الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان الثالث والرابع والستون، السنة السادسة عشرة،
صيف ٢٠٢٢م - ١٤٤٣هـ، وخريف ٢٠٢٢م - ١٤٤٤هـ

رئيس التحرير
محمد عباس دهيني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجديا)
الشيخ أحمد المبلّغي إيران
الشيخ حسن الصفّار السعوديّة
الشيخ خميس العدوي عُمان
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوّا مصر

تنضيد وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation

❐ شروط النشر:

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



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

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

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

❐ وكلاء التوزيع:

- **لبنان**: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: ١٤/٥٤٧٩، هاتف: ٥٤١٢١١(٩٦١١+).
- **مملكة البحرين**: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- **جمهورية مصر العربية**: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- **الإمارات العربية المتحدة**: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- **المغرب**: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- **العراق**: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥. مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- **سوريا**: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- **إيران**: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢. مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- **تونس**: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- **شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات**: http://www.neelwafurat.com
- **المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت**: http://www.arabicebook.com
- **بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع**:

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

المحتويات

▫ كلمة التحرير

◂ عَقْلَنة الاجتهاد، التوازن الحكيم في البدائل الشرعيّة أنموذجاً

محمد عبّاس دهيني ٥

▫ دراسات

◂ استخراج العُمْلة الرقميّة (البِيتْكُويْن أنموذجاً)، تحليلٌ فقهيّ في نظام الاقتصاد الإسلاميّ

أ. محسن رضائي الصدرآبادي / أ. جواد نوري / د. حسين عيوضلو / السيد عبّاس موسويان.. ١٣

◂ «البِيتْكُويْن»، دراسةٌ فقهيّةٌ وحقوقيّةٌ

أ. هانية ميرزائي / د. محمد روشن / د. مصطفى مظفري..... ٣٨

◂ التجارة الرقميّة، الخصائص والأخلاقيّات

د. محمد بنعمر ٦٨

◂ عقد اختيار المعاملة، بحثٌ فقهيٌّ استدلاليٌّ

السيد أكبر سيدي نيا / د. علي معصومي نيا ٨٢

◂ حَصْحَصَة الفقه، رأيٌ وموقف

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني.....١١٨

◂ مفردة «السُّنَّة» في اللغة والتفسير، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة لمواقف اللغويِّين والمفسِّرين

الشيخ محمد عالي الخراساني.....١٤٢

◂ فلسفة الفقه، دراسةٌ تحقيقيّة في الرؤية والهَدَف

د. حاتم الجيّاشي ١٦٥

◂ رواية «ما منّا إلاَّ مقتولٌ أو مسمومٌ» في ميزان النَّقْد

أ. صمد أشكاني آقبلاغ / د. نوروز الأميني.....١٩٦

◂ الاتجاهات الفكريّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، العوامل والخلفيّات والموارد

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ٢٢٢

◂ **دعاء «العَدِيلة»، مناقشةٌ في النصّ والنسبة**

الشيخ رسول عطائي ٢٦١

◂ **الإسفار عن وجه المرأة، دراسةٌ في أدلّة الجواز والعدم**

د. السيد أنور غني الموسوي..... ٢٧٩

◂ **احتفاليّات التاسع من ربيع الأوّل في المصادر الشيعيّة، مناقشةٌ ونَقْد**

د. أعظم خوش صورت موفق / د. الشيخ مهدي فرمانيان..... ٣٠٠

◂ **الذَّوْق الجماليّ في القرآن والتربية على اكتسابه، مقاربةٌ حول معنى وغايات «الجماليّة الإسلاميّة»**

أ. نبيل علي صالح ٣٢٠

◂ **الروايات الطبِّيّة، إثاراتٌ منهجيّة في الأصول والاعتبار**

الشيخ عبد الهادي المسعودي ٣٥٦

◂ **حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الثاني**

الشيخ محمد الخالدي ٣٧٩

◂ **رأي الأكثريّة، بين الاعتبار العقليّ والشرعيّ / القسم الثالث**

الشيخ مسعود إمامي ٤١٢

◂ **الإمام الكاظم عليه السلام في محاضرات الشيخ أحمد الوائلي، نَقْدٌ للمنهج والأسلوب**

د. الشيخ عصري الباني..... ٤٤٦

❐ قراءات

◂ **العطف بين أحاديث «وسائل الشيعة»، قراءةٌ تحليليّة ونَقْديّة**

الشيخ محمد عبّاس دهيني..... ٤٧١

❐ ملحق خاص

◂ **فهرست مقالات الأعداد ٤٥ ـ ٦٤ من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»، في السنوات الخمس الأخيرة، ٢٠١٨ ـ ٢٠٢٢م / ١٤٣٩ ـ ١٤٤٣هـ**

إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عبّاس دهيني..... ٥٢٩

عَقْلَنة الاجتهاد

التوازن الحكيم في البدائل الشرعيّة أنموذجاً

محمد عباس دهيني

تطالعنا في الفقه الإسلاميّ الاجتهاديّ جملةٌ من الأحكام، التي يحاول بعضُهم أن يتعامل معها كأحكامٍ تعبُّديّةٍ، لا مناصَ من الالتزام بها، بحدودها المستَنْبَطة المرسومة من قِبَل الفقهاء، ولو من دون وَعْيٍ وإدراكٍ لفلسفتها وتوازنها.

أمّا فلسفتُها فقد تغيب عن الأذهان حقّاً، ولا سيَّما في أحكام العبادات، ما لم يَرِدْ نصٌّ توضيحيٌّ للعِلَل والغايات من أحكامٍ كهذه، وليس هاهُنا محلُّ نظرنا.

وإنَّما نستهدف في هذه الكلمة أن نشير إلى فقدان بعض الأحكام للتوازن، مع كونه مطلوباً عَقْلاً وعُرْفاً، فلا بُدَّ أن يكون كذلك شَرْعاً. ففي التوجُّه العقليّ والعُرْفيّ لا بُدَّ من تناسبٍ وتوازنٍ وتكافؤٍ في البدائل، فحيث يكون هناك حكمٌ بأمرَيْن لمحكومٍ واحدٍ وفعلٍ واحدٍ وجزاءٍ واحدٍ ينبغي أن يكون هذان الأمران على نَسَقٍ واحدٍ، أي في توازنٍ تامٍّ، فحينها يكون التخييرُ مُستساغاً ومنطقيّاً وعادلاً، وإلاَّ فإنه سيكون غريباً ومُستَهْجَناً.

فلو أن تكليفاً مولويّاً اقتضى تخييراً بين دَفْع دينارٍ ذهبيّ أو دَفْع عشرة دراهم فضِّية فهذا تكليفٌ بمتوازيَيْن متوازنَيْن.

وكذا لو اقتضى تخييراً بين ركعةٍ واحدةٍ من قيامٍ أو ركعتين من جلوسٍ، فإن التوازن بينهما مشهودٌ ومحقَّقٌ.

وليس هذا فَرْضاً فحَسْب، فقد شَهِدْنا مثلَه في الفقه، في تحديد نصاب النَّقْدَيْن، حيث تجب الزكاةُ في ٢٠ ديناراً أو ٢٠٠ درهم، فالدينارُ مقابل عشرة دراهم، وهما متساويان قيمةً في نظر العُرْف.

ولعلّ فقدان هذا التوازن يكون أحد أسباب رفض الدعوة التي يروِّج لها بعضُ الحداثويّين والمثقَّفين، بتخيير المكلَّف بين صوم يومٍ من شهر رمضان أو دَفْع فِدْيةٍ قَدْرُها طعامُ مسكينٍ واحدٍ؛ فهنا لا توازن بين الفردَيْن اللَّذَيْن يغني أحدُهما عن الآخر، فصيامُ يومٍ كاملٍ فيه من المشقّة والتعب والجوع والعطش ما لا يُقاس بمشقّة وتعب إطعام مسكينٍ واحد، مع الإشارة والتنبيه إلى أن وَجْه بطلان هذه الدعوة لا ينحصر بما ذكَرْناه، بل لسانُ الآية لا يدلّ عليه، وإنَّما نقول: لعلّ فقدان التوازن يمثِّل شاهداً ومؤيِّداً لبطلان هذا الفَهْم.

وكذلك رُوي في الحديث أن «الإمام الصادق عليه السلام سُئل عن الشاة تُذْبَح، فلا تتحرَّك، ويُهْراق منها دمٌ كثيرٌ عبيطٌ؟ فقال: لا تأكُلْ؛ إن عليّاً عليه السلام كان يقول: إذا ركَضَتْ الرِّجْل أو طرفَتْ العَيْنُ فكُلْ»[1].

وقد علَّق أميرُ المؤمنين عليه السلام الحِلِّيّة على أحد أمرَيْن: ركض الرِّجْل أو طَرْف العين، وهما متوازيان في الدلالة على وجود الحياة واستقرارها قبل الذَّبْح.

إذن الاتجاه العقليّ والعُرْفيّ هو لزومُ وضرورةُ التوازن بين الأفراد والبدائل في الأحكام أو الشروط التخييريّة؛ وروحُ الشريعة تتناغم وتنسجم مع التوازن والتناسب في الخيارات والبدائل، ومع فَقْده يعترينا الشَّكُّ في كَوْن الحكم جزءاً من الشريعة الإلهيّة، فإذا شهدنا أحكاماً تفتقد مثل هذا التوازن فمن حقّنا أن نتساءل: كيف ذلك؟! وما هو المسوِّغ؟! ولعلّ هذا الحكم الناتج عن فَهْمٍ وتطبيقٍ غير معصومٍ يكون خاطئاً.

وهنا أركِّز على جملةٍ من الأمثلة والموارد:

١ـ التطهير بالماء

فأحكامُ الفقهاء في غاية التشدُّد في مسألة التطهير بالماء، ولا سيَّما من بعض النجاسات كالبَوْل، حيث يوجبون الغَسْل مرّةً أو مرَّتَيْن، مع الاستيعاب، والعَصْر أو الدَّلْك، حتّى خروج الماء من الثَّوْب أو الفراش...

وهنا يلفتنا أن للتطهير بالماء بدائلَ عديدةً:

أ. ففي الاستنجاء من الغائط يكفي المَسْح بالحَجَر ـ وإنْ قيَّده بعضُهم بثلاثةٍ ـ أو خِرْقَةٍ تزول وتنقلع بها عينُ النجاسة، ولو بقي لَوْنٌ أو رائحةٌ. فهُنا كان المهمُّ فقط زوال عين النجاسة، بل لم يتحقَّق زوال القذارة العُرْفيّة؛ لبقاء اللَّوْن والرائحة، ومع ذلك حكموا بالطهارة، فكيف لا يكون التوازن بين هذا وبديله، وهو الماء، بكفاية إزالة عين النجاسة، أو فقُلْ: كفاية إزالة القذارة العُرْفيّة، ولو بما دون الغَسْلَتَيْن، وبلا عَصْرٍ...؟!

ب ـ من المطهِّرات التي يذكرها الفقهاء الشمسُ والأرضُ (التراب، الحصى، الرَّمْل...).

أما الشمس فتطهِّر الثوابت، كالأرض والبناء و...، بأن تشرق عليها الشمسُ وهي رطبةٌ، ولو برطوبة النجاسة نفسها، فمتى جفَّتْ بسبب أشعّة الشمس صارَتْ طاهرةً. فلو كان على أرض الدار بَوْلٌ فأشرقَتْ الشمس فجفَّفَتْ المكان، أي تبخَّر البَوْل، صارَتْ الأرضُ طاهرةً، علماً أن بقايا وآثار البَوْل غير القابلة للتبخُّر ـ كالأملاح و... ـ ستبقى حيث هي. هذا حكمٌ يذكرونه، وفي المقابل يصرُّون على أن التطهير بالماء يحتاج إلى ما تقدَّم ذكرُه، فأين التوازن؟!

وأما الأرض فهي تطهِّر باطن الحذاء وأسفل العصا و... بالمشي عليها حتّى تزول عين النجاسة، ويزول معها الاستقذار العُرْفيّ. ولكنَّهم لا يرتضون في تطهير هذه الأشياء بالماء مجرَّد زوال الاستقذار العُرْفيّ، وإنَّما يوجبون لها عدداً من المرّات، وكيفيّاتٍ خاصّةً... ومرّةً جديدةً لا يُراعى التوازن في ذلك! مع أنه يُحتَمَل ـ بعد كلّ ما تقدَّم ـ أن يكون مفادُ روايات التطهير بالماء الإرشادَ إلى طريقٍ من طُرُق إزالة الاستقذار العُرْفيّ، لا أكثر. ويقرِّب ذلك ويؤيِّده ما يذكرونه في تَبَعيّة طهارة المُغْتَسَل (السدّة)، وسائر آلات التغسيل، ويد المغسِّل، وثياب الميت، والخِرْقَة التي سُتِرَتْ بها عَوْرتُه، لطهارة الميت نفسه بعد إتمام الأغسال الثلاثة، فهذه كلُّها تطهر بمجرَّد طهارة بدن الميت باكتمال الأغسال الثلاثة.

وفي الكيفيّة يرتضون في الوضوء غَسْل اليد من المِرْفَق بغُرْفةٍ واحدةٍ من الماء، ويُسمَّى غَسْلاً والتزاماً بالمأمور به في الآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ (المائدة: ٦)، بينما قد لا يقبلون

بغَسْل إصبعٍ متنجِّس، قد أزَلْنا عنه عين النجاسة، بما يناسب حَجْمه من مقدار الماء المجتمع في غُرْفة اليد، فيرَوْنه غير كافٍ لتطهير ذاك الإصبع المتنجِّس.

إذن، إنما نهدف من خلال ما تقدَّم إلى إثارة فكرة أن الطهارة الشرعيّة قد لا تعدو إزالة الاستقذار العُرْفيّ، وتكون كفايةُ التطهير بالأرض والشمس قرينةً عُرْفيّةً على ذلك.

٢ـ خصال الكفّارة

ففي بعض المعاصي، كإفطار شهر رمضان عَمْداً أو مخالفه اليمين، كفّارةٌ (عقوبةٌ) محدَّدةٌ بأمورٍ؛ إمّا على نحو الترتيب؛ أو على نحو التخيير؛ أو ملفَّقةٍ منهما معاً.

فكفّارةُ حَنْث اليمين ـ كما ذكَرَتْها الآية الكريمة: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ**﴾ (المائدة: ٨٩) ـ ملفَّقةٌ، تبدأ بالتخيير بين ثلاث خصالٍ: إطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعم المَرْءُ أهلَه؛ أو كِسْوتهم؛ أو تحرير وعتق رقبةٍ، فإنْ لم يستطِعْ المكلَّفُ الإتيان بإحداها كان البديل هو الصيام ثلاثة أيّامٍ، وهذا هو الترتيب بين المجموعة الأولى وهذا البديل الاضطراريّ.

والذي يعنينا هنا هو السؤال عن مدى التوازن بين خصال هذه الكفّارة؛ فهل هناك توازنٌ حقّاً بين الإطعام والكِسْوة؟! هل كُلْفةُ الإطعام ككُلْفة الكِسْوة؟! وهل هناك توازنٌ بينهما وبين عتق الرقبة؟! وهل هناك تناسبٌ بينهما وبين صيام ثلاثة أيّامٍ فقط؟!

لعلّ القَيْد الإضافيّ هُنا ـ والذي لم يُذْكَر في الكفّارات الأخرى، وأَعْرَض عنه الفقهاء، ولم يَلْحَظُوه في خصال الكفّارات الأخرى، مع أن ذِكْرَه هاهُنا قد يكون على نحو الإشارة الى لزوم هذا القَيْد وضرورته في كلّ كفّارةٍ؛ فكلُّها تخضع لمعيارٍ واحدٍ ـ، لعلّ القَيْد الإضافيّ، وهو «مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ» يقرِّب التوازن بين الأمرَيْن: الإطعام والكِسْوة؛ فأن يكون الطعام وَسَطاً وممّا يُطْعِمُه الإنسان نفسه وعياله قد يجعل منه موازياً ومتوازناً مع مطلق الكِسْوة واللِّباس، فيُكتفى من الكِسْوة أو اللِّباس بالأدنى الذي يكون متوازياً في القيمة مع ما يأكله الإنسان من

الطعام الوَسَط، لا الأدنى.

ولكنْ يبقى التوازن بين هذَيْن الأمرَيْن وصيام ٣ أيّام؛ فمن وَحْي الكفّارات الأخرى نرى أن صيام شهرَيْن متتابعَيْن (٦٠ يوماً) هو البديل التخييريّ لإطعام ٦٠ مسكيناً، فكأنَّ صيام يومٍ يساوي إطعام مسكينٍ. وعليه، العجزُ عن إطعام ١٠ مساكين ينبغي أن يقابله صيامُ ١٠ أيّامٍ، وليس ٣ أيّامٍ فقط، إلاَّ أن يُقال: إن العاجزَ عن دفع المال ضعيفُ بَدَنٍ، وقليلُ قوّةٍ، فلا يُطيق صياماً كثيراً، فكان التخفيفُ رحمةً.

وأمّا كفّارة الإفطار العَمْديّ في شهر رمضان فهي مخيَّرةٌ بين عتق رقبةٍ أو صيام شهرَيْن متتابعَيْن أو إطعام ٦٠ مسكيناً، فهل من توازنٍ بين هذه الخصال؟! وأين قيمة الرقبة (العبد أو الجارية)، التي كانَتْ لا تقلّ عن عشرات الدنانير ـ والتي يحتاج جَمْعُها إلى جَهْدٍ كبير ـ، أين هذه القيمة من صيام ٦٠ يوماً؟! إلاَّ أن يُقال: إن الغاية الإلهيّة السامية في تحرير العبيد كافّةً هي المسوِّغ لإدراج مثل هذه الخصلة، ولو كانت غيرَ متوازنةٍ مع سائر الخصال. وإلاَّ أن يُقال أيضاً: إن التتابع المشروط يجعل من صيام ٦٠ يوماً أمراً شاقّاً، ولا سيَّما إذا لم نقُلْ بجواز التفريق بعد اليوم الحادي والثلاثين، خلافاً للمشهور في المذهب الإمامي الاثنَيْ عشري.

ولكنْ ماذا عن إطعام ٦٠ مسكيناً؟! ولا سيَّما مع القول بكفاية الإشباع، ولو للأطفال الصغار، فلن تبلغ القيمة حينها قيمة عتق رقبةٍ! ومع الإصرار على التسليم للكبار فإن ما يذكره الفقهاء من كفاية مطلق الطعام، ولو طحين القمح مثلاً، يتنزَّل بالقيمة جدّاً، بحيث تصبح هذه الخصلة هي أَهْون الخصال، ويُفْقَد التوازنُ بينها وبين الخصال الأخرى. وهذا هو الحاصلُ بالضبط، فمع تعذُّر عتق الرقبة اليوم ـ بعد زوال العبوديّة ـ لا يتردَّد المكلَّف في اختيار الإطعام؛ لسهولته ويُسْره مقارنةً بالصيام، فهل يتوافق هذا مع التوجُّه العقليّ والعُرْفيّ بلزوم التوازي والتوازن بين البدائل والخيارات؟!

وخلاصةُ القول: إن من المحتَمَل بقوّةٍ أن يكون للعتق خصوصيّةٌ؛ للتخلُّص من نظام الرقّ والعبوديّة، الذي كان سائداً، ولعلّه لذلك كان بديلاً عن إطعام ١٠ مساكين تارةً؛ وعن إطعام ٦٠ مسكيناً تارةً أخرى. إلاّ أن الأمر ليس كذلك في سائر

الخصال، كالصيام والإطعام، فلماذا ينعدم التوازن بينهما؟!

كما تجدر الإشارةُ إلى أن التوازن بين البدائل الذي نعنيه يلحظ الاختلاف النوعيّ بينها، وعلى مثل هذا الاختلاف النوعيّ يعتمد الحكم بالترتيب، كما في بعض الكفّارات؛ فالعتقُ مُكْلِفٌ قد لا يستطيعه كلُّ أحدٍ، بينما الصيامُ مقدورٌ لكلّ مكلَّفٍ، وإطعامُ ٦٠ مسكيناً أَيْسَرُ من الجميع، ولكنْ مع ذلك يبقى التوازنُ الإجماليّ ـ ولو غيرُ الدقيق ـ مطلوباً، والذي قد نقترب منه مع بعض القيود على الإطعام، بأن يكون من الوَسَط، في حين أن ما نشاهده اليوم من إهمالٍ لهذا القَيْد يفضي إلى عدم التوازن الواضح والفاضح بين خصلتين لأمرٍ واحد، وهو لا يتناسب مع روح قيام الأحكام على العدالة والحِكْمة.

إذن، لا بُدَّ من التوازن ـ ولو الإجماليّ ـ بين الآليّات البديلة، كالماء والتراب والشمس، وكذلك بين الخيارات البديلة، كخصال الكفّارات، إلاّ ما خرج من هذه الموازنة؛ بوضوح السبب والعلّة، كعتق الرقبة، حيث هو مطلوبٌ أسمى في مشروعٍ أرقى، وهو تفكيك منظومة الاستعباد الظالم والمَقيت.

٣ـ علامة حدّ الترخُّص

ففي السفر يبدأ احتساب المسافة من آخر بيوت البلد الذي يتركه المسافر. وأما الشروع في القَصْر أو الإفطار فلا يصحّ قبل الوصول إلى حدِّ الترخُّص، وهو محدَّدٌ عند الفقهاء بعلامتين، ذُكِرَتا في الروايات: «متى يقصِّر؟ قال: إذا توارى من البيوت»؛ «إذا كُنْتَ في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصِّرْ»[٢].

وكما هو واضحٌ فإن الإمام الصادقعليه السلام ذكر شرطَيْن أو علامتين، فكأنَّه يُخيِّر بينهما.

أما الأذان فيشترط أن يكون بالصوت العادي، بلا مكبِّرٍ للصوت، وهذا ما سيجعله يختفي بعد ٢٠٠ أو ٣٠٠ متر على أبعد تقديرٍ؛ بينما تواري البيوت، والمُراد به عدم وضوحها وظهور ألوانها وأشكالها وتفاصيلها ودقائقها (وهذا ما يُفْهَم بوضوح من قولهعليه السلام: «احتلام البيوت»)، فهذا قد لا يحصل قبل ١٠٠٠ مترٍ. وعلى أيّ حالٍ، لا شُبْهة في أن عدمَ سماع الأذان أسبقُ اليومَ من احتلام البيوت، فكيف تكون هاتان

العلامتان متوازيتَيْن، ويخيَّر المكلَّف بينهما، رغم عدم توازنهما؟! اللهُمَّ إلاَّ أن يُلْحَظ في ذلك عاملُ زمانٍ ومكانٍ؛ حيث كان خفاء الأذان يتأخَّر كثيراً في تلك الأزمنة والأمكنة، الخالية من الضوضاء والمؤثِّرات الصوتيّة، وذات الجوّ النقيّ والهواء الصافي، الذي يحمل الصوت بعيداً أكثر ممّا هو عليه اليوم.

لَسْنا في مقام الإشكال على نصٍّ قرآنيّ أو حديثيّ قطعيّ، بل نسلِّم له، ونقبل به، ونقدِّسه. ولكنَّنا في معرض النَّقْد لبعض الفُهُوم والتطبيقات، التي تبدو لنا خاطئةً، والتي ينبغي أن تلحظ ذلك التوازن المطلوب بين البدائل؛ كي لا يبدو الحكم الشرعيّ غريباً، وفاقداً للعدالة. هي مَحْضُ إثاراتٍ عقلانيّةٍ؛ لتصويب الاجتهاد؛ كي يغدو معاصراً جديداً، لائقاً بالحياة وأهلها.

إذن لا بُدَّ من إعادة النظر في الفَهْم المستفاد من مثل هذه النصوص، والتعامل معها وفق المستجدّات الحديثة المعاصرة، وإلاَّ فستفقد هذه النصوص رَوْنَقَها، وتغدو غريبةً مُستَهْجَنَةً، فاقدةً للتوازن، المطلوب عَقْلاً وعُرْفاً، وهو ما يجعلها غيرَ مُقْنِعةٍ، ويصرف الناس عن الالتزام بها، لا لخُبْثٍ في سرائرهم، بل لفقدانها قوّةَ الإقناع، وسَطْوة التأثير على العقل والفكر الإنسانيّ الحُرّ.

وفي ختام هذه الكلمة ـ التي قد تكون الأخيرة؛ لأسبابٍ شتّى واعتباراتٍ مختلفة ـ نتقدَّم بالشكر الجزيل للمؤسِّس العلاّمة الدكتور حيدر حبّ الله، وكلِّ مَنْ رافَقَنا في هذه المسيرة ـ التي رَبَتْ على عقدٍ ونصفٍ من الزمن (١٦ سنة) ـ؛ من الإخوة المؤمنين الداعمين بالمال والترويج؛ والهيئات الاستشاريّة، والإداريّة، والتحريريّة، والفنِّية؛ والكُتّاب؛ والمترجمين؛ والموزِّعين؛ وكذلك القُرّاء الكرام، راجين من الله العليِّ القدير لهم عظيمَ الأَجْر، ودوامَ التوفيق، إنه سميعٌ مجيبٌ.

الهوامش

(١) رواه الصدوق في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢٧ ـ ٣٢٨، بإسناده عن أبي بصير ـ وهذا الإسناد ضعيفٌ ـ [والطريق هو: محمد بن عليّ ماجيلويه، عن عمِّه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن أبي عُمَيْر، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير]، أنه سأل أبا عبد اللهعليه السلام...؛ ورواه الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٥٧ ـ ٥٨، بإسناده عن الحسين بن سعيد ـ وهذا الإسناد ضعيفٌ ـ [وله طُرُقٌ ثلاث: ١) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون، كلّهم، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد؛ ٢) أبو الحسين بن أبي جيد القمّي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد؛ ٣) أبو الحسين بن أبي جيد القمّي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد]، عن عاصم بن حُمَيْد، عن أبي بصير أنه سأل أبا عبد اللهعليه السلام...

(٢) روى الكليني في الكافي ٨: ٤٧٠ ـ ٤٧١، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: قلتُ لأبي عبد اللهعليه السلام: الرجل يريد السفر، متى يقصِّر؟ قال: إذا توارى من البيوت...، الحديث. ويفسِّره ما رواه عبد الله بن جعفر، في قرب الإسناد، عن السندي بن محمد، عن أبي البختريّ، عن جعفر، عن أبيه، أن عليّاًعليه السلام كان إذا خرج مسافراً لم يقصِّر من الصلاة حتّى يخرج من احتلام البيوت، وإذا رجع لم يتمّ الصلاة حتّى يدخل احتلام البيوت.

وروى الطوسي بإسناده عن الصفّار، عن عبد الله بن عامر، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سألتُه عن التقصير؟ قال: إذا كُنْتَ في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمّ؛ وإذا كُنْتَ في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصِّرْ. وإذا قدمْتَ من سفرك فمثل ذلك.

استخراج العُمْلة الرقميّة (البِيتْكُويْن أنموذجاً)
تحليلٌ فقهيّ في نظام الاقتصاد الإسلاميّ

أ. محسن رضائي الصدرآبادي(*)
أ. جواد نوري(**)
د. حسين عيوضلو(***)
السيد عباس موسويان(****)
ترجمة: السيد حسن الهاشمي

مقدّمةٌ

في شهر فبراير من عام ٢٠٠٨م تمّ التعريف بالعُمْلة الرقميّة «البيتْكُويْن»، وعرضها على المختصّين وعامّة الناس في جميع أرجاء المعمورة، وذلك في مقالةٍ كتبها مبرمجٌ ياباني، تحت اسم مستعار هو: «ساتوشي ناكاموتو»، وجاء فيها أن هذه العُمْلة الرقمية لا تحتاج في تداولها إلى مؤسّسات مالية قانونية، ولا تحتاج إلى أرشفةٍ للمعلومات، حيث يمكن للطرفين أن يتعاملا بها، دون أن يضطرّا إلى خوض مجالات التعريف بهويّتهما، وإحرازها لدى الجهات المعنية[1].

ومع انتشار العُمُلات الرقمية، وإقبال عموم الناس في العالم عليها، أخذت أنشطة كثير من الراغبين والمولعين بالعُمُلات الرقميّة، منذ عام ٢٠٠٩م إلى هذه اللحظة، تتَّجه إلى هذا المجال؛ بغية الحصول على الربح والمنافع، من طريق الحصول

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم العلوم الاقتصاديّة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران.
(**) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في قسم الحقوق في جامعة آزاد الإسلاميّة، طهران.
(***) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الاقتصاد السياسيّ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران.
(****) أستاذٌ سابق في قسم الاقتصاد في معهد الثقافة والفكر الإسلاميّ في قم، توفّي عام ٢٠٢٠م.

على هذه العُمْلة، واستخراجها.

وبغضّ الطَّرْف عن المشاكل البيئية المحتملة، والاستهلاك المفرط للطاقة الكهربائية ـ وهو أمرٌ يقرّ به الناشطون والمتخصِّصون في هذا المجال ـ، فإن السؤال الذي يحظى بأهمِّية بالغة من وجهة نظر الشخص المسلم، والنظام الاقتصادي القائم على الإسلام، هو السؤال القائل: هل يحظى النشاط في مجال استخراج العُمُلات (ذات القيمة المختَلَقة) ـ والحصول عليها في هذا الشأن، وكسب الأرباح بهذه الطريقة ـ بالتأييد والمقبولية من الناحية الشرعيّة؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يُعَدّ الحصول على الأرباح بهذه الطريقة جائزاً من وجهة نظر الفقه والاقتصاد الإسلاميّ أم لا؟

وقد عمَدْنا في هذه المقالة ـ في سياق الإجابة عن هذا السؤال ـ أوّلاً ـ وبشكلٍ مختصر ـ إلى بيان آلية الاستخراج، وبروتوكول إجماع إثبات العمل. ثمّ تعرَّضنا بعد ذلك إلى تحليل هذا النشاط على المستوى الفقهي ـ الاقتصادي من جهتين، وهما: جهة الفقه الفردي؛ وجهة الفقه الحكومي. ومن ناحية الفقه الفردي تمّ تحليل تطبيق هذا النشاط على عقودٍ فقهية، من قبيل: الجُعالة والمشاركة. ثمّ بحثنا بعد ذلك آثار هذا النشاط على النظام الاقتصادي، وعلى السيادة النَّقْدية للدولة من جهة الفقه الحكومي. وفي نهاية المطاف تمّ بيان الحكم الفقهيّ لهذه المسألة.

جذور التحقيق

هناك القليل من الدراسات والأبحاث المنجزة ـ في الخارج والداخل ـ في خصوص المسائل الفقهية حول العُمُلات الرقمية، مثل: البِيتْكُويْن. وكان أكثر هذه الدراسات يدور حول بيع وشراء وتبادل العُمُلات الرقمية. وفي ما يتعلَّق بالأرباح الناشئة عن الاستخراج، ومسائله الفقهية، لا توجد سوى دراسةٍ فقهية واحدة، تعرَّضَتْ لبحث هذه المسألة.

