومن هنا لو كان الشخص من الناحية العقلية قادراً على القيام بفعلٍ، ولكنه لا يكون قادراً على فعله بنظر العرف، يُعدُّ في محلِّ بحثنا عاجزاً عن القيام بالفعل. وعلى هذا الأساس فإن المكلف المضطرَّ إلى القيام بفعلٍ، وإن كان قادراً على الترك عقلاً، ولكن حيث لا يُعدُّ قادراً عرفياً، فإنه يُعدُّ في محلِّ بحثنا عاجزاً عن ترك الفعل.

وكذلك فإن المكلف بالنسبة إلى القيام بفعلٍ خارج عن محلّ ابتلائه يُعدّ بدوْره عاجزاً عُرْفاً^(١٤).

أ- القدرة العقلية والشرعية

هناك في كلّ من القدرة العقلية والقدرة الشرعية مصطلحٌ مختلف، نشير فيما يلي إلى كلّ منهما:

١- **المصطلح الأول:** لو كانت مبادئ التكليف - وهما: الملاك؛ والإرادة - مشروطةً بالقدرة فإنه يسمّى هذا النوع من القدرة - أي القدرة التي تكون شرطاً في مرحلة الملاك والإرادة - بالقدرة الشرعية. وإن الوجه في تسمية هذا النوع من القدرة بـ «القدرة الشرعية» أن الشارع هنا هو الذي يبيّن أن التكليف من حيث الملاك والإرادة مقيّد ومشروط بالقدرة، ولا يكون للعقل إدراكٌ هنا. وبعبارةٍ أخرى: إن الشرع هو الحاكم بتقيّد التكليف من حيث الملاك والإرادة بالقدرة، وليس الشرع.

وأما إذا لم تكن مبادئ التكليف مشروطةً بالقدرة فإن اشتراط القدرة في التكليف يكون عقلياً. وإن الوجه في تسمية هذه القدرة بـ «القدرة العقلية» هو أن منشأ اشتراط التكليف بالقدرة - في هذا الفرض - مجرد حكم العقل القائم على استحالة التكليف بغير المقدور؛ بمعنى أن التكليف في مرحلة الجعل والاعتبار مشروطٌ بالقدرة^(١٥).

٢- **المصطلح الثاني:** إن المراد من القدرة العقلية في المصطلح الثاني هو أن جميع التكاليف مشروطة بحكم العقل بالقدرة التكوينية على امتثال الفعل. فلو أن الشارع - بالإضافة إلى القدرة التكوينية - قد اشترط أن لا يكون هناك مانعٌ شرعي يقف في طريق تكليف ما؛ بمعنى أن لا يكون هناك تكليفٌ ثانٍ مضادٌ لهذا التكليف الأول موجودٌ وفعلي، ففي مثل هذه الحالة يكون التكليف الأول مشروطاً بالقدرة الشرعية. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك قيّدان لتحقيق القدرة الشرعية: **القيّد الأول:** أن يكون المكلف قادراً من الناحية التكوينية على القيام بمتعلّق الفعل.

القيّد الثاني: أن لا يكون هناك في البين واجبٌ فعلي آخر يزاحم فعلية هذا

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

التكليف.

إن الوجه في تسمية القدرة بالقدرة العقلية والشرعية في المصطلح الثاني هو أن هناك في القدرة الشرعية تقييداً مضاف من قبل الشارع؛ ولذلك تسمى هذه القدرة بـ «القدرة الشرعية»؛ وأما في القدرة العقلية فإن العقل وحده هو الذي يحكم بالمقدار الذي تمّ اشتراطه من القدرة في التكليف^(١٦).

وبالنظر إلى وجود هذين المصطلحين للقدرة العقلية والشرعية، والنتائج والثمار التي تترتب على كل منهما، سوف نشير في الأبحاث المقبلة إلى المصطلح المراد منهما بالقدرة العقلية والشرعية.

ب - القدرة التكوينية

١- القدرة التكوينية بالمعنى الأخص: إن جميع الفقهاء والأصوليين الذين يقولون باشتراط هذا النوع من القدرة في التكليف يرون أن جميع التكليف مشروطةً بنظر العقل بوجود القدرة على متعلقها؛ لاستحالة أن يكلف المولى عبده بفعل لا يقدر على امتثاله. ويُسمى هذا المقدار من القدرة - المشروطة في التكليف الشرعي بحكم العقل - بـ «القدرة التكوينية بالمعنى الأخص»^(١٧).

٢- القدرة التكوينية بالمعنى الأعم: إن الفقهاء والأصوليين الذين يقولون باشتراط هذا النوع من القدرة في التكليف لا يرون كفاية مجرد القدرة التكوينية بالمعنى الأخص للقول بصحة جعل التكليف، وعدم قبُحه، بالنسبة إلى المكلف؛ بل بالإضافة إلى ذلك، يجب أن لا يكون في هذا التكليف الصادر عن المولى تزاحم وتضاد مع تكليف آخر يساوي هذا التكليف أو يفوقه في الأهمية من حيث الملاك، ولا يكون المكلف قادراً على الجمع بين التكليفين؛ لأن المكلف حيث لا يستطيع امتثال كلا التكليفين في وقت واحد فإن تكليفه بالإتيان بهما معاً يكون تكليفاً بغير المقدور، وهو محال. ويُسمى هذا المقدار من القدرة - المشروطة بحكم العقل في فعلية التكليف بالنسبة إلى المكلف - بـ «القدرة التكوينية بالمعنى الأعم».

وعلى هذا الأساس، فإن القدرة التكوينية بالمعنى الأعم تعني أولاً: أن يكون المكلف قادراً على الإتيان بمتعلق التكليف، وأن لا يكون مريضاً، على سبيل المثال؛

• أ. علي أكبر زارچي پور / الشيخ محمد حسن كحلي شيردار

وثانياً: أن لا يكون هناك تكليفاً فعلياً آخر يزاحمه ويعارضه، ويكون أهم منه أو مساوياً له من حيث الملاك.

ومن الجدير ذكره أن هناك تفسيرين للقيود الثاني للقدرة التكوينية بالمعنى الأعم:

التفسير الأول: أن يكون المراد من عدم وجود التزاحم والتضاد هو أن لا يكون المكلف مأموراً بامتنال ذلك التكليف الضد.

التفسير الثاني: أن يكون المراد من عدم وجود التزاحم والتضاد هو أن لا يكون المكلف مشغولاً بامتنال التكليف بالضد^(١٨).

٣- الواجب المؤقت

إن الواجب المؤقت هو الواجب الذي حدّد الشارع لامتناله وقتاً خاصاً، بحيث يكون الإتيان بذلك الواجب في ذلك الوقت الخاص مطلوباً للشارع؛ بمعنى أن يكون الزمان قيداً لوجود الواجب في الخارج، من قبيل: الصلوات اليومية، والحجّ، والصوم في شهر رمضان^(١٩).

٤- الواجب الموسّع

إن الواجب الموسّع من أقسام الواجب المؤقت، ويقع في مقابل الواجب المضيق، ويُطلق على الواجب الذي يكون فيه مقدار الزمن الذي حدّده الشارع له أكثر من المدّة الزمنية التي يستغرقها امتثال ذلك الواجب. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن المدّة الزمنية اللازمة لأداء صلاة الظهر والعصر قد لا تتجاوز الخمس عشرة دقيقة، بيد أن الزمان المحدّد لأدائها قد يمتدّ إلى خمس ساعات أو ستّ.

٥- الواجب المضيق

إن الواجب المضيق من أقسام الواجب المؤقت، ويقع في مقابل الواجب الموسّع، وهو يُطلق على الواجب الذي تكون المدّة الزمنية التي تمّ تحديدها من قبيل الشارع للإتيان به مساوية لنفس المدّة الزمنية التي يستغرقها الواجب وامتناله، من قبيل:

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

الصوم الذي يبدأ من طلوع الشمس إلى غروبها^(٢٠).

٦- المقدمة المفوتة

إن المقدمة المفوتة هي التي إذا لم يتم الإتيان بها قبل حلول وقت ذي المقدمة فسوف يؤدي ذلك إلى تفويت ذي المقدمة في وقتها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن على المكلف بالحج أن يعمل قبل حلول موسم الحجّ على إعداد العدة للسفر، من قبيل: إصدار الجواز، وتذكرة السفر، وقطع المسافة؛ كي يدرك المناسك في المدة الزمنية المحددة لها^(٢١).

٧- التزام

إن التزام يعني التناهي بين أمرين في عالم الامتثال؛ بمعنى أن المكلف لا يستطيع امتثالهما معاً، ولا يكون أمامه سوى الاضطرار إلى عدم امتثال أحدهما. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه لا يوجد تناهي في عالم الجعل وفي عالم المبادئ بين دليل «صلّ» و«أنقذ الغريق»؛ وإنما يحدث التزام بين هذين الأمرين حيث يكون وقت الصلاة مضيئاً، ولا يتمكن المكلف من امتثالهما في وقت واحد.

أدلة الإثبات والنفي لتقييد التكليف بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخصّ

١- أدلة الإثبات، تحليل ومناقشة

أ- الإطلاق والانصراف

إن الفعل عند الإطلاق ينصرف إلى الحصّة والجزء المقدور؛ وعلى هذا الأساس فإن سقوط الواجب عن ذمّة المكلف - بسبب الفعل غير الإرادي وغير الاختياري - يحتاج إلى دليل آخر، وإلا فإن مقتضى إطلاق الدليل أن لا يسقط الواجب في ما يتعلّق بالحصّة غير الاختيارية وغير الإرادية. وإن دليل هذا الانصراف إما هو انصراف مادّة الفعل إلى الحصّة والجزء الاختياري؛ أو انصراف الهيئة وصيغة الفعل إلى الحصّة والجزء الاختياري؛ بمعنى أن المادّة أو هيئة الفعل تنصرف إلى خصوص ذلك الفعل الذي يتمّ امتثاله عن اختيار وإرادة من المكلف^(٢٢).

ويُرَدُّ على هذا الدليل:

ليس هناك انصرافٌ إلى الحصّة والجزء المقدور، لا في مادة الفعل، ولا في هيئته؛ والسبب في عدم تقييد مادّة الفعل بالقدرة هو أن مواد الأفعال إنما وُضعت للطبيعة المهملّة والمجرّدة من جميع الخصوصيات^(٢٣)، وإن هذه الطبيعة المهملّة مشتركة بين القسم المقدور والقسم غير المقدور من الفعل، وتشمل القسمين. وعلى هذا الأساس فإن مادة الفعل في اللغة وأصل الوضع قد وُضعت لكلا القسمين من الفعل الاختياري وغير الاختياري.

ومن ذلك أن مادة الفعل «ضرب» - على سبيل المثال - بمعنى «ضرب» قد تمّ وضعها للكلي الطبيعي «الحدث». وإن هذا الكلي الطبيعي كما يصدق على الضرب الصادر عن اختيار، يصدق على الضرب الصادر عن غير اختيار أيضاً؛ دون أن نكون بحاجة إلى دليلٍ آخر. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى سائر مواد الأفعال أيضاً. وعلى هذا الأساس، حيث تصدق مادّة الفعل على كلتا الحصتين: المقدورة؛ وغير المقدورة من الفعل، لا يكون هناك دليلٌ في البين على انصراف المادة إلى الحصّة الاختيارية من الفعل. وبطبيعة الحال لا ننكر أن بعض مواد الأفعال قد تمّ وضعها لخصوص القسم الاختياري من الأفعال، من قبيل: التعظيم والتكريم والاستهزاء؛ بيد أن هذه الأفعال في حدّ ذاتها من الأفعال التي تكون تابعةً للقصد، ومن دون القصد لا يكون لها معنى.

وكذلك فإن هيئات الأفعال بدورها لا تنصرف إلى الحصّة المقدورة؛ لأن الهيئات قد تمّ وضعها للمعنى العامّ المشترك بين جميع المواد، أيّاً كان نوعها وشكلها؛ سواء أكانت هذه المواد من قبيل: الصفات، من قبيل: العلم، أو كانت من قبيل: الأفعال. وإن هذه الأفعال تارة تكون اختيارية، من قبيل: «جاء زيد»، وتارة أخرى لا تكون اختيارية، من قبيل: «جرى الماء».

وعليه، فإن نتيجة البحث هي أنه لا يوجد دليلٌ على انصراف المادة أو هيئة الفعل إلى الحصّة والقسم المقدور من الفعل فقط؛ ولذلك لا يكون قيد الاختيار والقدرة شرطاً في مواد أو هيئات الأفعال.

والذي يؤيد عدم انصراف هيئات الأفعال إلى القسم المقدور أن الفقهاء يعتبرون

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

الشخص الذي يتلف مال الغير من دون اختيارٍ - كما لو صدر عنه الإتلاف عن غفلةٍ أو في النوم وما إلى ذلك - ضامناً، وقد تمسَّكوا في بيان ذلك بإطلاق دليل «مَنْ أتلف مال الغير فهو له ضامنٌ». ويتَّضح من هذا البيان أنهم يروُّن أن الفعل «أتلف» مطلقٌ، ويشمل كلتا الحالتين: الاختيارية؛ وغير الاختيارية^(٢٤).

ب - شرطية الحُسْنِ الفاعليِّ

طبقاً لمذهب العدلية - وهو المذهب الحقّ -، الذين يقولون بالحُسْنِ والقُبْحِ العقلي، يجب أن يكون الأمر المطلوب للشارع مشتملاً على الحُسْنِ الفاعلي، ولا يكفي مجرد الحُسْنِ الفعلي، واشتمال الفعل على المصلحة؛ للحصول على الأجر والثواب في الآخرة. فعلى الرغم من أن هذا الفعل، سواء صدر عن اختيارٍ أو من دون اختيار، لا يؤثّر ذلك في حُسْنِهِ الفعلي، ولكن يجب أن ينطوي، بالإضافة إلى ذلك، على حُسْنِ فاعلي أيضاً. وعليه، من الواضح أن هذا الحُسْنِ الفاعلي الذي يكون شرطاً في ترثب الثواب على الفعل إنما يختصّ بالفعل الذي يتمّ امتثاله عن إرادةٍ واختيارٍ من قِبَلِ المكلف، وإن الشخص الفاقِد للإرادة والاختيار لا يمكن أن يأتي بعملٍ صادرٍ عن الحُسْنِ الفاعلي^(٢٥).

وفي ضوء هذا البيان لا يكون الفعل الصادر عن المكلف من دون اختياره متصفاً بالحُسْنِ الفاعلي، وبالتالي لا يسقط التكليف بواسطة القيام بهذا الفعل. وعلى هذا الأساس، فإنه لإسقاط التكليف، الذي لم يتحقّق بهذا الفعل الصادر من دون اختيار المكلف، نحتاج إلى دليلٍ آخر، وفي حالة عدم وجود الدليل الآخر يكون مقتضى إطلاق الدليل الأوّل أن التكليف لا يسقط عن عهدة المكلف بواسطة الإتيان بالفعل من دون إرادةٍ واختيار.

ويردُّ على هذا الدليل:

أولاً: ليس هناك دليلٌ على اشتراط الحُسْنِ الفاعلي في العمل بالإضافة إلى الحُسْنِ الفعلي أيضاً، وإنما الدليل الوحيد الذي نمتلكه هنا هو الدليل الذي يدلُّ على اشتراط الحُسْنِ الفعلي في العمل. وهذا الدليل ليس شيئاً آخر غير تلك المصلحة والملاك الموجود في الفعل، والذي لولاه لما أمر المولى بذلك الفعل؛ إذ لو لم تكن المصلحة

والملاك موجودةً في الفعل، ولم يكن ذلك الفعل مشتملاً على حُسنٍ فعلي، لما صدر بشأنه أمرٌ من قبل المولى أصلاً.

ثانياً: لو كان الحُسنُ الفاعلي شرطاً في سقوط العمل، بالإضافة إلى الحُسنِ الفعلي، يَرِدُ هناك محذورٌ آخر، وهو أن المكلف لو جاء بالواجب عن إرادةٍ واختيار، وفي حالة القدرة، لا يتحقق منه الإتيان بالواجب أيضاً، إلا إذا جاء به بقصد القربة؛ لأن الحُسنُ الفاعلي لا يتحقق من دون قصد القربة. ونتيجةً لذلك سوف تحتاج جميع الواجبات إلى قصد القربة. وعليه يجب أن ننكر جميع الواجبات التوصُّلية. هذا، في حين أن المحقق النائيني - وهو الذي نُقل عنه هذا الدليل الثاني - قد قسّم الواجبات إلى: تعبدية؛ وتوصُّلية^(٣٦).

وعلى هذا الأساس، بالإضافة إلى عدم وجود دليلٍ على اشتراط الحُسنِ الفاعلي في الإتيان بالعمل، لو قلنا باشتراط الحُسنِ الفاعلي سوف يترتب على ذلك محذورٌ لا يمكن لأيِّ شخصٍ أن يلتزم به، ولذلك لا يبقى أمامنا من طريقٍ سوى القول بعدم شرطية الحُسنِ الفاعلي في العمل، والقول بكفاية الحُسنِ الفعلي فقط. ونتيجةً ذلك أن لا تكون التكاليف مشروطةً بالقدرة.

ج - المقتضى الذاتي للأمر الإلهي

إن مقتضى ذات الأمر - بغض النظر عن حكم العقل - شرطية الإرادة والاختيار في التكليف؛ لأن غرض المولى من الأوامر التي يصدرها هو تحفيزه وإيجاد الدافع لديه؛ ليتمّ بذلك تحريك المكلف نحو القيام بالأمر الصادر إليه وامتناله. ومن الواضح أن إيجاد الدافع والحافز يستلزم أن يكون متعلق الأمر مقدوراً للمكلف؛ لأن تحريك المكلف نحو الشيء الذي لا يكون مقدوراً بالنسبة إليه محالٌ عقلاً. وعلى هذا الأساس، فإن الأمر في حدّ ذاته يقتضي شرطية الإرادة والاختيار، ومن غير الممكن أن يتعلّق بالأعم من الحصّة المقدورة وغير المقدورة.

كما أن قيد القدرة والاختيار في هذا الدليل لا يُعدّ جزءاً من مدلول مادة وهيئة الأمر؛ كما لا يدعى أن مادة أو هيئة الأمر عند الإطلاق تنصرف إلى الحصّة المقدورة؛ لأن هذا الادعاء باطلٌ من الأساس. إن مدعى هذا الدليل هو أن القدرة والاختيار من

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

شؤون وخصوصيات الطلب والبعث الذي يُستفاد من صيغة الفعل أو أمثال الصيغة. وعلى هذا الأساس، فإن صيغة الأمر وأمثالها تمتاز في هذه النقطة وهذه الخصوصية من سائر الأفعال^(٢٧). وكذلك؛ حيث إن التكليف وحده يقتضي شرطية القدرة، لا يصل الدور إلى حكم العقل؛ لاستناده إلى أمر ذاتي في مرتبة سابقة على الاستناد إلى أمر عرَضِي.

وبعبارة أخرى: إن صيغة الأمر ظاهرة في أنه قد صدر بداعي بعث المكلف وتحريكه؛ بمعنى أن المولى قد أصدر هذا الأمر لغرض إيجاد الحافز والدافع في نفس المكلف، وعلى هذا الأساس؛ حيث إن تحريك المكلف نحو الفعل غير المقذور له محال، يصبح هذا الظهور الحالي قيئاً لئبياً متصلاً بقيئ التكليف بالحصّة المقدورة.

ويردُّ على هذا الدليل:

إن حقيقة الحكم عبارة عن اعتبار الفعل في عهدة المكلف من قبيل المولى، حيث يتم إبراز هذا الحكم من خلال مُبرِّز في الخارج، من قبيل: صيغة الأمر. ولا يمكن تصوّر غير هذا المعنى للأمر، كما لا يمكن أن تتصوّر للإنشاء معنى آخر غير إبراز ذلك الأمر الاعتباري.

وعلى هذا الأساس، عندما نحلّل الأمر بالصلاة - على سبيل المثال - نجد أن هذا الأمر ليس له واقعية سوى اعتبار الصلاة في ذمّة المكلف من قبيل الشارع، وإن إبرازه في الخارج يكون بواسطة مُبرِّز، من قبيل: كلمة «صَلِّ» وأمثال ذلك. وبالتالي لا يمكن في البين سوى تصوّر أمرين، وهما: أولاً: اعتبار الفعل في ذمّة المكلف؛ وثانياً: إبرازه من خلال مُبرِّز في الخارج نطلق عليه تارة عنوان الطلب؛ وتارة عنوان البعث؛ وتارة أخرى عنوان الوجوب.

ومن هنا فإن صيغة الأمر لا تدلّ على الوجوب، وإنما تدلّ على مجرد إبراز أمرٍ اعتباري قائم في نفس المكلف وداخل في ذمّته. ولكنّ عقلنا - ما لم ترد في البين قرينة على الترخيص في ترك الأمر - يعمل من خلال هذا الإبراز - بموجب قانون العبودية - على انتزاع وجوب الامتثال. وعلى هذا الأساس، فإن الوجوب لا يثبت إلا بحكم العقل، ويكون من لوازم إبراز إدخال الشيء في ذمّة المكلف، ما لم تكن هناك قرينة على الترخيص في الترك.

وعلى هذا الأساس، لا يوجد دليل على اختصاص الفعل بالحصة المقدورة؛ إذ إن اعتبار الفعل في ذمة المكلف من قبيل المولى لا يقتضي مثل هذا الاختصاص. كما أن إبراز هذا الأمر الاعتباري النفساني بواسطة مبرز في الخارج لا يقتضي بدوره مثل هذا الاختصاص أيضاً؛ إذ من المعلوم بدهاء أن هذا الأمر هو مجرد إبراز وإظهار اعتبار دخول مادة الفعل في ذمة المكلف، وهذا الأمر أجنبي بالكلية عن اشتراط القدرة في التكليف أو عدم اشتراطها. والنتيجة هي أن نفس التكليف لا يقتضي اعتبار القدرة في متعلقه إطلاقاً^(٢٨).

والعقل بدوره يرى القدرة شرطاً في ظرف الامتثال فقط، ولا يشترطها في ظرف جعل التكليف. فإذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال التكليف أثناء جعل التكليف، ولكنه كان قادراً على التكليف أثناء امتثال التكليف، يكون تكليفه بمثل هذا التكليف صحيحاً، ولا يكون قبيحاً؛ لأن العقل عندما يشترط القدرة في وجوب إطاعة أمر المولى في ضوء قانون العبودية، ويرى قبح مؤاخذه الشخص العاجز عن إطاعة المولى، يكون ملاك حكم العقل هنا هو أن توجيه التكليف إلى العاجز إنما يكون قبيحاً في مرحلة الامتثال فقط. وعلى هذا الأساس لا يختلف الأمر من وجهة نظر العقل بين وجود القدرة أو عدم وجودها قبل مرحلة الامتثال.

د - مقتضى الأصل العملي

طبقاً لمبنى الميرزا النائيني - الذي يرى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل: التقابل بين الملّكة والعدم،، حيث لا يكون التقييد ممكناً لا يكون الإطلاق ممكناً أيضاً. وفي محلّ بحثنا لا يكون تقييد التكليف بالفعل غير الاختياري ممكناً، وحيث لا يكون التقييد بالفعل غير الاختياري ممكناً سوف لا يكون الإطلاق فيه ممكناً أيضاً. ومع ذلك، لا يصحّ هذا الاستدلال - بناءً على مبنى السيد الخوئي، القائل بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل: التضادّ - ولا يكون هناك مانع من جريان الإطلاق؛ إذ حيث لا يكون التقييد ممكناً سوف يكون الإطلاق ضرورياً.

هذا فيما لو كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن هناك إطلاقاً فيكون

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

مقتضى الأصل العملي هو البراءة؛ لأن تعلق الوجوب بالجامع معلومٌ، وإنما هناك شكٌ في تعلقه بخصوص الحصّة المقدورة، وهنا تجري البراءة. ونتيجة ذلك أنه لو تحقّق الواجب ضمن فردٍ غير مقدور سوف يسقط الوجوب عن عهدة المكلف^(٢٩).

ويردُّ على هذا الدليل أنه غير صحيح؛ لأن الإطلاق الذي نريده هنا هو الإطلاق الذي يقع في مقابل التقييد بالحصّة الاختيارية؛ لأن إطلاق الطبيعة بالنسبة إلى حصّة من تلك الطبيعة (الحصّة غير الاختيارية) عبارة عن عدم تقييد تلك الطبيعة بشيء يقع في مقابل تلك الحصّة (عدم التقييد بالحصّة الاختيارية)، وليس عدم تقييد الطبيعة بتلك الحصّة.

ومن ذلك - على سبيل المثال -: لو قال المولى: «أكرم العالم» نكون بحاجة إلى الإطلاق لانطباق عنوان العالم على «غير الهاشمي»؛ ولكن يجب أن يكون من قبيل: الإطلاق في مقابل التقييد بـ «الهاشمي»؛ إذ نريد أن نثبت أن «العالم» لم يتمّ تقييده بـ «الهاشمي». وعلى هذا الأساس فإن انطباق عنوان العالم على غير الهاشمي من نتائج الإطلاق الذي يقع في مقابل عدم التقييد بالهاشمي، أي إن الإطلاق بالنسبة إلى غير الهاشمي يعني أن عنوان «العالم» لم يتمّ تقييده بالهاشمي. وعليه، إذا كان التقييد بالنسبة إلى الهاشمي ممكناً سوف يكون الإطلاق بالنسبة إلى غير الهاشمي ممكناً أيضاً، وإذا لم يكن التقييد بالنسبة إلى الهاشمي ممكناً سوف لا يكون الإطلاق بالنسبة إلى غير الهاشمي ممكناً أيضاً.

ففي محلّ كلامنا لو قال المولى: «اغسل» كان لمادّة ومتعلّق الأمر الذي هو الغسل حصتان، وهما: الغسل الاختياري؛ والغسل غير الاختياري. والذي نبحت عنه هو إطلاق المادّة بالنسبة إلى الحصّة غير الاختيارية؛ بمعنى أننا نروم إثبات أن المادّة تشمل الحصّة غير الاختيارية أيضاً، وعلى هذا الأساس نكون بحاجة إلى إطلاق، ولكنه خصوص ذلك الإطلاق الذي يقع في مقابل التقييد بالحصّة الاختيارية. ومن الواضح أن التقييد بالحصّة الاختيارية أمرٌ معقول ولا إشكال فيه، وعليه فإن الإطلاق الذي يقع في مقابله سوف يكون معقولاً ولا إشكال فيه أيضاً. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أنه يمكن إثبات إطلاق المادّة بالنسبة إلى الحصّة غير الاختيارية، والقول بأن المادّة تشمل الحصتين الاختيارية وغير الاختيارية أيضاً^(٣٠).

هـ - اللُّغْوِيَّةُ وَعَدَمُ الْأَثَرِ

إن إطلاق المادة بالنسبة إلى الحصّة غير الاختيارية لا يترتّب عليه أثرٌ ويكون لغوّاً؛ لعدم وجود إمكان انبعاث المكلف نحو هذه الحصّة في مقام الامتثال^(٣١).
ويكمن اختلاف هذا الدليل عن الدليل الثالث في أن استحالة عدم تقييد الخطابات بالقدرة في الدليل الثالث كانت ناشئةً من استحالة التحريك نحو الفعل غير المقذور؛ وأما في هذا الدليل فإن الكلام يركّز على لغوية الأمر في حالة عدم تقييد التكليف بالقدرة. ومن الجدير ذكره أن بعض المحقّقين، من أمثال: السيد الخوئي، قد أعاد هذا الدليل الخامس إلى الدليل الثالث^(٣٢).

ويردُّ على هذا الدليل أن إطلاق المادّة بالنسبة إلى الحصّة غير الاختيارية ينطوي على ثمارٍ سوف نشير إليها في القسم اللاحق من هذه الدراسة. مضافاً إلى أن هذا الاستدلال لا يكون صحيحاً بناءً على المبنى القائل بالخطابات القانونية أو عدم انحلال التكاليف الشرعية.

٢- أدلّة النفي ومدّياتها

يبدو من ظاهر كلمات الإمام الخميني، في بعض كتبه، مثل: (أنوار الهداية) - وهو حاشيةٌ على كفاية الآخوند -، أنه يرى مرتبتين للحكم الشرعي، وهما: مرتبة الإنشاء؛ ومرتبة الفعلية^(٣٣). بيدَ أنه عندما يتعرّض إلى بيان مراده من مراتب الحكم يتضح أن مراده من مراتب الحكم يختلف عن مراد المشهور. ففي ضوء إشكاله على رأي الآخوند والمشهور في مورد الحكم الإنشائي يقول في بيان نظريته: إن الأحكام على نوعين، وهما:

النوع الأوّل: الأحكام الإنشائية. وهي أحكامٌ تمّ إنشاؤها وجعلها على موضوعاتها، وأما في مقام الإجراء والتطبيق فلا تبقى على تلك الحالة، من قبيل: الأحكام الكليّة قبل دخول المخصّصات والمقيّدات عليها، بغضّ النظر عنهما. والمثال الآخر للأحكام الإنشائية هي الأحكام التي لم يحن وقت تطبيقها أصلاً، من قبيل: الأحكام الموجودة عند الإمام المنتظر^(ع)، وسوف يحين وقت تطبيقها - في ضوء المصالح التي لا يعلمها إلاّ الله عزّ وجلّ - في عصر ظهور الإمام^(ع).

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

النوع الثاني: الأحكام الفعلية؛ بمعنى الأحكام التي حان وقت الإتيان بها، واكتملت قيودها وخصائصها، وحانت المدّة الزمنية للعمل بها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن «أوفوا بالعقود»، بما يشتمل عليه من العموم والإطلاق، حكمٌ إنشائي، ولكن بعد ورود مخصّصاته ومقيّداته من الكتاب والسنة يتحوّل إلى حكمٍ فعلي. وكذلك في عصرنا فإن نجاسة بعض الفرق التابعة للإسلام، وكذلك الحكم بكفرهم - طبقاً لبعض الروايات -، حكمان إنشائيان، وعندما يحين وقت تطبيقهما يصبحان فعليين.

يقول الإمام الخميني: إن مرحلة الاقتضاء - التي يعتبرها بعضهم جزءاً من مراتب الحكم - إنما هي جزءٌ من مبادئ ومقدّمات الحكم، ولا ربط لها بمراتب الحكم. وإن التجزؤ بدوّره حكمٌ عقلي لا ربط له بمراتب الحكم، ومعنى ذلك أن المكلف في حالة العصيان لن يكون معذوراً^(٣٤).

بعد هذه المقدّمة، قال الإمام الخميني: إن القانون الذي يتوجّه إلى العناوين الكليّة في التكاليف العامّة - من قبيل: الناس والمؤمنون - إنما يشتمل على إرادة، ويوجد الدافع لدى المقتنن فيما لو كان خطابه وأمره بحيث لو وصل إلى المكلفين تحرك عدداً منهم. وهنا لا يعود من اللازم على الشارع أن يقيد أوامره بشرط القدرة وسائر الشرائط العقلية الأخرى، من قبيل: العلم، بل قد يؤدي هذا النوع من التقييد في بعض الموارد إلى الاختلال. وعلى هذا الأساس، فإن شرط التكليف في الخطابات القانونية إنما يوجد عند تعلق الأمر بالمكلف، ويكون التكليف شاملاً للجميع.

وبعبارة أخرى: إن قدرة آحاد المكلفين ليست شرطاً في الخطابات القانونية، بل حتى تشخيص المولى بالنسبة إلى كونهم قادرين أو غير قادرين ليس شرطاً أيضاً، وإنما الشرط هو عدم لغوية الخطاب القانوني، وهذا إنما يتحقق عندما يكون المقتنن عالماً بأن قانونه يؤثّر في أكثر الناس.

لو كان من اللازم على المقتنن في وضع القوانين العامّة أن يحرز أن الجميع سينبث ويتحرك بهذا القانون الصادر عنه فربما أدى ذلك إلى الاختلال في حكومته. إن المقتنن يرى في الكثير من الموارد أن الأشخاص في حكومته لا يعملون بالقوانين، ويتمردون عليها؛ ولكنه مع ذلك يواصل وضع القوانين وسنّها، ولكن مع بيان

حدودها ، ووضع العقوبات على تركها.

من الواضح أن الخطاب الشخصي إلى العاصي أو الخطاب الكلي إلى العصاة يُعدّ قبيحاً ومستهجناً، ولا يمكن أن يصدر عن الشخص العاقل الملتفت، وأما الخطاب العامّ الشامل للعصاة وغيرهم فهو ليس غير قبيح فحسب، بل هو واقع أيضاً. إن من ضروريات الدين أن الخطابات الشرعية والأوامر الإلهية تشمل العاصين أيضاً، وبناء المحققين قائمٌ على شمول التكليف للكفار أيضاً.

هذا، في حين أن توجيه الخطاب الشخصي إلى الكفار الذين يعلم أنهم يعتزمون الطغيان والتمرد من أقبح الأمور المستهجنة، بل لا يكون ذلك ممكناً؛ لأن الغرض من التكليف هو الانبعاث. وعلى هذا الأساس، لو كان حكم الخطابات الكلية والعامّة مثل الخطابات الجزئية والشخصية وجب أن نلتزم بأن الخطابات الكلية تكون مقيّدة بغير الكفار وغير العصاة. وبطلان هذا الرأي واضح. ويوجد هذا الأمر في مورد الجاهل والغافل والنائم ونظائرهم أيضاً. وإن إخراجهم من الحكم ليس عقلاً، وإذا صحّ في واحدٍ منهم وجب أن يكون صحيحاً في الآخرين أيضاً؛ لعدم الفرق بينهم. وعلى هذا الأساس فإن الخطاب العامّ بالنسبة إلى جميع الناس - من دون تقييد الخطاب بالقادرين - صحيحٌ وممكن.

وسرُّ هذا الأمر يكمن في أن الخطابات القانونية الكلية تختلف عن الخطابات الشخصية من حيث الملاك وذات الخطاب؛ لأن الخطاب القانوني لا ينحلّ بعدد المكلفين، بل هو خطابٌ فعليٌّ واحدٌ يُحمّل على عنوانه، دون أخذ حالات آحاد المكلفين بنظر الاعتبار.

وعلى هذا الأساس، فإنه على الرغم من أن الخطاب الشخصي بالنسبة إلى الغافل والعاجز والمضطر والعاصي وأمثال هؤلاء قبيحٌ ومستهجن، إلا أن صحّة الخطاب العامّ لا تتوقّف على إيجاد الدافع والحافز عند الجميع، بل يكفي انبعاث عددٍ منهم لجعل الحكم الفعلي على عنوانه، من دون استثناء عددٍ خاصّ. والنتيجة الحاصلة هي أن الخطاب القانوني فعليٌّ بالنسبة إلى جميع المعذورين أيضاً، غاية ما هنالك أنهم معذورون في ترك التكليف الفعليّ. وإن استهجان وقُبْح توجيه الخطاب إلى المعذورين مندفعٌ أيضاً بهذه النكته، وهي أن الخطاب هنا ليس شخصياً، بل هو عامّ

وكلي.

كما أن القوانين الشرعية التي يتم وضعها هي مثل القوانين العرفية؛ لأن الشارع لم يخرج عن أسلوب عرف الناس إلا في بعض الموارد، وحتى في هذه الموارد لدينا دليل خاص على رفع التكليف أيضاً، من قبيل: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، وهذا بحث آخر لا ربط له بمحلّ بحثنا. وعلى هذا الأساس، فإن قول المعصوم عليه السلام - على سبيل المثال -: «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه» حكم فعلي، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل والعاجز والقادر.

يُضاف إلى ذلك أن الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى ليست هي إرادة حمل المكلف وانبعثت المكلف نحو العمل؛ لأن لازم ذلك أن لا تكون الإرادة الإلهية قابلةً للانفكاك عن العمل، وأن لا يكون لدى المكلف القدرة على العصيان. بل إن الإرادة التشريعية لله عبارة عن التقنين والتشريع وجعل التكليف على جميع المكلفين، وفي هذه الحالة يتم تقييم ونقد صحّة أو عدم صحّة الجعل، من خلال أخذ الجعل العام بنظر الاعتبار، ومن الواضح أن صحّة جعل القانون بهذه الطريقة لا يكون مشروطاً بإمكان انبعثت جميع المكلفين. كما يمكن العثور على هذا الأمر من خلال التأمّل في القوانين العرفية أيضاً^(٣٥).

كما قال السيد الخميني في موضع آخر: إن التكاليف والخطابات الشرعية ليست مقيّدة من ناحية العقل والشرع بالقدرة العقلية؛ أما أنها ليست مقيّدة بذلك من الناحية الشرعية فلأن الأدلة الشرعية لا تشتمل على شيء يستوجب تقييد التكاليف بالقدرة العقلية. ولو افترضنا - جَدلاً - وجود مثل هذا الدليل على التقييد فإن لازم ذلك هو القول بأن المكلف يمكنه أن يخلق لنفسه عذراً ليسقط التكليف عنه، من قبيل: الحاضر والمسافر؛ حيث يكون لكل منهما حكمه المستقل عن الآخر، ومن هنا يمكن للحاضر أن يسافر فلا يشملته حكم الشخص الحاضر، والمسافر أيضاً يمكنه الرجوع إلى وطنه كي لا يشملته حكم المسافر. وعليه، يمكن القول بالنسبة إلى القادر: إن بإمكانه أن يخلق لنفسه عذراً ليخرج عن عنوان القادر، فلا يشملته حكم القادر؛ في حين لا أظنّ أن شخصاً يقبل ذلك.

وكذلك يجب علينا القول بوجود جريان أصالة البراءة عند الشكّ في القدرة -

كما هو الحال بالنسبة إلى الاستطاعة في الحجّ؛ لأنه يعود إلى الشكّ في التكليف، وفي موارد الشكّ في التكليف يذهب الجميع دون استثناء إلى القول بأن المورد من موارد جريان أصالة البراءة؛ في حين لا يقبل أحدٌ بهذا الأمر بالنسبة إلى تقييد القدرة، بل الجميع يقول بالاحتياط، وهذا يُثبت أنه لا يوجد أيّ دليل على التقييد الشرعي للتكاليف بالقدرة.

وأما أن التكاليف الشرعية بدورها غير مقيّدة بالقدرة من الناحية العقلية فلأن التقييد العقلي للتكاليف يعني تصرفُ العقل في الأدلة الشرعية، وليس في ذلك عودة إلى أمرٍ محصل، كما أنه ليس منطقياً، بل إن تصرفُ العقل في الإرادة أو الجعل لا ينطوي على معنى معقول؛ لأن التقييد والتصرف إنما يمكن لجاعل الحكم فقط، دون سواه. وبعبارة أخرى: إن تصرفُ العقل في الحكم والإرادة الشخصية للآخر - في الوقت الذي يكون معه المشرّع والمقنّن بدوره شخصاً آخر - باطلٌ؛ إذ لا معنى لأن يتدخل الشخص غير المشرّع في حكم شخص آخر.

وبطبيعة الحال فإن لدى العقل حكماً في مقام الطاعة والعصيان، ويحكم بأن مخالفة حكم الشارع في أيّ موردٍ تؤدي إلى استحقاق العقاب، وفي أيّ موردٍ لا تؤدي إلى استحقاق العقاب؛ بسبب معذورية المكلف؟ وعلى هذا الأساس فإن العقل إنما يحكم بأن الجاهل والعاجز وأمثالهما يكونون معذورين في ترك الواجب أو ارتكاب الحرام، ولا يتصرف في الأدلة^(٣٧).

تقييد التكاليف بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، نظرٌ وتحقيق

إن الذين يقولون بتقييد الأحكام الشرعية بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخصّ يدعون أن هذا المقدار من التقييد في التكليف ليس كافياً، بل لا بدّ من التعمّق في هذه المسألة بشكل أكبر. إنهم يقولون: كما لا يصحّ تكليف العاجز عن الصلاة بأدائها، كذلك لا يصحّ تكليف المكلف بالصلاة بالتزامن مع تكليفه بواجبٍ آخر، بحيث لا يستطيع الإتيان بهما معاً؛ إذ لو أراد الإتيان بأحدهما سوف يفوته الإتيان بالآخر.

وعلى هذا الأساس، لو افترضنا أن الشخص مكلفٌ في اللحظة الراهنة بإنقاذ

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

الغريق فلا يمكن في الوقت نفسه أن يكون مكلفاً بأداء الصلاة، بحيث يكون هذا الأمر فعلياً عليه؛ إذ لا يمتلك القدرة على القيام بذلك. وعليه، ما لم يتمكّن المكلف من الجمع بين الحكمين فإن هذا الشخص لن يكون مكلفاً بالجمع بينهما؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور بحكم العقل، والفرض يقوم على أن المكلف غير قادر على الجمع بين الحكمين المتضادين. كما يتمّ بحث هذه المسألة تحت عنوان «إمكان أو استحالة الأمر بالضدين على نحو الترتّب» أيضاً^(٣٧).

بناءً على نظرية عدم انحلال الخطابات القانونية يكون الأمر بالضدين مقدوراً وممكناً؛ بيد أن امتثال كلا المتعلّقين معاً لا يكون مقدوراً؛ لأن الأمر إنما يتعلّق بنفس الطبيعة، وليس بالخصوصيات والحالات. وعليه، لا نحتاج إلى الاستفادة من الترتّب في حالات التزاحم.

يقول الإمام الخميني: لا يوجد في الخطابات القانونية نظراً إلى فردٍ بعينه، وإن توجيه أمرين إلى عموم المكلفين جائزٌ. وعليه، لو صار وجوب الصلاة على المكلف فعلياً في وقت الزوال وجب عليه امتثال تلك الصلاة؛ وأما المكلف الذي يكون في وقت الزوال، بالإضافة إلى وجوب الصلاة، مكلفاً بإزالة النجاسة من المسجد، وكان هذا التكليف فعلياً في حقه أيضاً، وجب عليه من الناحية العقلية أن يعثر على طريقٍ للقيام بكلا الأمرين معاً؛ وإذا عجز عن ذلك كان معذوراً. في هذا النوع من الموارد تارة يكون كلا الواجبين على مستوى واحدٍ من الأهميّة، من قبيل: إنقاذ شخصين غريقين، دون أن يكون إنقاذ أحدهما أهمّ من إنقاذ الآخر؛ وتارة أخرى يكون هناك أهمٌّ ومهمٌّ، من قبيل: حكم الوجوب الفوري بتطهير المسجد من النجاسة الأهمّ من وجوب الصلاة مع سعة الوقت.

في الحالة الأولى يحكم العقل بأن المكلف مخيرٌ بالقيام بأحد الواجبين. وعليه، يكون المكلف معذوراً في ترك التكليف الآخر، من دون أيّ تقييدٍ في التكليف. ولو أن المكلف خالف الأمر، ولم ينقذ أيّ واحدٍ من الغريقين، فسوف تثبت في حقه عقوبتان، وإن انشغل في الوقت نفسه بارتكاب فعلٍ حرام، سوف يكون مستحقاً لثلاث عقوبات؛ لأن البحث يقع في الأحكام القانونية، وهي ناظرة إلى عموم المكلفين، وليس إلى حالة التزاحم واجتماع التكاليف بالنسبة إلى بعض المكلفين.

وفي الحالة الثانية؛ حيث يكون هناك مهم وأهم، فإن العقل لا يحكم بالتخيير، وإنما يحكم بوجب امتثال الأهم. وعليه، فإن المكلف لو انشغل بامتثال الأهم سوف يكون معذوراً في ترك المهم، وليس عليه عقاب. وأما لو انشغل بامتثال المهم فلن يكون معذوراً في ترك الأهم، وإن كان ما قام به صحيحاً. وعليه، يكون مستحقاً للثواب؛ بسبب امتثال المهم، ومستحقاً للعقاب - في الوقت نفسه -؛ بسبب تركه لامتثال الأمر الأهم. وكذلك لو ترك الأمرين كان عليه عقابان، وإن ارتكب حراماً آخر في الوقت نفسه كان عليه ثلاث عقوبات. وعليه، أولاً: إن الأهم والمهم مثل المتساويين؛ حيث يكون التكليف بهما فعلياً. وثانياً: في الأحكام القانونية - كما فيما نحن فيه - لا يكون الأمر بالشئ مقتضياً لعدم الأمر بضده.

ثم أكد السيد الخميني على أن خطأ أساتذة الأصول نشأ - على ما يبدو - من الخلط بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية. ثم قال: قد يُشكّل بأن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، وأن المولى في مقام الجعل يعلم بحالة التزاحم بالنسبة إلى المكلف، وبالتالي فإنه إما أن يعمل على تقييد جعله بالنسبة إلى حالة عدم التزاحم، أو يعمل على تقييد ذلك. وفي الحالة الأولى يلزم تعلق الإرادة التشريعية للمولى بالمحال، وفي الحالة الثانية يلزم التقييد.

ونقول في الجواب عن هذا الإشكال: إن الحاكم في جعل الحكم إنما يكون ناظراً إلى موضوع حكمه وكل ما يكون داخلياً فيه، وإن الحالات العارضة على المكلف أو العارضة على التكليف بعد إتمام الجعل لا تكون داخلة في الموضوع. وعلى هذا الأساس، لا يوجد إهمالاً بالنسبة إلى جعل المولى في مقام الثبوت. وأما أن يجب على المولى لحاظ جميع الحالات العارضة على التكليف والمكلف، وأن يجعل الجعل مطلقاً أو مقيداً، ولا يمكنه أن يتركه مهملاً، فإن هذا الشئ باطل بالضرورة.

وفي ختام هذا البحث قال الإمام الخميني أيضاً: إن ما قيل حتى الآن بشأن الخطابات القانونية إنما كان بالنظر إلى القوانين العرفية والطريقة العقلانية بين السلاطين والموالي من جهة، وبين الرعايا والعبيد من جهة أخرى. وحيث إن الأحكام الشرعية تشتمل على زجرٍ وبعثٍ، وإن الاحتجاج بدوره أمرٌ عقلائي بالمثل، فإن الشارع يضطر في مورد الاحتجاج إلى انتهاج الأسلوب العرفي^(٣٨).

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

الآثار الفقهية والأصولية

١- قاعدة «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار»

بناءً على القول بتقييد التكليف بالقدرة، فإن التكليف الشرعية لا تكون من البداية شاملة للعاجز، وإنما تخصّ الأشخاص القادرين على الفعل والترك. ومع ذلك فإن قدرة المكلف القادر على الفعل والترك قد تزول بعد بلوغ التكليف مرحلة الفعلية، وقد يعود زوال القدرة إلى أحد هذه الأسباب:

السبب الأول: عصيان المكلف. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن المكلف يمكنه أن يقيم الصلاة في أول وقتها، ولكنه يؤخّر الصلاة حتى لا يبقى أمامه وقت كافٍ للقيام بالواجب. وفي هذه الحالة فإن المكلف وإن كان لا يستطيع امتثال الحكم بوجوب الصلاة، إلا أن سبب عجزه وزوال قدرته يعود إلى معصيته وعدم إطاعته للمولى.

السبب الثاني: تعجز الذات، بمعنى أن المكلف يستطيع امتثال التكليف في وقته، ولكنه يقوم بشيءٍ بحيث لا يعود بمقدوره امتثال التكليف، أو لا يأتي بمقدّمات الواجب، وبالتالي سوف يعجز عن الإتيان بالواجب. كأن يحين وقت الصلاة، ويكون الماء والتراب للطهارة متوفراً لديه، ولكنه يتعمّد إراقة الماء وتنجيس التراب، وبذلك يعمل على تعجز نفسه عن إقامة الصلاة؛ إذ لا يعود بمقدوره تحقيق الطهارة الواجبة للقيام بالصلاة عن طهارة.

السبب الثالث: العجز المفاجئ للمكلف، والذي يقع بسببٍ خارجٍ عن إرادة المكلف، كأن يدخل وقت الصلاة على المكلف ويكون لديه ماءٌ وترابٌ، ولكن يهجم عليه شخصٌ فيقوم بإهراق مائه وتنجيس ترابه. وفي هذه الحالة يكون عجزه عن الطهارة طارئاً عليه، ولذلك لا يمكنه أداء الصلاة عن طهارة، دون أن يكون له يدٌ في هذا العجز؛ لأن سبب العجز كان بعاملٍ داخلٍ عليه من الخارج.

من الواضح أنه في الحالة الأولى - أي حالة العصيان - يكون العقاب ثابتاً، بمعنى أن المكلف يكون مسؤولاً، ويكون مستحقاً للعقاب؛ بسبب معصيته؛ لأن العقل الذي يعتبر التكليف بغير المقدور قبيحاً، ويرى قُبْحَ معاقبة المكلف العاجز، لا يكون ملاكاً في استحقاق العقاب أن تكون قدرة المكلف باقيةً في كامل وقت الواجب،

بل ملاكته مجرد وجود القدرة على الامتثال، حتى إذا لم تستمر إلى آخر الوقت. وإن هذا الملاك موجود في الحالة الأولى.

وأما الحالة الثانية فسوف نتعرض لها في القسم اللاحق بشكل مستقل.

وأما في الحالة الثالثة فيجب علينا القول بالتفصيل بين حالة ما إذا كان المكلف يعلم بأنه سوف يعجز، ولكنه قصر ولم يفعل شيئاً حيال عجزه، ولم يمتثل الواجب حتى عرض له العجز بالفعل؛ وبين حالة ما إذا لم يعلم:

ففي الحالة الأولى - التي كان يعلم فيها منذ البداية أنه سوف يعجز - يكون مستحقاً للعقاب؛ لأن علم المكلف بأنه سوف يعجز يجعله مثل الحالة الأولى؛ أي مثل الشخص الذي يتعمد تأخير صلاته بحيث لا يبقى لديه وقت لأداء الواجب، وبذلك يعمل على تعجيز نفسه عن امتثال التكليف؛ لأن الشخص العاصي يعلم أن للصلاة وقتاً محدداً، وأن وقت الصلاة سوف ينتهي بعد انقضاء هذه المدّة، وعندها لن يكون قادراً على الامتثال، ومع ذلك لم يمتثل الواجب.

وإن الشخص العالم يعلم أيضاً أنه سرعان ما سيعجز عن أداء التكليف، ولن يعود بمقدوره امتثال الواجب؛ ولذلك يكون لديه وقتٌ محدّد للامتثال، ويعلم أنه بعد هذا الوقت المحدّد سوف يعرض له العجز، ولن يكون بعدها قادراً على امتثال الواجب؛ ولكنه والحال هذه تقاعس ولم يمتثل الواجب في ذلك الوقت الذي كان قادراً فيه على القيام به، ولذلك يكون هو الآخر بحكم العاصي.

وأما في حالة عدم العلم فلا يعود بالإمكان القول: إن المكلف يستحقّ العقاب بسبب عدم امتثال الواجب؛ لأن سبب عجزه كان خارجاً عن إرادته واختياره، كما أنه لم يكن عالماً بأنه سوف يعجز^(٣٩).

إن للمتكلّمين والأصوليين عبارة شهيرة تشير إلى هذه المسألة: «الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً»، بمعنى أن عدم القدرة إذا كان سببه سوء اختيار المكلف فسوف يكون المكلف مستحقاً للعقاب؛ لأن استحقاق العقاب لا يتوقّف على وجود واستمرار القدرة إلى آخر الوقت.

بيد أن السؤال المهم هنا هو: إنه بعد عجز المكلف بسوء الاختيار هل من الصحيح أن يعمل المولى على توجيه التكليف إليه؟ وبعبارة أخرى: عندما نقول: إن

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

الاضطرار بسوء اختيار المكلف لا يناهز اختياره فهل المراد منه أنه لا يناهز اختياره من جهة استحقاق العقاب فقط، إلا أن أصل التكليف الفعلي لا يكتب له البقاء، ويسقط عن عهدة المكلف، أم لا يتنافى من ناحية التكليف أيضاً، وإن التكليف لا يسقط من عهدة المكلف، ويبقى فعلياً؟

بناءً على القول بتقييد الأحكام بالقدرة فإنه مع وقوع العجز - لأي سبب كان، ولو بسوء اختيار المكلف - يسقط التكليف عن عهدة المكلف. وبالتالي فإن العقاب في حالة سوء اختيار المكلف لا يرتفع، ويبقى المكلف مستحقاً للعقاب؛ بيد أن تكليفه بغير المقدور محالٌ عقلاً، ولذلك فإن التكليف بالنسبة إليه يسقط عن الفعلية.

وعلى هذا الأساس، فإن مشهور الأصوليين أضافوا - بعد هذه العبارة الشهيرة - عبارة أخرى أيضاً، وقالوا: «إن الاضطرار بسوء الاختيار لا يُناهز الاختيار عقاباً، ولكنه ينافيه خطاباً»، ومرادهم من المنافاة هو سقوط التكليف^(٤٠). ومع ذلك فإنه؛ بالنظر إلى رفضنا لمبنى تقييد الأحكام بالقدرة، لا يوجد دليل على سقوط فعلية التكليف. وعليه فإننا لا نرتضي القسم الثاني من العبارة المذكورة.

كما أن السيد الشهيد الصدر قد ردَّ ببيانٍ آخر قول مشهور الأصوليين في مورد سقوط التكليف بسوء اختيار المكلف. يقول عليه السلام: «إذا كان مراد المشهور من أن الخطاب والتكليف لا يتجه إلى العاجز وأن التكليف يسقط عنه هو زوال وسقوط جدوائية ومحركية ودافعية التكليف كان هذا الكلام صحيحاً ومتيناً بالكامل. وعبارة أخرى: إن كان معنى المنافاة هو أن العاجز - أيّاً كان سبب عجزه - لن يتحرك باتجاه الفعل، ولذلك فإن الخطاب لا ينطوي على أيّ محركية بالنسبة إلى متعلقه، كان هذا الكلام صحيحاً تماماً؛ لأن المكلف عندما يكون عاجزاً لا يكون هناك معنى للمحركية، سواء أكان عجزه بسوء اختياره أم لم يكن بسوء اختياره. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن العاصي بعد أن يدخل الأرض المغصوبة حتى إذا كان خطاب: «لا تغصب» باقياً بالنسبة إليه على فعليته فإن هذا لا يُحدث محركية بالنسبة إلى هذا الخطاب؛ لأنه مضطراً إلى الخروج، وإن هذا الخروج منه يُعدّ عملاً غصبياً^(٤١).

وأما إذا كان مرادهم أن التكليف يسقط عن الفعلية، وأن التكليف - بمعنى المفعول - يكون ساقطاً، فهذا غير صحيح؛ والدليل على ذلك هو أن وجوب المفعول

إنما يرتفع فيما لو كان مشروطاً بالقدرة من حيث الوجود، ومن حيث البقاء. وأما إذا كان وجوب المَجْعول مشروطاً بالقدرة من حيث الحدوث فقط، بمعنى أنه مشروطاً بالقدرة في خصوص ذلك المقدار الذي يحقق المسؤولية والعقوبة، وفي هذه الحالة سوف يكون مجرد حدوث القدرة في أول الوقت كافياً لصحة المسؤولية والعقاب، ويعمل على تحقيق المسؤولية، ولا ضرورة إلى بقاء القدرة إلى انتهاء الوقت.

وعلى هذا الأساس، يجب أن نرى إلى أي حد يكون التكليف المَجْعول مشروطاً بالقدرة؟ وهل هو مشروطٌ بحدوث وبقاء القدرة إلى نهاية الوقت أم هو مشروطٌ بالقدرة بمقدار ما يحقق مسؤولية المكلف؛ أي بمجرد حدوثها في أول الوقت؟ والجواب هو أن التكليف المَجْعول إنما يكون مشروطاً بالقدرة بمقدار تحقيق العقاب فقط؛ لأن المولى قد وضع التكليف بداعي تحريك المكلف، وإن تحريك المكلف إنما يمكن حيث يكون هناك عقابٌ، ويحكم العقل باستحقاق المكلف للعقاب في حالة العصيان. وعلى هذا الأساس، ما لم يكن هناك عقابٌ لن يكون تحريك المكلف من قبل المولى ممكناً. وعليه فإن تحريك المكلف يكون مشروطاً بالعقاب.

وبالنظر إلى ما سبق ذكره من أن العقاب - بنظر العقل - إنما يكون مشروطاً بحدوث القدرة، ولا يكون مشروطاً ببقائها، فإن التكليف المَجْعول الذي يتم وضعه بداعي تحريك المكلف سوف يكون مشروطاً بحدوث القدرة؛ إذ بمجرد حدوث القدرة يكون العقاب ثابتاً، وبمجرد ثبوت العقاب يتحقق تحريك المكلف أيضاً. وبالتالي يجب تصحيح العبارة الشهيرة، والقول: «إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً»، حيث المراد من الخطاب في هذه العبارة هو فعلية التكليف المَجْعول، وليس فاعلية التكليف^(٤٢).

٢- إمكان الأمر بـ «الجامع بين المقدور وغير المقدور»

إن الفعل غير المقدور، من حيث تعلق التكليف به، قابلٌ للتصور على شكلين:
الشكل الأول: أن يكون متعلق التكليف عنواناً لا يكون مقدوراً في جميع حصصه وأقسامه، ويكون التكليف قد تعلق بعين هذا العنوان.

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

الشكل الثاني: أن يكون متعلق التكليف عنواناً، أو أن يكون - بعبارة أخرى - عنواناً جامعاً، وتكون بعض حصصه وأقسامه مقدورة، وبعضها الآخر غير مقدور. من الواضح أنه طبقاً للمبنى الثاني - أي عدم تقييد التكليف بالقدرة - يكون الأمر على كلا الشكلين ممكناً، وليس هناك أي إشكال فيه. في حين أنه طبقاً لمبنى تقييد الأحكام بالقدرة سوف تنطبق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور على الشكل الأول، ويكون جعل هذا النوع من الحكم والتكليف من قبل المولى مستحيلاً.

ولبحث ما إذا كانت قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور تنطبق على الشكل الثاني من التكليف - بمعنى التكليف والأحكام التي يكون بعض حصصها مقدوراً وبعضها الآخر غير مقدور - أو لا تنطبق يجب أن نرى كيفية وشكل تعلق الحكم بالعنوان الذي وقع متعلقاً للحكم الشرعي. لو أن حكماً تعلق بهذا العنوان الجامع على نحو الإطلاق الشمولي أو العموم الاستغراقي أو المجموعي فمع ذلك سيكون هذا النوع من التكليف مستحيلاً أيضاً؛ والدليل على هذه الاستحالة هو أن معنى الإطلاق والعموم الشمولي هو انحلال الحكم إلى آحاد أفراد ذلك العنوان، وعليه فإن كل حصّة وكل قسم مقدور وغير مقدور من العنوان سوف يقع متعلقاً للحكم، وبالتالي فإن آحاد الحصص غير المقدورة من العنوان تقع بدورها متعلقاً للحكم، وسوف تكون من مصاديق التكليف بغير المقدور، وهو محالٌ مثل الشكل الأول.

وأما إذا كان تعلق الحكم بالعنوان الجامع على نحو الإطلاق أو العموم البدلي، وبعبارة أخرى: إذا كان مطلوب المولى من التكليف حصّة واحدة وقسماً واحداً من مجموع حصص العنوان، ففي مثل هذه الحالة سوف يكون محلّ البحث هنا هو: هل هذا العنوان الجامع بين الحصص المقدورة وغير المقدورة مقدور؟ وبالتالي هل التكليف بهذا العنوان عقلائيٌّ أيضاً أم أن هذا العنوان الجامع لا يكون مقدوراً، ويكون التكليف به محالاً أيضاً؟

لقد وقعت هذه المسألة محللاً للبحث بين العلماء، وهناك أقوالٌ في هذا الشأن: إن المحقّق النائيني من القائلين باستحالة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور

وغير المقدور، وقال بأن ظاهر صيغة الأمر في أن الحكم صادرٌ بداعي تحريك وبعث المكلف، بمعنى أن المولى قد أصدر هذا الأمر بداعي إيجاد الدافع في نفس المكلف. وعلى هذا الأساس؛ حيث يكون تحريك المكلف نحو الفعل غير المقدور له محالٌ، فسوف يكون هذا الظهور الحالي قَيْدًا لُبِّيًّا متصلًا بالخطاب؛ حيث يقيد متعلق الخطاب بالحصّة المقدورة^(٤٣).

بيد أن هذا الدليل غير صحيح؛ لأن اعتبار القدرة في التكليف - سواءً أكان بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب - إنما هو بسبب أن التكليف بغير المقدور لغوٌ، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الدليل إلى استحالة تعلق التكليف بالحصّة غير المقدورة فقط، ولكنه لا يؤدي إلى تعلق التكليف بصرف الحصّة المقدورة؛ إذ غاية ما يتقضيه هدف المولى من بعث وتحريك المكلف هو أن يكون متعلق التكليف مقدوراً، ومن الواضح أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ أيضاً. وعليه، ليس هناك إشكالٌ في تعلق الخطاب بالجامع بين المقدور وغير المقدور. وفي هذه الحالة لا يعود هناك فرقٌ بين أن يكون اشتراط القدرة في التكليف بحكم العقل أو بمقتضى نفس الخطاب^(٤٤).

وعلى هذا الأساس، لا يكون هناك سوى طلبٍ وتحريكٍ واحد فقط، وقد تعلق بمتعلق الأمر على نحو صرف الوجود، ومتعلق الأمر بدوره هو الجامع بين الفعل الاختياري وغير الاختياري. وهذا الجامع مقدورٌ بالنسبة إلى المكلف؛ إذ يكفي في القدرة على نحو صرف الوجود أن يكون بعض الأفراد مقدوراً.

ومن الجدير ذكره بطبيعة الحال أنه طبقاً للقول بعودة التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي فإن الأمر الذي تعلق هنا بصرف الوجود ينحلّ إلى أوامر بعدد الأفراد، بحيث يكون وجوب كل واحدٍ من الأفراد مشروطاً بترك الأفراد الأخرى. وفي هذه الحالة يردُّ إشكالٌ بالنسبة إلى تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وبعبارةٍ أخرى: لو قلنا بأن الأمر الذي تعلق بالعنوان الجامع على نحو صرف الوجود يسري من العنوان إلى المعنوي، وبالتالي يكون لدينا أمرٌ بالنسبة إلى الحصّة الاختيارية، ولدينا كذلك أمرٌ آخر بالنسبة إلى الحصّة غير الاختيارية أيضاً، وهنا لا يمكننا القول بأن الأمر قد تعلق بالجامع بين المقدور وغير المقدور. ومهما كان فإن هذه النظرية غير صحيحة، وإن التخيير العقلي لا يعود إلى التخيير الشرعي. ففي موارد

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

التخيير العقلي لا يوجد سوى أمرٍ واحدٍ يتعلّق بالطبيعة والعنوان الكلّي، وعلى نحو
صرف الوجود^(٤٥).

وتظهر ثمرة هذا البحث فيما لو أن الحصّة غير المقدورة أصبحت بعد ذلك
مقدورةً للمكلّف؛ فإنه بناءً على رأي المحقّق النائيني القائل بعدم وجود وجوب بالنسبة
إلى هذه الحصّة من البداية، يكون وجوب هذه الحصّة بحاجةً إلى دليلٍ آخر؛ وأما بناءً
على القول بإمكان الأمر بالجامع فلا نحتاج إلى دليلٍ آخر لإثبات وجوب هذه الحصّة،
ويمكن لنا التمسكُ بذات دليل الأمر بالجامع؛ لأن هذا الدليل قد شمل الحصّة
المقدورة والحصّة غير المقدورة منذ البداية، وإن الإشكال الوحيد الذي كان موجوداً
هو عجز المكلّف بالنسبة إلى الحصّة غير المقدورة، وقد ارتفع هذا الإشكال بحسب
الفرض.

وأما الثمرة الأخرى المترتبة على ذلك فهي أنه لو حدث امتثالُ الحصّة غير
المقدورة عرضاً وصدفةً، ومن دون اختيارٍ من قبَل المكلّف؛ فإنه بناءً على رأي المحقّق
النائيني لا يتحقّق امتثال الواجب بذلك؛ إذ لم تكن هذه الحصّة مشمولةً للوجوب
أصلاً، ولم تكن داخلةً في التكليف والعهدة؛ وأما بناءً على قول العلماء الآخرين
القائلين بالإمكان - من أمثال: المحقّق الثاني^(٤٦)، والسيد الشهيد الصدر - يكون هذا
الامتثال مجزياً، وبذلك يسقط التكليف عن عهدة المكلّف^(٤٧).

٣- جواز التعجيز قبل دخول الوقت

إن لتعجيز النفس عن امتثال التكليف صورتين: الأولى: أن يتحقّق التعجيز بعد
فعلية الوجوب؛ الثانية: أن يتحقّق التعجيز قبل فعلية الوجوب، من قبيل: الشخص الذي
يكون بحوزته ماء وتراب للطهارة، فيعمل قبل دخول وقت الصلاة على إهراق الماء
وتنجيس التراب، إن هذا الشخص يكون قد أعجز نفسه عن إقامة الصلاة عن طهارة
في زمن وجوب الصلاة.

من الواضح أن تعجيز النفس عن العمل بالواجب في الصورة الأولى غير جائز؛
لأنه معصية.

وأما في الصورة الثانية فإنه بناءً على عدم القول بتقييد الأحكام والتكاليف

بالقدرة يكون المكلف مع ذلك مستحقاً للعقاب؛ لفعلية التكاليف والأحكام الشرعية بالنسبة إلى عموم المكلفين، وإن العقل يرى قبْح تعجيز المكلف لنفسه، سواء صدر عنه هذا التعجيز قبل دخول الوقت أو بعده، ويراه مستحقاً للعقاب؛ لأن الملاك قد أصبح فعلياً في حقه، وإنه بتعجيزه لنفسه يكون قد فوت ملاك الفعل ومصلحته.

وأما بناءً على القول بتقييد الأحكام والتكاليف بالقدرة فيمكن القول: إن هذا الأمر جائز، ولا يكون المكلف بنظر العقل عاصياً؛ إذ لم يكن هناك عند تعجيزه لنفسه وجوب فعلي بالنسبة إليه، وبعد دخول الوقت لا يوجد وجوب فعلي في حقه أيضاً؛ لأن الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة، والمفروض هنا أن المكلف لم تعد لديه القدرة على القيام بالفعل.

ولكن مع ذلك لا يكون هذا الكلام تاماً؛ إذ إنما نظر إلى القدرة العقلية (في مصطلحها الأول) فقط، وتجاهل القدرة الشرعية. والصحيح هنا هو وجوب التفريق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية. توضيح ذلك: إن القدرة - التي هي شرط في الوجوب - لو كانت هي القدرة الشرعية فإن التعجيز المذكور سوف يكون جائزاً؛ إذ بالنظر إلى أن المكلف قد أعجز نفسه لا يكون هناك ملاك ثابت في حقه عند حلول الوقت؛ فالفرض على أن ملاك الواجب بعد دخول الوقت إنما يكون ثابتاً في حق الشخص القادر فقط، وبالتالي يكون بإمكانه أن يعمل قبل حلول الوقت على تعجيز نفسه.

وأما إذا كانت شرطية القدرة في التكليف عقلية فلا يجوز للمكلف أن يعمل على تعجيز نفسه قبل دخول الوقت عقلاً؛ إذ إن ملاك الواجب بعد دخول الوقت ثابت في حق القادر والعاجز على السواء؛ وعليه فإن العقل يحكم بأن المكلف لا يجوز له أن يعمل على تفويت ملاك من المقرر أن يكون فعلياً في حقه بعد حلول الوقت، ويعمل على تعجيز نفسه عن امتثال التكليف^(٤٨).

وقد يدعى أنه في ضوء قاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» يمكن القول: إن كل شرط عقلي هو في الحقيقة شرط شرعي أيضاً؛ وعليه فإن جميع الآثار التي تترتب على شرعية شرط القدرة تترتب على عقلية شرط القدرة أيضاً^(٤٩).

عـ وجوب القضاء

لو عجز المكلف عن القيام بواجب مأمور به في وقته، كالذي يُغشى عليه ولا يتمكن من أداء صلاة الصبح في وقتها، أو الذي يمرض في شهر رمضان فلا يستطيع الصوم، فهل يقضي هذا الشخص صلاته وصيامه أم لا؟
وهنا لو كان المبنى الفقهي لنا هو أن وجوب القضاء يحتاج إلى دليل آخر؛ أي إننا لا نستطيع إثبات وجوب القضاء بنفس دليل وجوب الأداء، لا يكون في البين استعمالاً وتطبيقاً لدليل اشتراط القدرة في الأحكام والتكاليف. وأما إذا كان المبنى الفقهي لنا هو أن وجوب قضاء الفعل الذي أمر به المكلف ولم يتمكن من القيام به في وقته لا يحتاج إلى دليل آخر، ويمكن إثبات وجوب القضاء بنفس دليل وجوب الأداء، فتكون مسألة اشتراط القدرة في الأحكام والتكاليف مُجديّة وقابلةً للتطبيق بالنسبة إلينا.

توضيح ذلك: إننا لو علمنا بأن ملاك الحكم يكون فيما نحن فيه فعلياً حتى في حقّ العاجز أيضاً، وإن الفعل الواجب، مثل: الصلاة، ينطوي على مصلحة حتى بالنسبة إلى العاجز عن أدائها في وقتها، بيد أن هذه المصلحة تفوته بسبب عجزه عن أداء الصلاة في وقتها، عندها يكون القضاء واجباً على هذا المكلف العاجز.
وأما إذا قلنا بأن ملاك الحكم لا يشمل العاجز من الأساس، ولا يكون الحكم فعلياً في حقّه، فإنه بالنظر إلى وجود عجزه بالنسبة إلى امتثال الصلاة في وقتها لن يكون قد فاته الملاك والمصلحة، وبالتالي لا يكون القضاء واجباً على المكلف.

وبعبارة أخرى: لو قلنا بأن القدرة شرطاً في الملاك أيضاً، ولذلك لا يكون فعلياً بالنسبة إلى العاجز، فلا يكون القضاء واجباً. وأما إذا قلنا بأن القدرة ليست شرطاً في الملاك، ولذلك يكون الملاك فعلياً حتى في حقّ العاجز أيضاً، ففي هذه الحالة يكون القضاء واجباً.

وبعبارة أخرى: لو كانت القدرة التي هي شرطاً في التكليف قدرةً عقلية (في مصطلحها الأوّل) يكون القضاء واجباً؛ وأما إذا كانت القدرة شرعيةً فلا يكون القضاء واجباً.

فكيف يمكن لنا أن نعرف أن القدرة المذكورة شرعية أم عقلية؟
لو أن الشارع المقدس قد ذكر القدرة واشترطها ضمن دليل، وكانت القدرة موجودة في المدلول المطابقي للكلام، فسوف ندرك بالدلالة الالتزامية أن الملاك مشروط بالقدرة أيضاً؛ وأما لو لم يذكر الشارع المقدس القدرة في المدلول المطابقي للخطاب الشرعي، وكان الخطاب مطلقاً من جهة القدرة، فإن المسألة هنا تكون على صورتين:

الصورة الأولى: لو قلنا بأن القدرة شرط في ذات التكليف؛ أي إنها شرط في مرتبة الجعل والاعتبار، ففي هذه الصورة سوف يكون حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة قرينة على تقييد إطلاق الخطاب الشرعي بالقدرة، وكأن التكليف الشرعي لم يتجه إلى العاجز أصلاً، وإنما هو متجه في الأصل إلى القادر فقط.

وفي هذا الحالة لا نستطيع إثبات أن ملاك الحكم ثابت في حق العاجز أيضاً، وأنه قد فاته الملاك بسبب عجزه؛ إذ لا دليل لنا على ذلك؛ لأن الاعتبار يعد هو المدلول المطابقي للخطاب، والملاك بدوره هو المدلول الالتزامي للخطاب، وبالتالي فإنه عندما يسقط المدلول المطابقي للخطاب في شموله للعاجز عن الحجية، ويختص بالقادر فقط، فإن المدلول الالتزامي للخطاب - أي الملاك - سوف يسقط عن الحجية أيضاً؛ لأن المدلول الالتزامي تابع في حجته للمدلول المطابقي. وعليه لا يكون لدينا دليل يكشف عن فعلية الملاك في حق العاجز، وأنه سوف يفوت هذا الملاك بسبب عجزه. وعليه، لا يجب عليه القضاء^(٥٠).

ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن كلامنا هذا لا يعني أننا قد أثبتنا بواسطة تقييد الخطاب عدم وجود الملاك في الفعل غير المقذور، بل غاية ما أثبتناه هو أننا لا نمتلك دليلاً على بقاء الملاك، وهذا وحده يكفي للقول بعدم وجوب القضاء؛ لأن وجوب القضاء في مفروض المسألة يحتاج إلى وجود دليل يحقق موضوع وجوب القضاء - بمعنى فوت الملاك -، في حين أننا لا نمتلك هذا الدليل.

الصورة الثانية: أما بناءً على النظرية الصحيحة، أي عدم تقييد الأحكام والتكاليف بالقدرة، فيكون الملاك مطلقاً وشاملاً للقادر والعاجز على السواء، وإن

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

الخطاب لا يتقيد بالقرينة العقلية، كما هذه هو مقتضى نظرية الخطابات القانونية للإمام الخميني^(٥١). وفي هذه الحالة يتم إثبات الإطلاق على مستوى المدلول المطابقي؛ أي في مرتبة الاعتبار، وتبعاً لذلك يتم إثبات إطلاق الخطاب في المدلول الالتزامي؛ أي في ملاك الحكم.

وبالتالي يثبت أن ملاك الحكم يكون فعلياً في حقّ العاجز أيضاً، وبسبب عجزه يكون قد فوّت الملاك والمصلحة. وإن كان معذوراً في ذلك،، ولذلك لو زال عجزه بعد ذلك، وأمكّنه الإتيان بالواجب، وجب عليه قضاء الواجب؛ لأن ملاك الحكم كان فعلياً في حقّه أيضاً^(٥٢).

٥- الصدور غير الاختياري للفعل من المكلف

لو أن المولى أمر بفعل، وكان المكلف عاجزاً عن امتثال ذلك الفعل، ثم صدر عنه ذلك الفعل صدفةً ومن دون اختياره، عندها هل يكون هذا الفعل مجزياً عن المأمور به، ويكون مسقطاً للتكليف عن عهدة المكلف، أو يبقى الوجوب على حاله، ويتعيّن على المكلف أن يعمل على قضاء الواجب بعد الوقت؟

والجواب هو أننا لو قبلنا بأن القدرة لا تكون شرطاً في مرتبة الجعل عندها لن يكون هناك محذورٌ في توجيه الخطاب إلى العاجز، وشمول الخطاب له، لذلك لا يكون هناك إشكالٌ في سقوط التكليف عن عهده بامتنال هذا الفعل غير الاختياري؛ لأن الخطاب الشرعي مطلقٌ، ومن خلال الاستفادة من إطلاق الخطاب في المدلول المطابقي، وتبعاً لذلك في المدلول الالتزامي، نثبت أن الوجوب ومبادئه فعلية في حقّه، ونتيجة لذلك فإن العمل الذي قام به يكون مصداقاً للواجب، ويسقط الوجوب عن عهده، ولذلك لا يكون هناك دليلٌ على وجوب القضاء.

وأما لو قلنا بأن التكاليف الشرعية مشروطةٌ بالقدرة في مرحلة الجعل فعندها لن يكون الشخص العاجز مكلفاً، ولا يكون مخاطباً بحكم الوجوب، أي إن المدلول المطابقي للخطاب يسقط عن الحجية بالنسبة إلى هذا الشخص، وتبعاً لذلك يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية في حقّ هذا الشخص أيضاً. وبالتالي لن يكون لدينا دليلٌ على فعلية ملاك الحكم في حقّه أيضاً.

وعلى هذا الأساس، لو صدر عنه فعلٌ غير اختياريٍّ يكون قد صدر عنه فعلٌ لم يكن مخاطباً بالنسبة إلى وجوبه؛ لأن التكليف إنما كان فعلياً في حق الأشخاص القادرين فقط، هذا أولاً وثانياً: لا يوجد لدينا دليلٌ على أنه قد استوفى ملاكاً من خلال قيامه بهذا الفعل؛ ولذلك لا يمكن أن نثبت أن الفعل الذي قام به كان مُجْزِياً، ولا حاجة معه إلى القضاء. وعليه؛ لكي ندرك ما إذا كان القضاء واجباً على هذا الشخص أم لا لا يمكننا الاستعانة بدليل الأداء، ويتعيّن علينا العثور على الجواب في بحث الأجزاء، ونبحث هل تجري البراءة في هذه الحالة أم أصالة الاشتغال؟^(٥٢).

٦- المقدمات المفوتة

قد يتوقّف الواجب المؤقت في بعض الموارد على مقدّمة عقلية أو شرعية، بحيث إن المكلف لا يتمكّن من الإتيان بتلك المقدّمة في زمن الواجب. لذلك فإنه إذا لم يقم بتلك المقدّمة قبل حلول زمان الواجب سوف يفوته أداء الواجب. إن مقتضى القاعدة الأصولية في مثل هذه الحالة - بناءً على القول بتقييد التكليف بالقدرة - عدم مسؤولية المكلف تجاه هذا التكليف؛ إذ إنه قبل حلول الوقت لا يكون هناك وجوبٌ، ولا يكون هناك حكمٌ قد بلغ مرحلة الفعلية؛ كي يكون المكلف مسؤولاً من ناحية ذلك الوجوب عن إعداد مقدمات الواجب. وعليه، لو أنه ترك المقدّمة قبل الوقت فإنه مع حلول وقت الوجوب لا يكون وجوبٌ على عهده؛ ليكون مرتكباً للذنب والعصيان بتركه. ولذلك لا يكون مرتكباً للمخالفة من الأساس. ومن هنا يمكن القول: إن القاعدة الأصولية تقتضي أن لا يكون المكلف مسؤولاً عن مثل هذه المقدّمة.

ولكن في بعض الأحيان تكون للواجب مقدّمة مفوتة على الدوام؛ بحيث إن المكلف لو لم يقم بتلك المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة فسوف يعجز عن القيام بالواجب في وقته المحدد دائماً. وقد ذهب العلماء القائلين بتقييد التكليف بالقدرة - خلافاً للحالة السابقة التي تمّ فيها رفع المسؤولية عن المكلف - إلى الاتفاق في مورد وجوب إعداد المقدمات المفوتة على الدوام. ومع ذلك واجهوا مشكلةً في تفسير كيفية وجوب المقدّمة قبل حلول الوقت ودخول التكليف في عهدة المكلف. وقد اختلفت آراؤهم في هذا الشأن. وسوف نكتفي في هذه المقالة بمجرد إشارة مختصرة إلى ثلاثة

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

موارد من هذه التفاسير، والتي هي من أشهر التفاسير في هذا الشأن. ثم نبحت في التفسير الثالث - الخاصّ ببحث اشتراط القدرة في الأحكام والتكاليف - بتفصيل أكبر.

التفسير الأول: هو التفسير المنسوب إلى الشيخ الأنصاري، وقد ورد في تقريرات درسه^(٥٤). فقد ذهب الشيخ الأنصاري - في ضوء هذا التفسير - إلى إنكار الوجوب المشروط من الأساس، حيث يرى أن الواجب فعليٌّ حتّى قبل تحقق قيوده وشروطه، ويعتبر جميع القيود - بما في ذلك قيد الزمان - قيوداً للواجب. وعليه؛ حيث يكون الوجوب فعلياً حتى قبل دخول الوقت، فإن المحرّكية نحو مقدّمات الواجب تبدأ قبل دخول الوقت.

التفسير الثاني: عن صاحب الفصول؛ حيث ارتضى القول بالواجب المشروط، ولكنه قال بإمكان الواجب المعلق^(٥٥). يقول: في جميع الموارد التي يدلّ فيها الدليل الشرعي على ضرورة الإتيان بالمقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذي المقدّمة يتّضح أن الوجوب يكون على شكل الوجوب المعلق، بمعنى أن زمان الوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب. وكذلك في كلّ مورد يدلّ الدليل الشرعي على الوجوب بشكلٍ معلقٍ فإننا نحكم بمسؤولية المكلف تجاه المقدّمة المفوّتة.

التفسير الثالث: قال به المحقّق النائيني^(٥٦). يقول: إذا كانت القدرة - التي هي قيدٌ في الواجب - عقليّةً (بمفهومها الأوّل) فهذا يعني أن المكلف بترك المقدّمة المفوّتة - والذي يؤدي إلى عجزه عن امتثال الواجب في وقته - يكون قد فوّت على نفسه تحصيل ملاك الوجوب في زمان فعلية الوجوب؛ لأن ملاك الوجوب في القدرة العقلية يشمل العاجز عن التكليف أيضاً؛ في حين أن هذا الأمر لا يجوز من الناحية العقلية؛ لأن تفويت الملاك بواسطة التعجيز مثل تفويت التكليف بواسطة التعجيز.

وأما إذا كانت القدرة - التي هي شرطٌ في التكليف - قدرةً شرعيةً (بمفهومها الأوّل)، بمعنى أن تكون دخيلةً في الملاك، فإن لم يعمل المكلف على إعداد المقدّمات المفوّتة قبل حلول الوقت، وتبعاً لذلك يكون قد أعجز نفسه عن امتثال الواجب في وقته، فلن يكون هناك ملاكٌ فعليٌّ في حقّه؛ ليؤدي الأمر إلى فواته؛ ولذلك لا يكون هناك مانعٌ من ترك المقدّمة المفوّتة.

وعلى هذا الأساس، حيثما تمّ إثبات مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوّتة نكتشف أن القدرة - التي هي شرطاً في التكليف - مقدّمة عقلية، وليست دخيلةً في ملاك الحكم. كما أنه حيثما يدلّ الدليل الشرعي على أن القدرة المذكورة عقليةً، وليست دخيلةً في ملاك الحكم، نكتشف أن المكلف ليس مسؤولاً تجاه المقدمات المفوّتة.

ومن الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن ذات الدليل الدالّ على وجوب الواجب لا يكفي لإثبات الملاك في حقّ المكلف، ونحتاج في ذلك إلى دليل خاصّ؛ إذ إن دليلاً من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: 97) يحتوي على مدلولٍ مطابقٍ، وهو وجوب الحج، ويحتوي على مدلولٍ التزاميٍّ أيضاً، وهو الملاك؛ أي إن الحج ينطوي على ملاكٍ وعلى مصلحةٍ. ولكنّ حيث إن المدلول المطابقي - أي وجوب الحج - مشروطٌ بالقدرة والاستطاعة فإنه حيث يعمد المكلف إلى ترك المقدمات المفوّتة، مثل: السفر، فسوف يعجز عن امتثال التكليف، ولذلك فإن المدلول المطابقي للخطاب بالنسبة إليه سوف يسقط عن الحجية، وتبعاً لذلك سوف يسقط المدلول الالتزامي للخطاب عن الحجية بالنسبة إلى العاجز أيضاً. وبالتالي فإنه لا يمكن لنا أن نستفيد من هذا الدليل الشرعي لإثبات أن الملاك ثابتٌ في حالة القدرة وفي حالة العجز على السواء⁽⁵⁷⁾.

وعلى أيّ حال فإننا في ضوء نظرية عدم تقييد التكليف بالقدرة لا نحتاج إلى هذه التفسيرات والتبريرات، وإن المكلف مسؤولٌ تجاه إعداد المقدمات المفوّتة؛ لأنّ التكليف والأحكام الشرعية ليست مشروطةً بالقدرة. وعلى هذا الأساس، لو أن المكلف تقاعس عن توفير المقدمات المفوّتة فإن العقل سوف يحكم بقبح ذلك، ويراه مستحقاً للعقاب؛ لأنّ الملاك كان فعلياً في حقه حتى قبل حلول وقت الواجب، وإنه من خلال تقاعسه عن إعداد المقدّمة يكون قد فوّت على نفسه ملاك الفعل والمصلحة.

٧- أحكام التزام

عندما يحدث التزام بين أمرين فإنه؛ طبقاً لنظرية عدم تقييد الخطابات بالقدرة، يكون كلا الأمرين المتزامين فعلياً في وقتٍ واحد، من دون أن تكون

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وأثاره الفقهية والأصولية

هناك حاجةٌ إلى القول بالترتُّب، وإنْ تعلَّق التكليف بغير المقدور؛ لأن الخطابات غير مقيّدة بالقدرة. ولكنْ في الوقت نفسه لا يُطلَب من المكلف الإتيان بكلا التكليفين؛ لأنه عاجزٌ عن الإتيان بهما معاً، والعقل يراه معذوراً في ذلك، بيّداً أن نتيجة فعلية كلا الأمرين هي أن المكلف بأيّهما أتى - سواء في ذلك الأهمّ أو المهمّ - يكون ما أتى به صحيحاً؛ إذ طبقاً لهذه النظرية يكون لكلا الأمرين خطابٌ بالنسبة إلى المكلف، ويكونان فعليّين في حقّه.

وعلى هذا الأساس، فإن إحدى النتائج المهمة لمسألة تقييد أو عدم تقييد الخطابات بالقدرة هي أنه في حالة افتراض إثبات عدم تقييد الخطابات بالقدرة لا تكون هناك بعد ذلك حاجةٌ في باب التزاحم إلى طريقةٍ لحلّ مسألة الترتُّب. هذا في حين أننا - في ضوء نظرية تقييد الخطابات الشرعية بالقدرة - نحتاج إلى الترتُّب لحلّ موارد التزاحم بين أمرين؛ إذ بالنظر إلى القول بتقييد جميع التكليف بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ من قبيل هذه الجماعة لا يكون هناك إمكانٌ لفعلية كلا الأمرين المتزاحمين في وقتٍ واحد؛ ولذلك يجب لحلّ هذه المشكلة رفع اليد عن إطلاق التكليف المهمّ، وجعل وجوبه مشروطاً بعدم الإتيان بالتكليف الأهمّ؛ أي إنه يجب القول بالوجوب الترتُّبي بالنسبة إلى الواجب المهمّ.

ويمكن تصوير وقوع التزاحم بين واجبين على عدّة أشكال:

الشكل الأوّل: أن يقع التزاحم بين واجبين فوريين، من قبيل: التزاحم بين

وجوب إنقاذ الغريق ووجوب تطهير المسجد من النجاسة.

الشكل الثاني: أن يقع التزاحم بين واجبٍ فوري وبين واجبٍ موسّع ضاق وقت

امتثاله، من قبيل: التزاحم بين وجوب تطهير المسجد من النجاسة ووجوب الصلاة في آخر الوقت، بحيث لو بادر المكلف إلى تطهير المسجد فإن الصلاة سوف تفوته.

الشكل الثالث: أن يقع التزاحم بين واجبٍ فوري وواجبٍ موسّع لا يزال وقته

موسّعاً، من قبيل: المثال السابق، مع فارق أن المكلف يمتلك الوقت الكافي لامثال كلا الواجبين.

إن الشكّلين الأوّلين يقعان في حالةٍ واحدة؛ لأن البحث يدور مدار امتثال أيّ

واحدٍ من الأمرين. وفي مثل هذه الحالة يجب تقديم الواجب الذي يحظى بأهمية أكبر

من حيث الملاك. وإن الواجب الآخر - بناءً على القول بالترتب - يكون وجوبه مشروطاً بعدم الاشتغال بالواجب الأهم. وكذلك لو كان كلا الواجبين على درجة واحدة من الأهمية من حيث الملاك يكون المكلف مخيراً بالإتيان بأي منهما؛ لأن كلا الواجبين - بناءً على القول بالترتب - يكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر. ومع ذلك فإنه بناءً على القول بعدم تقييد التكاليف لا تكون هناك حاجة إلى الترتيب، وتكون جميع الأوامر المذكورة مطلقاً، غاية ما هنالك أنه بامتنال أحدهما لا يمكن للمكلف أن يأتي بالآخر، وسوف يكون معذوراً بحكم العقل.

وأما الشكل الثالث فهو يختلف عن الشكلين الأول والثاني؛ إذ التزاحم في هذا الشكل يقع بين الواجب الفوري وبين حصّة معيّنة من الواجب الموسع، ولذلك يجب التعرّض له بشكل مستقل، ويوجد هنا عدّة أقوال:

أحد هذه الأقوال هو القول بعدم وجود تزاحم بين هذين الأمرين؛ لأن المكلف قادرٌ على امتثال كلا الواجبين، ومن شروط التزاحم أن لا يكون المكلف قادراً على امتثال كلا الواجبين، وأنه إذا امتثل أحدهما فسوف يفوته الآخر. وأما هنا فيمكن امتثال كلا الواجبين معاً، فمثلاً: يمكنه أن يؤجّل الصلاة، ويبادر إلى إزالة النجاسة من المسجد، ثم يُصلي بعد ذلك.

إن الدليل على عدم وجود التزاحم هنا هو أن الأمر بالصلاة قد تعلّق بالجامع بين الحصص؛ أي الحصّة التي تزاحم إزالة النجاسة وسائر الحصص الأخرى، وعلى الرغم من عدم قدرة المكلف على الإتيان بالحصّة التي تزاحم الإزالة؛ لأن هذه الحصّة تزاحم الواجب الفوري، لكنه قادرٌ على القيام بسائر الحصص الأخرى. وعلى هذا الأساس، يمكن للمكلف أن يأتي بالجامع في غير الحصّة المزاحمة، وأن يقوم بإزالة النجاسة بوصفها واجباً فورياً عليه، دون أن يكون هناك تضادٌ بين الواجبين. هناك بين هذين الأمرين انسجامٌ وتناغمٌ، وحيث لا يكون في البين تضادٌ بينهما لن يكون هناك تزاحمٌ في البين أيضاً.

وبطبيعة الحال لو أن المكلف ترك إزالة النجاسة، وجاء بالصلاة أولاً، فإنه سوف يكون قد عصى الأمر بالإزالة؛ لأن إزالة النجاسة من المسجد واجبٌ فوري، بيد أن صلاته ستكون صحيحة؛ إذ لا يزال الأمر بالحصّة المزاحمة موجوداً، وذلك الأمر

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

ليس سوى الأمر بجامع الصلاة.

القول الآخر: إن هناك تزامناً بين الأمر بإزالة النجاسة وإطلاق الأمر بالصلاة؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتعلّق الأمر بمطلق الصلاة بحيث يشمل حتى الحصة المزاحمة لإزالة النجاسة من المسجد أيضاً؛ إذ على فرض تحقّق المزاحمة مع الواجب الفوريّ المتمثّل بإزالة النجاسة لا يمكن البعث والتحريك نحوه. وعلى هذا الأساس، لا يكون هناك أمرٌ بالصلاة في أول الوقت؛ لأن الأمر بالإزالة لا ينسجم مع إطلاق الأمر بالصلاة، الشامل للحصّة المزاحمة أيضاً.

إن القول الصحيح في هذه المسألة هو أن هذه المسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور؛ فإن قلنا في تلك المسألة بعدم إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وكذلك لو اعتبرنا القدرة التكوينية بمعناها الأعمّ شرطاً في الواجب، فهذا يعني أن التكليف بالجامع بين الحصة التي يكون هناك ما يزاحمها وسائر الحصص الأخرى التي لا يكون في البين ما يزاحمها غير ممكن؛ لأن المكلف بالنسبة إلى الحصّة المزاحمة لا يمتلك القدرة التكوينية بمعناها الأعمّ، والتكليف هنا يكون بالجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة أيضاً.

ونتيجةً لذلك يقع التزاحم بين الأمر بجامع الصلاة والأمر بإزالة النجاسة من المسجد؛ لأن دليل التضادّ بين الأمر بجامع الصلاة والأمر بإزالة النجاسة هو عجز المكلف عن الجمع بين هذين الأمرين. وبعبارةٍ أخرى: إن سبب عدم إمكان فعلية هذين الأمرين في وقتٍ واحدٍ بالنسبة إلى هذا المكلف هو أن المكلف عاجزٌ عن امتثالهما معاً، ولذلك لا بُدّ من الرجوع إلى قوانين باب التزاحم؛ أي تقديم الحكم الذي يحظى بأهميّة أكبر.

ولكن؛ بالنظر إلى ما قلناه من عدم وجود إشكالٍ في الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، لن يكون هناك مانعٌ من تعلّق التكليف بجامع الصلاة الأعمّ من القسم المزاحم وغير المزاحم. ولذلك سوف يكون الأمر بالجامع مع الأمر بالإزالة فعلياً. ونتيجةً لذلك لو أن المكلف امتثل تلك الحصّة من الصلاة المزاحمة لإزالة النجاسة من المسجد فإن صلاته سوف تكون صحيحةً، ولكنّه يكون عاصياً في الوقت نفسه.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ

٨- العلم الإجماليّ

في مباحث علم الأصول يذكرون بعض الأركان للعلم الإجمالي، وحيثما زال أحد هذه الأركان تزول منجزية العلم الإجمالي أيضاً. وعليه فإنه حيث يتم ادعاء سقوط منجزية العلم الإجمالي يجب أن يكون أحد أركان العلم الإجمالي قد زال، وإلا فإنه لن يكون هناك ما يدعو إلى سقوط المنجزية عن العلم الإجمالي.

قد يكون لأطراف العلم الإجمالي ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون جميع الأطراف مقدورة. وفي هذه الحالة لا يكون هناك شك في منجزية العلم الإجمالي.

الحالة الثانية: أن تكون جميع أطراف العلم الإجمالي غير مقدورة. وفي هذه الحالة - بناءً على القول بتقييد التكليف بالقدرة - لا يكون هناك شك في عدم منجزية العلم الإجمالي؛ لأن التكليف هنا سوف يكون تكليفاً بغير المقدور.

وأما الحالة الثالثة فهي أن يكون أحد أطراف العلم الإجمالي مقدوراً والطرف الآخر غير مقدور، من قبيل: أن نعلم بأن الماء في أحد الإناءين قد أصابته نجاسة، ولكن لا تكون لدينا القدرة على تناول الماء من أحد الإناءين.

في الحالة الثالثة، بناءً على القول باشتراط القدرة في التكليف وانحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات الجزئية، لن يكون العلم الإجمالي منجزاً. وهناك مَنْ قال بأن سبب عدم منجزية العلم الإجمالي في هذه الحالة يعود إلى زوال الأول من العلم الإجمالي؛ أي إن العلم بالجامع لا يكون موجوداً في هذه الحالة؛ لأن الطرف غير المقدور لا يكون موضوعاً للتكليف الفعلي؛ إذ إن التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، وبالتالي فإن العلم بالجامع سوف يزول أيضاً^(٥٨).

بيد أن السيد الشهيد الصدر، ضمن إشكاله على هذا الدليل، قال بأن عدم منجزية العلم الإجمالي في هذه الحالة يعود إلى اختلال الركن الثالث^(٥٩).

وأما بناءً على القول بعدم تقييد التكليف بالقدرة، وعدم انحلال التكليف إلى الخطابات الجزئية، فإن العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزية في أي من الحالتين الثانية والثالثة.

خلاصة واستنتاج

تعرّضنا في هذه المقالة إلى بحث تقييد التكاليف بالقدرة. وبعد الردّ على أدلة القائلين بتقييد التكاليف بالقدرة، أثبتنا بناءً على نظرية عدم انحلال الخطابات الشرعية، أن الأحكام الشرعية غير مشروطة بالقدرة. ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى بيان الثمار والنتائج الفقهية والأصولية المترتبة على هذا البحث.

وفي البحث عن قاعدة: «الاضطرار بسوء الاختيار لا يُنافي الاختيار» كانت النتيجة التي توصلنا إليها هي وجوب تصحيح هذه العبارة - سواءً قبلنا بالتقييد أو لم نقبل به -، والقول: «إن الاضطرار بسوء الاختيار لا يُنافي الاختيار عقاباً وخطاباً». وبطبيعة الحال فإن المراد من الخطاب هو الفعلية والتكليف المفعول، وليس فاعلية التكليف.

وفي البحث عن إمكان الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور ذكرنا أنه بناءً على القول بالتقييد إذا كان الحكم قد تعلق بهذا العنوان الجامع على نحو الإطلاق الشمولي أو العموم الاستغراقي أو المجموعي فإن هذا النوع من التكليف سيكون محالاً؛ وأما إذا كان تعلق الحكم بالعنوان الجامع على نحو الإطلاق أو العام البدلي، وكان مطلوب المولى من التكليف - بعبارة أخرى - حصّة واحدة من مجموع حصص العنوان، فلا إشكال في تعلق الخطاب بالجامع بين المقدور وغير المقدور. وكذلك قلنا: إنه بناءً على القول بعدم التقييد ليس هناك أيُّ مانعٍ أو محذورٍ في الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

وفي بحث جواز التعجيز قبل حلول الوقت توصلنا إلى نتيجة مفادها: إنه بناءً على عدم قبول تقييد التكاليف بالقدرة تكون التكاليف الشرعية فعليةً بالنسبة إلى عموم المكلفين، ولو أن مكلفاً عمداً إلى تعجيز نفسه عن امتثال التكليف - سواءً قبل دخول الوقت أو بعده - فإن العقل سيعتبر هذا الفعل قبيحاً، ويرى فاعله مستحقاً للعقاب. وأما بناءً على القول بالتقييد فإن القدرة - التي هي شرطٌ في الوجوب - إن كانت قدرةً شرعيةً فسوف يكون التعجيز المذكور جائزاً، وأما إذا كانت شرطية القدرة في التكليف عقليةً فلا يجوز له من الناحية العقلية أن يعجز نفسه قبل حلول الوقت.

وفي بحث القضاء قلنا: لو كان المكلف عاجزاً عن القيام بالواجب الذي أمر به في وقته المحدد، إذا كان المبنى الفقهي لنا هو أن وجوب القضاء لا يحتاج إلى دليل آخر، وأنه يمكن إثبات وجوب القضاء بالاستفادة من ذات دليل وجوب الأداء أيضاً، ففي مثل هذه الحالة لو علمنا أن القدرة شرطاً في الملاك أيضاً - وبذلك لا يكون الحكم فعلياً بالنسبة إلى العاجز - لا يكون القضاء واجباً. وأما لو علمنا بأن القدرة ليست شرطاً في الملاك - ولذلك يكون الملاك فعلياً حتى في حق العاجز - لا يكون القضاء واجباً في مثل هذه الحالة.

وفي بحث صدور غير الاختياري للفعل من المكلف كانت النتيجة هي أن المولى لو أصدر أمراً بامتنال فعل، وامتناله المكلف - العاجز عن امتثال ذلك الفعل - صدفةً ومن دون اختياره، فلو قلنا بأن القدرة ليست شرطاً في مرتبة الجعل عندها لن يكون هناك محذورٌ في توجه الخطاب إلى العاجز وشمول الخطاب له، ومن هنا لا إشكال في سقوط التكليف عن عهده بعد القيام بهذا الفعل غير الاختياري.

وأما لو قلنا بأن الأحكام الشرعية في مرحلة الجعل غير مشروطة بالقدرة فعندها لا يكون الشخص العاجز مكلفاً، ولا مخاطباً بحكم الوجوب. وبالتالي لا يكون لدينا دليل على فعالية ملاك الحكم في حقه أيضاً، ولذلك لا يكون لدينا دليل على أنه قد استوفى الملاك بواسطة قيامه بهذا الفعل، ولذلك لا يمكن لنا أن نثبت أن الفعل الذي صدر عن المكلف [من دون اختياره] مسقطٌ للقضاء.

وفي بحث التزام قلنا: إنه حيث يقع التزام بين أمرين؛ فإنه طبقاً لنظرية عدم تقييد الخطابات بالقدرة يمكن لكلا الأمرين المتزامنين أن يكون فعلياً بشكل متزامن، ولا تعود هناك حاجة إلى القول بمسألة الترتيب. وأما بناءً على نظرية تقييد الخطابات الشرعية بالقدرة من أجل حلّ موارد التزام بين أمرين فسوف نكون بحاجة إلى الترتيب.

وكذلك في بحث التزام بين الواجب الموسع والواجب المضيق قلنا: إن هذه المسألة ترتبط بشكل وثيق بمسألة إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور. وبالنظر إلى ما قلناه من عدم وجود إشكال في الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور إذن لا يكون هناك ما يمنع من تعلق التكليف بجامع الصلاة الأعم من الحصّة

• شرط «القدرة» في التكليف الشرعي، وآثاره الفقهية والأصولية

المزاحمة مع إزالة النجاسة. وبالتالي لو أن المكلف امتثل حصّة الصلاة المزاحمة لإزالة النجاسة تكون صلاته صحيحة، ولكّنه يكون عاصياً في الوقت نفسه. وفي بحث المقدمات المفوّتة توصلنا إلى أنه بناءً على القول بالتقييد فإن القاعدة الأصولية تقتضي عدم كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوّتة. وأما إذا كان الواجب مشتملاً على مقدّمة مفوّتة على الدوام فهناك إجماعٌ على وجوب إعداد هذا النوع من المقدمات. ولكنّ هناك ثلاثة تفسيرات حول كيفية دخول وجوب هذه المقدّمة في عهدة المكلف قبل حلول وقت ذي المقدّمة، وكان التفسير الثالث هو الوحيد المرتبط بمحلّ بحثنا، وهو أن القدرة - التي هي قيدٌ في الواجب - إذا كانت عقليةً بالمعنى الأوّل، الذي هو عدم تدخّل القدرة في الملاك، يكون معنى ذلك أن المكلف بسبب تركه للمقدّمة المفوّتة، الأمر الذي أدّى إلى عجزه عن امتثال الواجب في وقته، قد حرم نفسه من تحصيل ملاك الوجوب في زمن فعليّة الوجوب، وهو أمرٌ لا يجيزه العقل.

وأما إذا كانت القدرة - التي هي شرطٌ في التكليف - قدرةً شرعيةً بمعناها الأوّل؛ أي أن تكون دخيلاً في الملاك، ففي هذه الحالة لو لم يقم المكلف بالمقدمات المفوّتة قبل دخول الوقت، وتبعاً لذلك يقوم بتعجيز نفسه عن امتثال الواجب في ظرفه، ففي مثل هذه الحالة لن يكون الملاك فعلياً في حقّه؛ ليكون قد عمل على تفويته، لذلك لا يكون هناك إشكالٌ في ترك المقدّمة المفوّتة.

ومع ذلك قلنا: إنه في ضوء نظرية عدم تقييد التكاليف بالقدرة لا تكون هناك حاجةٌ إلى هذه التفسيرات والتوجيهات، ولا يكون المكلف مسؤولاً تجاه إعداد المقدمات المفوّتة.

وفي الختام قلنا، في بحث العلم الإجمالي: إنه إذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي مقدوراً والطرف الآخر غير مقدور؛ فإنه بناءً على القول باشتراط القدرة في التكاليف وانحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات الجزئية لن يكون العلم الإجمالي منجزاً؛ وأما بناءً على القول بعدم تقييد التكاليف بالقدرة، وعدم انحلال التكاليف بالخطابات الشخصية والجزئية، فإن هذا الخطاب لا يسقط عن الفعلية، ويبقى العلم الإجمالي منجزاً.

المواشم

- (١) انظر: الفاضل محمد الموحد اللنكراني، سيرى كامل در أصل فقه (جولة كاملة في أصول الفقه)، (تقارير دادستان) ٦: ١٨٨، الفيضية، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢) ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا؛ ليستقيم بها المعنى. (المعرب).
- (٣) انظر: الفاضل الموحد اللنكراني، سيرى كامل در أصل فقه (جولة كاملة في أصول الفقه)، ٦: ١٨٨، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٨، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر، ١٤٢٨هـ.
- (٥) انظر: رضا إسلامي، قواعد كلي استنباط (ترجمة فارسية وشرح لدروس في علم الأصول) ٣: ٢٣، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علميه قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٦) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير السيد محمود الهاشمي الشاهرودي) ٦: ١٠، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليه السلام، ١٤١٧هـ.
- (٧) انظر: العلامة الحلبي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ١: ٥٤٨، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ.
- (٨) انظر: العلامة الحلبي، أصول الفقه، ٢: ١١١، مكتبة الفقه والأصول المختصة، ١٤٢٢هـ.
- (٩) انظر: مجموعة من الباحثين، موسوعة الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليه السلام ٣٢: ٧٣، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليه السلام، ١٤٢٣هـ.
- (١٠) انظر: مركز اطلاعات ومدارك إسلامي، فرهنگ نامه أصول فقه (معجم أصول الفقه): ٣٥٦، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، معاونت پژوهشي دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١١) انظر: المصدر السابق: ٣٥٩.
- (١٢) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦٥٧، دار العلم - دار الشامية، ١٤١٢هـ.
- (١٣) محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ٣: ٧٣، دار الفضية، ١٤١٩هـ.
- (١٤) انظر: مجموعة من الباحثين، موسوعة الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليه السلام ٧: ٤٠٩.
- (١٥) انظر: محمد صنقور، المعجم الأصولي، ٢: ٣٧٥، منشورات الطيار، ١٤٢٨هـ.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٣٧٦.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٣٧٣.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ٣٧٣.
- (١٩) انظر: مركز اطلاعات ومدارك إسلامي، فرهنگ نامه أصول فقه (معجم أصول الفقه): ٨٧٤.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ٨٧٤.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: ٨٧٤.
- (٢٢) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ١: ٥٠٠، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢هـ؛ الميرزا محمد حسين النائيني، أجود التقارير (تقارير

- السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ١٩٩، مطبعة العرفان، ١٣٥٢هـ.
- (٢٣) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ١: ٢٣٤.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق ١: ٥٠١.
- (٢٥) انظر: الميرزا النائيني، أجود التقريرات (تقارير السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ١٠١.
- (٢٦) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ١: ٥٠٥.
- (٢٧) انظر: المصدر نفسه؛ الميرزا محمد حسين النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ١: ١٤٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٧٦هـ.ش؛ الميرزا النائيني، أجود التقريرات (تقارير السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ١٩٩.
- (٢٨) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ٢: ٣٥٧.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق ١: ٥٠٤.
- (٣٠) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير الشيخ حسن عبد الساتر) ٤: ١٤٧، الدار الإسلامية، ١٣١٧هـ.ش.
- (٣١) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير السيد محمود الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٦٧.
- (٣٢) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ١: ٥٠١.
- (٣٣) انظر: الإمام روح الله الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٣٨، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٥هـ.ش.
- (٣٤) انظر: الإمام روح الله الخميني، جواهر الأصول (تقارير المرتضوي اللنگرودي) ٣: ٣١٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٦هـ.ش؛ الإمام روح الله الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ٢: ٢٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٥هـ.
- (٣٥) انظر: الإمام الخميني، جواهر الأصول (تقارير المرتضوي اللنگرودي) ٣: ٣١٢؛ الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ٢: ٢٤.
- (٣٦) انظر: الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ٢: ٢٨.
- (٣٧) انظر: الميرزا النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ١: ٣٣٦.
- (٣٨) انظر: رضا إسلامي، نظريه عدم انحلال خطابات قانون (نظرية عدم انحلال الخطابات القانونية)، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٩) حسن محمد فياض حسين العاملي، شرح الحلقة الثالثة ٣: ٢٧، شركة المصطفى لإحياء التراث، ١٤٢٨هـ.ش.
- (٤٠) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ٢: ٣٥٧.
- (٤١) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢: ٢٠٨، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ.
- (٤٢) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٣) الميرزا النائيني، أجود التقريرات (تقارير السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ١٠٢؛ الميرزا النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ١: ١٤٤.
- (٤٤) انظر: السيد الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقارير الفياض) ١: ٥٠٣.

- (٤٥) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقارير السيد محمود الهاشمي الشاهرودي) ٦ : ١٠ .
- (٤٦) انظر: الميرزا النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ١ : ٢٦٧ .
- (٤٧) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢ : ٢١٠ .
- (٤٨) انظر: المصدر السابق ١ : ٣٢١ .
- (٤٩) انظر: المصدر السابق ٢ : ٢٩٠ .
- (٥٠) انظر: المصدر السابق، ١ : ٣١٧ .
- (٥١) انظر: الإمام الخميني، جواهر الأصول (تقارير المرتضوي اللنگرودي) ٣ : ٣١٦؛ الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ٢ : ٢٦ .
- (٥٢) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١ : ٣١٧ .
- (٥٣) انظر: المصدر السابق ٢ : ٢١٧ .
- (٥٤) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، مطارح الأنظار (تقارير أبو القاسم الكلانترى) ١ : ٢٥١، ٢٦٨، مجمع الفكر الإسلامي، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٥٥) انظر: محمد حسين الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية ١ : ٧٩، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- (٥٦) انظر: الميرزا النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ١ : ١٩٧ .
- (٥٧) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢ : ٢٣٨ .
- (٥٨) انظر: الميرزا النائيني، فوائد الأصول (تقارير الكاظمي) ٤ : ٥٤ .
- (٥٩) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ٢ : ٣٩٨ .

خمار المرأة

بين التشريع والتدبير

د. الشيخ حسين الخشن^(*)

ذهب بعض العلماء والباحثين المعاصرين⁽¹⁾ إلى أنّ الخمار - وهو غطاء الرأس - ليس واجباً شرعياً على المرأة المسلمة، وإنما هو إجراء تدبيري أُلزِمَتْ به السلطة الإسلامية في صدر الإسلام النساء الحرائر؛ لحكمة معينة، وهي أن تتميز الحرائر بذلك عن الإمام. وحيث انتهى عصر الرقّ، وانتفى وجود الإمام في زماننا، فلا يبقى ثمة مبرر للخمار وغطاء الرأس.

وهذا القول باعتقادنا ضعيفٌ، والاستشهادات التي قُدِّمَتْ له ليست ذات قيمة علمية، ولا تصمد طويلاً على طاولة البحث العلمي؛ لو هُنَّها، ومجانبتها للصواب من أكثر من جهة، كما سنبين فيما يأتي.

١- محاولة إظهار الخلاف في المسألة

وفي البدء لا بأس بالإشارة إلى أنّ صاحب هذا الرأي قد حاول الإيحاء بأنّ المسألة خلافية، وأنّ للفقهاء فيها وجهتي نظر؛ فمنهم مَنْ يرى وجوب غطاء الرأس وجوباً تشريعياً مولوياً؛ ومنهم مَنْ يرى أنه واجب وجوباً تدبيرياً، أو قُلْ: حكومياً ولائياً. وبذلك يريد الخروج عن مخالفة الإجماع، أو التخفيف من وطأة الرأي المطروح. ولكننا - في الوقت الذي لا نرى للإجماع حجّة بالأصالة وفي عرض الكتاب والسنة، وبالتالي لا نرى مانعاً من مخالفته - نعتقد أنّ هذه المحاولة ضعيفة، ومجاذبة للحقيقة من الناحية الصغرى؛ إذ لم نجد في الفقهاء مَنْ تبنّى القول بأنّ وجوب غطاء

(*) باحث إسلامي، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية. له أعمالٌ متعدّدة. من لبنان.

الرأس هو وجوبٌ تدبيري ظريفي، بل ظاهر كلام الجميع أنّ الوجوب شرعيٌّ مولوي، وليس ولايتياً. وإذا كان بعض المفسرين^(١) ذكر أنّ قوله تعالى في آية الجلباب: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، بحسب أسباب النزول، نزلت للترقة بين الإمام والحرائر فهذا لا يعني أننا نستطيع تحميل هؤلاء أنهم يقولون بأنّ حجاب الحرّة كان حكماً سلطانياً حكومياً، وليس حكماً تشريعياً. إنّ هذا الاستنتاج لا يخلو من غرابةٍ وتمحُّلٍ وتقويلٍ لهؤلاء ما لم يقولوه.

إذا كان لك أن تستتج - بصرف النظر عن ضعف هذا الاستنتاج، كما سنذكر - من بعض الروايات الواردة في المقام، والتي تفرّق بين الحرائر والإماء، أنّ حكم غطاء الرأس كان حكماً ولايتياً، وليس تشريعياً، فإنّه ليس ما يبرّر لك أن تُحمّل الذين أوردوا تلك الروايات في كتب الحديث أو التفسير أو غيرها أنهم يقولون بالتدبيرية، ولا سيّما أن الآيات والروايات الدالّة على وجوب السّتر كثيرة، وإذا كان هناك آيةٌ معيّنة لا تدلّ على كون الحكم تشريعياً فهناك آياتٌ أخرى قد يستفيدون منها التشريعية.

٢- أصل وجوب السّتر على المرأة

إذا اتّضح ذلك فإننا في مستهلّ الكلام نرغب بالتذكير بأنّ أصل وجوب السّتر على المرأة - في مقابل التبرُّج والابتذال - هو من الضرورات التشريعية، التي لا تخضع للتشكيك والنقاش من أحدٍ من فقهاء المسلمين، بل إنّ عامّة المسلمين يعلمون أنّ الإسلام يطلب من المرأة أن تتجملّ بالستر والعفاف، وينهاها عن التبرُّج وإبداء زينتها، إلّا لجماعةٍ محدّدة في دائرة معيّنة من الأشخاص، وهم: الأزواج، وبعض الأرحام، بالإضافة إلى النساء. ولهذا الأمر فلسفته الأخلاقية والاجتماعية، وهو يعود بالنفع على المرأة، وعلى الرجل، وعلى المجتمع برمّته، كما أوضحنا ذلك في محلّ آخر^(٢). ولا يخفى أنّ القرآن الكريم قد أوّلّى هذا المسألة، بصرف النظر عن بعض حدودها وتفصيلها، أهمّية استثنائية، فتناول موضوع ستر المرأة في العديد من الآيات القرآنية؛ تارةً بشكلٍ واضح ومباشر؛ وأخرى بشكلٍ غير مباشر:

فمن الآيات المباشرة:

أ. آية الجلباب: وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكُ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩). وسيأتي التوقف عندها.

ب. آية النهي عن إبداء الزينة: وهي قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْتِبَاءِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِينَ لَمْ يُظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

ومن الآيات القرآنية التي تدلّ على مطلوبة أصل التستر بصورة غير مباشرة:

أ. قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٣٢)، بتقريب أنه إذا كانت المرأة منهيةً عن أن ترقق صوتها؛ لكي لا يطمع الذي في قلبه مرض، فبالأولى أن لا تتبرج وتترنن بما يشكل عنصر إثارة للرجال. فكل ما تفعله المرأة مما يؤدي إلى إغراء الرجال وطمعهم وجذبهم وتحريك شهواتهم يكون منهياً عنه.

ب. قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٠). إن هذه المرأة الكبيرة في السن، والتي لا ترغب في الرجال، ولا يرغب الرجال بها، إنما يُسمح لها أن تُخفف من ثيابها شرط أن لا تكون متبرجة بزينة، وأن تستعفف هو خير لها. وطبيعي أن نفي الجناح عن وضع المرأة العجوز لثيابها يعني أنه كان هناك جناح قبل بلوغها هذه المرحلة، وهو جناح ناشئ عن الحكم الشرعي. وللأسف فإن الفكرة السائدة بيننا اليوم هي على العكس مما تضمنته الآية، حيث إننا نجد انتقاداً لاذعاً للمرأة الكبيرة إذا خففت قليلاً من لباسها، بينما يُقال للشابة: لا بأس عليك، فأنت لا تزالين في مقتبل العمر!

٣- الدليل على وجوب غطاء الرأس للمرأة

يبقى الكلام في النقطة الأساسية، وهي بيان حدود الستر المطلوب والواجب على المرأة، وهل يمتد ليشمل ستر رأس المرأة وشعرها ورقبتها أم أن هذا لا يدخل في الستر الواجب؟

والجواب: إن شمول الستر لرأس المرأة وشعرها أيضاً ثابتٌ. ويمكننا إقامة أكثر من دليل على ذلك من الكتاب والروايات والسيرة. ولكننا نكتفي بآية الخمار، عنيته قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فإن الخمار هو غطاء الرأس^(٤)، والجيب هو فتحة الصدر، وقد أمرت المرأة بضرب الخمار على الجيوب؛ والسبب في ذلك أن النساء في الجاهلية كن يرمين طرفي الخمار أو غطاء الرأس على الأكتاف، فتبقى الرقبة وأعلى الصدر بيّنة مكشوفة، فنزلت الآية لمنع هذا السلوك. ويُلاحظ أن الآية المباركة من ناحية التعبير لم تأمر بارتداء الخمار بالقول للنساء: عليكم أن تلبسن الخمار، بل أمرتهن بإيصال الخمار إلى الجيوب، فهي كأنما تفترض أن الخمار موجودٌ، يعني هي فارغة عن مطلوبيّة الخمار، لكنها تدعو إلى تصحيح ارتدائه، بأن يتم وضعه بشكل يستر الجيوب.

وأضيف إلى ذلك أن قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ واضح في نهى النساء حتى عن مجرد الضرب بأرجلهن على الأرض؛ كي لا يحدثن جلبّة، ويجذبن انتباه الرجل، ويُعلمنه أن في أرجلهن زينة أو خلخالاً، الأمر الذي يشكّل مدخلاً إلى افتتانه. فإذا كانت المرأة منهية عن أن تضرب برجلها؛ للفت النظر، فكيف إذا خرجت بدون غطاء على رأسها، وهي ترسل شعرها على كتفيها؟!

وكيف كان، فإن إلزام المرأة بالخمار، أي تغطية الرأس، لا يناقش فيه أحدٌ. فالجميع يعترف بأن الإسلام أمر النساء وألزمهنّ بغطاء الرأس في صدر الإسلام، وأنّ المسلمات كنّ يفعلن ذلك. لكنّ المدعى هو أنّ ذلك كان خاصاً بالحرائر، ولا يشمل الإماء، وأنّ إلزام الحرائر بذلك كان إلزاماً ولايتياً تديبيرياً، وليس تشريعياً، والأحكام الولايتية يمكن تغييرها بتغيير الزمان والمكان، ولا ينطبق عليها قانون

• خمار المرأة، بين التشريع والتدبير

«حلال محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»^(٥). وهذا ما علينا أن نتناوله في النقطة التالية.

٤- غطاء الرأس حكمٌ تدبيريّ، عرضٌ ونقد

إنّ أول ما علينا التنبيه عليه في المقام، وقبل الإجابة عن السؤال المذكور، أنّ آيات القرآن الكريم الأمرة بالخمار - أي بما يشمل غطاء الرأس -، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، مطلقّةٌ من جهتين؛ من جهة أصناف النساء، أي إنها تشمل النساء الحرائر والإماء على حدّ سواء؛ ومطلقّةٌ أيضاً إطلاقاً أزمانياً، أي تدلّ على أنّ الحكم عابرٌ للأزمان كلّها، ولا يختصّ بزمانٍ معيّن. وعلى المشهور فإنّ الأصل في الأحكام هو التشريعية^(٦)، فحمل الحكم على التدبيرية - لو كان معقولاً^(٧) في الآيات - يحتاج إلى قرينة.

وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩)، بتقريب أنّ «نساء المؤمنين» هو لفظٌ شاملٌ للحرائر والإماء، وتخصيصها بالحرائر، كما عن بعضهم^(٨) - ضعيفٌ؛ لضعف مستنده. والآية دلّت على أنه يجب على المرأة لبس الجلابيب، وهو لباسٌ يستر الرأس والصدر^(٩)؛ قال الشيخ الطوسي: «...فالجلايب جمع جلابيب، وهو خمار المرأة، وهي المقنعة تغطّي جيبها ورأسها إذا خرجت لحاجة»^(١٠)؛ ويشهد له أنه ورد في أسباب النزول عن أمّ سلمة، قالت: لما نزلت: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ خرج نساء الأنصار كأنّ على رؤوسهنّ الغربان من الأكسية»^(١١).

فيا تُرى ما الذي جعلنا نرفع اليد عن إطلاق الآيتين، وغيرهما من الآيات والروايات، ونخصّصها بالحُرّة، دون الأمّة، أو قلّ: ما الذي يشهد لكون هذا الحكم خاصاً بزمانٍ دون زمانٍ؟
الذي يُستفاد من كلام أصحاب هذه الدعوى أنّ هناك طريقتين لإثبات مدّعاهم:

أ- آية الجلباب ومدى دلالتها

وذلك بدعوى أنّ الآية نفسها، ودون الاستعانة بأيّ قرينةٍ من خارج، تدلّ على هذا المعنى؛ لأنها علّلت لبس الجلباب بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِنُ﴾، ما يعني أنّ الأمر بلبس الجلباب إنما هو لأجل أن تُعرَف المرأة الحرّة، وتتميّز بذلك عن الأمة، فلا تؤذى. هذا ما يمكن أن يُقال.

لكننا نقول لصاحب هذا الكلام: من أين أتيت بوصفي الحرّة والأمة من الآية نفسها؟! ليس في الآية هذا المعنى أبداً.

وإذا سألت: كيف نفهم التعليل المذكور في الآية إذن؟

كان الجواب: إنّ التعليل هو تعليلٌ للأمر بارتداء الجلباب، فيكون المقصود أنها - بارتداء الجلباب - تُعرَف بأنها ملتزمةٌ عفيفةٌ فلا تتعرّض للإيذاء والتحرّش؛ لأنها بذلك تتميّز عن غير العفيفة التي لا تلتزم بالستر والعفاف. فجلبائها هو الذي يميّزها ويُعرّف الآخرين بهويتها الإيمانية التي خوطبت بها في مستهلّ الآية، فلا تتعرض عندها للأذى. ووجود هذين الصنفين من النساء (العفيفات وغير العفيفات) إبان نزول الآية - كما في كلّ زمانٍ - واضحٌ وجليّ؛ فقد نزلت الآية المباركة في مجتمع المدينة، وهو مجتمعٌ متنوّع؛ فيه المؤمنات المحصنات العفيفات؛ وفيه الفاسقات وغير المحصنات، وفيه اليهوديات والمنافقات. ففي هذا المجتمع، الذي تتعرّض فيه المرأة للأذى والتحرّش الجنسي، أمرت المؤمنة بالستر وغطاء الرأس؛ كي تُعرَف وتتميّز عن غيرها، فلا تتعرّض بعدها للأذى والتحرّش. وهذا يعني أنّ الحجاب هو لحماية المرأة، وإعلام الآخرين وإشعارهم بأنها مؤمنةٌ عفيفةٌ، ولا تقبل بالتعرّض لها تعرّضاً منافياً للفضيلة. وهذا المعنى - أعني دورَ الستر وغطاء الرأس في حماية المرأة من التعرّض لألسنة الفاسقين ونظراتهم وتصرفاتهم اللاأخلاقية - هو حكمةٌ لبس الحجاب، وهي لا تزال قائمةً إلى الآن، وستبقى مستمرةً؛ لأنّ الرجل غير العفيف سيبقى - بدافع من غريزته التي لا وازع لها - يتعرّض للمرأة إذا وجد لديها قابليةً لذلك، بينما ارتداؤها للحجاب يفترض أن يحدّ من ذلك، وأن يشكّل رادعاً له عن التعرّض لها؛ لأنها لا ترضى ذلك، ولا تستدعيه إلى ذلك بتبرّجها وسوء حجابها. وطبيعيٌّ أنّ المراد باللباس هو الذي يكون مستجمعاً للشرائط، وترتديه المرأة عن قناعةٍ تامّة، فهذا ما يعبر عن حصانتها

• خمار المرأة، بين التشريع والتدبير

الأخلاقية، وتقواها الداخلية والخارجية. ولو أنك سألتَ الشباب الذين يتحرَّشون بالنساء: مَنْ هي المرأة التي تغريك وتندفع أكثر للتحرُّش بها؟ لأجابك على الفور: إنَّه غالباً ما يندفع إلى التحرُّش بغير المحجَّبة؛ وأما المحجَّبة فلا يتحرَّش بها؛ لأنَّه يعتبر حجابها حاجزاً يمنع من مغازلتها والتعرُّض لها.

والخلاصة: إنَّه لا دلالة في الآية نفسها، لا من قريبٍ ولا من بعيدٍ، على أنَّ غطاء الرأس كان بهدف أن تتميَّز الحرَّة من الأُمَّة، بل إنَّ تفسيرها الأقرب إلى الفهم العُرْفِيّ - وبقرينة مناسبات الحكم والموضوع - هو ما ذكرناه، من أنها بصدد بيان أن المرأة بسترها التامّ - الشامل لغطاء رأسها - تُعرَف أنها مؤمنةٌ عفيفة، فلا يتعرَّض لها الآخرون، ولا يؤذونها.

ب - قراءةٌ نقديةٌ في الأخبار

وهذا هو الطريق الأساس الذي يعتمد عليه القائل بتدبيرية وجوب غطاء الرأس، أو أنه حكمٌ ظرْفِيّ. والأخبار التي يمكن أن يستدلَّ بها على المدعى يمكن تصنيفها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: ما ورد عن بعض الصحابة والتابعين. ويمكن أن نشير إلى خبرين:

الأوّل: ما رُوِيَ عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب من أنَّه كان يأمر الإماء بكشف رؤوسهنَّ^(١٢)، ويضربهنَّ على ذلك^(١٣)، وأنَّ إماءه كنَّ يخدمنَّ الضيوف وهنَّ حاسرات الرأس^(١٤).

ولكنَّ الاستدلال بفعل الخليفة - لو ثبت - لا يصحّ؛ لأنَّ هذا اجتهادٌ منه، ورأيٌ رآه^(١٥)، ولعمر - كما هو معروف - اجتهاداتٌ كثيرة، وبالتالي فهو لا يمثِّل حجَّةً شرعية وفق معظم المذاهب الإسلامية. وهو قد سعى إلى تطبيق اجتهاده هذا على الإماء بصفته حاكماً، لا بصفته مطبّقاً لمضمون آيةٍ أو سنَّةٍ مأثورةٍ عن رسول الله ﷺ.

الثاني: ما ورد عن مجاهد بن جبر (٢١ - ١٠٤هـ)، ورُبما غيره، ممَّا يُستفاد منه أنَّ الأمر بالتجلبب والخمار كان لأجل تمييز الحرَّة من الأُمَّة، فلا تُؤذَى ولا يتعرَّض لها الفساق؛ فقد جاء في تفسير الطبري عنه ما مفاده أنَّ النساء كنَّ يخرجنَّ، فيتعرَّض

لهنّ بعض الفساق في الطريق، فأمرت الحرائر بارتداء القناع على رؤوسهنّ؛ حتى لا يتعرّض لهنّ الفسقة، كما يتعرّضون للإماء^(١٦).

لكنّ اعتراضنا على ذلك:

أولاً: إنّ هذه المعنى لم ينقله مجاهد أو غيره عن رسول الله ﷺ، وإنما هو رأي لهم، ومجاهد وغيره لا يمثلون حجة شرعية أيضاً، ولعلّهم اشتبهوا في الأمر، وظنّوا أنّ الآية المباركة هدفت إلى تمييز الحرائر عن الإماء.

ثانياً: بل يمكن القول: إنّ هذه الأخبار التي تورد سبب النزول المذكور مرفوضة ومردودة، لماذا؟ لأنّ مفادها أنّ الله تعالى أراد للمرأة الحرّة أن تتسّتر تمييزاً لها عن الأمة؛ كي لا تتعرّض - أقصد الحرّة - للتحرش والتغرّل، ما يعني أو يوحي بأنّ تعرّض الإماء للتحرش ليس مبغوضاً للمولى عزّ وجلّ، أو ليس له تلك الأهميّة عنده، وإنّ شئت قلت: إنّ ما يختزنه سبب النزول هذا أنّ الله ليس غيوراً تجاه الإماء، وإنما هو غيورٌ فقط على الحرائر! وهذا أمرٌ نستعيد منه، ونبرأ من نسبته إلى الله عزّ وجلّ؛ لأنّ التحرش - كما هو مرفوضٌ بحقّ الحرّة - هو مرفوضٌ بحقّ الأمة أيضاً. وإذا كان تحرش الرجال بالنساء قد استدعى الأمر بالحجاب فإنه يستدعي ذلك بالنسبة إلى الحرائر والإماء معاً، وليس في حقّ الحرائر فقط، كيف وقد كانت مجموعة كبيرة من الإماء آنذاك أمهات أو لأدٍ لشخصياتٍ إسلامية مقدّسة، حتى أنّ عدداً من أئمّتنا عليهم السلام هم أبناء إماء، فهل كُنّ يؤمّرنَ بكشف شعورهنّ؛ تمييزاً لهنّ عن الحرائر؟! ويسمح للفسقة بالتعرّض لهنّ؟!!

إننا نستغرب من أصحاب هذه الدعوى أو غيرهم كيف ينسبون هذا الأمر إلى الشارع المقدّس، مع أنّ فيه امتهاناً لإنسانيّة الأمة، واحتقاراً لكرامتها، وتمييزاً غير منطقي ولا مبرّر بينها وبين الحرّة؟!!

المجموعة الثانية: وهي الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، والتي تصرّح بأنّ الأمة تُمنع من القناع؛ لتُعرف وتُميّز عن الحرّة. ويمكن عدّ هذه المجموعة أهمّ مستندٍ لأصحاب الدعوى المذكورة، وهي - لو تمّت - تصلح مؤشراً على صحّة التفسير المتقدّم للآية المذكور من قبل صاحب الدعوى في الطريق الأوّل. وإليك أهمّ روايات هذه المجموعة:

• خمار المرأة، بين التشريع والتدبير

الرواية الأولى: ما رواه البرقي، في المحاسن، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن حماد بن عثمان، عن حماد اللحام قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن المملوكة تقنّع رأسها إذا صلّت؟ قال: لا، قد كان أبي إذا رأى الجارية تصليّ في مقنعةٍ ضربها؛ لتُعرّف الحرّة من المملوكة^(١٧). ورواه الصدوق، عن أبيه، عن عليّ بن سليمان الرازي، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن حماد بن عثمان، عن حماد الخادم^(١٨).

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق أيضاً، عن أبيه قال: حدّثنا أحمد بن إدريس قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن حماد الخادم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الأمة تقنّع رأسها في الصلاة؟ قال: اضربوها؛ حتى تُعرّف الحرّة من المملوكة»^(١٩).

الرواية الثالثة: قال الشهيد الأوّل في الذكرى: وروى عليّ بن إسماعيل الميثمي، في كتابه، عن أبي خالد القمّاط قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الأمة، أتقنّع رأسها؟ فقال: «إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل. سمعتُ أبي يقول: كُنْ يُضْرَبْنَ، فيُقال لهنّ: لا تشبّهن بالحرائر»^(٢٠).

ويمكن تقريب الاستدلال بهذه المجموعة بأنّها حتّى لو كانت - لا أقلّ الروايتين الأولى والثانية - واردة في الصلاة بيّد أنّه لا يبعد القول: إنّ الحكم بالزّم الإمام بنزع غطاء الرأس لا يختصّ بالصلاة، بل هو مطلقٌ وشاملٌ لغير حالة الصلاة، بل هو شاملٌ أيضاً لصورة وجود الأجنب من الرجال. والذي يشهد لهذا الإطلاق من الجهتين عموم التعليل، أعني قوله عليه السلام: «لتُعرّف الحرّة من المملوكة»؛ فإن الحاجة إلى التمييز بينهما لا تتحصّر بالصلاة، ويكون الوجه في تركيز السؤال على حكم لبس القناع في خصوص الصلاة هو ورود احتمال أن يكون للصلاة خصوصيّةٌ تسمح بلبسهنّ للقناع، ما يعني أنّ الأماء كُنّ لا يرتدين القناع خارج الصلاة؛ لمنعهن من ذلك، فيسأل الرواي عن حكم كشفه في الصلاة؛ لأنّ من المحتمل أنّ جوازه لا يمتدّ إلى الصلاة، فجاء الجواب من الإمام عليه السلام بالمنع من غطاء الرأس حتّى في الصلاة؛ لعلّة التمييز. ويشهد لذلك أيضاً أن الرواية الثالثة لم تردّ في خصوص الصلاة.

وتعليقاً على الاستدلال بهذه المجموعة نسجّل عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنها ضعيفة السند:

أما الخبر الأوّل فسبب ضعفه هو عدم وثاقة حمّاد اللحام^(٣١). وأما حمّاد الخادم الوارد في رواية العلل؛ فإن كان هو اللّحّام نفسه، كما لا يبعد^(٣٢)، وقد حصل شيء من التصحيف في الاسم، فالحال فيه واضح؛ وأما إن كان شخصاً آخر فهو مجهول. وأما الخبر الثاني فسبب ضعفه هو جهالة حمّاد الخادم، كما عرفت.

وأما الرواية الثالثة، وهي التي رواها الشهيد في الذكرى، من كتاب «علي بن إسماعيل الميثمي»، فلا يسعنا التعويل عليها، ولا على غيرها ممّا تقرّد الشهيد برواياته من كتاب الميثمي^(٣٣)، لا لعدم ثبوت وثاقة الميثمي نفسه، كما أفاد السيد الخوئي^(٣٤)؛ إذ لا يبعد وثاقته؛ وذلك لرواية أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وهو صفوان، عنه، وهي قرينة مهمّة على الوثاقة؛ وأضيف إليها أنّ الرجل هو من المعاريف جداً، ودُكر في ترجمته أن له كتباً وروايات، ومع ذلك لم يرد فيه قدح، وهذه أمانة أيضاً على الوثاقة، كما أوضحنا في مجال آخر؛ كما أن أبا خالد القمّاط ثقة^(٣٥)؛ وإنما السبب في عدم التعويل على الرواية أن طريق الشهيد الأوّل إلى كتاب الميثمي غير معلوم إطلاقاً، وإذا كان أخذ الروايات من أصله - كما لا يبعد - بدليل عدم وجودها في مصادر الحديث فإن السؤال: ما هو طريقه إلى هذا الأصل؟ وإذا كان قد وصله بالوجادة فلا ندري حال تلك النسخة، وهل هي موثوقة أم لا؟

الملاحظة الثانية: ولعلّها الأهمّ في المقام، وخلاصتها: إننا سلّمنا بصحة هذه الأخبار وبأنها دلّت على أنّ الحكم المذكور هو لتمييز الحرّة عن الأمة، وأنّ الحكم مطلق حتى لصورة وجود الأجنبي، لكن من أين استُفيد منها أن لبس الحرّة للقناع ليس واجباً في أصل الشرع؟ إن هذه الاستفادة غريبة؛ إذ ظاهر الأخبار أنّ للحاكم منع الإمام من لبس القناع؛ للحوول دون تشبّهنّ بالحرّات، فيكون المنع المذكور هو الحكم السلطاني في المسألة، وليس إلزام الحرّة بلبسه، فمن أين استُفيد أن إلزام الحرّة به كان لتمييزها عن الأمة، لا لكونه واجباً في أصل الشرع؟ لا دليل على ذلك، بل الأمر على العكس تماماً، أي إن منع الأمة من لبسه هو الحكم السلطاني، فيكون الأمر بلبس غطاء الرأس للحرّة على ظاهره من كونه حكماً تشريعياً، وليس سلطانياً، وهو مطلق، ويؤخذ بإطلاقه الأزمانى، بينما تمنع الأمة منعاً سلطانياً من

• خمار المرأة، بين التشريع والتدبير

لبسه. فشتان بين دعوى أنّ وجوب ستر الرأس للحرّة كان لتمييزها عن الأمة، وبين القول: إن منع الأمة من القناع كان لغرض أن تُعرّف أو لغرض منع تشبُّهها بالحرّة، والثاني هو ما دلّت عليه الأخبار، وليس الأول.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه من أنّ الحكم السلطاني ليس هو إلزام الحرّة بالخمار، بل هو منع الأمة من لبسه، بعيدٌ للغاية؛ لأنّ معناه أنّ الأمة مع كونها في أصل الشرع ملزمة بالخمار بيّد أنّ ثمة منعاً سلطانياً قد حرّم عليها ذلك تحريماً ولائياً، وهل يُعقل أن يمنع أو يحرم الإمام عليه السلام ما أوجبه الله تعالى؟!؛

قلت: إنّ ما ذكر يمكن دفعه - بالإضافة إلى أنّ ثمة قولاً يرى سعة صلاحيات الحاكم لإصدار حكمٍ تدبيري يمنع ممّا أوجبه الله تعالى^(٢٦)، ما دام ذلك منعاً ظرفياً ومؤقتاً - بأنّه إنما يكون تاماً لو كان غطاء الرأس بالنسبة إلى الأمة مطلوباً في أصل الشرع على نحو الوجوب، مع أنّه بالإمكان القول: إنّها مخيرةٌ في ذلك، كما دلّت على ذلك بعض الأخبار التي استند إليها القائل بالتدبيرية، ومنها - بالإضافة إلى ما جاء في خبر الميثمي المتقدم: «إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل» -: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «على الصبيّ إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار، إلّا أن تكون مملوكةً فإنه ليس عليها خمارٌ، إلّا أن تحبّ أن تختمر، وعليها الصيام»^(٢٧). فهذا دالٌّ على عدم وجوب القناع على الإمام في أصل الشرع، ما يعني أنّ الحكم الشرعي بالنسبة إليهنّ هو التخير بين القناع وعدمه، وهذا المعنى - إذا قبلناه، وتمّ دليّله، وكان هذا الدليل صالحاً لتقييد مطلقات وجوب غطاء الرأس على جميع النساء، أعمّ من الحرائر أو الإمام - يمكن فهمه على أنّه تخفيفٌ تشريعيّ على الإمام، كما خففتُ الشريعة على العبيد والمماليك في الكثير من الأحكام. وهذا الأمر لا بدّ من متابعة البحث فيه في محله.

وقصارى القول: إن اشتمال الأخبار الواردة في الأمة على هذين اللسانين، وهما: منعها من غطاء الرأس؛ وأنها بالخيار في ذلك، هو خير دليل على التدبيرية في روايات المنع، وأنّ الأمر الحكومي كان متوجّهاً إلى خصوص الأمة بعدم تغطية رأسها، ثمّ أُبيح لهنّ بعد ذلك التغطية. وهذا ما يُستفاد من خبر الميثمي المتقدم، حيث إنّ الإمام الصادق عليه السلام - بناءً على صحّة الخبر -، مع أنه نقل عن أبيه أنّهنّ كنّ يُضربن على لبس

القناع، خيرها، وقال: «إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل». فهو عليه السلام يشير بذلك إلى أن هذا الحكم يمنع تقنعهنّ كان في السابق، وينقله عن أبيه الباقر عليه السلام، فكأنه لم يدرك ذلك الزمن، وأمّا اليوم فهنّ بالخيار؛ ولعله لارتفاع الحاجة إلى التمييز في زمانه، ومعلوم أن تغيير الحكم من زمانٍ إلى آخر يؤشّر إلى أن الحكم السابق هو حكمٌ ظريفي.

الملاحظة الثالثة: إن هذه الأخبار، حتى لو سلّمنا بإطلاقها من الجهة الأولى المشار إليه سابقاً، أعني جواز كشف غطاء الرأس في غير صورة الصلاة أيضاً، ولكن لا يسعنا التمسك بإطلاقها من الجهة الثانية، أعني صورة كون ذلك بمرأى الأجنبي؛ فإن بعضها وإن كان مطلقاً، بيد أن بعضها الآخر خاصٌّ، وقيد جواز الكشف فيه بأن لا يكون هناك أجنبيٌّ يراها، من قبيل: ما جاء في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أمّهات الأولاد، ألهن أن تكشف رأسهن بين أيدي الرجال؟ قال: تقنّع^(٢٨). وتجوز الشريعة^(٢٩) للإماء كشف رؤوسهن في الصلاة هو من نوع من التخفيف عليهنّ، أو هو تعبدٌ يقتصر فيه على موضعه.

وهذه الملاحظة جيدة. لكن قد يُقال: إن هذه الصحيحة إنما تدلّ على وجوب التقنّع على أمّهات الأولاد، دون سائر الإماء، واحتمال الخصوصية لأمّهات الأولاد قويٌّ جداً؛ لتشبُّههنّ بالحرية، كما هو معروف في الفقه.

الملاحظة الرابعة: إن مضمون هذه الأخبار مريبٌ، فلا بُدّ من ردّ علمها إلى أهلها؛ لأن ما يرمى إليه هذا الإصرار على التمييز بين الإماء والحرّات يدور بين احتمالين:

الأول: إنها ترمي إلى القول بأن ستر الرأس هو لأجل تمييز الحرّة عن الأمة؛ كي لا تتعرض الحرّة للتحرش والأذى من قبل الفسّاق.

ولكن هذا المعنى بعيدٌ عن ظاهر هذه الأخبار، إذ المفروض أنّ السؤال في الأخبار عن لبس الأمة المقنعة أثناء الصلاة، وهذا الطرف ليس مظنة التحرش بها من الفسّاق؛ لأنها إما أن تصلي في بيت سيدها - كما هو الغالب - أو في المساجد، وعلى التقديرين من البعيد تعرّض الفسّاق لها.

الثاني: إنَّها ترمي إلى إيجاد وتكريس فارقٍ بين الإماء والحرائر يحفظ الفاصل الطبقيَّ بينهما، وهذا ما تؤكدُه الرواية الثالثة التي ذكَّرتْ أنَّهنَّ كُنَّ يُضْرَبْنَ كي لا يتشَبَّهْنَ بالحرائر، ما يعني أن أصل التشبُّه مَبغُوضٌ في نفسه، وليس ما يترتَّب عليه من تعرُّض الفُسَّاق للحرَّة عند عدم تميُّزها عن الأمة، وإلَّا ما هو الموجب لضربها على لبس القناع أثناء الصلاة؟!

وهذا المعنى (إيجاد فاصلٍ طبقي) هو في حدِّ ذاته أمرٌ على خلاف تعاليم الإسلام، الداعية إلى إذابة ومحاربة مثل هذه الطبقيّات المقيتة، وهو ما يثير الرِّيبة في هذه الروايات.

ولهذا لا يسعنا إلَّا ردُّ هذه الأخبار.

ولكنَّ قد تُدْفَع هذه الملاحظة ببيان أن فرض هذا التمييز - لو ثبت كونه مطلوباً - لا يهدف إلى منع تعرُّض الحرائر للتحرُّش، ولا إلى إيجاد فاصلٍ طبقيَّ بينهما وبين الإماء، وإنما الغرض منه هو أمرٌ ثالث، وهو التمييز لداعٍ أو غرضٍ تنظيمي اجتماعي، فكشف الأمة لرأسها يُراد به إشعار الآخرين ممَّن يتعاملون معها أنَّها أمةٌ، ما يعني أنَّها لا تملك من أمرها شيئاً، فلا تستطيع التصرُّف فيما تحت يدها، ولا تملك أمر بضعها، فإذا أريد الزواج منها يكون ذلك عن طريق الطلب من سيدها ليزوجها أو يبيعها.

ودعوى أن مسألة الطبقيّة لا تتصل بنوايا المشرِّع بقدر ما تتصل بالأفعال التي يُلزم عباده بها، وعليه فإقراره بهذا التمييز في اللباس بين الحرَّة والأمة سيؤدِّي عملاً إلى تكريس واقعٍ طبقيٍّ بغيض، **ضعيفٌ** ومردودة؛ لأنَّ المفروض أنه تميُّزٌ شكلي وتفصيلي، ولا يقوم على قاعدة أن الأمة لا بُدَّ أن تلبس الثياب الرديئة مثلاً، وتترك الأجناس الثمينة للحرائر، كما أنه لا يختزن ولا يترتَّب عليه من ناحيةٍ شرعيةٍ تفضيلاً للحرَّة على الأمة في ميزان القيم والأخلاق والعدل الإلهي.

وفي ضوء ما تقدَّم يغدو واضحاً أن وجوب غطاء الرأس للحرَّة هو حكمٌ تشريعيٌّ، وليس أمراً ولايتياً حكومياً، فهو باقٍ ومستمرٌّ، ولا سيَّما أن حكمته - أو علته - باقيةٌ ومستمرَّة.

٥- استثناء الإمام من وجوب الخمار، فهو متكامل

وهذه النقطة الأخيرة من هذا البحث مهمة، لأنه في ضوءها يمكن فهم طبيعة الحكم الشرعي المتصل بالخمارة، وكونه تشريعياً أو تديبيرياً.

وفي مستهل هذه النقطة نشير إلى أن القائلين بكون وجوب الخمار حكماً تشريعياً، وليس تديبيرياً، قد ينتصرون لرأيهم بأن كشف المرأة لشعرها هو سبب لإثارة الغرائز، وبالتالي فوجوب التغطية لا يمكن أن يكون ظرفياً ومؤقتاً، لأن الإثارة مستمرة وباقية، كما لا يخفى.

ولكن قد أُجيب على ذلك بـ «أنه إذا كان عدم تغطية شعر المرأة بشكل عام هو سبب الإثارة ورواج الفساد في المجتمع الإسلامي، واعتُبر هذا سبباً لضرورة تغطية شعر المرأة المسلمة، لكان رسول الله ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام لم يسمحوا لعدد كبير من الإماماء في المجتمع المسلم بالظهور في الأماكن العامة بدون غطاء الشعر»^(٣٠).
ولكننا نقول تعليقاً على ذلك:

أولاً: إن شعر المرأة هو بلا شك مصدر جمال، وعنصر جذب للرجل. وهذا المعنى لا يكاد يُنكر، فهو أمر ملموس، حتى ورد في بعض الأخبار «الشعر أحد الجمالين»^(٣١). وعليه يكون الأمر بستره هو سد لباب من أبواب الإثارة، كما يكون تحريم الخلوة بين الجنسين، أو تحريم المصافحة - على المشهور -، لسد هذا الباب أيضاً.

ثانياً: إن أمر الإماماء بكشف شعورهن، أو إباحة ذلك لهن، لا ينفي حقيقة كون الشعر من حيث المبدأ عنصر جمال وجذب وإثارة، ولكن مع كونه كذلك أبيع الكشف لهن؛ لنكته ومصالحة اقتضت ذلك، وهذه المصلحة أو النكته المعقولة هي أحد أمور قد تكون بمعظمها أو بأجمعها سبباً لهذا التفريق:

الأمر الأول: منع تشبههن بالحرائر، لا من زاوية تكريس واقع طبقي، ولا من زاوية حماية الحرائر دون الإماماء من التحرش الجنسي، فإن هاتين النكتتين باطلتان، كما أسلفنا، بل من زاوية وجود حاجة نظامية إلى التمايز بين الصنفين (الإماماء والحرائر). فنكته التمييز المذكورة؛ للاعتبارات الشرعية والاجتماعية المشار إليها في التعليق على الملاحظة الرابعة المتقدمة في الفقرة السابقة، هي التي أباحت الخروج عن

القاعدة في أمر الحجاب، والسماح بكشف شعر الرأس للإماء.

الأمر الثاني: مصلحة التخفيف على الإماء؛ فإن ظروف حياتهن جعلتهن في موقع العمل والخدمة لأرباب البيوت وما يقد عليهن من الضيوف، فاقتضى الأمر أن لا يكن معزولات في خدرهن، كما هو الحال في الكثير من الحرائر، بل هن حاضرات دائماً في العمل بين الرجال وغيرهم، يقدمن الطعام ويغسلن ويكسسن ويستقنن ويقمن بحوائج أهل البيت من الرجال والنساء، فهن في حركة دائمة وتقل مستمر، يدخلن ويخرجن على كافة من في البيوت ويخدمنهم، مع أن كثيراً ممن يقمن بخدمتهم في البيت أو خارجه ليسوا ممن يحل لهم النظر إليهن، فيكون إلزامهن الدائم بقيود الستر الذي تُلزم الحرّة بمراعاتها متعباً لهن وشاقاً عليهن، فرفقاً بهن رخص الشارع الأقدس لهن عدم تغطية الرأس؛ لأنه ما جعل على عباده من حرج أو مشقة. فيكون ذلك نظير ما ذهب إليه بعض فقهاء المسلمين^(٣٣)، من أن عبد المرأة الحرّة - ولا سيما إذا كان خصياً أو مجبواً - محرّم لها، فيجوز له النظر إلى شعرها؛ واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ (النور: ٣١). وذكر الشيخ الطوسي أن هذا وجه في المسألة، وإن اختلف الرأي الآخر، وهو عدم كونه محرماً، واعتبره الأشبه بالمذهب.

إن قلت: أليس قد قلتم سابقاً: إن الله غيور، وإن مقتضى غيرته أن لا يسمح للإماء - كما الحرائر - بكشف شعورهن، فكيف ينسجم التخفيف عن الإماء مع غيرته المذكورة؟!

قلت: إن ما استكبرناه هناك، انطلاقاً من كون الله تعالى غيوراً، ليس هو مجرد السماح للأمة بكشف شعرها، وإنما إلزام الحرّة فقط بالخمار؛ كي لا يتعرض لها الفساق بالتحرش، وهو ما يوحى بعدم البأس بتعرض الفساق للإماء. وشتان بين الأمرين.

الأمر الثالث: إن الإماء في ذلك الزمن كنّ - في غالبتهن العظمى - غير مسلمات، وجيء بهن من خلال السبي، وغير المسلمات كما هو معلوم لم يكن بحسب الظاهر - يلتزم بالخمار، ولا سيما بالطريقة الإسلامية، ومعلوم أن الإسلام أقر أهل الكتاب على شريعتهم ودينهم وطقوسهم^(٣٤)، والحكم بتمييز غير المسلمين عن المسلمين في اللباس والأزياء هو أمر معروف ومطروح في الفقه، ووردت فيه العديد

من الروايات، وقد بحثنا المسألة في كتابنا القواعد الناظمة لفقهاء العلاقة مع الآخر، فليُراجَع. وبناءً عليه، يكون منع الإمام من لبس القناع، لا لغرض التمييز بين الإمام والحرائر، ولا لكون الحجاب غير واجب في أصل الشرع، وإنما منعاً لتشبهه غير المسلمات بالمسلمات. وهذا ما يشهد له خبر الميثمي المذكور في ذكرى الشيعة، للشهيد الأول، حيث جاء فيه: «كُنْ يُضْرَبُ، وَيُقَالُ لِهَنْ: لَا تَشْبَهَنَّ بِالْحَرَائِرِ». وإذا صح ما ذكره بعض، من أنه «كان من شروط المسلمين الأولين على أهل الذمة أن تكشف نساؤهم عن سوقهن وأرجلهن؛ لكي لا يتشبهن بالمسلمات»^(٣٤)، فيكون الأمر واضحاً في أن المنع هو لتمييز غير المسلمة عن المسلمة؛ منعاً لتشبهها بها في اللباس الإسلامي الخاص بالمسلمات. هذا، وتجدر الإشارة إلى أننا لا نوافق اليوم على مثل هذا الإجراء؛ لأننا قد اخترنا في محل آخر^(٣٥) أن تمييز المسلم عن غيره في اللباس، ومنع تشبهه به، هو تمييزٌ تدبيرى، وليس تشريعياً.

ويلاحظ عليه: إن الكثير من الإمام آنذاك كُنَّ مسلمات أيضاً؛ إما لكونهن قد أسلمن؛ أو لأن أحد آبائهم أو أمهاتهم أسلم من قبل، والولد يتبع الأبوين في الإسلام، كما هو مقتضى قاعدة «التَّبَعِيَّةُ لِأَشْرَفِ الْأَبْوِينِ»، بل قد ورد في بعض الأخبار المتقدمة أن محور السؤال والحديث عن لبس الأمة لقناع الرأس في الصلاة، ما يعني أن محل الكلام شاملٌ للأمة المسلمة^(٣٦).