ومن الدراسات المتعلِّقة بمسألة التحقيق، والتي يمكنها أن تحظى بالاهتمام، ما يلي:

تعرَّض مفتي فراز آدم(٢٠١٧م)، في مقالةٍ له بعنوان: «تحقيق بر روي پول وبيت كوين بر أساس قوانين إسلامي واقتصاد»[٢]، إلى بحث هذا السؤال: هل البِيتْكُويْن

مقبولٌ على أساس المعايير والقوانين الإسلامية، بوصفه عُمْلةً نَقْدية، أم لا؟ وقد توصَّل في معرض الجواب عن هذا السؤال إلى نتيجةٍ مفادها: يمكن اعتبار البِيتْكُويْن في ضوء القوانين الإسلامية داخلاً ضمن العُمُلات النَّقْدية، ويمكن اعتباره عُمْلةً إسلامية بكلّ ما للكلمة من معنى[٣].

وقد تعرَّض أبو بكر(٢٠١٨م) في بداية تحقيقه إلى المسار التكاملي للنقود، والوصول إلى القِيَم المشفَّرة، ثم تناول بعد ذلك ماليّة البِيتْكُويْن من الزاوية الفقهية. وكانت النتيجة التي توصَّل إليها هي أن مالية البِيتْكُويْن تحظى بتأييد الإسلام، وأن الاستفادة منها حلالٌ ـ من وجهة نظره ـ، ولا إشكال فيها[٤].

وقد سعى سليماني پور ومساعدوه(١٣٩٦هـ.ش)، في مقالته بعنوان: «بررسي فقهي پول مجازي»[٥] ـ في ضوء التعريف بماهية النقود الافتراضية، والتحليل الفقهي للنقود، وعلى أساس نظريّة القول باعتبارية مالية النقود ـ إلى بيان الأحكام الشرعية في خصوص النقود الافتراضية. وقد أظهرَتْ نتائج دراسته أن الملاحظة الوحيدة في القبول بالنقود الافتراضية في النظام المالي الحالي تكمن في الدمج بين النظامين النَّقْديين الحقيقي والافتراضي.

وقد تعرَّض نواب پور(١٣٩٧هـ.ش)، في أطروحته العلمية على مستوى الماجستير بعنوان: «تحليل فقهي كاركردهاي پول رمزنگاري شده (مورد مطالعه بيت كوين)»[٦] ـ وكذلك المقالة المستَخْرَجة منها (١٣٩٧هـ.ش) ـ، إلى بحث الحكم الفقهي للاستفادة من النقود المشفَّرة، في ضوء الاستفادة من أسلوب التحقيق «الاجتهاد على عدّة مراحل». وقد أظهرَتْ نتائج هذه الدراسة بشكلٍ عام أن الاستفادة من النقود المشفَّرة ـ بسبب تطابقها مع أصول المنع من الرِّبا وحرمة الظلم، وحفظ حقوق الملكيّة، والحرِّية في المعاملات ـ لها الأرجحيّة على النظام النَّقْدي الجاري، وأما الاستفادة بشكل خاصّ من أحد مصاديق النقود المشفَّرة، وهو المعروف باسم الـ «بِيتْكُويْن»، فهو؛ بسبب خصائصه الخاصّة، ليس جائزاً.

وفي أحدث الدراسات الراهنة، عمد خردمند(١٣٩٨هـ.ش)، في مقالته ـ ومن خلال الاستفادة من المنهج التحليلي ـ، إلى تحليل مسار الاستخراج ومبادلة العُمُلات الافتراضية من الناحية الفقهية. وقد توصَّل بعد البحث والتحقيق في مختلف أقسام

وفروع العقود والمعاملات على مستوى الفقه الفردي إلى نتيجةٍ مفادها: يمكن تفسير ملكية العُمُلات الافتراضية في إطار «السعي إلى فكّ الرموز وحيازة المكافأة المأخوذة من الشبكة». كما توصَّل في باب التعامل بهذه النقود إلى النتيجة التالية: إن إمكانية مراعاة شرائط المتعاقدين، والعوضين، والإنشاء المعاطاتي للتمليك، موجودةٌ، وإن الإشكالات المطروحة حول التجارة الخاصّة بالعُمُلات المشفَّرة، ومنها: البِيتْكُويْن، من قبيل: غسيل الأموال، وإيجاد الفقاعات المالية، واشتمال شرائها على الغَرَر والضَّرَر، لا يمكن أن تشكِّل مبنىً لعدم مشروعيّة الاتجار بالأموال المشفَّرة[٧].

وكما هو ملاحظٌ فإن أكثر التحقيقات الفقهية والإسلامية المُنْجَزة في خصوص العُمُلات الافتراضية قد تعرَّضت لبحث مبادلتها وبيعها وشرائها. ولم يتمّ تناول الأبحاث الفقهية لاستخراج العُمُلات ـ باستثناء مقالة خردمند ـ، وعلى مستوى الفقه الفردي. ومن هنا فإن هذه الدراسة هي أوّل مقالةٍ علمية تبحث الأقسام المختلفة لاستخراج العُمُلات الافتراضية بشكلٍ تفصيلي، على مستويين: الفقه الفردي؛ والفقه الحكومي.

بيان الماهيّة الفنِّية ـ الاقتصاديّة للعُمُلات الافتراضيّة

للتعرُّف على العُمُلات الافتراضية وآلياتها بشكلٍ جيّدٍ تجب الإشارة إلى الأبحاث الفنِّية لتطبيق وإجراء عُمْلة البِيتْكُويْن، بوصفها العُمْلة الافتراضية والمشفَّرة الأولى، والعمل على توضيح مفاهيم، من قبيل: سلسلة الكُتَل، وبروتوكول الإجماع، وطريقة إيجاد العُمْلة الافتراضية:

سلسلة الكُتَل[٨]

لقد عمد ساتوشي ناكاموتو ـ لحلّ مشكلة الإنفاق الثاني للنقود في شبكة النقل والانتقال النَّقْدي، وحذف الوسطاء ـ إلى برمجة وتصميم الشبكة النقطية على أساس سلسلة الكُتَل، حيث يتمّ فيها مشاركة جميع المعلومات الخاصّة بالنقل والانتقال بين جميع الحواسيب الناشطة في الشبكة، والموصولة بجميع أنحاء العالم، بحيث يتمّ تسجيل جميع جزئيّات وبيانات المعاملات في هذه الشبكة (بما في ذلك

تاريخ إنجازها، وحجم الأموال المتبادلة، وما إلى ذلك)؛ بغية القضاء على جميع محاولات الغشّ والاحتيال والإنفاق المجدّد للنقود[٩].

ومن الجدير ذكرُه أن اتصال الكُتَل ببعضها يؤدّي إلى إيجاد تاريخ للمعاملات، بحيث يستحيل إحداث أيّ تغييرٍ أو حذفٍ لكلٍّ منها؛ لأن هذا الارتباط قد تمّ تشفيره، ولا يمكن لأيّ شخصٍ أن يتلاعب به، إلاّ إذا كان مالكاً لكمٍّ هائل من القدرة على معالجة المعلومات، ومحاسبتها[١٠].

عندما يتمّ حلّ مسألةٍ رياضية خاصّة بإحدى الكُتَل فإن تلك الكتلة تتَّصل مع ما لها من التعريف بالإحالة بالكتلة السابقة لها، ويتَّصل ملصقٌ زمني برأس السلسلة، وهذا التصميم يؤدّي إلى إيجاد سلسلةٍ غير قابلة للاسترجاع.

بروتوكول الإجماع «إثبات العمل» والتوافق العامّ

إن التوافق العام على نحوٍ تامٍّ يعني مسار الاتفاق على الحالة النهائية للمعطيات (المعلومات) من قبل عُقَد[١١] النظام الذي تمّ توزيعه؛ بمعنى ذات الخوادم والمعالجات التي تثبت وتؤيِّد المعلومات. وكما تقدّم فإن التوصُّل إلى مثل هذا الاتفاق بين عقدتين أمرٌ بسيط وممكن. وأما مع وجود الكثير من العُقَد المتعدّدة التي يجب أن تصل إلى الإجماع حول المعلومات الواحدة فسوف تصبح هذه المسألة أكثر تعقيداً. وقد عمد ساتوشي ناكاموتو إلى حلّ هذه المعضلة من خلال تصميمه لـ «بروتوكول إجماع إثبات العمل»[١٢]، بواسطة الدمج بين الرياضيات والبرامج المرنة والبرمجة والبرامج الصلبة. إن بروتوكول التوافق على «إثبات العمل» طريقةٌ تساعد على تأييد المعلومات المثبتة داخل سلسلة كُتَل البِيتْكُويْن[١٣].

إن آلية وطريقة إثبات العمل تفرض على حواسيب الشبكة ـ قبل أن تعمل على تأييد اعتبار الكتلة الخاصة من المعلومات ـ حلّ مسألة رياضية وحسابية عارضة ومعقَّدة[١٤]. ومن ناحيةٍ أخرى يتمّ إهداء الرموز الجديدة للبِيتْكُويْن[١٥] مكافأةً من قِبَل الشبكة لأوّل مستخدمٍ يتمكّن من حلّ المسألة المرتبطة بكلّ كتلةٍ جديدة؛ أي إن خلق البِيتْكُويْن في هذه المنظومة يتمّ بشكل أوتوماتيكي ومبرمج. ومن الجدير ذكره أن مسار المشاركة في الشبكة، والتعاون على تثبيت وتأييد المعلومات، والحصول

على الجائزة التي هي ذات الرموز المجعولة والمعتبرة للبيتْكُويْن، قد اصطلح عليها عنوان «الاستخراج»، والمكافأة التي يتمّ إهداؤها بإزاء هذا المسار ـ بسبب إهداء القدرة الحسابية ـ في شبكة البيتْكُويْن. إن هذا المسار يزيد من نسبة أمان هذه الشبكة، بالإضافة إلى تطويرها.

ومن الجدير ذكره أيضاً أنه بعد إبداع البيتْكُويْن، والازدهار المتزايد لهذه العُمْلة، أخذ الكثير من الناس يتَّجهون إلى نظام الكُتَل المتسلسلة وبرمجة سائر العُمُلات الافتراضية والرقمية، بحيث أخذنا نشهد، بعد البيتْكُويْن، ظهور عُمُلاتٍ افتراضية أخرى مع سلسلة كُتَل وآليات مختلفة تمّ إبداعها بواسطة المتخصِّصين. كما حصلت تطوُّرات في مجال الكتل المتسلسلة والاستعمالات الأخرى طوال العقد المنصرم، مما لا مجال لذكره في هذه العُجالة.

والآن، بعد بيان الآلية الفنية لطريقة تأييد واستخراج العُمُلات الافتراضية، ننتقل إلى تحليلها ودراستها على المستوى الفقهي ـ الاقتصادي:

التحليل الفقهيّ ـ الاقتصاديّ لاستخراج العُمُلات الافتراضيّة

في ما يتعلَّق ببيان طريقة تحليل ماهية استخراج العُمُلات الافتراضية يجب القول: إن الفقه؛ بالنظر إلى ظرفية إدارة المجتمع، يجب أن يتعاطى مع الأمور والقضايا المستَحْدَثة بحيث لا يتمّ حرمان المجتمع من المزايا المترتِّبة على هذه الماهية، في إطار رعاية الأبعاد الشرعية. وإن الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار هو أن بعض التعابير ـ التي هي من قبيل: الفقه النظري، وفقه الأنظمة، المشار إليها من قِبَل بعض المحقِّقين ـ إنما يُشير إلى هذا المعنى، وهو أن الفقه يحتوي على هذه الظرفية التي تجعله قادراً على إدارة المجتمع، بالإضافة إلى تنظيم العلاقات الفردية. وقد تمَّت الغفلة عن هذا البُعْد من الفقه إلى هذه اللحظة. وبعبارةٍ أخرى: إن الانتقالَ من النظام الاقتصادي الفعلي والناظر إلى الوضع القائم إلى المذهب الاقتصادي، من خلال الاستعانة بالفقه المنظّم، أمرٌ ممكنٌ، والسبيل الوحيد إلى تحقيق هذه الغاية يكمن في تطبيق جميع القضايا الجزئية في كلّ واحد من هذه الأنظمة ـ (النظام الاقتصادي مثلاً) ـ على غايات المذاهب السياسية والاجتماعية الإسلامية، بالإضافة إلى التطبيق مع أهداف المذهب

الاقتصادي؛ تحصيلاً للغاية النهائية المتمثِّلة بالوصول إلى النموذج الإسلامي في إدراة المجتمع.

وفي ما يتعلَّق بموضوع التحليل الفقهي للعُمُلات الافتراضية يجب الالتفات إلى بُعْدَيْن من أبعاد الفقه، وهما: بُعْد المعاملات (الفقه الفردي)، وبُعْد الفقه الحكومي (فقه الأنظمة). وعليه ففي كلّ موضوعٍ اقتصادي يجب النظر ـ بالإضافة إلى التأثير الفردي ـ إلى الأثر الاقتصادي والاجتماعي العامّ لهذه المسألة أيضاً. وهذا يعني الرؤية الجامعة والشاملة للموضوعات والمسائل الاقتصادية؛ لكي تتحقَّق الغاية من إيجاد النظام الاقتصادي على أساس أهداف المذهب الاقتصادي. في ضوء ما تقدَّم يجب أن نعمل ـ في البحث الفقهي لماهية الاستخراج ـ أوّلاً على تحليل نوع الارتباط بين الناشرين لهذه العُمُلات وبين المستخرجين لها، لننتقل بعد ذلك إلى بحث نوع الارتباط القائم بين الأفراد المستخرجين.

ولهذه الغاية لا بُدَّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه من خلال البحث والتأمُّل الدقيق في ماهية الاستخراج يتَّضح أن الناشرين لهذه العُمُلات إنما يتقاضون غايتهم من خلال طلب عامّ يوجِّهونه إلى المجتمع، وهو أنه من خلال القيام بعملية الاستخراج، الذي يشكِّل المبنى لخلق وإيجاد هذه العُمُلات، يعملون ـ بالإضافة إلى الزيادة العَدَدية لهذا النوع من العُمُلات ـ على تحوُّلهم إلى قوام هيكل وبنية تلك العُمْلة (من قبيل: البِيتْكُويْن وسائر العُمُلات الأخرى)، وفي المقابل يحصلون على المكافأة التي هي من جنس ذات العُمُلات. لا بُدَّ من الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن إيجاد هذه العُمُلات سوف يستوجب بدَوْره الإقبال العامّ من قِبَل الناس على العُمْلة مورد الاستخراج أيضاً. ونتيجةً لذلك فإن البحث الفقهي في مورد هذه العُمُلات ـ بالإضافة إلى تحليل العلاقة الحقوقية بين اللاعبين في هذا المجال ـ يجب أن يتناول تأثير الاستخراج وانتشار هذا النوع من العُمُلات على الاقتصاد العامّ، وهيمنته على أسواق المعاملات التجارية أيضاً.

ونتيجةً لذلك فإن المخترعين لهذه العُمُلات إنما يعملون في الواقع على إيجاد إيجاب (إنشاء) عامّ، بهذا المضمون، وهو: إن كلّ شخص يؤيِّد المعلومات ذات الصلة بعمليّةٍ ما سوف يحصل على حقّ العمل في مقابل وحدة من العُمْلة المستَخْرَجة. وعندما

يقوم الشخص من خلال مقدّمات البرمجيات المرنة والبرمجيات الصُلبة بعمليات الاستخراج يكون في الواقع قد قَبِلَ بذلك الإيجاب العامّ، وعندما يقوم المستَخْرِج بتأييد عمليةٍ ما يُصبح مستحقّاً للحصول على حقّ العمل.

وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط الهامّة:

أوّلاً: إن ماهية استخراج العين، على الرغم من تعقيدها وصعوبتها، تقوم على أساسٍ من المنطق الرياضي والعلوم الأخرى، وإن تعقيد هذه الماهية لا يعني مجهوليّة أو غموض وإبهام عمليّات الاستخراج، الذي هو موضوع بحثنا في هذه المقالة، بل إن جهاتها وأبعادها وكيفياتها واضحة ومعلومة من قِبَل أهل الفنّ والاختصاص بشكلٍ كامل، وإنْ كانت الكيفية الدقيقة لهذه العمليات غيرَ واضحةٍ بالنسبة إلى الأشخاص المستَخْرِجين.

ثانياً: إن حقّ العمل المخصَّص لاستخراج هذه العُمُلات هو وحدة من ذات هذه العُمُلات. وبالتالي لو قلنا بالغموض والإبهام في مالية هذه العُمُلات، فإننا؛ بسبب عدم تشخيص ماليّة هذه العُمُلات بشكلٍ تفصيلي، سوف نواجه ماهيّةً إجمالية من حيث المالية بالنسبة إلى حقّ العمل أيضاً.

ثالثاً: من الممكن أن يكون إيجاب الخطاب صادراً إلى شخص معيّن أو إلى عامّة الناس. وفي الإيجاب العامّ تستوجب الإرادة الإنشائية إعلان الخطاب إلى جميع الناس، ويكون كلّ شخص ـ في مثل هذه الحالة ـ قادراً على قبول ذلك الإيجاب[١٦]. وقد عمد الفقهاء بدَوْرهم إلى القبول بالإيجاب العامّ في الجعالة أيضاً[١٧]، الأمر الذي يمكن من خلاله استنباط صحّة الإيجاب العامّ بالنظر إلى وجود الكثير من المعاملات في عصرنا الحاضر التي تقوم على الإيجاب العامّ، ولم يَرِدْ رَدْعٌ عنها أو إشكالٌ عليها من قِبَل الفقهاء المعاصرين، من قبيل: الشراء والبيع عبر الإنترنت والشبكة العنكبوتية.

وفي ما يلي سوف نتناول بالبحث استخراج العُمُلات الافتراضية على المستوى الجزئي في الفقه الفردي، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى بيان وتحليل هذه المسألة على المستوى الكلّي الاقتصادي في الفقه الحكومي.

تحليل الاستخراج في الفقه الفرديّ

١ـ الشركة المساهمة والشركة المدنيّة

قد يُقال في بيان الماهيّة العقدية للاستخراج وهذه العُمُلات: إن البِيتْكُويْن بمنزلة الشركة المساهمة، وإن المعدِّنين[١٨] بمثابة المساهمين. ونعتبر المستند الفقهي في ذلك عقد الشركة.

ولكنْ يبدو أن هذا القول يواجه إشكالاً من عدّة جهاتٍ.

إن الشركة التجارية: «عقدٌ بين شخصين أو عددٍ من الأشخاص، وبناءً على هذا العقد يأتي كلّ واحد من الشركاء برأس ماله إلى الشركة، بحيث تنحلّ ملكية كلّ واحد من الشركاء بنسبة مقدار رأس ماله، ويصبح مجموع رأس المال ملكاً لشخصٍ حقوقي (هو الشركة)، ويتمّ توزيع الربح والخسارة بحَسَب النسبة التي يتَّفق عليها الشركاء فيما بينهم»[١٩].

بالنظر إلى هذا التعريف وسائر التعاريف الأخرى يمكن التوصّل إلى أن تبديل الممتلكات من ملكية الأشخاص الحقيقيين [الشركاء] إلى ملكيّة الشخصية الحقوقية (الشركة) موضع اتفاقٍ في تعاريف الشركة التجارية؛ حيث يمكن التعبير عن هذه الخصوصية بوصفها الركن الأصليّ في تأسيس الشركة التجارية.

وفي مقام تطبيق تعريف الشركة التجارية على الشركة المساهمة ـ التي تقدَّمت الإشارة إليها في بداية البحث ـ يجب القول **أوّلاً**: إن المستخرجين ـ الذين يتمّ التعبير عنهم بوصفهم مساهمين في هذه الشركة ـ لم يقدِّموا في بداية الأمر أيّ شيءٍ ـ سواء أكان هذا الشيء نَقْدياً أو غير نَقْدي ـ إلى هذه الشركة الافتراضية، بل كلّ ما يقومون به لا يعدو أن يكون مجرَّد نشاطٍ منهم لغرض إيجاد العُمْلة المشفَّرة، من قبيل: البِيتْكُويْن؛ فإن تحقّق الهدف ـ بمعنى تأييد العمليات المنجزة ـ تدخل وحدة من هذه العُمُلات في ملكية المستَخْرِج. **وثانياً**: عندما تدخل وحدة من هذه العُمُلات في ملكية المستَخْرِج، بوصفها مكافأةً له أو حقّاً في العمل، فإنه يدخل في حقيبة المستَخْرِج، ولا يعود لسائر المستَخْرِجين حقّ في التصرُّف في حقيبة النقود هذه. **وثالثاً**: إن الشركة المساهمة شركة تجارية، وليست مدنية. ومن هنا فإن الاستناد إلى الشركة المدنية بوصفها عقداً معيّناً في القانون المدني، وكذلك الاستناد إلى المادّة العاشرة من هذا

القانون، لا وجه له؛ لأن الشركة المدنية بحَسَب تعريف الفقهاء عبارةٌ عن: «اجتماع حقوق المُلاّك في الشيء الواحد على سبيل الإشاعة»[٢٠]. وجاء في المادّة رقم (٥٧١) من القانون المدني تعريف هذا النوع من الشركة على النحو التالي: «اجتماع حقوق الملكية المتعدِّدة في شيءٍ واحد على نحو الإشاعة». وبالنظر إلى التعاريف التي تقدَّم بيانها تكون الإشاعة أثراً لعقد الشركة، ويكون المُلاّك المتعدِّدون متدخلين في موضوع الشركة عن طريق الإشاعة، وإن الاختلاف الرئيس بين الشركة المدنية والشركة التجارية يكمن في إيجاد الشخصية الحقوقية في الشركة التجارية، بخلاف ما عليه الحال في الشركة المدنية.

ونتيجةً لذلك لا تحدث ملكية للشركة الافتراضية (الشركة المساهمة البيتْكُويْن على سبيل المثال). وحيث لا تتحقَّق مثل هذه الملكية لا تحدث شركة مساهمة بالمعنى الحقيقي والواقعي لها. وبسبب عدم إشاعة حقوق المستَخْرِجين في مقدار معيّن من العُمْلة القابلة للاستخراج لن يكون تطبيقها على الشركة التجارية والمدنية أمراً مقبولاً.

٢ـ حيازة المباحات

من بين الافتراضات المذكورة لبيان ماهية الاستخراج حيازة المباحات. ببيان أن العُمُلات غير المستَخْرَجة؛ بوصفها أموالاً لها قابلية التملُّك بالقوّة، وليس لها مالكٌ خاصّ، يتمّ امتلاكها من قِبَل المستَخْرِجين بواسطة عملية الاستخراج. ولكي نحلِّل هذا الموضوع سوف نعمل في بداية الأمر على التعريف الفقهي والحقوقي لحيازة المباحات، وبيان أركانها وشرائطها، ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى بيان تطبيقها مع الفرض المذكور آنفاً:

قيل في بيان حيازة المباحات [ما مضمونه]: «إن المراد من المباحات (أو المباحات العامّة أو المباحات الأصليّة) ـ التي تُعَدّ قسماً من المشتركات ـ هي الثروات الطبيعية التي ليس لها مالكٌ خاصّ، ويشترك عامّة الناس في حقّ الاستفادة منها. لا يوجد أيّ مانعٍ شرعي من استثمارها أو امتلاكها بالشكل المتعارف، من قبيل: الأموال الضائعة، والمياه، والثُّرَع، والأشجار، وصيد البرّ والبحر، وما إلى ذلك»[٢١].

وكذلك جاء في المادّة رقم (١٤٦) من القانون المدني في تعريف حيازة المباحات: «حيازة التصرُّف ووضع اليد، أو إعداد أدوات التصرُّف والاستيلاء».

يجب القول: إن وضع اليد والاستيلاء فرع وجود المال بالفعل، الذي يكون موضوع الحيازة. وبعبارةٍ أخرى: إن حيازة المباحات تملُّكٌ للأموال الحرّة والمباحة (التي ليس لها مالكٌ)[٢٢]. وعليه فإن قبل التملُّك يجب أن يكون المال موجوداً بالفعل، ومن دون وجوده بالفعل لا تتحقَّق حيازةٌ في البين؛ لأن الركن المادي للحيازة، وهو التصرُّف ووضع اليد أو الاستيلاء على المال، إنما يتحقَّق من خلال إمكان التصرُّف والانتفاع وإعداد أدوات التصرُّف والاستيلاء.

في حين أنه بالنسبة إلى العُمُلات الافتراضية القابلة للاستخراج يجب القول: حتّى ما قبل الاستخراج ليس هناك وجودٌ لأيّ عُمْلةٍ. وبعبارةٍ أخرى: إن الاستخراج علّةُ خَلْق وإيجاد القِيَم القابلة للاستخراج، وحتّى ما قبل الاستخراج ليس هناك وجود للعُمْلة، ويكون التصرُّف والانتفاع منتفياً بالتَّبَع. وعلى هذا الأساس فإن تطبيق ماهية الاستخراج على حيازة المباحات يكون منتفياً تخصُّصاً.

٣ـ الجُعالة

الاحتمالُ الآخر المذكور في ماهية عمليات الاستخراج عقدُ الجُعالة.

وقد قال الفقهاء في بيان تعريف عقد الجُعالة: «صيغةٌ ثمرتها تحصيل المنفعة بعِوَضٍ، مع عدم اشتراط العلم فيهما؛ أي في العمل والعوض، ويجوز على كلّ عمل محلَّل مقصود، ولا يفتقر إلى قبولٍ لفظي، بل يكفي فعل مقتضي الاستدعاء به، ولا إلى مخاطبة شخصٍ معيّن»[٢٣].

وقال الإمام الخميني، في تحرير الوسيلة، في تعريف الجُعالة: «هي الالتزام بعِوَضٍ معلوم على عمل محلَّل مقصود، أو هي إنشاء الالتزام به، أو جعل عِوَضٍ معلوم على عمل كذلك، والأمر سهلٌ، ويقال للملتزم: الجاعل، ولِمَنْ يعمل ذلك العمل: العامل، وللعِوَض الجُعْل والجعلية. ويفتقر إلى الإيجاب، وهو كلّ لفظٍ أفاد ذلك الالتزام. وهو [أي الإيجاب] إما عامّ، كما إذا قال: «مَنْ رَدَّ دابّتي أو خاط ثوبي أو بنى حائطي ـ مثلاً ـ فله كذا»؛ وإما خاصّ، كما إذا قال لشخصٍ: إنْ رددْتَ دابتي ـ مثلاً ـ

فلك كذا». ولا يفتقر إلى قبولٍ، حتّى في الخاص»[٢٤].

بالنظر إلى هذه التعاريف يمكن بيان بعض النقاط حول مفهوم الجُعالة:

في الجُعالة لا يكون توجيه الخطاب إلى شخص بعينه ملاكاً في الصحّة، بل يكفي توجيه الخطاب إلى الأفراد غير المعيَّنين أيضاً، حيث يتمّ في الواقع إيجاب الجاعل على نحوٍ عامّ. وكلُّ شخصٍ يتقدَّم الآخرين في القيام بالعمل سوف يكون مستحقّاً للجُعْل (حقّ العمل).

إن الجُعالة لا تحتاج إلى قبولٍ لفظي، وبمجرّد القيام بالعمل ـ الذي هو موضوع الجُعالة ـ يكون القبول متحقّقاً.

طبقاً لكلام الشهيد الثاني لا تجب معلوميّة الأجرة في الجُعالة من جميع الجهات، وهذا ما ورد التصريح به في المادّة ٥٦٣ من القانون المدني أيضاً.

في الجُعالة، كما لا تُشترط معلومية الجُعْل من جميع الجهات، كذلك من الممكن أن تكون كيفيّات عمل موضوع الجُعالة مردَّدةً ومشتملةً على إجمالٍ.

إن العامل ـ طبقاً للمادّة رقم (٥٦٧) من القانون المدني ـ إنما يستحق الجُعْل إذا سلّم متعلّق الجُعالة أو قام به.

إن موضوع الجُعالة هو كلّ عملٍ يكون من الناحية العقلائية مشتملاً على منفعةٍ محلَّلةٍ ومشروعة. وقد وردت الإشارة إلى هذا المعنى في المادّة رقم (٥٧٠) من القانون المدني بالقول: إن الجُعالة على العمل غير المشروع أو على العمل غير العقلائي باطلة. وهي بحَسَب المعنى متطابقةٌ مع كلام الشهيد الثاني.

والآن، بعد الالتفات إلى بيان أبعاد ماهية الجُعالة، يجب القول: يوجد إيجابٌ عامّ من قِبَل المخترعين للعُمُلات الافتراضيّة ـ من قبيل: البِيتْكُويْن ـ، وهو قائمٌ على أخذ مكافأة (حقّ العمل) بإزاء الاستخراج. كما أن الاستخراج عبارةٌ عن عمليات ذات جهات فنّية معقَّدة. إن أكثر الأشخاص الذين يقومون بعملية الاستخراج لا يمتلكون معلوماتٍ كاملةً في ما يتعلَّق بالجزئيات والتفاصيل، وليس لديهم سوى علمٍ إجمالي عن كلّيات المسألة، إلاّ أن جزئيّات هذه العمليّة قد تمّ وضعها على أساسٍ من المنطق العقلائي، والرضا من قِبَل الأطراف، وتكون معلومةً عند أهل الفنّ نوعاً ما ومشخَّصة. وليس للمستَخْرِجين سوى العلم بنتيجة الاستخراج، الذي يعني خلق العُمْلة

الافتراضية، والحصول على المكافأة بإزاء هذه العملية. وفي الواقع فإنهم من خلال القيام بعملية الاستخراج يكونون في الواقع قد قبلوا بطلب إيجاب المخترعين.

وحلّ المسألة هو أن إيجاد البِيتْكُويْن ـ الذي يتمّ من طريق الاستخراج ـ أمرٌ اعتباري، وإن الأطراف الحقيقية لهذا الاعتبار؛ حيث تكون هذه العُمُلات مستَحْدَثة، لا يتمّ تشخيصها بشكلٍ كامل. وفي البيان الإجماليّ في مورد ماهية هذه العُمُلات من الناحية المالية والقيمة يجب القول: في ما يتعلَّق بقيمة مبادلةٍ ما إما أن يتمّ تعيينها على أساس أمرٍ واقعيّ؛ أو يتمّ اعتبارها على أساس موضوعٍ معيّن. وبالنظر إلى أن العُمُلات المشفّرة أمرٌ اعتباري تكون مسألة الاعتباريات وجذورها حائزةً للأهمِّية. وفي باب الاعتباريات يمكن القول: إن الاعتباريات والانتزاعيات تطلق على الأمور المتوقفة على وجود المعتبرين، من قبيل: الكلية، والجزئية، والشيئية. من الممكن أن يكون للاعتباريات منشأُ انتزاعٍ في الخارج، وقد لا يكون لها منشأُ انتزاعٍ في الخارج، وتكون من صنع الذهن الفعّال للإنسان فقط. وفي هذا الشأن ذهب الشهيد مطهَّري إلى تقسيم استعمال المفاهيم الاعتبارية في مختلف العلوم إلى قسمين، وهما:

أ. العلوم الاجتماعية: عندما يُقال في هذه العلوم: إن القوانين عبارةٌ عن سلسلة من الأمور الاعتبارية، أو يقال: إن الملكية أمرٌ اعتباري، فهذا يعني أن هذه الأمور عبارةٌ عن سلسلة من الأمور الاعتبارية. ولا مندوحة للإنسان في حياته الاجتماعية من بعض العقود والاعتبارات، وهذه الاعتبارات من صنع يد الناس أنفسهم.

ب ـ في الاصطلاح الفلسفي: يذهب الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن هناك نوعين من المفاهيم التي تعرض على ذهن الإنسان، وهما: **أوّلاً**: المفاهيم الموجودة في الخارج بشكلٍ مباشر. إن هذه المفاهيم تُؤخَذ من الأمثلة الخارجية، وتعرض على الذهن. **وثانياً**: المفاهيم التي لا وجود لها في الخارج، ويتمّ انتزاعها من مفاهيم أخرى موجودة في الخارج. إن هذه المفاهيم تصدق في الأشياء الخارجية، بَيْدَ أن المفهوم الموجود بشأنها لا يصدق، من قبيل: مفهوم الإمكان.

إن العلوم الاعتبارية، على الرغم من امتلاكها لموقعٍ قيِّم، إلاّ أنه لا يمكن إثباتها بالبراهين العقلية. إن العنصر الأهمّ في هذه العلوم هو كيفية اعتبار المعتَبر؛ حيث يُحدّد للمخاطبين محتوى ما يمتلكونه. وإن تحديد الاعتباريات في كلّ علمٍ

يجعل الإنسان قادراً على امتلاك تصوُّرٍ صحيحٍ عن ذلك العلم[٢٥].

والآن، يمكن القول: في باب صحّة المعاملات يجب أن تكون للعوضين منفعةٌ عقلائية معتبرة، بشرط أن لا يَرِدَ فيهما منعٌ شرعي؛ لأن الشارع قد ألغى الآثار المالية لبعض الأشياء التي يقيم العقلاء عليها معاملةً مالية؛ بمعنى أنها ليست مالاً حكماً، لا أن الشارع قد ألغى ماليّة بعض الأشياء بشكلٍ كامل. وبالنظر إلى ما تقدَّم ذكره فإن العُمْلة المشفَّرة نوعٌ من الاعتبار، وإن طريقة اعتبارها بحيث لا يكون لها ما بإزاء في الخارج. ومن هنا يجب أن يتمّ من الناحية الشرعية بحث هذه المسألة، وهي هل لهذه الطريقة من اعتبار المعتبر في هذا النوع من العُمُلات اعتبارٌ شرعي أم لا؟

وللإجابة عن هذا السؤال يجب القول: يؤكِّد الإمام الخميني على هذا الرأي، وهو أن تبلور المبادلات تارةً يكون بسبب ماليتها؛ وتارةً بسبب غرضٍ آخر. وعليه فإنه في المعاملات التي تشتمل على سائر المقاصد العقلائية (غير المالية) يمكن القول بصحّتها أيضاً[٢٦].

وعلى هذا الأساس فإن الذي يمكن استنتاجه هو أن ذات إحراز المالية ووجود القيمة الإجمالية، دون تحديد أطراف ماهية هذه العُمُلات، يعتبر كافياً في الجُعالة، وإن استخراج البيتْكُويْن يشتمل على جميع الشرائط الحاكمة على الجُعالة؛ لأن المخترعين لهذه العُمُلات من خلال الإيجاب العامّ يطلبون من المخاطبين غايتهم على نحوٍ ضمني، بأن يقوموا بعمليات الاستخراج ـ من خلال الاستفادة من منظومة البرامج الصلبة والبرامج المرنة ـ بإزاء الحصول على وحدة من هذه العُمُلات المشفَّرة. وفي المقابل فإن المستَخْرِجين عند مباشرة الاستخراج وتأييد العمليات يكونون قد قاموا بموضوع الجُعالة، وبذلك يستحقون الجُعْل. وفي هذا الخصوص ـ بالنظر إلى ما تقدَّم ذكره ـ فإن الغموض والإبهام في كمِّية وكيفيّة عملية الاستخراج وعدم العلم الدقيق بالجُعْل (وحدة من ذات هذه العُمُلات)، لا يُشكِّل مانعاً يحول دون القول بصحّة الجُعالة.

إنما الإشكالُ الوحيد الذي يمكن إيراده على صحّة الجُعالة ـ حيث يكون موضوعها هو استخراج العُمُلات المشفَّرة ـ، وعلى الرغم من كون الإبهام والغموض الإجمالي في الجُعْل لا يمنع الصحّة، هو أن هذا الموضوع متفرِّعٌ على مالية هذه العُمُلات المشفَّرة، وحتّى مع افتراض وجود المالية فإن قيمتها يجب أن تكون قابلةً للتقدير

والتقييم. وفي حال رفع هذين المانعين الواردين على هذه العُمُلات المشفَّرة لن يكون هناك شكٌّ في صحة عقد الجُعالة. وبعبارةٍ أخرى: إن الإبهام الإجمالي في الجُعل ليس مانعاً، وأما الإبهام الكلّي (الاستغراقي) فهو مانعٌ في المالية أو التقييم قطعاً. وهذا المانع موجودٌ في جميع العقود، الأعمّ من المعيّنة وغير المعيّنة. وفي حال عدم رفع هذا الإشكال سوف تكون عمليات الاستخراج باطلةً، ولن تكون قابلةً للانطباق على أيّ عقدٍ صحيحٍ آخر. ببيان: إنه في بعض العُمُلات المشفَّرة ـ من قبيل: البِيتْكُويْن ـ هناك احتمال أن نواجه وَهْم المالية، من قبيل: الشخص الذي يشتري عُمْلةً مغشوشة بَدَلاً من العُمْلة الأصلية والحقيقية، فعندما يُكتشف أنها عُمْلة زائفة لن تكون لها أيّ قيمة مالية. وكذلك بالنسبة إلى البِيتْكُويْن؛ إذ هناك احتمال أن نواجه وَهْم النقود. وفي هذه الحالة لن يكون للجُعل ماليّةٌ أيضاً، وسوف تكون الجُعالة باطلةً أيضاً.

تحليل الاستخراج في الفقه الحكوميّ

بغضّ النظر عن مسائل الفقه الفردي، ولو افترَضْنا إمكانية تعريف استخراج العُمُلات الافتراضية في ضوء عقد الجُعالة، دون أن يَرِدَ عليها إشكالٌ فقهي من هذه الناحية، يجب بحث الأبعاد العامّة وسيادة هذه الظاهرة في النظام الاقتصادي؛ كي لا يؤدّي الحكم بحلّية استخراج العُمُلات الافتراضية على المستوى الفردي إلى حدوث الفساد والضَّرَر في منظومة الاقتصاد بشكلٍ عامّ، وعلى المستوى الحكومي، ولا يؤدّي ذلك إلى نقض الأصول والقواعد الإسلامية. ولهذه الغاية سوف نبحث ونحلّل في الفقرات الآتية الأبعادَ والجوانبَ الاقتصادية العامة لعمليّة الاستخراج:

إن عدم المركزية في إيجاد وخلق النقود في يد السلطات والحكومات (الدول والمصارف الحكومية) هو الغاية الرئيسة من إبداع هذا النوع من العُمُلات المشفَّرة، ومن بينها: البِيتْكُويْن. وهذا هو الوصف الغالب على هذه العُمُلات. ومن هنا، وبالنظر إلى هذه الغاية وتحقُّقها على الصعيد العملي، سنشهد مع انتشار هذه العُمُلات تراجعَ دَوْر الدُّوَل والحكومات في إيجاد النقود، وممارسة السياسات النَّقْديّة على المدى القصير. كما سوف نشهد تهميش وإبعاد الدُّوَل والحكومات عن مسرح عمليات إيجاد النقود على المدى البعيد أيضاً. وهذا يعني من الناحية العملية إحداث تغييرٍ جَذْريّ في

القوّة الاقتصادية للدولة ـ التي تنتظم بواسطة مختلف الأدوات والوسائل الماليّة، ومن بينها: السياسة النَّقْدية ـ، ويتراجع دَوْرها الرقابي على سوق الأموال والنقود. وكما لا يخفى فإن هناك ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بين تراجع سلطة الدولة في الرقابة والإشراف على المجال الاقتصادي وبين انحسار السلطة والقوّة السياسيّة لهذه الدولة، وهذا يعني تراجع قوّة الحكم والسلطة. إن هذا التحليل يعني إيجاد مفهومٍ جديد للدولة في المستقبل، أو أن هذا الأمر سوف يكون بديلاً آخر للدولة في ما يتعلَّق بالماهية الحقوقية.

وعليه، لو كان قيام الحاكمية والسلطة المركزية أمراً عقلائيّاً، وكان في استخراج العُمْلة الرقميّة تراجعٌ لسلطة الحكومة وقوّتها؛ لأيّ سببٍ كان، بما في ذلك انحسار القوّة الاقتصادية للدول بسبب التحوُّل في ماهيّة إنتاج النقود، فسوف يكون هذا الاستخراج ممنوعاً ومحرَّماً؛ استناداً إلى قاعدة حفظ النظام. إن هذه النتيجة تستنبط من الافتراض القائل بعقلائية وجود الحكومة والدولة، على ما سيأتي شرحه وتوضيحه. ثمّ لو كانت ماهية ذات الاستخراج تتعارض مع القواعد العامّة الناظرة إلى الاقتصاد الإسلامي، ومنها: مفاهيم مثل: العدالة، فسوف تكون هذه مسألةٌ أخرى، وسوف يكون هذا الأمر بدَوْره منهيّاً عنه، ويكون محرّماً؛ بسبب الإخلال في النظام الاقتصادي. ومن ناحيةٍ أخرى لو أدّى انتشار استخراج العُمُلات الافتراضية إلى إضعاف سيادة الحكومة الإسلامية من جهة القوى الاقتصادية الكبرى والكافرة، وكانت نتيجة ذلك إضعاف الاقتصادات الصغيرة على يد الكفّار، سوف يكون هذا الأمر منهيّاً عنه؛ بقاعدة نَفْي السبيل، وحفظ النظام أيضاً.

ومن الجدير ذكره أيضاً أن من بين الفرص المترتِّبة على العُمُلات الافتراضية القابلة للاستخراج أنها في تصميم آلياتها الفنية وخوارزميتها تحتوي على هذه الإمكانية، وهي أننا بواسطة استخراج العُمُلات الافتراضية نستطيع الحيلولة دون إيجاد النقود الآنية والمؤقَّتة من قِبَل الحكومات والمصارف المركزية (الحكومية). وإن هذا الأمر سوف يؤدّي إلى تحكيم الدعائم والقواعد النَّقْدية. وفي هذه الحالة سوف يعمل استخراج العُمُلات الافتراضية على الحيلولة دون التدخُّل المضرّ من قِبَل الدولة. ومن هنا يمكن لهذه المسألة أن تكون واحدةً من محاسن ومزايا الاستخراج وإضفاء

الاعتبار على العُمُلات الافتراضية؛ لأن التدخُّل الاعتباطي من قِبَل الدولة يؤدّي إلى تغيير الموضع الصحيح للنقود، بوصفها همزةَ وصلٍ للتبادل بين الطرفين أو الأطراف، أو هي وسيلة للحفاظ على القيمة، فينبغي لذلك أن تحظى بالثبات المحدَّد. وممّا يُروى عن الإمام زين العابدين عليه السلام في بيان ضرورة أن تحتفظ النقود بدَوْرها والإيفاء بمهمّتها قوله: «ولا تحرفه [يعني المال] عن مواضعه [الخاصّة به]، ولا تصرفه عن حقائقه»[٢٧]. وعليه، لا بُدَّ في التحليل الفقهي والإسلامي لاستخراج العُمُلات الافتراضية من بحث وتحليل هذه النقاط، بالنظر إلى مختلف مصادق العُمُلات.

وبالنظر إلى هذه المقدّمة سوف نعمل، في مقام التحليل الفقهي ـ الحقوقي، على بحث ماهية الاستخراج في قسمين مستقلّين:

بحث ماهية الاستخراج في الأحكام الثانويّة وقاعدة نَفْي الضَّرَر وحفظ النظام

لكي نبحث الموضوع بشكلٍ دقيق يتعيَّن علينا القول من باب المقدّمة: إن وجود الحكومة ـ استناداً إلى الكثير من الأدلة ـ يعتبر أمراً ضرورياً، وبالنظر إلى ذلك فإن الحكومة الإسلامية يجب أن تعمل على تطبيق القانون، وأن تعمل على صيانة وحماية القواعد والأصول الإسلامية، وفي هذا السياق يجب أن تعمل الحكومة على دعم وتعزيز كلّ ما من شأنه أن يقوّي هذا الواقع؛ وفي المقابل يجب العمل على إضعاف كلّ ما من شأنه أن يُضعف هذه الحالة؛ لأن الحكومة الإسلامية إنما يتمّ تأسيسها من أجل تطبيق القوانين الإسلامية، وحماية المعايير والموازين الإسلامية أيضاً.

وفي ضوء ما تقدَّم فإنه يمكن أن يتمّ التخطيط للعُمُلات الافتراضية القابلة للاستخراج بحيث تؤدّي إلى إضعاف الحكومة الإسلامية، كما يمكن التخطيط لها بحيث تحول دون التدخُّل المضرّ والاعتباطي للحكومات الإسلاميّة. لو أدّى انتشار العُمْلة الافتراضية الأجنبية ـ العُمْلة التي تمّ صنعها من قِبَل المؤسَّسات والأشخاص من خارج الحكومة الإسلامية، وتدخل إلى النظام الاقتصادي لتلك الحكومة من خارج حدود الحكومة الإسلامية ـ في المجتمع الإسلامي إلى تقوية السيادة النَّقْدية وممارسة سياسة القبض والبسط النَّقْدي في تطبيق القواعد والأصول الإسلامية يجب العمل على دعم تلك العُمْلة واستخراجها في الحكومة الإسلامية. وفي المقابل لو أدّى انتشار العُمْلة

المذكورة إلى إضعاف قدرة الحكومة الإسلامية في تطبيق القوانين الإسلامية فيجب المنع من استخراجها. وعلى هذا الأساس؛ وبالنظر إلى اختلاف مصاديق العُمُلات الافتراضية، يجب بحث كلّ واحد منها بشكلٍ مستقلّ في إطار تحليل الشرط المذكور.

ولبحث ماهية الاستخراج من حيث الأحكام الثانوية يجب القول: في باب التحليل الفقهي ـ الحقوقي علينا أن نرى ـ بغضّ النظر عن صحّة أو عدم صحّة الأحكام الخاصّة بماهيّةٍ ما من حيث الأحكام الأوّلية ـ هل هناك مانعٌ من حيث الأحكام الثانوية عن تلك الماهية؟

ومن الجدير ذكره أن الأصوليين قد اختلفوا فيما بينهم حول ما إذا كان تعلُّق الأحكام الثانوية يؤدّي إلى تغيير الأحكام الأوّلية. ولكنْ بالنظر إلى تعريف الأحكام الثانوية يجب القول: إن عروض العناوين الثانوية على الأحكام الأولية مؤقّتٌ. ومع ارتفاع فعلية العناوين الثانوية تجري الأحكام الأولية. وقد قال الإمام الخميني في هذا الشأن: «إن العناوين الثانوية، كالشرط والنذر والعهد، إذا تعلَّقت بشيءٍ لا تغير حكمه، فإذا نذر صلاة الليل أو شرط فعلها على غيره لا تصير الصلاة واجبةً، بل هي مستحبّةٌ، كما كانت قبل التعلُّق، وإنما الواجب هو الوفاء بالشرط، ومعنى وجوبه لزوم الإتيان بها بعنوان الاستحباب، فالوجوب متعلّق بعنوانٍ، والاستحباب بعنوانٍ آخر، ولا يعقل سراية الحكم من أحد العنوانين إلى الآخر، والمصداق المتحقّق في الخارج ـ أي مجمع العنوانين ـ هو مصداقٌ ذاتي للصلاة وعَرَضي للنذر، ولا يجعلها النذر متعلّقة لحكمٍ آخر، وكذا الحال في الشرط»[٢٨].

ومن بين العناوين الثانوية التي تحظى بالسهم الأكبر من عروض الأحكام الأوّلية يمكن الإشارة إلى حفظ النظام الإسلامي، وقاعدة نَفْي الضَّرَر، والإكراه، والاضطرار، والتقيّة. ونتيجةً لذلك لو توصَّلنا في مقام تحليل ماهية استخراج العُمْلة الافتراضية إلى أن الضَّرَر الناشئ من تركيز سيادة النقود يؤدّي إلى تضعيف الاقتصاد، ويؤدّي تَبَعاً لذلك إلى إضعاف النظام السياسيّ للحكومة الإسلاميّة، فإنه بناءً على الحكم الثانوي عندما تكتسب عمليات الاستخراج ـ التي تؤدّي إلى إيجاد العُمْلة الافتراضية ـ آليّةً تستتبع صفة إضعاف النظام الإسلاميّ فإن عملية استخراج تلك

العُمْلة سوف تقع مورداً للنهي بالحكم الثانوي تحت عنوان «قاعدة حفظ النظام»، و«قاعدة نَفْي الضَّرَر».

ومن الجدير ذكره أنه بالنظر إلى أن الغاية في خصوص العُمْلة الافتراضية، البِيتْكُويْن بالتحديد، هو عدم مركزيّة موضوع سيادة النقود، وإلغاء عنصر السيطرة والإشراف عليها من قِبَل الحكومات، وإن هذه الغاية هي المتَّبَعة حالياً، يمكن القول: إن انتشار هذه العُمْلة في المجتمع الإسلامي سوف يتعارض مع أصل الحاكمية النَّقْدية للحكومة الإسلامية في النظام الاقتصادي للإسلام، الأمر الذي يؤدّي إلى الهَرَج والمَرَج الاقتصادي، ويخالف الأدلة العقلية والنقلية المذكورة.

ارتباط استخراج العُمُلات المشفَّرة بمفهوم العدالة في النظام الاقتصاديّ

من المسائل العامّة الأخرى في النظام الاقتصادي الإسلامي بحث العدالة. هناك في الفقه الحكومي أصولٌ ومعايير كثيرة، وتُعَدّ إقامة العدالة إحدى أهمّ تلك الأصول والمعايير. وبعبارةٍ أخرى: إن نظام التوزيع العادل للثروات والأرباح يندرج تحت مجموعةٍ من النُّظُم الاقتصادية في الإسلام. ولذلك تقع تحت تأثير أصوله ومبانيه وأهدافه. ومن ناحيةٍ أخرى فإن هذا النظام يرتبط بسائر الأنظمة المجاورة له ـ (الإنتاج والاستهلاك وما إلى ذلك) ممّا يندرج تحت مجموعاتٍ أخرى من النُّظُم الاقتصادية للإسلام ـ ارتباطاً خاصّاً. إن نظام التوزيع العادل ـ بوصفه نظاماً ـ يشتمل بدَوْره على أجزاء وروابط وغايات خاصّة به. وفي الأنظمة الإلهية، بالنظر إلى الرؤية التوحيدية وعلم الكلام، يتمّ تعيين روابط النظام وأهدافه من قِبَل الله العالم والقادر وخالق النظام الأحسن في الخلقة. وعلى هذا الأساس، يتمّ تحديد ضوابط وغايات النظام العادل للتوزيع من طريق الوَحْي أيضاً[٢٩].

كما أن آلية العدالة التوزيعية للثروة تنشأ من مفهوم العدالة الاجتماعية، والتي قيل في تعريفها: «إن العدالة الاجتماعية عبارةٌ عن توفير الظروف المتساوية للجميع، ورفع الموانع عن الجميع على السواء»[٣٠]. قال الله تعالى: ﴿**كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾ (الحشر: ٧). وقال العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «أي إنما حكمنا في الفَيْء بما حكمنا؛ كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم، والدُّولة ما

يُتداول بين الناس، ويدور يداً بيدٍ»[٣١].

بالنظر إلى ما تقدّم بيانه باختصارٍ، فإن كلّ مؤسسةٍ تروم الدخول في النظام النَّقْدي للإسلام وتوزيع ثرواته، بأيّ آليّةٍ كانت، يجب أن تنسجم مع القضايا العامة للنظام الاقتصادي في الإسلام. وفي غير هذه الحالة إنما يجوز لها القيام بنشاطاتها الخاصّة إذا تمّ رفع الموانع والمحاذير.

وبعد بيان هذه المقدّمة يجب أن نرى هل يمكن لاستخراج العُمُلات الافتراضية أن يحقّق العدالة ـ التي يتمّ التأكيد عليها في الإسلام ـ بالنسبة إلى توزيع الثروة أم لا؟

وللإجابة عن هذا السؤال ـ كما أوضَحْنا سابقاً ـ يجب القول: إن آلية أكثر العُمُلات الافتراضية القابلة للاستخراج ـ من قبيل: البِيتْكُويْن ـ قد تمّ تصميمها بحيث تتعلّق جائزة ومكافأة الاستخراج بعد مدّةٍ محدّدة، من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى ـ على سبيل المثال ـ في نموذجٍ واحد، وهو البِيتْكُويْن طبقاً لتصميمه منذ بداية إنتاجه عام ٢٠٠٩ فصاعداً، كان يمكن استخراج المزيد من البِيتْكُويْن باستهلاك القليل من الوقت والطاقة، ولكنْ بمرور الوقت أخذت عملية الاستخراج تستغرق طاقةً أكبر، ووقتاً أكثر، وفي المقابل كانت المكافأة تنخفض؛ لأن مكافأة الاستخراج في البِيتْكُويْن تنخفض بعد كلّ ٢١٠ ألف كتلة ـ (أربع سنوات تقريباً) ـ إلى النصف. ففي بداية انطلاقة البِيتْكُويْن كانت الجوائز تصل إلى ٥٠ بِيتْكُويْن، وبعد أربع سنوات انخفضَتْ الجوائز إلى ٢٥ بِيتْكُويْن، وحالياً تمّ تحديد جائزة استخراج كلّ كتلة بما يعادل ١٢.٥ بِيتْكُويْن. كما أن آلية البِيتْكُويْن قد تمّ تصميمها بحيث تتعقَّد المعادلة بمرور الوقت، وزيادة أعداد المستَخْرِجين، وارتفاع قدرة المعالجة في الشبكة، وأصبح حلّ المعادلة بحاجةٍ إلى كلفةٍ وطاقةٍ أكبر[٣٢].

وعلى هذا الأساس، فإننا في تصميم العُمْلة الافتراضية (البِيتْكُويْن) نشهد بمرور الأيام زيادة في صعوبة وتعقيد الخوارزميات الماثلة أمام حلّ المعادلات، من أجل الحصول على المكافآت، ولكي نتمكَّن من حلّ هذه المعادلات سوف نحتاج إلى أجهزة استخراج عملاقة، وإن تكلفة هذه الأجهزة باهظةٌ للغاية. ونتيجة لذلك لا يمكن استخراج العُمُلات المشفَّرة والحصول عليها لغير الأشخاص الأغنياء والمؤسَّسات ذات الثراء الفاحش. وبعبارةٍ أخرى: إن العُمْلة الافتراضية لا تصل إلاّ إلى أصحاب رؤوس

الأموال الكبيرة جدّاً، وبذلك سوف يكون هناك تمركزٌ في عملية الاستخراج. والشاهد على ذلك أننا بعد مرور عقدٍ من الزمن على اختراع البِيتْكُويْن نشهد تمركزاً في استخراج هذه العُمْلة الافتراضية. وطبقاً للإحصاءات الراهنة فإن ما يزيد على ٨٥٪ من القدرة على استخراج البِيتْكُويْن هي اليوم في متناول تسع شركات كبرى في الصين والولايات المتَّحدة الأميركية فقط، حيث تسمّى هذه الشركات بأحواض الاستخراج. ومن هنا فإن هذا التمركز في الاستخراج يُعَدّ نوعاً من التمركز في الثروة، وهو مخالفٌ لنظام توزيع الثروة الذي ذكرناه آنفاً.

ومن الجدير ذكره ـ بطبيعة الحال ـ أنه بالنظر إلى قابليات العُمُلات الافتراضية هناك إمكانية لإيجاد عُمُلات افتراضية بآليّاتٍ مختلفة، حيث لا تشتمل على مشاكل تضرّ بعدالة التوزيع، ويكون استخراجها جائزاً من الناحية الفقهية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لو لم يكن هناك في إيجاد العُمْلة الافتراضية مع زيادة تعقيد الشبكة ارتباطٌ مباشر بين ارتفاع قدرة المعالج واحتمال تأييد العملية فلن يكون هناك مشكلة في العدالة والتمركز في الاستخراج، ولا يكون هناك مانعٌ من استخراج تلك العُمْلة الافتراضية.

وفي الخلاصة يجب القول: إن وجود نقاط الضعف المذكورة في البِيتْكُويْن لا يعني النَّفْي التامّ والكلّي للفرص الناشئة من العُمُلات الافتراضية، بل على الرغم من وجود نقاط الضعف في العُمُلات الافتراضية القابلة للاستخراج وما إلى ذلك يجب النظر إلى هذه الماهية المستَحْدَثة بوصفها فرصةً.

النتيجة

لقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى تحليل مشروعية الأرباح الناتجة عن استخراج العُمُلات الافتراضية. إن ماهية الاستخراج ـ بالنظر إلى الشقوق المختلفة التي تقدَّم بيانها من الناحية الفقهية ـ من حيث الإبهام والغموض في الموضوع محلّ إشكالٍ، وبالنظر إلى هذا النقص تكون الماهية الفعلية لاستخراج بعض هذه العُمُلات الافتراضية محكومةً بالنهي الشرعي. وحتّى في عقد الجُعالة ـ الذي يحظى بمرونةٍ أكبر بالقياس إلى سائر العقود الأخرى ـ نواجه مشكلةً من ناحية الإبهام والغموض

العامّ في مالية أصل البِيتْكُويْن وجعل الاستخراج. ومن هنا يمكن القول:

- إن آلية الاستخراج يتمّ التعريف بها في نظام الكسب والعمل الإسلامي ضمن إطار عقد الجُعالة، ولا موضع هنا لعقد المشاركة والشراكة.

- بالنظر إلى كثرة المصاديق المختلفة للعُمُلات الافتراضية يجب العمل على تطبيق حكم استخراج كلّ عُمْلة افتراضية على الأصول والقواعد الإسلامية بشكلٍ مستقلّ. وفي هذا الإطار إذا كانت المكافأة - التي تدفع في مقابل نشاط استخراج العُمْلة الافتراضية - تُعَدّ أمراً افتراضياً من زاوية الفقه الفردي، حيث لا يكون لها ما بإزاء في النظام الاقتصادي، وتكون اعتباراً غير معتبرٍ، لا تنعقد الجُعالة. وكذلك من ناحية الفقه الحكومي إذا أدّى نشاط استخراج العُمُلات الافتراضية إلى تقوية الحكومة الإسلامية في تطبيق الأصول والقواعد الإسلامية كان هذا النشاط جائزاً، ويجب العمل على دعمه وحمايته؛ وفي المقابل فإن استخراج العُمُلات التي تؤدّي إلى استيلاء الأنظمة السلطوية على الحكومة الإسلامية لا يكون جائزاً.

إن استخراج العُمْلة الافتراضية (البِيتْكُويْن)؛ بسبب أهدافها وآلياته الفنِّية والتقنية - بوصفها عاملاً مساعداً وداعماً لنظامٍ نَقْديّ يخرج فيه إيجاد النقود وقوّة سيادة النَّقْد عن سلطة وسيادة الحكومة الإسلاميّة - قد يؤدّي في النظرة العامة إلى استيلاء الأنظمة السلطوية على الحكومة الإسلامية، فلا يكون جائزاً من هذه الناحية.

يرى كُتّاب هذا المقال أن هذا الحكم لا يعني تجاهل مزايا العُمُلات الافتراضية، وأن يشتمل على نهيٍ شرعي دائم ومطلق عن ماهية استخراج جميع العُمُلات، بل إن قابلية تطابق الفقه مع المسائل المستَحْدَثة يأخذ بنا نحو هذا الموضوع، وهو أنه تَبَعاً لرفع هذه النواقص سوف يتغيَّر الحكم بما يتناسب مع تغيُّر ذلك الموضوع أيضاً. ونتيجةً لذلك يجب أن نسعى إلى الكشف عن مختلف الأساليب التي يمكنها إضفاء القيمة على الماهية الناشئة من عملية الاستخراج، وإن النموذج الإيجابي القائم على الأدوات والتقنيات الحديثة والمتطوِّرة أمرٌ ممكن.

الهوامش

(1) See: Satoshi Nakamoto, 2009, «Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System», in: https://bitcoin.org/bitcoin.pdf.

(٢) (دراسة حول النقود والبِيتْكُوِيْن في ضوء القوانين الإسلامية والاقتصاد).

(3) See: Mufti Faraz Adam, 2017, «Money and Bitcoin According to Islamic Law and Economics», in:
https://www.scribd.com/document/383062046/A-Research-on-Money-and-Bitcoin

(4) See: Abu-Bakar, Mufti Muhammad, 2018, «Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain», in:
https://blossomfinance.com/bitcoin-working-paper.

(٥) (بحث فقهي في النقود الافتراضية).

(٦) (التحليل الفقهي لآلية عمل النقود المشفّرة، البِيتْكُوِيْن أنموذجاً).

(٧) انظر: محسن خردمند، «بررسي فقهي استخراج ومبادله رمز ارزها با تمركز بر شبكه (بيت كوين)» (دراسة فقهية في استخراج ومبادلة الأموال المشفَّرة مع التركيز على شبكة «البِيتْكُوِيْن»)، مجلة معرفت اقتصاد إسلامي، العدد ٢٠: ١٠٩ ـ ١٢٤، ١٣٩٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٨) سلسلة الكتل (Blockchain): قاعدة بيانات موزّعة، تمتاز بقدرتها على إدارة قائمة متزايدة باستمرار من السجلات المسمّاة كتلاً (block)، وتحتوي كلّ كتلةٍ على الطابع الزمني ورابط إلى الكتلة السابقة، وقد تمّ تصميم سلسلة الكتل بحيث يمكنها المحافظة على البيانات المخزّنة فيها، والحيلولة دون تعديلها. ولهذا النظام تداعيات عميقة على النظام الاقتصادي العالمي، بما فيها الاستغناء عن الوسطاء وإتمام المعاملات التجارية دون وسيطٍ، مما يؤثّر أيضاً على مجريات التجارة العالمية كما نعرفها اليوم. (المعرِّب).

(9) See: Satoshi Nakamoto, 2009, «Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System», in: https://bitcoin.org/bitcoin.pdf.

(١٠) انظر: المصدر السابق نفسه.

(11) Nodes.

(١٢) إثبات العمل (Proof of Work): هو النظام المتَّبع في شبكة تعدين البِيتْكُوِيْن، ويُعْرَف اختصاراً بـ (PoW)؛ أي الشبكة التي تقوم بالتحقُّق من معاملات البِيتْكُوِيْن، ويحصل الأفراد بها على مكافأة لقاء قيامهم بهذا العمل. (المعرِّب).

(13) See: Davidson, Sinclair & de-Filippi, Primavera & Potts, Jason, 2016, «Economics of Blockchain», Public Choice Conference, Fort Lauderdale, United States. ff10.2139/ssrn.2744751ff. P. 5.

(14) See: Wright, Aaron & De Filippi, Primaveram, 2015, «Decentralized Blockchain Technology and the Rise of Lex Cryptographia», in:

https://www.intgovforum.org/cms/wks2015/uploads/proposalbackgroundpaper/SSRNid2580664.pdf.

(15) Bitcoin Tokem.

(١٦) انظر: ناصر كاتوزيان، قواعد عمومي قراردادها ١: ٢٨٢، شركت سهامي انتشار، طهران، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٧) انظر: الشيخ محمد بن حسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ٣٢٥ ـ ٣٦٣، نشر مرتضوي، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٨) تأتي كلمة المعدِّنين هنا من عملية التعدين في عملية استخراج البِيتْكُويْن وما يصاحبها من صعوبات وتعقيدات، وهي عملية تتأثَّر بإجمالية الطاقة التعدينية؛ فكلما زاد عدد المعدّنين (Miners) لعملة البِيتْكُويْن تزداد الطاقة التعدينية، وبالتالي تزيد صعوبة التعدين. (المعرِّب).