الأمر الرابع: إن الفتنة بالإمام في الصدر الأول كانت أقل بكثير منها بالحرائر؛ لأن الغالب في الإماماء - بحسب مواصفاتهم الجسدية الناشئة والمتأثية إما عن طبيعة الجنس الذي يتحدرن منه؛ وإما من ظروف الحياة التي أحاطت بهن، حيث لازمتهن قسوة العيش وشظف الحياة وقلة ذات اليد، المانعة من التجميل، والانشغال الدائم في العمل والخدمة، فلا يعتنين كثيراً بأجسادهن، ولا يتمكن من إبراز مفاتهن. لم يكن من النوع الجاذب للأنظار والمثير للغاية، كما هو الحال في الحرائر مثلاً، ولذا من المعقول أن يتساهل ويتسامح التشريع مع الأمة بما لا يتسامح به مع الحرّة. ونحن الآن، وعلى الرغم من انتهاء عصر العبودية في زماننا، نجد أن ثمة صنفاً من النساء العاملات المعدّات للخدمة في البيوت، والمنتشرات بكثرة في العديد من الدول العربية وغيرها، هن في الغالب غير محجّبات، ومع ذلك لا يشكلن عنصر إثارة

كبير، بحسب حالتهم وظروف حياتهم، إلا للبعض، وفي ظروف خاصة. ولكن هذا الأمر ليس تاماً على إطلاقه؛ لأنّ الإمام الحسنات والمعروفات بالجمال قد دخلن إلى العالم الإسلامي في صدر الإسلام، وتحديدًا مع بدء الفتوحات التي طالت البلدان التي عُرفت نساؤها بالجمال، وفي هذه المرحلة الزمنية كان الحديث عن جواز كشف الأمة لشعر رأسها مطروحاً في الأوساط. إنّ الأمور الثلاثة الأولى قد لا يكون كلّ واحد منها بمثابة العلة التامة للحكم المذكور بالتخفيف على الأمة؛ ليدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، بل ربّما كان لها بمجموعها دورٌ في الترخيص المذكور، ورفع اليد عن الحكم الأوّلي في المسألة، وهو لزوم غطاء الرأس.

٦- غطاء الرأس حدٌّ فاصل بين سلوكين

ثمّ إننا، وفي ختام الكلام لا بُدَّ أن نلفت الأنظار إلى أمرٍ واقعيّ، وليس علمياً، ألا وهو أنّ غطاء الرأس يمثّل في الواقع الخارجي حدّاً فاصلاً بين سلوكين ومسارين للمرأة: الأول: مسار التبرُّج؛ والثاني: مسار التستر والعفة؛ حيث إننا نلاحظ أنّه عندما تخلع المرأة غطاء الرأس فهي عملياً قد اختارت مسار التبرُّج، وهو مسارٌ متدرِّج في الانحدار والترديّ، ولن يقف عند حدود أو ضوابط معينة، وقد وصل الانحدار في زماننا إلى حدٍّ أصبحت المرأة عنصراً إغراءً، وغداً جسدها مادةً للتجار في سوق النخاسة الجديد، وأصبح تعريتها وتهتكها وتبرُّجها أمراً مألوفاً، ولا يثير إشكالاً أو اعتراضاً، ولا يمثّل انتقاصاً من كرامتها؛ أما حجابها وسترها فهو الذي تُسلط عليه الأضواء، ويُقدّم بوصفه دليلاً على القهر والعبودية التي تتعرّض لها. ولست أدعي وجود ملازمة عقلية بين الأمرين - أي بين نزع غطاء الرأس وبين التبرُّج الكامل -، لكنّ الواقع الخارجي يشهد لوجود ما يمكن أن نسميه الملازمة العرفية الغالبية؛ إذ قلّما تجد امرأة تخلت عن غطاء الرأس وبقية ملتزمة بالستر المطلوب لسائر بدنّها وجسدها، بما يجنبها الوقوع في فخّ التبرُّج المحرّم. ولهذا يجدر بالباحث والفقهاء أن يلتفت إلى هذا الأمر عند إطلاق رأي في المسألة؛ كي لا يسهم من حيث لا يشعر في إيجاد عُذرٍ للذين يريدون التفلت من الأحكام الشرعية وضوابطها الأخلاقية.

- الشرائع ٢: ٣٧٦.
- (٩) قال الفراهيدي (١٧٥هـ) في كتاب العين ٦: ١٣٢: «والجلباب: ثوب أوسع من الخمار، دون الرداء، تغطّي به المرأة رأسها وصدرها».
- (١٠) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٣٦١.
- (١١) سنن أبي داود ٢: ٢٦٩، وفي نقل آخر، عن أمّ سلمة، أنه لما نزلت الآية «خرج نساء الأنصار كأنّ على رؤوسهن الغربان من السكينة، وعليهن أكسية سودّ يلبسناها». تفسير القرآن للصنعاني ٣: ١٢٣.
- (١٢) في مصنف عبد الرزّاق ٣: ١٣٥، عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء أن عمر بن الخطاب كان ينهى الإماء من الجلابيب أن يتشبهن بالحرائر، قال ابن جريج: وحُدِّثتُ أن عمر بن الخطاب ضرب عقيلة أمة أبي موسى الأشعري في الجلباب أن تجلبب».
- (١٣) في تفسير السمعاني ٤: ٣٠٧: «كان عمر إذا رأى أمةً قد تقنعت وتجلبتت علاها بالدرّة، ويقول: أتتشبهين بالحرائر!».
- (١٤) عن أنس بن مالك قال: كنّ إماء عمر يخدمنا كاشفاتٍ عن شعورهن تضرب ثديهن». البيهقي، السنن الكبرى ٢: ٢٢٧.
- (١٥) قال العلامة الحلي في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٩، تعليقا على فعل الخليفة: «وجاز أن يكون فعله عن رأي رآه».
- (١٦) روى الطبري، بإسناده عن مجاهد، «قوله: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩) يتجلبين فيعلم أنهن حرائر، فلا يعرض لهن فاسقٌ بأذى من قول ولا ريبه». جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٢: ٥٨. وقال: حدّثنا ابن حميد، قال: ثنا حكام، عن عنبسة، عن عمّ حدثه، عن أبي صالح قال: «قدم النبي ﷺ المدينة على غير منزل، فكان نساء النبي ﷺ وغيرهن إذا كان الليل خرجن يقضين حوائجهن، وكان رجال يجلسون على الطريق للغزل، فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، يقنعن بالجلباب؛ حتى تعرف الأمة من الحرّة». جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٢: ٥٨.
- (١٧) المحاسن ٢: ٣١٨.
- (١٨) علل الشرائع ٢: ٣٤٥. وعنه وسائل الشيعة ٤: ٤١١، الباب ٢٩، من أبواب لباس المصلي، ح ٩.
- (١٩) علل الشرائع ٢: ٣٤٥.
- (٢٠) ذكرى الشيعة ٣: ١٠.
- (٢١) وقد صرح بذلك في الحدائق الناظرة ٧: ١٨. وأوضح السيد الخوئي ذلك في معجم رجال الحديث ٧: ٢٥٣.
- (٢٢) ولذا قال في وسائل الشيعة ٤: ٤١١، تعليقا على رواية العلل: في نسخة: اللحم.
- (٢٣) روى الشهيد عن الميثمي عدّة أخبار لا وجود لها في غير الذكرى. انظر على سبيل المثال: الذكرى ١: ١١٦؛ ٢: ٧١، ٤٣٢.
- (٢٤) قال السيد الخوئي: «قال النجاشي: علي بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار، أبو الحسن، مولى بني أسد، كوفي، سكن البصرة، وكان من وجوه المتكلمين من أصحابنا، كلم أبا الهذيل

والنظام. له مجالس وكتب، منها: كتاب الإمامة، كتاب الطلاق، كتاب النكاح، كتاب مجالس هشام بن الحكم، كتاب المتعة. وقال الشيخ: «علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وميثم من أجلة أصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام، وعلي هذا أول من تكلم على مذهب الإمامية، وصنّف كتاباً في الإمامة سمّاه الكامل، وله كتاب الاستحقاق، رضي الله عنه». معجم رجال الحديث ١٢: ٣٠٠. قال السيد الخوئي، تعليقاً على رواية وقع الهيتمي في سندها: «إن سندها لا يخلو عن الخدش، وإن عبّر عنها بالموثقة في بعض الكلمات؛ نظراً إلى أن علي بن إسماعيل وإن كان من وجوه المتكلمين، وقد كتب في الإمامة كتاباً على ما نص عليه الشيخ والنجاشي، إلا أنه لم يرد فيه أي مدح أو توثيق، ما عدا رواية صفوان عنه، الذي هو من أصحاب الاجماع، وقد ذكرنا غير مرّة أن رواية هؤلاء عن أحد لا تدل على توثيقه بوجه».

موسوعة الإمام الخوئي ٣٠: ٥٤، وراجع أيضاً: ٣٣: ٢٠٤.

(٢٥) وثقه النجاشي، كما في رجال النجاشي: ٤٥٢.

(٢٦) كما أوضحنا ذلك في كتاب أبعاد الشخصية النبوية: ١٨٠.

(٢٧) تهذيب الأحكام ٤: ٤٠٩.

(٢٨) الكافي ٥: ٥٢٥.

(٢٩) قال المحقق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٩٨: «وكذا لا يجب على الأمة ستر رأسها، بإجماع العلماء، إلا من شد».

(٣٠) انظر: الموقع الرسمي للعلامة السيد رضا حسيني نسب:

<http://www.hoseini.org/Esteftaat-arabi.asp#H9>

(٣١) قال الصدوق في من لا يحضره الفقيه ٢: ٣٨٨: «قال عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أن يتزوج فليسأل عن شعرها كما يسأل عن وجهها؛ فإن الشعر أحد الجمالين». وهو مروى في دعائم الإسلام ٢: ١٦٩. وفي صحيحة عبد الله بن سنان الواردة في دية من أزال شعر المرأة، قال عليه السلام: «... إن شعر المرأة وعذرتها شريكان في الجمال...». تهذيب الأحكام ١٠: ٢٦٢.

(٣٢) قال الشيخ الطوسي: «إذا ملكت المرأة فحلاً أو خصياً فهل يكون محرماً لها؛ حتى يجوز له أن يخلو بها ويسافر معها؟ قيل: فيه وجهان: أحدهما: وهو كالظاهر، أنه يكون محرماً؛ لقوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ لِأَبَائِهِنَّ أَوْ لِأُمَّهَاتِهِنَّ أَوْ لِأَخِيَّتَيْنِ أَوْ لِوَلَدَيْهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فنهاهن عن إظهار زينتهن لأحدٍ إلا من استثنى، واستثنى ملك اليمين، وروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه دخل على فاطمة وهي فضل، فأرادت أن تستتر، فقال عليه السلام: لا عليك، أبوك وخادمك، وروى أبوك وزوجك وخادمك. والثاني: وهو الأشبه بالمذهب، أنه لا يكون محرماً، وهو الذي يقوى في نفسي، وروى أصحابنا في تفسير الآية أن المراد به الإمام، دون الذكران». المبسوط ٤: ١٦١، وراجع: الخلاف ٤: ٢٤٩.

(٣٣) كما أوضحنا ذلك في كتاب القواعد النازمة للعلاقة مع الآخر، الذي هو في طور الإعداد للطباعة.

(٣٤) اقتضاء الصراط المستقيم: ٥٩، ونقله الأبايني في جلباب المرأة المسلمة: ٨٢.

(٣٥) أبعاد الشخصية النبوية.

(٣٦) اللهم إلا أن يقال، تعليقاً على هذا الترقّي: إن ما ورد في أن للأمة أن تصلي بدون قناع على رأسها لا يصلح لإثبات المدعى، لأن ما ورد في الصلاة فيه احتمال الخصوصية لستر المرأة في الصلاة،

ومعلومٌ أن سترها وحجابها في الصلاة قد يختلف عن سترها وحجابها في غير الصلاة (على سبيل المثال: إن الستر الصلّاتي ليس من شرطه أن لا يصف ويشخص مفاتن المرأة بخلاف الستر أمام الرجال الجانب فيشترط ذلك، والستر الصلّاتي ليس من شرطه أن لا يكون زينةً في نفسه لكن الستر أمام الأجانب يشترط يشترط فيه ذلك...). والدليل على وجود خصوصية للستر الصلّاتي أنّا نجد في أخبار الباب أنّ الحرّة أيضاً لها أن تخلع غطاء الرأس في الصلاة، منها: مؤثقة عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالمرأة المسلمة الحرّة أن تصلي وهي مكشوفة الرأس». تهذيب الأحكام ٢: ٢١٨؛ وفي روايةٍ أخرى لابن بكير، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع». المصدر نفسه. وحملها على الصغيرة أو على صورة عدم التمكّن من القناع، كما ذكر الشيخ (المصدر نفسه) خلاف الظاهر. وطبيعيّ أنّ هذا إنما يكون مع عدم وجود أجنبيّ، فليس النظر فيه إلى الحجاب عن الناظر الأجنبي، كما هو مفروض الكلام. ولسنا هنا في موقع تبني أو رفض القول بأن للحرّة كشف رأسها في الصلاة، فبحث ذلك وتحقيقه موكولٌ إلى محله.

رأي الأكثرية

بين الاعتبار العقلي والشرعي

. القسم الثاني .

الشيخ مسعود إمامي (*)

ترجمة: د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى

المبدأ الثالث: الشرعية الدينية

إذا ثبت لدينا الحكم الشرعي بوجوب أو جواز الرجوع إلى الرأي العام، أو تفضيل رأي الأكثرية عن طريق أدلة من داخل الدين، فسيكون مبدأ اعتبار رأي الأكثرية - في هذه الحالة - دليلاً شرعياً. وقد حاول العديد من الفقهاء بهذه الطريقة إثبات اعتبار أو عدم اعتبار رأي الأكثرية. اعتمد المؤيدون لرأي الأكثرية على أدلة مثل: البيعة، والشورى، وروايات خاصة. من ناحية ثانية، عارضت مجموعة أخرى اعتبار رأي الأكثرية من خلال القدح في أدلة المؤيدين، أو سوق أدلة تدحض اعتبار رأي الأكثرية، مثل: ذم الأكثرية في القرآن.

ونخلص من دراسة آراء هذه المجموعة من النقّاد إلى أنهم حاولوا إثبات أن اعتبار رأي الأكثرية في نظام التشريع والفقاه الإسلامي، أو الفقه الشيعي على وجه الخصوص، له مكانة «من داخل الفقه» أو أنه فاقد للاعتبار. وبعبارة أخرى: فإن السؤال المطروح عليهم هو: هل تمّ رصد حالات معينة في الإسلام - وفي غير الحالات الكثيرة التي لا يحقّ للناس اتخاذ قرار بشأنها، مثل: التشريع في الأحكام التوقيفية كالصلاة والصوم وما إلى ذلك - جعل فيها الشرع حقّ اتخاذ القرار بأيدي الناس؟

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، وباحث في مؤسسة دائرة المعارف لفقه أهل البيت (عليه السلام). له كتابات علمية متعددة.

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

ركّزت ذهنية العديد من الفقهاء باستمرار على نظام التشريع الإسلامي، ومحاولة العثور على حالاتٍ تشير إلى صنع القرار الجماعي من قِبَل الناس. وقد سعى مؤيّدو اعتبار رأي الأكثرية إلى إظهار أن هناك «حرية تشريعية» في الإسلام في بعض مجالات صنع القرار الجماعي، وأنه لا توجد أحكامٌ إلزامية للناس في تلك الحالات، لذلك يمكن للناس أن يقرّروا بأنفسهم.

كما سعى المعارضون لإثبات عدم وجود مثل هذه الحالات في الشريعة. والفرق بين هذا الرأي وبين مبدأ الحقّ في تقرير المصير على أساس اعتبار رأي الأكثرية، الذي دافع عنه المؤلّف، هو أن أساس الحقّ في تقرير المصير يتعلّق بمرحلة ما بعد التشريع، أي نظام التكوين، واعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير تدلّ على «الحرية التكوينية» للناس في العمل بالشريعة، ومع ذلك - كما مرّ - استناداً إلى قاعدة الارتباط بين حكم العقل والشرع، فضلاً عن الأدلة القرآنية والروائية المعتبرة التي سنأتي على ذكرها، فإن لرأي الأكثرية شرعيةً دينية تأتي بعد مرحلة الأحكام الشرعية الواجبة.

ومن النتائج الواضحة للاختلاف بين هاتين القاعدتين أنه بناءً على الشرعية الدينية يكون للناس التخيير الشرعي في اختيار أيّ من الخيارات المطروحة أمامهم، ومهما كان اختيار أحدهم فإنه لن يكون عاصياً ومخالفاً لتكاليفه الشرعية. في حين أن الأمر يختلف في مبدأ حقّ تقرير المصير، فربّما يرتكب الناس المعصية باختيارهم.

ويكمن سرّ هذا الفارق بينهما في أنه بناءً على قاعدة الشرعية الدينية يتم استخراج اعتبار رأي الأكثرية من الحكم التكليفي للخيار الشرعي المنطبق على الناخبين، بينما يستخرج بناءً على مبدأ الحقّ في تقرير المصير من الحكم التكليفي بعدم الإكراه والإكراه المفروض على غير الناخبين، وهم أولئك الذين يمكنهم فرض شيءٍ ما مخالف لما يريده الناخبون.

١- مؤيّدو ومعارضو مبدأ الشرعية الدينية، تقريرٌ وتحقيق

هناك الكثير من الشواهد في كلام الفقهاء تشير إلى أنهم كانوا يسعون

لإثبات أو رفض اعتبار رأي الأكثرية على أساس الشرعية الدينية، ولم يلتفتوا إلى مبدأ الحقّ في تقرير المصير. وسنأتي على إيراد بعض هذه الشواهد أثناء دراستنا التفصيلية لأرائهم.

ومن الشواهد التي يمكن رؤيتها في كلام أكثرهم أنهم يذهبون إلى أن عدم اعتبار رأي الأكثرية والرأي العام في تعيين الحاكمة السياسية في عصر حضور المعصومين عليه السلام من الأمور القطعية والمسلم بها، بل يعتبرونها من ضروريات الإسلام؛ لأنه بحسب اعتقادهم يكون من العبث ونقض الغرض وضع قانون من أجل شرعية اتخاذ القرار من قبل الناس في حال وجود شخص المعصوم عليه السلام، الذي هو حجّة الله، ومبرراً من الأخطاء، وله مقام الحاكمة والولاية السياسية.

ومن الواضح أن اعتبار رأي الأكثرية بناءً على مبدأ الحقّ في تقرير المصير صالح حتى في عصر وجود المعصومين عليه السلام؛ لأنه لا ينبغي إجبار الناس على قبول الحكم السياسي للمعصومين عليه السلام بالقوة الخارجية والإكراه، ولو أنهم مكلفون بقبول حاكميتهم من الناحية الشرعية.

أدى عدم اهتمام العديد من المفكرين المسلمين بمبدأ الحقّ في تقرير المصير إلى مواجهة تحديات جدية، وظهور الكثير من الآراء المتباينة في ما يخصّ تقديم نظرية شاملة ومتقنة قائمة على الفقه الإسلامي في الدفاع عن الرجوع إلى الرأي العام في مختلف مجالات الحكم، التنفيذية والتشريعية والقضائية.

لقد جهدوا باستمرار لصياغة نظرية تستند إلى تعاليم الشريعة؛ للدفاع عن صحة الرأي العام، ورأوا في هذا الطريق أن العديد من أوامر ونواهي الشريعة يتعارض مع الشرعية الدينية لاعتبار رأي الأكثرية بشكلٍ مطلق. لذلك، وبناءً على الفهم الفقهي لكل منهم، خصّصوا إطلاق هذا الأصل.

توصّل أحد المعاصرين، بعد عرضه وانتقاده لخمسة آراء حول دور الرأي العام في مجال التشريع في النظام الفقهي الشيعي، إلى استنتاج مفاده: إنه «لا يتناسب في نظرية واحدة سنّ القوانين والأنظمة بالرجوع إلى الاستفتاء مع السلطة التشريعية بمقاربة للفقه الشيعي؛ والسبب في ذلك واضح أيضاً، وهو أن طريقة التشريع الوضعي... هي مؤسّسة لم تتطوّر في سياق الحقوق الإسلامية»^(١).

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

ويرى أن دراسة المكانة القانونية للرأي العام في عصر الغيبة، وبسبب إهمال أساس الحق في تقرير المصير، أصبحت خاضعة لهذه النقطة: «هل تمّ تنصيب الفقهاء جامعي الشرائط تنصيباً عاماً أم لا؟»^(٧). ويشير هذا الرأي إلى أنه درس أيضاً مسألة اعتبار الرأي العام في نظام التشريع. ولكي نكون على دراية بآراء بعض الفقهاء في هذا الصدد نقدّم تقريراً موجزاً:

يندر أن نصادف في مؤلفات العلماء الماضين حالات تتعلق بالرضا العام للناس عن الحكومة. المناقشات التفصيلية والمكتّفة من هذا القبيل أكثر شيوعاً في القرن الماضي. يرجع قبول علماء الدين لهذه القضية في القرنين الماضيين إلى حد كبير إلى إمامهم بالأنظمة الديمقراطية في البلدان المجاورة، ومواجهتهم لها. وازدادت رقعة مثل هذه النقاشات بين فقهاء الشيعة بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، التي ادّعت التمسك بالإسلام والفقهاء الشيعي، إلى جانب الجمهورية والديمقراطية.

يذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار رأي الأكثرية في قضايا مثل: تحديد الحاكمة السياسية في عصر الغيبة؛ ويضيق بعض آخر هذا المجال أكثر.

وعلى أي حال لم ير المؤلف أي تصريح من الفقهاء الذين يؤيدون اعتبار رأي الأكثرية يخص إطلاق هذه القاعدة وشمولها لجميع العصور، وعلى الأقل معظم الفقهاء يستبعدون صراحة حجة وجود المعصومين عليهم السلام من اعتبار رأي الأكثرية.

في يوم الخميس ٢٦ رمضان ١٣٢٦هـ وصلت برقية إلى محمد علي شاه القاجاري في طهران، وكانت موقّعة من ثلاثة من كبار مراجع الشيعة في فترة الثورة الدستورية الإيرانية: الآخوند محمد كاظم الخراساني؛ والميرزا حسين الطهراني؛ والشيخ عبد الله المازندراني، وقد جاء في قسم منها: «نحن الداعون - وبحسب وظيفتنا الشرعية والمسؤولية التي أخذناها على عاتقنا في محضر العدل الإلهي - لن نتوانى عن الحفاظ على البلد الإسلامي، ورفع ظلم الخونة الذين لا يعرفون الله، ولن نتوانى عن تأسيس أساس الشريعة المطهّرة، وإعادة حقوق المسلمين المغصوبة، ولن نقصر (قدر المستطاع) في تحقيق ما هو من ضروريات الدين، بأن تكون حكومة المسلمين في عصر غيبة حضرة صاحب الزمان عليه السلام بيد الجمهور»^(٧).

وهذه العبارة، وإن كانت قائلة بإعطاء الحكومة في عصر الغيبة للناس

(الجمهور)، إلا أنها؛ بسبب اختصاصها بعصر الغيبة، لا يمكن اعتبارها ناظرةً إلى مبدأ حقّ تقرير المصير، الذي لا يفرّق بين عصر الغيبة والحضور. ومن الواضح أن كاتبها هذه البرقية كانوا قائلين بمبدأ الشرعية الدينية، وأنهم جعلوا الحكومة في عصر الغيبة في نطاق منطقة الفراغ والتخيير الشرعي.

وقد بيّن السيد إسماعيل الصدر، في تعليقاته على كتاب «التشريع الجنائي الإسلامي»، لعبد القادر عودة، رأي عموم فقهاء الشيعة حول الإمامة والحكومة، فهو يقول: «بل الإمامة لا تتعقد عند الشيعة الإمامية إلا بالنصّ من الله على لسان رسوله ﷺ، وأما الدولة الإسلامية في ظرف عدم وجود النبوة وغيبة الإمام فإنما تكون بالشكل الذي تختاره الأمة وترضاه، ومن يتزعم الدولة الإسلامية، سواء كان واحداً أو جماعة، إنما يكون برأي الأمة واختيارها»^(٤). ورغم أن السيد الصدر اعتبر أن الحكومة في عصر الغيبة بانتخاب الناس، إلا أنه؛ بسبب اختصاص كلامه بعصر الغيبة، يتّضح أنه لم يُولِ اهتماماً بمبدأ حقّ تقرير المصير، بل كان مهتماً بمبدأ المشروعية الدينية فقط.

يدّعي السيد كاظم الحائري أن من ضروريات الإسلام رفض اختيار رأي الأكثرية والعمل به على فرض وجود الولي المنصّب من قبل الله^(٥).

وحاول الشيخ حسين علي المنتظري استخلاص موقفٍ دفاعي في الفقه السياسي من أجل «انتخاب الأمة». واعتبر أن «انتخاب الأمة» طريقةً لتحديد الحكومة إلى جانب «التنصيب الإلهي» و«قهر القاهر». وكان يؤكد باستمرار أنه كلما تمّ تعيين الحاكم بالتنصيب الإلهي يتمّ إغلاق الطريق أمام انتخاب الشعب^(٦).

وهو، مثل كثيرين غيره، لم ينظر إلى مسألة اختيار الناس على أساس مبدأ «حقّ تقرير المصير»؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك فحتّى في حالة التعيين الإلهي ينبغي أن يعتبر اختيار الناس شرطاً لتعيين الحاكم. إنه يسوق ستّة وعشرين دليلاً على تعيين الحاكم من قبل الناس^(٧)، ولكنه لم يذكر صراحةً في أيّ من هذه الأدلة «حقّ الشعب في تقرير المصير».

وهو يعتقد أن رأي الأقلية مقدّم على رأي الأكثرية في الحالات التي تكون فيها أقلية المجتمع من النخب والمفكرين، والأكثرية من العوامّ والأميين^(٨).

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

وهذا شاهدٌ آخر على أنه لم يكن يلتفت إلى مبدأ «حقّ تقرير المصير». وهناك شواهد أخرى على ذلك أيضاً في كتابه (دراسات في ولاية الفقيه). ولكنه أبدى في كتبه المتأخّرة آراء يمكن حملها على مبدأ حقّ تقرير المصير، وإن لم تكن صريحةً في ذلك.

وبحسب رأي السيد محمد الشيرازي، تكون الحكومة في عصر الغيبة للفقهاء الجامع للشرائط، وإذا وجد فقيه جامع للشرائط في زمن ما تتعين حكومته، أما إذا تعدّد الفقهاء فالأمر يعود إلى الناس ليختاروا الحاكم من بينهم. ويستدلّ على ذلك بأصل الإباحة والحرية الذي يجري أيضاً على سائر الأحكام الأخرى، مثل: إن الإنسان حرّ في اختيار المرجع، القاضي، وإمام الجماعة؛ وكذلك يستدلّ بآية «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (الشورى: ٣٨)؛ وبالعديد من الروايات؛ بالإضافة إلى حكم العقل على تفوّق النظام الناتج عن اختيار الناس وتحت إشرافٍ شعبيّ على النظام الديكتاتوري.

وبحسبه، فإن مدّة الحكومة وبقية الخصائص الأخرى التي لم يرد فيها حكم من الشريعة ستكون أيضاً من اختيار الشعب. وإذا اختلف الناس في اختيار الحاكم فسيكون الملاك هو رأي الأكثرية. وهو يتمسك بأدلة - معظمها نقلية - على تفوّق رأي الأكثرية على الأقلية، ثم يحاول الإجابة عن إشكالاتٍ مثل: ذمّ القرآن الكريم للأكثرية^(٩).

تُظهر العديد من الشواهد أن رأي السيد الشيرازي في مجال حقّ الناس في الاختيار لا يستند إلى حقّ تقرير المصير، ولكن الرجوع إلى الرأي العامّ هو أيضاً من داخل النظام التشريعي؛ إذ إنه يتمّ فقط في حالة وجود عدّة فقهاء جامعين للشرائط في وقتٍ معين، مثل: مرجع التقليد والقاضي وإمام الجماعة، حيث يكون المكلف مخيراً من الناحية الشرعية في اختيار أيّ منهم، بينما، لا يقتصر اختيار الناس على حالات التخيير الشرعي في مبدأ حقّ تقرير المصير.

يرى الشيخ جعفر السبحاني شرعية حكومة الإمام المعصوم^(عليه السلام) بالنص الإلهي، وبدون اختيار الناس. لكنّه يستدلّ في حالة حكومة غير المعصومين بآيات القرآن الكريم حول خلافة الإنسان على الأرض، وقبول الأمانة الإلهية من قِبَل الإنسان،

وغيرها من الأدلة العقلية والنقلية؛ لإثبات حقّ الإنسان في اختيار الحكومة والحكّام. ثم يقول، في صدد توضيحه للفرق بين حقّ الاختيار في النظام الإسلامي وحقّ الاختيار في النظام الديمقراطي: على الناس في النظام الإسلامي أن يختاروا حاكماً متّصفاً بالشرائط المعتبرة في الشريعة؛ لكنّ يحقّ لهم أن يختاروا أيّ شخصٍ كان في حكومة ديمقراطية. لذلك فإن نظام الحكم الإسلامي يخلو من الإشكالات الموجهة إلى النظم الديمقراطية.

ويصف بعض عيوب الديمقراطية على النحو التالي: **أولاً:** الحاكم المنتخب من قبَل الشعب سيخضع دائماً لرغباتهم، وليس لمصالح الشعب. **ثانياً:** غالبية الناخبين الذين يشكلون المعيار لتفوق الأصوات في نظام ديمقراطي لا يتمتّعون عادةً بالبصيرة اللازمة والنضج الفكري، وهذا هو سبب أن اختيارهم غير صحيح. **ثالثاً:** تفوق رأي الأكثرية على الأقلية هو ظلمٌ للأقلية وحقوقها. ومن ثم يدّعي الشيخ السبحاني؛ استناداً إلى أن الإسلام يرى ضرورة توفّر المنتخبين والناخبين على صفاتٍ وشروط معينة، أن أيّاً من هذه الإشكالات لا يؤثّر على الانتخابات في النظام الإسلامي^(١٠).

يتّضح من هذه التصريحات أن اعتبار رأي الأكثرية في نظام التشريع يفهم على أنه غريبٌ عن مبدأ الحقّ في تقرير المصير. من الواضح أن استثناء عصر وجود المعصومين عليهم السلام من حقّ الناس في الاختيار، وكذلك الفروق التي ذكرها بين الديمقراطية وحقّ الاختيار في الإسلام، كلّها تشير إلى أنه ينظر إلى حقّ اختيار الناس واعتبار رأي الأكثرية من ضمن النظام الشرعيّ، وأنه لم يكن مهتماً بمبدأ حقّ تقرير المصير.

يشرح السيد محمد مهدي الخليخالي وجهة نظر الإسلام تجاه الأكثرية، وذلك بعد انتقاده للديمقراطية؛ لاعتمادها التام على آراء الأكثرية، التي قد تفتقر إلى المنطق والاستدلال، وتتبع من الميول والرغبات اللاعقلانية للمجتمع. وبحسّبه، فإن الإسلام لا يقدرُ الأكثرية فقط لأنها أكثرية، بل نرى القرآن الكريم يذمُّ الأكثرية الجاهلة والبعيدة عن التقوى، التي يقود اتباعها إلى الضلال، والمعيار الصحيح هو اتباع الحقيقة، التي هي طريق الله.

وفي هذا الجزء من حديثه لا يقبل اعتبار رأي الأكثرية على أنه مبدأً لكشف

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

الحقيقة. ثم يحاول أن يجد مصداقيةً محدودةً لرأي الأكثرية في نظام التشريع الديني، وفي هذا الصدد يستند إلى اعتبار «شهرة الفتوى» و«الشهرة الروائية» في الفقه، ويعتبر ذلك «نفسه أسبقية الأكثرية على الأقلية، وأسبقية الظنّ القويّ على الظنّ الضعيف». ويخلص إلى أن الإسلام يقدرُ الأكثرية المذهبية والإسلامية؛ لأنها في هذه الحالة تكون أقصر طريقٍ إلى الواقع، كما يقرّها العقل والشرع. لذلك يجب أولاً تعريف المجتمع بالمبادئ الأخلاقية، والفضائل الإنسانية، والوعي، والتقوى، والشعور بالمسؤولية، ثم يُؤخذ رأيه بعد ذلك؛ لأنه في هذه الحالة تكون الأقوال والآراء مبنية على الحقّ والعدالة، وليس الأنانية والمنفعة.

ثم يذكر جانباً آخر لاعتبار رأي الأكثرية من وجهة النظر الإسلامية، وهو تفضيل مصلحة الأكثرية على مصلحة الأقلية عندما تتعارض مصالح أفراد المجتمع. لذلك، «إذا كان هناك تضاربٌ بين مصالح الأكثرية والأقلية يجب إعطاء الأولوية لمصالح الأكثرية؛ بناءً على قاعدة الأهمية؛ لأن مراعاة الأكثرية أهمّ من مراعاة الأقلية»^(١). ويركز في هذا الجزء من كلامه على مبدأ المصلحة، وسيأتي الحديث عنه. وهكذا نراه يهتم بثلاثة مبادئ: كشف الحقيقة؛ الشرعية الدينية؛ والمصلحة، ولكنه لم ينتبه إلى حقّ تقرير المصير.

وبحسب السيد محمد باقر الصدر، فإن الولاية لله وحده، والإنسان متحرّر من سيادة وسلطة غير الله، ويتمّ العمل بولاية الله في المجتمع البشري عبر طريقي: الاستخلاف؛ والإشراف. من ناحية أخرى، جعل الله الإنسان خليفته على الأرض، وإدارة المجتمع البشري، والرئاسة، وتدبير الأمور، تكون أيضاً من شؤون الخلافة الإلهية للإنسان.

ووفقاً له، فقد مرّت حكومة الإنسان على الأرض بفتراتٍ مختلفة. ففي عصر الوحدة الأولى، عندما لم يكن قد نشأ اختلافٌ بين البشر، كان حقّ الحاكمية والاستخلاف لأحد الناس. في المرحلة التالية، عندما ظهر الأنبياء، أصبحت الخلافة حقاً لهم؛ لأنهم كانوا شهداء ومشرفين على الناس، ولهم منزلة العصمة. وفي عصر وجود الأئمة المعصومين عليهم السلام كان خطأ: خلافة الإنسان على الأرض؛ والإشراف على سلوك الناس والشهادة عليه، جزءاً من حقّهم الإلهي. وابتداءً من عصر الغيبة انفصل

هذان الخطان عن بعضهما، وأصبحت الخلافة والحاكمية من حقّ الناس، ولأحد الناس الحقّ في إدارة أنفسهم ومجتمعاتهم. ولكنّ بما أن الناس ملزمون بالعمل وفق الشرع والدين فإن إشراف الفقهاء يصبح ضرورياً، وأخيراً، في المرحلة النهائية يأتي حكم إمام الزمان عليه السلام، ويتحدّ خطأ: الخلافة؛ والإشراف، مرّةً أخرى، ويُجمعا في شخص الإمام المعصوم عليه السلام.

ويعتقد، بحسب آية ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، أن الله جعل الناس أصحاب الحكومة الأصليين في عصر الغيبة، وعهد إليهم تولي إدارة المجتمع. ويعتقد، بحسب آية ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١)، أن الناس متساوون في الحكم، والطريق الوحيد لأفضلية رأي بعض على بعض آخر هو ملاك الأكثرية. بالطبع، يجب أن يعيش الناس وفقاً للشرعية الإسلامية، وبالتالي فإن حكومة الناس يجب أن يوافق عليها الفقيه^(١٢). واعتبر أيضاً أن دور الناس في تعيين الحاكم يكون ضمن الحدّ الذي أجازته الشريعة، ووافق على الرجوع إلى الرأي العام على أساس مبدأ المشروعية الدينية، ولم يلتفت إلى مبدأ الحقّ في تقرير المصير.

يرى الشيخ حسين المظاهري أن حكومة وولاية المعصومين عليهم السلام والفقيه الجامع للشرائط من قبل الله والتنصيب الإلهي، ولكنّ هناك فرقٌ بين الاثنين؛ فولاية المعصوم عليه السلام ذاتية، ولا يرى أيّ دورٍ لإرادة الناس في تحقّق ولايته في الواقع؛ لكن تفعيل ولاية الفقيه يعود إلى اختيار الناس؛ لأنه يمكن للناس أن يختاروا جماعةً من الفقهاء ليختاروا بدورهم الوليّ الفقيه^(١٣). إذن فهو يرى أن الرجوع إلى الرأي العامّ محدودٌ بحالات التخيير الشرعي.

ويحسب الشيخ فاضل الصفار، إذا كان النصّ يتعلّق بشخصٍ ما فلا يبقى مجالٌ لاختيار الناس، كما في ولاية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فليس هنا أيّ حقّ للناس في الاختيار، ويلزمهم الطاعة والاتباع، ولا معنى للبيعة في عصر المعصومين عليهم السلام سوى التعبير عن التسليم والانقياد^(١٤).

وتكون شرعية الحاكم في عصر الغيبة بأمرين: أولاً: ولاية الفقيه الجامع للشرائط؛ وثانياً: رضا الناس. والشرط الثاني مستمدٌّ من أدلّة كثيرة؛ لأن الحكومة

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

بحاجة إلى التصرف في مختلف الشؤون المالية والشخصية للناس، والأصل الأولي هو عدم جواز التصرف في شؤون الناس دون موافقتهم، ثم استدل بالعديد من الحجج العقلية والنقلية؛ لإثبات ادعائه^(١٥). ومن حججه: النصوص المتعلقة بمجلس الشورى. ويؤكد مرةً أخرى، أثناء دراسة هذه الحجج، على أنه لا معنى للشورى في حال وجود نص على تعيين الحاكم؛ لأن الاجتهاد مقابل النص مرفوض^(١٦).

يشير عدم اعتبار حق اختيار الناس في عصر حضور الأنبياء والأئمة المعصومين^{عليهم السلام} في كلام هؤلاء الفقهاء - فضلاً عن أدلة أخرى - إلى أنهم لم ينتهوا أيضاً إلى مبدأ الحق في تقرير المصير، وكانوا يحاولون إثبات اعتبار رأي الأكثرية على أساس الشرعية الدينية.

اقترح الشيخ مهدي الحائري اليزدي نظرية الوكالة، وهي تختلف اختلافاً جوهرياً عن آراء غيره من الفقهاء. يعتقد أن للناس ملكيةً مشاعية للبلاد وما يرتبط بها، لذلك فإنهم يمنحون «توكيلاً» لأشخاص أو شخصٍ ما بصفته حاكماً للتصرف في ما يملكون، ومن هذه الجهة لا يوجد - برأيه - فرق بين عصر المعصومين^{عليهم السلام} وغيرهم، ولم تشرع الولاية السياسية في الإسلام لشخصٍ معين، مثل: المعصومين^{عليهم السلام}، أو فئة معينة، مثل: الفقهاء^(١٧).

تحاول هذه النظرية أيضاً - كما هو واضح - إرساء شرعية عقلية أو عقلانية للرأي العام، وإثبات التخيير الشرعي في انتخاب الحاكم. في حين أن حق تقرير المصير مرتبط بالمرحلة التالية من الأوامر والنواهي العقلية أو الشرعية، ومتناسق أيضاً مع النص على الحاكم من قِبَل الله.

يثبت الدكتور عبد الكريم سروش صحة الرأي العام من خلال «حق المراقبة» للشعب. وبما أن الحاكم معرضٌ للوقوع في الخطأ فهو بحاجة إلى هيئة رقابية، وهذه الهيئة الرقابية لا يمكن أن تكون من طرف الحاكم؛ لأنها ستناقض الغرض الذي وُجدت من أجله، وبالتالي فإن الهيئة الرقابية مؤسسة شعبية، وحق الرقابة يتطلب حق العزل، وحق العزل يتطلب حق التصيب^(١٨). كما أن استدلاله لا يشمل حكومة المعصومين^{عليهم السلام}، ولا ذكر أساساً لحق الناس في تقرير المصير.

٢- عقيدة «الشورى»

لقد وظف العديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين الحداثيين، طيلة السنوات المئة والخمسين الأخيرة عقيدة «الشورى» في القرآن والسنة؛ بصفتها آلية مناسبة لتحقيق النظام البرلماني، المبني على المشاركة السياسية للشعب واتباع رأي الأكثرية. بالإضافة إلى الشيخ النائيني^(١٩)، وبعض الفقهاء المعاصرين الذين تم الاستشهاد بأرائهم في الاستناد إلى أدلة الشورى؛ لإثبات صحة الاستفتاءات المتداولة، يمكن ذكر شخصيات مثل: رفاة الطهطاوي(١٢٩٠هـ)، خير الدين التونسي(١٨٩٩م)، السيد جمال الدين الأسدآبادي(١٣١٤هـ)، رشيد رضا(١٣٥٤هـ)، أبو الأعلى المودودي(١٣٢٠هـ)، ومستشار الدولة (١٣١٣هـ)، الذين عاشوا قبل النائيني، وشخصيات مثل: محمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسن الأمين، وراشد الغنوشي، وتوفيق محمد الشاوي، الذين جاؤوا بعده^(٢٠).

وطبق رأي هذه الجماعة من العلماء المسلمين فإن تعاليم الشورى في النصوص الدينية تدل على مشروعية الرجوع إلى الرأي العام في اتخاذ القرارات الجماعية. لكن يبدو أن تعاليم الشورى في لغة وثقافة وتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده، وكذلك في القرآن والسنة، لا تحتمل هذه القراءة الجديدة، وإن كان بعضهم قد برر هذا التفسير وأكدته^(٢١).

الفهم المتداول والتقليدي للشورى هو «التشاور» والاطلاع على آراء وحجج الآخرين، واختيار أفضلها. وبعبارة أخرى: الغرض من الاستشارة هو «كشف الحقيقة». ويمكن أن يكون التشاور مع الخبراء والمتخصصين في أي مجال وسيلة مناسبة للوصول إلى الحقيقة. وعلى هذا الأساس ذكر بعض المفسرين أن رسالة الشورى قريبة من معنى هذه الآية في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(٢٢).

ينسجم هذا التفسير مع ظواهر الآيات والروايات، فضلاً عن كونه متوافقاً مع جذره المعجمي، الذي يعني اختيار واستخراج شيء من عدة أشياء^(٢٣)، ويؤكد ذلك أيضاً التاريخ والسير. يهدف هذا المعنى فقط إلى تقديم حل للوصول إلى القول الصائب من بين جملة الأقوال، ولا يتطرق إلى الشكل الفردي أو الجماعي لاتخاذ القرار؛ لكن جهد المفكرين المعاصرين - ومن دون إنكار هذا الفهم للاستشارة - لاستخراج

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

معنى «اتخاذ القرار الجماعي» منه؛ حتى يتمكنوا من استخدامه كآلية مناسبة للمصالحة بين الإسلام والديمقراطية.

ونظراً للاختلاف بين مفهومي «الاستشارة» و«اتخاذ القرار الجماعي» يمكن القول بأن تسمية «البرلمان» بـ «مجلس الشورى» منذ عهد الحركة الدستورية في إيران إلى اليوم، وإن لم يكن خاطئاً، ولكنه لم يكن دقيقاً؛ لأن العنصر الأساس لهذه المجالس هو اتخاذ القرار الجماعي لممثلي الشعب على أساس نظام الأغلبية، بينما كلمة «الشورى» تخلو من هذا المعنى، ولها فقط خصائص الحوار وتبادل أصوات النواب.

ربما لهذا السبب تجنبت معظم الدول العربية استخدام كلمة «الشورى» ومشتقاتها في أسماء مجالسها التشريعية، واستخدمت أسماء أخرى، مثل: «المجلس الوطني» و«مجلس الأمة»، «مجلس النواب»، «مجلس الشعب»، «مجلس الأعيان»، «الجمعية الوطنية»، وما شابه^(٢٤)، وفي المقابل، وبالنسبة لمجموعة مستشاري كبار المسؤولين، الذين لا يملكون الحق في اتخاذ قرارات مستقلة، ويقدمون وجهات نظرهم فقط للمسؤولين صناع القرار، استخدموا اسم «المجلس الاستشاري».

وهذا لا يعني أن المجلس التشريعي يفتقر إلى مكانة التوجيه في النظام السياسي الإسلامي، بل القصد أن عقيدة الشورى في الإسلام لا يمكن أن تكون مبرراً دقيقاً وشاملاً له؛ لأن مكانة المجالس التشريعية في عالم اليوم منبثقة من حقّ السيادة والتشريع للناس، وتعاليم الشورى في الإسلام غير ناظرة إلى حقّ كهذا.

وقد حاول أحد المعاصرين، من خلال تفكيكه بين «الاستشارة الطريقية»، المراد منها كشف الواقع؛ و«الاستشارة الموضوعية»، المراد منها رعاية حقوق المستشارين، حاول إثبات اعتبار رأي الأكثرية في ذيل القسم الثاني. وهو، وإن كان قد اقترب في الاستشارة الموضوعية إلى مبدأ حقّ تقرير المصير، إلا أنه وقع في إشكالات في تفسير النصوص الدينية التي تناولت موضوع الشورى؛ لأنه لم يوضح ولم ينقح مبدأ حقّ تقرير المصير بشكل صحيح، وسعى أيضاً إلى تطبيق هذا المبدأ على تعاليم الشورى؛ وللسبب نفسه أيضاً لم يكن موفقاً في تفسير آيات القرآن الكريم التي ذمّت الأكثرية^(٢٥)، وسيأتي التفسير الصحيح لهذه الآيات فيما بعد.

٣- نتائج مبدأ الشرعية الدينية

وعلى ضوء ما تقدّم توصلنا إلى هذه النتائج:

الأولى: مبدأ الشرعية الدينية هو التخيير الشرعي للمكلفين في اختيار أحد الخيارات المطروحة أمامهم؛ في حين أن أساس حقّ تقرير المصير لا يعني التخيير الشرعي، بل عدم جواز إجبار وإكراه المكلفين على القواعد الإلزامية للعقل والشرع. **الثانية:** لا يرتكب المكلفون على أساس مبدأ الشرعية الدينية معصيةً، ولا يعاقبون يوم القيامة، إذا قاموا باختيار ما يشاؤون من الخيارات المتاحة لديهم؛ ولكن وفقاً لحقّ تقرير المصير فإنّ الناس مكلفون باختيار الخيار الذي يوافق عليه العقل والشرع، وإلا فسوف يخطئون ويعاقبون.

الثالثة: مدى صحة رأي الأكثرية في القرارات الجماعية المبنية على أساس الشرعية الدينية مرهونٌ بدلالات الأدلة الشرعية محلّ الاستدلال. لذلك، في رأي جميع الذين قبلوا هذا الأساس، فإنّ رأي الأكثرية ليس له اعتبار في اختيار المحرّمات الشرعية، وفي رأي معظمهم إن إطلاق الأدلة في هذا المبدأ لا يشمل تعيين الحاكمة السياسية في عصر وجود المعصومين عليه السلام، ولكن لا يتمّ تخصيص نطاق اعتبار رأي الأكثرية في اتخاذ القرارات الجماعية على أساس الحقّ في تقرير المصير بأيّ شكلٍ من الأشكال، ويشمل كذلك اختيار المحرّمات التشريعية. وفقاً للحقّ في تقرير المصير إذا رفض معظم الناس في عصر وجود المعصومين عليه السلام انتخاب الإمام المعصوم عليه السلام للحكم السياسي، وبايعوا شخصاً آخر، فإنّ رأيهم يكون معتبراً، ومقدماً على رأي أولئك الذين اختاروا الإمام المعصوم عليه السلام. لقد سبق أن قيل: إن الاعتبار لا يعني الحقانية هنا، والذين اختاروا غير المعصوم عليه السلام ارتكبوا معصيةً، وسوف يعاقبون؛ ولكنّ الاعتبار بمعنى أن رأيهم هو «الحكم النهائي» في النزاعات بين الناس، ويجب أن يكون كذلك.

إذن، يمكن إثبات الرجوع إلى الرأي العام على أساس مبدأ المشروعية الدينية، إلا أن ما يمكن إثباته على أساس هذا المبدأ إنما هي حالاتٌ محدودةٌ من الرجوع، فيما لا يمكن تبرير العديد من الحالات الأخرى، ومن جملتها: الرجوع إلى الرأي العام في حالات انعدام التخيير الشرعي، والناس مكلفون باختيار خيارٍ واحدٍ مطروح

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

أمامهم، ولا يحقّ لهم شرعاً اختيار خيارٍ آخر.

الرابعة: لا يمكن أن تكون الشرعية الدينية الحكم النهائي في حلّ الخلافات بين الناس؛ لأنه في بعض الأحيان يكون هناك خلافاً في تشخيص الشرعية الدينية، ويجب أن يكون الحكم النهائي حقيقةً واضحةً لا جدال فيها.

المبدأ الرابع: المصلحة

بناءً على هذا الرأي؛ ولأن قيام الحكومة وإدارتها يتطلّب موافقة الجمهور، يتمّ الرجوع إلى آرائهم؛ لأن الحكومة التي لا تقوم على الأصوات إمّا لن يتمّ تشكيلها؛ أو إذا تمّ تشكيلها ستكون غير قادرة على إدارة المجتمع بشكلٍ صحيح.

ويتّضح من خلال كلام بعض المدافعين عن الرجوع إلى الرأي العام، واعتبار رأي الأكثرية، أن مبدأهم في اعتبار رأي الأكثرية هو «المصلحة» في إدارة شؤون المجتمع. يمكن في رأيهم لحكّام المجتمع إدارته بشكلٍ صحيح إذا كان الناس راضين عنهم، وعن قراراتهم. وبهذه الطريقة تتحسنّ علاقة الحكومة بالشعب، ويكون الحاكم ميسوطاً اليد في إدارة المجتمع، وتتهيأ الأرضية لتطبيق أفضل لقرارات الحكومة وقوانينها. من الواضح أن الكراهية بين الحاكم والرعايا ليست في مصلحة أحدٍ، لذلك فإن أولئك الذين يشيرون إلى الرضا العام كمقدّمةٍ لبسط يد الحاكم، وبالتالي يعتبرون موافقة الجمهور ضروريةً، يصدرّون عن هذا المبدأ.

١- مؤيدو مبدأ المصلحة

يعتبر الشهيد الأوّل (٧٣٤ - ٧٨٦هـ) أن رضا الناس عن الحاكم مقدّمةٌ لخير المجتمع، وصلاحه، ويذكر ثلاث حالات للسماح بعزل الحاكم: **الأولى:** عندما يشكّ الإمام المعصوم عليه السلام في استحقاق الحاكم؛ **الثانية:** أن يكون هناك شخصٌ أكمل منه للحكومة؛ **الثالثة:** أن يكرهه الناس ويطيعوا وينقادوا لشخصٍ آخر، حتى لو لم يكن هذا الشخص أكمل منه.

ومن ثمّ يفترض افتراضاً آخر، وهو أن الناس غير راضين عن حاكمٍ ما، وراضون بحكم شخصٍ آخر، ولكنّ الشخص الثاني لا يملك الشروط الأساسية

لحكم الناس، وبحسب الشهيد، في هذه الحالة الحاكم الذي يكرهه الناس لا يمكن إبعاده من الحكومة من قبل شخص لا يملك شروط الحكم؛ لأن تعيين الحاكم لمصلحة الشعب، وكلما زادت المصلحة زاد الاستحقاق، وحكم من لا تتوفر له الشروط الأساسية ضد المصلحة^(٢٦).

ولابن فهد الحلبي (٧٥٧ - ٨٤١هـ) أيضاً كلمة في هذا الشأن:

يسأله مجهول: ما يقول مولانا الشيخ - زاد الله في نعمه وإن عظمت، وبلغه آماله وإن انفتحت - في جماعة من الناس تأمر عليهم أحد بغير رضاهم، وهو قاصد مع ذلك العدل بينهم، لا يمكنه ولا يتمكن من العدل إلا بحصول الهيئة في قلوب هؤلاء، ولم يقصد بذلك إلا الإصلاح الديني الدنيوي، مع غلبة ظنه أنه لو لم يتأمر عليهم لحصل الفساد العظيم، الذي يؤول ضرره إليهم وإليه، لما قد تقرر من أن القوم إذا كان لهم رئيس عادل كانوا إلى الإصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وإن كان العدل يتفاوت، فبقي يأخذ من أموالهم ما يدفع به عنهم ما هو أشد ضرراً، مع أنه يخرج من ماله أيضاً، ويؤدب بالضرب والشتم والهجر، فهل فعل ذلك أولى أم تركه؟ مع غلبة ظنه بحصول الضرر عليه وعليهم، واستدل على ذلك بقرائن، مع أن الضرر أعظم من ذلك؛ لأنهم ليسوا في بلد مستقر، ولا في طرفه الأعراب، ومن هو أظلم من الأعراب، أو يشاكلهم في الظلم، وإن كانوا مؤمنين، فهم أهل ظلم وغشم، فالأولى له ترك ذلك أو فعله؟ على تقدير أولوية الترك، لو كان قد فعل وندم على ذلك الفعل، وطلب منهم براءة ذمته فما أمكنه؛ لأن منهم من مات، ومنهم من لم يبلغ الحلم، ومنهم من جهل حاله، فهل تقبل توبته مع ذلك أم لا تقبل إلا بعد الخروج من جميع ما في ذمته من أموالهم وتأديبهم بالضرب أو شتم أعراضهم أو إخافتهم؟

الجواب: هنا مسائل: الأولى: لا يجوز التأمر على جماعة بغير رضاهم، إلا أن يولي المعصوم، ومع عدم ذلك لا يجوز قطعاً. الثانية: إذا رأى الإنسان أن التأمر عليهم فيه مصلحة لهم، لكنه يحتاج مع ذلك إلى الضرب والشتم وأخذ بعض الأموال، وفيه ترقية عليهم أكثر مما يأخذ منهم، والضرر العائد إليهم بترك هذه التولية أكثر من الضرب ومما يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك، والساعي فيه كالشمعة يضيء للناس ويحرق نفسه، فهو ساعٍ في نفعهم، ومضرٌ نفسه، وترك ذلك أولى^(٢٧).

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

يُفهم من هذا السؤال والجواب أن أساس السائل والمجيب في رضا الناس أو عدم رضاهم هو مصلحة المجتمع والشخص الحاكم، مع هذا الفرق، وهو أنه في رأي ابن فهد لا يصح أن يتصرف الحاكم ضدّ مصلحته الشخصية؛ من أجل حماية مصالح المجتمع.

٢- نتائج مبدأ المصلحة

إذا كان الرجوع إلى الرأي العام قائماً على مبدأ مصلحة المجتمع نصل إلى هذه النتائج:

الأولى: يكون اتباع رأي الأكثرية ضرورياً، وفق هذا المبدأ، حينما يواجه الحاكم مشكلةً مستعصية في تشكيل الحكومة أو بقائها أو تنفيذ قوائمها؛ نتيجة اعتراض الناس. ولكن إذا كان الحاكم قادراً بأي شكل من الأشكال على تأسيس حكومته، أو استمرارها، وتنفيذ قراراته ضدّ رأي الأكثرية، فإن اتباع رأي الأكثرية يفقد ضرورته، وتتفتى الحاجة إليه. إذن، هذا المبدأ - على عكس مبدأ حق تقرير المصير - لا يمكنه تبرير كثير من حالات الرجوع إلى الرأي العام في اتخاذ القرارات الجماعية في مجتمع اليوم.

الثانية: لدرجة رضا الناس أو عدم رضاهم عن الحكومة دور مهم في وجودها، وهي ضرورية لمصلحتها. ويرى الحكام أن عدم الرضا الطفيف من جانب غالبية المجتمع عليهم، وعلى استمرار حكمهم وبعض قراراتهم، قد يكون أقلّ ضرراً من إخراجهم من ساحة الحكم، وتسليم الحكومة للآخرين. في هذه الحالة يفضل الحكام المهتمون بمصالح المجتمع أن يحكموا ضدّ أكثرية آراء الناس. ومن الواضح أن بعض الحكام قد يستنتجون أن استياء الناس الشديد منهم أقلّ ضرراً من عزلهم عن السلطة. في هذه الحالة سيتمّ تشكيل أنظمة سلطوية تعتبر أساليبها الاستبدادية مقدّمة لمصلحة الشعب.

وبعبارة أخرى: لا تقتصر المصلحة في إدارة المجتمع على الموافقة العامة، ولكن هناك عدّة عوامل أخرى تلعب دوراً، ويجب على صانعي القرار في المجتمع النظر في كلّ هذه العوامل، وقد يستنتجون في النهاية أن العوامل الأخرى تلعب دوراً أكثر

أهمّية في مصلحة المجتمع. ومن ثمّ يجب التضحية بالرضا العامّ لعوامل أكثر أهمّية. وهذه النقطة يمكن استنتاجها أيضاً من كلام الشهيد الأوّل، فهو يفضّل الحاكم الذي تتوفر فيه شروط الحكم، ويفتقر إلى الدعم الشعبي، على حاكمٍ يفتقر إلى شروط الحكم، ويحظى بدعم الشعب؛ لأنه يرى أن حكومة الحاكم الفاقد للشروط ليست في مصلحة المجتمع إطلاقاً.

الثالثة: وفق هذا المبدأ ليس الناس هم صنّاع القرار في المجتمع، ولكن أصحاب القرار هم فردٌ أو أفرادٌ معيّنون يحتاجون إلى موافقة الجمهور؛ حتى تصبح الحكومة فاعلةً ومستمرة.

الرابعة: لا يمكن اعتبار وجود المصلحة هو الحكم النهائي في حلّ الخلافات بين الناس؛ لأنه يوجد خلافاً في تحديد المصلحة، ويجب أن يكون الحكم النهائي حقيقةً واضحةً لا جدال فيها.

المبدأ الخامس: القبول

لا يعتبر الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي الرأي العام ورضا الناس شرطاً لشرعية الحكومة، وإنما هو شرطٌ لتحقيق الحكومة، وجعلها واقعاً قائماً. ويطلق على هذه الوظيفة للرأي العام ورأي الأكثرية اسم «القبول». وقد بيّن هذه النظرية في كتبه المختلفة^(٢٨).

وفقاً لرأي الشيخ مصباح اليزدي تكون شرعية الحكومة في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام وعصر الغيبة من جانب الله فقط، ولا دورٌ لرأي الناس في إضفاء الشرعية على الحكومات. لذلك، أيّ حاكمٍ لا يعيّن الله فلا شرعيةً لحكومته. ويمكن التعبير عن هذه الشرعية على أنها «السلطة القانونية» للحكومة. ولكن لكي تصبح الحكومة فعالةً فإنها تحتاج، بالإضافة إلى السلطة القانونية، إلى «السلطة الفيزيقية»، والتي يمكن تسميتها «القبول».

يكون الناس في الحكومة الإسلامية، وكذلك في سائر الحكومات الشعبية الأخرى، وخلافاً للحكومات الديكتاتورية، يكونون مصدرًا لسلطة الحكومة، وإذا لم يوافق الناس على الحكومة، ولم يساعدها، فلن تتمكن الحكومة أبداً من

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

أداء واجباتها، وتحقيق أهدافها. «فالببيعة ووفاء الناس شرطٌ لازم للحاكم الإسلامي؛ من أجل القيام بالوظائف»^(٢٩).

ويجيب بالقول، رداً على سؤال: إذا تمّ افتقاد القبول العامّ بحكم الفقيه في زمنٍ ما فما هو واجب الحاكم الإسلامي حينئذٍ؟ لا تلازم بين القبول والشرعية؛ فالقبول يعطي التحقق الواقعي فقط للحكومة الدينية؛ لأن «شرط إقامة حكومة دينية هو قبول الناس»، و«لا يحقّ للزعيم الديني استخدام القوة لتحميل حاكميته على الناس». وضرب مثلاً على عدم تشكيل الحكومة الشرعية؛ بسبب فقدان القبول، ألا وهو جلوس الإمام عليّ عليه السلام في بيته ٢٥ سنة، ويستشهد لفقدان قبول الحكومة الشرعية، التي وصلت إلى السلطة بناءً على طلب الناس، بصلح الإمام الحسن عليه السلام.

لا يرفض الشيخ مصباح اليزدي فقط تدخّل رأي الناس في إضفاء الشرعية على الحكومة بشكلٍ مستقلّ، بل يرفض أيضاً تدخّله من خلال الجمع بين التصيب الإلهي وجزء العلة، وكذلك تدخّله كشرطٍ للشرعية. وبعبارةٍ أخرى: برأيه، إن عدم قبول الناس لا يجعل من الحكومة الشرعية حكومةً غير شرعية.

ويظهر من أغلب كلامه أن إرادة الناس تلعب دوراً في إضفاء العينية على الحكومة فقط، وبعبارةٍ أخرى: إن نظرية القبول تخبر عن ظاهرةٍ عينية وتكوينية فحسب. وبالإضافة إلى ما نقلناه من كلامه، فإن هذه العبارات من كتبه تدلّ أيضاً على هذا المعنى لنظرية القبول: «بالإمكان بحث دور الأمة على بُعدين: أولهما: في إضفاء الشرعية على الحكومة الإسلامية؛ والآخر: في إقامتها». «يُبد أن دوراً حيويّاً كان للأمة في إقامة حكومة النبي صلى الله عليه وآله، الذي لم يفرض حكمه بالقوة على الأمة، بل المسلمون هم الذين بايعوه قلباً ولساناً، وقبلوا حكومته طائعين، وقد ساهم دعم الأمة السخيّ في ترسيخ دعائم حكومة النبي صلى الله عليه وآله». «إذن شرعية الحكومة في عصر الغيبة إنما يأتي من قبل الله سبحانه، لا رأي في ذلك للأمة، التي يتمثّل دورها بإضفاء العينية على الحكومة في عصر الغيبة وحسب، لا الشرعية»^(٣٠). «إن الأمة لا تضي أيّ شرعيةً على حكومة الفقيه، بل إن رأيها وقبولها يؤدي إلى تحققها في الخارج»^(٣١).

وبناءً على هذا التفسير لنظرية القبول، الذي تؤيّد أكثر كلمات الشيخ مصباح اليزدي، فإن حقّ الحاكمية من عند الله والشرعية، والله هو مَنْ يعين الحاكم،

ولكن لا بُدَّ لتشكيل الحكومة من تأمين بعض الأدوات والوسائل اللازمة، التي من أهمّها: مقبولية الناس واستقبالهم لها. وفي هذه الحالة فإن تشكيل الحكومة وبقائها بدون رضا الناس غير ممكنٍ أو يصعب تحقيقه. فهو يقول: «إذا ما فقدت حاكمية الوليِّ الفقيه مقبوليتها فإنها لا تفقد شرعيّتها، بل المشكلة تعترض تحقُّقها وتطبيقها»^(٣٢). إذن إرادة الرأي العامّ ورضا الناس، طبق هذا التفسير، بُعدها أداتيّ فقط.

ونتيجة هذا الرأي إذا استطاعت الأقلية في مجتمع استبدال الرأي العامّ بقوة قهريةٍ أخرى، كالقوة العسكرية، فإن تشكيل الحكومة الدينية بهذه القوة القهرية جائزٌ أيضاً، بل واجبٌ.

ويقّر الشيخ محمد مؤمن بالنتيجة نفسها، ويقول: «إن مقتضى إطلاق أدلة إثبات الولاية، مثل: أدلة وجوب الطاعة، هو أن لا تكون البيعة شرطاً لإثبات أصل ولاية المعصومين عليه السلام ووجوب طاعتهم، وإنما النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام واجبو الطاعة، ولو أن المسلمين لم يبايعوهم». وبحسبه، فإن بيعة الناس مجرد سببٍ لتحقق حاكمية الحجج الإلهية. وعليه إذا تشكّلت الحكومة الإلهية بمساعدة مجموعةٍ من المؤمنين، وبدون بيعة عموم الناس، فحينئذٍ لا حاجة لأخذ بيعتهم^(٣٣).

وفي الوقت نفسه هناك عباراتٌ في ثانيا كلام الشيخ مصباح اليزدي تستلزم تفسيراً آخر لهذه النظرية. فعلى سبيل المثال يقول: «لا يمتلك الحاكم الديني حقّ استخدام القوّة لغرض فرض حكومته»^(٣٤)، ويقول: «نحن نرى أن هنالك نمطاً ثالثاً من الحكم، لا تُكتسب الشرعية فيه من خلال آراء الناس، وإنما من خلال الحكم الإلهي، مع خلوه من كلّ صور الإجبار على الناس؛ لأننا نرفض اللجوء إلى القوّة لنيل الحكم»^(٣٥). وتدلل هذه العبارات على حكمٍ فقهي في نظرية القبول، وهو عدم جواز تشكيل حكومة إسلامية أو استمرارها بدون إرادة الناس ورضاهم. وانطلاقاً من هذه العبارات فإن نظرية القبول لا تخبر عن ظاهرةٍ عينية وتكوينية فحسب، بل شأنها شأن كلّ النظريات الفقهية والقانونية، فهي بصدد بيان تصريحٍ إنشائي ودستوري.

التفسير الأوّل لنظرية القبول يتضمّن إشكالاً أساسياً، هو أن هذه النظرية لا تعطي جواباً عن السؤال الأصلي بشأن اعتبار أو عدم اعتبار رأي الأكثرية والإرادة

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

العامة في مجال الفقه السياسي. نظرية القبول على هذا التفسير ناظرةً إلى الإبلاغ عن ظاهرة عينية وخارجية؛ بينما النظريات في علمي الفقه والحقوق لا يتكفلان ببيان الظواهر العينية والتكوينية، ويجب إبداء النظر حول هذه الظواهر في المجال التشريعي.

السؤال الأصلي الذي يجب أن تجيب عنه هذه النظرية، وسائر الآراء الفقهية، هو: هل يجوز شرعاً تشكيل حكومة أو استمرارها بدون كسب إرادة الأكثرية أم لا؟ أصحاب هذه النظرية يتهريون - عن عمدٍ أو غير عمدٍ - من الإجابة الصريحة عن هذا السؤال بنعم أو لا، وبدل أن يقولوا: إن تشكيل حكومة بدون رأي الأكثرية واستمرارها جائزٌ، أو غير جائز، يقولون: إن تشكيل حكومة بدون رأي الأكثرية واستمرارها غير ممكن، أو يواجه مشكلات. يجب على مؤيدي هذه النظرية إخراجها من دائرة الإبهام، والإجابة عن هذا السؤال الأصلي بصراحةٍ ووضوح.

يبدو أن عدم التفكيك الواضح بين مبادئ اعتبار رأي الأكثرية هو الذي تسبب في تشكُّل نظرية القبول. تمّ اعتبار المشروعية في هذه النظرية مترادفةً مع التنصيب الإلهي. يقول الشيخ مصباح اليزدي: «الحقّ الإلهي والأمر الذي يمنحه هو المعيار في شرعية الحكومة»^(٣٦). عندما يكون المراد بالمشروعية التنصيب الإلهي نصل بصورةٍ صحيحة إلى هذه النتيجة: إن إرادة الناس ورضاهم لا دور له في التنصيب الإلهي، كما أن للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام منصب خلافة النبي صلى الله عليه وآله، سواء رضي الناس بذلك أم لم يرضوا، وسواء بايعوه أم لم يبايعوه.

والأمر الذي أغفل في هذه النظرية الإجابة عن هذا السؤال: هل جعل الله تأسيس الحكومة المنصوبة بأمره وتشكيلها متوقفاً على شرط رضا الناس أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى: إن لم يكن لإرادة الناس دورٌ في التنصيب الإلهي، ولا يتسبب عدم رضاهم في فقدان المنصوب من عند الله لمكانة التنصيب الإلهي، فهل لإرادة الناس دورٌ في مرحلة «تشكيل» حكومة المنصوب من عند الله أم لا؟ على أساس مبدأ حقّ تقرير المصير فإن إرادة الناس لها دورٌ في تشكيل الحكومة الإسلامية، وفي حفظها، وتشكيل حكومة بدون إرادة الناس، واستمرارها، غير جائز.

إذن، إذا كان المراد من «المشروعية» المعنى الفقهي المعروف نفسه؛ أي «الجواز

الشرعي»^(٣٧)، لا التنصيب الإلهي، ففي هذه الحالة يمكن من خلال إثبات مبدأ الحقّ في تقرير المصير القول بسهولة: إن تشكيل أيّ حكومة بدون إرادة الناس، أو استمرارها، غير جائز، ولا شرعية له، ولو كانت حكومة المعصومين عليه السلام؛ فلإرادة الناس دَوْرٌ جزئيّ (على نحو جزء العلة) في المشروعية.

نتيجة مبدأ القبول

إن نظرية القبول، بناءً على التفسير الأوّل، تتّسع لتأسيس الحكومات الديكتاتورية وإدامتها؛ إذ في هذه النظرية لا دَوْر للناس في إضفاء الشرعية على الحكومة، بل هم مجرد أداة لتشكيلها واستمرارها. والنتيجة البديهية لهذا الرأي أنه إذا كانت الحكومة منصوبةً من قِبَل الله فيمكن أن تتشكّل بأداةٍ أخرى غير إرادة الناس، ككثير من الحكومات الديكتاتورية التي تشكّلت على مرّ التاريخ، وأن تستمرّ سنواتٍ بل قروناً متماديةً، من دون أن يخلّ ذلك بشرعيتها. وتأسّيسُ حكومة كهذه وحفظها لا حرمة شرعية فيه، بل هو واجبٌ أيضاً.

أما على التفسير الثاني فتصبح نظرية القبول هي نفسها نظرية حقّ تقرير المصير؛ إذ سيكون معنى هذه النظرية أن الحكومة الدينية والإلهية تتعين من قِبَل الله، إلّا أنه لا يجب فرضها على الناس، بل يجب أن يختار الناس الحكومة الإلهية بأنفسهم.

خلاصة التحقيق في مبادئ اعتبار رأي الأكثرية

يوجد مبادئ مختلفة لاعتبار الموافقة العامة ورأي الأكثرية في القرارات الجماعية، وينبغي إجراء البحث حول صلاحيتها، بشكلٍ منفصل، وفقاً لكلٍّ منها. ومن بينها: الحقّ في تقرير المصير، وكشف الحقيقة، والشرعية الدينية، والمصلحة، والقبول. وليست هذه المبادئ نظرياتٍ متضادّةً ينفي بعضها بعضاً، بل هي زوايا وأبعاد مختلفة يمكن من خلالها اختبار اعتبار رأي الأكثرية على أساس كلٍّ واحدٍ منها. وفي النتيجة يكون رأي الأكثرية غير معتبرٍ طبق بعض هذه المبادئ، ومعتبراً طبق مبدأً آخر، ومعتبراً أحياناً أيضاً - أو غير معتبرٍ أحياناً - طبق قسمٍ ثالث من هذه المبادئ.

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

وعدم اهتمام أهل النظر بالمبادئ المختلفة، وخصوصاً مبدأ حق تقرير المصير، أدى إلى أن ينظروا إلى رأي الأكثرية من زاوية واحدة فقط، دون التوجُّه إلى سائر الزوايا الأخرى، فوصلوا في نهاية المطاف إلى حكم غير مصيب.

في غضون ذلك، فإن المبدأ القويّ الوحيد الذي يمكن على أساسه إثبات اعتبار رأي الأكثرية في جميع مجالات صنع القرار الجماعي هو «الحق في تقرير المصير». لم يتم إثبات أي نوع من الاعتبار لرأي الأكثرية من خلال سائر المبادئ الأخرى، أو قد يتم إحرازه في نطاق ضيق من اتخاذ القرارات الجماعية.

يمكن أن يكون رأي الأكثرية؛ نظراً لوضوحه وشفافيته الذاتية، وكذلك إطلاقه الذي استمدّه من أساس الحق في تقرير المصير، بمثابة «الحكم النهائي» في جميع حالات النزاع في القرارات الجماعية. وبهذه الطريقة يتم توفير حياة اجتماعية مستقرّة، وحرية إرادة للناس، وهما مطلبان عظيمان للعقل والشرع، ويمثلان مقدّمة ضرورية لنمو وتطور الفرد والمجتمع.

يبدو أن على الفقه السياسي أن يقطع شوطاً طويلاً، وما زال في أوّل الدرب. أدى عدم اهتمام الفقهاء بالفقه السياسي على طول التاريخ إلى أن الكثير من مفاهيم العلم السياسي لم يتم شرحها بشكل صحيح. في تصوّر الكاتب أن عدم كون الدين إجبارياً، واحترام حق اختيار الناس، وهي أمور أكد عليها القرآن الكريم وسنة المعصومين عليهم السلام، مقبولة عند كثير من الفقهاء وعلماء الدين ^(٣٨)، ولكن تم تجاهل تطبيقها على مقولة الرجوع إلى الرأي العام وتفضيل رأي الأكثرية، وكثيراً ما جرت مقارنة الديمقراطية وتفضيل رأي الأكثرية على مبدأ كشف الحقيقة، والشرعية الدينية، ومن هنا فقد تم رفض اعتبار رأي الأكثرية أو إطلاقه، أو التشكيك فيهما، وخصوصاً أن الرجوع للرأي العام وترجيح رأي الأكثرية في عالم اليوم من المنجزات التي جلبت إلينا من الغرب، وعلماء الدين في كثير من الأحيان يسيئون الظن بمنجزات الغربيين، ولا سيّما أن الرجوع إلى الرأي العام عند كثير من المفكرين الغربيين مبني على النسبية الفلسفية.

رأي الأكثرية في القرآن الكريم

قيّمنا فيما تقدّم اعتبار رأي الأكثرية على أساس المبادئ المختلفة، وأثبتنا في

النهاية اعتبار ذلك الرأي في اتخاذ القرارات الجماعية، عبر إثبات مبدأ حق تقرير المصير عقلياً. وسنبحث هنا اعتبار رأي الأكثرية في نظر القرآن الكريم؛ وسيُتضح لنا في النهاية أن القرآن الكريم أعرب على أساس المبادئ المختلفة عن آراء مختلفة حول رأي الأكثرية. ولذلك فإن عدم توجُّه كثيرٍ من المفسِّرين وأصحاب النظر إلى تعدُّد المبادئ أدَّى إلى عدم وصولهم إلى نتائج صحيحة في تشخيص رأي القرآن الكريم. وباختصارٍ، يمكن القول: في نظر القرآن لا اعتبار لرأي الأكثرية على مبدأ كشف الحقيقة، وإنما هو معتبرٌ على مبدأ حق تقرير المصير. وسنثبت هذا الادعاء في ثنايا المباحث التي سنتناولها تباعاً.

١- الأدلة على عدم اعتبار رأي الأكثرية

تعتقد المجموعتان أن الإسلام يعارض الاعتماد على رأي الأكثرية في القرارات الجماعية؛ الأولى: مجموعة من علماء الدين؛ والثانية: مجموعة من المثقفين غير المتدينين. تتحاز المجموعة الأولى إلى جانب الإسلام في عدم توافقه مع حكم رأي الأكثرية، وتعتبر حكم رأي الأكثرية باطلاً؛ وتختار المجموعة الثانية حكم الأكثرية، وتترك الإسلام. لكنَّ كلا المجموعتين تتفقان على الادعاء بأن الإسلام لا يتوافق مع اعتبار رأي الأكثرية. أسباب كلا المجموعتين في هذا الادعاء متشابهة إلى حدٍّ ما. ومن أهم أدلة هاتين المجموعتين بعض آيات القرآن الكريم.

أ- الذمّ والإدانة للأكثرية

أول ما يتراءى لدى مطالعة القرآن الكريم؛ للوقوف على اعتبار أو عدم اعتبار رأي الأكثرية، هو ذمّ القرآن الشديد والمتعدّد لأكثرية الناس. وقد دفع ذلك الكثيرين إلى الاستنتاج بأن القرآن الكريم يعارض بشدّة اعتبار رأي الأكثرية. في كثيرٍ من الحالات أذان القرآن الكريم أكثرية الناس؛ بسبب معتقداتهم وسلوكهم. يصف الله في أكثر من ٦٠ آية معظم الناس أو أكثرية فئةٍ محدّدة منهم بالجهل^(٣٩)، عدم التعقل^(٤٠)، عدم الإيمان^(٤١)، عدم الشكر^(٤٢)، الكفر^(٤٣)، الضلال^(٤٤)، الفسق^(٤٥)، الكذب^(٤٦)، الاعتراض على الحق^(٤٧)، واتباع الظن^(٤٨).

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

وبعض هذه الآيات ما يلي: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤٩)، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥٠)، ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾^(٥١)، ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٥٢)، ﴿وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٥٣)، ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٥٤)، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾^(٥٥)، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(٥٦)، ﴿فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾^(٥٧)، ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٥٨)، ﴿وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^(٥٩)، ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٦٠).

وجاء في إحدى الآيات بصراحة أن معظم الناس يكرهون الحق: ﴿لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (الزخرف: ٧٨)، ويعتبر العلامة الطباطبائي هذه الآية إشعاراً دالاً على توصية الإسلام باتباع الحق، ورفضه لاتباع إرادة أكثرية الناس^(٦١).

ومن أهم الآيات التي يستدل بها المعارضون لاعتبار رأي الأكثرية هذه الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦).

وقد جادل بعض المعاصرين في كل هذه الآيات، أو بعضها، حول عدم اعتبار رأي الأكثرية في الانتخابات الحالية^(٦٢).

إشكال وردان

قد يجيب بعض على ذلك بادعائه أن بعض هذه الآيات مرتبط بشعبي وجماعي معينة^(٦٣)، أو أن الضمير «هم» أو «كم» في كلمة «أكثرهم» أو «أكثركم» يعود إلى الكافرين والمشركين^(٦٤). إذن فالقرآن الكريم لم يذم أكثرية الناس، بل أكثرية جماعة معينة من الناس. لذلك لا يمكن استنتاج عدم اعتبار رأي الأكثرية من القرآن الكريم.

ويوجد ردان على هذه الإجابة:

أولاً: لا يمكن أن تكون هذه المقولة جواباً عن تلك الآيات التي لا يرتبط فيها ذم

الأكثرية بفتة معينة، مثل: الآيات التي تُضاف فيها كلمة «أكثر» إلى «الناس»^(٦٥). لقد ذمَّت هذه المجموعة من الآيات أكثرية جميع البشر. وثانياً: حتى لو كانت هذه المجموعة من الآيات تخصّ شعباً معيناً أو مجموعة معينة من الناس، مثل: المشركين والكفار، وكان هذا الشعب أو المجموعة يشكلون غالبية المجتمع، فإن نتيجة ذلك أن أكثرية هذا المجتمع سيذمّها القرآن الكريم، وبالتالي لن يكون لرأي هذه الأكثرية أيّ اعتبارٍ في المجتمع الذي تنتمي إليه. وهذا يتعارض مع اعتبار رأي الأكثرية في أيّ مجتمع.

تأملات في دلالة الآيات

يتّضح من خلال التمعّن في كلّ هذه الآيات أن القرآن الكريم لا يعتبر أن أكثرية المجتمع الذي يوجّه له الخطاب، أو المجتمع المسلم، أو المجتمع البشري بأسره، أو بعض المجتمعات المحدّدة، نعم، لا يعتبرها على حقّ من حيث العقيدة أو الأخلاق والسلوك، وهم مصابون بانحرافات فكرية واعتقادية، كالجهل، واللاعقلانية، وعدم الإيمان، والشرك، والكفر، والضلال، أو انحرافات سلوكية، كالفسوق والكذب. تشير هذه الآيات بصراحة إلى انحراف غالبية المجتمع عن الحقّ. تؤكد إحدى الآيات بوضوح أن معظم الناس يكرهون الحقّ^(٦٦). وهكذا فإن القرآن في موقفه من تشخيص الحقيقة يسقط أكثرية المجتمع من الاعتبار، أي إنه يرفض رأي الأكثرية على مبدأ كشف الحقيقة، ويعلن أن معظم الناس ليسوا أهل اعتقادٍ وتصديقٍ للحقّ، وعملٍ به، لذلك لا يمكن أن يكون رأيهم كاشفاً للحقيقة. لهذا السبب، فإن أولئك الذين يرفضون اعتبار رأي الأكثرية على أساس مبدأ كشف الحقيقة استدلّوا لإثبات وجهة نظرهم بهذه المجموعة من الآيات. هذا الاستدلال صحيح، ونحن نشاركهم الرأي، ونرفض اعتبار رأي الأكثرية على أساس كشف الحقيقة، ونقبل الاستدلال بهذه الآيات. لكنّ من الواضح أن هذه الآيات لا علاقة لها بحقّ الشعب في تقرير المصير، ولا يمكن أن تشوّه اعتبار رأي الأكثرية على أساس حقّ تقرير المصير. من وجهة النظر هذه لا يعتمد اعتبار رأي الأكثرية على كونها على الحقّ، لكنّ رأي الأكثرية، بغضّ النظر عما إذا كانوا يتبعون الحقّ أو

• رأي الأثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

الباطل، مُقدّم على رأي الأقلية؛ لأن الناس أحرارٌ في اختيار طريق الحقّ أو الباطل، وتحديد مصيرهم.

الآية ١١٦ من سورة الأنعام، التي تمنع الرسول الأكرم ﷺ من طاعة أكثرية الناس على الأرض، وتعتبر أن هذه الطاعة تؤدي إلى الضلال، هي أيضاً في موقع الحكم بين الحقّ والباطل؛ لأن الكلام فيها حول الابتعاد عن الحقّ وأتباع الباطل. لذلك فإن هذه الآية لا علاقة لها باعتبار رأي الأثرية بناءً على مبدأ حقّ تقرير المصير؛ لأن عدم طاعة الأثرية هو أمرٌ آخر غير فرض الرأي الحقّ على الأثرية. ما يتعارض مع حقّ تقرير المصير وحرية الإنسان هو الإكراه وفرض الحقّ على الناس، وليس عدم طاعتهم في طريق الباطل.

وكما تبين، هناك ثلاث افتراضات أمام الحاكم وقائد المجتمع، ولكن أيضاً أمام كلّ فردٍ من أفراد المجتمع ضدّ المطالب اللا مشروعة للشعب: أولاً: أن يعمل وفقاً لمطالبهم؛ ثانياً: أن يفرض عليهم الرأي الحقّ؛ ثالثاً: أن يتجنّب القيام بالمطالب الجائرة للناس، ويترك المجال مفتوحاً أمامهم للعمل الحرّ. تدلّ هذه الآية على نفي الفرضية الأولى، لكن لا يلزم من إنكار الفرضية الأولى إثبات الفرضية الثانية؛ لأن هناك احتمال الفرضية الثالثة، وما يتعارض مع حقّ الناس في تقرير المصير هو الفرضية الثانية، أي إجبارهم على فعل الشيء الصحيح.

استدلّ معارضو اعتبار رأي الأثرية من العلماء المسلمين - الذين غالباً ما أسسوا وجهات نظرهم المخالفة حول المسألة على مبدأ كشف الحقيقة - بمثل هذه الآيات فقط، والتي تشير أيضاً بوضوح إلى عدم اعتبار رأي الأثرية على أساس مبدأ كشف الحقيقة. ولكن ليس لديها ما يشير إلى عدم اعتبار رأي الأثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير.

كما أن مفسري التفسير الأمثل اهتموا فقط بمبدأ كشف الحقيقة؛ من أجل إنكار اعتبار رأي الأثرية؛ وفي الوقت نفسه حاولوا التوفيق بين الإسلام والرأي العام بطريقة ما، لكنهم في هذا المسار لم يفكروا إلا في مبدأ كشف الحقيقة ذاته. في رأيهم: «إنّ الأثرية لو كانت من المؤمنين الواعين، الذين ينتهجون الحقّ ويرفضون الباطل، لاستحقوا الاحترام، وحظي رأيهم بالتقدير والقبول؛ أمّا إذا كانوا فئة

جاهلة، أو واعيةً لكتِّها مستسلمةً لرغباتها وشهواتها على علمٍ منها، فلا طاعة لها ولا رأي؛ لأنَّ اتِّباعها يؤدي إلى الضلالة والضياع، كما يقول القرآن المجيد. وعلى هذا الأساس، لو أردنا تحقيق «ديمقراطيةٍ سليمة» لوجب السعي أولاً لتوعية الناس، وتكوين جماعةٍ مؤمنة وواعية، ثمَّ الاستناد إلى رأي أكثرِيَّتهم كـمـعيارٍ لسلامة الأهداف الاجتماعية، وإلاَّ فإنَّ ديمقراطية الأكثرية الضَّالة لا تنتج سوى ضلال المجتمع، وجره إلى جهنَّم»^(٦٧).

يعود السبب في معارضة القرآن الكريم الشديدة لحقَّانية الأكثرية، التي تُفهم من كثرة مثل هذه الآيات وتعدُّدها وتكرارها، إلى مواجهة أحد أهمِّ الأضرار الاجتماعية عبر التاريخ من الماضي إلى الحاضر، وهو تأثر البشر بالجوّ السائد في المجتمع، والبُعد عن الحياة العاقلة الحكيمة. يتأثر معظم الناس في الفكر والعمل بأجواء مجتمعاتهم، ولا تتبع معتقداتهم وسلوكهم من التفكير السليم، يقول أمير المؤمنين عليه السلام عن هذه الفئة من الناس: «وَهَمَّجَ رَعَاغٌ، أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ، يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ»^(٦٨).

ولذلك أكَّد القرآن الكريم في العديد من الآيات باستمرارٍ على قضيتين: الأولى: عدم اتِّباع الأكثرية للوصول إلى الحقيقة، والثانية: التفكير والتعلُّق. إن التركيز الكبير للقرآن الكريم على هاتين المسألتين يظهر النظرة العلمية والواقعية للقرآن في الدَّور البنَّاء لهاتين القضيتين في تربية الإنسان ورشده.

ب - حكومة القضاء الإلهي على رأي الناس

إحدى الآيات الأخرى التي استند إليها أحدُ المعاصرين؛ من أجل رفض الديمقراطية والرجوع إلى الرأي العامِّ في بعض القرارات الجماعية، هي هذه الآية الكريمة: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (الأحزاب: ٣٦).

وفي اعتقاده إن هذه الآية تدلُّ على أنه كلما تعارض رأي الناس مع حكم الله والرسول فالحكم الإلهي مقدَّم، وبالتالي «المحور في نظام الدولة الدينية هو الله عزَّ وجلَّ، وهو الحاكم على الديمقراطية ورأي الناس؛ لأنَّ رأي الناس إنما يكون معتبراً

ما لم يكن مخالفاً لما يريد الله»^(٦٩).

تعليقٌ وبيان

هذه الآية أيضاً غريبةٌ عن اعتبار رأي الأكثرية بناءً على مبدأ الحقّ في تقرير المصير. الآية المذكورة في صدد توضيح وظيفة المؤمنين في مقام التشريع. رسالة الآية هي أنه كلما صدر أمرٌ من الله إلى النبي ﷺ فإن المؤمنين مُلزمون باتّباعه، وليس لديهم من الناحية الشرعية خيارٌ آخر، وبعبارةٍ أخرى: تسعى الآية إلى رفض الحرّية التشريعية للمؤمنين في مقابل أوامر الله، في حين أن الرجوع إلى الرأي العام، واعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير، يرتبط بالحرّية التكوينية، وليس بالحرّية التشريعية.

والناس في نظرية اعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير مكلفون شرعاً باتّباع الحقّ والأحكام الإلهية، ولا تُقبل منهم الأعذار في خلافه، وليس لهم الحقّ في اختيار طريقٍ آخر، لكنهم أحرارٌ من الناحية التكوينية في العمل بالأحكام الإلهية؛ أي لا ينبغي لأحدٍ أن يجبرهم على فعل ذلك. لذلك فإن التمييز بين الحرّية في موقع التشريع، وهو نفس التخيير الديني، والحرّية في مقام التكوين، التي تمنع إجبار الآخرين على أداء واجباتهم، هو إجابةٌ منطقية على الاستدلال بهذه الآية والآيات المماثلة حول عدم اعتبار رأي الأكثرية.

٢- الأدلة على اعتبار رأي الأكثرية

اعتبارُ رأي الأكثرية بناءً على مبدأ الحقّ في تقرير المصير يعني الحرّية التكوينية للبشر في الحياة الجماعية في ما يخصّ العمل بالتكاليف الإلزامية للعقل والشرع، وقد ذكر القرآن الكريم هذا الحقّ في الحرّية التكوينية في آياتٍ عديدة. ومن هنا أقرّ القرآن الكريم حقّ تقرير المصير للبشر في الحياة الجماعية. إن الأدبيات القرآنية في الدفاع عن حرّية إرادة الإنسان ليست مدحاً للحرّية، لكنّ القرآن يتحدّث حول ذمّ الإكراه والاستبداد. ومن ثمّ فإنّ التضمين الإلزامي لمثل هذه الآيات يمكن أن يؤدّي إلى استحسان «الحرّية» في القرآن.

أسلوب القرآن الكريم في إثبات حقّ تقرير المصير لأحاد الناس مطابقاً لمنطق الاستنباط الفقهي. وقد مرّ قبل هذا أن حقّ تقرير المصير لأحاد الناس استنبط من الحكم الشرعي «عدم إجبار الغير»، وحقّ تقرير المصير لا يعني بحالٍ من الأحوال أن الناس يتمتّعون بحقّ تشريعي في عدم القيام بالتكاليف الإلهية، بل يعني أن الآخرين لا يحقّ لهم إجبار الناس على القيام بالتكاليف الإلهية. وقد أوضح القرآن الكريم حقّ تقرير المصير هذا من خلال العبارات الدالة على عدم جواز إجبار الناس وإكراههم على التكاليف الإلهية.

في العديد من الآيات تمّ تذكير الرسول الأكرم ﷺ وآخرين غيره بأن واجب النبي الأكرم ﷺ والأنبياء الآخرين هو فقط تبليغ الرسالة الإلهية. ويتّضح من القرائن اللفظية وغير اللفظية في هذه الآيات أن القرآن، على طريقة «قصر الأفراد»^(٧٠)، بصدد رفض أيّ نوع من إجبار الناس وإكراههم على اتباع الحقّ. وبتعبيرٍ آخر: كأنّ مخاطبي القرآن يحسبون أن واجب الأنبياء هو إيصال رسالة الحقّ، وإجبار الناس على قبول هذا الحقّ، فينصّ القرآن بوضوح على أن وظيفة الأنبياء هي تبليغ رسالة الحقّ فقط، أي لا يحقّ لهم إجبار الناس على قبول الحقّ.

وتبين هذه المجموعة من الآيات هذه الرسالة بوضوح من خلال استخدام أداة الحصر؛ ففي بعض هذه الآيات، بالإضافة إلى الجانب الإيجابي لوظيفة الأنبياء (ما يجب عليهم فعله)، ذكر الجانب السلبي منه (ما لا يجب عليهم فعله)، وما هو إلّا إكراه وإجبار الناس. ومن هذه الآيات:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠).

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَاحذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢).

﴿مَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: ٩٩).
﴿وَأَمَّا نُزْيَتُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفِّيكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا
الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرَحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾
(الشورى: ٤٨).

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا
حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ
الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٨٢).
﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا
حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٥٤).
﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾
(العنكبوت: ١٨).

﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (يس: ١٧).
﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾
(التغابن: ١٢).

يبين الله في معظم هذه الآيات، بعد أن يخبرنا عن عدم قبول دعوة الحق من قبل
الناس، أو رفض دعوة الحق، في شكل جملة شرطية، أن واجب النبي ﷺ أو
الأنبياء ﷺ هو فقط تبليغ رسالة الحق. هذه الملاحظة قرينة على أن الشيء الذي ورد في
حقه النهي والرفض، والذي هو خارج وظائف الأنبياء ﷺ، يجب أن يتناسب مع افتراض
معصية الناس، وهو إجبار الناس على الطاعة. ومن هنا ترمي هذه الآيات عبر حصر
وظيفة الأنبياء ﷺ في تبليغ رسالة الله إلى رفض الإجبار.

وهناك مجموعة أخرى من الآيات تمنع النبي ﷺ أو غيره بشكل صريح من
إجبار الناس على قبول الدين والحقيقة:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

﴿فَذَكَرْنَاكَ أَنْتَ مُذَكَّرٌ ﴿ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢).

﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ٦٦).

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾
(الأنعام: ١٠٧).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨).

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١).

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾
(الشورى: ٦).

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعَمِيَّتْ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ لَكُمْ مَوَالٍ وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود: ٢٨).

وتوجد مجموعةً ثالثة من الآيات أوكلت قبول الحق والباطل إلى إرادة الناس،

ومنحتهم الحرية التكوينية لاختيار أحد هذين الطريقين:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ٣).

﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩؛ الإنسان: ٢٩).

﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ ♦ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ (المدثر: ٥٤ - ٥٥؛ عبس: ١١ - ١٢).

﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءُ﴾ (النبأ: ٣٩).

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا

عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ١ -

٦).

ويحذر القرآن النبي ﷺ في إحدى الآيات من أن يقلق كثيراً؛ بسبب ابتعاد الناس

عن طريق الحق؛ لأنهم هم أنفسهم يجب أن يختاروا الطريق الصحيح، ولو كانت

المسألة بالإجبار فالله أقدر على إجبارهم: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَنْ لَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ♦

إِن نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٣ - ٤).

وتوجد آية في القرآن الكريم ورد فيها رفضٌ صريحٌ لأي شكلٍ من أشكال

الإجبار والإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

بِالطَّاعُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٥٦﴾.

حَسَبَ الآيَاتِ السَّابِقَةِ، مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يِعَارِضُ أَيَّ نَوْعٍ مِنَ الْإِكْرَاهِ أَوْ إِجْبَارِ الْآخَرِينَ عَلَى قَبُولِ الْحَقِّ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْقُرْآنَ يَلْزِمُ الْبَشَرَ شَرْعاً بِالْعَمَلِ بِمَا يَقْتَضِيهِ الْحَقُّ، إِلَّا أَنَّهُ مِنَ النَّاحِيَةِ التَّكْوِينِيَّةِ تَرْكُهُمْ أَحْرَاراً فِي الْعَمَلِ بِالْحَقِّ؛ حَتَّى يَبْلُغُوا النَّضْجَ وَالسَّمُوَّ عِبْرَ اخْتِيَارِهِمْ الْحُرِّ.

إِذَنْ، نَحْنُ أَمَامَ مَجْمُوعَتَيْنِ مِنَ الْآيَاتِ فِي مَا يَخْصُّ تَعَامُلَ الْقُرْآنِ مَعَ إِرَادَةِ النَّاسِ: **المجموعة الأولى:** تَدَلُّ بِشَكْلِ صَرِيحٍ وَمُؤَكِّدٍ عَلَى ذَمِّ اتِّبَاعِ الْأَكْثَرِيَّةِ، وَلَا عِتْبَارِ لِرَأْيِ الْأَكْثَرِيَّةِ - اسْتِنَاداً إِلَى هَذِهِ الْآيَاتِ - بِنَاءً عَلَى مَبْدَأِ كَشْفِ الْحَقِيقَةِ. **والمجموعة الثانية:** تَشِيرُ بِوَضُوحٍ إِلَى حَرْمَةِ إِجْبَارِ النَّاسِ وَإِكْرَاهِهِمْ عَلَى التَّدْبِيرِ. وَبِنَاءً عَلَى هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ مِنَ الْآيَاتِ فَإِنَّ عِتْبَارَ رَأْيِ الْأَكْثَرِيَّةِ يَقُومُ عَلَى حَقِّ تَقْرِيرِ الْمَصِيرِ.

وَتُظْهِرُ كَثْرَةَ وَصْرَاحَةِ هَاتَيْنِ الْمَجْمُوعَتَيْنِ مِنَ الْآيَاتِ أَنَّ الْإِسْلَامَ يُولِي اِهْتِمَاماً كَبِيراً لِمُضَرَّرِيْنَ يَتَعَرَّضُ لِهَمَا الْمُسْلِمُونَ بِاسْتِمْرَارٍ: **الأول:** الدَّمَقْرَطَةُ (اتِّبَاعِ الْعَوَامِ) وَالخُضُوعَ لِلْأَجْوَاءِ السَّائِدَةِ فِي الْمَجْتَمَعِ؛ **والثاني:** هُوَ الْاسْتِبْدَادُ وَالْإِكْرَاهُ وَفَرْضُ الْإِسْلَامِ عَلَى النَّاسِ.

- يتبع -

العوامش

(١) محمود حكمت نيا، آراي عمومي «مباني اعتبار قلمرو» (الرأي العام، مجاله ومبادئه): ٢٢٢، پڙوهشگاه فرهنگ و آنديشه إسلامي، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ.ش.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٥.

(٣) ناظم الإسلام كرماني، تاريخ بيداري إيرانيان (تاريخ الصحوة الإيرانية) ٤: ٢٣٠، تحقيق: علي أكبر سيرجاني، آگاه، طهران، ط١، ١٣٦١هـ.ش.

الإجتهد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ١١٧

- (٤) السيد إسماعيل الصدر، التشريع الجنائي الإسلامي في المذاهب الخمسة مقارناً بالقانون الوضعي: ٥٤، التعليق ٣٠، ط٥، ١٩٦٨م.
- (٥) السيد كاظم الحسيني الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٧١ - ١٧٨، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٣، ١٤٢٨هـ.ش.
- (٦) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٣١، ٥٤١، دار تفكر للنشر، قم، ط٢، ١٤٢٩هـ.
- (٧) المصدر السابق ١: ٤٣٩.
- (٨) المصدر السابق ١: ٥٦٧.
- (٩) السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه ٩٩: ٤٠ - ٥٧، دار العلوم، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الفقه (السلم والسلام): ٩٦، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ.
- (١٠) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن في معالم الحكومة الإسلامية ٢: ٢٠٨ - ٢٤٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٣، ١٣٦٤هـ.ش.
- (١١) السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي، الحاكمية في الإسلام: ٢٨ - ٤٣، آفاق، طهران، ط١، ١٣٦١هـ.ش.
- (١٢) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٠٦، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط١، ١٤٢١هـ: السيد محمد باقر الصدر، خلافة الإنسان: ٣٨، مؤسسة البعثة، طهران.
- (١٣) حسين المظاهري، ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية ١: ٣٢٦، مؤسسة الزهراء، قم، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.
- (١٤) فاضل الصفار، فقه الدولة والحكومة الإسلامية ١: ٤٥٢، دار الأنصار، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.
- (١٥) المصدر السابق: ٤٥٣ - ٤٧٦.
- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت (الحكمة والحكومة): ١٣٤ - ٢٠٩، موج آزادي، ط١، ١٣٨٨هـ.ش.
- (١٨) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (المدارة والإدارة): ٣٦١، انتشارات صراط، طهران، ط١، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٩) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٨٦، تصحيح وتحقيق: السيد جواد ورعي، بوستان كتاب، قم، ط١، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٢٠) منصور مير أحمدي، إسلام ودموكراسي مشورتي (الإسلام والديمقراطية الاستشارية): ٢٨٩ - ٤٠٨، نشر ني، طهران، ط١، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢١) محمد سروش محلاتي، دين ودولت در أندیشه إسلامي (الدين والدولة في الفكر الإسلامي)، ١١٤، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط١، ١٣٧٨هـ.ش؛ مير أحمدي، إسلام ودموكراسي مشورتي (الإسلام والديمقراطية الاستشارية): ٢٨٩؛ حسين جوان آراسته، مباني حكومت إسلامي (مبادئ

- الحكومة الإسلامية): ٧٦، بوستان كتاب، قم، ط٣، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٢٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٦٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٥، ١٤١٧هـ.
- (٢٣) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٤٦٩، تصحيح: صفوان عدنان الداودي، دار العلم، لبنان، ط١، ١٤١٢هـ؛ حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن ٦: ١٤٩، مركز الكتاب للترجمة والنشر، طهران، ط١، ١٤٠٢هـ.
- (٢٤) أحمد عطية الله، القاموس السياسي: ١١٣٤، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨م؛ منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية ٢: ١٠٩٠، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- (٢٥) كاظم قاضي زاده، اعتبار رأي أكثرية (اعتبار رأي الأكثرية)، المجلة الفصلية (حكومت إسلامي)، العدد ٦: ١٤٩، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٢٦) محمد بن مكي (الشهيد الأول)، القواعد والفوائد ١: ٤٠٥، تصحيح: السيد عبد الهادي الحكيم، المفيد، قم، ط١، ١٤٠٠هـ.
- (٢٧) أحمد بن محمد (ابن فهد الحلبي)، الرسائل العشر: ٤١٤، تصحيح: السيد مهدي رجائي، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٢٨) محمد تقي مصباح اليزدي، نظريه حقوقي إسلام (النظرية الحقوقية في الإسلام) ١: ٣١٣، مؤسسة الإمام الخميني، قم، ط١، ١٣٨٢هـ.ش؛ مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها (أسئلة وردود) ٢: ١٦ - ٣٨، مؤسسة الإمام الخميني، ط٣، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٢٩) مصباح اليزدي، نظريه حقوقي إسلام (النظرية الحقوقية في الإسلام) ٢: ٢٠١.
- (٣٠) مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها (أسئلة وردود) ٢: ١٦ - ٣٨.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر السابق ٢: ٣٤.
- (٣٣) محمد مؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية ١: ٢٣٠ - ٢٣٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٥هـ.
- (٣٤) مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها (أسئلة وردود) ٢: ٣٤.
- (٣٥) المصدر السابق ٢: ٣١.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ٢٥.
- (٣٧) الجواز بالمعنى الأعم، الذي يشمل الإباحة والوجوب.
- (٣٨) مصباح اليزدي، پرسشها وپاسخها (أسئلة وردود) ٢: ٢٥.
- (٣٩) الأعراف: ١٣١، ١٨٧؛ يوسف: ٢١، ٤٠، ٦٨؛ النحل: ٣٨، ٥٧، ١٠١؛ الروم: ٦، ٣٠؛ سبأ: ٢٨، ٣٦؛ غافر: ٥٧؛ الجاثية: ٢٦؛ الأنعام: ٣٧، ١١١؛ الأنفال: ٣٤؛ يونس: ٥٥؛ القصص: ١٣، ٥٧؛ الزمر: ٤٩؛ الدخان: ٣٩؛ الطور: ٤٧؛ الأنبياء: ٢٤؛ النمل: ٦١؛ لقمان: ٢٥؛ الزمر: ٢٥.
- (٤٠) المائدة: ١٠٣؛ العنكبوت: ٦٣؛ الحجرات: ٤.
- (٤١) هود: ١٧؛ الرعد: ١؛ غافر: ٥٩؛ يوسف: ١٠٣؛ يس: ٧؛ البقرة: ١٠٠؛ الشعراء: ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠.

- (٤٢) البقرة: ٢٤٣؛ يوسف: ٣٨؛ غافر: ٦١؛ الأعراف: ١٧؛ يونس: ٦٠؛ النمل: ٧٣؛ يوسف: ١٠٦؛ الروم: ٤٢.
- (٤٣) الإسراء: ٨٩؛ الفرقان: ٥٠؛ النحل: ٨٣.
- (٤٤) الفرقان: ٤٤.
- (٤٥) المائدة: ٢٩؛ الأعراف: ١٠٢؛ آل عمران: ١٠١؛ التوبة: ٨.
- (٤٦) العنكبوت: ٦٣.
- (٤٧) الأنبياء: ٢٤؛ فصلت: ٤.
- (٤٨) يونس: ٣٦.
- (٤٩) الأعراف: ١٨٧؛ يوسف: ٢١، ٤٠، ٦٨؛ النحل: ٢٨؛ الروم: ٦، ٣٠؛ سبأ: ٢٨، ٣٦؛ غافر: ٥٧؛ الجاثية: ٢٦.
- (٥٠) الأنعام: ٢٧؛ الأنفال: ٣٤؛ يونس: ٥٥؛ القصص: ١٣، ٥٧؛ الزمر: ٤٩؛ الدخان: ٣٩؛ الطور: ٤٧، ٧٢؛ الأنبياء: ٢٤.
- (٥١) الأنبياء: ٢٤.
- (٥٢) المائدة: ١٠٤؛ العنكبوت: ٦٣؛ الحجرات: ٤.
- (٥٣) يوسف: ١٠٣.
- (٥٤) الشعراء: ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠.
- (٥٥) البقرة: ٢٤٣؛ يوسف: ٢٨؛ غافر: ٦١.
- (٥٦) يوسف: ١٠٦.
- (٥٧) الإسراء: ٨٩؛ الفرقان: ٥٠.
- (٥٨) الفرقان: ٤٤.
- (٥٩) الأعراف: ١٠٢.
- (٦٠) يوسف: ٣٦.
- (٦١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٠٣.
- (٦٢) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ١٤: ٢٨١؛ ٥: ٤١٥، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٣٧٤هـ.ش؛ محمد جواد النجفي الخميني، تفسير آسان (التفسير السهل) ١٣: ٣٥٦، انتشارات إسلامية، طهران، ط١، ١٣٩٨هـ؛ السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٣: ١٨٣، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ؛ الخليلي، الحاكمية في الإسلام: ١١١؛ السيد جواد المدرسي، أكثرية در نگاه قرآن (الأكثرية من وجهة نظر القرآن)، نشره فرهنگ كوثر (نشرية ثقافة الكوثر)، العدد ٣٠: ٢٤ و٢٥، ١٣٧٨هـ.ش؛ محمد علي مير علي، اعتبار رأي أكثرية أز منظر فقه القرآن شيعه (اعتبار رأي الأكثرية من منظور فقه القرآن عند الشيعة)، نشره شيعه شناسي (نشرية معرفة الشيعة)، العدد ٢٣: ١٥٥، ١٣٩٠هـ.ش.
- (٦٣) الحجرات: ٤؛ آل عمران: ١١٠.
- (٦٤) النحل: ١٠١؛ الأنعام: ٣٧، ١١١؛ الأنفال: ٣٤؛ القصص: ٥٧؛ الطور: ٤٧؛ الأنبياء: ٢٤؛ المائدة: ١٠٣؛ البقرة: ١٠٠؛ يونس: ٦٠.

• رأي الأكثرية، بين الاعتبار العقلي والشرعي / القسم الثاني

- (٦٥) الأعراف: ١٨٧؛ يوسف: ٢١، ٣٨، ٤٠، ٦٨، ١٠٣؛ الروم: ٦٠٣؛ سبأ: ٢٨، ٣٦؛ غافر: ٥٧، ٥٩، ٦١؛ هود: ١٧؛ الرعد: ١؛ يس: ٧؛ البقرة: ٢٤٣؛ الإسراء: ٨٩؛ الفرقان: ٥٠.
- (٦٦) الزخرف: ٧٨.
- (٦٧) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ١٤: ٢٨٣.
- (٦٨) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٤٣٣، تحقيق: صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
- (٦٩) محسن قراءتي، تفسير نور (تفسير النور) ٩: ٣٦٨، مركز فرهنگي درساهاي آذ قرآن، طهران، ط١١، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٧٠) قصر الإفراء مصطلحٌ في علم المعاني يقع في مقابل قصر القلب، والمرادُ به أن تنسب للموصوف صفةً واحدة، بينما يعتقد المخاطب باشتراك صفتين أو أكثر في الموصوف. أما قصر القلب فالمراد به أن تنسب للموصوف صفةً واحدة، بينما يعتقد المخاطب أن الموصوف لديه صفةٌ عكس الصفة المنسوبة.

توقيفية العقود

ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

الشيخ مجتبي المسعودي (*)

الشيخ مسلم الداوري (**)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

مع تقدّم البشرية في كافّة المجالات تمثل أمام الإنسان عقودٌ لم تكن موجودةً في السابق؛ لتقع مورداً لإمضاء الشارع. ومن هنا فإن من بين التحدّيات الماثلة أمام الفقهاء إضفاء المشروعية على هذا النوع من العقود المستحدثة، وقد وضعت أمام الفقهاء هذا السؤال القائل: هل العقود منحصرةٌ في تلك العقود التي كانت متداولة ومتعارف عليها في عصر الشارع فقط، وفي هذه الحالة، إذا تمّ الشكُّ في صحّة وإمضاء عقدٍ جديد كان البناء على فساده، أم أن العقود غير منحصرةٍ في العقود المتعارف عليها في عصر الشارع فقط، وإن الشارع قد صحّح بالأدلة العامّة وأمضى جميع المعاملات التي يتمّ إبرامها في ضوء العقود السائدة بين العقلاء والعرف العام، ما لم تتنافى مع القواعد المشتركة بين أبواب المعاملات؟ وفي مثل هذه الحالة إذا شككنا في إمضاء وصحّة معاملةٍ ما كان البناء على صحّتها، ما لم يتمّ إحراز تنافيتها مع القواعد المشتركة بين أبواب المعاملات.

إن مسألة توقيفية العقود وعدم توقيفيتها من المسائل الهامّة؛ حيث يمكن أن

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة في قم.

(**) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في قم، وأحد أبرز تلامذة الإمام الخوئيّ في علم الرجال والحديث. شارك في تدوين موسوعة الرجال، للخوئيّ. وله مجموعةٌ من المؤلّفات.

• توقيفية العقود، ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

تطوي على آثار أساسية في إضفاء المشروعية على العقود المستحدثة. ومن ناحية أخرى علينا أن نرى ما هي الأمور التي تتوقّف عليها العقود؟ وهل مجرد عدم تصرّف الشارع في عقد ما، وأن يكون موقفه منه كسائر العقلاء، يُعدّ في حدّ ذاته إمضاءً لتلك العقود، أم يجب في تحقّق الإمضاء أن يعتمد الشارع إلى إنشاء حكمٍ مماثل لما عليه العرف والعقلاء؟ ومن هنا ينبغي البحث في مساحتين، وهما: مشروعية العقود؛ وتوقيفية العقود.

مشروعية العقود بإمضاء الشارع

إن الأحكام والتعاليم الإلهية على قسمين، وهما: الأحكام التأسيسية؛ والأحكام الإضائية. والأحكام التأسيسية هي الأحكام الصادر والمجولة ابتداءً من قبل الشارع، ولم يكن لها سابقة في العرف وبين العقلاء. وبعبارة أخرى: إن هذه الطائفة من الأحكام هي من الأحكام الإبداعية للشارع. وأما الأحكام الإضائية فهي من الأمور الاعتبارية التي تمّ اعتبارها من قبل العرف والعقلاء، من قبيل: الملكية، والزوجية، وغيرهما من منشآت العقود والإيقاعات. إن هذه الأمور الاعتبارية كانت موجودة في المجتمع البشري قبل ظهور الشريعة أيضاً، وكان النظام الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع قائماً عليها، وقد أيدها الشارع بدوره وأمضاها؛ لأن الدين في تعاطيه مع الحياة اليومية للناس والأساليب المتداولة بينهم، لم يتخذ موقفاً سلبياً أو إيجابياً بالمطلق؛ بل كان في بعض الموارد يرتضي طريقة العقد ويعمل على تأييدها، وذلك حيث لا يتنافى وجود تلك السير مع الحفاظ على النظم الاجتماعي وتسهيل معاش الناس، أو كان ذلك ضرورياً لأيّ مصلحةٍ أخرى، من قبيل: أكثر الأحكام والمقررات المتعلقة بالعقود؛ وتكون أحياناً بحاجة إلى إصلاح وإلى إعادة نظر، وفي هذا النوع من الموارد قام الشارع بتقبّل بناء العقلاء، بعد إضافة بعض القيود والشروط عليه. وبطبيعة الحال فقد رفض بعض هذه السير؛ بسبب اشتغالها على المفساد والأضرار التي خفيت عن عين الناس، أو خضعت لتأثير غرائزهم الشخصية ومصالحهم الربحية الخاصة، كما هو الحال بالنسبة إلى الربا⁽¹⁾.

بيد أن هناك اختلافاً بين الفقهاء حول حقيقة الإمضاء؛ وهل مصدر الإمضاء هو

العُرف، والشارع بدوْره مجردٌ واحدٌ من العقلاء، أو أن الأحكام الإمضائية منسوبةٌ إلى الشارع بنحوٍ من الأنحاء، وفي الحقيقة فإن للشارع شأن التشريع في هذا المجال، وإن كان هذا التشريع على نحو الإمضاء والتنفيذ؟ وبعبارةٍ أخرى: هل في باب الأحكام الإمضائية تنحصر ردة فعل الشارع في عدم التصرف في هذه الأحكام، وأن الشارع بدوْره واحدٌ من العقلاء، ويسير على ذات نهجهم، أو أن إمضاء الشارع في الحقيقة والواقع يشتمل على جعل الحكم المماثل لما هو سائد في العُرف وبين العقلاء؟

ذهب بعض الفقهاء - من أمثال: الإمام الخميني - إلى الرأي الأول، قائلاً: لا يوجد أي حكمٍ مجعول، لا في باب الأحكام الإمضائية، ولا في باب الأمارات والطرق العقلائية، ومفهوم إمضاء الشارع بدوْره ليس بمعنى إنشاء الحكم المماثل.

قال عليه السلام، في الردّ على نظرية الميرزا النائيني - في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري - بجعل الحجية والوسطية في الإثبات، حيث كان يراه أمراً عقلائياً: «وفيه: إنه ليس في باب الأمارات والطرق الإمضائية غالباً حكمٌ مجعول أصلاً، لا الحجية، ولا الوسطية في الإثبات، ولا الحكم التكليفي التعبدي. وليس معنى الإمضاء هو إنشاء حكمٍ إمضائي، بل الشارع لم يتصرف في الطرق العقلائية، وكان الصادع بالشرع يعمل بها كما يعمل العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم»^(٢).

ومال آخرون، من أمثال: المحقق الإصفهاني، إلى الرأي الثاني؛ حيث يعتقد بأن اختيار أيّ مساحةٍ اعتبارية يعود إلى معبرها، وأن الأحكام العقلائية والعرفية إذا أرادت أن تدخل في المساحة الشرعية، وتُعدّ جزءاً من الشريعة، يجب اعتبارها من قبل الشارع، ولو لم يتحقّق مثل هذا الاعتبار لن تترتب أيّ شرعية على هذه الأحكام. يقول عليه السلام: «لا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار يُمائل ذلك الاعتبار، وترتب أثر يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلائي لا يتوقّف إلا على بنائهم واعتبارهم، لا على اعتبار الشارع»^(٣).

يرى الكاتب أن كلام المحقق الإصفهاني يبدو صحيحاً؛ إذ إن الأحكام الإمضائية بدوْرها تُعدّ - في نظر جميع العلماء - جزءاً من المنظومة الشرعية للشارع، ولها تأثيرٌ في مساحة الشرع. وعليه فإن مجرد الرضا مع افتراض أيّ اعتبارٍ لا يصلح إذناً لدخول الحكم إلى منظومة الحكم الشرعي، ولا سيما في باب المعاملات؛ إذ إن

• توكيفية العقود، ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

تصحيح الشارع لهذه المعاملات يستوجب ترتب الآثار المطلوبة من تلك المعاملات عليها، ولذلك فإن أدلة من قبيل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، و﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨)، وما إلى ذلك، هي في الحقيقة بصدد إضفاء الشرعية على هذه المعاملات.

والشاهد على هذه المسألة يكمن في اختيار مصطلح «إمضاء الشارع»، وهو اختيارٌ حاذقٌ جداً؛ لتصحيح المعاملات؛ إذ لو التفقنا إلى مفهوم الإمضاء نجد أنه يعني الإنفاذ^(٤) والتطبيق، والذي يقتضي من ناحية وجود وجود حكمٍ آخر؛ كي يمضى من قِبَل الشارع بواسطة إجراءاته وتنفيذه، ولا يكون تنفيذه وإجراؤه إلا من طريق الجعل، ومجرد إظهار الرضا لا يحظى بدعامةٍ متينة؛ ليمكن اعتبارها ضماناً إجرائية وتنفيذية لتلك الأحكام.

تظهر ثمار هذين الرأيين في بعض الموارد، ومنها:

أ. لو قلنا بعدم وجود أيّ تصرفٍ أو جعلٍ من قِبَل الشارع في الأحكام الإمضائية ففي مثل هذه الحالة؛ حيث لا تنسب هذه الأحكام إلى الشارع، لا تُعدّ مخالفة العُرف لجميع الآيات المبيّنة للأحكام الإمضائية مخالفةً للكتاب. وثمره ذلك هي القول بصحة اشتراط الشرائط المخالفة للأحكام الإمضائية في ضمن المعاملات؛ لأنها لا تُعدّ حينئذٍ مخالفةً للكتاب؛ لأن هذا النوع من الأحكام، على الرغم من ذكره في الكتاب أو السنة، لا يُعدّ جزءاً من الكتاب والسنة. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن عدم الضمان في الإجارة والعارية أمرٌ عقلائيٌّ وعُرفيٌّ بحث، ونتيجة لذلك فإن اشتراط الضمان في هذه الموارد جائز؛ لأنه إنما يحتوي على مجرد مخالفةٍ لأمرٍ عقلائي، وليس فيه مخالفةً للكتاب والسنة^(٥).

ب. الأثر الآخر المترتب على هذين الرأيين يظهر في شمول حديث الرفع، ببيان: إن الحكم الإمضائي إذا كان مجرد أمرٍ عقلائيٍّ عُرفيٍّ فإن موارد حديث الرفع لا تشمل هذه الطائفة من الأحكام؛ لأن التضييق الحاصل منها لا يستند إلى التشريع الإلهي والإسلام، بل هو حاصلٌ من قِبَل العُرف والعقلاء، وحديث الرفع إنما يرفع الأمور التي يتم إعمالها على البشر من قِبَل الله سبحانه وتعالى فقط. ومن هنا لو اضطر شخصٌ إلى إتلاف مال الغير كان ضامناً، ولا يكون حديث الرفع رافعاً لضمانه؛ لأن

الضمان في هذا الرأي حكمٌ إمضائيٌّ عُرِيٌّ وعقلائيٌّ بَحْتُ. وأما إذا قلنا بأن الأحكام الإمضائية مجعولةٌ بالجعل الشرعي . ولو على النحو التنفيذي . عندها سيكون الإلتلاف الاضطراريُّ مشمولاً لحديث الرفع^(٦) .

توقيفية العقود

إن للعقود دوراً هاماً في حياة الإنسان. وبالنظر إلى ظهور الاحتياجات الجديدة في الحياة الاجتماعية تظهر عقودٌ ومعاملاتٌ جديدة لم تكن موجودةً في الأزمنة السابقة. وعليه يردُّ هنا السؤال القائل: هل العقود منحصرَةٌ في تلك العقود التي كانت مبيّنة في عصر الشارع أم أن الشارع إنما يمضي ويصحح العقود السائدة بين الناس فقط؟ وفي حالة القول بعدم الانحصار يجب الحكم بأن صحّة العقود المستحدثة يجب أن تحظى بإمضاء الشارع وتأييده أيضاً؛ لأن الملاك في مشروعية العقود يكمن في إمضائها من قبل الشارع.

١- نظريّة «العقود المحصورة»

ذهب الكثير من فقهاء الإمامية . ولا سيّما المتقدمون منهم . إلى القول بالانحصار. وبعبارةٍ أخرى: ذهبوا إلى القول بتوقيفية عناوين العقود والمعاملات، وقالوا باعتبار القرارات في إطار عقود معيّنة. ومن ذلك . على سبيل المثال . أن الشهيد الثاني في مورد بيان علة بطلان المغارسة قال: «وإن عقود المعارضة موقوفةٌ على إذن الشارع، وهي منتفيةٌ هنا»^(٧).

وقال صاحب مفتاح الكرامة، بعد نقل إجماع الفقهاء على بطلان المغارسة: «وحجّةُ المعظم أن عقود المعاوضات موقوفةٌ على إذن الشارع، وهي منتفيةٌ هنا»^(٨).

تذهب هذه الطائفة من الفقهاء إلى الاعتقاد بأن إطلاقات النصوص والعمومات الدالّة على صحّة وإمضاء العقود منصرفَةٌ إلى العقود في عصر الشارع، ومن ذلك أنهم قالوا في ردّ عقديّة الإباحة المعوّضة، على سبيل المثال: لا شكّ في أن عنوان البيع لا يصدق عليها؛ لأن البيع عبارةٌ عن تبديل مالٍ بمالٍ، وليس تبديل إباحةٍ بمالٍ. ولا يمكن القول بعنوانٍ مستقلٍّ له؛ لأنه لو كان له عنوانٌ مستقلٌّ فليس هناك من دليلٍ على

• توكيفية العقود، ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

صحته؛ إذ لا يمكن تصحيح الإباحة المعوضة من طريق التمسك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)؛ إذ لو تحقق على نحو فعلي لن يترتب عليه عنوان العقد؛ ليشمله حكم الوجوب والوفاء؛ وإن كان منعقداً على نحو قولي فلن يكون من العقود المتعارف عليها؛ لكي يشملها إضاء الشارع^(٩).

وعلى هذا الأساس يذهب العلامة الحلبي إلى الاعتقاد بضرورة أن يكون هناك إيجاب وقبول في عقد البيع، ولا يمكن لصرف المعاطاة أن تحقق عنوان العقد^(١٠).

وقال الخوانساري بشأن صحة صدق عنوان العقد على المعاطاة: «يُفهم من إطلاق الكتاب والسنة أن المعاملة وانتقال المال تختص بالعقود، وصرف التراضي العرفي لا يعد جزءاً من مصاديق العقود، ولو شككنا في اعتبار المعاطاة عقداً أم لا فالأصل عدم صدق عنوان العقد عليها، والنتيجة هي عدم صحة المعاطاة»^(١١).

إن الأصل الأولي في العقود - طبقاً لرأي هؤلاء الفقهاء - هو الفساد، إلا إذا كان هناك دليل شرعي على صحتها؛ إذ لا يمكن نسبة الأحكام إلى الشارع إلا إذا تم جعل دليل عليها من قبل الشارع، وإلا كان انتقال ذلك المال موضع شك. وعلى هذه القاعدة تجري أصالة عدم النقل والانتقال، وهو ما يتم التعبير عنه بأصالة الفساد. وعلى هذا الأساس لا يصح سوى العقود التي تكون أحكامها وآثارها ثابتة، وإلا فني غير هذه الحالة حتى لو حصل قبض وإقباض بموجب عقد غير ثابت في الشرع كان المال الذي امتلكه الشخص في حكم المقبوض بالعقد الفاسد، وتجب إعادة عين ذلك المال إلى صاحبه^(١٢).

٢- نظرية «العقود العرفية والعقلانية»

لقد ذهب أكثر الفقهاء المعاصرين، والكثير من المفسرين^(١٣)، إلى الاعتقاد بأن العقود المؤيدة من قبل الشارع لا تنحصر بالعقود التي كانت متداولة في عصره، ويُسْتَفاد من الأدلة اللفظية أن الشارع قد أيد وأمضى جميع العقود العقلانية، والتي تمس الحاجة إليها من قبل الناس، بحسب ضرورتهم.

قال العلامة الطباطبائي في معرض تفسير الآية الأولى من سورة المائدة: «لما كان العقد - وهو العهد - يقع على جميع الموثيق الدينية التي أخذها الله من عباده من

أركان وأجزاء، كالتوحيد وسائر المعارف الأصلية والأعمال العبادية والأحكام المشروعة، تأسيساً أو إمضاءً، ومنها: عقود المعاملات وغير ذلك، وكان لفظ العقود أيضاً جمعاً محلّ باللام، لا جرمَ كان الأوجه حمل العقود في الآية على ما يعمّ كلّ ما يصدق عليه أنه عقدٌ. وبذلك يظهر ضعف ما ذكره بعض المفسّرين من أن المراد بالعقود العقود التي يتعاقد بها الناس بينهم، كعقد البيع والنكاح والعهد، أو يعقدها الإنسان على نفسه، كعقد اليمين^(١٤).

إن الدليل الأهمّ الذي تمسّك به القائلون بهذه النظرية قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١). إن العهد على قول بعض اللغويين يعني مطلق العهد^(١٥)، وفي قول بعض اللغويين الآخرين يعني العهد المؤكّد والوثيق^(١٦).

وعلى أيّ حال فإن مفردة العقد تشمل جميع المعاملات والعقود، وعلى هذا الأساس فإن مفاد هذه الآية هو وجوب الوفاء بكلّ ما يصدق عليه عنوان العقد عرفاً. وإن معنى الوفاء بالعقد عبارة عن العمل طبق مقتضاه^(١٧). ولذلك يمكن لنا أن نستنبط من ذلك أن كلّ عقدٍ يُعتبر من الناحية العرفية مصداقاً للعقد فهو معتبرٌ، ويجب الوفاء به.

وبالإضافة إلى الفقهاء المعاصرين، هناك من الفقهاء السابقين من يجيز التمسّك بالعمومات؛ لإثبات صحّة واعتبار العقود غير المعيّنة. ومن ذلك أن المحقق الأردبيلي يذهب في مورد عقد «المغارسة» - على سبيل المثال - إلى الاعتقاد بأنه لولا إجماع العلماء على بطلانه لأمكن الحكم - بمقتضى عموم الأدلّة - بصحّة عقد المغارسة^(١٨).

وكذلك يمكن إثبات عدم انحصار العقود بالعقود المتعارف عليها من خلال التمسّك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)؛ فهذه الآية من جملة العمومات؛ حيث إنه بالنظر إلى دلالتها على لزوم الوفاء بالعهد والعقود يمكن لها أن تكون دليلاً على نظرية عدم توقيفية العقود. إن عبارة ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ من حيث نوع وماهية المعاملة تشمل العقود المتعارفة وغير المتعارفة، التي يكون موضوعها بشكل عامّ هو المال أو التعهّد بالقيام بعملٍ يؤدّي إلى نقل مالٍ. وتأييد اعتبار ومشروعية كلّ عقدٍ ناشئ عن تراضٍ من الطرفين أو الأطراف المرتبطة به؛ لأن لفظ التجارة ليس له حقيقة شرعية،

• توقيفية العقود، ومدى مساهمتها في مشروعية العقود المستحدثة

والمراد به مطلق الأعمال التي يطلق عليها عنوان التجارة عُرفاً، ولا دليل على تقييدها بالعقود المتعارفة.

لقد تمسك الفقهاء القائلون بهذه النظرية بهذه العمومات؛ من أجل إثبات مشروعية واعتبار العقود المستحدثة، وعمدوا إلى تصحيحها. وفي ما يلي نشير - على سبيل المثال - إلى موارد ثلاثة، وهي:

أ- عقد الضمان الاجتماعي

إن من بين العقود المستحدثة التي يتعهد أحد الطرفين بموجبها - في مقابل دفع الطرف الآخر للمال - أنه لو وقع حادثٌ أو ضررٌ أو خسارةٌ فإن الطرف الأول يتدارك ذلك أو يدفع بإزائه مبلغاً من المال. وقد شاع هذا العقد بين العقلاء، وقد وضع أمام الفقهاء سؤالاً يقول: هل يكتسب هذا النوع من العقود مشروعيةً واعتباراً أم لا؟ وقد سعى الفقهاء في بادئ الأمر إلى العمل بشكلٍ وآخر على وضع عقد الضمان الاجتماعي ضمن أحد العقود المعينة والمعروفة، ولكنهم واجهوا جملةً من التحديات الجادة والإشكالات الأساسية، ومنها:

أ. الجهل بالعوضين، واستلزام الغرر.

ب. تعليق دفع الخسارة في عقد الضمان الاجتماعي على حادثٍ محتملٍ في المستقبل.

ج. التعهد بالقيام بأمرٍ لم يتحقق بعد «التزام ما لا يلزم».

وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. وقد ذهب أغلب الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار عقد الضمان الاجتماعي عقداً مستقلاً، واستندوا في إثبات مشروعيته واعتباره إلى العمومات.

قال الإمام الخميني عليه السلام في هذا العقد: «الظاهر أن التأمين عقدٌ مستقلٌّ، وما هو الرائج ليس صلحاً، ولا هبةً معوضةً، بلا شبهة»^(١٩). وقال فقيه آخر حول هذا العقد: «لو قلنا بأنه عقدٌ مستقلٌّ، كسائر العقود؛ لاشتماله على جميع ما يُعتبر في العقد من الأركان والشرائط، فيشمله كلٌّ ما يدلُّ على صحة العقود من العمومات: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، و«الناس مسلطون

الإجتهاد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ١٢٩

على أموالهم»، و«المؤمنون عند شروطهم». ولا يضير كون التأمين أمراً مستحدثاً في شمول العمومات؛ لعدم اختصاصها بما كان معهوداً في زمن الشارع، وعدم كون عناوين العقود توقيفية^(٢٠).

يرى هذا الفقيه أن عقد التأمين والضمان الاجتماعي؛ حيث يشتمل على جميع الأركان والشرائط المطلوبة في العقد، يُعدّ عقداً صحيحاً، وأن عمومات صحة العقود - من قبيل: الأدلة المذكورة أعلاه - تشملها أيضاً، ولا يمكن اعتبار الأدلة المختصة بالعقود المتعارفة في عصر الشارع؛ لأن عناوين العقود ليست توقيفية وانحصارية.

ب - التقسيم بالتراضي

لو تراضى جميع الشركاء فيما بينهم على التقسيم بالتوافق عد ذلك من التقسيم بالتراضي، وقد اختلفت الآراء في خصوص ماهية عمل التقسيم. وفي ما يلي نشير إلى موردين من ذلك:

المورد الأول: أن يكون التقسيم بيعاً. فلتحويل المال المشاع إلى مال مفروز (معين) يتنازل كل واحد من الشركاء عن سهمه المشاع في الحصة المتعلقة بشريكه؛ ليمكن من امتلاك سهمه الخاص. ولا يمكن لهذا الفعل والانفعال أن يتم دون تحقق مبادلة عملية. ومن ذلك، على سبيل المثال: لو كان هناك طن من القمح ملكاً لمشاعاً لشخصين، وأرادا فرز هذا القمح بواسطة التقسيم، حصل كل واحد منهما على خمسمئة كيلوغرام من القمح، ولكن بالنظر إلى أن كل ذرة وحبّة من ذرات المال المشاع متعلّق بجميع الشركاء، ففي هذه الحالة عندما يأخذ أحد الشركاء ما مقداره خمسمئة كيلوغرام من القمح، يكون منها ما مقداره مئتان وخمسون كيلوغراماً متعلّقة به فقط، وذات هذا الأمر ينطبق على الطرف الآخر أيضاً، ولذلك؛ لكي يصبح كل واحد من الطرفين مالكاً مستقلاً للخمسمئة كيلوغرام من القمح، يجب عليه أن يتنازل عن حقه في ذرات القمح الافتراضية له في الكمية التي حاز عليها الطرف الآخر، وهذا التنازل إنما يتحقق في الواقع فيما لو تنازل الطرف الآخر بدوره عن حقه في ذرات القمح الموجودة عند شريكه، وهذا الأمر لا يكون إلا نتيجة لنوع من المبادلة بين الشركاء في واقع الأمر.

المورد الثاني: أن يكون التقسيم تمييزاً للحق، ببيان: إن مال الشركاء قبل التقسيم يكون مشاعاً، ولا يمكن تحديد السهم الخاص لكل واحدٍ منهم، ولكن بفعل التقسيم تمتاز حصص الشركاء من بعضها.

ذهبت جماعة من أهل السنّة - كالشافعية - في بعض أقوالهم إلى اعتبار هذا التقسيم من البيع^(٢١).

بيد أن أغلب فقهاء الشيعة قالوا بأن التقسيم معاملةً منفصلةً ومستقلةً عن البيع. يرى هؤلاء أن «التقسيم» معاملةً مستقلةً عن العقود المتعارفة؛ والدليل على ذلك هو العمومات والإطلاقات التي يمكن التمسك بها في باب المعاملات.

قال الشهيد الأوّل في (اللمعة الدمشقية)، وشارحها الشهيد الثاني في (الروضة البهية): «القول في القسمة: وهي تمييز أحد النصيبين فصاعداً عن الآخر، وليست بيعاً عندنا، وإن كان فيها ردٌّ؛ لأنها لا تفتقر إلى صيغة، ويدخلها الإيجاب، ويلزمها، ويتقدّر أحد النصيبين بقدر الآخر، والبيع ليس فيه شيء من ذلك، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات... وتظهر الفائدة في عدم ثبوت الشفعة للشريك بها، وعدم بطلانها بالتفرّق قبل القبض^(٢٢) فيما يُعتَبَر فيه التقابض في البيع، وعدم خيار المجلس، وغير ذلك»^(٢٣).

وقال الشيخ التبريزي، في كتاب (أسس القضاء والشهادات)، بشأن التقسيم: «إن القسمة عقدٌ مفاده تعيين الحصص في البعض المعين من المال المشترك. ولا تدخل في البيع، بأن يُقال - كما هو المنسوب إلى بعض - إن القسمة مبادلةٌ حصّة الآخرين في بعض المال المشترك بحصّة في بعض آخر من ذلك المال، ويلزم على ذلك أن يترتب على القسمة ما يترتب على البيع والمعاوضة، من ثبوت خيار المجلس وحرمة الرّبا - فيما كان العوضان من جنس واحد، مكيلاً أو موزوناً -، بخلاف ما ذكرنا من أنها في حقيقتها لتعيين الحصص في الأبعاض الخارجية من المال المشترك. نعم، التعاوض لازم القسمة، لا أن مفادها المعاوضة. ويكفي في مشروعية القسمة ولزومها، مضافاً إلى سيرة العقلاء وبنائهم في المال المشترك، قوله عزّ وجلّ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ حيث إن المراد بالعقد العهد والالتزام المؤكّد، والتقسيم بهذه الكيفية نوعٌ من الالتزام أيضاً»^(٢٤).

بالنظر إلى ما تقدّم من النقاط يتّضح أن التقسيم هو تمييز الحق، والمعاوضة

الحاصلة من التقسيم معاوضةً شرعيةً مستقلةً. وفي الحقيقة فإن تغيير طريقة السلطة المُلْكِيَّة أثرٌ لتمييز الحقّ. وعلى الرغم من أن التقسيم بالتراضي عقدٌ، يبيدُ أن المعاملة ليست بمفهوم المبادلة والتملك والتملك للمالين.

ج - البيع الزماني (الملكيّة الزمنية)

إن من بين العقود المستحدثة ما يُعرف بعقد «التايم شير»، أو بعبارةٍ أخرى: «عقد المشاركة الزمنية» أو «التملك الزمني»؛ حيث يبدو أن صحة هذا النوع من المعاملة يتوقّف على شمول الإطلاقات والعمومات لمثل هذا العقد، وهذا الأمر بدوره يتوقّف على عدم توقيفية العقود.

يعمد مالك العين في هذا العقد إلى نقل ملكيته إلى مجموعةٍ من الأشخاص، بحيث يتمكن كل واحدٍ منهم خلال فترةٍ محدّدة - كأن يتمّ تحديدها بعامٍ واحد - من أن يصبح مالكا للمال في مدّةٍ زمنيةٍ معيّنة ومحدّدة من ذلك العام. وعلى هذا الأساس تكون خصائص هذا العقد كما يلي:

أ. إن الخصيصة الأصلية لهذا العقد تكمن في انتقال المُلْكِيَّة من مالكٍ إلى آخر، ومن هنا يكون هذا العقد من العقود والمعاملات التمليكية.

ب. يتمّ في هذا العقد تملك العين لآخر، وتنتقل المنافع إليه تبعاً لانتقال العين إليه. وعلى هذا الأساس فإن هذا العقد من حيث التحديد والتخصيص الزمني يبدو شبيهاً بعقد الإجارة، إلا أن وجود تملك العين في البين يجعل هذا العقد مختلفاً عن الإجارة.

ج. على الرغم من انتقال العين إلى عددٍ من الأشخاص، ولكن؛ حيث لا يكون هذا الانتقال بالتوازي فيما بينهم، وفي وقتٍ واحد، فإن هذا العقد سيكون مختلفاً عن البيع المشاع من هذه الناحية.

د. إن ملكيّة كل شخصٍ في الحقيقة تُعدّ ملكيّة مؤقتة ومحدّدة؛ إذ العين لا تبقى في ملكيّة أحد المالكين بشكلٍ دائمٍ أبداً، فهي تنتقل على التوالي من شخصٍ إلى آخر.

والآن، بعد النظر في هذه الخصائص، يردُّ في هذا الشأن سؤالٌ يقول: ما هو

نوع العلاقة بين عددٍ من المالكين الذين يشتركون في تعاقبهم زمنياً على ملكية عينٍ واحدة؟

يمكن، طبقاً لمبنى الشيخ الأنصاري رحمه الله في مسألة الوقف؛ حيث يتم وقف المال على عددٍ من طبقات الموقوف عليهم، حيث تدخل العين الموقوفة في ملكية الطبقة الأولى من الموقوف عليهم، وبعد انقضاء الطبقة الأولى تدخل العين الموقوفة في ملكية الطبقة الثانية، وهكذا دواليك، ولذلك يمكن القول بثبوت الملكية الشأنية للطبقة اللاحقة؛ حيث قال الشيخ الأنصاري بأن الطبقة اللاحقة لها حق الاختصاص المؤقت، نظير: اختصاص البطن الموجود الذي تم إنشاؤه وإيجاده بصيغة الوقف، غاية ما هنالك أنه متأخرٌ في التحقق والوجود الخارجي فقط^(٢٥).

وعليه، فإن ملكية المالكين في عقد البيع الزمني مؤقتة أيضاً؛ حيث يمتلكون العين على التوالي، كما هو الحال بالنسبة إلى طبقات الموقوف عليهم. وعلى هذا الأساس، يمكن القول في المسألة مورد البحث - في ضوء مبنى الشيخ الأنصاري - بالملكية الفعلية والملكية الشأنية، ببيان: إن المالكين المؤقتين في زمان ملكيتهم لهم ملكية فعلية، وفي غير زمان ملكيتهم لهم ملكية شأنية. فلو فرضنا مثلاً أن شقة سكنية كانت مملوكة لأربعة أشخاص على نحو الملكية الزمنية، ففي فصل الربيع؛ حيث تكون ملكيتها من حصّة المالك (X)، تكون ملكيته لها في فصل الربيع ملكية فعلية، وتكون ملكية الشركاء الثلاثة الآخرين لها في هذا الفصل ملكية شأنية.

وفي المقابل ذهبَت مجموعة من الفقهاء الآخرين، من أمثال: المحقق الغروي الإصفهاني، إلى رفض الملكية الشأنية للطبقة المعدومة في باب الوقف، وقال في هذا الشأن: «قد عرفت سابقاً أنه لا حقّ مجعولاً من الشرع للمعدومين، وليست الملكية الشأنية سنخاً من اعتبار الملكية؛ بحيث تكون الملكية - التي حقيقتها عين اعتبار الشرع والعرف - سنخين: بالفعل؛ وبالقوة، بل الملكية الشأنية مجرد القابلية»^(٢٦).

في ضوء رؤية هؤلاء الفقهاء سوف نواجه إشكالاً في تفسير ملكية المالكين بعد وقبل المالك الفعلي. ولذلك لا يمكن في المثال المذكور - على مبنى الجماعة الثانية من الفقهاء - تصوير ملكية شأنية للمالكين الآخرين؛ إذ إن الملكية الشأنية في رؤية

هذه الجماعة ليست شيئاً آخر سوى قابلية الشخص للامتلاك. وعلى هذا الأساس، لا يكون هناك حقٌّ في المال للمالكين الآخرين في مدّة امتلاك المالك الفعلي لها. ويرى الكاتب أنه يمكن القول في الجواب عن هذا الكلام: لا يمكن في المالكيّة الزمنية اعتبار علة المالكين الآخرين بالعين منقطعةً بالكامل، والقول باعتبار العين ملكاً مطلقاً للمالك الفعلي، بل الملكية أمرٌ عقلائي، والعقلاء كما يعتبرون الملكية لشخص بشكلٍ مؤقت، لا يروّون ارتباط وعلاقة المالكين الآخرين بالعين منقطعةً أو منتزعةً، ولذلك فإن هذه العلاقة تستوجب تقييد وتحديد دائرة صلاحيات المالك الفعلي؛ بمعنى أن كلّ واحدٍ من المالكين يمكنه في فترة ملكيته الفعلية أن يقوم بجميع أنواع التصرفات التي تُباح للمالك؛ أي يمكنه أن ينقلها إلى شخصٍ آخر، أو أن يهبها له، وما إلى ذلك. وإن هذه الملكية تنتقل إلى الوارث. ولكن؛ حيث يكون هناك حتى في هذه الفترة ملكيةً شأنية للآخرين أيضاً، فإن تصرف المالك الفعلي يكون في الوقت نفسه مقيداً بعدم الإضرار بحقّ الآخرين؛ لأن العين حتى في هذه الحالة تكون متعلّقةً لحقّ الآخرين أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذا المورد من مصاديق تعارض قاعدة «التسليط» وقاعدة «لا ضرر»؛ إذ إن حدود صلاحيات المالك [الفعلي] تستتبط من قاعدة التسليط: «الناس مسلطون على أموالهم»^(٢٧)، وهذه القاعدة تبيح للمالك جميع أنواع التصرف والانتفاع؛ وأما قاعدة لا ضرر فإنها تعمل على تحديد دائرة اختيارات هذا المالك. وبعبارة فنية: إن قاعدة «لا ضرر» فتعمل كقاعدة ثانوية حاكمية على قاعدة التسليط، وسوف تستوجب تضييق دائرة تلك القاعدة. ولذلك يمكن القول في بحث الملكية الزمنية بأن تصرفات من قبيل: إتلاف المال من قبيل أحد المالكين المؤقتين؛ حيث ينطوي على إضرار بالمالكين الآخرين، لا يكون جائزاً.

وبالنظر إلى مسألة عدم توقيفية العقود يمكن إثبات مشروعية هذه العقود. وهذا، إنما يكون بطبيعة الحال في صورة عدم تناقض هذه العقود مع القواعد الثابتة والمسلمة في عموم المعاملات. ولذلك، فإن البحث فيما إذا كان كلّ واحدٍ من موارد هذه العقود ينطوي على موانع من هذا القبيل أو لا يجب إيكاله إلى مجالٍ آخر. إلا أن المسلم هنا هو وجود المقتضي لشمول العمومات والإطلاقات لهذه العقود أيضاً.

عقد الصلح الابتدائيّ بابٌ لتشريع العقود المستحدثة

يرى الكاتب أن إضفاء المشروعية على هذا النوع من المعاملات المستحدثة لا يأتي من طريق الالتزام بعدم توقيفية العقود فقط، بل حتى لو التزمنا بتوقيفية العقود يمكن لنا إضفاء المشروعية على العقود المستحدثة من طريق الصلح الابتدائيّ أو الصلح في مقام المعاملة. والصلح بدوره من العقود المتعارفة، وكان شائعاً بين الناس في عصر نزول وصدور المطلقات والعمومات. إن هذه المعاملات إذا كانت تحتوي على شرائط عقد الصلح؛ بمعنى أن يتّصف الطرفان بالأهلية، ويكون لموضوع الصلح مشروعية ومنفعة عقلائية، ويقع ذلك بالتراضي بين الطرفين، فإنها سوف تكون من مصاديق عقد الصلح. وفي الحقيقة فإن توصيف عقد الصلح بأنه «أنفع العقود» يعود في الواقع إلى أنه يستطيع نشر مظلته على جميع العقود المتعارفة والمستحدثة، دون أن تكون هناك حاجة إلى توفر الشرائط الخاصّة في المعاملات المتداولة والمعهودة.

قال الإمام الخميني^(ع) في تحرير الوسيلة في تعريف الصلح: «هو التراضي والتسالم على أمر؛ من تملك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق، وغير ذلك. ولا يشترط بكونه مسبقاً بالنزاع، ويجوز إيقاعه على كل أمر إلا ما استثنى، كما يأتي بعضها، وفي كل مقام إلا إذا كان محرماً لحلال أو محللاً لحرام»^(٢٨). وقال أيضاً: «الصلح عقدٌ مستقلٌّ بنفسه، وعنوانٌ برأسه، فلم يلحقه أحكام سائر العقود، ولم تجر فيه شروطها، وإن أفاد فائدتها. فما أفاد فائدة البيع لا تلحقه أحكامه وشروطه، فلا يجري فيه الخيارات المختصّة بالبيع، كخيارى المجلس والحيوان، ولا الشفعة»^(٢٩). ولذلك يمكن الادّعاء في بيان حدود دائرة عقد الصلح بإمكانية إجراء عقد الصلح في كل عقد متعارف لا تتوفر فيه شروط الالتزام بذلك العقد؛ وذلك من أجل ترتيب فائدته دون الالتزام بالشرائط الخاصّة لذلك العقد. ومن هنا قال الشهيد الثاني، في مسألة «بيع اللبن في الضرع مع ضميمة اللبن المحلوب»، بعدم جواز هذه المعاملة في إطار البيع؛ بسبب عدم معلوميّة المبيع، ولكنه أجاز ذلك ضمن عقد الصلح^(٣٠). ومن هنا فقد صرح بعض الفقهاء المتأخّرين بأن عقد الصلح يمكن أن ينطوي على فوائد ونتائج مضافة إلى نتائج عقد البيع والإبراء والعارية والإجارة والهبة. وقد أكّد السيد محمد الطباطبائي، صاحب كتاب «المناهل»، صراحةً أن عقد

الصلح يمكن أن ينطوي على ثمار ونتائج جميع العقود، وأن العقد الوحيد الذي تمّ استثنائه من بين هذه العقود هو عقد النكاح، حيث لا يتطرق إليه الصلح^(٣١).

وقد ذهب السيد محمد الصدر - من الفقهاء المعاصرين - إلى استثناء عقد النكاح من بين العقود، والطلاق من بين الإيقاعات، وقال في ذلك: «وقد يُفيد [الصلح] فوائد المزارعة والمساقاة والقرض والرهن إلى غير ذلك من المعاملات... بل يُفيد أيضاً فائدة الإيقاعات، كالإبراء، وإن كان نفوذه في العتق والطلاق والنكاح ممّا لم يقلّ به أحد»^(٣٢).

سؤال: في ضوء الرجوع إلى عبارات اللغويين ندرك أن بعض اللغويين قد فسّر الصلح بالسلم والوفاق. كما فسّروا مفردة السلم في معرض بيانها وإيضاحها بالصلح^(٣٣). وهذه المقابلة بين هاتين الكلمتين تساهم في توضيح مفهوم الصلح بالنسبة إلى الناطقين باللغة العربية؛ فلقد قال بعض اللغويين في بيان معنى الحرب: إنها ضد السلم ونقيضه^(٣٤)، ويمكن التوصل من خلال ذلك إلى أن هناك ضدّية وتقابل في معنى الصلح مع الحرب. وعليه، كيف يمكن اعتبار مشروعية الصلح الابتدائي مع أن مفردة الصلح تقتضي سبق الخصومة؟

وفي الجواب عن هذا السؤال يجب القول: لا يتمّ التمسك في إثبات مشروعية الصلح بالروايات المشتمة على مفردة الصلح، بل حيث إن قوام الصلح بالتراضي بين الطرفين فإن المنظور هو حقيقة الصلح بالحمل الشائع. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون القصد الأصلي في الصلح هو التسالم، وأما الأمور الأخرى، من قبيل: التملك والتملك، إذا كانت موجودة، فيجب أن تكون مرادة بالتبع. ولذلك فإننا نتمسك بالأدلة التي تمّ الاستناد فيها إلى مجرد التراضي بين الطرفين، ومنها:

١. صحیحة محمد بن مسلم: «محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^{عليه السلام} أنه قال، في رجلين كان لكل واحدٍ منهما طعامٌ عند صاحبه، ولا يدري كلُّ واحدٍ منهما كم له عند صاحبه، فقال كلُّ واحدٍ منهما لصاحبه: لك ما عندك، ولي ما عندي، فقال: لا بأس بذلك، إذا تراضيا وطابت أنفسهما»^(٣٥).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: إنها تذكر رجلين لدى كل واحدٍ منهما طعامٌ

للاخر، ولا أحد منهما يعلم مقدار ذلك الطعام، ثم تراضيا على أن يكون كل واحدٍ منهما مالكاً لذلك المقدار من الطعام الذي بحوزته. وكما هو واضح فإن هذه الرواية لا تشتمل على أيّ نزاع بين الطرفين، وإنما يصل كل واحدٍ منهما إلى حقه بالتراضي والمصالحة فقط، ولا سيما أنه لم يردّ التعبير في ذيل الرواية بلفظ الصلح؛ كي يدعى أن ظهورها اللغوي والمتفاهم العرفي منها يحكي عن سبق النزاع، بل تمّ الاستناد في الرواية إلى عنوان التراضي وطيب النفس، الأمر الذي يدلّ على أنه حيثما كان هناك إنشاء للتراضي، وكان لدى الطرفين طيبٌ نفسٍ، كان ذلك كافياً، ولا تدرج هذه المعاملة تحت أيّ عنوانٍ آخر غير عنوان الصلح.

ومنها:

٢. صحیحة عبد الله بن سنان: «محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ دفع إلى رجلٍ غنمه بسمنٍ ودراهم معلومة، لكلّ شاةٍ كذا وكذا في كلّ شهر؟ قال: لا بأس بالدراهم، فأما السمن فلا أحبّ ذلك، إلا أن تكون حوالب فلا بأس بذلك»^(٣٦).

وتقريب الاستدلال: إنه يُستفاد من هذه الرواية، والروايات المشابهة لها، أنه يجوز لمالك الخراف أن يعطيه قطيعه إلى راعٍ مدّة من الزمن؛ ليحفظها له، ويستفيد من منافعتها، من قبيل: الصوف واللبن طوال تلك المدّة، على أن يعطيه المالك في المقابل شيئاً من النقود والسمن.

لو اعتبرنا هذا الفرض مصداقاً لعقد الإجارة؛ بمعنى أن يصبح الراعي أجيّراً عند المالك، فإن الإشكال الذي سيردّ هو أن أجرة عمله التي هي اللبن والصوف غير متعيّنة، في حين أن الأجرة يجب أن تكون معلومةً ومحدّدةً في عقد الإجارة، فلو افترضنا أن المالك قد أجر خرافه إلى الراعي؛ ليستفيد من منافعتها، سوف تكون المشكلة هي أن الراعي قد استفاد من لبن وصوف الخراف، وهي أعيان، والحال أن عقد الإجارة إنما يقع على تملك المنافع، دون الأعيان، وقال الفقهاء في باب الإجارة: إن متعلّق الإجارة هو الأعيان التي يبقى أصلها ثابتاً بعد استيفاء منافعتها؛ فإذا كان المراد الأصليّ من إجارة الخراف هو أصوافها وألبانها فإن عينها سوف تزول عند

الاستفادة من منافعتها أيضاً^(٣٧).

ولذلك فقد ذهب بعض الفقهاء، من أمثال: الشهيد الأول، إلى القول بجواز العقد المذكور في الرواية ضمن عقد الصلح^(٣٨)؛ لأنها لا تتسجم مع موازين عقد الإجارة.

يُضاف إلى ذلك أن الروايات الخاصة، وعمومات من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، و«المؤمنون عند شروطهم»، والإجماعات التي نقلت بشكلٍ مستفيض، سوف تكون دليلاً على مشروعية هذا العقد.

ادّعاء مرفوض

وقد يدّعي شخصٌ فيقول: «حيث إن هذه الرواية لم تشتمل على مفردة الصلح إذن لا يمكن الادّعاء بأنها ترتبط بالصلح الابتدائي، وإن عدم وجود سبق الخصومة فيها دليلٌ على عدم لزوم سبق الخصومة»^(٣٩).

ولكننا نجيب عن هذا الادّعاء بالقول: إن كلامنا ليس في خصوص الصلح الابتدائي بالحمل الأولي، بل في مورد مشروعية الصلح الابتدائي بالحمل الشائع، والعنصر المقوم في الرواية المتقدّمة هو ذات التراضي، والصلح الابتدائي يقوم بدوره على أساس عنصر التراضي.

إشكالٌ وجواب

إن الإشكال المطروح هنا هو أن الالتزام بمشروعية الصلح الابتدائي لا ينسجم مع التعاريف التي ذكرها الفقهاء لعقد الصلح؛ إذ يأخذون سبق النزاع أمراً مفروضاً عنه؛ يقول السيد علي الطباطبائي، في كتاب (رياض المسائل)، في تعريف عقد الصلح: «الصلح، وهو مشروعٌ في الأصل؛ لقطع المنازعة السابقة أو المتوقّعة...»^(٤٠).

وفي توجيه هذا الاعتراض قال جماعة من الفقهاء، من أمثال: المقدّس الأردبيلي، بأن هذا النوع من التعريفات المذكورة في كتب الفقهاء مأخوذة من أهل السنّة؛ لأنهم يشترطون سبق الخصومة في الصلح^(٤١).