(١٩) انظر: محمد رضا توكلي، مختصر حقوق تجارت (مختصر حقوق التجارة): ٨١، نشر مكتوب آخر، طهران، ١٣٩٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٠) المحقِّق أبو القاسم الحلي، شرائع الإسلام: ٣٧٤، نشر استقلال، طهران، ١٤٠٩هـ.

(٢١) انظر: السيد محمد باقر الصدر، خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي ١: ٢٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٩هـ.

(٢٢) انظر: فرهاد بيات وشيرين بيات، شرح جامع قانون مدني (الشرح الجامع للقانون المدني): ٩٣، نشر أرشد، طهران، ١٣٩٨هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٣) الشهيد الثاني زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (حاشية كلانتر) ٤: ٣٤، دار نشر الدينية، النجف، ١٣٨٦هـ.

(٢٤) السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٦٦٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.

(٢٥) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٥: ٣٦٢، انتشارات صدرا، قم، ١٣٧٦هـ.ش.

(٢٦) انظر: السيد روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع: ١٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٢١هـ.

(٢٧) حسن بن عليّ ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول: ١٩١، نشر بصيرتي، قم، ١٣٩٤هـ.ش.

(٢٨) السيد روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع ٥: ١٧٣.

(٢٩) انظر: حسين عيوضلو، نظريه اي در تبيين مباني نظري توزيع ثروت ودرآمد در نظام اقتصادي اسلام (نظرية في تفسير المباني النظرية لتوزيع الثروات والأرباح في النظام الاقتصادي للإسلام): ٨٧، پژوهشكده اقتصاد دانشگاه تربيت مدرس ومعاونت أمور اقتصادي، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٠) انظر: مرتضى مطهَّري، يادداشت ها (خاطرات) ٦: ١٦٧، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣١) انظر: العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ١٧٩، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

(32) See: Satoshi Nakamoto, 2009, «Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System», in: https://bitcoin.org/bitcoin.pdf: Franco, Pedro, 2104, Understanding Bitcoin: Cryptography, Engineering and Economics (The Wiley Finance Series), Wiley; 1 edition, The Wiley Finance Series (Book 1).

«البِيتْكُويْن»
دراسةٌ فقهيّةٌ وحقوقيّةٌ

أ. هانية ميرزائي(*)
د. محمد روشن(**)
د. مصطفى مظفري(***)
ترجمة: مرقال هاشم

مقدّمةٌ

لقد قام تطوُّر شكل النقود في المراحل المختلفة من التاريخ على أساس حاجة الإنسان وآليّة النقود وأدائها. لقد وصلت النقود في مسارها التكاملي إلى مرحلةٍ تجرَّدَتْ فيها عن إطارها التقليدي والفيزيقي، وأخذت تلعب دَوْرها في الاقتصاد الراهن على شكل عُمُلات افتراضية؛ تسهيلاً للمشاريع والأعمال التجارية في العالم المعاصر، وإبرام العقود، والبيع والشراء دون حضور الوسائط، وإشراف الدُّوَل والحكومات.

بناءً على تعريف البنك المركزي الأوروبي[1]، تُعَدّ العُمْلة الافتراضية نوعاً من النقود الرقمية غير الرسمية، والتي يتمّ ضبطها والسيطرة عليها عادةً من قِبَل المتعاملين بها، والتي تكون مقبولةً من قِبَل أعضاء المجتمع الافتراضي الخاصّ، ويتمّ تداولها فيما بينهم. ومن الناحية الماهوية تختلف العُمُلات الافتراضية عن سائر أنواع العُمُلات (النقود التقليدية، والنقود الإلكترونية) في الغاية والقيمة الأسمى والأساسية للنقود. إن الغاية الأوّلية من اختراع العُمُلات الافتراضية هي استعمالها في العالم الافتراضي، ومن

(*) طالبةٌ في مرحلة الماجستير في قسم الحقوق في جامعة طهران.
(**) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الحقوق في جامعة الشهيد بهشتي، طهران.
(***) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الحقوق في جامعة الشهيد بهشتي، طهران.

أجل المقاصد الافتراضية، وإنْ كانت في تطوُّراتها وتحوُّلاتها اللاحقة ترتبط بمنشأ النقود التقليدية والنقود الإلكترونية، ومن هذه الناحية تهدف إلى الدخول في العالم الحقيقيّ أيضاً[٢].

إن البِيتْكُويْن نوعٌ من العُمُلات الافتراضية التي تستند إلى الأصول المشفَّرة؛ بقصد إضفاء الاعتبار على العمليات، في حين ليس له منظومةُ سيطرةٍ مركزيّة، ولا تتمّ إدارته من قِبَل أيّ منظّمةٍ أو مؤسّسةٍ حكومية. وفي الحقيقة فإن البِيتْكُويْن هي أوّل منظومة للدفع الرقمي التامّ وغير المركزي في العالم، دون الحاجة إلى المصارف والبنوك المركزية. لقد تمكَّن مخترعو البِيتْكُويْن في مدّةٍ قصيرة من تحويل هذه الفكرة إلى واقعٍ مؤثِّر في عالم الاقتصاد ومراكز وضع السياسات الاقتصادية؛ بحيث انتشرَتْ في الفضاء الافتراضي سريعاً، وعلى نطاقٍ واسع، وتمنح المستخدمين إمكانية القيام بعملية انتقال النقود غير القابلة للاسترجاع، من دون أيّ واسطةٍ. وفي السنوات القليلة الماضية ارتفعَتْ قيمة البِيتْكُويْن في الأسواق العالمية من مئات الدولارت إلى آلاف الدولارات، وسرعان ما تمكَّنَتْ من الحصول على مكانةٍ جيّدة في الكثير من البلدان المختلفة، ومنها: اليابان، والولايات الأمريكية المتَّحدة، وكوريا الجنوبية. وتحظى بالمقبولية بوصفها طريقةً مسموحاً بها في الدفوعات المالية. ومع انتشار البِيتْكُويْن، وارتفاع عدد المستخدمين، تمّ العمل على توظيف أدواتٍ ماليّةٍ جديدة في خصوص البِيتْكُويْن، وفي عام ٢٠١٠م تبلور عقد البيع الاستقراضي، وكذلك عقود اختيار الشراء والبيع بين المستخدمين للبِيتْكُويْن.

وتكمن المسألة الأهمّ في خصوص مشروعية العُمُلات الافتراضية في تقبُّلها ودخولها إلى العالم الحقيقي، وعدم السيطرة على هذا النوع من العُمُلات من قِبَل السلطات. ومن هنا فقد ظهر الكثير من النقاش والجَدَل حول ماهية العُمُلات الافتراضية منذ بداية ظهورها؛ بحيث كان الفَهْم الدقيق للعُمُلات حتّى الآن موضع نقاش بين المنظِّرين الاقتصاديين والماليين والحقوقيين والفقهاء. وكذلك فإن تشتُّت الآراء في باب التعهُّدات النَّقْدية ناشئٌ من الغموض في ماهية العُمْلة [الافتراضية]. ومن ناحيةٍ أخرى فإن جزءاً من آليّة سائر المجالات في النظام الإسلاميّ، ومن بينها: الاقتصاد، يتبلور على أساس الأحكام الفقهية والشرعية، وإن سائر المقولات في هذا

الفضاء بحاجةٍ إلى أحكام فقهية وشرعية ذات صلة بالموضوع؛ لكي نتمكَّن من الاستفادة القصوى، من خلال خفض المخاطر إلى الحدّ الأدنى.

تقوم هذه المقالة على أساس أن البِيتْكُويْن ـ من بين الآليات الاقتصادية والحقوقية ـ يمكن له أن يلعب أدواراً شبيهةً بالعُمُلات والنقود القانونية. وعلى هذا الأساس فإننا نسعى في هذه المقالة إلى العثور على الجواب الفقهي والحقوقي عن هذا السؤال القائل: هل يمكن اعتبار البِيتْكُويْن عُمْلةً ونَقْداً من الناحية الماهوية، أو هو مجرَّد وسيلةِ دفعٍ، له ماهيّةٌ مختلفةٌ عن النقود؟

أوّلاً: الجذور التاريخيّة

للمرّة الأولى، في عام ١٩٩٨م، اقترح وي داي[٣] مفهوم العُمْلة الافتراضية، بمعنى العُمْلة المشفَّرة؛ بغية تسهيل الأمور المالية، وإيجاد عُمُلاتٍ من دون الحاجة إلى حضور الوسائط، وعدم تدخُّل المؤسّسات الحاكمة، وعمد إلى بيانها في سجلّه الشخصي بوصفها فكرةً ورؤيةً[٤]. فقد اقترح نوعاً جديداً من النقود، يُستفاد فيها من أسلوب التشفير الكمبيوتري؛ بغية السيطرة وإنتاج النقود، والقيام بالمعاملات من دون واسطةٍ ومرجعيّةٍ مركزيّة. وبشكلٍ عامّ فقد عمد المتخصِّصون في مجال تقنية المعلومات ـ على مدى سنواتٍ، وفي مختلف الأُطُر المتنوِّعة ـ بمتابعة هذه الفكرة، التي ظلَّتْ حتّى عام ٢٠٠٨م نظريّةً، إلى أن تمّ في هذه السنة تثبيت موقع البِيتْكُويْن في الشبكة العنكبوتية، وتمّ التعريف بها بوصفها العُمْلة الافتراضية الأولى، والمثال الناجح والعملي للمشاريع السابقة في هذا المجال. وفي تشرين الأول ٢٠٠٨م أعلن شخصٌ اسمه «ساتوشي ناكاموتو»[٥]، في وكالةٍ خبريّة مشفَّرة باسم (Metzdowd.com)، قائلاً: «أعمل الآن على منظومةٍ نَقْدية جديدة تعمد على التواصل التامّ من النظير إلى النظير، دون تدخُّل شخصٍ ثالث». وقد شكَّل انتشار هذه المقالة بداية التعامل بالبِيتْكُويْن[٦]. كان يتمّ تحديد القيمة الأولى للبِيتْكُويْن من قِبَل مختلف المستخدمين في أروقة التحاور، وفي الغالب على أساس التكاليف، ومنها: تكاليف استهلاك الكهرباء من قِبَل المستخدمين لهذه المنظومة، حتّى تمّ في شهر شباط ٢٠١٠م افتتاح أوّل صراف إنترنتي لتحويل البِيتْكُويْن إلى عُمْلةٍ أخرى، والعقود الآتية من التحويلات اللاحقة

للبِيتْكُويْن لاستفادة المستخدمين، وتمّ افتتاح أوّل جهازٍ للدفع الآلي؛ لتحويل البِيتْكُويْن إلى سائر العُمُلات، سنة ٢٠١٣م، في مدينة سانتياغو من ولاية كاليفورنا[٧].

ثانياً: البِيتْكُويْن وآليّة عمله

يُعتبر البِيتْكُويْن في الواقع إبداعاً إنترنتيّاً بآليّاتٍ مشابهة لـ «العُمْلة الفاقدة للرصيد»، أو النقود الحكومية، التي هي وسيلةٌ للنقل والانتقال الماليّ أو ادِّخار القيمة. ويُعَدّ التعامل الفوري والمباشر من دون وسائط، والدفع العالمي، والأجرة المنخفضة جدّاً، وعدم التأثُّر بالحصار عند افتتاح حساب البِيتْكُويْن، يُعَدّ ذلك من بين خصائص هذه العُمْلة[٨].

بصفة المستخدم الجديد، يتمّ من خلال نصب محفظة نقود البِيتْكُويْن على صفحة الحاسوب أو الهاتف المحمول فتح أوّل عنوانٍ بِيتْكُويْني للمستَخْدِم، ويمكن بذلك الشروع بالعمل بعُمْلة البِيتْكُويْن.

إن المباني الأصلية لنظام البِيتْكُويْن هي:

١ـ كتلة البِيتْكُويْن.

٢ـ سلسلة البِيتْكُويْن.

٣ـ استخراج البِيتْكُويْن.

٤ـ محفظة نقود البِيتْكُويْن[٩].

١ـ كتلة البِيتْكُويْن

إن الكُتَل عبارةٌ عن وثائق حاسوبية تعمل على تثبيت المعطيات والمعلومات المتعلّقة بشبكة البِيتْكُويْن على نحوٍ دائم. تعمل الكتلة الواحدة على تثبيت عددٍ أو جميع العمليات السابقة في شبكة البِيتْكُويْن في فترةٍ زمنية لم يسبق لها أن دخلَتْ في الكُتَل القديمة. وعلى هذا الأساس، فإن كلّ كتلةٍ هي بمثابة صفحةٍ في دفترٍ كامل أو سجلٍّ لتثبيت الوثائق، وكلّما امتلأت كتلةٌ بدأت عملية فتح كتلةٍ لاحقة في سلسلة الكُتَل. وإن كلّ كتلةٍ تحتوي في ذاتها على ذرّةٍ من الكُتَل السابقة وعنوان الكُتَل

اللاحقة؛ كي لا تكون هناك أيّ إمكانية للتلاعب والتغيير في الكُتَل أو حذف واحدةٍ منها. وعلى هذا الأساس، تكون الكتلة عبارةً عن مخزنٍ دائمٍ للوثائق، حيث يتمّ تسجيل هذه الوثائق فيها مرّةً واحدة؛ لتبقى هناك، ولا تكون قابلةً للتغيير والحذف أبداً[١٠].

٢ـ سلسلة البِيتْكُويْن[١١]

هي واحدةٌ من الركائز والدعائم الأساسية للبِيتْكُويْن. إن سلسلة الكُتَل هي في الأساس مقرٌّ للمعطيات التي تمّ توزيعها من الوثائق أو الديوان العامّ لجميع العمليات أو الأحداث الرقمية، والذي هو في الواقع سجلٌّ وثَبْتٌ عامّ بالعمليات البِيتْكُويْنية على أساس الترتيب الزمني المحدَّد. إن الكُتَل الجديدة تضاف إلى سلسلة الكُتَل بشكلٍ متسلسل، وعلى أساس التاريخ. إن سلسلة الكُتَل تحتوي على المعلومات الكاملة وعناوين الحسابات ومحتوياتها منذ البدايات إلى هذا اليوم، وتمَّتْ مشاركتها بين جميع المستخدمين للبِيتْكُويْن؛ لكي يتمّ في الواقع فَهْم مقدار البِيتْكُويْن الذي كان موجوداً في كل شبكة بِيتْكُويْن، وهذا الأمر يتمّ دون تعريض الحريم الشخصي للخَطَر، مع رعاية الدائرة الأمنية للممتلكات الرقمية والأطراف المنخرطة ضمن هذه المنظومة[١٢].

٣ـ استخراج البِيتْكُويْن

هو مسارٌ يتمّ فيه إضافة تلك العمليات ـ التي تمّ تأييدها ـ إلى دفترٍ للثبت والتسجيل العامّ باسم سلسلة الكُتَل، وبواسطة هذا المسار ينتشر البِيتْكُويْن الجديد في الشبكة. ويمكن لكلّ شخصٍ، من خلال الوصول إلى الإنترنت وامتلاك أجهزة صلبة مناسبة، أن يُسْهِم ـ بوصفه مستَخْرِجاً ـ في مسار الاستخراج. ويُطْلَق على مقدار البِيتْكُويْن الجديد الذي يتمّ الحصول عليه بإزاء الاستخراج، من خلال مسار دفع الأجهزة الصلبة للكمبيوتر على القيام بالحسابات الرياضية لشبكة البِيتْكُويْن؛ لغرض تأييد العمليات ورفع مستوى الأمان، عنوانَ استخراج البِيتْكُويْن[١٣]. كما يُسمَّى مقدار البِيتْكُويْن الجديد الذي يتمّ نشره بإزاء استخراج كلّ كتلةٍ باسم

مكافأة الكتلة. وتنخفض مكافأة الكتلة ـ بحَسَب تعريف النظام بعد اكتمال ٢١٠٠٠٠ كتلة (ما يقرب من أربع سنوات) ـ إلى النصف. إن مسار تنصيف المكافأة يؤدّي في نهاية المطاف إلى جنوح مقدار البِيتْكُويْن نحو الـ (٢١) مليون، ولا يزيد على ذلك. وفي البداية كان استخراج البِيتْكُويْن يتمّ بواسطة الاستفادة من وحدة حسابات مركزية (CPU) للحواسيب العادية، وفي عام ٢٠١٣م تمّ إنتاج أوّل أجهزة صلبة خاصة بالاستخراج لشبكة البِيتْكُويْن باسم ASIC، حيث تحتوي على قدرةٍ حسابية أكبر[١٤].

٤ـ محفظة نقود البِيتْكُويْن

إن محفظة نقود البِيتْكُويْن عبارةٌ عن جهازٍ صلبٍ يتمّ فيه الحفاظ على البِيتْكُويْنات. من الناحية الفنِّية لا يتمّ الحفاظ على البِيتْكُويْن في أيّ مكانٍ، بل هي عبارة عن رموزٍ خاصة موجودة لعنوان كلّ واحدٍ من البِيتْكُويْنات، ويتم الحفاظ عليها في محفظة البِيتْكُويْن الشخصي لصاحب الحساب. إن محفظة البِيتْكُويْن تسهِّل عملية إرسال وأخذ البِيتْكُويْن، وتحافظ على مالكيّة الحساب البِيتْكُويْني للمستَخْدِم. توجد محفظة البِيتْكُويْن على أربعة أشكال: جهاز صلب حاسوبي، وهاتف محمول، وتحت الويب، وعلى شكل جهاز مَرِن في متناول المستَخْدِمين[١٥].

ثالثاً: موقع البِيتْكُويْن في الأنظمة الحقوقيّة العالميّة

لقد عملَتْ أغلب الدُّوَل في قوانينها النَّقْدية والمصرفية على تعريف عملتها الرائجة. ومن الناحية القانونية غالباً ما يكون إصدار النقود ومراقبة تداولها في الدائرة الوطنية حِكْراً على الحكومات والبنوك المركزية في كلّ دولةٍ. إن مسار اتساع دائرة الإقبال على البِيتْكُويْن جعل موارد من قبيل: حساب الضرائب على الأرباح، ومكافحة غسيل الأموال، والإشراف على العمليات الجارية، وإمكان زوال الاستقرار المالي، وخروج رؤوس الأموال من أسواق الإنتاج، وإضعاف النقود الوطنية، في صلب اهتمام الواضعين للسياسات[١٦]. ومن هنا كانت دراسة الأبعاد المختلفة والمتنوِّعة للبِيتْكُويْن، والاستفادة منه في المنظومة الاقتصادية، على سلّم أعمال المجالس

التشريعية والبنوك المركزية للكثير من البلدان، ولا تستثنى إيران من هذه القاعدة.

إن ماهية البِيتْكُويْن تحتوي على الكثير من الغموض والإبهام. هناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن البِيتْكُويْن يمكن الاستفادة منه بوصفه وسيلةً للتعامل والبيع والشراء والمبادلة؛ إذ العُمْلة لا يجب أن يكون لها وجودٌ فيزيقي ومادّي بالضرورة. وعلى هذا الأساس، في عالَمٍ آخذٍ بالانتقال حثيثاً من النظام التناظري إلى النظام الرقمي يمكن حتّى لتقنيّةٍ حديثة، مثل: البِيتْكُويْن، أن تكون مناسبةً لهذا العالم الجديد[١٧]. ومن ناحيةٍ أخرى يذهب بعض المنظِّرين[١٨] إلى الاعتقاد بأن اتضاح ماهية البِيتْكُويْن، وما إذا كان نوعاً من العُمُلات والنقود أو هو بضاعة، يحتاج إلى معرفةٍ جادّةٍ بمراكز انتشاره ومالكيه الأوائل، وكذلك آليّة العرض والطلب فيه، والتعامل به.

وبشكلٍ عامّ هناك تناقضٌ بين السعي الحثيث من قِبَل الكثير من الدُّوَل من أجل تنظيم القوانين والإشراف على هذا النظام وبين الماهيّة الوجودية للبِيتْكُويْن من أجل إلغاء الوسائط والمرجعيّة المركزية. لقد أدّى هذا الأمر إلى ظهور النظرات المختلفة إلى البِيتْكُويْن بوصفه عُمْلةً افتراضية جديدة من قبل مختلف البلدان. وتبدو هذه العبارة صحيحةً من الناحية الفنية والعملية، وهي أن البِيتْكُويْن نوعٌ من العُمُلات الرقمية على أساس شبكة النظير إلى النظير، والإمضاء الرقمي. بَيْدَ أن كونَ الشيء عُمْلةً رَهْنٌ بالموقع الحقوقي، وكونُ البِيتْكُويْن عُمْلةً رَهْنٌ بقبول موقعه الحقوقي من قِبَل الحكومات. ويمكن تقسيم موقف الحكومات من البِيتْكُويْن إلى ثلاثة أقسام:

١ـ في بعض البلدان ـ ومنها: الولايات المتحدة الأمريكية ـ ليس هناك حظرٌ قانوني على البِيتْكُويْن في الوقت الراهن، ولا يمنع الشراء والبيع بالبِيتْكُويْن، بل يتمّ حالياً تدوين بعض المقرَّرات والقوانين ـ ومن بينها: القوانين الضريبية ـ لهذه المنظومة.

وقد وافقَتْ وزارة الخزانة الأمريكية على مبادلة البِيتْكُويْن ـ بوصفه عُمْلة قابلة للتبادل ـ بالدولار. وفي شهر آذار ٢٠١٤م اعتبر مركز الناتج المحلّي[١٩] في الولايات المتحدة الأمريكية (مقرّر الأمور المالية) أن البِيتْكُويْن عبارةٌ عن شيءٍ يمكن أن يُمْتَلَك، وتجري عليه القوانين والقرارات الخاصة بالملكيّة؛ بحيث أعلن عن أن جميع العُمُلات الافتراضية ـ ومنها: البِيتْكُويْن ـ مشمولةٌ للضرائب على الممتلكات، وتُعَدّ من العُمُلات. إن الربح والخسارة الناشئة من البِيتْكُويْن ـ إذا تمّ الحفاظ عليه بوصفه ثروةً ـ

يعتبر ربحاً وخسارةً لرأس المال؛ في حين إذا تمّ الحفاظ عليه بوصفه مدَّخراً فسوف يكون مشمولاً للربح والخسارة العادية. وكذلك عمدَتْ شبكة الجرائم المالية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى تعريف العُمْلة على النحو التالي: «إن العُمْلة عبارة عن النقود المعدنية والورقية الصادرة من قِبَل الولايات المتحدة الأمريكية أو البلدان الأخرى، وتُعْرَف بوصفها العُمْلة الرائجة، والتي تكون مقبولةً في البلدان المصدِّرة لها بشكلٍ متداول بوصفها واسطةً للتبادل». وفي المقابل، فإن العُمْلة الافتراضية عبارةٌ عن واسطةٍ للتبادل، والتي تعمل في بعض الأنحاء بوصفها عُمْلةً، ولكنّها لا تحتوي على جميع خصائص العُمْلة الحقيقية والواقعية، ولن تكون في أيّ حكمٍ في موقع العُمْلة القانونية[٢٠]. وعلى هذا الأساس، لا يُنْظَر إلى البِيتْكُويْن في الولايات المتحدة الأمريكيّة بوصفه عُمْلةً حقيقية، وإنما يُطلق عليه عنوان العُمْلة الافتراضية.

ويؤكّد البنك المركزي في الصين على أن البِيتْكُويْن بضاعةٌ، ويرى أن البِيتْكُويْن بضاعةٌ افتراضية خاصّة، وأنه لا يحتوي على المنزلة الحقوقية المساوية للعُمْلة، ولا ينبغي تداوله في السوق بوصفه عُمْلةً؛ لأنه لم يصدر من قِبَل مرجعية نَقْدية[٢١].

وكانت ألمانيا بدَوْرها من جملة البلدان الأولى التي قامَتْ بسنّ القوانين الخاصة بالبِيتْكُويْن. ففي ألمانيا أيضاً يُنْظَر إلى البِيتْكُويْن بوصفه من الممتلكات القابلة للضريبة، وتعتبر وسيلةً ماليّةً جديدة، وتُعَدّ وحدة لقياس القيمة[٢٢]. وفي عام ٢٠١١م أعلن مرجع وضع القرارات الألماني، في تقريرٍ له بخصوص البِيتْكُويْن، عن أنه استناداً إلى قانون الرقابة والإشراف على خدمات الدَّفْع في ألمانيا، وبالنظر إلى خصائص البِيتْكُويْن، لا يُعَدّ البِيتْكُويْن عُمْلةً إلكترونية. كما أعرَبَت المساعدة البرلمانية في وزارة الشؤون الاقتصادية والأمور المالية الألمانية قائلةً: «إن البِيتْكُويْن ليس عُمْلة إلكترونية، ولا وحدة دفع قانونية، وبالتالي فإنه لا يتمّ تصنيفه بوصفه عُمْلةً أو من أنواع العُمُلات. وإنما يعتبر تحت مفهوم وحدة الدفع، ووحدة القيمة، وبهذا العنوان يكون قابلاً للقياس بالعُمْلة، ولكنه ليس عُمْلةً؛ لأنه لا يُعَدّ وسيلةً للدفع من الناحية القانونية»[٢٣].

٢ـ ذهبَتْ بعض البلدان، مثل: فيتنام وإيسلندا، إلى الإعلان عن عدم قانونية

البِيتْكُويْن، وحظرَتْ جميع أنواع التعامل بالبِيتْكُويْن.

٣ـ بعض البلدان الأخرى ـ ومنها: فنزويلا وبوليفيا وأغلب بلدان القارّة الأفريقية ـ لم تتَّخذ موقفاً محدّداً بالنسبة إلى البِيتْكُويْن، ولم تسلك اتجاهاً خاصّاً في هذا الشأن[٢٤].

رابعاً: موقع البِيتْكُويْن في النظام الحقوقيّ الإيرانيّ

لقد احتدم الجدال والنقاش في إيران ـ كما هو الحال في البلدان الأخرى ـ حول ماهية العُمُلات الافتراضية أيضاً. إن القوانين الإيرانية بشأن البِيتْكُويْن ساكتةٌ، ولذلك يمكن القول بعدم وجود مانع بشأن هذا الموضوع. إن إيران من تلك البلدان التي تعاملَتْ مع مسألة هذه العُمْلة الافتراضية ـ التي لا تخضع للرقابة والعقوبات ـ بشكلٍ حَذِر. إن هذه العُمْلة الافتراضية؛ حيث لم يتمّ الاعتراف بها من قِبَل البنك المركزي، تتمّ السيطرة عليها وتوجيهها في الوقت الراهن من خارج الحدود الإيرانية. وقد بدأَتْ عملية دراسة تفاصيل وجزئيات من قبيل: المزايا؛ والعيوب، وكذلك القوانين السلبية أو الإيجابية، للاستفادة من هذه الوسائل المالية الجديدة من قِبَل المنظّمات والمؤسّسات المتنوّعة، من قبيل: البنك المركزي، ومركز دراسات المجلس [مجلس الشورى]، ومؤسّسة البورصة والأوراق المالية، ولجنة مكافحة تهريب البضائع والعُمُلات، ووزارة التواصل وتقنية المعلومات، وجهاز شرطة فتا[٢٥]، وكذلك المركز الوطني للفضاء الافتراضي منذ عام ٢٠١٤م، ولكنْ إلى اليوم لم تصِلْ هذه الجهود إلى مرحلة التنفيذ والتطبيق، للأسف الشديد.

للإجابة عن هذا السؤال القائل: هل يمكن اعتبار البِيتْكُويْن في إيران بوصفه عُمْلة رقمية وافتراضية أم لا؟ يجب أن نتعرَّف أوّلاً على ماهية النقود، لنقيم بعد ذلك مقارنة بين البِيتْكُويْن وماهية النقود.

١ـ الماهيّة الحقوقيّة للنقود

يذهب بعض المنظِّرين في مجال الحقوق إلى الاعتقاد بأن النقود من الناحية الحقوقية عبارةٌ عن وحدةٍ كمِّية غير معلومة، وهي بشكلٍ عامّ مجرّدة من النظرية

الحقوقية. وإن التعاريف الحقوقية القليلة المذكورة للنقود إنما تعرّف النقود في الغالب على أساس وظائفها وأدوارها بوصفها وحدة حسابٍ أو وسيلةً للدفع وواسطةً للتبادل[٢٦]. إن التعاريف التي يتمّ إبداؤها بشأن النقود من الزاوية الحقوقية أحياناً إنما تقوم على أساس وظيفة النقود بوصفها وسيلةً للدفع، دون لحاظ مختلف آلياتها. ومن ناحيةٍ أخرى فإن النقود ليست مجرّد وسيلةٍ للدفع فقط، بل هي وسيلةٌ ووحدةٌ لقياس قيمة الأشياء ذات المنفعة العقلائية والقيمة الاقتصادية، والتي تُعَدّ مالاً في المصطلح الحقوقي. ويذهب بعض المنظّرين في الحقوق المدنية إلى الاعتقاد بأن العُمْلة الورقية التي يُصطلح عليها اسم النقود هي ليست نقوداً في الحقيقة والواقع، وإنما تمثّل مقداراً من المال والقيمة الاعتبارية، وفي التعهُّد النَّقْدي يتعلَّق ذلك المقدار من القيمة في ذمّة الشخص، وإذا كان الشخص مديناً قبل عشر سنوات لآخر بمليون دينار يتعيَّن عليه اليوم أن يدفع ذات هذا المقدار من النقود إلى الدائن، والذي تعادل ماليّته الآن مليون دينار قبل عقدٍ من الزمن، ويُعَدّ مساوياً له من حيث القيمة التبادلية[٢٧].

ولذلك يمكن القول: إنه لا فَرْق بين التعريف الاقتصادي للنقود والتوصيف الذي تسعى الحقوق إليه. وللنقود من الناحية الحقوقية ثلاث وظائف، وهي:

أ. ملاك تقييم لتعيين الاعتبار.

ب ـ وسيلة للدفع.

ج ـ أفضل وسيلة يمكن الحفاظ عليها في إطار (النقود)[٢٨].

وبشكلٍ عامّ فإن نظرة الحقوقيين إلى النقود إنما تكون بشكلٍ رئيس من زاوية الحقوق والتعهُّد الناشئ من استعمالها، وقلَّما يتمّ التعرُّض لها من زاوية التعهّد الناشئ من إيجادها ونشرها[٢٩]. وعلى هذا الأساس، فإن النقود الورقية كانت في بداية ظهورها بياناً لادّعاء وطلب يقع على عهدة ناشرها. في ذلك الوقت، حيث كان نظام النقود القابلة للتبديل قائماً، كان البنك هو المصدِّر للعُمْلة الورقيّة، التي ادَّخرها على أساس الذهب والفضة، ويعمل على إصدار العُمْلة الورقيّة على هذا الأساس، ويتعهَّد بتبديلها بما يعادلها من الذهب والفضة إذا أراد مالكُها ذلك. والواقع أنه كان يُنْظَر إلى العُمْلة الورقية كوثيقة دَيْن للناشر أو وثيقة طلب المالك؛ حيث كانت قابلة للنقل والانتقال من خلال القبض والإقباض. ومن هنا فإن الماهية الحقوقية لهذا النوع

من العُمُلات الورقية كان شبيهاً بالكمبيالة؛ حيث كانت تعمل على بيان حقّ ديني أو طلب قابل للانتقال لمصلحة المالك، مع فارق أن القيود والشرائط الشكلية للكمبيالة قد تجاوزها في خصوصها، وكانت الآليّة الاقتصادية وأثرها الحقوقي في المبادلات مختلفاً بالكامل. لقد كانت وظيفة هذه العُمُلات الورقية تحتوي على تأثير الدفع النَّقْدي، في حين أن الكمبيالة كانت تُعَدّ وسيلةً للدفع غير النَّقْدي[٣٠]. وبعد حذف دعامة الذهب والفضة، وتحوُّل العُمْلة إلى النقود المتداولة وغير القابلة للتبديل، تغيَّرَت الماهية الحقوقية للنقود بشكلٍ كامل. وعلى هذا الأساس، فإن نَقْديّة النقود لا تكمن في قابلية تبديلها أو عدم قابليتها لذلك، بل في قابليتها التبادلية والقبول بها بوصفها ثمناً في المعاملة. وبالتالي فإن النقود الراهنة، خلافاً للسابق، لم تعُدْ تعهُّداً قابلاً للدفع من قبل للناشر وحقّاً دينياً للمالك. وبعبارةٍ أخرى: إن العُمْلة الورقية لا تعبِّر عن مال، بل هي تُعَدّ مالاً في حدّ ذاتها، وهو مالٌ تُعَدّ قيمته المالية اعتباريّةً تنشأ عن القانون. وعلى هذه الشاكلة، فإن النماذج النَّقْدية في منظومة العُمْلة القانونية غير القابلة للتبديل تحصل على قوّتها التبادلية من قِبَل القانون ودعم الدولة من جهةٍ، ومن ثقة الناس واعتمادهم العامّ وقبولهم بها بوصفها شيئاً له قيمةٌ وثمنٌ في المعاملات من جهةٍ أخرى. إن الناس إنما يقبلون بالعُمْلة الرائجة في مبادلة البضاعة والخدمات لثقتهم بأن القبول بتلك النقود سوف يستمرّ في المبادلات، وسوف تعمل بوصفها مدّخراً لقيمةٍ ثابتة[٣١].

٢ـ ماهيّة النقود في الاقتصاد

هناك نظريّتان بين المفكّرين الغربيين حول ماهية النقود، وهما:

١ـ النظريّة المعدنية[٣٢] أو نظرية العُمْلة البضاعية، التي كان يتمّ تداول النقود فيها بوصفها بضاعةً تتَّخذ غالباً شكلَ معدنٍ ثمين[٣٣].

٢ـ النظرية الشارتالية[٣٤]، التي تكون النقود فيها مفتقرةً إلى دعامةٍ حكومية ومن دون أيّ صلةٍ بأيّ بضاعةٍ، ويتمّ إصدارها للوفاء بعهود الدولة[٣٥].

إن قيمة النقود ـ من وجهة نظر أصحاب النظرية المعدنية ـ تعود إلى قيمة البضاعة التي يتمّ استعمالها وسيلةً للتبادل؛ فإنْ كانت هذه النقود على شكل سبائك

من الذهب والفضة كانت قيمتها من قيمة الذهب والفضة في السوق؛ وإنْ كان تداول هذه النقود يتمّ على شكل عُمْلةٍ ورقية كانت قيمتها من القيمة الذاتية للمعدن الثمين الذي يدعمها.

ولكنْ طبقاً للنظرية الشارتالية فإن النقود واسطةٌ اجتماعية مستقلّة عن أيّ مادّةٍ أخرى تتمثَّل النقود في إطارها. إن النقود ـ في ضوء هذه النظرية ـ عبارةٌ عن مطالبة واعتبار وعوض أو تعهُّد بالدفع، تمّ التأسيس لها واختراعها بواسطة العلاقات الاجتماعية. والحقيقة أن النقود في الشارتالية عبارةٌ عن معيار نَقْديّ تصدر فيه العُمْلة من قِبَل الدولة، ويتمّ تداولها بوصفها عُمْلةً نَقْدية. إن النقود في هذه المنظومة قد تمّ إيجادها من قِبَل الدولة ـ دون أن تحظى بدعمٍ حكومي ـ، وإصدارها لغرض تغطية نفقاتها[٣٦].

إذن، يمكن العثور في الاقتصاد على نظريتين في ماهية النقود؛ إذ يرى البعض أن النقود بضاعةٌ على شكل معادن ثمينة أو عُمْلة ورقية مدعومة بهذه المعادن؛ ويرى آخرون أنها لا تحظى بأيّ دعامةٍ، ولا صلة لها بأيّ بضاعةٍ، وإنما هي مجرّد أمر اعتباري لتسديد الديون، ولا يمكن إصدارها إلاّ من قِبَل الحكومات حَصْراً[٣٧].

إن وظيفة النقود وآلية عملها ـ طبقاً لتعريف البنك المركزي الأوروبي[٣٨]، ومنظّمة مكافحة الجرائم المالية للولايات المتحدة الأمريكية[٣٩] ـ عبارةٌ عن:

١ـ واسطة للتبادل.

٢ـ وسيلة لادّخار القيمة.

٣ـ وحدة لقياس القيمة.

وأما البنك المركزي للجمهورية الإسلامية الإيرانية فإنه يُضيف إلى الوظائف الثلاثة المتقدّمة وظيفةً رابعة للنقود، في مشروع إصلاح النَّقْد الوطني، بتاريخ: ١٩ / ٨ / ٢٠١٤م، وهي عبارةٌ عن: النقود معيارٌ للدفوع الآجلة[٤٠].

وحيث تشكّل النقود في الاقتصاد همزة وصل بين الحاضر والمستقبل يكون لها بُعْدٌ زمنيّ، وتنطوي لذلك على وظيفةٍ رابعة أيضاً. إن الوظيفة الرابعة للنقود هي أنها معيارٌ للدفوعات الآجلة والمتأخِّرة[٤١]؛ أي إنها تقع في المعاملات طويلة الأمد، مثل: الاقتراض والإقراض، بوصفها وحدة نَقْديّة أساسية.

وعلى الرغم من جميع الاختلافات المحتدمة بين علماء الاقتصاد في بيان ماهية النقود يمكن اعتبار إجماع المنظّرين على الوظائف الثلاثة للنقود ـ وهي: واسطة في التبادل، ومعيار لقياس القيمة، وادّخار القيمة ـ أمراً قطعيّاً وثابتاً[٤٢]. ومن بين هذه الوظائف الثلاثة الأصلية للنقود تمكّن البيتْكُويْن حتّى الآن من النجاح نسبياً في الوفاء بوظيفة الواسطة في التبادل. إن القيام بالمعاملات عن طريق البيتْكُويْن سهلةٌ للغاية، وقليلةُ التكلفة، ومع ذلك فإن جميع البضائع غير متوفّرة حالياً في الأسواق القابلة للتجارة بالبيتْكُويْن. وفي خصوص وظيفة وحدة القياس النَّقْدية فإنها لم تتحقَّق بالنسبة إلى البيتْكُويْن في الظروف الراهنة إلاّ على مستوىً منخفضٍ. إن التحدّي الأكبر أمام وظيفة البيتْكُويْن يكمن في الاضطلاع بوصفه وسيلةً لادخار القيمة في مقام العُمْلة والنقود، وهذا إنما يُكْتَب له التحقُّق إذا تمَّت الاستفادة من البيتْكُويْن في أعمال التجارة، وكذلك الاستفادة منه بوصفه ادخاراً للقيمة للمستقبل. والمشكلة الرئيسة في هذا الشأن تكمن في الوصول إلى الثبات والاستقرار النسبيّ في قيمة البيتْكُويْن. إن الحكومات، من خلال فرض سياستها النَّقْدية، تعمل على دعم استقرار وثبات قيمة العُمُلات القانونية في البلد. وأما البيتْكُويْن؛ فحيث إنه لا ينتمي إلى أيّ مقامٍ أو دولةٍ مركزية، يفتقر إلى هذا الدعم، ولا يحظى بهذه الحماية[٤٣].

٣ـ ماهيّة النقود في الفقه

يمكن تبويب الآراء المذكورة من قِبَل المفكّرين المسلمين في خصوص ماهية النقود إلى قسمين رئيسين؛ فهناك مَنْ يذهب في تحليل ماهية النقود إلى التأكيد على قوّتها الشرائية؛ بينما يذهب الآخرون إلى اعتبار القيمة الاسمية للنقود بوصفها العنصر الأساس لماهيتها[٤٤]. ومن بين المفكّرين في مجال الحقوق الإسلامية كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر في طليعة المحلّلين لماهية النقود. ومن وجهة نظره هناك اختلافٌ كبير بين العُمُلات الورقية المدعومة والتي يمكن تبديلها بالذهب والفضة وبين العُمْلة الرائجة حاليّاً والتي يتمّ إعفاء الجهة المصدِّرة لها عن تبديلها بالذهب على أساس القانون[٤٥]. إن السيد الشهيد الصدر لا يرى مثليّة النقود في الأوراق والأرقام المكتوبة عليها، بل بالإضافة إلى ذلك يرى مثل النقود شيئاً يجسّد قيمتها الحقيقية،

ويرى في النقود الورقية المتداولة حاليّاً، والفاقدة لدعامة الذهب، والتي لا تكون الجهة المصدِّرة لها متعهِّدةً بتبديلها بالذهب أو غيره من المعادن الثمينة، أنها أوراقٌ نَقْدية إلزامية، وأن ماليتها مسألةٌ اعتبارية فقط، ولا تكون لها قيمةٌ ذاتية، وإنما يُضْفَى إليها الاعتبار بواسطة القانون والدولة[٤٦].

لقد اتَّفقَتْ كلمة المفكِّرين في مجال الحقوق الإسلامية على اعتبارية مالية النقود المتداولة حالياً بين الناس[٤٧]، ويذهب بعض المفكِّرين في مجال الحقوق المدنية بدَوْرهم إلى الاعتقاد بأن العُمْلة الورقيّة ـ التي يُطْلَق عليها الآن تسامحاً مصطلح (النقود) ـ ليست نقوداً في الحقيقة، بل هي تمثِّل مقداراً من النقود، وتكون قيمتها اعتبارية. إن حقيقة النقود هي ذات القيمة التبادلية والاعتبارية لها[٤٨]، بَيْدَ أن هناك اختلافاً في ما يتعلَّق بخصوص كيفية قيمتها وماليّتها؛ حيث يمكن تفكيك الآراء الموجودة في هذا الشأن إلى طائفتين رئيستين:

أ ـ نظريّة القوّة الشرائيّة

إن مبدع هذه النظرية هو السيد الشهيد الصدر، الذي قال بأن النقود المتداولة حالياً هي مالٌ مثليّ؛ حيث لا يرى مثليّتها في العُمْلة الورقية وعدد الأرقام المكتوبة عليها، بل في ذلك الشيء الذي يعكس قيمتها الحقيقية، وإن القيمة الحقيقية للنقود هي ذاة القوّة الشرائية أو القيمة التبادليّة لها[٤٩]. وفي ضوء هذه النظرية تكون النقود مالاً مثليّاً، ولذلك يمكن القول: إن حقيقة النقود التامّة تكمن في «القوّة الشرائيّة» فيها، والقوّة الشرائيّة ليست سوى المالية والقيمة التبادلية.

وذات هذه النظرية ذَكَرَها بعض المحقِّقين الآخرين بعباراتٍ مختلفة، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنهم قالوا: إن العُمْلة الورقية شيءٌ يمنح الاعتبار بواسطة مرجعية معتبرة وقانونية، بحيث تضفي عليها القدرة على الشراء اعتباراً ماليّاً وقيمة[٥٠].

ويذهب السيد الموسوي البجنوردي ـ وهو من أنصار نظرية القوّة الشرائيّة ـ إلى القول بأن ماهيّة النقود تكمن في اعتبار القدرة على الشراء من قِبَل المرجع القانوني[٥١].

ب ـ نظريّة القيمة الاسميّة

إن النقود الاعتبارية ـ في ضوء هذه النظرية ـ لا تختلف من ناحية نَقْديّتها وقيمتها التبادلية عن النقود الحقيقية، وإن ماهية النقود لا تتوقّف على قوّتها الشرائية، بل تقوم على أصل قيمتها التبادلية، وليس على مقدارها. ومضافاً إلى ذلك إذا كانت القوّة الشرائية هي ذات القيمة التبادلية الحقيقية والواقعية لها إذن لا تكون النقود مالاً مثليّاً، وينبغي اعتبارها بضاعةً قيميّة، في حين أن الفقهاء لا يعتبرونها مالاً قيميّاً. وبعبارةٍ أخرى: إن أنصار هذه النظرية يقولون: إن النقود هي القيمة التبادلية للأشياء المتضمِّنة لقيمتها الاستهلاكية[٥٢].

إن الفقهاء المعاصرين ـ بمعزلٍ عن المباحث النظرية ـ، من خلال قولهم بمعيارية العُرْف في بيان وتشخيص المسائل والمفهوم العُرْفي، قد جعلوا النقود ملاكاً، وقالوا: إن العُمْلة الورقية مثليّة، وما دام لها اعتبار لا يُتصوَّر فيها انخفاض القيمة؛ لأنها معيارٌ في حدّ ذاتها، وإن قيمة العُمْلة الورقيّة لا تقلّ عن القيمة المحدّدة لها، حتّى وإنْ تراجعت القوّة الشرائية[٥٣]. وعلى هذا الأساس، فإن الذي يبدو للنظر هو أن القول بنظرية المال الاعتباري للنقود هو الأصحّ من بين الأقوال الأخرى. إن للنقود مجرّد قيمة تبادلية بَحْتة، وإن المالية منشأ ودعامة ذلك الاعتبار. وفي ضوء هذه النظرية يكون للنقود ـ من أيّ نوعٍ كانت، ومن أيّ حيثيّةٍ ـ مراتب من الاعتبار؛ اعتبار في مرتبة تحديد وحدة قياس القيمة ومقدارها، وكذلك اعتبار النقود واسطة في المبادلة التي يتمّ وضعها من قِبَل القانون، بمعنى أنه يتمّ جعل الذات للنقود بالحكم المعتبر، وتظهر النقود إلى الوجود بوصفها مالاً (دون قيمة معيَّنة). وعندها فإن المعتبر بهذا الموجود يمنح ماليّةً أوّلية معيّنة، ويتمّ تعيين مقدار كلّ وحدة قياس للقيمة[٥٤].

إن العُمُلات الافتراضية ـ في ضوء هذه النظرية ـ بما يتناسب مع فضاء ظهورها وتداولها في العالم الافتراضي يتمّ جعل الدعامة القيميّة لها، ووحدتها القيميّة، ووظائفها وسائر الآثار والمراتب الوجودية لها، من قِبَل المُعْتَبِر، وما دام اعتبار العُمْلة الافتراضية المجعولة من قِبَل المعتبر والمستخدم سارياً يكون وجود النقود والعُمُلات الافتراضية سارياً. إن النقود الافتراضية ـ من قبيل: النقود المتداولة حالياً ـ تثبت المشروعية لها على أساس اعتبار المؤسِّسين لها (في آلية الإنشاء والسيطرة)، مع فارق أن

دعامة وجودها تكمن في العالم الافتراضي، وليس في المؤسّسات الحاكمة. إن التدقيق في مشروعية النشاط المؤدّي إلى إنتاج وقيمة العُمْلة الافتراضية إنما يكمن في ملاحظة المشروعيّة الوجوديّة لهذه النقود. وعليه، ما دامت أرضية إنتاج وتداول النقود الافتراضية مشروعةً فإن الشارع لا يحدث مانعاً في مقابل هذه الاعتبارات والعقود العُرْفية. وعلى هذا الأساس، ما دامت النقود الافتراضية موجودةً بواسطة اعتبار موجدها، وكان منشأ وجودها هو النشاط أو المال المشتمل على منفعةٍ محلَّلةٍ وغاية عقلائية، وما دام هذا العقد محترماً بين المستخدمين، فسوف يكون مورد احترام الشارع أيضاً[٥٥]. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبارها من النقود.

٤ـ البِيتْكُويْن في الفقه الإسلاميّ

في أمور المعاملات والمعاوضات يؤدّى العِوَض في مقابل المُعَوَّض، وعلى هذا الأساس يمكن للشخصين اللذين تتوفَّر فيهما الأهلية الكاملة أن يتبادلا ما يمتلكانه ـ الأعمّ من الأعيان والمنافع ـ في إطار العقود المعيَّنة أو غير المعيَّنة، وعلى أساس مجرّد التراضي بينهما. إن المعوَّض قد يكون بضاعةً أو خدمةً أو أيّ شيءٍ آخر يرغب به العقلاء، ولكنْ طبقاً للأصل الأوّلي يجب أن يكون هناك تعادلٌ وتوازنٌ بين العوض والمعوّض. وفي المجتمع العقلائي منذ البداية إلى هذه اللحظة ارتَقَت المعاوضة مع ازدهار المدنية من البضاعة بالبضاعة بإزاء الثمن إلى الحدّ الذي تحوّل الثمن من النَّقْدين (الذهب والفضة) وتكامل، وفي دائرة التكامل أخَذْنا نشهد انتشار العُمُلات الورقية وسائر العُمُلات النَّقْدية المدعومة بالذهب والفضة وسائر الدعامات الأخرى في الوقت الراهن.

وفي المرحلة التكاملية، اتجَهَت الحكومات المركزية والمستقلّة إلى إصدار العُمُلات الورقية، وفي فترةٍ أخرى بادر الاتحاد الأوروبي إلى إصدار عُمْلةٍ مشتركة باسم اليورو، وفي الوقت الذي كانت تبدو معه هذه الخطوة الأخيرة مستبعدة وغير مألوفة في ضوء التعريف البَدْوي للنقود وطريقة انتشارها، ولكنّها في الوقت الراهن تعرف بوصفها عُمْلةً قابلة للتداول، إلى الحدّ الذي مال معه واضعو السياسة الاقتصادية في إيران مراراً وتكراراً إلى المبادلات الخارجية بهذه العُمْلة الأجنبيّة.

والآن بعد ظهور العالم الافتراضي، وتغيير الفضاء والمعاملات التي سادَت المجتمعات العقلائية، وفي المدنية الحديثة، وفي الأجواء الفضائية للفعل وترك الفعل، قد بلغَتْ مرحلةً من الاعتراف بها رسميّاً، بحيث إنها أضحَتْ ـ بالإضافة إلى ضرورة التأسيس للشرطة السيبرانية ـ بحاجةٍ إلى تعريف الجريمة في هذا المجال، وتَبَعاً لذلك العقوبة المتناسبة مع هذه البيئة الافتراضية. وفي هذه الأجواء يجب تعريف النقود أو العِوَض بما يتطابق مع مقتضياتها وإصدارها وتبادلها وقبضها وإقباضها ضمن هذا الإطار الافتراضي. وعلى هذا الأساس فإن القِيَم الاقتصادية في هذا الفضاء؛ حيث تكون مرغوبةً عند العقلاء، يتمّ تبادلها في مقابل قيمةٍ أخرى، وتقيم معادلة التوازن، ويتحقَّق البيع والشراء في نهاية المطاف.

وفي التعاطي مع هذا الفضاء والاقتضاءات ونوع التعامل المدني والرغبة المدنية، وحتّى جزئيّتها بوصفها قسماً من المدنية، يجب الحكم على هذه الظاهرة في ضوء القواعد الفقهية وأصولها ودعائمها، وعند الوقوف على عدم وجود الاختلاف يجب الاعتراف رسمياً بهذا النوع من المبادلات والتقييم. وفي هذا القسم سوف نعمل في البداية على بيان رأي المخالفين، ثمّ الموافقين، لنعمل بعد ذلك على مناقشة هذه الآراء على أساس الأصول والقواعد الفقهية:

أ ـ المخالفون لمشروعيّة البِيتْكُويْن

هناك من الفقهاء مَنْ خالف مشروعية العُمْلة الافتراضية، وأثبت بالأدلة الآتية افتقارها إلى المشروعية. وهناك مَنْ قال ببطلانها من باب الحكم الأوّلي؛ وبعضهم من باب المصلحة؛ وتمسَّك بعضهم لذلك بدليل الإخلال في النظام الاقتصادي؛ واعتبرها آخرون من أكل المال بالباطل.

وفي ما يلي سوف نعمل على نقل آراء هؤلاء، بعد بيان مختلف المباني:

١ ـ عدم المشروعيّة من باب الإخلال بالنظام

يُعَدّ وجوب حفظ النظام والحيلولة دون اختلال نظم حياة المسلمين إحدى المسائل الضرورية في الفقه. وقد ذهب الفقهاء إلى التسليم ببداهة هذا الأصل (حفظ النظام)

كقاعدةٍ عقليّة وضروريّة، إلى الحدّ الذي رفعوا معه أيديهم عن الأحكام الأوّلية في الكثير من الموارد، وأفتوا بالأحكام الثانوية؛ من أجل الحفاظ على النظام. ومن هنا فقد ذهبوا؛ بالنظر إلى عيوب ومخاطر البيتْكُويْن ـ من قبيل: المشاكل الأمنية، وتسهيل الجرائم الأمنية، والتهرُّب من دفع الضرائب، وغسيل الأموال، التي تؤدّي إلى اختلال النظام الاقتصاديّ وحتّى السياسي في المجتمع ـ، إلى القول بأن المصلحة تقتضي أن يعمل الحاكم الإسلامي على المنع من دخول هذا النوع من العُمُلات إلى الاقتصاد الحقيقيّ والواقعيّ، إلى حين انتظام أمرها وإنتاجها وتداولها[٥٦].

٢ـ عدم المشروعيّة من باب تضييع الأموال ومخالفة المصلحة

في إبداءٍ للرأي من قِبَل أحد المحقِّقين في مركز أبحاث التنمية والدراسات الإسلامية لسوق البورصة والعُمُلات تمّ بيان الاستدلال على النحو التالي: استناداً إلى أدلّةٍ من قبيل: قاعدة لا ضَرَر، وقاعدة الإتلاف، وقاعدة المصلحة ـ التي تنهى بأجمعها عن السياسات النَّقْدية الخاطئة، والتغيير الضَّرَري في حجم النقود ـ، ما لم يكن هناك ترتيبٌ وإجراءٌ من قِبَل السلطة الحاكمة للسيطرة على النقود الافتراضية في الاقتصاد الواقعيّ يجب المنع من مشروعية النقود الافتراضية في الاقتصاد الحقيقي. إن وجود هذه النقود في مجتمعاتها الافتراضية إذا لم يكن لها تأثيرٌ في نظام النقود الحقيقية فسوف تكون مشروعةً، ولن تواجه إشكالاً؛ وأما إذا كان دخول ما يُصْطَلَح عليه بالنقود الافتراضية إلى العالم الحقيقي يؤدّي إلى ظواهر من قبيل: تغيير حجم النقود، وتضييع أموال الغير، وظواهر على خلاف المصلحة، من قبيل، العُمْلة الصعبة، وتسهيل الأعمال الجرمية، فيمكن؛ استناداً إلى هذه القواعد الفقهية ـ التي تنظر في الغالب إلى الفقه الحكومي ـ، اعتبار التأسيس للبيتْكُويْن في المنظومة المالية للبلاد مُشْكِلاً من الناحية الشرعية[٥٧].

٣ـ الموافقة المشروطة والدَّوْر الرقابيّ للبنك المركزيّ

إن أحد المنظِّرين في مجال الاقتصاد الإسلامي (نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين)، ضمن مخالفته لهذه العُمْلة الافتراضية في ظلّ الظروف الراهنة وبيان

المشاكل المحيطة بها، ذهب في نهاية المطاف إلى الإعلان عن موافقته عليها، بعد رفع عيوبها وآفاتها، كما يلي:

إن البِيتْكُويْن ليس عُمْلةً؛ لأنه لا يحمل مواصفات العُمْلة. كما أنه ليس سلعة؛ فهو لا يحمل مواصفات السلعة. لذلك فإن العُمُلات الرقمية بشكلها الحالي ليست مما يجوز التعامل به. وأما إذا توفَّرَت العوامل لذلك؛ بأن تعمد الدولة إلى تبنّي البِيتْكُويْن من خلال مؤسّسة البنك المركزي، بحيث تصبح عُمْلةً معلومة المصدر، وذلك ما يُكْسِبها ثقةً واعتباراً، وأن يتمّ تأسيس شركاتٍ استثمارية تشرف على هذه العُمْلة وتبيعها كحصص للمستثمرين، وأن تتبنّاها مجموعةٌ من المصارف، وتشرف على تسييرها وإدارة آلياتها؛ عندها سوف يمكن القول بجواز الاستفادة من العُمْلة الرقمية[٥٨].

من خلال طرح سؤالٍ واحد على المراجع العظام، على الشكل الآتي، كانت الإجابات الصادرة منهم تشير في الغالب إلى الحرمة. ولكنْ يبدو أن الذي كان مطمح نظر الفقهاء ليس هو أصل العُمْلة الأجنبية، بل كان المنظور لهم في تلك الإجابات هو التوالي الفاسدة المترتِّبة عليها، إلى الحدّ الذي أفاد أحد الفقهاء جوابين يبدوان متعارضين في ظاهرهما، ولكنَّهما ليسا كذلك في واقعهما؛ إذ إن أحدهما ناظرٌ إلى أصل البِيتْكُويْن، والآخر ناظرٌ إلى التوالي الفاسدة المترتِّبة عليه. وإن الذي يقع مورداً لبحث كاتب هذه المقالة هو مجرّد أصل الموضوع؛ إذ إنه لو كان موضوع مباح آخر يشتمل على توالٍ فاسدة يجب أن يقع مورداً للنهي؛ وفيما نحن فيه كان البحث عن ذات الموضوع أيضاً، دون عوارضه الجانبية، ورُبَما كان الكاتب أيضاً من القائلين بالحرمة عند مواجهة التوالي الفاسدة، ونهى عنه.

سؤال: ما هو حكم التعامل بالبِيتْكُويْن (العُمْلة الرقميّة)؟[٥٩]

أ. الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: بالنظر إلى الغموض الكبير الذي يحيط بالبِيتْكُويْن فإن التعامل به مشكلٌ.

ب ـ الشيخ الوحيد الخراساني: شراؤه وبيعه باطل.

ج ـ الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگاني: حرامٌ، وأكلٌ للمال بالباطل.

د ـ السيد موسى الشبيري الزنجاني: إذا اشتمل استعمال هذا النوع من العُمُلات

على مفسدةٍ اقتصادية، أو مخالفةٍ قانونية، كان شراؤه وبيعه محلَّ إشكال.

إلاّ أن سماحته قال في استفتاءٍ آخر: إذا كان اعتبار الأخذ بإزاء أمرٍ محلَّل، ولم يكن مخالفاً للقانون، فلا إشكال فيه من الناحية الشرعيّة[٦٠].

وعليه، كما هو ملحوظٌ، فإنه في بعض الأسئلة وبعض الإجابات، باستثناء الاستفتاء الأخير، لم يتعرَّض أيّ واحدٍ من هؤلاء العلماء لبحث المسألة والموضوع من حيث الأصل الأوّلي، وإنما من مجرّد زاوية الخشية من المشاكل، فتمسَّك الأوّل بالمصلحة، ومرجع آخر وافق بشكلٍ مشروطٍ من خلال الإحالة إلى رفع إشكال المخالفة، ثمّ عمد في نهاية المطاف إلى بيان موافقته.

٤ـ قاعدة الغَرَر

إن الغموض الذي يحيط بوضع البِيتْكُويْن، والمجازفة الكبيرة الناجمة عنه (على فرض إثباتها)، قد تشكِّل دليلاً على كونه من الغَرَر، وبالتالي بطلان المعاملات القائمة على هذا الأساس[٦١].

يتَّضح من قاعدة الغَرَر اشتراط العلم بوجود العوضين والوثوق بهما، وفي حالة الغَرَر يكون البيع باطلاً. ويقوم إجماع الفقهاء على فساد البيع الغَرَري. ويستنبط من عبارة بعض الفقهاء أن الخَطَر داخلٌ في المعاملة الغَرَرية. وإن الخَطَر عبارة عن: احتمال ضَرَر يحذر العقلاء من الوقوع فيه، وليس الاحتمال الضعيف الذي لا يعتني به الناس عادةً[٦٢].

إن من بين الموارد الأخرى التي يجب بحثها في مسألة البِيتْكُويْن هي غَرَريّته. إن البيع الغَرَري يعني بيع شيءٍ ينخدع المشتري بظاهره، ويكون باطنه مجهولاً. إن الغَرَر لغةً يعني الاشتمال على الخطر أو التعرُّض إلى الهلاك والزوال والفناء. إن هذا النوع من البيع باطلٌ بإجماع الفقهاء من الشيعة وأهل السنّة.

وحيث ينطوي سوق البِيتْكُويْن على اضطراباتٍ وتأرجحاتٍ كبيرة، فقد ذهب بعض خبراء تسعيرة البِيتْكُويْن إلى اعتباره عُمْلةً غير عقلائيّة، واعتبار مبادلاتها غَرَرية.

ولكنْ في المقابل ذهب الكثير من الخبراء الآخرين إلى تبرير هذه التأرجحات والتقلُّبات، واعتبروا ذلك مسألةً عقلائيةً، وناشئة عن سوق العرض والطلب. بالإضافة

إلى ما يقال من أنه عندما يصبح البِيتْكُويْن عُمْلةً مرجعية ومعيارية لن يبقى هناك شيءٌ من هذه التقلُّبات والتأرجحات.

وعلى أيّ حال فإن مجهولية وضع البِيتْكُويْن، واشتماله على المخاطرة والمجازفة الكبيرة (على فرض إثباتها)، قد تشكِّل دليلاً على غَرَريته، والقول نتيجة لذلك ببطلان المعاملات المنعقدة ضمن هذه المقولة[٦٣].

يبدو أن هذه العُمْلة معروفةٌ بالنسبة إلى المتخصِّصين في مجالهم، وإن ما يقومون به ليس من قبيل: مواجهة الخَطَر الذي يتجنَّبه العقلاء. وعلى هذا الأساس، فإنه، مثل أيّ عُمْلةٍ أجنبيّة أخرى، قد يشتمل على بعض التقلُّبات والتأرجحات المختلفة، تَبَعاً للظروف والشرائط الخاصّة، ولا تُعَدّ في الأساس من المجازفة والمخاطرة. وإن هذه القاعدة، التي سعى بعضهم إلى إبطال المبادلات بالبِيتْكُويْن على أساسها، لا يمكن لها أن تكون هي المبنى. وإن عمومات أصول الصحّة والتراضي ـ على ما سيأتي في القسم الآتي ـ على درجةٍ أكبر من الإتقان، تثبت مشروعيّة هذا النوع من التبادل.

ب ـ الموافقون على مشروعيّة البِيتْكُويْن

يتَّضح، من خلال التمسّك بأصول الصحّة، والتراضي، وتعادل العوضين، وأن هذا النوع من التبادل ليس غَرَرياً، وأن سيرة العقلاء قائمةٌ في الوقت الراهن على الرغبة بهذا التبادل، أنه ما لم يثبت أن التعامل بالبِيتْكُويْن مخالفٌ للشرع يمكن أن يكون عِوَضاً عن المعاملات في دائرته الخاصّة، ومن ناحيةٍ أخرى سوف يكون تابعاً للأصول العامّة للمبادلات والقواعد الحاكمة عليها.