وقد ذهبَتْ مجموعةٌ أخرى من الفقهاء، في معرض الجواب عن التعارض

المتقدّم، إلى وصف سبق الخصومة بالحكمة. ويبدو أن أوّل مَنْ أبدى هذا الجواب هو المحقّق الكركي في شرح القواعد؛ فإنه عندما ذكر تعريف العلامة الحليّ في قواعد الأحكام، حيث قال [في تعريف الصلح]: «عقدٌ شرّع لقطع التجاذب»^(٤٢)، قال في الجواب عن إشكال التعارض: «رُبما يُقال: إن هذا يقتضي اشتراطه سبق الخصومة، كما يراه بعض العامّة؛ لأن القاطع للتجاذب مسبوّق بالتجاذب، فيُجاب بأن أصل شرعيته لذلك، ولا يلزم ثبوت التجاذب في كلّ فردٍ من أفراد الصلح، كما في القصر للمشقة في السفر. فإن قيل: السفر المخصوص مظنّة المشقة، والقصر تابع له، بخلاف الصلح؛ فإن الحكم لا يتعلّق بما هو مظنّة التجاذب، كما هو ظاهر، قلنا: حيث تثبت شرعيته لنقل الملك مع الخصومة تثبت شرعيته، والأصل عدم كون الخصومة شرطاً له»^(٤٣).

وحاصل كلامه: إن أصل مشروعية الصلح لفصل الخصومة، وهذا لا يعني أنه يجب أن تكون هناك خصومة في جميع موارد الصلح، كما هو الحال بالنسبة إلى قصر الصلاة في السفر، والذي تمّ تشريعه من جهة المشقة، إلا أن حكم القصر ليس دائراً مدار المشقة، ولذلك فإن الصلاة تقصر في السفر حتّى إذا لم يكن فيه مشقة. ومن ناحية أخرى، حتّى إذا شككنا في لزوم سبق الخصومة فإن الأصل هو عدم اشتراط سبق الخصومة في صحّة الصلح»^(٤٤).

ويبدو أن هذا الكلام منسجم مع ما قيل في بيان معيار تشخيص العلة من الحكمة؛ إذ يذهب بعض المحقّقين إلى الاعتقاد بأن تعليل الحكم بالنتيجة له ظهور في الحكمة، دون العلة؛ قال السيد كاظم الحائري، في مقام بيان الضابطة للتمييز بين العلة والحكمة: «إن التعليل الموجب للتعدّي هو التعليل بصفة مشتركة بين موضوع الحكم والمتعدّي إليه؛ لاستظهار العرف أن تلك الصفة هي الموضوع، وليس المتعدّي منه، كما في مثل: (لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض)؛ حيث نتعدّي إلى كلّ حامض، أو (لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر)؛ حيث نتعدّي إلى كلّ مسكر، لا التعليل بحكمة ليست وصفاً للموضوع، بل كانت نتيجة من نتائج العمل بالحكم، كأن يقال مثلاً: (إن الله أوجب الزكاة؛ لأنها ترفية على الفقراء بفضل مال الأغنياء)، فيتعدّي إلى كلّ عطاء فيه ترفية على الفقراء بفضل مال الأغنياء، أو يُقال مثلاً: (صوموا؛ حتّى

تصحوا)، فيثبت بذلك وجوب كل ما يؤثر في صحة البدن، أو يقال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧)، فيقال: متى ما تجمع مالٌ كثير لدى أحدٍ يجب توزيعه وتفتيته؛ كي لا يكون دُولَةً بين الأغنياء، ونحو ذلك. فالتعليل بملاكٍ ما لا يعني أن ذلك الملاك أينما وجد سرى الحكم؛ إذ نحتمل أن المولى لم يهتم بذلك الملاك، إلا بمقدار الحكم المعلن، ولو لمانعٍ في غير مورد الحكم، وإنما نتعدى في مورد التعليل بالصفة المشتركة بين موضوع الحكم وشيءٍ آخر؛ وذلك لاستظهار العرف كونها هي الموضوع، لا ما فيه الصفة... نعم، قد تقتضي المناسبة والارتكاز عدَّ شيءٍ موضوعاً، ولو دُكر بصيغة الملاك، من قبيل: (لا تشرب الخمر؛ كي لا تسكر)، فإن العرف يفهم منه بمناسبات الحكم والموضوع والارتكاز معنى (لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر)»^(٤٥).

وهكذا في مسألة الصلح أيضاً؛ حيث التعليل برفع الخصومة والنزاع إنما هو تعليلٌ بالنتيجة.

وقد أعاد الفقهاء، بعد المحقق الكركي، ذات هذا الجواب أيضاً. وفي الحقيقة إنهم قد عملوا على تكميل كلام المحقق الكركي ببيانٍ فني، ثم عرفوا عن سبق الخصومة بوصفها حكمةً، وليست علةً؛ ليكون الحكم الشرعي دائراً مدارها^(٤٦).

وبطبيعة الحال فإنه منذ عصر الشيخ الأنصاري؛ حيث تمّ تقديم تعريفٍ جديد للصلح، لم يعد إشكالُ التعارض واردةً على ذلك التعريف؛ لأنه ﷺ قال في تعريف الصلح: «إن حقيقة الصلح، ولو تعلق بالعين، ليس هو التملك على وجه المقابلة والمعاوضة، بل معناه الأصلي التسالم»^(٤٧). يرى ﷺ أن حقيقة الصلح تعود إلى ذات التسالم والتراضي، وعلى الرغم من لزوم وجود التراضي في جميع المعاملات المشروعة، بيد أن عقد الصلح هو ذات التراضي والتسالم. وفي ضوء هذا التعريف يصبح تصوير الصلح الابتدائي أيسر.

شبهة وردّ

فإن قيل: «إن القول بالصلح الابتدائي في فقه الشيعة، بالنظر إلى رؤية هذه

المدرسة الفقهية في مورد أصالة واستقلال هذا العقد، الذي أدى إلى عدم تبعية عقد الصلح للعقود الأخرى في الأحكام الخاصة لكل واحد من تلك العقود، وكذلك التوسّع الكبير في دائرة هذا العقد بالنسبة إلى نتائج العقود والإيقاعات، يُعدّ أمراً مخالفاً للعقل والحكمة؛ لأنه يستوجب بعثرة القوانين والأحكام الخاصة بالعقود، ويجعل وضع وتشريع هذا النوع من القوانين مع تشريع عقد الصلح الابتدائي عبثاً ولغوياً؛ إذ كيف يمكن للشارع أن يعمل من جهة على وضع أحكام وعقود خاصة لكل واحد من المعاملات على أساس من المصالح والمفاسد الواقعية، ويعمد في الوقت نفسه من جهة أخرى إلى السماح للمكلفين بالهروب من هذه الأحكام والعقود الخاصة، من خلال تغيير ظواهر هذه العقود تحت عنوان الصلح؛ كي لا يجري أي واحد من تلك العقود بعد تحقق هذا التغيير الظاهري^(٤٨).

قلنا: في ضوء تشريع الصلح الابتدائي يفتح أمام المكلفين أفقاً لاحب، حتى إذا وقعوا في ضيق؛ بسبب رعاية الشروط في بعض العقود والمعاملات، منحهم الشارع المقدّس فسحة من الحرية، فلا يواجهون طريقاً مسدوداً، ويعمل على تشريع المعاملات السائدة بينهم من طريق آخر. إلا أن هذا لا يعني أن الصلح الابتدائي هو حيلة شرعية وطريقة للتهرب من الالتزام بالشروط العامة للعقود، وإنما يلجأ العقلاء إلى هذا العقد في موارد خاصة جداً، وذلك حيث يواجهون طريقاً مسدوداً وضيقاً من ناحية بعض الشروط، ومن ذلك، على سبيل المثال: الصلح على الأعيان المجهولة، فحيث يشترط في البيع العلم بالعوضين، ويكون المكلف مضطراً إلى شراء العين المجهولة، وعليه لا يمكنه اللجوء إلى آلية عقد البيع، ولكن مع تشريع عقد الصلح الابتدائي يمكن للمكلف أن يصل إلى مراده ومبتغاه. ومن هنا فإنه في العقود المذكورة سابقاً تحت عنوان العقود المستحدثة، من قبيل: عقد الضمان، والملكية الزمنية، وما إلى ذلك، لم يكن بالإمكان ضمان ملاكات العقود المتعارفة، ولكن يمكن لنا تشريعها في إطار عقد الصلح الابتدائي، دون الوقوع في الحيرة والمتاهة.

وبعبارة أخرى: يرى الكاتب أن مشروعية عقد الصلح الابتدائي يُعدّ واحداً من إبداعات فقه الشيعة، ويثبت حيوية الفقه الشيعي، الأمر الذي حُرّم منه أهل السنة، ويمكن - في ضوء هذا العقد - أن نجد حلاً بالنسبة إلى الكثير من العقود المتعارفة

التي قد يواجه المكلفون المتديّنون - بسبب ضوابطها وشرائطها - طريقاً مسدوداً، ومن هنا فإن الشارع المقدّس قد شرّع هذا العقد بوصفه حلاً يرضيه بيد المكلفين لعلاج تلك الحالات.

النتيجة

لإضفاء الشرعية على العقود المستحدّثة لا حاجة بنا إلى كسر حصار العقود المتداولة والشائعة بين الناس في عصر الشارع، حتّى إذا فسّرنا إمضاء الشارع لها بجعل الحكم المماثل، بل يمكن - من خلال القول بمشروعيّة الصلح الابتدائي للعقود المستحدّثة، والتي تشتمل على التراضي بين الطرفين - إدراجها ضمن عقد الصلح الابتدائي.

وفي الحقيقة، فإن فقهاء الشيعة، من خلال القول بمشروعيّة عقد الصلح الابتدائي، قد عملوا على حلّ مشروعية العقود المستحدّثة، مع الإبقاء والحفاظ على توقيفية العقود المتداولة الأخرى. إن أدلة مشروعية هذا العقد لا يجب أن تكون مشتملةً على لفظ الصلح؛ ليردّ إشكال لزوم تضمّن مادّة الصلح لسبق النزاع، بل يمكن لإطلاقات وعمومات صحّة العقود، بالإضافة إلى الروايات الخاصّة المرتبطة بالصلح الابتدائي، أن تضيّفي المشروعية على هذه العقود أيضاً. وكذلك إن ذكر لزوم سبق الخصومة والنزاع في كلمات الفقهاء إنما يمثّل بدوّرهُ إشارةً إلى الحكمة من مشروعية عقد الصلح، دون علته.

المواش

- (١) انظر: البقرة: ٢٧٥.
- (٢) روح الله الموسوي الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٠٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٣هـ.
- (٣) محمد حسين الغروي الإصفهاني، نهاية الدراية في التعليقة على الكفاية ٢: ١٢٦، منشورات سيد الشهداء، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٤) انظر: الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٤: ٢١٠، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ط٥، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٥) انظر: روح الله الموسوي الخميني، البيع ٥: ١٧٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤٢١هـ؛ السيد مصطفى الموسوي الخميني، الخيارات ٢: ٧٢ - ٧٣، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٦) انظر: السيد مصطفى الموسوي الخميني، البيع ١: ٢٩٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ.
- (٧) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٥: ٧١، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- (٨) السيد جواد بن محمد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ٣٧٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٩) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٢٨، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (١٠) الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلبي)، مختلف الشيعة ٥: ٥١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
- (١١) السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٢: ٧١، مكتبة الصدوق، ط٢، طهران، ١٤٠٦هـ. ملاحظة: لم نعثر على مضمون هذا الكلام في موضع الإحالة. (المعرب).
- (١٢) انظر: الملاً أحمد بن محمد النراقي، عوائد الأيام: ١٦٥، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٣) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٥٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٥، ١٤١٧هـ.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) «العقد: الضمان والعهد، وجمعه العقود». السيد محمد مرتضى الزبيدي الحنفي، تاج العروس ٢: ٤٢٦.
- (١٦) «قوله [تعالى]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، هي جمع عقد، بمعنى العقود، وهو أوكد العهود. والفرق بين العهد والعقد أن العقد فيه معنى الاستيثاق والشد، ولا يكون إلا

- من متعاقدين، والعهد قد يتفرّد به الواحد، فكلّ عهدٍ عقدٌ، ولا يكون كل عقدٍ عهداً». الشيخ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ١٠٢، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٧) انظر: روح الله الموسوي الخميني، البيع ١: ٧٠، ١٤٢١هـ.
- (١٨) «دليل البطلان عدم الدليل على الجواز مع الغرور والجهالة، بل الإجماع أيضاً عندنا. ولولا ذلك لأمكن القول بالصحة لبعض العمومات». أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٠: ١٤٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٩) السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٥٨٢، مؤسسة مطبوعات دار العلم، قم.
- (٢٠) السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الشركة على نهج الفقه والقانون وكتاب التأمين: ٥٤، منشورات مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢١) انظر: عبد الله بن أحمد (ابن قدامة المقدسي)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل ١٠: ١٩٧، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٢٢) في الموارد التي تحتاج إلى تقابض في المجلس، مثل: المعاوضة على الدرهم والدينار.
- (٢٣) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ١١٥، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ط٢، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٢٤) الميرزا جواد التبريزي، أسس القضاء والشهادات: ٢٧٧.
- (٢٥) عبارته كالتالي: «وممّا ذكرنا يظهر أن الثمن على تقدير البيع لا يخصّ به البطن الموجود...؛ لاقتضاء البدلية ذلك، فإن المبيع إذا كان ملكاً للموجودين بالفعل وللمعدومين بالقوّة كان الثمن كذلك، فإن الملكية اعتباراً عرفي أو شرعي، يلاحظها المعتبر عند تحقّق أسبابها، فكما أن الموجود مالكٌ له فعلاً ما دام موجوداً بتمليك الواقف، فكذلك المعدوم مالكٌ له شأناً بمقتضى تمليك الواقف. وعدم تعقّل الملك للمعدوم إنما هو في الملك الفعليّ، لا الشأنّيّ». الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٤: ٦٣، ١٤١٥هـ.
- (٢٦) محمد حسين الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ١٢٠، أنوار الهدى، قم، ١٤١٨هـ.
- (٢٧) انظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ العزيزية ١: ٢٢٢ - ٤٥٧، دار سيد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٢٨) السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٦١، مؤسسة دار العلم للمطبوعات، قم.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٢٨٢، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٣١) وعبارته في هذا الشأن كما يلي: «هل يفيد الصلح فائدة كلّ عقدٍ، عدا النكاح، أو يختصّ بالعقود الخمس التي تقدّمت إليها الإشارة، أو يختصّ بالبيع؟ الأقرب عندي هو الأوّل، والظاهر أنه متفقٌ عليه بين القائلين بالمختار». السيد محمد بن علي الطباطبائي، مناهل الصلاة: ٣٤٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

- (٢٢) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٥: ١١٢، دار الأضواء، بيروت - لبنان.
- (٢٣) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية ٥: ١٩٥١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤١٠هـ؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن المكرم ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب ٢: ٤٢٨، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٢٤) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية ١: ١٠٨؛ ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب ١: ٢٠٢.
- (٢٥) محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨: ٤٤٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٤هـ.
- (٢٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٢٢٤، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٧: ٣٥٠.
- (٢٧) زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٣٣١، تحقيق: السيد محمد كلانتر، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٢٨) انظر: محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٣: ١٩٧، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢٩) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) ٣٤: ١٣٤، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، قم. (مصدر فارسي).
- (٤٠) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٣٥، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ١٤١٨هـ.
- (٤١) انظر: أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٣٣٣، ١٤٠٥هـ.
- (٤٢) الحسن بن يوسف الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ١٧٢.
- (٤٣) الشيخ علي بن الحسين المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٥: ٤٠٧، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام).
- (٤٤) يرى الكاتب أن الأصل المذكور لا يمكن أن يكون حاكماً على أصل الفساد في باب المعاملات، جملة ذلك الصلح الابتدائي؛ لأن الموضوع في باب المعاملات للصحة هو نفوذ وإمضاء ذلك العقد، وليس عدم جعل اشتراط سبق الخصومة في عقد الصلح؛ بمعنى أن الشارع يجب أن يمضي معاملة ما؛ لكي تكون موضوعاً للصحة الشرعية، وإن مجرد عدم جعل الشرطية ليس بمعنى صحة المعاملة؛ لأن عدم جعل الشرطية يتناغم حتى مع السالبة بانتفاء الموضوع أيضاً، بمعنى أنه من الممكن أن لا يكون الشارع قد جعل صحة معاملة أصلاً، لكي يجعل الشرطية أو لا يجعلها، والذي يكون له تأثير هو جعل النفوذ والصحة، وليس عدم جعل الشرطية. وإذا كان المراد من عدم جعل الشرطية هو أن يكون الشارع قد جعل النفوذ للصلح بشكل مطلق سوف تكون أصلاً مثبتاً، وإثبات جعل النفوذ غير مشروط بأصل عدم جعل الشرطية من مصاديق الأصل المثبت، ولذلك يبدو أن الأصل المذكور لا يمكن التمسك به.

• الشيخ مجتبی المسعودي / الشيخ مسلم الداوري

-
- (٤٥) السيد كاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١٤ - ٣١٥، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.
- (٤٦) انظر: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٢١١؛ السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٣٩٣.
- (٤٧) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ١٣، ١٤١٥هـ.
- (٤٨) انظر: مسعود إمامي، صلح ابتدائي (الصلح الابتدائي)، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ٣٤: ١٣٤.

حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم

دراسة تحليلية واستدلالية

. القسم الأول .

الشيخ محمد الخالدي^(*)

تمهيداً

من البحوث الحديثة والمهمة في الفقه، والتي تعتبر ذات طابعٍ شمولي، مسألة التلقيح الصناعي؛ فقد شاع التلقيح الصناعي في الآونة الأخيرة كحلٍ للزوجين اللذين يعجز أحدهما أو كلاهما عن تأدية عملية التلقيح الطبيعي؛ لموانع جسدية تحدث لهما. وقد صارت المسألة محطّ نظر الأعلام من علمائنا، كما أنها أخذت حيزاً كبيراً من البحوث الفقهية، بحيث يمكن اعتبارها من أهمّ المسائل ذات الفروع المتعدّدة المرتبطة بباب النكاح والإرث والإجارة والتوريث وغيرها؛ لارتباطها بعدة أحكامٍ شرعية في هذه الأبواب، كثبوت العلقه النسبية ونشر الحرمة والتوارث وصحة إجارة رحم الأجنبية وجواز النظر وغيرها من عشرات الأحكام المترتبة عليها.

ولما كانت البحوث المرتبطة بالتلقيح الصناعي الداخلي - الحاصل في داخل رحم الزوجة أو رحم غيرها - والخارجي - الحاصل في خارج الرحم بواسطة التحفيز للحيامن على التلقيح ثم زرع البويضة المخصّبة في رحم المرأة، أو وضعها في رحمٍ صناعي، أو رحم امرأةٍ أخرى مستأجرة - كثيرةً تحتاج الى تأليف كتابٍ من عدّة مجلدات في المقام، كما أن صور المسألة بلحاظ الحالتين - التلقيح الداخلي والخارجي - كثيرةٌ جداً تحتاج إلى بحثٍ موسّع يخرج عن طور بحثنا واختصاره، فسنحاول أن نعرض لحكم

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية في قم، متخصصٌ في الفلسفة الإسلامية. من العراق.

التلقيح في هذا البحث من جهة الحرمة والجواز، دون بقية الأحكام، كثبوت النسب والتوارث وغيرها. كما سنحاول تخصيص البحث بصورة التلقيح الداخلي، دون الخارجي؛ لأجل استيعاب أهم الصور المفروضة فيه، وبيان تمام الأدلة عليها بصورة مفصلة وشبه وافية. ونأمل من الله تعالى أن نوفق في بحوثٍ لاحقة إلى بيان حكم التلقيح الخارجي، وما يتفرع عليه من الصور، وما يترتب عليه من الأحكام. كما نسأله التوفيق لإفراد بحوثٍ مفصلة لكل حكمٍ من الأحكام المترتبة على الحرمة أو الجواز في الأبواب الباقية، كالتوريث بين الولد المتكون من التلقيح والأبوين، وحرمة النكاح، وتصحيح النسب، وحرمة النظر أو حليته، وغيرها، مما يحتاج إلى عرض الأدلة العامة والخاصة في كل بابٍ من تلك الأبواب.

التلقيح الصناعي، تعريفه وصوره

عرّف التلقيح الصناعي بأنه «إدخال ماء الرجل في الجهاز التناسلي للمرأة، بواسطة أنبوب أو إبرة حاقة ونحوهما، حتى يصل إلى المنطقة المرادة من الجهاز، فيحصل به التلقيح للبيضة، وتحمل منه المرأة. والغالب أن القائم بعملية التلقيح يترصد مواعيد نزول بويضة المرأة إلى الرحم، أو إلى موضع قريب منه؛ حتى يكون التلقيح مضموناً أو مظنوناً»^(١).

وهذا التعريف، وإن كان قاصراً عن شمول تمام صور التلقيح الصناعي. لأن منها ما يكون خارج الجهاز التناسلي للمرأة، ولكنه يكفي في بيان العملية المراد بيان حكم الشارع تجاهها. وللتلقيح صور متعددة؛ باعتبار صاحب الحيمن - أو ما يقوم مقامه من الخلايا المأخوذة من الذكر، لو أمكن ذلك علمياً، وصاحبة البيضة - أو ما يقوم مقامها من الخلايا المأخوذة من المرأة، لو أمكن ذلك علمياً، وصاحبة الرحم؛ إذ يمكن أن يكون صاحب الحيمن هو الزوج أو الأجنبي، سواء كان من أقارب الزوج أو الزوجة أو من غيرهما؛ كما أن صاحبة البيضة قد تكون الزوجة أو الأجنبية، سواء كانت من أقارب الزوج أو الزوجة أو من غيرهما؛ وصاحبة الرحم قد تكون هي الزوجة أو الأجنبية، سواء كانت من أقارب الزوج أو الزوجة أو من غيرهما. فالصور الأصلية ثمانية، ويمكن إضافة احتمالين آخرين، وهما: كون صاحب

الحيمن حيواناً غير إنسان؛ أو أن يكون الحيمن مصنوعاً من موادّ حيوانية. كما أن البويضة قد تكون بويضة أنثى حيوان، أو تكون مصنوعةً من موادّ حيوانية. والرحم إما رحم حيوان أو رحمً صناعياً، فترتقي الصور إلى أربع وستين صورة، في ضمنها فروضٌ وحالاتٌ متعدّدة، وتختلف الأحكام باعتبارها.

١. حيمن الزوج، وبويضة الزوجة، ورحمها.
٢. حيمن الزوج، وبويضة الزوجة، ورحم الأجنبية.
٣. حيمن الزوج، وبويضة الزوجة، ورحم أنثى حيوان.
٤. حيمن الزوج، وبويضة الزوجة، ورحم صناعي.
٥. حيمن الزوج، وبويضة الأجنبية، ورحم الزوجة.
٦. حيمن الزوج، وبويضة الأجنبية، ورحمها.
٧. حيمن الزوج، وبويضة الأجنبية، ورحم أنثى حيوان.
٨. حيمن الزوج، وبويضة الأجنبية، ورحم صناعي.
٩. حيمن الزوج، وبويضة أنثى حيوان ورحم الزوجة.
١٠. حيمن الزوج، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الأجنبية.
١١. حيمن الزوج، وبويضة أنثى حيوان، ورحمها أو رحم أنثى حيوان آخر.
١٢. حيمن الزوج، وبويضة أنثى حيوان، ورحم صناعي.
١٣. حيمن الزوج، وبويضة صناعية، ورحم الزوجة.
١٤. حيمن الزوج، وبويضة صناعية، ورحم الأجنبية.
١٥. حيمن الزوج، وبويضة صناعية، ورحم أنثى حيوان.
١٦. حيمن الزوج، وبويضة صناعية، ورحم صناعية.
١٧. حيمن الأجنبي، وبويضة الزوجة، ورحمها.
١٨. حيمن الأجنبي، وبويضة الزوجة، ورحم الأجنبية.
١٩. حيمن الأجنبي، وبويضة الزوجة، ورحم أنثى حيوان.
٢٠. حيمن الأجنبي، وبويضة الزوجة، ورحم صناعي.
٢١. حيمن الأجنبي، وبويضة الأجنبية، ورحم الزوجة.
٢٢. حيمن الأجنبي، وبويضة الأجنبية، ورحمها.

٢٣. حيمن الأجنبي، وبويضة الأجنبية، ورحم أنثى حيوان.
٢٤. حيمن الأجنبي، وبويضة الأجنبية، ورحم صناعي.
٢٥. حيمن الأجنبي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الزوجة.
٢٦. حيمن الأجنبي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الأجنبية.
٢٧. حيمن الأجنبي، وبويضة أنثى حيوان، ورحمها أو رحم أنثى حيوان آخر.
٢٨. حيمن الأجنبي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم صناعي.
٢٩. حيمن الأجنبي، وبويضة صناعية، ورحم الزوجة.
٣٠. حيمن الأجنبي، وبويضة صناعية، ورحم الأجنبية.
٣١. حيمن الأجنبي، وبويضة صناعية، ورحم أنثى حيوان.
٣٢. حيمن الأجنبي، وبويضة صناعية، ورحم صناعي.
٣٣. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الزوجة، ورحمها.
٣٤. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الزوجة، ورحم الأجنبية.
٣٥. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الزوجة، ورحم أنثى حيوان.
٣٦. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الزوجة، ورحم صناعي.
٣٧. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الأجنبية، ورحم الزوجة.
٣٨. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الأجنبية، ورحمها.
٣٩. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الأجنبية، ورحم أنثى حيوان.
٤٠. حيمن ذكر حيوان، وبويضة الأجنبية، ورحم صناعي.
٤١. حيمن ذكر حيوان، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الزوجة.
٤٢. حيمن ذكر حيوان، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الأجنبية.
٤٣. حيمن ذكر حيوان، وبويضة أنثى حيوان، ورحمها أو رحم أنثى حيوان آخر.
٤٤. حيمن ذكر حيوان، وبويضة أنثى حيوان، ورحم صناعي.
٤٥. حيمن ذكر حيوان، وبويضة صناعية، ورحم الزوجة.
٤٦. حيمن ذكر حيوان، وبويضة صناعية، ورحم الأجنبية.
٤٧. حيمن ذكر حيوان، وبويضة صناعية، ورحم أنثى حيوان.
٤٨. حيمن ذكر حيوان، وبويضة صناعية، ورحم صناعي.

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

٤٩. حيمن صناعي، وبويضة الزوجة، ورحمها.
٥٠. حيمن صناعي، وبويضة الزوجة، ورحم الأجنبية.
٥١. حيمن صناعي، وبويضة الزوجة، ورحم أنثى حيوان.
٥٢. حيمن صناعي، وبويضة الزوجة، ورحم صناعي.
٥٣. حيمن صناعي، وبويضة الأجنبية، ورحم الزوجة.
٥٤. حيمن صناعي، وبويضة الأجنبية، ورحمها.
٥٥. حيمن صناعي، وبويضة الأجنبية، ورحم أنثى حيوان.
٥٦. حيمن صناعي، وبويضة الأجنبية، ورحم صناعي.
٥٧. حيمن صناعي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الزوجة.
٥٨. حيمن صناعي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم الأجنبية.
٥٩. حيمن صناعي، وبويضة أنثى حيوان، ورحمها أو رحم أنثى حيوان آخر.
٦٠. حيمن صناعي، وبويضة أنثى حيوان، ورحم صناعي.
٦١. حيمن صناعي، وبويضة صناعية، ورحم الزوجة.
٦٢. حيمن صناعي، وبويضة صناعية، ورحم الأجنبية.
٦٣. حيمن صناعي، وبويضة صناعية، ورحم أنثى حيوان.
٦٤. حيمن صناعي، وبويضة صناعية، ورحم صناعي.

وحيث إن بعض الصور لا تترتب عليها أحكام شرعية هامة سنخصّ البحث بالصور ذات الأثر الشرعي.

حالات التلقيح

قد يحصل التلقيح للبويضة خارج الرحم؛ وقد يكون داخلياً. وقد يرافق التلقيح بعض المحرّمات من نظر الأجنبي إلى العورة وغيرها، مما سنفصّله بعد ذلك. كما أن التلقيح الخارجي يحتاج بعد ذلك إلى وضع البويضة المخصّبة في الرحم، وقد يكون رحم الزوجة أو الأجنبية، مما يوجب التفصيل بلحاظ حالات الاضطرار إلى الطبيب الحاذق وغيره. ومن هنا لا بدّ من البحث عن صدق الاضطرار أو الحرّج الموجبين لتجويز التلقيح والوضع في الرحم من قبل الأجنبي. ولكن؛ حيث خصّصنا البحث عن التلقيح

الداخلي فقط، دون الخارجي، سنحاول البحث عن صورته المتعددة؛ تارةً بلحاظ أصل الحكم في الصور المذكورة؛ وأخرى من جهة الأمور المحرمة التي تلزم من عملية التلقيح، كاطلاع الأجنبي على عورة المرأة ولمسها، وغيرها من المحرمات. ولهذا نعقد البحث في مقامين:

المقام الأول: البحث عن الحكم الأولي للتلقيح الداخلي في تلك الصور.

المقام الثاني: البحث عن العناوين الثانوية الموجبة للتحريم في تلك الصور.

وحيث إن جميع الصور ليست ذات أثر شرعي مترتب عليها وإنما ذكرناها لبيان أكثر الصور الممكنة في المقام سنحاول تخصيص البحث بمجموعة من الصور التي يتضح من خلالها حكم بقية الصور.

الحكم الأولي للصور ذات الأثر

وهنا نحاول البحث عن صور خاصة من الصور السابقة، على أساس ترتب الأثر الشرعي، واحتمال تحققها في الخارج:

١- تلقيح الزوجة بنطفة الزوج

وفي هذه الصورة حكم الأعلام بجواز التلقيح في نفسه، بلا إشكال، وإنما فصلوا في بعض الحالات التي سيأتي ذكرها.

ويمكن الاستدلال لفتواهم بعدة أدلة:

١- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ ♦ **إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ♦ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ** ﴿المؤمنون: ٥-٧﴾؛ فإن الآية مسوقة لبيان صفات المؤمنين، وأنهم لفروجهم عن الحرام حافظون، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيماهم من الجوارى، أو المتعة - كما ورد في بعض الروايات في ذيل الآية أنها في حد المملوكة^(٣) .. والآية وإن اختصت بالمؤمنين، ولكنها؛ بمقتضى اشتراك الأحكام بين الرجال والنساء - ما لم يخرج بدليل أو يختص بطبعه بأحدهما، كأحكام الحيض للنساء،، شاملة للطرفين. كما أن مقتضى المقابلة بين قوله تعالى: «وَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ» وقوله تعالى: «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ»، المستثنى من الحرمة، شمول

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

الجواز لصورة المقاربة المتعارفة، وغيرها؛ من تزريق نطفة الزوج في رحمها. ولا وجه للمنع من الشمول له بدعوى عدم شمول حفظ الفرج للتزريق^(٧)؛ فإن الاستدلال لا على شمول مفهوم الحفظ له، بل الشمول هو مقتضى المقابلة الظاهرة في كون المراد من الحفظ ما يشمل جميع التصرفات المرتبطة بالعلاقة الزوجية، ومنها: التزريق.

٢. أصالة الإباحة: إذ حتى مع فقد الدليل الاجتهادي على الجواز يمكن التمسك بالقاعدة لإثباته، ولا يصح المنع عنه بدعوى الاحتياط في الفروج؛ لأن قاعدة الاحتياط في الدماء والفروج منصرفة إلى موارد الشبهات الحكمية التي لا يحرز رضا الشارع بعدم الاحتياط فيها، لا كما في محل كلامنا، بل لا موضوع لها في صورتنا، وهي التلقيح بين الزوجين.

ولكن يمكن في بعض الحالات أن تُوجَّه عدَّة إشكالات إلى هذه الصورة، تنتهي إلى الحرمة وعدم الجواز:

أ- مع عدم رضا الزوج

فقد ادَّعى أن الظاهر عدم ثبوت حق للزوجة في ذلك ما لم تشترط حق الإنجاب، صريحاً أو مضموناً، بل ما دلَّ على جواز العزل عن المرأة الحرّة - كما في موثقة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(٨) قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة الحرّة إن أحبَّ صاحبها وإن كرهت، ليس لها من الأمر شيء»^(٩). يدلّ بإطلاقه على عدم ثبوت حق الإنجاب لها^(١٠).

ولكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ فإن حقّ الإنجاب يمكن أن يدَّعى أنه من قبيل: الشرط الارتكازي، الذي ينصرف إليه العقد، فلا يحتاج إلى ذكر صريح أو مضموني.

كما أن روايات جواز العزل مقيّدة بما ورد في الباب اللاحق من عدم جوازه في صورة عدم الاشتراط وعدم الرضا، وعدم كون المرأة ممنّ تيقنت أنها لا تلد، وغيرها^(١١) من الموارد الراجعة إلى كون الجواز مقيّداً بكونه لغرض عقلائي، لا مطلقاً. ولو سلّم إطلاقها فهي لا تدلّ إلا على الجواز، مع عدم الإضرار ولزوم العسر والحرج على المرأة، ومن الواضح جداً لدى المرتكز العقلائي لزوم الحرج الشديد

للمرأة التي لا تلد في المجتمعات الإسلامية، بل يُعدّ ذلك من العيوب عندهم. ولو سلّم ذلك أيضاً فهو لا يشمل صورة ما لو قذف السائل المنوي، ورمى به جانباً، ثم أخذته المرأة وحقنت به نفسها؛ فإن عدم رضا الزوج حينئذٍ لا أثر له. كما أن دعوى «كونه مملوكاً له، ولو كان فضلةً، فلا يجوز التصرف فيه من غير إذنه»^(٧) ممنوعة؛ فإن الارتكاز التشريعي قائم على جواز إتلاف المنّي الذي أعرض عنه الزوج، فضلاً عن تزريقه ولو منع من ذلك، فلا أقلّ من عدم ثبوت الحقّ الشرعي له فيه بعد الإعراض عنه، ولا يُقاس المنّي الذي عزله أو قذفه في الغلاف الواقي بما كان جزءاً من بدنه وأُكْرِه على قذفه؛ فإنه قد يُقال بثبوت حقّ الاختصاص في الثاني، دون الأول، الذي يكفي الإعراض فيه لارتفاع حقه الذاتي فيه، أو ملكيته الذاتية له، كباقي أعضاء بدنه.

ومن الغريب ما ذكره بعض المدققين، من «أن الإعراض لا يعني جواز جميع التصرفات، بل بمقدار ما يحرز فيه رضا المالك، كمن ألقى ورقةً مكتوباً فيها بعض الأمور التي لا يرضى بالاطلاع عليها، وإنما يسمح بإتلافها. وكذلك في المقام، فإن إعراض الزوج عن سائله المنوي لا يجوز للمرأة تزريقه»^(٨)؛ فإن هذا الكلام غريبٌ جداً؛ إذ الإعراض إذا كان سبباً للملكية السائل بعد استيلائها عليه فمن لوازم الملكية جواز التصرف بالمملوك بشئى الصور. ولو قيل بعدم صلاحية المنّي بعد إلقائه في الغلاف الواقي للملكية فلا أقلّ من إمكانية ثبوت حقّ الاختصاص لمن حازه فيه، فلا يُعدّ حينئذٍ ملكاً للزوج حتى يمنع من الاستفادة منه. وقياس المسألة على المعلومات الموجودة في الورقة قياساً مع الفارق؛ فإن الإعراض عن الورقة لا يوجب الإعراض عن المعلومات المكتوبة فيها، حتى يجوز النظر فيها ومعرفة تلك المعلومات، وإن جازت الاستفادة منها في أمورٍ لا تستلزم الاطلاع على مضمونها، كاستعمالها للتدفئة مثلاً.

ب - مع عدم رضا الزوجة

فقد يدعى حرمة هذا الفعل أو عدم ثبوت الحقّ الشرعي للزوج في إكراه الزوجة على تزريق سائله في رحمها، فإن ما ورد من أن «الماء للرجل يصرفه حيثما يشاء»^(٩) لا إطلاق له يثبت حقاً كهذا للزوج في ذمّة زوجته، بحيث يجوز له الإكراه

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

والسلطنة على تزريق سائله في رحمها، بدون رضاها، بل ظاهر الحديث ناظرٌ إلى جواز العزل لا غير، وأنه يجوز له أن يصرف منيّه عند المقاربة إلى داخل المهبل أو خارجه^(١١).

ولكن قد يُقال: إن هذا الانصراف وإن كان تاماً؛ لوضوح أن السؤال والجواب في مقام بيان جواز العزل، ولكن يمكن ادعاء دلالة الرواية على جواز الإكراه أو ثبوت الحقّ للزوج من جهة التفريع؛ فإن الإمام عليه السلام عبّر بكون «الماء للرجل يصرفه حيثما شاء»، وهذا التعبير ظاهرٌ في تفريع جواز الصرف حيثما شاء على كون مائه ملكاً له، ولو بالملكيّة الذاتية التكوينية الثابتة للإنسان على أعضائه، وليس المراد من هذه الملكيّة إلاّ السلطنة على التصرف فيه؛ إذ الوجدان والضرورة والسيرة العقلية كلّها حاكمةٌ بها^(١١)، ومقتضى هذه السلطنة جواز صرفه بالتزريق في رحم الزوجة؛ لأجل إنتاج الولد الذي هو المقصود الحقيقي من الماء لدى العقلاء. ولهذا لا يحتاج في المقام إلى التمسك بالإطلاق؛ ليدعى الانصراف إلى جواز العزل.

ثمّ لو سلّم توجّه الإشكال من جهة أن مقتضى السلطنة المذكورة سلطنته على ما هو مملوكٌ له ذاتاً من أعضائه وشؤونه، وليس التزريق من شؤونه عرفاً، بل هو من توابع الزوجة وشؤونها؛ لأنه في نظر العرف تصرفٌ في رحمها، فيمكن توجيه الجواز بالملازمة العرفية بين العزل والإضرار بالزوجة - خصوصاً مع كون القدر المتيقن من سؤال السائل ذلك، وإلاّ مع رضا الزوجة بالعزل لا معنى لتوهم حرمة العزل؛ فإنه يدلّ بالأولوية القطعية على جواز صرفه في التزريق؛ لأجل الحمل، مع كراهة الزوجة أو تضررها ضرراً غير محرّم، كالتعب الجسدي أو النفسي، الناشئ من الحمل ولوازمه المعلومة لدى النساء.

نعم، لو استلزم التزريق تضرراً المرأة من جهة الحمل ضرراً محرماً فمقتضى أدلة رفع الضرر عدم شموله، ولكنّ البحث مع الإضرار غير المحرّم، وكذلك لا يشمل صورة ما لو كان التزريق مخالفاً لإمساك المرأة بالمعروف، الذي دلّت عليه الآية الشريفة، وسياق الآية وإن كان في الطلاق، ولكنّ الذي يظهر من الرويات - كما في تفسير العياشي عن أبي القاسم الفارسي - قال: «قلتُ للرضا عليه السلام: جعلت فداك، إن الله يقول في كتابه: ﴿فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، ما يعني

بذلك؟ فقال ﷺ: أما الإمساك بالمعروف فكف الأذى وإحباء النفقة...»^(١٢).

وقد يستدل على جواز التزريق بثبوت حق الاستيلاء للزوج على زوجته؛ وذلك

بعده وجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٤)، بدعوى أن الآية واردة في مورد تشريع القوامة للزوج على الزوجة، ولو بمقتضى ذكر حكم النشوز للنساء في الذيل، وإن مقتضى القوامة ثبوت حق الاستيلاء له عليها، ولزوم إطاعته فيه إذا لم يتوقف على حرام.

وقد استبعد بعض المدققين في المقام دلالة الآية على ثبوت حق الاستيلاء؛ من جهة أن القوامة تعني قيام الزوج بتكفل أمر الزوجة، والاعتناء بشؤونها، وفق ما تقتضيه مصلحتها، وليس معناه عدم نفوذ إرادتها في نفسها وما تملكه، كتزريق السائل في رحمها^(١٣).

كما أنه لم يظهر من الآية النظر إلى قوامة الرجل على زوجته، بل لعلها ناظرة إلى قوامة قبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بحياة القبيلين جميعاً، كجهة الحكومة والقضاء، أو جهة الحرب التي تحتاج إلى التعقل والقوة البدنية التي هي موجودة بالطبع في الرجل، بخلاف المرأة التي تكون حياتها عاطفية، وحساسة أكثر من الرجل^(١٤).

ولكن كلاً الإيرادين غير صحيح؛ فإن كون القوامة بالمعنى المذكور مجرد اجتهاد فهمه القرطبي، صاحب الجامع لأحكام القرآن^(١٥)، وإلا فالقوامة لها ارتكاز متشرعي منتزع من الروايات، هو الذي ينبغي أن يكون موضوعاً للآية، كما ورد في تفسيرها، وهو قيام الرجل بما يصلحها ويقيمها. ومن الواضح أن الإنجاب مما يصلح الزوجة لو كان لا يستلزم محرماً، كالإضرار بها.

كما أن ما ذكر من نظر الآية إلى القبيل من الرجال والقبيل من النساء لا يضر بثبوت حق الاستيلاء؛ إذ سيكون من أوضح شؤونه التي يقوم بها على المرأة

بمقتضى عقد الزواج، ولو ارتكازاً.

ولكن الصحيح أن الآية لا تدلّ على ثبوت الحقّ المذكور؛ لما ورد من الروايات الواردة في باب قوامة الزوج على زوجته، وأنها ثابتة في أمور الإنفاق والطلاق وما يرتبط بهما^(١٦)، وليس المراد مطلق القوامة، حتّى يستشهد بها على ثبوت حقّ الاستيلاء للرجل على المرأة.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، بدعوى أن الآية تدلّ على جعل المرأة زرعاً ومنبتاً ومزدرعاً لذريته، وهذا معناه جعل حقّ الاستيلاء للرجل على المرأة، وعدم جواز ممانعتها أو منعها من ذلك، ولو باستعمال الحبوب المانعة؛ إذ لا ينسجم جعلها حرثاً وزرعاً للرجل مع تجويز ممانعة أو منع الزوجة للحمل.

ولكن أجاب عن الاستدلال بعض المدققين بأن الآية ليست في صدد منح الحقّ المذكور، بل هي في مقام التفريع على كون الزوجة منبتاً للولد بجواز إتيان المنبت في أي وقت، وعلى أيّ كيفية شاء^(١٧).

الوجه الثالث: دعوى أن الغرض الأساس من النكاح، إلى جانب التلدّد الجنسي، هو الإنجاب والاستيلاء، كما يظهر من التعليل الوارد في بعض الروايات المجوّزة للفسخ عند وجود عيب مانع من الإنجاب، كقوله ﷺ حينما سئل عن امرأة تزوّجها رجل فوجد بها قرناً. أي عفاً، وهو شيء يكون في قبل المرأة يمنع من وطئها. ٩: «هذه لا تحبل، وينقبض زوجها من مجامعتها، تُردّ على أهلها»^(١٨)؛ فإنه ظاهر في ثبوت حقّ الفسخ للزوج عند وجود مانع من الإنجاب ممّا يستلزم ثبوت حقّ الإنجاب له على الزوجة.

إلا أن هذا الاستدلال لا يمكن المساعدة عليه؛ لوضوح ان منشأ تجويز الفسخ هو نفس العيب الحاصل فيها، لا ما يستلزمه. ولهذا ورد في باقي الروايات في سياق العيوب غير المستلزمة لعدم الإنجاب^(١٩). مع أن الرواية علّلت بأن زوجها ينقبض منها؛ ففعلّ العلة في جواز الفسخ هو نفس الانقباض، لا عدم الإنجاب.

الوجه الرابع: دعوى ارتكازية شرط الإنجاب في ضمن العقد، وذلك بأن يدعى أن التنازل يعتبر من الدواعي الرئيسية الموجبة للزواج في المجتمعات البشرية، ما يوجب

حصول ارتكاز لدى الرجل عند العقد بشرطية تمكين الزوجة من إنجاب الأولاد، ولا فرق في وجوب الوفاء بالشرط المعاملي بين الشرط المذكور صريحاً في متن العقد وبين الشرط الارتكازي، الذي يتبانى عليه الطرفان.

وقد اعترض عليه بعض المدققين، بدعوى أن مجرد إقدام الزوج على الزواج مع ارتكاز قيام الطرف الآخر بأمر ما؛ جرياً على المتعارف والمعمول، لا يحقق معنى الشرط؛ فإنه يتقوم بإنشاء الحصّة المقيّدة بالتزام الطرف أداء عمل معين، وهذا ليس لازماً لوجود الارتكاز المذكور. ثم نقض بتعارف قيام المرأة في المجتمعات الشرقية بمعظم الأعمال المنزلية، فهو وإن كان موجِباً لارتكاز هذا المعنى في نفس الرجل عند الإقدام على الزواج، ولكن لا يجعل منه شرطاً ارتكازياً؛ ليحق له إلزام المرأة بالوفاء به لاحقاً. والمقام من هذا القبيل^(٢٠).

ولكن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه؛ باعتبار وجود الفرق بين إنجاب الولد وخدمة المنزل؛ إذ بحسب المرتكز لدى العقلاء يعتبر الإنجاب من الدواعي الموجبة للإقدام من الطرفين على النكاح، بينما خدمة المنزل لا تعدو كونها من قبيل: الثمرات المترتبة، لا غير، ومن الواضح أن ما يكون من قبيل: الداعي يوجب التقييد والتضييق للفعل الصادر منهما، فيكون الصادر من العلقة الزوجة هي الحصّة المقيّدة بهذا الشرط، ولا يُراد من الشرط الارتكازي في العقد أزيد من ذلك.

نعم، لا يعتبر عمل المرأة في المنزل وإنجازها للأعمال المنزلية من الشرائط الارتكازية؛ لجريان السيرة على أنه ثمرة من الثمرات المترتبة على العقد، وليست من الامور المعتبرة ارتكازاً في متن العقد.

ولكن الصحيح أن هذا الوجه ما لم يرجع إلى ما ذكر سابقاً، من انصراف العقد الممضى في لسان الشارع إليه، فلا يمكن المساعدة عليه؛ من جهة أن المراد من ارتكازية الشرط ارتكازيته لدى العقلاء في متن العقد، لا لدى العاقد بشخصه؛ فإن المدار في لزوم الشروط في العقد هو كونها داخلة تحت دليل الإمضاء، وما هو داخل تحت الدليل هو ما يشكل سيرة ارتكازية معاصرة للمعصوم ﷺ، بحيث يحصل إمضاؤه وعدم الردع عنه، لا مجرد تعارف الأمور في الأزمنة المتأخرة، أو بحسب الثقافات المختلفة، أو ارتكازية شيءٍ للعاقد بحسب الأغراض الشخصية المقصودة له

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

من العقد. كما أنه لا دليل على اعتبار وجوب الوفاء بجميع الشروط الارتكازية، بل خصوص ما شكّل ظهوراً في متن العقد، بحيث لو تنازع الطرفان في ثبوته لأوجب العقلاء تقبيح عمل المنكر له.

ج - عند امتزاج النطفة بسائل آخر

تارة يتم تزريق السائل المنوي للزوج في رحم زوجته مستقلاً؛ وتارة منضماً إلى سائل منوي آخر، وظيفته تنشيط الحيامن للزوج؛ كي تقطع المسافة الفاصلة بين المهبل والنفیر (قناة فالوب)، الذي يتم فيه تلاقي الحيمن مع البويضة، فيكون الموجب لتلقيح البويضة هو ماء الزوج، وإنما الماء الآخر مجرد عامل مساعد على تشيبتها. وهنا طريقتان للتشيط المذكور:

الطريقة الأولى: أن يُستخدم سائل منوي صناعي لذلك. ويرجع حكمها إلى حكم الصورة الأولى، من الجواز وعدم الإشكال فيها.

الطريقة الثانية: أن يُستخدم سائل منوي لرجل آخر منزوع الحيامن، بحيث يتولّد الطفل من حيامن الزوج وبويضة المرأة، لا من السائل المنوي للرجل الآخر؛ لفرض عدم الحيامن الموجبة للتلقيح. وسيأتي النقاش في جواز هذا التلقيح وعدمه في الصور المتبقية، عند طرح الأدلة على حرمتها.

د - المطلقة الرجعية أثناء العدة

من الواضح جداً أن المطلقة البائنة تُعدّ أجنبيةً عن الزوج الذي طلقها، فحكم التلقيح فيها يرجع إلى الصور الآتية. وإنما البحث عن تزريق السائل المنوي للزوج المطلق في رحم زوجته المطلقة الرجعية؛ إذ يحقّ للزوج مراجعتها في أيام عدتها، فهل يشملها في أيام العدة جواز التلقيح الصناعي بماء زوجها؟

قد يُقال بالحرمة؛ من جهة المناقشة في كون المطلقة الرجعية زوجةً أو في حكمها قبل انقضاء العدة، فلا يصحّ أن ترتب عليها من الأحكام إلا ما دلّ الدليل عليه، فمقتضى ذلك إلحاقها بالمرأة الأجنبية في الحرمة وعدم الجواز.

ولكن يمكن المناقشة في ذلك:

أولاً: من جهة صدق الزوجية عليها حقيقة؛ بمقتضى الروايات الدالة على أن البينونة تكون بانتهاء العدة بالحیضة الثالثة^(٣١). والبينونة مقابل الزوجية، فتكون غير البائن زوجةً، ومقتضى ذلك ترتيب جميع آثار الزوجية، ومنها: جواز التلقيح. وقد يُعارض بما ورد عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام في حق مَنْ طلق زوجته الرجعية بدون مراجعةٍ، «ثمّ طلقها قبل أن يراجعها، لم يكن طلاقه الثاني طلاقاً؛ لأنه طلق طالقاً، لأنه إذا كانت المرأة مطلقاً من زوجها كانت خارجةً من ملكه حتى يراجعها»، بدعوى أن التعبير عنها بكونها خارجةً عن ملكه يمنع من صدق الزوجية عليها.

ولكنّ هذه المعارضة غير تامّة، بعد إجراء أحكام الزوجية عليها، الموجبة لصدق الموضوع، والتعبير بالخروج عن ملكه إشارةً إلى عدم نفوذ طلاقه إلاّ بعد المراجعة.

ثانياً: لو سلّم المنع من الصدق الحقيقي، ولو من باب الإشكال بالتعبير عنها بعدم كونها في ملكه، فمع ذلك يمكن أن نفهم من إجراء الأحكام تنزيل المطلقة الرجعية منزلة الزوجة، ومقتضى إطلاق التنزيل المذكور هو شموله لتمام الآثار، عدا ما خرج بالدليل.

ثالثاً: لو مُنع من إثبات الزوجية بالروايات الدالة على وقوع البينونة بعد الطلقة الثالثة فلا أقلّ من إمكانية إثباتها باستصحاب بقاء الزوجية الموجب لترتيب الآثار؛ أو إجراء الاستصحاب الحكمي لو شكّ في الاستصحاب الموضوعي وجريانه - من جهة عدم وحدة الموضوع، بدعوى أن الشكّ في كون المطلقة الرجعية زوجةً يوجب عدم إحراز وحدة الموضوع المعتبرة في جريان الاستصحاب عند بعضٍ، - وحيث إنّنا نقطع بثبوت جواز التلقيح لها قبل الطلاق الرجعي، ونشكّ بارتفاعه عند حصوله، فنستصحب بقاء تلك الآثار.

هـ - المتوقى عنها زوجها، أثناء العدة وبعدها

إذا مات الزوج، واحتفظ بسائله المنوي، بحيث يكون صالحاً للاستعمال، فهل يجوز حقنه في الزوجة بعد موته أم لا؟ والمسألة مرتبطة بتحقيق استمرار الزوجية

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

للزوجة بعد وفاة زوجها وعدم استمراره. والمحتملات في المقام ثلاثة:

المحتمل الأول: هو القول بانقطاع العلة الزوجية وارتفاعها بمجرد الوفاة، فيدخل الكلام في هذه الحالة في صورة التلقيح بماء الأجنبي. وسيأتي بيان عدم شمول حرمة التلقيح بماء الزوج بعد وفاته.

المحتمل الثاني: بقاؤها إلى حين انتهاء العدة. وبناءً على هذا الفرض يجوز التلقيح بمائه بعد موته، وقبل انتهاء العدة؛ وأما بعدها فيرجع إلى الصور الآتية.

المحتمل الثالث: بقاؤها حتى بعد انتهاء العدة، وعدم ارتفاعها. وبناءً عليه يجوز التلقيح مطلقاً.

والصحيح من المحتملات هو بقاء العلة الزوجية بعد الوفاة إلى حين انتهاء العدة؛ لما ورد من تعليل جواز تغسيل المرأة زوجها عند الموت «بأنها منه في عدة»^(٢٢)، الظاهر في بقاء العلة الزوجية؛ وكذلك ورود التعبير عنها بالزوجة في أبواب متعدّدة^(٢٣)، مما يدلّ على بقاء العلة الزوجية حتى بعد الموت. والمشتقّ ظاهر في الفعلية، وهذا هو المهمّ في المقام، ولو لم يكن الإطلاق حقيقة لغوية؛ إذ المفروض أن إطلاق الزوجة عليها كاشفٌ عن وجود المصحح للإطلاق بلحاظ حال التكلم.

٢- تلقيح الزوجة بنطفة أقارب الزوج

بأن تكون الحيامن قد أخذت من أخ الزوج أو أبيه أو ابن عمّه وغيرهم، سواء كانوا ممن يحرم نكاحه حرمة دائمة على الزوجة، كأب الزوج المدخول بها، أو يجوز له نكاحها لو طلقت من زوجها، كأخ الزوج وابن عمّه. وهنا توجد حالتان لا بدّ من الحديث عنها؛ إذ تارة يكون التزويج بماء غير الزوج منفرداً؛ وتارة مع مائه، بحيث يكون الماء الآخر منزوع الحيامن، كما ذكرناه في الحالة الثالثة من حالات الصورة الأولى، فلا بدّ من الاستدلال على حرمة الحالتين:

أ- على نحو الاستقلال

بحيث يكون ماء أقارب الزوج هو الموجب للتلقيح وتكوّن الولد. وهنا توجد عدّة أدلّة عامّة على حرمة هذا التلقيح. وقد ذهب الأعلام إلى حرمة هذه الصورة؛

بدخولها تحت عنوان التلقيح بنطفة الأجنبي^(٢٤). ويمكن الاستدلال للحرمة في المقام بالأدلة العامة الشاملة لهذه الصورة - في هذه الحالة - والصور الآتية؛ وتارةً بأدلة خاصة بهذه الصورة. فالبحث في مقامين:

الأدلة العامة على حرمة التلقيح بنطفة الأجنبي ١- الدليل القرآني

وقد ذُكرت في مقام الاستدلال على الحرمة عدة آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ (النور: ٣١)، بدعوى أن المراد من الفرج آلة الاستيلاد وحصول الولد، كما ورد: «إن أمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد»^(٢٥). ووجه الاستدلال بالآية إما من جهة أن حذف المتعلق يفيد العموم؛ أو من جهة أن مقتضى سياق الآية الورد في حفظ الفرج من الطرفين عدم جواز جميع التصرفات غير المحللة، ولو بإدخال السائل المنوي للأجنبي بواسطة التلقيح؛ لمنافاته للحفظ عُرْفًا.

وقد أورد على هذا الاستدلال بما يلي:

الإيراد الأول: إن الآية في صدد بيان وجوب حفظ الفرج من النظر إليه، وليست في مقام بيان الحفاظ مطلقاً؛ لما ورد في معتبرة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنى، إلا هذه الآية فإنها من النظر»^(٢٦)، ومقتضى ذلك عدم صحة الاستدلال المذكور.

الإيراد الثاني: لو سلّم المنع من التمسك بالرواية؛ لعدم ثبوت إسناد النسخة الواصلة إلينا من تفسير القميّ بتمامها إلى عليّ بن إبراهيم^(٢٧)، فمع ذلك يمكن المنع من شمول الآية لغير النظر؛ من جهة الروايات الواردة في بيان مورد نزولها^(٢٨)؛ فإنها ناظرة إلى حرمة النظر، لا غير.

الإيراد الثالث: لو سلّم أن الآية شاملة لغير حرمة النظر، ولو من جهة ضعف أسانيد الروايات المبيّنة لمورد النزول، أو لعدم صلاحياتها للتقييد؛ من جهة أنها من القضايا الخارجية المصححة لنزول الآية، وليست من القرائن الموجبة للتقييد أو المانعة من الإطلاق، فمع ذلك لا يمكن القول بشمولها لمحلّ الكلام - وهو التلقيح الصناعي -؛

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

لأن المراد من الحفظ هو الحفظ عن الممارسات الجنسيّة، لا مجرد التسبّب بحصول الحمل، ولو لم يكن بالممارسة الجنسيّة. ودعوى «أن السائل المنويّ للغير من توابع الغير وشؤونه فلا وجه لنفي شمول الآية لحفظ الفرج عنه»^(٢٩) ممنوعة؛ لانصراف الحفظ؛ بمقتضى شموله حتّى للرجل في أول الآية، إلى الممارسات الجنسيّة الجسدية المعروفة، دون التزريق.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥)، بتقريب أن الآية واردة في مورد التعظيم لمن يحافظ على حدود الله تعالى، والوعد بالمغفرة والأجر العظيم، وهذا إنما يتم بعد الفراغ عن وجود تلك الحدود الشرعيّة التي يجب حفظها، ومنها: حفظ الفروج عن ما يشين، وحيث إن التلقيح الصناعي خلاف الحفظ فيكون مشمولاً للآية.

ولكن الاستدلال بهذه الآية محلّ نظر؛ إذ من الواضح جداً أن الآية ليست في مقام تشريع حفظ الفرج حتّى يتمسك بإطلاقها لحالات التلقيح الصناعي. بل لو سلّم فيردّ عليها ما ورد على الآية السابقة من الإيرادات، بالانصراف وغيره. كما أن سياق الآية ليس سياق الواجبات، بل تضمّنت كثيراً من الأوصاف المستحبة، لا غير، فلا تدلّ بنفسها على وجوب الحفظ، لو دلّت على تشريع أحكام المذكورات.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ ❖ **إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ ❖ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٥ - ٧؛ المعارج: ٢٩ - ٣١)، بدعوى أن الآية دلّت على وجوب حفظ الفرج، إلا على الأزواج، وحذف المتعلّق يدلّ على العموم، فيبقى تحت المستثنى منه جميع التصرفات مع غير الأزواج، ولو بتزريق ماء الأجنبي في فرج المرأة المتزوجة.**

والإيراد على هذه الآية كالإيراد على الآية السابقة؛ من جهة انصراف الحفظ إلى الحفظ من الممارسات الجنسيّة المشينة، لا مطلق الأعمال. ودعوى دلالة حذف المتعلّق على العموم، مضافاً إلى منعها كبروياً، لا يمكن التمسك بها في المقام؛ لوجود

الانصراف المذكور الناشئ من سياق الآيات، أو من موارد النزول وغيرها. وقد يُقال بأن مقتضى الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾، دلالة الآية على أن كلَّ عملٍ يتنافى مع الحفظ فهو تجاوزٌ للحدود الشرعية لله تعالى، ومن الواضح أن الحدَّ المقرَّ شرعاً هو تزريق الماء للزوج في فرج الزوجة لا غير، فيكون غيره من باب تجاوز الحدِّ، فيكون محكوماً بالحرمة. ولكنَّ هذا الاستدلال أيضاً غير تامٍّ، بعد انصراف الحفظ الواجب إلى الحفظ عن الممارسات الجنسية المشينة، لا إلى مطلق التصرفات.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ (الأنعام: 1٥١)، بدعوى أن الآية نهت عن الاقتراب من الفواحش، وهو كناية عن تحريمها، والتغليظ في حرمتها، والفاحشة أصلها من الفحش، وهو يدل على قبح في الشيء وشناعته^(٣١)، والفاحشة «كلُّ أمرٍ لم يوافق الحقَّ»، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ﴾ (النساء: ١٩) يعني خروجها من بيتها بغير إذن زوجها الذي طلقها^(٣٢)، ومن الواضح أن تزريق ماء الرجل الأجنبي في فرج الزوجة من الأمور القبيحة الشنيعة، كما أنها مما لا يوافق الحقَّ.

ولكنَّ ما ذُكر غير تامٍّ؛ إذ الفواحش منصرفةٌ إلى ما يستعظم من القبائح في نظر العرف، كما أنه ورد تفسيرها في بعض الروايات بالزنى ونكاح امرأة الأب^(٣٣)، وغيرها من الأمور التي يعظم قبحها، وتوجب فساد المجتمعات، لا مثل: التزريق بماء الأجنبي عند العقم، وخصوصاً لو كان بإذن الزوج.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، بدعوى دلالة اللام في قوله تعالى: «لكم» على الاختصاص، وأن الزوجة حرثٌ ومنبتٌ للزوج، دون غيره، فيحرم تلقيحها بنطفة الأجنبي، وإلا لزم كونها منبتاً لغيره.

ولكنَّ هذا الاستدلال ليس في محله؛ لأن هذه الفقرة من الآية مجردة توطئة للحكم اللاحق، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أُنَىٰ شَيْئُمْ﴾، الدال على جواز إتيان المرأة، من دون تحديد كيفية أو زمانٍ معينين، وليست الآية في مقام البيان من جهة اختصاص المرأة بأنها حرثٌ للزوج، دون غيره. ولو سلّم أنها في مقام البيان من هذه الجهة فلا يمكن التسليم بأنها شاملةٌ لغير الممارسات الجنسية، كالتلقيح بلا

ممارسة.

الآية السادسة: قوله تعالى ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾^(٣٤)، فإن معنى الحفظ للغيب شاملٌ لحفظ الزوجة لزوجها عند غيبته، في مالها ونفسها، كما دلَّت عليه بعض الروايات الواردة في تفسير الآية الكريمة^(٣٣)، وحفظها لنفسها يشمل بإطلاقه الحفظ عن التلقيح بماء الأجنبي أيضاً.

ولكن فيها ما في سابقاتها، من كون المناسب من الحفظ؛ بحسب مناسبات الحكم للموضوع، هو الحفظ عن الممارسات الجنسية، ولا تشمل حالة التلقيح الصناعي، وخصوصاً مع رضا الزوج بذلك.

٢- الدليل الروائي

توجد عدَّة روايات في المقام، يمكن أن يُدعى دلالتها على حرمة التلقيح بماء الأجنبي مطلقاً، فتكون شاملةً للتلقيح بماء أقارب الزوج مستقلاً.

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن عليّ بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ أقرَّ نطفته في رحمٍ يحرم عليه»^(٣٤). وتقريب الاستدلال به أن مقتضى إطلاقها شموله لمن أقرَّ نطفته في رحم الغير، ولو بالتلقيح، ولم يكن بألة المقاربة.

وقد اعترض على الاستدلال بهذه الرواية من جهتين:

١- **من جهة السند:** إذ قد يُشكَّل في السند تارةً من جهة عثمان بن عيسى؛ حيث لم يرد في حقه توثيقٌ صريح، بل عبَّر عنه النجاشي بأنه «كان شيخ الواقفة ووجهها، وأحد الوكلاء المستبدِّين بمال موسى بن جعفر عليه السلام»^(٣٥)، ممَّا يشهد بالقدح في حقه؛ وأخرى من جهة عليّ بن سالم؛ إذ قد يُدعى أنه إمَّا عليّ بن أبي حمزة البطائني، الذي ورد في حقه القدح؛ وإمَّا أنه عليّ بن سالم المجهول، فلا يتمُّ سند الرواية من جهته على أيِّ حالٍ.

ولكن يمكن توثيق عثمان بن عيسى بما ذكره الشيخ الطوسي من عمل الطائفة بأخبارهم - أي الواقفة -، وذكر منهم عثمان بن عيسى^(٣٦). كما أن الكشي حكى إجماع أصحابنا على تصحيح ما يصحَّ عن جماعةٍ وتصديقهم، منهم: عثمان بن

عيسى^(٣٧)، بل نقل الكشّي في ترجمته أيضاً أنه تاب، ورجع عن الوقف^(٣٨). فلا يبقى مجالاً للتشكيك في وثاقة الرجل.

وأما عليّ بن سالم فقد قيل: «إنه ثقةٌ على كلا التقديرين؛ لأن البطائني الضعيف هو الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، وأما عليّ بن سالم فسواءً كان هو عليّ بن أبي حمزة البطائني أم غيره يمكن توثيقه من جهة أنه من أصحاب الصادق^(ع)، وقد وثّق المفيد رحمه الله تعالى عامّة أصحاب الصادق^(ع)، كما في الإرشاد^(٣٩).

ولكنّ هذا البيان غير تام؛ لوجهين:

أولاً: المناقشة في الكبرى؛ فإن ما ذكره الشيخ في الإرشاد، من «أن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه من الثقات، على اختلافهم في الآراء والمقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل^(٤٠)»، لا يمكن التصديق به، بعد أن ذكر في أصحاب الصادق^(ع) مَنْ لا يمكن التصديق بوثاقته، كالمنصور الدوانيقي. كما أن الشيخ الطوسي ضعّف جماعة عدّوا من أصحاب الإمام الصادق^(ع)، كإبراهيم بن أبي حبة، والحارث بن عمر البصري، وعبد الرحمن بن الهلّام، وعمر بن جميع، وغيرهم^(٤١). كما أنه من المحتمل أن يكون الشيخ المفيد^(ع) قد أورد هذه الدعوى في مقام الاحتجاج على الواقفة المنكرين لإمامة الإمام الكاظم^(ع)، حيث أورد أسماء بعضهم في مقام الاحتجاج لإمامته^(٤٢).

ثانياً: المناقشة في الصغرى؛ فإنّ علي بن سالم لو كان هو البطائني فقد ورد في حقّه التضعيف الصريح، ورُمي بالكذب^(٤٣)، ومع التضعيف الخاص لا يمكن العمل بالتوثيق العامّ للشيخ المفيد، لو سلّم تمامية الكبرى فيه. وأما لو بُني على أنه مغايرٌ لعليّ بن أبي حمزة البطائني - ولو من جهة اختلافهما في الكنية، بكون ابن سالم يكتنّى بالكوفي، والآخر بالبطائني؛ أو من جهة ذكر الشيخ الطوسي للبطائني قبل عليّ بن سالم بفصلٍ قليل، ومن الصعب الحكم باتّحادهما^(٤٤) - فإنّه لا دليل على وثاقته، إلا دعوى رواية ابن أبي عمير عنه، وهو من الثلاثة الذين صرّح الشيخ في العدة بأنهم لا يرسلون إلا عن ثقةٍ. وهذا التوثيق لا يمكن المساعدة عليه في المقام؛ لأجل انصراف الكبرى المذكورة إلى مَنْ لم يصرّحوا باسمه، كما أنها لو شملت مَنْ

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

صَرَّحُوا بِاسْمِهِ فَلَا بُدَّ مِنْ كَثْرَةِ رَوَايَتِهِمْ عَنْهُ، الْكَاشِفَةُ عَنِ الْاعْتِمَادِ، لَا مَجْرَدُ الرِّوَايَةِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ. وَقَدْ رَوَى عَنْهُ ابْنُ أَبِي عَمِيرٍ فِي الْكَافِي رَوَايَةً وَاحِدَةً، لَا غَيْرَ^(٤٥).

٢. من جهة الدلالة: فقد أُورِدَ عَلَى الْاسْتِدْلَالِ بِأَنَّ التَّعْبِيرَ الْوَارِدَ فِي الرِّوَايَةِ بِـ «إِقْرَارِ النُّظْفَةِ» إِنَّمَا هُوَ كُنْيَاةٌ عَنِ الزُّنَى لَا غَيْرَ؛ وَذَلِكَ إِمَّا مِنْ جِهَةِ تَعَارُفِ الْكُنْيَاةِ عَنْهُ بِذَلِكَ فِي الرِّوَايَاتِ؛ وَإِمَّا مِنْ جِهَةِ أَنْ الْمُنْسَبِقَ مِنَ التَّعْبِيرِ الْمَذْكُورِ فِي نَظَرِ الْعُرْفِ الْمَعَاصِرِ لَزِمَ النَّصَّ هُوَ ذَلِكَ. وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْإِشْكَالِ فِي الْمَقَامِ هُوَ التَّمَسُّكُ بِكُونَ التَّلْقِيحِ فَرْدًا مَعْدُومًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، حَتَّى يُقَالَ بِأَنَّ الْعَامَّ أَوْ الْمَطْلُوقَ: بِمَقْتَضَى عَمُومِهِ أَوْ إِطْلَاقِهِ الْأَزْمَانِي، يَشْمَلُ جَمِيعَ الْأَفْرَادِ الْحَادِثَةِ فِي أَيِّ قِطْعَةٍ مِنَ الزَّمَانِ، وَإِنَّمَا مِنْ جِهَةِ أَنْ الْمَتَبَادِرَ الْعُرْفِيَّ مِنَ التَّعْبِيرِ الْمَذْكُورِ مَجْرَدُ الْكُنْيَاةِ عَنِ إِرَادَةِ الزُّنَى لَا غَيْرَ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَدَارَ فِي التَّعْبِيرَاتِ الْكُنْيَاةِ عَلَى الْمُرَادِ الْجَدِّيِّ، لَا الْمُرَادِ الْاسْتِعْمَالِي الْمَكْتَبِيِّ بِهِ.

الرِّوَايَةُ الثَّانِيَّةُ: مَا رَوَاهُ الصَّدُوقُ، فِي خِصَالِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُودَ قَالَ: سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: لَنْ يَعْجَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا، أَوْ هَدَمَ الْكِعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ، أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا»^(٤٦). كَمَا رَوَاهُ الصَّدُوقُ، مَرْسَلًا عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، فِي مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ^(٤٧). وَتَقْرِيبَ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا بِأَنَّ يُقَالَ: إِنْ مَقْتَضَى سِيَاقَ الْمَذْكُورَاتِ هُوَ حَرَمَتِهَا، بَلْ عَدَّهَا مِنَ الْكِبَائِرِ، وَمَقْتَضَى إِطْلَاقَ إِفْرَاقِ السَّائِلِ، وَشَمُولِهِ لِمَا يَكُونُ بِالْجَمَاعِ وَغَيْرِهِ، شَمُولُهُ لِحَالَةِ التَّلْقِيحِ الصَّنَاعِيِّ. وَلَا يُعْتَرَضُ عَلَيْهِ بِنُدْرَةِ الْإِفْرَاقِ بِلَا جَمَاعٍ، بَلْ عَدَمِهِ فِي زَمَانِ النَّصِّ؛ إِذْ لَا إِشْكَالَ فِي شَمُولِ الْمَطْلُوقِ لِلْفَرْدِ النَّادِرِ، وَإِنَّمَا الْإِشْكَالُ مِنْ جِهَةِ اخْتِصَاصِهِ بِهِ.

وَلَكِنْ نَوْقَشَ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ: أَوَّلًا: مِنْ جِهَةِ السَّنَدِ؛ وَثَانِيًا: مِنْ جِهَةِ الْمَتْنِ:

أَمَّا الْمُنَاقَشَةُ السَّنَدِيَّةُ فَلَأَجْلِ جِهَالَةِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْوَارِدِ فِي الرِّوَايَةِ.

كَمَا أَنَّ الصَّدُوقَ فِي مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ أَرْسَلَهَا إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله، فَتَكُونُ ضَعِيفَةً مِنْ جِهَةِ إِرسَالِهِ^(٤٨).

وَقَدْ يُدْفَعُ الْإِرسَالُ بِدَعْوَى أَنَّ الصَّدُوقَ عليه السلام أَرْسَلَهَا بِصِغَةِ الْجَزْمِ، مِمَّا يَكْشِفُ عَنْ قِطْعِهِ بِصُدُورِهَا. وَلَكِنَّ هَذَا الْكَلَامَ غَيْرَ مُفِيدٍ؛ إِذْ مِنَ الْمَحْتَمَلِ قَوِيًّا أَنْ يَكُونَ

منشأ الجزم بها هو اعتمادها على قرائن لو وصلت إلينا لما كانت حجةً في نظرنا. كما أن هذه الكبرى غير قابلة للتطبيق في المقام، بعد أن صرح الصدوق عليه السلام بسندها في الخصال.

وأما ضعفها بالقاسم بن محمد، وهو الإصفهاني، المعروف بـ (كاسولا)؛ وذلك لما ورد عن النجاشي فيه أنه قال: «القاسم بن محمد القمي، يُعرف بـ كاسولا: لم يكن بالمرضي. له كتاب نوادر، أخبرنا ابن نوح قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا ابن بطة قال: حدثنا البرقي، عن القاسم»^(٤٩). كما أن ابن الغضائري قال عنه: «القاسم بن محمد الأصفهاني، كاسولة، أبو محمد، حديثه يُعرف (تارة) ويُكر (أخرى)، ويجوز أن يخرج شاهداً»^(٥٠)، فالصحيح وثاقته؛ لوروده في كامل الزيارات؛ كما أن الصدوق روى عنه في كتابه من لا يحضره الفقيه، وقد شهد في ديباجته أنه لم يخرج حديثاً إلا عن الكتب المشهورة التي عليها المعول وإليها المرجع؛ كما يمكن توثيقه بواسطه وروده في تفسير القمي، فقد روى الشيخ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عدة روايات، ولا يمكن أن يكون القاسم هذا هو «القاسم بن محمد الجوهري»؛ لأنه لم يرو عن «سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث». ولهذا يكون ما ورد في الكافي في كتاب الإيمان والكفر (الباب ٢٠٥، ح ٢)، من ذكر «الجوهري» لقباً لـ «القاسم بن محمد»، وروايته عنهما، من الزيادات التي أُدرجت في المتن جزماً.

ومن الغريب ما ذكره السيد الخوئي في صراط النجاة^(٥١)، من أن القاسم بن محمد الإصفهاني لم يرد ذكره في التفسير المذكور، بانياً على اشتراك القاسم بن محمد المذكور في التفسير بين الجوهري الثقة والإصفهاني غير الثقة؛ إذ من البعيد جداً احتمال الاشتراك بينهما في ما نقل عنه إبراهيم بن هاشم، عن «سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث»؛ لعدم ورود رواية واحدة للقاسم بن محمد الجوهري عنهما، كما ذكرناه.

وأما قول النجاشي: «لم يكن بالمرضي» فلم يتضح وجهه؛ ولعله من الوجوه التي لا تكون حجةً لدينا، كرميه بالغلو؛ لمجرد روايته بعض مقامات أهل البيت عليهم السلام. كما أن ما ذكره ابن الغضائري ليس بحجة لعدم ثبوت نسبة الكتاب الواصل

إلينا له، مع اشتماله على تضييف جماعةٍ اتَّفقت الطائفة على وثاقتهم وعلو مقامهم.
وأما المناقشة الدلالية فمن جهة أن إفراغ الماء في امرأةٍ حراماً كنايةً عن الزنى لا غير، فلا يصحّ التمسُّك بإطلاقها لمثل: التلقيح الصناعي، وخصوصاً مع عدم حصول الإفراغ من قِبَل الرجل الأجنبي نفسه، بل من قِبَل الطبيب، أو بآلةٍ معيَّنة للتلقيح؛ فإن صدق الرواية عليه سيكون أبعد.

الرواية الثالثة: ما رُوِيَ عن محمد بن محمد بن الأشعث، عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر قال: «حدَّثنا أبي، عن أبيه، عن جدِّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدِّه علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: ما من ذنبٍ أعظمُ عند الله تبارك وتعالى بعد الشرك من نطفةٍ حرامٍ وضعها امرؤٌ في رحمٍ لا تحلُّ له»^(٥٢). وتقريبُ الاستدلال بها هو أن الرواية جعلتُ وضع النطفة في رحم المرأة التي لا تحلُّ أعظم الذنوب، بعد الشرك بالله تعالى، وهذا كاشفٌ عن الحرمة، بل كون هذا العمل من الكبائر. ومقتضى إطلاق التعبير بوضع النطفة شمولها للتلقيح أيضاً؛ لصدق الوضع في رحم المرأة المحرمة عليه.

ولكن اعترض على هذه الرواية، كسابقتها، من جهة السند والدلالة:

١. **الاعتراض السندي:** اعترض بعض المدققين على اعتبار كتاب الجعفریات،

الذي نُقلت عنه الرواية، من جهتين:

الجهة الأولى: الإشكال في وثاقة موسى بن إسماعيل، وأبيه؛ فإن كتاب الجعفریات قد رُوِيَ عن موسى بن إسماعيل، ولم يرد في حقه مدحٌ ولا توثيق. وقد كان السيد الخوئي رحمه الله يوثقه؛ اعتماداً على كبرى توثيق مَنْ ورد في أسانيد كامل الزيارات، ولكنه عدل عنها، وخصَّ التوثيق بالمشايخ المباشرين للمؤلف^(٥٣).
كما أن أباه أيضاً لم يرد في حقه توثيقٌ، فيكون الكتاب بتمام رواياته محلَّ إشكالٍ سنديٍّ.

وقد ذكر بعض الأعلام أن العبارة الواردة في مقدِّمة كامل الزيارات لا تدلُّ على توثيق حتَّى المشايخ المباشرين لابن قولويه، بل غاية ما تدلُّ عليه هو أنه لم يورد في كتابه روايات الضعفاء والمجروحين، إلَّا إذا أخرجها بعض الرجال الثقات المشهورين بالحديث والعلم، والمعبر عنهم ب (نُقَّاد الأحاديث)، كمحمد بن الحسن بن الوليد

وسعد بن عبد الله وأضرابهما، وأما لو كان أخرج الرواية بعض هؤلاء فإنه يورده في كتابه، سواء كان من أخرج الرواية من مشايخه المباشرين أو من غيرهم^(٥٤).

ولكن ما أفيد في المقام محلّ نظر؛ لأن عبارة ابن قولويه مشتملة على شهادتين؛ حيث قال فيها: «وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى، ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم»^(٥٥). وهذه العبارة تشتمل على شهادتين:

الشهادة الأولى: إنه لم يخرج كل ما وقع له من روايات أهل البيت، بل خصص الكتاب للروايات الواردة عن الثقات من الأصحاب، والظاهر من قوله: «من أصحابنا» تخصيص الكلام في من هو معروف بالوثاقة منهم.

الشهادة الثانية: إنه لم يخرج حديثاً عن الشذاذ من رجال الحديث والرواية؛ لأن ما وقع له عن المعروفين من رجال الحديث المعروفين بالحديث والعلم فيه الكفاية.

ولا معنى لقصر النظر على الشهادة الثانية، دون الأولى. كما لا ينبغي توهم العطف التفسيري في المقام؛ كي تدعى وحدة المشهود به. بل من الواضح جداً أن اعتبار وثاقة الحديث شيء واعتبار كونه من غير الشذاذ شيء آخر؛ فإن الشاذ من الرجال هو الثقة الراوي للحديث، المخالف للمشهور أو للأكثر^(٥٦).

نعم، الظاهر من تعبيره بالثقات من أصحابنا هم أهل الكتب المعتمدة، التي عليها المعول وإليها المرجع. فالعبارة الأولى لا تفيد توثيقاً لجميع من ورد في سلسلة الحديث، وإنما توثيق أصحاب الكتب التي أخذ منها رواياته، ولو لم يكن صاحب الكتاب من مشايخه.

والحاصل أنه حتى لو كانت العبارة ظاهرة في التوثيق فلن تكون ظاهرة في التوثيق لجميع الرواة في السلسلة؛ حتى تكون حجة على توثيق موسى بن إسماعيل، بل لعل العبارة إشارة إلى اعتبار الكتب التي اعتمد عليها المصنّف، لا إلى تصحيح أسانيد الروايات.

وأما والد موسى، وهو إسماعيل، فقد قيل بإمكانية توثيقه بما ورد عن المفيد في الإرشاد، من أن «لكل من أولاده - أي الكاظم^{عليه السلام} - فضلاً، ومنقبة مشهورة»^(٥٧).

وهذه العبارة مدحٌ معتدٌّ به، يورث الاعتماد والتوثيق^(٥٨).

ولكنَّ هذا الكلام من المفيد لا يفيد وثاقَةً، ولا مدحاً؛ لورودها في مقام بيان فضيلتهم العلمية، وأنهم ممنٌ روى روايات أهل البيت عليهم السلام، لا غير؛ وأما توثيقه وضبطه في مروياته فلا تدلُّ العبارة المذكورة عليه.

الجهة الثانية: الإشكال في النسخة الواصلة من كتاب الجعفریات؛ فقد يُقال:

إن كتاب الجعفریات وإن كان من الكتب المشهورة بين العامة والخاصة، بحيث يصحَّ الاعتماد عليه، ولكنَّ النسخة الواصلة إلى المحدث النوري من بلاد الهند تختلف مع النسخة المنقولة في كتب النجاشي والشيخ وغيرهما؛ فإن النسخة المتداولة بأيدينا تحتوي على كتاب الجهاد والتفسير وكتاب النفقات وكتاب الطبِّ والمأكول وكتاب غير مترجم، بينما ما أورده النجاشي والشيخ من كتاب الجعفریات غير موجودةٍ فيه هذه الكتب. كما أن النجاشي والشيخ أوردا كتاب الطلاق من ضمن الكتب التي يشتمل عليها كتاب الجعفریات، ولكنَّ الكتاب الموجود بين أيدينا لا يشتمل على كتاب الطلاق.

ولكنَّ الصحيح ما أفاده بعض المدققين، من «أن الاختلاف في عدد الكتب المنقولة في الجعفریات، واختلاف عناوينها، لا يُعدُّ شاهداً على اختلاف النسخة الواصلة إلينا مع الأصل؛ فلعلَّ اختلاف العدد ناشئٌ من إدراج بعض الكتب المستقلة في النسخة الواصلة إلينا ممَّا رواه موسى بن إسماعيل، ككتب التفسير، حيث ذكروا أن له كتاباً في التفسير؛ كما أن اختلاف العناوين يحتمل حصوله من المفهرسين للكتب، حيث يعتبر بعضهم ما هو بابٌ من كتابٍ كتاباً مستقلاً، كما يحتمل ذلك في كتاب الطبِّ والمأكول، حيث يمكن أن يكونا باباً من كتاب السنن والآداب، كما أن كتاب النفقات قد يكون في الأصل ضمن كتاب الطلاق، ففصل ككتابٍ مستقلٍّ»^(٥٩).

ولكنَّه اعترض ثانياً بأن «المذكور في كلمات العامة والخاصة أن كتاب الجعفریات ألف حديث، أو ما يقرب من ذلك، بإسنادٍ واحد، كما صرَّح بذلك السيد ابن طاووس في الإقبال، والعلامة في إجازته لبني زهرة، والذهبي في ميزان الاعتدال، مع أن النسخة الموجودة بين أيدينا تشتمل على ما يناهز ألفاً وستمئة حديثاً، بعد

استثناء ما رواه محمد بن محمد بن الأشعث من غير طريق موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن آبائه... فيصعب توجيه هذا التفاوت الكبير بين الرقمين... كما أن في النسخة الواصلة إلينا روايات مخالفة لما هو المعلوم من فقه أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، كتصحيح الحلف بالطلاق... وإن راوي هذه النسخة من العامة، وهو محمد بن محمد بن الأشعث، الذي وصفه الذهبي «بالإمام الحافظ الثقة الرحال»^(٦٠).

إلا أن هذا الاعتراض غير سديد؛ لإمكانية توجيه زيادة عدد الروايات في النسخة الواصلة عن المنقول باختلاف النسخ الواصلة إلى ابن طاووس وغيره مع النسخة الواصلة إلينا، فلا وجه لترجيح إحدى النسختين على الأخرى، بعد التطابق الذي ذكر في أغلب رواياتهما. كما أن الروايات التي ادّعي مخالفتها لما هو الثابت من مذهب أهل البيت (عليهم السلام) يمكن حملها على بعض المحامل، كالتقية أو غيرها، وليس مسوغاً لطرح ما لم يعلم مخالفته لما هو الوارد عنهم (عليهم السلام)؛ إذ مخالفة الروايات لما هو الثابت من مذهبنا ليس بعزيز لمن تتبّع الروايات.

والحاصل: إنه بعد تطابق النسخة الواصلة إلينا مع الكتاب بصورة غالبية يكفي ذلك في اعتماد النسخة الواصلة، وإن كانت بالوجدادة؛ لحصول الوثوق بأنها نفس كتاب الجعفریات. وأما الزيادات التي علم بعدمها في أصل الكتاب فلا بأس بطرحها.

ولهذه الجهة الثانية لا نحتاج إلى تصحيح السند، بعد اعتبار النسخة الواصلة إلينا، وشهرة الكتاب واعتماده من قبل الأصحاب.

٢- الاعتراض الدلالي: ويتمثل بأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية هو مباشرة الأجنبي لوضع النطفة في رحم من لا تحلّ عليه، ولا يدلّ على حرمة التلقيح لو كان من جهة غيره، كالطبيب. كما أن الرواية منصرفاً إلى الممارسة الجنسية، بما يصدق عليها من الزنى، وليست ناظرة إلى مطلق الإقرار، ولو بالتلقيح، لا من جهة ندرته وانعدامه في تلك الأزمنة، حتّى يُقال بالمنع عن الشمول؛ لما ذكرناه في الرواية السابقة من شمول المطلق للفرد النادر والفرد الحادث بلحاظ عمود الزمان، بل من جهة مناسبات الحكم للموضوع، وإن المناسب لكونه من الكبائر، بل هو أعظمها بعد الشرك، إنما هو الزنى، دون مطلق الإقرار في رحم الأجنبية.

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

الرواية الرابعة: ما رواه الكليني، «عن محمد بن أحمد، عن محمد بن يحيى، عن أبي عبد الله الرازي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، عن أبي عبد الله المؤمن، عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الزنا شرٌّ أو شرب الخمر؟ وكيف صار شرب الخمر ثمانون وفي الزنا مائة؟ فقال: يا إسحاق، الحد واحد، ولكن زيد هذا؛ لتضييعه النطفة، ولو ضُعه إيَّها في غير موضعها الذي أمره الله عزَّ وجلَّ به»^(٦١)، بدعوى دلالة الرواية على حرمة وضع النطفة في غير محلها، وهو بإطلاقه شاملٌ للوضع بالممارسة الجنسية وبغيرها، فيشمل التلقيح الصناعي.

ولكن يردُّ عليها ما ورد على الروايات السابقة، من ضعف السند بالحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني؛ وكذلك عدم تمامية الدلالة؛ لكون المتفاهم العرفي منها هو الزنى، دون غيره؛ لوضوح أن السؤال عن زيادة حدِّ الزنى على شرب الخمر، ومن الواضح عدم صدق عنوان الزنى على التلقيح، ولو كان داخلياً. ولهذا جعله الصدوق في الفقيه في «باب ما يجب به التعزير و الحد و الرجم و القتل و النفي في الزنا من كتاب الحدود»^(٦٢). ومن الغريب ما فعله صاحب الوسائل، من جعل الحديث في ضمن باب تحريم الاستمنا من أبواب النكاح المحرَّم^(٦٣)؛ ولعله لأجل تعليل الزيادة في حدِّ الزنى بتضييع النطفة في غير موضعها، ولكن من الواضح أن الاستمنا عليه التعزير، وليس عليه الحدّ.

الرواية الخامسة: ما رواه الشيخ الطوسي، بإسناده المعتبر عن المعلّى بن خنيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ وطأ امرأته، فنقلت ماءه إلى جاريةٍ بكرٍ، فحبلت؟ فقال عليه السلام: الولد للرجل، وعلى المرأة الرجم، وعلى الجارية الحدّ»^(٦٤)، بتقريب أن مقتضى إطلاق ثبوت العقوبة على المرأة التي قامت بنقل ماء الرجل إلى الجارية، وكذلك مقتضى إطلاق ثبوتها على الجارية التي استقبلت الماء، بلا تفصيل بين النقل والانتقال، هو حرمة الفعل في حدِّ نفسه، فيثبت حرمة نقل النطفة من الرجل الأجنبي إلى رحم الزوجة بالتلقيح أيضاً؛ بمقتضى إطلاق حرمة الفعل في حدِّ نفسه.

ولكن ظاهر الرواية ترتيب الحدِّ على الجارية لأجل السحاق، لا على مجرد نقل النطفة من الرجل إليها، ولو بغيره، فلا يمكن التمسك بإطلاقها. كما أن الرواية ضعيفة السند بالمعلّى بن خنيس؛ حيث ضعّفه النجاشي^(٦٥).

الرواية السادسة: ما رواه الصدوق، بإسناده عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام، في ما كتب إليه من جواب مسأله: «وحرّم الله الزنى لما فيه من الفساد، من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد الموارث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد»^(٦٦)، بدعوى عموم التعليل الوارد في تحريم الزنى لغيره من طرق إيصال النطفة إلى رحم المرأة الأجنبية، كالتلقيح الصناعي.

والرواية، مضافاً إلى ضعف سندها؛ بمحمد بن سنان - فقد ذكر النجاشي، نقلاً عن أبي العباس أحمد بن محمد بن سعيد، أنه ضعيفٌ جداً لا يعولُّ عليه^(٦٧)، لا يمكن الاعتماد عليها في المقام؛ لأن ما ذكر من أمورٍ ليست إلا مجرد حكّمٍ للتشريع، وليست عللاً حقيقيّة له. ولو سلّم أنها عللٌ للتشريع فلا يمكن التمسك بعمومها لمثل: التلقيح؛ لأجل أن الزنى علمٌ من الشارع إلغاءً لاعتباره سبباً في التوريث والأنساب، بينما لم يُعلم من الشارع ذلك في التلقيح، وخصوصاً إذا كان صاحب الماء معيناً.

٣- عموم التعليل في أدلة حرمة الزنى

حيث دلّت الروايات الكثيرة على حرمة الزنى على الرجل والمرأة^(٦٨)، وعلل بعضها ذلك بضياع الأنساب، وضياع التوارث، فيمكن التمسك بعموم الروايات أو عموم التعليل فيها؛ لإثبات حرمة التلقيح بماء الأجنبي مطلقاً.

ولكن يمكن الدغدغة في الاستدلال؛ من جهة أن المتفاهم العرفي منها هو صدق عنوان الزنى أو ما يناسبه من الممارسات الجنسية، وأن التعليل منصرفٌ إلى ما علم من الشارع إلغاءً لسببته في التوارث والأنساب، لا مطلق التسبب، ولو كان بالتلقيح.

٤- الارتكاز المتشرعى بجرمة الحمل من الأجنبي

وذلك بتقريب أنه يوجد ارتكازٌ لدى المتشرعة بجرمة التسبب من قبل المرأة في حملٍ ليس بينها وبين صاحب النطفة علاقةً تبيح النكاح والانتساب إليه. ومن الواضح عدم اختصاص هذا الارتكاز بحالات الحمل من الزنى وغيره، كالتلقيح، كما أنه

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

من المعلوم اتصال هذا الارتكاز إلى زمان الأئمة عليهم السلام، فيكون هذا الارتكاز المشرعي متلقىً من قبلكم عليهم السلام.

وقد ناقش بعض المدققين في هذا الارتكاز؛ من جهة «أن العمدة فيه إثبات كونه ارتكازاً للمتشرع بما هم متشرع، وليس من الأمور المتأثرة بالعادات والتقاليد عن الآباء والاجداد وغيرها من العوامل؛ لأن الارتكاز المشرعي الحجّة هو خصوص ما يثبت استناده إلى الشارع الأقدس»^(٦٩).

ولكنّه حاول الجواب عنه بوجود ما يخالف هذا الارتكاز بحسب عادات العرب وغيرهم قبل الإسلام، كما في نكاح الاستبضاع^(٧٠) وغيره، مما يكشف عن نشوء الارتكاز المذكور من جهة النصّ الديني، لا من جهة العادات؛ إذ المفروض أن الثابت منها على خلاف الارتكاز^(٧١).

إلا أن الإشكال المذكور من أساسه غير وجيه؛ فإن الارتكاز المذكور للحرمة إما أن يكون متلقىً من الشارع فيتم الاستدلال به؛ وإما أن لا يكون متلقىً منه، ولكن؛ حيث إنه معاصر له، وقد جرى فيما هو المهم من أغراضه، وهو الفروج، فلا بُدّ من بيان موقفه الشرعيّ تجاهه بالفعل أو القول، إذا لم يكن موافقاً لأغراضه الشرعية؛ من جهة أن وظيفة الإرشاد وبيان الأحكام على عهد الشارع الأقدس، فلو لم يعارض ارتكازية التحريم في أذهانهم لتمّ الإمضاء لهذا الارتكاز، فيكون حجّةً أيضاً، ولو لم تكن حجّيته بعنوان الارتكاز المشرعي. ولا فائدة بعد ذلك من دعوى وجود بعض الأنكحة المعارضة لهذا الارتكاز، كنكاح الاستبضاع وغيره، بعد قيام الارتكاز في زمانهم عليهم السلام. كما أنه من المستبعد جداً نشوء ارتكازٍ لتحريم البضع من جهة صرف العادات والتقاليد؛ فإنها منشأ لقبح العمل، وترتيب الجزاء العشائري عليه، لا لتحريمه عادةً.

نعم، الصحيح في الإشكال أنه من المحتمل جداً نشوء هذا الارتكاز في طول النصوص الشرعية؛ من جهة توهم إطلاقها وشمولها لغير حالات الزنى وحصول الحمل من الممارسات الجنسية المباشرة، مع أن الإطلاق المذكور لا يمكن المساعدة عليه. كما أن المستهجن بحسب الارتكاز هو نفس الممارسات الجنسية، لا مجرد الحمل، ولا أقلّ من التشكيك في الشمول، وحيث إن الارتكاز دليلٌ لبّي فيقتصر فيه على

القدر المتيقن، وهو خصوص الممارسات الجنسية لإحداث الحمل، لا غير.

٥- أصالة الاحتياط في الدماء والفروج

وذلك من خلال وجهين:

أ. الاستدلال بالقاعدة الميرزائية: فقد أفاد المحقق النائيني قاعدة مفادها: إنه «متى علق الحكم الترخيصي بأمر وجودي دلّ التعليق بالدلالة الالتزامية العرفية عن إناطة الرخصة والجواز بإحراز ذلك الأمر الوجودي، وعدم جواز الاقتحام عند الشك فيه. وهذه الملازمة تُستفاد من دليل الحكم، ولكنها ليست ملازمة واقعية، بل ملازمة ظاهرية، يرجع إليها في مقام العمل. وعلى هذا الأساس بنى انقلاب أصالة الحلّ في الدماء والفروج إلى الحرمة؛ من جهة عدم إحراز الخصوصيات الوجودية التي علّق عليها الحلّ والجواز، كعنوان الزوجية وغيرها. وفي المقام؛ حيث إنه حلّ الفرج على الزوج والزوجة وما ملكت يمينه، فمع عدم إحراز هذا العنوان الوجودي يحكم بالحرمة^(٧٢).

وقد اعترض بعض المدققين على هذا البيان بكون المستفاد من وجوب الحفاظ، الذي دلّت عليه الآية، إنما هو في صورة الشكّ في انطباق عنوان الزوج أو الزوجة على الغير، ولا علاقة لهذا بما هو محلّ البحث، من الشكّ في أن مقتضى حفظ الفرج هل هو عدم تلقيح المرأة بمنى غير الزوج أم لا؟

وهذا الاعتراض غريبٌ في بابه؛ فإن القاعدة الميرزائية المذكورة - لو تمّت - لكان مفادها في المقام: إن جواز الوطء وعدم وجوب الحفاظ معلق على عنوان الزوجية أو ملك اليمين، وحيث إننا نحرز عدم الزوجية في المقام فلا إشكال في عدم شمول الجواز له، فيكون مشمولاً بالحرمة؛ إذ ليس المراد من كلام المحقق النائيني أن موضوع القاعدة هو الإحراز، فمع الشكّ فقط نبني على الحرمة، بل موضوع القاعدة المذكورة هو نفس الأمر الوجودي، وإنما يرى العرف بالدلالة الالتزامية العرفية أن الحكم الترخيصي مختصّ بصورة الإحراز، وفي ما عداه لا بُدّ من إجراء الحرمة، سواءً لم يحرز الأمر الوجودي أو أحرز عدمه، كما أفاده بعض تلامذته^(٧٣).

ب. من جهة الروايات الدالة بمجموعها على لزوم الاحتياط في الفروج، وأن أمر

• حكم التلقيح الصناعي داخل الرحم، دراسة تحليلية واستدلالية / القسم الأول

الفرج شديداً، فيجب الاحتياط فيه^(٧٤)، وأنه أحرى أن يُحتاط فيه^(٧٥)، وأن النبي ﷺ نهى عن الجماع على الشبه؛ إذ الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة^(٧٦)، وغيرها مما دلّ على قاعدة الاحتياط في الدماء والفروج عند الشبهات، سواء كانت الشبهة موضوعية أم حكمية. فنجري القاعدة في المقام؛ إذ جواز التلقيح بماء الأجنبية من الشبهات الحكمية في أمر البضع، ولا حاجة إلى البحث عن أسانيد الروايات، بعد حصول الاطمئنان بصدور مفادها، وظهورها المجموعي، بل حصول الاستفاضة في صدور مفاد القاعدة عنهم ﷺ.

وقد يُدعى معارضتها ببعض ما دلّ على عدم تصديق المرأة أو الجارية التي تدعى أنها أرضعت امرأةً وغلاماً لإثبات الحرمة بينهما، وعدم جواز نكاحه لتلك المرأة مع احتمال الحرمة بالرضاع؛ أو الروايات الدالة على تمتع رجلٍ بامرأةٍ ثم ادعى رجلٌ آخر أنه زوجها ولم يُقْمَ بينةٌ على ذلك، أو وقع في نفسه أن لها زوجاً، فبحث، فبان أن لها زوجاً، فقد أجاب الإمام ﷺ عن الجميع بما يخالف الاحتياط، وذلك بعدم سماع دعوى الإرضاع للجارية والغلام، وعدم سماع دعوى الرجل أن المتمتع بها زوجته، وعدم تأثير انكشاف ذلك بعد التمتع بها، وغيرها من الروايات التي تفيد عدم الاحتياط في أمر الفرج^(٧٧).

ولكن يمكن المناقشة في هذه الروايات بأنها واردة في مقام وجود بينةٍ على الخلاف، كما في قضية المتمتع بها؛ فإن النساء مصدقاتٌ على فروجهنّ ما لم تكن مشهورةً بالزنى، أو في مورد دعوى الرضاع؛ فإن الأصل فيه عدمه، فيستحب، فيكون الأصل على خلاف دعواها، وليس المورد من موارد الشبهات، بعد العلم بواسطة ظاهر الحال أو الأصل بجواز النكاح. على أنه لو تمّ فلا يضرّ بمحلّ كلامنا من جريان القاعدة في موارد الشبهات الحكمية، فإن جميع الروايات الواردة في المقام إنما هي جواز النكاح مع وجود شبهةٍ موضوعية، فلو تمتّ هذه الروايات فغاية ما تدلّ عليه اختصاص القاعدة - قاعدة الاحتياط - بموارد الشبهات الحكمية. وهو وإن كان مستهجنًا - لأن القدر المتيقن في بعض الروايات الدالة على القاعدة إنما هو الشبهة الموضوعية، دون الحكمية -، ولكن لو التزمنا به لا يضرّ بالمطلوب.

والحاصل: لو سلّمَت بعض المناقشات على شمول الأدلة لمورد التلقيح بماء

الأجنبي فلا أقلّ من لزوم الاحتياط فيه؛ لعدم حصول الوثوق بشمول أصالة الإباحة أو البراءة لموردٍ يحتمل فيه عدم رضا الشارع بالتفريط فيه، ولزوم الاحتياط.

الأدلة الخاصة على حرمة التلقيح بنطفة الأجنبيّ

وهي عديدة:

الدليل الأول: أدلة تحريم أقارب الزوج. فيمكن الاستدلال بالروايات الدالة على حرمة نكاح الزوجة من قبل أقارب الزوج حرمةً مؤبّدة، كالأب أو الجد؛ أو حرمة مؤقتة، كالأخ^(٧٨)؛ فإن تلك الروايات دالةٌ بإطلاقها على حرمة التلقيح بنطفة أقارب الزوج مطلقاً. ولا يمنع انصرافها إلى المعاشرات الجنسية؛ باعتبارها الطريق الأوضح لتحصيل الذرية، وهو مبغوضٌ عند الشارع من جهة أقارب الزوج.

الدليل الثاني: الاستدلال بالارتكاز التشريعي القائم على حرمة التسبب في أيّ صلةٍ نسبية مع أقارب الزوج؛ لأنه يوجب اختلاط الأنساب بينهم، فيكون الجنين المتكوّن من تلقيح الزوجة بماء أب الزوج ابناً للزوجة، وأخاً للزوج، وهذا مستهجنٌ عرفاً.

ولكنّ هذا الدليل إنما يتمّ على أساس تصحيح الانتساب بمجرد التلقيح؛ أما لو مُنع من ذلك فلا يتمّ الدليل المذكور، ولو من باب إلغاء الشارع تسبب التلقيح في الانتساب في نظره، وتفاوت نظر الشارع مع العرف والعقلاء في المقام ليس بعزيز، فهم ينسبون الولد المتولّد بالزنى إلى الزاني؛ بينما الشارع يلغي هذا الانتساب، ولا يرتب عليه الأحكام.

ب - مع الانضمام إلى نطفة الزوج

بحيث يكون ماءً أقارب الزوج منزوع الحيامن، ووظيفته تنشيط حيامن الزوج؛ كي تقطع المسافة الفاصلة بين المهبل والنفير (قناة فالوب)، الذي يتمّ فيه تلاقي الحيمن مع البيوضة، فيكون الموجب لتلقيح البيوضة هو ماء الزوج، وإنما الماء الآخر مجرد عاملٍ مساعدٍ على تنشيطها.

وهنا قد يستدلّ لحرمة هذه العملية بالأدلة العامة السابقة، من الآيات؛

والروايات؛ وفحوى حرمة الزنى؛ والمرتكز المتشرع على حرمة التسبب في الحمل من الأجنبي؛ وقاعدة الاحتياط في الفروج. كما يمكن الاستدلال له بالأدلة الخاصة الدالة على حرمة النكاح بين الزوجة وأقارب الزوج، وحرمة التسبب في ترتب النسب بينهما، الموجب لخلط الأنساب.

ولكن جميع هذه الوجوه محل نظر:

أما الآيات فهي لو تمت إطلاقاتها في موارد التلقيح بماء الأجنبي مستقلاً فلا إشكال في عدم تماميتها فيه منضمّاً إلى ماء الزوج، بحيث يكون تكوّن الجنين من ماء الزوج، لا من غيره؛ والسّرّ في ذلك أن عنوان حفظ الفروج، أو حفظ الزوج في غيبته، أو كون الزوجة حرثاً ومنبتاً للزوج، لا تتنافى مع التلقيح المذكور، مع كون ماء الرجل هو الموجب للتلقيح. وغاية ما يمكن أن يدعى في تلك الآيات هو منع الشارع عن تولّد الذرية من غير الزوج، وبغضه لذلك. وهذا - كما هو واضح - لا يشمل محلّ كلامنا؛ إذ المفروض أن الذرية ستتولّد من الزوج، لا من ماء الغير.

وأما الروايات فإن الرواية الأولى، الدالة على حرمة إقرار نطفة الأجنبي في رحم المرأة، إنما تدلّ على الحرمة من جهة الممارسات الجنسية، أو التسبب بالإقرار في خلط الأنساب، ولا يحتمل حرمة الفعل في نفسه، مع قطع النظر عن الأمرين المذكورين. وكلا الأمرين منتفٍ في المقام؛ إذ المفروض أن الممارسة الجنسية غير موجودة، كما أن الأنساب لن تختلط؛ لأن تكوّن الطفل من ماء الزوج.

وكذلك الحال في الرواية الثانية، التي دلّت على حرمة إفراغ ماء الأجنبي في رحم المرأة المحرّمة عليه، فإن هذا التعبير لو كان له إطلاقاً لغير موارد الممارسات الجنسية، بحيث يشمل التلقيح الصناعي، فلن يكون شاملاً له فيما لو كان تكوّن الطفل من ماء الزوج؛ لأن المقطوع به أن المحرّم هو إما الممارسات الموجبة لإفراغ مائه في المرأة المحرّمة؛ وإما من جهة التسبب أيضاً. وكلاهما منتفٍ في المقام.

والكلام نفسه في الرواية الثالثة، الدالة على حرمة وضع النطفة في رحم لا تحلّ.

وأما التعبير الوارد في الرواية الرابعة، من تضييع النطفة في غير محلّها، فهو وإن كان بنفسه شاملاً لمحلّ بحثنا، ولكنّ سياق الرواية دالٌّ على أنه إنما كان من

المحرّمات لأجل إفضائه إلى عدم تربية الأولاد وحصول النسل، فهو ناظرٌ إلى الزنى، الموجب لعدم استقامة النسل، فلا يشمل محلّ الكلام.

وبقيّة الروايات، كحرمّة نقل الماء بالمساحقة وذهاب الأنساب وغيرها، فهي بلا إشكالٍ لا تشمل الصورة محلّ البحث.

فالمتحصّل من جميع ما ذكر أن القول الصحيح هو القول بالتفصيل بين التلقيح بماء أقارب الزوج منزوع الحيامن، فيجوز؛ وبين التلقيح به مستقلاً، بحيث يتكوّن الطفل منه، فلا يجوز، ولا أقلّ من قيام المرتكز المتشرّع على حرّمته، أو إجراء قاعدة الاحتياط فيه.

- يتبع -

الهوامش

- (١) محمد أمين زين الدين، كلمة التقوى ٤: ٤٥٢، قم - إيران، ط٣، ١٤١٣هـ.
- (٢) عليّ بن إبراهيم القمي، تفسير القمّي ٢: ٨٩.
- (٣) انظر: محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٠.
- (٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٢٠، باب ٧٥ من أبواب مقدّمات النكاح، ح٤.
- (٥) انظر: محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٠، بتصرّف.
- (٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، باب ٧٦ من أبواب مقدّمات النكاح.
- (٧) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٣، بتصرّف.
- (٨) المصدر السابق: ٢٤، بتصرّف.
- (٩) محمد بن عليّ بن بابويه القمّي (الصدوق)، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٢.
- (١٠) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٨.
- (١١) انظر: محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات ٢: ٧.
- (١٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٥١٣.
- (١٣) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٩.
- (١٤) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٤٣.
- (١٥) انظر: محمد بن محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٦٩.

- (١٦) انظر: محمد بن محمد الأشعبي، الجعفریات (الأشعثيات): ١٠٧؛ أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٢١٧؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٠؛ الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥١٤، ٥٧٠؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٣: ٣١٣؛ تهذيب الأحكام ٨: ٨٨.
- (١٧) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٩.
- (١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢١، باب ١ من أبواب العيوب والتدليس، ح ٣.
- (١٩) انظر: المصدر السابق، ج ٢١، باب ١ من أبواب العيوب والتدليس، ح ١، ح ٢، ح ٥، ح ٦، ح ١٠، ح ١٣.
- (٢٠) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعي.
- (٢١) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٢، باب ٢ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ١؛ باب ١٥ من أبواب العدد، ح ٤، ح ٥، ح ٦، ح ٧، ح ٨، ح ٩، وغيرها.
- (٢٢) المصدر السابق، ج ٢، باب ٢٤ من أبواب غسل الميت، ح ١٣.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق، ج ٢، باب ٢٤ من أبواب غسل الميت، ح ٣؛ باب ٣٢ من أبواب التكفين؛ باب ٢٤ من أبواب صلاة الجنائز.
- (٢٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٢٧؛ علي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤٥٩؛ محمد أمين زين الدين، كلمة التقوى ٤: ٤٥٤؛ جواد بن علي التبريزي، المسائل المنتخبة: ٤٢٥؛ روح الله الخميني، تحرير الوسيلة: ٦٢١؛ محمد جواد مغنّية، الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٧٤.
- (٢٥) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١٠: ٨٣٠.
- (٢٦) علي بن إبراهيم القميّ، تفسير القميّ ٢: ١٠١.
- (٢٧) انظر: محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية، الملحق الرابع: ٥٥١ - ٥٧١.
- (٢٨) انظر: هاشم بن سليمان البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٨ - ٥٩.
- (٢٩) انظر: محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٤٧.
- (٣٠) أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقائيس اللغة ٤: ٤٧٨.
- (٣١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٣: ٩٦.
- (٣٢) انظر: هاشم بن سليمان البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٢: ٤٩٧؛ عبد علي بن جمعة العروسي الحوزي، نور الثقلين ١: ٧٧٧.
- (٣٣) انظر: علي بن إبراهيم القميّ، تفسير القميّ: ١٣٧؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١٠: ٥٧٨.
- (٣٤) الكليني، الكافي ١١: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (٣٥) انظر: أبو الحسن أحمد بن عليّ النجاشي، رجال النجاشي: ٣٠٠.
- (٣٦) محمد بن الحسن الطوسي، العدة في الأصول ١: ١٥٠.
- (٣٧) محمد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٣.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ٥١٥.
- (٣٩) محسن حرم پناهي، التلقيح الصناعي، مجلة فقه أهل البيت (ع)، العدد ١٠: ٦٧.
- (٤٠) محمد بن محمد المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ١٧٩.
- (٤١) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، رجال الشيخ الطوسي: ١٤٦، ١٧٨، ٢٣٢، ٢٤٩، ٢٨٥، ٣٠٢.

- (٤٢) انظر كلامه في الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢١٦.
- (٤٣) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٠٣، ٤٠٤.
- (٤٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٣٧.
- (٤٥) الكليني، الكافي ١١: ٢٤٣، باب الزاني، (ط. دار الحديث).
- (٤٦) الصدوق، الخصال ١: ١٢٠.
- (٤٧) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠، باب ما جاء في الزنى.
- (٤٨) محسن حرم پناهي، التلخيص الصناعي، مجلّة فقه أهل البيت (ع) ١٠: ٧٠ - ٧١.
- (٤٩) النجاشي، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنّف الشيعة): ٣١٥.
- (٥٠) أبو الحسن أحمد بن أبي عبد الله (ابن الفضائري)، كتاب الضعفاء (رجال ابن الفضائري): ٨٦.
- (٥١) أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، ج ٢ (مسائل رجالية)، رقم السؤال (١٤٢٧).
- (٥٢) محمد بن محمد الأشعبي الكوفي، الجعفریات (الأشعبيات): ٩٩.
- (٥٣) محمد رضا السيستاني، قيسات من علم الرجال ٢: ١٦٠.
- (٥٤) علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١.
- (٥٥) جعفر بن محمد (ابن قولويه)، كامل الزيارات، التجف الأشرف، ط ١، ١٣٥٦هـ.ش.
- (٥٦) انظر: أبو الفضل حافظيان البابلي، رسائل في دراية الحديث ١: ١٨٤ (الرعاية لحال البداية في علم الدراية / الشهيد الثاني): ٢: ٥٤٠ (الوجيزة في علم دراية الحديث / ملأ عبد الرزاق بن علي رضا الحائري الاصفهاني الهمداني).
- (٥٧) المنيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٦.
- (٥٨) محمد رضا السيستاني، قيسات في علم الرجال ٢: ١٦١.
- (٥٩) المصدر السابق ٢: ١٦١ - ١٦٤، نقل بالمعنى.
- (٦٠) المصدر السابق ٢: ١٦٧ - ١٦٩، نقل بالمعنى.
- (٦١) الكليني، الكافي ١٤: ٢٤٩.
- (٦٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٩.
- (٦٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٥٢.
- (٦٤) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٤٩.
- (٦٥) النجاشي، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنّف الشيعة): ٤١٧.
- (٦٦) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥.
- (٦٧) النجاشي، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنّف الشيعة): ٣٢٨.
- (٦٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٧ - ٣٢٣، باب ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٦ و ٨ و ٩ و ١١ من أبواب النكاح المحرّم.
- (٦٩) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٦٦.
- (٧٠) وهو نوع من نكاح الجاهليّة، وهو استفعال من البُضْع: الجماع. وذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل؛ لتنال منه الولد فقط. كان الرجل منهم يقول لأُمته أو امرأته: أرسلني إلى فلان فاستبضعي

- منه، ويعتزلها فلا يمسهَا حتَّى يتبيَّن حملها من ذلك الرجل. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد. انظر في تفسيره: مبارك بن محمد (ابن الأثير الجزري)، النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ١٣٣.
- (٧١) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٦٧.
- (٧٢) محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول (تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني) ٣: ٣٨٤ - ٣٨٥، نقل بالمعنى.
- (٧٣) انظر: الميرزا محمد تقي الآملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ١: ١٠٧، نقل بالمعنى.
- (٧٤) الكليني، الكافي ١٠: ٨٣٠.
- (٧٥) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٨٠.
- (٧٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٤٧٤.
- (٧٧) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٧٦ - ٧٧، نقل بالمعنى.
- (٧٨) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠: ٣٦١ - ٥١٢، أبواب ما يحرم بالنسب وبالرضاع وبالمصاهرة.

شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة

عرض ونقد

الشيخ علي نذر^(*)

مقدمة

اختلف المسلمون بجميع طوائفهم في ذبيحة أهل الكتاب؛ فذهب مشهور فقهاء الشيعة إلى عدم إجازتها؛ ووافقهم على ذلك الحنابلة والشافعية في المجوس، وكرهوا في اليهود والنصارى؛ وذهب الحنفية والمالكية إلى إباحتها لأهل الكتاب، وإن لم يذكر اسم الله عليها^(١).

وبمرور الزمن، بدأت وجهة النظر المخالفة للمشهور - والتي ترى حلية ذبائح أهل الكتاب إذا أُحرزت تسميتهم على الذبيحة - تحضر ولو على مستوى البحث الفقهي غير الفتوائي، وصولاً إلى عصرنا الحاضر؛ حيث ذهب إلى الحلية بعض العلماء، ومن أبرزهم: الشيخ محمد جواد مغنّية، والسيد محمد صادق الصدر في كتابه ما وراء الفقه، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد تقي القمي، والشيخ محمد هادي معرفة، والشيخ محمد إبراهيم الجنّاتي، والسيد كمال الحيدري، وغيرهم. واحتاط وجوباً - ولم يُفتَ - عددٌ من الفقهاء، منهم: السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمود الهاشمي، والسيد علي السيستاني، والسيد محمد صادق الروحاني (في بعض كتبه الفتوائية)، والسيد محمد تقي المدرّسي، مع قبوله بالحلية في حال الحرج. وتعتبر هذه المسألة من القضايا التي اختلفت فيها الروايات بشدة، واستوجبت ذكر سلسلة من الحلول، كان السائد منها: حمل روايات الترخيص في ذبيحة أهل الكتاب على التقيّة، في حين كان يمكن أن تكون هناك حلولاً أخرى أكثر

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

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

انسجاماً مع القرآن. وقد جرى البحث في أدلة اشتراط إسلام الذابح لتذكية الذبيحة وفق التسلسل التالي:

- أولاً: أقوال الفقهاء، عرض تاريخي.
- ثانياً: الشواهد القرآنية ودلالاتها.
- ثالثاً: الأدلة الروائية، تصنيفاً وتحليلاً.
- رابعاً: تقديم المقاربات للحل، ومعالجة بعض الإشكاليات.
- خامساً: أجزاء التسمية بالمسيح.
- سادساً: خاتمة البحث، مع تلخيص ما تمّ التوصل إليه.

أولاً: أقوال الفقهاء، عرض تاريخي

اختلفت آراء فقهاء الشيعة في شرطية إسلام الذابح لإحراز التذكية في الذبيحة كما يلي:

١- اشتراط الإسلام مطلقاً

وهو الرأي المشهور. ذهب الشيخ المفيد^(٢)، والشيخ الطوسي^(٣)، والسيد المرتضى^(٤)، وسائر^(٥)، والشهيد الأول^(٦)، والمحقق الأردبيلي^(٧)، والمحقق السبزواري^(٨)، والفيض الكاشاني^(٩)، وغيرهم^(١٠)، إلى اشتراط الإسلام، فحرموا ذبائح الكفار مطلقاً، سواء كانوا أهل ملّة - كاليهود والنصارى والمجوس - أو لا - كعباد الأوثان والنيران وغيرهما -، ومعهم الناصبي، واستثنى بعض - كابن إدريس الحلّي - المستضعف، حيث جوّز أن يتولى الذبحة المؤمن والمستضعف، الذي لا ممناً ولا من مخالفتنا^(١١).

٢- كفاية التسمية من أهل الكتاب

فقد ذهب بعض الفقهاء إلى حلية ذبائح الفرق الثلاثة لأهل الكتاب إذا سمع تسميتهم. وهو مختار الشيخ الصدوق في المقنع، حيث قال: «ولا تأكل ذبيحة من ليس على دينك في الإسلام، ولا تأكل ذبيحة اليهودي والنصارى والمجوسي، إلا أن تسمعهم

يذكرون اسم الله عز وجل عليها، فإذا ذكروا اسم الله عز وجل عليها فلا بأس بأكلها؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾، واعتمده العلامة الحلبي أيضاً، حيث قال: «والمعتمد جواز أكل ذبيحتهم إذا اعتقدوا وجوب التسمية»^(١٢).

٣- إباحة ذبائح أهل الكتاب مطلقاً

نسب العلامة الحلبي إلى ابن أبي عقيل^(١٣) إباحة ذبائح أهل الكتاب، دون المجوسي، وإن لم يذكر اسم الله عليها، «وظاهر كلامه يشمل الحربي والذمي»^(١٤)، إلا أن ابن الجنيد أدخل المجوسي، ووافقه على ذلك الشهيد الثاني^(١٥)، مع أنه احتاط بفتواه^(١٦)، وأيضاً المحقق النراقي^(١٧). وكذا أضاف أبو الصلاح - إلى ذبيحة الكافر - ذبيحة جاحد النص^(١٨). أما الفيض الكاشاني فبقي مردداً بين الرأي الثاني والثالث^(١٩).

وبناءً على هذا الاختلاف لا بد للباحث من تتبُّع الآيات والروايات ذات الدلالة؛ للبحث فيها، ومناقشتها، ومعرفة مدياتها.

ثانياً: الشواهد القرآنية ودلالاتها

والآيات الواردة في المقام هي:

١- آيات المحرّم من اللحوم

١. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ (المائدة: ٣).
٢. ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمُ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٥).
٣. ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥).

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٤. ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣).

وكما هو واضح لا إشارة في هذه الآيات الأربع إلى شرط إسلام الذابح، بل يمكن القول: إنه يمكن استفادة عكس ذلك، وهو عدم شرطية إسلام الذابح، لو قلنا باستفادة الحصر من مجموع الآيات الواردة، كما استفاد السيد الطباطبائي، حيث قال: «وكُلُّهَا كما ترى - على اختلاف ما في لفظها - واقعة في أربعة مواضع من القرآن، في سورتي الأنعام والنحل، وهما مكيتان، من أوائل ما نزلت بمكة وأواخرها، وفي سورتي البقرة والمائدة، وهما من أوائل ما نزلت بالمدينة وأواخرها، وهي تدلّ على حصر محرّمات الأكل في الأربعة المذكورة: الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، كما نبّه عليه بعضهم»^(٢٠).

٢- آيات بيان شروط حلّية الطعام

﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ♦ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لِيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنْ رَبُّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ♦...♦ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسَّقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١١٨ - ١٢١).

يشير سياق الآيات إلى أن الحدّ بين جواز الأكل وعدمه هو ذكر اسم الله عليها. ووفق ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه، ولا تأكلوا ممّا لم يُذكر اسم الله عليه، أي فرّقوا بين المذكّي والميتة، فكلوا من هذه، ولا تأكلوا من ذلك... قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ... إلى آخر الآية﴾ بيان تفصيلي لإجمال التصريح الذي في الآية السابقة، والمعنى أن الله فصل لكم ما حرّم عليكم، واستثنى صورة الاضطرار، وليس في ما فصل لكم ما ذكر اسم الله عليه، فلا بأس بأكله...»^(٢١).

وعلى هذا، فإنه، ومع القول بإطلاق هذه الآيات، يُستفاد أيضاً تزكية الذبيحة على يد المسلم أو الكافر، بشرط التسمية.

٣- آية حلية طعام أهل الكتاب

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ٥).

ويوجد في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ احتمالات عديدة، أوردتها الفقهاء والمفسرون. ولكثرتها قال العلامة الطَّبَّطَبَائِي: «اعلم أن للمفسرين في هذه الآية خوفاً عظيماً...»^(٣٣). وعلى هذا سنقتصر على أبرز الآراء المذكورة في المقام:

الرأي الأول: اعتبر بعض أن المراد بأهل الكتاب في الآية هم الذين آمنوا بالإسلام ممن كانوا يهوداً أو نصارى، وإنما أطلق عليهم اسم (أهل الكتاب) باعتبار صفتهم السابقة، كما يطلق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ. وقد نقل الشيخ المفيد هذا الرأي في كتابه تحريم ذبائح أهل الكتاب، حيث قال: «ذهب جماعة من أصحابنا إلى أن المعنى في هذه الآية من أهل الكتاب مَنْ أسلم منهم وانتقل إلى الإيمان، دون مَنْ أقام على الكفر والضلال؛ وذلك أن المسلمين تجنَّبوا ذبائحهم بعد الإسلام، كما كانوا يتجنَّبونها قبله، فأخبرهم الله تعالى بإباحتها؛ لتغيُّر أحوالهم عما كانت عليه من الضلال». ثم ذكر ردَّهم على إشكالٍ مقدَّر، حيث «قالوا: وليس بمنكرٍ أن يسميهم الله أهل كتابٍ وإن دانوا بالإسلام، كما سمى أمثالهم من المنتقلين عن الذمة إلى الإسلام، حيث يقول: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩]، فأضافهم بالنسبة إلى الكتاب وإن كانوا على ملة الإسلام، فهكذا تسمى مَنْ أباح ذبيحته من المنتقلين عما لزمه، وإن كانوا على الحقيقة من أهل الإيمان والإسلام»^(٣٣).

ويردُّ عليه:

أولاً: إن هذا لا ينسجم مع اللحن الامتثالي للآية، حيث إنها تخاطب المسلمين بتصدير قوله: «اليوم»؛ للدلالة على الامتثان منه تعالى على المؤمنين بإحلال طعام أهل

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

الكتاب والمحصات من نساءهم للمؤمنين^(٢٤). فأين المنة إن كانوا مسلمين أصلاً؟
ثانياً: إن الأصل أن يحمل اللفظ على معناه الحقيقي، إلا مع وجود قرينة على
خلاف ذلك، فأين القرينية؟ وما ذكر من حمل لفظ أهل الكتاب على صفتهم
السابقة في الآية الأخرى غير مسلم به.

الرأي الثاني: اعتبر كثير من الفقهاء أن المراد بالطعام المذكور في الآية هو
خصوص الحبوب من المزروعات، دون اللحوم من الحيوانات. وهذا وارد في بعض
الأحاديث^(٢٥)، كما سيأتي. وقد قال ابن زهرة الحلبي، في غنية النزوع: «لا يعارض ما
ذكرناه قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾؛ لأن لفظ الطعام إذا
أُطلق انصرف إلى الحنطة»^(٢٦). وذكر الشيخ الجواهري أيضاً مثل ذلك، فقال: «كما
أنه لا ينبغي الإصغاء للاستدلال على الطهارة أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾، بعد ورود الأخبار المعتبرة، وفيها الصحيح
والموثق وغيرهما، بإرادة العدس والحبوب والبقول من الطعام، سيما مع تأييدها بما
عن المصباح المنير أنه «إذا أطلق أهل الحجاز الطعام عنوا به البرّ خاصة»، وما عن
المغرب من «أن الطعام اسم لما يؤكل، وقد غلب على البرّ»، بل عن ابن الأثير، عن
الخليل: «إن الغالب في كلام العرب أنه البرّ خاصة»، إلى غير ذلك مما حُكي عنهم،
مما يقتضي اختصاصه بالبرّ»^(٢٧). وبذلك قال غيرهما أيضاً^(٢٨).

التحقيق في معنى الآية

أ- في معنى «اليوم»

اختلف المفسرون في المراد بكلمة «اليوم» الواردة في هذه الآية؛ فذهب بعضهم
إلى القول بأنه يوم «عرفة»؛ وذهب آخرون إلى أن المراد هو اليوم الذي تلا فتح خيبر، ولا
يبعد أن يكون هو نفس «يوم غدیر خم»، الذي تحقّق فيه النصر الكامل للمسلمين
على الكفار.

لكن بتتبع استعمال لفظ اليوم في القرآن يمكن ملاحظة عدد من المعاني
المستعملة في الآيات: اليوم الطبيعي / ٢٤ ساعة، أو يوم القيامة؛ أو إيذان ببدء مرحلة
جديدة. ويظهر أن المقصود هنا هو بدء مرحلة جديدة، كأن يُقال: من الآن فصاعداً،

يعني من اليوم بدأت مرحلة جديدة. وليس المقصود بذلك هو الـ ٢٤ ساعة، وإنما المراد هو انتهاء مرحلة وابتداء مرحلة جديدة، لها أحكامها، ولها خصائصها، من قبيل: قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وكلها على نفس النسق، فسواء كان يوم ذي الحجة أو عرفة المقصود هو أنه أيها المسلمون أو المؤمنون قد بدأت مرحلة جديدة، لها أحكام جديدة^(٢٩).

ب - سبب بدء مرحلة جديدة

لا بُدَّ أن شيئاً قد حدث حتى امتنَّ الله على المسلمين بإحلال طعام أهل الكتاب والمحصنات من نسائهم، وقد يمكن القول بأن الآية نزلت في ظرفٍ قد صار فيه للإسلام السلطة الكاملة على شبه الجزيرة العربية، وقد أثبت الإسلام وجوده في كلِّ الساحات والبيادين على طول هذه الجزيرة وعرضها، بحيث إن أعداء الإسلام قد تملَّكهم اليأس التام؛ لعجزهم عن دحر المسلمين، ولذلك اقتضت الضرورة - في مثل هذا الظرف المناسب للمسلمين - أن تُرفع القيود والحدود التي كانت مفروضة قبل هذا في مجال مخالطة المسلمين لغيرهم، حيث كانت هذه القيود تحول دون تزاور المسلمين مع الغير. لذلك نزلت هذه الآية الكريمة، وأعلنت تخفيف قيود التعامل والمعايشة مع أهل الكتاب، بعد أن ترسَّخت قواعد وأسس الحكومة الإسلامية، ولم يعد هناك ما يُخشى منه من جانب غير المسلمين، فسمحت الآية بالتزاور بين المسلمين وغيرهم، وأحلت طعام بعضهم لبعض، كما أحلت الزواج فيها بينهم^(٣٠). وهذا كان مفاجئاً للمسلمين، فعلى قدر ما كان هناك ارتياب قبل اليوم في المسألة ضمَّ الله قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ إلى قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ... الْآيَةَ﴾، وهي من قبيل: ضم المقطوع به إلى المشكوك فيه؛ لإيجاد الطمأنينة في نفس المخاطب، وإزالة ما فيه من القلق والاضطراب، كقول السيّد لخادمه: لك جميع ما ملكته وزيادة هي كذا وكذا، فإنه إذا ارتاب في تحقُّق ما يعدُّ سيده من الإعطاء شفع ما يشك فيه بما يقطع به؛ ليزول عن نفسه أذى الرَّيب إلى راحة العلم. فكأن نفوس المؤمنين لا تسكن عن اضطراب الرَّيب في أمر حلِّ طعام أهل الكتاب لهم بعدما كانوا يشاهدون التشديد

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

التام في معاشرتهم ومخالطتهم ومساسهم وولايتهم، حتى ضمّ إلى حديث حلّ طعامهم أمر حلّ الطيبات بقولٍ مطلق، ففهموا منه أن طعامهم من سنخ سائر الطيبات المحلّة، فسكن بذلك طيش نفوسهم، واطمأنت قلوبهم. وكذلك القول في قوله: والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم^(٣١).

خلاصة القول: إن الآية - موضوع البحث - جاءت لترفع الحدود والقيود السابقة الخاصة بمعاشرة أهل الكتاب؛ والدليل على ذلك هو إشارة الآية إلى إباحة طعام المسلمين لأهل الكتاب، أي السماح للمسلمين باستضافتهم. كما تتطرق الآية بعد ذلك مباشرة إلى حكم التزاوج بين المسلمين وأهل الكتاب (أي الزواج بنساء أهل الكتاب). وبديهي أن النظام الذي يمتلك السيطرة الكاملة على أوضاع المجتمع هو وحده القادر على إصدار مثل هذا الحكم؛ لمصلحة أتباعه، دون أن يساوره أي قلقٍ بسبب الأعداء^(٣٢).

ج - في معنى الطعام

يعتقد أغلب مفسري أهل السنّة أن «طعام أهل الكتاب يشمل كلّ أنواع الطعام، سواء كان من لحوم الحيوانات المذبوحة بأيدي أهل الكتاب أنفسهم أو غير ذلك من الطعام؛ بينما تعتقد الأغلبية الساحقة من مفسري الشيعة وفقهاهم أن المقصود من «طعام أهل الكتاب» هو ما عدا اللحوم المذبوحة بأيدي أهل الكتاب. إلا أن هناك القليل من علماء الشيعة - أيضاً - يقولون بصحة النظرية الأولى التي أتبعها أهل السنّة»^(٣٣).

ج/١- الطعام في اللغة

١- قال ابنُ فارس: (طعم) الطاء والعين والميم أصلٌ مطردٌ منقاسٌ في تذوق الشيء. يقال: طعمت الشيء طعماً، والطعام هو المأكول، وكان بعض أهل اللغة يقول: الطعام هو البرّ خاصة^(٣٤).

فالأصل استخدام اللفظ في كلّ ما يؤكل، بحسب معجم مقاييس اللغة.

٢- قال ابن منظور: (مادة طعم): الطعمُ: اسمٌ جامعٌ لكلِّ ما يؤكل^(٣٥).

٣. قال الجوهري: الطَّعام ما يُؤكَل، ورُبِّما خصَّ بالطعام البرَّ خاصَّةً، يُراد منه البرُّ^(٣٦).

ويتبين بذلك أن الأصل في اللغة استخدام لفظ الطعام لكلِّ ما يُؤكَل أو يسدُّ جوعاً، وحملها على غير ذلك يحتاج إلى قرينة.

ج/٢- التركيب اللغوي وإفادة العموم

يشير الشهيد الثاني إلى أن المحققين من الأصوليين - ومنهم: الإمام الرازي في المحصول - ذهبوا إلى أن المفرد المضاف يفيد العموم. والأمر هنا كذلك؛ واستدلَّ عليه بصحَّة الاستثناء الذي هو معيار العموم. ذكر ذلك في الكلام على أن الأمر للوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، فإنه يصحُّ أن يُقال: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني. ووافق على هذا العلامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، وإن خالفه في المختلف: «وكذا نقول في هذه الآية هنا، يصحُّ أن يقال: (وطعام الذين أتوا الكتاب) إلا الطعام الفلاني، فدلَّ على أنه للعموم؛ لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل».

ج/٣- الطعام في القرآن

يوجد الكثير من الآيات التي ورد فيها لفظ طعام، ويمكن الاكتفاء بذكر جملة منها:

﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرماً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾.
﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إني تَرَكْتُ مَلَّةً قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾.
﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾.
﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾.
﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً﴾.
﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾.
﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ﴾.
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾...، وغيرها.

وبملاحظة الآيات العديدة الواردة في القرآن - التي تضمّنت لفظ «طعام» -، المذكورة هنا وغير المذكورة، لا يُفهم التقييد منها بمفهوم الطعام، كما هو موجود في التفاسير في خصوص الآية محلّ البحث.

ج/مدلالة السياق^(٣٧)

سياق الآيات السابقة واللاحقة لآية الإحلال تشير إلى أن مورد الحديث هو اللحوم، حيث قال تعالى في الآية الأولى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ﴾، ثم في الآية الثالثة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾، ثم الآية الرابعة: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾. إذن الآيات الأولى والثالثة والرابعة تتحدّث عن اللحوم خاصّة، وسياقها سياق واحد مع الآية الخامسة التي هي محلّ البحث، فمع إكمال السياق الجاري للآيات يمكن القول بأن الحديث هو عن اللحوم، أو لا أقلّ عن مطلق الطعام الذي يشمل اللحوم.

يذهب الشيخ جوادي الأملي، بحسب ما ينقل عنه السيد الحيدري، إلى أكثر من ذلك، فيعتبر أن سياق الآيات ليس مطلقاً يشمل اللحوم، بل هو مرتبط باللحوم، ومن يريد أن يشمل غير اللحوم يحتاج إلى دليل؛ حيث إنه تعالى قال: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُثَلَّى عَلَيْكُمْ﴾، ثم بيّن ما يُثَلَّى علينا من المحرّمات، ثم ذكر المحلّلات، وأضاف عليها (طعام الذين أوتوا الكتاب). ووفق ما ذكره يعتبر الشيخ الأملي أن المذبوح بيد أهل الكتاب حلال، بحسب القرآن^(٣٨).

ج/عدم التحريم السابق لشراء البرّ والحبوب من أهل الكتاب

حيث ذكرنا أن بعضهم ذهب إلى اعتبار كون الآية إيداناً بتحليل شراء الحبوب والبرّ من أهل الكتاب، مع أن بيع وشراء الحبوب من أهل الكتاب لم يكن محرماً قبل نزول هذه الآية، فهذه الأغذية كانت حلالاً من قبل، ولا فرق بين وجودها في أيدي أهل الكتاب أو غيرهم! وحينئذٍ لا يبقى وجه منّة على المسلمين في ما ذكره الله بكلامه (اليوم...)! ولا يوجد أيّ إيدانٍ بمرحلة جديدة. وهذا ما لا ينسجم مع السياق!

يذكر الشريف المرتضى، في كتابه الانتصار، «أن أصحابنا يحملون قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ على ما يذكرونه ممّا يؤكل من حبوبٍ وغيرها، وهذا تخصيصٌ لا محالة؛ لأن ما صنعه طعاماً من ذبائحهم يدخل تحت اللفظ، ولا يجوز إخراجه إلاّ بدليل^(٣٩). فإن جعلوا هذا مختصاً بالأشياء اليابسة، كالحبوب وما أشبهها، فأيّ فائدة تبقى في تخصيصهم بالآية؛ لأن ذلك يجوز استعماله من يد الكفار الذين ليسوا بأهل الكتاب، فمولانا أحسن الله إليه يوضّح لنا ذلك^(٤٠). ومثل ذلك ما ذكره الأردبيلي وغيره^(٤١).

ويؤكد ذلك ما ذكره المحقّق البحراني في الحدائق الناضرة، فقال: قوله عزّ وجلّ: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ شاملٌ لما باشروه وغيره، وتخصيصها بالحبوب ونحوها مخالفٌ للظاهر؛ لاندراجها في الطيبات؛ ولأن ما بعدها: ﴿وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾، شاملٌ للجميع قطعاً؛ ولانتفاء الفائدة في تخصيص أهل الكتاب بالذكر، فإن سائر الكفار كذلك^(٤٢).

ويقول الفيض الكاشاني: فإن الطعام إمّا هو ما يطعم مطلقاً، فيشمل ما نحن فيه؛ أو الذبائح كما فسّره بعضهم، فهو نصٌّ فيه. وأما حمله على الحبوب، كما ورد في الأخبار، فهو بعيدٌ، مع أن حلّها غير مختصّ بهم، بل شاملٌ لجميع أصناف الكفار^(٤٣).

ومن كلّ ما تقدّم يمكن استخلاص أن الآية ليست بصدد تحليل البرّ والحبوب، فهذا تحصيلٌ للحاصل^(٤٤)، بل إن حديث الآية مطلقٌ، يشمل مطلق طعامهم، إلاّ ما لا يقبل التذكية كلحم الخنزير، أو يقبلها من ذبائحهم لكنّهم لم يذكّوها، كالذي لم يهلّ به لله، ولم يذكّ تذكيةً إسلاميةً؛ فإن الله سبحانه عدّ هذه المحرّمات

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

المذكورة في آيات التحريم - وهي الآيات الأربع التي في سور البقرة والمائدة والأنعام والنحل - رجساً وفسقاً وإثمًا، كما تبين في ما مرّ، وحاشاه سبحانه أن يُحلّ ما سمّاه رجساً أو فسقاً أو إثمًا؛ امتناناً بمثل قوله: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾، فهذه المحرّمات بعينها واقعة قبيل هذه الآية، في نفس السورة. وليس لأحد أن يقول في مثل المورد بالنسخ، وهو ظاهر، وخاصة في مثل سورة المائدة، التي ورد فيها أنها ناسخة غير منسوخة^(٤٥).

المراد الأعمق للآية

يظهر من خلال الآية أن الله تعالى لا يريد تحليل لحوم أهل الكتاب مع التزامهم بالشروط فحسب، وإلا فإنه كان استبدل لفظ الطعام باللحوم؛ إذ كان ذلك أكثر اتساقاً مع الآيات السابقات التي تحدّثت عن اللحوم، ولا حاجة أيضاً لأن يقول: ﴿وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ﴾، ولهذا ذكر العلامة الطباطبائي أن الظاهر من عبارة ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ﴾ أنه كلام واحد ذو مفاد واحد؛ إذ من المعلوم أنه ليس في مقام تشريع حكم الحلّ لأهل الكتاب، وتوجيه التكليف إليهم، وإن قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع الدينية، كالأصول، فإنهم غير مؤمنين بالله ورسوله وبما جاء به رسوله، ولا هم يسمعون، ولا هم يقبلون، وليس من دأب القرآن أن يوجّه خطاباً أو يذكر حكماً إذا استظهر من المقام أن الخطاب معه يكون لغواً، والتكليم معه يذهب سدى...^(٤٦). وذكر مثل ذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره الأمل^(٤٧). وهذا الاستهجان في محلّه فإن الآية بصدد النظر إلى ما هو أوسع وأعمق من جهة العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب؛ فقوله تعالى: ﴿حَلَّ لَكُمْ وَ... حَلَّ لَهُمْ﴾ يظهر منه كونها إشارة إلى المسلمين للتعامل والانفتاح على أهل الكتاب بهذا القدر المتيقن من الثقة.

ويؤيد هذا، ما ذكره السيد محمد باقر الصدر، في شرح العروة الوثقى، حيث قال: إن الظاهر من المقطع القرآني المذكور أنه بصدد إلغاء البيئونة، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة وأهل الكتاب... ولهذا فإن النصّ القرآني يحلّل طعام المسلمين للكتابي كما يحلّل طعامه لهم. ومن الواضح أن التحليلين معاً يستهدفان غرضاً

تشريعياً واحداً، وهو ما ذكرناه من إلغاء البيئونة، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية أيضاً. فالسياق كله متَّجّه نحو ذلك، فهو يدلّ على أن إضافة الطعام إلى أهل الكتاب، وكونه طعامهم، ليس ملاكاً للاجتناب والمقاطعة^(٤٨).

وخلاصة البحث في هذه الآية: إن تحليل القرآن مطلق طعام أهل الكتاب معناه السعة^(٤٩) والارتياح والانفتاح، ورفع المحدودية والممنوعية^(٥٠) في التعامل بما عندهم من طعامهم، وليس معنى ذلك أنهم لم يكونوا مطمئنّين لطعامكم أيضاً، بل أنتم لم تكونوا مرتاحين لإطعامهم إياكم، فأراحت الآية المسلمين لتناول ما عند أهل الكتاب، مع العلم أن القرآن لم يذكر - ولو في آية واحدة - المنع عن تناول ما هو موجود عند أهل الكتاب بما هم أهل كتاب، بل ذكر شروطاً مرتبطةً بفعل الذبح، فيكون أحد مظاهر السعة قبول المسلمين ذبح أهل الكتاب مع التزامهم بالشروط من اليوم، فقبل اليوم لم يكن هناك ارتياحٌ وسعةٌ لجهة الطمأنينة لأهل الكتاب وطعامهم، والآن - بعد هذا اليوم - صار الأمر كذلك. وهو كلامٌ عامٌ مطلق، يمكن عدّه بمثابة أصلٍ في التعاطي مع أهل الكتاب.

ومن هنا يمكن القول: كان الأصل هو الحذر في التعامل مع أصناف غير المسلمين بما يرتبط بالطعام، ثم جاءت الآية لترفع هذا الحذر في ما يخصّ أهل الكتاب. وهذا لا يعني بالضرورة أن الذبيحة لم تحلّ منهم، ومن المشركين، مع التأكد من التزامهم بالتسمية سابقاً.

ويتبيّن من كل ما تقدّم في بحث دلالة الآيات أن شروط التذكية الواردة في القرآن الكريم متعلّقة بفعل الذابح والذبيحة، ولكن لا يوجد أيّ شرطٍ متعلّق بالذابح نفسه.

ثالثاً: الأدلّة الروائيّة، تصنيفاً وتحليلاً

من خلال مطالعة الروايات الكثيرة التي تتحدّث عن أهل الكتاب وذباحتهم يمكن ملاحظة إمكانية تصنيفها وفق عناوين جامعة، كما فعل صاحب الجواهر وغيره، وهي كما يلي:

١- إطلاق النهي عن ذبيحة أهل الكتاب

١- روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عن أَبِيهِ، عن عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عن مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ، عن زَيْدِ الشَّحَّامِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ذَبِيحَةِ الدِّمِيِّ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلْهُ، إِنْ سَمَى وَإِنْ لَمْ يُسَمَّ ^(٥١).

ورواها الشيخ الطوسي، بإسناده عن الحسين بن سعيد.

وسند الحديث ضعيف بالمفضل بن صالح، كما ذكر النجاشي وابن الغضائري.

وهي من الروايات القلائل الواضحة دلالة على المنع، فهي تتناول الدمي من جهة؛ ومن جهة أخرى تُطلق، سواء سمى أم لم يُسمَّ.

٢- روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عن عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عن أَبِي الْمُعَرِّاءِ، عن سَمَاعَةَ، عن أَبِي إِبْرَاهِيمَ عليه السلام لَأَيِّ الإِمَامِ الكَاطِمِ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ذَبِيحَةِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ؟ فَقَالَ: لَا تَقْرُبُوهَا ^(٥٢).

ويمكن تضعيف السند بسَمَاعَةَ؛ لجهة واقفيته. إلا أن المشهور توثيقه، ولهذا قال الشهيد الثاني في تعليقه على الرواية: أما الأولى فحال سَمَاعَةَ بالوقف معلوم، وإن كان ثقةً، فالرواية من الموثوق. وهو أجود ما في الباب دلالة ^(٥٣).

ويمكن التوقف حول ما ذكره في جودة دلالة هذه الرواية، مقارنة مع الرواية السابقة؛ إلا أنه يمكن أن يُقال: إن ما قاله يلحظ به السند والدلالة معاً.

وعلى أي حال الرواية تفيد النهي عن الاقتراب من ذبيحة اليهودي أو النصراني.

٣- روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عن الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عن حَمَادِ بْنِ عَيْسَى، عن الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُحْتَارِ، عن الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: اصْطَحَبَ الْمُعَلَّى بْنُ حُنَيْسٍ وَأَبْنُ أَبِي يَعْقُورٍ فِي سَفَرٍ، فَأَكَلَ أَحَدُهُمَا ذَبِيحَةَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَأَبَى الْآخَرَ عَنْ أَكْلِهَا، فَاجْتَمَعَا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَأَخْبَرَاهُ، فَقَالَ: أَيُّكُمَا الَّذِي أَبِي؟ قَالَ: أَنَا، قَالَ: أَحْسَنْتَ ^(٥٤).

والسند صحيح.

نعم، قد يمكن المناقشة بأن الرواية لا تفيد الحرمة، وإنما تفيد أفضلية مَنْ لم يأكل، أو كراهة الأكل، وإلا لقبح عليه السلام مَنْ أَكَلَ وزجره عن العود إليها مرةً أخرى، لكنه لم يفعل ^(٥٥).

٤- روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عن أَبِيهِ، عن ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عن الْحُسَيْنِ الْأَحْمَسِيِّ، عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ: أَصَلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّ لَنَا جَاراً قَصَاباً، فَيَجِيءُ بِيَهُودِيٍّ فَيَدْبِحُ لَهُ؛ حَتَّى يَشْتَرِيَ مِنْهُ الْيَهُودُ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحَتِهِ، وَلَا تَشْتَرِ مِنْهُ ^(٥٦).
والسند صحيح.

أما معنى الرواية فهي تقييد أن ذبح اليهودي هو لأجل شراء اليهود منه؛ لقوله: «فيذبح له حتى يشتري منه اليهود»، والمقام هو في ما لو ذبح اليهودي للمسلم، ملتزماً بشروطه.

إلا أنه قد يُقال: إن شروط اليهود في الذبح أشد من شروط المسلمين، فهم يحققون عادة كل شروط الذبح الإسلامي. وهذا يحتاج إلى تحقيق.

٥- روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عن سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عن يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عن مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ، عن إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَلْحَةَ، قَالَ ابْنُ سِنَانَ: قَالَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبَائِحِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَلَا تَأْكُلْ فِي آيَاتِهِمْ ^(٥٧).

أما سنداً فمشهور العلماء على تصحيح العدد. إلا أنه يوجد كلام في محمد بن سنان، فالقدح فيه بالكذب وغيره عظيم، لذا من الصعب توثيقه.
وأما دلالة الرواية واضحة في نهيها عن أكل ذبائح اليهود والنصارى.

٦- روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن محمد بن يحيى الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتاني رجلان، أظنهما من أهل الجبل، فسألني أحدهما عن الذبيحة؟ فقلت: والله لا ترد لكما على ظهري، لا تأكل. قال محمد: فسألته أنا عن ذبيحة اليهودي والنصراني؟ فقال: لا تأكل منه ^(٥٨).

والمقصود بالقاسم في هذا السند القاسم بن محمد الجوهرى، إلا أن فيه خلافاً، وقد عدّه السيد الخوئي مجهولاً ^(٥٩).

والملفت إعادة طرح السؤال من قبل الراوي، وهذا ليس مختصاً بهذه الرواية بعينها، بل يظهر تكرره في عدد من الروايات، ومنها: رواية أبي بصير، وهو مثير لبعض الاستفهامات حول مثل هذه الروايات، فهل سمعوا ما هو مغاير منه سابقاً أو سمعوا من نقل عنه شيئاً مغايراً؟ الله أعلم...

وعلى أي حال هي تفيد بظاهاها الحرمة. ولكن لا بُدَّ من التوقُّف عند دلالة التكرار في السؤال، وخاصةً أنه قد تكرر، كما سنرى في رواية أبي بصير أيضاً.

٧- روى الطوسي بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن هلال، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ يجلبُ الغنمَ من الجبل، يكونُ فيها الأجيرُ المجوسِيُّ والنصرانيُّ، فتتفعُ العارضةُ ^(٦٠)، فيأتيه بها مملحةً، قال: «لا يأكلها»، قلتُ: يكونُ في وقتِ فريضةٍ لا تُمكنُهُ الأرضُ من القيامِ عليها، ولا السجودِ عليها، من كثرةِ الثلجِ والماءِ والمطرِ والوحلِ، أيجوزُ له أن يُصليَ الفريضةَ في المحملِ؟ قال: «نعم، هو بمنزلةِ السفينةِ، إن أمكنه قائماً وإلا قاعداً، وكلما كان من ذلك فالله أولى بالعدر؛ يقولُ الله عزَّ وجلَّ: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٌ﴾ ^(٦١).

وفيها طريقان، كلاهما ضعيفٌ بأحمد بن هلال، وهي تفيد النهي عن أكل ما جلبه رجلٌ (مجهول) مما ذبحه الأجير المجوسي والنصراني الذي في الجبل.

٨- روى الطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن حمزة القمي، عن زكريا بن آدم قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إني أنهاك عن ذبيحة كلِّ مَنْ كان على خلاف الذي أنتَ عليه وأصحابك، إلا في وقتِ الضرورةِ إليه ^(٦٢).

وقد أُحصي لها أربع طرق. والرواية صحيحة سنداً. وفيها نهيٌ عن ذبيحة «كلِّ مَنْ كان على خلاف الذي أنتَ عليه وأصحابك»، ويبدو أن المقصود هو نهج الأتباع أو الشيعة؛ لأنه يتكلم مع تابعٍ له، ولو كان كذلك فحينها يشترط تشييع الذابح، فتكون الرواية معارضةً للروايات الكثيرة الدالة على حلية ذبيحة مطلق المسلم. وعلى أي حال يظهر أن لحن مثل هذه الرواية مشتركٌ مع لحن الروايات التي تناولت ذبح الأضاحي.

٩- روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن شعيب العرقوفي قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، ومعنا أبو بصير، وأناسٌ من أهل الجبل يسألونه عن ذبايح أهل الكتاب؟ فقال لهم أبو عبد الله عليه السلام: «قد سمعتم ما قال الله عزَّ وجلَّ في كتابه، فقالوا له: نحبُّ أن نخبرنا، فقال لهم: لا تأكلوها، فلما خرجنا قال أبو بصير: كُلُّها؛ في عنقي ما فيها، فقد سمعته وسمعتُ أباه جميعاً يأمران

• الشيخ علي نذر

بأكلها، فرجعنا إليه، فقال لي أبو بصير: سلّه، فقلتُ له: جُعِلْتُ فداك، ما تقول في ذبائح أهل الكتاب؟ فقال: أليس قد شهدتنا بالعداة وسمعتَ؟ قلتُ: بلى فقال: لا تأكلها^(٦٣).

وسند الرواية صحيح، مع توثيق أبي بصير؛ حيث إنه مردّدٌ بين عدّة أشخاصٍ، منهم الضعيف ومنهم الثقة.

وهي روايةٌ عجيبة؛ لجهة إصرار أبي بصير في المقام. ولعلّه قد سمع خلاف ذلك من الإمام. فهل هو يعلم بأمرٍ ما جعله يصرّ بهذه الطريقة؟! وهذا يوئد ريباً من هذه الروايات التي تطلق في ما يخصّ أهل الجبل، وخاصة أنه قد تكرر ذكرهم!

ونتيجة الروايات في العنوان الأول: يوجد رواية صحيحة واحدة، بدلالة واضحة.

٢- نفي البأس عن ذبائح أهل الكتاب

١- روى الطوسي بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشير، عن ابن أبي عقيلة الحسن بن أيوب، عن داوود بن كثير الرقي، عن بشير بن أبي غيلان الشيباني قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والنصّاب؟ قال: فلوى شدقه وقال: كُلّها إلى يومٍ ما^(٦٤). وقد أُحصي لهذا الحديث أربع طرقٍ، كُلّها ضعيفةٌ بأحمد بن بشير. وقد استفاد منها عددٌ من الأعلام؛ للبناء على التقية في روايات الجواز. وهي كما ترى، وخاصةً أن روايات الحلّ أصحُّ سنداً، وأقوى دلالةً، كما سيظهر. ولو تنرّنا وقبلناها سنداً، فلماذا لا يُحمّل لوي الشدق وقوله كإشارةً لالتفات إلى التسمية مثلاً؟!

٢- روى الطوسي بإسناده عن ابن مسكان، عن محمد الحلبي قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب ونسائهم؟ فقال: لا بأس به^(٦٥). وقد أُحصي لهذا الحديث ستّ طرقٍ. والرواية صحيحة السند. وهي تدلّ على عدم البأس في ذبائح أهل الكتاب ونسائهم.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٣. روى الطوسي بإسناده عن القاسم بن محمد، عن جميل بن صالح، عن عبد الملك بن عمرو قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ذبائح النصارى؟ فقال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح؟ فقال: إنما أرادوا بالمسيح الله. ورواها الصدوق بإسناده عن عبد الملك بن عمرو، مثله.

وهذا الحديث بكلا طريقيه مجهول؛ بعبد الملك بن عمرو، وفيه كلامٌ بين مَنْ يوثقه أو ييقه مجهولاً.

وعلى أي حال، مع توثيقه وتصحيح الرواية، فإنها تفيد عدم البأس، حتى لو اکتفوا بذكر اسم المسيح عليها.

٤. روى الطوسي بإسناده عن الحسن، عن القاسم بن محمد، عن علي، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة اليهودي؟ فقال: حلال، قلت: وإن سَمِيَ المسيح؟ قال: وإن سَمِيَ المسيح؛ فإنه إنما يريد الله ^(٦٦).

وقد أُحصي في هذا الحديث ست طرق، مشتركة في تردد أبي بصير، كما أشرنا سابقاً.

ومع توثيقه يبقى سؤال: كيف سأل السائل عن ذبيحة اليهودي الذي يسمي المسيح؟ هذا غريب.

وعلى أي حال فهي تفيد نفس ما أفادته الرواية السابقة.

٥. روى الطوسي بإسناده عن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن يونس بن بهمن قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أهدي إلي قرابة لي نصراني دجاجاً وفراخاً قد شواها، وعمل لي فالوذجة، فأكله؟ فقال: لا بأس به ^(٦٧).

وفي الرواية طريقتان، وهي صحيحة سنداً.

أما دلالة فتفيد عدم البأس بذبحة النصراني، مع العلم أن بينه (ناقل الرواية) وبين النصراني قرابة، فهل يوجد ربطٌ بين قرب النصراني من المسلم والحكم بالتذكية؟ ففي روايات الحرمة لطالما استخدم السائل لفظ رجلٍ أو جماعةٍ من أهل الجبل، وكأنهم مجهولون له، فهل لهذا معنى أو إشارة ترتبط بالتذكية؟

الإجتاهد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ٢٠١

٦- روى الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه إسماعيل بن عيسى قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى وطعامهم؟ فقال: نعم^(٦٨).
وقد أحصي لها إحدى عشرة طريقاً، وسندها صحيحٌ. والظاهر منها إفادة الجواز.

٧- وفي حديثٍ طويلٍ في قرب الإسناد: عن الحسن بن ظريف، عن معمر، عن الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: ... ومن ذلك: أن امرأة عبد الله بن مسلم أتته بشاةٍ مسمومة، ومع النبي عليه السلام بشر بن البراء بن عازب، فتناول النبي عليه السلام الذراع، وتناول بشر الكراع، فأما النبي عليه السلام فلاكها ولفظها، وقال: إنها لتخبرني أنها مسمومة؛ وأما بشر فلاك المضغة وابتلعها فمات، فأرسل إليها فأقرت، وقال: ما حملك على ما فعلت؟ قالت: قتلت زوجي وأشرف قومي، فقلت: إن كان ملكاً قتلته، وإن كان نبياً فسيطلعه الله تبارك وتعالى على ذلك^(٦٩).

وهو خبرٌ صحيح، ادعى الشهيد الثاني استفاضته أو تواتره^(٧٠). وإن فعل الرسول مع الأصحاب دليلٌ على جواز أكل لحم اليهود.
ونتيجة الروايات في العنوان الثاني: يوجد أربع رواياتٍ صحيحة، تامة الدلالة على عدم البأس في أكل ذبيحة أهل الكتاب.

٣- مدارية سماع التسمية وعدمه

١- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مزار، عن يونس، عن معاوية بن وهب قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح أهل الكتاب؟ فقال: لا بأس، إذا ذكروا اسم الله عز وجل، ولكني أعني منهم من يكون على أمر موسى وعيسى عليهما السلام^(٧١).

والسند صحيحٌ. وهي تفيد عدم البأس لو ذكروا اسم الله عليها. ولكنتها تضيف شرطاً هو كونهم على أمر موسى وعيسى. ويدل قوله: «أعني منهم من يكون» على أن فيهم جماعات، يحاول الإمام تمييزهم؛ ولعل ذلك هو سبب التعارض الحاصل بين العنوانين السابقين.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٢- روى الطوسي بإسناده عن فضالة بن أيوب، عن القاسم بن بريد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كُلُّ ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع، ولا تأكل ذبيحة نصارى العرب^(٧٢).

وقد أحصي فيها تسع طرق. والرواية صحيحة السند.

وهي صريحة في تحليل ذبيحة كل مشرك مع ذكر اسم الله عليها. وهذه الرواية مطلقة من حيث الجهة إلا من نصارى العرب، وهذا يؤكد الوجه الذي ذكره الباحث آنفاً، من وجود اختلاف بين النصارى أنفسهم، وسيأتي الكلام عن نصارى العرب.

والملفت في هذه الرواية والرواية التالية اشتراط الإمام الذكر وسماعه، بينما اقتصر في الرواية السابقة على شرط ذكرهم لاسم الله عليها؛ ولعل ذلك لوجود خصوصية في أهل الكتاب الذين هم على أمر موسى وعيسى. ولكن ما المقصود بالذين هم على أمر موسى وعيسى؟ وكيف كانوا؛ حتى نعرف من هم الآن؟

٣- روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن حمران قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله، فقلت: المجوسي؟ فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٧٣).

وقد أحصي لها ست طرق. وهي صحيحة سنداً.

أما مضموناً ففيها تعليق على ذكر اسم الله عليها وسماعه، سواء كان الذابح ناصبياً أو نصرانياً أو يهودياً أو مجوسياً، وهي تؤيد الرواية السابقة.

وقد أرجع الإمام كلامه إلى الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وهذا يعني أن المدار هو على التسمية، كما ذكرت الآية، أما اشتراط السماع فهو من الإمام، وقد يكون مرتبطاً بظرفهم!

٤- روى الطوسي بإسناده عن فضالة، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، عن الورد بن زيد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: حدثني حديثاً وأمله علي؛ حتى أكتبه، فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟ قال: قلت: حتى لا يردّه علي أحد، ما

تقول في مجوسيّ قال: بسم الله ثمّ ذبح؟ فقال: كلُّ، قلتُ: مسلمٌ ذبح ولم يُسمِّ؟ فقال: لا تأكله، إن الله يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾.

ورواه الصدوق بإسناده عن أبي بكر الحضرمي، مثله^(٧٤).

وقد أُحصي للرواية تسع طرقٍ، كلّها مشتركة بالورد بين زيد الأسدي، الذي فيه كلامٌ، وعلى أيّ حالٍ فمَنْ وثَّقه صحَّت الرواية عنده.

أما من حيث المضمون فيظهر أن الورد بن زيد قد ذكر للإمام احتياجه إلى تدوين كلامه؛ حتّى لا يردّ عليه أحدٌ في المسألة. وكانّ الشيعة كانوا في ريبٍ من المسألة، أو في خلافٍ حولها؛ لأنه احتاج إلى الكتابة، فلو كان المدار على الرّيب والسؤال فقط لكانوا اكتفوا بنقل وردٍ، إلّا أن يوجد شكٌ لديهم بحفظ ورد، وهذه مسألةٌ أخرى. ولكنّ الأكيد أنه يوجد خلافٌ حول المسألة بين مَنْ يهمله كلام الإمام؛ إذ ما نفع تدوين كلام الإمام لمن لا يعتقد بالإمام.

وهذه الرواية، وغيرها العديد من الروايات، تعبّر عن واقع الروايات الواردة المتعارضة.

وعلى أيّ حالٍ من الواضح تعليق الإمام التذكية على التسمية، لا على الإسلام، بحسب الرواية.

٥. قال محمد بن عليّ بن الحسين: وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر الله عزّ وجلّ^(٧٥).

وهي من مراسيل الصدوق؛ فمَنْ قال بحجّيتها صحّت بالنسبة إليه. ويبدو أن الرواية واردة هكذا: قال محمد بن عليّ بن الحسين: وفي كتاب عليّ عليه السلام: لا يذبح المجوسي ولا النصراني ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر الله عزّ وجلّ.

ويظهر وجود اقتطاعٍ في المتن بعبارة: «وقال». وكانّ الرواية تفرّق بين حكم ذبح الأضاحي والأكل من الذبيحة العادية. وعلى أيّ حالٍ فالنهي عن ذبحهم الأضحية لا يفيد حرمة الأكل، بل لعله من شروط ذبح الأضحية - الموجب لسقوط التكليف بذبحها - أن يكون الذابح مسلماً.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٦- رُوِيَ فِي قَرَبِ الْإِسْنَادِ: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ذَبِيحَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى هَلْ تَحَلَّى؟ قَالَ: كُلُّ مَا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ^(٧٦).

والرواية ضعيفةٌ بعبد الله بن الحسن. إلا أنها تفيد حلية كلِّ ما ذُكر اسم الله عليه.

٧- رَوَى الْعِيَّاشِيُّ، فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ عَمْرِ بْنِ حَنْظَلَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِي قَوْلِ اللَّهِ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، قَالَ: أَمَا الْمَجُوسُ فَلَا؛ فَلَيْسُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ وَأَمَا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَلَا بِأَسْ إِذَا سَمِعُوا.

والرواية مرسلَةٌ سنَدًا.

أما دلالةٌ فهي تفيد حلية ما ذُكر اسم الله عليه، ثمَّ قال: أَمَا الْمَجُوسُ فَلَا، وَلَيْسَ وَاضِحًا مَا هُوَ مَوْضُوعُ النَّهْيِ. ثمَّ أكمل: وَأَمَا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَلَا بِأَسْ إِذَا سَمِعُوا. ويبدو أن الرواية تتسجم مع التحليل الذي قُدِّمَ فِي الرَّوَايَةِ الثَّانِيَةِ الْمَذْكُورَةِ.

ونتيجة الروايات في العنوان الثالث: ثلاث روايات صحيحة، تامةٌ الدلالة على أن المدار بالتذكية هو التسمية.

والعناوين المستفادة من الروايات:

- ١- جعل المدار على سماع التسمية، أو إخبار رجلٍ مسلمٍ بها.
- ٢- جواز أكل ذبائحهم وإن ذكروا اسم المسيح؛ لأنهم يريدون به الله.

٤- الأصل عند الشكِّ في ذبائح أهل الكتاب

١- رَوَى الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ جَمِيلٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ حِمْرَانَ، أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَبَائِحِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ؟ فَقَالَ: كُلُّ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّهُمْ لَا يَسْمُونَ! فَقَالَ: فَإِنْ حَضَرْتُمُوهُمْ فَلَمْ يَسْمُوا فَلَا تَأْكُلُوا، وَقَالَ: إِذَا غَابَ فَكُلْ ^(٧٧).

وقد أُحصِي لها تسع طرقٍ، وهي روايةٌ صحيحةٌ السنَد.

والملفتُ فِي مَضْمُونِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَنَّهَا اعْتَبِرَتْ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ صِحَّةُ الْأَكْلِ فِي ذَبَائِحِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ، حَيْثُ قَالَ: «كُلْ»، دُونَ أَنْ يذْكَرَ شَيْئًا آخَرَ، ثُمَّ

قال: فإن حضرتموهم ولم يسمّوا، ولم يُقَلْ: شهدتموهم، كما في رواياتٍ أُخِرَ .
الشهادة فيها عنايةٌ والتفاتٌ في مقابل الحضور .، وكأنه يقول: لو صادف وجودكم
ولم يسمّوا فحينها لا تأكلوا. إلى هنا كأن هذه الرواية تؤيد ما ذُكر في العنوان
السابق في ما يخصّ أهل الكتاب الذين هم على أمر موسى وعيسى.
وأما قول الراوي: «وقال: إذا غاب فكلُّ» فإن الغياب يمكن أن يكون
موضوعه أهل الكتاب؛ وذلك باعتبار أن ناقل الرواية نقلها بشكلٍ متقطعٍ؛ لعبارة
«فقال» ثمّ «وقال»، من دون أن يوجد كلامٌ للراوي بينهما. وما ذُكر ينسجم مع روح
الرواية، فهي من أولها تعطي إشاراتٍ للاطمئنان إلى الطوائف الثلاثة، وتشير إلى أنه
يمكن الاطمئنان إلى تسميتهم مع غيابهم، وبالتالي يمكن الأكل. فهذا احتمالٌ أوّل.
إلا أن الاحتمال الأوّل لا ينسجم مع صيغة الجمع في الضمائر السابقة
(حضرتموهم، إنهم...)، ثمّ في ذيل الرواية استخدم صياغة المفرد. وانطلاقاً من ذلك
فقد يحمل موضوع الغياب على شيءٍ آخر، وهو الشرط، فتصبح العبارة بمعنى إذا
غاب (عدم التسمية)؛ وذلك انسجاماً مع سياق الرواية، فلو كان الكلام عن الطوائف
الثلاثة كان من المفترض أن يقول: غابوا، مراعاةً للسياق (لا يسمّون، حضرتموهم...)،
فهم والإمام لم يستخدموا إلا صياغة الجمع، فلماذا في هذا المقطع يقول الإمام: «إذا
غاب».

وهذا الإشكال صحيحٌ، مع عدم القول باقتطاع الرواية؛ أما مع القول بالاقتطاع
- كما تمّت الإشارة إليه في الاحتمال الأوّل - فيمكن حينها معالجة التفاوت بين
الضمائر.

٢- روى الطوسي بإسناده عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن
حريز قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى والمجوس؟ فقال: إذا
سمعتهم يسمّون، وشهد لك من رأهم يسمّون، فكلُّ؛ وإن لم تسمعهم ولم يشهد عندك
من رأهم يسمّون فلا تأكل ذبيحتهم^(٧٨).

وقد أُحصي لها تسع طرقٍ، وهي روايةٌ صحيحة.

وتفيد الرواية بأن الأصل هو عدم حلية ذبيحة اليهود والنصارى والمجوس، ورغم
أنها تعلق الذبحة على التسمية، إلا أنها تخالف مضمون ما ذكر في الرواية السابقة
بما يرتبط بالأصل؛ حيث اشترط سماعهم أو شهادة أحدٍ، وإلا فلا تأكل ذبيحتهم.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٣. روى الطوسي بإسناده عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ وعن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، أنهما قالا في ذبائح أهل الكتاب: فإذا شهدتموهم وقد سموا اسم الله فكلوا ذبائحهم؛ وإن لم تشهدوهم فلا تأكلوا؛ وإن أتاك رجل مسلم فأخبرك أنهم سموا فكل ^(٧٩).

وقد أحصي للرواية تسع عشرة طريقاً، وهي روايةٌ صحيحةٌ سنداً. ومن حيث المضمون تفيد الرواية أن الأصل عدم حلية ما ذبحه أهل الكتاب، كما في الرواية السابقة، وقد استخدم فيها المعصوم لفظ «شهدتموهم»، وليس حضرتموهم، وكأنه يوجد عدم ثقة بأهل الكتاب المقصودين.

٥- إطلاق النهي عن أكل ذبائح غير المسلم

١. روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن الحسين بن المنذر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نتكارى هؤلاء الأكراد في قطاع الغنم، وإنما هم عبدة النيران وأشبه ذلك، فتسقط العارضة، فيذبحونها ويبيعونها، فقال: ما أحب أن تجعله في مالك، إنما الذبيحة اسم، ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم ^(٨٠).

والرواية ضعيفةٌ بمحمد بن سنان؛ والحسين بن منذر مجهولٌ. وتحدثت الرواية عن الأكراد «الذين هم من عبدة النيران أو شبه ذلك»، كما ذكرت الرواية. وعلى أي حال الرواية لا تفيد الحرمة على ما يظهر من عبارة المعصوم: «ما أحب»، مما يدل على جواز بيعها، وإلا لما صدق الثمن في مقابلها، فلو كانت ميتة لما جاز بيعها، ولا قبض ثمنها، واقتصاره على عبارة: «لا أحب أن تجعله في مالك» لا يدل بالضرورة على الحرمة، وإنما تكفي الكراهة.

٢. روى محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن حنان بن سدير، عن الحسين بن المنذر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا قوم نختلف إلى الجبل، والطريق بعيد، بيننا وبين الجبل فراسخ، فنشتري القطيع والائتين والثلاثة، ويكون في القطيع ألف وخمسمائة شاة وألف وستمائة شاة وألف وسبعمائة شاة، فتقع الشاة والائتان والثلاثة، فنسأل الرعاة الذين

يَجِيئُونَ بِهَا عَنْ أَدْيَانِهِمْ، فَيَقُولُونَ: نَصَارَى، قَالَ: فَقُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ قَوْلُكَ فِي ذَبِيحَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؟ فَقَالَ: يَا حُسَيْنُ، الذَّبِيحَةُ بِالْأَسْمِ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُ التَّوْحِيدِ^(٨١).

وفي سند الرواية كلامٌ بسبب الحسين بن المنذر؛ إذ لا يوجد توثيقٌ له، كما ذكرنا في الرواية السابقة، لكنها قد تُصحَّح بالرواية التالية؛ إذ يبدو أن كليهما في نفس السياق.

وما يهمننا من الرواية هو ذيلها، حيث يسأل الراوي الإمام: «أَيُّ شَيْءٍ قَوْلُكَ فِي ذَبِيحَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؟»، فأجاب الإمام بتعليقها على الاسم، وأنه لا يؤمن على الذبيحة من جهة الاسم إلا أهل التوحيد. وهذه الرواية مقاربة لروايات عدم تحليل ذباجة اليهود والنصارى الذين في الجبل. ولعل هذه الرواية تفسر سبب التحريم هناك.

٣. روى محمد بن يعقوب الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ حَنَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ الْمُنْذِرِ رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ: إِنَّ الذَّبِيحَةَ بِالْأَسْمِ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ أَحَدَثُوا فِيهَا شَيْئًا لَا أَشْتَهِيهِ، قَالَ حَنَانٌ: فَسَأَلْتُ نَصْرَانِيًّا، فَقُلْتُ لَهُ: أَيُّ شَيْءٍ تَقُولُونَ إِذَا ذَبَحْتُمْ؟ فَقَالَ: نَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ^(٨٢).
والرواية صحيحة سنداً.

وبالتدقيق في الرواية يمكن القول بأن هذه الرواية سؤالٌ عن الرواية التي سبقتها، وفيها مزيدٌ لتعليل وبيان من الإمام؛ لأن حنان يذكر للإمام ما نقله الحسين بن المنذر عنه. وهي مع صححتها تصحَّح مجمل مضمون الرواية السابقة، وتعطي قاعدة عامة (الذبيحة بالاسم). ثم إن ما ذكره الإمام بعد القاعدة المذكورة من بيان بقوله: «لا أشتهيه» لا يفيد الحرمة.

٤. روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، أَنَا وَأَبِي، فَقُلْنَا لَهُ: جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ، إِنَّ لَنَا خُلَطَاءَ مِنَ النَّصَارَى، وَإِنَّا نَأْتِيهِمْ فَيَذَبِحُونَ لَنَا الدَّجَاجَ وَالْفِرَاحَ وَالْجِدَاءَ، أَفَنَأْكُلُهَا؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوهَا، وَلَا تَقْرِبُوهَا؛ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ مَا لَا أَحِبُّ لَكُمْ أَكْلَهَا، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا الْكُوفَةَ دَعَانَا بَعْضُهُمْ، فَأَيَّبِنَا أَنْ نَذْهَبَ، فَقَالَ: مَا بِالْكُمْ

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا ثُمَّ تَرَكَتُمُوهُ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقُلْنَا: إِنَّ عَالِمًا لَنَا عليه السلام نَهَانَا، وَزَعَمَ أَنَّكُمْ تَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِكُمْ شَيْئًا لَا يُحِبُّ لَنَا أَكْلَهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذَا الْعَالِمُ؟ هَذَا وَاللَّهِ أَعْلَمُ النَّاسِ، وَأَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ، صَدَقَ وَاللَّهِ، إِنَّا لَنَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ عليه السلام ^(٨٣).

والرواية صحيحة السند، مروية عن حنان أيضاً. نفس راوي الرواية السابقة.. وهي قريبة بمضمونها منها، وفيها يتحدث الراوي عن أن أصحاباً للإمام في الكوفة كانوا يأكلون من ذبائح النصارى، ويبدو أن ذلك كان أمراً عادياً مقبولاً، فسألوا الإمام عن ذلك، فقال: «لا تأكلوها، ولا تقربوها». وفي هذه العبارة نهي واضح، لكن لما أكمل الإمام بيان سبب ذلك «إنهم يقولون على ذبائحهم ما لا أحب لكم أكلها» فكأنه يشير إلى كراهتها، لا حرمتها.

٥- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّا نَكُونُ بِالْجَبَلِ، فَتَبَعْتُ الرُّعَاةَ فِي الْغَنَمِ، فَرُبَّمَا عَطَبَتِ الشَّاةُ أَوْ أَصَابَهَا الشَّيْءُ، فَيَذْبَحُونَهَا، فَنَأْكُلُهَا، فَقَالَ عليه السلام: هِيَ الذَّبِيحَةُ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا مُسْلِمٌ ^(٨٤).

والرواية صحيحة سنداً.

ولعل هذه الرواية أيضاً تعطي المعيار لبيان حقيقة الروايات التي تتحدث عن حرمة ذبائح أهل الجبل. وهذه الرواية تشبه رواية الحسين بن المنذر السابقة، التي في أول العنوان، وفيها أن الذبيحة، ولم يذكر الاسم هنا، لا يؤمن عليها إلا مسلم. والملفت في كل هذه الروايات عدم استخدامه لفظ الذبحة، الذي فيه إشارة إلى الذابح، بل استخدم الإمام لفظ الذبيحة، وكان عدم التأمين لجهة الالتزام بالشروط فقط، وليس ذلك مرتبطاً بعنوان معين للذابح.

٦- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ الْأَحْمَسِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ: هُوَ الْإِسْمُ فَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهِ إِلَّا مُسْلِمٌ ^(٨٥).

والرواية صحيحة سنداً.

وهي تفيد نفس ما أفادته الروايات السابقات، على ما يظهر. مع أنه لم يذكر لفظ الذبيحة، إلا أنه قال: هو الاسم، ولا يؤمن عليه إلا مسلم.

٧. روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن سنان، عن قتيبة الأعشى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: الذبيحة اسم، ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم^(٨٦).

والمشهور على تصحيح العدد. كما ذكرنا سابقاً.، وعليه فالرواية صحيحة لمن صحّحها.

وهي تفيد حصر ائتمان الاسم في الذبيحة بالمسلم.

٨. روى محمد بن يعقوب الكليني، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن قتيبة الأعشى قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام، وأنا عنده، فقال له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني، فتعرض فيها العارضة، فيذبح، أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا تدخل ثمنها مالك، ولا تأكلها، فإنما هو الاسم، ولا يؤمن عليه إلا مسلم، فقال له الرجل قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ﴾، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي عليه السلام يقول: إنما هو الحبوب وأشباهها^(٨٧).

والرواية صحيحة سنداً.

والرواية في القسم الأول من متنها، الذي قبل الآية، قريبة من روايات أخر مذكورة، مثل: الرواية الأولى المذكورة في هذا الباب، مع فارق أنه قال في الأولى: «ما أحبّ» وقال هنا: «لا تدخل». ويعلق الشهيد الثاني على هذا القسم قائلاً: لكن لا دلالة فيها على التحريم، بل تدلّ على الحل؛ لأن قوله: «لا تدخل ثمنها مالك» مما يدلّ على جواز بيعها، وإلا لما صدق الثمن في مقابلتها، ولو كانت ميتة لما جاز بيعها، ولا قبض ثمنها. وعدم إدخال ثمنها في ماله يكفي فيه كونها مكروهة، ويكون حال النهي عن أكلها كذلك؛ حدراً من التناقض^(٨٨).

• شرط إسلام الذبائح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

٩- روى علي بن إبراهيم القمي في التفسير: وأخبرني أبي، عن فضالة بن أيوب، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن صيد البُرَاةِ وَالصُّقُورِ وَالْفُهُودِ وَالْكِلَابِ؟ قَالَ: لَا تَأْكُلُوا إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ، إِلَّا الْكِلَابَ، قُلْتُ: فَإِنَّ قَتْلَهُ؟ قَالَ: كُلُّ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، ثُمَّ قَالَ عليه السلام: كُلُّ شَيْءٍ مِنَ السَّبَاعِ تُمَسِّكُ الصَّيْدَ عَلَى نَفْسِهَا، إِلَّا الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ، فَإِنَّهَا تُمَسِّكُ عَلَى صَاحِبِهَا، قَالَ: إِذَا أَرْسَلْتَ الْكَلْبَ الْمُعَلَّمَ، فَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَهُوَ ذَكَاتُهُ، وَقَوْلُهُ: ﴿أُحِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ قَالَ: عَنَى بِطَعَامِهِمُ الْحُبُوبَ وَالْفَاكِهَةَ، غَيْرَ الذَّبَائِحِ الَّتِي يَذْبَحُونَهَا؛ فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ مَا اسْتَحَلُّوا ذَبَائِحَكُمْ، فَكَيْفَ تَسْتَحِلُّونَ ذَبَائِحَهُمْ؟^(٨٩).

والرواية صحيحة السند.

وهي بعد إشارتها إلى القاعدة العامة: «لا تأكلوا إلا ما ذكيتهم»، ثم حديثه عن ذبيحة الكلاب، يذكر وجه وسبب تقييد الآية بغير الذبائح؛ حيث «إنهم لا يذكرون اسم الله على ذبائحهم»، ولم يقل: الذبائح، بل قال: ذبائحهم. ويمكن استفادة التمييز بين ما يذبحه اليهود والنصارى لأنفسهم وبين ما يقصد ذبحه اليهود والنصارى للمسلمين.

ثم قوله: «والله ما استحلوا» فيه قسّم واستتكار؛ إذ كيف تستحلون ذبائحهم، وهم لا يستحلون ذبائحكم؟ ويمكن بيان هذه العبارة وفق احتمالات ثلاث:

الاحتمال الأول: إن أهل الكتاب لا يستحلون ذبائح المسلمين؛ بسبب نفس إسلامهم. وهذا هو الظاهر من العبارة، لكنه لا ينسجم مع السياق؛ لكون الحديث حول الاسم، وأنهم لا يذكرون اسم الله على ذبائحهم.

الاحتمال الثاني: إن أهل الكتاب لا يستحلون ذبائحهم؛ بسبب طريقة المسلمين في الذبح. وهذا كما ترى ينسجم مع سياق الرواية؛ إذ إنها من أولها إلى آخرها تتحدث عن التذكية والتسمية، وبذلك يستتكر عليهم الإمام أنه كيف بعد ذلك تستحلون ذبائحهم؟ فبالتأكيد هم لا يلتزمون بشروط التذكية. ويشهد على ذلك الرواية القادمة.

الاحتمال الثالث: وقد يمكن تصوُّر وجهٍ آخر، وهو تحريمها بعنوانين: أحدهما: أولي، وهو عدم التسمية؛ والثاني: ثانوي، مرتبط بالتعاطي بالمثل مع الملل الأخرى، إلا أن ذلك لا ينسجم مع سياق الرواية الآتية، التي تماثلها مضموناً، وتفوقها بياناً.

١٠- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذبيحة أهل الكتاب؟ قال: فقال: واللّه ما يأكلون ذبائحكم، فكيف تستحلون أن تأكلوا ذبائحهم؟! إنما هو الاسم، ولا يؤمن عليها إلا مسلم^(٩).

والرواية في سندها أصحاب ابن أبي عمير، وفيهم كلام، إلا أن المشهور توثيقهم. وعلى أي حال على القول بتوثيق أصحاب ابن أبي عمير الرواية صحيحة. وفي هذه الرواية، مضافاً إلى البيان المذكور سابقاً في الرواية السابقة، يوجد ترتيب في عبارة الإمام، وليست متقطعة، كما يظهر من الرواية السابقة، وقد استبدل الإمام أو الراوي فيها لفظ «يأكلون» بـ «يستحلون».

وفق ذلك فإن الإمام بعد استنكاره عليهم أكلها، وفق عبارته: «واللّه ما يأكلون... فكيف تستحلون»، ذكر عبارته «إنما هو الاسم...». وهذا يؤيد الاحتمال الثاني المذكور في الرواية السابقة.

١١- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن بعض أصحابنا، عن منصور بن العباس، عن عمرو بن عثمان، عن قتيبة الأعشى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: رأيت عنده رجلاً يسأله، فقال: إن لي أختاً فيسلف في الغنم في الجبال، فيعطي السن مكان السن، فقال: أليس بطيبة نفس من أصحابه؟ قال: بلى، قال: فلا بأس، قال: فإنه يكون له فيها الوكيل، فيكون يهودياً أو نصرانياً، فتقع فيها العارضة، فيبيعها مذبوحة، ويأتيه بثمنها، وربما ملحها فيأتيه بها مملوحة، قال: فقال: إن أتاه بثمنها فلا يخالطه بماله، ولا يحركه، وإن أتاه بها مملوحة فلا يأكلها؛ فإنما هو الاسم وليس يؤمن على الاسم إلا مسلم، فقال له بعض من في البيت: فأين قول الله عز وجل: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾؟ فقال: إن أبي عليه السلام كان يقول: ذلك الحبوب وما أشبهه^(٩).

والرواية ضعيفة سنداً بمنصور بن العباس. كما أن فيها ترديداً من جهة بعض أصحابنا.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

وعلى أيّ حال الرواية بمضمونها تقارب عدّة رواياتٍ صحيحة تمّ الحديث عن كلّ واحدةٍ منها على حدة.
ونتيجة الروايات في العنوان الخامس: وجود خمس روايات صحيحة، تامّة السند.

٦- النهي عن أكل ذبائح المجوس

١- روى عبد الله بن جعفر، في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام كان يقول: كلوا من طعام المجوس كلّه، ما خلا ذبائحهم؛ فإنها لا تحلّ، وإن ذُكر اسم الله عليها^(٩٣).
والرواية ضعيفةٌ بالحسين بن علوان.
وعلى أيّ حال لا يوجد خصوصيةٌ لنفس المجوس، على ما يظهر؛ لضعف الرواية، وما ورد من رواياتٍ سابقة تتحدّث عن المجوس وغيرهم.

٧- النهي عن أكل ذبيحة نصارى تغلب

١- روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن عليّ، عن أبي بصير قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تأكل من ذبيحة المجوسي، قال: وقال: لا تأكل ذبيحة نصارى تغلب؛ فإنهم مشركو العرب^(٩٣).
يوجد إلى الرواية عشر طرقٍ، وفي جميعها القاسم بن محمد، وفيه خلاف؛ وعليّ بن أبي حمزة البطائني الواقفي، وفيه خلاف أيضاً.
ومع توثيقهما، وتصحيح الرواية، فإنها تشير إلى وجود فرقٍ ضمن النصارى، ومن هذه الفرق «نصارى تغلب»، الذين ينهى الإمام عن أكل ذبيحتهم بالخصوص.
ملاحظة: يذكر العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء أن التغلبيين هم أنفسهم نصارى العرب^(٩٤).

٨- النهي عن أكل ذبيحة نصارى العرب

١- روى الطوسي بإسناده عن فضالة بن أيّوب، عن القاسم بن بريد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كلُّ ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع، ولا تأكل ذبيحة نصارى العرب.

وقد أحصي لها تسعة أسانيد، والرواية صحيحة السند. والرواية ملفتة من جهة أنها تحلل ذبيحة كلّ مشركٍ مع ذكر اسم الله عليها وسماع ذلك، إلا ذبيحة نصارى العرب - وهم بهرا وبنوح وتغلب^(٩٥) - كما يستظهر من الرواية تخريجهم؛ ويبدو أن ذلك لعداءٍ موجود؛ حيث إنهم أخلفوا بالصلح مع المسلمين ولم يدفعوا الجزية. وفي سنن البيهقي^(٩٦) أن عمر قال: ما نصارى العرب بأهل كتاب، وما تحلّ لنا ذبائحهم، وما أنا بتاركهم حتى يسلموا أو أضرب أعناقهم^(٩٧). وفي كنز العمال^(٩٨) (مسند عمر)، عن مغيرة بن السفاح بن المشي الشيباني، عن زرعة بن النعمان، أو النعمان بن زرعة، أنه سأل عمر بن الخطاب، وكلمه في نصارى بني تغلب، قال: وكان عمر قد همّ أن يأخذ منهم الجزية، ففترقوا في البلاد، فقال النعمان بن زرعة لعمر: يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليس لهم أموال، إنما هم أصحاب حرث ومواشٍ، ولهم نكايّة في العدو، فلا تُعن عدوك عليك بهم، فصالحهم عمر على أن أضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم، قال مغيرة: فحدّثت أن علياً قال: لئن تفرّغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم رأيي، لأقتلن مقاتلتهم، ولأسبين ذراريهم، قد نقضوا العهد، وبرئت منهم الذمّة؛ حيث نصروا أولادهم.

وأيضاً عن داوود بن كردوس^(٩٩) قال: صالحتُ عمر بن الخطاب عن بني تغلب بعدما قطعوا الفرات، وأرادوا اللحوق بالروم، على أن لا يصبغوا صبيانهم، ولا يكرهوا على دين غير دينهم، وعلى أن عليهم العشر مضاعفاً من كلّ عشرين درهماً درهم.

ولكن ابن قدامة يُخطئ عمر في تمييزه نصارى العرب على غيرهم^(١٠٠). وقد ورد في السياق ذاته ما يمكن أن يشهد على ما تمّ ذكره بخصوص عليّ^{عليه السلام}، وهو رواية صحيحة السند عن أمير المؤمنين: عن يوسف بن عقيل، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: قال أمير المؤمنين^{عليه السلام}: لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب؛ فإنهم ليسوا أهل الكتاب^(١٠١).

إلا أن الشهيد الثاني قال في المسالك: «وجه تخصيصه نصارى العرب أن تنصرتهم وقع في الإسلام، فلا يقبل منهم»^(١٠٢). ولم يذكر دليله على ذلك. ولعل ما

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

ذكره الشهيد الثاني هو نتيجة لما تمّ عرضه؛ بمقتضى الجمع بين الرأيين. ولكن هل أن تنصّر قوم في الإسلام أو بعده يؤدّي إلى مثل هذا التعاطي معهم؟! في كلا الحالين هذا يؤكّد وجود خصوصية لنصارى العرب، وهي ربّما دلّت على أصل الحلّ في تناول ذبيحة النصارى؛ فإن نهيّه عن الأكل من ذبائح نصارى العرب، لا مطلق النصارى! ولو كان التحريم عاماً لما كان للتخصيص فائدة^(١٠٣).

٢- روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عدوّ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(ع)، قال: سألتُه عن نصارى العرب، أتؤكل ذبيحتهم؟ فقال: كان عليّ بن الحسين^(ع) ينهى عن ذبائحهم وصيدهم ومناكحتهم^(١٠٤).

وسند الحديث صحيح لو قلنا بتصحيح العدد، كما ذهب المشهور. لكن هل حقاً صيدهم ومناكحتهم حراماً مطلقاً؟ ولعلّ كلّ هذا التحريم يؤكّد ما ذكر سابقاً من وجود خصوصية في نصارى العرب، كما بيّناه.

٣- روى الطوسي بإسناده عن فضالة بن أيوب، عن القاسم بن بريد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر^(ع)، في حديث، قال: لا تأكل ذبيحة نصارى العرب^(١٠٥). ويوجد للرواية تسع طرق، وسند الرواية صحيح. وهي كما ترى تنهى عن أكل ذبيحة نصارى العرب.

٩- النهي عن ذبح الكتابي أضاحي المسلمين

١- قال محمد بن عليّ بن الحسين (الصدوق): وفي كتاب علي^(ع): لا يذبح المجوسي ولا النصراني ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر الله عزّ وجلّ^(١٠٦).

وهي من مراسيل الصدوق؛ فمن قال بحجّيتها صحّها. والرواية تميّز بين ذبح الأضاحي وغيره. ووفق ذلك نهى الإمام عن ذبح الأضاحي من قبل غير المسلم، وجواز ذبحها من قبل النصراني أو المجوسي أو حتى نصارى العرب في غير الأضاحي إذا ذكر اسم الله عليها. وعلى هذا، فإن المدار على التسمية، كما يظهر.

٢- روى الطوسي بإسناده عن فضالة، عن أبان، عن سلمة أبي حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام، أن علياً عليه السلام كان يقول: لا يذبح ضحاياك اليهود ولا النصراني، ولا يذبحها إلا مسلم^(١٠٧).

ويوجد مشكلة في السند بسبب أبان بن عثمان وسلمة أبي حفص. وموضوع النهي فيها هو ذبح الأضاحي، كما هو واضح.

٣- روى الطوسي بإسناده عن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام كان يقول: لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم، ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين، وتصدقوا بما سواه، غير الزكاة، على أهل الذمة.

وسند الرواية صحيح، والعجيب أن غياث بن كلوب ينقل رواية على خلاف مذهبه؛ حيث إنه عامي. كما أن إسحاق بن عمار - سواء كان إسحاق بن عمار بن حيّان، كما عيّنه النجاشي، أو إسحاق بن عمار الساباطي، كما ذكره الشيخ^(١٠٨) - ثقة.

وتشير الرواية إلى أن ذابح النسك يجب أن يكون من أهل الملة، وقد يكون المقصود تشييعه، فتعارض الروايات التي دلت على الاكتفاء بشرط الإسلام. والكلام كما ترى في النسك والأضاحي.

٤- روى الطوسي بإسناده عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير - يعني المرادي - قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يذبح أضحيتك يهودي ولا نصراني ولا مجوسي، وإن كانت امرأةً فلتذبح لنفسها^(١٠٩). وسند الرواية صحيح.

لكن الكلام في دلالتها، والكلام كلّ الكلام في الأضحية.

وقال الشهيد الثاني في التعليق على روايات الأضحية: النهي ورد عن ذبح الأضحية، وهذا قد يعني أن غير الأضحية ليس منهيّاً عنه. والمفهوم وإن لم يكن حجّةً، إلا أن التخصيص بالأضحية لا نكته فيه لو كانت ذبائحهم محرّمة مطلقاً. والإنصاف أن هذا النهي ظاهرٌ في الكراهة لذبح الأضحية أيضاً، لا التحريم، بل فيها زيادة أن الأضحية لا يتولّى ذبحها إلا مالكاها، وإن كان امرأةً، وهو مقررٌ في بابها

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

أيضاً، حتى لو لم يحسن الذبابة جعل يده في يد الذابح. وقريباً منها رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أن علياً عليه السلام كان يقول: «لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم»^(١١٠).

١٠- النهي عن أكل ذبيحة من خالف الدين

١- قال الصدوق: وقال الصادق عليه السلام: لا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وجميع من خالف الدين، إلا إذا سمعته يذكر اسم الله عليها^(١١١). وهذه رواية مرسلة عن الصدوق. ولو صحّت فهي تفيد أن المعيار الوحيد للتذكية هو التسمية، بشرط سماعها.

٢- روى الطوسي بإسناده عن فضالة بن أيوب، عن القاسم بن بريد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كل ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع، ولا تأكل ذبيحة نصارى العرب. وقد أحصي فيها تسعة أسانيد، والرواية صحيحة السند. وهي تفيد حلية ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله على الذبيحة، مع اشتراط السماع، كما يظهر.

وفي الروايات - كما ظهر - اختلاف شديد؛ فبين عدم البأس في تناول ذبابة أهل الكتاب؛ وبين عدم جواز أكلها؛ وبين كون المدار على التسمية، وبين النهي عن أصل الذبابة. ووفق ذلك كله يمكن أن يظهر السبب خلف البؤن الشاسع في آراء الفقهاء حول المسألة.

رابعاً: مقارباتٌ وحلول

يمكن ملاحظة عددٍ من النقاط في تحليل الروايات:

أولاً: إن الروايات الصحيحة الواردة في الحرمة المطلقة محصورة برواية أو روايتان. وقد يمكن تأويلها (بأنها تحت عنوان الأضاحي أو ما شاكل). ولعله لذلك قال الشهيد الثاني في مسالكه: وأما الروايات فالقول فيها إجمالاً: إن الصحيح منها لا دلالة فيه على التحريم؛ وغير الصحيح لا عبرة به، لو سلّم دلالتها. في مقابل ثلاث

روايات في الحلّ، واضحة الدلالة، وصحيحة السند. هذا، غير الروايات التي علقت التذكية على التسمية، والتي نالت الحجم الأكبر من التراث.

ثانياً: يظهر وجود جماعاتٍ مختلفة في (النصارى واليهود)، كما يظهر من لسان الروايات الواردة في هذا العنوان وغيره من العناوين: (أهل الملة، الذين في الكوفة، نصارى العرب، نصارى تغلب، أهل الكتاب الذين في الجبل، النصارى الذين يوجد معهم قرابة، الذين على أمر موسى وعيسى). ولا يستبعد اتحاد بعضهم. وعلى ذلك قد يمكن استقراء وجهٍ لاختلاف التعاطي معهم؛ فمثلاً: النصارى الذين بالكوفة يعني الذين هم في قلب دولة المسلمين، كان الأصحاب يذهبون إليهم، ويبدو أن ذلك كان أمراً عادياً طبيعياً حتى نبّههم الإمام لأمرٍ، وأيضاً النصراني الذي يوجد معه قرابة، وغيرهم، في مقابل جماعاتٍ حسم الإمام قضية ذبائحهم، أو علّقها على الاسم.

ثالثاً: يظهر من الروايات أن لحرمة تناول أسباباً متفاوتة، فيلحظ المتبّع للروايات رجوع السبب أحياناً إلى عدم التسمية؛ وتارة أخرى إلى عدم شرائهم من سوق المسلمين؛ وطوراً إلى الاضطرار.

رابعاً: إن الإمام تارةً يجعل موضوع النهي الذبيحة وتناولها؛ وأخرى نفس الذبح. ويمكن ملاحظة ذلك بالمقارنة بين مجمل روايات الأضاحي، حيث نهى الإمام فيها عن فعل الذبح من قِبَل الغير (اليهود والنصارى...) وبين الروايات الأخرى التي تحدّثت عن الذبيحة، لا فعل الذبح. نعم، قد استعمل الفعل عَرَضاً أحياناً في غير الأضاحي، مثل: «فَتَعَرَّضُ فِيهَا الْعَارِضَةُ، فَيَذْبِحُ، أَنْ أَكُلُ ذَبِيحَتَهُ؟».

وأيضاً تكرر استخدام الأئمة لعبارة: «إن الذبيحة بالاسم»، مع أنه كان بإمكانهم أن يقولوا: إن الذبح بالاسم، لكنهم لم يفعلوا. مع الالتفات إلى أن نقل الروايات يكون بالمعنى أحياناً..، ولعلّ في هذا إشارةً إلى أنه يوجد فرقٌ بين أن تكون المشكلة بالذبيحة أو بالذباحة.

خامساً: قد ذكرنا أن هذه العبارة «إن الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلا مسلمٌ» مشتركةٌ في معظم روايات عنوان التسمية، وهي تؤكد على أن الذبيحة بالاسم، وليس بالذبايح. نعم، لكن لا يؤمن عليها إلا مسلم، من جهة تسميته أو سماعه

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

الاسم، أو نقله له من خلال مسلم.

سادساً: ورود روايات توجيهية بالحرمة (نصارى العرب أو نصارى تغلب)، ومع أنه ليس لهذا المنطوق مفهوم، إلا أن هذا التوجه العام عادة لا يفهمه العرف إلا تخصيصاً بالحرمة، أو توجيهاً لها دون غيرها، إلا مع وجود قرينة على عكس ذلك. ومثل ذلك نص أمير المؤمنين حول نصارى العرب، حيث قال: إنهم ليسوا من أهل الكتاب، فهذا يعني أن هناك اطمئناناً لأهل الكتاب؛ وإلا فما نفع هذا البيان مع تحريم ذبائحهم من عهد رسول الله!

والكلمات المفتاح لحل التعارض في الروايات: الذبيحة بالاسم، أهل الجبل، أهل الكتاب، ذكر اسم الله وأنت تسمع، قرابة، الذبيحة، والذبابة. ووفق ما تم تقديمه يمكن تصور احتمالات عديدة لحل التعارض:

١- الحمل على التقيّة

وقد تبناه مشهور الفقهاء؛ إذ اعتبروا أن روايات الحلّ محمولة على التقيّة؛ لاتفاق أهل العامة على الحلّ من جهة؛ ورواية اعتمدوا عليها - تمت الإشارة إليها - . ويرد على هذا الاحتمال: إنه لا يوجد دليل أو إشارة يعتد بها لحمل الروايات المخالفة على التقيّة؛ إذ إن الرواية التي اعتمد عليها الفقهاء للاستدلال على التقيّة رواية ضعيفة، ولا يمكن تأويل روايات الحلّ العديدة برواية ضعيفة، فكيف إذا كانت روايات التحريم المطلق أقل اعتباراً من روايات الحلّ المطلق. وأضيف إلى ذلك: أولاً: إنه لو كان يجب على الإمام أن يتقي من القول بالحرمة في الروايات فالأولى فعل ذلك أمام أهل الجبل، الذين لا يعرفهم أصحاب الإمام - كما يظهر في عدد من الروايات - .

وقد يُشكّل بأنهم يعرفون الإمام، والإمام يعرفهم، دون معرفة الأصحاب بذلك. والجواب: هذا احتمالٌ وارد مع عدم توثيق أبي بصير الوارد في الروايات؛ أما مع توثيقه فإنه لا يمكن تبني مثل هذا الرد؛ لأن النتيجة بحسب الروايات ستكون بأن الإمام يتقي من إخبار أبي بصير، ولا يتقي من إخبار أهل الجبل!

الإجتهاد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ٢١٩

ثانياً: إنه لو أراد الإمام التقيّة لاكتفى بالحدّ الأدنى منه، الذي يُرضي أهل العامّة، وليس بالضرورة أن يزيد على ذلك، كما في الرواية الصحيحة التي وردت في عنوان الأصل في الذبّاحة، حيث قال: «إذا غاب فكلُّ»، وغيرها.

ثالثاً: إن أحداً من العامّة لا يشترط في حليّة ذبائح أهل الكتاب سماع التسمية منهم، فحينها تصير كلّ الأخبار الصحيحة الواردة حول التسمية لغوّاً؛ إذ لا يمكن حملها على التقيّة.

٢- الحمل على الاضطرار

وذلك بأن تُحمّل أحاديث الحلّ على الاضطرار، كما في روايةٍ واردة سابقاً^(١١٣).
ويردُّ على هذا الاحتمال: أولاً: إن الرواية الواردة روايةً ضعيفة وفريدة، ولا يمكن من خلالها تأويل كثيرٍ من الروايات التي أفادت الحلّ، أو وجوب التسمية، مع أنها لم تتحدّث عن الاضطرار بتاتاً.

ثانياً: إن ذلك تحصيلٌ للحاصل؛ فعند خوف الهلاك يحلّ تناولها كما يحلّ تناول الميتة أو أيّ شيءٍ آخر، ولا يشترط لحليّتها التسمية عليها، ولا سماع التسمية، ولا شهادة مسلمٍ على التسمية، فيكون ذلك كلّهُ في الأخبار الصحيحة لغوّاً^(١١٣).
وتجدد الإشارة، تعليقاً على الحلّين المذكورين، إلى أنه لو لم يكن بُدٌّ من تغليب إحدى الروايات على الأخرى؛ لحلّ التعارض الحاصل، فمن الأوّل تغليب روايات الحلّ، وتأويل روايات الحرمة، وليس العكس؛ لقوّتها، وسقوط الاحتمالين المذكورين.

ولكنّ يظهر عدم الحاجة إلى ذلك، كما يظهر من الاحتمال الثالث التالي.

٣- مداريّة التسمية في الحرمة والحليّة

وهذا مفادٌ قسمٍ كبيرٍ من الروايات التي علّقت التذكية على التسمية، ويمكن من خلالها الجمع بين الروايات المتعارضة. ووفق هذا يقول الشهيد الثاني: وبما ذكرناه من الأخبار ظهر دليلُ القائل بالتفصيل، وهو الحلّ مع سماع تسميتهم، والتحريم بدونه. وهو جامعٌ أيضاً بين الأخبار، بحمل ما اشتمل على النهي على ما لم يُسمَّ عليه، والإباحة على ما علم تسميتهم عليه.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

وهذا أيضاً راجعٌ إلى حلِّ ذبيحتهم؛ لأن الكلام في حلِّها من حيث إن الذابح كتابي، لا من حيث إنه سمى أو لم يسم؛ فإن المسلم لو لم يسم لم تؤكل ذبيحته، كما عرفت.

اللهم إلا أن يُفرَّق بأن الكتابي يعتبر سماع تسميته، والمسلم يعتبر فيه عدم العلم بعدم تسميته.

وفيه: ما الفرق؟ فقد صرح في صحيحة جميل بالحل ما لم يعلم عدم تسميتهم، كالمسلم^(١١٤).

ويظهر من العلامة المجلسي، رغم تشدُّده، الاضطرار إلى القول بمثل ذلك على مَضَضٍ، حيث قال: «ويظهر من بعض الأخبار أن حكمهم واقعاً حكم سائر الكفار في جميع الأحكام، بل أشدّ، لكن جُوزوا لنا في زمان الهدنة أكل ذبائحهم، وعدم الاجتناب عنهم، والتزوُّج منهم، وإجراء أحكام الإسلام ظاهراً عليهم، إلى ظهور الحقّ وقيام القائم^(ع)...»^(١١٥). وظاهر ذلك كلّه أن ذبائح أهل الكتاب ليست محرّمة بقولٍ مطلق، بل بلحاظ أنّه لا بُدَّ في حلِّ الذبيحة من إحراز التسمية التي هي الشرط الأساس . كما ذكر في القرآن .، ولا مجال لإحرازها في ذبيحة الكتابي الذي لا يرى شرطيتها، فلا يوثق بقوله إياها أثناء الذبح. فلو أحرزنا التسمية، مع شروط التذكية، كانت الذبيحة حلالاً. وهذا ما يفهم من التأكيد في أحاديث أئمة أهل البيت^(ع) على الاسم الذي لا بُدَّ من إحرازه في الذبح وحلية الذبيحة. وهذا ما أفتى به الصدوق وابن أبي عقيل وابن الجنيد وبعض الفقهاء المعاصرين^(١١٦).

ويمكن ذكر شواهد عديدة على هذا الاحتمال . وهو أن المدار في حلية تناول متوقِّفٌ على التسمية .، وأبرزها:

الشاهد الأوّل: روى الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن حمran قال: سمعتُ أبا جعفر^(ع) يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتّى تسمعه يذكر اسم الله، فقلتُ: المجوسي؟ فقال: نعم، إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعتَ قول الله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١١٧).

الإجتاهد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ٢٢١

وقد أرجع الامام كلامه إلى آية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، كما فعل في عددٍ من الروايات، وهذا يعني ان المدار هو على التسمية، كما ذكرت الآية. أما السماع فهو إضافة من الإمام. ولكن هل هي بمثابة حكم؟ لم يظهر ذلك من خلال الروايات التي دلت على الحلّ مطلقاً، أو على الاكتفاء بالذِّكْر. ويبدو أن ذلك يرجع إلى تشخيص الحاكم أو المكفّف في تشخيص أقوام أهل الكتاب ومدى التزامهم؛ فمنهم مَنْ قد يطمأن له دون سماع، كما يمكن ملاحظة ذلك في بعض المناطق ذات الأغلبية المسلمة - كما في رواية الكوفة -: ومنهم مَنْ قد لا يُؤكل منه مطلقاً لحكم ثانوي، كالصهاينة مثلاً، أو نصارى العرب، كما مرّ؛ ومنهم مَنْ يحتاج أن تسمعهم؛ لعدم الاطمئنان لتسميتهم؛ لسببٍ أو آخر. لكن من الواضح أنه لا يمكن معاملتهم معاملة المسلم من جهة حسن الظنّ بهم مطلقاً، بل إن ذلك متوقّفٌ على معاشرتهم.

الشاهد الثاني: الرواية التي تحدّثت عن أهل الكتاب بالكوفة، والذين يبدو أنهم كانوا ملتزمين بالتسمية، أو أن قوماً آخرين منهم كانوا ملتزمين بالتسمية، ولكن الإمام؛ لاطّلاعه على حقيقة ما يفعلونه من عدم التسمية، أمرهم بالامتناع. وهذا متن الرواية: روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حنان بن سدير قال: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، أَنَا وَأَبِي، فَقُلْنَا لَهُ: جَعَلْنَا اللَّهَ فِدَاكَ، إِنَّ لَنَا خُلَطَاءَ مِنَ النَّصَارَى، وَإِنَّا نَأْتِيهِمْ فَيَدْبِحُونَ لَنَا الدَّجَاجَ وَالْفِرَاحَ وَالْجِدَاءَ، أَفَنَأْكُلُهَا؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوهَا، وَلَا تَقْرُبُوهَا؛ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ مَا لَا أُحِبُّ لَكُمْ أَكْلَهَا، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا الْكُوفَةَ دَعَانَا بَعْضُهُمْ، فَأَيُّنَا أَنْ نَذْهَبَ، فَقَالَ: مَا بِالْكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَا ثُمَّ تَرَكْتُمُوهُ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقُلْنَا: إِنَّ عَالِمًا لَنَا عليه السلام نَهَانَا، وَزَعَمَ أَنَّكُمْ تَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِكُمْ شَيْئًا لَا يُحِبُّ لَنَا أَكْلَهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذَا الْعَالِمُ؟ هَذَا وَاللَّهِ أَعْلَمُ النَّاسِ، وَأَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ، صَدَقَ وَاللَّهِ، إِنَّا لَنَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ عليه السلام ⁽¹¹⁸⁾.

ويظهر من الرواية أنهم كانوا يلبّون دعوة النصراني «ما بالكم كنتم تأتون ثم تركتموه اليوم؟»، فأوضح أصحاب الإمام السبب، ما أدّى إلى تعجّب السائل؛ إكباراً للإمام، ثم أكّد النصراني بشرحه ما ذهب إليه الإمام. ومثل ذلك الشاهد الثالث.

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

الشاهد الثالث: روى محمد بن يعقوب الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّا قَوْمٌ نَخْتَلِفُ إِلَى الْجَبَلِ، وَالطَّرِيقُ بَعِيدٌ، بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْجَبَلِ فَرَأْسُخٌ، فَنَشْتَرِي الْقَطِيعَ وَالْأَثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةَ، وَيَكُونُ فِي الْقَطِيعِ أَلْفٌ وَحَمْسُمِائَةٌ شَاةٌ وَأَلْفٌ وَسِتُّمِائَةٌ شَاةٌ وَأَلْفٌ وَسَبْعُمِائَةٌ شَاةٌ، فَتَقَعُ الشَّاةُ وَالْأَثْنَانِ وَالثَّلَاثَةُ، فَتَسْأَلُ الرِّعَاةَ الَّذِينَ يَجِيئُونَ بِهَا عَنْ أَدْيَانِهِمْ، فَيَقُولُونَ: نَصَارَى، قَالَ: فَقُلْتُ: أَيُّ شَيْءٍ قَوْلُكَ فِي ذَبِيحَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى؟ فَقَالَ: يَا حُسَيْنُ، الذَّبِيحَةُ بِالْأَسْمِ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُ التَّوْحِيدِ ^(١١٩).

وروى محمد بن يعقوب الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ حَنَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ الْمُنْذِرِ رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ: إِنَّ الذَّبِيحَةَ بِالْأَسْمِ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ أَحَدَثُوا فِيهَا شَيْئًا لَا أَشْتَهِيهِ، قَالَ حَنَانٌ: فَسَأَلْتُ نَصْرَانِيًّا، فَقُلْتُ لَهُ: أَيُّ شَيْءٍ تَقُولُونَ إِذَا ذَبَحْتُمْ؟ فَقَالَ: نَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ ^(١٢٠).

ويظهر أن الرواية الثانية هي سؤالٌ حول الرواية الأولى التي سبقتها؛ حيث إن حنان سمع الرواية الأولى من الحسين بن المنذر، وإذ لم يطمئن لنقله ذهب ليسأل الإمام، قائلًا له: «إن الحسين بن المنذر روى عنك»، وفيها نفس ما نقله الحسين بن المنذر عنه. وهي مع صحتها - لوجود كلامٍ في الحسين بن المنذر - تصحح مجمل مضمون الرواية السابقة، فبعد أن أعطى الإمام القاعدة قال لحنان: إنهم أحدثوا شيئاً لا يشتهيهِ، فسألهم حنان، وعرف بحقيقة الأمر. والأهم في ذلك كله انسجام هذا الاحتمال مع ما ذكر من مفاد الآيات القرآنية، التي بُحِثَتْ سابقاً.

التفاوت بين أهل الكتاب

لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه - كما تمَّ بيانه في ذيل الشاهد الأول - قد يُتصوَّرُ فَرَقٌ لجهة الارتياح والسكون أو الثقة بأهل الكتاب أو مطلق الناس، كما يظهر من مجمل الروايات الواردة. ويظهر أن الروايات لا تتعامل معهم بنفسٍ واحدٍ، بل يظهر

وجود اختلاف في التعامل معهم؛ إذ إن الروايات تميّز بينهم؛ حيث يُكتفى منهم بالذكر دون السماع أحياناً؛ وأحياناً أخرى حلية أكل ذبيحتهم مطلقاً، وأصالة ذلك؛ وحيناً آخر العكس؛ وغير ذلك من ردّ المعصوم بـ «لا بأس»؛ أو اشتراط سماعهم أو نقل مسلم... وكل هذه - حسب الظاهر - تشخيصات المعصوم بحق الفرقة التي يتعاطى معها. وقد أشرنا سابقاً إلى أنه يظهر في متن الروايات وجود فرق مختلفة؛ فمنهم من قد يُطمأن له دون سماع، كما يمكن ملاحظة ذلك في بعض المناطق ذات الأغلبية المسلمة - كما قريب المسلم -؛ ومنهم من قد لا يُؤكل منه مطلقاً لحكم ثانوي، ويمكن أن يكون نصارى العرب من هؤلاء؛ ومنهم من يحتاج أن تسمعهم؛ لعدم الاطمئنان لتسميتهم؛ لسبب أو آخر.

خامساً: أجزاء التسمية بالمسيح

لا بُدّ من التحقيق في ذلك، من خلال مراجعة الروايات الدالة على ذلك:

أولاً: روى محمد بن يعقوب الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ حَنَّانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ الْمُنْذِرِ رَوَى عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ: إِنَّ الدَّبِيحَةَ بِالْأَسْمِ، وَلَا يُؤْمَنُ عَلَيْهَا إِلَّا أَهْلُهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ أَحَدُتُوا فِيهَا شَيْئاً لَا أَشْتَهِيهِ، قَالَ حَنَّانٌ: فَسَأَلْتُ نَصْرَانِيّاً، فَقُلْتُ لَهُ: أَيُّ شَيْءٍ تَقُولُونَ إِذَا دَبَّحْتُمْ؟ فَقَالَ: نَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ ^(١٢١).

والرواية صحيحة سنداً، كما ذكرنا.

ولا يوجد في الرواية ما يفيد الحرمة؛ حيث قال «إنهم أحدثوا شيئاً لا أشتهيه».

ثانياً: روى محمد بن يعقوب الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، أَنَا وَأَبِي، فَقُلْنَا لَهُ: جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ، إِنَّ لَنَا خُلُطَاءَ مِنَ النَّصَارَى، وَإِنَّا نَأْتِيهِمْ فَيَذْبَحُونَ لَنَا الدَّجَاجَ وَالْفِرَاحَ وَالْجِدَاءَ، أَفَنَأْكُلُهَا؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوهَا، وَلَا تَقْرُبُوهَا؛ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ مَا لَا أَحِبُّ لَكُمْ أَكْلَهَا، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمْنَا الْكُوفَةَ دَعَانَا بَعْضُهُمْ، فَأَبِينَا أَنْ نَذْهَبَ، فَقَالَ: مَا بِالْكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا ثُمَّ تَرْكَبُوهُ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقُلْنَا: إِنَّ عَالِمًا لَنَا عليه السلام نَهَانَا، وَزَعَمَ أَنَّكُمْ تَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِكُمْ شَيْئاً لَا يُحِبُّ لَنَا أَكْلَهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذَا الْعَالِمُ؟ هَذَا وَاللَّهِ أَعْلَمُ

• شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عرض ونقد

النَّاسِ، وَأَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ، صَدَقَ وَاللَّهِ، إِنَّا لَنَقُولُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ ﷺ^(١٢٢).
والرواية صحيحة السند، كما أشرنا، وهي مروية عن حنان أيضاً.
وفيها: لَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَقْرُبُوهَا؛ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ مَا لَا أَحَبُّ لَكُمْ
أَكْلَهَا. ولولا التعليل الذي في هذا المقطع كان يمكن أن يفيد الحرمة، ولكن مع
التعليل واللحن المستعمل فيها في قوله: «ما لا أحب لكم أكلها» يمكن المناقشة
بإفادتها للحرمة.

ثالثاً: عن عبد الملك بن عمرو قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: ما تقول في ذبائح
النصارى؟ فقال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح، فقال: إنما أرادوا
بالمسيح الله. ورواه الصدوق بإسناده عن عبد الملك بن عمرو، مثله.
وهذا الحديث ضعيفٌ بكلا طريقته؛ بعبد الملك بن عمرو؛ إذ اختلفوا فيه بين
مَنْ يوثِّقه ومَنْ يبقيه مجهولاً.

وعلى أيِّ حال، مع توثيقه تكون الرواية صحيحةً، وتقيد عدم البأس ولو
ذكروا اسم المسيح عليها.

رابعاً: عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله ﷺ عن ذبيحة اليهودي؟ فقال:
حلالٌ، قلت: وإن سُمِّيَ المسيح؟ قال: وإن سُمِّيَ المسيح؛ فإنه إنما يريد الله ﷻ^(١٢٣).
وقد أحصي لهذا الحديث ستَّ طرقٍ. ويوجد تردُّدٌ في أبي بصير، كما أشرنا
سابقاً. ومع توثيقه فهي تفيد نفس ما أفادته الرواية السابقة.

والنتيجة: يبدو من مجموع الروايات أن ذكرهم للمسيح عليها لا يجعلها غير
مذكاةٍ، وإن كان يجعلها مكروهةً تناول.

سادساً: خلاصةً واستنتاج

وبهذا يمكن اختتام بحث اشتراط إسلام الذابح لتذكية الذبيحة، والذي يُعتبر
من القضايا التي وقعت فيها اختلافاتٌ عديدة في الروايات، وأوجبَتْ ذكر سلسلة من
الحلول، كان السائد منها حمل روايات الترخيص في ذبيحة أهل الكتاب على التقيّة،
كما تبين من خلال المبحث الأول الذي تعرّضنا إليه؛ لكن ظهرت أيضاً في المسألة
آراء أخرى، منها: حليّة ذبيحة أهل الكتاب مطلقاً، أو حليتها مع إحراز التسمية.

وعليه جرى البحث في أدلة اشتراط إسلام الذابح لتذكية الذبيحة كما يلي:
أولاً: تمّ تحديد الآيات محلّ الدلالة. وقد ظهرت وفق ذلك ثلاث مجموعات من الآيات، تمّ عرضها، ومناقشة دلالاتها، وتمّ التوصل إلى أن شروط التذكية الواردة في القرآن الكريم متعلّقة بفعل الذابح والذبيحة، ولكن لا يوجد أيّ شرطٍ متعلّق بالذابح نفسه.

ثانياً: حدّدنا الروايات الموجودة في المقام، ثمّ صنّفناها بحسب موضوعها تحت عشرة عناوين أساسية. وقد جرى في كلّ عنوان مناقشة الروايات الموجودة، سنداً ودلالةً، وتحقيق مدلولاتها.

ثالثاً: من خلال التحليل العامّ للروايات ظهرت مقاربات ثلاثة للحلّ، ومنها: كون المدار في التذكية هو التسمية، وليس اشتراط إسلام الذابح، وقد جرى عرض عددٍ من الشواهد على ذلك.

رابعاً: جرى إثبات أجزاء التسمية بالمسيح لتذكية الذبيحة، كما ورد في بعض الروايات.

الهوامش

(١) الشيخ البهائي العاملي، حرمة ذبائح أهل الكتاب: ٦٦؛ الشيخ المفيد تحريم ذبائح أهل الكتاب: ٦

(٢) المقنعة: ٥٧٩

(٣) النهاية ونكتها: ٣: ٨١.

ذهب الشيخ الطوسي إلى أن الذبحة لا يجوز أن يتولاها غير المسلمين؛ فمتى تولّاها كافر من أيّ أجناس الكفار كان، يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو عابداً وثناً، سمّي على ذبيحته أو لم يسمّ، فلا يجوز أكل ذبيحته. ومن المسلمين لا يتولاها إلا أهل الحقّ؛ فإن تولّاها غير أهل الحقّ، ويكون ممن لا يعرف بعداوة لآل محمد ﷺ، لم يكن بأس بأكل ذبيحته؛ وإن كان ممنّ ينصب لهم العداوة والشنآن لم يجز أكل ذبيحته. وهذا الكلام يعطي إباحة أكل ذبيحة المخالف إذا لم يكن ناصباً.

(٤) الانتصار: ١٨٨.

(٥) الشيخ حمزة بن عبد العزيز الديلمي، المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢١١.

(٦) الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٢: ٤١٠، حيث قال: «فلا يحلّ ذبيحة الوثني، سمعت تسميته أو لا. وفي الذمي قولان، أقربهما التحريم».

- (٧) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة ١١: ٦٩. حيث قال: «وشرطه الإسلام أو حكمه، فلا تحل ذبيحة الكافر، وإن كان ذمياً، ولا الناصب».
- (٨) المحقق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٥٨٢.
- (٩) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٩٥.
- (١٠) الكافي في الفقه: ٢٧٧؛ المراسم: ٢٠٩؛ إصباح الشيعة: ٣٨١؛ فقه القرآن ٢: ٢٥٠؛ الجامع للشرائع: ٣٨٢؛ قواعد الأحكام ٢: ١٥٣؛ تحرير الأحكام ٢: ١٥٨؛ الدروس الشرعية ٢: ٤١٠؛ التنقيح الرائع ٤: ١٧؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٣٦١؛ القاضي ابن البرّاج، المهذب ٢: ٤٤٠.
- (١١) ابن إدريس الحلبي، السرائر ٣: ١٠٦.
- (١٢) العلامة الحلبي، مختلف الشيعة ٨: ٢٩٥.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) الشيخ البهائي العاملي، حرمة ذبائح أهل الكتاب: ٦٢.
- (١٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٢.
- (١٦) المصدر السابق ١١: ٤٥٦. وعلى أي حال فلا خروج عما عليه معظم الأصحاب، بل كاد أن يعدّ هو المذهب، مضافاً إلى ما ينبغي رعايته من الاحتياط.
- (١٧) المحقق النراقي، مستند الشيعة ١٥: ٣٨٢.
- (١٨) الكافي في الفقه: ٢٧٧.
- (١٩) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٦٩.
- (٢٠) السيد الطباطبائي، تفسير الميزان ١٢: ٣٦٥.
- (٢١) المصدر السابق ٧: ٣٣٢.
- (٢٢) المصدر السابق ٥: ٢٠٨.
- (٢٣) الشيخ المفيد، تحريم ذبائح أهل الكتاب: ٢٥.
- (٢٤) السيد الطباطبائي، تفسير الميزان ٥: ٢٠٤.
- (٢٥) الشيخ المفيد، تحريم ذبائح أهل الكتاب: ٦.
- (٢٦) ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٤٤ - ٨٥؛ علي بن محمد القمي، جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق: ٢٨.
- (٢٧) الشيخ الجواهري، جواهر الكلام ٦: ٤٣.
- (٢٨) المحقق الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣٣.
- (٢٩) موقع السيد كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، درس ٣٧ (بتصرف).
- (٣٠) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ٦١٢ (بتصرف).
- (٣١) السيد الطباطبائي، تفسير الميزان ٥: ٢٠٣.
- (٣٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ٦١٢.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، ٣: ٤١٠.
- (٣٥) ابن منظور (٧١١هـ)، لسان العرب ١٢: ٣٦٣.

(٣٦) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح: ٢٠٧.
 (٣٧) «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَيْتِرِ وَمَا أَهْلٌ لِيَغْيِرَ اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْحَقَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتْرَدِيَةُ وَالنُّطِيجَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّيتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فُسْقُ الْيَوْمِ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُجِلُّ لَهُمْ قُلْ أُجِلُّ لَهُمْ قُلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * الْيَوْمَ أُجِّلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جِلُّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جِلُّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

(٣٨) ينقل عنه السيد كمال الحيدري، في بحوث في طهارة الإنسان، درس ٣٦ (بتصرف): كتابه تفسير تسنيم ٢٢: ٥٠.

- (٣٩) الشريف المرتضى، الانتصار: ٤٠٣.
 (٤٠) العلامة الحلِّي، أجوبة المسائل المهنية: ٧١.
 (٤١) المحقق الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣٤.
 (٤٢) المحقق البحراني، الحقائق الناضرة ٥: ١٦٩.
 (٤٣) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٦٩.
 (٤٤) موقع السيد كمال الحيدري، بحوث في طهارة الإنسان، درس ٣٧ (بتصرف).
 (٤٥) السيد الطباطبائي، تفسير الميزان ٥: ٢٠٤.
 (٤٦) المصدر السابق ٥: ٢٠٣.
 (٤٧) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ٦١٢.
 (٤٨) السيد محمد باقر الصدر، شرح العروة الوثقى ٣: ٢٨٤ (بتصرف).
 (٤٩) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٠.
 (٥٠) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٢: ٣١٦ - ٣١٨.
 (٥١) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
 (٥٢) المصدر نفسه.
 (٥٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦.
 (٥٤) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
 (٥٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦ (بتصرف).
 (٥٦) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
 (٥٧) المصدر نفسه.
 (٥٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٧.

(٥٩) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٥، حيث يقول: «القاسم بن محمد الجوهري. فاستدلَّ على وثاقته بوجوه: الأول: إن ابن داود شهد بوثاقه القاسم بن محمد الجوهري غير الواقفي، فهو وإن

أخطأ في اعتقاد أن الثقة غير الواقفي، إلا أنه بشهادته بالوثاقة يؤخذ بها، ويحكم بوثاقة القاسم بن محمد الجوهري؛ لما تحقق من الاتحاد، وأنه رجل واحد.
والجواب: إن شهادة ابن داوود غير مسموعة؛ لأنها مبتنية على الحدس والاجتهاد، كما هو الحال في شهادة غيره من المتأخرين.

الثاني: إن ابن أبي عمير وصفوا رويًا عنه (الكافي ١: ١١٣، باب مولد أمير المؤمنين عليه السلام)، ح ٦؛ والتهذيب، ج ٧، باب تفصيل أحكام النكاح، ح ١١٣٥)، وهما لا يرويان إلا عن ثقة.

والجواب: إن الصغرى وإن كانت صحيحة، فإن الموجود في الكافي وإن كان القاسم بن محمد بن غير تقييد، إلا أن المراد به الجوهري؛ بقريظة أن المروي عنه هو عبد الله بن سنان. كما أن الموجود في التهذيب غير مقيد، إلا أن المراد به الجوهري؛ بقريظة المروي عنه، وهو أبو سعيد المكفوف. على أن هذه الرواية يعينها رواها في الكافي، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن أبي سعيد. وقد تقدمت. لكن الكبرى غير صحيحة، كما مر غير مرة.

الثالث: إنه كثير الرواية، وقد روى عنه الأجلأ. والجواب عن ذلك تقدم أيضاً.
(٦٠) فأما العارضة من التوق أو الشاء فإنها التي تُذبح لشيء يعترها.

وقال:

بِيَدِي كُلِّ هَضْوَمٍ ذِي نَفْلٍ مِنْ شَوَاءٍ لَيْسَ مِنْ عَارِضَةٍ

وهذا عندنا مما جُعل فيه الفاعل مكان المفعول؛ لأن العارضة هي التي عُرض لها بمرَضٍ، كما يقولون: سرُّ كاتم. ومعنى عُرض لها أن المرض أُعْرَضَها، وتوسَّعوا في ذلك حتى بنوا الفعل منسوباً إليها، فقالوا: عَرَضَتْ. (معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٧٩).

(٦١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٢.

(٦٢) المصدر السابق ٩: ٧٠.

(٦٣) المصدر السابق ٩: ٦٦.

(٦٤) المصدر السابق ٩: ٧٠.

(٦٥) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٥.

(٦٦) المصدر السابق ٤: ٨٥.

(٦٧) المصدر السابق ٤: ٨٦.

(٦٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٧٠.

(٦٩) قرب الإسناد: ٣٢٦، الثاقب في المناقب: ٨٠، ح ٦٣، مجمع البيان ٩: ٢٠٤، إعلام الوري:

٣٥، سنن الدارمي ١: ٣٢، سنن أبي داوود ٤: ١٧٣ - ١٧٤، ح ٤٥١٠، مستدرک الحاكم ٤: ١٠٩، سنن البيهقي ٨: ٤٦.

(٧٠) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦.

(٧١) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.

(٧٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٨.

(٧٣) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٨.

- (٧٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣١.
- (٧٥) المصدر السابق ٣: ٣٣٠.
- (٧٦) قرب الإسناد ١: ٢٧٥.
- (٧٧) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٥.
- (٧٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٩.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨١.
- (٨١) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) المصدر نفسه.
- (٨٤) المصدر نفسه.
- (٨٥) المصدر نفسه.
- (٨٦) المصدر نفسه.
- (٨٧) المصدر نفسه.
- (٨٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦.
- (٨٩) تفسير القمي ١: ١٦٢.
- (٩٠) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) ما خلا ذبايحهم.
- (٩٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٥.
- (٩٤) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (طوق) ١: ٢٢٠.
- (٩٥) المصدر السابق ٢: ٦٤٦.
- (٩٦) سنن البيهقي ٩: ٢٨٤.
- (٩٧) الفاروق: ١٨٣، مؤسسة دلتا للمعلومات والأنظمة.
- (٩٨) كنز العمال ٤: ٥٠٩، ح ١١٥٠٧.
- (٩٩) كنز العمال ٤: ٥١٤، ح ١١٥١٩.
- (١٠٠) الفاروق: ٨٤٢، مؤسسة دلتا للمعلومات والأنظمة.
- (١٠١) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٣.
- (١٠٢) مسالك الأفهام، الشهيد الثاني ١١: ٤٥٦.
- (١٠٣) المصدر نفسه.
- (١٠٤) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.
- (١٠٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٨.
- (١٠٦) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٠.
- (١٠٧) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٢.

(١٠٨) موقع معجم أحاديث الرجال:

<http://qadatona.org/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%84/1163>

(١٠٩) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٢.

(١١٠) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦.

(١١١) النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ١٦: ١٥٠.

(١١٢) قال أبو الحسن عليه السلام: إني أنهك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه وأصحابك، إلا في وقت الضرورة إليه.

(١١٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١١: ٤٥٦.

(١١٤) المصدر نفسه.

(١١٥) العلامة المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ١٤: ٢٦٢.

(١١٦) السيد محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج٥، سورة المائدة، استرجع من موقعه:

<http://arabic.bayynat.org.lb/HtmlSecondary.aspx?id=5698>

(١١٧) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٦٨.

(١١٨) الشيخ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٠.

(١١٩) المصدر نفسه.

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٨٥.

مقدار المبيت الواجب في منى دراسةً فقهيةً

د. حاتم الجياشي (*)

الخلاصة

إن مسألة المبيت في منى من المسائل المهمة والجوهرية في الحج، والتي أخذت مأخذها في بحوث الخارج لدى الفقهاء؛ لأهميتها، وأصبحت موضوعاً للأخذ والردّ والنقض والإبرام. ومن هذا المنطلق تمّ بحثها والجواب عن السؤال الأساس، وهو: هل يجب المبيت في النصف الأول من الليل أو يكفي النصف الثاني؟ وهل يختصّ النصف الثاني فقط بمن فاتته المبيت في النصف الأول أو أن المكلف مخير بين نصفي الليل؟ كلّ هذا بعد الفراغ من وجوب المبيت ليلة ١١ و١٢ في منى. وأما المنهج المتبع في هذا البحث فهو توضيح المفاهيم التصورية للموضوع، وكذلك عرض الأقوال في المسألة، وطرح أدلتها، ومن ثمّ مناقشتها واحداً واحداً، وصولاً إلى الرأي المختار، مع أدلته، وخلاصته: إن المكلف مخير في تحقيق الامتثال في وجوب المبيت في منى بين النصف الأول والثاني.

مقدمة

قال تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقرة: ٢٠٣).

تعدّ أعمال منى من أهم الواجبات الابتلائية في مناسك الحج، ومنها: مسألة

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية، متخصصٌ في الفلسفة الإسلامية. من العراق.

المبيت في منى ليلة ١١ وليلة ١٢ من ذي الحجة. وقد وقع فيها الاختلاف بما لا يقل عن خمسة آراء. وتزداد الحاجة إلى بحث هذه المسألة مع ازدياد أعداد الحجيج في كل عام، وتتأكد الحاجة إلى معرفة وجوه الاختلاف في المسألة، والبحث في أدلتها، وخصوصاً مع تباين تلك الآراء بشكل كبير.

فقد ذهب بعض إلى وجوب المبيت في النصف الأول من الليل؛ بينما رأى آخرون أن أجزاء النصف الثاني يختص بمن فاته النصف الأول؛ وذهب بعض إلى التخيير بين النصفين، على تفصيل؛ وفصل آخرون بالتخيير في ليلة ١١ ولزوم مبيت كل الليل في الليلة ١٢؛ ذهب بعض آخر إلى الاستحباب، كما سيتضح ذلك خلال البحث إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع في البحث لا بد أن نبين المفاهيم التصورية:

(مِنَى) لغةً ك (إلى)، وقد تكرّر ذكرها في الأحاديث، وهي اسم موضع بمكة على فرسخ، والغالب عليه التذكير فيصرف، وحده من العقبة إلى وادي محسر. واختلف في وجه التسمية^(١).

وأما اصطلاحاً فهي بلدة قرب مكة، ينزلها الحجاج أيام التشريق. يجوز فيها التذكير، والتأنيث، والصرف وعدمه^(٢).

وأما سبب تسميتها فقد ذكرت الروايات العديد من الأسباب التي سُميت من أجلها هذه الأرض بمنى، ومنها: ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام من أن جبرائيل عليه السلام جاء لإبراهيم عليه السلام في هذه الأرض، وقال له: تَمَنَّ على ربك ما شئت، فتمنى إبراهيم في نفسه أن يجعل الله مكان ابنه إسماعيل كبشاً يأمره بذبحه؛ فداءً له، فأعطي مناه^(٣).

وجوب المبيت في منى

هذا الواجب لا خلاف فيه بين الفقهاء، بل هو موضع اتفاق بينهم. وأما ما ذكر عن الشيخ في التبيان^(٤) من استحباب المبيت، وكذا عن الشيخ الطبرسي في مجمع البيان، فلا يعتد به؛ فإن الوجوب متفق عليه، وهو موضع تسالم بين الفقهاء، بل إن الشيخ الطوسي لم يلتزم بالاستحباب في بقية كتبه.

ويدلنا على الوجوب - مضافاً إلى الآية الكريمة: ﴿وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ

مَعْدُودَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٠٣)، المفسرة بأيام التشريق، قال الطبرسي في المجمع: «هذا أمر من الله للمكلفين بأن يذكروه في أيام معدودات، وهي أيام التشريق، ثلاثة أيام، بعد الرخصة في جواز النفر في اليوم الثاني من أيام التشريق. والأفضل أن يقيم إلى النفر الأخير، وهو الثالث من التشريق»^(٥). الروايات الخاصة، ومنها: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى، إلا أن يكون شغلك في نسكك، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى»^(٦).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، أنه قال: «في الزيارة إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بمنى»^(٧).
ومنها: صحيحة معاوية: «لا تبت ليلي التشريق إلا بمنى»^(٨).
وغيرها من الروايات.

ويبدو من بعض الروايات المفروغية من وجوب المبيت في منى، ورسوخ وجوبه في أذهان الرواة، فسألوا عمَّن خالف ويات في مكة أو غير منى، فراجع في أول أبواب العود من منى في (الوسائل).

وأما كلمات الفقهاء فقد دلت على الوجوب أيضاً:
قال العلامة: «إذا قضى الحاج مناسكه بمكة من طواف الزيارة والسعي وطواف النساء وجب عليه العود يوم النحر إلى منى، والمبيت بها ليلي التشريق، وهي ليلة الحادي عشر والثاني والثالث عشر»^(٩).
وقال السيد في المدارك: «وهذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب»^(١٠).
وأما فقهاء العامة فقد ذهب عطاء، وعروة، وإبراهيم، ومجاهد، ومالك، والشافعي، وأحمد - في إحدى الروايتين -، إلى الوجوب، وفي الرواية الأخرى أنه مستحب، وبه قال الحسن البصري^(١١).

مفهوم البيتوتة

وهذا الأمر ينفعنا وتترتب عليه ثمار، من قبيل: لو كانت البيتوتة بمعنى الكون في الليل والاستيعاب فيجب المبيت في منى تمام الليل، إلا إذا دلنا الدليل الخاص على

غير ذلك.

والبيتوتة في اللغة من (بات)، وهو بحسب غير واحد من اللغويين بمعنى الكون في الليل. قال الزجاج، كما حكاه ابن سيده في المحكم^(١٢): «كلّ مَنْ أدركه الليل فقد بات». وقال الخليل، كما في العين^(١٣): «البيتوتة دخولك في الليل، تقول: بتُّ أضع كذا إذا كان بالليل». وقال ابن سيده: «بات يفعل كذا وكذا أي يفعله ليلاً». وقال الحريري: «معنى بات أظله المبيت وأجنّه الليل». وقال الجوهر في الصحاح^(١٤): «بات يفعل كذا إذا فعله ليلاً، كما يقال: ظلّ يفعل كذا إذا فعله نهاراً». ونحوه ما في المصباح المنير^(١٥).

إذن (بات) بمعنى الكون في الليل، أي متواجداً في الليل. وهذا لا يقتضي الاستيعاب. وعليه فالمبيت بمعنى لا يقتضي أن يكون في تمام الليل بها، بل إذا مضى عليه فيها وقت معتدّ به يصدق بحسب اللغة أنه بات بها.

وأما عرفاً فالأمر واضح أيضاً؛ إذ لا ينبغي الشك في صدق أنّ فلاناً بات في بيت زيدٍ مثلاً إذا نزل في بيته عند منتصف الليل مثلاً، وبقي إلى السحر - أي بقي وسط الليل بهذا المقدار -، فيصدق أنه بات عند زيدٍ، مع أنه لم يستوعب الليل.

ولكن يمكن أن يُقال: إن ما ذكره النحاة من أن (بات) بمعنى الكون في الليل، وأنه لا يدلّ على الاستيعاب؛ لأنه من أخوات (كان)، فيأتي ناقصاً، غير أنه يمكن أن يأتي (بات) تاماً، كما ذكره غير واحدٍ، فلاحظ تهذيب اللغة^(١٦)؛ ولاحظ أيضاً ما ذكره صاحب الطراز^(١٧)، وهذه عبارته: «بات يبيت: أقام ليلاً، سواء نام أم لم ينم، وكلُّ شيء مضى عليه الليل فقد بات، ومنه الباتت من اللحم وغيره إذا مضت عليه ليلة، وبات زيد القوم وبهم: أتاهم ونزل بهم ليلاً، وبات فلان: تزوّج - وهذا كناية».

قال: (وبهذه المعاني تامّ) أي يكون (بات) فعلاً تاماً.

قال: (وبات يفعل كذا: إذا فعله في جميع الليل، وبات زيد مهموماً: كان في جميع الليل كذلك، وبات سارياً: سار طول الليل؛ وهو بهذه المعاني ناقص)، أي يأتي تاماً ويأتي ناقصاً؛ فالتام بمعنى أنه أقام في الليل، وهو معناه المعروف.

ويمكن جوابه: إننا لا نجد فرقاً بين قولنا - مثلاً -: (بات الرجل ماشياً في ليلة

الأربعاء)، وهنا بات فعل ناقص، وبين قولنا: (بات المسافرون ليلتهم بالعراء)، وهنا بات جاء فعلاً تاماً، فالعُرف لا يفرّق في الدلالة من حيث الاستيعاب وعدمه. والذي يهون الأمر أن الروايات في محلّ كلامنا - البيوتة في منى - قد حدّدت ذلك، فانظر صحيحة معاوية بن عمار: «إذا خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح بغيرها»^(١٨). وهي تدلّ على أن الاستيعاب ليس شرطاً في تحقق المبيت. وذكر السيد الخوئي رحمته الله، كما في مستند المناسك^(١٩)، «أنّ البيوتة في منى المأمور بها في النصوص متقومة في مفهومها بالملك في مجموع الليل، خرجنا في النصف الأخير بالنصوص المتقدّمة، فيبقى الباقي تحت الإطلاق». وعلى ذلك، فمقتضى الصناعة - لو لم يردّ دليل على الخلاف - هو عدم الاجتزاء بالمبيت في النصف الثاني، وعدم وجوبه ولو مترتباً على ترك المبيت في النصف الأول. **والخلاصة:** إنه يمكننا القول بوجوب الاستيعاب، وإن البيوتة معناها الكون في الليل مع الاستيعاب، لولا وجود النصوص المقيدة لهذا الإطلاق.

أقوال الفقهاء، مطارحاتٌ نقديةٌ

لقد اختلفت الآراء في هذه المسألة؛ تبعاً لفهم الدليل، في أقوال رُبما يصل عددها إلى تسعة، إلا أنه يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر، فتكون الأقوال الرئيسية في المسألة خمسة أقوال، وهي:

١- وجوب المبيت في النصف الأوّل من الليل

وذهب إليه ابن الجنيد، وحكاه عنه العلامة في المختلف^(٢٠). وهذا القول اختاره المحقّق في الشرائع، حيث قال: «فيجب عليه أن يبيت بها ليلتي الحادي عشر والثاني عشر. فلو بات بغيرها كان عليه عن كلّ ليلة شاة، إلا أن يبيت بمكة مشغلاً بالعبادة، أو يخرج من منى بعد نصف الليل»^(٢١).

واختاره أيضاً العلامة في القواعد، فقال: «إذا طاف طواف النساء فليرجع إلى منى، ولا يبيت ليلي التشريق إلا بها، وهي ليلة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، ويجوز لمن أتى النساء والصيد النفر يوم الثاني عشر. ولو بات الليلتين بغير منى

وجب عليه عن كلِّ ليلةٍ شاة، وكذا غير المتّقي لو بات الثالثة بغيرها، إلا أن يببّتا بمكّة مشغولين بالعبادة، أو يخرجوا من منى بعد نصف الليل^(٢٣).

واختاره الشهيد الأول في الدروس، فقال: «ولو بات بغيرها فعليه عن كلِّ ليلة شاة، إلا أن يببّت بمكّة مشغولاً بالعبادة الواجبة أو المستحبّة فلا شيء، سواء كان خروجه للعبادة من منى قبل غروب الشمس أو بعده. ويجب استيعاب الليلة بالعبادة إلا ما يضطرّ إليه من غذاءٍ أو شرابٍ أو نومٍ يغلب عليه. ويحتمل أنّ القدر الواجب هو ما كان يجب عليه بمنى، وهو أن يتجاوز نصف الليل^(٢٣).

واختاره المحقّق الثاني في جامع المقاصد^(٢٤)، والشهيد الثاني في المسالك^(٢٥)، والسيد صاحب المدارك^(٢٦)، وغيرهم.

وقد استدلّ له بما يلي:

١. صحیحة معاوية بن عمّار: «وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تببّت في غير منى^(٢٧).

٢. صحیحة معاوية بن عمّار أيضاً: «لا تببّت ليالي التشريق إلا بمنى^(٢٨).

بتقريب أن البيوتة المأمور بها تعني المكث والمقام في منى تمام الليل، ثم نخرج عنه بصحیحتي معاوية المتقدّمة.

٣. صحیحة العيص: «وإن زار بعد أن انتصف الليل أو السحر فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكّة^(٢٩).

فمفادها أنه لا بأس عليه بمغادرة منى إلى مكة لزيارة البيت الحرام، ولا إشكال في جواز الخروج من منى بعد انتصاف الليل عليه فيها.

فالصحیحتان تدلّان على جواز الخروج من منى بعد انتصاف الليل، ويبقى الخروج من منى قبل انتصاف الليل تحت المطلقات المانعة عن الخروج من منى، أو الموجبة للمكث فيها، فلا يجوز الخروج في المنتصف الأول من الليل.

ويردّه: إنه لم يردّ في النصوص ما يفيد وجوب المقام في منى في خصوص النصف الأول من الليل تعييناً، ولا ما يفيد منع الخروج من منى في النصف الأول من الليل.

فإن قلت: إن المنصرف من البيوتة والمبيت بقاء مجموع الليل وتمامه في منى، ولكن خرجنا عن ذلك بجواز الخروج بعد نصف الليل، فيبقى الباقي على الوجوب،

وهو المقام من الغروب إلى نصف الليل.

قلتُ: المنصرف من البيتوتة وإن كان هو البقاء تمام الليل واستيعابه، وتساعده اللغة، ولكن نخرج عن ذلك بالنص؛ فإنه ورد في بعضها، كصحيحة معاوية بن عمّار: «وإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى - إلى أن قال -: وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها»^(٣٠)، فإن المستفاد منها التخيير بين النصفين، كما هو ظاهر.

والنتيجة: إن مفاد هذا القول لا تساعد عليه الأدلة.

٢- لزوم المبيت في النصف الأول، وفي النصف الثاني عند الفؤت

وقد تبنى هذا القول السيد الخميني، حيث قال: «مسألة ١: إذا قضى مناسكه بمكة يجب عليه العود إلى منى؛ للمبيت بها ليلتي الحادية عشرة والثانية عشرة. والواجب من الغروب إلى نصف الليل»^(٣١).

«مسألة ٤: من لم يكن في منى أول الليل بلا عذرٍ يجب عليه الرجوع قبل نصفه»^(٣٢).

وذكر في الاستفتاءات أن «الواجب هو المبيت من الغروب إلى نصف الليل، ولكن إن فاتته ذلك بلا عذرٍ فيجب عليه الرجوع إلى منى قبل نصف الليل، ويبىء إلى الفجر، وعليه الكفارة».

وهذا القول يتركب من أمرين في ما يخصّ القدر الواجب من المبيت في منى:

أ. المبيت من الغروب إلى نصف الليل: وهو ما ذكرناه في القول الأول. وتم الاستدلال عليه ببعض الروايات، منها: صحيحة معاوية بن عمّار: «وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبىء في غير منى»^(٣٣)؛ وصحيحته الأخرى: «لا تبىء ليالي التشريق إلا بمنى»^(٣٤).

ب. كفاية المبيت في النصف الثاني إذا لم يبيت في النصف الأول. واستدلّ عليه ببعض الروايات، منها:

١. صحيح معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»^(٣٥).

٢. خبر جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلاّ بها»^(٣٦).

٣. صحيحة جعفر بن ناجية، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا خرج الرجل من منى أوّل الليل فلا ينتصف له الليل إلاّ وهو بمنى، وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها»^(٣٧).

ويردُّ على هذا الاستدلال:

الظاهر أنه لم يقع إشكالٌ بين الفقهاء في كفاية المبيت في النصف الأوّل، وإذا كان هناك كلامٌ وإشكالٌ فهو بلحاظ النصف الثاني. فالنصف الأوّل لم ينقل خلاف عن أحدٍ في كفايته، قال المحقق في الشرائع: «ويجب عليه أن يبيت بها ليل الحادي عشر والثاني عشر..... إلاّ أن يبيت بمكةً مشتغلاً بالعبادة، أو يخرج من منى بعد نصف الليل»^(٣٨)؛ وقال صاحب الرياض: «إن ظاهر الأصحاب انحصاره في النصف الأوّل، فأوجبوا عليه الكون بها قبل الغروب إلى النصف الثاني»^(٣٩). إذن هو نسب إلى ظاهر الأصحاب تعيّن ذلك، يعني أن هذا متعيّنٌ. أمّا الثاني - يعني المبيت من بعد ذلك - فهو محلّ إشكالٍ عند الفقهاء، هكذا يظهر من عبارته.

وإذا رجعنا إلى الروايات وجدنا فيها ما يدلّ على كفاية النصف الأوّل، كما في صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلاّ بمنى إلاّ أن يكون شغلك في نسكك، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى»^(٤٠)؛ حيث إن قوله عليه السلام: «وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى» يدلّ على كفاية المبيت في النصف الأوّل، كما هو واضح.

وكذلك نجد فيها أيضاً ما يدلّ على كفاية أحد النصفين، كما في صحيحة معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبت ليالي التشريق إلاّ بمنى، فإن بتت في غيرها فعليك دمٌ، فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلاّ وأنت في منى، إلاّ أن يكون شغلك نسكك، أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تصبح في غيرها»^(٤١)؛ فإن قوله عليه السلام: «فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلاّ وأنت في منى» يدلّ على جواز المبيت في النصف الثاني؛ لأن المفروض أنه خرج من منى أوّل الليل،

وهذا يدلّ على كفاية النصف الثاني، ثمّ قال بعد ذلك: «وإنّ خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تصبح في غيرها»، وهذا يدلّ على كفاية النصف الأوّل، وأنه يجوز لك أن تبقى في منى ولا تخرج من أوّل الليل، وإنما تخرج بعد نصف الليل. إذن هي واضحةٌ في جواز الاكتفاء بأحد النصفين.

ولكن بعض الفقهاء ذهب إلى عدم الاكتفاء بالنصف الثاني، وتعيّن النصف الأوّل. قال الشيخ النائيني: «القدر الواجب من المبيت في كلّ ليلةٍ هو أن تغرب عليه الشمس فيها، ويبقى بها إلى أن ينتصف الليل، ويجوز له الخروج بعد ذلك»^(٤٢). وقد يُفهم من هذه العبارة أن الذي يجتزأ به هو خصوص النصف الأوّل. وممّن ذهب إلى ذلك السيد الخميني، في تحرير الوسيلة، حيث قال: «إذا قضى مناسكه بمكة يجب عليه العود إلى منى؛ للمبيت بها ليلتي الحادية عشرة والثانية عشرة. والواجب من الغروب إلى نصف الليل». وهكذا نُسب إلى السيد الكلبيكاني. وقد ذكر صاحب الرياض «أنّ ظاهر الأصحاب انحصاره بالنصف الأوّل»^(٤٣).

إذن يمكن أن نقول: إن الرأى المشهور والمعروف هو اختصاص الاجتزاء بخصوص المبيت في النصف الأوّل.

ولكن هنا سؤال: ما هو الدليل على عدم الاجتزاء بالمبيت في النصف الثاني، والحال أنّنا قد استفدنا من بعض الروايات الاجتزاء بكلا النصفين؟
والجواب: يمكن أن يكون المدرك أحد الأمور الثلاثة التالية:

الأوّل: دعوى أن ما دلّ على كفاية المبيت في النصف الثاني مُعرَضٌ عنه بين الأصحاب، ومعه تكون الرواية الدالة على ذلك ساقطةً عن الحجية. وهذا ما استفاد من عبارة السيد الحكيم رحمته الله^(٤٤).

ولكن يردُّ عليه: إن إعراض المشهور ليس بتام، صغرى وكبرى. أمّا صغرى فباعتبار أن كلمات الأصحاب ليست بأيدينا في هذه المسألة؛ حتى نعرف أنهم قد أعرضوا حقاً أم لا، وإنما الموجود هو كلام صاحب الرياض، والتعويل عليه لإثبات الإعراض مشكلاً.

وأما كبرى فالذي يسقط الرواية عن الحجية هو الهجران، أعني ترك الكلّ، أمّا ترك المشهور فهو لا يسقط الرواية عن الحجية.

إذن، حتى لو سلمنا بأن هناك إعراضاً من قبل المشهور فهو لا يسقط الرواية عن الحجية.

نعم، لو فرض أن الطبقة المعرضة من المشهور كانت هي الطبقة المتقدمة، أي طبقة الشيخ الكليني والطوسي والصدوق ومن تلاهم، فإن هؤلاء إذا ثبت إعراضهم - وهم عيون أصحابنا -، وإن لم يثبت إعراض الكل، فيمكن أن يقال بسقوط الرواية عن الحجية أيضاً؛ بلحاظ أن هؤلاء هم الذين يمثلون عنوان أصحاب الفن وأصحاب الخبرة بالحديث، وإعراض هذه الفئة إما أنه يوجب الاطمئنان بوجود خلل في الرواية؛ أو يقال: إن دليل حجية الرواية - أعني السيرة - قاصر عن الشمول لمثل هذه الحالة، فإن العقلاء لم يثبت عملهم بالخبر الذي لا يعمل به أصحاب الخبرة والفن. فالمهم هو إعراض تلك الطبقة المتقدمة، والمدار عليهم، وعادة يكون إثبات إعراضهم شيئاً صعباً، وليس بالأمر اليسير، ولكن المدار كما قلنا على تلك الطبقة.

الثاني: إن العنوان المأمور به في الروايات هو المبيت بمنى، والمبيت يصدق عرفاً على البقاء في النصف الأول؛ فمن ذهب إلى مكانٍ وبقي فيه من أول الليل إلى نصفه صدق عليه أنه بات هناك؛ أما أن يذهب بعد منتصف الليل ويبقى حتى الفجر فلا يصدق عليه عنوان المبيت وأنه بات في ذلك المكان.

ولكن كيف نثبت أن المبيت هو العنوان المأمور به؟ يُستفاد ذلك من مجموعة من الروايات، من قبيل: صحيحة معاوية المتقدمة: «لا تبت ليلي التشرية إلا بمنى»؛ ومن قبيل: صحيحته الأخرى: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى»؛ إلى غيرهما من الروايات.

إذن عنوان المبيت هو المأمور به في الروايات، وهذه قضية مسلمة، وأما أن المبيت يصدق بالبقاء من أول الليل إلى نصف الليل فهذا شيء عرّف. هكذا قد يدعى في توجيه هذا الرأي.

وفيه: إنه لو تمت الصغرى، وأن المبيت لا يصدق عرفاً إلا بالبقاء في المكان من أول الليل إلى نصفه - وهو شيء ليس بالبعيد -، فإننا نقول: إنه بعد تصريح الروايات بكفاية المبيت في النصف الثاني، وأنه كالمبيت في النصف الأول، يكون هذا أشبه بالاجتهاد في مقابل النص.

الثالث: التمسك ببعض الروايات الخاصة، من قبيل: صحيحة معاوية المتقدمة: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى، إلا أن يكون شغلك في نسكك، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك أن تبيت في غير منى»، وتقريب الدلالة هو أن مقتضى صدرها، الذي يقول: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبت إلا بمنى»، هو أن اللازم هو المبيت بمنى، وحيث لم يشخص أن المبيت اللازم هو في القسم الأول أو في القسم الثاني فمقتضى الإطلاق وعدم التشخيص والتقييد هو لزوم المبيت في كلا القسمين، ثم نقول بعد ذلك: إنه خرج من هذا الإطلاق ما دلّت عليه الرواية في ذيلها، وهو أن المبيت في النصف الأول يكفي، فحينئذٍ يبقى النصف الثاني بلا دليل على كفاية المبيت فيه وحده، بل الدليل على عدمه؛ لأن الإطلاق المتقدم يقتضي المبيت في كلا القسمين - أي في كل الليل؛ حيث لم يقيد بجزءٍ دون الآخر، وأخرجنا منه المبيت في النصف الأول وقلنا: إنه يكفي وحده؛ لتصريح الذيل بذلك، أمّا المبيت في النصف الثاني فلا دليل على كفايته وحده، فتمسك بالإطلاق المقتضي أن المبيت لا يكفي في جزءٍ منه، وأنه يلزم انضمام بقية الأجزاء من الليل إليه. وعليه نستفيد من نفس إطلاق صدر الرواية أنه لا يكفي البقاء في النصف الثاني وحده.

وفيه: إنه لو تمّ الإطلاق المذكور، وقلنا: إنه ﷺ في مقام البيان من هذه الناحية - أي في مقام البيان من ناحية تحديد مقدار الليل اللازم للمبيت - فسكوته عن تحديده بجزءٍ دون آخر يدلّ على لزومه في جميع الأجزاء. إنه لو ثبت أن الإمام في مقام البيان من هذه الناحية، وانعقد الإطلاق، تمّ هذا الإطلاق وأمكنّت الاستعانة به. ولكن أصل انعقاده محلّ تأمل؛ إذ يمكن أن يُقال: إنه ﷺ في صدد بيان أصل المبيت، وأنه لازم، أمّا من أين؟ وإلى أين؟ وهل تجب جميع الأجزاء أو قسمٌ منها؟ فهو ليس بصدد بيانه. وقد جاءت العبارة الثانية لتوضّح كفاية القسم الأول. وبناءً على هذا لا يعود لدينا إطلاقٌ حتّى نتمسك به لإثبات كفاية البقاء في النصف الثاني، بل الأمر بالعكس، فالمناسب فنيًا آنذاك أن نرجع في النصف الثاني إلى ما تقتضيه القاعدة، فإنه إذا لم ينعقد الإطلاق نقول: إن المأمور به هو عنوان المبيت في الجملة، أمّا بكلّ أجزاء الليل فهذا لم يثبت إلا بالإطلاق، والمفروض أننا أنكرنا الإطلاق، فالمبيت

اللازم في الجملة صادق بالمبيت في النصف الثاني، فما أمرنا به واشتغلت به الذمة - وهو المبيت في الجملة - قد حققناه جزئاً، وما زاد على ذلك - يعني أن ينضم هذا الجزء الثاني إلى الأول، ولا يكفي وحده - فنشك فيه، ولم يدل عليه دليل، فلا يستفاد من إطلاق الرواية؛ لأننا منعنا إطلاقها، فتمسك آنذاك بالبراءة؛ لنفي التقييد الزائد.

والمهم الذي نريد أن نقوله هو أنه لو سلمنا بالإطلاق، وقلنا: إنه **كأن** في مقام البيان، وانعقد الإطلاق، فيمكن أن يقال: إن النصف الأول من الليل خرج من الإطلاق؛ بسبب نفس هذه الرواية (ذيلها)، والنصف الثاني قد خرج بالروايات الأخرى؛ لأنه توجد روايات أخرى تدل على كفاية البقاء في النصف الثاني، وأعني بذلك صحيحة معاوية بن عمار الأخرى؛ لأنها بصدرها قد دلت على كفاية البقاء في النصف الأول، حيث جاء فيها: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، وهي واضحة في أنه إذا بقي في النصف الثاني كفى ذلك.

وخلاصة مناقشتنا للرواية: إن سلمنا بالإطلاق، ولم نشك فيه؛ لأجل ما أشرنا إليه من أن الإمام ليس في مقام البيان من ناحية مقدار الليل، فنقول: إن الذي خرج من هذا الإطلاق بالمقيد ليس خصوص النصف الأول، بل خرج النصف الثاني؛ بصحيحة معاوية الأخرى، وعليه فلا إشكال من هذه الناحية.

فإن قلت: إن المبيت ظاهر في إرادة تمام الليل، وعليه يكفي هذا الظهور لإثبات عدم الاكتفاء بالمبيت في النصف الثاني.

قلت: إنه لو سلمنا هذا فنقول: إن هذا الظهور ليس مقصوداً للروايات جزئاً؛ لأنها صرحت بكفاية المبيت في النصف الأول فقط. إذن هذا الظهور ساقط عن الاعتبار، وليس المورد من موارد التقييد، يعني لا **تقل:** إننا نقيده فخرج النصف الأول بالمقيد، **فإن الجواب:** إن هذا ليس تقييداً، بل هو إلغاء للعنوان من الأساس، وليس تقييداً له، فأنت تقول: المبيت ظاهر في التمام، وهذا رفعنا اليد عنه، لا أنه قيده، بخلاف الرقبة فإنها مطلقة، فيمكن أن نقيدها بخصوص المؤمن. أمّا لو جئنا بعنوان لا يصدق معه عنوان الرقبة فلا يكون المورد آنذاك من موارد التقييد، وإنما من موارد الإلغاء. وهنا أيضاً كذلك، فإنه لو قلنا: إن المبيت عنوان لا يصدق عرفاً إلا بالبقاء من أول الليل إلى آخره، فإذا دلت الرواية على أنه يكفي النصف الأول فهذا معناه أنه

إلغاء لهذا العنوان، ورفع ليد عنه، لا أنه تقييداً، فالمورد ليس من موارد التقييد.

٣- التفصيل بين الليالي

أي بين ليلة ١١ فيتخير الحاج فيها بين المبيت في النصف الأول من الليل، من أول الغروب إلى منتصف الليل، وإن لم يبت فيها تمام النصف الأول أجزأه التواجد فيها حين طلوع الفجر، وأما الليلتان ١٢ و ١٣ فيجب على الأحوط المبيت فيهما من غروب الشمس إلى طلوعها.

واختار هذا القول السيد الداماد، في مناسكه^(٤٥).

أما ليلة الحادي عشر والتخيير فيها بين المبيت في النصف الأول أو التواجد في منى عند الفجر فيمكن الاستدلال عليه بما تقدم في القول السابق، بخبر جميل بن درّاج؛ وصحيفة محمد بن مسلم؛ وصحيفة العيص بن القاسم. وقلنا: إنه يمكن رفع اليد عن إطلاق هذه الروايات؛ بمقتضى صحيفة معاوية بن عمار؛ ورواية جعفر بن ناجية، الدالتين على لزوم أن يرجع إلى منى قبل انتصاف الليل.

وأما الليلتان الثانية عشر والثالثة عشر والاحتياط فيهما بالاستيعاب من غروب الشمس إلى طلوعها فيمكن الاستدلال لاستيعاب الليلة الثانية عشر بأن مقتضى إطلاق الأدلة هو لزوم المبيت في تمام الليالي الثلاث بمنى، وهذا الإطلاق يقتضي الاستيعاب.

ويرد عليه: إنه يمكن رفع اليد عن هذا الإطلاق بصحيفة معاوية؛ ورواية جعفر بن ناجية، إما بالنسبة إلى المبيت في النصف الثاني أو بالنسبة إلى أحد النصفين.

ومضافاً إلى ذلك، فإن الفهم العرفي لا يفرق في مسألة المبيت بمنى بين ليلة الحادي عشر وليلة الثاني عشر، فلاحظ صحيفة العيص بن القاسم: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الزِّيَارَةِ مِنْ مَنَى؟ قَالَ: إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرُ الْفَجْرُ - أَوْ الصَّبْحَ - إِلَّا وَهُوَ بِمَنَى، وَإِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَأَسْحَرَ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ - أَوْ الصَّبْحَ - وَهُوَ بِمَكَّةَ»^(٤٦).

ويمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق المقطع الأخير من هذه الصحيفة كفاية النصف الأول في المبيت بمنى، سواء أكانت زيارته في ليلة الحادي عشر أم في ليلة

الثاني عشر. فهذه الصحيحة المطلقة تشمل كلتا الليلتين. ومن جهة أخرى إن الروايات الدالة على كفاية الإصباح في منى - التزمنا بها أو لم نلتزم -، والتي لا يصدق المبيت عليها، واضحة الدلالة على أن المبيت في النصف الأول ليس واجباً، فلاحظُ صحيحة محمد بن مسلم: «إن خرجت قبل غروب الشمس أو خرجت أول الليل فلا تصبح إلا بمنى»، وهي تدلّ على عدم وجوب المبيت في النصف الأول.

والنتيجة أنه لا يجب الاستيعاب، بل يكفي أحد النصفين، كما في الليلة الحادية عشر.

هذا بالنسبة إلى الليلة الثانية عشر. وأما الليلة الثالثة عشر فسنبيها لاحقاً في القول المختار؛ لوجود بعض المستثنيات فيها. وأما قول السيد الداماد بأنه يجب الاستيعاب إلى طلوع الشمس فلم يتضح لنا وجهه. نعم، لو بنى الاستيعاب إلى طلوع الفجر لأمكن مناقشته، وأما إلى طلوع الشمس فلا نعرف له وجهاً.

٤- التخيير بين النصف الأول أو الإصباح في النصف الثاني

وهو ما اختاره بعض الفقهاء، حيث قال في رسالة مناسك الحجّ والعمرة: «يتحقّق المبيت في الواجب بأحد أمرين: الأول: أن يكون في منى من غروب الشمس إلى نصف الليل، ويجوز الخروج حينئذٍ بعد نصف الليل، على كراهة؛ الثاني: أن يكون فيها عند طلوع الفجر، وإن كان الأحوط استحباباً أن يكون فيها من نصف الليل إلى طلوع الفجر»^(٤٧).

ويمكن الاستدلال لهذا القول بثلاث روايات:

الأولى: خبر جميل بن درّاج - الذي عبّر عنه في كلماتهم بالصحيح -، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بها»^(٤٨). أي إن الواجب هو أن تصبح بمنى لا أزيد من ذلك، دون أن ترجع قبل منتصف الليل.

الثانية: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «في الزيارة إذا خرجت

من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلا بمنى»^(٤٩).

ومورد هذه الرواية هو مَنْ يخرج للزيارة.

الثالثة: صحيحة العيص بن القاسم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة من منى؟ قال: «إن زار بالنهار أو عشاءً فلا ينفجر الفجر لوي في نسخة: الصبح إلا وهو بمنى، وإن زار بعد نصف الليل أو السَّحَر فلا بأس أن ينفجر الفجر لوي في نسخة: الصبح وهو بمكة»^(٥٠).

ومفادُ هذه الروايات أن من لم يكن في النصف الأول من الليل بمنى يلزمه الإصباح بها. ومن إطلاق هذه الروايات نستفيد لزوم الإصباح في منى، وأما قبل ذلك هل يجب أن يكون بمنى أو لا؟ ومن أي وقتٍ يجب؟ هل قبل منتصف الليل أو بعد منتصف الليل؟ فليس في هذه الروايات تعرُّض لذلك.

وفيه: يمكن رفع اليد عن هذا الإطلاق بمقتضى صحيحة معاوية بن عمَّار؛ وخبر جعفر بن ناجية، الدالِّين على لزوم أن يرجع إلى منى قبل انتصاف الليل:

ففي صحيحة معاوية بن عمَّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبت ليالي التشريق إلا بمنى، فإن بتَّ في غيرها فعليك دمٌ، فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى، إلا أن يكون شغلك نسكك، أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرُّك أن تصبح في غيرها»^(٥١).

وفي خبر جعفر بن ناجية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج الرجل من منى أول الليل فلا ينتصف له الليل إلا وهو بمنى، وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح بغيرها»^(٥٢).

فإن مقتضاهما أن مَنْ لم يكن في أول الليل في منى فلا بُدَّ أن يرجع قبل أن ينتصف الليل، فنرفع اليد عن إطلاق الروايات الثلاث بما ورد في صحيحة معاوية وخبر ابن ناجية، فالنتيجة أنه لا بُدَّ أن يرجع، ويكون في النصف الثاني من الليل في منى؛ فإنه العدلُّ للواجب التخيري.

فإن قلت: يمكن أن يُقال: المتفاهم العُرْفِي من قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم: «فلا تصبح إلا بمنى»، وقوله عليه السلام: «فلا ينتصف لك الليل إلا وأنت بمنى»، كما ورد في صحيحة معاوية، بينهما تقابل؛ فهذا في مقابل ذاك، ولا يصلح الثاني مقيداً

للأول. وعليه فالجمع الموضوعي بين الجانبين غير ممكن، فتصل النوبة إلى الجمع الحكمي، وهو حمل صحيحة معاوية وخبر ابن ناجية على الحكم غير الإلزامي، أي استحباب الكون في منى من منتصف الليل إلى قبيل الفجر، والمقدار الواجب هو أن يكون قبيل الفجر في منى؛ ليصدق أنه أصبح فيها، وأما من منتصف الليل إلى قبيل الفجر فيستحب، أو أنه يُكره أن يقضي هذا الوقت في خارج منى.

قلت: يمكن أن يُجاب بأن هذا لا يتم؛ إذ إنه لو لم تشتمل صحيحة معاوية بن عمّار إلا على قوله عليه السلام: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف لك الليل إلا وأنت بمنى». - كما هو الحال في خبر ابن ناجية، حيث ورد بهذا التعبير. لكان بالإمكان أن يدعى أن مقتضى الجمع العرفي هو حملها على الحكم غير الإلزامي، والبناء على كفاية الإصباح بمنى.

ولكن الملاحظ أن المقطع المذكور قبل هذا المقطع هو النهي عن المبيت في ليالي التشريق إلا بمنى، ما يكشف بوضوح عن أن الواجب هو المبيت بمنى بعنوانه، وأن ما ورد في الصحيحة من التخيير بين البقاء في النصف الأول أو النصف الثاني إنما هو من حيث تحقق عنوان المبيت بمنى بأي منهما، فهي الإمام عليه السلام أولاً عن المبيت إلا بمنى، ثم فصل بعد ذلك، وكأنه كان المستفاد من ظاهر المقطع الأول هو لزوم الاستيعاب في الكون بمنى - ولو كان بعض الوقت في خارج منى فلا يصدق أنه لم يبيت إلا بمنى.، ثم أراد عليه السلام أن يستدرك ويقول: إنه يُجتزأ بأي من النصفين في المبيت اللازم بمنى.

ولا ريب في عدم تحقق المبيت بمجرد الإصباح، أي إن من لم يكن في منى طول الليل، وإنما أتى إليها قبيل الفجر بدقائق، بحيث أصبح بها، فلا يصدق أنه بات بمنى، فالإصباح في مكان إنما هو في مقابل المبيت به، كما نجد ذلك في روايات أخرى، كصحيحة جميل بن درّاج: «على الإمام أن يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها، ويصبح حتى تطلع الشمس، ثم يخرج إلى عرفات»^(٥٣)؛ وفي صحيحة علي بن جعفر: «رجل بات بمكة في ليالي منى حتى أصبح»^(٥٤). فالمبيت في مكان يقابله الإصباح في ذلك المكان.

ومن هنا يُعلم أن الإصباح وحده لا يحقق معنى المبيت بمنى المطلوب شرعاً في

عددٍ غير قليلٍ من الروايات الصحاح، فلعلّ المقصود بروايات الإصباح هو بيان النهاية الزمانية للمبيت، وأما بدايته فقد وضّحته الروايات الأخرى.

كما يحتمل أيضاً - وخصوصاً مع النظر إلى باقي روايات الباب - أن المقصود من الإصباح كناية عن المبيت في منى، وليس المقصود التواجد في وقتٍ قصير قبل الصبح. كما يشهد له ما ذكره علماء اللغة في معنى الإصباح: «مادّة ص ب ح... كما يقال للنائم: أصبح أي استيقظ، وقد أصبح القوم إذا استيقظوا، وذلك في جوف الليل. ورأيت المصاييح تزهر في وجهه، وفي مثل «أصبح ليل». وقال بشر:

كَأَخْسَ نَاشِطٍ بَأْتَتْ عَلَيْهِ بِحَرَبَةٍ لَيْلَةٌ فِيهَا جَهَامُ
فَبَاتَ يَقُولُ: أَصْبَحُ لَيْلٌ حَتَّى تَجَلَّى عَن صَرِيمَتِهِ الظَّلَامُ^(٥٥).

وفي تهذيب اللغة: «يقال: صَبَّحْتُ القوم الماء إذا سَرَّيْتُ بهم حتى تُورهم الماء صباحاً، ومنه قوله:

وَصَبَّحْتُهُمْ مَاءً بَقِيْفَاءَ قَفْرٍ وَقَدْ حَلَقَ النَّجْمُ الْيَمَانِي فَاَسْتَوَى
أَرَادَ سَرَّيْتُ بِهِمْ حَتَّى انْتَهَيْتُ بِهِمْ إِلَى ذَلِكَ الْمَاءِ صَبَاحاً^(٥٦).

والنتيجة: إن هذا القول غير تامّ.

٥- التخيير بين النصفين

وهو ظاهر أبي صلاح الحلبي، وقد مال إليه صاحب الرياض، واختاره المحقق النراقي في المستند، واختاره السيد الخوئي، ووافقه عليه عددٌ من أعلام تلامذته، وبشكلٍ عام فقد تبنى هذا الرأي متأخرو العصر.

«وأما بالنسبة إلى البيوتة في الليل فالمعروف والمشهور بينهم وجوب البقاء فيها النصف الأوّل من الليل، أي من غروب الشمس إلى نصف الليل، وأما بعده فيجوز الذهاب إلى أيّ مكانٍ أراد، مكّة أو غيرها، وجواز ذلك لا إشكال فيه... إنما الاشكال والكلام في أن وجوب البقاء في منى في النصف الأوّل من الليل وجوبٌ تعيني، كما عليه المشهور، على ما نسبه إليهم في الرياض؛ أو تخييري، كما نسب إلى الحلبي، وطرف التخيير الثاني هو الكون في منى قبيل نصف الليل إلى الفجر،

وأما قبل نصف الليل فله البقاء في أي مكان شاء. ولم يلتزم المشهور بالشق الثاني، ولذا خصوا الحكم بجواز البقاء في غير منى في النصف الأول بمن كان مشغولاً بالعبادة في مكة، وأما اختياراً فليس له البقاء خارج منى^(٥٧).

قال السيد الخوئي: «وهذا (يعني وجوب مبيت النصف الأول بمنى) في نفسه لا بأس به، لولا التصريح بجواز الخروج من منى من أوله إلى منتصفه في صحيحة أخرى لمعاوية، وكذا في معتبرة جعفر بن ناجية، وفيهما الكفاية - بعد سلامتهما عن المعارض - إذن، فما اختاره الحلبي من التخيير بين الأمرين هو الأظهر»^(٥٨).

وقد اعتبره الفاضل اللنكراني الأقوى، حيث قال: «وقع الاختلاف على أن الواجب هو البيوتة من أول الليل إلى نصفه، وبعده يجوز له الخروج من منى، أو أن الواجب هو أحد النصفين، فهو مخير بين النصف الأول وبين النصف الأخير. فالمشهور على الأول، كما عن الرياض: إن ظاهر الأصحاب انحصار المبيت في النصف الأول؛ والحلبي على الثاني، وهو الأقوى»^(٥٩).

وتجدر الإشارة إلى أن كلامنا هنا بعد تسليم أن المبيت المطلوب في منى لا يشمل الليل كله - وإن كان هناك من أشار إلى هذا القول - ونبحث هاهنا أدلة القائلين بوجوب المبيت بمنى على نحو التخيير، فقد استدلوا على ذلك بأمور:

١- صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى، إلا أن يشغلك نسكك، أو قد خرجت من مكة، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تصبح في غيرها»^(٦٠).

وقد اعتبرها بعضهم العمدة في هذا الباب، قال الفاضل اللنكراني، تعليقاً على هذه الرواية: «فإن فرض القضيتين الشرطيتين، بالإضافة إلى خروج أول الليل والخروج بعد نصف الليل، ظاهر في جواز كلا الخروجين. وهو لا ينطبق إلا على التخيير، بعد النهي عن البيوتة ليالي التشريق في غير منى»^(٦١).

وفيها: «عدم انطباقها على المدعى؛ لأن المدعى هو وجوب المبيت بمنى، والصحيحة دالة على النهي في غير منى، والجواز فيها، فتدبر»^(٦٢).

أقول: وهو كما ترى من مخالفته لظاهر الرواية، بل يمكن أن ندعي أنها نصٌ على عكس المدعى، وقوله: «فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى» دالٌّ على المطلوب، من وجوب مبيت النصف الثاني بمنى على مَنْ فَوَّتَ النصف الأول.

٢. معتبرة جعفر بن ناجية، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا خرج الرجل من منى أوّل الليل فلا ينتصف له الليل إلا وهو بمنى، وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح في غيرها»^(٦٣).

وهي صريحةٌ بإجزاء المبيت بمنى قبل انتصاف الليل إلى الفجر، ومنه يعلم التخيير بين النصف الأول - الذي هو القدر المتيقن - وبين النصف الثاني.

قال الشيخ السبحاني: «وهذه الرواية تدلُّ على التخيير بين مَنْ لم يكن أوّل الليل بمنى، فيجب عليه التواجد بمنى قبل انتصاف الليل، وبين مَنْ خرج بعد نصف الليل»^(٦٤).

وفيه: إنه يحتمل أن المقصود بإجزاء المبيت في النصف الثاني هو مَنْ خرج أوّل الليل، أما غيره فيلزمه المبيت في النصف الأول.

ويردُّ عليه: إن الإمام عليه السلام لم يمنعه من الخروج، وهو في مقام البيان من هذه الناحية، ولم يذكر أيضاً أن الخروج كان اضطرارياً، بل قال: «فإن خرجت فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، يعني متى ما خرجت فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى.

٣. صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله قال: «إذا فرغت من طوافك للحج وطواف النساء فلا تبيت إلا بمنى، إلا أن يكون شغلك في نسكك، وإن خرجت بعد نصف الليل فلا يضرّك أن تبيت في غير منى»^(٦٥).

بناءً على أن المراد من (البيتوتة) ما يشمل البقاء من منتصف الليل إلى الفجر. وفيه:

١- إن الرواية غير ناظرة إلى تحديد الوقت الخاص بالمبيت بمنى، وإنما هي لبيان أصل وجوب المبيت.

٢- ولو تنزّلنا عن ذلك فإن الرواية لا تدلُّ على أكثر من لزوم مبيت النصف الأول، قال في سند العروة، معلقاً على هذه الرواية: «إن النهي عن البيتوتة بغير منى

ظاهرٌ في لزوم إدراك أول الليل بمنى؛ فإن عنوان البيوتة - في اللغة - هو مَنْ دخل عليه الليل في ذلك المكان أو الشيء بعدما كان فيه.

وفي اللسان، عن الصحاح: بات يبيت وبات بيتوتة، وعن ابن سيده: أي ظلّ يفعله ليلاً. وقال الزجاج: كلّ مَنْ أدركه الليل فقد بات. وقال الفراء: بات الرجل إذا سهر الليل كلّهُ في طاعة الله. وقال الليث: والبيتوتة دخولك في الليل^(٦٦).

أقول: إن معنى (البيتوتة) ظاهرٌ في مطلق الليل، فكما يصدق على النصف الأول من الليل يصدق كذلك على النصف الثاني. وهذا ما اعترف به في نفس المصدر، قال: «إن وقوع هذه المادة في محلّ النهي في غير منى يقتضي؛ بعموم النهي، استيعابه لكلّ قطعات الليل، من أوله إلى آخره»^(٦٧).

لكنّه قال أيضاً: «إلا ما استثنى، ولم يُستثنَ هنا إلا النصف الثاني»^(٦٨). وفيه: إن النصف الأول أيضاً استثنى بدون أن ينصّ على ذوي الاعذار في صحيحة معاوية ومعتبرة جعفر بن ناجية الماضيتين، قال في الأولى: «فإن خرجت أوّل الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، ومثلها في الرواية الثانية، وهي كما ترى غير خاصّة بذوي الاعذار.

ثم إن المحقق الأردبيلي^{رحمته الله} استدلّ على عدم وجوب المبيت في منى النصف الثاني أصالةً، ولا عوضاً، فقال تعليقاً على صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن الزيارة من منى؟ قال: إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى، وإن زار بعد نصف الليل أو السّحر فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة^(٦٩): «ولعلّ في هذه دلالة على عدم وجوب المبيت بمنى بعد النصف، لا أصالة، ولا عوضاً، ولو تيسّر؛ حيث أطلق جواز الإصباح بمكة إن وقع طوافه بعد النصف، وكأنّه لعدم بقاء الوقت الواجب للمبيت، فتأمل»^(٧٠).

أقول: لكن يمكن المناقشة فيه بأمور:

١- إن الظاهر منها غير ما ذكر، وهو أن قوله^{عليه السلام}: «فلا بأس عليه أن ينفجر الصبح وهو بمكة» بصدد بيان أجزاء العبادة بمكة عن المبيت بمنى. كما أنه لا موضوع للزوم المبيت بمنى بعد تفويته جزءاً من النصف الثاني، كما دلّ عليه قوله^{عليه السلام}: «وإن زار بعد منتصف الليل». فالاستدلال بها على عدم أجزاء المبيت في النصف الثاني

غير تام.

٢. يحتمل، وخصوصاً بملاحظة باقي روايات الباب، أن المراد من الإصباح بمكة إما كناية عن مبيت النصف الثاني؛ وإما تبيان الحدّ النهائي لمبيت النصف الثاني.

إشكال آخر: حتى لو كان المقتضي موجوداً للقول بإجزاء المبيت بمنى النصف الثاني، لكن هناك مانع منه، ويتلخص بنقاط:

١. دعوى إعراض الأصحاب عن الروايات الدالة على أجزاء النصف الثاني، وبذلك تكون تلك الروايات ساقطة عن الحجية. قال السيد الحكيم: «نعم، ظاهر خبر ابن ناجية وغيره جواز الخروج من منى أول الليل إذا كان يرجع إليها قبل النصف، فيستفاد منها الاجتزاء بأحد النصفين، لكن إعراضهم عنه مانع عن البناء عليه، فتأمل»^(٧١).

والجواب: «إن إعراض المشهور ليس بتام صغرى وكبرى، أما صغرى فباعتبار أن كلمات الأصحاب ليست بأيدينا في هذه المسألة؛ حتى نعرف أنهم قد أعرضوا حقاً أو لا، وإنما الموجود هو كلام صاحب الرياض، والتعويل عليه لإثبات الإعراض مشكل. وأما من حيث الكبرى فالذي يسقط الرواية عن الحجية هو الهجران، أعني ترك الكل، أما ترك المشهور فهذا لا يسقط الرواية عن الحجية. إذن حتى لو سلمنا بأن هناك إعراضاً من قبل المشهور لكتنه لا يسقط»^(٧٢).

كما أن السيد الحكيم نفسه أجاب عن هذا الإشكال بقوله: «فإن ثبوت الإعراض غير معلوم، ومجرد النسبة إلى ظاهر الأصحاب غير كافية في رفع اليد عن النصوص، التي فيها الصحيح وغيره»^(٧٣).

٢. «إن عنوان المأمور به في الروايات هو (المبيت بمنى)، والمبيت يصدق عرفاً على البقاء في النصف الأول؛ فمن ذهب إلى مكانٍ وبقي فيه من أول الليل إلى نصفه صدق عليه أنه بات هناك، أما أن يذهب بعد منتصف الليل ويبقى حتى الفجر فلا يصدق عليه عنوان المبيت وأنه بات في ذلك المكان»^(٧٤).

الجواب:

أ. بالإضافة إلى أن المتفاهم من العرف أن (البيتوتة) إذا لم تصدق على النصف

الثاني فلا أقلّ من كونها أعمّ من ذلك، فإن من يبقى ساعتين أو ثلاثة من أول الليل في مكان ما لا يصدق عليه أنه بات فيه، بل العرف يفهم من المبيت البقاء في مكان ما جزءاً من الليل إلى الصباح، يعني آخر الليل، وليس أوّل بحسب المدعى.

ب. «إنه بعد تصريح الروايات بكفاية المبيت في النصف الثاني، وأنه كالمبيت في النصف الأوّل، يكون هذا أشبه بالاجتهاد في مقابل النصّ».

٣. إن مقتضى إطلاق بعض الأدلة (كصحيحة معاوية المتقدمة) هو إطلاق المبيت على كلّ الليل، وشموله لكلا النصفين، ثم إن النصوص الدالة على المبيت في النصف الأوّل قيّدت هذا الإطلاق، فثبتت الوجوب للنصف الأوّل، ويخرج النصف الثاني من هذا الإطلاق.

الجواب: إنه لو تمّ الإطلاق المذكور، وقلنا: إنه عليه السلام في مقام البيان من هذه الناحية - أي من ناحية مقدار الليل اللازم للمبيت - فسكوته عن تحديده بجزء دون آخر يدلّ على لزومه في جميع الأجزاء، إنه لو ثبت أن الإمام في مقام البيان من هذه الناحية، وانعقد الإطلاق، تمّ هذا الإطلاق، وأمكنت الاستعانة به. ولكن أصل انعقاده هو محلّ تأمل؛ إذ يمكن أن يُقال: إنه عليه السلام في صدد بيان أصل المبيت، وأنه لازم، أمّا من أين؟ وإلى أين؟ وهل تجب جميع الأجزاء أو قسم منها؟ فهو ليس في صدد بيانه. وقد جاءت العبارة الثانية لتوضّح كفاية القسم الأوّل. إنّه بناءً على هذا لا يعود لدينا إطلاقاً حتّى نتمسك به لإثبات كفاية البقاء في النصف الثاني، بل الأمر بالعكس، فالمناسب فنياً آنذاك أن نرجع في النصف الثاني إلى ما تقتضيه القاعدة، فإنه إذا لم ينعقد الإطلاق نقول: إن المأمور به هو عنوان المبيت في الجملة، أمّا بكلّ أجزاء الليل فهذا لم يثبت إلّا بالإطلاق، والمفروض أنّنا أنكرنا الإطلاق، فالمبيت اللازم في الجملة صادق بالمبيت في النصف الثاني، فما أمرنا به واشتغلنا به الذمّة - وهو المبيت في الجملة - قد حقّقناه جزماً، وما زاد على ذلك - يعني أن ينضمّ هذا الجزء الثاني إلى الأوّل، ولا يكفي وحده - فنشكّ فيه، ولم يدلّ عليه دليل، فلا يُستفاد من إطلاق الرواية؛ لأننا منعنا إطلاقها، فتمسكنا آنذاك بالبراءة؛ لنفي التقيّد الزائد.

والمهمّ الذي نريد أن نقوله: لو سلّمنا بالإطلاق، وقلنا: إنه عليه السلام في مقام البيان،

وانعقد الإطلاق، فيمكن أن يقال: إن النصف الأول من الليل خرج من الإطلاق؛ بسبب نفس هذه الرواية (ذيلها)، والنصف الثاني قد خرج بالروايات الأخرى؛ لأنه توجد روايات أخرى تدلّ على كفاية البقاء في النصف الثاني، وأعني بذلك صحيحة معاوية بن عمّار الأخرى؛ لأنها بصدرها قد دلّت على كفاية البقاء في النصف الأول، حيث جاء فيها: «فإن خرجت أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، وهي واضحة في أنه إذا بقي في النصف الثاني كفى ذلك.

وخلاصة مناقشتنا للرواية: إن سلّمنا بالإطلاق، ولم نشكك فيه؛ لأجل ما أشرنا إليه، من أن الإمام ليس في مقام البيان من ناحية المقدار من الليل، فنقول: إن الذي خرج من هذا الإطلاق بالمقيّد ليس خصوص النصف الأول، بل خرج النصف الثاني بصحيحة معاوية الأخرى، وعليه فلا إشكال من هذه الناحية^(٧٥).

٤. معارضة بعض الروايات لهذا القول، ومنها:

أ. رواية أبي الصباح الكناني قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدُّلْجَةِ إلى مكة أيام منى، وأنا أريد أن أزور البيت، فقال: لا، حتّى ينشقَّ الفجر؛ كراهية أن يبيت الرجل بغير منى»^(٧٦).

(بتقريب) أنه عليه السلام لم يجوز الخروج من منى قبل أن ينشقَّ الفجر، فلو كان يكفي النصف الثاني لكان من المناسب الاكتفاء بذلك^(٧٧).

الجواب: والاستدلال بهذه الرواية غير تامّ متناً، ولا سنداً.

فأما المتن فإنه إن أريد بـ (الدُّلْجَةُ) الخروج أول الليل من منى فهو - بالإضافة إلى كونه دالاً على المنع من الخروج في الليل كلّهُ، وليس خصوص النصف الثاني - معارضٌ برواياتٍ عديدة دالّة على جواز الخروج من منى؛ لأجل الاشتغال بالعبادة بمكة؛ وإن أريد بـ (الدُّلْجَةُ) الخروج بعد منتصف الليل فإنه معارضٌ برواياتٍ صحيحة تجيز الخروج من منى بعد انتصاف الليل؛ لأجل الاشتغال بالعبادة بمكة كذلك.

والنتيجة أن هذه الرواية تحمل الرجحان والأفضلية، ولا تصلح لمعارضة القول بإجزاء المبيت بمنى في النصف الثاني.

وأما من ناحية السند فإنها لا تخلو من إشكال؛ فإن في سندها (محمد بن الفضيل)، وهو مشترك بين الثقة وغيره.

ب - رواية قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل بات بمكة حتى أصبح في ليالي منى؟ فقال: إن كان أتاها نهاراً فبات حتى أصبح فعليه دم شاء يهريقه، وإن كان قد خرج من منى بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء».

«بدعوى أنه عليه السلام حكم بأنه لو خرج بعد نصف الليل فأصبح بمكة فليس عليه شيء، يعني أنه في ما سوى ذلك عليه شيء، ومن مصاديق (ما سوى ذلك) هو أن يفترض أن يكون في مكة في النصف الأول، ويكون في منى في النصف الثاني، فهذا عليه شيء، وهذا معناه أنه لا يجزيه»^(٧٨).

الجواب: إن الرواية ليست بصدد بيان حكم النصف الثاني، حيث «إن غاية ما تدلّ عليه هو أنّ هذا إذا خرج بعد نصف الليل كفاه؛ لأنه بقي النصف الأول، أمّا أنّ بقاء النصف الثاني لا يجزي أو يجزي فهو شيء مسكوت عنه، لا أننا نستفيد بالمفهوم عدم الاكتفاء به، فالرواية من هذه الناحية لا نستفيد منها ما أريد»^(٧٩).
كما أن الرواية لا تخلو من إشكال في سندها؛ بسبب (عبد الله بن الحسن)، الذي لم تثبت وثاقته.

ج - الروايات المصرّحة بكفاية الإصباح بمنى، ك:

- صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلاّ بها».

- صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: «في الزيارة إذا خرجت من منى قبل غروب الشمس فلا تصبح إلاّ بمنى».

- صحيحة العيص بن القاسم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة من منى؟ قال: «إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلاّ وهو بمنى».

- صحيحة صفوان، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألتني بعضهم عن رجل بات ليالي منى بمكة، فقلت: لا أدري، فقلت له: جعلتُ فداك، ما تقول فيها؟ فقال عليه السلام: «عليه دم شاء إذا بات، فقلت: إن كان إنما حبسه شأنه الذي كان فيه من طوافه وسعيه، لم يكن لنوم ولا لدوّ، أعليه مثل ما على هذا؟ قال: ما هذا بمنزلة هذا، وما أحبّ أن ينشقّ له الفجر إلاّ وهو بمنى».

حيث يمكن القول: إن هذه الروايات تخصّص ما دلّ على المبيت في النصف الثاني من منتصف الليل إلى الفجر بإجزاء الإصباح.

فإن قلت: إن روايات النصف الثاني نصّ في المطلوب، بينما الثانية ظاهرة فيه، أو الثانية مجمّلة، والأولى مفصّلة؛ إذ لا يعلم هل الثانية مطلقة أم مقيدة؟ أي هل كفاية الإصباح مشروطةً بالاضطرار مثلاً أو الجهل أو لمن قصد الزيارة للبيت وما أشبه، أم هي مطلقة؟ لذلك فهي من هذه الجهة مجمّلة، بينما الطائفة الأولى مفصّلة باعتبار أنها تبين تفصيل الحكم الأوّلي، وبهذا يقدم التفصيل على الإجمال.

قلنا: إن هذا الكلام غير تام، بل يمكن ادّعاء العكس أيضاً. والأوفق القول بالتساوي في مستوى الظهور، ولا وجه للقول بأن الأولى مفصلة والثانية مجمّلة؛ إذ الإطلاق يستفاد من الطائفتين.

ولا تعارض بينهما؛ فالثانية تنصّ على كفاية الإصباح مطلقاً، بينما الأولى تؤكد على رتبة من مراتب الفضل، أي يستحبّ البقاء في منى النصف الثاني بتمامه لمن لم يختّر النصف الأول، مع عدم الكراهة في الاكتفاء بالإصباح.

ولا داعي لاحتمال القيدية بالنسبة إلى الطائفة الثانية؛ لتامة ظهورها في الإطلاق. ومجرد الاحتمال بدون قرائن واضحة غير نافع، بل يمكن ادّعاء احتمال القيدية بالنسبة إلى الطائفة الأولى أيضاً، بأن يُقال باحتمال اختصاصها بمن لا يطمئن أو لا يستطيع إدراك ما قبل الفجر بمنى أو غير ذلك.

قد يُقال بأن النسبة بينهما الحكومة، بأن تكون هذه الروايات حاكمة على الثانية ومفسّرة لها، فيكون المراد من الثانية ليس الإطلاق، وإنما خصوص من خرج من مكة بقصد زيارة البيت، سواء كانت الزيارة للإتيان بمناسك الحجّ أو لمطلق التعبّد؛ لإطلاق مثل: صحيحة أبي الصباح الكناني.

لكن يمكن أن يدعى أن التمسك بإطلاق صحيحة جميل؛ للقول بإجزاء الإصباح مطلقاً، خياراً وجيه؛ لاعتبارات عدة:

١- إن الإمام عليه السلام في هذه الروايات بصد الإجابة عن أسئلة، وبالتالي فالخروج من منى مجرد مورد ومصداق، وخاصة أنه المورد الغالب، ولهذا كثر السؤال عنه بخصوصه. نعم، لو كان إنشاءً ابتدائياً من الإمام لأمكن القول بتوجه التقبيد.

٢. تمامية الإطلاق في صحيحة جميل، مع كون الإمام عليه السلام في مقام البيان.

٣. عدم كفاية مجرد احتمال ناظرية أخبار الطائفة الثالثة إلى صحيحة جميل

للخدش في الإطلاق.

٤. يُضاف إلى ذلك ما جاء في صحيحة العيص قال: «إن زار بالنهار أو عشاء فلا ينفجر الصبح إلا وهو بمنى»، باعتبار أن مَنْ زار عشاء في الغالب من الصعب عليه إدراك النصف الثاني كاملاً، فيصبح كفاية الإصباح بالنسبة إليه مستساغة؛ إذ لا خيار آخر له، أما مَنْ زار نهاراً فالوقت بالنسبة إليه متسع، فلا أقل من قدرته على إدراك تمام النصف الثاني، بل حتى الأول قد يكون ممكناً، ومع ذلك أجزأه الإصباح، ما يعني أن حكم الإصباح الإجزاء مطلقاً.

وبناءً على ذلك يصح التمسك بإطلاق صحيحة جميل، وتكون هذه الروايات ترقياً، أي لا سيماً إذا كان قاصداً زيارة البيت.

فتكون النتيجة كفاية الإصباح مطلقاً، سواء مع قصد زيارة البيت أو بدونه.

وعليه فإن مَنْ لم يبت النصف الأول في منى يجزئه الإصباح في منى، سواء خرج

إلى مكة للزيارة أو لمجرد البقاء فيها.

لكن هذه التوجيهات بأجمعها مردودة؛ لصراحة الروايات في كفاية النصف

الأول أو الثاني على نحو التخيير، ومن غير تقييد بقصد زيارة البيت لمن أراد الخروج

قبل أو أثناء النصف الأول، كصحيح جعفر بن ناجية المتقدم: «إذا خرج الرجل من منى

أول الليل فلا ينتصف الليل إلا وهو بمنى، وإذا خرج بعد نصف الليل فلا بأس أن يصبح

بغيرها»، حيث يظهر منه - كما هو واضح - جواز الخروج مطلقاً من منى أول الليل

واختيار النصف الثاني، وبالتالي فالخروج من منى أول الليل جائز مطلقاً، وخصوصاً

لمن قصد زيارة البيت، كما هو الغالب، أو لا أقل هو محلّ الابتلاء عند بعض.

لهذا تبقى صحيحة ابن ناجية على إطلاقها، بلا معارض، فتكون بذلك مفسرة

لمفهوم المبيت. فلو سلمنا بأن المبيت إنما يكون من أول الغروب إلى آخر الليل، لكن

الذي خرج منه بالنص ليس الخروج بعد نصف الليل فقط، كما وجه به السيد الخوئي

كلام المشهور، وإنما يخرج منه بالنص من بات أحد النصفين على نحو التخيير، كما

هو المستفاد من مجموع الروايات السابقة. وبذلك أجاب السيد الخوئي نفسه على

التوجيه الذي احتمله^(٨٠).

ويظهر ممّا تقدّم التخيير بين النصفين الأول والثاني، من خلال الروايات الصريحة في لزوم المبيت بمنى قبل منتصف الليل لمن فاته النصف الأول، كالحصر في قوله ﷺ «فلا ينتصف الليل إلا وأنت في منى»، الواردة في من كان خارج منى في النصف الأول؛ وكما دلّت عليه معتبرة جعفر بن ناجية، وصحيحة معاوية بن عمّار السابقتين.

فتحصّل من المجموع التخيير في تحقّق الامتثال في وجوب المبيت في منى بين النصف الأول والثاني.

النتائج

١. إن مقتضى الصناعة الفقهية في حال عدم وجود دليل على الخلاف عدم الاجتزاء بالمبيت في النصف الثاني، وعدم وجوبه حتّى فيما لو ترك المبيت في النصف الأول.
٢. يمكن القول بوجوب الاستيعاب لليل لولا وجود النصوص المقيدة لهذا الإطلاق.
٣. إن القول بالتفصيل بين الليالي ممّا لا تساعد عليه الأدلّة.
٤. إن القول المشهور والمعروف هو اختصاص الاجتزاء بالمبيت في النصف الأول.
٥. إن دلالة الروايات على كفاية المبيت في النصف الأول معناه إلغاء عنوان البقاء في منى من أول الليل إلى آخره، لا أنه مورد من موارد التقييد.
٦. لا يمكن الالتزام بوجوب الاستيعاب إلى طلوع الشمس؛ بسبب عدم وجود وجه لذلك.
٧. لا يمكن الاكتفاء بالإصباح وحده في تحقيق معنى المبيت في منى.
٨. إن القول الرابع، القائل بالتخيير في المبيت بين النصف الأول والإصباح في النصف الثاني، غير تام.
٩. إن الروايات التي قالت بالتخيير بين النصفين من الليل لا تصلح لمعارضة القول بإجزاء المبيت بمنى في النصف الثاني.

١٠. إن المتحصّل من الروايات هو التخيير في تحقّق الامتثال في وجوب المبيت في منى بين النصفين.

التوصيات

١. حريٌّ بالمنصف والدارس والمتأمّل لواقعنا الفقهي أن يضع مكانة مرموقة لأبحاث كهذه؛ لتظهر بصمات الفقهاء جليّة في عالمنا الفقهي.
٢. الأجدر بالمراكز العلمية والبحثية تقدير وتثمين الدور الذي قام به الفقهاء على مرّ العصور، وخصوصاً المتأخرين منهم، وأن لا يقلّ عما قام به المفكّرون العمالقة في الأمة الإسلامية والعربية، قديماً وحديثاً.
٣. إن هذه الدراسة قد تناولت جانباً مهماً من جوانب المحطّات الفقهية الخاصة بالحاجّ، بخصوص ميّته في منى، وأما الدراسات التي كتبت عن هذا المبحث سابقاً فهي - باعتقادي القاصر - لم تحط بكلّ جوانبه الفقهية وأعمال الفقيه فيه بشكلٍ دقيق؛ ودليلنا الأخذ والردّ والتحليلات القريبة والبعيدة عمّا يدور في هذا المجال المهم. ونحن نرى أن دراسة هذا المجال وما يترتّب عليه تحتاج إلى دراساتٍ أعمق وأدقّ؛ ليكون الحكم عليه خالياً من الإسقاطات.
٤. أن تكثّف الدراسات بطريقةٍ موضوعية حول جدوائية الدراسات الحدائية في إيجاد حلولٍ لبعض مشاكل المبيت ومتعلّقاته.
٥. توجيه الضوء إلى حدود العقل الفقهي ومدّياته، فمعرفة حدود العقل الفقهيّ له دورٌ أساسي في علاج كثير من القضايا الدينية، وبالتالي تجنب الدين كثيراً من المشاكل التي زُجّ بها من دون أيّ عُدُرٍ.
٦. أن يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة ظاهرة المبيت، التي دعا إليها الطرف المتحقّق خاصة، مع المحافظة على مسألة تعالي الحجّ وارتباطه بالتكليف الفقهي للمكلف، وعدم السماح للدراسات الحدائية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوال تعالي هذه الفريضة وارتباطها بالتكليف الإلهي للعباد زوالٌ للقضية الدينية المرتبطة بها - الفريضة - برمتها.
٧. عدم التسرّع في استخدام المناهج المستوردة من أفق ثقافاتٍ أخرى لم تولد من

رحم الدراسات الفقهية المتزنة والأصيلة، فكثيراً ما تؤدي مثل هذه المناهج إلى نتائج لا تمت إلى الروح الدينية بصلّة. لا بُدّ من الفحص عن الأفكار التي تقف خلفها النزعات الأيديولوجية، وكشفها ونقدها. وهذه القراءات كثيراً ما تستهدف هذه النزعات التي تريد أن تدافع عن أيديولوجية معيّنة، في مقابل الأيديولوجية التي تنبثق من رحم التجربة الفقهية القويمة.

الهوامش

- (١) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٤٠١.
- (٢) أبو جيب، القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً: ٣٤١.
- (٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ٩١.
- (٤) الطوسي، التبيان ٢: ١٥٤.
- (٥) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٩٩.
- (٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٤، باب ١ من أبواب العود الى منى، ح ١.
- (٧) نفس المصدر، ح ٣.
- (٨) نفس المصدر، ح ٨.
- (٩) العلامة الحلي، منتهى المطالب ١١: ٣٧١.
- (١٠) العاملي، مدارك الاحكام ٨: ٢٢٢.
- (١١) منتهى المطالب ١١: ٣٧١.
- (١٢) ابن سيده، المحكم ٥: ٥٢٦.
- (١٣) المصدر السابق ٨: ١٣٨.
- (١٤) المصدر السابق ١: ٢٤٥.
- (١٥) المصدر السابق ٢: ٦٧.
- (١٦) المصدر السابق ١٤: ٢٣٧.
- (١٧) المصدر السابق ٣: ١٨٨.
- (١٨) الطوسي، التهذيب ٥: ٢٦٥.
- (١٩) المصدر السابق ٢: ٣٢٤.
- (٢٠) المصدر السابق ٤: ٣٠٩.
- (٢١) المحقق الحلي، شرائع ١: ١٣٤.

- (٢٢) العلامة الحلي، القواعد ١: ٤٤٦.
- (٢٣) الشهيد الأول، الدروس ١: ٤٥٩.
- (٢٤) المصدر السابق ٣: ٢٦٤.
- (٢٥) المصدر السابق ٢: ٢٦٥.
- (٢٦) المصدر السابق ٨: ٢٢٧.
- (٢٧) وسائل الشيعة، ج ١٤، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١.
- (٢٨) المصدر السابق، ح ٨.
- (٢٩) المصدر السابق، ح ٤.
- (٣٠) المصدر السابق، ح ٨.
- (٣١) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤.
- (٣٢) المصدر السابق ١: ٤٥٥.
- (٣٣) وسائل الشيعة، ج ١٤، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١، ح ٨.
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) المصدر السابق، ح ٨.
- (٣٦) المصدر السابق، ح ١٩.
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٠: ٢٠٧.
- (٣٨) المحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٠٥.
- (٣٩) الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ١٢٠.
- (٤٠) وسائل الشيعة، ج ١٤، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) محسن الحكيم، دليل الناسك: ٤٢٢.
- (٤٣) الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ١٢٠.
- (٤٤) محسن الحكيم، دليل الناسك: ٤٢٢.
- (٤٥) الداماد، مناسك الحج: ٢٩٩.
- (٤٦) وسائل الشيعة ١٤: ٢٥٢، ح ٤.
- (٤٧) الداماد، مناسك الحج والعمرة: ٢١٣.
- (٤٨) الصدوق، الفقيه ٢: ٢٨٧.
- (٤٩) الطوسي، التهذيب ٥: ٢٥٦.
- (٥٠) الكليني، الكافي ٤: ٥١٤؛ الطوسي، التهذيب ٥: ٢٥٦.
- (٥١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨.
- (٥٢) المصدر السابق، ح ٢٠.
- (٥٣) الكليني، الكافي ٤: ٤٦٠.
- (٥٤) الطوسي، التهذيب ٥: ٢٥٧.
- (٥٥) الزمخشري، أساس البلاغة (النسخة الإلكترونية) ١: ٢٥٤.

- (٥٦) الأزهرى، تهذيب اللغة (النسخة الإلكترونية) ٣: ١٩.
- (٥٧) محمد الجواهرى، شرح العروة ٥: ١٩٣.
- (٥٨) النراقى، المستند ٤: ٢٢٤.
- (٥٩) فاضل اللكرانى، تفصيل الشريعة ٥: ٣٩٧.
- (٦٠) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٨.
- (٦١) اللكرانى، تفصيل الشريعة ٥: ٣٩٨.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٢٠.
- (٦٤) السبجاني، الحج في الشريعة ٥: ٣٥٨.
- (٦٥) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١.
- (٦٦) محمد السند، سند العروة ٤: ٢٩٢.
- (٦٧) المصدر نفسه.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ٤.
- (٧٠) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٣٣٤.
- (٧١) محسن الحكيم، دليل الناسك ١: ٤٣٢.
- (٧٢) بحث الشيخ الإيرواني، بتاريخ ٥ / ٧ / ١٤٣٥هـ.
- (٧٣) محسن الحكيم، دليل الناسك ١: ٤٣٢.
- (٧٤) بحث الشيخ الإيرواني، بتاريخ ٥ / ٧ / ١٤٣٥هـ.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) وسائل الشيعة ١٤: ٢٥٥ باب ١ من أبواب العود إلى منى، ح ١١.
- (٧٧) بحث الشيخ الإيرواني بتاريخ ٦ / ٧ / ١٤٣٥هـ.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ٢٩: ٢٨٢.

الاجتماع السياسي والمدني الإسلامي في التأسيس العقدي والمآلات المعاصرة

أ. نبيل علي صالح (*)

الخلاصة

يحاول البحثُ الإضاءةَ على الاجتماع السياسي العربي والإسلامي في آليات تأسيسه التاريخية الأولى، ويدرس إمكانية انسجامها - كارتكازاتٍ عقديّة وشعورية قارّة - مع تطوّرات الحياة والعصر؛ بهدف بناء رؤية قد تكون تأسيسية - على المستوى المعرفي النظري - تخصّ عملية إنشاء نُظم حكمٍ سياسية إسلامية (مدنية) فاعلة ومنتجة، في وقتنا الحاضر أو في المدى المستقبلي، ترتكز بدورها على مجتمعات سياسية حضارية منفتحة، بعيدة عن العصبية والانغلاق الهوياتي ورفض الآخر، ومتأصلة دوماً بثوابت العقيدة والإيمان؛ لتبقى الدولة التي تمثّل واجهة هذا الاجتماع مؤسّسةً على آليات عملٍ سياسية متغيرة.

ويحدّد البحث دوافع استمرار الأزمات وتفشّي الأمراض في داخل جسد هذا الاجتماع، ويرجعها إلى أسباب سياسية ثقافية، لا علاقة للدين بها. يقرّر البحث أن ثمة قابلية نوعية متوفّرة في مجالنا الاجتماعي والحضاري الإسلامي لقبول آليات تطوير هذا الاجتماع، والانفتاح العملي عليها. ويخلص البحث إلى أنّ شرعية الحكم في الاجتماع السياسي الإسلامي أهمّ من نوعيته، ومن الولاء له، وأنّ قوّة الدولة فيه تأتي من قوّة مجتمعتها، وهذا لا يتحقّق من دون منظومة حقوقٍ كاملة متجسّدة في السلوك والتطبيق.