١ـ هل البِيتْكُويْن مالٌ؟

ورد في تعريف المال قول بعضهم: «المال ما يُبْذَل بإزائه المال». وهذا التعريف ـ كما ترى ـ لا يخلو من الدَّوْر بطبيعة الحال.

وقال العلاّمة الطباطبائي في تعريفه: «المال ما يتعلق به الرغبات من الملك، كأنه مأخوذ من الميل؛ لكونه مما يميل إليه القلب»[٦٤].

وقال الدكتور أبو القاسم گرجي ـ بدَوْره ـ في تعريف المال: «ما يرغب به العقلاء؛

بسبب منافعه الواقعية أو الاعتبارية، ويبذلون بإزائه نَقْداً أو شيئاً آخر»[٦٥].

وقال الإمام الخميني: «ليس المال إلاّ ما يكون مورداً لرغبة العقلاء وطلبهم، ومعه يبذلون بإزائه الثمن»[٦٦].

ومن بين جميع التعاريف يمكن للتعريف الذي ذكره الشيخ الطوسي للمال أن يُرشدنا إلى مشروعية النقود الرقميّة أكثر من سائر التعاريف الأخرى؛ إذ يقول [ما معناه]: كلّ شيء يُعَدّ في العُرْف مالاً تكون له المالية، سواء أكان مباحاً في أصله أم لا[٦٧].

وعليه؛ بالنظر إلى مباني الفقهاء حول ماليّة شيء، يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أن البيتْكُويْن مالٌ، ويمكن له أن يقع في مقابل معوَّضٍ آخر.

٢ـ أصالة الصحّة

طبقاً لجريان أصالة الصحّة في الأحكام، والقول بهذا الأصل، لو أن معاملةً ـ سواء أكانت عقداً أو إيقاعاً ـ تمّ إبرامها، ثمّ شكَكْنا في صحتها، جرى البناء على صحّة تلك المعاملة[٦٨]. إن هذه القاعدة تُعَدّ من المستقلاّت العقلية، بحيث إن عدم جريانها يؤدّي إلى الاختلال في النظام، وفي حياة الناس ومعاشهم[٦٩]. كما يمكن تسرية هذه القاعدة على غير المسلمين أيضاً؛ وعليه لو حكم العقلاء بصحّة عملٍ في نظام تعاملاتهم وجب الحكم عليه بالصحّة[٧٠].

فإن أصالة الصحّة في معناها الوضعيّ ـ هي من ناحية ـ عبارةٌ عن اعتبار آثار ونتائج أعمال الآخرين صحيحةً، والحكم بجريانها. وعلى هذا الأساس، فإن كل ما ينطبق عليه عنوان العقد والتجارة عن تراضٍ وجب اعتباره عقداً صحيحاً، وإنْ كان لا يبعد احتمال النقص أيضاً[٧١].

ومن ناحيةٍ أخرى فإن أصالة الصحّة يعني حمل فعل الآخرين على الوجه التامّ والكامل في مقابل الوجه الناقص. إن أصالة الصحّة بهذا المعنى لا تختصّ بفعل المؤمن فقط، بل تعمّ جميع المسلمين، بل حتى الكفّار في بعض الموارد أيضاً[٧٢]. إن المسلمين، بل جميع العقلاء يحملون شؤون حياة الآخرين ـ الأعمّ من العبادات والمعاملات والأقوال والعقائد ـ على الصحّة، ويعتبرون الفساد والبطلان على خلاف الأصل والمسار

الطبيعيّ، ومن هنا فإنهم يطالبون الذي يدَّعي الفساد بدليلٍ[٧٣].

٣ـ أصل التراضي في التِّجارات

إن أصل التراضي ـ في ضوء قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩) ـ يُعَدّ واحداً من المباني الأساسية والجوهرية في المبادلات. وبالنظر إلى هذا الأصل الجوهري يُعَدّ مقطوع الصحّة والمشكوك في صحّته داخلاً في عمومات هذه الآية، ولا يخرج من عمومات هذه الآية غير المقطوع بفساده. وعليه؛ حيث يكون البِيتْكُويْن ـ بوصفه عوضاً في مقابل معوَّضٍ ضمن حدود التراضي بين المتعاملين ـ أمراً مشكوكاً فيه إذن يجب القول للمشكِّك: إن هذا الشكّ غير جديرٍ بالملاحظة والاهتمام.

وبالنظر إلى الترديد الذي أبداه بعض الفقهاء بشأن عدم مشروعية البِيتْكُويْن، من أمثال: السيد علي السيستاني، فإنهم لم يجيبوا عن الاستفتاءات الواردة في هذا الشأن[٧٤]، وأما السيد الشبيري الزنجاني فقد أجاب في استفتاءٍ خاصّ حول هذا الموضوع بقوله: «إذا كان الاعتبار المأخوذ في مقابل عملٍ محلَّل، ولم يكن مخالفاً للقانون، فلا إشكال من الناحية الشرعيّة»[٧٥].

٤ـ أصالة الإباحة

لقد ذهب بعض العلماء إلى الاعتقاد بأن البِيتْكُويْن جائزٌ في الأصل. ويمكن بحث هذا الرأي بالنظر إلى البحث السابق حول معايير النقود والذهب؛ حيث تمّ بيان قاعدة مشهورة بين الفقهاء، وهي: «الأصل في المعاملات الإباحة». وهذا يعني أن الأصل الكلّي مقبولٌ في المعاملات التجارية. وبعبارةٍ أخرى: إن كلّ شيءٍ جائز، إلاّ ما وجدناه مخالفاً لأصول الشريعة بالكامل. وعليه تكون العُمْلة الرقمية ـ بالنظر إلى هذا الأصل ـ جائزةً في الأصل. وعلى هذه الشاكلة، حيث توجد هذه الخصائص يمكن اعتبار كلّ شيءٍ بوصفه عُمْلةً ونَقْداً؛ فإذا اعتبر الناس شيئاً ما ذا قيمةٍ فإنه سوف يكون من وجهة نظر جميع الناس أو جماعةٍ كثيرة منهم وسيلةً للتبادل، ومعياراً لتقدير قيمة الأشياء، ويُنْظَر إليه كوحدةٍ للحساب. وعلى هذا الأساس، فإن كلَّ عُمْلة رقمية

(مثل: البِيتْكُويْن) تشتمل على الشرائط المتقدّمة سوف تكون مقبولةً بوصفها من النقود. وقد أصدرَتْ إحدى المدارس الدينية الإسلامية في جنوب أفريقيا ـ واسمها (دار العلوم زكريّا) ـ بياناً جاء فيه: إن البِيتْكُويْن يحتوي على شرائط المال، وعلى هذا الأساس تكون التجارة به جائزةً. ومع ذلك فقد أشارَتْ هذه المدرسة إلى أن العُمُلات الرقمية بوصفها نقوداً حاصلةً على الشرائط يجب أن تحظى بتأييدٍ من قِبَل السلطات الحكومة[٧٦].

خلاصةٌ واستنتاج

لقد تمّ التعريف بالنقود من الناحية الحقوقية على أساس وظائفها ومهامها بوصفها وحدةً للحساب أو وسيلةً للدفع وواسطةً في التبادل. ومن زاوية الاقتصاد هناك مَنْ يعتبر النقود سلعةً، وشكلها هو المعادن الثمينة (الذهب والفضة مثلاً)، أو العُمُلات الورقية المدعومة بالمعادن الثمينة؛ ويراها بعضهم من دون دعمٍ ومن دون ارتباطٍ بأيّ سلعةٍ، وإنما هي لمجرّد تسوية الديون، ويرَوْن أن إصدارها منحصرٌ بإرادة السلطات الحاكمة، ولذلك ليس هناك اختلافٌ بين التعريف الاقتصادي للنقود وبين التوصيف الحقوقي. كما أنه من زاوية الفقه، وعلى أساس النظرية القائلة بأن النقود مالٌ اعتباري، يتمّ جعل النقود والعُمُلات الافتراضية بما يتناسب مع فضاء جعلها وتداولها في العالم الافتراضي، ودعم القيمة، ووحدة القيمة، ووظائفها، وسائر آثارها ومراتبها الوجودية، يتمّ جعلها من قِبَل مركزٍ معتبر، وما دام اعتبار العُمْلة الافتراضية من قِبَل جاعلها ومستخدمها مقبولاً فسوف يكون وجود النقود الافتراضية جارياً. ومن هنا إذا كان مبنى إنتاج وتداول النقود الافتراضية مشروعاً فإن الشارع لن يضع عقبةً أمام هذه الاعتبارات العُرْفية، ولن يمنع إجراء هذه العقود. ومن هنا فإن البِيتْكُويْن ـ سواء من الزاوية الاقتصادية، وكذلك من وجهة نظر علماء الحقوق إلى النقود، والتي هي في الأساس وبشكلٍ رئيس تأتي من زاوية الحقوق والعهود الناشئة من استعمالها، وقلَّما يتمّ التعرُّض إلى العهود الناشئة من جعلها ونشرها ـ يحظى بوظائف النقود. ومن هنا يمكن تحليل البِيتْكُويْن من حيث الماهية بوصفه نوعاً من النقود الافتراضية. ويبدو أن القبول بنظريّات غير النقود (السلع والممتلكات الرقميّة وما إلى ذلك) لا يعني

تجاهل وظيفة ودَوْر البِيتْكُويْن بوصفه واسطةً للتبادل ومعياراً لقياس القيمة؛ لأن التكنولوجيا والتقنيات الافتراضية ـ ومنها: البِيتْكُويْن ـ قد غيَّرَتْ مسار التجارة بسرعةٍ فائقة.

لقد تمّ اليوم توسيع منصّاتٍ متعدّدة للتعامل والقيام بالمبادلات بواسطة البِيتْكُويْن، بل تمّ في بعض البلدان نصب صرّافات آلية (ATM)، وهذا الأمر يحظى بأهمِّيةٍ فائقة في انتشار البِيتْكُويْن، وقبوله على المستوى العامّ في المجتمع كواسطةٍ للتبادل، مثل النقود التقليدية.

ويبدو أن التحدّي الأهمّ الماثل أمام مشروعية استخدام البِيتْكُويْن كعُمْلةٍ افتراضية يكمن في دخوله وتقبّله في العالم الحقيقي. في النظام النَّقْدي للبلدان لا يمكن تنظيم عُمُلات العالم الحقيقي والعُمُلات الافتراضية في منظومةٍ واحدة بسهولةٍ. وعلى واضعي السياسات النَّقْدية ـ بالنظر إلى دخول هذا النوع من النقود والعُمُلات في الاقتصاد الحقيقي، ومع أخذ المزايا والعيوب الموجودة فيها ـ أن يعملوا على حفظ المنافع، مع رعاية المصلحة. ومن الواضح بداهةً أن الحكومات تعمل على دعم وحماية قيمة النقود والعُمُلات القانونية من خلال فرض وتطبيق السياسات النَّقْدية. وحيث إن البِيتْكُويْن ليس تابعاً إلى أيّ جهةٍ أو دولةٍ مركزية فإنه في الوقت الراهن محرومٌ من الدعم والحماية في الكثير من البلدان، ومن بينها: إيران. ولذلك فإن البِيتْكُويْن لم يتمكَّن حتى الآن من أن يمتلك الآليّة والوظيفة القانونية بوصفه من النقود، وأن يُستفاد منه في القيام بأعمال التجارة، وادّخار القيمة للمستقبل، على نطاقٍ واسع، وكما يُشْعِر البندان (أ) و(ب) من المادّة العاشرة من القانون النَّقْدي والمصرفي للبلاد: «إن البنك المركزي الإيراني مسؤولٌ عن تنظيم وتطبيق السياسة النَّقْدية والاعتبارية على أساس السياسات العامّة والكلِّية لاقتصاد البلد»، و«إن هدف البنك المركزي الإيراني هو الحفاظ على قيمة النقود وموازنة الدفوعات وتسهيل المبادلات التجارية، والمساعدة على تنمية اقتصاد البلاد». ومن هنا، فإنه بالنظر إلى عالمية وافتراضية هذا النوع من النقود والعُمُلات، يكون بحث تحدِّياته والقيام بالنظام المالي والحقوقي المناسب الذي يضمن المصلحة العامّة أمراً ضرورياً، ولا يمكن اجتنابه.

الهوامش

(1) European Central Bank.

(٢) انظر: محمد مهدي سليماني پور، بررسي فقهي پول مجازي (بحث فقهي حول العُمُلات الافتراضية)، المجلة الفصلية تحقيقات مالي إسلامي، العدد ٢: ١٧٣، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣) وي داي (Wei Dai): مهندس حاسوب معروف بمساهمته في التشفير والعُمُلات المشفَّرة. (المعرِّب).

(4) European Central Bank, 2012.

(٥) ساتوشي ناكاموتو (Satoshi Nakamoto): اسمٌ مستعار يستخدمه شخصٌ أو أشخاص عملوا على تطوير عملة البِيتْكُويْن الافتراضية، وقاموا بتأليف ورقته البيضاء، وأنشأوا البرنامج المرجعي الأصلي للبِيتْكُويْن، ونشروه. وكجزء من تنفيذ العملية ابتكر ناكاموتو أوّل قاعدة بيانات سلسلة الكُتَل، وكان هو أوّل مَنْ حلّ مشكلة الإنفاق المزدوج للعملة الرقميّة باستخدام شبكة نظير إلى نظير. وكان ناكاموتو نشطاً في تطوير البِيتْكُويْن حتّى كانون الأول عام ٢٠١٠م. (المعرِّب).

(٦) انظر: محمد مهدي سليماني پور، بررسي فقهي پول مجازي (بحث فقهي حول العُمُلات الافتراضية)، المجلة الفصلية تحقيقات مالي إسلامي، العدد ٢: ١٧٠، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧) للوقوف على الجذور التاريخية للبِيتْكُويْن انظر:

http://historyofbitcoin.org/

(8) Elwell & Murphy, 2013 Bitcoin: Questions, Answers, and Analysis of Legal Issues, Congressional Research Service Report (20 December).

(٩) انظر: مير ميثم سيد حسيني، بيت كوين نخستين پول مجازي (البِيتْكُويْن أول عملة افتراضية)، مجلة ماهنامه بازار سرمايه إيران، العددان ١١٤ ـ ١١٥: ٨٥. (مصدر فارسي).

(١٠) انظر: المصدر السابق: ٨٦.

(11) Block chain.

(12) See: Elwell & Murphy, 2013 Bitcoin: Questions, Answers, and Analysis of Legal Issues, Congressional Research Service Report (20 December).

(١٣) انظر: مير ميثم سيد حسيني، بيت كوين نخستين پول مجازي (البِيتْكُويْن أول عملة افتراضية)، مجلة ماهنامه بازار سرمايه إيران، العددان ١١٤ ـ ١١٥: ٨٧. (مصدر فارسي).

(١٤) انظر: المصدر نفسه.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٨٥.

(١٦) تقرير مركز أبحاث المجلس، بيت كوين ابزاري نوين در نظام پرداخت هاي إلكترونيكي (البِيتْكُويْن وسيلة حديثة في نظام الدفوعات الإلكترونية)، رقم ١٣٦١٧. (مصدر فارسي).

(١٧) انظر: رضا ميرزا خاني، بيت كوين وماهيت مالي وفقهي (البِيتْكُويْن وماهيته المالية والفقهية): ٢٨،

مركز پژوهش توسعه ومطالعات إسلامي، شهر دي، عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: د. عبد الستار أبو غدة، النقود الرقمية: الرؤية الشرعية والآثار الاقتصادية، مؤتمر الدوحة الرابع للمال الإسلامي، ٢٠١٨م.

(19) Internal Revenue Service (IRS).

(20) Fin CEN, 2013.

(21) PBC, 2013.

(22) See: JERRY BRITO AND ANDREA CASTILLO... and Spencer E. Ante, «Bitcoin Startups Begin to Attract. Real Cash,» Wall Street Journal, May 8, 2013.

(٢٣) تقرير مركز أبحاث المجلس، سياستگذاري كشورهاي آمريكا چين وألمان در زمينه أبزارهاي مالي ديجيتالي جديد مانند: بيت كوين (وضع السياسات في بلدان مثل الولايات المتحدة الأمريكية والصين وألمانيا في مجال الأدوات المالية الرقمية الجديدة، من قبيل: البِيتْكُويْن)، رقم ٢٨٠١٣٦٩١. (مصدر فارسي).

(٢٤) للوقوف على الاتجاه الدقيق لكلّ واحد من هذه البلدان انظر:

bitlegal.io

(٢٥) شرطة فتا: مختصر لعبارة (پليس فضاي توليد وتبادل اطلاعات إيران)، وهي وحدة في شرطة الجمهورية الإسلامية الإيرانية تختصّ بمكافحة الجرائم الإلكترونية وشبكات التواصل الاجتماعي والإنترنت والفضاء الافتراضي. (المعرِّب).

(26) See: Rahn , Richard, «The End of Money & The Struggle For Financial Privacy», Seattle, Discovery Institute Press, 1999.

(٢٧) انظر: مهدي شهيدي، سقوط تعهّدات (إسقاط العهود): ٨٥، كانون وكلاي مركز، طهران.

(٢٨) انظر: محمد سلطاني، ماهيت حقوقي پرداخت در پول إلكترونيك (الماهية الحقوقية للدفع في العُمُلات الإلكترونية)، مجلة پژوهشنامه حقوق إسلامي: ٧٩ ـ ١٢٠، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٩) انظر: إبراهيم عبدي پور، تحليل حقوقي ماهيت پول إلكترونيكي (التحليل الحقوقي لماهية العُمُلات الإلكترونية)، العدد ١٦: ٥٩، ربيع وصيف عام ١٣٨٩هـ.ش.

(30) See: Sifers, R. (1997). Regulating Electronic Money in Small-Value Payment. 49 Federal Communication Law Journal , 708.

(٣١) انظر: إبراهيم عبدي پور، تحليل حقوقي ماهيت پول إلكترونيكي (التحليل الحقوقي لماهية العُمُلات الإلكترونية)، العدد ١٦: ٥٩ ـ ٦٠، ربيع وصيف عام ١٣٨٩هـ.ش.

(٣٢) النظرية المعدنية (Metalism Theory): نظريّةٌ تعرِّف المال بوصفه سلعةً ذات قيمة جوهرية تجعلها مقبولة على نطاقٍ واسع كوسيلةٍ للتبادل، من قبيل: المعادن الثمينة، مثل: الذهب. (المعرِّب).

(33) See: Menger, K; «on the origin of money»; Economic Jornal, 2, 1892, p. 242.

(٣٤) النظرية الشارتالية (Chartalism Theory): نظريّةٌ مالية غير سائدة، تشدِّد على تأثير السياسات والأنشطة الحكومية على قيمة المال. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه النظرية تقول: إن المال ليست

له قيمة جوهرية، ولكنه يكتسب قيمته من قِبَل الحكومة. (المعرِّب).

(35) See: Ingham, G; the nature of money; policy press, Cambridge, 2004, p. 12.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه.

(٣٧) انظر: محمد إسماعيل توسلي، تحليل ماهية پول (تحليل ماهية النقود)، مجلة اقتصاد إسلامي، العدد ٤٨: ١١٠.

(38) European Central Bank.

(39) Financial Crime Enforcement Network.

(٤٠) انظر: رضا ميرزا خاني، بيت كوين وماهيت مالي وفقهي (البِيتْكُويْن وماهيته المالية والفقهية)، مركز پژوهش توسعه ومطالعات إسلامي، شهر دي، عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤١) تقرير مركز أبحاث المجلس، بيت كوين أبزاري نوين در نظام پرداخت هاي إلكترونيكي (البِيتْكُويْن وسيلة حديثة في نظام الدفوعات الإلكترونية): ٢٤، شهر أرديبهشت، سنة ١٣٩٣هـ.ش، رقم ١٣٦١٧. (مصدر فارسي).

(٤٢) انظر: محمد مهدي سليماني پور، بررسي فقهي پول مجازي (بحث فقهي حول العُمُلات الافتراضية)، المجلة الفصلية تحقيقات مالي إسلامي، العدد ٢: ١٧٩، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٣) انظر: رضا ميرزا خاني، بيت كوين وماهيت مالي وفقهي (البِيتْكُويْن وماهيته المالية والفقهية)، مركز پژوهش توسعه ومطالعات إسلامي، شهر دي، عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٤) انظر: محمد مهدي سليماني پور، بررسي فقهي پول مجازي (بحث فقهي حول العُمُلات الافتراضية)، المجلة الفصلية تحقيقات مالي إسلامي، العدد ٢: ١٧٩، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٥) انظر: المصدر نفسه.

(٤٦) انظر: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام: ١٥٢، انتشارات دار الصدر، قم، ١٤٢٥هـ.

(٤٧) انظر: إبراهيم عبدي پور، تحليل حقوقي ماهيت پول إلكترونيكي (التحليل الحقوقي لماهية العُمُلات الإلكترونية)، العدد ١٦: ٦٢، ربيع وصيف عام ١٣٨٩هـ.ش.

(٤٨) انظر: مهدي شهيدي، سقوط تعهّدات (إسقاط العهود): ٨٥.

(٤٩) انظر: الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٠٩، انتشارات دار الصدر، قم، ١٤٢٩هـ ق.

(٥٠) انظر: السيد محمد الموسوي البجنوردي، نظرخواهي أز فقها پيرامون مسايل فقهي وحقوقي ناشي أز كاهش أرزش پول (استطلاع آراء الفقهاء حول المسائل الفقهية والحقوقية الناشئة عن قيمة النقود)، مجلة رهنمون، العدد ٦: ١٠٨، طهران، عام ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥١) انظر: المصدر السابق: ١١٠.

(٥٢) انظر: إبراهيم عبدي پور، تحليل حقوقي ماهيت پول إلكترونيكي (التحليل الحقوقي لماهية العُمُلات الإلكترونية)، العدد ١٦: ٦٣، ربيع وصيف عام ١٣٨٩هـ.ش.

(٥٣) انظر: المصدر السابق: ٦٤.
(٥٤) انظر: رضا ميرزا خاني، بيت كوين وماهيت مالي وفقهي (البِيتْكُويْن وماهيته المالية والفقهية)، مركز پژوهش توسعه ومطالعات إسلامي، شهر دي، عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٥) انظر: محمد مهدي سليماني پور، بررسي فقهي پول مجازي (بحث فقهي حول العُمُلات الافتراضية)، المجلة الفصلية تحقيقات مالي إسلامي، العدد ٢: ١٦٧ ـ ١٩٧، السنة السادسة، ربيع وصيف عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٦) انظر: المصدر نفسه.
(٥٧) انظر: رضا ميرزا خاني، بيت كوين وماهيت مالي وفقهي پول مجازي (البِيتْكُويْن وماهيته المالية والفقهية)، مركز پژوهش توسعه ومطالعات إسلامي: ٤٧، رقم التقرير: ٩٦ ـ ٢٠ ـ ٢٠١٧، شهر دي، عام ١٣٩٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٨) انظر: الشيخ علي القرّه داغي، مؤتمر الدوحة الرابع للمال الإسلامي، ٩ يناير ٢٠١٨م.
(٥٩) انظر: أحكام خريد وفروش، حكم بيت كوين چيست؟ (أحكام الشراء والبيع، ما هو حكم البِيتْكُويْن؟):

hadana.ir

(٦٠) انظر: أحكام إسلامي ـ أحكام اقتصادي، بيت كوين پديده اي نو ظهور در دنياي اقتصاد (الأحكام الإسلامية والأحكام الاقتصادية، البِيتْكُويْن ظاهرة مستَحْدَثة في عالم الاقتصاد):

Tebyan.net

(٦١) انظر: المصدر السابق.
(٦٢) مير فتاح حسيني مراغه إي، عناوين (العناوين): ٣١١ ـ ٣١٤ ٢، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ.ش.
(٦٣) انظر: السيد مصطفى بهشتي:

https://article.tebyan.net/95133

(٦٤) العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٤٤، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦م.
(٦٥) أبو القاسم گرجي، مقالات حقوقي (مقالات حقوقية) ٢: ٣١١، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٦٦) السيد روح الله الخميني، كتاب البيع ١: ٢٠، مؤسسة إسماعيليان، قم.
(٦٧) انظر: الشيخ أبو جعفر الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٨: ٢٠، مكتب المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.
(٦٨) انظر: السيد محمد الموسوي البجنوردي، قواعد فقهية ١: ٤٥، مؤسسة عروج للطباعة والنشر، ١٣٧٩هـ.ش.
(٦٩) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فوائد الأصول ٢: ٧٢٠، انتشارات مركز جهاني علوم إسلامي، قم.
(٧٠) انظر: المصطفوي، السيد كاظم، القواعد الفقهية: ١٠٥، انتشارات مركز جهاني علوم إسلامي،

قم، ١٤٢١هـ.

(٧١) مجموعه مقالات حقوقي (سلسلة المقالات الحقوقية): ٣٥٤.

(٧٢) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٢: ٣٢٢، مكتبة الداوري، قم.

(٧٣) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٢٣.

(٧٤) **سؤال:** هل يُعَدّ شراء وبيع البِيتْكُويْن جائزاً من الناحية الشرعية أم لا؟ أعتزم شراء البِيتْكُويْن وبيعه لاحقاً، فهل بيع البِيتْكُويْن وشراؤه جائزٌ من الناحية الشرعية؟

الجواب: في مورد هذا النوع من الشركات والعمل فيها ليس هناك من جوابٍ.

http://www.askdin.com/showthread.php?t=61492&s=4a0f030286a4ed4dd5cd7b4a6bd12ee2

(٧٥) مسأله إي خاص كه هيج فتوايي ندارد (مسألة خاصة ليس لها أيّ فتوى).

https://article.tebyan.net/39513

(٧٦) انظر: خاطره پور حضرت، بررسي جامع فقهي بيت كوين، أرزهاي ـ ديجيت (بحث فقهي جامع حول البِيتْكُويْن والعُمُلات الرقميّة)؛ محمد أبو بكر، تحليل شرعي بيت كوين، أرزهاي ديجيتال وبلاك چين (التحليل الشرعي للبِيتْكُويْن، والعُمُلات الرقمية، وسلسلة الكُتَل).

http://persianecoin.ir

https://arzdigital.com/shariah-analysis-of-bitcoin-cryptocurrency-and-blockchain

التجارة الرقميّة
الخصائص والأخلاقيّات

د. محمد بنعمر(*)

لا خلاف في أن التجارة تعتبر من المهن الشريفة التي يمارسها الإنسان؛ لغرض تحقيق الكسب المشروع، وقد شجَّع الإسلام الناس على العمل وطلب الرزق عن طريق ممارسة التجارة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٨).

وفي هذا البحث نسعى إلى بيان حقيقة التجارة الرقمية، ببيان حقيقتها، وسياقاتها، وظروفها التي نشأَتْ فيها، وخصائصها العامّة، وأحكامها، ومقاصدها في الشريعة الإسلامية.

ومما شدَّنا إلى هذا البحث هو المتغيِّرات الجديدة، وتزايد التحولات التي يشهدها العالم اليوم بشكلٍ طارئ وسريع في قطاع المعاملات المالية، وهو يلزم المعرفة العميقة بالمجالات والتخصُّصات التي لها صلة بالتجارة الرقميّة.

منهج البحث

يطلق المنهج أو المناهج في اللغة العربية ليُراد به الطريق الواضح، والمسلك البين، ومنه قوله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ (المائدة: ٤٨).

ثم صار المنهج مصطلحاً يعني إجمالاً: «طريق البحث عن الحقيقة في أيّ علم من العلوم، أو في أيّ نطاقٍ من نطاقات المعرفة الإنسانية».

(*) باحثٌ في الفكر الإسلاميّ، وحائزٌ على دكتوراه في علم أصول الفقه، وأستاذٌ مساعِدٌ في كلّية الآداب في وجدة ـ المغرب.

والمنهج هو مجموعةٌ من المسالك التي يعتمدها الباحث؛ للبرهنة على إشكالية البحث التي ينطلق منها في بحثه.

والحرص على اختيار المنهج ضروريٌّ لَمَنْ قصد أو أراد البحث الجادّ والهادف؛ لأن الحصول على النتائج مرهونٌ بمدى الحرص على حُسْن اختيار المناهج.

مفاهيم البحث

إن تحديد المفاهيم، وتعيين المصطلحات التي تنتمي إلى علم الفقه، يُعَدّ عملاً ملزماً، ومسلكاً ملحّاً، لكلّ دارسٍ أو باحثٍ يودّ مقاربة ومدارسة مفاهيم الفقه الإسلاميّ؛ باعتبار أن لكلّ علمٍ مصطلحاته الخاصّة به، وقديماً قال الجاحظ: لكلّ علم كلماته.

وأهمِّية المصطلح الفقهي تتحدَّد في أن الوضوح والبيان من شأنه أن يخلق أكبر مساحة واسعة من الفَهْم الواسع، ومن التواصل المشترك بين الباحثين والمتدخِّلين في البحوث والدراسات الفقهية، فلا يستقيم علم الفقه باعتباره علماً عريقاً من علوم الإسلام إلاّ بوضوح مصطلحاته ومفاهيمه.

وبحكم المفاهيم في البحوث والدراسات الأكاديمية فإن مفاهيم هذا البحث هي: التجارة؛ الرقمية.

الدراسات السابقة

التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي، للدكتور سليمان عبد الرزّاق.

التجارة الإلكترونية من منظور الفقه الإسلامي، للدكتور أمداح محمد.

أخلاقيات التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد منصور ربيع.

التجارة الإلكترونية في ضوء تعاليم الإسلام، للدكتور أحمد عمر.

أحكام التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي، للدكتور عدنان الزهراني.

عقود التجارة الإلكترونية بين الفقه الإسلامي والقانون العُمَاني، مجلس العقد أنموذجاً، للدكتور مهنا بن راشد بن حمد السعدي.

أهمِّية التجارة في الفقه الإسلاميّ

إن للتجارة أهمية خاصة في حياة الناس، وقد أباح الإسلام الاشتغال بالتجارة، وجعلها من أطيب أنواع الكسب وتحصيل الرزق، ودعا إلى استثمار المال، وإلى اجتناب الاتِّجار بالمحرّمات، وأن لا تكون التجارة شاغلاً عن ذكر الله، وعن الصلاة، وعن العبادات المفروضة بصفةٍ عامّة، ودعا في آياته القرآنية الكثيرة أن تكون التجارة أداة لكسب الرزق، والإنفاق، ووسيلةً لاستثمار المال، وأن تكون التجارة من طرق الإنفاق المشروعة، ومن أشكال الاستثمار في وجوه الخير المعهودة.

وتعتبر التجارة من المهن الشريفة التي يمارسها الإنسان؛ لغرض المعيشة والكسب المشروع. وقد ضمّت كتب الفقه الإسلامي كثيراً من أنواع وألوان التجارات، والبيوع، والسمسرة، التي يتوسَّط صاحبها بين البائع والمشتري؛ للدلالة على الثمن في مقابل أخذ السلعة.

واعتبر الإسلام المالَ قوامَ الحياة وعمودها الفقريّ والأداة المحرِّكة للاقتصاد والتجارة. وقيَّد المال بمجموعةٍ من القيود والضوابط، ومن أبرزها: اجتناب المعاملات الرَّبَوية، ومنع استثمار المال في المحرَّمات، مثل: بيع الخمر والمخدِّرات والقمار، والابتعاد عن أخذ المال بغير حقٍّ، وما إلى ذلك من الحدود الشرعية الملزمة لتنظيم المال، أخذاً بهذه القاعدة المستَمَدّة من القرآن الكريم: ﴿**وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٢٩).

ويظلّ البُعْد الديني والإنساني والأخلاقي حاضراً في التجارة الإسلامية بجميع صورها وأشكالها؛ فحفظ مصالح الإنسان والاعتناء بمقوّمات وجوده ورعاية مصالحة المادّية والمعنوية والاقتصادية، تُعَدّ من أهمّ المقاصد العليا التي جاء بها الإسلام، وأعني مقصد حفظ المال وصيانته من الضياع.

ومن جهةٍ أخرى، وحتّى يتمّ حماية التجارة والتصرُّفات المالية من النزاعات والخصومات، قام الفقهاء في مختلف المذاهب الفقهية بتنظيمها، والسهر على تطبيق أحكامها في المعاملات المالية، لهذا تيسَّر للفقه الإسلامي أن يقدّم إجاباتٍ وحلولاً فقهية وافية لكثيرٍ من المسائل والأقضية التي لها صلة بالمعاملات التجارية والتصرُّفات المالية.

وقد تطوَّرَت التجارة في الإسلام وعرفَتْ انتشاراً قويّاً، ولا أدلّ على ذلك من الكتب والمصنَّفات التي كُتبَتْ في بيان أهمِّية التجارة وأحكامها الفقهية[1].

مشروعيّة التجارة في الإسلام

إن التجارة هي عصب الحياة الاقتصادية، وعلى عناصرها ومقوّماتها تقوم الحياة؛ فهي أداةٌ في تبادل المنافع بين البشر، وهي السبب في استمرار حياة الناس، وفي ديمومة هذه الحياة بين الناس، وهي أداةٌ في توفير وتحقيق العيش الكريم للإنسان بصفةٍ عامّة.

من جهةٍ أخرى تُعَدّ التجارة أداةً في استثمار المال وترويجه وإنفاقه في الطرق المشروعة التي شرَّعها الإسلام، وليست التجارة أداةً لكنز أو احتكار المال، فلم يكن المال أداةً للاكتناز، وإنما كان دائماً أداةً لترويجه ودورانه واستثماره في المجتمع؛ ليحقّق المنافع للإنسان، في عاجلته وآجلته.

والقصد من التجارة في الإسلام هو تحقيق الربح، وتحصيل المنفعة. وتبادل الربح أحد مقاصدها الأساسية، بل هو المقصود الأصلي من ممارسة التجارة. وهذا المعنى هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿**تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ**﴾. فالأصل في التجارة هو الدوران والرواج والاستثمار، وهو المعنى المستفاد من الآية الكريمة: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ولأهمِّية التجارة في الإسلام عُدَّ المال هو المحرِّك للتجارة، وهو عصب الحياة، به يتمّ قضاء الحاجيات، وتتحقَّق المنافع في العمران البشري.

ومن اهتمام الإسلام بالتجارة عنايته الفائقة واهتمامه الواسع بالأسواق، صغيرة كانت أم كبيرة؛ فالسوق وأحكامه نالَتْ أهمِّية كبيرة في الفقه الإسلامي، وظهرت كتبٌ تحمل هذا العنوان: «أحكام السوق»، ومن أهمِّها: «أحكام السوق»، لابن عامر الكناني الأندلسي(٢٨٩هـ).

لكنْ في الفترة المعاصرة؛ وبفضل التطوُّر الكبير الذي شهدَتْه تقنيات التواصل، وما أحدثَتْه ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من قفزةٍ نوعية في ابتكار أنجع الأساليب والطرق في الخدمات التجارية، ظهر هذا النوع من التجارة[2].

وجاءت هذه التجارة الجديدة نتيجة مجموعة من التحوُّلات الكبيرة والتغيرات الطارئة والعميقة في العالم، ومنها: العالم الإسلامي بشكلٍ أخصّ. وقد مسّ هذا التحوُّل الرقمي المجال المالي والاقتصادي والمصرفي، بل مسّ جميع المجالات التي لها صلةٌ بالتجارة في أنواعها وأشكالها وفروعها، وظهر نوعٌ من التجارة ينعت بالتجارة الإلكترونية أو التجارة الرقمية، وهي تجارةٌ جديدة جاءت بفضل الثورة الرقمية التي شهدها العالم اليوم. وبفضل هذا التطوُّر في أشكال التواصل سُمِّي عالم اليوم ونُعت بـ «المجتمع الرقمي»، وهو الاسم الذي اختاره كثيرٌ من الدارسين والباحثين والمشتغلين بمجال الرقميّات وبأشكال التواصل الجديدة[٣].

وفي هذا السياق يقول الدكتور نبيل علي: «لقد خطَت التكنولوجيات المعلوماتية خطواتٍ واسعةً وسريعةً لصنع آلة ذكية تبصر وتسمع وترى، بل أيضاً تبرهن بلغتها الخاصة، بحيث يكون بمقدورها أن تحاور الإنسان بصورةٍ أقرب وأسرع ما تكون من حوار الإنسان مع أخيه الإنسان. فهذه التكنولوجيات الجديدة كسَرَتْ حاجز ملكة الذكاء للإنسان، وقامَتْ هذه التكنولوجيات بهذا الذكاء في حياة الإنسان، وفي مجالاته الحيوية، ومنها: المجال الاقتصادي[٤].

سياقات التجارة الإلكترونيّة

لقد أصبحت التجارة الإلكترونية عاملاً مؤثِّراً في نموّ اقتصاديات الدول المعاصرة، وتعزيز تجارتها الخارجية والداخلية على حدٍّ سواء، والنهوض بالعديد من القطاعات الحيوية، مضافاً إلى تمكين وتيسير الطلب الفوري للحصول على السلع والخدمات.

بل ازدادت الحاجة إلى هذا النوع من التجارة بشكلٍ أكثر في جميع العالم؛ نتيجة التحوُّل الكبير الذي أحدثته جائحة كورونا في الآونة الأخيرة، بحيث شهد العالم تحوُّلات عميقة وكبيرة مسَّتْ جميع المجالات والمرافق، بما في ذلك المجال المالي والاقتصادي[٥].

وأمام اتساع الحاجة إلى هذا النوع من التجارة، وفي ظلّ النموّ المتسارع للوسائل التقنية الحديثة في التواصل، التي ألقَتْ بظلالها على الحياة المعاصرة، شهدَتْ التجارة

الرقميّة تطوّراً كبيراً، فكان من الضروري البحث عن أحكام شرعية مناسبة لهذا النوع الجديد من التجارة؛ لأن هذا النوع من التجارة يحتاج إلى الحكم الشرعي الموافق لمقاصد وأصول الشريعة الإسلامية، بناءً على القاعدة الأصولية القائلة: «لكلّ نازلةٍ حكمٌ شرعي»، وبعبارةٍ أخرى: «ما من نازلةٍ تقع إلاّ وتحتاج إلى حكمٍ شرعي، منصوصاً كان هذا الحكم أم مستنبطاً»، مع استحضار قِيَم الدين الإسلامي وأُسُسه ومقاصده الكلّية، وفي مقدّمتها مقصد حفظ المال، واعتبار المال من الضروريات الخَمْس، التي إذا غابَتْ اختلَّتْ الحياة، وعمَّتْ الفوضى في المجتمع.

وقد امتدَّتْ يد التجارة الإلكترونية لتطال وتعمّ العديد من الأنشطة والمعاملات المالية والمصرفية، والتي منها: بيع البضائع، وسداد الالتزامات المالية، وبيع الخدمات والمنافع المعنوية، كالتصميمات الهندسية.

التجارة الإلكترونيّة، تعريفٌ وشروط

تتركَّب التجارة الإلكترونية من كلمتين: **الأولى**: كلمة تجارة؛ **والثانية**: كلمة إلكترونية.

وكلمة التجارة هي من فعل تجر يتجر تجر وتاجر وتجارة، أي باع واشترى[٦].

ومصطلح التجارة الإلكترونية من المصطلحات الغربية، وجاءت ترجمةً للمصطلح الإنجليزي Commerce Electronic. وتُعَدّ التجارة عبر شبكة الإنترنت قسماً ونوعاً من التجارة الإلكترونية؛ لأن معظم نشاطات التجارة الإلكترونية تتمّ وتقوم عبر خدمات الإنترنت[٧].

والتجارة الإلكترونية من قبيل: العقود المستجدّة التي أحدثها الإنسان؛ لتنظيم معاملاته المختلفة وتيسيرها. وهي من الأمور الضرورية التي تتماشى مع تطوُّر الحياة، علماً بأن هذه العقود المستجدّة لا تنفكّ عن العقود المقرَّرة في الشريعة الإسلامية، ولا تختلف اختلافاً ظاهراً في ماهيّتها ومقاصدها عن تلك العقود الشائعة في المعاملات المالية، ولا تخرج عن الضوابط العامة للعقود المعتبرة شرعاً؛ لأنها منبثقةٌ عنها، ومستمدّةٌ منها، ولكنها تحمل صورةً جديدة، وبأساليب ووسائل حديثة، فهي تساير التطوُّر في هذا العصر؛ بغية تحقيق مصالح العباد، والتي تتوافق مع روح الشريعة

ومقاصدها.

ومن أبرز التعاريف لهذا النوع من التجارة هذا التعريف الذي يحدِّد هذا النوع من التجارة في كونها «مبادلة مالٍ بمالٍ على وجهٍ مشروعٍ بالوسائل الإلكترونية الحديثة»[٨].

وهذا التعريف يحمل ثلاثة مفاهيم أساسية، وهي:

مبادلة: وهو أخذ شيءٍ وإعطاء شيءٍ؛ إذ إن كلاً من البائع والمشتري عوض صاحبه شيئاً بَدَل المأخوذ منه، وهي بصيغة المفاعلة، أي مشاركة، فالبيع لا يكون إلاّ بين اثنين، حقيقةً أو حكماً؛ لتولي طرفي العقد تنفيذه.

مال: وهو اسمٌ لجميع ما يملكه الإنسان، وأصله ما جاز الانتفاع به، وهو يشمل الذهب والفضة، وما يقوم مقامهما من النَّقْد والمتاع والمنافع.

والمال في اللغة هو من كلمة مُلْتَ وتمولتَ: معناه كثر مالك.

قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يُمْلَك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل؛ لأنها أكثر أموالهم[٩].

الوسائل الإلكترونية: أي الخدمات الجديدة التي تقدِّمها وسائل التواصل الجديدة والإنترنت.

ولقد ألقَتْ هذه التجارة الإلكترونية بظلالها على معظم دول العالم، وأثبتَتْ قدرتها على التواصل المستمرّ، فهي تُعَدّ من أهمّ أدوات المعاملات المالية في الاقتصاد المعاصر[١٠].

ومن التعاريف المختارة للتجارة الإلكترونية تعريف الدكتور أحمد كردي الذي عرف التجارة بقوله: التجارة الإلكترونية Electronic Commerce هي شكل من أشكال التبادل التجاري، أو الإداري، أو تبادل المعلومات، التي تجري باستخدام التقنيات التي جاءت بها المعلوميّات الجديدة في المعلومات والاتصالات.

كما تعرَّف بأنها تنفيذ مختلف أنشطة الأعمال باستخدام الوسائل المعلوماتية المؤلّفة من حواسيب تربطها شبكة حاسوبية؛ لتبادل المعلومات.

ويربط بعضهم تعريف التجارة الإلكترونية بشبكة الإنترنت، فتعرّف بأنها تنفيذ وإدارة الأنشطة التجارية المتعلّقة بالسلع والخدمات عبر شبكة الإنترنت[١١].

وهذا النوع من التجارة سيكون له الهيمنة والانتشار في المستقبل؛ لأن النظام العالمي الجديد سيتحوَّل تدريجياً ليصبح عالماً إلكترونياً، ومجتمعاً رقمياً، يتمّ تعميم هذا العالم على جميع العالم.

وحتّى يصل ويتفاعل هذا الفقه مع المستجدّات، ويواكب الطوارئ، ويلبي الحاجيات الجديدة التي تقع في الحياة الجديدة بفضل التطوُّر، كان لا بُدَّ لهذا الفقه من أن يضع هذا الاعتبار التشريعي المحدّد في ضرورة استحضار المقاصد الشرعية لهذه النوازل المالية الإلكترونية الجديدة، مع السعي نحو البحث عن أحكام شرعية مناسبة لهذه النوازل الجديدة؛ لأن الأصل أن لكل نازلةٍ حكماً شرعيّاً، وأن العبرة في العقود بمعانيها ومقاصدها، لا بألفاظها ومبانيها، فالأساس موافقتها لمقاصد الشرع، فلا يصحّ تعميم حكم مسألةٍ شرعية، وتنزيل حكمها؛ بسبب تشابه أسمائها وأوصافها، دون النظر في حقيقتها ومقاصدها، وفي مدى عدم معارضتها لأصول الشريعة الإسلامية.

فالمواضيع الجديدة في الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديث لها تعلُّقٌ بمقصد أساس من مقاصد الشريعة، ألا وهو حفظ المال؛ لذا فإنه يستوجب الدراسة والاهتمام والمتابعة لهذا المجال الجديد في المعاملات المالية التي لها صلةٌ بالحياة الجديدة[١٢].

مع الأخذ بهذا الاعتبار الذي يجعل من المال «في نظر الشريعة حظّاً لا يستهان به، وتتقوّم هذه الصفة للمال باجتماع خمسة أمور: أن يكون ممكناً ادّخاره، وأن يكون مرغوباً في تحصيله، وأن يكون قابلاً للتداول، وأن يكون محدود المقدار، وأن يكون مكتسباً»[١٣].

والمعين علّة مواكبة الاقتصاد الإسلامي لهذه المستجدّات التجارية أن أساس التشريع الاقتصادي الإسلامي هو قيامه على المصلحة، وهو ما عبَّر عنه الأصوليون بقولهم: «حيثما وُجِدَت المصلحة فثمّة شرع الله».

علماً أن أحكام الشريعة الإسلامية تسعى أن تحفظ للناس مصالحهم، فهي شريعةٌ مبنيّة على اليسر والسهولة وتحقيق المقاصد، ويحضر هذا بشكلٍ جليّ في المعاملات المالية الجديدة، التي تعتبر قوام الحياة وعمودها الأساس في الاقتصاد المعاصر؛ لأن الحاجة تشتدّ إلى هذا النوع من التجارة[١٤].

خصائص التجارة الإلكترونيّة

من أهمّ خصائص التجارة الإلكترونية:

- إن هذه التجارة تعتمد على استخدام التقنيات الحديثة في التواصل ونقل المعلومات؛ قصد إبرام الصفقات وعقد المبادلات التجارية.

- تعتمد هذه التجارة على مبدأ الرضا القائم بين المتعاقدين، فالرضا من أهمّ الشروط في عقود التجارة الإلكترونية.

- إن الصفقات التجارية بين الأطراف المشكِّلة للبيع تعتمد وبشكلٍ كلّي على الوسائل الحديثة في التواصل، وبشكلٍ أخص على خدمات الإنترنت.

- إن الخدمات والصفقات في التجارة الإلكترونية تقدّم بطريقة افتراضية على شبكات الإنترنت[١٥].

- في هذه التجارة يكون الحصول على السلع وتقديم النقود بشكلٍ إلكتروني، وبطريقةٍ آليّة.

- السرعة في عقد الصفقات وإتمام الأعمال وتنفيذ البيوع من الأشكال الجديدة في هذا النوع من التجارة، وهو الأمر الذي لا يتوافر للتجارة التقليدية.

- الزيادة في القدرة التنافسية بين الشركات، بالإضافة إلى زيادة حجم التبادل بين المؤسّسات التجارية.

- انحصار التعامل الورقي، والاعتماد على الوسائط الإلكترونية والمغناطيسية والضوئية في تخزين وتبادل المعلومات التجارية والبيانات المصرفية[١٦].

والجامع بين هذه الخصائص التي تتَّصف بها التجارة الالكترونية هو أنها جاءت في سياق ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، التي حقَّقت قفزةً نوعية في ابتكار أنجع الأساليب والطرق في الترويج للمنتجات التجارية والخدمات الاقتصادية.

فرغم هذه الإيجابيات التي تحملها هذه التجارة يحضر التحدّي الذي يعترض هذه النوع من التجارة في الكلفة المالية في بناء وإعداد المواقع الإلكترونية في الشبكات العالمية، فهي ما تزال مكلفةً؛ لأنها تعتمد على المحترفين في إنشائها وإدارتها وصيانتها؛ لضمان نجاحها واستمراريتها، ممّا يحمل هذا النوع من التجارة نفقاتٍ إضافيّةً، قد تكون على حساب ثمن السِّلَع.

أخلاقيّات التجارة الإلكترونيّة

كما تقدَّم فإن التجارة الإلكترونية قامَتْ على عمليات التبادل باستخدام التبادل الإلكتروني، وما تقدِّمه الإنترنت من خدماتٍ، مع الالتزام بأخلاقيات التاجر المسلم وضوابط المعاملات التجارية. وهذا سمةٌ مهمّة في عُرْف التجارة الإلكترونية، من حيث قيامها على مبادئ الصدق والأمانة وعدم الغشّ والتحلّي بالأخلاق الفاضلة.

وعليه حَمَتْ الشريعة الإسلامية المعاملات التجارية من كلّ أنواع التدليس والكذب والغشّ، وحرّمَتْ كافة أنواع غسيل الأموال التجارية، وأوجبَتْ وسائل السلامة في التعامل التجاري؛ حتّى يكسب المال الحلال ـ وهي أسس شرعية ينبغي أن يتحلّى بها التاجر، في الالتزام بالأمانة، والابتعاد عن الغشّ؛ للحديث النبويّ: «مَنْ غشَّنا فليس منّا»[١٧]، مع ضرورة التحلّي بالأخلاق الحميدة المنبثقة من العقيدة الإسلامية، والالتزام بالشروط والأحكام الشرعية الخاصّة بباب البيوع[١٨].

ومن أبرز أخلاقيات التجارة الإلكترونية في الشريعة الإسلامية التقيُّد بالأحكام الشرعية في عدم المعاملة بالرِّبا والاتِّجار بكلّ ما حرَّمه الله والاحتكار والغشّ، وترك الشبهات، والإعلانات الكاذبة، وعدم الصدق، والتبكير في التجارة، بالإضافة إلى التمسُّك بالسماحة في المعاملة، والتحلّي بمعالي الأخلاق، وترك المشاحنة والتضييق على الناس، ووجوب دفع الزكاة المشروعة في سائر الأعمال التجارية وعروضها[١٩].

ومما يندرج في هذا القسم ترك الغَرَر والتدليس، من خلال خلق آليّاتٍ آمنة للتوثيق، تتحقَّق فيها جميع الضمانات للأطراف المتعاقدة في هذه التجارة الجديدة.

وفي هذا السياق قال الإمام ابن القيِّم الجوزية(٧٥١هـ): «فليس الشأن الإتيان بالطاعة، إنما الشأن في حفظها مما يبطلها»[٢٠].

ومن الأخلاقيات الأخرى المتَّصلة بهذا النوع من التجارة قيامها على المصلحة، فأساس التشريع المالي هو المصلحة، وقد عبَّر الأصوليون بقولهم: «حيث وُجدَتْ المصلحة فثمّة شرع الله». وإنما تربط جميع الأحكام الشرعية بالمصالح إذ الغاية من التشريع الإسلامي هو جلب المنافع ودَرْء المفاسد، وهو المعيار الفاصل بين التجارة المشروعة والتجارة المردودة، وهو ما يمنح ويحقِّق المشروعية لهذه التجارة الإلكترونية.

ومما يندرج في هذا النوع من أخلاقية التجارة الحرص على عدم الغشّ والخداع في التعامل؛ لما رواه أبو هريرة من «أن رسول اللّهﷺ مرَّ على صبرة طعامٍ، فأدخل يده فيها، فنالَتْ أصابعه بَلَلاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابَتْه السماء، يا رسول اللّه، قال: أفلا جعلته فوق الطعام؛ كي يراه الناس. مَنْ غشَّ فليس منّي»، وفي روايةٍ: «مَنْ غشَّنا فليس منّا».

ولقد نهى الرسولﷺ عن الخالبة، كما في حديث حبّان بن منقذ، الذي كان يغبن في المبايعات، فقال له رسول اللّه: «إذا بايعْتَ فقل: لا خالبة»[٢١]، والخالبة: هي كلّ أنواع الغشّ.

قال الإمام النووي، في شرح هذا الحديث: الخلابة هي الغشّ. والمضمون العامّ للحديث: قد ضبط الإسلامُ عقودَ المعاملات بين الناس؛ حتّى يحفظ عليهم أموالهم ومصالحهم من الغَرَر والخديعة، التي رُبَما تقع من بعضٍ.

ومن الأمور التي لها صلةٌ بأخلاقية التجارة الإلكترونية قيامها على الوازع الأخلاقي، والباعث الديني المتمثّل في مرضاة اللّه سبحانه وتعالى.

وبهذا نستنتج أن المعاملات المالية بوجه عامٍ، والتجارة الإلكترونية خصوصاً، تعتمد في إطارها العامّ على النظام الأخلاقيّ القائم على التعامل الإيجابي بين سائر البشر، وأن المصلحة في هذا التعامل تُقاس بمعيار الإسلام[٢٢].

قواعد التجارة في الفقه الإسلاميّ

من أبرز القواعد التي تقوم عليها التجارة في الإسلام:

ـ مبدأ حفظ المال في التجارة، بتنميته واستثماره والتصرُّف فيه وفق قواعد الشرع، بما يؤدّي إلى تحقيق المصلحة العامة.

ـ تحقيق الرضا في التجارة؛ إذ يشكّل الرضا أصلاً من الأصول التي تقوم عليها العقود التجارية، وهو أمرٌ خفيّ ليس بالإمكان الاطلاع عليه، فلا بُدَّ من أمرٍ حسّي ينبئ عنه؛ لذا أقام الشارع الحكيم قرينةً تدلّ على وجوده، منها: الألفاظ المعبِّرة على الرضا. لذلك كان الرضا هو أساس العقود التجارية. ويتحقَّق هذا بالعبارات الدالة عليه من قولٍ أو فعلٍ أو كتابةٍ[٢٣].

- إن الأصل في عقود التجارة التراضي وتحقيق المقاصد؛ لقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩)؛ وانطباق شروط البائع والمشتري على طرفي العقد؛ وأن يكون حلالاً، فلا يجوز بيع الأشياء المحرَّمة.

هذه المقاصدية للمال ينبغي الإشارة إليها؛ ذلك أن الشريعة الإسلامية جاءت بتحقيق المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها؛ فكلُّ ما دعَتْ إليه فهو خيرٌ ومصلحةٌ ونَفْعٌ للعباد، وكلُّ ما نهَتْ عنه فهو شرٌّ وفسادٌ وضَرَر. ومَنْ تتبَّع أحكام الشريعة، واستقرأ أدلّتها، وتتبَّع نصوصها، وجدها شريعةً الأصلُ فيها أنها وُضعَتْ لمصالح العباد، في العاجل والآجل؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿**رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ (النساء: ١٦٥)، ويقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

وبناءً على مقاصدية المال في الشريعة تمّ استخلاص مجموعة من القواعد المتعلقة بالمال، ومن أهمّها:

١- الأصل حفظ المال وصيانته من الضياع.

٢- الرواج والتداول من مقاصد الإسلام الكبرى في المال.

٣- الأصل تحصيل المال من الوجوه المشروعة والمباحة.

٤- الأصل أن الإنسان مستَخْلَفٌ في المال[٢٤].

٥- القصد من المال تحقيق الربح المشروع.

٦- الاحتكار واكتناز المال عن التداول من العقود الممنوعة.

٧- الضابط الشرعيّ هو الأساس في المعاملات الماليّة.

خاتمةٌ

يُعَدّ موضوع «التجارة الإلكترونية» من أهمّ الموضوعات الجديدة التي تزداد شيوعاً وانتشاراً في العالم الإسلامي، وتمارس على نطاقٍ واسع في محيط المشتغلين بأمور التجارة. والحاجة اليوم تزداد إلى هذا النوع من التجارة؛ بسبب التحوُّلات التي يعرفها القطاع الماليّ في العالم أجمع.

علماً أن لهذا النوع من التجارة إيجابياتٍ كثيرةً على الفرد والمجتمع، فهي توفِّر

من الجهد والوقت على العاملين في الميدان المالي والمصرفي، مما يلزم بيان الحكم الشرعيّ في هذا النوع من التجارة.

وفي النهاية، أدعو إلى مزيدٍ من المتابعة والاهتمام والعناية بهذا الموضوع الجديد المتعلِّق بالتجارة الإلكترونية، من خلال الفحص والتنقيب عن أحكام التجارة في التراث الفقهي الإسلامي؛ لتنزيل هذه الأحكام والاجتهادات الفقهية على النوازل الجديدة المتعلِّقة بالتجارة الإلكترونية أو الرقمية؛ لأن هذا النوع من الوسائل المستَحْدَثة في التواصل لم تكن معروفةً أو معهودةً عند الفقهاء المتقدِّمين، ولهذا لم يتطرَّق العلماء إلى حكمها في الفقه الإسلامي بشكلٍ واضح وصريح.

الهوامش

(١) د. عبد الكريم الكعبي، التجارة الإسلامية في العصر الوسيط، مجلة دراسات تاريخية، العدد ١٤: ١٣٧، كلية الآداب، البصرة ـ العراق، ٢٠١٣م.

(٢) د. رأفت رضوان، العالم الإلكتروني الجديد والتنمية: ١٧ ـ ١٨، المؤتمر الإقليمي الرابع للجان الوطنية العربية لدى غرفة التجارة الدولية، دمشق، ٢٠٠٢م.

(٣) المجتمع الرقمي هو المجتمع الجديد والحديث المتطوِّر، الذي يتشكَّل نتيجةً لاعتماد ودمج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في الحياة اليومية للإنسان. يراجع: طارق محمد عباس، مجتمع المعلومات الرقمي: ١٣.

(٤) د. نبيل علي، الثقافة العربية في عصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد ٢٦٥: ٢٦٢، ٢٠١١م.

(٥) د. سمير بوديار، ما بعد لحظة كورونا (تقديم أعمال جماعية): ٢، إصدار مركز الدراسات والبحوث، ٢٠٢١م.

(٦) ابن منظور، لسان العرب ٤: ٨٩، دار صادر.

(٧) د. محمد شاهين، العولمة والتجارة الإلكترونية: ٦٢.

(٨) سليمان عبد الرازق أبو مصطفى، التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي: ٢٠١.

(٩) ابن منظور، لسان العرب ١٤: ١٥٢، حرف الميم: مول، دار صادر، ٢٠٠٣م.

(١٠) د. قاسم النعيمي، مستقبل التجارة الإلكترونية: ٥٦، كلية الاقتصاد ـ جامعة دمشق.

(١١) موقع د. أحمد كردي، آفاق التجارة الإلكترونية، تاريخ النشر: ١٩ يونيو ٢٠١١م.

(١٢) مجموعة من الباحثين، مصطلحات الفقه المالي المعاصر: ٢٥٦، طبعة المعهد العالي للفكر الإسلامي.

(١٣) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٥٤.

(١٤) محمد منصور ربيع، أخلاقيات التجارة الإلكترونية في الفقه الإسلامي: ١٣٤.
(١٥) د. السيد عودة، التجارة الإلكترونية ومهارات التسويق العلمي: ١٢.
(١٦) د. قاسم النعيمي، التجارة الإلكترونية بين الواقع والحقيقة، موقع منتدى المجال القانوني، تاريخ النشر: ٢٠١٥م.
(١٧) رواه الإمام مسلم في صحيحه، رقم الحديث ١٠٢.
(١٨) محمد منصور ربيع، التجارة الإلكترونية وآفاقها: ١٥.
(١٩) أحمد عمر، التجارة الإلكترونية في ضوء تعاليم الإسلام: ١٠.
(٢٠) ابن القيِّم، عدّة الصابرين ١: ٦٦.
(٢١) سبق تخريجه.
(٢٢) د. محمد عقلة، الإسلام مقاصده وخصائصه: ١٣٠.
(٢٣) الشيخ محمد أبي زهرة، الملكية ونظرية العقد: ٢٠٢.
(٢٤) قواعد المال في الفقه الإسلامي: ٤٤.

عقد اختيار المعاملة
بحثٌ فقهيٌّ استدلاليٌّ

السيد أكبر سيدي نيا(*)
د. علي معصومي نيا(**)
ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمةٌ

يستحيل الفصل بين المجازفة وعدم الثقة في النشاطات الاقتصادية؛ فإن بعض البضائع، من قبيل: البضائع والمنتوجات الزراعية، وفئة من المواد الخامّ، مثل: النفط، ليس لها قِيَمٌ ثابتةٌ ومستقرّة، ويعود السبب في ذلك إلى العوامل المؤثّرة على العرض والطلب. وقد أبدع المتخصِّصون في مجال الأمور الماليّة أدوات وآليات جديدة؛ بغية حلّ هذه المشكلة، وإيجاد الثقة والاطمئنان لدى الناشطين في مجال الاقتصاد. وهي آليّاتٌ آخذةٌ بالتنوُّع يوماً بعد يومٍ. ومن بين هذه الإبداعات «العناصر المالية المشتقّة»[1]، والتي تنطوي ـ بالإضافة إلى تجاوز مجازفة عدم ثبات القيمة واستقرارها ـ على آثار ونتائج إيجابيّة أخرى، من قبيل: رفع حجم المعاملات، وزيادة درجات النَّقْد، وخفض مستوى الخطر، ورفع مستوى الجدوائية، الأمر الذي يؤدّي بدَوْره إلى زيادة جاذبيّة سوق المشتقّات[2].

إن للمشتقات أربعة أقسام رئيسة، وهي: العقود المقبلة الخاصة[3]، والعقود المقبلة المتّحدة[4]، وعقود اختيار المعاملة[5]، والعقود التعويضية[6]. وإن القيمة في جميع هذه العقود تتغيَّر تَبَعاً لتغيُّر قيمة الممتلكات الأساسية.

(*) طالبٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، متخصِّصٌ في العلوم الاجتماعيّة والاقتصاد.
(**) أستاذٌ مساعِدٌ في كلّية العلوم الاقتصاديّة في جامعة الخوارزمي، طهران.

يُعَدّ حقّ اختيار المعاملة واحداً من الآليّات والأدوات المشتقّة، ويحظى بأهمِّية قصوى، وتتمّ الاستفادة منه وتوظيفه على نطاقٍ واسع. ومن خلال إبداع العقود الآجلة ـ الأعمّ من العقود الآجلة الخاصّة أو العقود الآجلة المعيارية ـ تمَّتْ تلبية الكثير من احتياجات العاملين والناشطين في المجال الاقتصادي. ولكنْ مع ذلك لا تزال هناك الكثير من الاحتياجات، ومن ذلك أن العقود الآجلة ـ على سبيل المثال ـ وإنْ كان بمقدورها تغطية التأرجح غير الحميد للقيمة، إلاّ أنها لم تكن تنطوي على مرونةٍ كبيرة. ولهذا السبب فإن الذين كانوا ينضمّون إلى السوق الآجلة لتغطية المجازفة، وإنْ كانوا يتمتَّعون بالحصانة من الأضرار الناشئة من التأرجحات غير المحمودة في القيمة إلى حدٍّ كبير، ولكنهم لم يكونوا يستفيدون من المنافع الممكنة إلاّ لماماً. إن المعاملات التي يتمّ العمل بها في عقد اختيار المعاملة تؤدّي إلى اتِّساعٍ كبير في المساحة، وإلى تنوُّعٍ في الأدوات والوسائل الماليّة[٧].