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربيّ والإسلاميّ. من سوريا.

بلغ المجتمع العربيّ أوجَهَ وذُرْوَتَه مع قدوم الإسلام في رسالته الخاتمة، القائمة على الدعوة لبناء الإنسان (وتمكين وجوده) على رؤية إيمانية جديدة، قوامها التوحيد والحقوق والأخلاق؛ ليتحوّل هذا المجتمع في عهد الرسول الكريم ﷺ إلى مجتمع حَضْرِيّ (مديني = من المدينة والمدنية) بالمعنى الدقيق للكلمة، من خلال تأسيسه - بحسب تعاليم القرآن والرؤية الرسولية - على أواصر العقيدة، وروابط الانتماء الرسالي لله والأمة، وإقامة بنيانه على قواعد متينة من القيم الحضارية الإنسانية^(١)، من عدلٍ وكرامة وتسامح وتعايش وقبول للآخر...، وغيرها.

وكانت تجربة الرسول الكريم محمد ﷺ مصداقاً عملياً حقيقياً لتلك القيم المعيارية على صعيد الاجتماع السياسي، والعلاقات بين مكونات المجتمع، في مجال الحوار وقبول الآخر والتسامح الفكري والعقدي، ورفض الإقصاء، وتركيز معاني التعايش السلمي بين المختلفين.

لقد جاء الإسلام إلى مجتمعاتٍ متعدّدة ومتنوّعة في مكوناتها الاجتماعية والدينية والقومية والجهوية، ولم يغفل مطلقاً عن هذه الحقيقة التاريخية البشرية التي سنّها الله في حركة الواقع البشري؛ فالاختلاف والتعدّد والتنوّع سنّة الحياة والوجود كما يقول القرآن: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، ولهذا جاءت «الصحيفة - المعاهدة»^(٢) التي نظّمها النبي ﷺ بين المسلمين من جهةٍ ومختلف الفئات القاطنة في المدينة (وخاصّة اليهود) من جهةٍ أخرى، جاءت - في هذا السياق - لتكون أوّل دستور (ونظام حقوقي مديني) يصوّر لنا أحوال (وأوضاع) المجتمع الإسلامي، الذي أصابته تغييرات كثيرة، بحيث أصبح قائماً (نتيجة لتأثيراتها) على أسس وضوابط تنظيمية جديدة، سياسياً واجتماعياً وثقافياً.

لقد كانت تلك «الوثيقة - المعاهدة» من أهمّ الدلائل^(٣) التي تشير بوضوح إلى ذلك التأسيس الأوّلي للمجتمع المديني الإسلامي، وذلك من حيث اعتبارها:

١- أوّل دستور وقانون عملي يجسّد معنى العقد الاجتماعي بين الناس المكوّنين للمجتمع الوليد، وللدولة الإسلامية الفتية.

٢- وأوّل نظام داخلي لجماعة المسلمين والمؤمنين في شؤون الجنايات والحرب من

جهة، ومعاودة بين الرسول ﷺ وبين اليهود من جهة ثانية.
٣. وأوّل عقد «اجتماع - سياسي» تأسّست عليه الدولة الإسلامية التي انضوت تحت جناحها كثيرٌ من المكوّنات التاريخية، والانتماءات الدينية المتعدّدة، والقوميات المختلفة، والاتّيات المتنوّعة، كالنصارى واليهود، والعرب والعجم، وغيرهم؛ باعتبارها من ارتكازات المجتمع الإسلامي ودعائمه الأساسية.

وهنا لا بدّ من التركيز على نقطة محورية جدّاً، وهي أن هذه المعاهدة كانت منسجمةً مع الأجواء العامة التي كانت تحكم علاقة المؤمنين ببعضهم؛ فهي جزء من هذه العلاقة، ممّا يوحي بأنّ النبي ﷺ أراد أن يجعل من المجتمع المدني وحدةً متكاملة لجميع الفئات والمكوّنات الاجتماعية المتعدّدة الموجودة فيه، سواء منها المهاجرون والأنصار من المؤمنين، أو من أهل الكتاب من اليهود على اختلاف قبائلهم وطوائفهم؛ لأنّ المصير الأمني والحياتي مشترك بينهم، دون أيّ تعقيداتٍ من جانبه كدينٍ جديد، بحيث نستطيع تقرير الفكرة التالية، وهي: إن الإسلام لم يكن ليخطّط لأيّ مشاريع حربية أو سلوكيات عدائية ضدّ أهل الكتاب، سواء من النصارى أو من اليهود، بل كان - على العكس من ذلك - يخطّط لمشاريع سلمية طويلة الأمد؛ لخلق التعايش السلمي بين الأديان^(٤)، وتنظيم العلاقات في المدينة على ضوء المستجدّات والتغيّرات الجديدة. أي بعد اعتناق طائفةٍ من الأوس والخزرج الإسلام، وبعد هجرة الصحابة وعيشهم في المدينة بجوار قبائل أخرى، وكذلك بعد قبول عرب يثرب بالرسول ﷺ كحكّم بينهم.

إننا نعتقد أن وجود دلائل ومعطيات تاريخية تشير إلى قيام مجتمع مدني متعدّد منذ بدء مسيرة الدعوة الإسلامية - كما يتّضح من خلال هذه المعاهدة المتقدمة في الوعي السياسي الإنساني - يمكن أن يعطينا إضاءاتٍ متنوّعة على طريق مسيرتنا الحاضرة والمستقبلية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وترسم لنا بعض المعالم المعرفية على طريق إعادة موضوعة مفاهيم الاجتماع الإسلامي في سياقٍ راهنٍ معاصر؛ ليكون فاعلاً وقادراً على تمثّل معنى الدولة السياسية الحديثة، والمجتمع المدني المؤسّساتي الحديث، بالاستناد إلى مفاهيم الإسلام ونظيرته إلى الحياة والإنسان في وجوده الذاتي والموضوعي، والمنطلق من حيث إنه خليفةٌ مسؤول أمام خالقٍ، ومؤتمنٌّ على قيم تستمدّ

طاقتها منه.

لكن مع تطوّر الحياة وتعقّدها وتطوّر حاجات الناس فيها، والتداخل المادي وغير المادي الكبير الحاصل بين الأمم والحضارات، كيف هو السبيل العملي (وليس النظري فقط) للوصول إلى إعادة بناء وتأسيس اجتماع عربي إسلامي ناهض، يحترم حقوق الفرد والجماعة، ويؤمن بالتعددية السياسية والفكرية، ويقدر الاختلاف والتباين في الآراء والنظريات والمذاهب والتكوينات؟!

وهل يتقبّل الإسلام - في تاريخه الحالي وفي المستقبل - نشوء مجتمعات مدنية إسلامية، تأخذ بأجواء العصر الإيجابية، وتعيش حسّ الحياة المعاصرة ونبضها الحديث، وتتبع حركيّة التغيير والتجديد في مناهج فكرها ومختلف رؤاها الأخرى، بما يتناسب مع الضرورات المستجدة الملحة للحياة الراهنة، مع معرفتنا بأن هناك أجواء فكرية وسياسية واجتماعية واسعة تعارض فكرة المدنية بحدّ ذاتها، وتعتبرها غزواً ثقافياً وسياسياً يستهدف البنية والجوهر الديني المكنون^(٥)؟!

ثم هل هناك إمكانيات ومعطيات واقعية حالياً يمكن أن تجعل عموم «الإسلاميين» يؤمنون بأفكار وطروحات سياسية مدنية وضعية (بالمعنى العملي والحركي التنفيذي، في سياق الاستفادة من وجود منطقة الفراغ التشريعية التي تركها المشرّع للفقهاء والعلماء؛ من أجل أن يملأوها بحسب ما يناسب وضع العصر أو المجتمع الإسلامي)، كالديمقراطية والتعددية السياسية، والمدنية بمعناها الغربي؛ باعتبار أنها تشكل - كما يزعم - العمود الفقري لأيّ مجتمع مدني حديث؟!

انطلاقاً من تلك التساؤلات الفكرية سنحاول الإجابة عن مجمل الإشكاليات المطروحة أعلاه، من خلال بحثنا في طبيعة المدلولات والآثار السياسية والاجتماعية الكامنة في طبيعة التركيب النفسي والمفاهيمي العقائدي، ضمن رؤية قد تكون تأسيسية - على المستوى المعرفي النظري -، تخصّ عملية إنشاء نظام سياسي إسلامي، في وقتنا الحاضر أو في المدى المستقبلي.

الارتكازات العقديّة والشعوريّة للاجتماع السياسيّ الإسلاميّ

أولاً: يقدم الإسلام - في نصوصه المحكّمة بالذات - الدينَ عموماً (وليس الإسلام

بالذات والخصوص) للناس بحكم كونه سُنَّةً كونية ثابتة ومعيارية من سنن الحياة والوجود، ومرتكزاً فائق النوعية في كل الحركة التاريخية البشرية. إنه قرارٌ تكويني وقانونٌ اجتماعي ثابت وحاكم، وليس مجرد قرارٍ تشريعي اعتباري، أو علاقةً روحية شعورية خلاصية؛ يقول تعالى: ﴿فُطِرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لِأَ تَبْدِيلِ لِيَخْلُقِ اللَّهُ ذَلِكَ الدِّينَ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

ووفقاً لهذا المفهوم تكون وظيفة الإنسان - في سياق وعيه الفعّال لمسألة الدين - أن يعمل على ملاحقة الأهداف الكبرى، وتجسيد القيم السامية العالية والنبيلة لحركة الدين، من خلال مضمونه الداخلي، وبنيته النفسية والشعورية المتمتزة - فطرياً ووجودياً - بحقيقة الدين، وجوهر الحياة. والإسلام - ذاته - يؤمن (كنظرية وممارسة) بأن للإنسان دوراً فاعلاً رئيسياً وحاسماً، وحضوراً نوعياً مميزاً، في كل حركة التاريخ والوجود؛ فهو الذي يصنع - بفكره ووعيه الذاتي - كل الغايات والتطلعات والإبداعات، ويتمثل كل الأهداف العليا والطموحات الكبرى للمسيرة الإنسانية في الحياة، المنطلقة أساساً من وعيه للمثل الأعلى الذي هو الله تعالى، المبدأ والعلّة.

ومن الضروري، والحال هذه، أن تكون مسيرة المجتمع (الإسلامي) هادفةً واعية وصادقة. فكل حركة حضارية دينية أو وضعية لها غايةً وطموحٌ ما تسعى نحوه، وتستمد قوتها وطاقاتها ووقودها وزخم اندفاعها من خلاله؛ فالهدف هو الممّون الحقيقي الداخلي للحركة، وهي - في الوقت نفسه - القوة التي تمتصّها عند تحقيق الهدف، فتحوّل الحركة إلى سكونٍ باستنفادها لغايتها ومقصدها. والهدف الوحيد - الذي يقترب منه الإنسان، ويواصل مسيرته المتصاعدة وجذوته المتقدة باستمرار - هو الهدف الذي يكتشف فيه - كلما اقترب منه - آفاقاً جديدة وامتداداتٍ غير منظورة، تزيد الجدوة اتقاداً، والحركة نشاطاً، والتطور إبداعاً^(١).

وهنا يأتي دور المجتمع الإسلامي ليضع الله هدفاً أعلى وأرقى للمسيرة الإنسانية، وي طرح صفات الله وأخلاقه وقيمه كعالم لهذا الهدف الكبير. فالعدل والعلم والقوة والرحمة والجود والسلام... إلخ تشكل مجموعها هدفاً للمسيرة للجماعة البشرية الصالحة. وكلما اقتربت خطوة نحو هذا الهدف، وحققت شيئاً منه، انفتحت

أمامها آفاقٌ أرحب، وازدادتْ عزيمةٌ وجَدوةٌ لمواصلة الطريق؛ لأن الإنسان المحدود لا يصل إلى الله، ولكتته كلما توغَّل في الطريق اهتدى إلى جديد، وامتدَّ به السبيل سعياً نحو المزيد؛ يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩).

إنَّ اللهَ يطلب من الإنسان أن يتعامل - ويتفاعل إيجاباً - مع صفات الله وقيمه ومبادئه؛ بوصفها حقائق عينية، يمكنها أن تعيش تجربة الإنسان، الذي يستطيع بدوره أن يعمل على الالتزام بها في حياته، بما يعود بالنفع والفائدة الكبيرين على حياته الفردية الذاتية والاجتماعية الموضوعية؛ لأن القيم لم تأت من فراغٍ أو سكونٍ، بل انبثقت من واقعٍ عيني ملموس، ارتبط بالواقع اليومي. وقد أرادها الله أن تكون رائداً وهادياً ومرشداً للإنسان في طريق الحياة، وهدفاً أساسياً لمسيرته العملية فيها. ومن خلال هذا الفهم الاجتماعي الرفيع لفلسفة الوجود الحقيقية الهادفة - التي امتاز بها الإسلام عن غيره من الأفكار والنظريات والأدبيات الأخرى - نجد أن الاجتماع الإسلامي المتجدد (الذي تقوم أركانه على الأسس الإسلامية الصلبة في الرؤية والمسار والهدف) قادرٌ لا محالة على الاستجابة الفاعلة لمتغيرات وشروط الحياة الجديدة؛ لأن الطريق إلى المثل الأعلى (الله تعالى) غير محدودٍ، ولا تقف عند حدِّ بذاته، لذلك تكون مجالات الإبداع والتطور والإنتاج والنمو والتصاعد الفكري والعملي قائمةً بشكلٍ دائم، ومفتوحةً أمام الإنسان باستمرارٍ، ومن دون توقُّفٍ. إن هذا الهدف والمثل الأعلى - حينما يُبتنى - سوف يمسح من الطريق كلَّ الآلهة المزورة التي أنشأها وأقامها أفراد المجتمع القبلي الساكن (نقيض المجتمع المدني)، وسوف يزيل كلَّ الأصنام والأقزام المتصنِّمة المتعلِّقة، التي تقف حاجزاً على الطريق بين الإنسان وبين وصوله إلى الله، كما سيكون (ذلك الهدف) قادراً على إعطاء الحلَّ الموضوعي للجدل والتناقض الإنساني، بمعنى إعطاء الشعور والمسؤولية الموضوعية لدى الإنسان الذي ينشأ لديه - من خلال إيمانه بالله ووَعْيهِ له في طريقه بحدوده الواقعية والكونية - إحساساً وشعوراً معمقاً بالمسؤولية تجاه المثل الأعلى، ومن ثمَّ تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يشكِّل انعكاساً حقيقياً لقيم ذلك المثل الأعلى على أرض الواقع^(٧).

إذن، يقوم التركيب العقائدي للمجتمع الإسلامي على قاعدة الإيمان بالله

تعالى، والانفتاح على صفاته وقيمه، ويجعل من هذا الإيمان هدفاً للمسيرة الحياتية للإنسان، وغاية للتحرك الحضاري الصالح والمنتج على الأرض. وهذا التركيب النفسي والعملي هو التركيب الوحيد الذي يمدّ الحركة الحضارية للإنسان بمؤونة ووقود لا ينفدان: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف: ١٠٩).

ثانياً: ينعكس التركيب النفسي والروحي للمجتمع الإسلامي على طبيعة توجه وسلوك الاجتماع السياسي، وطبيعة النظام الاجتماعي الإسلامي الخاصّ والعامّ، الذي لا يمارس دوره في فراغ، وإنما يتجسّد في أفعال أخلاقية^(٨) عادلة، في علاقة المسلم بذاته وبغيره من مفردات محيطه ووجوده؛ إذ يعتمد هذا النظام الاجتماعي الإسلامي إلى تعبئة الجهود، وحشد الطاقات^(٩) والقدرات المختزنة في المجتمع، وتفجيرها في أفرادها، تبعاً لمدى انسجامه، إيجاباً أو سلباً، مع التركيب النفسي والنسيج العقائدي والتاريخي لهؤلاء الأفراد؛ لأنّ البناء الحضاري والثقافي الواعي والمتين، الخاصّ بتقدّم الأمة^(١٠). على طريق توليدها لمجتمعات مدنية منفتحة ومتفاعلة مع باقي الحضارات والثقافات من موقع التمدّن، وليس من موقع التماهي والمحاكاة، لا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار نفسية وروحية الأمة التاريخية، وطبيعة مشاعرها الوجدانية، وتركيبها العقائدي والفكري الإسلامي؛ لأنّ عملية النهوض والارتقاء بواقع المجتمع الحالي - واستنهاضه نحو مدنيّة حديثة راقية، محورها وأساسها الإنسان نفسه - لا يمكن أن تتحقّق من دون إدماج حقيقي طوعي للمجتمع كلّ في عملية النهوض والارتقاء المفترضة، بحيث يقوم ذلك النظام الاجتماعي على مبدأ وقاعدة التفاعل الحيّ المباشر مع تلك الأمة. فحركة الأمة كلّها شرط أساسيّ لازم لإنجاح أيّ عملية بناء حضاري واجتماعي جديدة، وأيّ معركة شاملة ضدّ التخلف؛ لأنّ حركتها تعبير عملي حيّ عن إرادتها ووعيها الذاتي، وانطلاق مواهبها الداخلية نحو الفعل الخارجي المبدع. وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن لأيّ منهج أو صيغ جامدة ومنحطة أن تغيّر من الواقع شيئاً؛ يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

من هذا المنطلق يجب أن تبقى تلك الحقائق ماثلة وحاضرة في بنية المجتمع، وأذهان أبنائه؛ لكي يعملوا بها، والتفتيش - في ضوئها - عن مشروع عربي وإسلامي

اجتماعي، يستطيع تشييط المجتمع والأمة وتحريكهما، وتعبئة كل قواهما وطاقاتهما في مواجهة الواقع المريض والمتخلف.

وهذا يعني أنه إذا كانت الثقافة الغربية، وطبيعة الظروف السياسية التي عاشها الغرب، قد أفضت إلى بناء النمط الحديث المعروف عن المجتمع المدني الغربي، فإنه يجب علينا في المقابل - كما نفضل الآن - أن نفتش (من خلال ثقافتنا وروحنا الحضارية الإسلامية) عن الأسس اللازمة لبناء نمط آخر لمجتمع مدني من صلب فكرنا وتراثنا وعقيدتنا؛ لأنه لا يمكن بناء مجتمع سياسي (مدني) حديث في العالم العربي والإسلامي - له قواعد الثابتة والقوية - من دون وعي التراث الإسلامي وعياً إيجابياً من الداخل، ومحاولة دراسة مضامينه المعرفية والفكرية والعقائدية، وصياغتها ضمن مقولات وأنظمة وأفكار حديثة، يمكنها الاستفادة من التجربة الغربية المتطورة في هذا المجال.

ورغم قناعتنا بأهمية الاستفادة من تجارب الآخرين، يجب أن ندرك ضمناً أن هذا المجتمع السياسي الإسلامي متميز^(١) عن غيره من المجتمعات الأخرى - الغربية منها وغير الغربية -؛ بكونه تجسيدا لعقيدة وشريعة ورسالة حضارية إنسانية، فليس المجتمع الإسلامي مجرد تعبير عن ضرورة الإنسان إلى الاجتماع؛ لحفظ حياته، واستمرار وجوده، والحصول على خدمات ومكاسب أكثر مما يستطيع أن يحققه بجهد الفرد. إن المجتمع الإسلامي - قبل ذلك - تعبير عن التزام رسالي، ومهمة حضارية، وهذا هو مبرر وجوده في التاريخ، وإلا فقد كان يمكن - من دون ذلك - أن يبقى الاجتماع العربي - الحضري والبدوي - وغيره على ما كان عليه، دون تغيير في معناه ومبناه^(٢).

ثالثاً: يقوم التركيب النفسي والشعوري للإنسان المسلم أيضاً على ضرورة تحرير من قيود الواقع، النظرية والعملية، وتربيته على أساس تعميق الدوافع وروح المبادرات، بحيث تتبع من الشعور العالي بالمسؤولية، والإحساس بخطورة وأهمية الواجب؛ وذلك من أجل إقامة الحق والعدل، وتحمل الصعوبات والمشاق المختلفة التي تتطلبها عملية البناء (بناء الإنسان وتطوير المجتمع). ومن الطبيعي أن يؤثر الجوهر الإنساني - في هذا المجال - على نوعية التحرك الخارجي نحو الهدف المرسوم، من خلال

مواجهته لبعض العقبات في الطريق. ولعلّ من أبرزها: الانشداد إلى الدنيا، والتعلق الأرضي بالحياة، بغضّ النظر عن شكلها ونوعها وخيرها وشرها. وهذا أمرٌ يؤثّر - كما ذكرنا - على المسيرة البنائية، وقد يوقمها في بداية انطلاقها.

لذلك - ولكي تُجسّد الطاقات عملياً وتُربّي مواهب أفراد الأمة - لا بُدّ من تركيب عقائدي ونفسي، له أخلاقيّة خاصّة، تتمي في داخل الإنسان محبة الله؛ بحيث يكون الله هو المحور الأساس في حركة الوجود كله؛ ليكون الإنسان عبداً لله - لا مالكاً وسيّداً حُرّاً -، وحرّاً أمام كلّ مفردات الحياة والوجود، ومنطلقاً إلى حياةٍ أوسع وأغنى وأعلى من حياة الأرض، ومؤمناً بأن التضحية بأيّ شيء على الأرض هي تحضيرٌ بالنسبة إلى تلك الحياة التي أعدّها الله للمتقين من عباده. وهذا لا يتم إلا بانتزاع ذلك التعلّق الإنساني بالأرض؛ لكي تتحوّل الدنيا من كونها مسرحاً للتنافس والبأس - والتكالب على المال والزعامات، والشهوة، والنزوع نحو المادّية العمياء - إلى مسرحٍ للبناء الصالح، والكدح الهادف، والإبداع المستمرّ في الحياة^(١٣). وبذلك يتحرّر الإنسان، في ظلّ المجتمع الإسلامي، من مغريات الأرض، ويرتفع عن الهموم والهواجس الصغيرة التي تفصله عن الله، وعن الناس، وتبعده عن التفكير بالأساسيات الكبرى؛ ليعيش من أجل الهموم والقضايا الكبيرة الواسعة والعالية، التي تتصل بحركة الحياة وهدف الوجود. ومن خلال ذلك يواجه أعظم مسؤوليات البناء الاجتماعي بصدقٍ ورحبٍ، وقلبٍ مطمئنٍّ، وعقلٍ مفتوحٍ، ونفسٍ قوية ومؤمنة.

رابعاً: ضرورة بناء الإنسان المسلم (في إطار عمله المستمرّ على بناء مجتمع مدني إنساني مواكبٍ لتغيّرات الحياة وتحولات الواقع) على الإيمان العميق بقابلية الدعوة الاجتماعية الحضارية للإسلام - بمفاهيمها وتصوّراتها الفكرية والعملية الفراغية (نسبة لمنطقة الفراغ التشريعية) المتغيّرة (وليس الثابتة) - للتجديد، ومراجعة الاجتهاد، والاستجابة لتطوّرات الوَعْي البشري، وقدرتها على مواكبة المتطلّبات العملية للناس في شتى العصور والمراحل التاريخية^(١٤)؛ لأنّ الله تعالى لم يُردّ للإسلام - كدين سماوي خالد، مهتمّ بشؤون الإنسان والمجتمع الخاصّة والعامّة - أن يبقى مجرد أفكار ونظريات مخزونة في بطون الكتب والأسفار، من دون أن يكون لها دورٌ أساس في الحياة، في أن تتجسّد في مواقع التجربة البشرية، وتعايش ظروف ومناخات الحياة

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(١٥)، وتشقّ طريقها إلى حياة الناس وممارساتهم اليومية، الأمر الذي يتطلّب - وبشكلٍ مستمرّ - قدرةً فائقةً لدى هذا الدين على تجديد أبنيته الفكرية، وتحديث آليات تطبيق منظومته الفكرية والعقائدية في الواقع، بما يتوافق مع تجدد أفكار البشر، واتّساع مداركهم المعرفية، وتعدّد ظروفهم الاجتماعية، وتراكم احتياجاتهم ومتطلّباتهم الاقتصادية.

إن فاعلية هذا الدين (الذي نطلب تعزيز الجانب الحضاري التعدّدي فيه، من خلال حركة التجديد وسلوك طريق التأويل العقلي)، وقابليته على البقاء والثبات، والاستمرار والإنتاج، والتأثير في الحياة العملية للناس، مرهونةٌ - إلى حدّ كبير - بمدى قدرته على الاستجابة الإيجابية لتحديات العصر، ومتغيّرات الواقع، التي تتسم بدوام التجدد والتطور والتغيّر من حالٍ إلى حالٍ، ممّا يستدعي حلولاً وتصورات عملية متطورة ومنسجمة مع ذاتها أولاً، ثمّ مع الواقع ثانياً، وقادرة على المساهمة في حلّ مشاكل الإنسان والمجتمع.

إن الدين الذي يريد أن يبقى حاضراً في حياة الأمة - ومؤثراً بقوة في حركة أبنائها - يجب أن يمتلك الطاقات والقدرات الحركية اللازمة لفتح الآفاق المستجدة، من الوَعْي والتفكير المنطقي السليم لمعتقيه ومتّبعيه. والأمور التي تعطي للأمة هذا المستوى المتطور من الوَعْي بطبيعة الاجتماع السياسي والمدني الإصلاحي هي معرفتها بخصائص المجتمع، ونوعية القيم والمعايير التي تتحكّم في صياغة مواقف أفرادها، وردود أفعالهم، والمرونة في التعامل مع مستجدّات المجتمع، وتفهم الأساليب المناسبة لتغييره وتطوره بما يتناسب والأوضاع الجديدة، والانفتاح على مشاكل كلّ عصر وظروفه الخاصة. لذلك يجب أن يدخل وعْي الإنسان المسلم بضرورة مراعاة تغيّرات الأحوال والظروف المحيطة بحركة هذا الإنسان والمجتمع والأمة في صميم تركيبته النفسية والشعورية؛ لأنّ الإسلام - كفكرٍ حيٍّ - يؤمن بالسببية ومبدأ العلة، الذي هو أساس نظام الخلق والوجود، وهو - بحسب ذلك - يتحرّك في كلّ مواقع ومسالك الحياة بالاستناد إلى الطرق الطبيعية والسُنن العادية النازمة لحركة الواقع الكوني والوجودي، ولا يعطي الجانب الغيبي تلك الأهمية الكبرى في حركة الإنسان في إطار طبيعة تنظيمه الاجتماعي المدني؛ لأنّ الغيب نفسه أقام النظام الوجودي للموجودات

جميعاً على أساس منطق وقانون السببية والعلم، والله سبحانه أبى إلا أن يجري الأمور على أسبابها، كما أسند الغيب نفسه الوجودَ الإنساني إلى العلم؛ يقول تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١)، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١). لذلك لا بُدَّ أن يراعى دائماً منطق الطبيعة ونظام الأسباب وقانون العلية الناظم للمسيرة الطبيعية والبشرية.

وعندما يقف هذا الفكر - الذي يعكس ذلك المنطق - في بعض المحطات الحياتية، ويفقد قدرته على التجاوز في بعض الميادين، التي قد توضع فيها حواجز وعراقيل أمام تقدمه، فإن ذلك ليس عيباً أو نقصاً فيه بشكل ذاتي، ولا يعتبر ضعفاً في أي عقيدة أو نظرية تتحرك في الحياة، ثم تأتي القوى المادية لتمنعها من مواصلة مسيرتها وحركتها؛ لأنَّ الإسلام - كما أشرنا - لا يركِّز على المبدأ الغيبي^(١٦) في المطلق، كأساس عملي في مواجهة تغيُّرات الحياة وتحولات المجتمع، في أن يحكم الغيب ساحة الحياة، لتتحول عناصر الحياة المختلفة إلى مواقع غيبية تخضع للغيب وتفكر فيه، وإنما أن يكون الغيب وارداً في ذهنية الأمة وأفراد المجتمع، من حيث المبدأ، وفي الوقت نفسه يختزن الإنسان المسلم في داخله قانون السببية، الذي يقول بأنَّ لكل ظاهرة في الكون أسبابها المودعة في داخله، وأن الله قد جعل لكل شيء قدره، وأن الحياة - بمختلف مجالاتها (وخصوصاً الاجتماعية) - تحكمها القوانين والأنظمة، التي يمكن للإنسان أن يكتشفها ويتعرف عليها، ويجعلها منطلقاً لحركته الاجتماعية المدنية. وهذا الأمر محكوم بضرورة توفر شرط أساس، هو تغيير شروط حياتنا بما يتفق مع معايير العصر. ومن الطبيعي أن الذي لا ينجح في ذلك يهشم وينهار ويتداعى من الداخل، ثم يخرج من التاريخ، كما هو حال أمتنا في الوقت الراهن.

خامساً: المعطى التأسيسي النظري الآخر، في المسألة الاجتماعية الإسلامية في سعيها نحو بناء تنظيمها الدولي الحديث (إذا صحَّ التعبير)، هو تعميق إحساس الإنسان بمسؤوليته تجاه خلافة الله في الأرض.

وهذه الصيغة الفكرية والعملية تعبر - في نظري - عن غنى فكري، وطموح واعٍ، في بناء المجتمع على العقلانية والموضوعية والشعور العالي بالمسؤولية؛ كونها

تؤكد على قدرة وأهلية وفاعلية المضمون الإنساني في عملية الخلق والإبداع، من خلال اعتبار الإنسان السيد المطلق في هذا الكون الفسيح. وهذا التوجه العالي نحو تعميق تلك الصلة بالسماء لا يعني - بأي حال من الأحوال - تشييط طاقة الإنسان عن الفعل والعمل، أو شعوره بالعجز عن التجديد والخلق المستمر، باستسلامه - كما يزعم - للقضاء والقدر، وأنكاله على الظروف والفرص هنا وهناك، طبعاً هذا الأمر غير وارد، حتى لو سلك الإنسان في العالم الإسلامي بعض تلك السبل - وسلك بعض المسالك - التي أدت إلى إحساسه بذلك الشعور بطريقة غير متوازنة، وبالتالي ساهمت في إفشال عملية البناء الحضاري، والتنمية الاجتماعية الشاملة لمجتمعه وأُمَّته.

إننا نعتقد أن الإحساس العميق للإنسان في عالمنا الإسلامي بأهمية وعيه لمسألة الخلافة الربانية يحتوي في مضمونه الداخلي على معنى المسؤولية والحكمة والتوازن تجاه ما يستخلف عليه؛ إذ لا مسؤولية بدون حرية، وشعور بالاختيار، والتمكن من التحكم في الظروف، وإلا فأي استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيداً أو مسيراً. ولهذا من الضروري إلباس الأرض إطار السماء، وإعطاء العمل مع الطبيعة - والسعي نحوها، وتسخير إمكاناتها - صفة الواجب الشرعي، ومفهوم العبادة؛ لأن ذلك يفجر في الإنسان المسلم طاقاته، ويثير إمكاناته. بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها، ويجمد نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء، ويعطل قوى التحريك والتجاوز الهائلة - في هذه النظرة - بتقديم الأرض إلى الإنسان في إطار وصيغة لا تتسجم مع تلك النظرة^(١٧).

وهذا الموضوع برأبي يتعزز أكثر مع إيلاء أهمية كبرى لمشروع إحياء الأنسنة في الفكر الإسلامي «التقليدي»، المغيب عن ساحة الحضور الكوني، وضرورة وعي أفكار الدين الإسلامي ذاته، وإدراك مرتكزاته وأبعاده القيمية الإنسانية، من حيث إنه - في الأساس والمرتكز الجوهرية - دين إنساني شامل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، ومن حيث إنه دين التواصل والتعارف بين كل المكونات البشرية: ﴿...وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ (الحجرات: ١٣)، وذلك في سياق وخضم ما نعانيه اليوم من تأثير وحضور للديني (المقدس) في الدنيوي (السياسي)، على

• الاجتماع السياسي والمدني الإسلامي في التأصيل العقدي والمآلات المعاصرة

هذه الدرجة العالية من الكثافة والحضور الكمي، أكثر من النوعي، وعلى حساب قيم الدين ومبادئه الأصيلة، ومقاصده الأولى نفسها، المعروف أنها مقاصد فطرية البنية، وإنسانية الطابع والهوية والتوجُّه والامتداد، تتمحور حول الدعوة للتحرُّر من أسْرَ المقولات النهائية، والخلّاص من التفسيرات المغلقة والنهائية، والتحوُّل عن سُبُل اتِّباع سُنن الآباء والأجداد، وتقليدهم، والاستلاب لمعاييرهم وتفكيرهم؛ وذلك بالاستناد إلى العقل والاجتهاد العقلي، المفترض أنه حاضرٌ دوماً حتّى في وعي النصِّ المقدّس، وتأويله لصالح تطوير الحياة وخدمة الإنسانية، وليس خدمة الدين فقط؛ لأنّ الإنسان ليس هو المسخَّر لخدمة الدين، بل الدين هو الذي جاء من عند الله تعالى من أجل خدمة الإنسان وتكريمه وهدايته، وتعظيم شأنه كخليفة ربّاني، وتحسين قدراته، وتوسيع آفاقه الوجودية، وإثارة قابليّاته واستعداداته، وتحريض أجمل ما فيه من قيم الخير والمحبة والعطاء والانفتاح والتجدُّد الحياتي؛ استجابةً لمنحى ومعنى «الخلافة»، التي هي أمانةٌ ومسؤوليةٌ في آنٍ واحد.

الاجتماع السياسي والمدني الإسلامي المعاصر

يجد المتابع والمدقق في طبيعة الاجتماع العربي، في مسيرته الزمنية وتحوُّلاته التاريخية، أنه:

- بعد مرور حوالي قرنٍ ونيّف على انطلاق خطاب النهضة العربية والإسلامية، واتّساع شروحاته وأدبيّاته في تحليل ونقد الواقع الإسلامي، ومحاولة تظهير حلول ومعالجات جدّية لأمرضه، وهو بالمناسبة خطابٌ لم يصل إلى مستوى الطموحات والآمال؛

- وبعد مرور عقودٍ عديدة على تحقُّق الاستقلال «الشكلي» من ربقة المستعمر الخارجي، وإنشاء الدولة القطرية الحديثة، التي كانت تعبيراً عن نشأة مجتمعٍ سياسيٍّ ومدنيٍّ عربيٍّ مأزوم، فاقد لركيزتي: الإجماع؛ والشرعية؛ - وبعد إقامة (وفرض) نُظُمٍ سياسيةٍ «علمانية» فجّة على المجتمعات العربية والإسلامية، تتبنّى مشاريع قومية واشتراكية و...إلخ، عزلت الفرد (المواطن) عن السياسة، وعمّته من شؤونها، وأبعدته عن المشاركة الحيّة الفاعلة في الحياة

العمومية، وقامت بتغييب الأنسجة السياسية والاجتماعية والثقافية لبناء التقليدية، وزعزعة مرتكزات الاستقرار والثبات الاجتماعي والاقتصادي التقليدي؛

- وبعد تجريب كل أنماط التنمية والتحديث القسري، وأشكال وأنماط التنمية الفوقية، شرقيّة كانت أم غربية؛

- وبعد دفع أثمان باهظة، مادّية ومعنوية، من خيرات الشعوب ومواردها وثرواتها؛ نتيجة انعدام التفكير السياسي العقلاني الصحيح، وفقدان المشاركة الطوعية في فعاليات السياسة المجتمعية؛

بعد ذلك كلّ نجد أن هذه الاجتماع العربي الإسلامي ما زال يقف أمام طرق مسدودة في كلّ اتجاهاته ومواقفه، رغم ما حدث فيه (في بعض مجتمعاته) من حادثة ظاهرة استهلاكية، قشرية كسيحة؛ حيث نقف اليوم في تلك المجتمعات أمام سلطنات قبلية، حديثة نوعاً ما في الشكل، لا في المضمون، تجمعها سياسة مشتركة واحدة، هي حاصل جمع مصالح الفئات أو النخب الزبائنية، المسيطرة على الثروات الوطنية والموارد الاقتصادية والمالية معاً. وهذه السياسة هي التي تفسرّ الفشل أو (النجاح) في تحقيق الأهداف الوطنية الحقيقية - المفترض أن تتمحور حول الاستقلال الاقتصادي والسياسي وإفشاء الحقوق والمشاركة .. فالطبقات السياسية الحاكمة والمهيمنة في اجتماعنا العربي الإسلامي - التي زرعا الاستعمار الغربي - هي من تتحكم بالموارد والثروات، وتضطلع بمسؤولية توزيعها والإشراف على استثمارها والانتفاع بها، ومن وراء ذلك بتوجيه المجتمع، وتكوين عناصره ومقوماته المادية والأخلاقية⁽¹⁸⁾. ولا نغالي إذا قلنا بأن العلة الحقيقية والسبب الأساس الذي يقف وراء كلّ هذا الانحطاط والتفسخ السياسي والتاريخي العربي والإسلامي الحالي عائدٌ بالعنوان الأوّلي إلى تجذّر عقلية (وثقافة) القبيلة والعشيرة في واقعنا التاريخي العربي والإسلامي، وسيطرة (نخبها) على المفاصل القيادية العليا، واستحواذها على مواقع العمل والإنتاج والثروة في المجتمع، كما قلنا.

لقد عملت هذه النخبة السياسية القبلية - التي لا تزال تدّعي وصايتها على الحرية والفكر والوطن والقيم الاجتماعية الإنسانية - على زرع الفتنة والفضول والاضطراب في داخل بنية المجتمعات العربية الإسلامية، من خلال سياساتها المختلفة،

التي أدت في المآل الأخير إلى العجز الفاضح عن إقامة الدولة الحديثة، وعن بناء علاقات قانونية متوازنة مع أفراد الشعب والمجتمع المدني المهمش والموجود خارج دائرةفاعلية الحضور في آليات التشارك الوطني؛ باعتبارها دولة قهرية غير قانونية في كلِّ مواقعها، حيال أكثر مواطنيها.

وقد قاد هذا النزوع السلطوي للنُّخبة الحاكمة - في استمراريتها على رأس الحكم، وتحكمها بمفاصل القرار - إلى تزايد الرغبة الشعبية في تدمير النُّظم القائمة، بعد أن يتلاشى أو يموت كلياً الأمل في إصلاحها، أو العمل على إيجاد حلول ناجعة (لأزماتها) من داخلها. كلُّ ذلك كان نتيجة تفاقم حالة الاستبعاد والتهميش المنظم لمختلف قطاعات وهيئات ومواقع هذا الاجتماع السياسي، وحتى الأهلي، وانعدام الوزن للعديد من الفئات والشرائح الاجتماعية الأهلية، الشعبية وغير الشعبية. كما عانت تلك المجتمعات من الانكسارات والهزائم السياسية والاقتصادية، التي نراها في التخبُّط السياسي العام والخاص، وعقم الممارسة السياسية العملية، وسوء استخدام العمل الإداري اليومي (الفساد الإداري)، وبناء حداثٍ ديكتاتورية هشة مزعومة، غير عقلانية ومستهلكة، وغير قادرة على إحداث النمو والإنتاج الفاعل.

لقد كانت الغاية الأساس للدولة العربية الحديثة متمحورة حول غرض واحد، هو ضمان أمن النُّخب السياسية ومركباتها التسلُّطية المتعددة الواسعة، بأي أسلوب وشكل كان، والحفاظ على استقرارها وثباتها في مراكزها ومناصبها العليا، وضمن بقائها واستمرار نموذجها التسلُّطي، ولو بالقوة العضوية الرعناء.

وفي سياق الحفاظ على المستنقعات القائمة تقوم تلك النُّخب بمواجهة أيِّ محاولاتٍ للتغيير أو الإصلاح السياسي أو الثقافي، يمكن أن يفكر فيه أبناء الأمة ونخبها المفكرة؛ لأن المترفين (وهم الطبقة المالية، والعسكرية، والأمنية، المهيمنة على واقع المجتمع والناس، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) لا يرغبون مطلقاً بتغيير الواقع من حولهم، في أيِّ جانبٍ من الجوانب، حيث إنَّ مبدأ التغيير السياسي والفكري إذا اخترق بنية المجتمع الظالم فإنه سوف يؤدي إلى تدمير ونسف كثيرٍ من البنى والأسس التي يرتكز عليها هؤلاء في فرض هيمنتهم وتسلُّطهم واستبدادهم وتحكمهم بالبلاد والعباد. لذلك نجد أن الطبقات السياسية المسيطرة والحاكمة - في

أيّ مجتمعٍ - تعمل على تجميد هذا المجتمع، وترفض أن ينفذ التغيير إلى داخله؛ لأنهم يشعرون أنه إذا ما اهتزّت بعض القواعد في المجتمع - على مستوى القيم أو الفكر - فربّما تقوم هناك ثوراتٌ أو انتفاضات شعبية، تتسبب كلّ القواعد التي يتركزون عليها في تضليل الناس، وتزييف وعيهم، وإبعادهم - طوعاً أو كرهاً - عن ضرورة التغيير الجذري في المجتمع، وبالتالي إبقاء هذا المجتمع رهينةً للسكون والجمود والتخلف الدائم؛ حفاظاً على مصالحهم ومنافعهم المادية الخاصة.

ومن هنا:

كيف يمكن تجاوز وإسقاط تلك القبلية والعصبيات، التي لا تزال تعمل على استيلاء شروط ومناخات جديدة؛ للتكيف مع متغيرات الواقع؛ من أجل الحفاظ على مكاسبها ومواقعها؟!

وما هي الأجواء المناسبة لإنماء وإيقاد عملية المواجهة المستمرة مع تلك الذهنيات البدائية، التي تفكر دائماً بكيفية المحافظة على شرعيتها المفقودة جماهيرياً؛ من أجل بناء المجتمع المدني، وولوج القرن المقبل بطموحات سياسية وفكرية جديدة، تعبّر عن آمال الأمة في النهوض الحضاري؟!

ثمّ إلى أين يتحرّك مستقبل الأجيال القادمة؟!

إنني أعتقد - إتماماً للحديث السابق - أن الذي يعيق اشتعال قيم التقدم والنهضة العقلية والسياسية مجدداً في اجتماعنا العربي والإسلامي، البالغ حدّ الانحطاط الكامل، ويقف في وجه تفجّر وانبثاق كلّ تلك الطموحات والآمال في وولوج العالم العربي والإسلامي العصر الحديث، علمياً وحضارياً وتقنياً، وحتىّ قيماً وإنسانياً، هو نوعية الآليات والسياسات الظالمة المختلفة، التي طبّقتها - ولا تزال تصرّ على تطبيقها - تلك الحكومات والأنظمة (صاحبة عقلية القبيلة)، التي تعكس مصالح خاصةً لثخبة فاقدة لمصادقيتها وشرعيتها في الشارع العام، انعزلت عن الجماهير، وانغلقت على مصالحها ومكاسبها وهمومها، وراحت تتشبط - بحماسٍ وعزيمةٍ منقطعة النظير - من أجل الدفاع عن مواقعها وامتيازاتها، ولا تفكر مطلقاً بهموم الناس وحاجات المجتمع، إلّا بالحدّ الأدنى الذي تحافظ من خلاله على وجودها حيّةً على رأس السلطة، ولا تعطي أيّ اهتمامٍ بمستقبل المجتمعات والجماهير الواسعة وكوادرها العملية النوعية

العاطلة عن العمل، والمغيبّة عن ساحة التأثير والفعل الإبداعي، ومحاولة تأمين فرص العمل لأجيال الأمة القادمة، بقدر ما تفكّر وتهتمّ بضمان الأمن، واستتباب المواقع، وثبات الأحوال على ما هي عليه.

إن النُخب القبلية العربية الحديثة - في سياق محاربتها للتغيير الاجتماعي، ومحاولات تشييد البنى الأساسية لإقامة مجتمعات حضارية متطورة - تقف بقوة في وجه أيّ عامل تقدّم، علمي أو تقني، وتمنعه من النفاذ أو الدخول إلى المجتمعات، إذا كان يمكن أن يشتمّ من دخوله أيّ رائحة للتغيير، أو نفسٍ بسيطٍ لقلب الأوضاع، من أيّ نوع كان، في العقلية أو السلوك أو التوازنات الاجتماعية أو السياسية.

ولأن منع التغييرات وضمان أمن النُخب الحاكمة واستقرارها يؤدي - لا محالة، وفي كلّ المجتمعات - إلى فسادها؛ ولأن فسادها يدفع إلى تقهقر أحوال الناس، وتدهور معيشتهم، ويثير النقمة على النظام، صارت الحياة العمومية في داخل اجتماعنا العربي والإسلامي عموماً رهينة للصراع الخفي (وأحياناً العلني) بين الطبقات والفئات الاجتماعية المتضررة والمختنقة، الساعية بأيّ ثمن للتغيير، والضاغطة بشدّة على النُظم القائمة، وبين أصحاب السلطة الذين يضطرون إلى تكريس قسم أكبر من الموارد والوسائل المادية والمالية والبشرية؛ لحماية نُظُمهم، وفرض الاستقرار، ومنع تطوّر الأحداث المناوئة لهم. وهكذا لم يبقَ هناك - في معظم البلاد العربية والإسلامية - أيّ هامش للحاضر والمستقبل.

من هذا المنطلق، فإنّ الأمل بحدوث تقدّم حقوقي قيّم وعملي وصناعي وتقني، في هذه المجتمعات، ليس مرهوناً فقط بمدى قدرتنا الفكرية والعملية على الاستجابة الفاعلة لتطوّرات الحياة والزمن، وإنما هو مرهونٌ أيضاً - وبشكلٍ أساس - بضرورة إحداث تغييرات هائلة على صعيد آليات الحكم والسلطة والمشاركة، وضمان تجسّد الحقوق، وعلى رأسها: قيمة الحرية والعدل؛ لأننا لن نستفيد من أيّ تطوّر عملي يمكن أن توفره الحضارة الحديثة إلّا إذا ساهمنا وشاركنا في إنتاجه وإبداعه، ومن باب أولى ففهمه ووعيه.

ونحن لا يمكن أن نطوّر العلم، ونتج منجزاته الحديثة، مع وجود واتّساع قاعدة عقلية القبيلة المتحكّمة بوجود الفاعل البشري، والتي يعمل أصحابها على

تدمير أيّ فرصةٍ لربط - مجرد ربط - البلاد العربية بتيّارات التقدّم العلميّ والتقنيّ، بل - على العكس من ذلك - إنها تعمل على ترسيخ كيانها الذاتي، وحفظ بقاء نظام قائم على مفاهيم القمع والضبط والردع، عبر تمويل ودعم احتياجاتها الأمنية، من خلال نهب خيرات المجتمعات، وسرقة ثروات الأمة. والمجتمعات العربية بالنتيجة هي التي تدفع الثمن الباهظ لتلك السياسات الفاشلة للنظم السياسية العقيمة وضيقة الأفق، التي تقوم على تعقيم الإنسان، وشلّ قدراته، وسحق طاقاته، والتي ليس لها مبرر وجود سوى خدمة مصالح الفئات والطبقات التي تسيطر عليها.

حقيقةً لقد أصبح سفهاء الأمة وأشرارها الولاة والقائمين بالأمر، كما يعبر عن ذلك الإمام علي عليه السلام في قوله: «ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها، فيتخذوا مال الله دولاً، وعبادته خولاً، والصالحين حرباً، والفاسقين حزباً؛ فإنّ منهم الذي قد شرب فيكم الحرام، وجلد حدّاً في الإسلام؛ وإنّ منهم من لم يسلم حتى رضخت له على الإسلام الرضائع»^(١٩).

إنني لا أستطيع أن ألوم المثقّف أو الشعب؛ لأن من لا يمتلك سلطة تقرير النفقات العامة لميزانية الدولة، واستثماراتها الاقتصادية، وإدارة المعارك الحربية (مع من؟)، ومن لا يمتلك سلطة محاسبة رجال الأعمال، الذين يهرّبون مليارات الدولارات نحو الأسواق الخارجية، ومن لا يمتلك سلطة وقف الهدر الكبير في الميزانيات العامة عندنا (هذه الميزانيات المخصّصة فقط لحفظ وتتمية الثروات الشخصية للنخب الحاكمة، وإنشاء الشركات الرأسمالية الضخمة، وتبذير الثروات العامة على طريق الشهوات والغرائز)، لا يصحّ مطلقاً أن نسأله عن الخسائر والهزائم فيها، الناتجة عن سوء إدارتها. إن المسؤولية تتجلى في أعلى تعبيراتها من خلال درجة السلطة التي يمتلكها الفرد صاحب المسؤولية، أو الفريق المنتمي إليه.

ولأن المسؤولية ليست تهمةً لأفراد المجتمع، وليست تلبساً للناس، وإنما هي نقدٌ ومساءلةٌ لصاحب المسؤولية عن كيفية ممارسته لسلطته، واستخدامه لها، لذلك إنني أنصح أولئك الذين يكيلون الاتهامات للشعب والمثقفين (المحرّومين من أبسط حقوق الحياة الكريمة) بأنهم المسؤولون عن أزمات المجتمع وفساد الدولة، أنصحهم بأن يعملوا على مساءلة ومحاسبة أصحاب القرار والسلطة الحقيقيين في النظام السياسي

العربي الإسلامي، الذي تغيب عنه أيّ مظاهر لدولة القانون المدني، والذي يلغي الرأي الآخر العام، ويحرم الناس من قول الحقيقة، ويواجه المجتمع بسلاح الأمن والترهيب، ويمنع المثقّف من حرية التفكير والتعبير والنشر. نعم، هناك كثيرٌ من المثقّفين السلطويين الانتهازيين الذين تحوّلوا إلى بوقٍ للسلطان، ورأس حربة لأفكاره وطموحاته الشخصية، لكن الثقافة عموماً يجب أن لا تُثلام، وبقية المثقّفين يجب عدم رميهم وقذفهم والتشهير بهم على المنابر هنا وهناك. إن هؤلاء جميعاً محاربون حتى في سلطتهم المعنوية التي امتلكوا ناصيتها بقوة فكرهم ووعيمهم. وهناك مثقّفون معروفون بعمق التزامهم بخطّ الأمة والجماهير يؤمنون بوجود الأمة العربية الإسلامية، ويسعون إلى تجاوز خلافاتها ونزعاتها الداخلية.

إنّ مسؤولية المثقّف تكمن في عمله الدائم على أمرين اثنين:

١. تسليح الرأي العامّ (ممثلاً بمؤسّسات المجتمع الأهلي والمدني) بمختلف الأدوات النظرية والعملية اللازمة لإكسابه الوعي الرسالي، الذي يجعل استقرار النُظُم - التي تقود إلى الفساد، وسرقة أموال الدولة والمجتمع، والاستهتار بالمصالح العامة - أمراً مستحيلاً. هنا يجب أن يشتغل المثقّف الجماهيري الملتزم، يجب أن يبني الوعي الفعّال لدى أفراد الأمة؛ لمواجهة وإسقاط العقليات القبلية، التي تسبّبت في تفشيل التتمية والتقدّم، وقامت بتثبيت الأمن والاستقرار (استقرار بعض الدول عندنا يشبه وجود النار تحت الرماد)، وأهدرت موارد ومقدّرات الدولة في مشاريع تنموية خاصّة. كما يجب تعميق الشعور العالي بالمسؤولية الرسالية لدى الأمة تجاه الإسلام وقيمه ومبادئه، وتصحيح المفاهيم الخاطئة المتداولة عن السلطة وتوزيع الثروة والأموال، والمساهمة الفعّالة في تمكين الأمة من ممارسة حقّ النقد البناء، ومواجهة محاولات تزييف الوعي وتشويه الرسالة.

٢. نقد نظرتنا الفكرية التقليدية لتاريخنا الثقافي واجتماعنا السياسي والمدني العربي والإسلامي، وذلك في إطار سعيّنا الحثيث والمتواصل لمعالجة واقع التراث الإسلامي، واستنهاضه، وتفعيل دوره في حياة الأمة مستقبلاً، من خلال جعله أكثر صلةً بواقع الحياة المعاصرة، ومناهج التفكير والعلم الحديثة؛ حيث يجب أن يكون (النقد) موضوعياً رصيناً، بمعنى أن تكون معانيه خاليةً من الأدعائية والاحتكارية

والنخبوية، التي تحاول أن تتلبس كل هذا التاريخ (بسلبياته ونقائصه وكل ما فيه من أوهام وانحرافات فكرية وعملية) كظاهرة طبيعية قائمة بحد ذاتها؛ وذلك من أجل أن ينعكس هذا الإجراء - المطلوب بإلحاح معرفي محمود ومرغوب - إيجاباً على صعيد تعميق الحس النقدي المباشر لمنظومة التراث المفاهيمية، التي نريد أن نجدد فيها؛ لتتاسب حياتنا في عصرنا الحالي أو المستقبلي؛ باعتبار أن الفكر (أي فكر) لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن حركية الفعل البشري، وعن تغيرات الحياة والوجود، وهو المعنى مباشرة بكل التحولات والتطورات الجارية فيه.

من هنا - وفي إطار الإجابة عن الأسئلة المطروحة سابقاً - أرى أن الخلل الكائن والقائم في مجتمعنا العربي والإسلامي هو في البنية السياسية العربية المستغلة للدين، وليس في الدين؛ لأن هذه السلطة الرسمية العربية عملت على فرض رؤية أحادية للدين في أذهان الناس، ثم انطلقت لتحاسب الشعب عن هذه الرؤية التي كوَّنتها هي عن الدين، ما يعني أن تحقيق الشروط الأولى لعملية التقدم والتجديد ليس مرهوناً بتهديم البنى التقليدية (الدينية تحديداً) في المجتمع؛ والدليل على ذلك أن حدثتنا العسكرية والمدنية قد هدمت - باسم العلمانية - كل الركائز والمؤسسات التقليدية التي كانت قائمة في المجتمع، وصار الفرد يقف وحيداً أمام سلطة فردية مطلقة، لا يجرؤ أحد على منازعتها سلطانها، فماذا كانت النتيجة؟!

كانت النتيجة أن التحديث والحداثة والتقدم قد فشل في المجتمع العربي، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بعد أن أنتج لدينا مجتمعاً أهلياً متخلفاً تم تركيبه من قبل أجهزة الدولة العربية المستوردة الحديثة.

إننا نعتقد أن واجبنا الديني والأخلاقي والإنساني، ورغبتنا الملحة في نهضة أمتنا المستقبلية، كل ذلك يلزمنا بضرورة أن نعمل - بكل إصرار وتصميم، وضمن إمكانياتنا المتواضعة - على تنظيف دواخلنا من عناصر التخلف، وتحطيم هيكله الذي نخب في ظله، وإجراء تغيير جذري شامل كأفراد، وفي مجتمعاتنا كنظام علاقات، وأسس تعامل، وتوزيع قوى وطرائق معينة في الحياة، وفي المعيشة والتفكير، بهدف بناء مجتمع تسوده قوانين موضوعية تطبق على المجتمع، مجتمع يرتكز على العقل والمنطق والعلم في إدارته ومؤسساته المدنية، مجتمع يكف مثقفوه وأبناؤه عن

البحث عن مثالٍ وحيدٍ للحرية والعمل السياسي والاجتماعي، يصلح للتعميم على الأمم كلها، مجتمع يسعى إلى أن نؤمن عملياً بفكرة الحوار، والاعتراف بالأخطاء، وتحملُ بعضنا البعض، مجتمع يفتح على الإسلام؛ ليكون فكر الإسلام ومعاييرها هي الصورة الجوهرية للإطار القومي، الذي أُرهِق وهو يبحث عن صورته.

من خلال ذلك أرى أن مستقبلنا هو رَهْنٌ لفعالنا الراهن، إنه ثمرة أعمالنا وحصاد ما نزرعه في لحظتنا الحاضرة، التي يجب أن نعمل فيها على تغيير أوضاعنا، وتحسين مواقعنا، ومضاعفة جهودنا ودورنا في العالم، وتكثيف مساهمتنا في المسيرة الإنسانية العالمية، وانفتاحنا على الآخرين؛ ليكون لنا نصيبٌ وموقعٌ ودورٌ في الحضارة الحديثة، وذلك بالارتكاز - كما أكدنا على ذلك في السابق - على الثوابت الفكرية العقائدية للأمة، والاهتمام الجدِّي المسؤول بنسيجها التاريخي الحيّ (أي الإسلام)؛ باعتباره البوتقة الشاملة لها، وأساس طموحها وعاطفتها وفكرها، الذي يجب أن نجتهد فيه ونشتغل عليه؛ من أجل بناء ثقافة الحوار والوعي والانفتاح والتواصل مع الآخر، وإنشاء النظام السياسي الخاص بهذه الثقافة، الذي يستطيع أن يقلص الفارق والثغرة الكائنة بين الحلم السياسي المعلق في سماء الرسالة (ما يجب أن يكون) وبين الفعل السياسي الأرضي (ما هو كائنٌ)، الجاثم بقوة على صدر الإنسان.

إننا نعتقد أن المجتمع المدني والسياسي الإسلامي كفيلاً ببناء دول المؤسسات والقانون التي يريدها الجميع؛ وذلك لأن هذا الفكر - الذي تقوم عليه مدينة المجتمع الإسلامي، المناهض والمناقض لأُسُس المجتمع القبلي السابق (والقائم حالياً) - يمتلك معايير، وضوابط عملية، وآليات عامة، هي من صلب الحياة والفكر الإسلامي الأصيل، ويستطيع أن يؤمّن - بالحد الأدنى - مشاركةً كثيفة للناس والمبدعين في عملية الإنتاج والإثمار والبناء الحضاري المستقبلي. لذلك من الضروري جداً الإيمان بأن بناء وتأسيس مجتمع مدني في العالم الإسلامي - له قواعده الثابتة وأُسُسه القوية الواضحة - لا يمكن أن يتم من دون وعي التراث الإسلامي وعياً إيجابياً من الداخل، ومحاولة دراسة وتفكيك وتحليل مضامينه المعرفية والفكرية والعقائدية، وصياغة مقولاته وأفكاره بما يتناسب والحاجات الاجتماعية والسياسية الضرورية في عصرنا الحاضر.

وإذا كانت العملية التطورية للفكر والثقافة والتراث المعرفي الغربي قد أفرزت التَّمَط الحديث المعروف للمجتمع المدني في الغرب، فإنه يجب علينا في المقابل أن نعمل - من خلال فكرنا وثقافتنا وهويتنا الإسلامية - على إيجاد نواة حقيقية لبناء نَمَطٍ اجتماعيٍّ آخر من صلب مبادئنا وتراثنا.

من هذا المنظور نؤكد على أن آلية العمل المؤسّساتي المدني بصيغته الإسلامية تفترض - مبدئياً - الارتكاز على ما يلي:

١. عقلنة السلطة، وجعلها شأنًا بشرياً نسبياً، واستبدال البنى والسلطات التقليدية العائلية بسلطة القانون الاجتماعي المدني - إذا صحّ التعبير -، المتفق عليه في المجتمع.

٢. الإيمان بأن أيّ تحوُّلٍ أو تغييرٍ في الحياة لن تكون له أيّ فاعليّةٍ أو تأثيرٍ إلا إذا استند إلى قاعدةٍ إنسانيةٍ شاملة، ومشاركةٍ واعيةٍ وواسعةٍ للبشر في الحكم السياسي؛ لأن الصراع والتنافس السياسي السلمي هو المقوم الفعلي للحياة الاجتماعية المدنية.

٣. الإيمان بوجود المعارضة السلمية، وحقّها في التعبير والشرعية المقتنّة.

٤. مراعاة رأي الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها في اللحظات الحرجة والضرورية.

٥. ضرورة وجود فكرٍ وعقيدةٍ مستقرّةٍ في داخل الأمة، تجعل من حضور الإنسان - في كلّ مجالات وآفاق الحياة، ومشاركته الحرة في العمل المجتمعي - شرطاً ضرورياً في عملية التغيير والتقدم.

٦. العمل الجدّي على تعميق وتوسيع مساحة الحرية في المجتمع كشرطٍ أساسٍ لحدوث أيّ تحوُّلٍ إيجابي فيه؛ باعتبار أن وجود فكرٍ مستقرٍّ وفاعلٍ لا يمكن أن يتحقّق، أو يكون له أيّ معنى، إلا في إطار الحرية الواعية والمسؤولة، حرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية محاسبة الحكومات ومساءلتها.

إن الإسلام يؤمن بضرورة بناء المجتمع المدني (التعددي المنفتح والحرّ)، ويفرّق فيه بين نوعين من المشروعية: السياسية؛ والدينية، أي مشروعية النظام السياسي القائم على أسسٍ ومعطياتٍ بشرية، لها امتدادات فاعلة في البُعدين: الفكري

الإسلامي؛ والواقعي الحياتي، وإن الناس هم مصدر هذه المشروعية السياسية، ورغبتهم بها شرطاً أساساً لقيام وضمن دوامها واستمراريتها.

أي أن تكون السلطة شأنًا بشرياً صرفاً، يجب على البشر أن يتدبروه بمعرفتهم وظروفهم وحاجاتهم وتقديرهم لظروفهم؛ بدليل أن القرآن الكريم لم يحدّد صيغة معينة للسلطة، على رغم خطورة هذا الموقف، وأهميته في حياة الناس^(٢٠)، بينما حدّد لهم منظومة متكاملة من الواجبات والمحرمات في باب التعامل، هي أقلّ شأنًا بكثير من خطر السلطة وهيبتها. وفي مجال آخر خاطب الله تعالى رسوله ﷺ في القرآن الكريم بقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ♦ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢). وهذا يعني أنك لا تستطيع أن تجبرهم على الاختيار حتى في المجال العقائدي^(٢١)، ولكن إذا اختاروا ما تأمرهم به بملء إرادتهم فعليك أن تحترم وتحمي هذا الاختيار. وهذا ما مارسه الرسول ﷺ^(٢٢). وأما بالنسبة إلى المشروعية الدينية فهي التي ترسم القواعد الكلية والمعايير العامة للمنظمة لحركة النظام السياسي الإسلامي في نطاق الثوابت الفكرية للإسلام. وهذا يعني أن الدولة ليست كياناً إلهياً مقدساً؛ لأن الناس فيها هم المسؤولون عن إنتاج السلطة، وتداول الحكم، وبناء مؤسساتها الحاكمة كلها. نعم، تسعى الدولة في الإسلام - من ضمن برامجها وخطتها العامة - إلى تعميق وتطبيق القيم والأخلاق الإسلامية بين أفراد المجتمع، بالوعي والحوار والأساليب «التي هي أحسن»؛ لأنه من المستحيل بمكان أن يستمر وجود وبقاء الدولة (أي دولة) خارج إرادة الناس ووعيهم ورغبتهم الطبيعية. طبعاً، يمكن أن تقوم دولة لا تأخذ رأي ومشاركة الناس في السلطة بعين الاعتبار، لكنّها لا يمكن أن تدوم، أو تبقى مستقرة؛ لأنها بالأساس غير مطلوبة، وغير مرغوبة بالمطلق. فللشعب إذن دور حاسم في قيام الدول وسقوطها، والتاريخ خير شاهد على ذلك.

من هذا المنطلق، نوّكّد على أنه إذا اختار الناس لأنفسهم تطبيق الشريعة الإسلامية فإنّ الإسلام يحمي ويحفظ هذا الاختيار، الذي يدعو إليه أساساً؛ وأما إذا اختار الناس نظاماً آخر يتّصل بمسألة تداول السلطة وآلية تنفيذها فهذا الأمر شأن بشريّ نسبيّ، يحميه الإسلام، ويدافع عنه أيضاً؛ لأنه يؤكّد حقّ الاختيار الحرّ للإنسان، ويدعو لحمايته ورعايته.

وما يبدو أنه مهمة رسالية جوهرية في سياق هذا الاجتماع الإسلامي، والتي يجب أن تكون ذات أولوية للمسلمين، هي تحقيق الإسلام في مشروع الأمة، وأما مشروع الدولة فيأتي في رتبة متأخرة من حيث الأهمية والتكليف، بعد مشروع الأمة. وأولوية مشروع الأمة - بحسب الشيخ محمد مهدي شمس الدين - لا يعني استبعاد المشروع السياسي (وهو مشروع الدولة)، ولكن الأدلة لا تدل على أن عناية الإسلام بهذا المشروع تبلغ حد العمل من أجله، وإن استلزم ذلك حرباً أهلية تهدد مشروع الأمة، بل تدل على خلاف ذلك.

من هنا نصل إلى حقيقة واقعية تقول: إن مصطلح أو كلمة الديمقراطية^(٣٣) - التي عمل الكثيرون على مواجهتها ورفضها ووضعها في مقابل الإسلام كبعدين متعارضين - هي مجرد آلية للحكم، ووسيلة لتداول السلطة، في أي نظام سياسي، ولا علاقة عضوية لها بالعلمانية أو بالليبرالية أو بالعقائد البشرية، بمعنى أن العلمانية أو الليبرالية ليست شرطاً جوهرياً لبناء الديمقراطية في أي بلد. هي فقط نوع من التنسيق والترتيب المؤسساتي لأجهزة أي دولة؛ للوصول إلى القرارات السياسية العامة التي تحدد مصلحة الأمة والشعب، من خلال تمكين الناس من اتخاذ القرارات المصيرية عبر الانتخاب والحكم، وتبعاً لذلك ينتج عن الديمقراطية مجموعة من المعايير والقيم، ومن أبرزها:

- المشاركة العامة في اتخاذ القرار وضمان حرية الأفراد.

- مسؤولية الفرد عن أفعاله.

- تحقيق العدالة والمساواة بين الناس.

- العناية الفائقة بحقوق الإنسان.

لقد أدى هذا الترتيب المؤسساتي - في الغرب الحديث - إلى العلمانية والليبرالية؛ حيث لا تلازم مطلقاً بين العلمانية والديمقراطية، أو بين الليبرالية والديمقراطية. ولا بُد له من أن يؤدي - في اجتماعنا العربي الإسلامي - إلى شكل يساير فكر الناس الإسلامي، ويخرج من صميم إيمانهم، ولا يتناقض مع أنسجتهم التاريخية الحية، بل يقوم على نظام سياسي ينبع من فكرهم وعقيدتهم الإسلامية، وبما يتناسب إيجاباً مع مفاهيمهم وتصوراتهم؛ حيث إن هذه المفاهيم والقيم الإنسانية والأخلاقية التي قامت

عليها وتكوّنت منها فكرة الدولة (وعموم الاجتماع الديني) في الإسلام هي القيم التي يتّجه إليها طموح البشر في العصر الحديث، على مستوى الدولة الوطنية والقومية، وعلى مستوى النظام الدولي المرتجى، وهي قيم العدالة، والحرية الواعية، وكرامة الإنسان، وتيسير سبل التكامل الروحي والمادي لبني البشر^(٢٤).

إنني أعتقد أنه إذا كان ثمة مشروعٌ جادٌ ومسؤولٌ للولوج في مشروع الحرية ومنظومة الحقوق الإنسانية - بتجلياتها وعناوينها الشورية (التعددية) الإسلامية - فلا بُدَّ من بذل الجهد العالي في التفكير في كيفية استنباط الديمقراطية في أرضنا، بكلِّ ما يعنيه مفهوم الاستنبات من شروط، وتهيئة البذور، وتربةٍ صالحة، وريٍّ، ومناخٍ مؤات، ومنشطات^(٢٥).

أي إن ذلك يحتاج إلى اعتماد طريق الحوار العقلاني في بلداننا غير المستقرة سياسياً واجتماعياً، وحلّ الخلافات بروح التفاهم والتعاون والجدال «بالتي هي أحسن» حول مختلف القضايا والإشكاليات المتصلة بآليات تنفيذ وتطبيق التعددية في مجالنا السياسي والاجتماعي العربي الإسلامي، ودراسة الشروط والخصائص التاريخية الخاصة بتطبيق نظام التعددية في بلداننا، وإيمان جميع الأطراف والقوى بضرورتها، وقبولهم لنتائجها. لكننا يجب أن نضع في حسابنا مسألة هامة جداً، وهي أن كيان الدولة العربية الحديثة - من حيث وجودها كدولة - ما يزال لا يحتمل التعددية والديمقراطية؛ لأن التعدديات العصائبية المترسبة لم تنصهر في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث^(٢٦).

وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يطفئ على التعددية الديمقراطية، ويحلّ محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية. وقبل قرونٍ شخّص ابن خلدون هذه الظاهرة بالقول: «إن الأوطان كثيرة العصائب قلّ أن تستحكم فيها الدولة». إننا نريد بناء نظامٍ سياسي تعددي يعطي المجتمع المدني السلطة والقوة الأكبر في ممارسة أوجه ونشاطات وفعاليات العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بحيث تكون الدولة خادمة له، لا أن يكون المجتمع خادماً لها ولسياستها وحكمها.

وأول خطوة نحو النظام المستقبلي - الذي يهدف إلى خلق إطارٍ سياسي واجتماعي

يساعد المرء على تحقيق نفسه ككائن إنساني . تكمن في تغيير النظام الثقافي والسياسي القائم، أي تغيير القاعدة التي يقوم عليها الحكم، وآلية السلطة في البلدان العربية والإسلامية عموماً، وهي قاعدةً عصائبيّة استبداديّة موروثية، فلا يمكن - والحال هذه - أن يكون هناك أملٌ بالمستقبل (من خلال نشوء سياسةٍ حكيمة تأخذ في الاعتبار المصالح والمنافع العامة للسكان جميعاً، وللبلاد عموماً) إلاّ عندما يكون مصير الحكومات التي تخطّ هذه السياسة، وتصوغها، وتحدّد الاختيارات، وتوزّع الموارد، مرتبطاً مباشرةً - كما سلف القول - بإرادة السكان ورضاهم ورغبتهم وعقيدتهم الفكرية والسلوكية، أي بإرادة الاجتماع العربي والإسلامي نفسه، ممثلاً بهيئاتٍ وتنظيماتٍ وكتلٍ فكرية وسياسية عقلانية حديثة.

في هذه الحالة فقط تنشأ - أو يمكن أن تنشأ - سياسةٌ وطنية عقلانية بامتياز، ويزيد موقع ومكان المصلحة الوطنية العامّة في حجر الدولة، ويحدث التفاعل الإيجابي المطلوب بين الحكومة والشعب، على حساب المصالح الجزئية والفئوية.

إن النُظم السياسية العقيمة، الفاقدة لشرعيتها ومصداقيتها، والتي وصلت إلى أعلى درجات الطغيان السياسي، والقمع الفكري والثقافي، في خططها وأعمالها المناقضة حتى لشعاراتها هي نفسها، أقول: إن هذه النُظم الجامدة والبالية والمتخلفة لن يكون بمقدورها أن تقاوم وتجابه قوّة التغيير القادم لفترةٍ طويلة؛ فتطوّرات الحياة، ومتغيّرات السياسات الكبرى، وآمال الناس في تحقيق متطلّبات وجودها الحيّ الفاعل، ستضغط بقوّة لإحداث صدمة التغيير، الذي ينطلق من خلال حركتين:

الأولى (داخلية): وهي حركة الضغوط المجتمعية الهادفة إلى المشاركة في البناء الحضاري والسياسي والاجتماعي والتموي، وتحسين شروط أداء الحكومات والأنظمة الوطنية القائمة.

والثانية (خارجية): وهي حركة المناظرة الاقتصادية، والعلمية (التقنية)، والإعلامية، العالمية.

إننا - ومن خلال إيماننا العميق بضرورة إحداث تغييرٍ شاملٍ في مجتمعاتنا كلّها - نؤكّد على أنه يجب علينا أن نؤسّس لنوعية التغيير القادم، ونساهم - بعقلانيّة التخطيط والفاعلية - في بناء صورته، وتأسيس ملامحه في طبيعة تفكيرنا، وطريقة

اتَّخَذنا لقراراتنا المصيرية، والأساليب التي نَتَّبِعها، والمناهج التي نلتزمها في تنظيم حياتنا. وهذا الأمر بالغ الأهمية، وهو مقدِّمةٌ ضروريةٌ جداً لبناء المجتمع «المدني» المنشود، وصناعة الحياة التي نطمح إليها.

ومن خلال ذلك يمكن أن يحدث عندنا انبعاثٌ حضاريٌّ يبدأ من ثقفتنا بذاتنا، ونقدنا، ومراجعتنا لكثيرٍ من حساباتنا الفكرية والعملية، بحيث يؤهِّلنا هذا النهوض والانبعاث لنكون - كأمةٍ رائدة - معادلةً مستقلةً، تفرض وجودها في مواجهة (مقابل) المعادلات التي فرضتها الدول الأخرى الكبرى - والحكومات الدائرة في فلکها - علينا. ولا شكَّ في أن السبيل إلى ذلك هو تغيير ما بالنفس كأساسٍ لتغيير ما في الواقع، والتغييرُ قيميٌّ حقوقي قبل أيِّ شيءٍ آخر.

الهوامش

(١) عندما نتحدَّث عن «القيِّم الحضارية الإسلامية» (كالمحبَّة والتسامح والإخاء ومنظومة الحقوق الإنسانية، من الحقِّ والعدل والحرِّية والمساواة)، وهي قيِّمٌ إنسانية بطبيعة الحال، فإننا نعني بها - من حيث تمثُّلاتها الواقعية - المعايير والأحكام النابعة من تصوُّرات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله. كما صَوَّرها الإسلام، وتتكوَّن لدى الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الحياتية المختلفة، بحيث تمكنه من اختيار أهدافٍ وتوجُّهاتٍ لحياته تتَّفَق مع إمكانياته، وتتجسَّد من خلال الاتجاهات أو الاهتمامات أو السلوك اللفظي أو العملي بطريقةٍ مباشرة وغير مباشرة. (راجع: علي خليل مصطفى أبو العينين، القِيَم الإسلامية والتربية: ٣٤، مكتبة إبراهيم الحلبي، السعودية - المدينة المنورة، ط١، ١٩٨٨م).

(٢) يمكن العودة لـ «الوثيقة - المعاهدة» في أكثر من مرجع تاريخي، وهي من الشهرة بحيث إن كلَّ المظانِّ التاريخية المعروفة تطرَّقَتْ إليها، وتوسَّعتُ فيها، ومنها: كتاب السيرة النبوية، لابن هشام. (راجع: ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٤٨، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٨٥م).

(٣) هناك علاماتٌ ودلائل نظرية فكرية كثيرة أخرى في هذا المجال، يمكن أن تؤسِّس لرؤية حضارية مدنية جديدة، لعلَّ من أبرزها: كتاب نهج البلاغة، للإمام عليؑ؛ ورسالة الحقوق، للإمام علي بن الحسين زين العابدينؑ؛ والموروث الفكري الكبير الوارد إلينا عن مؤسس المذهب الجعفري الإمام جعفر الصادقؑ، وعن الإمام عليِّ الرضاؑ، وعن بقية أئمة أهل البيتؑ، في كثير من كلماتهم وخطاباتهم ومواقفهم الفكرية والسياسية، وبخاصَّة خلال فترة حكم الإمام عليؑ، الذي أقام دولةً

على قيم الحق والعدل والمساواة والتنوع والاعتراف بالآخر المُخْتَلِف.
(٤) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن: قواعده، أساليبه، معانيه: ١٤١، دار الملاك، لبنان - بيروت، ط٥، ١٩٩٦م.

(٥) هناك موجات نقد جذرية لما آلت إليه أوضاع الفرد في النظم الغربية الليبرالية، وعالم ما بعد الحداثة. وغالباً ما يكون هذا النقد صائباً في توجُّهه المعرفي على مستوى المنطلقات والأسس المكوِّنة. ولكن حتى يكون النقد متوازناً، خالياً من النظرات الأحادية، علينا أن لا ننسى أنه في حضارتنا العربية الإسلامية اعتبرنا الإنسان خليفة لله على الأرض (وممثلاً له مبدئياً بقيمه وصفاته)، ومع ذلك قتلناه وحولناه إلى مجرد شيءٍ بآلٍ لا قيمة له، على مستوى الحقوق والكرامة والفاعلية الوجودية، لا اليوم فقط، بل منذ أمدٍ زمنيٍّ طويل. فتاريخنا العربي الإسلامي عموماً يفتقر - حتى تاريخه - إلى آليات عملية تطبيقية حقوقية (مع أنه غنيٌّ نظرياً ومفاهيمياً بها)، تُعلي من شأن هذا الخليفة الذي جاءت الأديان من أجله. واقفنا العربي المعاصر ليس فيه للأسف سوى احتقار لهذا الإنسان العربي المسلم، وهدر لكرامته، ونهب لخيراته وموارده، وإخضاع له، ومنع لسبل نهوضه وتطويره وازدهاره. وسؤالنا: مَنْ فعلها به: الغرب والاستعمار أم بنو جلدته؟! بطبيعة الحال، نحن لا نبرئ ساحة الغرب، فكراً وأيديولوجيات ونظماً سياسية نفعية ذرائعية، في حروبهم وصراعاتهم ضدَّ مصالحنا، واحتقارهم واحتقارهم للآخر العربي المسلم أو غيره، لكنَّ أساس الارتكاب وشناعة الفعل له جذرٌ داخلي، وهو انطلق كسببٍ ودافع من هؤلاء الذين وضعوا أنفسهم موضع الخلاص الوجودي له. إنهم نُحِبُّ وممثلو نُظُم الاستبداد والقهر والفساد، إنهم الطغاة والفرعنة الجُدُد. وهذه - بطبيعة الحال - ليست محاكمةً أخلاقية، بقدر ما هي نظرة تفكيكية لبنية واقفنا العربي الإسلامي في حقيقته العارية، التي يحصد الناسُ نتائجها الكارثية في ما يمرُّون به اليوم، من ظروف قاهرة ومأساوية، ويعيشونه من محنٍ وأزماتٍ اقتصادية وسياسية واجتماعية قاسية متواصلة، في كلِّ ما يتعلَّق بحياتهم ومعاشهم واقتصادهم وتميُّتهم وعلاقتهم وسياساتهم.

(٦) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٢، دار التعارف للمطبوعات، لبنان - بيروت، ١٩٩٠م.

(٧) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي والمدرسة القرآنية: ١٤٥، دار التعارف، لبنان - بيروت، ١٩٨٩م.

(٨) طبعاً نحنُ، مع تأكيدنا على الأهمية النوعية الفائقة للانضباط العقائدي الأخلاقي الديني، واعتباره ضرورةً من ضرورات أيِّ نظامٍ «اجتماعي - سياسي» لأيِّ بلدٍ أو مجتمعٍ بشري، نرى أن هذا الانضباط الأخلاقي أو الرادع القيمي الأخلاقي لا يعمل وحده، ولا يشغل تطبيقاً في حركة البشر، من دون بيئةٍ تسودها القوانين والحقوق والعدالة، وحاضنةٍ واعيةٍ تنفَّذ وتطبِّق، والآ تتقلب الأمور إلى فوضى ومظالم وانهايارات اجتماعية واقتصادية يتحكَّم بها قانونٌ وشرعٌ واحد، هو قانون وشرع الغاب.
(٩) لا نقصد به تحويل أفكار ومشاعر وعواطف الأفراد إلى صيغ قانونية، وكتل تنظيمية جامدة لا روح فيها؛ بسبب طبيعة المناخ الانهزامي المحبط والضاغط السائد حالياً في أوساطنا الاجتماعية

والسياسية العربية والإسلامية، الناجمة عن ضخامة التحديات السياسية وغير السياسية، وثقلها وتعقدها، لكننا نريد به وضع وبناء آليات عمل وأطر سليمة يتفق عليها المجتمع، وتكون موضع قبول ورضا (طوعي) من قِبَل أبنائه؛ بهدف تنمية الأمة اقتصادياً وسياسياً، وإثارة إمكاناتها البشرية ومواردها الطبيعية الهائلة كلها في معركتها الحاسمة ضد كل مواقع التخلف والاهتراء، في الشكل وفي المضمون.

(١٠) من الضروري أن نشير هنا إلى أن مفهومَي الأمة والدولة في الإسلام يختلفان في المعنى والاصطلاح:

فالأمة الإسلامية تعني أن هناك أناساً ينتمون عقائدياً إلى الإسلام، حتى لو وجدوا وعاشوا في دولة أخرى يواؤها، أو في مكان جغرافي آخر لا يدين رسمياً بدين الإسلام، بمعنى أن الأمة مصطلح يتكون ويتطهر عملياً على أساس اعتقاد المنتمين إلى دائرته بالإسلام، والالتزام به تشريعاً وعقيدةً، دون أي اعتبار آخر، وبذلك تبقى الأمة في تكوينها سيرورةً ناميةً باستمرار، على مستوى الإيمان والاعتقاد؛ لاستيعاب مسلمين جدد، والنمو والانتساع بهم كمّاً ونوعاً، وليست مغلقةً على أقوامٍ مخصوصين، لا تتعداهم إلى غيرهم. وهذا الانتساع ليس له دلالة سياسية بالمعنى الحركي للكلمة.

أما مفهوم الدولة فهو يتمثل واقعياً في عناصره المعروفة، من خلال وجود شعبٍ وأرضٍ جغرافية محددة ومعترف بها، ومتميزة عن غيرها من الأوطان والدول، يمارس عليها الحكم (من خلال السلطة أو الحكومة) سيادته على أرضه، ويحكم بموجب قوانين ملزمة للجميع، بلا تفاضل ولا تمييز.

ولم يحدث التطابق بين المفهومين إلا في فترات حكم سابقة، وخاصةً خلال عهد النبوة، حيث كانت الأمة كلها مشكّلةً في دولةٍ واحدة. وما عدا ذلك فالأمة بقيت مكوّنة من دولٍ عديدة، لكل منها نظامها السياسي وحدودها الجغرافية وسلطتها السياسية وعلاقاتها الخارجية. (للاستزادة راجع: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: محاولة تأصيل فقهي وتاريخي: ٩٣، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، لبنان - بيروت، ط ١، ١٩٩٢م).

(١١) طبعاً التمييز هنا لا يعني الفوقية والتمركز على الذات، ولا الانفلاق الهوياتي ورفض الآخر، بل هو تمايزٌ طبيعي تفرضه طبيعة الانتماء التاريخي للمجتمع الإسلامي في وظيفته الحضارية ودعوته الرسالية ومهمته الإنسانية. وبهذا المعنى هو تمايزٌ غير ناشئ عن عصبية دينية أو قومية أو اتية، خصوصاً مع معرفتنا بأن الله أمر هذا المجتمع بأن يكون منفطحاً متعاشياً مع الآخر المختلف، وضرورة الانفتاح عليه والتفاعل والتعاون معه لما فيه الخير الإنساني العام؛ يقول تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ويقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾ (العنكبوت: ٤٦).

(١٢) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٩٨.

(١٣) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٦٥.

(١٤) المتطلبات الجديدة هي الحاجات المستجدة في حياة الناس، على صعيد رغبتهم وذوقهم

وطبيعتهم. وهنا نؤكد على أنه ليس من الضروري أن تكون كل ظاهرة جديدة صحيحة ومنطقية ومتناسبة إيجاباً مع الإنسان، وتعود بالفائدة والمنفعة والاستقرار على حياة الناس والمجتمع، وتجب مواكبتها والاستجابة لها. إن المطلوب هنا أن تكون المواكبة - في ما يتصل بالمفاهيم العامة وبأساليب الحياة - متوازنة وعقلانية ومنسجمة مع مصلحة الإنسان والمجتمع، وغير منطلقة من عقدة التجديد والانبهار بكل ما هو جديد في عالم الحياة والإنسان، وأن تكون لها أصولها وقواعدها وجذورها المنسجمة مع الواقع الفكري والعملية.

(١٥) لا بُد للدين - كأى نظام ثقافي أو اجتماعي أو سياسي يريد أن يتجذر في الواقع، ويمارس عملية الدعوة إلى فكره - من أن يتأسس؛ ليكون حياً في الواقع، من خلال تجذره في وعي الإنسان. لذلك كان من الطبيعي له (للدين) أن يبحث عن الوسائل والآليات والأطر الواقعية، التي تحول هذا النظام إلى واقع حي وملمس، ينزل من خلالها إلى أرض الواقع، ويواجه التحديات والصعوبات التي تواجه الإنسان في الحياة. في كل قضايا الحق والباطل، والعدل والظلم، وما إلى ذلك. والسياسة تمثل - بحد ذاتها - الوسيلة العملية الواقعية الوحيدة لتأكيد العناوين الكبيرة الإنسانية في الحياة. ومن هنا يكون اتصال الدين بالسياسة من جهة اتصال الدين بالحياة، وبالقيم والمبادئ الكبرى، التي لا يمكن تقييمها إلا من خلال السياسة، والتوفّر على مناحاتها وأجوائها المختلفة. فالعدل لا يمكن تحقيقه من دون السياسة، كما لا يمكن أن نحقق عدالة من دون حكم وقانون وشرعية.

والحديث عن هذا الجانب السياسي - في بنية الفكر الديني الإسلامي - لا ينطلق من خلال الفهم المتداول عن السياسة، بادعاء كونها لعبة واستهلاكاً من دون معنى، أو أنها طموح ذاتي سياسي يحاول أن يطرح أفكاره في الهواء فحسب، بل إنه ينطلق من خلال كون السياسة منهجاً وتنظيماً عملياً للحياة في ما تحقّقه من أهداف الحياة في الواقع. والإسلام - الممثل بالخطّ الفكري العقدي - يجب أن يظهر الطبيعة والجانب المدني في الدين، في الإطار القانوني من حياة الإنسان. أما الآليات التي يحقق فيها الفكر الإسلامي وجوده وامتداده فهي آليات عمل سياسية، كما أسلفنا.

(١٦) لا شك بأن اعتماد النظرة الغيبية - بالشكل الذي تمّت عليه - كأساس وقاعدة في الواقع الإسلامي قد تسبّب بإلحاق الكثير من الخسائر المادية والمعنوية بالإسلام والمسلمين، من خلال ما حدث من تراجع ملموس في حركة المسلم الإنتاجية على مستوى حاضر الأمة ومستقبلها. وقد تجلّى هذا الأمر - أكثر ما تجلّى - عندما انطلق الإنسان المسلم عندنا (كما يؤكّد الشهيد الصدر) لتبني مواقف سلبية حادة تجاه المادة؛ تتخذ شكل الزهد تارةً؛ والقناعة تارةً أخرى؛ والكسل ثالثةً. صحيح أن هذه الغيبية قد روّضت الإنسان المسلم على الشعور الدائم برقابة فاعلة غير منظورة، قد تعبر - في وعي الإنسان المسلم التقي - عن مسؤوليّة صريحة بين يدي الله؛ وقد تعبر في ذهن مسلم آخر عن ضمير محدّد وموجّه، وهي على أي حال تبتعد بإنسان العالم الإسلامي عن الإحساس بالحرية الشخصية، والحرية الأخلاقية بالطريقة التي أحسّ بها الإنسان الأوروبي؛ حيث إن هذا التحديد في وعي الحرية وممارستها جعل الفرد المسلم يتّجه بقوة - بدافع داخلي مسؤول - لينسجم مع جماعته، ويشعر برابطة عميقة في تعامله معها. وبذلك اختلقت هذه الرؤية عن فكرة الضد والصراع التي

سيطرت - ولا تزال تسيطر - على الفكر الأوروبي الحديث. كلُّ هذا صحيحٌ، ولكنَّ الذي حدث - في داخل اجتماعنا السياسي - هو أن المحصَّلة الاجمالية، والنتاج العملي للتنمية الحضارية، لم تكن بالمستوى الذي يعيد مجتمعاتنا عن شبح التخلف والتبعية والاستلاب، وبالتالي الوقوع في وادي الضلّ والحضاري الشامل، مثل الذي نعاينه اليوم في بلداننا ومجتمعاتنا المتعيّشة على نتاجات حضارات الآخرين.

(١٧) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٢٤، المجمع العلمي للشهيد الصدر، إيران - طهران، ط٢، ١٩٨٦م.

(١٨) برهان غليون، الوطن العربي وتحديات القرن الواحد والعشرين، مجلة المستقبل العربي، المجلد ٦، العدد ٢٢: ٢٨٦، ١٩٩٨م.

(١٩) عزّ الدين ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١: ٢١٧، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ١٩٩٨م.

(٢٠) وهذا ما بحثه كثيرٌ من علماء الإسلام؛ فهذا هو الشيخ محمد مهدي شمس الدين يقول بأن الإسلام، كتاباً وسنةً لم يتضمَّنَ قسماً خاصاً بمسألة الحكم والنظام السياسي، منفصلاً عمّا عداه من مسائل وقضايا العقيدة والشريعة. إنَّ الموقفَ الذي يواجه به الإسلاميون تساؤلات هذه الاتجاهات - في الاجتماع السياسي الإسلامي - موقفٌ دفاعي، يلوذ غالباً بالتبرير بأنَّ مسألة الحكم السياسي هي تشريعٌ إلهي، وتكليفٌ شرعي، غيرُ قابلٍ للأخذ والردِّ، معتمدين على نصوص غير مسلمة الدلالة على المدعى؛ حيث يقوم هذا المنهج عند الإسلاميين على مسلمة فكرية، تعتبر عندهم بديهيةً سياسية، وهي: إن المسلمين في المجال الوطني أو القومي لا بُدَّ أن يكون نظام حكمهم إسلامياً؛ بينما المسلمة البديهية وفقاً لهذا المنهج هي: إن كلَّ شعبٍ مسلم، على المستوى الوطني أو القومي، يجب أن يكون له نظامٌ حكمٍ وحكومة يحفظانه، ويضمنان سلامته وتقدمه. أما أن يكون هذا النظام وهذه الحكومة إسلاميين فقضيةً غير مسلمة، وغير بديهية، كما هو الشأن في أيِّ مجتمع سياسي معاصر آخر خارج العالم الإسلامي... إلخ. (راجع: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي: ١٤ وما بعدها).

(٢١) تعتبر قضية العقائد من الموضوعات الخارجية المرتبطة بالعقل والوعي بالحياة والكون والوجود، لذلك فهي ليست من اختصاص المجتهدين، بمعنى أن رأي الفقيه المجتهد في الموضوعات الخارجية (ومنها: العقيدة) ليس حجةً ملزمةً للإنسان، إلا إذا اقتنع به من خلال المعطيات التي يملكها. لذلك إذا كان الإسلام يقف بقوةً ضدَّ العقلية الجبرية والحتمية (عقلية الفرض أو الإكراه) على صعيد العقيدة، التي هي ركنٌ أساس في الإيمان الديني، فإنه (ومن باب أولى) أن تكون موضوعة السلطة والسياسة - وهي في مرتبةٍ أدنى من العقيدة - ضمن النَّسق نفسه. طبعاً هذا لا يعني عدم وجود رابطة مشتركة بين العقائد وبين الواقع والحياة الإنسانية، تفترض أن يكون سلوك وأفعال الإنسان في الحياة انعكاساً حقيقياً لوعيه وإيمانه العقائدي؛ لأن انفصال العقيدة التوحيدية عن الحياة الاجتماعية يترك - كما ترك سابقاً، ولا تزال آثاره السلبية تتراكم يوماً بعد يوم - نتائج سلبية خطيرة، تنعكس من

خلال تحول العقيدة عند الفرد إلى ممارسات طقوسية جامدة، وشعارات مجرّاة فارغة من أيّ مضمون أو محتوى عملي واقعي. إن المسألة هنا هي أن يكون هناك تفاعل إيجابي بين المعادلة ذات الأطراف الثلاثة (الإلهية، الطبيعية، الإنسانية): لتكون الحياة فاعلة على صعيد الإنسان والمجتمع والأمة.

(٢٢) محمد حسن الأمين، العلمنة والدين والدولة: قراءة في الإشكالات، المركز الثقافي للبحوث والتوثيق، تاريخ النشر: ١٨ / ١٢ / ١٩٩٧م. الرابط التوثيقي:

<https://markazthakafisaida.org/>

(٢٣) تعني الديمقراطية - كمصطلح فكري «يوناني المنشأ» - حكم الشعب نفسه وبفلسفه ولنفسه. وهذا التعريف الكلاسيكي تطوّر (وتنامت ديناميته) مع تطوّر حركة المجتمعات البشرية وازدهارها، لكنّ الأسس والمبادئ القاعدية التي أقام عليها هذا المصطلح بنيانه الفكري والعملي، كالحريّة والعدالة والمساواة، بقيت ثابتة، غير كونها تتصل بثبات التكوين الفطري والنفسى عند الإنسان، الناظر دوماً لتجسيد الحقوق في حياته العملية. والواقع أن لكلمة الشعب - الواردة في تعريف الديمقراطية عند اليونانيين - مفهومين أو معنيين أساسيين: **الأول**: اجتماعي، يشمل جميع الأفراد الذين ينتمون لدولة ما، أي النساء والأطفال والرجال والشيوخ والمساجين والمجانين ومنّ إليهم، ممن فقدوا الأهلية السياسية. **والثاني**: سياسي، لا يمتدّ إلى كلّ هؤلاء، بل يقتصر على من لهم حقّ مباشرة الحقوق السياسية. وإذا كنا نقول: إن الشعب في الديمقراطية هو صاحب السلطة الفعلية ومصدر السيادة فإن ذلك ينصرف إلى الشعب بمدلوله السياسي فقط، أي من لهم حقّ الانتخاب، وهم هيئة الناخبين. لكنّ تلك المفاهيم تطوّرت - كما أشرنا - حتى أصبحت غاية الديمقراطية حالياً خلق إطار «سياسي - اجتماعي» يساعد المرء على تحقيق ذاته، والتعاون مع الآخرين؛ لإيجاد الشروط والموارد الروحية والمادية؛ لتحقيق الأنا. وإنني أرى أن شروط النظام التعدّدي (كأساس المجتمع المدني الإسلامي) متوافرة بكثرة في داخلنا، وفي نسيجنا الاجتماعي والسياسي والتاريخي العربي الإسلامي، بالرغم من وجود مواقع مظلمة كثيرة في هذا المجال. فالتسليم بإمكانية وجود المعارضة مبدئياً، والاستعداد لإعطائها قدرًا من الشرعية المقتنّة، ووضع آلية عملية لتداول السلطة التشريعية والتنفيذية، سلمياً وقانونياً، ومراعاة رأي الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها في الحالات الضرورية والمصيرية، كلها شروط سياسية ودستورية وقانونية لها جذورٌ في بيئتنا، وهي تمثل الحد الأدنى لاستنبات بذرة التعدّدية عربياً وإسلامياً، وهي شرائط «سهلة - ممتنعة»، نتمنى أن نتوافر عليها حالياً بالحوار والانفتاح وتعميق حسّ الوعى النقدي في ذهنية المجتمع، بقياداته وقواعده. صحيح أن سياسة الاستبداد المناقضة لأبسط قواعد المجتمع المدني الحديث ما تزال سارية المفعول حتى الآن، وصحيح أن تخريب الفضاء الحياتي قد تمّ - عربياً وإسلامياً - باسم الحريّة، ومناهضة الحريّة باسم الدفاع عن الدين ومصصلحة البلد، وهي كلّها علامات سيّئة تدلّ على المرض التاريخي المزمّن لمجتمعنا الإسلامي، الذي أفضى إلى أن نعيش مع فكرة الحريّة والتعدّدية بمزاج سيّئ لا ينسجم مع المعنى الحقيقي لمفهوم الحريّة والتعدّدية، لكنّ علينا أن نسعى بقوة لخلق أجواء مناسبة، نستطيع من خلالها أن نتحمّل بعضنا، وأن نجتهد في تراثنا

وفكرنا الإسلامي؛ كي نصل إلى تحديد معالم وأُسُس واضحة، ترضي الجميع؛ للتحرك الفعّال على المسار التعدّدي، والحرّية الإنسانية. وفي وضع كهذا ربّما ستغدو عملية التحوّل - نحو التعدّدية والحرّية - أسرع وأضمن، وتصير المسيرة أكثر اطمئناناً وأمناً واستقراراً ووعياً.

(٢٤) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٩٣.

(٢٥) محمد جابر الأنصاري، الديمقراطية ومقوّمات التكوين السياسي العربي، مجلة المستقبل العربي،

العدد ٢٣: ١١، ١٩٩٦م.

(٢٦) المصدر السابق: ١٠.

أسس التجديد الديني

وفق الرؤية القرآنية

الشيخ عبد المنعم العبد الله (*)

الخلاصة

قضية تجديد الخطاب الديني من المسائل التي شغلت العلماء، قديماً وحديثاً، وقد أصبحت في القرن العشرين مثار اهتمام الرأي العام في العوالم العربي والإسلامي والغربي. والاهتمام بالموضوع لما له علاقة بنهضة الأمة الإسلامية في مختلف المجالات من جهة؛ وتصحيح مسارها تاريخياً ومستقبلياً من جهة أخرى. فالتجديد الديني ليس أمراً ترفيهاً، ولا مرتبة يسعى إليها من حليم بلدة المخاطبة بمجدد زمانه، وإنما هو تكليف كفائي في منتهى الخطورة، يقع على عاتق العلماء والنخب المختصين؛ فالسعي لتحقيقه ضرورة مهما كانت التحديات والتضحيات، فإن عظمة هذا التكليف تهون فيه الأموال والأنفس والثمرات، والبشرى من الله للصابرين في البأساء والضراء، بأن لهم فوزاً عظيماً، ونصراً عزيزاً، وعلى الله فليتوكل المؤمنون.

التجديد لغةً هو المقطوع، ويعني الجديد، سواء شابه حالة سابقة أم لا. وقد تطرق إليه القرآن الكريم، بشكل مباشر وغير مباشر. وهو على معنيين:

١- إعادة الشيء إلى ما كان عليه سابقاً، كقوله تعالى: ﴿أَفَعَبِينَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خُلُقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥)، فالمعنى «إننا كما لم نعي بالخلق الأول لا نعي بإعادة خلقه من جديد».

٢- تبديل ما كان بخير منه أو مثله، بما يناسب الحال والزمان، يقول تعالى: ﴿مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

(*) باحث إسلامي، وأستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى ﷺ العالمية في دمشق. من سوريا.

قَدِيرٌ» (البقرة: ١٠٦). ولذا أقرَّ أئمتنا عليهم السلام وعلماؤنا بوقوع النسخ في الشرائع والقرآن، فقد ذكر «الخوئي» إمكان وقوعه ضرورة دخول خصوصيات الزمان في مناسبات الأحكام؛ باعتباره منوطاً بمصلحة محدّدة بانتها تلك المدة.

والإشكالية لا تكمن بتبديل الخطاب الإسلامي من جديد، جزئياً أو كلياً فحسب، بقدر ما هو مرتبطٌ بمن له صلاحية ذلك التجديد، غير المشرّع سبحانه. فهل لدينا دليلٌ محرز على وجوب تجديده أو النّدب إليه بحجّة قطعية؟ ثم ما هي أسسه؟ وهل ما ذكرته الروايات - على اختلاف منطوقها - يوئدّ المعذّرية عند المسألة يوم المحشر؟ فقد روى ابن أبي داوود وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مئة عامٍ من يجدّد لها دينها». فلو اعتبرنا جدلاً أن لهذه الرواية مؤيدات يمكن أن تشكل مجموعها معذرةً إلى ربّنا، فهل الأمة عملت بهذه الرواية، بحيث يمكن القول بضررٍ قاطع: إن الإسلام تجدد في كلّ مئة سنةٍ حسب منطوق النبويّة؟ وهل ما ذكره العلماء من تصنيف لأسماء المجدّدين عبر القرون يشكل براءة الدّمة أم أنه تخرّصٌ واستحسانٌ؛ لأنه لم يتأسس على ضوابط واضحة للتمييز بين المجتهد والمجدّد، فقد يكون من مصاديق قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٦) بل يمكن القول: إن المجتهدين في الدّين عبر التاريخ لم يكونوا على رأس كلّ مئة سنة، بل كانوا بالمتّات في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولا مائز بينهم وبين من ادّعى أنه من المجدّدين إلا بعضاً من مناقب علمية وإصلاحاتٍ جزئية، ظلّت في إطارٍ دون الإصلاح البنيوي المطلوب، وهي ما حدّرت منه الروايات؛ لما سيعتري الأمة من اتباع منهج حبّ الدنيا، على خطى انحراف أهل الكتاب؛ فقد روى السيوطي أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، شَيْراً بَشِيراً، وَذِراعاً بِنِزَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ؟». ويؤيده ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير قوله سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١)، قال: «والله ما صاموا لهم، ولا صلّوا إليهم، ولكنهم أحلّوا لهم حراماً فاستحلّوه، وحرّموا عليهم حلالاً فحرّموه».

والمتملّ في تاريخ الأمم والمسلمين، وما يجري اليوم في العالم، حيث تسبح في

تناقضاتها المتزايدة طرداً مع تقدّم الزمن، لتشرّع قتلَ وسبيَ بعضها بعضاً، لهُو انحرافٌ بنيوي واضح عن فهم دين الله وتعاليمه القيّمة. وإنّ تقاعس العلماء عن تصحيح مسارها وانحرافها نحو ذلّها وهوانها يشكّل آيةً نذيرٍ من الشارع المقدّس.

ولعلّ المصداق الأتمّ والمقطوع به لتحقيق التجديد البنيوي المطلوب هو الإمام المنتظر عليه السلام، الذي أخبرت عن خروجه في آخر الزمان روايات متواترة، حيث يملأ الأرض قسطاً وعدلاً على وفق دينٍ جديد، كما ورد في المأثور. ويؤيّدُها في الجملة ما رواه أحمد بن حنبل، عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الله يمنّ على أهل دينه في رأس كلّ مائة سنةٍ برجلٍ من أهل بيتي يبيّن لهم أمر دينهم».

فلا بدّ من استنهاض الأمة الإسلامية من بين عبثية الشرق والغرب من جهةٍ، وجهل الفكر التقليدي الكلاسيكي المحض من جهةٍ أخرى، فالتجديد الإسلامي منوطٌ بمؤسّسةٍ تخصّصيةٍ تجدّده من جميع جوانبه: السياسية والعبادية والاجتماعية والاقتصادية، وفق ضوابط علمية ومنهجية، على أربعة أسس: معرفة مكوّن النصّ، ومعرفة لغة النصّ، ومعرفة مفسّر النصّ، ومعرفة الواقع الموضوعي للنصّ.

مقدّمة

لم يكن مصطلحُ «التجديد» في حقبة السلف مثارَ جدلٍ يؤدّي إلى الانقسام في تفسيره؛ ليتفاقم إلى تياراتٍ فكرية كبرى، مما يعني أنه كان يأخذ حيزاً فرعياً هامشياً نسبةً إلى قضايا الأمة الأخرى، فلم يكن قطّ على النحو الذي نشهده اليوم أساساً؛ لتشكل تيارات ومذاهب فكرية جديدة، تعمل بشكلٍ متسارع في تأسيس منهجٍ إسلامي جديد مبنيٍّ على أسسٍ أقرب إلى الفهم الذوقي الخاصّ منه إلى منظومة قيمه الإلهية، فيكون كمن أراد أن يتّقي من الرمضاء بالنار.

ولكي نخطو خطوةً إلى الأمام ينبغي تفحص طائفةٍ من الأسئلة تُثار في هذا الصدد، ومنها:

هل كل رأيٍ جديد في الإسلام هو تجديدٌ له؟

ما هي الحدود الفاصلة بين الجديد المقبول والجديد المرفوض؟

ما هي علاقة تجديد الخطاب الإسلامي بالتطوّر الحضاري المعاصر؟

هل مفهوم التجديد والتبديل والتطوير بمعنى واحد أم بينها فوارق؟
وفي ضوء مواجهة الإسلام للحضارة الغربية المعاصرة، كيف تتم الملاءمة بين
الفكر الإسلامي المنطلق من الرؤية القرآنية وبين ما يروج له الغرب وأتباعه من التحلل
من الثوابت القرآنية والأسس الأخلاقية المقدسة؟
ولا شك أن تجديد الخطاب الإسلامي مصطلح نشأ من مرويات مدرسة العامة،
انطلاقاً من قول الرسول ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من
يجدد لها دينها»، وقد عززته عدة روايات معتمدة عند الفريقين - على اختلاف
ألفاظها -، تخبر عن وقوع المسلمين في الانحراف، كما انحرف أهل الكتاب، فعن
النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، شِبْرًا بِشِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا
فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ؟». وقد
علق السيوطي على الحديث بقوله: من غير الكفر^(١). ويؤيد ما ذهب إليه السيوطي ما
روي عن الإمام الصادق عليه السلام، في تفسير قوله سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا
مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١)، قال: «والله ما صاموا لهم، ولا صلوا إليهم، ولكنهم أحلوا
لهم حراماً فاستحلوه، وحرّموا عليهم حلالاً فحرّموه»^(٢). وعليه كان من الضروري
للأمة الإسلامية أن تقف مع ذاتها، مستعينة بربّها؛ كي تثمر توفيقاً إلهياً لمراجعة
تراثها متحصّصة ومتدبّرة، فإن سرّ نهضتها ورضا ربّها رهين بتقويم اعوجاجها الناشئ
عن التقليد الأعمى لما أسسه السلف حتى أصبح ديناً يُدان به، وتشكّل مخالفته
خروجاً من الدين أو المذهب، وكلّما طال الزمن ازدادت البدع المضلّة، وتفاقم الفهم
الخاطئ لمقاصد الشريعة، ما يشكّل سبباً أساسياً في تخلفها وانحطاطها، لذا كان
من الضروري تأصيل التجديد الإسلامي في البعد المفهومي والشرعي، والأركان التي
يرتكز عليها، كما يلي:

إطلالة مفهومية

التجدد صيغة تفعّل، كالتحبّب، وهو مصدر تجددت تجددت، وفعله مطاوع،
جدده تجديداً فتجدد تجددت، معناه التقطع. يقال: جددت الشيء فهو مجدود وجديد؛
أي مقطوع، ومن هذا قولهم: ثوب جديد، أي «مقطوع»، وهو في معنى مجدود؛ أي

كَأَنَّ نَاسِجَهُ قَطَعَهُ الْآنَ. وَتَجَدَّدَ الشَّيْءُ يَعْنِي صَارَ جَدِيدًا، وَجَدَدَهُ أَي صَيَّرَهُ جَدِيدًا. وَالْجَدِيدُ مِنَ الْأَشْيَاءِ: مَا لَمْ يَكُنْ فَوْقَ حَدِيثًا. جَدَّ يَجِدُّ جِدَّةً: صَارَ جَدِيدًا، وَهُوَ نَقِيضُ الْخَلْقِ، وَجَدَّدَهُ وَأَجَدَّهُ وَاسْتَجَدَّهُ: صَيَّرَهُ جَدِيدًا فَتَجَدَّدَ، وَأَجَدَّهُ: تَبَدَّلَ بِهِ جَدِيدًا. وَالْجَدِيدُ: خِلَافَ الْقَدِيمِ. وَكَذَلِكَ سَمِّيَ كُلُّ شَيْءٍ لَمْ تَأْتِ عَلَيْهِ الْأَيَّامُ جَدِيدًا، فَالْجَدِيدَانِ وَالْأَجْدَانُ هُمَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ؛ لِأَنَّهُمَا لَا يَبْلِيَانِ أَبَدًا^(٣).

فالتجديد صيغة تفعيل، وهي هيئة لل فعل قبيل الانتهاء، فإذا تمَّ الفعل وانتهى أصبح جديدًا، وسمي الثوب بعد قطعه مقطوعاً، أي جديدًا، ولذا عبّر عن التجديد: تصيير الشيء جديدًا، بمعنى كان شيئاً وأصبح شيئاً آخر مختلفاً عما كان. فالجديد خِلافُ القَدِيمِ، وَجَدَّدَ فَلَانَ الْأَمْرَ وَأَجَدَّهُ وَاسْتَجَدَّهُ إِذَا أَحْدَثَهُ^(٤). وَالْجَدِيدُ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ، أَي مَجْدُودٍ، وَحَانَ جِدَادُهُ أَي قَطَعَهُ^(٥). وَبِحَسَبِ رَأْيِ «الْبَسْطَامِيِّ»: التَّجْدِيدُ فِي أَصْلِ مَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ يَبْعَثُ فِي الذَّهْنِ تَصَوُّرًا تَجْتَمِعُ فِيهِ ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ مُتَّصِلَةٌ، يَسْتَلْزِمُ كُلٌّ وَاحِدًا مِنْهَا الْمَعْنَى الْآخَرَ:

أولها: إن الشيء قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً، وللناس به عهد.

وثانيها: إن هذا الشيء أتت عليه الأيام، فأصابه البلى، وصار قديماً خلقاً.

وثالثها: إن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى

ويخلق.

أما قولهم: جدّد الوضوء، وجدّد العهد، فهو أظهر في الدلالة على أن التجديد يتضمّن معنى الإعادة، فتجديد الوضوء يعني إعادته، وتجديد العهد هو تكراره تأكيداً^(٦).

ويمكن القول: إن مفهوم التجديد على وزن التفعيل، أي التصيير، وهو الأصل. وما ذكره يرجع إلى بعض صورها. وهو أشمل ممّا خلصوا إليه. فالتجديد يصدق على كلّ هيئة نهائية، سواء كانت متوافقة مع ما كان بالأصل، كصبغ الحذاء على ما كان عليه، أو مختلف عنه، كتطوير منتج ما في كلّ عامٍ وتحديثه على هيئة جديدة، أو بعثه كمثله بعد زواله، ولذا أُطلق على «الليل والنهار»: الجديدان الأجدان، أي المتجددان، فقد يطلق التجديد أيضاً على ابتكار شيءٍ لا نظير له من قبل، وهو المراد «بالقطع»، بمعنى لا ارتباط له بما قبله، كتجديد أثاث البيت، بمعنى تبديله إلى

شيءٍ آخر.

ولقد حظي مفهوم التجديد باهتمام العلماء والباحثين، قديماً وحديثاً، ويمكن تصنيف تعاريفهم إلى اتجاهات ثلاثة:

١- الاتجاه التقليديّ

- عرّفه «المنأوي» بأنه «إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»^(٧).

- وعرّفه «فندي» بالعودة على الكتاب والسنة، وتطبيق أصول الدين وفروعه كما أوصى الله ورسوله، ولا يعني ذلك تبديل الشريعة بشرعية أخرى^(٨).

- وعرّفه «السيوطي»: إن المراد بتجديد الدين تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقّيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع والغلوّ فيه، أو الفتور في إقامته ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الاجتماع والعمران في شريعته^(٩).

- وعرّفه «زيادة»: التجديد معناه عملية إحياء، وهي أشبه بمراهنة سايكولوجية أولاً، وما يستتبع ذلك من تحوّل باتجاه التغيير، والعمل حتّى يتحقّق الدين في صورته الأولى زمن الصحابة^(١٠).

- وعرّفه «القرضاوي» بالعودة إلى الأصل، وتجريده ممّا علق به وألصق به^(١١).

- وعرّفه «محمد حمزة» بأنه السعي إلى إحياء روح الشريعة الحقّة، والعودة بها إلى صفاتها الأوّل وتوهجها^(١٢).

- وعرّفه «إبراهيم» بالعودة إلى المتروك من الدين، وتذكير الناس بما نسوه، وربطه بما يجد في حياة الناس من أمور، بمنظور الدين لها، لا بمنظورها للدين^(١٣).

- وعرّفه «البسطامي» بالسعي للتقريب بين واقع المجتمع المسلم في كلّ عصر وبين المجتمع النموذجي الأوّل الذي أنشأه الرسول ﷺ، وكما يكون ذلك بإحياء مفاهيم ذلك المجتمع وتصوّراته للدين، وإحياء مناهجه في فهم النصوص، وبيان معانيها، وإحياء مناهجه في التشريع والاجتهاد، وإحياء مناهجه في تدوين العلوم، وتكوين نظم الحياة، واقتباس النافع الصالح من كلّ حضارة، يكون أيضاً بتصحيح الانحرافات النظرية، والفكرية، والعملية، والسلوكية، وتنقية المجتمع من شوائبها^(١٤). وخُصّ

إلى أن التجديد في الاستعمال اللغوي والقرآني والروائي يدلّ على الإحياء والبعث والإعادة، وأن هذا المعنى يكون في الذهن تصوّراً من ثلاثة عناصر: وجود وكيونة؛ ثمّ بلى ودروس؛ ثمّ إحياء وإعادة^(١٥).

- وعرفه «اسعيد مديون» بأنه التجديد اللغوي نفسه، مضافاً إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد، فالتجديد هو إحياء وبعث ما اندرس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها، من دون بتر أو تحوير أو إضافة؛ لأن ذلك يؤدي إلى الخروج عن الإسلام، والافتراء على الله، وأفتيات على الناس، وتهجّم على الحقّ بغير علم^(١٦).

وعرفه «شريف»: هو أشبه بتخليص نهر مما علق فيه أثناء جريانه، فنريد تخليصه؛ ليكون كمنبعه صالحاً للشرب^(١٧).

والملاحظ في هذه التعريفات اعتبار التجديد للدين الإسلامي بعودته إلى زمن الصحابة! ولا أدري إن كان من عصمة للسلف خولتهم الحفاظ عليه كما كان زمن النبي! وقد نُقل عنهم الاختلاف والتنازع في فهم الدين! فهل التجديد يكون بالعودة إلى تلك الصورة؟! وقد حدّرنا النبي ﷺ مما سيحدثه أصحابه في الدين بعد وفاته^(١٨)، ونغفل أو نتغافل عن مفتاح الأمان الذي أوصى به عند مرضه الذي توفّي فيه، بالتمسك بالثقلين: الكتاب؛ والعترة، وإلا سيكون الضلال، كما ضلّت الأمم السابقة. فكيف نتصوّر العودة لما اندرس من الدين من دون اتباع منهج أهل البيت؟! أليس ذلك تبديلاً للدين بدين آخر غير ما كان عليه النبي ﷺ؟! ثم إنه لا يثبت دليل محرز يفسّر التجديد بالعودة إلى ما كان زمن النبي ﷺ على الخصوص، وإلا لكان الإسلام موقوفاً على زمن معين، لا يصلح لغيره، فكيف من أشياء سابقة لا تصلح لزمان لاحق! ورُبّما قيل: لا بُدّ من التفريق بين المادّي والمعنوي، فالدين أمرٌ يرتبط بالمعنويات! ولا يشك أن الدين مجموعة من النظم المادية والمعنوية تتغيّر مصاديقها بحسب الزمن؛ بل هو سنّة الله في خلقه، فالتطوير والتجديد في الدين مستمرّ مع وجود الإنسان، بما فيه مصلحة المخلوق وفق معطيات زمانهم، وهو ما يمكن فهمه من نسخ الآيات والشرائع.

وقد حاول «اسعيد مديون» إيجاد الجامع بين التعاريف التي ذكرها العلماء، في محاور ثلاثة:

• أسس التجديد الديني وفق الرؤية القرآنية

المحور الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السُّنن، ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها.

المحور الثاني: قمع البدع والمُحدثات، وتعزية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام ممّا علق به من جاهليّة، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول ﷺ وصحابته الكرام.

المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما جدّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجةً نابعة من هُدَى الوحي^(١٩).

٢- الاتجاه المنفتح

هناك تعريفات أوسع انفتاحاً، وأكثر حصانةً من النقد والمؤاخذه، ومنها:

١- تعريف «الكبيسي» «بأنه فهم النصوص الإسلامية لثوابتها وقواعدها وفق مستجدّات العصر»^(٢٠).

٢- وعرفه «محمد لمرباط» بأنه تنقية الدين ممّا علق فيه من البدع والمنكرات، والبحث عن الحكم الشرعي للقضايا المستجدة^(٢١).

٣- وعرفه «الترابي»: التجديد لا يعني فناء القديم بجوهره، بل تدخل مادته في شكلٍ جديد، وهكذا شأن الدين مذ شرعه الله، ما انفكّ يتجدّد موصولاً أولاً وأخيراً^(٢٢).

وربّما يُفهم من تعريف «الترابي» أن مسألة التجديد تشمل الثوابت الدينية في حدود إطارها الحركي، كتجديد الصلاة بترك ركوعها وسجودها مع بقاء بنيتها من النية والقراءة والدُّكر، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا تسعفها الأدلة المحرزة، لكنّه وضّح مراده بقوله: «...فلا بُدّ من طفرة نوعية؛ ليصل إلى بنية نظام الحياة الدينية في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفق قواعد وآليات عقلانية، مستندة إلى الدليل الشرعي»^(٢٣).

٤- ويرى «أنور أبو طه» أن مسألة التجديد ليست اجتهاداً فقهيّاً، يبحث عن إجابات المستجدات العصرية، انطلاقاً من النصوص التراثية، وليست إفتاءً فقهيّاً لحلّ معضلةٍ فقهيةٍ هنا أو هناك في ما يمكن أن يقع، وليس هو إجابةً ميسرةً عن سؤالٍ

الاجتهاد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ٣٠٣

مشكل، ولا مجرد محاربة البدع، أو إحياء ما أemat المسلمون من السنن، ولا هو بالمسعى التوقيفي الانتقائي من جمع القديم النافع والجديد الصالح، ولا يمكن اختصاره إلى إصلاح منهج الفكر الإسلامي بعرضها على العلوم الحديثة، أو أسلمة النافع من هذه العلوم، بل هو أكبر من ذلك، يعبر عن انتقال نهضوي تاريخي إسلامي شامل^(٢٤). ولم يوضّح الباحث سعة النهضة الإسلامية الشاملة وحدودها وآلياتها، وبقي في الإطار العام. ولعله يرى شمولها للثوابت الدينية أيضاً، فهل المطلوب التجديد بشرط لا أو لا بشرط؟!

٥. ويرى «العكام» أن المنهج التجديدي «انطلاقة ذاتية، غير متأثرة بمنفعة شخصية، أو هوى متبع، أو فكرة سابقة مسيطرة، في فهم النصّ الإلهي الثابت، وفق أدوات جديدة، لتكون في خدمة النصّ، فتستخدمها الحركة العقلية. والاقتران على أدوات ماضية يفقد التجديد بعض مصداقيته، فلا بد أن نستخدم في عالم الاستنباط أدوات جديدة، منها: اللسانيات، والإناسيات، والتحرّيات الأثرية، والنمطيات، والاجتماعيات، والنفسيات. وهذا استمرار، وليس اعتداء؛ لأن الفكر الإسلامي يدور في فلك القرآن نصاً أساساً، والسنة الشريفة تبياناً وتفسيراً لهذا النصّ. فالأصالة قائمة في نص لا يتغير من حيث كلماته وآياته، بل هو ثابت ثبوت الوجود المطلق الذي يمدّ الموجودات المقيدة^(٢٥). فتجديد الفكر الإسلامي يكون من خلال المنهج المنضبط بقواعد وأصول المنهج الإسلامي، والذي لا يتجاوز هذه القواعد والأصول بأيّ حال من الأحوال. وهذا هو الفارق بين المنهج الإسلامي في تجديد الفكر وبين غيره من المناهج الأخرى، التي لا ترى تمسكاً بهذه الضوابط»^(٢٦).

ما ذكره «العكام» من حرّية الفكر وتطوير وسائل الاستنباط لا بأس به في الجملة، لكن ينبغي أن لا يصل الأمر إلى الاستحسان الشخصي، أو تبديل مقاصد الدين وثوابته.

٦. وعرفه «الميلاد» بأنه المنهج المنضبط بقواعد وأصول المنهج الإسلامي، والذي لا يتجاوز هذه القواعد والأصول بأيّ حال من الأحوال. وهذا هو الفارق بين المنهج الإسلامي في تجديد الفكر وبين غيره من المناهج الأخرى، التي لا ترى تمسكاً بهذه الضوابط^(٢٧). نعم، ما ذكره مناسب بشرط حجّية تلك القواعد، على قاعدة: ﴿قُلْ

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿البقرة: ١١١﴾.

ولعلّ تجديد الخطاب الإسلامي ينطلق من إعادة النظر في الأصول والفروع؛ لتفنيده مواطن الخلل وإصلاحها. فموضوعه منطقة الفراغ التي هي أوسع مساحة من الأحكام المتغيرة، وهو تكليفٌ كبير، به تُنال الكرامة عند الله، وشوق الرسول ومحبه^(٢٨).

فالتجديد المطلوب يتّجه إلى إيجاد القواعد والمناهج الجديدة أو الإضافية، التي من شأنها كشف حركية الإسلام في الزمان والمكان، باعتبار أنه الرسالة الخاتمة، والدستور الحي الذي لا يموت. فما زوي أن حرام محمدٍ حراماً إلى يوم القيامة، وحلال محمد حلالاً إلى يوم القيامة، يدلّ على اتحاد الغائبين عن زمان التشريع - وإن كانوا في آخر الزمان - مع الحاضرين^(٢٩)، أي في الجملة، لا بالجملة. فلا بدّ من تقييده بثوابت الأحكام، لا مطلقاً، إلا أن نحمل الحديث على أن التبدّل الكائن في الأسس والأحكام يدخل ضمن المقصود والمراد في البين؛ فعن أبي جعفر^(٣٠) أنه قال: «القرآن نزل أثلاثاً: ثلث فينا، وفي أحبائنا؛ وثلث في أعدائنا، وعدو من كان قبلنا؛ وثلث سنّة ومثّل، ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء، ولكنّ القرآن يجري أوّله على آخره»^(٣١)؛ وعن أبي عبد الله^(٣٢) أنه قال: «...للقرآن تأويلٌ يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، فإذا جاء تأويل شيء منه وقع، فمنه ما قد جاء، ومنه ما يجيء». وعلّق عليه المجلسي بقوله: لعلّ المعنى أن ما نعلمه من بطون القرآن وتأويلاته لا بدّ من وقوع كل منها في وقته، فمن ذلك اجتماع الناس على إمام واحد في زمان القائم، وليس هذا أوّاه^(٣٣).

التجديد وفق الرؤية القرآنية

لا يخلو القرآن الكريم من توضيح مفهوم التجديد، فكانت سنّة تجديد الشرائع، ابتداءً من النبي آدم^(٣٤) وانتهاءً بالنبي الخاتم محمد^(٣٥)، حيث ختمت بشريعة الإسلام. وقد عرف المسلمون فلسفة الختم بتحقق الغرض الإلهي من جهتين: قابلية الشريعة الإسلامية لاستيعاب المتغيرات ومواكبة التطور^(٣٦)؛ وكون ظرفها في آخر الزمان المنتهي للقيامة الكبرى^(٣٧).

وعلى هذا الأساس، كان حكم فتح باب الاجتهاد عند مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام خطوةً إلى الأمام، بخلاف مدرسة العامة التي أغلقتها منذ القرن الثاني الهجري، إلى أن بدأت في عصرنا نداءات الاجتهاد والتجديد كضرورة شرعية؛ فأفتى بعضهم بوجوب التجديد في الخطاب الديني، فضلاً عن الاجتهاد فيه ^(٣٤)، مستنداً إلى ما رواه ابن أبي داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة عام من يجدد لها دينها» ^(٣٥). وعلى هذا كتبت تصانيف متعددة في التجديد والمجددين، ولعل ذلك ما حدا بالسيوطي لتأليف أرجوزة صغيرة، من واحد وعشرين بيتاً، أسماها «تحفة المهتدين بأخبار المجددين»، وقد ادعى فيها أنه مجدد المئة التاسعة ^(٣٦)، ومنها:

قد صحَّ في الأخبارِ أن إلهنا	في أوَّل من كلِّ قرنٍ باعثُ
مَنْ جَدَّد القويمَ وقد رأوا	عُمَرَ الخليفةَ أوَّلاً يا حارثُ
والشافعيَّ برأسِ قرنٍ بعدهُ	ويُقالُ: إنَّ الأشعريَّ الثالثُ
والأسترباديَّ قِيلَ ورَجَّحُوا	أنَّ السريجيَّ الإمامُ الوارثُ
والإسفراييني مَعَ سهْلِ قَضَى	في رابعِ فقضى بَكلِّ باحثُ
ورأيتُ مَنْ عدَّ الإمامَ الباقيلاً	نبيَّ المجدِّد، وهو قولُ ثالثُ
والخامسُ الطوسيُّ حُجَّتنا فكمُ	خفيتُ بطيبِ ظُهورِ ذاكِ خباثُ
والفخرُ سادسُهم أو الحبرُ الإما	مُ الرافعيُّ فدَاك غيْثُ غايْثُ
والسابعُ الشَّيخُ الإمامُ ابنُ دقي	قِ العيْدِ جَزْماً فهو ليْثُ لايْثُ
والثامنُ البلقينيُّ قد بعثتُ	على إعطائه هَذَا المقامَ بواعثُ
أو أحمدُ الغزِّيُّ جدِّي فهو مَنْ	جادتْ له عندَ الجدالِ مباحثُ
أو حافظُ العصرِ العراقيُّ الذي	زالتْ بنُصرتِه الحديثَ حوادِثُ
أمَّا السيوطيُّ الجلالُ فمَنْ يَقلُ	هو تاسِعُ لهمُ فما هو عابثُ
ولَيْنُ حَلَفْتُ بأنَّه شَيْخي الإمامُ	الشيخُ زينُ الدينِ ما أنا حايْثُ

وإن أوَّل ما يتَّجه البحث هو تجلية أصل معنى «التجديد» وفق الرؤية القرآنية،

ومدى تطابقه مع ماهية ما وصلنا عن الوحي القطعي أو الظني، وهل يتوافق مع العرف اللغوي أو لا؟
والملاحظ أن القرآن تطرّق إلى مفهوم التجديد بذات المادة أو بما يرادفها من المعاني، كما يلي:

١- مفهوم التجديد بالصيغة نفسها

عند النظر في القرآن حول مادة «التجديد» ومشتقاتها؛ لاستقراء دلالتها في كافة مواردنا، نلاحظ أنه لم يتطرّق بشكل مباشر إلى مفهوم لفظ «التجديد» بصيغته «التفعيل»، الدالة على حدوث الفعل والسيرورة، بل استعمل صيغة فاعيل «جديد»، كقتيل - في ثمانية موارد -، الدالة في أصلها على انتهاء الفعل والسيرورة. والملاحظ في تلك الموارد أن الاستعمال القرآني قد ساق كلام المنكرين على استبعاد وقوع البعث؛ عناداً منهم، كما في:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (السجدة: ١٠)، أي كافرون منكرون وقوعه، فهم يرفضون مرحلة لقاء الله والحساب والثواب والعقاب؛ بقريضة قولهم: ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾^(٣٧).
٢- قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلِئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (الإسراء: ٢٥)، أي إنكارهم وقوع البعث؛ بسبب تعنتهم وكفرهم ببقائه.

٣- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُوكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يَنْبُئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلُّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (سبأ: ٢٥)، فإنكارهم وقوع البعث دعاهم إلى السخرية من النبي ﷺ أمام الناس. يقول الرازي: «كقول القائل في الاستبعاد: جاء رجلٌ يقول: إن الشمس تطلع من المغرب، إلى غير ذلك من المحالات»^(٣٨).

ولعلّ إنكارهم وقوع البعث متفرّع على إنكار القدرة عليه، لذا حكموا بأن الإعادة مستحيلة، متناسين خلقهم الأول. فالمولى في هذه الآيات في مقام توبيخهم على شبهة إنكارهم وقوع البعث، مجيباً عنها بأن قدرته كانت، ولا زالت، لا يعجزه شيء، كيف لا، وهو الذي خلقهم أوّل مرة؟^(٣٩).

٤. قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (الإسراء: ٤٩)، فردّ عليهم القرآن: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ❖ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء: ٥٠ - ٥١)، أي حتى لو كنتم حجارة أو حديداً لأعادكم كما بدأكم. قال مجاهد: «المعنى: كونوا ما شئتم فسئعادون»^(٤٠).

٥. قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذَا كُنَّا تَرَابًا إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْتَابِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الرعد: ٥)، أي تعجبهم من إعادة الخلق وبعثهم كان بسبب كفرهم على تقدير: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾، بمعنى العلة لإنكارهم. يقول القرطبي: «فقولهم عجب، يعجب منه الخلق؛ لأن الإعادة في معنى الابتداء»^(٤١). وقال الطوسي: «فهؤلاء الجهال توهموا أنهم إذا صاروا تراباً لا يمكن أن يصيروا حيواناً. والذي أنشأهم أول مرة قادرٌ أن يعيدهم ثانية»^(٤٢).

٦. قوله تعالى: ﴿أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ١٥). العي: العجز وعدم القدرة، والخلق الجديد: خلق النشأة الثانية، وهي النشأة الآخرة في مقابل نشأة الدنيا، والاستفهام للإنكار^(٤٣). والمعنى: إنا كما لم نعي بالخلق الأول لا نعي بخلقهم على وجه الإعادة^(٤٤). فالاستفهام في الآية إنكاري؛ لتشكيكهم بقدرة الله على البعث، مع أنهم يعترفون بأنه هو خالقهم أول مرة، يقول تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (لقمان: ٢٥).

٢- مفهوم التجديد بألفاظ مرادفة

وقد عبّر عنه القرآن بإبدال شيءٍ بشيءٍ آخر، أو إعدام شيءٍ وإيجاد غيره، أو نسخه بإبدال شيءٍ بغيره، أو إحداث شيءٍ لم يكن، كما يلي:

أ- إبدال شيءٍ بشيءٍ آخر

١. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا تَضِجَتْ

جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ...» (النساء: ٥٦)، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه أجاب عن هذا السؤال بقوله: «إن الجلد هو هو، وهو غيره، وضرب لذلك مثلاً باللينة تكسرها، حتى تصير تراباً، ثم تصب عليه ماءً وتجلبه حتى يصير لينة من جديد، فتكون هي هي في مادتها، وهي غيرها في صورتها»^(٤٥).

٢. ويقول تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٠١). يقول الطباطبائي: «معنى التبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. وتبديل الآية رفعها بآية أخرى غيرها، وهو نسخها بآية سواها»^(٤٦).

ب - إعدام شيء وإيجاد غيره

١. يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئِسَ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (إبراهيم: ١٩)، أي يدمكم ويخلق مكانكم خلقاً آخرين^(٤٧).

٢. ويقول سبحانه: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهيم: ٤٨). قال ابن عباس ومجاهد وأنس بن مالك وابن مسعود: يبدل الله هذه الأرض بأرض بيضاء كالفضة، لم يعمل عليها خطيئة^(٤٨). ولعل تبدل الأرض ومن عليها سنة من سنن الله الدائمة؛ فعن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لقد خلق الله تعالى في الأرض منذ خلقها سبعة عالمين، إلى أن قال: لعلكم ترون أنه إذا كان يوم القيامة، وصير الله أبدان أهل الجنة مع أرواحهم في الجنة، وصير أبدان أهل النار مع أرواحهم في النار»^(٤٩)، أن الله تبارك وتعالى لا يُعبد في بلاده، ولا يخلق خلقاً يعبدونه، ويوحّدونه، ويعظّمونه؟! بلى، والله، ليخلق خلقاً، من غير فحولة ولا إناث، يعبدونه ويوحّدونه ويعظّمونه، ويخلق لهم أرضاً تحملهم، وسماً تظلمهم، أليس الله يقول: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾، وقال الله عز وجل: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٥٠). وربما يكون زماننا أصبح في نهايات هذه المرحلة من الخلق قبل تجديده من جديد.

٣. ويقول تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (فاطر: ١٦)، أي من لم يعجز عن خلق الناس أول مرة فكيف يعجز عن إحيائهم ثانية^(٥١). ففي هذه الآية إشارة

إلى مراحل ثلاثة: خلق أول حياة أولى؛ ثم موتٍ وبلى؛ ثم بعثٌ وإحياءٌ وإعادةٌ وتجديد
خلقٍ آخرٍ جديد، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ...﴾
(النساء: ١٣٣).

ج - نسخ شيءٍ بإبدال شيءٍ بغيره

١- يقول تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ
اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦)، فالعنى: ما نذهب بآيةٍ عن العين أو عن
العلم نأت بخير منها أو مثلها^(٥٢).

وفي هذه الآيات دلالةٌ ظاهرة على إمكان النسخ والتبديل في أي القرآن،
ويؤيدها ما ذكر من رواياتٍ متسالم على مضمونها عند جميع المسلمين، منها: عن
أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ احتج على الصوفية لما احتجوا عليه بآياتٍ من القرآن دالة
على الإيثار والزهد، قال: ألكم علمٌ بناسخ القرآن ومنسوخه، ومُحكّمه ومُتشابهه،
الذي في مثله ضلٌّ مَنْ ضلَّ، وهلك مَنْ هلك، من هذه الأمة...^(٥٣). والروايات في ذلك
كثيرةٌ فلا نطيل.

د - إحداث شيءٍ لم يكن

١- يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: ١١٣). فالمراد بإحداث الذكر أي يجعل اعتباراً،
بأن يذكروا به عقاب الله للأمم^(٥٤). والأرجح، بحسب السياق، هو نزول العذاب بهم
بعد أن لم ينفع تخويفهم في حصول التقوى منهم.

٢- ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا
الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ
وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ
أَمْرًا﴾ (الطلاق: ١)، بأن يغيّر الزوج رأيه، فيراجعها^(٥٥).

فقضية تجديد الخطاب الإسلامي في أصله أمرٌ مطلوب، سواء بمعنى التطوير
أو التحديث أو الإعادة أو التبديل أو التغيير؛ لأنه يقصد منه معنى واحد، ما لا يتنافى

مع روح الشريعة وثوابتها.

لكن السؤال: هل لأحد غير الله صلاحية التجديد؟

في الآية: ﴿تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ يعود الضمير إليه سبحانه وحده؛ اقتصاراً على التعيين والتحديد في النص. ولعل دخول المعصوم فيه باعتباره يعلم بمراد الله، فهو من مصاديق الآية.

ويبقى السؤال: كيف يُشرع ذلك لغير المعصوم؟

فربما يكون في ذلك تحقيق لحلم المتربصين بالإسلام، وفتح الباب - على مصراعيه - أمام المبتدعين الضالين المضلين؟! وفي الحقيقة لا تلازم بين مشروعية تجديد الخطاب الديني لغير المعصوم وبين تعدي المبتدعين على مقام لا قبل لهم فيه، فالمُضِلُّون والدجالون والمدعون ما فتئوا في كل زمان يفتون الناس بأهوائهم، وقد فضح المشرع المقدس كثيراً منهم عبر التاريخ. ثم إن للمجدد شروطاً وأهلية لا تتوفر إلا لمن مَحَّصَ الله قلبه بالعلم والتقوى.

الأسس التجديديَّة للخطاب الإسلامي المعاصر

يرى سعيد الشيمي أنه لكي يتم التجديد في الخطاب الديني لا بد أن يقوم على أسس معيَّنة، وفي مقدمتها: المعرفة التامة بمصادر التشريع الأصلية، من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ومصادر التشريع المأخوذة عنها، كالاستحسان، والمصلحة المرسلّة، والعرف، واستصحاب الأصل، وغير ذلك من أدلة التشريع. والاهتمام بالقضايا التي تعود بالنفع على الأمة وإبرازها، كقضية وحدة المسلمين، وقضية نظم الحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتكريس مبادئ الشورى، والعدالة الاجتماعية، ونشر ثقافة التسامح، وقضية المواطنة، وطرق التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، والإيمان بضرورة البناء والعمل والإنتاج، ونبذ ثقافة التبعية والتواكل والكراهية، وقضية العناية بالمرأة والأسرة والطفل. وتأسيس الثقافة العصرية التي تناسب عصرنا وقضاياها ولغته، والتي تربط ماضي الأمة بمستقبلها، وهذا هو الهدف من التجديد، فهو جسر يربط المستقبل بالماضي. التجديد يقع في المقام الأول على عاتق رجال الدين، من المفسرين والفقهاء وعلماء الحديث، بتقديم علوم

إسلامية في ثوب جديد يعالج مشاكل الأمة وقضاياها^(٥٦).

وذهب شيخ الأزهر أحمد الطيب إلى أن أحكام الدين الإسلامي تنقسم إلى:

١- ثوابت لا تتغير ولا تتجدد: وهي الأحكام قطعية الثبوت والدلالة؛ وسبب ثباتها في وجه قانون التطور الذي هو سنة الله في خلقه هي أنها قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان، وهذه الأحكام معظمها مما يدخل في باب العقائد والعبادات والأخلاق، وقليل منها يتعلق بنظام الأسرة ومجالات أخرى ضيقة.

٢- الأحكام القابلة للتبدل والتغيير: وهي الأحكام المختصة بمجالات الحياة الإنسانية الأخرى، مثل: الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية والسياسية والسيرة الاجتماعية والبيع والشراء، وأنظمة الحكم والعلاقات الدولية والآداب العامة، وعادات الناس في المسكن والمأكل والملبس، والتجديد فيها كلها مشروع ما دام يحقق مصلحة معتبرة في الشرع والأخلاق^(٥٧).

ويمكن القول: إن ما طرحه الأعلام يشكل ثورة اجتهادية على حالة الجمود الاستتباطي المفروض من قبل السلف على الواقع الفقهي عند العامة إلى اليوم. وأما ما نحن بصده فهو إيجاد أسس عامة وشاملة؛ لتكون انطلاقة تصحيحية لمسار الأمة في بيان المشروع الإلهي التجديدي، الذي سيكمل ختامه الإمام المنتظر^(٥٨).

ويمكن تحديد معالم بناء مشروع الخطاب التجديدي بأربعة أركان:

١- معرفة مكوّن النصّ.

٢- معرفة لغة النصّ.

٣- معرفة مفسّر النصّ.

٤- معرفة الواقع الموضوعي للنصّ^(٥٨).

ثمّ إنها المنطلق المناسب؛ لرفع شبهات الحدائين، وأصحاب الدعوات الغربية التجديدية المشبوهة:

١- معرفة مكوّن النصّ

لمؤلف النصّ أهميّة كبرى في البُعد المعرفي لفقهِ النصّ، من ناحية الشكل والمضمون؛ لما يحمل من الأسرار العلمية والقيمية على كافة المستويات؛ لأن خصائص

المتكلم تنبئ عن عمق الكلام وأبعاده؛ والعكس صحيح. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء مخبوءٌ تحت لسانه»^(٥٩). فما يحمله المتكلم من ملاكات التخلق بالصفات الجلالية والجمالية تختلف شدةً وضعفاً بحسب القابلية، فإن كانت قداسة المتكلم والمؤلف ذاتيةً مطلقةً؛ فلا شك أن الخطاب يكون في أعلى مراتب الكمال على الإطلاق، ولذا كان النصّ القرآني خالداً ومهيماً على غيره من جميع الجهات والأبعاد، ناطقاً في كلّ زمانٍ بحلّ المشكلات لجميع الرؤى والأفهام، النفسية منها والمادية. فهو الذي يلبي طبيعة الفكر الإنساني ومتطلباته، واحتياجاته الملمكية والملكويتية، كما وضّحه الصادق عليه السلام لما سُئل عن (القرآن)؟ فقال: «بيّن الألسن، ولا تُبيّن الألسن»^(٦٠). لا يجاربه متكلم ولا ناطق في التعبير عن مراده ومقاصده المتعددة، بما يتناسب مع تعدد الظروف والأحوال. من هنا ندرك أن القرآن؛ بصفته كلام الله، لا يمكن مقايسته بكلام البشر، بل كيف يُقاس المحدود بغير المحدود؟! ومن هو عين النقص بالذي هو عين الكمال؟! لذا أمر الله أن يُتدبر كلامه، مستكراً على مَنْ جعل القرآن عضين، قد ملاً قلبه زيفاً وفهمه عيياً. يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجِدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فإذا فسّرنا كلام الله وفق ثقافتنا الدنيوية، من دون إشباعها بعمق معرفة الله، وفلسفة آياته ومقاصده، نكون قد ساوينا كلام المخلوق بالخالق، وتلك إذن معرفةٌ ضيضي، تتناغم مع مزاعم مَنْ ينادي «بالتجديد الديني»؛ تحريفاً للكلم عن مواضعه، جاعلاً القرآن منتجاً ثقافياً بشرياً لواقع اجتماعي معيّن، سالباً القداسة الذاتية والقيمية عنه^(٦١). ويكفي من الأدلة لدخض دعواهم تصريحُ الله في القرآن أنه كلام الله الثابت بالنصّ، لا بالمعنى، وبالتالي هو ذات كلام الله بتمامه، دون زيادةٍ أو نقصان؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦)، أي أسمع المستجير بك كلام الله بنصّ ألفاظه، لا معانيها، فالنبيُّ الخاتم عليه السلام قد بلّغه عن ربّه كما هو، دون تصرفٍ فيه، يقول تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهِ ♦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ♦ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ♦ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦ - ١٩).

ثم إن المعصوم - المؤيد من الله - تأتي قداسته بعد الله، ولا شك أنه لا يضاهيه

غيره من البشر؛ لأنه كان يتبع الله في بيان تفاصيل الأحكام الواقعية على منهج القرآن، فقد ينسخ حكمه السابق من دون أن يبين لهم المنسوخ، مع أنه في مقام البيان عن تمام حكم الله، وما ذلك إلا لارتباط الحكم بقيوده ومتعلقاته الزمانية المختلفة؛ ما يدلُّ أن النسخ لم يكن مؤبداً في كثير من الأحكام. وقد ورد في كثير من الروايات ما يشير إليه؛ فعن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان، قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا على محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله، فيسأله عن المسألة، فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً^(٦٢). فقوله عليه السلام: «على الزيادة والنقصان» أي بحسب ما في الموضوع من قيود، ومنها: خصوصية الزمان والمكان، وأحوال الناس. ثم إن قضية تعدد الحكم لموضوع واحد كانت مثار تعجب الأجلاء من الأصحاب، والمفروض كونه لا موضوعية له إن كانت ترجع إلى مسألة أصل النسخ المؤبد المعروف من زمن النبي، قرأنا وسنة؟ بل الأرجح أن سبب تعجبهم قناعتهم بعدم وجود ذلك النسخ في البين، فبين الإمام عليه السلام لهم معنى آخر للنسخ، مبنياً على أن مدار الأحكام الشرعية المصالح والمفاسد ومناسبات الحكم والموضوع، ومعطيات الزمان والأحوال؛ ويؤيده ما ورد عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاء رجل، فسأله عنها، فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر، فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت: يا بن رسول الله، رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: يا زرارة، إن هذا خير لنا، وأبقى لنا ولكم، ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكن أقل لبقائنا وبقائكم»^(٦٣). والواقع أنه لا يمكن حمل جميع الموارد على التقية؛ لأن كثيراً من الأحكام لا داعي فيها إلى التقية؛ لكثرة المذاهب آنذاك، ما يرجح توافق حكم أهل البيت عليه مع بعضهم، فيرتفع المحذور.

وعن سماعه أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه

رجلان من أهل دينه في أمرٍ، كلاهما يرويه؛ أحدهما يأمر بأخذه؛ والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه. وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسِعَكَ^(٦٤). وقد علّق المجلسي على الرواية بقوله: «أعلم أنه يمكن دفع الاختلاف الذي يتراءى بين الخبرين بوجوده، قد أومأنا إلى بعضها: الأول: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى، والتخيير في العمل، كما يومي إليه الخبر الأول. الثاني: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان. الثالث: أن يكون الإرجاء في المعاملات، والتخيير في العبادات؛ إذ بعض أخبار التخيير ورد في المعاملات. الرابع: أن يخص الإرجاء فيه بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بدٌّ من العمل بأحدهما؛ ويؤيده ما رواه الطبرسي، في كتاب الاحتجاج، عن سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به؛ والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما، حتى تلقى صاحبك، فتسأله، قال: قلت: لا بدُّ من أن يعمل بأحدهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامة. الخامس: يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز^(٦٥). وكيف كان فالرواية تشقّ طريق الانفتاح والتوسعة في الدين. وفي بعض الروايات يظهر منها إقرار الإمام على التمسك بالخبر الأخير؛ وذلك لما فيه من مصلحة مناسبة لظرفه الجديد، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيته لو حدثتكَ بحديث العام، ثم جئتني من قابلٍ فحدثتكَ بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله^(٦٦).

وبالتدبر في جميع الروايات في هذا الباب يظهر أن المشرع الحكيم كان دقيقاً في خطابه، مطلقاً ومقيداً، موسعاً ومضيقاً، مفصلاً ومجملاً، ناسخاً وظرفياً ومؤيداً.... وعليه، فالأرجح أنه لا يقصد بالنسخ في جميع موارد رفع الحكم مؤيداً، كما عليه الجمهور، وإلا لوجب التنبية عليه عند ذكر النسخ؛ رفعاً للالتباس؛ ففي رواية أبي بريدة، عن أبيه، أن النبي عليه وآله السلام قال: نهيتكم عن ثلاث، وأنا أمركم بهنّ، نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها؛ فإن زيارتها تذكرة؛ ونهيتكم عن الأشربة أن تشربوا إلا في ظرف الأدم (صحن الطعام)، فاشربوا في كلِّ وعاءٍ غير أن لا تشربوا مسكراً، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تأكلوها بعد ثلاث، فكلُّوا

واستمعوا»^(٦٧). وفي روايةٍ أخرى علَّها: «كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور، فزوروها؛ فإنها تذكركم الموت»^(٦٨). وسنتوسّع بالموضوع أكثر حين نتعرض لدور معرفة الواقع الموضوعي وأثره في تغيير الحكم الشرعي.

٢- معرفة لغة النصّ

امتازت اللغة العربية عن جميع اللغات بخصائص كثيرة، في الأبعاد البلاغية والوزن الشعري، والاشتقائي، وتنوعها الدلالي للمفاهيم الحسيّة والمعنوية. وقد عزّزت لغة القرآن اللغة العربية بطابع الخلود بما باركته يدُ السماء، يقول تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾ (الأنعام: ٩٢)، كيف لا وهو كلام الكامل المطلق المختصّ بتمام كمال الأسماء الحسنی، يقول تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨)؛ ولقد تُوجت أيضاً بكلام مَنْ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وَحْيٌ يُوْحَى، فكانت السُنّة الشريفة دعامةً أخرى، فحقّ لهذا القرآن المكتوب الخلود؛ لما فيه من واقعيّةٍ لتحمل مضمين المعارف الإلهية في كلّ زمان؛ لما يمتاز من حركيّةٍ وسعةٍ شاملة، كيف لا وإن الذي اختارها لوحيه هو المتكلم الأول جلّ جلاله بما له من تمام الكمال كما بيّنا؛ ففي علل الشرائع: عن الصادق، عن أبيه عليه السلام قال: ما أنزل الله تبارك وتعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربية، فكان يقع في مسامع الأنبياء عليهم السلام بألسنة قومهم، وكان يقع في مسامع نبيّنا ﷺ بالعربيّة، فإذا كلّم به قومه كلّمهم بالعربية، فيقع في مسامعهم بلسانهم، وكان أحدٌ لا يخاطب رسول الله ﷺ بأيّ لسانٍ خاطبه إلا وقع في مسامعه بالعربية، كل ذلك يترجم جبرئيل عليه السلام له عنه؛ تشريراً من الله له ﷺ^(٦٩). ولقد كان للعجم فضيلة الإيمان بالقرآن أن آمنوا به ونصروه، وما ذلك إلا لما تحمله هذه اللغة من عوامل جذب في الجرس والمعنى، بالإضافة إلى ما للعجم من حضارةٍ عريقةٍ سابقةٍ توهّلهم لاتباع القرآن كمنهج يلبّي طموحاتهم بالتخلّص من تسلّط طغاة حكّامهم ومفسديهم، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ♦ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٨ - ١٩٩)، يقول الصادق عليه السلام: لو نزلنا القرآن على العجم ما آمنّت به العرب، وقد نزل على العرب فأمنّت به العجم، فهذه فضيلة العجم»^(٧٠).

وإن خصائص لغة القرآن كثيرة، ننوّه إلى خصوصية اصطلاحين مهمين لهما مدخلية في بنية التجديد المنشود:

١- الوجود اللفظي: أي «الكلام الشفهي»، فهو ولادة أولى للمتكلّم، ومصادقه في التشريع الإسلاميّ زمن رسول الله ﷺ عندما كان يشافه الناس به عن الله. وهو من الأهميّة بمكان؛ لما فيه من القرائن الحالية والمقامية والظرفية؛ ولذا كان هذا الوجود أعلى درجةً في كشف مراد المتكلّم؛ لأنه يرفع احتمالات كثيرةً تتبادر من الوجود الكتّبي، إلاّ أنه يتعدّر علينا الوصول إليه، إلاّ المتواتر منه لفظاً ومعنى، كالقرآن الكريم، وهو مع ذلك أقلّ درجةً من السماع المباشر؛ لما للقرائن الحالية من كشفٍ لا يمكن سدّ فراغه.

٢- الوجود الكتّبي: أي المكتوب من دون معرفة كيفية قراءته، حيث يعتبر ولادةً ثانيةً للمتكلّم، يعبر فيه عن مراده، ومن ثم يتحوّل عند تلفظنا به إلى ولادةٍ ثالثة، تبعث في فكرنا دلالةً كاشفة عن المقصود بتوسّط الإرادة الاستعماليّة الجديّة بقسميها: الحقيقيّة؛ والمجازيّة، ومنه يعلم مصاديق ما ينطبق على تلك الدلالة. يقول التهاوني: «المعنى لغةً: المقصود...، فالكلام الذي وصف بالبلاغة هو الكلام الذي يدلّ بلفظه على معناه اللغوي أو العرّفي أو الشرعي، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية التي يريد المتكلّم إثباته أو نفيه...»^(٧١)، أي إن التمييز بين المعاني الأولى والثانوية يكون من خلال القرائن اللفظية والحالية. وعليه يكون المعنى والمفهوم لغةً مترادفين في أصل معناه، وقد يقصد منهما غير المعنى اللغويّ في الدلالة الاستعماليّة^(٧٢)، أي إن المعنى والمفهوم غير متطابقين في الاستعمالي الجديّ واللغوي التصوّري، فمعرفة المعنى المقصود للنصّ القرآني وفق المفهوم اللغوي لا ينتج مراداً حقيقياً للشارع، ولمعرفة المقصود لا بدّ من جمع القرائن الدالّة على مراد الشارع وفق الدلالة الثانية، وقد لا تفي بالعرّض.

من هنا نفهم أن عرض جميع الروايات على القرآن وفق الدلالة الأولى والثانية غير ممكنة؛ لأنها تبلغ أضعاف القرآن! فالقرآن - بالبداية - لم يتعرّض لتفاصيل ما ذكرته الروايات، فالعرض المتاح والمطلوب عرضٌ على مقاصد القرآن العامة. يقول الصدر: «المراد من طرح ما خالف القرآن من الروايات المعروضة عليه طرح ما خالف

الروح العامّة للقرآن الكريم، فالدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العامّ لم يكن حجّةً، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحديّة مع آياته، فلو وردت رواية بأن قوماً ما من البشر أصلهم من الجنّ تعتبر مخالفةً للقرآن في وحدتهم جنساً^(٧٣).

ولقد فسّر «الحيدري» تلك الروح التي تتبادر بما بعد المعنى المقصود من الدلالة الثانية، وصرّح بأن لها تفسيرات متعدّدة منطقية وفلسفية وكلامية و...^(٧٤). وقد اهتمّ كثيرٌ من العلماء المتأخّرين بهذه النظرية، كصدر المتألّهين، والعلامة الطباطبائي، والفيض الكاشاني...

وقد فسّرها الإمام الخميني من جهة عرفانية، فقال «إنّ الألفاظ وُضعت لأرواح المعاني وحقائقها. وهل تدبّرت في ذلك؟ ولعمري، إنّ التدبّر فيه من مصاديق قوله ﷺ: «تفكّر ساعة خيرٌ من عبادة ستين سنة»^(٧٥)، فإنّه مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنيّة»^(٧٦). وقد أشكل الإمام الخميني على مَنْ ذهب إلى أن وضع اللفظ كان بإزاء المعنى المطلق المجرد عن القيد المادي؛ لأنّ الألفاظ بإزاء المعاني كانت بحسب العُرف، لا من قبيل الشارع جلّ جلاله، ولكن مع ذلك أقرّ بالنتيجة، فقال ما مفاده: «إنّ الواضع لم يُلاحظ حال الوضع المعنى المجرد والحقيقة المطلقة عن القيود المادية، لكن مع ذلك وُضع اللفظ لهذا المعنى المجرد»^(٧٧). وكأنّه يقصد أن العُرف يستبطن المفهوم العامّ عند الاستعمال، فكان الوضع الأوّل الذي بإزاء القيد المادي هو من باب المصداق الأوّلي. وقد مثّل له الإمام الخميني، في كتابه «تقريرات فلسفية»، فقال: «إن لفظ النور لاحظ الواضع فيه الأنوار الحسيّة، وافرض بأنه لم يكن يدرك وجود أنوار غير حسيّة فإذن لاحظ المعنى المادي أثناء الوضع. لكنّ الوضع وقع على المعنى المجرد عن القيد المادي، فالوضع هنا وقع على الجهة النورية في هذا النور الحسيّ، لا على الخليط من النور والظلمة؛ إذ لو قيل للواضع: إن هذه الأنوار الحسية ليست نوراً صرفاً، بل هي نورٌ مختلطٌ بالظلمة، فهل وضعت لفظ النور بإزاء تلك الجهة النورية أم بإزاء الجهة النورية والظلمانية؟ سيجيب بالضرورة أنه بإزاء جهة النورية، وأما جهة الظلمة فليس لها دخلٌ في الموضوع له، فتكون كلمة النور موضوعة لما فيه جهة «الظاهريّة بالذات والمُظهِريّة للغير»، وهي تطلق حقيقة على النور الماديّ، حيث لا

يُلاحظ في هذا الإطلاق تلك القيود المادية، وتُطلق حقيقةً على الأنوار الملموسة التي تكون مُظهريتها أكثر كماً وكَيْفاً على الأنوار الجبروتية، وعلى الذات المقدسة، فهي صرف النور، خالصة من جميع جهات الظلم، بل تُطلق على كلِّ مصداقٍ لها، ولو لم يكن خاطراً في ذهن الواضع وعقله، فهنا لا نلجأ إلى العُرف، فحتّى لو لم يستطع العُرف الكشف عن مصداقٍ حقيقي لهذا المعنى، أو نفى كونه مصداقاً، واستدلنا على كونه مصداقاً، حينئذٍ يكون إطلاق اللفظ عليه حقيقة^(٧٨).

وبحسب هذه النظرية يمكن إدراك هذه النقلة النوعية في فهم النصّ الديني من حالة الجمود إلى حالة الحركية الحية، وتكوّن قراءاتٍ عصرية متجددة مبنية على تعدّد المصاديق. ومن هنا يمكن فهم عمق كلام الإمام عليّ عليه السلام: «إن القرآن حملاً ذو وجوه»، حيث أكد أنّ للقرآن خصيصة تعدّد الأوجه كضرورة إيجابية مقصودة للشارع المقدّس، فلسفتها إدخال عدّة معانٍ مصداقية في الروايات، والسؤال عن سبب طلب الإمام عليّ عليه السلام من ابن عباس أن لا يحاجج الخوارج بالقرآن، وأن يكتفي بالسنة^(٧٩)، قيل: لأن في القرآن غوامض ودقائق^(٨٠)، وقيل: يحتمل التصريف على التأويلات، والحمل على الوجوه المختلفات^(٨١)، وقيل: يُستفاد منه عدم جواز الاحتجاج بالقرآن في غير النصوص، والمُحكّمات التي لا تحتل إلاّ وجهاً واحداً^(٨٢).

والأرجح أنّ نهي الإمام عليه السلام كان بداعي تقليل الجدل في بعض مواضع القرآن، دون الجميع؛ لما يحتمل القرآن من وجوهٍ محتملة يتمسك بها المخالف^(٨٣)؛ بينما نجد تفصيل السنة قد يمنع ذلك بشكلٍ عامّ، أو يمكن حمله على خصوص ذلك المورد، وإلاّ فكم من موارد نُقلت إلينا يحتجّ المعصوم فيها بالقرآن، دون السنة^(٨٤)؟! ثم إنّ طبيعة اللغة العربية متنوّعة الدلالة؛ بعضها يدلّ على معنى واحد لا يحتمل غيره، وهو اللفظ المختصّ؛ وبعضها له دلالة متنوّعة تفتح على عدّة احتمالات، وهو ما يسمى بالمشترك اللفظي، وهو الغالب في اللغة، فعن داوود بن فرقد قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتتصرف على وجوه؛ فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب. وقد علّق صاحب الوسائل بقوله: بهذا يرتفع الاختلاف عن أكثر الأحاديث؛ لاختلاف الموضوع أو الحالات أو العموم والخصوص^(٨٥).

ولذلك كان من الضروريّ استجماع القرائن؛ لبيان المراد في كلّ زمان. ثم إن الأوجه الأخرى لا تسقط عن الحجّية والاعتبار؛ فلعلّها في نظر الشارع ترتبط حجّيتها بقيود أخرى في محلّها، فهي أشبه بالروايات الضعيفة تثبت حجّيتها إذا ما انطبقت على الوقائع والأحداث مثلاً، فقد ورد عن النبيّ ﷺ أنه قال: «القرآن ذلّولٌ ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه»^(٨٦)، أي الوجوه الظاهرة. وقد يكون للبطون وجهٌ وجيه؛ لما للقرآن من عمقٍ وأبعادٍ لها مدخليّة في فهم الواقع والحقيقة، فعن رسول الله ﷺ يقول: ليس من القرآن آية إلا ولها ظهرٌ وبطنٌ^(٨٧)؛ وعن جابر بن يزيد الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيءٍ من التفسير؟ فأجابني، ثمّ سألتُه عنه ثانيةً، فأجابني بجوابٍ آخر، فقلتُ: جعلتُ فداك، كنتُ أجبتُني في هذه المسألة بجوابٍ غير هذا قبل اليوم، فقال: يا جابر، إن للقرآن بطناً، وللبدن بطناً، وله ظهرٌ، وللظهر ظهرٌ. يا جابر، ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلامٌ متّصلٌ منصرفٌ على وجوه^(٨٨). بل إن الإمام يبين أن الدنيا لها ظهر وبطن، ينبغي أن نفهم حقيقتها الإغوائية، فهي تتزيّن في كلّ زمان بشكلٍ متجدّد، فلا بُدَّ من مواجهتها بمعرفة باطنها، يقول تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧)، يعني ما يرونه حاضراً^(٨٩). وبسبب هذه الروايات المستفيضة في البطون والأوجه المتعدّدة ذهب الطباطبائي إلى «أن للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم»^(٩٠). وأكّد «الحيدري» على أن تعدّد الظهور والبطون للقرآن أمرٌ نسبي بحسب المراتب الزمانية؛ لما للقرآن من قعر عميق لا يمكن بلوغ منتهاه؛ لكونه من تجلّي الله الكامل^(٩١). من هنا ندرك أهميّة معرفة أسرار لغة القرآن والروايات في سعة شمولها المعرفي؛ لتغطي مساحة اختلاف الأزمان إلى قيام الساعة.

٣- معرفة مفسّر النصّ

أسّست قاعدة نظرية المعرفة الكلاسيكية، من زمن أرسطو إلى زمان ديكارت الفرنسي عام ١٦٤٩م، ومن ثمّ برزت قاعدة المعرفة الحداثوية إلى مطلع القرن التاسع عشر، ثمّ برزت نظرية المعرفة المعاصرة مطلع القرن العشرين، التي تقول

بالانفتاح الدلالي للنص، وأن القرآن الكريم لا يمكن لقارئٍ واحدٍ استقصاء الاحتمالات الكامنة فيه^(٩٢). وتوضيح ذلك بفهمٍ بُعِدَيْنِ اثنين:

١. محدودية المتلقي والمفسر: لما كان المتلقي متعدداً، لا واحداً، كان لا بُدَّ أن ننظر في خصائصه الثقافية والبيئية واللغوية واستيعابه، وظروفه، فكلها عوامل مؤثرة في فهم النص بشكلٍ عامٍّ؛ لما لها من مدخلةٍ في تعدد الفهم وتنوعه. وعليه، يمكن جعل التنوع المطروح للتفسير مصاديق لمفاهيم القرآن إذا كان وفق الضوابط العلمية، ولا تتعارض مع مقاصد القرآن وروحه.

٢. الاستيعاب الخالد: بمعنى أن للقرآن بُعداً استراتيجياً في بناء منظومته الفكرية، بما يجعله حياً لا يموت مهما طال الزمان؛ فعن أبي عبد الله عليه السلام: «إن القرآن حيٌّ لم يمُتْ، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا»^(٩٣). فالمراد من جريان القرآن على الآخرين باعتبار أحكامه متجددةً وفق تغير الزمان وتجدد موضوعاته المختلفة، فلا يكفي فهم معنى النص لدى القارئ بما هو مختبئ وراء الألفاظ حسب الفهم التقليدي، بل لا بُدَّ أن ننظر إلى المعنى الذي ينشأ من تفاعل القارئ والنص، بوصفه أثراً يمكن ممارسته، وليس موضوعاً يمكن تحديده (أي إيجاد علاقة حوار بين المفسر والنص)^(٩٤). وهو قريبٌ من نظرية الشهيد الصدر في رؤيته لألية التفسير الموضوعي في استنطاق القرآن، من خلال الجلوس معه بعد عرض ما توصل إليه الفكر البشري في أي موضوع مطروح خارجاً. وهكذا كان «مطهري» في دراساته القرآنية يستطلع رأي الناس في أي موضوع متدبراً ومحللاً، ثم يأتي إلى القرآن؛ ليستخرج منه نظريته وفق الدليل في رفع الشبهات المثارة حوله ليقدمه للناس^(٩٥).

وهكذا ازدادت خلال العقود الثلاثة الأخيرة وتيرة الدعوة إلى تجديد شاملٍ في علم الكلام الإسلامي - التراثي -، تجديداً لا يقتصر على إضافة موضوعاتٍ حديثة، بل يمتد إلى نقد أسس العلم القديم ومناهجه، كخطوةٍ أولى نحو تأسيس علمٍ جديدٍ للإلهيات الإسلامية، يستفيد من المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية، ويتناول قضايا جديدةً باتت تهم الإنسان في الوقت الحاضر، ولم يسبق تناولها من قبل، مثل: المجتمع والإنسان الفرد، والحرية، والأخلاق، وحقوق الإنسان، والتجربة الدينية للإنسان^(٩٦).

من هنا ندرك أهميّة علم الكلام الجديد كمفردةٍ من مفردات التجديد الديني، التي تعتمد على عناصر أساسية قائمة على معرفة فهم المتلقّي؛ لتأسيس منهج جديد يرتكز على مبانٍ علميّةٍ عصريّةٍ تحلّ المشكلات والتساؤلات المطروحة.

٤- معرفة الواقع الموضوعي للنصّ

من الأسُس التي سار عليها مشهور العلماء من الفريقين هو التعلُّد بفهم النصّ حسب فهم السلف؛ لما يروونه من حتمية وجود ما وصلهم من قرائن ومعرفة بالحكم لقريهم من زمن النصّ. ولذا ذهب «الألباني» إلى أنّ من أهمّ دعائم السلفيّة، التي تميّزها عن غيرها، وجوب أن يفهم القرآن والسنة على منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين، أي ما كان في القرون الثلاثة^(٩٧). ونجد الذهبي أيضاً يردّ على بشر بن غياث المريسي في قضية حرصه على إثبات صفات الله وأسمائه بمنهج الرأي الذي عليه أبو حنيفة، فيقول: «وكان الأجدر به أن لا يتفوّه بها، وينهج منهج السلف في الاقتصار على إثبات ما ورد في كتاب الله والسنة الصحيحة في باب الصفات»^(٩٨).

وهكذا نجد «الصدر» يصل إلى نفس النتيجة، مع اختلاف المصداق، فيقول: «إن خبر الثقة إذا زُوجم بأمانة أقوى من وثاقة الراوي فيسقط عنه الحجية، كإعراض المشهور عن خبر صحيح إذا كانت الشهرة قريبة من فترة النصوص»^(٩٩).

وقد سار العلماء على هذا المنهج إلى وقتنا، وطبقوه في مختلف أبواب الفقه، ومنها: ما في باب الصلاة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلتُ له: أضع الرجل يده على ذراعه؟ قال: لا بأس»^(١٠٠). والحقيقة أن هذا الإعراض لا يفيد إلا ظناً لا دليل على حجّيته. وموافقته للعامة، أو موافقته لعمل المجوس، كما في بعض الروايات، ليس كافياً في إسقاطه^(١٠١)؛ لأن أصل الموضوع تبدل، وأصبح من عمل المسلمين وطريقتهم، ومع تغيّر واقعه الموضوعي كيف لا يتغيّر حكمه؟! وهو لا يختلف عن تغيّر حكم الشطرنج من الحرمة إلى الإباحة بحسب ما ذهب إليه الخميني^(١٠٢). ولعلّ اعتبار الواقع الموضوعي للنصّ في فهم القيم الإسلامية ضرورة؛ لما فيه من سدّ الفراغ الحاصل من قصور ما وصلنا من الأدلة على استيفاء جميع أحكام الموضوعات المستجدة، بل يمكن القول بتعدُّرها، ولذا كان دأب القرآن - عموماً - صياغة خطابٍ عامٍ يتضمن

أحكاماً كَلِيَّةً قابِلةً لاسْتِيعابِ المصَادِيقِ المتجدِّدة. فقد يكون التشريع منوطاً بقومٍ ما أو ببقعةٍ جغرافيةٍ محدَّدة، كما كان تكليف الأنبياء السابقين^(١٠٣)؛ وأخرى يكون التشريع عالمياً للجنِّ والإنس، ممتداً عبر القرون إلى قيام الساعة^(١٠٤)، فلا شكَّ أن لكلِّ مرحلةٍ زمنيةٍ ظرفها الموضوعي. ولعلَّ لذلك مدخِليَّةً في ابتكار ما سمَّاه الفقهاء بالحكم الأوَّلي والحكم الثانوي، فما يصحُّ في ظرفٍ وبيئَةٍ ما لا يصحُّ في ظرفٍ آخر، والعكس صحيحٌ. فللضروراتِ ظرفٌ يباح فيه المحظورات، فهو بمثابة مسكِّنٍ للألم لمن يعاني خُلاًلاً وظيفياً في أعضائه، ومثل هذا العلاج منوطٌ بفترةٍ محدَّدةٍ مؤقتة، كما لو كان الإنسان في سفرٍ وضاقتْ به السُّبُلُ فيأكل ما لا يُؤكَل، ويشرب ما لا يُشرب، وهذا الظرف والحكم لا يستمرُّ مدَّةَ حياته الطبيعية! والأهلك من حيث يرجو النجاة. من هنا نعرف أن الشارع المقدَّس قد جعل أحكاماً أخرى تتناسب مع ظروف الزمن المتجدِّد، وهذا ما يمكن فهمه من الأدلَّة المتعدِّدة المبيِّنة أحكاماً متعدِّدة لموضوع واحد، كآيات النسخ مثلاً، فنسخ حكمٍ في زمانٍ لا يعني بالضرورة انتهاء العمل به إلى الأبد، كما عليه أكثر العلماء؛ فإن للنسخ معاني متعدِّدة، حسب رأي جمهور السلف: «بأنه ما يطرأ على ظاهر النصِّ من تخصيصٍ عمومه أو تقييدٍ مطلقه، أو بيان مجمله، أو تدرج حكمه، أو تخفيفه، أو إلغائه، ونحو ذلك»^(١٠٥). من هنا ندرك ما ذهب إليه «الصفار» من أن الحقيقة التي استدعتْ نسخ الشرائع، بل ونسخ كثيرٍ من أحكام القرآن وآياته، هي تأثير خصوصيات الزمان ومناطات الأحكام^(١٠٦). وهو ذاته ما ذهب إليه «أبو القاسم الخوئي»، حيث فسَّر النسخ بمعنى كون الحكم المجمعول مقيداً بزمان خاصٍّ معلوم عند الله، مجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان؛ لانتهاء أمدِّه الذي قيَّد به، وحلول غايته الواقعية التي أنيط بها...؛ بداهة أن دخول خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام ممَّا لا يشك فيه عاقل^(١٠٧). وكذا نوه إليه «السُّبحاني»، عند تعريف النسخ، فقال: «بأنه ارتفاعُ الحكم المجمعول المقيد بزمانٍ معلوم عند الله، ومجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان؛ لأجل انتهاء أمدِّه الذي قيَّد به، وحلول غايته الواقعية التي أنيط بها، ومن المعلوم أن للزمان دخالةً في مناطات الأحكام، فيمكن أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحةٍ في سنين، ثمَّ يخلو عن تلك المصلحة بعد انتهائها، وعندئذٍ ربَّما تقتضي المصلحة بيان

الحكم من دون بيان حدّه، مع أن المراد به هو المحدود بالحدّ الزمني^(١٠٨). ولعلّ مقتضى محدودية الحكم بالحدّ الزمني للحكم لا يعني انتهاءه مطلقاً، بل لا يمنع عودته مع عودة زمانه وقيوده، وهو ما يمكن فهمه من فلسفة النسخ بكلّ أقسامه. يقول الطباطبائي: «إن الناسخ يناهض المنسوخ بحسب صورته، وإنما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتمال كليهما على المصلحة المشتركة، فإذا توفى نبي، ويُعث نبيٌّ آخر، وهما آيتان من آيات الله تعالى، أحدهما ناسخٌ للآخر، كان ذلك جريئاً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والأجل، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الأعصار، وتكامل الأفراد من الإنسان. وإذا نُسخ حكمٌ دينيٌّ بحكمٍ دينيٍّ كان الجميع مشتملاً على مصلحة الدين، وكلٌّ من الحكّمين أطبق على مصلحة الوقت، أصلح لحال المؤمنين، كحكم العفو في أوّل الدعوة، وليس للمسلمين بعدُ عُدّة، وحكم الجهاد بعد ذلك، حينما قوي الإسلام وأعدّ فيهم ما استطاعوا من قوّة، وركز الرُعب في قلوب الكفّار والمشرّكين. والآيات المنسوخة مع ذلك لا تخلو من إيماء وتلويح إلى النسخ، كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (البقرة: ١٠٩)، المنسوخ بآية القتال؛ وقوله تعالى: ﴿فَأْمْسِكُوهُمْ فِي النَّبِيِّاتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤)، المنسوخ بآية الجدل فقوله: «حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» وقوله: «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً» لا يخلوان من إشعارٍ بأن الحكم مؤقّت مؤجّل، سيلحقه نسخ^(١٠٩). وبالتدبّر في ما ذكره الطباطبائي، من وجود إشعارٍ في بعض الآيات أن الحكم سيلحقه النسخ في المستقبل، يمكن استكشاف احتمالٍ مفاده: إن تعدّد الحكم منوطٌ بظروفه الموضوعية، فكما اقتضتُ حكمة الله أن يكون الحكم الأوّل لزمانٍ محدّد؛ لوجود قيوده وملتقاته، كذلك كان الحكم الثاني، فيكون الأصل في فلسفة تعدّد الأحكام توافيقها مع مصلحة العباد؛ فملاك الأحكام وفق المصلحة والمفسدة المنوطة بالظروف الزمانية وتغيّرها، فلا وجه للتمسك بالدليل الناسخ وشبهه من دون دليل يفيد القطع بانتفاء الحكم السابق مطلقاً، وأيضاً في حال القطع بتغيّر الزمان وقيود الحكم والموضوع يتغيّر الحكم قطعاً، ويمكن القول بأن حكم الشارع بنسخ حكمٍ ما كان بسبب فقدان المصلحة منه بانتفاء قيد ظرف زمانها المناسب، ولازمه أن عودة الحكم لا شكّ

فيه عند عودة ظرفه؛ فإن ملاكه في عالم الجعل معلوم الثبوت، ووجوبه على المكلف مرهونٌ بتحقيق قيوده في عالم المجهول. ويمكن استنباط ذلك مما ورد عن مجاهد قال: «كان قد جعل على أصحاب محمد يوم بدر على كل رجلٍ منهم قتال عشرة من الكفار، فضجوا من ذلك، فجعل على كل رجلٍ قتال رجلين، فنزل التخفيف من الله عز وجل، فقال: ﴿الآن خففَ اللهُ عنكم وعلمَ أن فيكم ضعفاً﴾ (الأنفال: ٦٦)»^(١١٠)، ويؤيده ما ورد في تفسير القمي قال: «كان الحكم في أول النبوة في أصحاب رسول الله ﷺ أن الرجل الواحد وجب عليه أن يقاتل عشرة من الكفار، فإن هرب منهم فهو الفار من الزحف، والمائة يقاتلون ألفاً، ثم علم الله أن فيهم ضعفاً، لا يقدر على ذلك، فأنزل الله: ﴿الآن خففَ اللهُ عنكم وعلمَ أن فيكم ضعفاً﴾ (الأنفال: ٦٦)، ففرض الله عليهم أن يقاتل رجل من المؤمنين رجلين من الكفار، فإن فرّ منهما فهو الفار من الزحف، فإن كانوا ثلاثة من الكفار وواحد من المسلمين، ففرّ المسلم منهم فليس هو الفار من الزحف»^(١١١). ولا شك أن الحكم الجديد نسخ الوجوب، ولم ينسخ أصل المحبوبة، التي هي ملاك الحكم لفعله، فقتل أكثر من رجلين مرغوبٌ للشارع، وأمرٌ لا ريب فيه.

ولا شك في رجحان الاستنباط عند العلماء لغير المعصوم، لمن لديه معرفة وخبرة وورع في دينه، توهله لاستنباط الأحكام التي فيها مصلحة الإسلام والمسلمين، وهو أمرٌ راجح؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ وَكَوَّ رُدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهٗ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٣). يقول محمد جواد مغنّية: «والمعنى: كان الأولى بالذين أذاعوا ما سمعوه من أخبار الحرب أن يمسكوا عن الخوض في ما بلغهم، ويعرضوه على الرسول والأكفاء من أصحابه، فهم وحدهم الذين يعرفون أخبار الحرب ومكائدها، ويستخرجون الأشياء من مصادرها، ويردونها إلى أصولها، فقولته تعالى: ﴿...الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾ يعني أن الأكفاء يعرفون حقيقة الخبر المذاع، والقصد منه؛ لأنهم هم الذين يستخرجون الخفايا والحقائق من منبعها الأول، ويفعلون ما توجبه الحكمة والمصلحة»^(١١٢).

ولقد أرشد القرآن الكريم المؤمنين إلى ضرورة التأسّي بمنهج النبي إبراهيم

ومن معه، مع أنّ تشريعاتهم تمتّ وانتَهَتْ، ونسخَتْ أحكامها، ما يدلُّ على أن دينهم واحدٌ، لا اختلاف فيه، والافتداء بمنهجهم لا يناهض الإسلام^(١١٣). ويمكن الاستفادة من جميع التشريعات المنسوخة وغير المنسوخة - على فرض ثبوتها - وفق مناسبات الحكم والموضوع. يقول حيدر حبّ الله: «إن جواد مغنّية ومحمد باقر الصدر يتفقان أنه لا يمكن فهم النصّ إلى المعنى النهائي له بكلّ حدوده حتّى لو أحصى الدلالات اللفظيّة، من وضعيّة وسياقيّة، واستوعب المعطى اللغوي للنصّ؛ لأنه لا بُدَّ من الأخذ بعين الاعتبار الفهم الاجتماعيّ للنصّ، زائداً عن الفهم اللغويّ المعجميّ والسياقيّ اللفظيّ؛ لأن الصدر يعتبر أنّ الحياة الاجتماعيّة تكوّن خبرةً مشتركةً وذهنيّةً موحّدةً، تشكّل أساساً لمرتكزاتٍ عامّةٍ وذوقٍ مشتركٍ في مجالات عديدة، بما فيها المجال التشريعي والتقنيّ، والمرتكزات العامّة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقنيّ هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع»^(١١٤).

فالتجديد المطلوب يتّجه إلى إيجاد القواعد والمناهج الجديدة أو الإضافية، التي من شأنها أن تكشف حركيّة الإسلام في الزمان والمكان، باعتبار أنه الرسالة الخاتمة، والدستور الحيّ الذي لا يموت؛ فما رُوي أن حرام محمدٍ حراماً إلى يوم القيامة، وحلال محمدٍ حلالاً إلى يوم القيامة، وما قيل: «إنها دالّة على اتحاد الغائبين عن زمان التشريع - وإن كانوا في آخر الزمان - مع الحاضرين»^(١١٥)، فهو في الجملة، وليس بالجملة، فلا بُدَّ من تقييده بثوابت الأحكام وعدم التمسُّك بإطلاقه؛ إلاّ أن نقول بدخول التبدُّل الكائن في الأحكام ضمن المقصود والمراد، وتعبير آخر: الأحكام الجديدة مصاديق لأمر النبيّ ونهيه على مرّ الزمان؛ فقد حكم الباقر عليه السلام في إخراج لحم الأضاحي بحكمين مختلفين؛ فعن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن إخراج لحوم الأضاحي من مَبْنَى؟ فقال: كنا نقول: لا يُخْرَج شيئاً لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كُشِفَ الناس، فلا بأس بإخراجه^(١١٦). ولقد بدّل الإمام الصادق عليه السلام ما حكم به النبيّ كاشفاً أن مدار فلسفة الأحكام ومعرفة ملاكاتها بنظر الشارع إنما تتسجم مع المصلحة العامّة للناس؛ فعن جميل بن درّاج قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام بمَبْنَى؟ فقال: لا بأس بذلك اليوم؛ إن رسول الله صلى الله عليه وآله إنما نهى عن ذلك أوّلاً لأنّ الناس كانوا يومئذٍ مجهودين، فأما اليوم

فلا بأس^(١١٧)؛ وكذا ما روي أن علياً عليه السلام كان يقول: «لا تقسروا أولادكم على تربيبتكم (أو أخلاقكم)؛ فإنهم خلُقوا لزمانٍ غير زمانكم»^(١١٨)، فلكلِّ زمانٍ أدواته وطرقه في التربية ينبغي أن تؤخذ بالحسبان.

ولعلَّ من ضمن الأدلَّة على كون «التجديد الإسلامي» بنوياً، لا شكلياً، هو ما رواه أحمد بن حنبل، عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن الله يَمُنُّ على أهل دينه في رأس كلِّ مائة سنةٍ برجلٍ من أهل بيتي يبين لهم أمر دينهم»^(١١٩)، فلو اعتمدنا حجَّيتها في الجملة يكون مصداقها الأتمَّ والمقطوع به هو الإمام المنتظر عليه السلام، الذي أخبرت عن خروجه في آخر الزمان رواياتٌ متواترة، وأنه «يأت بدينٍ جديد»^(١٢٠).

ونخلص إلى أن مفهوم التجديد، حسب الرؤية القرآنية يتَّسم بضرورتين:

١- ضرورة الإصلاح وفق منهج الحجَّة والبيِّنة الشرعية. ولا يتأتَّى ذلك وفق المنهج التقليدي الداعي للعودة إلى فهم الدين وفق رؤية فهم السلف فحسب، فإن ما ورد من شمولية القرآن والسنة لما يفي بحاجة الناس في كلِّ زمانٍ خير دليلٍ على حركية الدين وانفتاحه على متطلبات الواقع، من دون التخلِّي عن ثوابته وقيمه العليا. ولذا كان الإصلاح الفكري مطلباً إلهياً، نادى به جميع الأنبياء، يقول تعالى، حاكياً عن نبيِّ الله شعيب: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨). وأما السنة ففيها ما يكفل التجديد؛ لما فيها من كمالٍ يستشرف تغيُّر الأحوال واستتطاق المصاديق؛ فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتَّى بيَّنتُ للأمة جميع ما تحتاج إليه؛ وفي خبر حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «ما من شيءٍ إلَّا وفيه كتابٌ أو سنةٌ». وفي خبر المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلَّا وله أصلٌ في كتاب الله - عزَّ وجلَّ -، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»^(١٢١).

٢- ضرورة أن التقاعس عن التكليف يؤذِن بالعذاب الحثمي. يقول تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: ٤١). فلا بُدَّ من تخليص الإسلام والمسلمين من بين عبثية الشرق

والغرب، وأنانية التحزب الأعمى، فكلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون! فالتجديدُ المطلوب بإبدال شيءٍ بما كان سابقاً، مماثلاً له أو مختلفاً عنه، أو إحداث شيءٍ جديد؛ بدليل محرز، وفق أسسٍ ومبانٍ مستتبطةٍ من ثوابت الإسلام وضروراته، المقطوع بها في القرآن والسنة، وهو منوطٌ بمؤسّسة تخصّصية تجدّده من جميع جوانبه السياسية والعبادية والاجتماعية والاقتصادية، وفق ضوابط علمية ومنهجية، على أساس معرفة مكوّن النصّ، ومعرفة لغة النصّ، ومعرفة مفسّر النصّ، ومعرفة الواقع الموضوعي للنصّ.

المواش

- (١) عبد الرحمن السيوطي، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، ط١، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار ابن عفا للنشر والتوزيع.
- (٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ٢، ١٣٨٣ - ١٩٦٣م، دار المعارف، القاهرة.
- (٣) راجع: إسماعيل بن حماد الجوهري(٣٩٢هـ)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ١: ٤٥١، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٦ - ١٣٧٧هـ؛ وكذا: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا(٣٦٥هـ)، معجم مقاييس اللغة ١: ٤٠٩، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٦هـ؛ وغيرهم.
- (٤) راجع، محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ٢: ٢٠٢؛ ومحمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح: ٩٥.
- (٥) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: ٨٠.
<http://www.al-islam.com>
- (٦) د. محمد سعيد خير بسطامي، مفهوم تجديد الدين: ١٠، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة.
- (٧) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير في شرح جامع الصغير ٢: ٢٨١؛ وكذا: محمد شمس الحقّ العظيم آبادي، عون المعبود في شرح سنن ابن أبي داود، ومعه حاشية بن القيم الآبادي ١١: ٢٦٣.
- (٨) مقال د. احتراس شاكرا فندي: ضوابط التجديد في التفسير المعاصر، مجلّة جامعة الأنبار الإسلامية، العدد ٣٤: ٥٦.

(٩) مقال اسعيد مديون: التجديد بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي (ولم أجدّه عند السيوطي):
<https://www.maghress.com/attajdid/1>

(١٠) أنور أبو طه وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة: ١٨، ط١، ٢٠٠٤م، دار الفكر، دمشق.

(١١) مقابلة مع يوسف القرضاوي في اليوتيوب، بعنوان: مفهوم التجديد الإسلامي.

(١٢) محمد حمزة، إسلام المجددين، الإسلام واحداً ومتعدداً: ٦، بيروت، سلسلة بحوث بإشراف د. عبد المجيد الشرفي.

(١٣) راجع: ما ذكره عبد الفتاح محجوب، محمد إبراهيم، حسن الترابي، فساد نظرية تطوير الدين: ٥٣، ط١، بيت الحكمة، القاهرة، ١٩٩٥م.

(١٤) د. محمد سعيد خير بسطامي، مفهوم تجديد الدين: ٢٧٣.

(١٥) المصدر السابق: ١٧.

(١٦) اسعيد مديون، مقالة بعنوان: إشكالية التجديد بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي: ١ - ٣:

<https://www.maghress.com/attajdid>

(١٧) راجع: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن: ١٤٨، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٢م.

(١٨) منها: عن ابن عباس قال: «قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً بموعظةٍ فقال: يا أيها الناس، إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة... ألا وأنه سيُجاء برجالٍ من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك. فأقول، كما قال العبد الصالح: وكنتُ عليهم شهيداً ما دمتُ فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيء شهيد، إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم، قال: فيقال لي: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم». ورد في البخاري وغيره، راجع: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم ٨: ١٥٧، دار الفكر، بيروت.

(١٩) مقال بعنوان: إشكالية التجديد بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، بقلم: اسعيد مديون:

<https://www.maghress.com/attajdid/1>

(٢٠) د. محمد عباس الكبيسي، مقابلة في اليوتيوب بعنوان: مفهوم التجديد الإسلامي.

(٢١) محمد لمرايط، درس على اليوتيوب بعنوان: ملخص درس الاجتهاد والتجديد الثانية بكالوريا.

(٢٢) د. حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي: ١٥٨، ط١، ١٤٢١هـ، ط١، دار الهادي.

(٢٣) المصدر السابق: ١٦٠ - ١٦٤.

(٢٤) أنور أبو طه وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة: ١٠٩.

(٢٥) محمود عكام، صحيفة البيان، قضايا معاصرة - منهج التجديد، ٢٠٢١م:

<https://www.albayan.ae/>

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) زكي الميلاد، صحيفة البيان، قضايا معاصرة - منهج التجديد، ٢٠٢١م:

<https://www.albayan.ae>

(٢٨) فعن أنس بن مالك قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَرَدَّتْ أُنِّي لَقَيْتُ إِخْوَانِي، قَالَ: فَقَالَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ: أَوْلَيْسَ نَحْنُ إِخْوَانُكَ ؟ قَالَ: أَنْتُمْ أَصْحَابِي، وَلَكِنْ إِخْوَانِي الَّذِينَ آمَنُوا بِي وَلَمْ يَرُونِي. راجع: مسند الإمام أحمد بن حنبل، الحديث رقم (١٢٥٧٩ - ١٢٦٠٧).

(٢٩) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج٣، ط١، الناشر، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.

(٣٠) أبو القاسم الخوئي، كتاب الطهارة ٢: ٢٠، ط٢، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، قم.

(٣١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٧٩، ط٢، دار الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

(٣٢) حسن موسى الصفار، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية: ٢٨، ط١، ٢٠١٧م.

(٣٣) فقد روي عن النبي ﷺ: «بعثت والساعة كهاتين» (وأشار ﷺ بالسبابة والوسطى). الشريف المرتضى، الناصريات: ١٩١، تحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية.

(٣٤) سعيد الشيمي، أسس التجديد في الخطاب الديني، ٢٠٢٢م:

arabi.com

(٣٥) سنن أبي داود، كتاب الملاحم ٤: ١٠٩. ورواه أيضاً: الطبراني، كتاب المعجم الأوسط؛ الحاكم، كتاب المستدرک؛ البيهقي، كتاب المعرفة، كلهم، عن أبي هريرة.

(٣٦) عبد الرحمن السيوطي، تنوير الحوالك، تحقيق وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(٣٧) ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في كتاب الله المنزل ١٣: ١١٤، المكتبة الشاملة.

(٣٨) محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٥: ١٩٤، دار إحياء التراث العربي.

(٣٩) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).

(٤٠) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٢٢٠، انتشارات ناصر خسرو، طهران.

(٤١) المصدر السابق ١٠: ٢٨٤.

(٤٢) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٣٠٩، دار إحياء التراث العربي.

(٤٣) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١٨: ٣٤٥، المكتبة الشاملة.

(٤٤) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٥١، المكتبة الشاملة.

(٤٥) عبد علي جمعة الحويزي، نور الثقلين ٢: ٣٥٣، تحقيق وتصحيح وتعليق: هاشم الرسولي

- المحلاتي، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠هـ. ش، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم.
- (٤٦) محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٠: ٢٢٧.
- (٤٧) محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٥: ١٥٤، المكتبة الشاملة.
- (٤٨) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٣٠٩، دار إحياء التراث العربي.
- (٤٩) والرواية صريحة في المعاد الجسماني، لا الروحاني.
- (٥٠) عبد علي جمعة الحويزي، نور الثقلين ٥: ١٠٨، انتشارات إسماعيليان، ١٤١٥هـ. راجع: الخصال للصدوق أيضاً.
- (٥١) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٧: ٨، انتشارات ناصر خسرو، طهران.
- (٥٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٥٠، طبعة جماعة المدرّسين.
- (٥٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٣٦، ط ١، ستارة قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٤) الفضل بن حسن الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ٢: ٤٢٨، انتشارات دانشگاه تهران ومديريت حوزة علمية قم.
- (٥٥) المصدر السابق ٤: ٣٠٩.
- (٥٦) سعيد الشيمي، أسس التجديد في الخطاب الديني، ٢٠٢٢م:

arabi.com

(٥٧) مؤتمر التجديد بعنوان: تجديد الخطاب القرآني مطلب قرآني:

<https://www.youm.com/story/2020/1/30>

- (٥٨) كمال الحيدري، درس البحث الخارج في فقه المرأة، رقم ١٩٧، على اليوتيوب.
- (٥٩) محمد بن علي بن بابويه القمي، الأمالي: ٥٢٢، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، ط ١، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.
- (٦٠) محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٥: ٤٩.
- (٦١) راجع: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن: ٢٤ و ٢٧، ط ٥، بيروت، المركز الثقافي العربي - دار البيضاء، ٢٠٠٠م. ومثله: محمد شحرور، وغيره.
- (٦٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٦٥، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، ١٣٦٣هـ. ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق ١: ٦٦.
- (٦٥) المصدر السابق ١: ٦٧.
- (٦٦) المصدر نفسه.
- (٦٧) محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط ٨: ٦٠، تحقيق وتصحيح وتعليق: محمد الباقر البهبودي،

- ١٣٥١هـ. ش، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفري.
- (٦٨) الحسن بن يوسف المطهر الحلبي، تذكرة الفقهاء ٢: ١٢٨، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط١، صفر ١٤١٤هـ، قم.
- (٦٩) محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرائع: ١٢٦، تقديم وتحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، منشورات المكتبة الحيدرية.
- (٧٠) عبد علي جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ٤: ٦٥، تحقيق تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، ط١، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠هـ. ش، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم.
- (٧١) محمد علي التهانوي، اكتشاف اصطلاحات الفنون ٢: ١٦٠٠.
- (٧٢) كمال الحيدري، درس البحث الخارج في فقه المرأة، رقم ١٩٧، على اليوتيوب.
- (٧٣) محمد باقر الصدر، تقارير محمود الهاشمي، مباحث الأصول ٧: ٣٣٣.
- (٧٤) كمال الحيدري، درس البحث الخارج في فقه المرأة، رقم ١٩٧، على اليوتيوب.
- (٧٥) انظر: حسين النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ١١: ١٨٣، ط٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٧٦) روح الله الخميني، مصباح الهداية ٥: ٢٤، المكتبة الشاملة، حيث يعتقد روح الله الخميني أن من ثمرات ذلك التدبر كشف حقيقة الإنبياء والتعليم في النشآت والعوالم، فإن التعاليم والإنبياءات في عالم الروحانيات وعالم الأسماء والصفات غير ما هو مشاهد عندنا، أصحاب السجون والقيود وجهنم الطبيعية، وأهل الحجاب عن أسرار الوجود.
- (٧٧) روح الله الخميني، تقارير فلسفه ٢: ٣٤٦ (باللغة الفارسية).
- (٧٨) المصدر السابق ٢: ٣٤٧ - ٣٤٨.
- (٧٩) قال عليه السلام لابن عباس، عندما أرسله لمحاجة الخوارج: «لا تخاصمهم بالقرآن؛ فإن القرآن حمالٌ ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاجهم بالسنة». محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، ط٢، دار الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٨٠) محمد بن علي بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة: ٦، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٣هـ. ش.
- (٨١) الشريف الرضي، المجازات النبوية: ٢٥١، تحقيق: طه الزيني، مكتبة بصيرتي، قم.
- (٨٢) علي النمازي الشاهرودي، مستدرک سفينة البحار ٨: ٢٠٠، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم.
- (٨٣) لأن طبيعة شبهة الخوارج كانت في موضوع خاص، حيث تمسكوا بظاهر القرآن فيه، ولا ينفع معهم الاستدلال به، فأرشد الإمام إلى أن يذكرهم بما قاله النبي ﷺ الذي بين مقاصد القرآن ومصاديقه.

(٨٤) منها: عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إن الله عزَّ وجلَّ أمر بثلاثة مقرونة بها ثلاثة أخرى، أمر بالصلاة والزكاة، فمن صلى ولم يركَّ لم يقبل منه صلاة، وأمر بالشكر له وللوالدين، فمن لم يشكر والدَيْه لم يشكر الله عزَّ وجلَّ، وأمر باتقاء الله وصلة الرحم، فمن لم يصلِّ رحمه لم يتقَّ الله عزَّ وجلَّ. حسين الطباطبائي البروجردي، معجم أحاديث الشيعة ٨: ٤، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٧هـ.

(٨٥) محمد بن الحسن الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، ط١، ستارة قم، ١٤١٥هـ.

(٨٦) محمد بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ١: ٤٠، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

(٨٧) رواها كثيرٌ من العلماء، منهم، حسن الميرجهاني الطباطبائي، مصباح البلاغة في مشكاة الصياغة ٣: ٣٣٠، ١٣٨٨هـ.

(٨٨) محمد محسن القاساني، الأصول الأصيلة: ٢٤، ٢٥ محرّم الحرام ١٣٩٠هـ، سازمان چاپ دانشگاه، إيران.

(٨٩) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمّي ٢: ١٥٣، مطبعة النجف.

(٩٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٣، طبعة جماعة المدرّسين.

(٩١) كمال الحيدري، درس البحث الخارج في فقه المرأة، رقم ١٩٧، على اليوتيوب.

(٩٢) سعيد النكر، نظرية النصّ: ٣٣٢.

(٩٣) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٢، المكتبة الشاملة.

(٩٤) روبرت هولب، نظرية المتلقّي: ١٦، ترجمة: عزّ الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية.

(٩٥) محمد علي أيازي، التفسير الموضوعي عند السيد الصدر: قراءة تحليلية مقارنة، ترجمة: كاظم خلف العزاوي، موقع نصوص معاصرة:

nosos.net

(٩٦) أ. حامد فتحي، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع

nohoudh.center.com

(٩٧) محمد ناصر الدين الألباني، الفتاوى المنهجية: ٤٠.

(٩٨) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣: ٣٢٠، تحقيق: علي أبو زيد، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط، ط٩، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

(٩٩) محمد باقر الصدر، تقارير محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦.

(١٠٠) محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٥: ١٣٣، ط٢، ١٤١٢هـ، مؤسسة دار الكتاب، قم.

(١٠١) فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تكفرّ إنما يصنع ذلك المجوس». محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف ١: ٣٢٣، تحقيق: جماعة من المحقّقين، جمادى الآخرة ١٤٠٧هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم.

(١٠٢) علي الحسيني الخامنائي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ١٦، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

(١٠٣) منها قوله تعالى: ﴿...وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: ٢٤) وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (هود: ٢٥) وقوله: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسِلِينَ﴾ (الحجر: ٨٠).

(١٠٤) وقول تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا﴾ (الأنعام: ١٣٠) الرسل من الجن: هم الذين كانوا يستمعون للأنبياء؛ لينذروا قومهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (الأحقاف: ٢٩). وقوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن: ١ - ٢).

(١٠٥) إنكار وقوع النسخ في القرآن وهو مقال للرد على شبهة الإنكار على، موقع بيان الإسلام:

bayanelislam.net

(١٠٦) حسن موسى الصفار، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية: ٢٩، ط١، ٢٠١٧م.

(١٠٧) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٨٣، ط٤، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، المكتبة الشاملة.

(١٠٨) جعفر السبحاني، الإلهيات: ٥٧٤، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة.

(١٠٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٥٣، طبعة جماعة المدرسين.

(١١٠) عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٦٩، دار الكتب العلمية.

(١١١) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي ١: ٢٨٠، دار الكتاب، قم.

(١١٢) محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف ٢: ٣٩٢، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(١١٣) يقول تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ...﴾ (المتحنة: ٤). وقال أيضاً: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (المتحنة: ٦).

(١١٤) مقالة لحيدر حبّ الله، العلامة محمد جواد مغنية بين الفهم الاجتماعي للنص والتفكير المقاصدي، موقع شجون عربية (مجلة العرب من المحيط إلى الخليج):

arabiyaa.com

(١١٥) علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة، ج٣، ط١، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.

(١١٦) الحسن بن يوسف المطهر الحلي، منتهى المطالب ٢: ٧٦، الطبعة الحجرية.

- (١١٧) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٩: ٢٢٧، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني، ط٢، ١٣٦٥هـ.
- (١١٨) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٦٧، مؤسسة إسماعيليان، قم.
- (١١٩) محمد شمس الحقّ العظيم آبادي، عون المعبود مع شرح ابن قيم الجوزية ١١: ٢٦١، ط٢، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. وذكره عبد الوهّاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ١: ١٩٩، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية. وذكره أحمد بن عبد الله الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥م.
- (١٢٠) أبو القاسم الخوئي (تقرير محمد البهسودي)، مصباح الأصول ٢: ٢٧١، ط٥، مكتبة الداوري، قم، ١٤١١هـ.
- (١٢١) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٢، ط٢، شوال ١٤٠٩هـ، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

الفضاء الفكريّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام

أ. مشتاق بن موسى اللواتي (*)

مقدّمة

مرّت مسيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام - منذ بواكير تاريخ المسلمين - بظروف ومنعرجات متفاوتة من الانفراج والضيّق، تركت ظلالها وانعكاساتها على المشهد الفكريّ في مختلف الأدوار التاريخية.

وتعدّ الفترة التي عاصرها الإمامان الجليلان: أبو جعفر محمد بن علي الباقر (١١٤هـ) وأبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (١٤٨هـ)، مرحلةً فارقة وهامة في هذه المسيرة. حيث أتاحت لهما الظروف أن يواصلوا نهج سلفهما، ويقوما بتوضيح ونشر المعالم الفكرية والفقهية لمدرسة أهل البيت بشكلٍ مكثّف نسبياً.

ونظراً لمكانة أهل البيت في وعي المسلمين، ولما كان يمتاز به الإمامان الهمامان من سموّ أخلاقي وتفوّق فكري ومعرفي، طار صيتهما في الآفاق، فقصدهما طلاب العلم والحديث والفقه والكلام من مختلف الحواضر والتيارات الفكرية والفقهية والحديثية.

ولم تقتصر حلقاتهما على الدروس والمحاضرات، بل كانت تشيع فيها المذاكرات الحديثية والسجلات الفقهية والأصولية والجدالات الكلامية والمناظرات الفلسفية، مع فقهاء ومفكرين ونظّاراً ينتمون إلى التيارات الفكرية المتعدّدة، للمسلمين أو غير المسلمين.

وفي هذه الأوراق القليلة، نقوم بقراءة تطورات المشهد الفكريّ في عصري الإمامين أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق، ونتحدث عن إسهاماتهما في الفكر

(*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربيّ الإسلاميّ. من سلطنة عُمان.

الإسلامي بشكل عام، ودورَهما في توضيح ونشر معالم الفكر الإسلامي في نظر أهل البيت. كما نشير إلى بعض الوقائع الفكرية والسياسية التي ظهرت في الاجتماع الديني والسياسي خلال تلك المرحلة، وهي في مجملها تتسق مع منطوق التاريخ والظروف التي أحاطت بالمسيرة الفكرية لأتباع أهل البيت.

وسنشير خلالها إلى العوامل التي أدت إلى ظهور اهتمامات متنوعة ونظرات متعدّدة بين أصحاب الأئمة، وكيف انعكست فيما بعد على التفكير الإسلامي الإمامي؟

وسنتطرق تباعاً إلى بعض الإفرازات المربكة التي كانت تطفو على السطح بين آونةٍ وأخرى؛ لأسباب سياسية وثقافية عامّة، وسنتناولها من خلال العناوين التالية:

أولاً: الظروف الضاغطة التي أحاطت بأهل البيت

تعرض أهل البيت وأتباعهم ومحبّوهم في العصر الأموي لظروف سياسية شديدة وضاغطة، فرضت عليهم بعض الأوضاع القلقة، التي جعلت الاتصال بالأئمة غير متيسّر للجماهير، ممّا حرّمها من الاستفادة من معارفهم وتوجيهاتهم، والتأثر بشخصياتهم الكريمة.

ولم يكن متاحاً للأئمة من أهل البيت، وللرواة المنتميين إليهم أو المتلقين منهم، أن ينشروا حديث الإمام علي وعلمه وفضائله وإسهاماته في الدعوة الإسلامية. وإنها لمفارقة تاريخية لافتة أن يُسبب الإمام علي على بعض منابر المسلمين، وفي بعض مجالسهم ومحافلهم، في تلك الفترة المبكرة من تاريخ المسلمين. يروي مسلم، في صحيحه، عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية سعداً فقال: ما منعك أن تسبّ أبا التراب؟ (كنية الإمام علي) فقال: أما ما ذكرت ثلاثاً قالهنّ رسول الله ﷺ فلن أسبّه، لأن تكون لي واحدةً منهنّ أحبّ إليّ من حمر النعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول له، وقد خلفه في بعض مغازيه، فقال له علي: يا رسول الله، خلفتني مع النساء والصبيان، فقال رسول الله: أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي؛ وسمعتُه يقول يوم خيبر: لأعطين الراية رجلاً يحبّ الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله، قال: فتناولنا لها، فقال: ادعوا لي علياً، فأتي

به أرمَد، فبصق في عينه، ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه؛ ولما نزلت هذه الآية: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ﴾ دعا رسول الله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: اللهم هؤلاء أهلي^(١). وروى مسلم أيضاً، في صحيحه، عن سهل بن سعد قال: استعمل على المدينة رجلٌ من آل مروان، قال: فدعا سهل بن سعد، فأمره أن يشتم علياً، قال: فأبى سهل، فقال له: أما إن أبيتَ فقل: لعن الله أبا التراب، فقال سهل: ما كان لعلي اسم أحب إليه من أبي التراب، وإن كان ليفرح إذا دُعِيَ بها^(٢). واستمرت هذه السياسة في الدولة الأموية بعد ذلك، فقد نقل الذهبي، عن الفقيه الأوزاعي (١٥٧هـ) قوله: ما أخذنا العطاء حتى شهدنا على علي بالنفاق، وتبرأنا منه، وأخذ علينا بذلك الطلاق والعتاق وأيمان البيعة^(٣). وروى الذهبي أيضاً أن الحاكم الأموي هشام بن عبد الملك سأل ابن شهاب الزهري (١٢٤هـ): مَنْ الذي تولى كِبْرَهُ منهم؟ (يعني في قوله تعالى، في سورة النور: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾)، فقال: هو عبد الله بن أبي سلول، قال: كذبت، هو علي (ابن أبي طالب)، فقال: أنا أكذب، لا أبا لك...، قال: فلم يزل القوم يغرون به، فقال له هشام: ارحل، فوالله ما كان ينبغي لنا أن نحمل على مثلك. وبعد أن ثبت الزهري على موقفه - حسَب الرواية - قال هشام: إنا لن نهيج الشيخ، وأمر فقضى عنه ديناً كان عليه بألف ألف^(٤).

وروى ابن سعد أن التابعي عطية بن سعد العوفي هرب إلى فارس، بعد أن شارك في حركة ابن الأشعث، فكتب الحجاج إلى محمد بن القاسم الثقفي أن أدع عطية، فإن لعن علي بن أبي طالب؛ وإلا فاضربه أربعمائة سوط، واحلق رأسه ولحيته، فدعاه، فأبى أن يفعل، فنفذ فيه أمر الحجاج^(٥).

إن هذه النصوص التاريخية تشهد على الضغوط والإملاءات التي كانت تمارسها السلطة الرسمية على الرواة والمحدثين والفقهاء؛ لتحريف القضايا الدينية، وتوجيهها إلى الاتجاهات الرسمية.

وذكر ابن حجر، عن يونس بن عبيد: سألت الحسن (البصري) (١١٠هـ)، قلت: يا أبا سعيد، إنك تقول: قال رسول الله ﷺ، وإنك لم تدركه؟ قال: يا بن أخي، لقد سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك، ولولا منزلتك مني ما أخبرتك، إني في زمانٍ كما ترى (وكان في زمان الحجاج)، كل شيء سمعتني أقول: قال رسول

اللَّهُ ﷻ فهو عن طريق علي بن أبي طالب، غير أنني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً^(٦).

ويقول أبو جعفر الإسكافي المعتزلي (٢٢٠هـ): وصح أن بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي عليه السلام، وعاقبوا على ذلك الراوي له، حتى أن الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله، بل بشرائع الدين، لا يتجاسر على ذكر اسمه، فيقول: عن أبي زينب^(٧).

وحسب الإصفهاني (٣٥٦هـ)، إن الشعراء كانت لا تقدم على رثاء الإمام الحسين؛ مخافة بني أمية، وخشية منهم^(٨). وذكر ابن المعلم المفيد (٤١٣هـ) أن الرجل كان إذا أراد أن يروي عن أمير المؤمنين رواية لم يستطع أن يضيفها إليه، بذكر اسمه ونسبه، وتدعوه الضرورة إلى أن يقول: حدّثني رجلٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، أو يقول: رجلٌ من قريش، ومنهم من يقول: حدّثني أبو زينب^(٩).

وفي هذا المناخ السياسي العام، المعادي للإمام علي وأبنائه وأتباعه، في بعض الفترات التاريخية، كان بعض علماء التابعين يتخوفون من التحديث عن الإمام علي، ومن إسناد الحديث النبوي إليه، وطرح مواقفه الفقهية، فضلاً عن ذكر مناقبه وفضائله وإسهاماته في الدعوة الإسلامية. قال الشيخ الخليلي: وشدّدوا على الناس حتى في الرواية عن علي؛ حرصاً منهم على تناسي اسمه، فكانت الرواية عنه تُعدّ من الجرائم التي لا تغتفر^(١٠).

وأوعزت السلطة إلى بعض الرواة والمحدّثين الرسميين، الذين أوكلت إليهم تدوين السيرة النبوية الشريفة، أن يهملوا دور الإمام علي، ولا يذكرُوا إسهاماته في مدوناتهم. يروي الإصفهاني، عن المدائني، عن الزهري قال: قال لي خالد القسري: اكتب لي السيرة، فقلتُ له: فإنه يمرّ بي الشيء من سيرة علي بن أبي طالب، فأذكره؟ قال: لا، إلا أن تردّه في قعر الجحيم^(١١). وتشير بعض المصادر إلى أن بعض الساسة الأمويين كانوا لا يتحمّلون حتى اسم الإمام علي وكنيته. ذكر الذهبي (٧٤٨هـ) أن علي بن عبد الله بن العباس، وكان يكنى بأبي الحسن، دخل على عبد الملك بن مروان، فقال له: لا أحتمل لك الاسم والكنية جميعاً، فغيّر كنيته إلى أبي محمد. وذكر ابن حجر في التهذيب أن علي بن رباح كان يقول: لا أجعل في

حلَّ مَنْ سَمَّانيَ علياً (بفتح العين)، وقال المقرئ: كان بنو أمية إذا سمعوا بمولودٍ اسمه عليُّ قتلوه^(١٢).

وكان يصعب جمع حديث أهل البيت في عهد الأمويين؛ لاضطهادهم العلويين، كالذي روينا من قبل - والحديث لأحمد أمين - من أمر معاوية للرواة أن لا يذكرُوا شيئاً من فضائل عليٍّ، وأن يستكثروا من فضائل عثمان، فكان بعض الجامعين للحديث يتقون الأمويين في شأن أحاديث أهل البيت، ولم يكن الحال في صدر الدولة العباسية بخيرٍ من هذا^(١٣).

ولهذا انتهى الشيخ أبو زهرة إلى أن فقه عليٍّ وفتاواه وأقضيته لم تُروَ في كتب السنَّة بالقدْر الذي يتفق مع علمه وتاريخه وسيرته؛ حيث كان عليٌّ أكثر الصحابة اتصالاً برسول الله ﷺ، فقد رافقه وهو صبيٌّ قبل أن يبعث، واستمرَّ معه إلى أن قبض ﷺ، ولذا كان يجب أن يُذكر له أضعاف ما هو مذكورٌ فيها. ورأى أنه لا بدُّ أن يكون للحكم الأموي أثرٌ في اختفاء كثيرٍ من آثار عليٍّ في الفقه والقضاء؛ لأنه ليس من المعقول أن يلغوه فوق المنابر، ويتركوا العلماء يتحدثون بعلمه، وينقلوا فتاواه وأقواله، خصوصاً ما كان يتصل منها بأساس الحكم الإسلامي^(١٤).

في نصِّ تاريخي مهمٍّ أورده ابن أبي الحديد المعتزلي (٦٥٦هـ)، عن الإمام أبي جعفر محمد بن عليٍّ الباقر - الذي عاش في الفترة بين ٥٧ - ١١٨هـ، وعاصر أحداثاً وتحولات مهمة -، يشير فيه إلى معاناة أهل البيت في بعض تلك الفترات. جاء فيه: ثمَّ لم نزلْ - أهل البيت - نُستذَلُّ ونُستضام ونُقصى ونُمتهن ونُحرم ونُقْتل ونُخاف، ولا نأمن على دماننا ودماء أوليائنا. وأضاف: فقتلت شيعتنا بكلِّ بلدةٍ، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنَّة، وكان مَنْ يذكر بحبِّنا والانقطاع إلينا سُجِن أو هُدمت داره، ثمَّ لم يزلْ البلاء يشتدُّ ويزداد، ثمَّ جاء الحجَّاج، فقتلهم كلَّ قتلَةٍ، وأخذهم بكلِّ ظنَّةٍ وتهمةٍ، حتى أن الرجل ليُقال له: زنديق أو كافر أحبُّ إليه من أن يقال: شيعة عليٍّ^(١٥).

ولم يكن العصر العباسي أحسن حالاً على أهل البيت وأتباعهم ومحبيهم. ويرى أبو زهرة أن العباسيين كانوا يعدُّون العلويين خصومهم الأقوياء؛ لاشتراكهم في النسب؛ ولأنهم أقرب رحماً من رسول الله ﷺ. وإذا رأوا دعوةً علويةً قضاوا عليها في مهدها. وكانوا يقتلون على التهمة، لا على الجزم واليقين؛ إذ يرون أن قتل بريء

يستقيم به الأمر لهم أولى من ترك متهم يجوز أن يفسد الأمر عليهم^(١٦). وكانوا يخشون الإمام جعفر الصادق (١٤٨هـ) وشيعته، وربما أزعجتهم اتجاهات الصادق الفكرية؛ لما قد يكون لها من تأثير على الناس، أكثر من الاتجاهات الثورية العلوية^(١٧). وعلى الرغم من أن الإمام جعفر لم ينخرط في الحركات الثورية المسلحة، إلا أن ذلك لم يغيّر من سياسات العباسيين ضده. وتؤكد الدكتورة الليثي أن المنصور كان يخشى على خلافته ممّا وصل إليه الإمام جعفر، من علو منزلة، وسمو مكانة بين المسلمين عامّة، والشيعية خاصّة، حتى أنه كان يصفه بالشجى المعترض حلقه^(١٨). وكان المنصور يستقدمه من المدينة إلى العراق؛ بسبب الوشائيات التي كانت تصله ضده^(١٩). وكان الهدف من ذلك فرض أجواء الإرهاب عليه، وعلى أصحابه وأتباعه والمتعاطفين معه، ومحاولة استتقاصه أمام الناس والتصغير من شأنه^(٢٠).

كما كان الإمام موسى بن جعفر (١٨٨هـ) مصدر قلق للرشيد، بالرغم من أنه لم يشهر سيفاً في وجهه، ولهذا أمر بحبسه أكثر من مرّة^(٢١).

ونقل السبط ابن الجوزي (٦٥٤هـ)، عن الخطيب (٤٦٣هـ)، أن الإمام موسى بن جعفر (١٨٨هـ) تعرّض للحبس زمن المهدي؛ وعن المدائني (٢٢٥هـ)، أن الرشيد حمّله إلى بغداد فحبسه. وحسب الذهبي، إن الرشيد حبسه إلى أن توفي في محبسه^(٢٢). وذكر أحمد أمين بأنه - الإمام الكاظم - وشي به إلى الرشيد، فقبض عليه بالمدينة، وحمله إلى بغداد، فحبسه، ثم قتله قتلاً خفياً، وأدخل عليه شهوداً شهدوا أنه مات حتف أنفه. وأضاف: هذا ما فعله العباسيون مع أئمة الطالبين، ولم يكن تتكليفهم بمنّ تشييع من عامّة الناس بأقلّ من ذلك. فأبو مسلم الخراساني سلط أعوانه على آل أبي طالب، يقتلهم تحت كلّ حجر ومدبر، ويطلبهم في كلّ سهل وجبل، وملئت سجون المنصور والرشيد بالعلويين ومنّ تشييع لهم. وتشير بعض المصادر إلى أن هارون والمتوكّل لا يعطيان مالاً، ولا يبذلان نوالاً، إلا لمن شتم آل أبي طالب، ونصر مذهب النواصب^(٢٣). وذكر ابن الجوزي أن المتوكّل العباسي كان يبغض علياً وذريته، فبلغه مقام الإمام عليّ بن محمد الهادي (٢٥٤هـ) بالمدينة، وميّل الناس إليه، فخاف منه، فأمر بتفتيش داره بالمدينة، وإشخاصه قسراً إلى عاصمته سرّاً من رأى؛ ليكون تحت نظره^(٢٤). وعن المسعودي نُمي إليه بأنه يجمع الكتب والسلاح، فبعث جماعة من الأتراك، فهاجموا

داره ليلاً، وفتشوها^(٢٥). وروى الطبري (٣١٠هـ) أنه في سنة ٢٣٦هـ أمر المتوكل بهدم قبر الحسين، وهدم المنازل والدور التي حوله، وأن يُحْرث ويُسقى موضع قبره، وأن يُمنع الناس من إتيانه، فنودي في الناحية: مَنْ وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى المطبق^(٢٦). وفي عهده كثر الطعن في الإمام العادل، سيف الإسلام - حسب أبي زهرة -: إذ كان المتوكل من الذين يناصبون علياً العداوة، ويطعنون فيه^(٢٧). وعلى العموم لم يكن جور بني العباس في الحكم، وفسادهم في الأمة - حسب تعبير الخليلي -، أقل مما كان من بني أمية: فإنهم لم يتورعوا عن سفك الدماء، بل أصاب بني عمومته من العلويين من بطشهم ما جعلهم يستقلون بطش بني أمية، ويتطلعون إلى عهدهم المشؤوم، حتى قال قائلهم:

يا ليت جور بني مروان دام لنا وليت عدل بني العباس في النار^(٢٨).

وكلما كان يزداد الضغط والإرهاب عليهم، وعلى أتباعهم، كان يضعف التواصل بينهم وبين الجماهير الموالية لهم، ويؤثر ذلك سلباً على انتشار فكرهم وفقههم، ووصول آرائهم ومواقفهم بوضوح إلى الناس، وقد يؤدي إلى اختفاء وضياح بعض كتب أتباعهم.

ورد عن حماد بن واقد قال: استقبلتُ أبا عبد الله (الصادق) في طريق، فأعرضت عنه بوجهي، ومضيت، فدخلت عليه بعد ذلك، فقلت: جعلتُ فداك، إني لألُفك فأصرف وجهي؛ كراهة أن أشقَّ عليك، فقال: رحمك الله، ولكن رجلاً لقيني أمس في موضع كذا وكذا، فقال: عليك السلام، يا أبا عبد الله، ما أحسن ولا أجمل^(٢٩).

وفي رجال النجاشي (٤٥٠هـ): لما حبس محمد بن أبي عمير زمن الرشيد دفنت أخته كتبه، وقيل: تركتها في غرفةٍ سال عليها المطر، فهلكت^(٣٠).

إن ثبات أهل البيت على نهجهم، على الرغم من كل ما كانوا يلقونه، كان يؤكد مصداقيتهم، ويبرز مظلوميتهن وتمسكهم برسالتهم. ويؤدي في الوقت ذاته إلى مزيد من التلاحم والتماسك الجمعي بين أتباعهم ومحبيهم، ويعمق فيهم مودتهم، ويقوي تمسكهم بهم. فقد كان الجميع يلحظ أن ما يلقونه هو بسبب اتجاههم

الفكري، وآرائهم السياسية، ولما لهم من مكانة في الأمة؛ لكونهم من أهل بيت النبوة.

إن الانتماء إلى أهل البيت، والبُوح بالولاء للإمام عليّ وأبنائه، وطرح حديثهم ورؤاهم في القضايا الفكرية والشرعية والسياسية، كان يواجه بالقمع والإرهاب. إن الضغوط الاقتصادية والاجتماعية التي تعرّض لها أتباعهم منذ العصر الأموي المبكر، والسياسات العنيفة التي فرضت عليهم وعلى أئمتهم صنوفاً من الإرهاب الفكري والسياسي، اضطرتهم إلى التعامل بالكتمان، وإلى استعمال التقيّة، وإخفاء أفكارهم ومسلكتهم الفكري واتجاههم السياسي في بعض الظروف الضاغطة. وقد يضطرّ الإمام منهم في بعض الظروف إلى عدم البُوح ببعض الأمور المرتبطة بإمامته، أو إلى اتباع أساليب التمويه لإخفاء هويّة الوصيّ والإمام من بعده، وتجنّب التصريح بأسماء الأئمة، وتحديد أعيانهم وأشخاصهم. ورد في الكافي أن المنصور كتب إلى واليه على المدينة محمد بن سليمان أن ينظر إن كان جعفر بن محمد قد أوصى إلى رجل بعينه أن يضرب عنقه، فرجع إليه الجواب: إنه أوصى إلى خمسة، وهم: أبو جعفر المنصور ومحمد بن سليمان وعبدالله الأفتح وموسى بن جعفر وحميدة زوجته، وهي أمّ الكاظم^(٣١). وبسبب هذه الأوضاع كان يضعف اتصال الجماهير بأئمة أهل البيت، مما يحجب عنها فكرهم وفقههم في بعض الأحيان، وتثور الاختلافات، وتقع الإرباكات، في أوساطهم. وهذه الأوضاع كانت تفسح المجال لبعض الفاسدين والمشبوهين والمندسّين في صفوف أتباعهم؛ لاستغلالها وتوظيفها في بثّ أفكار وآراء مغالية فاسدة بينهم، وإحداث الانقسامات بينهم، وتشويه صورتهم في المجتمع^(٣٢).

ثانياً: عصر الإمامين الباقر والصادق

لقد تميّز عهد الإمامين أبي جعفر محمد بن علي الباقر (١١٨هـ) وأبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (١٤٨هـ) عن بقية الأئمة. فقد تولى الباقر الإمامة بعد وفاة والده سنة (٩٥هـ)، وتولى الإمام جعفر الصادق الإمامة بعد وفاة والده، بين عامي (١١٤ - ١١٨هـ)، وتوفي سنة ١٤٨هـ.

كانت الدولة الأموية في هذه الفترة آخذة في الولوج في طور الضعف والانحلال؛

بسبب الصراعات الداخلية التي دبَّت بين الحكام، ولانغماسهم في أجواء اللُّهُو والتترف، وعلى أثر الحركات الثورية التي تواصلت فيها منذ واقعة كربلاء سنة ٦٠هـ. ولم تلبث الدولة الأموية أن سقطت سنة ١٣٢هـ. فكانت هذه الفترة بمثابة فترة انتقالية بين نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي؛ نظراً إلى أنه كان عصر ضعف السلطة الأموية وانهارها، واشتغال السلطة العباسية في تشييد أركان الدولة الجديدة.

وكانت الحركة العباسية وظفت شعارات الرضا من آل محمد والمطالبة بحقوقهم والاقتصاص من ظالمهم؛ لكسب تأييد الرأي العام. وحصل في هذه المرحلة بعض الانفراج السياسي والفكري، مما أتاح للإمامين الكريمين الفرصة لنشر فكر أهل البيت، وتبيين آرائهم ومواقفهم في مختلف المعارف، وتقوية اتصالاتهم بالجماهير المسلمة. وذلك قبل أن تتمكن الدولة، وتبدأ بالتضييق على العلويين، وعلى الإمام جعفر الصادق أيضاً.

موقع الأئمة عليهم السلام الفكري

وكان أئمة أهل البيت معروفين بموقعهم الديني والاجتماعي والفكري والأخلاقي. قال أبو يوسف: قلت لأبي حنيفة (١٥٠هـ): لقيت محمد بن علي الباقر فقال: نعم، وسألته يوماً، فقلت له: أأراد الله المعاصي؟ فقال: أفيعصى قهراً، قال أبو حنيفة: فما رأيت جواباً أفحَم منه^(٣٣). وهي إشارة إلى المشيئة الإلهية العامة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠).

وقال عطاء: ما رأيت العلماء عند أحدٍ أصغر علماً (كذا) منهم عند أبي جعفر، لقد رأيت الحكم بن عيينة - وكان عالماً جليلاً في زمانه - كأنه مغلوب^(٣٤). ورواه المفيد، عن عبد الله بن عطاء: ولقد رأيت الحكم بن عتيبة، مع جلالته في القوم، بين يديه كأنه صبيٌّ. ونقل أبو نعيم، عنه: رأيت الحكم عنده كأنه متعلم^(٣٥).

وسأله عمرو بن عبيد (١٤٣هـ)، شيخ المعتزلة، عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾، ما غضب الله عز وجل؟ فقال: غضبه عقابه، ومن ظن أن الله يغيره شيء فقد كفر^(٣٦).

وصف الجاحظ(٢٥٥هـ) الإمام محمد بن علي الباقر وولده الإمام جعفر الصادق، على لسان الهاشميين، فقال: وكان محمد بن علي بن الحسين سيد فقهاء الحجاز، ومنه ومن ابنه جعفر تعلم الناس الفقه، وهو الملقب بالباقر، باقر العلم، لقبه به رسول الله، ولم يخلق بعد^(٣٧). وقال عن الإمام جعفر: وجعفر بن محمد الذي ملأ الدنيا علمه وفضله، ويقال: إن أبا حنيفة من تلامذته، وكذلك سفيان الثوري، وحسبك بهما في هذا الباب^(٣٨).

وذكر الذهبي أن النسائي(٣٠٣هـ) وغيره عدوا الباقر من فقهاء المدينة^(٣٩). وعدّ أبو السعادات ابن الأثير(٦٠٦هـ) الإمام الباقر من فقهاء المدينة في المائة الأولى، قال: وكان من الفقهاء بالمدينة محمد بن علي الباقر، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر. وعدّ الإمام علي بن موسى الرضا من مجددي الإمامية على رأس المائة الثانية^(٤٠).

تحدّث الذهبي(٧٤٨هـ) عن أئمة أهل البيت، فوصف الإمام أبا جعفر الباقر، بأنه سيّد إمام فقيه، يصلح للخلافة. وقال عن أبي عبد الله جعفر الصادق: إنه كبير الشأن، من أئمة العلم، كان أوّلي بالأمر من أبي جعفر المنصور^(٤١).

وحسب أبي زهرة، كان الإمام زين العابدين (علي بن الحسين)(٩٥هـ) إمام المدينة نبلاً وعلماً، وكان ابنه محمد الباقر وريثه في إمامة العلم ونبيل الهداية، فكان مقصد العلماء من كلّ بلاد العالم الإسلامي، وما زار أحد المدينة إلّا عرّج على بيت محمد الباقر يأخذ عنه^(٤٢).

ووصف الشهرستاني(٤٤٨هـ) الإمام جعفر الصادق بأنه ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات. وأقام بالمدينة مدّة، يفيد الشيعة والمنتسبين إليه، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم، ثم دخل العراق، وأقام بها مدّة^(٤٣).

وكان الإمام جعفر الصادق يتمتع بالعلم والمعرفة في مختلف المجالات الفكرية: الدينية والعقلية. ويحضر مجالسه الفقهاء والرواة والمحدّثون من مختلف الاتجاهات، فيتلقون منه الفقه والحديث والتفسير. قال أبو نعيم(٤٣٠هـ): روى عنه عدّة من التابعين، منهم: يحيى بن سعيد (الأنصاري) وأيوب السخيتاني وأبان بن تغلب وغيرهم،

وحدّث عنه من الأعلام مالك (ابن أنس) وشعبة بن الحجّاج وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وغيرهم^(٤٤). واختلف إليه أئمّة المذاهب، كمالك وأبي حنيفة وغيرهم كثير، واستفادوا من علمه وفقهه وحديثه^(٤٥).

تحدّث الدكتور أحمد صبحي عن تسالم المتكلمين المسلمين على دُور الأئمّة وتأثيرهم البارز في العلوم الإسلامية، بدءاً بالإمام عليّ ومروراً بالإمام جعفر. وأشار إلى موقف ابن تيمية المعترض على تفوّق عليّ العلمي وإمامته للتراث الإسلامي، وأشار أيضاً إلى إنكاره - ابن تيمية - تلقّي الفقهاء عن جعفر بن محمد مسائل وأصولاً، إنما رويوا عنه أحاديث يسيرة، ورويوا عن غيره أضعافها^(٤٦). وردّ عليه بقوله: يبدو أنه قد ذهب لمجرد المعارضة إلى إنكار نسبة أيّ علمٍ إلى عليّ. ثمّ قال: وابن تيمية في نقده يريد أن يجعل التلميذ موافقاً للأستاذ في كلّ آرائه، حتى يعترف بالتلمذة؛ فاختلاف أبي حنيفة على جعفر في قضايا الفقه تبرّر لديه إنكار تلقّي أحدهما العلم على الثاني. وهذا باطلٌ. ولو كان الأمر كذلك لما تقدّمت العلوم، ولا ازدهرت. فاختلاف أرسطو عن أفلاطون، أو واصل بن عطاء عن الحسن البصري، لا ينفي تلمذة الأولين للآخرين^(٤٧). ويبدو أن هناك مَنْ استكثر هذا التفوّق العلمي للأئمّة في أزمنتهم أيضاً، ورُبّما أنكر بعض الناس اتصال علمهم بالمنهل النبويّ. وقد حاجّهم الإمام جعفر، كما ورد عنه في الكافي، وكان عنده أناسٌ من أهل الكوفة، ويظهر أنهم طرحوا عليه بعض ما كان يطرح عليهم في المجالس، قال: عجباً للناس، إنهم أخذوا علمهم كلّهم عن رسول الله، فعملوا به واهتدوا، ويرؤون أن أهل بيته لم يأخذوا علمه، ونحن أهل بيته وذريته، في منازلنا نزل الوحي، ومن عندنا خرج العلم إليهم، أفيرون أنهم علموا واهتدوا وجهلنا نحن وضللنا، إنّ هذا لمحال^(٤٨).

أسباب الإعراض عن حديث الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام

وفي هذا السياق يطرح سؤالٌ مفاده: إذا كان هذا هو المستوى العلمي الرفيع للإمامين الجليلين الباقر والصادق فلماذا لم يُخرَج بعضُ أصحاب الصحاح، كالبخاري، حديثهما؟ ولماذا كان حضور حديثهما باهتاً في الصحاح؟
اختلفت تعليقات الباحثين لهذه المفارقة الظاهرة في كتب الحديث، فأرجعها

بعضهم، كالدكتور حامد حفني داوود - في سياق دفاعه عن البخاري - إلى عاملِي: التوثيق؛ والخوف والفرق من حكام العباسيين الذين كانوا يناصبون آل محمد العداة^(٤٩). ويرى رونلديسن أن مالك بن أنس، صاحب الموطأ، كان من اللازم عليه أن يراعي رغبات السلطة العباسية^(٥٠).

ومن التبريرات التي تتردد في هذا السياق أن حديثهم اختلط مع المكذوب عليهم؛ جرّاء كثرة الكذب عليهم ممّن انتحل التشيع، فلم يتمكّن العلماء من تمييز صحيحه من فاسده^(٥١). وهو تبرير غير مقنع، ويتعارض مع تحدّي أهل الحديث حين واجهوهم بكثرة الكذب في الحديث النبويّ، فكان جوابُ بعضهم: تعيش لها الجهابذة^(٥٢). فهل عجزت الجهابذة وتوارت وراء الجدر وانسحبت من الميدان حين جاءت النوبة إلى تنقيب الحديث النبويّ المرويّ عن عليّ بن أبي طالب وجعفر بن محمد؟! وكان ابن تيمية أكثر صراحةً، حين رأى أن البخاري استراب في بعض حديث الإمام جعفر؛ لما بلغه كلام القطان فيه، فلم يخرج له في صحيحه^(٥٣). وبهذا يتبين أن الريبة عند بعض أهل الحديث لم تقف عند حدّ الرواة عنه، بل امتدّت إلى الإمام جعفر نفسه، وإلى حديثه مباشرةً.

ولا ريب أن الظروف السياسية والفكرية الشديدة التي مرّت بأهل البيت تركت آثارها وانعكاساتها على اتجاهات الرواة والمحدثين. وقد أفرز الاجتماع الديني والسياسي خلال القرن الأوّل وما تلاه فريقاً من المحدثين محملاً بنزعة الإعراض عن حديث أهل البيت، وتقديم تبريرات واهية لهذه المواقف. ولا يستغرب من ذلك؛ فإنها من انعكاسات العصرين الأموي والعباسي. ويؤيد ذلك المواقف التي نقلها الذهبي لبعض هؤلاء من حديث الإمام جعفر، ومنها: ما نقله عن سفيان: كنّا إذا رأينا طالباً للحديث يغشى ثلاثةً ضحكنا منه، أحدهم: جعفر بن محمد؛ لأنهم كانوا لا يتقنون الحديث! ونقل مصعب بن عبد الله، عن الدراوردي: لم يرو مالك عن جعفر، حتّى ظهر أمر بني العباس، وأضاف: كان يضمّه إلى آخر! وقال يحيى بن سعيد القطان: في نفسي منه شيء، ومجالد أحبّ إليّ منه! وقوله عنه: ما كان كذوباً! وقد عدّها الذهبي من زلفاته! وعن يحيى بن معين: خرج حفص بن غياث إلى عبادان، فاجتمع إليه البصريون، فقالوا: لا تحدّثنا عن ثلاثة، أحدهم: جعفر بن محمد! فقال لهم: لو كنتم

بالكوفة لأخذتكم النعال المطرقة^(٥٤). وهذا النص يوضح أن الكوفة كانت تمثل أحد المراكز التي عنيت بحديث الإمام جعفر في تلك الفترة، كما يبين نزعات الطعن في حديثه لدى بعض المحدثين.

ونقل ابن حجر أنه قيل لأبي بكر بن عياش: ما لك لم تسمع من جعفر، وقد أدركته؟ قال: سألتناه عما يتحدث به من الأحاديث، أشيء سمعته؟ قال: لا، ولكنها رواية رويناها عن آبائنا. وعلى فرض صحة ذلك، فهل يشمل كل حديثه أم أحاديث معينة سئل عنها؟

وعن ابن سعد: كان (الإمام جعفر) كثير الحديث، ولا يحتج به، ويستضعف. سئل مرة: سمعت هذه الأحاديث من أبيك؟ فقال: نعم، وسئل مرة، فقال: إنما وجدتها في كتبه. قلت (ابن حجر): يحتمل أن يكون السؤالان وقعا عن أحاديث مختلفة، فذكر فيما سمعه أنه سمعه، وفيما لم يسمعه أنه وجده، وهذا يدل على تثبته^(٥٥).

هكذا كان هذا الاتجاه الحديثي يقدم تسويغات واهية لترك الرواية عن الإمام جعفر الصادق. ويبدو أن أبان بن تغلب، وهو أحد تلامذة الإمام جعفر، أشار إلى هذه الفئة بقوله: مررت بقوم يعيبون عليّ روايتي عن جعفر، قال: فقلت: كيف تلومونني في روايتي عن رجل ما سألته عن شيء إلا قال: قال رسول الله^(٥٦). وقد تركت هذه النزعة بصماتها الواضحة على مجال الجرح والتعديل لرواة الأحاديث ونقلة الآثار والأخبار. ويظهر أنها أثرت حتى على تصنيف درجات علماء الحديث إلى مراتب علمية مقررة. يؤيد ذلك شهادة الذهبي بأنه لم يكن أحد في رأس الثلاث مئة أحفظ من النسائي، هو أحذق بالحديث وعلمه ورجاله من مسلم، ومن أبي داود، ومن أبي عيسى (الترمذي)، وهو جار في مضمار البخاري وأبي زرعة، إلا أن فيه قليل تشييع وانحراف عن خصوم الإمام عليّ، كعماوية وعمرو^(٥٧).

الإمام جعفر الصادق عليه السلام مرجع عصره

ومع توسع رقعة الدولة، وحدث الانفتاح على الفلسفات والأديان والمذاهب الفكرية المختلفة، انتشرت في عصر الإمام جعفر المقالات والآراء، ونشطت مجالس الجدال والمناظرة، وكثرت التساؤلات والإشكالات حول العقل والتكليف والتوحيد

والصفات والأسماء والتشبيه والتزيه والتجسيم والرؤية وعلم الله وقدرته وإرادته ومشيتته وأفعال الإنسان والجبر والاختيار والتفويض، وحول الوحي والنبوة والرسالة، وما شاكل.

وكان الإمام جعفر يقصده الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء والنظار، فيناظرهم ويردّ على إشكالاتهم في الخلق والحدوث والتوحيد والمعاد. وكان يجادله أصحاب المقالات الفكرية والتيارات الكلامية وأصحاب الآراء التشكيكية، كابن أبي العوجاء وأبي شاعر الديصاني وابن المقفع، أو تنقل إليه إشكالات هؤلاء وغيرهم، فيردّ على إشكالاتهم وشبهاتهم وتساؤلاتهم التشكيكية. فقد كان على علمٍ دقيق بالفلسفة ومناهج الفلاسفة، وبمواضع التهافت عندهم، وكان مرجع عصره في ردّ الشبهات. حسب أبي زهرة، وكان ذا أفقٍ واسع في المعرفة، لم يتسنّ لغيره من علماء عصره، فقد كانوا محدّثين وفقهاء أو علماء في الكلام أو علماء الكون، وكان هو كلّ ذلك^(٥٨). ويتحدّث السيد أمير علي الهندي عن الحركة الفكرية التي شهدها العالم الإسلامي في بعض العصور، فيقرّر أن زعامة تلك الحركة العلمية التي ازهرت في المدينة، والتي أسّسها حفيد علي بن أبي طالب، المسمّى بالإمام جعفر، والملقب بالصادق. ويضيف: وكان رجالاً بحتة ومفكراً كبيراً جيّد الإمام بعلم ذلك العصر، ويعتبر أول من أسّس المدارس الفلسفية الرئيسية في الإسلام. ولم يكن يحضر محاضراته وحلقته العلمية أولئك الذين أسّسوا فيما بعد المذاهب الفقهية فحسب، بل كان يحضرها الفلاسفة وطلاب الفلسفة من الأنحاء القصية^(٥٩).

نماذج من مواقفه الفكرية

وللتدليل على سعة علمه وتعدّد آفاقه الفكرية، نذكر مقتطفاتٍ مختارة من كلماته وحواراته في بعض القضايا الفكرية التي سادت في زمانه:
ورد عنه في التوحيد: إن الله عظيمٌ رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كُنْه عظمته، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، لا يوصف بكَيْفٍ، ولا أين، وحيث؛ وكيف أصفه بالكيف؟ وهو الذي كَيْف الكيف حتى صار كَيْفاً، فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف؛ أم كيف أصفه بأين؟

وهو الذي أين الأين حتى صار أيناً، فعرفت الأين بما أين لنا من الأين؛ أم كيف أصفه بحيث؟ وهو الذي حيث حيث حتى صار حيثاً، فعرفت حيث بما حيث لنا من حيث^(٦١).

وأشار إلى صفاته الذاتية، فقال: لم يزل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور^(٦٢).

وسئل عن الأول والآخر؟ فقال: الأول لا عن أول قبله، ولا عن بدء سبقه، والآخر لا عن نهاية كما يعقل من صفة المخلوقين، ولكن قديم أول آخر، لم يزل ولا يزول، بلا بدء ولا نهاية، لا يقع عليه الحدوث، ولا يحول من حال إلى حال، خالق كل شيء^(٦٣).

ومن نماذج ما جاء من أحاديثه في المحاجة في التوحيد: إن «مشككاً» بمصر، اسمه عبد الملك، جاء ليحاجه، وجرى بينهما حديث، ثم قال له الإمام: أتعلم أن للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم، قال: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لا أدري، إلا أنني أظن أن ليس تحتها شيء، فقال الإمام: فالظن عجز، لما تستيقن؟ ثم قال: أفصعدت إلى السماء؟ قال: لا، قال: أفتردي ما فيها؟ قال: لا، قال عجباً لك، لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل الأرض، ولم تصعد السماء، ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن، وأنت جاحد بما فيهن، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟... إلخ^(٦٣).

ومنها: إن ابن أبي العوجاء وابن المقفع شاهدا الإمام يطوف بالبيت، وبعدما فرغ جاء إليه الأول، قال: ولما لم يبق أحد بالمجلس قال له الإمام: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء - وهو كما يقولون، يعني أهل الطواف - فقد سلموا وعطبتهم، وإن يكن الأمر على ما تقولون - وليس كما تقولون - فقد استويتم وهم، فقلت له: يرحمك الله، وأي شيء تقول؟ وأي شيء يقولون؟ ما قولي وقولهم إلا واحد، فقال: كيف يكون قولك وقولهم واحداً، وهم يقولون: إن لهم معاداً وثواباً وعقاباً، ويدينون بأن في السماء إلهاً، وأنها عمران، وأنتم تزعمون أن السماء خراب، وليس فيها أحد، قال: فاغتمتها منه، وقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقه، ويدعوهم إلى عبادته؛ حتى لا يختلف منهم اثنان، ولم احتجب عنهم، وأرسل إليهم الرسل، ولو

باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به؟ فقال لي: ويلك، كيف احتجب عنك مَنْ أراك قدرته في نفسك، نشوؤك ولم تكن، وكبرك وصغرك، وقوتك وضعفك، وضعفك بعد قوتك، وسقمك بعد صحتك...، قال: وما زال يعدد علي قدرته، التي هي في نفسي التي أَدفعها، حتّى ظننتُ أنه (الخالق) سيظهر فيما بيني وبينه^(٦٤).

وقال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله الصادق، في بعض ما يحاوره: ذكرتُ الله فأحلتَ على غائبٍ، فقال: ويلك، كيف يكون غائباً مَنْ هو مع خلقه شاهدٌ، وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم، ويرى أشخاصهم، ويعلم أسرارهم؟ فقال: أهو في كلِّ مكانٍ؟ أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض؟ وإذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال: إنما وصفتُ المخلوق، الذي إذا انتقل عن مكانٍ اشتغل به مكانٌ، وخلا منه مكانٌ، فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه؛ فأما الله العظيم الشأن الملك الديان فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكانٍ أقرب منه إلى مكان^(٦٥).

وسأله أحد المشكِّكين: من أين أثبت الأنبياء والرسل؟ فقال: إننا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشروهم ويباشروه، ويحاجَّهم ويحاجَّوه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلُّونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الأمر والنهي عن الحكيم العليم في خلقه، والمعبرون عن الله عزَّ وجلَّ، وهم الأنبياء وصفوته من خلقه... إلخ^(٦٦).

وورد عنه في قضية الجبر والتفويض والاختيار، وعلاقتها بعلم الله وإرادته من جهةٍ، وما يترتب عليها من الثواب والعقاب من جهةٍ أخرى: قال له رجلٌ: أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي، ثم يعذبهم عليها، فقال له: ففوض الله إلى العباد؟ فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: فبينهما منزلة؟ قال: نعم، أوسع ما بين السماء والأرض^(٦٧).

وورد عنه أنه قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون، والله أعزَّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد^(٦٨). وطرح مبدأً عاماً في مسألة الجبر والتفويض والاختيار بقوله: لا جبر، ولا تفويض، لكن أمرٌ بين أمرين، قيل: وما أمرٌ بين أمرين؟

قال: مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ، فَنَهَيْتَهُ، فَلَمْ يَنْتَهَ، فَتَرَكْتَهُ، فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ، فَلَيْسَ؛ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتْرَكَتَهُ، كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ^(٦٩).
وبالفعل تمكن الإمام جعفر الصادق في هذه الفترة من نشر علمه وحديثه وحديث آبائه في التفسير والحديث والكلام والفقه وسائر المجالات المعرفية الدينية.
قال المفيد (٤١٣هـ) وابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ): «ونقل الناس عنه من العلوم ما سارت به الركبان، وانتشر صيته في جميع البدان»^(٧٠). وأضاف المفيد قائلاً: ولم ينقل عن أحدٍ من أهل بيته العلماء ما نقل عنه، ولا لقي أحدٌ منهم من أهل الآثار ونُقِلَتِ الأخبار ولا نقلوا عنهم كما نقلوا عن أبي عبد الله. وأضاف: إن أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة الثقات على اختلاف في الآراء والمقالات فكانوا أربعة آلاف رجل^(٧١).

علق الدكتور صبحي الصالح على ذلك بقوله: ولسنا نستغرب هذا، بل قد كان ممكناً أن نستغرب عكسه لو وقع ونقل. وعزاه إلى النزاع حول الإمامة والعصمة وتتبع الشيعة للروايات التي تثبت صحة عقيدتهم فيها. وأضاف: أن أهل البيت فوق ذلك، أعلم الناس بكتاب الله وسنة نبيه، فلا عجب إذا اتجهوا إلى التعليم والمناظرة والتدريس، بعد أن أبعدهم الأمويون عن الحكم والسياسة^(٧٢).

وثمة شهادة تاريخية لأحد الرواة في القرنين الثاني والثالث، وهو الحسن بن علي بن زياد الوشاء (عاش إلى أوائل القرن الثالث الهجري)، قال: أدركت في هذا المسجد (مسجد الكوفة) تسعمائة شيخ كلُّ يقول: حدّثني جعفر بن محمد^(٧٣). ولا تعيننا الأرقام بقدر ما تهمنا دلالة الرواية على الكثرة التي حدّثت عنه. ومن المفترض أن يكونوا من اتجاهات متعدّدة، على الأقلّ من تلك التي كانت تحترم أهل البيت، وتهل من علومهم.

وكان المنصور العباسي (١٥٨هـ) يقلقه انتشار صيت الإمام جعفر، والتفاف الناس حوله، وتلقيهم من معين فكره، وتأثرهم بأرائه. وقد حرصت السلطة على إبراز شخصياتٍ فقهيةٍ أخرى من اتجاه الحديث بالمدينة، أو الرأي بالعراق، وفرض فقهاً وفتاواها في القضاء الرسمي. فقد طلب المنصور من مالك بن أنس أن يوطئ للناس كتاباً وقال له: لئن بقيت لأكتبن قولك كما تكتب المصاحف، ولأبعثن به إلى

الآفاق فأحملهم عليه^(٧٤). واعتمد الرشيد في عهده فقهاء الرأي من تلامذة أبي حنيفة، كالقاضي أبي يوسف، الذي كتب له كتاب الخراج، ومحمد بن الحسن الشيباني، وغيرهما.

وفكر المنصور في إحراج الإمام جعفر الصادق أمام العلماء، والتقليل من شأنه أمام الجماهير؛ للاستتقاص من سمعته العلمية. روى الموقِّ الخوارزمي (٥٦٨هـ) وغيره، عن الحسن بن زياد اللؤلؤي: سمعتُ أن أبا حنيفة سُئل: مَنْ أفتقه مَنْ رأيتُ؟ قال: ما رأيتُ أفتقه من جعفر بن محمد الصادق، لما أقدمه المنصور بعث إليَّ، فقال: إن الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهبيَّ له من المسائل الشداد. وبالفعل هياً أبو حنيفة أربعين مسألة، وعُقد لذلك مجلسٌ حضره المنصور بنفسه، يقول أبو حنيفة: فأتيته، فلما بصرت به دخلتني من الهيبة لجعفر الصادق ما لم يدخلني لأبي جعفر المنصور، فالتفت إليَّ المنصور وقال: ألقِ على أبي عبد الله مسائلك، فجعلتُ ألقى عليه فيجيبني، فيقول: أنتم تقولون كذا (أهل العراق أو الرأي)، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربما تابعنا وربما تابعهم وربما خالفنا جميعاً، حتى أتيتُ على الأربعين مسألة، وعندها قال أبو حنيفة: ألسنا روينا أن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس^(٧٥).

وهذا المجلس الذي عقده المنصور لإحراج الإمام جعفر أمام العلماء، وإبراز علم إمام الرأي أبي حنيفة وتفوقه عليه، قد حضره الإمام جعفر دون علمٍ أو تحضيرٍ مسبقين، على عكس أبي حنيفة.

وهذا النصُّ التاريخي يكشف عن الإحاطة العلمية الواسعة للإمام جعفر، ويفيد كذلك بوضوح أن مدرسة أهل البيت كانت قد غدتْ معروفةً مشخّصةً، وصار لها صيتٌ في الأوساط العلمية والسياسية.

لقد كانت هذه الفترة - نسبياً - من أنشط الفترات التاريخية التي مرَّ بها أهل البيت وأتباعهم ومحبوهم. لقد واصل الإمام جعفر مسيرة والده الباقر، وفتح أبوابه مشرّعةً لرواد المعرفة من مختلف التيارات، فقصده طلاب الفكر والفقهاء والحديث والكلام، وانهالت عليه الأسئلة في مختلف مجالات الفكر الديني، وكان يجيب عليها بكل رحابة صدر.

والناظر في بعض مصادر الحديث، مثل: «الكافي»، للكليني (٣٢٩هـ)،

و«التوحيد»، للصدوق(٣٨١هـ)، يمكنه أن يطلع على المحاور المتعددة التي تركّزت حولها كلماته أحاديثه وحواراته، كما يمكنه أن يلحظ مستوى أجوبيته عن الأسئلة التي كانت تُطرح عليه في مجالات العقل والعلم والنقل والحدوث وإثبات الخالق الموجد وتوحيده، وحول صفات الذات والفعل، وحول الرؤية والتجسيم والحركة والتحيز والحدّ، وحول الحجّة والنبوة والإمامة والمعاد والجبر والاختيار والسعادة والشقاء والحسن والقبح، بالإضافة إلى قضايا الفقه الشرعي والقيم الأخلاقية.

لقد ظهرت جلياً إمامته واقتداره في المعرفة الدينية في الأوساط الفكرية، ولهذا لا نستغرب من الإمام جعفر أن يقول - كما أورد الذهبي -: سلوني قبل أن تفقدوني؛ فإنه لا يحدثكم أحدٌ بعدي بمثل حديثي. وأن يقول عنه أبو حنيفة: ما رأيتُ أفقه من جعفر بن محمد^(٧٦).

موقفه من تشجيع الكتابة والتدوين

وكان الإمام جعفر، على نهج جدّه الإمام عليّ، يحثّ تلامذته على كتابة الحديث وتدوين العلم. قال ابن الصلاح(٦٤٣هـ): اختلف الصدر الأوّل في كتابة الحديث؛ فمنهم من كره كتابة الحديث والعلم، وأمروا بحفظه؛ ومنهم من أجاز ذلك. وممن روينا عنه كراهة ذلك عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وأبو سعيد الخدري، في جماعةٍ آخرين من الصحابة والتابعين. وممن روينا عنه إباحة ذلك وفعله عليّ وابنه الحسن وأنس وعبد الله بن عمرو، في جمعٍ آخر من الصحابة والتابعين^(٧٧). وبالفعل فقد كان بعضهم يكتب ما يمليه عليهم، ويحدثهم به من المعارف في مختلف المجالات المعرفية. ونشط تلامذته والرواة عنه في كتابة كثير من الرسائل والكراسات التي عُرفت في الأدبيات الشيعية بـ «الأصول». ونقل عن الشيخ المفيد أنهم صنّفوا منذ عهد أمير المؤمنين إلى عهد الإمام العسكري أربعمئة كتاب، تسمّى الأصول^(٧٨).

أخرج ابن سعد(٢٣٠هـ): إن عليّ بن أبي طالب خطب الناس فقال: من يشتري علماً بدرهم؟ فاشترى الحارث الأعور صحفاً، ثم جاء علياً فكتب له علماً كثيراً^(٧٩). وروى الكليني(٣٢٩هـ)، عن الحارث بن الأعور: خطب أمير المؤمنين عليّ يوماً

خطبة بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفته، وما ذكر من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أوما حفظتها؟ قال قد كتبتها، فأملاها علينا من كتابه^(٨٠).

وقد خصّص الكليني(٣٢٩هـ) في «الكافي» باباً بعنوان «باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب»، جاء فيه عن الإمام جعفر: اكتبوا؛ فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا. وقال للمفضل بن عمر: اكتب وبثّ علمك في إخوانك، فإن ميتاً فأورث كتبك^(٨١).

وعن حمزة الطيّار، عن أبي عبد الله، قال: قال لي: اكتب، فأملى عليّ: إن من قولنا: إن الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر ونهى^(٨٢).

وعن حمزة بن الطيّار قال: قال لي أبو عبد الله (الصادق): الناس على ستّة أصناف، قال: قلت: أتأذن لي أن أكتبها؟ قال: نعم، فأملى عليه الأصناف، مستتبطةً من القرآن الكريم^(٨٣).

وكان زرارة يدخل عليه أحياناً، ومعه ألواح، يكتب فيها أحاديثه وأجوبته عن الأسئلة التي يطرحها عليه^(٨٤).

إسهامات فكريّة لأصحاب الأئمة

وتشير كتب التراجم والفهارس بأن أصحاب الأئمة كان لهم إسهامٌ كتابي ظاهر في مختلف مجالات الفكر الديني آنذاك. ونشير هنا إلى نماذج قليلة ومختصرة ممّا ذكره ابن النديم في فهرسته. تطرّق في الفنّ الخامس من المقالة السادسة إلى أخبار فقهاء الشيعة وأسماء ما صنّفوه من الكتب، وقال: أول كتاب ظهر للشيعة كتاب سلّيم بن قيس الهلالي(٩٠هـ)، وهو من أصحاب أمير المؤمنين، وكان هارباً من الحجّاج؛ لأنه طلبه ليقنتله^(٨٥). ومنهم: أبان بن تغلب، ومن كتبه: كتاب معاني القرآن، كتاب القراءات، كتاب من الأصول في الرواية على مذاهب الشيعة^(٨٦). ومنهم: يونس بن عبد الرحمن، من أصحاب موسى بن جعفر، علامة زمانه، كثير التصنيف والتأليف على مذاهب الشيعة، ومن كتبه: علل الأحاديث، كتاب جامع الآثار،

كتاب الصلاة، والصيام، والزكاة، والوصايا، والفرائض^(٨٧). ومنهم: الحسن بن محبوب السرّاد، من أصحاب الرضا وابنه محمد، ومن كتبه: التفسير، وكتاب النكاح، والفرائض، والحدود والديات.

وتطرق في الفنّ الثاني من المقالة الخامسة إلى متكلمي الشيعة. وممن ذكره منهم: علي بن إسماعيل بن ميثم التمار، ووصفه بأنه أول من تكلم في مذهب الإمامة، وله من الكتب: كتاب الإمامة، وكتاب الاستحقاق^(٨٨). ومنهم: هشام بن الحكم، من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد، من متكلمي الشيعة، وممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب بالنظر، ومن كتبه: كتاب التوحيد، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء، الردّ على الزنادقة، الردّ على أصحاب الاثني عشر، كتاب الردّ على أرسطاليس في التوحيد، كتاب الوصية والردّ على من أنكرها، اختلاف الناس في الإمامة، الردّ على من قال بإمامة المفضول، كتاب الأخبار وكيف تصحّ^(٨٩). ومنهم: أبو جعفر الأحول، وكان متكلماً حاذقاً، ومن كتبه: كتاب المعرفة، وكتاب الإمامة، والردّ على المعتزلة في إمامة المفضول^(٩٠).

هذه بعض النماذج من إسهامات فقهاء ومتكلمي ومحدثي الشيعة من أصحاب الأئمة. ويتبين من عناوين كتبهم أنهم كانوا فاعلين ومتفاعلين مع المشهد الفكري، وكانت لهم مواقف علمية من مختلف التيارات الكلامية والفلسفية والدينية، سواء منها المسلمة أو الوافدة. فلم يكتفوا بالكتابة في مجالات الفكر الإسلامي، كعلوم القرآن والفقه وأصول الرواية وعلل الحديث والتوحيد والإمامة والوصية، ولم يقفوا عند مناقشة التيارات المسلمة، كالمعتزلة والمرجئة، بل ناقشوا أتباع الأديان والمذاهب الفلسفية، كالثنوية والمانوية، ونقدوا الفلسفة الأرسطية. وهذا يدلّ على اتساع آفاقهم الفكرية، وانفتاحهم على نتائج مختلف الأديان والمذاهب والتيارات. إن تلكم الكتب - للأسف - لم تصل إلينا؛ ولعل مصيرها وكثير غيرها كان الحرق والإتلاف، غير أنه لا يبعد أن تكون مضامينها متناثرة على شكل أحاديث ومرويّات عن أصحابها في مصادر الحديث الإمامي وغير الإمامي.

وبناءً على بعض النصوص والأدلة التاريخية، ذهب بعض الباحثين إلى أن الشيعة كانوا سباقين إلى الكتابة في مجال الفقه والقضاء والفكر السياسي وبحوث

الإمامة.

أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى بعض النصوص حول «مجموعة زيد بن علي»، وكتاب حول قضاء عليٍّ، ثمّ خُص إلى القول: إن النزوع إلى تدوين الفقه كان أسرع إلى الشيعة من سائر المسلمين. أما سبب ذلك في نظره فهو اعتقادهم العصمة في أئمتهم، فإنه ساقهم إلى الحرص على تدوين أقضيّتهم وفتاواهم^(٩١). أما في الفكر السياسي فقد انتهى بعض الباحثين، كالدكتور الريس، إلى أن الشيعة هم الذين أوجدوا هذا العلم، وطبعوه بطابعهم، وصاغوه الصياغة التي ارتضوها، وهم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنيّة، وهم الذين وضعوا الأساس لعلم الإمامة أو علم النظريات السياسية الإسلامية، وعيّنوا مجاله، ورسموا حدوده^(٩٢). وفي موسوعة السياسة: وكان مؤلفو الشيعة هم طلائع المؤلّفين في الفكر السياسي الإسلامي، عندما أُلّفوا في الإمامة مؤلّفات مستقلة، وتناولوها في مباحثهم الكلامية^(٩٣).

الأئمة عليهم السلام وتنمية المَلَكَات الفكرية لأصحابهم

وكان الأئمة يحرصون على تنمية المَلَكَات الفكرية والفقهية لأصحابهم، وبالأخصّ بعض الذين ظهرت عليهم علامات النبوغ، وكانوا يعتنون بهم، ويختلون ببعضهم، ويستمعون إلى أسئلتهم، ويتيحون لهم فرص المناقشة والبحث عن الأدلة وطرح الإشكالات، ويردّون على بعضها بأجوبة كُليّة قاعدية، تسهم في تنمية مَلَكَاتهم الاستنباطية.

ورد عن هشام بن الحكم أنه سأل الإمام جعفر عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممّا هو مشتق؟ فقال: الله مشتقّ من إله، والإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ولم يعبد شيئاً؛ ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر، وعبد اثنين؛ ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد. وفي الختام قال له: أفهمت يا هشام؟ قال: قلتُ: زدني: قال: لله تسعة وتسعون اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان لكل اسم منها إلهاً، ولكنّ الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء...، وفي نهاية الحديث قال له: أفهمت، يا هشام، فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتّخذين مع الله عزّ وجلّ غيره؟ قلتُ: نعم: فقال: نفعك الله به، وثبتك^(٩٤).

وورد عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (الباقر): أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم، كان ولا شيء، قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان مثكناً، فاستوى جالساً، وقال: أَحَلَّتْ (قَلَّتْ محالاً) يا زرارة، وسألت عن المكان إذ لا مكان^(٩٥).

وسأل منصور بن حازم الإمام جعفر فقال: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، مَنْ قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرايتَ ما كان وما هو كائنٌ إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل أن يخلق الخلق^(٩٦).

وعن أبي بصير: سألتُ أبا عبد الله (جعفر) عن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؟ فقال: نزلت في عليٍّ والحسن والحسين، فقلتُ له: إن الناس يقولون: فما له لم يسمَّ علياً وأهل بيته في كتاب الله عزَّ وجلَّ؟ قال: فقال: قولوا لهم: إن رسول الله نزلت عليه الصلاة ولم يسمَّ الله ثلاثاً، ولا أربعاً، حتى كان رسول الله هو الذي فسَّرَ ذلك لهم؛ ونزلت عليه الزكاة ولم يسمَّ لهم من كلِّ أربعين درهم درهم، حتى كان رسول الله هو الذي فسَّرَ ذلك لهم؛ ونزل الحج فلم يقلُّ طوفوا أسبوعاً، حتى كان رسول الله هو الذي فسَّرَ ذلك لهم^(٩٧).

وعن أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم أنه قال لأصحابه: ما لكم والقياس؛ إن الله لا يُسأل كيف أحلَّ؟ وكيف حرَّم؟^(٩٨).

وعنه قال لهشام: يا هشام، إن الله تبارك وتعالى بشرَّ أهل العقل والفهم في كتابه، فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾...، يا هشام، إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة؛ وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة؛ وأما الباطنة فالعقول^(٩٩).

وفي مستطرفات السرائر، لابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ)، عن الإمام جعفر الصادق قال: إنما علينا أن نلقي عليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا.

وورد عن الإمام عليّ الرضا: إنما علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع^(١٠٠). وكانوا يوجهونهم إلى التفكير الاستدلالي، وي طرحون عليهم القواعد الكلية التي تنطبق على وقائع ونوازل متعدّدة، ويوجهونهم للتفريع عليها.

ومن الشواهد التي يمكن أن يُشار إليها حول ما ورد عنهم في مجال القواعد الأصولية والفقهية: ما جاء عن زرارة قال: قلتُ له (أي للإمام جعفر الصادق): الرجل

ينام وهو على وضوءٍ أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ وبعد محادثة بينهما، قال له: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك بأمر بين، وإلا فإنه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر. وهي تشير إلى قاعدة الاستصحاب^(١٠١).

وورد عنه: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، وما لم تعلم فليس عليك^(١٠٢).

وهي تشير إلى قاعدة أصالة الطهارة.

وعنه: كل شيء يكون فيه حلالاً وحراماً فهو لك حلالاً أبداً، حتى تعرف

الحرام منه بعينه فتدعه^(١٠٣). وهي تشير إلى قاعدة أصالة الحل^(١٠٤).

وكان في أصحابهم من كان ملماً بالفقه المقارن، ومطلعاً على فتاوى التيارات

الفقهية الأخرى، فوجههم الأئمة للإفتاء حسب توجهات المستفتي منهم، وطرح فقه أهل

البيت أثناء ذلك.

ورد أن أبا جعفر الباقر وجهه أبان بن تغلب إلى الإفتاء، وقال له: اجلس في

مجلس المدينة وأفت الناس؛ فإني أحب في شيعتي مثلك^(١٠٥).

وقال له أبو عبد الله جعفر الصادق: جالس أهل المدينة، فإني أحب في شيعتنا

مثلك^(١٠٦).

وقال له أبان: إني أقعد في المسجد فيجيئون الناس، فيسألوني، فإن لم أجبهم

لم يقبلوا مني، وأكره أن أجيبهم بقولكم وما جاء منكم، فقال له: انظر ما علمت

أنه من قولهم فأخبرهم بذلك^(١٠٧).

وعن معاذ بن مسلم الهراء النحوي، أن أبا عبد الله جعفر الصادق قال له: بلغني

أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس، قال: قلت: نعم، وقد أردت أن أسألك عن ذلك قبل

أن أخرج، إني أقعد في الجامع فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته

بالخلاف لكم أخبرته بما يقولون، ويجيء الرجل أعرفه بحببكم أو بمودتكم فأخبره

بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا،

وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: اصنع كذا؛ فإني

أصنع كذا^(١٠٨).

واهتم فريق من أصحابه بالكلام وحضور مجالس المناظرة والجدل الكلامي

ومجادلة النظائر من مختلف تيارات المسلمين وغيرهم. وكان الإمام يرشدهم إلى قواعد المناظرة، ويبين لهم نقاط القوة والضعف في أساليبهم، ويشجع المتمكن منهم على مواصلة الجدل والحوار الفكري مع أقطاب الفرق.

روى الكليني أن الإمام جعفر الصادق شهد مناظرة بعض أصحابه من المتكلمين مع أحد الشاميين، فلما انتهوا جعل يقيم كل واحد منهم، ويبين له موطن القوة والضعف لديه، قال لحرمان بن أعين: تجري الكلام على الأثر، فتصيب؛ وقال لهشام بن سالم: تريد الأثر، ولا تعرفه؛ وقال لأبي جعفر الأحول: قياس رواج، تكسر باطلاً باطل؛ وقال لقيس بن الماصر: تمزج الحق مع الباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان؛ وقال لهشام بن الحكم: لا تكاد تقع، تلوي رجليك إذا هممت بالأرض طرت، مثلك فليكلّم الناس، فاتق الزلّة... إلخ^(١٠٩). واشتهر بعضهم، مثل: هشام والأحول والميثمي، بحضور البيهية وقوة الجدل، ونقل المفيد جملة من مناظراتهم في كتابه (المجالس) مع متكلمين وفقهاء وأصحاب مقالات من مختلف التيارات والاتجاهات.

ونقل المسعودي عن كتاب «المجالس»، لأبي عيسى الوراق (٢٤٧هـ)، مناظرة لهشام بن الحكم (١٧٩هـ) مع شيخ المعتزلة البصريين عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، حول الإمامة، حيث وجه إليه عدة أسئلة تمهيدية حول علّة خلق الله تعالى لبعض أعضاء الجسم، كالعين والأذن واللسان، والأخير يجيبه، ثم توجه إليه بسؤال عن وظيفة القلب، فأجابه: لتكون هذه الحواس مؤدّية إليه؛ فيكون مميّزاً بين منافعها ومضارّها، فقال هشام: فكان يجوز أن يخلق الله سائر حواسك ولا يخلق لك قلباً تؤدّي هذه الحواس إليه؟ قال عمرو: لا، فسأله عن السبب، فقال: لأن القلب باعث لهذه الحواس على ما يصلح له، فلو لم يخلق الله فيها انبعاثاً من نفسها استحال أن لا يخلق لها باعثاً يبعثها على ما خلقت له إلا بخلق القلب، فيكون هو الباعث لها على ما تفعله، والمميّز لها بين مضارها ومنافعها^(١١٠)، وأضاف في الكافي: إن هشاماً توجه إليه قائلاً: يا أبا مروان، فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً، يصحّ لها الصحيح، ويتيقن به ما شك فيه، ويترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً، يردون إليه شكهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً

لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟^(١١١).

وروى ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، أن ملحداً جاءه، فقال له: أنا أقول بالاثنين، وقد عرفتُ إنصافك، فلستُ أخاف مشاغبتك، فقال له هشام، وهو مشغولٌ بثوب ينشره: حفظك الله، هل يقدر أحدهما أن يخلق شيئاً لا يستعين بصاحبه عليه؟ قال: نعم، قال هشام: فما ترجو من اثنين، واحد خلق كل شيء أصحّ لك! فقال: لم يكلمني بهذا أحدٌ قبلك. والرواية تدلّ على أنه كان معروفاً، وله مصداقية في الجدال الكلامي. ونقل ابن قتيبة حواراتٍ أخرى له مع المويذ من علماء المجوس^(١١٢).

الكيان المدرسي لأهل البيت

والواقع أن مدرسة أهل البيت شهدت في زمان الإمامين الباقر والصادق نهضةً فكرية ومعرفية واسعة، فقد تمّ فيها توضيح وشرح المعالم العامّة لمدرسة أهل البيت في شتى المعارف الإسلامية، وتبينت لأتباعهم ومحبيهم طبيعة المرجعية الدينية التي يمتثلونها. وتمّ نفض الغبار عن أبعادها الدينية والاجتماعية.

وكانت الجماهير قبل ذلك تجهل كثيراً من فقههم وتعليماتهم الدينية والحياتية؛ نتيجة للظروف الصعبة التي أحاطت بالأئمة وأتباعهم.

ورد عن الإمام جعفر الصادق: كانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر (الباقر) وهم لا يعرفون مناسك حجّهم وحلالهم وحرامهم، حتّى كان أبو جعفر، ففتح لهم وبين لهم حتّى صار الناس يحتاجون إليهم من بعدما كانوا يحتاجون إلى الناس^(١١٣).

ويعدّ من النتائج البارزة للدور الفكري الذي قام به الإمامان الباقر والصادق أن مدرسة أهل البيت غدت - وبالأخصّ في زمن الإمام الصادق - معروفةً بمصادرها ورموزها ومرتكزاتها الفكرية ومبانيها الفقهية. وقد رأينا الإمام جعفر في أجوبته على أبي حنيفة، في المجلس الذي عقده المنصور العباسي، يصرّح بمدرسة أهل البيت فيقول: «ونحن نقول كذا»، إلى جانب ذكر آراء أهل الحديث والرأي.

ويظهر أن بعض الأئمة من قبل كانوا يصرّحون بذلك في بعض الأوساط، وإن لم يكن بهذا الوضوح، كما في هذا الدور. أخرج أبو نعيم، عن الزهري، أنه وجماعة دخلوا على الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين، فسألهم: فيم كنتم؟ قال: تذاكرنا

الصوم، فأجمع رأيي ورأي أصحابي على أنه ليس من الصوم شيء واجب إلا شهر رمضان، فقال: يا زهري، ليس كما قلتم، الصوم على أربعين وجهاً، إلى أن ذكر صوم المريض والمسافر، فقال: إن العامة اختلفت فيه؛ فقال بعضهم: يصوم؛ وقال قوم: لا يصوم؛ وقال قوم: إن شاء صام، وإن شاء أفطر؛ أما نحن فنقول: يفطر في الحالين جميعاً، وعليه القضاء، واستشهد بقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١١٤).

وبلغ الإمام جعفر عن أحد أصحابه، وهو معاذ بن مسلم النحوي، أنه يجلس للإفتاء، فسأله عن ذلك، فأجابه قائلاً: يجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: اصنع كذا؛ فإني أصنع كذا^(١١٥).

لقد كان أتباع أهل البيت وموالوهم قبل زمن الصادق، يُعرفون بشيعة عليّ والحسين، أو بالشيعة بشكل عام. وثمة تطورٌ ملفتٌ حصل في عصر الإمام جعفر، له دلالاته التاريخية، حيث يستفاد من بعض الروايات أن أتباعه ومحبيه كانوا يضافون إليه، وينسبون إليه، ويعرفون بـ «الجعفرية» في زمانه، مما يدلّ على أنه بالفعل صار لهم كيانٌ فكري معنوي معروف. ورد عن زيد الشحام قال: قال لي أبو عبد الله: اقرأ على من ترى أنه يطيعني ويأخذ بقولي السلام، وأوصيكم بتقوى الله عزّ وجلّ والورع في دينكم، إلى أن قال: صلوا عشائركم، واشهدوا جنائزهم، وعودوا مرضاهم، وأدوا حقوقهم؛ فإن الرجل منكم إذا ورع في دينه، وصدق الحديث، وأدى الإمانة، وحسن خلقه مع الناس، قيل: هذا جعفريٌّ، فيسرّني ذلك، ويدخل عليّ منه السرور، وقيل: هذا أدب جعفر^(١١٦). وفي روايةٍ أخرى: قال أبو الصباح الكناني لأبي عبد الله: ما نلقى من الناس فيك؟ فقال أبو عبد الله: وما الذي تلقى من الناس في؟ فقال: لا يزال يكون بيننا وبين الرجل الكلام، فيقول: جعفريٌّ خبيث، فقال: يعيركم الناس بي؟ فقال له أبو الصباح: نعم، قال: فقال: ما أقلّ والله من يتبع جعفرًا منكم، إنما أصحابي من اشتدّ ورعه، وعمل لخالقه، ورجا ثوابه، فهؤلاء أصحابي^(١١٧).

فالكناني يشير إلى ما كانوا يلقونه أثناء بيانهم آراءهم الفقهية وحججهم الكلامية لبعض معارفهم من التيارات الأخرى، فإنهم سرعان ما ينسبونهم إلى الإمام جعفر. ويبيد الإمام جعفر تأسّفه لذلك، مع أن كثيراً من المنتمين إليه - كما هي

العادة . لا يتقيدون بتعليماته التفصيلية.

وفي هذه المرحلة يحدّد أبان بن تغلب . وهو أحد أصحاب الإمام جعفر البارزين . معياراً واضحاً يُعرّف به الشيعة من غيرهم من تيارات المسلمين: عن عبد الرحمن بن الحجّاج: كنت في مجلس أبان، فجاءه شابٌّ، وقال: يا أبا سعيد، أخبرني كم شهد مع عليّ بن أبي طالب من أصحاب النبي؟ فقال له: كأنك تريد أن تعرف فضل عليّ بمن تبعه من أصحاب رسول الله؟ قال: هو ذلك، فقال: والله ما عرفنا فضلهم إلاّ باتباعهم إيّاه. وقال أبان لأبي البلاد: تدري من الشيعة؟ الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله أخذوا بقول عليّ، وإذا اختلف الناس عن عليّ أخذوا بقول جعفر بن محمد^(١١٨). وأبان بن تغلب كان من تلامذة الإمام جعفر الصادق البارزين، وصفه الحاكم النيسابوري بقاضي الشيعة، وحديثه مخرّج في الصحيحين. وعرفه الذهبي بأنه شيعي جلدٌ، لكنه صدوق^(١١٩).

وإذا نظرنا في حقيقة المعيار الذي حدّده أبان بن تغلب نجده يتمحور حول مرجعية أئمة أهل البيت في الدين، وهو ما أكّدته النصوص الدينية.

دور الإمامين الباقر والصادق في توضيح معالم التشيع

ويُتفق عددٌ من الباحثين من مختلف الاتجاهات الفكرية على دور كلٍّ من الإمامين محمد الباقر وابنه جعفر الصادق في إبراز وتوضيح ونشر الفكر الشيعي الإمامي في هذه المرحلة التاريخية.

يرى الدكتور النشار أن الإمام أبا جعفر محمد بن علي الباقر أخذ يرسى قواعد «عقيدة الإمام»، ويضعها في أسلوبها المنهجي، الذي سنراه يتّضح عند ابنه جعفر الصادق على أكبر صورة^(١٢٠).

ووصف أحمد أمين الإمام جعفر بأنه أكبر شخصيات ذلك العصر في التشريع الشيعي، بل ربّما كان أكبر الشخصيات في ذلك، في العصور المختلفة. وكثيرٌ من أحاديث الإمامة ونظمها تُروى عنه. ويظنّ - حسب تعبيره - أن فكرة المهديّة وعصمة الأئمة وتقديسهم وإعلاء شأنهم نبتت في ذلك العصر^(١٢١).

وحسب الخربوطلي، إن جعفر الصادق نادى بالانحصار الخلافة في أولاد الحسين، دون الحسن^(١٢٢).

ويذهب الدكتور الجابري إلى أن جعفر الصادق الإمام الشيعي الأكبر قد توفى سنة ١٤٨هـ، وأنه تمّ في عهده تدوين الحديث والفقه والتفسير من وجهة نظر الشيعة، وبعبارة أخرى: تمّ في عهده، وبإشرافه، تنظيم الفكر الشيعي، وصياغة قضاياها الأساسية صياغةً نظرية^(١٢٣).

أما المستشار عبد الجواد فقد تردّد في تحديد دور الإمامين الباقر والصادق في بلورة الفكر الشيعي؛ فتراه مرّةً يقرّر أن للإمام جعفر دوراً لا ينكر في عملية التأسيس النظري الأولى للشيعة الإمامية، خلافاً للمتكلّمين السنيّين - حسب كلامه -؛ وتجده مرّةً أخرى ينفي أن يكون الصادق هو الذي أنشأ التشيع الإمامي، وبنى منظومته النظرية بكاملها^(١٢٤). وأخيراً قرّر بأن المواقف المروية عن الباقر والصادق، والتي تشير إلى تبيينهما لمفهوم «الإمامة الموازية»، ومفهوم «التقية»، ومفهوم «العصمة»، وفي مصادر غير متّهمة، تجعله يميل إلى القول بأن الروايات المنسوبة إليهما في ما يتعلّق بهذه المفاهيم ليست مكوّبةً عليهما بالضرورة^(١٢٥).

إن بعض الكتّاب يتعامل مع مرويات المصادر الإمامية بمواقف مسبقة، فيشكك في مصداقيتها بالجملة؛ تأثراً بما تناقلته مصادر التراث السائد، أو مجازاةً لمواقف السلطة الدينية الموروثة. ولو أمعنوا النظر فيها، وحاولوا التجرد عن تلكم التأثيرات، وأتبعوا أساليب الموازنة والمقارنة، وقرأوها في ضوء التطور التاريخي، فربما انتهوا إلى نتائج مختلفة.

ومن العجّب أن بعض الباحثين يشكك في أيّ حديث أو رواية أو حادثة تاريخية كانت مؤيدةً لاتجاهٍ فكريّ معين، وإن كان قد أخرجها محدّثون معروفون من غير ذلك الاتجاه في مصادرهم؛ بدعوى أنها موضوعةٌ ومدسوسة فيها.

ونظراً إلى أن حديث الإمام جعفر غلب على مصادر الحديث عند المسلمين الإمامية الاثني عشرية، وغداً مصدراً لفكرهم وفقههم وحديثهم، فقد نُسب الفقه الإمامي، وكذلك المذهب الإمامي، إليه، فقيل: المذهب الجعفري؛ والفقه الجعفري. صرّح الدكتور فروخ بالقول: لا خلاف أن مذهب الشيعة الإمامية منسوبٌ إلى جعفر الصادق. وعلى هذا يجب أن يكون معظم الأقوال والآراء في هذا المذهب للإمام جعفر نفسه، مع الإيقان بأن كثيراً من تفاصيل المذهب الجعفري يجب أن يكون قد نشأ في أزمنة متأخرة، كما هو الشأن في تطوّر كلّ مذهب^(١٢٦).

ويقول الدكتور فاروق عمر: وقد لعبت شخصية الصادق دوراً في تبلور مذهب الشيعة الإمامية، أو ما يُسمّى بالاثني عشرية، فلقد استطاع أن يوضّح أصول هذا المذهب، الذي يُنسب إليه عادةً، فيُسمّى بالمذهب الجعفري^(١٢٧).

وهو في الواقع من صميم مذهب عليّ - كما عبر المستشار الجندي -^(١٢٨).

ويجدر أن نستذكر هنا، بأن فكرة الوصيّة ظهرت مبكراً في التاريخ، غير أن السلطة السياسية والدينية قرّرت شيطنتها وشيطنة من آمن بها، وإرجاعها وإرجاع المؤمنين بها إلى عناصر أجنبية.

وقد ارتبط التشيع منذ اليوم الأول بشكلٍ عضويٍّ بمواقف الإمام عليّ الفكرية والسياسية، وبذلك عُرف الشيعة على ألسنة الرواة ومصادر التاريخ والمقالات. وهذه القضية من الواضح بمكان، بحيث يفترض أن لا تخفى على الدارس. ويوضّح المستشار ياسين رأيهِ فيها بقوله: إن مفهوم «وراثة النبوة»، ببواطنها وأسرارها، كما انتهى إليه الطرح الشيعي النظريّ، لا بُدَّ أن يحمل بصمةً من مفهوم عليّ الأوّل عن «وراثة النبيّ»، إن لم يكن في ذاته مجرد صيغة متطوّرة عن هذا المفهوم الأخير^(١٢٩). وانتهى إلى القول: نميل إلى تفسير التشيع النظري بوجه عامّ بأنه حاصل جمع جدلي بين المواقف السياسية والفكرية الأولى لعليّ وبين أحداث الصراع السياسي الدموي اللاحق على الفتنة^(١٣٠).

وبالفعل، كان أبناء الإمام عليّ حملة علمه، والأمناء على تراثه الفكري، الذي استقامه من معين رسول الله ﷺ، وقد انتقل عبرهم إلى تلامذتهم وأصحابهم، وإلى الرواة عنهم.

وكما ذكر أبو زهرة، قام أولئك الأبناء الأبرار بالمحافظة على تراث أبيهم الفكري، وهو إمام الهدى، فحفظوه من الضياع. وأضاف: كان سلفهم ينقله إلى خلفهم بالرواية، فكان البيت العلوي فيه علم الرواية عن عليّ، روى عنه ما رواه عن الرسول كاملاً، ورووا عنه فقهه وفتاواه كاملة^(١٣١).

ويؤيد ذلك ما رواه الفروخ (٢٩٠هـ)، عن أبي جعفر الباقر: واللّه لو كنّا نحدّث الناس أو حدّثاهم برأينا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نحدّثهم بآثار عندنا من رسول الله، يتوارثها كابرٌ عن كابر^(١٣٢).

وفي بعض المصادر أن الإمام أبا جعفر الباقر كان يؤكّد أنهم يمثلون المرجعية

في الدين. جاء في تفسير الطبري والكا في أنه كان يقول: نحن أهل الذكر^(١٣٣). وعن أبي عبد الله جعفر الصادق: حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله عز وجل^(١٣٤). وعدّ الحاكم النيسابوري أصحّ أسانيد أهل البيت: جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ، إذا كان الراوي عن جعفر ثقة^(١٣٥). ومن المفارقات ما ذهب إليه ابن حبان من أنه يحتجّ بحديثه إذا كان من غير رواية أولاده^(١٣٦)؛ لأنه رأى أن أحاديثهم لا توافق نظراته.

ونقل أبو نعيم (٤٣٠هـ) عن بعض السلف من المحدّثين، في سياق حديث الإمام علي الرضا في نيشابور عبر هذه السلسلة السندية، قوله: لو قرئ هذا الإسناد على مجنون لأفاق. ونسبه ابن حجر الهيثمي إلى أحمد بن حنبل، ولعله هو صاحب القول^(١٣٧). والخلاصة التي ننهي إليها هي أن الظروف التاريخية التي مرّ بها أئمة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم والمتعاطفون معهم، طوال مسيرتهم التاريخية، فرضت عليهم تحديات وأوضاعاً صعبة. ومع كل الضغوط التي مرّوا بها فإنهم استفادوا من بعض الانفراجات السياسية في نشر مناهجهم ومعارفهم في مختلف المجالات الفكرية الدينية، وقدّموا إسهامات بارزة وملموسة في مختلف المعارف الفكرية الإسلامية. وكانت مجالسهم تستوعب طلاب الفكر والكلام والفقّه والتفسير والرواية من مختلف الاتجاهات الفكرية.

وكان من نتائج النهضة الفكرية التي أحدثتها الإمامان الجليلان أن ساد الوعّي في أوساط أتباعهم والمتعاطفين معهم. ودوّنت روايات الأئمة من قبيل تلامذتهم والرواة عنهم في الفقّه والتفسير والكلام والأخلاق وسائر المجالات الدينية. وانتشرت المعارف الفكرية لمدرسة أهل البيت في شتى المجالات الدينية، وتبيّنت المعالم العامة للفكر الإسلامي الإمامي.

المواش

- (١) مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم: ٩٧٩، ح ٢٤٠٤، بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، الرياض.
- (٢) المصدر السابق: ٩٨١، ح ٢٤٠٩.
- (٣) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ٧: ١٣١، بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦م.
- (٤) المصدر السابق ٥: ٢٣٩.
- (٥) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ٤٢١، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م؛ وأحمد بن حمد الخليفي، الاستبداد: ٤٨، ط١، ٢٠١٣م.
- (٦) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٢: ٢٦٦ (الهامش)، دار صادر، ط١ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٢٥هـ؛ وراجع: الخليفي، الاستبداد: ٤٨.
- (٧) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٤: ٧٣، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- (٨) أبو الفرج الإصهاني، مقاتل الطالبين: ١٢٢، دار المعرفة، بيروت.
- (٩) محمد بن محمد بن النعمان المفيد، الإرشاد: ١٦٣، مؤسسة الأعلمي، ط٣، ١٩٧٩م.
- (١٠) الخليفي، الاستبداد: ٤٨.
- (١١) صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي: ٧٩، مركز، الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م.
- (١٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥: ٢٥٣؛ وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٧: ٣١٩.
- (١٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام ٣: ٢٦٦، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت.
- (١٤) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: ١٦٢، دار الفكر العربي.
- (١٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٣.
- (١٦) محمد أبو زهرة، الشافعي: ٢٢، دار الفكر العربي.
- (١٧) محمد الرشيد العقيلي، الشيعة: نشأتها وتطورها: ١٩٤، المملكة الأردنية الهاشمية - عمان، ط١، ١٩٨٠م.
- (١٨) سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة: ١٩٤، دار الجيل، بيروت.
- (١٩) محمد العقيلي، الشيعة: ١٩٥.
- (٢٠) سميرة الليثي، جهاد الشيعة: ١٩٤.
- (٢١) محمد العقيلي، الشيعة: ٢٠٣.
- (٢٢) السبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٣٤٩ - ٣٥٠، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة نينوى الحديثة، طهران؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٧٠.
- (٢٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام ٣: ٢٩٣: ٢٩٦.
- (٢٤) السبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٣٦٠.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٦١.
- (٢٦) أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري ٩: ١٨٥، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار التراث، بيروت.

- (٢٧) محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل: ١٧٠، دار الفكر العربي؛ وعبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة: ٤٤، مطبعة السريان، بغداد، ١٩٤٥م.
- (٢٨) أحمد الخليلي، الاستبداد: ٣٣٤.
- (٢٩) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٢: ٢٢٢، ضبط تصحيح وتعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م، بيروت.
- (٣٠) أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي ٢: ٢٠٦، تحقيق: محمد النائيني، دار الأضواء، ط١، ١٩٨٨م.
- (٣١) الكليني، أصول الكافي ١: ٣٦٧.
- (٣٢) علي آقا نوري، نشأة التشيع وبداية ظهور الفرق الشيعية، تعريب: علي محسن، دار الصفاة، ط١، ٢٠١٢م، بيروت.
- (٣٣) السبسط ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ٣٣٧.
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) المفيد، الإرشاد: ٢٦٣؛ وأبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ١٨٦، مكتبة الخانجي ودار الفكر، القاهرة، ١٩٩٦م.
- (٣٦) المفيد، الإرشاد: ٢٦٥.
- (٣٧) عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، ١٠٨، تحقيق: حسن السندوبي، ط١، ١٩٣٣م، المطبعة الرحمانية، مصر.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٠٦.
- (٣٩) محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ١٢٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٤٠) أبو السعادات ابن الأثير الجزري، جامع الأصول ١١: ٣٢٢، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، ١٩٧٢م.
- (٤١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٣: ١٢٠.
- (٤٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ٦٨٨، دار الفكر العربي.
- (٤٣) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٦٦، تحقيق: محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- (٤٤) أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ١٩٩؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٦.
- (٤٥) ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة: ٢٠١، تعليق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة القاهرة، ط٢، ١٩٦٥م؛ ومحمد أبو زهرة، الإمام الصادق: ٣٨: ٦٦.
- (٤٦) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية: ٢٦٩، دار النهضة العربية، ١٩٩١م، بيروت.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢٧٠.
- (٤٨) الكليني، أصول الكافي ١: ٤٦٤.
- (٤٩) حامد حفني داوود، مقدّمة على كتاب الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ١٧، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٩م، بيروت.

- (٥٠) دوايت م رونلندن، عقيدة الشيعة: ٢٨٠، مؤسسة المفيد، بيروت، ط١، ١٩٩٠، بيروت؛ وراجع: سميرة الليثي، جهاد الشيعة: ٢١٣.
- (٥١) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ٢١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- (٥٢) صبحي الصالح، مصطلح الحديث: ٢٦٣، دار العلم للملايين، ط١٢، ١٩٨١م.
- (٥٣) ابن تيمية، منهاج السنّة ٧: ٥٢٣، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط١، ١٩٨٦م.
- (٥٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٦.
- (٥٥) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٢: ١٠٣ - ١٠٤.
- (٥٦) النجاشي، رجال النجاشي ١: ٧٩.
- (٥٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٤: ١٣٣.
- (٥٨) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: ٩٩.
- (٥٩) أمير علي الهندي، مختصر تاريخ العرب: ١٩٣، ترجمة: عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت.
- (٦٠) الكليني، أصول الكافي ١: ١٥٦.
- (٦١) المصدر السابق ١: ١٥٩.
- (٦٢) المصدر السابق ١: ١٦٨.
- (٦٣) المصدر السابق ١: ١٣٠.
- (٦٤) المصدر السابق ١: ١٣٢.
- (٦٥) المصدر السابق ١: ١٧٦.
- (٦٦) المصدر السابق ١: ٢٢١.
- (٦٧) المصدر السابق ١: ٢١٠.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) المصدر نفسه.
- (٧٠) ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة: ٢٠١.
- (٧١) المفيد، الإرشاد: ٢٧٠.
- (٧٢) صبحي الصالح، النظم الإسلامية: ٢٢١، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٢م.
- (٧٣) النجاشي، رجال النجاشي ١: ١٣٨.
- (٧٤) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٢٠٩.
- (٧٥) أبو الموفق المكي الخوارمي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ١: ١٧٣، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند - حيدر آباد الدكن، ١٣٢١هـ؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٨، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٦م، بيروت؛ ومحمد أبو زهرة، أبو حنيفة: ٨١، دار الفكر العربي.
- (٧٦) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ١٦٦.
- (٧٧) ابن الصلاح، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح: ٣٦٢، تحقيق: بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة.
- (٧٨) محمد بن عليّ ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٣، دار الأضواء، راجعه: محمد بحر العلوم،

بيروت.

- (٧٩) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٤٤٧، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٥م.
- (٨٠) الكليني، أصول الكافي ١: ١٩٠؛ ومحمد بن علي الصدوق، التوحيد: ٣١، دار المعرفة، تصحيح وتعليق: هاشم الطهراني.
- (٨١) الكليني، أصول الكافي ١: ١٠٣ - ١٠٥.
- (٨٢) المصدر السابق ١: ٢١٥.
- (٨٣) المصدر السابق ١: ٣٦٤.
- (٨٤) محمد بن عمر الكشي: ١٣٠، تقديم: أحمد الحسيني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- (٨٥) محمد بن يعقوب النديم، فهرست النديم: ٢٧٦، تحقيق: رضا تجدد، ١٩٧١م.
- (٨٦) المصدر نفسه.
- (٨٧) المصدر نفسه.
- (٨٨) المصدر السابق: ٢٢٣.
- (٨٩) المصدر السابق: ٢٢٤.
- (٩٠) المصدر نفسه.
- (٩١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٩٧، تقديم: محمد حلمي، دار الكتاب المصري، ٢٠١١م.
- (٩٢) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات الإسلامية السياسية: ٨٥، دار المعارف بمصر، ط٤، ١٩٦٧م.
- (٩٣) عبد الوهّاب الكيالي وزملاؤه، موسوعة السياسة ١: ٦٧١، ط١، ١٩٧٩م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- (٩٤) الكليني، أصول الكافي ١: ١٦٦.
- (٩٥) المصدر السابق ١: ١٤٥.
- (٩٦) المصدر السابق ١: ١٩٩.
- (٩٧) المصدر السابق ١: ٣٤٢.
- (٩٨) المصدر السابق ١: ١١١.
- (٩٩) المصدر السابق ١: ٥٦ - ٦٠.
- (١٠٠) الفيض الكاشاني، الأصول الأصلية: ٩٢، تصحيح وتحقيق: حسن قاسمي، المدرسة العليا للمطهري، ١٣٨٧هـ.ش.
- (١٠١) المصدر السابق: ٩٣.
- (١٠٢) المصدر السابق: ٩٥.
- (١٠٣) المصدر السابق: ١٠٠.
- (١٠٤) عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ١٢٣، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، ط١، ١٩٩٢م.
- (١٠٥) النجاشي، رجال النجاشي ١: ٧٤.

- (١٠٦) الكشّي، رجال الكشّي: ٢٨٠.
- (١٠٧) المصدر السابق: ٢٨٠.
- (١٠٨) المصدر السابق: ٢١٨.
- (١٠٩) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٢٧.
- (١١٠) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ٤: ١٠٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، ١٩٨٣م، بيروت.
- (١١١) لأحظنا وجود سقطٍ في المروج، فأكملنا الحوار من: الكليني، أصول الكافي ١: ٢٢٣.
- (١١٢) ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار ٢: ١٥٤، دار الكتاب العربي، بيروت، إعادة طبعة دار الكتب المصرية لسنة ١٩٢٥م.
- (١١٣) الكليني، أصول الكافي ٢: ٢٤.
- (١١٤) أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ١: ٨٦.
- (١١٥) الكشّي، رجال الكشّي: ٢١٨.
- (١١٦) الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٠٠.
- (١١٧) الكليني، أصول الكافي ٢: ٨٣؛ والكشّي، رجال الكشّي: ٢٢٠ (مع اختلافٍ يسير).
- (١١٨) النجاشي، رجال النجاشي ١: ٧٨.
- (١١٩) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث: ١٣٦ دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٧٧م؛ ومحمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥، دار المعرفة، بيروت.
- (١٢٠) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ٢: ١١٢، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧م.
- (١٢١) أحمد أمين، ضحى الإسلام ٣: ٢٦١.
- (١٢٢) علي حسني الخربوطلي، الإسلام والخلافة: ١٦٩، دار بيروت، ١٩٦٩م.
- (١٢٣) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ١: ٦٦، مركز دراسات الوحدة العربية.
- (١٢٤) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: ٨٨: ٩٩، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م، الدار البيضاء.
- (١٢٥) المصدر السابق: ٢١٩.
- (١٢٦) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي: ٢٦٨، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣م.
- (١٢٧) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين: ٩٨.
- (١٢٨) عبد الحلیم الجندي، الإمام جعفر الصادق: ١٨٨، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧م.
- (١٢٩) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: ٢١٣.
- (١٣٠) المصدر السابق: ٢١٤.
- (١٣١) أبو زهرة، الإمام زيد: ١٦٣، دار الفكر العربي.
- (١٣٢) محمد بن الحسن الفروخ، بصائر الدرجات: ٣٢٠، تعليق: ميرزا محسن، مؤسسة الأعلمي، طهران.
- (١٣٣) أبو جعفر الطبري، تفسير الطبري ٧: ٥٨٧، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م، بيروت؛

-
- والكليبي، أصول الكافي ١: ٢٦٨.
- (١٣٤) الكليبي، أصول الكافي ١: ١٠٥؛ وراجع: صبحي الصالح، النظم الإسلامية: ٢٢٣، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٢م، بيروت؛ وبنفس المضمون راجع: محمد بن الحسن الفروع، بصائر الدرجات: ٣٢٠.
- (١٣٥) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث: ٥٥.
- (١٣٦) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٢: ١٠٤.
- (١٣٧) أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ١٩٢؛ وابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة: ٢٠٥.

حديث سجود المرأة لزوجها

نقدٌ متنيّ ثلاثيّ الأبعاد (لغويّ، أدبيّ، ثقافيّ)

أ. محمد حسين شيرزاد (*)

أ. محمد حسن شيرزاد (**)

د. مهدي إيزدي (***)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مقدّمة

أدّى التواصُلُ الثقافيّ بين العالم الإسلاميّ والعالم الغربيّ، بوصفه حادثة كبيرة في القرن الماضي، إلى ظهور أسئلةٍ واحتياجاتٍ جديدةٍ في المجتمعات الإسلامية، حيث تحتاج الإجابة عنها إلى إعادة قراءة القرآن وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام. ولا شكّ في أن من أهمّ المسائل في هذه المرحلة، والتي تحتاج إلى اكتشاف واستخراج المداخل القرآنية / الروائية، بحث «كيفية العلاقة بين الزوج والزوجة». ويبدو بيان العلاقة بينهما للوهلة الأولى أمراً في غاية البساطة، بيد أن وجود بعض الروايات في هذا الشأن يورّدي إلى ظهور الكثير من التحدّيات. وفي هذه المقالة نسعى إلى بيان نموذج واحد من هذه الروايات، ونعمل على بحثه ومناقشته.

إن الحديث المأثور عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «لو أمرتُ أحداً أن يسجد لأحبرٍ لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها»، والذي ورد ذكره - مع اختلافاتٍ قليلة - في مختلف مصادر أهل السنّة والإمامية، قد أثار الكثير من الأسئلة التي يمكن تتبّعها على

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في جامعة الإمام الصادق عليه السلام (قسم علوم القرآن والحديث).

(**) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في جامعة الإمام الصادق عليه السلام (قسم علوم القرآن والحديث).

(***) أستاذٌ مساعدٌ في قسم علوم القرآن والحديث - جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

صفحات المواقع الاجتماعية والفضاء الافتراضي. من الواضح أن تغليب موقع الرجل على موقع المرأة في البيت ومحيط الأسرة، الذي يعبر عن سيادة الرجل في أجواء البيت، يتعارض مع الثقافة الشائعة في العصر الراهن، والتي تحققت بفعل منح الطرفين موقعاً متساوياً في المجتمع.

إن كُتاب هذه السطور مطلعون على الإجابة عن هذه الأسئلة بأسلوب فقه الحديث في الفضاء المجازي، ولكن بالنظر إلى تقدير الجهود المبذولة فقد أرادوا مناقشة هذه الرواية من زاوية جديدة، وباتجاه نقدي. وبعبارة أخرى: إن هذه المقالة، بدلاً من توظيف الفنون المعروفة في فقه الحديث، تسعى إلى تطبيق الأدوات الحديثة في نقد الحديث؛ لكي تعمل - من خلال القيام بالدور المتمم تجاه الدراسات السابقة - على إظهار الزوايا الخفية الأخرى من هذه الرواية.

ولأجل الوفاء بهذه الغاية سوف نقوم أولاً بجولة سريعة على وجود هذه الرواية في المصادر الروائية لدى الفريقين، وبعد التعريف بالأبعاد المتنوعة لنقد هذا الحديث، سوف نركز بحثنا على مجرد النقد المتني له على المستويات الثلاثة: اللغوية؛ والأدبية؛ والثقافية. وفي نهاية المطاف سوف نحكم على أصالة متن هذه الرواية في ضوء الأدوات المستعملة.

الحديث في مصادر المسلمين الروائية

سوف يكون لدينا في هذا القسم من المقالة إطلالة قصيرة على الرواية المذكورة في المصادر الروائية لكلا الفريقين. وحيث إن المصادر الروائية المتأخرة ليست سوى ناقلة عن المصادر الروائية المتقدمة فسوف نحجم عن ذكرها، ونكتفي بما ورد في المصادر الروائية المتقدمة، والتي يرقى تأليفها - في الحدّ الأبعد - إلى النصف الأول من القرن الرابع الهجري.

ومن خلال التجوال بين المصادر الروائية للإمامية نجد أن المصدر الأقدم الذي احتوى على هذه الرواية هو كتاب بصائر الدرجات، للصفار (٢٩٠هـ)^(١). كما يمكن لنا مشاهدة هذه الرواية في كتاب الكافي، للكليفي (٣٢٩هـ)؛ والهداية الكبرى، للخصيبي (٣٣٤هـ)، أيضاً^(٢). وعلى الرغم من عدم مشاهدتنا لانتشار هذه الرواية في

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

مصادر الإمامية المتقدّمة، فإننا نشهد حضوراً واسعاً وجاداً لها في أربعة عشر مصدراً من المصادر المتقدّمة لأهل السنّة^(٣).

هناك اختلافاتٌ طفيفة في نقل هذه الرواية في جميع هذه المصادر الروائية في ما يتعلّق بالصيغة الأصلية لمتنها، ولكنّها تتفق بأجمعها على رفع مكانة الرجل، وإعطائه المنزلة العليا إلى حدّ السجود له من قبل المرأة. وإذا ما تجاوزنا هذه الاختلافات الجزئية والطفيفة، فسوف نشهد اختلافاً كبيراً في منشأ وسبب صدور هذه الرواية عن النبيّ الأكرم ﷺ، حيث سنعمل على بيان ذلك وتوضيحه لاحقاً.

وحيث تنقسم أبحاث نقد الحديث إلى قسمين، وهما: «النقد السندي»؛ و«النقد المتني»، يمكن نقد الرواية مورد البحث بدورها على هذين المستويين أيضاً. إن أصحاب هذه السطور؛ من منطلق نقدهم لأسانيد هذه الروايات، يذهبون إلى التشكيك في تبلورها ضمن الحلقات الروائية للإمامية، ويرؤن أنها قد تسلّلت من الحلقات الروائية لأهل السنّة إلى مصادر الإمامية عبر همزة وصل تمثّلت بالمصادر الروائية للزيدية. وحيث إن إثبات هذا المدعى يحتاج إلى بيان الكثير من الشواهد، وتقديم ما يكفي من الأدلة، فإننا سوف نعرض عن ذكرها في هذه المقالة، ونترك بيانها إلى فرصة أخرى. وعليه، سوف نقتصر في هذه المقالة على نقد متن هذه الرواية في ضوء المناهج والأساليب الجديدة، والتي ربّما يتمّ توظيفها للمرّة الأولى في نقد الروايات.

أبعاد النقد الأسلوبيّ لمتون الروايات

إن روايات الأئمّة المعصومين ﷺ هي من سنخ المتن، وإن الاستفادة من مختلف أساليب بحث المتن، وتوظيفها في مجال الدراسات الروائية، يُعدّ سعياً نافعاً وجديراً بالاهتمام والملاحظة. تسعى هذه المقالة - في ضوء هذا الهاجس - إلى اتخاذ منحى ثلاثي الأبعاد في إطار نقد متن الروايات، حيث نعمل على التعريف بها في ما يلي:

١- البُعد اللغويّ (النقد اللسانيّ)

إن المراد من البُعد اللغويّ للمتن هو المفردات والكلمات المستعملة داخل المتن،

وأسلوب تركيبها وضمها إلى بعضها في قالب من الجمل والعبارات. إن لكل لغة في كل مرحلة من تاريخها ألفاظ ومفردات خاصة بها، كما أن لها قواعد صرفية وأصولية خاصة لتركيب الكلمات. وكل حديث بدوره - كما هو الحال بالنسبة إلى كل أمر لغوي آخر - يشتمل على مفردات تم تركيبها وضمها إلى بعضها بشكل خاص. وعلى هذا الأساس، فإن النقد اللغوي واللساني لرواية ما يعني ملاحظة مفرداتها وألفاظها، وأسلوب تركيب هذه الألفاظ وضمها إلى بعضها، من خلال الاتجاه النقدي^(٤). ومن أجل تنظيم وصياغة هذا النقد يجب تقييم لغة الرواية في ضوء هذا السؤال القائل: «هل اللغة المستعملة في هذه الرواية متطابقة مع لغة عصر صدورها؟» وبالتالي: «هل يمكن لمتن هذه الرواية أن يكون قد تمخض في تلك الفترة الزمنية أم لا؟»

من الواضح جداً أن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى توفر معيار وملاك موثوق ومعتبر؛ بغية عرض متن الرواية عليه، وتقييم مقدار اعتبار لغتها. وحيث تُنسب هذه الرواية إلى رسول الله ﷺ يوجد هناك إمكانية لعرضها على معيار موثوق تبلورت فيه الخصائص اللغوية لعصره. إن القرآن الكريم - بوصفه متناً ونصاً قطعي الصدور، ولم يتعرض لأي نوع من أنواع التحريف والتصحيف - ينتمي إلى تلك الحقبة الزمنية، وعليه فهو يمثل ملاكاً ومعياراً فذاً لتقييم وقياس حجم التماهيات والتطابقات بينهما^(٥). وعلى هذا، فإن مقارنة الخصائص اللغوية للرواية مورد البحث بنص القرآن الكريم يجعل احتمال صدورها في تلك الحقبة الزمنية أمراً قابلاً للتقييم.

٢- البعد الأدبي (النقد الأدبي)

إن قراءة المتن في هذا البعد والمستوى تعني الاهتمام بالبيئية الحاكمة على ذلك النص؛ لغرض دراسة الانسجام والتناغم الداخلي في أجزائه. وبذلك فإن الباحث والمحقق، بدلاً من التركيز على الألفاظ والقواعد المهيمنة على تراكيب الجمل والعبارات، يلتمس مقدار التناغم وعدم التناغم الداخلي للنص. إن ملاحظة عدم الانسجام في متن الرواية، ووجود عدم التناغم بين أجزائها، يُشكل دليلاً على عدم صدورها من متكلم حكيم وبلغ، مثل: النبي الأكرم ﷺ. هذا في حين أن مشاهدة

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

النصّ القويّ والمتين، والذي يعبر عن هيكل نصّي واحدٍ وامتكامل يثبت تمخّضه في مرحلة زمنية، دون أن يتعرّض للتدخّلات والتحريفات اللاحقة. والذي يمكن أن يسعفنا في هذا المسار هو الدراسة والقراءة الدقيقة للصُّور والصيغ المختلفة والمتنوّعة للرواية، ومقارنتها ببعضها^(١).

٣- البُعد الثقافيّ (النقد الثقافيّ)

إن المراد من البُعد الثقافيّ للنصّ هو البنى والأسُس الثقافية التحيّة التي ينشأ النصّ في أحضانها، ويتأثر بها، أو يؤثّر فيها^(٢). هناك احتمالٌ أن يكون النصّ قد صدر في عصر تبلوره وظهوره بتأثيرٍ من الخطاب السائد، ويكون ذلك دليلاً يعمل على تقويته وتثبيتته. وفي مثل هذه الحالة فإن التعرّف على الفضاء الثقافيّ لصدور النصّ يعمل على توضيح طريقة تأثره بحواضن وخلفيات تبلوره وصدوره. كما يوجد هناك احتمال أن يكون النصّ - من خلال وقوفه في وجه الخطابات الغالبة - بصدد التأثير على الفضاء الثقافيّ لعصر صدوره، وساعياً إلى الإصلاح في بيئة ظهوره. وفي هذه الحالة فإن معرفة الفضاء الثقافيّ لإنتاج النصّ يعمل على بيان التحدّيات الماثلة بين النصّ والخطابات المنافسة له^(٣).

وعلى هذا الأساس، يمكن قراءة الروايات المنسوبة إلى النبيّ الأكرم ﷺ بلحاظ تأثرها بالخطابات الجاهلية، أو تأثيرها عليها، والعمل على بحث أساليب التعامل فيما بينها. إن تماهي نصّ الرواية مع الخطابات الجاهليّة دليلٌ على وجود الضعف فيها، وفي المقابل فإن التناغم مع الخطابات الإسلاميّة يستوجب تقوية احتمال صدورها من قبّل النبيّ الأكرم ﷺ.

النقد الأسلوبيّ لمتن الحديث

وفيما يلي سوف نعمل، في سياق تقييم احتمال صدور رواية سجود المرأة لزوجها، على نقد هذه الرواية ضمن مستويات وأبعاد البحث الثلاثة، ونتيجةً لذلك سوف تتضح أصالة متن هذه الرواية أيضاً.

١- النقد اللغوي

لأجل الدراسة النقدية للمستوى اللغوي لهذه الرواية يجب العمل في البداية على النظر في الخصائص اللغوية التي تشتمل عليها، وبعد مقارنتها بنص القرآن الكريم نعمل على تقييم صحّة متنها. إن الذي نلاحظه في جميع الصيغ المتنوّعة لهذه الرواية في المصادر الروائية المتقدّمة للفريقين هو وجود التضادّ بين ألفاظ «المرأة» و«الزوج» فيها. وفي الحقيقة فإن هذه الرواية من خلال إقامة العلاقة والارتباط التقابلي بين الساجد (المرأة) والمسجود له (الزوج) تسعى إلى إيجاد ألفاظ ثنائية متحقّقة في قالب «المرأة / الزوج». والآن يجب عرض هذه الخصوصية اللغوية على نصّ القرآن الكريم، والحكم بشأن صحّتها.

إن دراسة آيات القرآن الكريم؛ للحصول على الألفاظ الدالة على العلاقة والارتباط بين المرأة والرجل، تثبت وجود أربعة أزواج من الألفاظ، وهي: «بعل / امرأة» (الجمع: بعولة / نساء)؛ و«زوج / زوجة» (الجمع: أزواج / أزواج)؛ و«رجل / امرأة» (الجمع: رجال / نساء)؛ و«ذكر / أنثى» (الجمع: ذكور / إناث).

إن ألفاظ «بعل / امرأة» المستعملة في القرآن الكريم تعني «الزوج / الزوجة». إن دلالة لفظ «بعل» على مفهوم «الزوج»، بالإضافة إلى تأييده بالاستعمالات القرآنية، مورد إجماع اللغويين من المسلمين أيضاً^(٩). وإن الذي يقع في العلاقة التقابلية مع لفظ «بعل»، ويدلّ على معنى «الزوج»، هو لفظ «امرأة» (والجمع: نساء)، و«نساء»، و«نساء»، و«نساء»، و«نساء»، و«نساء»؛ ولها بطبيعة الحال معنيان مختلفان، وهما: «المرأة»؛ و«الزوجة»^(١٠). ومن الجدير ذكره أنه كلّما ورد استعمال كلمة «امرأة» في القرآن الكريم في تقابل مع كلمة «بعل» كانت بمعنى «الزوجة»، وكلّما وقعت في تقابل مع كلمة «رجل» كانت بمعنى «المرأة».

كما أن ثنائي لفظ «الزوج / الزوج»، المستعمل بدوره في القرآن الكريم مراراً وتكراراً، يعني «الزوج / الزوجة». ويؤكد علماء اللغة على هذه النقطة، وهي أن مفردة «الزوج»؛ طبقاً لاستعمال القرآن الكريم، يُطلق بشكل واحد على «الزوج» و«الزوجة» على السواء. وعلى هذه الشاكلة فإن استعمال تاء التأنيث المربوطة للدلالة على التأنيث كان بعيداً عن الاستعمالات العربية، وغير صحيح^(١١).

وثنائي اللفظ «رجل / امرأة»، الذي له استعمالات كثيرة في القرآن الكريم،

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

يعني «جنس الرجل / جنس المرأة». إن دلالة لفظ «الرجل» على جنس المذكر أمر واضح^(١٣)؛ ولكن لا بُدَّ من ملاحظة دلالة مفردة «امرأة» على معنى جنس «المرأة»^(١٣)، فإنها إنما تظهر في حالة التقابل مع مفردة «رجل»، لا «بعل».

وإن ثنائي اللفظ «ذكر / أنثى» بدوِّره، في ضوء دلالاته على معنى «الذكر / الأنثى»، إنما يدلُّ على الأبعاد البيولوجية والأحيائية للذكورة والأنوثة، وبالتالي فإن لها استعمالاً مختلفاً عن ثنائيات الألفاظ السابقة^(١٤).

كما نشهد نظاماً من تقسيم المهام بين الألفاظ الدالة على الجنس النسوي أيضاً؛ إذ يؤدي إلى عدم إمكان استبدالها ببعضها. وتتم الاستفادة من كلمة «امرأة» و«زوج»، بالإشارة إلى منزلة المرأة في البيت والأسرة، للدلالة على معنى «الزوجة». وبطبيعة الحال فإن كل واحدٍ من هذين اللفظين يدلُّ على التوالي - من خلال إبداء الدور المشترك والمتّم مع ألفاظ «بعل» و«زوج» (للرجل) - على دائرة مفهومية مختلفة عن الدلالة الأخرى. وهكذا لفظ «امرأة» عند استعماله في تقابلٍ مع كلمة «رجل» سوف يكون ذلك من أجل إفادة معنى «الزوجة». ولفظ «أنثى» بدوِّره، من خلال إفادة معنى «الأنوثة»، ليس لديه قابلية الاستبدال بالألفاظ السابقة.

وبذلك فإنه؛ بالنظر إلى موقع كل واحدٍ من هذه الألفاظ ودلالاتها المفهومية من ناحية، والتدقيق في اللفظ المتّم لها في كل ثنائية لفظية من ناحية أخرى، تتجلى كيفية استعمالها في لغة عصر نزول القرآن الكريم بوضوح. إن جميع هذه النتائج، التي يتم الحصول عليها من خلال التعمُّق في آيات القرآن الكريم، تمثل ملاكاً معتبراً وموثوقاً لعرض المتون والنصوص الروائية عليها.

إن مقارنة متن الرواية مورد البحث - التي انتظمت بتركيب ثنائية ألفاظ «زوج / امرأة» - بثنائيات ألفاظ رباعية تم استخراجها من آيات القرآن الكريم تدلُّ بوضوح على وجود ضعف ونقص في طبقاتها اللغوية. لا شك في أن إيجاد التضاد بين «امرأة» و«زوج» يمثل شاهداً على هذا الأمر، وهو أن المراد من لفظ «امرأة» هو «الزوجة»، وليس مطلق المرأة. إن هذه الرواية بصدد بيان العلاقة والارتباط القائم بين الأزواج والزوجات في محيط الأسرة، دون العلاقة بين مطلق الرجال والنساء في المجتمع.

وعلى هذا الأساس، فإنه بالنظر إلى الاستعمالات القرآنية لا يكون ضم لفظ

«امرأة» إلى «زوج» في إطار علاقةٍ وارتباطٍ متممٍ فيما بينهما مقبولاً، ولم يكن استعمال ذلك في عصر نزول القرآن الكريم مفهوماً من قبيل المخاطبين. إن الدليل على هذا الأمر يعود بجذوره إلى اختلاف أفهام المخاطبين لشائيات ألفاظ «بعل / امرأة» و«زوج / زوج»؛ حيث لا يكون ضمّ جزءٍ من كلّ واحدٍ في مقابل الآخر قابلاً للفهم، ويجعله مغلاً في الشبكة المفهومية للغة العربية في عصر النزول. وسوف نعمل على بيان هذا الاختلاف المفهومي في القسم اللاحق من هذه المقالة بالتفصيل.

إن الذي تمّ في هذا القسم من المقالة حتى الآن هو مقارنة الطبقات اللغوية للحديث مورد البحث باللغة المستعملة في القرآن الكريم؛ لأجل اتخاذ موقفٍ ناقدٍ لمتنه ونصّه. والذي سمح لنا بإجراء هذه المقارنة؛ لتنظيم هذا النقد، نسبة هذه الرواية إلى النبي الأكرم ﷺ. ولا شكّ في أن النبي الأكرم ﷺ؛ حيث كان يتحدث في عصر نزول القرآن الكريم، كان يستفيد من شبكة مفهومية واحدة؛ لإيصال مراده ومقاصده. وفي هذه الحالة يكون تطابق المستوى اللغوي للنصوص المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ مع نصّ القرآن الكريم أمراً ممكناً، بل لازماً^(١٥). ومن الواضح جداً أن أصحاب هذه السطور لن يعمدوا أبداً إلى استخدام هذا الأسلوب في النقد لو كانت هذه الرواية منسوبة إلى الإمام الرضا ﷺ. إن ادعاء التساوي في الشبكة المفهومية للغة العربية في عصر الإمام الرضا ﷺ مع الشبكة المفهومية للغة العربية في عصر النزول غير قابلٍ للدفاع، بل لا يمكن القبول به إطلاقاً.

وبناءً على ما تقدّم يمكن اعتبار مقارنة المستوى اللغوي للروايات المنسوبة إلى النبي الأكرم بالنصّ المقدّس للقرآن الكريم بمنزلة «عرض الأحاديث النبوية على الكتاب». إن عرض الحديث على القرآن كان متّبعاً منذ القدم، بوصفه واحداً من طرق وأساليب نقد الحديث الموصى بها من قبيل الأئمة المعصومين ﷺ، وحظيت باهتمام الباحثين في مجال الروايات^(١٦). لا شكّ في أن موافقة الكتاب ومخالفته أنحاء مضمونية ومدلولية واسعة، إلا أن الإطلاق الموجود في كلام الأئمة الأطهار ﷺ يشمل الأبعاد اللفظية / اللغوية للروايات أيضاً. إن هذه الناحية من «عرض الروايات النبوية على الكتاب»، بالإضافة إلى تقوية موقع القرآن الكريم بوصفه ملاكاً معتبراً لنقد الروايات، سوف يؤدي إلى مزيدٍ من اهتمام المختصين في الروايات بالأبعاد اللغوية

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

للروايات أيضاً.

إن النقطة الهامة في عرض الأحاديث النبوية على القرآن الكريم التفات المحقق في الروايات إلى احتمال وقوع النقل بالمعنى فيها. إن احتمال حدوث هذا الأمر كان مرتفعاً جداً؛ بالنظر إلى بعض الأحداث التاريخية، من قبيل: المنع من كتابة الأحاديث النبوية، واستمرار هذا المنع حتى زمن عمر بن عبد العزيز، والنقل الشفهي لهذه الأحاديث عبر العديد من الأجيال، وإمكان وقوع الخطأ من قبل الرواة^(١٧). وعلى هذه الشاكلة يرد هذا الاحتمال أيضاً، وهو أنه بعد مضي فترة زمنية تقدر بجيل تتعرض الشبكة المفهومية للغة العربية إلى التغيير والتحول، ويرتفع احتمال نسيان الاختلافات المفهومية بين ألفاظ «بعل» و«زوج» (الرجل)، وإمكان استبدال «امرأة» بـ «زوج» (الزوجة) أيضاً. وبطبيعة الحال يوجد هناك هذا الاحتمال أيضاً، وهو أن نعتبر الضعف الموجود في الطبقة اللغوية لهذه الرواية بمعنى إمكان وقوع الوضع أيضاً. إن الذي يساعدنا على الاختيار بين هذين الخيارين هو بحث الطبقات والأبعاد الأدبية والثقافية لهذه الرواية، حيث يتم العمل - بواسطة الارتباط ذهاباً وإياباً مع الطبقة اللغوية لها - على تقييم احتمال الوضع أو النقل بالمعنى.

٢- النقد الثقافي

في ضوء مقارنة البعد والمستوى اللغوي من هذه الرواية بنص القرآن الكريم تم التشكيك في التقابل بين ألفاظ «امرأة» و«زوج» في متن الحديث، ومن هنا يذهب التوفيق بالمختص في دراسة الحديث إلى أن يكون النص المنسوب إلى النبي الأكرم ﷺ عبارة عن: «لو أمرت أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لبعليها»، أو: «... لأمرت الزوج أن تسجد لزوجها».

وفيما يلي من المناسب - لأجل تشخيص الصيغة الأصيلة للحديث - دراسة وبحث ثنائية ألفاظ «بعل / امرأة» و«زوج / زوج». قد لا يبدو في الوهلة الأولى وجود اختلاف كبير بين معاني هذه الثنائيات اللفظية، ولكن بالنظر إلى خلفيات تبلور كل واحد منها نجد أنه يعبر عن نمط أفهام مختلفة عن كل واحد منها في ما يتعلق بالارتباط بين الزوج والزوجة في البيت والأسرة.

إن الذي يعمل على إيضاح المفهوم الثنائي لألفاظ «بعل / امرأة» في اللغة العربية التي تنتمي إلى عصر النزول هو الالتفات إلى مسار تبلور مفهوم «الزوج» في قالب «بعل». إن كلمة «بعل»، التي هي كلمة ضاربة في القِدَم، ويعود تاريخ استعمالها إلى ما يزيد على عشرة آلاف سنة^(١٨)، حيث كانت متداولة في اللغات السامية بمعنى «آلهة الآلهة»^(١٩). وفي الحقيقة فإن «بعل» كان إلهاً يُعبَد من قِبَل مختلف الشعوب السامية^(٢٠)، وإن تخصيصه بقوم إيلياس^(٢١) - على ما ذهب إليه بعض اللغويين^(٢١) - ليس صحيحاً^(٢٢). وبعد ذلك بمدّة حدث تحوُّلٌ مفهومي في مفردة «بعل» في إطار استعارة، وصارت هذه الكلمة تطلق على مفهوم «المالك لكلّ شيء»^(٢٣). وفي الحقيقة فإن الشعوب السامية؛ بالنظر إلى التماهي بين علاقة الله وعباده، وبين مالك كلّ شيء بذلك الشيء، قد أسَّسوا مفهوماً جديداً لـ «المالك والمدبّر»^(٢٤). والحلقة الأخيرة للمسار المفهومي كانت عبارة عن التأسيس لمعنى «الزوج» من مفردة «بعل»، وهو ما حصل في اللغات السامية المختلفة، من قبيل: العبرية، والآرامية، والسريانية، والحبشية، والسبئية، والعربية^(٢٥). وحيث إن مسار الصياغة المفهومية يقوم في الغالب على أساس أمور ثقافية، ومنبثقة من الخلفية الخطابية لمختلف الشعوب المتنوّعة، فإن صياغة مفهوم «الزوج» من معاني «إله الآلهة» و«المالك» يدلّ بوضوح على فهم ورؤية الناطقين بتلك اللغات لمفهوم «الزوج». وفي الحقيقة فإن هذه الصياغة المفهومية التي تبلورت على أساس استعارة بصدد بيان موقع الزوج في البيت والأسرة في ضوء موقع الله بين عباده^(٢٦).

والحال أن تتبّع مسار صيرورة مفهوم «الزوج» في قالب «زوج» يدلّ على تبلور هذا المعنى في مهدٍ مختلفٍ عن المعنى السابق. ومن الضروري - قبل كلّ شيء - الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن كلمة «الزوج» تطلق - بحسب استعمالات القرآن الكريم - بشكلٍ واحد على «زوج المرأة» و«زوجة الرجل» أيضاً^(٢٧). وعليه، فإنه خلافاً للثنائي اللفظي «بعل / امرأة»، الذي نشاهد فيه وجود الاختلاف اللفظي بينهما، نشاهد في الثنائي اللفظي «زوج / زوج» تساوياً واتّحاداً بينهما من الناحية اللفظية، الأمر الذي يشتمل - من دون شك - على دلالاتٍ خاصة أيضاً. وقد فسّر اللغويون المسلمون مفهوم «الزوج» في مقابل مفهوم «الفرد»، ومن خلال التأكيد على وجود الثنائية والطرفيّة في

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

هذا المفهوم فقد اعتبروا ذلك من العناصر التي لا تنفك عن هذه المفردة. كما تمّ تفسير العلاقة والارتباط المتبادل في نموذج «الزوجية» في ضوء الارتباط المتقارن بين الطرفين أيضاً، الأمر الذي يظهر بدوره في أمثلة كثيرة من استعمال هذه المادة في اللغة العربية^(٢٨).

والآن بعد المقارنة بين ثنائيات ألفاظ «بعل / امرأة» و«زوج / زوج»، وكذلك بيان نمط المفاهيم المختلفة لكل واحد منها في خصوص كيفية ارتباط الزوج بالزوجة في محيط البيت والأسرة، من المناسب أن نعود إلى إعادة صياغة الصور الأصلية للرواية مورد البحث؛ لنعمل على تقييم إمكان تطبيق واستعمال كل واحد منها في متن الرواية.

من الواضح جداً أن الرواية المنسوبة إلى النبي الأكرم ﷺ؛ حيث كانت بصدد بيان الارتباط والعلاقة بين الزوجة وزوجها في قالب الارتباط الافتراضي بين الساجد والمسجود له، سوف يكون لها تناغم تام مع استعمال ثنائي ألفاظ «بعل / امرأة»، وتبويب «الزوج» في قالب «البعل»، ولن يكون لها أي صلة بنموذج الزوجية. لقد كانت لعبادة الإله «بعل» من قبيل الشعوب السامية، بمن فيهم العرب، مكانة عريقة ومتأصلة. وكانت هذه المكانة والمنزلة مقرونة بمناسك وتشريفات خاصة، من قبيل: تقديم الأضاحي والنذور، والقيام بالطقوس والمناسك العبادية، مثل: السجود والتضرع وما إلى ذلك. إن تصنيف مفهوم «الزوج» ضمن إطار «بعل»، الذي يُذكر بصلة العبيد بهذا الإله، قد أدّى إلى توفير الأرضية المناسبة لإمكانية إعادة إنتاج المناسك الدينية لهذا المفهوم. الذي كان لا يزال عالماً في الذاكرة التاريخية للعرب. ضمن كيان الأسرة، ورفع منزلة ومكانة الزوج في هذا السياق. هذا، في حين أن الاستفادة من ثنائي الألفاظ «زوج / زوج» - بسبب اشتماله على الارتباط المتقارن والمتساوي بين الزوج والزوجة - لا ينطوي على إمكانية الإرجاع والإحالة إلى الارتباط والعلاقة الافتراضية بين «الساجد / المسجود له» في اللغة العربية التي كانت سائدة في عصر النزول.

ومن هنا، وعلى الرغم من مشاهدتنا لاستعمال ثنائي الألفاظ «زوج / امرأة» في متن الرواية المذكورة في جميع المصادر الروائية لدى الفريقين، فإننا، من منطلق الاستناد إلى الشواهد اللغوية واللسانية، نشكك في صحته، ونقوي استعمال ثنائي

الألفاظ «بعل / امرأة». والذي يُؤيد نتيجة هذه القراءة مشاهدة ذات هذه الثنائية اللفظية المقترحة في كتاب (معرفة الصحابة)، لأبي نعيم الإصهاني؛ حيث يمثل شاهداً على وجود هذه الصورة والصيغة النصية للرواية في بعض الحلقات الروائية^(٢٩).

لقد عمدنا حتى الآن إلى إعادة صياغة الصورة الأصلية لهذه الرواية، بالنظر إلى الخلفيات الثقافية لتبلور ألفاظ «بعل» و«زوج».

وقد حان الوقت لبحث الأبنية الخطابية التحتية لإنتاج هذه الرواية، وبيان ارتباطها بالفضاء الثقافي لإنتاجها.

كما سبق أن ذكرنا فإن هذا الحديث قد رفع من منزلة الزوج، من خلال منحه مكانة الإله من باب الاستعارة. وهذا ما نجد حدوثه في الثقافة الجاهلية للعرب بالنسبة إلى كلمة «بعل» أيضاً؛ إذ أدى إلى صياغة معنى «الزوج» من مفهوم «الإله» في ضوء هذه الاستعارة أيضاً.

إن الدراسات التي بدأت ولا تزال متواصلة في مجال علم الاستعارة، منذ عقد الستينيات من القرن الميلادي المنصرم، قد دفعت أصحاب هذه السطور إلى الحدّ من العبور ببساطة على هذه الاستعارة، وحثّهم على التأمل فيها - بدلاً من النظر إليها في إطار المحسّنات الأدبية - ضمن واقعة معرفية وإدراكية^(٣٠)، والاهتمام بهذا الأمر من هذه الناحية^(٣١). وعلى هذا الأساس فإن «الاستعارة»، بالإضافة إلى توفير الأرضية لإدراك مفهوم من خلال مفهوم آخر، تؤدي إلى خلق حقيقة وواقعية، بل خلق خطاب جديدة في ضوء ذلك^(٣٢).

وبناءً على هذا المعطى كان بيان موقع الزوج في البيت بوصفه ربّ البيت يُعبد الطريق أمام الفهم الأفضل لموقع الزوج ومكانته في أذهان المخاطبين. كذلك فإن استعمال هذه الاستعارة وترسيخها في البيئة الثقافية يؤدي إلى إنتاج مفهوم «محورية الزوج» في البيت والأسرة، وإن تقبل هذا المفهوم على مدى جيل من الزمن يمهد الأرضية إلى ترسيخه وتشبيته في ثقافة القوم أيضاً. إن هذا هو الذي حدث في الثقافة العربية إبان العصر الجاهلي، وأدى إلى التأسيس للموقع المحوري للزوج في البيت أيضاً. إن المنزلة القويّة للأزواج في البيوت، وتفوقهم واستعلاءهم وأولويّتهم على النساء، من المشهورات والمتواترات في الثقافة العربية^(٣٣)، ولا شك في أن هذه الاستعارة المحورية كانت تعمل

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

في خدمة هذا الاتجاه أيضاً. ومن البديهي أن الرواية مورد البحث كانت متأثرةً بهذا الخطاب، وقد لعبت دوراً في إطار إيجاد العلاقة الطولية والعامودية بين الزوج والزوجة. هذا، في حين أن القرآن الكريم قد أسس - من خلال تبويب العلاقة بين الزوج والزوجة في إطار «الزوجية» - لخطابٍ جديد في مقابل نموذج «بعل / امرأة». إن نموذج «بعل / امرأة» كان يطالب برفع مكانة الزوج بالمقارنة إلى زوجته، إلا أن نموذج «زوج / زوج»، من خلال اقتراح علاقة أفقية، كان بصدد إعطاء دور متقارن ومتكافئ بين الطرفين. ومن هنا فإن القرآن الكريم، من خلال استبدال نموذج «زوج / زوج» بنموذج «بعل / امرأة»، وتقوية النموذج المختار، قد خطا خطوةً كبيرة في اتجاه رفع مستوى المرأة في محيط البيت والأسرة^(٣٤).

بناءً على ما تقدم، وعلى الرغم من تساوي ثنائية الألفاظ «بعل / امرأة» و«زوج / زوج» في الدلالة على مفهوم «زوج / زوجة»، يجب القول بتعلقهما وانتمائهما إلى خطابين منافسين لبعضهما. وفي حالة القبول بهذا التفاضل الخطابى تكون الرواية مورد البحث متعلقةً بالخطاب الجاهلي للبيئة العربية؛ حيث تسعى هذه الرواية إلى دعم وتعزيز هذا الخطاب. هذا في حين أن المتوقع من كلام النبي الأكرم ﷺ - الذي هو بنص القرآن ليس سوى الوحي الإلهي - أن يكون متطابقاً بشكل تام مع الخطاب الموافق للقرآن الكريم. وعلى هذه الشاكلة فإن قرب الرواية مورد البحث من الخطاب العربي في العصر الجاهلي، وعدم تطابقها مع الخطاب القرآني، يُعدّ نقصاً جاداً فيها. وبطبيعة الحال يبدو أن نسبة هذه الرواية إلى النبي الأكرم ﷺ يجب إرجاعها إلى ما بعد استقرار الخطاب الإسلامي في المنطقة بعد اندحار الخطاب الجاهلي. والشاهد على ذلك هو استعمال كلمة «لو» الامتناعية لسجود المرأة لزوجها. لا شك في أن نسبة حديث إلى النبي الأكرم ﷺ يطالب بسجود المرأة لزوجها، وذلك - في عصرٍ غلب عليه الخطاب الإسلامي، وألقى أصل «التوحيد» بكلكله على جميع البقاع - يبدو عليه الوضع منذ البداية، ولا يُساور الشك أحداً في اختلاقه، وأنه لا يمكن القبول به. هذا هو الاتجاه الذي كان يدعو إلى مواصلة الخطاب الجاهلي في جميع مجالات الحياة، بما فيها الأسرة، من خلال نسبة نص إلى النبي الأكرم ﷺ، عبر الاستعانة بـ «لو» الامتناعية؛ كي لا يبدو في النظرة الأولى قابلاً للرد والإنكار. إن استمرار هذه الرواية

في الحلقات الروائية لأهل السنّة، وتسُلّها إلى الحلقات الروائية للإماميّة، يثبت نجاح هذا الاتجاه في تمويه خطابه الجاهليّ، بعد تأطيره بالإطار الإسلاميّ. إن الذي يدعم النتائج المتربّبة على قراءة الجانبين اللغويّ والثقافيّ من هذه الرواية هو ملاحظة الجانب الأدبيّ منها، على ما سنبحثه ضمن العنوان التالي:

٣- النقد الأدبيّ

لبيان وترتيب هذا النقد نحتاج إلى ملاحظة علاقة نصّ الرواية بسبب صدورها، ومن هنا فإن دراسة مجال صدور هذه الرواية يحظى بأهميّة خاصّة. وبشكلٍ عامّ يمكن تقسيم مجال صدور هذه الرواية إلى قسمين عامين، وهما: «الجانب الإعجازي»؛ و«الجانب الإنساني». فيما لو تجاوزنا بعض المصادر الروائية التي لم تُشير إلى الواقعية المكانية والزمانية، واكتفتُ بذكر هذه العبارة نقلاً عن النبيّ الأكرم ﷺ، فإن بعضها قد تحدّثت عن صدور هذه العبارة في ساحة تطوي على الإعجاز والكرامة، فقد أدّى سجود داجن، مثل: الجمل، وحتى الشجرة، لرسول الله ﷺ على الملأ العامّ ببعض مَنْ شاهد هذه الظاهرة إلى أن يتوهّم جواز سجود الناس لرسول الله ﷺ. وقد أكّد النبيّ بدوّه - ضمن بيان قانون كليّ - على عدم جواز سجود الناس لبعضهم، واستثنى من ذلك مجرد سجود المرأة لزوجها فيما لو افترضنا عدم وجود هذا القانون العامّ. هذا، في حين أنه ورد صدور هذه العبارة عن النبيّ الأكرم ﷺ في بعض الصوَر الأخرى ضمن جوّ إنسانيّ وعاديّ؛ فقد رأى بعض الصحابة في أسفارهم إلى البلدان المجاورة ظاهرة سجود بعض الناس لبعضهم، وبعد نقل هذه الظاهرة إلى النبيّ طلبوا منه أن يأذن لهم بالسجود له، وقد ذكر النبيّ في المقابل - بعد رفضه جواز سجود الناس لبعضهم - هذه العبارة مورد البحث في هذا السياق.

وعلى أساس هذا التقسيم والتبويب، سوف نتعرّض أولاً - في النقد الأدبيّ لروايات سجود المرأة للزوج - إلى الأبحاث الإعجازيّة لها، ثمّ نتقل بعد ذلك إلى الأبحاث الإنسانية.

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

أ- الأبحاث الإعجازية

يمكن مشاهدة الأبحاث الإعجازية لهذه الرواية في مصادر أهل السنّة على شكلين؛ ففي بعض هذه الموارد نشاهد تقريراً بسجود جملٍ أمام النبي الأكرم ﷺ؛ وفي بعضها الآخر نرى سجود الشجرة للنبي. إن حكاية سجود الجمل للنبي الأكرم ﷺ، المنقولة عن جابر بن عبد الله الأنصاري وعائشة^(٣٥)، تحتوي على بعض الاختلافات أيضاً. لقد روى جابر جزئيات هذه الحادثة بالتفصيل أثناء إحدى أسفار رسول الله ﷺ؛ وأما ظاهر كلام عائشة فيحكي عن وقوع هذه الحادثة في حضر النبي الأكرم، ولم يكن في سفر.

وبغض النظر عن التقرير المقتضب لعائشة عن هذه الحكاية، فإن النقطة العجيبة جداً، والتي تلفت الانتباه بعد قراءة الرواية، هي كلام الصحابة، حيث قالوا للنبي الأكرم ﷺ بعد رؤيتهم سجود الجمل له: «تسجد لك البهائم والشجر، فنحن أحق أن نسجد لك». إن الرواية المنسوبة إلى عائشة كانت تتحدث في بداية الأمر عن مجرد سجود جمل، بيد أن انتقال الكلام إلى سجود الشجر في الأثناء يدعو إلى التأمل. يبدو أنه يجب البحث عن سبب هذه الإضافة في التقرير الإعجازي الآخر لهذه الحكاية، حيث تعكس سجود شجرة للنبي الأكرم. إن هذه الحكاية التفصيلية، المروية عن ابن بريدة، عن أبيه، تشير إلى أعرابي سأل النبي الأكرم أن يُريه معجزة لإثبات نبوته، حيث انتهى الأمر إلى سجود الشجرة^(٣٦). إن مقارنة رواية عائشة برواية ابن بريدة تثبت بوضوح معرفة الناقل لهذه الرواية بالروايات المشابهة، وإدغامها ببعضها ضمن نصّ روائي واحد، وإلا ففي غير هذه الصورة لا يمكن العثور على أي دليل منطقي للحديث عن سجود الشجرة للنبي الأكرم ﷺ في رواية عائشة.

إن إطلالة على المصادر الروائية للإمامية تثبت مدى أهمية التقرير الإعجازي لهذه الرواية عند الشيعة. فمن بين المصادر المتقدمة للإمامية - ونعني به بصائر الدرجات، والكاظمي، والهداية الكبرى - نشاهد حضوراً لهذا التقرير في كل من: كتاب بصائر الدرجات، والهداية الكبرى. وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات في نقل الحكاية، إلا أنها تحظى ببنيّة واحدة^(٣٧). إن الموضوع الأصلي لهذه الروايات هو الحوار الإعجازي للنبي الأكرم ﷺ مع ثلاثة أصناف من البهائم، وهي: البعير والبقرة

والذئب، وهي تتسجم مع الغاية الرئيسة لتأليف هذه الكتب الروائية. وإن البنية العامة الحاكمة على هذه الحكاية بدورها أكثر انسجاماً مع رواية جابر بن عبد الله الأنصاري، دون رواية عائشة. إن نصّ بصائر الدرجات - إذا ما استثنينا مورد البحث - لا يُظهر تعلقاً بالخطاب الجاهلي لشبه الجزيرة العربية؛ وأما نصّ الهداية الكبرى فإنه من خلال التأييد الصريح لخطاب آخر من الخطابات الجاهلية يدعو الباحث في الشأن الروائي إلى الدهشة والعجب. في هذه الرواية بعد أن حاور النبي الأكرم ﷺ الجمل الذي سجد له، دخل مع صاحبه في معاملة، ثم اشتراه منه، وأعتقه، وجعله «سائباً لوجه الله». وعليه، فإن هذه الرواية - بالإضافة إلى نسبة عبارة «لو أمرتُ أحداً...» إلى النبي الأكرم الذي يُمضي فيه الخطاب الجاهلي للعرب في مجال الأسرة - تعمل، من خلال تحرير البعير في سبيل الله، على إحياء خطاب آخر من الخطابات الدينية الجاهلية المعارضة بشكل صريح لنصّ آيات القرآن الكريم^(٣٨). من خلال التماهي بين عبارة «لو أمرتُ أحداً...» وبين التأييد الصريح لسنة أخرى من سنن الجاهلية في رواية الخصبي يمكن اعتبار ذلك أمانة أخرى على وجود نقاط الضعف في هذه الرواية أيضاً.

ب - التقريرات الإنسانية

إن التقريرات الإنسانية لهذه الرواية التي تبين سفر بعض أصحاب رسول الله ﷺ إلى البلدان المجاورة، ومشاهدتهم لظاهرة سجود بعض الأشخاص لبعضهم، يمكن مشاهدتها في مصادر أهل السنة على صورتين؛ ففي أحد هذه التقارير تمّ التعرّض لكلام عن قيس بن سعد؛ إذ دخل على رسول الله ﷺ وحدثه عن بعض ما رآه في سفره إلى الحيرة من سجود بعض الناس إلى مرزبانهم^(٣٩)، وبعد بيان هذه الحادثة سأل النبي عن جواز السجود للنبي الأكرم ﷺ؟ وسمع منه الجواب المعهود^(٤٠). إن هذه الرواية غير شائعة في المصادر الروائية المتقدمة لأهل السنة؛ إلا أن الصورة الثانية للتقرير الإنساني لهذه الرواية، وهي التي تتحدث عن مشاهدات معاذ بن جبل - وليس قيس - لسجود بعض الأشخاص لبعضهم، قد حظيت باهتمام الجامعين المتقدمين من أهل السنة. وقد ورد الحديث في القليل من الروايات عن سفره إلى اليمن^(٤١)، وفي أغلب

• حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

الموارد ورد الحديث عن سفره إلى الشام، وليس الحيرة^(٤٢). وبالإضافة إلى الاختلاف الموجود حول الغاية من سفره، نلاحظ هناك اختلافاً حول الساجدين والمسجود لهم أيضاً. إن الرواية التي تتحدث عن سفر معاذ إلى اليمن قد تحدثت بشكل مبهم عن سجود بعض الرجال - وليس الناس - لبعضهم؛ هذا، في حين أن الروايات المشتملة على سفر معاذ إلى الشام تتحدث عن سجود النصارى لأساقفتهم وبطارقتهم. والنقطة الملفتة للانتباه والمثيرة هي رواية الحاكم النيسابوري، حيث يتحدث فيها معاذ بن جبل عن سجود النصارى لقساوستهم وبطارقتهم، وكذلك عن سجود اليهود لأخبارهم ورببيهم وعلمائهم وفقهائهم^(٤٣). وكذلك فإن هذه النسخة من حكاية سفر معاذ بن جبل إلى الشام تضيف طائفة اليهود إلى النصارى، وأخذت تعدد بدقة كبيرة السجود لجميع أصنافهم وطبقاتهم الدينية.

إن الجامعين المتقدمين من أهل السنّة لم ينظروا إلى هذه الروايات بعين الشكّ والريبة؛ إلا أن الكشف عن حقيقة تاريخية ودينية يرفع النقاب عن توهم، وهو أن تاريخ اليهودية والمسيحية - سواء في الشام أو المعامل الأصلية الأخرى من حضورهما - لم يتحدث عن سجود أتباع هاتين الديانتين لشخصياتهم الدينية أبداً. ومن المعلوم بدهاء أنه لا يمكن حمل مراد معاذ بن جبل من السجود على التبعيّة التامة؛ لأن هذا الحمل لا ينسجم مع السياق الحاكم على هذه القضية، والذي يُشير إلى رغبة معاذ بن جبل بالسجود للنبي الأكرم، وردع النبي ﷺ له عن فعل ذلك.

إن جولة على المصادر الروائية لدى الإمامية حتّى النصف الأول من القرن الرابع الهجري تكشف لنا عن التقرير الإنساني لهذه الرواية؛ ففي الكافي: إن قوماً أتوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، إنا رأينا أناساً يسجد بعضهم لبعض، فقال رسول الله ﷺ: «لو أمرت أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»^(٤٤).

سبق أن ذكرنا أن الكاتبين لهذه السطور يذهبون - من خلال تحديد أرومة هذه الرواية - إلى الاعتقاد بأن هذه الرواية قد تسلّت إلى حلقات الإمامية من الحلقات الروائية لأهل السنّة، عبر الحلقات الروائية للزيدية، بيد أن المجال لا يتسع هنا لذكر الأدلة والوثائق على ذلك. وبمعزلٍ عن هذه النتائج السندية، فإن مقارنة نصّ الكافي مع النصوص الروائية لأهل السنّة يعكس هذه الحقيقة التاريخية بوضوح أيضاً. إن النسخة

الموجودة لهذه الرواية في كتاب الكافي. بالإضافة إلى توالي الغموض والإبهام فيها. تمثل تقريراً لا زمنياً، ولا مكانياً، ومن دون الإشارة إلى الشخصيات الأصلية لهذه الرواية. تدخل مجموعة من الأشخاص - دون الكشف عن أسمائهم وصفاتهم - على رسول الله ﷺ، ويحدثونه عن سجود بعض الناس لبعضهم، ثم بعد ذلك - وخلافاً للنصوص الروائية لأهل السنة، التي تواصل الحديث بالسؤال عن جواز السجود للنبي، ومنع النبي من ذلك - نشهد قفزة إلى العبارة المعهودة للنبي الأكرم ﷺ. إن مقارنة ما في الكافي بالمصادر الروائية لأهل السنة يحكي عن إدغام جميع النسخ السنّية لهذه الرواية على شكل كبسولة في قالب النصّ الراهن.

وعلى هذه الشاكلة فإن سعة معلومات الناقل لهذه الرواية عن الصور المتوّعة لهذا الحديث في مصادر أهل السنة، ومزجها ببعضها، قد ساقه إلى تقديم تقرير عن الرواية يحمل - خلافاً للحالة القصصية في روايات أهل السنة - صيغة حوار عادي. وعلى هذا الأساس، لا يكون المراد من عبارة «قوماً أتوا رسول الله» سوى معاذ بن جبل وقيس بن سعد. وكذلك فإن المراد من «بعضهم» في عبارة «يسجد بعضهم لبعض» هم أشخاص من الحيرة واليمن، وكذلك النصارى واليهود في الشام. كما يشمل الـ «بعض» المرزبان في الحيرة إلى علماء اليهود أيضاً.

إن الالتفات إلى البعد الأدبي لرواية سجود المرأة للزوج، وقراءة التقارير الإعجازية والإنسانية لها، تحكي عن وجود التعارضات والتناقضات الكثيرة فيما بينها، الأمر الذي يجعل إمكان وقوعها بأجمعها أمراً غير مقبول. وبعبارة أخرى: إن إظهار هذا التفسير القائل بأن النبي الأكرم ﷺ، بعد وقوع جميع هذه الأحداث واحدةً واحدةً، قد تحدّث عن سجود المرأة لزوجها، يبدو بالنسبة إلى كلّ منصفٍ بعيداً عن المتوقّع، وسلوكاً مكابراً لناحية الجمع التبرّعي بينها. ويبدو أن الماهية القصصية لهذه التقارير الإعجازية والإنسانية قد شكّل بدوره أرضية خصبة تفتح القريحة القصصية لرواة هذا الحديث؛ ليقوم كلّ واحدٍ منهم بتقديم روايته القصصية الخاصّة عن هذه الحادثة^(٤٥). وعلى هذه الشاكلة فإن البعد الأدبي لهذه الرواية لا يحظى بالاستحكام، ولا يتمتّع بالتماسك المتني والنصي أيضاً.

النتيجة

إن من أهمّ الأسئلة المستحدثة في العالم الإسلاميّ، والتي تُعدّ من ثمار التعرف على التحوّلات الاجتماعية في العالم الغربيّ، هو السؤال عن موقع المرأة في محيط البيت والأسرة. وقد بذل علماء الإسلام في العقود الأخيرة جهوداً للإجابة عن هذا السؤال - في إطار إعاد قراءة المصادر الإسلاميّة -، ورسم مكانة ومنزلة مناسبة للمرأة في الأسرة. إلاّ أن وجود بعض الروايات في المصادر الروائية لدى الفريقين في البين، والتي منحت المرأة منزلةً أدنى من الرجل، قد أدّى إلى عروض الكثير من التحدّيات. وإن رواية «لو أمرتُ أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرتُ المرأة أن تسجد لزوجها» هي إحدى هذه الروايات، الأمر الذي أدّى إلى طرح بعض الأسئلة والأجوبة على شبكة الإنترنت والفضاء الافتراضي. في ضوء هذا الهاجس، تصدّت هذه المقالة - ولأوّل مرّة من خلال توظيف الأساليب والمناهج الحديثة لتحقيق وبحث المتن - لقراءة النصّ على ثلاثة مستويات وأبعاد، وهي: البعد اللغوي، والبعد الأدبي، والبعد الثقافي، لهذه الرواية، وعمدّت إلى بيان ضعف كلّ واحدٍ من هذه الأبعاد في هذه الرواية.

وعلى هذا الأساس، فإن نسبة هذه الرواية إلى النبيّ الأكرم ﷺ قد أعدّ الأرضية لإمكانية مقارنة البعد اللغويّ بلغة القرآن الكريم، بوصفه المصدر اللغويّ واللسانيّ الأفضل للغة العربية في عصر النزول. إن استعمال الثنائيّ لمفردات «امرأة / زوج» في هذه الرواية لا ينسجم مع الثنائيّات الرباعية المستعملة في القرآن الكريم على صيغة: «بعل / امرأة»، و«زوج / زوج»، و«رجل / امرأة»، و«ذكر / أنثى»، الأمر الذي يحكي عن وجود ضعف في البعد اللغوي واللساني لهذه الرواية.

كما أن قراءة البعد الثقافيّ لهذه الرواية تدلّ بدورها على تأثر هذه الرواية بالخطابات الجاهلية السائدة في شبه الجزيرة العربية في ما يتعلّق بمجال الأسرة. إن العرب في العصر الجاهلي - من خلال تصنيف مفهوم «الزوج» في إطار كلمة «بعل»، التي كانت قبل ذلك تستعمل في بيان معنى «الإله» - كانوا يسعون إلى التأسيس لخطاب محورية الزوج وربوبيّته في الأسرة. هذا، في حين أن الخطاب القرآني - من خلال تقويته لثنائية الألفاظ «زوج / زوج»، التي تبين العلاقة المتقارنة والمتكافئة بين الزوج والزوجة - قد تحرّك في مسارٍ مختلف عن الثقافة الجاهلية.

كما تمّ تنظيم قراءة البُعد الأدبي لهذه الرواية بدورّه من خلال مقارنة النُسخ والصيغ المتوّعة لهذا الحديث في مختلف المصادر الروائية لكلا الفريقين. إن وجود التعارضات والتناقضات الكبيرة بين هذه الروايات، والتي لا تسمح حتى بالجمع التبرّعي فيما بينها، تحكي عن عدم وجود الاستحكام النصّي في هذه الروايات. كما أن اشتغال هذه الرواية على أمورٍ بعيدة عن الحقائق التاريخية يزيد من الخدش في إمكان صدور هذه الرواية عن النبي الأكرم ﷺ.

الهوامش

- (١) انظر: محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ ١: ٣٥١ - ٣٥٢، تحقيق: محسن كوجه باغي، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٢) انظر: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٥٠٧ - ٥٠٨، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ؛ أبو عبد الله حسين بن حمدان الخصبي، الهداية الكبرى: ٥٤ - ٥٥، انتشارات البلاغ، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (٣) انظر: محمد بن إسحاق، السير والمغازي ٥: ٢٥٨ - ٢٥٩، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث للتعريف، بيروت؛ معمر بن راشد، الجامع ١١: ٣٠١، تحقيق: حبيب الأعظمي، المجلس العالمي، باكستان، ١٤٠٣هـ؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف ١١: ٣٠١، تحقيق: حبيب الأعظمي؛ المجلس العالمي، باكستان، ١٤٠٣هـ، ابن أبي شيبة، المصنّف ٢: ٢٦١، تحقيق: كمال يوسف، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ؛ مسند أحمد بن حنبل ٣٢: ١٤٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي، سنن الدارمي ١: ٤٠٦؛ أحمد بن فرات، جزء أحمد بن فرات (عوالي منتقاة من جزئه: انتقاء الذهبي) ١: ٤١، تحقيق: عبد الله بن العامري، دار الريان، الإمارات، ١٤١٣هـ؛ أبو عبد الله محمد بن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة ١: ٥٠٥، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت؛ أبو داود السجستاني، سنن ابن أبي داود السجستاني ٢: ٢٤٤، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي ٣: ٤٥٧، تحقيق: أحمد محمد شاکر وآخرين، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ؛ أبو بكر بن عاصم الشيباني، الأحاد والمثاني ٤: ٧٢، تحقيق: فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٤١١هـ؛ أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، مسند البزار (البحر الزخار) ١٠: ٢٢٦، تحقيق: محفوظ رحمان زين الله، مكتبة العلوم والقلم، المدينة المنورة، ١٩٨٨م؛ محمد بن هارون الروياني، مسند الروياني ١: ٧٧، تحقيق: أيمن علي أبو يمان، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٦هـ؛ أبو سعيد الهيثم بن كليب الشاشي، مسند الشاشي ٣: ٢٣١، تحقيق:

- محفوظ زين الله، مكتبة العلوم والظلم، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ.
- (٤) انظر: أحمد باكتجي، نقد متن (نقد المتن): ٣١١ - ٣١٢، انتشارات دانشگاه امام صادق عليه السلام، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: إسرائيل ولفسون، تاريخ اللغات السامية: ١٦٩ - ١٧٠، جامعة القاهرة، مصر، ١٩٢٩م.
- (٦) انظر: أحمد باكتجي، مباحثي در علل الحديث (بحوث في علل الحديث): ٩٠ - ٩١، أنجمن علمي الهيئات دانشگاه امام صادق عليه السلام، ١٣٩٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: أحمد باكتجي، نقد متن (نقد المتن): ٣٣٣ - ٣٤٠؛ فرزانه سجودي، نشانه شناسي كاربدي (معرفة الدلالات التطبيقية): ١٦٦، نشر علم، طهران، ١٣٩٠هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (٨) انظر: أحمد باكتجي، مباحثي در علل الحديث (بحوث في علل الحديث): ٩٥.
- (٩) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٢: ١٤٩، دار الهجرة، قم، ١٤١٠هـ؛ الحسين بن محمد الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ١٣٥، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار العلم - دار الشامية، بيروت - دمشق، ١٤١٢هـ؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٢٦٤، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ؛ سيد علي أكبر قرشي، قاموس القرآن ١: ٢٠٥، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٠) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٨: ٢٩٩؛ محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١٥: ٣٢١، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٧٦٦، ٨٠٤؛ سيد علي أكبر قرشي، قاموس القرآن ٦: ٢٤٦.
- (١١) انظر: ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٢: ٢٩٢؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٤.
- (١٢) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٦: ١٠١؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١١: ٢٥٦؛ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٧٠٥، تحقيق: أحمد العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٥: ٣٨٠، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، كتاب فروشي مرتضوي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٣) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٨: ٢٩٩؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١٥: ٣٢١؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٨٠٤.
- (١٤) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٥: ٣٤٦؛ ٨: ٢٤٤؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٩٣؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٢: ١١٢؛ ٤: ٣٠٩؛ الطريحي، مجمع البحرين ٥: ٣٨٠؛ حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٣: ٣٢٠؛ ١: ١٥٦، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، طهران، ١٣٦٠هـ.ش؛ محمد جواد مشكور، فرهنگ هزوارش هاي پهلوي: ١٢٨، بنياد فرهنگ ایران، طهران، ١٣٤٦هـ.ش.
- (١٥) انظر: أحمد باكتجي، مباحثي در علل الحديث (بحوث في علل الحديث): ٨٩ - ٩٠.
- (١٦) انظر: تفسير العياشي ١: ٨ - ٩، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، المطبعة العلمية، طهران، ١٣٨٠هـ؛ الشيخ الكليني، الكافي ١: ٦٩؛ الشيخ الطوسي، الاستبصار ١: ١٩٠، تصحيح: حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.

(١٧) انظر: محمد عجاج الخطيب، السنّة قبل التدوين: ٢١٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ؛ محمد رضا الحسيني الجلاي، تدوين السنّة الشريفة: ١٥ - ٢٣، دفتر تليغات إسلامي، قم، ١٤١٨هـ؛ محمد علي مهدي راد، تدوين الحديث عند الشيعة الإمامية: ٢٨، نشر هستي نما، طهران، ١٤١٣هـ؛ أبو زهو، الحديث والمحدثون: ١٢٧، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ.

(18) See: Hamito - Semitic Etymological Dictionary, pp. 46 & 47.

(19) See: A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic, pp. 97 & 98.

(٢٠) انظر: محمد جواد مشكور، فرهنگ تطبيقي عربي بت زبان هاي سامي وايراني (المعجم العربي المقارن بين اللغات السامية والإيرانية) ١: ٧٥ - ٧٦، بنياد فرهنگ ايران، طهران، ١٣٥٧هـ.ش؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٦: ٢٥، جامعة بغداد، بغداد، ١٤١٣هـ؛ علي، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية: ٢٢١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٢١) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٢: ١٥٠؛ الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٧٠٥؛ الطريحي، مجمع البحرين ٥: ٣٢٢.

(٢٢) إن حصر عبادة «بعل» بقوم النبي إلياس عليه السلام يعود سببه إلى استعمال هذه الكلمة في سياق دعوة النبي إلياس لهم إلى تَبَدُّل عبادته، والانتقال إلى عبادة الله الواحد في القرآن الكريم، ومن الواضح أن هذا الاستدلال أخص من المدعى، ولا يثبتها.

(٢٣) انظر: الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٦٣٥؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١١: ٥٩؛ المصباح المنير ١: ٥٦؛ حسن مصطفى، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ٣٠٣.

(24) See: A Concise Dictionary of the Assyrian Language, vol 1, pp. 155-157; A Concise Dictionary of Akkadian, p. 36; The Assyrian Dictionary, vol 2, p. 199; A Hebrew and English Lexicon, p. 127; Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, pp 182 & 183; Comparative Dictionary of Geez, p. 83.

(25) See: A Hebrew and English Lexicon, p. 127; A Dictionary of the Targumim, vol 1, p. 182; Syriac - English Dictionary, p. 34; Comparative Dictionary of Geez, pp. 83 & 84; Sabaic Dictionary, p. 25; The Foreign Vocabulary of The Quran, p. 81.

(٢٦) إن النقطة الجديدة بالتأمل في انتشار واتساع هذه الاستعارة عند الشعوب السامية هي الاستعمال الواسع لها في العهد القديم، وتشبيهه علاقة الله ببني إسرائيل في ضوء العلاقة الطبيعية القائمة بين الأزواج وزوجاتهم. ومن ذلك، على سبيل المثال: ما ورد في سفر إرمياء، حيث وصف الإله التوراتي (يهوه) نفسه بأنه بعل بني إسرائيل، ومن خلال اعتباره اليهود زوجة له وصف كل عبادةٍ لغيره من قبَلهم بمثابة زناهم برجال آخرين. (الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر إرمياء: ١٠٩٧ - ١٠٩٨).

(٢٧) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٦: ١٦٦؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٢: ٢٩٢؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٤؛ أحمد سيح، فرهنگ جامع عربي / فارسي (المعجم الجامع: عربي / فارسي) ١: ٥٨٩، كتاب فروشي إسلام، طهران، ١٣٤٨هـ.ش.

(٢٨) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٦: ١٦٦؛ الراغب الإصفاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٤.

● حديث سجود المرأة لزوجها، نقد متني ثلاثي الأبعاد (لغوي، أدبي، ثقافي)

٣٨٥؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٢: ٢٩٢ - ٢٩٣؛ الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٣٠٥ - ٣٠٨. (٢٩) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، معرفة الصحابة ٤: ٢٢٧٢، تحقيق: عادل العزازي، دار الوطن لنشر، الرياض، ١٤١٩هـ.

(30) Cognitive.

(31) Metaphors We Live By, Lakoff & Johnson, Chicago: Chicago University Press, 1980. Chapter 1.

فرزان سجودي، نشانه شناسي كاربردي (معرفة الدلالات التطبيقية): ٥٣ - ٥٤. ١٣٩٠هـ.ش.

(32) Metaphors We Live By, Lakoff & Johnson, Chicago: Chicago University Press, 1980. pp. 5 & 7.

وللاطلاع على القيمة المعرفية / الإدراكية للاستعارة القرآنية انظر: أطروحة «مقاييسه الكوهي رابطة إنسان وخدا در محدوده جاهليت وظهور إسلام» (مقارنة نماذج العلاقة بين الإنسان والإله في عصر الجاهلية وظهور الإسلام)، للباحث عادل عندليبي، ١٣٨٣هـ.ش.

(٢٣) انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٤: ٦٠٨ - ٦٠٩.

(٢٤) جديرٌ بالذكر أن القرآن الكريم قد عمد إلى استعمال كلمة «بعل» على نطاق ضيق جداً؛ ولكن لا ينبغي اعتبار ذلك بمثابة التقرير، واعتباره نموذجاً مقبولاً ومرضياً من قبيل هذا الكتاب السماوي في خصوص العلاقة بين الزوج والزوجة في البيت والأسرة، بل يجب تحليل كل واحدٍ من هذه الاستعمالات في مورده. ومن ذلك ما ورد - على سبيل المثال - من استعمال هذه الكلمة في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، فهو إنما يمتد بجذوره في ترسيخ وتثبيت أولوية الزوج في الرجوع إلى زوجته من غيره في مدة عدّة الطلاق، وهذا بلا شك هو الأنسب مع استعمال كلمة «بعل». وكذلك عندما يتحدث القرآن الكريم حول النشوز وإعراض الزوج عن زوجته في الآية ١٢٨ من سورة النساء يستعمل مفردة «بعل» أيضاً؛ وذلك بسبب ما تحمله هذه المفردة من الثقل الثقافي، حيث تكون الآية بصدد الكشف عن أسباب استباحة الظلم بحق النساء من قبيل الرجال.

(٢٥) انظر: محمد بن إسحاق، السير والمغازي ٥: ٢٥٨ - ٢٥٩؛ مسند أحمد بن حنبل ٤١: ١٨؛ ابن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة ١: ٥٩٥.

(٢٦) انظر: الروياني، مسند الروياني ١: ٧٧.

(٢٧) انظر: الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ ١: ٣٥١ - ٣٥٢؛ الخصيبي، الهداية الكبرى: ٥٤ - ٥٥.

(٢٨) لقد تحدّث الآية رقم ١٠٣ من سورة المائدة - ضمن بيان يدع الجاهلية في شبه الجزيرة العربية - عن الاعتقاد بتقديس «السائبة»، واعتبرته نوعاً من الافتراء على الله سبحانه وتعالى. وبطبيعة الحال لا يوجد هناك اتفاق في أوجه النظر حول معنى «السائبة»؛ إلا أن القدر المتيقن من هذه النظريات هو دلالة هذه الكلمة على البعير الذي يتمّ تحريره لوجه الله، ولا يُسمح بالتعرض له. (للقوقوف على مختلف الآراء حول السائبة انظر: الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٣٩٠، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ١٢: ٤٤٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ).

الإجتاهد والتجديد - العددان ٦١ - ٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ - ٣٩٥

- (٣٩) المرزبان: الفارسُ الشُّجاعُ المقدَّمُ على القَوْمِ دون المَلِكِ. (ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١: ٤١٧؛ ١٣: ٤٠٦).
- (٤٠) انظر: سنن الدارمي ١: ٤٠٦؛ سنن ابن أبي داود السجستاني ٢: ٢٤٤.
- (٤١) ابن أبي شيبة، المصنّف ٢: ٢٦١؛ مسند أحمد بن حنبل ٣٦: ٣١٢.
- (٤٢) معمر بن راشد، الجامع ١١: ٣٠١؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف ١١: ٣٠١؛ مسند أحمد بن حنبل ٣٢: ١٤٥؛ جزء أحمد بن فرات (عوالي منتقاة من جزئه: انتقاء الذهبي) ١: ٤١؛ سنن ابن ماجة ١: ٥٠٥؛ مسند الشاشي ٣: ٢٣١؛ مسند البزار (البحر الزخار) ١٠: ٢٢٦.
- (٤٣) انظر: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٤: ١٩٠، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- (٤٤) الشيخ الكليني، الكافي ٥: ٥٠٧ - ٥٠٨.
- (٤٥) للوقوف على المزيد من المعلومات بشأن العلاقة بين المحدثين والقصاص انظر: رسول جعفریان، «نقش قصه پردازان در تاريخ اسلام» (دور القصاصين في تاريخ الإسلام)، مجلة كيهان أنديشه، العدد ٣٠: ١٣٤ - ١٣٧، شهرا خرداد وتير من عام ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

«الرقص» في فقه الإمامية

تأملاتٌ جادةٌ في أدلة التحريم

- أ. علي أكبر زارچي پور (*)
د. الشيخ أحمد علي قانع (***)
ترجمة: د. علي الرضا عيسى

الخلاصة

أفتى مشهور متقدمي فقهاء الإمامية بحرمة الرقص، إلا أن أكثر المتأخرين منهم قالوا: إنه لا دليل على تلك الحرمة كحكم أولي. ومن هنا فإن هذا البحث يسعى إلى تحليل جميع الأدلة التي تصلح للاعتماد عليها لإثبات حرمة الرقص، وإعادة قراءتها. وقد قمنا أولاً بتحليل الأدلة الخاصة الدالة على حرمة الرقص؛ ثم قمنا بتحليل الأدلة العامة التي قد تنطبق على الرقص، وأثبتنا أنه لا يصلح أي من هذه الأدلة للدلالة على حرمة مطلق الرقص. وفي النهاية، ملنا - مع ذكر الدليل - إلى الاحتياط الوجوبي بترك الرقص، ما عدا رقص الزوجة للزوج، ورقص الرجل أو المرأة وحيدتين في الخلوة.

مقدمة

يعدّ الفنّ من الظواهر المهمة في حياة البشر، وأحكامه تحتاج إلى استنباط فقهي بشكلٍ منضبط، حيث إنه يمكن النظر إليها بنظرتين: بنظرةٍ شاملة بعيدة عن التسميات الفنية؛ وبنظرةٍ تركّز على العناصر الخاصة.

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية (قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلامية) - جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران.
(**) أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلامية في جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران.

في النظرة الشاملة ما يهّم هو استخراج الأصل الأوّلي لظاهرة الفنّ، وحكمها الأوّلي - طبق النصوص الشرعية - الاستحباب. وبعد تحليل تلك المجموعة من مصاديق الفنّ التي وقعت مورداً للخلاف، ومناقشتها، يتّضح أن سبب الخلاف عناوين أخرى غير عنوان الفنّ، وهي عناوين قد تكون قرينة للفنّ تارةً، ومختلفة عنه تارةً أخرى^(١). في فقه الفنّ ما يهّم هو مصاديق الفنّ، ويستتبط حكمها عن طريق الأدلّة الشرعية. والرقص أيضاً أحد المجالات الفنيّة الاستعراضية، ويُعدّ واحداً من الفنون السبعة، وهو عبارة عن مجموعة حركات إنسانية هادفة^(٢).

لمشهور المتقدّمين من فقهاء الإماميّة فتوى بحرمة الرقص، إلا أن المتأخّرين منهم صرّحوا بأنه لا دليل على حرمة الرقص كحكم أوّلي، وبالتالي فإنه لا مانع منه في حدّ نفسه، ولا حرمة فيه، أي إنّ الأصل الأوّلي هو الحليّة وعدم المنع. ويمكن التمسك بهذا الأصل في الشبهات الحكمية. وبأخذ المطالب التي ذكرناها في الاعتبار فإنه لا بُدّ من دراسة قضية الرقص باعتبارها من مواضع فقه الفنّ، كما يجب تحديد حكمها.

بشكل عامّ، تنقسم أدلة تحريم الرقص إلى مجموعتين: أدلّة خاصة؛ وأدلّة عامة. والمقصود بالأدلة الخاصّة الأدلة التي تناولت مسألة الرقص بشكل خاصّ، وبحثت فيه؛ والمقصود بالأدلة العامة الأدلة التي لم تتناول مسألة الرقص بشكل خاصّ، ولم تبحث فيه، بل فيها عناوين عامّة وقعت بدورها مورداً للنهي، وتصلح للتطبيق على الرقص. وفي البداية ذكرنا في هذه المقالة الأدلة الخاصّة المدعى أنها تدلّ على حرمة الرقص، وأثبتنا عدم صلاحية الاستدلال بها على حرمة الرقص، ثمّ بحثنا العناوين العامة، فذكرنا العناوين العامة التي قد تنطبق على الرقص، وتدلّ على حرمة عنواناً عنواناً، وأثبتنا كذلك عدم صلاحية الاستدلال بها.

١- معنى الرقص ومفهومه

عند العودة إلى اللغة العربيّة فإن كلمة الرقص تعني لغة الإسراع في الحركة، والاضطراب، والارتفاع والانخفاض. وتعني اصطلاحاً التمايل، والخفض، والرفع، بحركاتٍ موزونة^(٣). وفي اللغة الفارسية فإنّ الرقص عبارة عن حركاتٍ موزونة

• «الرقص» في فقه الإمامية، تأملات جادة في أدلة التحريم

مصحوبة بالموسيقى، وضرب الأرجل على الأرض، وحركات بأنماط مخصوصة ومتوالية للرأس، والرقبة، والصدر، واليدين، والقدمين، توافقها موسيقى، أي هو فنٌ إيجاد الجمال، أو بيان الأحاسيس، عن طريق حركات، تصحبها موسيقى، وضرب باليدين والرجلين، وحركات جميلة^(٤). يبدو من خلال أخذ بداهة مفهوم الرقص في العُرف في الاعتبار، ونقل تعريف الرقص وتوضيح اصطلاحه من كتابين: أحدهما: فارسي؛ والآخر: عربي، أنه لا حاجة بعد ذلك إلى عرض تعريف جديد للرقص؛ لأن مرادنا المعنى العُرفي للرقص، وكذلك فإن معناه العُرفي لا يختلف كثيراً عن معناه اللغوي، ولا سيّما المعنى اللغوي المذكور في قاموس دهخدا.

٢- الأدلة الخاصة على التحريم، عرضٌ ونقد

يمكن الاستناد في هذا المقام إلى روايتين:

أ- الرواية الأولى

جاء في كتاب عوالي اللآلي: «في الحديث أن رسول الله ﷺ نهى عن الضرب بالدّف والرقص، وعن اللعب كلّهُ، وعن حضوره، وعن الاستماع إليه، ولم يُجزّ ضرب الدّف إلا في الإملاك والدخول، بشرط أن تكون في البكر، ولا تدخل الرجال عليهنَّ»^(٥).

المناقشة السندیة

ولمناقشة سند الحديث يجب التوجّه إلى أمرين:

١- اعتبار الكتاب والمؤلف

صاحب الكتاب هو ابن أبي جمهور الأحسائي، وهو من جملة العلماء الذين كانوا مثار جدلٍ ونقاش كبيرين طوال التاريخ؛ فبعضٌ اعتبر كتابه مرفوضاً وضعيفاً ومطابقاً لروايات العامة؛ وبعضٌ آخر ذهب بعيداً في هذا الأمر، مجادلاً في اعتبار المصنّف أيضاً؛ إذ قالوا: إنه مغالٍ وصوفيٌ وضعيفٌ ومتساهلٌ وغير دقيقٍ في نقل

الروايات. وفي مقابل هذين التوجهين قام أعلام كبار، كالمحدث النوري في «مستدرک الوسائل»، والسيد نعمة الله الجزائري في شرحه على «عوالي اللآلي»، والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي في مقدّمة الكتاب، بنقل الإشكالات الواردة، وأعطوا أجوبة مفصلة لذلك. ولا مجال في هذه المقالة للتحدّث عن اعتبار الكتاب بإسهاب، ويمكن للراغبين الرجوع إلى المصادر المتقدّمة.

ومع غضّ الطرف عن هذه المسألة، تتبقّى مسألة مهمّة تتعلّق بمدى اعتبار روايات هذا الكتاب، وتمييز الصحيح فيها من غير الصحيح، أسوةً ببقية الكتب الروائية. وهنا تتعدّد مشارب المحقّقين ومدى اعتبارهم هذا الكتاب؛ والمحقّق الخبير ينظر إلى الروايات واعتبارها سنداً وممتناً، من دون تسامح، وبلا تمييز بين الكتب.

٢- اعتبار طريق الحديث

بما أن هذه الرواية نقلت مرسلّة عن النبي ﷺ فإنّه لا يعتمد عليها لاستنباط الأحكام الشرعية.

المناقشة الدلاليّة

هذه الرواية صريحة في النهي، ومادّة النهي ظاهرة في الحرمة، كما هو مقرّر في علم أصول الفقه^(١). إلا أن هذه الرواية لا يمكن حملها على الحرمة من حيث الدلالة، إذ إنّها نصّت على أن النبي ﷺ نهى عن اللعب، بجميع أشكاله وأنواعه، ونحن نعلم أنه ليست كلّ أنواع اللعب محرّمة، ولذا لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، وحملها على الكراهة^(٢). ويمكن هنا تعليل الحمل على الكراهة بأن استعمال لفظ «النهي» أعمّ من أن يكون دالاً على الحرمة أو الكراهة، واستعماله في أكثر من معنى مستحيل، وحتى لو قلنا بعدم استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فإننا لا نستطيع استنباط حرمة الرقص؛ لأن بعض أنواع اللعب مكروهة، كما أسلفنا. ومن هنا فإنّ مراد المعصوم من مادّة النهي عن الرقص مختصرٌ وغير واضح، وعليه فإنّ إثبات الحرمة يحتاج إلى دليل خاصّ.

ب - الرواية الثانية

نقل الشيخ الحرّ العاملي عن محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنهاكم عن الزفن والمزمار، وعن الكويات والكبرات^(٨).

المناقشة السندیة

هذه الرواية معتبرة من حيث المصنّف، إلا أنها قد تكون مخدوشة سنداً من ناحية بعض روايتها:

- ١- إبراهيم بن هاشم القمي: وقع الكلام بين أصحابنا في إبراهيم بن هاشم؛ فقال بعضهم بوثاقته؛ وقال آخرون: إنه ممدوح؛ وقال فريق ثالث: إنه مجهول؛ وقال فريق رابع: إنه مردّد بين الثقة والممدوح، إلا أنه برأينا ثقة^(٩).
- ٢- الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي: ووثاقة هذا الراوي كذلك محرزة عندنا^(١٠).
- ٣- إسماعيل بن مسلم، وهو ابن أبي زياد السكوني الكوفي: وهذا الراوي أيضاً موثوق عندنا^(١١).

المناقشة الدلاليّة

وفي هذه الرواية لم يذكر لفظ الرقص صراحةً، خلافاً للرواية السابقة، إلا أن كلمة «الزفن» في هذه الرواية قد فسّرتُ بمعنى الرقص، حسب ما جاء في كتاب «العين»^(١٢) للفراهيدي، و«الصّحاح»^(١٣)، و«المصباح»^(١٤)، و«القاموس»^(١٥). ولكنّ هناك تفسيراً آخر، أشار إليه الطريحي في «مجمع البحرين»، بأنّه اللعب^(١٦)، وبالتالي فتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو إثبات حرمة الرقص؛ إذ استعملت فيها مادّة النهي عن الزفن المفسّر بالرقص، فيمكن طبق هذه الرواية الحكم بحرمة الرقص.

إشكال آخر

على رغم أن كلمة «الزفن» قد فسّرتُ في كتب اللغة بالرقص، إلا أنّ هناك

تفسيراً آخر دُكر في «مجمع البحرين»، وهو اللعب، وهو ما لا يلتزم بحرمته بما هو لعب، كما هو معلوم. والنتيجة أنه إذا كان المقصود بالزفن هو الرقص فالنهي يمكن الأخذ بظاهره، وهو التحريم، ولكن يُحتمل أنه أُريد منه اللعب، فالنهي لا بد من حمله هنا على الكراهة. وحيث لم يتعين أحد هذين المعنيين مراداً فتبقى الرواية مجملّة، وبالتالي لا يمكن التمسك بها لإثبات حرمة مطلق الرقص^(١٧).

والجدير بالذكر أن كتاب «مجمع البحرين» لا يُعدّ من كتب اللغويين المتقدمين، وبالطبع فإن الطريحي لن يذكر مطلباً من تلقاء نفسه، إنّما هو ناقل لما وجدته من كلمات المتقدمين، فلا بدّ أنّه عثر على كلام لبعض أهل اللغة يفسرون فيه «الزفن» بالرقص، وإلّا فهو لا يملك القدرة على هذا التصرف. وعليه فكلامه يكون حجةً من هذه الناحية، أو في الحد الأدنى هو كلام قابل للتأمل.

٣- الأدلة العامة للتحريم، نظرات تحقيّة

في هذا القسم ذكرنا العناوين العامة التي قد تنطبق على الرقص، ثم ناقشنا صلاحية تطبيقها عليه، وذكرنا كذلك نوع النهي المذكور فيها (كراهة أو حرمة). وهذه العناوين هي^(١٨):

أ- اللّهُو

ولبحث ما إذا كان اللّهُو حراماً أم لا، وإذا كان حراماً فهل الرقص من مصاديقه أم لا؟ هنا يجب الانتباه إلى أمرين:

المراد من اللّهُو

فُسرّ اللّهُو في كتاب «العين» بأنه ما شغَلَ الإنسان، من هوى أو طرب^(١٩). وكذلك فُسرّ في «لسان العرب» بالتشاغل واللعب^(٢٠). وجاء في «مفردات الراغب» أن اللّهُو ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمّه^(٢١). كما عبّر الطريحي في «مجمع البحرين» عن اللّهُو بأنه الباطل^(٢٢). وأمّا الشيخ الأنصاري فقد احتمل في معنى اللّهُو احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يُراد به مطلق اللعب، كما يظهر من «الصحاح» و«القاموس».
الثاني: هو اللعب عن بَطَرٍ، أي شدة الفرح، ويدخل في ذلك الرقص والضرب بالطشت.

الثالث: هو مطلق الحركات التي لا يتعلّق بها غرضٌ عقلائي، مع انبعاثها عن القوى الشّهوية^(٣٣).

وبالإضافة إلى الإشكالات التي يمكن إيرادها على المعاني التي ذكرها، ولن نخوض فيها، فإنه يجب القول: إنه يظهر منها أنّ اللهو مرتبطٌ بأفعال الإنسان الخارجية، بمعنى أنّه عنوانٌ منطبقٌ عليها، ولا ربط له بالأفعال الجوارحية، وإطلاقه على بعض الأفعال الجوارحية، كالغناء، من باب إطلاق المسبّب على السبب. وهذا الادّعاء الذي ذكرناه هو ما يظهر لمن تدبّر في مشتقات لفظ اللهو في القرآن الكريم بشكلٍ واضح وجليّ. وبالتالي فإنّ اللهو هو اشتغال النفس بالمدّات الشهوانية، والغفلة عن الله، من دون أن يقصد الإنسان ذلك^(٣٤). وهذا المعنى يتناسب مع المعاني المذكورة في «لسان العرب» و«مفردات الراغب».

حكم اللهو

استند الشيخ الأنصاري إلى عدّة روايات؛ لإثبات حرمة مطلق اللهو، إلّا أنّها قاصرةٌ جميعاً، سنداً ودلالةً، ولا يعتمد عليها لاستنباط حرمة مطلق اللهو. وبما أنّه لا مجال في هذه المقالة لبيان الاشكالات السندية والدلالية فإنّنا سنترك الكلام عنها إلى فرصةٍ أخرى، وبالتالي لا يمكن الحكم على مطلق اللهو من خلال هذه الروايات، وإنّ كانت قد نصّت على حرمة بعض أفعال اللهو. ولو تنزّلنا وسلّمنا بدلالة ما تقدّم على حرمة اللهو بقولٍ مطلق فإنّه لا مناص من حمله على قسمٍ خاصٍّ منه؛ وذلك لما عرفت من أنّ اللهو هو الاشتغال عن الله تعالى، ولا ريب في أنّ مجرد الاشتغال الفعلي لا يكون حراماً، وإلّا لزم حرمة جميع الأفعال المباحة^(٣٥). ولذلك فإنّ المعصوم هو من يحدّد المصاديق، ويبين لنا ما إذا كان عملاً ما ينطبق عليه عنوان اللهو الحرام أم لا، وما دمنّا لا نمتلك الدليل على الحرمة فلا يمكننا الإفتاء بحرمة هذا العمل.

وانطلاقاً من التوضيحات التي ذكرناها فإنه لا يمكننا عدّ الرقص من مصاديق اللهو الحرام؛ **أولاً**: لأنه لا دلالة على حرمة اللهو على وجه الإطلاق هذا؛ **وثانياً**: لأنّ ملاك اللهو الحرام غير مشخّص بالنسبة لنا؛ كي نطبّقه على الرقص. ولذا لا نستطيع الحكم بحرمة الرقص باستخدام عنوان اللهو، مع عدم امتلاكنا الدليل. وعليه فالأصل الأوّلي فيه هو الحلية.

ب - الباطل المراد من الباطل

يظهر من معجم «مقاييس اللغة» أنّ الباطل هو ذهاب الشيء وقلة مكثه ولبثه^(٢٦). وجاء في «مفردات الراغب» أنّ الباطل نقيض الحقّ، وهو ما لا ثبات له عند الفحص عنه^(٢٧). وفي «لسان العرب» أنّ الباطل ما ذهب ضياعاً وخُسراً^(٢٨).

حكم الباطل

ولاستتباط حرمة كلّ فعلٍ باطلٍ استدلّ العلماء بأدلّةٍ يبدو أنّ أهمّها وأقواها، من حيث السند والدلالة، روايتان: **الأولى**: رواية يونس بن عبد الرحمن، عن الإمام الرضا^(عليه السلام)؛ **والأخرى**: موثّقة زرارة، عن الإمام الصادق^(عليه السلام). لذا سنكتفي بذكر هاتين الروايتين، وكيفية الاستدلال بهما.

رواية يونس بن عبد الرحمن

روى محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن الريان، عن يونس قال: سألتُ الخراساني^(عليه السلام) وقلتُ: إن العباسي لهشام بن إبراهيم ذكر أنّك ترخّص في الغناء، فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلتُ له، سألتني عن الغناء، فقلتُ له: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر^(عليه السلام)، فسأله عن الغناء؟ فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأنتى يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: قد حكمت^(٣٠).

المناقشة السندیّة

وجميع الرواة المذكورين في هذا السند من الإمامية والثقات باتّفاق العلماء، ما

• «الرقص» في فقه الإمامية، تأملات جادة في أدلة التحريم

عدا سهل بن زياد. ومع أنه لا ريب في كونه إمامياً، إلا أن العلماء اختلفوا فيه من حيث الوثاقة وعدمها. وهناك محفزات كثيرة لتضعيفه، وكذلك هناك قرائن وشواهد متنوّعة تدلّ على توثيقه، وهو برأينا ثقة^(٣١).

المناقشة الدلالية

وقد قال الإمام الخميني، في تقريب الاستدلال بهذه الرواية؛ لإثبات حرمة الباطل: ويدلّ ذيلها على أنّ حرمة الباطل كانت مفروغاً منه، وإنما ألزم أبو جعفر^(عليه السلام) الرجل السائل بأنّ الغناء من الباطل، فيكون حراماً؛ إذ لا شبهة في أنّ الرجل كان سؤاله عن جواز الغناء وعدمه، فإنّ جوازه كان معروفاً عند العامة، كما تقدّم، فصار موجباً للشبهة، فأجاب بعدمه، مستدلاً بأنّه باطل^(٣٢).

يمكن الاستشهاد بهذه الرواية للحكم بحرمة مطلق الباطل. إلا أنّه استدلال مخدوش، وهذا ما أشكل به الإمام الخميني على الاستدلال بها، قائلاً: لا بدّ من حملها على معهودية حرمة قسم خاصّ من الباطل، وإلاّ فمطلقه لم يكن معهوداً حرمة، بل كثير منه معهود حليته بلا شبهة^(٣٣). وبالتالي لا يمكن الحكم بحرمة الرقص من خلال هذه الرواية. وحتى لو افترضنا أنّ الرقص من مصاديق الباطل فنحن لا نعلم ما إذا كان من مصاديق الباطل الحرام أو الباطل الجائز، ولأننا لا نمتلك دليلاً على الحرمة، فالأصل هو حليته.

ومضافاً إلى الإشكال الذي ذكرناه، يبدو أنّه لا يمكن أساساً الاعتماد على الرواية المتقدّمة في إثبات حرمة الباطل؛ إذ مجمل ما طرحناه حتى الآن في الاستدلال على حرمة الباطل انطلاقاً من هذه الرواية إنّما كان على أساس أنّ الحق الذي تكلمت عنه الرواية هو ما كان جائزاً في الشريعة، ولذلك فالباطل - الذي في مقابل الحق - هو ما لا يجوز في الشريعة. إلا أنّ هناك احتمالاً آخر لمعنى الباطل في الرواية، وهو ذهاب الشيء وفناؤه، وظاهر ما جاء في «معجم مقاييس اللغة» في تفسير الباطل يدلّ على هذا المعنى أيضاً. وفي هذه الحالة يصبح معنى الحقّ ما لا يفنى ولا يذهب. وبالتالي لا يمكن أن تدلّ الرواية على حرمة الباطل؛ لأنّه لا ينحصر بهذا المعنى في الأمور المحرّمة فقط، بل يشمل ما هو مكروه أيضاً.

ويمكن الردّ على هذا الإشكال بأنّه لو كان الباطل بالمعنى الثاني، ويشمل المكروه، فهذا يتنافى مع كلام الإمام عليه السلام في تكذيب ترخيص الغناء؛ لأنّ المكروه أيضاً ممّا تتعلّق به الرخصة. وجوابُ هذا في أنّه لا منافاة بين كلام الإمام وما ذكرناه؛ لأنّ الإمام عليه السلام ذكر أنّه لم يرخّص الغناء، وجلّ ما فعله هو أنّه نقل للعباسي جواب الإمام الباقر عليه السلام على السائل عن حكم الغناء. ولأنّ هذه الرواية مجملةٌ فلا يمكن القول: إنّها دلّت قطعاً على جواز الغناء، بل من الممكن أن يكون مفادها حرمة الغناء، ووجه التكذيب في هذه الرواية مختصٌّ به وحده.

رواية زرارة

نقل الشيخ الحرّ العاملي عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال، عن عليّ بن عقبة، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سئل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب، التي يُقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلث؟ فقال: رأيته إذا ميّز الله الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه^(٣٤).

واستدلّ على حرمة الباطل بهذه الرواية؛ إذ إنّها اعتبرت حرمة الباطل أمراً واضحاً وبديهيّاً، ولهذا استشهد لحرمة الشطرنج بكونه باطلاً. وطبعاً يمكن لأحدهم أن يستشكل على هذا بأنّ عبارة «لا خير فيه» لا تدلّ على الحرمة، وجلّ ما يمكن استنتاجه من هذه الرواية كراهة الباطل. ولكنّ الإمام الخميني قد دفع هذا الإشكال بقوله أسفل الرواية: ولا ريب في أنّ قوله: «فلا خير فيه» يُراد به الحرمة؛ لقيام الضرورة على حرمة الشطرنج والقمار بأقسامه^(٣٥).

إشكالان مقبولان

إلاّ أنّه لا يعتمد على هذه الرواية للاستدلال على حرمة الباطل. كما أنّ الإمام

الخميني قد طرح إشكالين على الاستدلال المتقدم:

الإشكال الأول: هو الإشكال نفسه المطروح على صحيحة يونس بن عبد الرحمن، وهو أنه لا بُدَّ من حمل الرواية على حرمة قسمٍ خاصٍّ من الباطل، وإلاّ فمطلقه لم يكن معهوداً حرمة، بل كثيرٌ منه معهود حليته بلا شبهة.

الإشكال الثاني: هو احتمال أن تكون الروايات الواردة في أنّ الشطرنج والسدر ونحوهما باطلٌ إشارةً إلى انسلاخها في قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»، كما يُشعر به قوله: «لا خير فيه»^(٣٦). ويقصد بهذا أنّ هذه الرواية لم تدلّ على حرمة الباطل، بل عرّفت مصداقاً لموضوع الآية. ثمّ ذكر الإمام الخميني عدّة رواياتٍ مؤيدةً لكلامه، وقال: وبالجملة، لا دلالة في تلك الروايات على حرمة مطلق الباطل أو اللهو، بل تدلّ إمّا على حرمة أكل المال به، أو على حرمة نوعٍ خاصٍّ^(٣٧).

فالنسبة أنه لا يمكن الاستشهاد بهذه الرواية للحكم بحرمة الباطل، وبالتالي لا يمكن كذلك الاستدلال بها على حرمة الرقص.

ج - اللعب

جاء في «مفردات الراغب» أنّ اللعب هو الفعل الذي لا يقصد به الإنسان مقصداً صحيحاً^(٣٨). وفسّر في «مجمع البحرين» بأنّه الفعل الذي لا يعقب نفعاً^(٣٩)، وجاء بالمعنى نفسه في «لسان العرب»، وهو ضدُّ الجِدِّ^(٤٠). وأمّا الشيخ الأنصاري فقد احتمل في معنى اللعب احتمالين:

الأول: إنّ اللعب هو اللهو، وكلاهما مترادفان يحملان المعنى نفسه، كما يظهر من «الصحاح»^(٤١) و«القاموس»^(٤٢).

الثاني: إنّهما من قبيل: الفقير والمسكين، إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا. وفي هذه الحالة يشمل اللعب مثل: حركات الأطفال غير المنبعتة عن القوى الشّهوية، واللهو ما تلتذّ به النفس، وينبعت عن القوى الشّهوية. واستشهد الأنصاري على هذا الاحتمال بمقتضى تعاطفهما في غير موضعٍ من القرآن الكريم.

ثمّ ختم الأنصاري كلامه بأنّه لم يجد من أفنى بحرمة اللعب، عدا العلامة

الحلّي على ما عُرف من كلامه، ثمّ حاول توجيه كلام الحلّي، محتملاً أن يكون أراد باللعب اللهو، وهو الاشتغال عن الله تعالى، وإلاّ فالأقوى الكراهة^(٤٣). ورغم أن الشيخ الأنصاري قد اختار كراهة اللعب، يجب القول: إنه حيث لم يدلّ دليلٌ على حرمة، ولا على كراهته، فالأظهر عدم الكراهة أيضاً. فرغم أنّ لدينا أدلّةً على حرمة اللعب، إلاّ أنّه، مضافاً إلى ضعف سندها وعدم حجّيتها، لا بُدّ من حمل هذه الأدلّة على قسمٍ خاصٍّ من اللعب؛ لقيام الضرورة على كون بعض أقسام اللعب، كاللعب بالأحجار أو الحبل، من المباحات^(٤٤).

د - اللُّغُو

وأما اللُّغُو فهو مرادفُ الباطل، كما جاء في كتابي «العين»^(٤٥) و«الصحيح»^(٤٦). وفي «لسان العرب»: قيل: إنّ اللغو ما لا يعتدّ به، ولا يحصل منه على فائدة، ولا على نفع^(٤٧). وذكر له في «مجمع البحرين» عدّة معانٍ، كاللهو والكذب والباطل^(٤٨). وقال الشيخ الأنصاري في بيان حكم اللُّغُو: وأما اللغو فإنّ جُعل مُرادف اللُّهُو. كما يظهر من بعض الأخبار. كان في حكمه؛ وإنّ أُريد به مطلق الحركات اللاغية فالأقوى فيها الكراهة^(٤٩)؛ لأنّه لا دليل عندنا على كراهته، بل إنّ السيرة القطعية قائمةٌ على جوازها. وقد عرض الشيخ الأنصاري أدلّةً على حرمة اللُّغُو، إلاّ أنّها جميعها محلّ إشكال، إمّا من ناحية السند أو من ناحية الدلالة^(٥٠). فالنتيجة أنه حيث لا نملك دليلاً على حرمة اللُّغُو، فحتّى لو افترضنا أنّ الرقص من مصاديقه، لا يمكننا الاستدلال بهذه الرواية على حرمة الرقص.

ع- القول بالاحتياط

ورغم عدم دلالة أيّ من الأدلة على حرمة مطلق الرقص؛ إلاّ أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ الرقص من شأنه تهيج الغرائز والشّهوة، إذ إنّ فيه تحريكاً للمواضع الحسّاسة في البدن، والذي يرى ذلك يتهيّج. مضافاً إلى أنّه في حدّ نفسه صفةٌ غير محبّذة وغير إيجابية، فالتشجيع عليها من قبيل الفقيه ليس أمراً حسناً، وإذا أفتى بالجواز كان ذلك نحواً من التشجيع على هذه الصفة. فلذلك من المناسب للفقيه أن لا يفتي بالجواز؛

• «الرقص» في فقه الإمامية، تأملات جادة في أدلة التحريم

للمحذور الذي أشرنا إليه. كما أنه لا يفتي بالحرمة؛ باعتبار أنه لم يتم دليل بالشكل المعتبر على الحرمة. فيصير إلى الاحتياط الوجوبي بالترك، أو يقول: «فيه إشكال»، الذي هو بحكم الاحتياط الوجوبي^(٥١).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُستثنى من ذلك الاحتياط رقصُ الزوجة للزوج، ورقص الرجل أو المرأة وحيدَيْن. فرقص الزوجة لزوجها لا مانع منه؛ إذ غاية ما فيه هو تهيج الزوج، وهو شيء مطلوب. وبعبارة أخرى: إنّ المرتكز في أذهان المشرّعة حول حرمة الرقص؛ بمناسبة الحكم والموضوع، لا يشمل رقص الزوجة لزوجها. والمطلوب من الزوجة تجاه زوجها أن تمكّنه من الاستمتاع، وتمتّع الزوج بزوجته بأيّ نحو جائز. وهكذا أيضاً ينتفي موضوع الاحتياط في رقص الرجل أو المرأة في الخلوة؛ لعدم وجود مشاهدٍ تتهيّج شهوته، أو يحصل فيه تأثيرٌ.

استنتاج

انطلاقاً مما تقدّم، وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي: إنه لا دليل معتدّاً به على حرمة الرقص؛ لأنّ الروايات في هذا المجال إمّا ذات إشكالات سندية أو إشكالات دلالية.

وكذلك فإنّ جميع الأدلة العامّة لا تنهض بالدلالة على حرمة مطلق الرقص؛ إمّا لعدم ثبوت حرمة عنوانها، أو لشكنا في كون الرقص من مصاديقها. فكانت النتيجة التي خلصنا إليها أنه لا يوجد أيّ دليل على حرمة الرقص كحكمٍ أوليٍّ.

وختاماً، بيّنا أنه رغم عدم كفاية الأدلة، فإنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ الرقص من شأنه تهيج الشهوة المحرّمة، بالإضافة إلى أنه في حدّ نفسه صفة غير محبّذة عرفاً، فيكون الإفتاء بجوازه تشجيعاً على هذا المحذور. والأنسب للفقهاء أن يتجنّب هكذا فتوى، وأن لا يفتي بالحرمة؛ باعتبار أنه لا دليل يثبت ذلك، فيصير إلى الاحتياط الوجوبي بالترك.

وأشرنا إلى أنّ رقص الزوجة للزوج يُستثنى من الاحتياط؛ بمناسبة الحكم والموضوع. وكذلك رقص الرجل أو المرأة وحيدَيْن؛ بدليل انتفاء حصول الإثارة المحرّمة.

المواشم

- (١) أبو القاسم عليدوست، مجلة قبسات، «فقه هنر» در دو نگاه جامع وتعيينات موردي، العدد ٧٨: ٤١، ١٣٩٤. (مصدر فارسي).
- (٢) فروزنده محفوظ، مجلة فرهنگ مردم، پژوهشي در رقص هاي إيراني از روزگاران باستان تا امروز، العدد ٢٩ - ٣٠: ١٨٠، ١٣٨٨. (مصدر فارسي).
- (٣) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٣: ٩، الكويت، دار السلاسل، ١٤١٢هـ.
- (٤) علي أكبر دهخدا، لغتنامه دهخدا ٧: ١٠٧٤٠، طهران، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ١٣٧٣. (مصدر فارسي).
- (٥) محمد بن زين الدين ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٢٦٠، قم، دار سيد الشهداء للنشر، ١٤٠٥هـ.
- (٦) محمد رضا المظفر، أصول الفقه (مع تعليقة: زارعي): ١١٥، قم، بوستان كتاب (انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية قم)، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٧) علي مروّجي، موسيقى وغنا در آيينه فقه (درس خارج فقه آيت الله مروّجي): ١٨٢، پژوهشگاه فرهنگ و هنر إسلامي، ١٣٧٨. (مصدر فارسي).
- (٨) الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٤، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٩هـ.
- (٩) للمزيد من التفصيل انظر: أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ١٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٣٦٥هـ.ش؛ محمد بن الحسن الطوسي، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول: ١١، قم، ستاره، ١٤٢٠هـ.
- (١٠) للمزيد من التفصيل انظر: رجال النجاشي: ٣٨؛ ورجال الطوسي: ١٥٢.
- (١١) للمزيد من التفصيل انظر: رجال النجاشي: ٢٦؛ ورجال الطوسي: ٣٣.
- (١٢) خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٧: ٢٧٢، قم، مؤسسة دار الهجرة.
- (١٣) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح ٥: ٢١٣١، بيروت، دار العلم للملايين.
- (١٤) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير ٢: ٢٥٤، قم، مؤسسة دار الهجرة.
- (١٥) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٢٢٤، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (١٦) فخر الدين بن محمد الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٢٦٠، طهران، مرتضوي، ١٣٧٥هـ.ش.
- (١٧) باقر الإيرواني، درس بحث الفقه بتاريخ: ٧ / ٤ / ١٤٣٧هـ، على الموقع الإلكتروني: www.ishia.ir.
- (١٨) السيد مهدي الموسوي الكاشميري، مجلة پیام زن، مباني فقهي حكم رقص، العدد ١٤٥: ١، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (١٩) الفراهيدي، كتاب العين ٤: ٨٧.
- (٢٠) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ١٥: ٢٥٨، بيروت، دار صادر.
- (٢١) حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٧٤٨، بيروت، دار القلم.
- (٢٢) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٣٨٤.
- (٢٣) مرتضى بن محمد أمين الأنصاري الدزفولي، كتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات (ط القديمة) ١: ٢١١، قم، منشورات دار الذخائر، ١٤١١هـ.
- (٢٤) السيد صادق الحسيني الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ١٥٤، قم، أنوار الهدى، ١٤٢٩هـ.
- (٢٥) المصدر السابق ٢: ١٦٠.
- (٢٦) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٢٥٨، قم، مكتب الإعلام الإسلامي.
- (٢٧) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ١٢٩.
- (٢٨) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٥٦.
- (٢٩) السيد مهدي الموسوي الكشميري، مجلة پیام زن، مباني فقهی حکم رقص، العدد ١٤٥، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٠) الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦.
- (٣١) للمزيد من التفصيل انظر: حسن مهدي، سهل بن زياد در آيينه علم رجال: ١٠٦، قم، مركز الأئمة الأطهار عليهم السلام الفقهي، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٢) السيد روح الله الموسوي الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٦٢، قم، ١٤١٥هـ.
- (٣٣) المصدر السابق ١: ٣٦٥.
- (٣٤) الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣١٩.
- (٣٥) الموسوي الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٦٢.
- (٣٦) المصدر السابق ١: ٣٦٥.
- (٣٧) المصدر السابق ١: ٣٦٦.
- (٣٨) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٧٤١.
- (٣٩) الطريحي، مجمع البحرين ٢: ١٦٦.
- (٤٠) ابن منظور، لسان العرب ١: ٧٣٩.
- (٤١) الجوهري، الصحاح ٦: ٢٤٨١.
- (٤٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٤٤٥.
- (٤٣) الأنصاري الدزفولي، كتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات ١: ٣١١.
- (٤٤) الحسيني الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ١٦١.
- (٤٥) الفراهيدي، كتاب العين ٤: ٤٤٩.
- (٤٦) الجوهري، الصحاح ٦: ٢٤٨٣.

(٤٧) ابن منظور، لسان العرب ١٥ : ٢٥٠.

(٤٨) الطريحي، مجمع البحرين ١ : ٣٧٥.

(٤٩) الأنصاري الدزفولي، كتاب المكاسب المحرمة والبيع والخيارات ١ : ٣١٢.

(٥٠) الحسيني الروحاني، منهاج الفقاهة ٢ : ١٦٢.

(٥١) باقر الإيرواني، درس بحث الفقه بتاريخ: ١٢ / ٤ / ١٤٣٧هـ، على الموقع الإلكتروني:

www.ishia.ir.

النظريات السياسية في الفقه الشيعي

الفاعلية والتأثير

أ. إيمان شمس الدين (*)

في الحديث عن الدولة والحكم من منطلق ديني نحتاج في مرحلة قبلية أن نتحدث عن المشروعية، كمقدمة سابقة على مفهوم الدولة وحاكمية الحاكم فيها؛ لأن الجدل في الجسد الإسلامي بشكل عام، والفقه الشيعي بشكل خاص، يدور حول المشروعية ومصادرها. فالشيعة الإمامية يؤمنون باثني عشر إماماً يعتبرونهم جميعاً معصومين، ويؤمنون بغيبة الإمام الثاني عشر، وكونه المخلص لهم في آخر الزمان، كفكرة المخلص في كل من الديانتين المسيحية واليهودية، مع اختلاف في التفصيل. إلا أنهم بعد الغيبة الكبرى، وبرواية معتبرة السند من الإمام الثاني عشر، يعودون في أمورهم إلى الفقيه الجامع للشرائط، وفق تصنيف الكتب الفقهية لهذه الشرائط. وللفقيه وفق هذه الأسس الفقهية ولاية، وفق إجماع الفقهاء، لكنها ليست ولاية كولاية المعصوم؛ لأن الفقيه ليس معصوماً. وقد وقع جدل فقهي بين الفقهاء حول حدود هذه الولاية المتحققة نصاً للفقيه، فيتفق جميع الفقهاء تقريباً على أن للفقيه ولاية في الأمور الحسبية، وأن القيام بها هي إحدى الوظائف الموكلة إليه، من خلال العودة إلى نصوص الأحاديث صحيحة السند المروية عن أئمة أهل البيت؛ إذ إن مصادر المعرفة التي يعتمد عليها الفقهاء هي النص (القرآن الكريم؛ والحديث)، العقل، الحسن، التجربة، الوجدان.

ووقع الاختلاف بين الفقهاء الشيعة الإمامية على حدود الولاية في الأمور

(*) كاتبة وباحثة في الفكر الديني والسياسي. من الكويت.

الحسبية، فهل تشمل الحكم؟ وهل هي منصب بشري؟ وما الفرق بين جواز تصرف الفقيه في الأمور الحسبية وبين ولاية الفقيه في الأمور الحسبية؟ وما علاقتهما بحكم البلاد والشأن السياسي؟^(١).

وقفه تعريفية

الأمور الحسبية هي الأعمال التي يتم إنجازها بنية تحصيل الأجر والثواب لا غير. ولكن يظهر أن مصطلح «الأمور الحسبية» لا يعود إلى «الحسبة» في جذره اللفظي واللغوي فقط، بل حتى من ناحية اصطلاحية وتاريخية، فإن مصطلح الحسبة يعود لما يعرف في أدبيات الفقه عند أهل السنة بنظام وإدارة الحسبة، وهي عبارة عن مؤسسة عُرفت في نظام الخلافة بديوان الحسبة أو ولاية الحسبة، ويوكل إليها مهمة إجرائية، تتمثل بتطبيق ومتابعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

يقول ابن خلدون (١٣٣٢م - ١٤٠٦م): الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعزّر ويؤدّب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة، مثل: المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحمّالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم في ما يصل إلى علمه من ذلك، ويرفع إليه، وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقاً، بل في ما يتعلق بالغش والتدليس في المعاش وغيرها من المكاييل والموازن، وله أيضاً حمل الماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك. كما ليس فيه سماع بيّنة، ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام ينزّه القاضي عنها؛ لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة؛ ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء. وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية، مثل: العبيديين بمصر والمغرب، والأمويين بالأندلس، داخلة في عموم ولاية القضاء، يولي فيها

بأختياره، ثم لما انفردت وطيفة السلطان عن الخلافة، وصار نظره عاماً في أمور السياسة، اندرجت في وظائف الملك، وأفردت بالولاية^(٣).

ومصطلح الأمور الحسبية في الفقه الشيعي قريب المضمون من نظام الحسبة المتقدم، ولا أقل في اشتراك المصطلحين في جوهر المعنى وروح المدلول، وهو ضرورة حفظ النظام ووجوب رعاية مصالح العباد والبلاد. ولا سيما إذا قارناً بين ما يرد مكرراً على لسان الفقهاء الشيعة: «ما لا يرضى الشارع بتركه»، الذي يشير إلى الواجبات التنظيمية، ولو لم ينص الشارع عليها من جهة، ووسّعنا من مفهوم المعروف والمنكر المأخوذ من ولاية الحسبة من جهة أخرى، وقلنا: إن المراد بالمعروف في هذا الباب مطلق ما يستحسنه العقل أو الشرع من الواجب والمندوب، بل بعض المباحات الراجعة لجهة من الجهات الأربعة، إلى مصالح المجتمع. والمراد بالمنكر مطلق ما يستكره العقل أو الشرع، محرماً كان أو مكروهاً أو مباحاً له حزاة عرفية لجهة من الجهات؛ إذ رُبَّ أمرٍ لا يكون بالذات محرماً، ولكن مصالح المجتمع والبلاد تقتضي تحديد حرّيات الأفراد بالنسبة إليه^(٤).

شروط المشروعية، وتفسيرات مفهوم الشرعية

يقول الراغب في مفرداته: «وأعظم الكفر جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة». ويقول ابن حزم: «لا يحلّ الحكم إلا بما أنزل الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ، وهو الحق، وكلّ ما عدا ذلك فهو جورٌ وظلمٌ لا يحلّ الحكم به».

فالمشروعية كانت تقترن بشروط:

١. الالتزام بالكتاب والسنة كمصادر تشريعية ومرجعية معرفية تقاس عليها التقنيات، ولكن هذا لا يلغي دور العقل في التقنين؛
 ٢. تحقيق العدل، ومنع الظلم، وهذا يتطلّب أن تكون التقنيات والمناهج وآليات الحكم خاضعة لهذا المبدأ؛
 ٣. تكريس مبدأ الحرّيات الشخصية، شريطة عدم مخالفتها لصريح القرآن وقوانين الدولة الإسلامية، وعدم ضررها بالمجتمع وحرّيات الآخرين.
- ولفهوم الشرعية تفسيرات، أهمّها:

١. **تفسير ديني ثيولوجي:** وهو يعتبر الشرعية مستمدةً من حاكمية الله وحده، بالتالي يصبح وصفه للسلطة بالشرعية خاضعاً لهذا التفسير، فتكون السلطة شرعية بذاتها دون النظر إلى ممارستها وقراراتها، فترتبط السلطة بالله، وتصبح خارج التقييم والنقد والعزل، بل خارج مقبولية الناس وانتخابهم، فلا حقّ لهم في ذلك، ولا حقّ لهم في سلب الشرعية؛ لأنها إلهية.

٢. **تفسير علماني:** وهو تفسير دنيوي لا مدخلة للدين فيه. يرى الشرعية كمفهوم معياري مرتبط بتبرير السلطة وحقها في الحكم. وهو يستمد فهمه للشرعية من الإنسان، فتمارس السلطة دورها، ويتمّ خلال ذلك تقييم هذا الدور من حيث الأداء والعدالة والقرارات، وعلى أساس ذلك يتمّ وصفها بكونها سلطةً شرعية أو لا. ويؤمن هذا التفسير بضرورة مقبولية الناس لهذه السلطة، أي إنها سلطةٌ منتخبة وفق معايير محدّدة، ويمكن للناس سحب الشرعية من هذه السلطة في حال مخالفتها لشروط انتخابها، وهي شروطٌ وضعيّة خاضعة لمرجعية الإنسان المعرفية فيها، وهي التجربة والحسن.

٣. **تفسير جامع:** وهو يعتبر الشرعية مستمدةً من الله، وفق شروط ومعايير، ما إن تتوفر في أشخاصٍ تصبح لهم الشرعيّة والحقّ في الحكم، لكن بشرط مقبولية الناس وتوافقهم على هذا الشخص، فالشروط والضوابط في الشرعية هنا مصدرهما النصّ والعقل والتجربة، فلا يقبل للانتخاب من لا تنطبق عليه هذه الشروط، وحتى لو انطبقت، وترشّح للانتخابات، فإن انتخاب الناس له وقبولهم به شرطٌ لاستلام السلطة. ومن ثمّ يتمّ تجريب هذه السلطة، ومراقبة أدائها، وتقييمها، وفي حال خالفت شروط الشرعية، وخاصة في العدالة، فإن من حقّ الناس سحب الشرعية منها.

إن موضوع قيام الدولة أو الحكومة ومشروعيتها، وخاصة إذا كانت دولة مدنية، وليست دينية، كان محلّ جدلٍ كبير في الوسط الإسلامي، وخاصة الشيعي. وكان الاعتقاد السائد غالباً هو أن قيام الحكومة العادلة لن تكون إلا في عهد ظهور الإمام المهدي المنتظر عليه السلام. هذا، فضلاً عن «ترسخ مفهوم في الذهنية الفقهية منذ بداية عصر الغيبة يبتني على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والإمارة. يكتب الشريف المرتضى وهو من أعلام القرن الخامس الهجري»^(٥): «ليس علينا إقامة الأمراء

إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا، فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود، فيلزمنا الذم بتضييعه»^(٦).

«إن عدم فصل فقهاء المذهب الإمامي بين مفهوم الدولة بمعناه السياسي كتتظيم بشريّ ومفهومه الكلامي العقائدي كنظام خلافةٍ دفعهم نحو سلب الشرعية عن كلّ أشكال الدولة، ووصفهم جميع الحكام بكونهم أئمة جُورٍ، وهو ما صرف جهودهم للتفكير بالدولة كتتظيمٍ للجماعة المؤمنة، وليس كنظام يسوس الأتباع»^(٧).

لم يكن النقاش المحوري في أصل ولاية الفقيه؛ كون هذا الأصل مثبتاً، فقد أجمع الفقهاء الشيعة على أصل ولاية الفقيه، ولكن كان الاختلاف بينهم في حدود هذه الولاية سعةً وضيقاً، وهل هي ولاية خاصة أو ولاية عامة؟

وكان الملا أحمد النراقي أول من طرح هذه المسألة بعنوان: «بيان ولاية الحاكم وحاله في الولاية»، وكان تساؤله حول حدود هذه الولاية، هل هي خاصة أو عامة؟ وبعده طرح عبد الفتاح المراغي وأفرد بحثاً في ولاية الحاكم الشرعي في كتابه «العناوين»، ثم صاحب الجواهر، حيث دافع بشدة عن ولاية الفقيه، وجعله حكم أساطين المذهب.

وبعده أفرد السيد محمد بحر العلوم بحثاً خاصاً تحت عنوان: «رسالة في الولايات»، في كتابه «بلغة العلوم».

وبعد ذلك حدثت نهضات علمية هامة جداً، بل هي قفزات في موضوع الحكومة وولاية الفقيه، وحدودها وكيفيةها، كانت وليدة الأحداث السياسية المتوالية في العراق وإيران. وكان لهذه الأحداث انعكاسات واضحة على مجتمع الفقهاء، دفعت باتجاه فتح آفاق جديدة في حركة الاستنباط الفقهي في مفهوم الحكومة وولاية الفقيه. وكانت أهم محطات مفصلية من وجهة نظري هي حركة المشروطة^(٨)، وما نتج عنها، وهي: رسالة الشيخ النائيني في تنبيه الأمة وتنزيه الملة؛ والنتائج الفكرية للشهيد محمد باقر الصدر حول الدولة ودور الفقيه فيها، وما أنتجه من فهمٍ حول ذلك، خلص في نهاية حياته، وفي خضم أحداث الثورة الإيرانية، إلى كتابة دستورٍ للدولة، في كتابه «الإسلام يقود الحياة».

حَسَبَ ما ورد في دراسةٍ، للشيخ حيدر السهلاني، بعنوان: «مشروعية البرلمانات في ظل الأنظمة السياسية المعاصرة»: «وكان اتجاهاً كموقفٍ فقهيٍّ للعلماء تجاه شكل الدولة وسلطتها على الفرد والمجتمع في عصر الغيبة:

الاتجاه الأول: عدم مشروعية إقامة الحكومة في عصر الغيبة^(٩)

بمعنى أن أيّ دولة لا يمكن إعطاؤها صفة الشرعية من الفقيه، وأن الشارع المقدّس أبقى الدولة منوطةً بالإمام الغائب صاحب الزمان عليه السلام. ولهذا قال بعض علماء الإمامية بتحريم إقامة السلطة من قبَل السلطان، وبعدم مشروعيتها تحت عنوان أنها غصبية^(١٠).

الاتجاه الثاني: مشروعية السلطة وإقامة الدولة في عصر الغيبة

وهذا الاتجاه يؤمن بالنظريات التي تؤسّس لشرعية الدولة في عصر الاجتهاد، ويجعل عدّة نظريات أو أنظمة تجمع بين الاجتهاد والنظام النيابي، ويؤسّس لعلاقة بين المجتهد ومجلس النواب، والفقهاء ينظرون لقيام تلك الدولة وفق نظرتين:

النظرة الأولى: الدولة الدينية

وليس المراد منها الدولة الدينية التي تكون حكومتها الشيوكراتية ونظامها السياسي المستند إلى التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر، حيث يختار الله الرؤساء مباشرةً لحكم الشعب، وإنما المراد هو النظام السياسي الذي يكون على رأس السلطة فيه الفقيه الجامع للشرائط، وأشهرها: نظرية ولاية الفقيه، وهي النظرية التي منحت الفقيه الجامع لشرائط الفتوى أن يكون نائباً من قبَل الأئمة عليهم السلام في حال الغيبة، لا في الأمور الحسبية^(١١) المقيّدة، بل في جميع ما للنيابة من أمور، فوسّعت بذلك في فهمها للأمور الحسبية، ووسّعت دائرة ولاية الفقيه الجامع للشرائط.

النظرة الثانية: الدولة المدنية

وللمرجعية الدينية أيضاً عدّة نظريات عالجت فيها قضية السلطة في عصر الغيبة عندما لا يكون على رأسها الولي الفقيه، ولكنهم في نفس الوقت أمضوا عمل

● النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

السلطات، بما فيها السلطة التشريعية (البرلمان)، فقد اعتبرت، على ضوء قراءتها التاريخية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام وما صدر عنهم من روايات، أن قيام حكومة ودولة من مختصات الإمام الثاني عشر، وهو المعني فقط بقيامها وتحقيق العدالة والحكومة الإلهية في الأرض، وهي ليست من شأن الفقيه في عصر الغيبة، ومنها: نظرية الحكومة المشروطة بإذن الفقهاء، والتي يعتبر العلامة محمد حسين النائيني مفكرها والمنظر لها في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة، والذي جمع فيه عشرات الأدلة على مشروعية الحكومة المشروطة، وردّ إشكالات المعارضين لها. انتهى إلى هنا كلام الشيخ حيدر السهلاني، بتصرف.

النظريات السياسيّة ومفهوم الدولة

«ينظر إلى الدولة في منطق العرب كمدير شأن الناس في اجتماعهم واختلافهم، ولفظة التدبير عند ابن منظور تُقال على معانٍ كثيرة، وأشهر دلالتها بالجملة تجري على ترتيب أفعال معينة نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على مَنْ فعل فعلاً واحداً يقصد به غايةً ما، فإن مَنْ اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما مَنْ اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيراً، لذلك يطلقون على الإله أنه مدبّر العالم^(١٢).

وتعتبر الدولة من مفاهيم علم السياسة، وتشكّلت حولها نظريات كثيرة، والنظرية السياسية هي فلسفة سياسية تنطبق على ظروف اجتماعية واقعية^(١٣).

وينقسم المنظرون في هذا المضمار الفلسفي إلى ثلاث مدارس رئيسة للفكر الفلسفي: المدرسة العقلية؛ والمدرسة التجريبية؛ والمدرسة الدينية^(١٤).

والمدرسة الدينية مرتكزها الفكري الأساس هو أن الله يقرّر حقيقة الوجود كاملة، وأن هذه الحقيقة الأزلية يمكن استنتاجها كلياً مما أنزله الله تعالى. فكل ما هو موجود في هذا الكون هو من فيض ذات الله سبحانه، وإن الإيمان هو الآلية الوحيدة للمعرفة، سواء في فهمنا لطبيعة الوجود أو اكتشاف الهدف من الخليفة^(١٥).

ويعدّ الفقه الشيعي من أغنى المجموعات الحقوقية في مجال الحقوق الفردية، وقد كانت تطرح مباحث الحكومة والدولة غالباً في قالب الأحكام ووظائف

الحاكم، والسؤال عمَّن يكون الحاكم؟ لا أنه كيف تجب ممارسة الحكم؟ وما هي وظائف وأحكام الدولة، بعنوان كونها مؤسسة وشخصية حقوقية؟ وكان هذا الأمر طبيعياً بالنظر إلى الوضع الذي كان يعيشه الشيعة، وإبعادهم الإجابري عن ميدان الحكومة والإدارة الاجتماعية لقرون متمادية، فبعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام على يد يزيد بالذات تمّ التضييق الشديد على أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم. ولكن بعد الدولة الصفوية، والتي بلورت مفهوم السلطة عند الشيعة، توالى النظريات حول مفهوم الدولة، وهي وفق التسلسل الزمني لظهورها تعكس حجم التطور والتنوع في الفقه الجعفري:

النظرية الأولى: نظرية السلطنة المشروعة

وهي تمثل أول ظهور للآراء السياسية وتبلور نظريات الحكم، وهي نظرية الدولة عند الشيخ المحقق الكركي (٨٦٨هـ - ٩٤٠هـ). ومختصر النظرية القول بالولاية العامة للفقهاء، إلا أنها تفكك بصورتها النمطية بين الأمور الشرعية والأمور العرفية، بحيث توكل الأمور الشرعية للفقهاء، ولكن الأمور السياسية والعلاقات الدولية وحفظ النظام من وظائف المسلمين ذوي الشوكة، أي السلطان.

النظرية الثانية: الولاية العامة للفقهاء

وهي نظرية الملام أحمد النراقي (١٢٤٨هـ)، فهو أول فقيه بحث في ولاية الفقيه تفصيلاً، وتعامل معها كمسألة فقهية مستقلة، بعد أن كانت تبحث في ضمن مسائل أخرى، كصلاة الجمعة أو مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو يعتبر أن تنظيم شؤون الدنيا وأمورها من وظائف الفقهاء، وتعدّ كلماته أولى طلائع الفكر السياسي عند الشيعة^(١٦).

النظرية الثالثة: نظرية الدولة المشروطة بإذن ونظارة الفقهاء

وهي ما سنتطرق إليه بالتفصيل؛ لأهميتها في الفكر السياسي؛ ولقربها من هويتنا وظروفنا الراهنة، لكن بعد عرض باقي النظريات.

النظرية الرابعة: الولاية المطلقة للفقهاء

أيدت نظرية ولاية الفقيه العامة^(١٧) على يد السيد محمد حسين البروجردي (١٣٤٠هـ)، لكن بقيت النظرية طي الكتب وأروقة البحث العلمي إلى أن استطاع الإمام الخميني أن يحققها في ثورته في إيران، وينشئ نظاماً قائماً على الولاية المطلقة للفقيه.

النظرية الخامسة: شورى مراجع التقليد

ولاية الشورى في مقابل الولاية الفردية، أي إن شرط الفقاهة ملحوظ في هذه النظرية، لكن رأس الهرم السياسي مكوّن من مجموعة من الفقهاء. وقد أشار إلى هذا الرأي السيد محمد الشيرازي في موسوعته الفقه، ككتاب الاجتهاد وكتاب الدولة الإسلامية.

النظرية السادسة: نظرية خلافة الأمة وإشراف المرجعية

هذه النظرية أعطت صلاحية الاختيار، مع حفظ دور التشريع والإشراف للفقهاء. وطُرحت من قبل الشهيد محمد باقر الصدر في المجموعة المختصرة الإسلام يقود الحياة.

النظرية السابعة: الولاية الانتخابية المقيدة للفقيه

هي أول مسعى لفقهاء حوزه قم على أساس المبنى في موضوع الدولة، وقدّم فيها الفقهاء تركيباً من نظرية ولاية الفقيه التقليدية - في مجال الشروط التي يحددها الشارع في رئيس الدولة - من جهة، وحقّ الحاكمية الشعبية والمشاركة الجماهيرية من جهة أخرى. ويمكن ملاحظة بداية هذه النظرية في كتابات الشهيد مرتضى مطهري، وقد شرح الشيخ جعفر السبحاني (معاصر) هذه النظرية في كتاب معالم الحكومة الإسلامية.

النظرية الثامنة: الدولة الانتخابية الإسلامية

وبحسب هذه النظرية تكون مهمة تدبير الأمور السياسية للأمة في عهدة الشعب، فيستطيع الشعب أن ينظّم أموره الاجتماعية على أساس المصالح التي

يشخصها وفق الشروط الزمانية والمكانية. وتذكر شروطاً ولوازم على الناس ليس هنا محلّ ذكرها، فليراجع.
وبحسب هذه النظرية لا يشترط أن يكون رأس السلطة فقيهاً أو مجموعة فقهاء، وإنما المهم أن تكون قوانين الدولة إسلامية. وقد تطرّق لها الشيخ محمد جواد مغنّيّة (١٩٠٤م - ١٩٧٩م)^(١٨).

النظرية التاسعة: وكالة مالكي المشاع الشخصي

وهي آخر نظريّة طرحت في الفقه الشيعي على مبنى المشروعية الإلهية الشعبية، وقد طرحت من قِبَل الدكتور مهدي الحائري اليزدي في كتابه الحكمة والحكومة. وهي تبتني على قاعدة الملكية الفقهية، وبناء الانتخاب على قاعدة الوكالة الفقهية، والأهم من ذلك تشخيص موقع الدين في السياسة وتدير المجتمع. فملكية المواطنين الشخصية للمشاع هي نوع وكالة من قِبَل المواطنين، ويقوم الوكيل مكان الموكل، وبناءً على العقد السابق بين الوكيل والموكل فإن الموكل يجعل جميع صلاحياته ورغباته وإرادته في جميع مسائل الدولة للوكيل في تشخيصه وإدراكه المناسب. وبقبول الوكيل العقد يكون لزاماً عليه تنفيذ رغبات الموكل. فماهية الحكومة ما هي إلا بالوكالة، والوكالة عقد لا يلزم الموكل، أي إنه في أيّ زمانٍ أو مكانٍ أو وضعٍ يستطيع الموكل (الشعب) أن يعزل وكيله، وأن يعلنوا سحب الوكالة منه^(١٩).

النظرية العاشرة: نظرية ولاية الأمة على نفسها

وهي نظرية الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وتعتبر الأكثر انفتاحاً على مفهوم الديمقراطية، حيث يقول الشيخ شمس الدين: « إن الدولة الإسلامية يجب أن تكون دولة ديموقراطية تقوم على المشاركة، التي قوامها الشورى والتمثيل الشعبي، واللامركزية في الإدارة، ووجوب حفظ النظام، ومقدّمة الواجب، والأمور الحسبية، وتخضع في الوقت عينه لمقتضيات الأصول الأولية، والأدلة المقيدة، منعاً لأيّ تجاوزات أو بروز نزعات تسلطية إطلاقيه للحاكم؛ إذ كلما كانت السلطة الحكومية السياسية والتنظيمية والإدارية وغيرها أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته الذاتية على

● النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

نفسه كانت أقرب إلى الأصل الأوّلي، وكانت متيقّنة المشروعية من حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأوّلي^(٢٠)، وهي نتيجة لعقد تبرمه الأكثرية من المواطنين بإرادتهم الحرّة، فينتج عن إبرامه كيان الدولة^(٢١).

وكان الاعتقاد السائد غالباً هو أن قيام الحكومة العادلة لن تكون إلا في عهد ظهور الإمام المهدي المنتظر^(ع). هذا، فضلاً عن «ترسُّخ مفهوم في الذهنية الفقهية منذ بداية عصر الغيبة يبتني على انعدام الدليل على تكليف الفقهاء بالولاية والإمارة^(٢٢). يكتب الشريف المرتضى، وهو من أعلام القرن الخامس الهجري: ليس علينا إقامة الأمراء إذا كان الإمام مغلوباً، كما لا يجب علينا إقامة الإمام في الأصل... ليس إقامة الإمام واختياره من فروضنا فيلزمنا إقامته، ولا نحن مخاطبون بإقامة الحدود فيلزمنا الذم بتضييعه^(٢٣).

نظريّة ولاية الفقيه

البحث في ولاية الفقيه يعني البحث عن الحاكمية في ما يسمّيه الشيعة الإمامية بزمن الغيبة الكبرى للإمام الحجّة المنتظر، بما أن حاكمية الله تعالى لا تقتصر على زمنٍ دون آخر.

ويقول الإمام الخميني - وهو أول من طبّق هذه النظرية، ووسّع في حدود ولاية الفقيه - في هذا الصدد: «حكومة الإسلام هي حكومة القانون. وفي هذا النمط من الحكومة تتحصر الحاكمية بالله والقانون - الذي هو أمر الله وحكمه -: فقانون الإسلام أو أمر الله له تسلّط كامل على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلامية. فالجميع، بدءاً من الرسول الأكرم ومروراً بخلفائه وسائر الناس، تابعون للقانون - إلى الأبد -: بسبب ذلك القانون النازل من عند الله، والمبلّغ بلسان القرآن والنبّي. إذا كان النبيّ قد تولى الخلافة فقد كان ذلك بأمر من الله؛ إذ إن الله تعالى هو الذي جعله^(ع) خليفةً، خليفة الله على الأرض، لا أنه شكّل الحكومة من نفسه، وأراد أن يكون رئيساً للمسلمين... ويكمل: فحيثما أُعطيت صلاحيّات للرسول الأكرم^(ص) فإنما كان ذلك من الله. وفي كلّ وقت كان النبيّ^(ص) يقوم ببيان أمرٍ أو إبلاغ حكم فإنما يكون ذلك منه اتباعاً لحكم الله وقانونه. واتباع الرسول^(ص) إنما هو أيضاً

بحكم الله، واتباع أولي الأمر أيضاً بحكم الله، فرأي الأشخاص - بما في ذلك رأي الرسول الأكرم ﷺ - في الحكومة والقانون الإلهي تابع لإرادة الله تعالى»^(٢٤).
وفي موضع آخر يقول، حول استدلاله على بدهاة ولاية الفقيه: «ولاية الفقيه من المواضيع التي توجب تصوّرها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأيّ برهنة؛ وذلك أن كل مَنْ أدرك العقائد والأحكام الإسلامية - ولو إجمالاً -، وبمجرد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرُها، فسيصدّقُ بها فوراً، وسيجدُها ضرورةً وبديهيةً. والسبب في عدم وجود أدنى التفتّات لولاية الفقيه، وفي أنها صارت بحاجة إلى الاستدلال، هو الأوضاع الاجتماعية للمسلمين بشكل عام، والحوزات العلمية بشكل خاصّ. وهناك أسباب تاريخية لأوضاعنا الاجتماعية نحن المسلمين، ولأوضاع الحوزات العلمية...»^(٢٥).

الإمام الخميني وابتكار ولاية الفقيه

هل كان الإمام الخميني مبتكر موضوع ومفهوم ولاية الفقيه؟ يقول الإمام الخميني نفسه بهذا الصدد، موضحاً أن موضوع ولاية الفقيه ليس موضوعاً جديداً جئنا به نحن، بل إن هذه المسألة وقعت محلاً للبحث منذ البداية... وبحسب ما ينقل فإن المرحوم كاشف الغطاء^(٢٦) قد تعرّض أيضاً للكثير من هذه الأمور. وقد ذكرت لكم أنه من بين المتأخّرين فإن المرحوم النراقي^(٢٧) يرى ثبوت جميع شؤون رسول الله ﷺ للفقهاء، والمرحوم النائيني^(٢٨) أيضاً يقول: إن هذا المطلب يستفاد من مقبولة^(٢٩) «عمر بن حنظلة»^(٣٠). ويكمل الإمام: على أيّ حال، هذا البحث ليس جديداً، وإنما أردنا نحن البحث حوله فحسب، ووضعنا تشعبات المطلب المذكور في متناول السادة؛ لتتضح المسألة أكثر. كما بيّنا، تبعاً لأمر الله تعالى في كتابه، وبلسان نبيه ﷺ، بعض الأمور المبتلى بها هذه الأيام، وإلاّ فإن المطلب هو نفسه ما فهمه الكثيرون وذكره»^(٣١).

وموضوع ولاية الفقيه محلّ إجماع فقهاء الشيعة الإمامية، إلاّ أن الاختلاف - كما أسلفنا - في سعة هذه الولاية وضيقتها، وفي إمكانية فهم النظرية في البعد السياسي وإقامة الدولة ضمن الأمور الحسبية التي يجب أن تكون للفقيه ولاية عليها.

● النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

وللمراجعة والتوسُّع أكثر في هذا الموضوع يمكن مراجعة كتاب الحكومة الإسلامية، للإمام الخميني. فهناك خمسة وظائف حَصْرِيَّة للفقيه، وكلّ واحدةٍ منها تمثِّل ولايةً فرعية من ولاية الفقيه:

١. وظيفة فقهية، تتمثِّل في الإفتاء.
 ٢. وظيفة تحكيمية، تتمثِّل في القضاء.
 ٣. وظيفة مالية، تتعلَّق بشؤون الحقوق الشرعية.
 ٤. وظيفة حسبية، تتعلَّق بإدارة المجتمع الشيعي.
 ٥. وظيفة سياسية، تتعلَّق بإقامة الدولة الإسلامية وقيادتها^(٣٣).
- ويجمع الفقهاء الشيعة الإمامية على الوظائف الأربعة الأولى، ولكنهم يختلفون على الوظيفة الخامسة، المتمثِّلة في صلاحية إقامة الدولة الإسلامية وقيادتها. هذا الاختلاف الفقهي يعني أن هناك مرجعيات دينية لا ترى صلاحية إقامة الدولة الإسلامية وقيادتها. وبما أن الشيعة يرجعون في أحكامهم الفقهية إلى تقليد المرجع الديني - ففي الفقه الشيعي الإمامي الإنسان المسلم الشيعي عليه أن يمثِّل وظيفته أمام الله، فهو إما أن يكون مجتهداً متمكِّناً من استنباط الحكم الشرعي بنفسه، وهو ما يتطلَّب منه الدراسة المنهجية في الحوزات العلمية، أو إن لم يتمكَّن فعليه أن يكون مقلداً للفقيه الجامع للشرائط، وبما أن موضوع ولاية الفقيه موضوع فقهي، فبالتالي يجب على المسلم المكلف - الذي بلغ سنَّ التكليف الشرعي - الرجوع إلى الفقيه والمرجع الذي يقلِّده. وبما أن الفقهاء غير مجمعين على صلاحية إقامة الدولة الإسلامية فبالتالي ليس كلَّ المسلمين الشيعة؛ نتيجة تقليدهم لعدَّة مراجع، مجمعين على ولاية الفقيه بسعتها التي يراها الإمام الخميني، والتي أهمُّها: صلاحية إقامة دولة إسلامية.

صلاحيات الوليِّ الفقيه وراء الحدود (جغرافيَّة جمهوريَّة إيران الإسلاميَّة)

يطرح هنا سؤالٌ منهجيٌّ، وهو: هل للوليِّ الفقيه سلطة وصلاحية على المسلمين خارج حدود إيران، بحيث يجب عليهم اتِّباع أوامره، أو أن المسألة لها متعلقات أخرى تختلف باختلاف منشئها؟

أجاب الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي^(٣٣) (١٩٣٥ - ٢٠٢١م) بنوعٍ من التفصيل، حيث ميّز في الإجابة بين المسلمين الذين يعيشون في البلدان الأخرى غير الإسلامية وبين أولئك الذين يعيشون في دولٍ إسلامية.

١. ففي حال كان المسلمون يعيشون في بلدان أخرى غير إسلامية هل عليهم طاعة أوامر الوليِّ الفقيه؟

جوابه: اعتماداً على مبنى ثبوت الولاية بتتصيبٍ من الإمام المعصوم أو بالأذن منه، وكون الأفضلية محرزة، وقيام الأدلة العقلية على أن لهذا الشخص حقّ الولاية بالفعل على الناس، فإن أوامره ستكون نافذةً على كلّ مسلمٍ، بمعنى أن إطاعته واجبة حتى على المسلمين المقيمين في الدول غير الإسلامية. أما حسب مبنى توقّف ولاية الفقيه بالفعل على انتخاب الناس وبيعتهم فيعتبر الشيخ مصباح أن انتخاب أكثرية الأمة أو أكثرية أعضاء المجلس المتشكّل من أهل الحلّ والعقد هو حجّة على الآخرين أيضاً. لذا وفقاً لهذا المبنى كذلك فإن طاعة الوليِّ الفقيه واجبة حتى على المسلمين الذين يعيشون في البلدان غير الإسلامية، بصرف النظر عما إذا كانوا قد بايعوه على الولاية أو لم يفعلوا.

٢. في حال وجد بلدان إسلاميَّان، وكان أحدهما فقط تحت حكم نظام ولاية الفقيه، فهل تجب إطاعة ذلك الفقيه على المسلمين الذين يعيشون في البلد الآخر أم لا؟ يمكن للمسلمين المقيمين في البلد الآخر - من باب الاجتهاد والتقليد - أن يعتبروا حكومتهم مشروعةً وواجبة الطاعة، حتى وإن كانت تُدار بنظامٍ حكومي آخر غير ولاية الفقيه. ففي هذه الحالة سيكون تكليفهم الظاهري هو إطاعة حكومتهم، وليس الوليِّ الفقيه الذي يحكم البلد الآخر... وأضاف في موردٍ آخر، حول سؤال: لو أن كلّ بلدٍ من مجموع بلدين أو عدّة بلدان إسلامية قبل بولاية فقيهٍ خاصٍ به ألا يسري حكم كل واحدٍ من هؤلاء الفقهاء على مواطني البلد أو البلدان الأخرى؟ يجيب اليزدي قائلاً: **أولاً:** لا بُدّ من الافتراض بأن ولاية كلا الفقيهين (أو كلّ الفقهاء) مشروعة، وأن أوامره نافذةٌ وسارية في بلده، بالقدر المتيقن.

ثانياً: لا بُدّ من الافتراض أن أمر أحد الفقهاء على الأقلّ يخصّ المسلمين المتوطنين في البلد الآخر، وإلاّ فلن يكون معنىً لنفوذ حكمه عليهم. وبناءً على

الشرطين السابقين، إذا أصدر أحد الفقهاء حكماً عاماً، بحيث يشمل حتى المسلمين الساكنين في البلد الآخر التابع للولي الآخر، فسوف تتفرع لهذه المسألة ثلاث صور على الأقل، مفادها: إن الحاكم الآخر إما أن يبادر إلى تأييد هذا الحكم؛ أو أن يعمد إلى نقضه؛ أو يختار السكوت مقابله.

فإن أيد الحاكم الآخر هذا الحكم فلا مجال للبحث فيه؛ لأنه سيكون بمثابة إصدار حكمٍ مشابه من جهته، مما سيكون واجب التنفيذ.

أما في حالة نقضه للحكم المذكور - وبطبيعة الحال فإن النقض المعتبر هنا هو ذاك المستند إلى علمه ببطلان ملاك الحاكم بشكل كلي أو بطلانه بالنسبة إلى مواطني بلده -، ففي هذه الحالة لن يكون للحكم المنقوض اعتباراً بالنسبة لسكان بلده، إلا أن يتوفر اليقين بأن النقض المذكور لم يكن في محله.

وفي حالة سكوته مقابل الحكم فبحسب مبنى اعتبار ولاية الفقيه تنصيباً من قبل المعصوم فإن إطاعته واجبة حتى على باقي الفقهاء، كما هو الحال باعتبار حكم أحد القضاة الشرعيين حتى بالنسبة إلى القاضي الآخر أو دائرة قضائه.

إن حكم أي فقيه نافذٌ وساري المفعول فقط على أهل بلده (بل على الأشخاص الذين بايعوه)، ولا اعتبار له بالنسبة إلى الآخرين، وهذا طبقاً للمبنى الذي يرى توقف ولاية الفقيه على انتخاب الناس، وفي ما يخص الافتراض القائم على أن المسلمين المقيمين في بلد ما قد بايعوا الفقيه الحاكم في بلد آخر فهو - في الواقع - بمنزلة الخروج عن مواطنة البلد الذي يعيشون فيه، والقبول بمواطنة البلد الذي بايعوا ولي أمره^(٣٤).

إذن هناك اختلاف في المباني، وعلى ضوءه اختلاف في النتائج. وخلاصة الأمر: إن نفوذ حكم الولي الفقيه ليس مطلقاً، بل مقيّد بالمباني التي يرجع إليها المكلف أولاً (المبنى الأول والثاني)، ومقيّد بالجغرافيا ثانياً.

وحيثما سئل السيد محمد حسين فضل الله^(٣٥) (١٩٣٥ م - ٢٠١٠ م) حول مسائل في ولاية الفقيه اعتبر أن ولاية الفقيه هي من المسائل الفقهية التي لا بُدَّ فيها من التقليد، أي يعود كل مكلف في هذه المسألة الفقهية «ولاية الفقيه» إلى المرجع الذي يقلده. واعتبر في موضوع ارتباط ولاية الفقيه بالحدود الجغرافية أنه إذا كان هناك موانع تمنع من امتداد سلطته إلى خارج الحدود الجغرافية التي يعيش المكلف فيها

فهذا يعني عدم فعالية سلطته خارج تلك الحدود. وحول جواز مخالفة الولي الفقيه من قِبَل مَنْ لا يؤمن بالولاية المطلقة للفقيه قال: إنه لا يجوز مخالفة مصلحة الإسلام العليا، أما ما لا يتصل بذلك فالمكلف ملزمٌ برأي مرجعه، والمجتهد له أن يعمل برأيه، أما في الأحكام القضائية فحكم الحاكم الجامع للشرائط نافذٌ على غيره.

وأما رأي السيد محمد حسين فضل الله في موضوع ولاية الفقيه فيقول: إن للفقيه المجتهد الولاية والسلطة على إدارة شؤون الناس العامة مما يحتاج إلى ولايته، والشؤون العامة هي ما يرجع إلى النظام العام، الذي يتوقف عليه توازن حياة المسلمين وغيرهم، بما يحفظ مصالحهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والزمنية ونحوها، ويقوم به حفظ نظام حياتهم كمجتمع. كذلك فإن له الولاية على ما يدخل تحت عنوان (الأمر الحسبي)، كولايته على الأفراد الذين فقدوا وليهم، كالقاصرين والمجانين، وكذا على الغائب والممتنع ونحو ذلك. وحيث إن ولاية الفقيه لم تثبت عندنا بالنصوص الشرعية في الكتاب والسنة، فإنها مقتصرة على خصوص ما يتوقف عليه حفظ النظام، فتدور مداره وجوداً وعدمًا. وحول إمكانية تعدد الولي الفقيه قال: إنه لا دليل يمنع تعدد الفقهاء المتصدّين لتولي شؤون المسلمين العامة في الأقطار الإسلامية، إلا إذا عارض ذلك مصلحة المسلمين العليا وانتظام أمورهم، وجب العمل حينئذٍ بما يحقق تلك المصلحة. كما أنه لا يرى مانعاً من وجود ولي فقيه في جميع المناطق أي تعدد الولي الفقيه، وهو خاضعٌ إلى تعدد الظروف، وإن أمكن أن يكون واحداً للجميع فهو خير^(٣٦).

وأما الشيخ محمد مهدي شمس الدين^(٣٧) (١٩٣٦م - ٢٠٠١م) فسنورد رأيه فيما

بعد.

تنبيه الأمة وتنزيه الملة، للشيخ النائيني

كانت رسالة الشيخ النائيني إبان الحركة الدستورية (المشروطة) قفزة نوعية في الفقه الشيعي، وتحريك مياحه الراكدة في ما يخص مفهوم الدولة وبنيتها، عكست وعياً عميقاً، وفهماً واسعاً واستراتيجياً، وإدراكاً خارج المؤلف، للشيخ محمد حسين النائيني^(٣٨). ولا ننكر أن الأحداث السياسية المحيطة لعبت دوراً هاماً في

● النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

فتح باب التساؤلات على مصراعيه حول موقف الفقهاء من هذه الأحداث، وكله يمكن اختصاره بجملة، وهي: موقف الفقهاء من العدالة ورفع الظلم، وخاصة مع وجود فقهاء متصدّين للتظهير والعمل في هذا الصدد؛ فكان من الفقهاء السنّة: عبد الرحمن الكواكبي، الذي كتب طبائع الاستبداد، وينقل أن الشيخ النائيني تأثر بهذا الكتاب جداً؛ وكان أيضاً محمد عبده، وأستاذه جمال الدين الأفغاني؛ وسبق ذلك حركة المجدد الشيرازي، وفتواه الشهيرة في تحريم شراء التباك؛ لإفشال المخطط البريطاني في استعباد الناس والهيمنة على ثرواتهم، وغيرها من الأحداث السياسية التي أثارت رياحاً من التساؤلات حول الموقف الشرعي مما يجري من أحداث. وقد تصدّى الشيخ النائيني، تحت رعاية المرجعية في النجف الأشرف وتسديدها له، لطرح هذه الرسالة التأسيسية الهامة، التي أرسّت باكورة الرأي الفقهي في ما يخص مفهوم الدولة، وخاصة أن السائد في تلك الفترة هو قناعة الفكر الشيعي تاريخياً بعدم تكليف الفقيه بذلك في زمن الغيبة، بل عدم وجوب ذلك.

أبواب الرسالة

الأبواب التي صنّفها مؤلّف الرسالة كانت كما يلي^(٣٨):

مدخل

عكس المدخل وعياً عميقاً ومتابعةً واسعةً للشيخ النائيني بالتحوّلات السياسية في الغرب، وتشخيص المرض الذي عانى منه، وآلية علاجه في الغرب، ومصادر العلاج ونتائجه الأولى في ذلك الزمن؛ وشخص سبب بلاء المسلمين بالطواغيت وسبب تخلفهم؛ وأكد على تضافر الجهود السنوية الشيعية بين النجف الأشرف والأستانة في إسطنبول - التي كانت تمثّل الفقه السني - حول رفض الاستبداد والاستعمار والاستعباد؛ ووضّح الفرق بين حقيقة الإسلام وما يدّعيه الطغاة في تلك المرحلة باسم الدين. واعتبر أن هدف الرسالة هو تنبيه الأمة على ضروريات الشريعة، وتنزيه الملة عن زندقة الإلحاد والبدع، وأن أولى مَنْ يقوم بذلك هم العلماء، مستنداً على حديث وصف سنده بالصحيح يقول: «إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، وإلا فعليه لعنة الله»^(٣٩).

المقدمة

«اعتبر أن وجود سلطةٍ سياسية، أيّاً كان شكلها، قائمةً بشخصٍ واحد أو جماعة، وسواء كان تولّيها مشروعاً أو كانت مغتصبةً، حصلتْ بالقهر أو الاستيلاء أو بالوراثة أو الانتخاب، اعتبر ذلك محلّ إجماع الأمم وكلّ العقلاء، وأن بقاء النظام واستمرار معيشة الناس وحفظ شرف أيّ جماعةٍ واستقلالها وقوامها، سواء في المجالات الدينية أو الوطنية، متوقّفٌ على وجود هذه السلطة السياسية، وتكون منهم ولهم. ويعود السبب في ذلك إلى: حفظ النظام الداخلي للبلد، وتربية الناس، وإحقاق الحقوق، ومنع الاعتداء، وسائر الواجبات العامّة التي تعود إلى مصالح الشعب والبلد والداخلية، وحفظ البلد من التخلُّ الأجنبي، والحذر من أساليب الاحتيال في هذا المجال، وإعداد قوى دفاعية، واستعدادات قتالية، وأمثالها. وهذا ما يسمّى في الشريعة بحفظ بيضة الإسلام، وتسمّيها سائر الملل: حفظ الوطن»^(١).

وأهمّ ما ورد في المقدمة هو:

- توصيف صور تسلُّط الحاكم على البلاد، من خلال صورتين:

١- المملّكية، وهي حالة استبدادية، تستعبد الناس، وتهيمن على ثرواتهم، كما كان في عهد يزيد، وأبيه معاوية من قبل.

٢- السلطة المقيدة الاستمّان. وهنا لا يوجد استعبادٌ ولا استملاكٌ ولا تصرفٌ مطلق، كما هو حال المملّكية، بل هو أداءٌ للواجب ورعايةٌ للمصالح العامة، وتكون صلاحيات الحاكم مقيدة، ولا يحقّ له تجاوز الأطر المحددة له.

- تمييزه لحكم المعصوم وميزات هذا الوجود المبارك، والتأكيد على أن تمام الكمال المطلوب لا يتمّ إلاّ بهذا الوجود المبارك، لكنّ مع غيابه لا يعني القبول بالظلم، بل هناك بديلٌ شرعي يجب العمل عليه.

- تحرير إرادة الشعوب وتطوير قابليات الرقابة ومحاسبة الحاكم، واعتبار ذلك دورهم الحقيقي، لا منّة من الحاكم.

- تقييد الحاكم بدستورٍ تُميّز فيه المصالح العامة التي يجب أن تُراعى عن الأمور التي لا يجوز التصرّف فيها، وتُحدّد فيه صلاحيات الحاكم، وحرية الشعب، وتعيين حقوق كافة أصناف المجتمع، وضمانها وفق تعاليم المذهب، ويوجب العزل الدائم للحاكم في حال إفراطه أو تفريطه في حفظ حقوق الشعب وممتلكاته.

● النظريات السياسية في الفقه الشيعي، الفاعلية والتأثير

- يشرف على تطبيقه هيئة مدعومة من عقلاء القوم وحكمائهم، لديهم اطلاع واسع على أهمّ قواعد قيام الدستور، من حقوق وواجبات ونحوها، يكون قوامها من وكلاء الشعب وكوادره العلمية، يجتمعون في مجلس الشورى الوطني.
- تكون الرقابة فيها للهيئة على الحاكم والسلطات كافة، دون أن تتحوّل إلى سلطة مستبدة.

- تتحقّق مشروعية هذا المجلس في الإشراف وجواز تدخّله في الأمور من نظريّة أهل الحلّ والعقد على أساس المذهب السنّي، وإن اختيار الشعب لهم بحدّ ذاته يحقّق الغرض برقابة الشعب لأداء السلطات وأداء الهيئة؛ وعلى المذهب الإمامي يكون بحضور عددٍ من المجتهدين العدول أو مَنْ يُؤدّن له من قبّلهم، وتأييد موافقهم يكفي لمشروعية عملهم.

وتكون الرقابة قائمةً على الالتزام بما ورد في الدستور الذي قيده بقيد عدم مخالفة بنوده للشريعة، وتحقيقاً للعدالة^(٤).

الفصل الأوّل: حقيقة الحكم المطلوب في الأديان

أسّس الميرزا النائيني مشروعه على قواعد عامّة تشمل جميع الأديان وكلّ الإنسانية؛ كونها مقيدة بمقيّدات تقبلها الفطرة الإنسانية. فكان يكرّر الحكم المطلوب من قبّل جميع الشرائع، بل وجميع العقلاء، سواء كان التصدي له عن استحقاق أو اغتصاب، حيث جعل تأسيس الحكومة لأهداف:

- حفظ النظام؛
- رعاية شؤون الرعيّة؛
- تربية الناس؛
- حمل الأمانة العامة؛
- الإشراف على حفظ النظام؛
- القيام بسائر الواجبات المستلزمة لوظيفة حفظ النظام؛
- العدل؛
- المساواة في الحقوق والواجبات وتطبيق القانون.

واعتبر أن حقيقة الحكم قائمة على أساس ولاية على أمر نظم البلاد وحفظه، وبمثابة رعاية الرعيّة وما تستلزمه هذه الرعاية من لوازم^(٤٢).

الفصل الثاني: المسؤولية في عصر الغيبة

في هذا الفصل وضّح الميرزا النائيني بشكلٍ جليّ قاعدة ترجيح الأولى بأدنى مستلزماته لتحقيق العدل، فهو اعتبر أن وجود حاكمٍ مقيّدٍ بدستورٍ ومجلسٍ شورى رقابي، والذي أسماه النوع الثاني من الحكم، حتّى مع تصدّي غير المعصوم، الذي يعتبر في المذهب الإمامي غاصباً لهذا الموقع، مع وجود تقييدٍ له والتزامه بتحقيق العدالة وحفظ مصالح الناس، بحيث يكون هنا ظلمه فقط بحقّ وموقع الإمام المقدّس فقط، هو أولى من وجود نظامٍ مستبدّ يظالم ظلمه الجميع.

وبيّن آليّة مهمّة جداً في تحويل هذا الحكم من غاصبٍ إلى شرعيّ، من خلال مجموعة شروط، أهمّها:

- التزامه بالدستور، وعدم مخالفة أحكام الشريعة.

- العدالة؛

- حفظ مصالح الناس.

فإن التزامه بذلك يدفع الحاكم الشرعي لإعطائه الإذن بالولاية أو الحكم؛ ليصبح حكمه شرعيّاً. وشبه ذلك بالمتجسّس بالعرض الذي يطهر بهذا الإذن، بينما الشكل الأوّل، وهو حكم المستبدّ هو ظلمٌ ذاتيّ، لا يجوز صدور الإذن فيه على الإطلاق، فهو كالأعيان النجسة، لا تطهر إلا بزوالها تماماً^(٤٣).

الفصل الثالث: إشكالات على الحكم الدستوريّ (المشروطة) وبدائله

في هذا الفصل اعتمد الميرزا النائيني على النصّ في التأسيس للحكم الدستوري، سواء كان نصّاً قرآنيّاً أو حديثيّاً؛ هذا فضلاً عن سيرة النبي ﷺ والأوائل في صدر الدولة الإسلامية^(٤٤).

واستطاع التمييز بين الشورى في الأمور السياسية والعامّة، وهو متعلق المشورة في الشرعية، وأما خروج الأحكام الشرعية عن هذا العموم فاعتبره خروجاً تخصّصياً، وليس تخصّصياً، بحيث ميّز بذلك بين شأن الفقيه وشأن الحاكم.

وجعل من مقومات الشورى ولوآزمها:

- كسر هيبة مقام الخلافة أو الحاكم في أعين الناس، ومنحهم أعلى درجات الحرية، وتشجيعهم على طرح آرائهم وانتقاداتهم، مستدلاً بخطبة أمير المؤمنين عليه السلام في حقّ الوالي على الرعية وحقوق الرعية على الوالي. فإذا كان المعصوم يدفع لتحقيق هذا الحقّ للرعية فما دون المعصوم أولى بتطبيقه كجزء من منهج الإمام مُلْزِمٍ للجميع. واعتبر الشورى ركيزة من ركائز الدين والمذهب. ورفع منسوب الحرية يتطلّب رفع منسوب الوَعْي حتّى لا تكون فوضى، فممارسة حقّ الانتقاد والرقابة يتطلّب معرفة المراقب لحقوقه وواجباته، ووظيفة الحكم وحقوقه، وفهم الأحكام الشرعية الخاصة بذلك، وهو ما يأتي ويُكتسب بالتطبيق والتجربة والممارسة، وليس فقط بالمعرفة النظرية.

- ردع الحاكم لا يكون إلا من خلال هيئة رقابية تمنع أيّ تجاوز من الحاكم أو تسلُّط واستبداد، وتراقب أيّ تجاوز على الدستور والقانون، أو أيّ تقنين لما يخالف الشرع. واعتبر أن تنصيب هذه الجماعة المقومة للحكم إنما هو في مذهب الإمامية لسدّ الخلل الناتج عن فقدان العصمة قدر الإمكان، وهو في مذهب أهل السنة لسدّ فراغ القوّة العلمية ومَلَكَة التقوى والعدالة، والحفاظ على استقامة الحكم الإسلامي، وعدم تجاوز الحدود المعيّنة له^(٤٥).

- وجود دستور وقانون ينظّم عملية انتخاب الهيئة والحاكم، وتشريع القوانين وآليات الرقابة.

- وصفه لشكل ضبط الحكومة الجائرة، وأخذه بالحسبان الاختلافات الفقهية التي تعكس خروجه للبيئة الأكبر من بيئة المذهب، وإدراكه للواقع الجغرافي المحيط وملابساته.

وبهذه الشروط يصبح الحكم ولائياً^(٤٦).

الفصل الرابع: بعض الإشكالات الواردة على المشروطة، والإجابة عنها

وكأيّ طرح خارج عن المؤلف، وجديد، ومواكب فقهياً، وأصيل في ذات الوقت، سيواجه كثيراً من الإشكالات الفقهية الناتجة عن حداثة الموضوع، وعن

اختلاف المباني الفقهية والمدارس الفقهية حول فهم النصّ، واختلاف الرؤى حول مشروعية الدولة في الغيبة الكبرى، وحدود ولاية الفقيه.
أولاً: المغالطات التي ترتبط بأصل الحرّية المبارك؛
ثانياً: المغالطة حول المساواة؛
ثالثاً: مغالطات حول تعيين هيئة المراقبين، وعقد مجلس الشورى الوطني.

الفصل الخامس: مشروعية عمل النواب وتكاليفهم

تدخل النواب في الوظائف الحسبية يكون إما من خلال:

- إذن المجتهد المبسوط اليد؛
- تضمّن المجلس الوطني عدداً من المجتهدين العدول، العالمين بأمر السياسة؛
لتصحيح آراء الأعضاء، وإعطائها صلاحية النفوذ.

الصفات اللازم تحقّقها في المتصدّين:

- الإحاطة الكاملة في مجال السياسة، أي الاجتهاد في فنّ السياسة، والحقوق الدولية المشتركة، والمعرفة بخفايا الحيل المتداولة بين الدول، والخبرة في الوظائف المحولة إليهم، والعلم بمقتضيات العصر؛
- الابتعاد عن الأغراض الخاصّة والأطماع، والنزاهة من البخل، والجبن، والحرص؛

- يمتلكون غيراً كافية على: دينهم، ودولتهم، ووطنهم الإسلامي، وعامة المسلمين، يحفظون بذلك ثغور البلد وحدوده، ويحترمون روح كلّ فرد من أفراد الشعب وعرضه وماله، كما يحترمون أرواحهم وأعراضهم وأموالهم^(٤٧).

أما تكاليف النواب فهي:

١- ضبط الخراج وتعديله، وتنظيم موارد الدولة ومصاريفها؛
٢- الإشراف على عملية وضع القوانين، وتدوينها، وإحراز تطابقها مع الشريعة، وتشخيص المواد القابلة للإبطال أو التغيير عن غيرها؛
ميّز هنا الميرزا النائيني بين قسمين من الأحكام:
أحكام أولية: تتكفل بأصل القوانين التي تخصّ الوظائف العامة، لا يطرأ عليه تغيير، والتعبّد فيها بالنصّ إلى يوم القيامة؛

أحكام ثانوية: تتضمن العقوبات على مخالفة تلك الأحكام الأولية، وتتبع مصالح كل عصر ومصر ومقتضياته، وتختلف باختلافه وتحولاته. والتكاليف إما تكون أحكاماً نصّ عليها الشرع، وحدد الموقف منها، أو لم ينصّ عليها، وترك تحديد الموقف منها إلى رأي الولي، كما يقول الميرزا النائيني في رسالته^(٤٨).

بالتالي يشخص الميرزا النائيني أين يكون التبعّد؟ وأين يكون الرجوع فيه لتشخيص الولي، وفق المتغيرات؟ فقال:
- القوانين التي يجب تطابقها مع الشريعة هي من الأحكام الأولية التي يجب التبعّد بالنصّ فيها، ولا يطرأ عليها تغيير؛
- أصل الشورى يختص بالأحكام الثانوية، ولا علاقة للأحكام الأولية الشورى والمشورة بتاتا.

- ترجيحات النواب الخاصين والمعيّنين من قبل الولي، والتي تكون في الأحكام الثانوية، تجعل هذا القسم من الأحكام ملزماً وواجب الطاعة؛ كون النائب أخذ إذن تفويضه من الناس، الذين لهم الحق في المشورة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطريقة الانتخاب، وهي الطريقة المتاحة لتحقيق ذلك، بالتالي تمّ اختياره وفق معايير محدّدة، وعندما يجمع الأكثرية على ترجيح في الأحكام الثانوية فهذا الإجماع يعتبر إلزامياً أيضاً.

- معظم السياسات العامة هي من الأحكام الثانوية، وتدرج تحت عنوان ولاية وليّ الأمر ونوابه الخاصين أو العامّين، وترجيحاتهم.
- القسم الثاني من السياسات النوعية لا يندرج تحت ضابط محدود من قبل الشريعة، ويختلف حسب اختلاف الظروف واقتضاء المصلحة، لذلك أوكلته الشريعة إلى المشورة، وقرار من له الولاية^(٤٩).

الخاتمة: عناصر الاستبداد، وسبب مكافحتها

عناصر الاستبداد:

١- الجهل؛

٢. الاستبداد الديني؛
 ٣. الترويج لعبودية الملك، من خلال التزلف والتملق كبديل لتقريب الكفاءات العلمية، وكمعيار لتولّي المناصب في الدولة^(٥٠)؛
 ٤. إلقاء الخلاف بين الشعب وتفريق كلمته؛
 ٥. الإرهاب والتخويف والتعذيب؛
 ٦. اغتصاب الأموال العامة وتسخير الجيش^(٥١).
- سبل مكافحة الاستبداد:**
- مكافحة الجهل؛
 - مكافحة الاستبداد الديني؛
 - اجتناب عبودية السلطان، وإشاعة المعرفة، وتصدي أصحاب الكفاءة؛
 - تحقيق الوحدة^(٥٢).

خاتمة واستنتاج

- بعد ثورات الربيع العربي نحن أمام إشكاليات متداخلة:
١. رؤية الفقيه حول علاقة الدين في السياسة، وبالتالي وظيفة الفرد الشيعي فيها، وعلاقته بها.
 ٢. الفرد الشيعي كمواطن وعلاقته بمجتمعه ووطنه.
 ٣. الدولة وعلاقتها بالشعب.
- فما يلاحق الشيعة في أوطانهم هما مسألتان مهمتان: الأولى: الانتماء؛ والثانية: الولاء، وخاصة بعد ثورة الإمام الخميني، قد باتت نظرية الفقيه محلّ اشتباك فقهي وسياسي، إذ إنها فقهيّاً من المسائل الخلافية، لا كأصل ثابت، وإنما كسعة وحدود تصف هذه الولاية وفعاليتها الجغرافية وحدود هذه الفاعلية.**
- فالمسلمون الشيعة في أوطانهم مواطنون، لهم حق المشاركة السياسية، وحقّ الإصلاح السياسي، وبالتالي حقّ تقديم نظريات ورؤى حول الدولة من منظور قد يسهم في تطوير العمل السياسي، ويعزّز من حقّ الشعب في الشراكة السياسية.

والاطلاع على آراء كثير من علماء الدين من المسلمين الشيعة الكبار يكشف عن حجم الجهل لدى الكثيرين بالفكر السياسي الذي بناه فقهاء الشيعة، وكيف عزّزوا انتماء كلّ شيعي إلى وطنه، ووضعوا فوارق واضحة بين تقليد المرجع الفقيه أو الإيمان بولاية الفقيه. هناك خللٌ في التفريق بين هذا الاتباع الذي ينبع من اعتقادهم ومنظومتهم العقدية وبين ولائهم لأوطانهم والتزامهم بالقوانين ونظمها السياسية؛ لأن الأصل عدم جواز الفوضى التي تؤدي إلى هدر دماء الأبرياء. فالفقه الشيعي دقيقٌ جداً في موضوع النظم وحفظ الدماء.

وقد كان للشيخ محمد مهدي شمس الدين مجموعة وصايا لعموم المسلمين الشيعة في مختلف الأوطان قائلاً: «أوصي أبنائي إخواني الشيعة الإمامية، في كلّ وطنٍ من أوطانهم، وفي كلّ مجتمع من مجتمعاتهم، أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم، وفي مجتمعاتهم، وفي أوطانهم، وأن لا يميّزوا أنفسهم بأيّ تمييزٍ خاصّ، وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً يميّزهم عن غيرهم؛ لأن المبدأ الأساس في الإسلام هو وحدة الأمة، التي تلازم وحدة المصلحة، ووحدة الأمة تقتضي الاندماج وعدم التمايز.

وأوصيهم بأن لا ينجروا وأن لا يندفعوا وراء كلّ دعوة تريد أن تميّزهم، تحت أيّ ستارٍ من العناوين، من قبيل: إنصافهم ورفع الظلمة عنهم، ومن قبيل: كونهم أقلية من الأقليات لها حقوق غير تلك الحقوق التي تتمتع بها سائر الأقليات. إن هذه الدعوات كانت ولا تزال شراً مطلقاً، عادت على الشيعة بأسوأ الظروف. الشيعة يحسّون ظروف حياتهم ومشاركتهم في مجتمعاتهم عن طريق اندماجهم في الاجتماع الوطني العام، والاجتماع الإسلامي العام، والاجتماع القومي العام، ولا يجوز ولا يصحّ أن يحاولوا - حتى أمام ظلم الظلمة - أن يقوموا بأنفسهم وحدهم بمعزلٍ عن قوى أقوامهم بمشاريع خاصة؛ للتصحيح والتقويم؛ لأن هذا يعود عليهم بالضّرر، ولا يعود على المجتمع بأيّ نفع. وقد جرت سيرة وسنة أهل البيت عليهم السلام على هذا النهج، ووصايا الإمامين الباقر والصادق وغيرهما من الأئمة عليهم السلام على هذا النهج^(٥٣).

يقول الشيخ شمس الدين حول الاضطهاد: «إن القوى العظمى، سواء في العالم الغربي أو في أماكن أخرى من آسيا، تركّز على التنوعات الموجودة داخل المجموعات الوطنية والقومية الأخرى، وتركّز على حقوق الأقليات. وهذه القوى حينما تتشئ

الهيئات، وتعدّ المؤتمرات والندوات، فإن حافظها الحقيقي ليس إطلاقاً تحرّي العدالة في إنصاف هذه الأقليات ممّا يصيبها من الأكثرية التي تعيش بينها، وإنما هدفها هو إعادة تقسيم المجتمعات الوطنية في العالم الثالث؛ تمهيداً لبثّ الفتن بينها، والسيطرة عليها، واقتطاع أجزاء منها، تتعامل معها ضدّ أوطانها وضدّ مصالحها العامة.

ويضيف الشيخ شمس الدين حول مفهوم الأمة ووحدها: «ومن هنا نحن وضعنا قاعدةً نتمسكُ بها، وهي أن الشيعة ليسوا أقليةً في العالم الإسلامي، وليسوا أقليةً في الوطن العربي، لذلك فإن أيّ دعوةٍ لحماية الأقليات، وإنصاف الأقليات، هي مخاطرة كبرى لا يجوز السّير فيها، وينبغي التوقّف عندها».

وأما ما يثار حول قضايا الاضطهاد والحرمان التي يتعرّض لها الشيعة في كثيرٍ من أوطانهم في العالم العربي وغيره فيردّه الشيخ شمس الدين بالقول: «إن هذه المظالم موجودة، ولكنّ التغلب عليها لا يكون بالاستجابة لدعوات حقوق الأقليات، وإنما بالعمل السياسي الإنساني الدائم لتوثيق عرى الاندماج، بجمع سبل الاندماج، في الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في أوطانهم، وفي توثيق نظام المصالح العام، وفي زيجاتٍ مختلطة، وفي كلّ شيءٍ يمكن أن ينشئ شبكة مصالح عامّة للمجتمع، يكون الشيعة جزءاً من نسيجها لا ينفصم»^(٥٤).

وقد كان للشيخ محمد مهدي شمس الدين مقولةً شهيرة، ختم بها وصاياه قائلاً: «على المستوى العربي، وعلى المستوى الإسلامي، في منطقتنا العربية الإسلامية لا توجد أقلياتٌ مسلمة، ولا توجد أقلياتٌ مسيحية، توجد أكثريتان: إحداهما: أكثرية كبيرة، هي الأكثرية العربية التي تضمّ مسلمين وغير مسلمين؛ والأخرى: هي الأكثرية الأكبر، وهي الأكثرية المسلمة التي تضمّ عرباً وغير عرب. والشيعة مندمجون في هاتين الأكثريتين؛ وهم تارةً من الأكثرية العربية؛ وهم تارةً جزء من الأكثرية الإسلامية، وكلّ شيءٍ دون هذا فهو مشروعٌ فتنية، وفخٌّ لاستخدام الشيعة في مصالح غريبة أجنبية مخالفة لمصالحهم كشيعة، ومخالفة لمصالحهم كعرب ومسلمين»^(٥٥).

لذلك كان يؤكّد على التالي:

«على الشيعة في كلّ وطن من أوطانهم تجنّب رفع شعار حقوق الطائفة والمطالبة بحصصٍ في النظام. وبأن لا يسعى أيُّ منهم إلى أن ينشئ مشروعاً خاصاً للشيعة في أوطانهم ضمن المشروع العامّ، لا في المجال السياسي أو الاقتصادي أو التتموي. وأوصيهم بأن يندمجوا في نظام المصالح العام، وفي النظام الوطني العام، وأن يكونوا متساوين في ولائهم للنظام والقانون وللأستقرار، وللسلطات العامّة المحترمة»^(٥٦).

فتنامي التأمّل حول الدولة في الفقه الشيعي يكشف عن تعدّدية المشروعات السياسية التي تتجم عن تعدّد القراءات للتراث الشيعي، ويدعو التنامي إلى تعميق مفهوميّ التراث والحداثة^(٥٧).

العوامش

(١) علي الحسيني (أستاذ الفقه والأصول في الحوزة العلمية بركبلاء المقدسة). الأمور الحسينية في الفقه الشيعي ودور الفقيه فيها :

<http://ijtihadnet.net>

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تاريخ ابن خلدون ١: ٢٨٠.

(٤) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٧٠.

(٥) الشيخ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ١٧، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي.

(٦) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ١١٢، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، طهران، ١٤١٠هـ.

(٧) دراسة للدكتور عبد الجبار الرفاعي، مفهوم الدولة في مدرسة النجف، سياقات المفهوم وتحولاته في التاريخ القريب من الشيخ النائيني إلى السيد السيستاني.

(٨) المشروطة والمستبدة ثورة حدثت في (١٩٠٥ - ١٩١١م). أدت الثورة إلى إقامة مجلس نواب في عهد السلالة القاجارية التي كانت تحكم إيران.

(٩) مفهوم الغيبة عند الشيعة الإمامية يعني غيبة الإمام الثاني عشر المهدي، حيث يعتقد الشيعة أن إمامهم الثاني عشر غاب؛ لظروف موضوعية، وأنه سيظهر في آخر الزمان، وهي فكرة شبيهة بفكرة المخلص عند المسيحية واليهودية، بعنوانها العام، وليس بتفاصيلها.

(١٠) ينظر: السيد المرتضى، الشافي في الإمامة: ١ : ١٠ - ١٢؛ الشيخ المفيد، أجوبة المسائل الحاجبية: ٨٩.

(١١) الحسبية مصدرها الحسبة، وهي كما يجمع أئمة اللغة تعني الأجر والثواب، ومصدر الحسبة الصناعي هو الحسبية، أي الأعمال التي يتم إنجازها بنية تحصيل الأجر والثواب لا غير.

(١٢) محمود حيدر (سلسلة مصطلحات معاصرة - الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة)، الفصل الأول: ٢٣، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة.

(١٣) د. طالب الحمداني، النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر: ١٢٣، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

(١٤) المصدر السابق: ١٢٤.

(١٥) المصدر السابق: ١٢٥.

(١٦) الشيخ مقمّد الربيعي، الدولة في الفقه الشيعي، تسع نظريات للحكم (تمّ الاطلاع في ٢١ / أغسطس / ٢٠٢٠):

<http://ijtihadnet.net>

(١٧) يعني تعبير «الولي الفقيه» - سواء بالعربية أم بالفارسية - مفهوماً في الشريعة الإسلامية، وهو نظام تقوم عليه المؤسسة الكبرى لمنظومة السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. كونستاس أرمينجوم هاشم.

(١٨) في كتابه تجارب محمد جواد مغنّية: ١٦٥.

(١٩) الشيخ مقمّد الربيعي، الدولة في الفقه الشيعي، تسع نظريات للحكم (تمّ الاطلاع في ٢١ / أغسطس / ٢٠٢٠):

<http://ijtihadnet.net>

(٢٠) هيثم مزاحم، الإمام محمد مهدي شمس الدين ولاية الأمة على نفسها، (تاريخ النشر: ٣٠ / ٣ / ٢٠١٢م) انظر الرابط:

<http://www.shafaqna.com/arabic/marjeiats/item/5599>

(٢١) عبد المنعم شفيق، حزب الله رؤية مغايرة أصول وجذور (تاريخ: ١١ / ٣ / ٢٠١١)، الرابط:

<http://www.dawatalhak.com/newsdetails.asp?id=1379>

(٢٢) الشيخ محمد حسين النائيني، تشبيه الأمة وتنزيه الملة: ١٧.

(٢٣) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ١١٢.

(٢٤) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: ٨٠، ترجمة وإعداد: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، بيروت، نشر مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٨، ط١.

(٢٥) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: ٤٣.

(٢٦) جعفر بن خضر بن يحيى النجفي(١٢٢٨هـ)، المعروف بالشيخ جعفر كاشف الغطاء: تولى الرئاسة العامة للشريعة بعد وفاة أستاذه العلامة بحر العلوم.

(٢٧) أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي(١٢٤٥هـ): فقيهٌ ومحدّثٌ ورجالي ورياضي وأستاذ الفنون والعلوم العقلية.

(٢٨) الميرزا حسين (أو محمد حسين) بن عبد الرحيم النائيني النجفي (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ): فقيه وأصولي، ومن كبار مراجع الشيعة. ومن أبرز أعماله في الفقه السياسي: تنزيه الملة وتبنيه الأمة، بعد إعلان الحركة الدستورية في إيران، وكان من المراجع التي انحصرت فيه مرجعية الشيعة بعد وفاة الشيخ محمد تقي الشيرازي.

(٢٩) «المقبولة» هي الحديث الذي يقبل العلماء مضمونه، ويعملون وفقه، دون التفات إلى صحة سنده أو عدمها، مثل: مقبولة عمر بن حنظلة، ولكن في العصر الحالي هناك من العلماء مَنْ صحّح حديث عمر بن حنظلة بعد توثيقه.

(٣٠) عوائد الأيام: ١٨٧ - ١٨٨؛ ومنية الطالب في حشية المكاسب ٢: ٣٢٥ - ٣٢٧.

(٣١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٥٨.

(٣٢) مقال للدكتور علي المؤمن في موقعه: مبدأ ولاية الفقيه، الثابت التأسيسي للنظام الاجتماعي الديني الشيعي.

(٣٣) فيلسوف وعالم دين إسلامي، مؤسس مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، عضو مجلس خبراء القيادة في إيران، وأحد أبرز علماء الدين في إيران.

(٣٤) محمد تقي مصباح اليزدي، مجلة حكومت إسلامي، العدد ١: ٨١ - ٨٦، السنة الأولى، خريف عام ١٩٩٦م.

(٣٥) مرجع دين لبناني، ومن أعلام حركة إصلاح التراث الإسلامي، ومن أكثر علماء الشيعة انفتاحاً على التيارات الأخرى.

(36) at.orhttp://arabic.bayy

(٣٧) أحد أعلام الفكر الإسلامي الشيعي، وكان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

(٣٨) تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمة: مشتاق الحلو، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين - دار التنوير للطباعة والنشر، بغداد، ط١، ٢٠١٤م.

(٣٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٦: ١١٨، ط٢، بيروت، مؤسسة الوفاء ١٤٠٣هـ.

(٤٠) المصدر السابق: ٨٣ (بتصرّف).

(٤١) المصدر السابق: ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ (بتصرّف).

(٤٢) المصدر السابق: ١٠٣.

(٤٣) المصدر السابق: ١١٠ (بتصرّف).

-
- (٤٤) للمزيد من المراجعة: المصدر السابق: ١١٥ - ١١٦ .
(٤٥) المصدر السابق: ١١٨ .
(٤٦) المصدر السابق: ١٢٠ .
(٤٧) للمزيد راجع: المصدر السابق: ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ .
(٤٨) المصدر السابق: ١٤٨ - ١٤٩ .
(٤٩) للمزيد راجع: المصدر السابق: ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ .
(٥٠) للمزيد راجع: المصدر السابق ١٥٧ - ١٥٨ .
(٥١) للمزيد من الشرح: المصدر السابق: ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ .
(٥٢) للمزيد من الشرح: المصدر السابق: ١٦٤ - ١٧٤ .
(٥٣) وصايا الإمام محمد مهدي شمس الدين: ١٧، ١٨، دار المدى للثقافة والنشر، ط٢ .
(٥٤) وصايا الإمام محمد مهدي شمس الدين: ٥١، ٥٢، ٥٣ .
(٥٥) المصدر السابق: ٥٦ .
(٥٦) المصدر السابق: ٣٥، ٣٦ .
(٥٧) كنستاس آرمينجون هاشم، المذهب الشيعي والدولة: رجال الدين واختبار الحداثة: ١١، دار
نينوى، ط١، ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ .

المستدرك الثاني لوسائل الشيعة إطالة تعريفية ونقدية

د. الشيخ محمد غفوري نجاد^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

بفعل تواجد النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام في هذه الأرض، على مدى قرنين ونصف القرن من الزمن، كان التراث الروائي للشيعة أكثر غنى وثراءً بالقياس إلى سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وقد كان المحدثون الشيعة منذ البداية - وبتأثير من تعاليم أئمتهم - يحرصون على كتابة أحاديثهم عليهم السلام، وقد أدوا ما عليهم في نقل تراثهم القيم. وللأسف الشديد فإن العراقيل ومنغصات التاريخ التي فرضت نفسها على الإمامية، منذ باكورة الزمن وعلى مدى القرون، قد فرضت عليهم العيش ضمن دائرة الأقلية المضطهدة والمستضعفة في العالم الإسلامي، فلم يحظوا بالإمكانات المادية والدعم النفسي والمعنوي من قبل الحكومات إلا فيما ندر، وعلى نحو عابر؛ ولذلك لم يصلنا هذا التراث إلا ناقصاً ومبتوراً من الناحية الكمية والكيفية. كما كانت العداوات والأحقاد وأنواع الجهل والعصبيات تتجلى في بعض الأحقاب التاريخية على شكل محارق للكتب؛ حيث أخذت ألسنة النار تلتهم جانباً كبيراً من هذا التراث القيم. ومن هنا لم يصل جزءٌ من هذا التراث إلى الأجيال اللاحقة من طريق المصادر الإمامية، وظلت أيدي الجيل الراهن أقصر من أن تبلغ هذا التراث. ومن بين الطرق إلى استعادة هذا التراث العريق البحث في مصادر سائر المذاهب

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في كلية الدراسات الشيعية - جامعة الأديان والمذاهب، قم - إيران.

الإسلامية الأخرى، ومن بينها: مصادر أهل السنّة والزيدية^(١). وإن استرجاع هذه الروايات من مصادر هذه المذاهب ينطوي على فوائد متعدّدة، نشير من بينها إلى: التعرّف على جانب من التراث الروائي للأئمة الأطهار^(عليهم السلام)، الذي لم يصل إلى مصادر الإمامية أو تمّت تنقيته، وفكّ شفرة الألفاظ عن التصحيّفات أو التحريفات المتنية والسندية، ومعرفة الطرق الموازية لرواية الحديث، ورصد مواضع الشهرة الروائية، والتوصّل إلى موارد التواتر المعنوي أو الإجمالي، ومعرفة موارد الخلاف والوفاق بين الفرق في المراحل الأولى، ومعرفة مواضع التقيّة عبر المقارنة بين التراثين، وفوائد التعرّف على المصادر، والمساعدة على إصلاح المصادر الروائية الأولى، والفوائد الرجالية ومعرفة الطبقات، واكتشاف العلاقات الروائية بين الأصحاب والعلماء في سائر المذاهب الأخرى، بالإضافة إلى الفوائد التراجمية والتاريخية، وما إلى ذلك.

ومن بين الجهود المبذولة لتحقيق هذه الغايات كتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة)، وعنوانه الثانوي: (أحاديث الأئمة الطاهرين بأسانيد العامّة والمخالفين)، لمؤلّفه: الشيخ محمود قانصو الشهابي العاملي، في واحد وعشرين مجلداً. وقد عمل المؤلّف - ضمن جهدٍ مشكور يستحقّ الثناء - على دراسة مئات المصادر الروائية وغير الروائية في مصادر غير الإمامية^(٢)، وجمع من بينها حوالي ٢٥٠٠٠ رواية مأثورة عن الأئمة المعصومين الأطهار^(عليهم السلام) سواء كان دَوْرهم فيها هو الإنشاء أو الوجود في سلسلة السند، مع تخريج تلك الأحاديث - المتعدّدة أحياناً - من مصادر الشيعة وأهل السنّة. وسوف نعمل في هذه المقالة - بعد التعريف بهذا الأثر - على بيان بعض الملاحظات الانتقادية، على أمل أن تترك أثرها في تكميل الكتاب وتشذيبه في الطبقات اللاحقة.

تعريف المؤلّف بكتابه

لقد أشار المؤلّف - في المقدّمة في مقام التعريف بسابقة تحقيقه - إلى الجهود المبذولة من قِبَل جامعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم، في إطار تقييم أحاديث الأئمة^(عليهم السلام) في مصادر أهل السنّة، ومشاركتها في هذا المجهود، والذي أدّى إلى مجرد صدور مجلّد واحد مشتمل على كتاب الطهارة وجانب من كتاب الجنائز بجهود من السيد مهدي الروحاني^(٣). ثمّ أشار بعد ذلك إلى كثرة المصادر المطبوعة وغير المطبوعة

• المستدرک الثاني لوسائل الشیعة، إطلالة تعریفیة ونقدیة

التي اعتمد عليها في إعداد هذه الموسوعة، ومن بينها المصادر المتوفرة في البرامج الرقمية المرنة، من قبيل: مكتبة أهل البيت، والمكتبة الشاملة، والألفية، والمكتبات الإلكترونية، من قبيل: مكتبة موسوعة الحديث، ومكتبة المشكاة.

لم يتحدث المؤلف عن أسلوبه في استخراج الأحاديث المنشودة له، وما إذا كان قد اعتمد طريقة البحث الحاسوبي والكلمات المفتاحية الخاصة أو طريقة البحث اليدوي، أم اعتمد التلفيق بين الطريقتين؟ وحيث إن البحث اليدوي في مثل هذا المشروع - الذي يبدو أنه كان مشروعاً فردياً - في غاية الصعوبة، ويستغرق بالإضافة إلى صعوبته وقتاً طويلاً، يجب أن يكون المؤلف قد أتبع الأسلوب الأول، أو الأسلوب التلفيقي.

وقد أشار المؤلف بعد ذلك إلى بعض أساليبه في تدوين الكتاب، ومن بينها أنه كان حريصاً على النقل بلا واسطة من المصادر، وأنه لم يعتمد على نقل المصادر الوسيطة إلا مع بيانها، وأنه كان مثابراً على ذكر جميع أسانيد الأحاديث التي يعثر عليها^(٤).

كما أشار إلى هذه النقطة، وهي أنه في موارد نقل الأحاديث بالمعنى لم يحتسب موارد الاختلاف اللفظي الطفيف وغير المخل بالمعنى في تخريج الأحاديث، واعتبر النصوص في مثل هذه الحالات حديثاً واحداً، إلا في موارد احتمال تأثير اختلاف الألفاظ في المعنى، وعندها يلتزم بذكر عين اللفظ. وسوف نذكر أنه طبقاً لقراءتنا الإجمالية فإن المؤلف لم يلتزم بهذا الكلام في بعض المواضع، وأنه قد تسامح في بعض الأحيان.

كان اهتمام المؤلف ينصب في الدرجة الأولى على استخراج وجمع الروايات المسندة إلى الأئمة عليهم السلام، وعدم إيلاء الاهتمام الكبير لجميع الروايات المرسله عنهم، رغم ذكره قسماً من هذه المراسيل - التي كان يصادفها - في كتابه.

ثم تعرض المؤلف بعد ذلك في مقدمته إلى إعراض فقهاء الطائفة عن مرويات أهل السنة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، وشرع في تعليل ذلك. وذكر في هذا الشأن أن عدم علم الفقهاء بهذا التراث الروائي، واعتقادهم أن السنة لم ينفردوا برواية حديث أو كلام عن الأئمة الأطهار عليهم السلام لم يروه أصحابنا بطرقهم، واعتقادهم بعدم حجية

مرويات أهل السنّة؛ هي من جملة هذه الأسباب. وعمل على تخطّتها، مشيراً إلى شواهد على حجّية المرويات المشار إليها. ومن بين هذه الشواهد رواية عن الإمام الصادق عليه السلام يأمر فيها الفقهاء - عند عدم العثور على نصّ عن الأئمة الأطهار عليهم السلام - بالرجوع إلى مرويات أهل السنّة، عن أمير المؤمنين عليه السلام. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يذهب إلى عدم استبعاد أن يكون هناك عددٌ ملحوظ من هذه الأحاديث تحتوي على شرائط الحجّية. وفي هذا السياق أشار إلى روايات مشهورة رواها جماعة من محدّثي أهل السنّة عن بعض الأئمة الأطهار عليهم السلام، وأن هذه الشهرة توجب الاطمئنان بصدورها. ومن بينها حديثٌ طويل عن الإمام الصادق عليه السلام ^(٥) في باب الحجّ. وكذلك يمكن ذكر الأحاديث التي يرويها المحدّثون المشهورون وكبار الأئمة من أهل السنّة في عداد ذلك أيضاً. وقد أشار المؤلّف من بينها بشكلٍ خاصّ إلى مرويات الشافعي، عن إبراهيم بن محمد - الذي وثّقه النجاشي -، عن الإمام الصادق عليه السلام؛ ومرويات إسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة، عن حاتم بن إسماعيل؛ ومرويات الصنعاني، عن سفيان الثوري، عنه عليه السلام. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من أن الكثير من رواة أهل السنّة لم يردّ توثيقٌ بحقّهم في مصادر الإمامية، ولكن يمكن احتسابهم في عداد الثقات، وقد أشار المؤلّف في هذا الخصوص إلى كتاب من تأليفه بشأن الرواة المهملين، وأنه قد تعرّض فيه إلى هذه الطائفة من الرواة.

وقد وصل في ختام هذه المقدّمة إلى نتيجة مفادها: إن الفقهاء لا يستغنون عن الرجوع إلى كتابه؛ وذلك لاشتراط الفحص الكامل عن الأحاديث والروايات في عملية الاجتهاد والاستباط، وإن كتابه يحتوي على الكثير من روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام التي لم تحظْ باهتمام الأصحاب.

الكتاب بروايتنا

لا شكّ في أن تدوين كتاب بهذا الحجم - وذلك بمجهودٍ فرديّ - يحتاج إلى همّة كبيرة وعالية، جسّدها المؤلّف الموقر بشكلٍ يستحقّ الثناء والتقدير، حيث سعى إلى سدّ فراغٍ علميٍّ هامٍّ في هذا الشأن. إن أسلوبه في رواية الأحاديث عن المصادر - مثل الكثير من الموسوعات الروائية الأخرى - يقوم على ذكر اسم مؤلّف المصدر المعتمد في

بداية السند، وبيان سنده ومتمنه. وقد ورد اسم المصدر المعتمد تارةً بعد ذكر اسم المؤلف في النص، وتارةً بعد نهاية الحديث في الهامش. إن القراءة الإجمالية للكتاب والإطلالة على السابقة التحقيقية للمؤلف^(٦) تنبئ عن التخصص النسبي للمؤلف في الموضوع مورد البحث. إن هذا الكتاب ليس مجرد تجميع يخلو من بيان الآراء الاجتهادية، بل إن المؤلف يعتمد في بعض الموارد إلى بيان نكات أسلوبية، وخاصةً بفقهِ الحديث، في تضاعيف هذا الكتاب. ويمكن الإشارة في هذا السياق - على سبيل المثال - إلى المسائل التي ذكرها في بداية أبواب التقيّة. وفي هذا الموضوع؛ لمناسبة ذكر روايات في فضائل الخلفاء على لسان الأئمة الأطهار^(عليهم السلام)، يقول: إن بعض هذه الروايات موضوعة، وبعضها محرّف، وبعضها صحيح، ولكنه واردٌ بداعي التقيّة، أو صادر لغرض تعليم التقيّة للشيعة. وفي سياق التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة، قدّم المؤلف ضوابط على النحو التالي: إذا لم تكن لأخبار فضائل الخلفاء تخريجات كثيرة فهي موضوعة؛ لأن هذا النوع من الأخبار لو كان قد صدر عن الأئمة الأطهار^(عليهم السلام) حقاً لكان من الطبيعي أن نجد لها شائعةً وبالغةً حدّ الشهرة في مصادر أهل السنّة؛ وعليه إن لم تصل الأخبار إلى هذه الدرجة من التخريج نكتشف من ذلك أنها من نتائج الوهم أو الوضع من قبيل بعض الرواة المتأخّرين الذين لم تحظ أحاديثهم بالقبول؛ بسبب سوء سمعتهم أو تأخّرهم الزمني عن عصر الرواة الأوائل؛ وأما إذا كان الحديث كثير التخريج فهو أصيل. وفي هذه الحالة إذا تمّ إرجاع أصل الحديث إلى واحدٍ من رجال الحديث يمكن - من خلال مقارنة الحديث وقياسه إلى الأحاديث المشابهة - تسليط الضوء على التحريف الواقع فيه، وكشف النقاب عن الوجه الحقيقي للحديث، وإن كان أصل الحديث عائداً إلى أحد الأئمة^(عليهم السلام) نكتشف أن الخبر صحيح، وأنه كان هناك سببٌ وجيهٌ في صدوره^(٧).

ومن ذلك، على سبيل المثال: يمكن الإشارة من بين توضيحات المؤلف في فقه الحديث إلى رأيه في مورد حديث ابن عساكر المنقول بسنده عن الإمام الباقر^(عليه السلام) في أبواب التقيّة. فقد روى ابن عساكر عن الإمام الباقر، أنه قال: «أجمع بنو فاطمة على أن يقولوا في أبي بكر وعمر أحسن ما يكون من القول». قال المؤلف، بعد نقل هذا الحديث: أقول: «أحسن القول في الأشياء هو حقيقتها»^(٨).

إن المؤلف، مثل بعض المؤلفين الآخرين للموسوعات والمصادر الحديثية، قد عبّر عن فهمه ورؤيته للأحاديث في إطار العنوان الذي يختاره لكل باب، وبذلك فقد عمد إلى إظهار رأيه الشخصي حول دلالة الأحاديث. وهذا ما يمكن ذكره تقريباً في جميع أبواب هذا الكتاب، البالغ واحداً وعشرين مجلداً. وسوف نذكر أن فهم المؤلف في بعض الموارد مشكل.

وقد واجه المؤلف في بعض الأحيان روايات تردّد في نسبتها إلى الإمام؛ بسبب عدم تشخيص رجال السند بشكل دقيق؛ وبسبب التردّد في انطباق ذلك على الإمام عليه السلام. ومن ذلك: الحديث الذي نقله في موضع، والحلقات الثلاثة الأخيرة من سنده عبارة عن: «يعقوب، عن جعفر، عن سعيد بن جبير»، حيث عبّر عن تردّده بين أن يكون المراد من جعفر الوارد في هذا السند هو الإمام الصادق عليه السلام، أو جعفر بن أبي مغيرة، الذي هو من رواة سعيد بن جبير، ويروي عنه يعقوب أيضاً. وقد أشار في هذا الموضوع إلى أنه بسبب هذا التردّد أحجم عن نقل سائر الروايات الأخرى التي ينقل فيها جعفر عن سعيد، ولم يذكرها في كتابه^(٩).

النقطة الأخرى الجديرة بالذكر أن المؤلف، بالإضافة إلى الاعتماد على المصادر السنّية، قد اعتمد على المصادر الزيدية أيضاً، حيث استفاد في الكثير من المواضع من بعض مصادر الزيدية. هذا، في حين أن العنوان الثانوي للكتاب هو «أحاديث الأئمة الطاهرين بأسانيد العامة والمخالفين»^(١٠)، ولم يُشير المؤلف في مقدمة الكتاب إلى استفادته من مصادر الزيدية. ويمكن الإشارة من بين مصادر الزيدية المعتمدة في هذا الكتاب إلى: «مناقب أمير المؤمنين عليه السلام»، لمؤلفه محمد بن سليمان الكوفي^(٣٢٢هـ)، و«تيسير المطالب»، لأبي طالب الهاروني^(٤٢٤هـ)، و«الأمالي الخميسية»، لمؤلفه يحيى بن حسين الشجري^(٤٩٩هـ)^(١١). ومن الجدير ذكره أن هناك كمّاً كبيراً من روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في آثار الزيدية المطبوعة والمخطوطة، وهي جديرة بالاهتمام. وإن استخراج هذا التراث يحتاج إلى عمل جماعي. وقد وضع كاتب السطور خطة لاستخراج هذا التراث الروائي، على أمل الحصول على دعم مالي؛ لغرض التمكّن من تنفيذ هذه الخطة والمشروع على أرض الواقع، إن شاء الله. لقد أضاف المؤلف في الصفحات الأخيرة من الجزء الأخير من الكتاب، وبعد

الفهرسة، ملحقاً يحتوي على أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام، من كتاب «مسند الفردوس»، للدلمي، وأحاديث أخرى عثر عليها بعد الفراغ من طبع الكتاب. وقد حدّد المؤلف في هذا الملحق الموضوع المنطقي لهذه الأحاديث بعباراتٍ من قبيل: «زيادة بعد ح: ٥١»، وعبر عن أمله في أن يضيفها إلى المتن الأصلي للكتاب، وفي موضعها المحدّد، في الطبعة اللاحقة للكتاب.

وعلى أيّ حال، فقد بذل المؤلف سعيّاً مشكوراً وجهداً كبيراً في تأليف وجمع مطالب هذا الكتاب، وهو من هذه الناحية يستحقّ التقدير والثناء. وقد رأيتُ هنا - لا بهدف الانتقاص من قيمة هذا العمل، بل لرفع نواقصه في الطبعة اللاحقة، وتبنيه المحقّقين إلى نقاط الضعف التي يمكن أن تعرض للمحقّقين في مثل هذا النوع من الأعمال - أن أتقدّم ببعض الملاحظات النقدية، وذلك على النحو التالي:

ملاحظاتٌ نقديةٌ

١- فوضى الإحالات وجهالة مصادر الكتاب

لقد تمّ تنظيم هذا الكتاب من هذه الناحية على خلاف الأسلوب والمنهج العلمي المتبع؛ فهو يعاني من فوضى في طريقة الإحالات. ومن ذلك أن المؤلف في مقدّمة الجزء الأوّل (في الصفحتين الثامنة والتاسعة) - على سبيل المثال - ينقل عن النجاشي والشافعي وإسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة، دون أن يذكر المصادر والإحالات. وفي متن الكتاب، وعند ذكر الروايات يشير تارةً إلى المصادر في متن الكتاب قبل ذكر الرواية؛ وتارةً أخرى في الهامش. وترد المصادر المذكورة في متن الكتاب أحياناً دون الإشارة إلى المجلّد والصفحة، حيث يكتفي المؤلف - في مثل هذه الحالات - بذكر رقم الرواية فقط^(١٢).

والنقطة الأخرى الهامة جداً عدمُ التعريف بالمصادر المعتمدة في هذا الكتاب. وإني رغم البحث في مقدّمة الكتاب، وخاتمة المجلّدات، قلّما عثرتُ على فهرسة لمصادر الكتاب. وفي المقابل يتكرّر فهرست مؤلّفات الكاتب في نهاية جميع الأجزاء تقريباً، وقد خصّص لها صفحة. ولا يخفى أن التعريف بالمصادر المقرونة بالمعلومات البيبليوغرافية الكاملة في هذا المؤلف - الذي يهدف في الأساس إلى جمع المعطيات من

مصادرها - يلعب دوراً محورياً وحاسماً لا يكتمل من دونه الغرض من تأليف الكتاب. ويبدو أن المؤلف قد أقرّ في مقدّمة الكتاب بأنه قد اعتمد في بعض الأحيان على طبعات متعدّدة لبعض الكتب، وأنه في بعض الحالات؛ بسبب استغراق هذا المشروع فترةً طويلة من الزمن لم يعد يتذكّر الطبعة التي اعتمدها من بين طبعات ذلك المصدر^(١٣). وكنا نتمنّى على المؤلف - في الحدّ الأدنى - لو أنه سجّل المعلومات الخاصة بطبعة المصدر الذي كان موجوداً عنده ويتذكّره. ولم أعثّر في قراءتي الإجمالية في أيّ موضع من المقدمة والهوامش وبداية ونهاية المجلّدات على موردٍ واحدٍ يذكر فيه معلومات مصدرية في الكتاب.

يُضاف إلى ذلك أن بيان فهرست المصادر بإمكانه مساعدة المحقّقين في الاطلاع على المصادر التي اعتمدها المؤلف، وتلك التي لم يعتمد عليه، ومقدار الشوط الذي قطعه في هذا المشروع، الأمر الذي من شأنه أن يُمهّد الأرضية لتقييم هذا الأثر والعمل بشكلٍ أكثر دقّة من هذه الناحية. وأما الآن فلا يمكن القيام بمثل هذا التقييم إلّا من خلال استقصاء محتويات الكتاب صفحةً صفحةً. أشرنا إلى أن المؤلف قد خمن في موردٍ سابق أن المصادر التي اعتمد عليها تصل إلى أكثر من أربعة آلاف مصدر^(١٤)، وهو رقمٌ غريب. ويحتمل أن يكون هذا الرقم مشتملاً على مجموع الكتب الموجودة في المكتبات الإلكترونية التي استفاد منها المؤلف في تأليف هذا الكتاب؛ والشاهد على هذا المدّعى أن المؤلف في مقدّمة هذا الكتاب، عند ذكر هذه المكتبات الإلكترونية، ذكر أن مكتبة أهل البيت تحتوي على «مئات» العناوين من المصادر السنّية مورد البحث، وأن المكتبة الشاملة تحتوي على ما يقرب من «ألفي» عنوان، وأن مكتبة الألفية الإلكترونية تشتمل على آلاف الكتب، وأن مكتبة موسوعة الحديث الإلكترونية تحتوي على ما يزيد على «ألف وثلاثمئة» عنوان من هذه الكتب؛ فإن كان تخمين المؤلف وحده يقوم على هذا الأساس كان يتعيّن عليه انقاص عناوين الكتب المتكرّرة في هذه المكتبات الإلكترونية من مجموع الكتب الموجودة فيها جميعاً على نحوٍ متكرّر، لنحصل بذلك على رقمٍ أكثر دقّةً بعدد المصادر المعتمدة في هذا الكتاب. وعلى أيّ حال، كان بإمكان تقديم فهرسة بهذه المصادر أن يعطي تخميناً أدقّ، وأن يجلي غبار الشكّ والتردد عن وجه مدّعاه.

٢- التساهل والتسامح في النقل

يبدو أن المؤلف في نقله للروايات، وتشخيص اتحاد أو تعدد الأحاديث المشابهة، قد سلك طريق التساهل والتسامح، ولم يبذل الدقة اللازمة في هذا الشأن. وبيان هذا المدعى نذكر مورداً في هذا الشأن: لقد فتح المؤلف في أبواب المياه من كتاب الطهارة باباً بعنوان «حُسن الاحتياط بتجديد الطهارة عند الشك»، ونقل فيه حديثاً عن (الموضوعات)، لابن الجوزي. ومضمون الحديث، بعد اختصاره: عن أنس بن مالك قال: صَلَّى بنا النبي ﷺ صلاة العصر، وأبطأ في ركوعه في الركعة الأولى، حتى ظننا أنه قد سها وغفل...، ثم أقبل علينا، وقال: ما لي لا أرى علي بن أبي طالب، فأجابني عليّ (كرم الله وجهه) من آخر الصفوف، وهو يقول: لبيك يا رسول الله...، فما زال يتخطى الصفوف حتى دنا من النبي، فقال له النبي ﷺ: ما الذي خلّفك عن الصف الأول؟ قال: شككتُ أني على غير طهور...، فإذا أنا بهاتفٍ يهتف: يا أبا الحسن، أقبل عن يمينك، فالتفت فإذا أنا بقدسٍ من ذهبٍ مغطى بمنديل أخضر معلقاً، فرأيت ماء...، فقال له رسول الله ﷺ: إن السطل من الجنة، والماء والمنديل من الفردوس الأعلى...، والذي نفس محمد بيده، ما زال إسرافيل قابضاً بيدي على ركبتني حتى لحقت معي الصلاة، وأدركت ثواب ذلك، أفيلومني الناس على حبك.

وقال المؤلف، بعد ذكر هذه الرواية: «وروى السيوطي في اللآلئ المصنوعة مثله». ثم خصص له رقماً جديداً، ونقل هذا الحديث مرةً أخرى بذات السند، مع اختلافات طفيفة في المتن، عن (المناقب)، للخوارزمي، وقال بعد هذا النقل: أقول: هذا الخبر رواه شيخنا الصدوق (ص ٢٩٦، ح ٢٣٠) [كذا] حدّثنا صالح بن عيسى العجلي قال: حدّثنا محمد بن علي بن علي قال: حدّثنا محمد بن مندة الأصبهاني قال: حدّثنا محمد بن حميد قال: حدّثنا جرير، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن أنس، وساق الخبر بنحوه^(١٥).

وتوجد في هذا المورد بعض النقاط الجديدة بالذكر:

أولاً: إن سند رواية ابن الجوزي والخوارزمي - باستثناء الحلقة الأولى المرتبطة بمشايعهما المباشرين - واحدٌ تماماً، ولا يختلف متتهما إلا في بعض الجزئيات غير الدخيلة في المعنى. وبعد ملاحظة قرائن السند والمتن يتضح تماماً أن هاتين الروايتين

ترتبطان بحديث واحد. ومع ذلك لم يتضح وجه نقل المؤلف لهذا الحديث بطوله مجدداً، وتخصيص رقم جديد له. وكان عليه طبقاً للأصول أن يكتفي بنقل الحديث عن ابن الجوزي، مع الإشارة إلى نقله في المناقب للخوارزمي أيضاً، من دون حاجة إلى نقل الحديث مجدداً، كما صنع بالنسبة إلى نقل الحديث في اللآلئ المصنوعة للسيوطي أيضاً.

وثانياً: إنه في معرض ذكره رواية الصدوق لهذا الحديث لم يُشير إلى عنوان الكتاب الذي نقل فيه الشيخ الصدوق هذا الحديث أبداً، واكتفى بذكر رقم الصفحة والحديث فقط. وبعد البحث في السند المنقول عن الصدوق في المصادر الروائية في مكتبة جامع الأحاديث الإلكترونية لم نعتز على غير حديث واحد في أمالي الصدوق، وهو بالإضافة إلى اشتماله على الكثير من مواطن الاختلاف المؤثرة في الفهم والاستنباط الفقهي من الحديث، وهي بالمناسبة لا تتسجم مع فهم المؤلف الظاهر في عنوان الباب. وإن رواية هذا الحديث عن الصدوق، باختصار، على النحو التالي: عن أنس بن مالك قال: كنتُ عند رسول الله ﷺ ورجلان من أصحابه في ليلة ظلماء مكفهرة، إذ قال لنا رسول الله ﷺ: ائتوا باب عليٍّ، فأتينا باب عليٍّ، فنقر أحدنا الباب نقراً خفيفاً، إذ خرج علينا عليٌّ بن أبي طالب ﷺ متزراً بإزارٍ من صوف، فقال لنا: أحدث حدث؟ فقلنا: خيرٌ، أمرنا رسول الله أن نأتي بابك، وهو بالأثر، إذ أقبل رسول الله ﷺ، فقال: يا عليٍّ، أخبر أصحابي بما أصابك البارحة، قال عليٌّ ﷺ: يا رسول الله، إني لأستحيي، فقال رسول الله ﷺ: إن الله لا يستحيي من الحق، قال عليٌّ ﷺ: يا رسول الله، أصابتنى جنابة البارحة، فطلبتُ في البيت ماءً فلم أجد الماء...، فإذا أنا بهاتفٍ من سواد البيت: قم يا عليٍّ، وخذ السطل واغتسل، فإذا أنا بسطلٍ من ماءٍ مملوء، عليه منديلٌ من سندس، فأخذت السطل، واغتسلت ومسحت بدني بالمنديل، ورددت المنديل على رأس السطل، فقام السطل في الهواء، فسقط من السطل جرعةٌ، فأصابت هامتي فوجدتُ بردها على فؤادي، فقال النبي ﷺ: بخ يا بن أبي طالب، أصبحت وخدامك جبرائيل ﷺ، أما الماء فمن نهر الكوثر، وأما السطل والمنديل فمن الجنة، كذا أخبرني جبرئيل، كذا أخبرني جبرئيل، كذا أخبرني جبرئيل^(١٦).

یلاحظ أن رواية الصدوق تختلف من حيث السند والمتن عن متن ابن الجوزي والخوازمي. فإن سند متن الصدوق لا يشترك مع سند ابن الجوزي والخوازمي إلا في الحلقة الأخيرة (أنس بن مالك) فقط. ومن ناحية المتن تختلف حكاية المتين عن بعضهما إلى حد كبير وملحوظ. وفي الأساس لا يوجد في مورد نقل الصدوق شك في الطهارة، ولا يستفاد منه استحباب تحصيل الطهارة عند الشك فيها. ولم يتضح لنا كيف تم اعتبار نقل الصدوق في كلام المؤلف مشابهاً لنقل الخوارزمي ومتحداً معه، وفي الوقت نفسه يعتبر النقل المتشابه والمتحد لابن الجوزي والخوازمي حديثين مستقلين!؟

٣- عدم تناسب عنوان الباب مع المضمون

نجد في بعض الموارد أن عنوان الباب لا يتناسب مع مضمون الحديث المدرج فيه، ويبدو أن المؤلف قد أخطأ فهم الحديث أو كان ذلك من سهو القلم. ومن ذلك مثلاً أنه فتح باباً بعنوان «لزوم الأخذ برخص الله كعزائمه»، وذكر فيه روايتين من مشهور الأحاديث النبوية، ومنهما قوله: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه، إن الله بعثني بالحنيفية السمحة دين إبراهيم». لا شك في أن حب الله للتمسك برخصه لا يدل على وجوب الأخذ بها. ومن ناحية أخرى نعلم أن الأخذ بالرخص الإلهية غير واجب، بإجماع الفقهاء. وفي الأساس فإن مفهوم الرخصة يعني الحرية وعدم الإلزام وترك المكلف وما يختار. ومن ذلك فإن التعبير بـ «وجوب الأخذ بالرخصة» ينطوي على نوع من التناقض. نعم، قد يحصل في بعض الموارد أن يجب الأخذ بالرخصة بالعنوان الثانوي، ولكن هذا بحث آخر. ولم يتضح لنا كيف فهم المؤلف من هذا الحديث لزوم الأخذ بالرخص؛ ربماً لأنه فسّر محبة الأخذ بالرخص على وزان محبة الأخذ بالعزائم، وتصوّر أنه كما تجلّت محبة الأخذ بالعزائم في لسان الشارع المقدّس في سياق الأمر الوجوبي وجب أن تكون محبة الأخذ بالرخص كذلك أيضاً. في حين أشرنا أن هذا الفهم مخالف للإجماع والضرورة اللغوية، ومن هنا يجب القول باستحباب الأخذ بالرخص.

٤- مخالفة نظام التبويب في «وسائل الشيعة» و«مستدرکه»

إن تسمية الكتاب توحى بأن المؤلف قد اعتبره مستدركاً على كتاب (وسائل الشيعة). ومن هنا يذهب التوقع بالقارئ أن يجد في هذا الكتاب - على غرار مستدرک الوسائل، للشيخ المحدث حسين النوري - تبعية لوسائل الشيعة في نظام التبويب. بيد أن المقارنة بين تبويبات هذه الكتب تثبت خلاف ذلك. ويمكن بيان هذه الاختلافات من خلال القائمة أدناه. وقد نظرنا في تنظيم هذه القائمة إلى أهم الكتب والأبواب في هذه المصنّفات الثلاثة^(١٧).

المجلد	وسائل الشيعة	مستدرک الوسائل	المستدرک الثاني
١	مقدمة العبادات والطهارة	مقدمة العبادات والطهارة	العبادات والطهارة
٢	الطهارة	الطهارة	الجنائز
٣	الصلاة	الصلاة	الصلاة
٤	الصلاة	الصلاة	الصلاة
٥	الصلاة	الصلاة	الدعاء والأذكار
٦	الزكاة والخمس	الصلاة	القرآن الكريم
٧	الصوم	الزكاة	الزكاة
٨	الحج	الحج	الزكاة
٩	الحج	الحج	الحج
١٠	الحج	الحج	الجهاد
١١	الجهاد والأمر بالمعروف	الجهاد	الأمر بالمعروف والتقوية والإمامة
١٢	التجارة	الجهاد	الفتن والملاحم
١٣	التجارة	التجارة	المعاملات
١٤	النكاح	النكاح	الإيمان والكفر
١٥	النكاح	النكاح	المكارم والعشرة
١٦	العتق إلى الأئمة والأشربة	التدبير إلى الأئمة والأشربة	الأطعمة والألبسة

النكاح	الأطعمة والأشربة إلى الفرائض والموارث والقضاء والشهادات	الأطعمة والأشربة إلى الفرائض والموارث	١٧
أحكام الطلاق والأولاد والعدد	الحدود والقصاص والديات	القضاء والشهادات	١٨
الحدود والقصاص والديات	خاتمة	القصاص والديات	١٩
العلم والرؤيا	خاتمة	خاتمة	٢٠
الإرث وأحوال الخلق	خاتمة	-----	٢١

يلاحظ في تبويب هذا الكتاب (المستدرک الثاني) وجود عناوين لا وجود لها في كتاب وسائل الشيعة أصلاً، أو أنها موجودة بعبارة وألفاظ أخرى. وهي أبواب من قبيل: التقية، والإمامة، والفتن والملاحم، والإيمان والكفر، والعلم والرؤيا وأحوال الخلق؛ إذ لم ترد في كتاب وسائل الشيعة، لا بوصفها كتاباً مستقلاً، ولا ضمن مجموعة من الأبواب المدرجة ضمن كتاب.

قد يكون الوجه في إضافة هذه الكتب والأبواب إلى الكتاب أن المؤلف كان يصدد استقصاء روايات الأئمة عليهم السلام، ومن الطبيعي أن تكون بعض هذه الروايات الواردة في مصادر أهل السنة غير فقهية، فلم يجد لها المؤلف موضعاً مناسباً على أساس نظام تبويب وسائل الشيعة؛ حيث المتبع فيه هو الإطار الفقهي، فاضطرّ لذلك إلى تأسيس كتب وأبواب جديدة. وعندها يردُ الإشكال عليه في اختيار عنوان (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة).

ولكن قد يكون الوجه في اختيار هذا العنوان هو التأكيد على ضرورة رجوع الفقهاء إلى كتابه في مقام الإفتاء، وأن المؤلف قد أراد من وراء هذه التسمية الإشارة إلى أهمية تحقيقه، وأن يكون في ذلك حثّ وتشجيع للباحثين والمحققين في الفقه على الرجوع إلى هذا الكتاب، لا أنه يرى في كتابه مستدركاً للوسائل حقيقةً، ولا سيما أننا رأيناه يؤكد في نهاية المقدمة على عدم استغناء أيّ فقيه عن الرجوع إلى كتابه.

والنقطة الأخرى في هذا السياق تكمن في موضع إدراج الأبواب والكتب الجديدة. ومن ذلك أنه - على سبيل المثال - لم يتضح الوجه في إدراج كتاب «الإيمان

والكفر» بين كتاب «المعاملات» وكتاب «المكارم والعشرة». وكذلك لم يتضح الوجه في وضع كتاب «العلم والرؤيا» بعد كتاب «الحدود والقصاص والديات». وكانت القاعدة تقتضي وضع كتب مثل: «الإيمان» و«الكفر» و«العلم» في الأجزاء الأولى من الكتاب، وقبل الدخول في المباحث الفقهية، كما نشاهد ذلك في نظام تبويب أصول الكافي، وصحيح البخاري أيضاً.

كما ورد إدراج بعض أبواب وكتب وسائل الشيعة في الكتاب مورد البحث (المستدرک الثاني على وسائل الشيعة)، مع اختلاف في العبارة، ولم يتضح الوجه في ذلك أيضاً. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن كتاب «الفرائض والموارث» من الوسائل قد استبدل بكتاب «الإرث»، وتغيّر عنوان «أبواب أحكام الملابس» إلى «الألبسة»، مع إضافة كتاب «الأطعمة». كما أن عنوان «كتاب الجنائز» ليس له وجود في وسائل الشيعة، وقد وردت أحكامه في كتاب الطهارة.

كما لم يتضح لنا الوجه في تغيير مواضع بعض الأبواب الفقهية في هذا الكتاب، بالمقارنة إلى مواضعها في كتاب وسائل الشيعة. ومن ذلك نقل كتاب «الإرث» إلى ما بعد كتاب «الديات» في المجلد الأخير من الكتاب، وكذلك من هذا القبيل: تقديم كتاب «الأطعمة» على كتاب «النكاح». وكان على المؤلف أن يذكر في المقدمة توضيحات بشأن نظام تبويب كتابه، والاختلافات التي أوجدها فيه.

٥- وجود بعض الأخطاء الطباعية والفنية والنحوية

وقد عثرنا عليها في بعض المواضع، ومن بينها: المقدمة، وعناوين الأبواب، أو بعض المواضع الأخرى. وفي ما يلي تقدّم قائمة بهذه الأخطاء التي عثرنا عليها عرضاً أثناء تصفّح الكتاب، وهي:

الجزء	الصفحة	الخطأ	الصواب
١	٦	الملاحظ الثاني	الملاحظة الثانية
١	٣٤٩	أبواب الغسل الحيض	أبواب غسل الحيض
١١	٤٤	أن الخلاف عمر علي النبي	أن خلاف عمر على النبي
١١	٨٤	أن مع أبي بكر ملك عظيم	أن مع أبي بكر ملكاً عظيماً

باب أن للعرش بطنين	باب أن للعرش بطنان	٢٣٢	٢١
باب أن للعرش فوقاً	باب أن للعرش فوق	٢٤٢	٢١

على أمل أن يقوم المؤلف المحترم برفع هذه النواقص في الطبقات القادمة، إن شاء الله؛ ليخرج هذا الأثر القيم في حلّة قشبية لا تحتوي على هذه النواقص.

الموامش

- (١) وأما الإسماعيلية فإنهم لم يتركوا تراثاً روئياً كبيراً، وإن القليل الذي تركوه قد حظي - لحسن الحظ - باهتمام علماء الإمامية منذ القدم.
- (٢) وقد ذكر سماحته في بعض المواضع أن عدد هذه المصادر يصل إلى أكثر من أربعة آلاف مصدر، وهو رقمٌ غريب. (انظر: هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١: ٦).
- (٣) انظر: السيد مهدي الحسيني الروحاني، أحاديث أهل البيت عليهم السلام عن طريق أهل السنّة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٢١هـ - ١٣٧٩هـ. ش.
- (٤) انظر: هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١: ٦.
- (٥) جديرٌ بالذكر أن هذا الحديث يرويه الإمام الصادق عليه السلام، عن أبيه الإمام الباقر عليه السلام، عن جابر، عن رسول الله صلى الله عليه وآله. ويمكن العثور على جانبٍ منه في صحيح مسلم ٢: ٨٨٦، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٦) في فهرس آثار ومؤلفات الكاتب، والذي يتكرّر في نهاية مجلّدات الكتاب، نشاهد عناوين من قبيل: فضائل الإمام علي عليه السلام بأسانيد أهل السنّة (٢١ مجلّداً)، والروايات المشتركة بين الشيعة والسنّة في الصوم، والروايات المشتركة بين الشيعة والسنّة في الجمعة، الروايات المشتركة بين الشيعة والسنّة في الحج. ومن الجدير ذكره أن العناوين الثلاثة الأخيرة كانت بالتعاون مع الشيخ محمد علي التسخيري.
- (٧) انظر: هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١١: ٢٧.
- (٨) انظر: المصدر السابق ١١: ١٣٥.
- (٩) انظر: المصدر السابق ٢١: ٢٧٣.
- (١٠) قد يندرج عنوان الزيدية ضمن المخالفين، فلا يردُ الإشكال المذكور. (المعرب).
- (١١) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ١١: ٢٧؛ ٢٠: ٧، ٩؛ ٢١: ٤٧٥.
- (١٢) انظر على سبيل المثال: هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١: ٣٤٣.
- (١٣) انظر: هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١: ٦.
- (١٤) انظر: المصدر نفسه.
- (١٥) هذا الكتاب (المستدرک الثاني لوسائل الشيعة) ١: ٨٨ - ٩٠.
- (١٦) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٢٢٦ - ٢٢٧، طبعة كتابجي، ط٦، طهران، ١٣٧٦هـ. ش. وانظر أيضاً:

الشيخ الصدوق، الأمالي أو المجالس: ١٨٧ - ١٨٨، منشورات مؤسسة الأعلمي، ط٥، بيروت، ١٩٩٠م. (١٧) إليك بياناً بمواصفات المصادر التي اعتمدها في تنظيم هذه القائمة، وهي: الشيخ حسين بن محمد تقي النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (٢٨ مجلداً)، قم، مؤسسة أهل البيت، ط١، ١٤٠٨هـ، الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (٢٠ مجلداً)، تصحيح وتحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣ - ١٣٨٩هـ.

تعليقات الحرّ العامليّ في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

الشيخ محمد عباس دهيني (*)

على الرغم من أنّ كتاب «وسائل الشيعة» قد وُضع ككتاب جامعٍ لأحاديث المعصومين عليهم السلام الدالة على الأحكام الشرعيّة، فقد عمد الشيخ الحرّ العامليّ عليه السلام إلى التعليق على كثيرٍ منها. وقد أكثَرَ من الحواشي على متن الكتاب، الأمر الذي جعل بعض العلماء يعتبر «الوسائل» كتاباً «أشبه بكتاب الفقه من الحديث»^(١).
ومن تلك التعليقات:

١- ذكر بعض تأويلات الرواة، والتعليق عليها أحياناً

❖ كما في الباب ١١ من أبواب حدّ المسكر، ح ٦ و ٧، حيث قال: «٦. وعنه، عن أحمد، عن عليّ بن حديد، وابن أبي عمير جميعاً، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال، في شارب الخمر: إذا شرب ضرب، فإن عاد ضرب، فإن عاد قتل في الثالثة.

٧. قال الكلينيّ: قال جميل: ورُوي عن بعض أصحابنا أنّه يقتل في الرابعة، قال ابن أبي عمير: كأنّ المعنى أن يُقتل في الثالثة، ومن كان إنّما يؤتى به يُقتل في الرابعة»^(٢).

❖ وما في الباب ٣٢ من أبواب الذبائح، ح ٢، حيث قال: «وعنه، عن حماد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن مجوسيٍّ يصيد السمك أيوكّل منه؟ فقال: ما كنتُ لأكله حتّى أنظر إليه.

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

قال حماد: يعني: حتى أسمعه يسمي».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «في كلام حماد نظراً، وكأنه أراد تأويل الحديث، والجمع بينه وبين ما دلّ على التسمية في الصيد. وفيه: إنه مخصوصٌ بغير السمك؛ للتصريح في ما مرّ بعدم اشتراط التسمية فيه»^(٣).

٢- الإشارة إلى اختلاف العلماء في رواية بعض كلمات الحديث

❖ كما في الباب ٤٣ من أبواب الدفن، ح ١، حيث قال: «...عن الأصمغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ حَدَّدَ (٤) قبراً، أو مثلاً مثلاً، فقد خرج عن (٥) الإسلام». وعلق عليه في ذيل الحديث بقوله: «أقول: نقل الشيخ، وغيره، عن الصفار أنه رواه «جدد» بالجيم، وأنه قال: لا يجوز تجديد القبر، ولا تطيين جميعه، بعد مرور الأيام، وبعدما طيّن، ولكن إذا مات ميتٌ وطُيّن قبره فجائزٌ أن يُرمَّ سائر القبور. وعن سعد بن عبد الله أنه رواه «حدد» بالحاء غير المعجمة، يعني به مَنْ سَمَّ قبراً.

وعن البرقي أنه رواه «من جدت قبراً» بالجيم والثاء، ويمكن أن يكون معناه أن يجعل القبر دفعةً أخرى قبراً لإنسانٍ آخر؛ لأنَّ الحدث القبر. وقال الصدوق: إنما هو «من جدد» بالجيم، ومعناه نبش قبراً. وعن المفيد أنه «حدد» بالحاء المعجمة والدالين، من قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾^(٦)، والحد هو الشق، فالنهي تناول شقّ القبر؛ إمّا ليدفن فيه؛ أو على جهة النبش.

ولا يبعد صحّة الجميع، وتعدّد الرواية، والله أعلم»^(٧).

٣- ذكر بعض من آراء العلماء في فهم الحديث وتفسيره

يختصر ذلك أحياناً، ويفصّل في أحيانٍ أخرى، بحيث يكاد يكون كلامه طرْحاً للمسألة على بساط البحث والنقاش، وقد يردّ عليهم أحياناً، ومن ذلك: ❖ ما في الباب ٦٠ من أبواب آداب الحمّام، ح ٤، حيث قال: «...عن ابن سنان

قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في إطالة الشعر؟ فقال: كان أصحاب محمد (صل) مشعرين، يعني الطمّ.

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال صاحب المنتقى»: الظاهر أنّ المراد من الطمّ الجزّ، فيدلّ على عدم مرجوحية الإطالة مع الجزّ»^(٨).

❖ وما في الباب ١٤ من أبواب صلاة الجنابة، ح ٥، حيث قال: «...عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن المولود ما لم يجزّ عليه القلم هل يُصلّى عليه؟ قال: لا، إنّما الصلاة على الرجل والمرأة إذا جرى عليهما القلم».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال العلامة في المختلف»، وغيره: إنّ هذا محمولٌ على بلوغ ستّ سنين؛ لأنّه حينئذٍ يجري عليهما القلم بالتمرين»^(٩).

❖ وما في الباب ١٢ من أبواب التيمّم، ح ٨، حيث قال: «وقد استدلّ العلامة في المنتهى»، وتبعه الشهيدان، على التفصيل لأي التفريق بين تيمّم الوضوء، حيث تُضرب الأرض بالكفين مرّةً واحدةً، وتيمّم الجنابة، حيث تُضرب الأرض بالكفين مرّتين، بحديث محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّ التيمّم من الوضوء مرّةً واحدةً، ومن الجنابة مرّتان.

وهذا وهمٌ عجيبٌ؛ لأنّ الحديث المدعى لا وجود له»^(١٠).

❖ وما في الباب ٦ من أبواب آداب السفر، ح ٤، حيث قال: «...عن عبد الله بن أحمد بن عامر، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: يوم السبت يوم مكرٍ وخديعة، ويوم الأحد يوم غرسٍ وبناء، ويوم الاثنين يوم سفرٍ وطلب، وذكر مثل الحديث الأوّل».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال الصدوق: يوم الاثنين يوم السفر إلى موضع الاستسقاء، ولطلب المطر»^(١١).

❖ وما في الباب ٢ من أبواب العود إلى منى، ح ٦، حيث قال: «...عن عيص بن القاسم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الزيارة بعد زيارة الحجّ في أيّام التشريق؟ فقال: لا».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: حملة الشيخ على نفي الأفضلية، دون الجواز»^(١٢).

❖ وما في الباب ١ من أبواب العمرة، ح ٦، حيث قال: «قال: وقال أمير المؤمنين عليه السلام: أمرتُم بالحجّ والعمرة، فلا تبالوا بأيّهما بدأتم».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال الصدوق: يعني العمرة المفردة، دون عمرة التمتع، فلا يجوز أن يبدأ بالحجّ قبلها»^(١٣).

❖ وما في الباب ٢١ من أبواب الذبائح، ح ١، حيث قال: «...عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان عليّ بن الحسين عليه السلام يأمر غلمانَه أن لا يذبجوا حتّى يطلع الفجر في نوادر الجمعة».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: ذكر بعض علمائنا أنّ المراد نوادر الاجتماعات، كالمأتم، والعرس، ونحوهما»^(١٤).

❖ وما في الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، ح ٤١، حيث قال: «...عن أبيه إسماعيل بن عيسى قال: سألت الرضا عليه السلام عن ذبائح اليهود والنصارى وطعامهم؟ فقال: نعم».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال الشيخ: هذه الأخبار لا تُقابل تلك لأيّ التي تدلّ على عدم حليّة ذبائحهم؛ لأنها أكثر، ولا يجوز العدول عن الأكثر إلى الأقلّ، قال: ولو سلّمَت من ذلك لاحتملَتْ وجهين:

أحدهما: إنّ الإباحة فيها تضمّنت حال الضرورة، دون حال الاختيار، وعند الضرورة تجلّ الميتة، فكيف ذبيحة مَنْ خالف الإسلام؟

الثاني: أن تكون وردت للتقيّة؛ لأنّ مَنْ خالفنا يُجيز أكل ذبيحة مَنْ خالف الإسلام من أهل الذمّة»^(١٥).

❖ وما في الباب ٣٥ من أبواب الذبائح، ح ٤، حيث قال: «...عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعتُ أبي عليه السلام يقول: إذا ضرب صاحب الشبكة بالشبكة، فما أصاب فيها من حيٍّ أو ميتٍ فهو حلالٌ، ما خلا ما ليس له قشرٌ، ولا يؤكل الطايّف من السمك».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال الشيخ: هذا محمولٌ على ما إذا لم يتميّز له الميت، فأما مع تميّزه فلا يجوز له أكل ما مات فيه».

أقول: ويحتمل الحمل على ما لو لم يُعلم أنّ الميت مات قبل خروجه من الماء، أو بعده»^(١٦).

❖ وما في الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجنائز، ح ١، حيث قال: «...عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن قوم كَبَرُوا على جنازة تكبيراً أو اثنتين، ووُضعت معها أخرى، كيف يصنعون؟ قالوا لو الصحيح: قال: إن شأؤوا تركوا الأولى حتى يفرغوا من التكبير على الأخيرة، وإن شأؤوا رفعوا الأولى، وأتموا ما بقي على الأخيرة، كل ذلك لا بأس به».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: استدلل به جماعة على التخيير بين قطع الصلاة على الأولى واستينافها عليهما، وبين إكمال الصلاة على الأولى وإفراد الثانية بصلاة ثانية».

قال الشهيد في «الذكرى»: والرواية قاصرة عن إفادة المدعى؛ إذ ظاهرها أن ما بقي من تكبير الأولى محسوبٌ للجنازتين، فإذا فرغ من تكبير الأولى تخيروا بين تركها بحالها حتى يكملوا التكبير على الأخيرة، وبين رفعها من مكانها والإتمام على الأخيرة، انتهى.

أقول: يُحتمل أن يُراد بالتكبير هنا مجموع التكبير على الجنازتين، أعني التكبيرات العشر، بمعنى أنهم يُتمون الأولى، ويستأنفون صلاةً للأخرى، ويتخيرون في رفع الأولى وتركها، وحينئذ لا يدل على ما قالوه، ولا على ما قاله الشهيد، وهذا هو الأحوط^(١٧).

❖ وما في الباب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١، حيث قال: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ...وإذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من كلّ شيءٍ أحرم منه، إلا الصيد».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: المراد الصيد الحرميّ، لا الإحراميّ، ذكره جماعة من علمائنا»^(١٨).

ومن الملاحظ هنا أنه عليه السلام تارة يذكر صاحب القول صراحةً، وأخرى يذكره على نحو الإجمال، كما في قوله: «ذكر بعض علمائنا»، و«استدلّ به جماعة»، و«ذكره جماعة من علمائنا»، و«ذكره بعض المحققين»^(١٩).

وهذا الأمر قد يؤدي إلى الالتباس في معرفة المقصود من العلماء والمحققين.

وقد حصل هذا بالفعل مع المحققين في مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث،

ففي معرض تعليقهم على قوله ﷺ، في ذيل الحديث ١ من الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة: «أقول: لولا وجوب السورة لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام وغيره، ووجه التخيير كون كل سورة مشتملة على ترك واجب، ذكره بعض المحققين»^(٢٠)، قالوا: «بعد التتبع عثرنا على هذا القول في «رياض المسائل» ١: ١٥٩، علماً بأنه متأخر عن صاحب «الوسائل»، ونقلت في «مستمك العروة الوثقى» ٦: ١٥٠ عن صاحب «الوسائل»^(٢١).

وفي بعض الأحيان يذكر تعاليق للعلماء لا دخل لها في شرح وتفسير الرواية، بل هي لتأكيد كلام له ﷺ، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣٧ من أبواب آداب الحَمَام، في ذيل الحديث ٤، حيث قال: «أقول: هذا غير صريح في الإنكار، ولعله استفهام منه؛ ليظهر غلط الراوي في فهم الحديث، وكون معناه ما ذكر لا ينافي الاستحباب، والإنكار السابق إنما هو من العامة، مثل: الحكم، وأهل المدينة،...».

ثم علق ﷺ في الهامش بقوله: «قال الشيخ: الحكم بن عتيبة مذموم، وهو من فقهاء العامة»^(٢٢).

مذكر بعض كلمات وإشكالات العلماء، والتعليق عليها

❖ كما في الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجنازة، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي هاشم الجعفري قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب؟ فقال: أما علمت أن جدِّي عليه السلام صلى على عمه؟ قلت: أعلم ذلك، ولكني لا أفهمه مبيناً، فقال: أبيضه لك؛ إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن؛ وإن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإن بين المشرق والمغرب قبلة؛ وإن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن؛ وإن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر؛ وكيف كان منحرفاً فلا تزايلن مناكبه، وليكن وجهك إلى ما بين المشرق والمغرب، ولا تستقبله ولا تستدبره البتة، قال أبو هاشم: وقد فهمت إن شاء الله، فهمته والله.

ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم.

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

ورواه الصدوق في «عيون الأخبار»، عن محمد بن علي بن بشّار، عن المظفر بن أحمد بن الحسن القزويني، عن العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة، عن الحسن بن سهل القمي، عن محمد بن حامد، عن أبي هاشم الجعفري.

وعلق عليه في الهامش بقوله: «العجب أن الصدوق في «عيون الأخبار» قال: هذا حديث غريب، لا أعرفه إلا بهذا الإسناد، ولم أجده في شيء من الأصول والمصنفات، انتهى، وفيه غفلة عن وجوده في كتب علي بن إبراهيم، وفي «الكافي»، ومثل هذا كثير من أعيان العلماء، وهو الداعي إلى جمع هذا الكتاب»^(٢٣).

ويلاحظ في هذا التعليق أيضاً الإشارة إلى الداعي لتأليف كتاب «الوسائل».

❖ وما في الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: ...».

وكتب عليه في الهامش: «قال الشيخ بهاء الدين: لم أظفر بهذه الرواية مسندة في شيء من كتب الحديث المشهورة.

وهذا عجيب منه، وعُدُّه أنها مذكورة في باب الغناء من الكليني لأي من كتاب «الكافي» للكليني، لا في كتاب الطهارة، ولهذا نظائر كثيرة جداً من علمائنا المتأخرين»^(٢٤).

❖ وما في الباب ٣٨ من أبواب المواقيت، ح ٨، حيث قال: «ورواه الصدوق في «إكمال الدين وإتمام النعمة»، عن محمد بن أحمد الشيباني وعلي بن أحمد بن محمد الدقاق والحسين بن إبراهيم المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي، قال: كان في ما ورد من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري في جواب مسائلي إلى صاحب الدار عليه السلام، وذكر الحديث بعينه».

ثم علق عليه في الهامش بقوله: «العجب من المحقق في «المعتبر»، والشهيد في «الذكري»، أنهما جعلتا الحديث فتوى من بعض فضلائنا، يعني العمري، وهي غفلة منهما، بل هو حديث عن صاحب الزمان عليه السلام، كما صرح في «إكمال الدين»^(٢٥).

❖ وما في الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، حيث قال: «... عن

العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ صَلَّى ركعتين، وشكَّ في الثالثة، قال: يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهَّد، وقام قائماً، فصلَّى ركعةً بفاتحة القرآن.
ثمَّ علَّق عليه السلام في الهامش بقوله: «ذكر الشهيد الثاني أنَّ مسألة الشكِّ بين الاثنتين [والصحيح: الاثنتين] والثلاث ليس فيها الآن نصٌّ خاصٌّ، وأنَّ ابن أبي عقيل قال: إنَّ الأخبار بها متواترة، قال الشهيد الثاني: ولعلَّها في كتبٍ لم تصل إلينا، انتهى. وهو عجيبٌ»^(٣٦).

❖ وما في الباب ٢٠ من أبواب آداب السفر، ح ٢، حيث قال: «...عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا ركب الرجل الدابة فسمَّى ردفه ملك يحفظه حتَّى ينزل، وإن ركب ولم يسمِّ ردفه شيطاناً، فيقول له: تغنَّ،...».

ثمَّ علَّق عليه السلام في الهامش، على قوله: «تغنَّ»، بقوله: «فيه أنَّ الغناء لا يختصُّ بمجالس الشرب، كما ذهب إليه الغزاليّ وجماعةٌ من الصوفيَّة»^(٣٧).

❖ وما في الباب ٨٤ من أبواب الطواف، ح ١، حيث قال: «...عن العلاء بن صبيح وعبد الرحمان بن الحجَّاج وعليّ بن رثاب وعبد الله بن صالح، كلَّهم، يروونه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثمَّ حاضتْ تقيم ما بينها وبين التروية؛ فإن طهرت طافتُ بالبيت، وسعتُ بين الصفا والمروة؛ وإن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلتُ، واحتشيتُ، ثمَّ سعتُ بين الصفا والمروة، ثمَّ خرجتُ إلى منى، فإذا قضتُ المناسك وزارتُ بالبيت طافتُ بالبيت طوافاً لعمرتها، ثمَّ طافتُ طوافاً للحجِّ، ثمَّ خرجتُ فسعتُ، فإذا فعلتُ ذلك فقد أحلتُ من كلِّ شيءٍ يحلُّ منه المحرَّم إلا فراش زوجها، فإذا طافتُ طوافاً آخر حلَّ لها فراش زوجها».

وعلَّق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه وفي عدَّةٍ ممَّا يأتي توقُّفُ إباحة الزوج للمرأة على طواف النساء، وقد توقَّف في ذلك العلامة، وأدعى عدم النصِّ، ووافقهُ الشهيد الثاني، وصاحب «المدارك»، وهو عجيبٌ جداً»^(٣٨).

وفي بعض الأحيان يكون تعليقه من باب بيان فائدة، لا من باب المناقشة وردَّ الإشكال، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤ من أبواب وجوب الحجِّ وشرائطه، ح ٣، حيث قال: «وبالإسناد

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

الآتي عن محمد بن سنان، أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسأله قال: علة فرض الحج مرة واحدة؛ لأن الله تعالى وضع الفرائض على أدنى القوم قوة، فمن تلك الفرائض الحج المفروض واحداً، ثم رغب أهل القوة على قدر طاقتهم».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «قال الصدوق في «العلل»: جاء هذا الحديث هكذا، والذي أعتدته وأفتي به أن الحج على أهل الجدة في كل عام فريضة،...» ثم علق عليه السلام في الهامش، على قول الشيخ الصدوق عليه السلام، بقوله: «يُفهم من هنا، ومن مواضع كثيرة جداً، أن المصنّفين الثقات إذا رووا حديثاً، ولم يضعّفوه، ولا تعرّضوا لتأويله، فهم جازمون بثبوته، قائلون بمضمونه»^(٢٩).

٥- بيان عدد المرّات التي روى فيها بعض العلماء الحديث

❖ كما في الباب ١٥ من كتاب الظهار، ح ٥، حيث قال: «...عن الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: رجلٌ ظاهرٌ من امرأته فلم يف، قال: عليه الكفارة من قبل أن يتماساً،...» وعلق عليه السلام في الهامش، على الحديث، بقوله: «رواه الشيخ أربع مرّات»^(٣٠).

٦- تبرير حذف بعض العلماء لقطعة من الحديث

ففي الباب ٦ من أبواب الاستيلاد، ح ١ و ٢، قال: «١- محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أيما رجل ترك سرية لها ولد، أو في بطنها ولد، أو لا ولد لها، فإن أعتقها ربها عتقت، وإن لم يعتقها حتى توفي فقد سبق فيها كتاب الله، وكتاب الله أحق، فإن كان لها ولد وترك مالا جعلت في نصيب ولدها،... الحديث.

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.

٢- ورواه الصدوق بإسناده عن عاصم، مثله، وزاد بعد قوله: في نصيب ولدها: ويمسكها أولياؤها حتى يكبر الولد، فيكون هو الذي يعتقها إن شاء، ويكونون هم

يرثون ولدها ما دامت أمةً، فإن اعتقها ولدها عتقت، وإن توفي عنها ولدها ولم يعتقها فإن شأوا أرقوا؛ وإن شأوا أعتقوا.

ورواه الشيخ بإسناده عن البزوفري، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، نحوه، وأورد الزيادة.

ثم علق عليه في الهامش بقوله: «الظاهر أن الكليني حذف هذه الزيادة من الحديث؛ لاحتياجها إلى التأويل، ولاستلزامها التطويل»^(٣١).

٧- تفسير بعض الكلمات والعبارات، المُبهِمة والغريبة، في متن الحديث

❖ كما في الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢، حيث قال: «وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن سنان، عن ابن مسكان قال: حدثني صاحب لي ثقة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام...».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «الظاهر أن الذي وثقه ابن مسكان هو محمد بن ميسر، والله أعلم»^(٣٢).

❖ وما في الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمّام، ح ٢، حيث قال: «قال: قال رسول الله ﷺ: إنَّ المجوس جزّوا لحاهم، ووفّروا شواربهم، وإنّا نحن نجزّ الشوارب، ونعفي اللحي، وهي الفطرة».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «الفطرة: الدين»^(٣٣).

❖ وما في الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر، ح ١، حيث قال: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن السكوني، بإسناده، يعني عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: زاد المسافر الحذاء والشعر، ما كان منه ليس فيه جفاء. وفي نسخة: ليس فيه حنان».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «في نسخة: حنا».

وعلق عليه في ذيل الحديث بقوله: «أقول: تسميته زاداً من حيث معونته على السفر كالزاد، فهو مجاز، والخنا من معانيه الطرب، ويأتي ما يدل على تحريم الغناء»^(٣٤).

❖ وما في الباب ١٥ من أبواب الجنابة، ح ١٣، حيث قال: «وفي «العلل»، ...عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه وعمّه، عن أبيهما، عن أبي رافع قال: إنَّ

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

رسول الله ﷺ خطب الناس فقال: أيها الناس، إن الله أمر موسى وهارون أن يبنيا لقومهما بمصر بيوتاً، وأمرهما أن لا يبيت في مسجدهما جُنُبٌ، ولا يقرب فيه النساء، إلا هارون وذريته، وإن علياً مني بمنزلة هارون من موسى، فلا يحل لأحد أن يقرب النساء في مسجدي، ولا يبيت فيه جُنُبٌ، إلا علي وذريته، فمن ساء ذلك فهاهنا - وضرب بيده نحو الشام -.

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «وجه الإشارة أن أهل الشام كانوا نصارى كلهم في ذلك الوقت»^(٣٥).

❖ وما في الباب ٣٦ من أبواب التعقيب، ح ٩، حيث قال: «...عن سالم أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل، وأنا أسمع، فقال: إني أصلي الفجر، ثم أذكر الله بكل ما أريد أن أذكره مما يجب علي، فأريد أن أضع جنبي فأنام قبل طلوع الشمس، فأكره ذلك؟ قال: ولم؟ قال: أكره أن تطلع الشمس من غير مطلعها، قال: ليس بذلك خفاء، انظر من حيث يطلع الفجر فمن ثم تطلع الشمس، ليس عليك من حرج أن تمام إذا كنت قد ذكرت الله عز وجل».

وعلق ﷺ في الهامش، على قوله: «أكره أن تطلع الشمس من غير مطلعها»، بقوله: «هذا إشارة إلى ما روي أن من علامات خروج المهدي عليه السلام طلوع الشمس من مغربها، فأجاب عليه بأن ذلك من طلوع الفجر ذلك اليوم»^(٣٦).

❖ وما في الباب ٢٧ من أبواب الذبائح، ح ٢٦، حيث قال: «...عن محمد بن يحيى الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أتاني رجلان، أظنهما من أهل الجبل، فسألني أحدهما عن الذبيحة؟ فقلت: والله لا تردُّ لكما على ظهري، لا تأكل».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «قوله: لا تردُّ إلى آخره الظاهر أن معناه لا تردُّ هذه الفتوى ثقلاً على ظهري، أي لا أتحمّل إثماً، ولا أفتيكم فيها إلا بالحق، والله أعلم»^(٣٧).

❖ وما في الباب ١٢ من أبواب الدفن، ح ١، حيث قال: «عبد الكريم بن أحمد بن طاوس [والصحيح: طاووس] في كتاب «فرحة الغري»، قال: روى أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن عبد الرحمن العلوي الحسن بن علي بن عبد الله الكوفة، بإسناده إلى عقبة بن علقمة قال: اشترى أمير المؤمنين عليه السلام...، قال: فقلت له: يا أمير

المؤمنين، تشتري هذا بهذا المال، وليس يُنبت حظاً؟ فقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: كوفان كوفان، يرد (يُردُّ أو يُردُّ) أولها على آخرها...».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «قوله: «يرد أولها على آخرها»؛ إمّا مخفّف من الورود، أي يردُّ على الحوض يوم القيامة، فهو إخبارٌ عن صلاح أهلها، ونجاتهم، أو أكثرهم؛ أو مشدّد من الردّ، أي تخرب، فيُعطف أولها على آخرها، كالثوب الذي يُطوى بعد نشره، فيُردُّ أوله على آخره. وله احتمالاتٌ أخرى»^(٣٨).

❖ وما في الباب ٤٢ من أبواب ما يُكتسب به، ح ٩، حيث قال: «...عن ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهليّ، عن أبي عبد الله ﷺ قال: مَنْ سوّد اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خزيراً».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «سابع: قلب عباس، ومثله ما روي: أوّل مَنْ ردّ شهادة المملوك رمع»^(٣٩).

ولا يخفى أنّ هذين التعبيرين، «سابع» و«رمع»، يُستخدمان للتقيّة، ويُراد بهما «عبّاس» و«عمر»^(٤٠).

❖ وما في الباب ١٨ من أبواب التيمّم، ح ١، حيث قال: «محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي نجران، أنّه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر ﷺ عن...، قال: يغتسل الجنب، ويدفن الميت بتيمّم، ويتيمّم الذي هو على غير وضوء؛ لأنّ الغسل من الجنابة فريضة، وغسل الميت سنّة، والتيمّم للأخر جائز».

وعلق ﷺ في ذيل الحديث بقوله: «أقول: المراد بالسنة هنا ما علم وجوبه من السنّة، لا من القرآن»^(٤١).

❖ وما في الباب ٥ من أبواب صلاة الجنّاة، ح ١٢، حيث قال: «...عن أبي بصير قال: كنتُ عند أبي عبد الله ﷺ جالساً، فدخل رجلٌ، فسأله عن التكبير على الجنّاة؟ فقال: خمسُ تكبيرات، ثمّ دخل آخر، فسأله عن الصلاة على الجنّاة؟ فقال له: أربع صلواتٍ، فقال الأوّل: جعلتُ فداك، سألتُك فقلت: خمساً، وسألك هذا فقلت: أربعاً؟ فقال: إنك سألتني عن التكبير، وسألني هذا عن الصلاة، ثمّ قال: إنّها خمسُ تكبيراتٍ، بينهنّ أربع صلواتٍ، ثمّ بسط كفّه فقال: إنهنّ خمس تكبيرات بينهنّ أربع صلواتٍ».

وعلقَ عليه في ذيل الحديث بقوله: «أقول: المراد بالصلاة هنا المعنى اللغوي، أعني الدعاء»^(٤٢).

❖ وما في الباب ٢٣ من أبواب فعل المعروف، ح ٢، حيث قال: «...عن عبّاد بن كثير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني مررتُ بقاصٍ يقصّ، وهو يقول: هذا المجلس لا يشقى به جليسٌ، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: هيهات هيهات، أخطأت أستاهم الحفرة...».

وعلقَ عليه في الهامش بقوله: «هذا كناية عن الخطأ في الكلام، كما يخطئ المتغوّط على جانب الحفرة، لا في داخلها، وفيه تشبيه لكلامهم بأقذر الأشياء»^(٤٣).

❖ وما في الباب ٢٥ من أبواب فعل المعروف، ح ٩، حيث قال: «...عن علي بن جعفر قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: مَنْ أتاه أخوه المؤمن في حاجةٍ فإنما هي رحمةٌ من الله تبارك وتعالى ساقها إليه؛ فإن قبل ذلك فقد وصله بولايتنا، وهو موصولٌ بولاية الله؛ وإن رده عن حاجته، وهو يقدر على قضائها، سلط الله عليه شجاعاً من نار ينهشه في قبره إلى يوم القيامة، مغفوراً له أو معدّباً، فإن عذره الطالب كان أسوأ حالاً».

وعلقَ عليه في الهامش بقوله: «قوله: «كان أسوأ حالاً»: أي المطلوب منه الحاجة، ووجهه أنه إذا عذره صاحبها لم يندم ولم يتب ولم يستغفر، بل ظنّ عدم تقصيره في حق الطالب، فاجترأ على منع غيره. وقد قيل فيه غير ذلك، وهو بعيد»^(٤٤).

❖ وما في الباب ٢١ من أبواب الذبائح، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا،...عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يأمر غلماناً أن لا يذبخوا حتّى يطلع الفجر في نواذر الجمعة. أقول: ذكر بعض علمائنا أنّ المراد نواذر الاجتماعات، كالمأتم والعرس ونحوهما».

٢- وعن علي بن إسماعيل، عن...».

وعلقَ في الهامش بقوله: «الظاهر أنّ مراد الكليني أنّ الحديث الثاني مروى في «نواذر الجمعة» من كتاب علي بن إسماعيل، ولفظة «وعن» ليست في «الكافي»، بل هي مزيدة هنا للعطف على الحديث السابق، وكانت عادة القدماء أن يبدأوا في كثير

من أسانيد كتبهم باسم صاحب الكتاب، وكأنه أوردته في «نوادير الجمعة» استطراداً؛ لمناسبة الحديث المنقول هنا في الباب السابق لوهو باب كراهة الذبح وإراقة الدم يوم الجمعة قبل الصلاة إلا من ضرورة، فتدبر^(٤٥).

وقد يلجأ في كثير من الأحيان إلى تفسير الكلمات الغريبة عبر ذكر ما في كتب اللغة وغيرها، مثلاً:

❖ في الباب ٤٨ من أبواب دخول الحمام، قال عليه السلام: «باب استحباب الخضاب بالكتم».

وكتب عليه السلام في الهامش ما نصه: «قال ابن الأثير: الكتم هو نبتٌ يخلط مع الوسمة، ويصعب به الشعر أسود، وقيل: هو الوسمة، وقال الجوهري: الكتم بالتحريك نبتٌ يخلط بالوسمة يختضب به»^(٤٦).

❖ وفي الباب ٣٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، قال عليه السلام: «باب عدم بطلان الصوم بالقلس والجشاء».

وكتب عليه السلام في الهامش، تعليقاً على قوله: «القلس»: «قال الجوهري: القلس ما يخرج من الحلق تلو الفم أو دونه، وليس بقيء، فإن عاد فهو قيء» (الصحاح - قلس - ٣: ٩٦٥).

وقال غيره من أهل اللغة: إن القيء هو خروج الطعام من المعدة إلى الفم، وأنه هو القلس أيضاً^(٤٧).

❖ وفي الباب ٩ من كتاب الأيمان، ح ٣، قال عليه السلام: «محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين، إلى أن قال: وأما التي عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف الرجل على مال امرئ مسلم أو على حقه ظلماً، فهذه يمين غموس توجب النار، ولا كفارة عليه في الدنيا».

وكتب عليه السلام في الهامش: «اليمين الغموس هي التي تغمس صاحبها في الإثم أو في النار، وهي التي تقتل بها مال غيرك، وهي الكاذبة التي يتعمدها صاحبها عالماً أنّ الأمر بخلافه، (القاموس المحيط ٢: ٢٣٥)»^(٤٨).

٨- بيان المعنى الصحيح المستفاد من الرواية

❖ كما في الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجنابة، ح ١، حيث قال: «...عن علي بن

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن قوم كَبَرُوا على جنازةٍ تكبيراً أو اثنتين، ووُضِعَتْ معها أخرى، كيف يصنعون؟ قالوا: إنْ شَأَوْا تركوا الأولى، حتَّى يفرغوا من التكبير على الأخيرة؛ وإنْ شَأَوْا رفعوا الأولى، وأتَمُّوا ما بقي على الأخيرة؛ كلُّ ذلك لا بأس به.

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: يُحتمل أن يُراد بالتكبير هنا مجموع التكبير على الجنائزتين، أعني التكبيرات العشر، بمعنى أنهم يُتَمُّون الأولى، ويستأنفون صلاةً للأخرى، ويتخيرون في رفع الأولى وتركها، وهذا هو الأحوط»^(٤٩).

❖ وما في الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٢، حيث قال: «...عن عبد الرحمن بن الحجَّاج قال: سألتُ أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل، فيحسب أن البول أصابه، فلا يستيقن، فهل يجزيه أن يصبَّ على ذكَّره إذا بال، ولا يتشَفَّ؟ قال: يغسل ما استبان أنه قد أصابه، وينضح ما يشكُّ فيه من جسده وثيابه، ويتشَفَّ قبل أن يتوضَّأ». وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: المراد بالتشَفُّ الاستبراء، وبالوضوء الاستجاء»^(٥٠).

❖ وما في الباب ١ من أبواب أحكام المساكن، ح ٦، حيث قال: «وبهذا الإسناد، قال: شكَّا رجلٌ من الأنصار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّ الدُّور قد اكتنفته، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ارفع صوتك ما استطعتَ، وسلَّ اللهُ أن يوسَّع عليك».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «الظاهر أنَّ المراد به رفع الصوت بالدعاء؛ بقرينة ما بعده، وعلى بُعْدِ إرادة رفع الصوت بالأذان؛ لما يأتي»^(٥١).

❖ وما في الباب ٦٦ من أبواب آداب السفر، ح ١ و ٢، حيث قال: «١- محمَّد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ من الحقِّ أن يقول الراكب للماشي: الطريق».

٢. قال الكليني: وفي نسخةٍ أخرى: من الجور أن يقول الراكب للماشي: الطريق».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: فعلى النسخة الأولى معناه ينبغي للراكب أن يحذِّر الماشي؛ ليعدل عن طريقه؛ لئلا يصيبه ضررٌ، ومعنى النسخة الثانية أنه لا ينبغي للراكب أن يكلف الماشي العدول عن طريقه، بل يعدل الراكب»^(٥٢).

❖ وما في الباب ٢٣ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٣، حيث قال: «...عن الحسين بن محمد بن مالك، عن أخيه جعفر، عن رجاله، يرفعه، قال: كنتُ عند جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، وقد ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال ابن مارد لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمن زار جدك أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: يا بن مارد، من زار جدي...، يا بن مارد، اكثبُ هذا الحديث بماء الذهب».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه الأمر بكتابة الحديث بماء الذهب، ويأتي مثله في القضاء، ولعله كناية عن تعظيمه، والاعتناء والاهتمام بتدوينه وحفظه»^(٥٣).
وفي سبيل ذلك اضطر عليه السلام أحياناً إلى تصحيح بعض عبارات الرواية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢ من أبواب التكفين، ح ٨، حيث قال: «...عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أصنع بالكفن؟ قال:....، قال: ثم الكفن قميصٌ غير مزورٍ ولا مكفوفٍ، وعمامةٌ يُعصبُ بها رأسه، ويُردُّ فضلها على رجليه».
وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: هذا تصحيحٌ، والصحيح: يُردُّ فضلها على وجهه»^(٥٤).

غير أنه عليه السلام وقع أحياناً أخرى في الاشتباه فجاءت تفسيراته غريبةً جداً، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، ح ١٠، حيث قال: «...عن الحسين بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يوم الأضحى في اليوم الذي يُصام فيه، ويوم عاشوراء في اليوم الذي يُفطر فيه».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: لعل المراد أنّ يوم الصوم كالعيد؛ لاستحقاق الثواب الجزيل، ويوم الإفطار كيوم المصيبة؛ لقوت الثواب، والله أعلم. وله احتمالٌ آخر تقدّم في صوم يوم الشكّ لو هذا الاحتمال هو «أنّ يوم الأضحى يوافق أوّل يوم من شهر رمضان، ويوم عاشوراء يوافق أوّل شوال، وهذا أغلبيٌّ، لا كليٌّ، ولا يُمكن الحكم به؛ لما مرَّ»^(٥٥).

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «روى الرضي في «نهج البلاغة» عن علي عليه السلام أنّه قال في بعض الأعياد: إنّما هو عيدٌ لمن قبل الله منه صيامه، وشكر قيامه، وكلُّ يومٍ لا يُعصى الله فيه فهو يوم عيدٍ، وهذا قريبٌ من المعنى المذكور»^(٥٦).

ومن الواضح جداً أنّ ما احتمله أولاً ليس مراداً للرواية.

❖ وما في الباب ٨٤ من أبواب الطواف، ح ٣، حيث قال: «...عن عجلان أبي صالح، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا اعتمرت المرأة ثمّ اعتلت قبل أن تطوف قدّمت السعي، وشهدت المناسك، فإذا طهرت، وانصرفت من الحجّ، قضت طواف العمرة، وطواف الحجّ، وطواف النساء، ثمّ أحلت من كلّ شيء».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: هذا محمولٌ على العدول، وتقديم الحجّ على العمرة؛ لما رواه هذا الراوي بعينه سابقاً، لو المراد به الحديث الثاني من نفس الباب...: عن عجلان أبي صالح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأةٍ متمّعةٍ قدّمت مكةَ فرأت الدم، قال: تطوف بين الصفا والمروة، ثمّ تجلس في بيتها؛ فإن طهرت طافت بالبيت؛ وإن لم تطهر فإذا كان يوم التروية أفاضت عليها الماء، وأهلت بالحجّ من بيتها، وخرجت إلى منى، وقضت المناسك كلّها، فإذا قدّمت مكةَ طافت بالبيت طوافين، ثمّ سعت بين الصفا والمروة، فإذا فعلت ذلك فقد حلّ لها كلّ شيء، ما خلا فراش زوجها»^(٥٧).

ولا وجه لحمل هذه الرواية على العدول من التمتع إلى الأفراد، وتقديم الحجّ على العمرة، بل هي واضحة الظهور في أنّها تقدّم سعي عمرة التمتع، وتؤخّر طوافها إلى ما بعد الحجّ والطهر، ويبقى حجّها حجّ تمتع.

ولعلّ هذا الاشتباه منه عليه السلام لاعتماده على ما ذكره الشيخ الطوسي عليه السلام في معنى الروايتين^(٥٨).

٩- الجمع بين أحاديث الباب التي ظاهرها التعارض

كما في الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، ح ٣ و٤، حيث قال: «٣. عبد الله بن جعفر، في «قرب الإسناد»، عن محمّد بن الوليد، عن عبد الله بن بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً، فصلّى فيه، وهو لا يُصلّى فيه، قال: لا يُعلمه، قال: قلت: فإنّ أعلمه؟ قال: يعيد.

٤. وقد تقدّم حديث العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ صلّى في ثوبٍ رجلٍ أيّاماً، ثمّ إنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا يُصلّى فيه، قال: لا يُعيد شيئاً من

صلاته».

وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: هذا محمولٌ على ما لو أعلمه بعد الصلاة، والذي قبله محمولٌ على ما لو أعلمه قبلها؛ لما تقدّم. ويمكن حملُ هذا على كون المخبر غير ثقةٍ ويَحْتَمِلُ الأوَّلُ الحملَ على الاستحباب»^(٥٩).

١٠- نفي أو إثبات بعض المرجّحات للأحاديث

كما في الباب ١٢ من أبواب التيمّم، ح ٧، حيث قال: «...عن أبي بصير - في حديثٍ - قال: سألتُه عن تيمّم الحائض والجُب، سواء إذا لم يجدا ماءً؟ قال: نعم». وعلق عليه السلام في ذيل الحديث بقوله: «أقول: وما تقدّم من الاقتصار على الضربة الواحدة في الباب السابق بعضُه يحتمل النَّسْخَ، وكلُّه يحتمل أن يكون المرادُ به بيان الكيفيّة، لا الكمّيّة، وتقرير الأعضاء المسوَّحة، لا عدد الضربات؛ بقريّة الضرب على البساط؛ والاقتصار على الواحدة في قصّة عمّار، مع أنّ تيمّمه بدّل عن الغسل، وغير ذلك».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «لا عدد الضربات»، بقوله: «لا ترجح هنا بالتقيّة؛ لاختلاف العامّة، وإمكان حمل الوحدة والتثنية على التقيّة»^(٦٠).

❖ وما في الباب ٩ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٨، حيث قال في ذيله: «وما تضمّن اختصاص الأب بالولاية محمولٌ على التقيّة، وكذا ما تضمّن اختصاص بنت. والقول بالتشريك في الولاية هو وجه الجمع؛ لوجود التصريح به؛ ولموافقة الاحتياط، والبُعد عن التقيّة، وغير ذلك».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «محمولٌ على التقيّة»، بقوله: «القول باختصاص الأب بالولاية قول الشافعيّ وجماعةٍ من العامّة، والقول باختصاص بنت بها قول أبي حنيفة وجماعةٍ منهم»^(٦١).

❖ وما في الباب ٧٣ من أبواب مقدّمات النكاح وأدابه، ح ٤، حيث قال: «...عن حماد بن عثمان قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام، وأخبرني مَنْ سأله، عن الرجل يأتي المرأة في ذلك الموضوع؟ - وفي البيت جماعةٌ -، فقال لي، ورفع صوته: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ كَلَّفَ مملوكه ما لا يُطيق فليُعنه، ثمّ نظري في وجه أهل البيت، ثمّ أصغى إليّ، فقال:

لا بأس به».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «فيه قرينة على كون المانع السابق لأي الأحاديث المانعة عن الوطء في الدبر للتحية»^(٦٢).

١١- بيان وجه الحديث المخالف للمرتكز الفقهي الشرعي

❖ كما في الباب ٢٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٣، حيث قال: «...عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبر أمير المؤمنين عليه السلام؛ فإن الناس قد اختلفوا فيه؟ فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام دُفن مع أبيه نوح في قبره...، الحديث».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «فيه دفن ميتين في قبر، بل أكثر، إلا أنه يحتمل الاختصاص بهم عليه السلام»^(٦٣).

❖ وما في الباب ٢٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٤، حيث قال: «...عن ثعلبة بن ميمون، عمّ يروي عن أبي عبد الله عليه السلام، أن علي بن الحسين عليه السلام تزوج سريّة كانت للحسن بن علي عليه السلام،...».

وعلق عليه في الهامش، على قوله: «كانت للحسن»، بقوله: «في نسخة: للحسين، وعلى هذه النسخة يُحمل على أنه اشتراها ليتسرى بها، ولم يدخل بها حتى قُتل»^(٦٤).

١٢- بيان وجه ما ذكره في عنوان الباب، مع إجمال بعض أحاديثه، أو ظهورها في الخلاف

❖ كما في الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، ح ٢، حيث قال: «...عن محمد بن مسلم قال: كنت مع أبي جعفر عليه السلام إذ مرّ على عذرة يابسة، فوطأ عليها، فأصابته ثوبه، فقلت: جعلت فداك، قد وطئت على عذرة فأصابته ثوبك، فقال: أليس هي يابسة؟ فقلت: بلى، فقال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «يعني أن الأرض يطهر بعضها نجاسة بعض. وفيه إجمال يظهر معناه من الأحاديث الباقية. والمراد ما ذكر في العنوان»، وهو «باب طهارة باطن القدم والنعل والخف بالمشي على الأرض النظيفة الجافة، أو المسح بها، حتى تزول النجاسة»^(٦٥).

❖ وما في الباب ١٦ من أبواب آداب الحمّام، حيث قال في ذيل أحاديث الباب^(٦٦):
«أقول: يأتي في أحاديث الجنائز والنكاح والتجارة، إن شاء الله تعالى، ما يدلّ على جواز خروج النساء في المأتم، وقضاء حقوق الناس، والنياحة، وتشيع الجنّازة، وعلى خروج فاطمة عليها السلام وغيرها من نساء الأئمة لذلك؛ وتقدّم ما يدلّ على جواز دخول الجوّاري الحمّام، وعلى جواز النكاح في الحمّام، وهو قرينة على ما قلناه في العنوان، والله أعلم»^(٦٧).

وقد كان عنوان الباب «باب كراهة الإذن للحليلة في غير الضرورة في الذهاب إلى الحمّام والعرس والمأتم، وليس الثياب الرقاق، وتحريم ذلك مع الرّيبة والثّهمة والمفسدة»^(٦٨).

١٣- بيان مضامين وعدد أحاديث بعض الكتب المؤلّفة في موضوعات تتعرّض لها بعض الأحاديث

❖ كما في الباب ١ من أبواب المتعة، ح ١٠، حيث قال: «قال: وقال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يؤمن بكرتنا، ولم يستحلّ متعتنا».
وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله «بكرتنا»، بقوله: «الكرّة: الرّجعة، وفيه دلالة على صحّة الرّجعة، والروايات بذلك متواترة، وقد جمعت الأحاديث في ذلك في رسالة مفردة تشتمل على ستّمائة وثلاثين حديثاً، وأربعة وستّين آية، وجواب شبهات، وغير ذلك»^(٦٩).

❖ وما في الباب ٢٦ من أبواب الصوم المندوب، ح ١١، حيث قال في ذيله: «ورواه في كتاب «فضائل رجب»، بالإسناد المذكور».
وعلق عليه السلام في الهامش بما نصّه: «جملة أحاديث كتاب «فضائل رجب» ثمانية عشر»^(٧٠).

١٤- بيان الدقّة الشديدة في النقل من المصدر

سواء في السند أو المتن، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، حيث قال: «محمد بن

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام. في حديثٍ.. قال: قلتُ له: رجلٌ لا يدري اثنتين صَلَّى أم ثلاثاً، قال: إن دخل الشكَّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة، ثم صَلَّى الأخرى ولا شيءَ عليه ويسلم. ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «سند محمد بن إسماعيل لم ينقله الشيخ، واكتفى بالسند الأول»^(٧١).

❖ وما في الباب ١ من أبواب السواك، ح ١٢، حيث قال: «...عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في السواك اثنتا عشرة خصلة، هو من السنَّة، ومَطْهَرَةٌ للِّفَمِّ، ومَجْلَاةٌ للِّبَصْرِ، ويرضَى الرَّبَّ، ويذهب بالغمِّ، ويزيد في الحفظ، ويبيض الأسنان، ويضعف الحسنات، ويذهب بالحفر، ويشد اللثة، ويشهي الطعام، وتفرح به الملائكة.

ورواه الصدوق، مرسلًا، مع مخالفته في الترتيب»^(٧٢).

❖ وما في الباب ١٣ من أبواب ديات الأضلاع، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب بأسانيده إلى كتاب ظريف، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ...وديةٌ موضحة الكتفين والظهر خمسة وعشرون ديناراً، وإن اعترى الرجل من ذلك صعرٌ لا يستطيع أن يلتفت فديته خمسمائة دينار، وإن انكسر الصُّلب فجبر على غير عثم ولا عيب فديته مائة دينار، وإن عثم فديته ألف دينار، وفي حمة ثدي الرجل ثمن الدية مائة وخمسة وعشرون ديناراً،...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «دية حمة الثدي ليست في «التهذيب» هنا، ولكنها في أواخر الحديث»^(٧٣).

وما في الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، حيث قال: «...عن الحسين بن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلتُ: أسهو في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلتُ: أسهو في صلاتي كلها، قال: إذا حفظت الركوع والسجود تمت صلاتك».

وكتب المصنّف عليه السلام: «عن «الاستبصار» و«الفتاوى»: فقد [أي] فقد تمتُّ

وقد أشار السيّد جواد الشهرستانيّ إلى هذه الدقّة عند الشيخ الحرّ^(٧٥) في مقدّمته لتحقيق كتاب «الوسائل»، فقال: «إنّ الشيخ مع سعة دائرة عمله يبدو شديد الحرص على ضبط ما ينقله عن المصادر بدقّة تامّة، فأثبت ما فيها بشكلٍ كامل، بما في ذلك اختلافات النسخ وتفاوتاتها بحذافيرها، وذكرها كلّها في هوامش الكتاب، حتّى في الحروف والكلمات، فضلاً عن الجمل وال فقرات. فنجدّه كثيراً ما يضع على همزة «أو» علامة «نخ»؛ للدلالة على أنّ بعض النسخ لم تردّ فيه الهمزة، بل وردت فيه «و» فقط. وكذلك في ضبط أسماء رجال السنن، فقد أثبتت - كذلك - كلّ ما جاء في النسخ من اختلافات، وأشار إليها بوضع علامة «نخ» كلّما خلت نسخة من كلمة، أو اختلفت مع أخواتها^(٧٥).

١٥- بيان الإمام المنقول عنه الرواية

وذلك عند التعبير عن الإمام بكُنْيَةٍ مشتركةٍ بين إمامين أو أكثر، أو عند الاصطلاح على التعبير بلفظٍ معيّن عن إمام، ويُعبّر به استثناءً عن إمامٍ آخر، ومن ذلك: ❖ ما في الباب ٤١ من أبواب الطواف، ح ٢، حيث قال: «...عن حبيب بن مظاهر قال: ابتدأت في طواف الفريضة فطفت شوطاً واحداً، فإذا إنساناً قد أصاب أنفي فأدماه، فخرجت فغسلته، ثمّ جئت فابتدأت الطواف، فذكرت ذلك لأبي عبد الله^(٧٦)، فقال: بنس ما صنعت،...».

وعلق^(٧٦) في الهامش، على قوله: «لأبي عبد الله^(٧٦)»، بقوله: «المراد هنا بأبي عبد الله: الحسين^(٧٦)؛ لأنّ حبيب بن مظاهر من أصحابه، وقد قُتل معه بكريلاء^(٧٦)». ❖ وما في الباب ١٣ من أبواب مقدّمات الحدود وأحكامها العامّة، ح ٢، حيث قال: «...عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أحدهما^(٧٦) عن حدّ الأخرس والأصمّ والأعمى؟ فقال: عليهم الحدود إذا كانوا يعقلون ما يأتون».

وعلق^(٧٦) في الهامش، على قوله: «سألت أحدهما»، بقوله: «أحدهما هنا المراد به الصادق أو الكاظم^(٧٦)، على خلاف المتعارف؛ لأنّ إسحاق إنّما روى عنهما، والمعهود

أن يُراد بهما الباقر والصادق عليهما السلام»^(٧٧).

١٦- نقل بعض القصص والمرويات والمنامات ذات الصلة بمضامين بعض الأحاديث

❖ كما في الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرمة، ح ٨، حيث قال: «...عن داود [والصحيح: داود] بن القاسم الجعفري، أنه دخل مع أبي جعفر الثاني عليه السلام بستاناً، فقال له: إني لمؤلّع بأكل الطين، فادع الله لي، فسكت، ثم قال بعد أيام ابتداءً منه: يا أبا هاشم، قد أذهب الله عنك أكل الطين. قال أبو هاشم: فما شيء أبغض إليّ منه اليوم».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «يُروى أنّ الرشيد قال للكاظم عليه السلام: إني مؤلّع بأكل الطين، لا أقدر على تركه، وقد وصف لي الأطباء كلّ دواء فلم ينفعني، فعلمني شيء [والصحيح: شيئاً] لذلك، فقال عليه السلام: أين عزمٌ من عزمات الملوك؟ قال الرشيد: فما هممتُ بأكل الطين إلاّ ذكرتُ كلامه، فتركته، انتهى. ولم أجده في كتاب معتمد»^(٧٨).

❖ وما في الباب ٣٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٦، حيث قال: «...عن عبد الله بن بكير قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنّنا نريد الخروج إلى مكة؟ فقال: لا تمشوا واركبوا، فقلتُ: أصلحك الله، إنّه بلغنا أنّ الحسن بن عليّ حجّ عشرين حجّةً ماشياً؟ فقال: إنّ الحسن بن عليّ عليه السلام كان يمشي وتُساق معه محامله ورحاله».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «قد رأيتُ في المنام أنّ رجلاً سألني عن مشي الحسن عليه السلام والمحامل تُساق معه، ما وجهه، مع أنّ فيه إنفاقاً للمال من غير نفع؟ فأجبتُه: إنّ فيه حكمةً من وجوه؛ منها: أن لا يكون المشي لتقليل النفقة؛ ومنها: أن لا يُظنّ به ذلك؛ ومنها: بيان جوازه؛ ومنها: بيان استحبابه؛ ومنها: إنفاق المال في سبيل الله؛ ومنها: سدّ خلل عرفات، كما يأتي؛ ومنها: احتمال الاحتياج إليها للعجز عن المشي؛ ومنها: أن يطمئنّ خاطر وتطيب النفس بذلك، فلا تحصل المشقة الشديدة في المشي، وهذا مجربٌ، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ وثق بماءٍ لم يظمأ؛ ومنها: الركوب في الرجوع؛ ومنها: معونة العاجزين عن المشي؛ ومنها: احتمال وجود قطاع الطريق،

والحاجة إلى الجهاد والحرب؛ ومنها: حضور تلك الرواحل بمكة والمشاعر للتبرك؛ ومنها: إظهار شرفه وحسبه وجلاله، وفيه حكمٌ كثيرة؛ ومنها: إظهار وفور نعمة الله عليه ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(٧٩)؛ إلى غير ذلك، ثم انتبهت ولم يبقَ في خاطري إلاّ هذا القدر^(٨٠).

وقد يُشير إلى وجود مثل هذه القصص والحكايات، دون أن ينقلها، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٧٠ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٥، حيث قال: «الحسن بن محمد الطوسي، في «الأمالي»، عن أبيه،...عن زيد الشحام، عن الصادق عليه السلام قال: إن الله جعل تربة الحسين شفاءً من كلِّ داءٍ، وأماناً من كلِّ خوفٍ، فإذا أخذها أحدكم فليقبلها، وليضعها على عينه، وليمرها على سائر جسده، وليقل: اللهم بحق هذه التربة، وبحق من حل بها وثوى فيها، وبحق أبيه وأمه وأخيه والأئمة من ولده، وبحق الملائكة الحافين به، إلا جعلتها شفاءً من كلِّ داءٍ، وبُراءاً من كلِّ مرضٍ، ونجاةً من كلِّ آفةٍ، وجرزاً مما أخاف وأحذر، ثم يستعملها.

قال أبو أسامة: فإني أستعملها من دهري الأطول كما قال ووصف أبو عبد الله عليه السلام، فما رأيتُ - بحمد الله - مكروهاً.

وعلق عليه في ذيل الحديث بقوله: «أقول: وروى الطوسي، في «أماليه» أيضاً، حكاياتٍ عجيبةً، تتضمن براهين واضحة في الاستشفاء بتربة الحسين عليه السلام»^(٨١).

١٧- تعاليق في دراية الحديث

وهي على أنواع:

أ. في أوصاف الحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٢، حيث قال: «وعنهم، عن سهل؛ وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى؛ وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي حمزة، عن جابر بن عبد الله قال: سمعته يقول: كنتُ عند النبي ﷺ، فقال:...».

وعلق عليه في الهامش بقوله: «سندٌ عالٍ، يروي فيه ابن محبوب عن النبي ﷺ بثلاث وسائل، مع أنه متصل؛ لأن أبا حمزة وجابراً من المعمرين،...»^(٨٢).

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

❖ وما في الباب ٢٩ من أبواب كتاب الإجارة، ح ٢١، حيث قال: «وفي كتاب «إكمال الدين»، عن محمد بن علي بن محمد النوفلي، عن أحمد بن عيسى الوشاء، عن أحمد بن طاهر القمي، عن محمد بن بحر الشيباني، عن أحمد بن محمد بن مسرور، عن سعد بن عبد الله، عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام - في حديث - أنه قال لأحمد بن إسحاق، وقد حمل إليه هدايا من الشيعة،...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «لا يخلو السند من غرابة؛ لأن المعروف رواية الصدوق عن سعد بن عبد الله بواسطة واحدة، وقد روى عنه هنا بخمس وسائط»^(٨٣).

❖ وما في الباب ٢٨ من أبواب آداب الحمّام، ح ١، حيث قال: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن سليم الفراء قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: النُّورَةُ طَهُورٌ. ورواه الصدوق مرسلًا».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «أورده في «المقنع» من الأحاديث الحسان، ولا يخفى أنه مُرْسَلٌ، وهي غفلة منه»^(٨٤).

ب - في جواز نقل معنى الكلام الذي يسمعه الراوي من الإمام عليه السلام، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩، حيث قال: «...عن معاوية بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -، أنه قال له: أبلغ أصحابي كذا وكذا، وأبلغهم كذا وكذا، قال: قلت: فإني لا أحفظ هذا، فأقول ما حفظت، ولم أحفظ أحسن ما يحضرني؟ قال: نعم، المصلح ليس بكذاب». وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه رواية الحديث في المعنى»^(٨٥).

ج - في بيان النقص في سند الحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤٢ من أبواب الإحرام، ح ١، حيث قال: «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن تلبّي وأنت على غير طهر، وعلى كل حال».

ورواه الكليني عن علي، عن أبيه، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي. وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «عن أبيه، عن حماد...»، بقوله: «هذا على سقوط الواسطة، وهي ابن أبي عمير، كما في الأسانيد الكثيرة»^(٨٦).

د - في مناقشة بعض العلماء في توصيفهم للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح ٢ و٣، حيث قال:
«٢- ومحمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام أن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين، ... محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، مثله.

٣- وبإسناده [إسناد الطوسي] عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها، ...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «العجب أن الشهيد الثاني في شرح اللمعة حكم بأن حديث سليمان بن خالد ضعيفٌ مقطوعٌ، وحديث أبي خالد السابق صحيحٌ، وهذا وهمٌ ظاهرٌ على قاعدتهم»^(٨٧).

١٨- تعاليق في رجال الحديث

وهي على أنواع أيضاً:

أ- في توثيق بعض الرجال، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٦ من أبواب التشهد، ح ١، حيث قال: «...عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه التشهد، ولا يُسمعونه شيئاً».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «قال المحقق في «المعتبر»، بعد سند هذه الرواية: وفي حفص بن البختري ضعفٌ، لكن الفتوى مشهورة بين الأصحاب، انتهى.

وهذا عجبٌ جداً من المحقق؛ فإن حفص بن البختري ثقةٌ، لم يضعفه أحدٌ من علماء الرجال، وإنما الضعيف أبو البختري وهب بن وهب، وهذا وهمٌ واشتباهٌ، وإن قول النجاشي بعدما وثقه: «وإنما كان بينه وبين آل أعين نبوةٌ، فغمزوا عليه بلعب الشطرنج»، فلا يناه في كونه ثقةً بوجهٍ، ولا ثبت ما نسب إليه؛ لأن قولهم فيه محلّ تهمّة؛ لتلك النبوة، ولو ثبت لم يناف الثقة، ولم يوجب الضعف في الحديث، مع أن

النصوص هنا كثيرة^(٨٨).

ب - في بيان حال بعض الرواة، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٧ من أبواب السجود، ح ١، حيث قال: «...عن محمد بن مسلم قال: صلى بنا أبو بصير في طريق مكة، فقال، وهو ساجدٌ،...».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «صلى بنا أبو بصير»، بقوله: فيه عدالة أبي بصير، والظاهر أنه المراد^(٨٩).

❖ وما في الباب ١١ من أبواب مقدمات التجارة، ح ١، حيث قال: «...عن محمد بن عاذر، عن أبيه قال: أعطى أبو عبد الله عليه السلام أبي ألفاً وسبعمائة دينار،... قال: فمات أبي، والمال عنده، فأرسل إليّ أبو عبد الله عليه السلام، وكتب: عافانا الله وإياك، إن لي عند أبي محمد ألفاً وثمانمائة دينار أعطيتُهُ يتجر بها، فادفعها إلى عمر بن يزيد، قال:...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه أن عمر بن يزيد وكيل الصادق عليه السلام»^(٩٠).

❖ وما في الفائدة الرابعة من الخاتمة، عند ذكره الكتب التي ينقل عنها بالواسطة، حيث قال: «[٨٩] كتاب عمل ذي الحجة، للحسن بن إسماعيل بن أشناس». وكتب عليه السلام في الهامش، تعليقا على اسم الحسن بن إسماعيل بن أشناس: «ممدوح، من مصنفي الشيعة»^(٩١).

ج - في بيان طبقات الرواة، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢١ من أبواب الركوع، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يوسف بن الحارث، عن عبد الله بن يزيد المنقري، عن...».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «يوسف بن الحارث»، بقوله: «محمد بن أحمد بن يحيى يروي عن يوسف بن الحارث تارة؛ وعن أبي بصير أخرى؛ وعن أبي بصير يوسف بن الحارث تارة، وهما واحدٌ، وقد ذكر الشيخ في كتاب «الرجال» أن أبا بصير يوسف بن الحارث من أصحاب أبي جعفر الباقر عليه السلام، والذي يظهر من الأسانيد ومن كتب الرجال أنه من أصحاب أبي جعفر الثاني عليه السلام، وأن الشيخ قد اشتبه عليه أبو جعفر الثاني بالأول»^(٩٢).

❖ وما في الباب ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، حيث قال: «محمد بن

الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عثمان قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «الظاهر أنه سقط من السند واسطة، وهو ابن أبي عمير؛ لأنَّ الحسين بن سعيد يروي عن حماد بن عيسى بغير واسطة، وعن حماد بن عثمان بواسطة ابن أبي عمير»^(٩٣).

❖ وما في الباب ٣٣ من أبواب آداب السفر، ح ٣، حيث قال: «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عثمان، عن حريز، عمَّنْ ذَكَرَهُ، عن أبي جعفر عليه السلام قال:...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «ذكر الصدوق في أسانيد «الفقيه» أنَّ إبراهيم بن هاشم روى عن حماد بن عيسى، ولم يَرَوْهُ عن حماد بن عثمان، ومعلوم من الطرق أيضاً ذلك، وأنَّ حماداً الذي يروي عن حريز هو ابنُ عيسى، فكانَ في السند تصحيفاً»^(٩٤).

❖ وما في الباب ٢٢ من أبواب مقدمات الطواف، ح ٩، حيث قال: «ولمحمد بن يعقوب [عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن التيمي، عن أخويه محمد وأحمد، عن علي بن يعقوب الهاشمي، عن مروان بن مسلم، عن سعيد بن عمر الجعفي، عن رجل من أهل مصر، قال: أوصى إليَّ أخي بجارية كانت له، مغنيَّةً فارهةً، وجعلها هدياً لبيت الله الحرام،....»

ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال.

ورواه الصدوق في «العلل»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، مثله».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «أحمد بن محمد الذي يروي عنه سعد هو: ابنُ عيسى، والذي يروي عنه الكليني في السند السابق هو: العاصمي، وهو أيضاً ثقة، ولا تبعد روايتهما عن علي بن الحسن بن فضال، أو رواية سعد عن العاصمي أيضاً؛ لأنَّهم معاصرون»^(٩٥).

د - في بيان بعض المُشترَكَات، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٣ من أبواب التشهد، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن بإسناده عن سعد، عن أبي جعفر، يعني أحمد بن محمد، عن أبيه محمد بن عيسى

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

والحسين بن سعيد ومحمد بن أبي عمير، كلهم، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام...»^(٩٦).

وبمراجعة المصدر، وهو «تهذيب الأحكام» والاستبصار في ما اختلف من الأخبار^(٩٧)، تبين أن قوله: «يعني أحمد بن محمد» غير موجود في المصدر، فهو إذن من إضافات الشيخ الحر عليه السلام؛ لبيان بعض المشتراكات.

❖ وما في الباب ٥ من أبواب ما يُمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ح ٢، حيث قال: «وعن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن، عن محمد بن الحسن، عن أبيه، قال: كتبتُ إلى أبي الحسن عليه السلام...».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «وعن أحمد بن محمد»، بقوله: «أحمد بن محمد العاصمي، والمذكورون بعده بنو فضال»^(٩٨).

❖ وما في الباب ٥٨ من أبواب المهور، ح ٢٢، حيث قال: «وعنه الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في المتوفى عنها زوجها...»

وعنه، عن القاسم بن عروة، عن ابن بكير، عن زرارة، مثله.

وعنه، عن القاسم، عن علي، عن أبي بصير، نحوه.

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «عن القاسم»، بقوله: «رواية الحسين بن سعيد عن القاسم بن عروة قليلة، وعن القاسم بن محمد كثيرة جداً، فالإطلاق يُحمل على الثاني»^(٩٩).

هـ - في بيان المراد من بعض التعابير المُجملة، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٨ من أبواب المواقيت [مواقيت الصلاة]، ح ١٩، حيث قال: «وبإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن سعيد بن جناح، عن بعض أصحابنا، عن الرضا عليه السلام، قال: إن أبا الخطاب قد كان أفسد عامة أهل الكوفة،...».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «عن بعض أصحابنا»، بقوله: «الظاهر أن المراد لمن بعض أصحابنا هو معمر بن خلاد، كما يأتي. ويُحتمل كونه غيره»^(١٠٠).

و - في بيان اسم بعض الرواة المذكورين بالكُنية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٥ من أبواب الصرف، ح ٢، حيث قال: «و[محمد بن يعقوب] عن

محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن أبي محمد الأنصاري، عن ابن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل تكون لي... ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن أبي محمد الأنصاري. وبإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى العبيدي، عن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، عن ابن سنان، نحوه.

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «عن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري»، بقوله: «يُفهم من هنا أن أبا محمد الأنصاري اسمه عبد الله بن إبراهيم»^(١٠١).

ز - في الإشارة لكون بعض الأحاديث مبيّنة لإحدى العِدَّة الثلاث عند الشيخ الكليني عليه السلام، كما في الباب ١٨ من أبواب كتاب العتق، ح ٥، حيث قال: «ولمحمد بن يعقوباً عن عدّة من أصحابنا - (علي بن إبراهيم، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن يحيى، وعلي بن محمد بن عبد الله القمي، وأحمد بن عبد الله، وعلي بن الحسن، جميعاً) - عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألتُه عن...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه بيانُ العِدَّة التي تروي عن أحمد بن محمد بن خالد. ويأتي فيها قولٌ آخر في آخر الكتاب»^(١٠٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا البيان للعِدَّة هو في إحدى نسخ «الكافي» التي كانت موجودة عند الشيخ الحرّ عليه السلام^(١٠٣)، وأمّا النسخ الأخرى و«الكافي» المطبوع فهي خالية من هذا البيان^(١٠٤).

وقد نصَّ الحرُّ على عدم وجوده في «تهذيب الأحكام» أيضاً^(١٠٥).

١٩- تعاليق فقهيّة

❖ كما في الباب ٥٨ من أبواب آداب الحمّام، ح ١، حيث قال: «...عن الحسن بن الجهم، قال: أراني أبو الحسن عليه السلام ميلاً من حديد، ومُكحّلةً من عظام، فقال: هذا كان لأبي الحسن عليه السلام، فاكتحلُّ به، فاكتحلُّتُ».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه طهارة الحديد. ويأتي في النجاسات مثله»^(١٠٦).

❖ وما في الباب ٦٠ من أبواب أحكام العشرة، ح ٤، حيث قال: «ولمحمد بن

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

يعقوباً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابه، عن رجلٍ من العامة، عن أبي عبد الله عليه السلام. في حديثٍ - قال: العطسةُ تخرج من جميع البدن، كما أنّ النُطفةُ تخرج من جميع البدن، ومخرَجُها من الإحليل، أما رأيتَ الإنسان إذا عطس نفضَ أعضاؤه أو الصحيح: نفضَ أعضاءه؟ وصاحبُ العطسةِ يأمن الموتَ سبعةَ أيّامٍ. وعلّق عليه السلام في الهامش بقوله: «قد تقدّم أنّ العطاسَ أمانٌ من الموتِ ثلاثةَ أيّامٍ. ويمكن الجمع باختلاف الأشخاص في الشباب والشيب، واختلاف العطاس. ويُحتمل حمل أحدهما على التقيّة، والأقرب أنّه حديث السبعة: لأنّ راويه عاميٌّ، والتقيّة من صاحب الزمان عليه السلام بعيدةٌ نادرةٌ. ثمّ إنّ العطاسَ قسمان: اختياريٌّ؛ باعتبار القدرة على أسبابه، من مقابلة الشمس، وشمّ بعض الأدوية، وغير ذلك، والقدرة على منعه، كاستعمال دواءٍ، أو العضّ على الأضراس؛ ومنه: ما ليس باختياريٍّ. والتكليفُ يتعلّق بالأوّل»^(١٠٧).

❖ وما في الباب ٧ من أبواب المواقيت، حيث قال: «باب أنّ من سلك طريقاً لا يمرّ بمسجد الشجرة وجب عليه الإحرام عند محاذاة الميقات على رأس سنّة أميال». وعلّق عليه السلام في الهامش بقوله: «لا يبعد كون ذكر مسجد الشجرة على وجه المثال، دون انحصار الحكم فيه، كما فهمه جماعة من الفقهاء. لكنّ لا دليل غيره [الظاهر أنّها: «لا دليل عليه»]. والاحتمالُ غير كافٍ، فيضعف القول بعموم الحكم في بقيّة المواقيت؛ لانتفاء النصّ؛ وبطلان القياس»^(١٠٨).

٢٠- تعاليق أصوليّة

❖ كما في الباب ٢ من أبواب القبلة، حيث قال في تعليقه له على أحاديث الباب: «في أحاديث هذا الباب لو أبرزها دلالةً الحديث ١٣: الحسن بن محمد الطوسي في «الأمالي»، عن أبيه،... عن أبي عبد الله بن عليّ، عن جدّه عبد الله، عن عليّ بن موسى، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: لما صُرِفَتُ القبلةُ أتى رجلٌ قوماً في الصلاة، فقال: إنّ القبلة قد صُرِفَت، وتحوّلوا وهم ركوعاً دلالةً على العمل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة. لكنّ فيه أنّه عمل به جماعةٌ من الصحابة، ولم يُعلم التقرير»^(١٠٩).

٢١- تعاليق عقيدية

وهي على نوعين:

أ. بيان دلالة بعض الأحاديث على مسائل عقيدية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، حيث قال: «محمد بن الحسن، في «المصباح»، قال: روي عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَزُورَ قَبْرَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَبْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَفَاطِمَةَ، وَالْحَسَنِ، وَالْحُسَيْنِ، وَقَبْرِ الْحُجَّجِ عليهم السلام، وَهُوَ فِي بَلَدِهِ، فَلْيَغْتَسِلْ...، وَلْيَقُلْ: ...فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ، لَا مَعَ عَدُوِّكُمْ، إِنِّي لَمِنَ الْقَائِلِينَ بِفَضْلِكُمْ، مُقَرَّبُ بَرَجَعَتِكُمْ...».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «فيه دلالة على رجعة النبي والأئمة عليهم السلام. وفي الزيارة الجامعة ما هو أوضح من ذلك. والأحاديث في صحة الرجعة كثيرة، قد جمعت منها ستمائة وعشرين حديثاً في رسالة مفردة، تسهل على تحقيق هذه المسألة بما لا مزيد عليه»^(١١٠).

ب. توجيه ما يُوهَم خلاف العقيدة الحقّة، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤١ من أبواب الحيض، ح ٢، حيث قال: «...عن زرارة قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة، ثمّ تقضي الصيام؟ قال: ليس عليها أن تقضي الصلاة، وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان، ثمّ أقبل عليّ، فقال: إنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يأمر بذلك فاطمة عليها السلام، وكان يأمر بذلك المؤمنات».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «أقول: المراد أنه كان يأمر فاطمة أن تُفتي بذلك النساء، وتعلمهنّ هذا الحكم، وتأمرنّ به، وإلاّ ففي الأحاديث الكثيرة أنّها ما كانت ترى دماً في حيضٍ ولا نفاس»^(١١١).

❖ وما في الباب ٣٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، حيث قال: «...عن الفضيل قال: ذكّرتُ لأبي عبد الله عليه السلام السّهو، فقال: وينفلت من ذلك أحدٌ؟ ربّما أقعدتُ الخادم خلفي، يحفظ عليّ صلاتي».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «اعلم أنّ إقعاده الخادم لا يدلّ على جواز السّهو عليه، فضلاً عن وقوعه، بل ذلك إمّا لأجل حصول الثواب للخادم؛ أو لتتعلّم منه الصلاة؛ أو لتعليم الاعتناء بها؛ أو لبيان جواز الاعتماد على قول الغير في عدد

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

الركعات؛ أو لتتعلّم منه الخادم القراءة والأدعية والأذكار؛ أو لئلا يخلو وحده في بيت، كما روي في بعض الأخبار؛ أو للحثّ على التحفّظ من السّهو؛ أو لئلا يغيّر أحدٌ أحداً بالسّهو، كما وقع التصريح به أيضاً؛ أو لغير ذلك من الحكم، وهو نظيرُ أمر الله الحفظة بكتابة أعمال العباد وحفظها، وما كان ربك ناسياً: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (طه: ٥٢). واستحالة السّهو على المعصوم مطلقاً متفقٌ عليه من الإمامية، لم يخالف فيه إلا ابنُ بابويه، وهو أولى بالسّهو من النبي ﷺ، وقد صرّحوا بذلك، وأوردوا له أدلةً عقليةً ونقليةً، وصنّفوا في ذلك كتباً، منها: «نفي السّهو عن النبي»، لأحمد بن إسحاق المقرئ، ذكره النجاشي^(١١٢).

❖ وما في الباب ١٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٣، حيث قال: «...عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي جعفر الباقر ﷺ، قال: قلتُ له: أيُّ البقاع أفضلُ بعد حرم الله وحرم رسوله ﷺ؟ فقال: الكوفة، يا أبا بكر، هي الزكية الطاهرة،...وفيهما يكون قائمُهُ والقوام من بعده...».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «يمكن أن يكون المراد بـ «القوام من بعده» نوابه وخلفاءه في زمانه، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ﴾ (الجاثية: ٢٣)، فالبعدية بمعنى المغايرة، لا الزمانية. ويمكن أن يكون المراد الأئمة، الذين يقومون في الرجعة بعده»^(١١٣).

٢٢- تعاليق في بيان الاستعمال الخاص لبعض الألفاظ من قبيل الرواة

❖ كما في الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، ح ٦، حيث قال: «...عن زرارة قال: قلتُ لأبي جعفر ﷺ: رجلٌ خرج من سفينة عُرْيَاناً، أو سُلِبَ ثِيَابُهُ، ولم يجد شيئاً يصلي فيه، فقال: يصلي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوائته، ثم يجلسان،...».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «فيه استعمالُ الرجل فيما تشمل المرأة. ومثله كثير. ويظهر في أكثر المواضع أنهم يوردونه بطريق المثال، أو يريدون به مطلق المكلف»^(١١٤).

٢٣- تعاليق لغوية

وهي على نوعين:

أ. تعاليق نحوية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥٩ من أبواب آداب السفر، ح ١، حيث قال: «محمد بن علي بن الحسين قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: أنا ضامن لمن خرج يريد سفراً معتمداً تحت حنكته ثلاثاً: أن لا يصيبه السرقة، والغرق، والحرق». وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «وثلاثاً مفعول ضامن»^(١١٥).

ب. تعاليق بلاغية، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١ من أبواب بقية الصوم الواجب، ح ١، حيث قال: «...عن الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: قال لي يوماً: يا زهري، من أين جئت؟ فقلت: من المسجد، قال: فيم كنتم؟ قلت: تذاكرنا أمر الصوم، فاجتمع رأيي ورأي أصحابي على أنه ليس من الصوم شيء واجب إلا صوم شهر رمضان، فقال: يا زهري، ليس كما قلتم، الصوم على أربعين وجهاً: فعشرة أوجه منها واجبة كوجوب شهر رمضان،...».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «واجبة كوجوب شهر رمضان»، بقوله: «من تشبيه الكل بالجزء»^(١١٦).

❖ وما في الباب ١٢٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦، حيث قال: «...عن أبي خالد القمّاط، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن المؤمنين إذا التقيا وتصافحا أدخل الله يده بين أيديهما، فصافح أشدهما حباً لصاحبه».

وعلق عليه السلام في الهامش، على قوله: «أدخل الله يده»، بقوله: «اليد هنا مجاز، وله وجوه متعددة، كما قالوا في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)»^(١١٧).

٢٤- تعاليق شعرية، تأليفاً أو نقلاً

ومن الأول والثاني معاً:

❖ ما في الباب ١٤ من أبواب مقدمات التجارة، ح ٩، حيث قال: «...عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الرزق ينزل من السماء إلى الأرض على عدد قطر المطر، إلى كل نفس بما قدر لها، ولكن لله فضول، فاسألوا الله من فضله».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «مؤلفه»:
وحازمٍ ليس له مطمَعٌ
لأجل هذه قد غدا رزقه

وله:

كم حريصٍ رماه الحرصُ في شُعبٍ
في كلِّ شيءٍ من الدنيا له أملٌ

ويُنسب لأَمير المؤمنين عليه السلام:

أيها العبد كُنْ لما ليس ترجو
إن موسى مضى ليقتبسَ ناراً
فأتى أهله وقد كَلَّم الله
فكذا العبدُ كلما جاءه الكَرْبُ

راجياً مثلَ ما له أنتَ راجٍ
من شهابٍ رآه والليلُ داجٍ
وناجاه وهو خيرُ مُنْجٍ
حَبَاهُ الإلهُ بالانفراجِ^(١١٨).

ومن الثاني فقط:

❖ ما في الباب ١٨ من أبواب مقدمات التجارة، ح ٧، حيث قال: «...قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إن الأشياء لما ازدوجت ازدوج الكسل والعجز، فنتجا بينهما الفقر».

وعلق عليه السلام في الهامش بقوله: «قد نظم المعرِّي هذا المعنى، فقال:

ألم تر أن العَجَزَ قد زوَّج ابنه
فراشاً وطياً ثم قال لها: ارقدي
بينتِ التواني ثم أنقدها مهراً
فإنكما لا بُدَّ أن تولدا فقراً^(١١٩).

٢٥- الإشارة إلى وقت الشروع في تأليف بعض الأجزاء والمجلدات والكتب، أو الفراغ من تأليفها، أو نقلها إلى المسوِّدة الثانية أو الثالثة

ومن ذلك قوله: «تم كتاب الحجّ، وبتمامه تمّ الجزء الثالث من كتاب تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، يتلوه في الجزء الرابع، إن شاء الله تعالى، كتابُ الجهاد، وكتب بيده مؤلفه محمّد بن الحسن بن عليّ بن محمّد الحرّ العامليّ، عامله الله بلطفه الخفيّ والجليّ، وفرغ من كتابة هذا الجزء ونقله من المسوِّدة الثانية في أواخر جمادى الأولى سنة ١٠٨٥»^(١٢٠).

٢٦- ذكر أسماء بعض الكتب غير المعتمدة، كتبرير منه ﷺ لعدم النقل منها

قال: «هذه كتب غير معتمدة؛ لعدم العلم بثقة مؤلفيها، وثبوت ضعف بعضهم، ولذلك لم أنقل منها شيئاً: ١- كتاب مصباح الشريعة. ٢- كتاب غوالي اللآلي، لابن أبي جمهور. ٣- كتاب المجلي، له. ٤- كتاب الأحاديث الفقهية، له. ٥- كتاب إحياء العلوم، للغزالي، من العامة. ٦- كتاب جامع الأخبار. ٧- كتاب الفقه الرضوي. ٨- كتاب طب الرضا ﷺ. ٩- كتاب الوصية، للشلمغاني. ١٠- كتاب الأغسال، لابن عيَّاش. ١١- كتاب الحافظ البُرسي. ١٢- كتاب الدرر والغُرر، للآمدي. ١٣- كتاب الشَّهاب. وغير ذلك»^(١٢١).

٢٧- الإشارة إلى موافقة بعض عناوين الأبواب لما ورد في «الكافي» وغيره

❖ كما في الباب ٤٨ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، حيث قال -تعليقاً على عنوان الباب، وهو «باب كراهية الرهبانية، وترك الباه، وكذا اللحم والطيب» -: «عنوان الباب موافقٌ لعبارة الكليني، والكراهية في كلام المتقدمين وفي الأحاديث يُطلق على التحريم، كما في قول الكليني: في باب طبقات الأئمة وكراهة القول فيهم بالنبوة، وغير ذلك، فتدبر»^(١٢٢).

٢٨- تبرير ذكر بعض الأحاديث غير ذات الدلالة على عنوان الباب

❖ كما في الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطواف لوهو باب استحباب إكثار النظر إلى الكعبة...، ح ٣، حيث قال: «...عن أبي عبد الله الخزاز، عن أبي عبد الله ﷺ قال: إنَّ للكعبة للحظة في كلِّ يومٍ، يُغفَرُ لمن طاف بها، أو حنَّ قلبه إليها، أو حبَّسه عنها عُدْرٌ».

وعلق ﷺ في الهامش بقوله: «هذا الحديث أورده الكليني في باب فضل النظر إلى الكعبة، وفي دلالته على ذلك تأمل»^(١٢٣).

٢٩- تبرير ترك بعض الأحاديث ذات الدلالة على عنوان الباب

❖ ما في الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة، حيث قال ﷺ، كتذييل لأحاديث

• تعليقات الحر العاملي في «وسائل الشيعة» بيان وتحقيق

الباب: «في كتاب الزَّيْدَيْن: زيد النرسي؛ وزيد الزرَّاد، وقد عدَّوه من الأصول، لكن ذكر بعضهم أنه موضوع، ما هذه صورته: زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الزبيب يُدَقُّ، ويُلقَى في القدر، ويُصَبَّ عليه الماء، قال: حرامٌ حتَّى يذهب ثلثاه، قلتُ: الزبيب كما هو يُلقَى في القدر؟ قال: هو كذلك سواء، إذا أدَّت الحلاوة إلى الماء فقد فسد، كلِّما غلا لوالصحيح: غلى بنفسه أو بالنار فقد حرم، إلَّا أن يذهب ثلثاه، انتهى.

وفي بعض الأحاديث المذكورة ما يؤيِّده.

ولتضعيف بعض علمائنا لذلك الكتاب لم أوردُه في هذا الباب»^(١٢٤).

٣٠- بيان سبب تخصيص بابين أو أكثر لموضوع واحد

❖ ما في الباب ٣٩ من أبواب بقيَّة الصلوات المندوبة، حيث قال - تعليقاً على عنوان الباب، وهو «باب تأكُّد استحباب المواظبة على صلاة الليل»: «صلاة الليل من النوازل المرتبة، ولكن لشدة الاعتناء بها، وكثرة أحاديثها، وزيادة الحثِّ عليها، ذكرتُ بعض أحاديثها في أعداد الصلوات لأي أعداد الفرائض، في بداية كتاب الصلاة، وبعضها هنا»^(١٢٥).

٣١- الإشارة إلى مخالفته في ترتيب بعض الأبواب لما عند الشيخين الصدوق والطوسي

❖ كما في الباب ٧ من أبواب ديات الأعضاء، حيث قال - تعليقاً على عنوان الباب، وهو «باب ديات الأذن»: «دية الأذن لم أجدُها في رواية الشيخ والصدوق هنا لأي بعد ديات الخدِّ والوجه وقبل ديات الأسنان، ولكتِّها مذكورة في أواخر الحديث لأي حديث ظريف في ذكر ديات أعضاء البدن جميعاً»^(١٢٦).

وفي ختام الكلام حول تعاليق الشيخ الحر عليه السلام في «الوسائل» تجدر الإشارة إلى أنّه قد اشتبه أحياناً في تحديد العبارة التي يريد التعليق عليها، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٩ من أبواب الصوم المندوب، ح ٩، حيث قال: «...عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد تذاكر أصحابه عنده فضائل شعبان، فقال: شهرٌ شريف، وهو شهري،...فقام علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: بأبي أنت وأمِّي يا رسول

الله، صِفْ لَنَا شَيْئاً مِنْ فَضَائِلِهِ؛ لِنَزِدَادَ رَغْبَةً فِي صِيَامِهِ وَقِيَامِهِ؛ وَلِنَجْتَهِدَ لِلْجَلِيلِ عَزْرًا وَجَلًّا فِيهِ، فَقَالَ ﷺ: مَنْ صَامَ أَوَّلَ يَوْمٍ مِنْ شَعْبَانَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سَبْعِينَ حَسَنَةً، الْحَسَنَةُ تَعْدَلُ عِبَادَةَ سَنَةٍ... وَمَنْ صَامَ تِسْعَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ نَالَ رِضْوَانَ اللَّهِ الْأَكْبَرَ، وَمَنْ صَامَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ نَادَاهُ جِبْرَائِيلُ مِنْ قُدَّامِ الْعَرْشِ: يَا هَذَا، اسْتَأْنِزْ الْعَمَلَ عَمَلًا جَدِيدًا، فَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا مَضَى وَتَقَدَّمَ مِنْ ذُنُوبِكَ...».

وعلق ﷺ في الهامش، على «مِنْ» في قوله: «وَمَنْ صَامَ تِسْعَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ»، بقوله: «مِنْ» هنا بيانية، ويجوز كونها تبعيضية؛ لعدم صوم الليل، وهو نصف الشهر^(١٢٧).

وهو في الواقع يريد التعليق على «مِنْ» في قوله: «وَمَنْ صَامَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ»؛ فإنه في هذه العبارة يدور أمر «مِنْ» بين كونها بيانية أو تبعيضية، وأما في كلِّ العبارات المتقدمة والمشابهة، وهي تسعة وعشرون عبارة، فإن «مِنْ» للتبعيض، ولا إشكال في كونها كذلك.

ويدل على ما ذكرناه ما جاء في الباب ٢٦ من أبواب الصوم المندوب، ح ٩، حيث قال: «...عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: آلا إن رجبا شهر الله الأصم، وهو شهر عظيم،...آلا فمن صام من رجب يوماً؛ إيماناً واحتساباً، استوجب رضوان الله الأكبر،...ومَنْ صَامَ مِنْ رَجَبٍ ثَلَاثِينَ يَوْمًا نَادَى مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَمَا مَا مَضَى فَقَدْ غُفِرَ لَكَ، فَاسْتَأْنِزْ الْعَمَلَ فِي مَا بَقِيَ...».

وعلق ﷺ في الهامش، على «مِنْ» في قوله: «وَمَنْ صَامَ مِنْ رَجَبٍ ثَلَاثِينَ يَوْمًا»، بقوله: «قوله: «مِنْ رَجَبٍ»، «مِنْ» للتبعيض فيما عدا الأخيرة، وأما فيها فهي بيانية؛ بناءً على جواز تقدمها على المبيّن. ويحتمل كونها تبعيضية؛ بناءً على عدم دخول الليالي في مفهوم الأيام في الثلاثين يوماً، نصف الشهر، لا كله. ومثله ما يأتي في شعبان وشهر رمضان من هذه العبارة^(١٢٨).

وعلى أي حال لا يسع المتأمل في هذه التعاليق إلا أن يُردّد ما ذكره أحدُ أساتذتنا، من أنّ «التُّكَّاتِ التي ذكرها المؤلف في ذيل الأحاديث، وخاصةً عند الجمع بين الروايات المتعارضة، مفيدة ومثمرة للغاية»^(١٢٩).

الموامش

- (١) الملايري، جامع أحاديث الشيعة ١ : ٩ (من كلام السيد البروجردي رحمته الله).
- (٢) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٣٥.
- (٣) وسائل الشيعة ٢٤ : ٧٥ - ٧٦.
- (٤) هذا هو المذكور في «الوسائل»، ولكن الموجود في المصدر، وهو «تهذيب الأحكام» ١ : ٤٥٩، أبواب الزيادات في أبواب كتاب الطهارة، باب تلقين المحتضرين، ح ١٤٢، «من جدّد».
- (٥) هذا هو المذكور في «الوسائل»، ولكن الموجود في المصدر، وهو «تهذيب الأحكام» ١ : ٤٥٩، أبواب الزيادات في أبواب كتاب الطهارة، باب تلقين المحتضرين، ح ١٤٢، «من».
- (٦) البروج: ٤.
- (٧) وسائل الشيعة ٣ : ٢٠٨ - ٢٠٩؛ وراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ١ : ٤٥٩ - ٤٦٠، أبواب الزيادات في أبواب كتاب الطهارة، باب تلقين المحتضرين، ح ١٤٢، حيث نقل كل هذه الأقوال.
- (٨) وسائل الشيعة ٢ : ١٠٦.
- (٩) وسائل الشيعة ٣ : ٩٧.
- (١٠) وسائل الشيعة ٣ : ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (١١) وسائل الشيعة ١١ : ٣٥٧.
- (١٢) وسائل الشيعة ١٤ : ٢٦٠ - ٢٦١.
- (١٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٢٩٦.
- (١٤) وسائل الشيعة ٢٤ : ٤٠ - ٤١.
- (١٥) وسائل الشيعة ٢٤ : ٦٤.
- (١٦) وسائل الشيعة ٢٤ : ٨٥.
- (١٧) وسائل الشيعة ٣ : ١٢٩.
- (١٨) وسائل الشيعة ١٤ : ٢٣٢.
- (١٩) وسائل الشيعة ٦ : ٤٣.
- (٢٠) وسائل الشيعة ٦ : ٤٣.
- (٢١) وسائل الشيعة ٦ : ٤٣.
- (٢٢) وسائل الشيعة ٢ : ٧٦.
- (٢٣) وسائل الشيعة ٣ : ١٣٠.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٣ : ٣٣١ - ٣٣٢.
- (٢٥) وسائل الشيعة ٤ : ٢٣٦ - ٢٣٧.

- (٢٦) وسائل الشيعة ٨ : ٢١٥ .
(٢٧) وسائل الشيعة ١١ : ٣٨٨ .
(٢٨) وسائل الشيعة ١٣ : ٤٤٨ .
(٢٩) وسائل الشيعة ١١ : ٢٠ .
(٣٠) وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٢٩ .
(٣١) وسائل الشيعة ٢٣ : ١٧٥ - ١٧٦ .
(٣٢) وسائل الشيعة ١ : ٢١٧ .
(٣٣) وسائل الشيعة ٢ : ١١٦ .
(٣٤) وسائل الشيعة ١١ : ٤١٨ - ٤١٩ .
(٣٥) وسائل الشيعة ٢ : ٢٠٨ .
(٣٦) وسائل الشيعة ٦ : ٤٩٨ .
(٣٧) وسائل الشيعة ٢٤ : ٦٠ .
(٣٨) وسائل الشيعة ٣ : ١٦١ .
(٣٩) وسائل الشيعة ١٧ : ١٨٠ .
(٤٠) محمد رضا الأنصاري، فوائد وهفوات تحقيقيّة: ٥٥ .
(٤١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٧٥ .
(٤٢) وسائل الشيعة ٣ : ٧٥ - ٧٦ .
(٤٣) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٤٥ - ٣٤٦ .
(٤٤) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٦٠ .
(٤٥) وسائل الشيعة ٢٤ : ٤١ .
(٤٦) وسائل الشيعة ٢ : ٩٢ .
(٤٧) وسائل الشيعة ١٠ : ٨٩ .
(٤٨) وسائل الشيعة ٢٣ : ٢١٥ .
(٤٩) وسائل الشيعة ٣ : ١٢٩ - ١٣٠ .
(٥٠) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٦ .
(٥١) وسائل الشيعة ٥ : ٣٠٠ .
(٥٢) وسائل الشيعة ١١ : ٤٥٨ - ٤٥٩ .
(٥٣) وسائل الشيعة ١٤ : ٣٧٦ - ٣٧٧ .
(٥٤) وسائل الشيعة ٣ : ٨ .
(٥٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٥ .

- (٥٦) وسائل الشيعة ١٠: ٣٩٨ - ٣٩٩.
- (٥٧) وسائل الشيعة ١٣: ٤٤٩.
- (٥٨) راجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٣٩٢ - ٣٩٥، كتاب الحج، باب من الزيادات في فقه الحج، ح ١٤ إلى ٢١.
- (٥٩) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨. وغير ذلك من الأمثلة كثير جداً، فراجع.
- (٦٠) وسائل الشيعة ٣: ٣٦٣.
- (٦١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٨٦.
- (٦٢) وسائل الشيعة ٢٠: ١٤٦.
- (٦٣) وسائل الشيعة ١٤: ٢٨٦.
- (٦٤) وسائل الشيعة ٢٠: ٧٣ - ٧٤.
- (٦٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧.
- (٦٦) ومن تلك الأحاديث الحديثان الثاني والسابع: «٢. [محمد بن يعقوب] عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يرسل حليته إلى الحمّام.
٧. وفي «عقاب الأعمال»، عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ أطاع امرأته أكبه الله على وجهه في النار، قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلب إليه أن تذهب إلى الحمّامات والعرس والنياحات والنياحات والنياحات فيجبها. (راجع: وسائل الشيعة ٢: ٤٩ - ٥٠).
- ومن الواضح أنّها ظاهرة في التحريم، ولذا اضطرّ عليه السلام إلى بيان وجه ما ذكره في العنوان، من كراهة هذه الأفعال، دون حرمتها.
- (٦٧) وسائل الشيعة ٢: ٥١.
- (٦٨) وسائل الشيعة ٢: ٤٩.
- (٦٩) وسائل الشيعة ٢١: ٧ - ٨.
- (٧٠) وسائل الشيعة ١٠: ٤٧٩.
- (٧١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٤.
- (٧٢) وسائل الشيعة ٢: ٧ - ٨.
- (٧٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٠٤ - ٣٠٥.
- (٧٤) وسائل الشيعة ٦: ٩٣.
- (٧٥) وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستاني) ١: ٩٢ - ٩٣.
- (٧٦) وسائل الشيعة ١٣: ٣٧٩.

- (٧٧) وسائل الشيعة ٢٨ : ٢٩ .
- (٧٨) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢٢٢ - ٢٢٣ .
- (٧٩) الضحى : ١١ .
- (٨٠) وسائل الشيعة ١١ : ٨٣ - ٨٤ .
- (٨١) وسائل الشيعة ١٤ : ٥٢٢ - ٥٢٣ .
- (٨٢) وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٨ - ٢٩؛ وراجع: وسائل الشيعة ١٠ : ١٢٩، باب ٥٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ح ٤؛ وسائل الشيعة ١٢ : ٢١٢، باب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢٤ .
- (٨٣) وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٧ .
- (٨٤) وسائل الشيعة ٢ : ٦٤ - ٦٥ .
- (٨٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٢٥٤ - ٢٥٥ .
- (٨٦) وسائل الشيعة ١٢ : ٣٨٧ - ٣٨٨ .
- (٨٧) وسائل الشيعة ٢٥ : ٤١٤ - ٤١٥ .
- (٨٨) وسائل الشيعة ٦ : ٤٠٠ .
- (٨٩) وسائل الشيعة ٦ : ٣٧٠ - ٣٧١ .
- (٩٠) وسائل الشيعة ١٧ : ٤٣ .
- (٩١) وسائل الشيعة ٣٠ : ١٦٥ .
- (٩٢) وسائل الشيعة ٦ : ٣٢٧ - ٣٢٨ .
- (٩٣) وسائل الشيعة ٨ : ٣٩٨ - ٣٩٩ .
- (٩٤) وسائل الشيعة ١١ : ٤١٤ .
- (٩٥) وسائل الشيعة ١٣ : ٢٥١ - ٢٥٢ .
- (٩٦) وسائل الشيعة ٦ : ٤١٠ .
- (٩٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ٢ : ٣١٨، أبواب الزيادات في كتاب الصلاة، باب كيفية الصلاة وصفاتها والمفروض من ذلك والمسنون، ح ١٥٧؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١ : ٣٤٣، كتاب الصلاة، باب وجوب التشهد وأقل ما يجزي منه، ح ٨، ١ : ٤٠٢، كتاب الصلاة، باب أن البول والغائط والريح يقطع الصلاة عمداً كان أو سهواً، ح ٦، والسندُ فيهما هكذا: «سعد، عن أبي جعفر، عن أبيه، عن محمد بن عيسى والحسين بن سعيد ومحمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام...» .
- (٩٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٤١ .
- (٩٩) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٣٢ .
- (١٠٠) وسائل الشيعة ٤ : ١٩٢ .

- (١٠١) وسائل الشيعة ١٨: ١٩٨ - ١٩٩.
- (١٠٢) وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧ - ٣٨.
- (١٠٣) وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الرّبّاني) ١٦: ٢٢، حيث نُقل الحديث بهذا الشكل: «٥. وعن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، «وفي نسخة: عن عدّة من أصحابنا، عليّ بن إبراهيم ومحمد بن جعفر ومحمد بن يحيى وعليّ بن محمد بن عبد الله القمّي وأحمد بن عبد الله وعليّ بن الحسن، جميعاً، عن أحمد بن محمد بن خالد».
- (١٠٤) راجع: الكلينيّ، الكافي ٦: ١٨٣، كتاب العتق والتدبير والكتابة، باب المملوك بين شركاء يُعتق أحدهم نصيبه أو يبيع، ح. ٥.
- (١٠٥) وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧.
- (١٠٦) وسائل الشيعة ٢: ١٠٣.
- (١٠٧) وسائل الشيعة ١٢: ٩٠ - ٩١.
- (١٠٨) وسائل الشيعة ١١: ٣١٧.
- (١٠٩) وسائل الشيعة ٤: ٣٠١ - ٣٠٣.
- (١١٠) وسائل الشيعة ١٤: ٥٧٩ - ٥٨٠.
- (١١١) وسائل الشيعة ٢: ٣٤٧.
- (١١٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٥٢.
- (١١٣) وسائل الشيعة ١٤: ٣٦٠ - ٣٦١.
- (١١٤) وسائل الشيعة ٤: ٤٤٩ - ٤٥٠.
- (١١٥) وسائل الشيعة ١١: ٤٥٢.
- (١١٦) وسائل الشيعة ١٠: ٣٦٧ - ٣٦٨.
- (١١٧) وسائل الشيعة ١٢: ٢١٩.
- (١١٨) وسائل الشيعة ١٧: ٥٤.
- (١١٩) وسائل الشيعة ١٧: ٦٠.
- (١٢٠) وسائل الشيعة ١٤: ٦٠١. وغير ذلك من الأمثلة كثير، فراجع.
- (١٢١) وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٩ - ١٦٠.
- (١٢٢) وسائل الشيعة ٢٠: ١٠٦. وراجع: وسائل الشيعة ٢٣: ٩٤، الباب ٥٩ من كتاب العتق (الموافقة للمختصر النافع): وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، الباب ٢٤ من كتاب الشهادات (الموافقة للاستبصار).
- (١٢٣) وسائل الشيعة ١٣: ٢٦٣.
- (١٢٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩١ - ٢٩٢.
- (١٢٥) وسائل الشيعة ٨: ١٤٥.

● الشيخ محمد عباس دهيني

- (١٢٦) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٩٦.
(١٢٧) وسائل الشيعة ١٠: ٤٩٨ - ٥٠٠.
(١٢٨) وسائل الشيعة ١٠: ٤٧٥ - ٤٧٨.
(١٢٩) مهدي مهريزي، دروسٌ في نصوص الحديث ونهج البلاغة: ١٢٨.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

مؤسسات	أفراد
اسم المشترك:	اسم المشترك:
العنوان الكامل:	العنوان الكامل:
الهاتف:	الهاتف:
فاكس:	فاكس:
مدة الاشتراك:	مدة الاشتراك:
ابتداء من:	ابتداء من:
المبلغ:	المبلغ:
عدد النسخ:	عدد النسخ:
نقداً إلى:	نقداً إلى:
شيك مصرفي:	شيك مصرفي:
التاريخ:	التاريخ:
التوقيع:	التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: □ للأفراد ١٠٠ دولار □ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٣,٥ دولار ◀ سوريا ٦٠٠٠ ليرة ◀ الأردن ٢,٥ دينار ◀ الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار ◀ الإمارات العربية ٣٠ درهماً ◀ البحرين ٣ دنانير
قطر ٣٠ ريالاً ◀ السعودية ٣٠ ريالاً ◀ عمان ٣ ريالات ◀ اليمن ٤٠٠ ريال
مصر ٧ جنيهاً ◀ 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 جنيهاً ◀ أمريكا وأوروبا وسائر
الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Al-Ijtihad & Al-Tajdeed

Winter & Spring 2022 - 1443 16th Year – No. 61 - 62

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**