وحيث إن العقود في المجتمعات الإسلامية يجب أن تقوم ويتمّ تنظيمها وتطبيقها على أساس الأحكام الشرعية، وإن عقد اختيار المعاملة بشكله الراهن يُعَدّ من العقود الجديدة والمستَحْدَثة، فمن اللازم أن يتمّ وضعه على كفّة ميزان الفقه الإسلامي، وأن يتمّ التحقيق فيه من هذه الناحية.

لقد عمدنا في هذه المقالة، وفي إطار هذه الغاية، بعد اجتياز الأدبيّات السابقة، إلى بحث حقّ اختيار المعاملة على مرحلتين: في **المرحلة الأولى** سعَيْنا إلى بحث عقد اختيار المعاملة بشكلها الرائج من الزاوية الفقهية برؤيةٍ دقيقة، ثمّ صرنا في **المرحلة اللاحقة** إلى بيان الحلول والطرق البديلة.

ومن الجدير ذكره أن هذه المقالة لا تهدف إلى بحث آحاد الآليّات والطرق الفقهية حول عقد اختيار المعاملة بالتفصيل، وإنما يتمّ التأكيد فيها على خصوص الموارد التي تنطوي على ثمرةٍ علمية، ويكون هناك احتمالٌ وإمكانٌ لتصحيحها.

وتعمل هذه المقالة وفق المنهج والأسلوب التحليلي والتوصيفي والمكتبي ـ بعد تعريف حقّ الاختيار، وبيان خصائصه، وأقسامه، وأركانه، وماهيّته الفقهية والحقوقية، وتحليل النظريات المطروحة في هذا الشأن ـ على تقديم ثلاثة حلول جديدة.

الجذور التاريخيّة للبحث

في ما يتعلَّق بالأبعاد الفقهية لعقد اختيار المعاملة هناك تحقيقاتٌ وأبحاثٌ مستقلّة، أو مُدْرَجَةٌ ضمن الأدوات المشتقّة الأخرى.

لقد تعرّض الشيخ محمد المؤمن القمّي(١٤١٧هـ)، في كتابه (كلمات سديدة في مسائل جديدة)، إلى بحث موضوع وبيان الحكم الفقهي لعقد اختيار الشراء واختيار البيع، تحت عنوان «عقود الاختيارات»، وقام بتصحيحها من باب بيع الحقّ[٨]، وذهب إلى الاعتقاد بأن المثمن في البيع يمكن أن يكون حقّاً، ويتمّ نقل هذا الحقّ بالبيع؛ ومن هنا يكون شراء وبيع حقّ اختيار المعاملة صحيحاً ونافذاً[٩].

كما أنه، في مقالةٍ له بعنوان: (عقد اختيار)، ضمن بحث الماهيّة الفقهية لعقد الاختيار، قد توصَّل إلى هذه النتيجة، وهي أن بيع هذا الحقّ والحصول على العوض بإزائه معاملةٌ عقلائية تندرج تحت عموم أدلّة البيع والعقود، ويحكم لذلك بصحتها؛ وعلى هذا الأساس يكون هذا النوع من العقود صحيحاً بحَسَب الظاهر[١٠].

بَيْدَ أن الشيخ وهبة الزحيلي(١٤٢٣هـ) لا يرى عقد الاختيار بيعاً؛ إذ لا يحتوي على شرائط البيع. يرى سماحته أن الحقوق المتعلِّقة بالشيء المادّي ـ من قبيل: حقّ التأليف والإبداع ـ وإنْ كانت قابلةً للبيع، إلاّ أن حقّ الشفعة وحقّ اختيار المعاملة حقّ بَحْت، وليس له قابليّة أن يصبح مثمناً. وثمن البيع يجب أن يكون معلوماً، وأما في عقد اختيار المعاملة فالثمن يتعيَّن على أساس الأسباب والعوامل غير الشرعيّة. وعلى هذا الأساس فإن عقد اختيار المعاملة لا يحتوي على شرائط البيع، ولا يقع تحت العقود الشرعية الأخرى أيضاً. وبطبيعة الحال فهو مواعدةٌ بين طرفين على مبادلة حقٍّ مَحْض بينهما، ولا يكون المبلغ المدفوع إلزاميّاً؛ وإنما يتمّ دفعه على سبيل التبرُّع في مقابل الحقّ[١١].

وقد ذهب الشيخ محمد مختار السلامي(٢٠٠٢م) إلى اعتبار عقود الاختيارات أقرب شيءٍ إلى القمار، وحكم ببطلانها؛ لأن أضرارها وأرباحها ترتبط بتغيير القيمة في السوق[١٢].

وقد تعرَّض كلٌّ من: فطانت؛ وآغاپور، في كتاب (أوراق اختيار معامله در بازار سرمايه إيران)، إلى بحث عقد اختيار المعاملة من الناحية الفقهية بالتفصيل[١٣].

وقد تعرّض عصمت باشا، في مقالةٍ له بعنوان: (فلسفه وسير تكاملي أبزارهاي مالي مشتقه وديدگاه هاي فقهي) ـ ضمن بيان المسار التكاملي لعقد اختيار المعاملة ـ، إلى بيان رأي بعض علماء أهل السنّة. وتقول هذه المجموعة ببطلان هذا العقد[١٤].

وقال رضائي، في مقالةٍ له بعنوان: (بررسي فقهي أبزارهاي مالي مشتقه)، بأن عقد اختيار المعاملة يخلو من الإشكال الشرعي[١٥].

وقد تعرَّض، في مقالةٍ أخرى له بعنوان: (اوراق اختيار معامله در منظر فقه إماميه) [أوراق اختيار العقد في فقه الإمامية]، إلى بحث عقد اختيار المعاملة من الناحية الفقهية، وأجاب عن موانعه الشرعية. وقد بحث تصحيحه من طريق بيع العربون والتأمين. وفي نهاية المطاف؛ وبالنظر إلى آراء فقهاء الإمامية، من أمثال: الإمام الخميني، ارتضى صحّة بيع اختيار المعاملة. ولكنّه بطبيعة الحال قال بأن تصحيح عقد اختيار المعاملة يضع موانع أمام اختيار معاملة العقد الآجل[١٦].

وقد توصَّل شيري زاده، في أطروحته بعنوان: (قراردادهاي اختيار معامله سهام ومقايسه آن با قواعد عمومي قراردادها در حقوق إيران وفقه إسلامي) ـ ضمن بحث ماهية عقد اختيار معامة الأسهم ـ، إلى نتيجةٍ مفادها: على الرغم من تشابه هذه العقود الكبير مع وعد العقد، وبيع العربون، والتأمين، ولا سيَّما عقد البيع، فإنه لا يمكن مشاهدة تطابقٍ تامٍّ بين هذه المجموعة من العقود وبين عقود اختيار معاملة الأسهم. وعلى هذا الأساس، يجب اعتبار عقد اختيار معاملة الأسهم عقداً خاصّاً، وأنه ـ بالإضافة إلى مشابهته للعقود المشروعة والقانونية المعروفة ـ يتطابق مع القواعد والأصول الفقهية والموازين الحقوقية أيضاً[١٧].

وقد تعرَّض كلٌّ من: رفيعي؛ وعبد الصمدي ـ في مقالةٍ لهما بعنوان: (بررسي حقوقي أوراق اختيار معامله در بازار بورس أوراق بهادار) ـ إلى بحث عقد اختيار المعاملة حقوقياً. وضمن دراسة أقوال بعض الفقهاء والحقوقيين توصَّلوا إلى نتيجة مفادها: إنه لا شيء من هذه الآراء وقع مورداً للقبول. وتمّ تقديم رأيٍ مختلف في هذا الشأن. ونتيجةً لذلك تمّ اعتبار تطبيق هذه المنظومة من وجهة نظر الحقوق الإيرانية في سوق بورصة الأوراق المالية معاملةً مشروعة[١٨].

وقد بحث معصومي نيا، في كتابه (أبزارهاي مشتقه بررسي فقهي

اقتصادي)، عقدَ اختيار المعاملة ضمن الأدوات المشتقّة الأخرى. وقد ذكر الطرق الفقهية والوكالة، والتأمين، والهبة المعوَّضة، والبيع، واعتبر عقد اختيار المعاملة حقّاً صحيحاً من طريق البيع[١٩].

وقد ذهب حسين زاده وشيروي، في مقالةٍ لهما بعنوان (وضعيت فقهي وحقوقي قرارداد اختيار معامله)، إلى اعتبار عقد اختيار المعاملة حقّاً ماليّاً، يمكن للشخص أن يتنازل عنه لآخر ـ على أساس أصل «حرّية الإرادة» ـ مقابل الحصول على ثمنٍ[٢٠].

وقد بحث خادمي عقد الاختيار في إطار البيع ـ في مقالةٍ له بعنوان (بررسي فقهي اختيار «Option») .. وفي ضوء بحث أدلّة بطلانه وصحّته توصّل إلى نتيجةٍ مفادها: إن عقد معاملة الاختيار في إطار البيع لا يمكن أن يكون صحيحاً، ولكنّ هذا لا يعني عدم صحّة أيّ نوعٍ من المعاوضة والنقل والانتقال في عقد اختيار المعاملة، بل يمكن تنظيم عقد معاملة الاختيار في إطار العقود الشرعيّة أو العقلائيّة الأخرى[٢١].

وقد بحثتْ اللجنة التخصُّصية الفقهية لمؤسّسة البورصة والأوراق المالية، في اجتماعها بتاريخ: ١ / ٨ / ١٣٨٧هـ.ش، و٢٩ / ٨ / ١٣٨٧هـ.ش، حول شرعية عقد اختيار المعاملة، وتمّ طرح الموضوع على النحو التالي: استناداً إلى بحث أبعاد المواضيع الاقتصادية لعقد اختيار المعاملة يجب أخذ الموارد التالية ـ عند بحث شرعيّة هذه العقود ـ بنظر الاعتبار:

١ـ في عقد اختيار المعاملة، ما لم ينعقد العقد لا يكون لعقد اختيار المعاملة قيمةٌ ماليّة، فكيف يكون له قيمةٌ ماليّة بانعقاد العقد؟

٢ـ ما هو الشيء الذي تكون القيمة بإزائه في عقد اختيار المعاملة؟ وما هو الشيء الذي ينتقل إلى المشتري؟

٣ـ ما هي ماهية عقد اختيار المعاملة؟ فهل هو بيعٌ أم تأمين أم عربون أم عقدٌ مستقلّ؟

٤ـ هل الحكم الشرعي لعقد اختيار المعاملة واحدٌ بالنسبة إلى أنواع الشركاء في السوق (الذين يعملون على تغطية المجازفة والمستثمرين الماليين)؟

وقد توصَّلت اللجنة ـ بعد دراسة مختلف الآراء الفقهية ـ إلى النتائج التالية:

١ـ على الرغم من أن الخيارات المتنوّعة في الشراء أو البيع هي حقٌّ طبيعي لكلّ

فردٍ، فهي من سنخ الحكم الشرعيّ، وليس لها قيمة مالية، ولكنْ ما أن يتعهّد شخصٌ بواحدٍ من تلك الخيارات فإن ذلك الخيار يكتسب عند العقلاء قيمةً مالية، ويكون قابلاً للمعاملة.

٢ـ إن عقود اختيار المعاملة (اختيار الشراء واختيار البيع) من سنخ العهود؛ ببيان أن بائع الاختيار يتعهَّد للمشتري ـ إذا طالبه بذلك ـ أن يشتري أو يبيع بضاعةً أو سهماً معيّناً بقيمةٍ معيّنة، ويأخذ من المشتري مبلغاً بإزاء هذا التعهُّد، حيث يطلق على ذلك المبلغ عنوان قيمة اختيار المعاملة. وبعبارةٍ أخرى: إن الذي يشتري الاختيار يعمد ـ من خلال دفع مبلغٍ ـ إلى شراء تعهُّد شخصٍ آخر؛ من أجل القيام بعملٍ حقوقيّ يتمثَّل في الشراء أو البيع.

٣ـ بالنظر إلى ماهية عقد اختيار المعاملة ـ الذي هو عقدٌ مستقلّ وجديد ـ، لو تمَّتْ رعاية الضوابط العامّة للعقود ـ من قبيل: عدم أكل المال بالباطل، وعدم الضَّرَر، وعدم الغَرَر، وعدم الرِّبا ـ يمكن أن يكون عقداً صحيحاً، وحيث تتمّ مراعاة هذه الضوابط في عقود اختيار المعاملة (اختيار الشراء واختيار البيع) سوف تكون هذه المعاملات محكومةً بالصحّة.

٤ـ بعد تعهُّد البائع وقبض الثمن يكتسب المشتري حقّ اختيار الشراء أو البيع، ويمكن للمشتري ـ عندما يحين الأجل ـ أن يُمارس هذا الحقّ، أو يتخلّى عنه. كما يمكن له قبل أن يحين الأجل أن يبيع هذا الحقّ لشخصٍ آخر. ونتيجةً لذلك فإن المعاملات اللاحقة لاختيار عقد المعاملة سوف تكون من سنخ شراء وبيع الحقّ.

٥ـ عند تنظيم بنود العقد والإرشادات التنفيذية يجب التدقيق فيها؛ كي يتمّ تجنُّب المعاملات الصورية والاعتباطية التي تؤدّي إلى بطلان العقد والاختلال الاقتصادي[٢٢].

من خلال دراسة التحقيقات والأبحاث المعمولة يمكن أن نستنتج ضرورة القيام بالمزيد من الأبحاث والتحقيقات الجادّة في هذا الشأن. وإن المقالة الراهنة تمثِّل بدَوْرها خطوةً في هذا الاتجاه. وتشتمل هذه المقالة بالنظر إلى التحقيقات الأخرى على المزايا والخصائص التالية:

١ـ لقد تمّ تقييم موضوع المقالة بأساليب أصولية وفقهية واجتهادية فنّية.

٢ـ في هذه المقالة تمّ فصل طرق تصحيح عقد اختيار المعاملة بالشكل السائد وتفكيكها عن الطرق البديلة، وتمّ نَقْد ومناقشة كلّ واحدٍ منها على أساس من منطقها.

٣ـ حصل تتبُّعٌ كامل لعقد اختيار المعاملة، والنظر إلى الوجوه الفقهية المتنوِّعة للموضوع.

عقد اختيار المعاملة، تعريفٌ وتوضيح

إن عقد اختيار المعاملة هو عقدٌ يتمكَّن المشتري للاختيار ـ في ضوئه ـ، من خلال دفع مبلغٍ لبائع الاختيار، من الحصول على حقّ شراء أو بيع بضاعةٍ معيَّنة في المستقبل بقيمةٍ محدَّدة، دون أن يتعهَّد بمثل هذا الشراء أو البيع[٢٣].

في عقد اختيار المعاملة يقف أحد الأطراف في مقام بائع الاختيار بإزاء مبلغٍ معيّن بوصفه قيمةً للاختيار يقبضه من الطرف الآخر؛ حيث يتعهَّد هذا الطرف الآخر في مقام المشتري للاختيار في حال مطالبته بأن يبيعه بضاعةً معيّنة بإزاء مبلغٍ معين في تاريخ محدَّد أو قبله. إن العقد المتقدِّم لا يُحْدِث للمشتري أيّ نوعٍ من أنواع التعهُّد؛ في حين يتعهَّد البائع بأنه إذا عقد المشتري العَزْم على الشراء والاستفادة من حقّه أن يدفع له البضاعة الأساسية بالقيمة التي سبق أن اتَّفقا عليها، لا بالقيمة الحالية. ويكون ربح البائع هو ذلك المبلغ الذي حصل عليه من بيعه لحقّ الامتياز للمشتري، إلاّ أن ضَرَره وخسارته تكون رَهْناً بتقلُّبات الأوضاع والقيمة السوقية. وتاريخ الانتهاء[٢٤] هو الذي يحدِّد مدّة العقود الآنف ذكرها.

ومن ذلك، على سبيل المثال، أن شخصاً نوى أن يشتري داراً، فوجد داراً بأربعين مليون دينار؛ ولكنه؛ لبعض الأسباب، لم يتَّخذ قراراً نهائياً بهذا الشأن، ورأى أن ينتظر شهراً حتّى يحسم رأيه، ولكنّه في الوقت نفسه خشي أن تُباع الدار خلال هذه المدّة، ثمّ لا يحصل على دارٍ مثلها أو خيرٍ منها، فيتَّفق لذلك مع صاحب الدار على أن يعطيه مبلغاً قدره مئتا ألف دينار، ويمنح بموجب هذا الاتفاق «حقّ شراء الدار» لنفسه خلال هذه المدّة. وبذلك إذا لم يُقْدِم على شراء الدار خلال الشهر بأربعين مليون دينار تبقى المئتي ألف دينار ملكاً لصاحب الدار، وإذا عزم على شراء الدار وجب على البائع

بيعها له بذات القيمة القديمة (٤٠ مليون دينار)، لا أكثر. وبذلك فإن المشتري بواسطة دفع المئتي ألف دينار يحصِّن نفسه من ارتفاع الأسعار المحتملة، ويحصل بذلك على هذا الامتياز، وهو أن يبرم عقد الشراء عندما يتَّخذ قراراً بذلك. ويطلق على هذا المبلغ (مئتي ألف دينار) اسم (Premium) أو حقّ الاختيار، أو «قيمة اختيار المشتري» (Option Buyer, Option Holder, Option Taker, Long the Option) أو حقّ شرط اختيار المعاملة (Option Premium)؛ وقيمة الدار (الأربعون مليون دينار) ـ بوصفها قيمة الدار المتَّفق عليها ـ تُسمّى بالقيمة التوافقية (Exercise Price) أو القيمة المتَّفق عليها (Strive Price)، حيث تبقى ثابتةً للدار خلال هذا الشهر من الزمن، بوصفها حقّاً للمشتري[٢٥].

أركان عقد اختيار الشراء

١ـ الإيجاب والقبول

إن عقد اختيار الشراء ـ مثل سائر العقود الأخرى ـ يحتاج إلى إيجابٍ وقبولٍ. إن المراد من الإيجاب والقبول هي الألفاظ والعبارات التي يقوم الطرفان في العقد بالتلفُّظ بها من أجل إبرام عقد اختيار الشراء. وشرائط الإيجاب والقبول هي ذات الشرائط المذكورة في العقود الأخرى[٢٦].

٢ـ طرفا العقد

في عقد اختيار الشراء يقف أحد الطرفين في موقف البائع للاختيار، ويقف الطرف الثاني في موقف المشتري للاختيار، ليشكِّلا بذلك طرفي العقد والمعاملة، ويقوم عامل البورصة في الوسط بين هذين الطرفين، في موقع العامل والوسيط. ويجب على طرفي العقد أن تتوفَّر فيهما الشرائط العامّة التي يجب توفُّرها في سائر العقود.

٣ـ العوضان

في هذا العقد المذكور هناك ملكٌ معيّن يقع مورداً للمعاملة بإزاء مبلغٍ معيّن وفي تاريخٍ معيّن أو قبله، ويكون مورد المعاملة محدّداً بزمنٍ، والذي يتمّ شراؤه أو مبادلته هو حقّ اختيار المعاملة أو التعهُّد بالبيع أو الشراء فقط.

مجالات استعمال حقّ اختيار الشراء

إن لعقد اختيار الشراء والمعاملة استعمالاتٍ واسعةَ النطاق في الأسواق التجارية، ومن ذلك، على سبيل المثال، أن هذا العقد تمّ التعامل به في أسواق النفط العالمية منذ عام ١٩٨٥م، وتزداد الاستفادة منه يوماً بعد يومٍ.

إن المعاملات التي يتمّ تداولها في أسواق اختيار المعاملة والشراء أدَّتْ إلى اتِّساعٍ كبير في مساحة المعاملات والأدوات المالية المتنوّعة. إن معظم الذين يتعاملون في العقود الآجلة هم الذين يعملون على تغطية المجازفة، وكذلك الذين يتعاملون بالكمبيالات. والغاية الأساس من هذه المعاملات هي نقل المجازفة من الطرف الأوّل (الهارب من الوقوع في الخَطَر) إلى الطرف الثاني وأصحاب الكمبيالات (الذين يتقبَّلون الوقوع في الخَطَر). كما أن هذين الطرفين موجودان في سوق اختيار المعاملة أيضاً[٢٧].

وفي بعض الموارد يمكن اللجوء إلى عقد اختيار المعاملة من أجل الحدّ من الضَّرَر المحتمل على كلا طرفي المعاملة. ومن ذلك، على سبيل المثال: في عقود السَّلَف، إذا كانت قيمة البضاعة ترتفع عند الأَجَل بشكلٍ كبير فسوف يتضرَّر البائع، وإذا انخفضَتْ بشكلٍ كبير يتضرَّر المشتري، ومن خلال إبرام عقد اختيار المعاملة يكون للبائع في معاملة السَّلَف ـ فيما لو ارتفعَتْ القيمة فوق سقفٍ محدَّد ـ اختيار شراء البضاعة من المشتري، ويكون للمشتري اختيار بيع البضاعة إلى البائع فيما لو انخفضَتْ القيمة دون حدٍّ معيّن. وعلى هذا الأساس يمكن لعقد اختيار المعاملة أن يكون في الكثير من الموارد سبباً في حدوث الاطمئنان بين العاملين في المجال التجاري والاقتصادي.

مزايا وتقسيمات عقد اختيار المعاملة

إن لعقد اختيار المعاملة مزايا خاصّةً أصبحَتْ سبباً في سرعة انتشاره وتداوله. ومن بين هذه المزايا: المرونة، وخلق الفرص المناسبة للمستثمرين، وعدم تجميد الثروة، وإدارة المجازفة، وإمكان تخمين القيمة، وزيادة جدوائية السوق، ونفقات التعاملات المنخفضة بالقياس إلى أسواق النَّقْد، والقدرة المالية والنَّقْدية العالية. إن لحقّ اختيار المعاملة أقساماً كثيرة، وهي، باختصارٍ[٢٨]:

- اختيار الشراء (Call Option).
- اختيار البيع (Put Option)[٢٩].
- اختيار المعاملة الأوروبية (European Options).
- اختيار المعاملة الأمريكية (American Options).
- اختيار المعاملة القابلة للتعامل في «البورصات الرسمية» (Exchange).
- اختيار المعاملة التي تقبل التعامل في «ما وراء البورصة» (Over-the counter Market OTC:).
- اختيار المعاملة على الأسهم (Stock options).
- اختيار المعاملة على الشاخص (Index options).
- اختيار المعاملة على أوراق الاقتراض (Band options).
- اختيار المعاملة على العقود الآجلة (Futures options).

اختيار المعاملة والتسامح السائد في سوق الاستثمار

قبل الدخول في الأبحاث الخاصّة باكتشاف ماهية العقود، التي هي من قبيل: حقّ اختيار المعاملة، واستنباط حكمها الفقهي، يجب الالتفات هنا إلى مسألةٍ، وهي أنه في سوق البورصة يتمّ استعمال بعض المفردات والعبارات على سبيل التسامح، ومن ذلك، على سبيل المثال: بيع الأسهم في السوق الأوّلية بمعنى المشاركة؛ وبيع أوراق الاقتراض في السوق الأولية بمعنى الإقراض؛ وأما في السوق الثانوية فيعني الشراء والبيع. وعلى هذا الأساس، يجب بحث حقيقة الأمر؛ بغية إيضاح حقيقة العقد.

إن الأسلوب العملي لعقد اختيار المعاملة يكون على الشكل التالي: أن يقصد طالب عقد اختيار المعاملة إلى الطرف الآخر، ويأخذ منه مئة ورقة مكتوب عليها: «حقّ اختيار شراء ألف كيلو من صفائح الحديد في مدّة ثلاثة أشهر» بإزاء مبلغ معيَّن. ومدّة العقد والقيمة وتاريخ النقل والتحويل يتمّ التوافق عليه وتحديده من قِبَل الطرفين. وعلى هذه الشاكلة تكون ماهية وحقيقة العقد من جهة البائع هي التعهُّد، ومن جهة المشتري هي الحقّ. ويقوم الوسيط بإعطاء هذا الحقّ إلى المشتري، حتى إذا أراد المشتري كان ملزماً بتحويل موضوع العقد. وفي البورصة يُطْلَق على العقد المذكور

وجميع الأوراق الأخرى كلمة البيع؛ في حين قد نعتقد بأن العقد المذكور لم يكن بيعاً، وله ماهيّة فقهية وحقوقية أخرى. والنقطة الهامّة هي أن حقيقة المعاملات لا تختلف باختلاف الألفاظ، ومن هذه الناحية في ما يتعلّق بعقد اختيار المعاملة إذا كانت حقيقة المعاملة ـ على سبيل المثال ـ وكالةً، ولم يثبت لزومها، لا يمكن إطلاق عنوانٍ آخر عليها، والحكم ببطلانها، وعلى هذا الأساس لا تتغيَّر ماهية المعاملة من خلال تبديل الاسم. وبطبيعة الحال قد نلجأ في بعض الأحيان؛ من أجل تلبية حاجةٍ في سوق الاستثمار والثروة ـ عند عدم إمكان التصحيح الشرعي لمعاملةٍ شائعة ـ، إلى أن نأتي بعقدٍ مشابه لا ينطوي على ذلك الإشكال. إن هذا الأمر ممكنٌ من خلال وضعه في إطار العقود الصحيحة، ورعاية القيود والضوابط. ومن ناحيةٍ أخرى إن الحقوقيين الغربيين أنفسهم يختلفون فيما بينهم في تحديد الماهية الحقوقية لعقد اختيار المعاملة؛ لأن بحث ماهية العقد كان بعد إبداعه بواسطة المتخصِّصين في الشؤون المالية[٣٠].

الماهيّة الفقهيّة والحقوقيّة لعقد اختيار المعاملة

يقتضي المسار المنطقي قبل كلّ شيء أن نبحث الماهية الفقهية والحقوقية لعقد اختيار المعاملة السائدة في سوق الاستثمار. فلو تمّ تشخيص واحدٍ من الاحتمالات ـ في الحدّ الأدنى ـ كاحتمالٍ فاقدٍ للإشكال فسوف تُحَلّ المسألة، ويمكن الحكم على أساس ذلك بجواز ما هو سائدٌ وشائعٌ في أسواق المعاملات؛ وفي غير هذه الصورة يجب البحث عن حلٍّ بديل. لو واجَهَت الطرق المقترحة إشكالاً كان اللازم الطبيعيّ لذلك هو الحكم بعدم مشروعية عقد اختيار المعاملة، إلى حين العثور على طريق مشروع بالنسبة إليها. وعلى هذا الأساس يتمّ طرح المطالب في قسمين، وهما:

القسم الأوّل: الطرق الصحيحة لعقد اختيار المعاملة الشائعة.

القسم الثاني: طرق الحلّ البديلة لعقد اختيار المعاملة الشائعة.

القسم الأوّل: الطرق الصحيحة لعقد اختيار المعاملة الشائعة

١ـ بيع الحقّ

إن إحدى طرق تصحيح عقد اختيار المعاملة الشائعة في سوق الاستثمار هي بيع

الحقّ؛ بتقرير أن مشتري اختيار المعاملة يعمل ـ بإزاء دفع مبلغ من المال، تحت عنوان: «قيمة الاختيار» ـ على شراء حقّ القيام بالبيع في الأَجَل المحدَّد من بائع الاختيار. ومن الضروري أن يتمّ التحقيق على مرحلتين:

١ـ في البداية يجب بحث أقوال الفقهاء، ومفاد الأدلّة، بشأن بيع الحقّ.

٢ـ في المرحلة اللاحقة علينا أن نتحقَّق من إمكان أن يكون عقد اختيار المعاملة من مصاديق بيع الحقّ أم لا؟

بيع الحقّ، بين الجواز والعدم

إن من بين الأبحاث الهامّة المطروحة بين الفقهاء: هل من اللازم أن يكون المبيع من الأعيان؛ أو إذا لم يكن عيناً ـ كما لو كان، على سبيل المثال، حقّاً من الحقوق أو منفعةً في إطار بيع المبادلة ـ كان صحيحاً أيضاً؟

وينقسم الفقهاء في هذا الشأن إلى قسمين:

القسم الأوّل: هناك الكثير من الفقهاء لا يرَوْن انتقال الحقّ والمنفعة في إطار بيع المعاملة صحيحاً، وهم يقولون: إن هذا الأمر يجب أن يتمّ في إطارٍ آخر، من قبيل: الإجارة. ومن هؤلاء: الشيخ الأنصاري رحمه الله[٣١]، وصاحب الجواهر رحمه الله[٣٢]، والمحقّق النراقي رحمه الله[٣٣]، والسيد الخوئي رحمه الله[٣٤].

قال صاحب الجواهر: «ثمّ لاخلاف ولا إشكال في اعتبار كون المبيع عَيْناً، ولذلك اشتهر بينهم أنه لنقل الأعيان، كاشتهار أن الإجارة لنقل المنافع»[٣٥]. وإن الدليل الأهمّ لهؤلاء فيما ذهبوا إليه هو التبادر العُرْفي، وصحّة السَّلْب عن تمليك المنفعة.

وبدَوْره قال السيد الخوئي رحمه الله: «الظاهر أنه لا رَيْبَ في اشتراط كونه [أي مفهوم البيع عند العُرْف] من الأعيان؛ بداهة اختصاص مفهوم البيع عند أهل العُرْف بتمليك الأعيان، فلا يعمّ تمليك المنافع. وإذن تختصّ الأدلة الواردة في إمضاء البيع بنقل الأعيان، وتبعد عن تمليك المنافع رأساً». كما أشار سماحته إلى التبادر وصحّة السلب، التي هي من علامات الحقيقة، واستنتج من ذلك أن استعمال البيع في تمليك العين حقيقيّ، وفي سواه مجازيّ[٣٦].

وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء الآخرين إلى جواز بيع الحقّ؛ إذ إن الغرض

الأصلي هنا ـ في نظر هؤلاء الفقهاء ـ هو تحقيق المفهوم العُرْفي للبيع، سواء أكان شرعياً أم لا، وليس ما كان مؤثّراً شرعاً، وإلاّ لزم أن نقيِّد الموضوع بكلّ شيء يكون مؤثّراً في اعتبار مشروعيته.

وعلى هذا الأساس، لا يصحّ التمسّك بالإجماع، وبعبارةٍ أخرى: ليس هذا هو موضع التمسُّك بالإجماع، وتسالم الأصحاب، وعدم الخلاف، وانصراف الأدلة، أو الشكّ في إطلاق الأدلة؛ لأن جميع هذه الأمور أجنبيّةٌ عن مرادنا وغايتنا. إلاّ إذا تمّ التمسّك باتفاق الأصحاب لتحصيل المفهوم والمعنى العُرْفي. وهذا بدَوْره ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنهم بصدد بيان الاختلاف بين البيع والإجارة المؤثّرة. وعلى هذا الأساس لا يمكن استكشاف المعنى العُرْفي من الإجماع.

كما لا يصحّ التمسُّك بالتبادر وصحّة السلب أيضاً؛ لأن التبادر الناشئ من الغلبة لا ينفع شيئاً، وصحّة السلب بدَوْرها ـ بالإضافة إلى عودتها إلى التبادر ـ لا مصداق لها؛ لأن العقلاء في الكثير من الموارد يُطْلِقون عنوان البيع على بيع غير الأعيان أيضاً. ومن موارد هذا الأمر: شراء وبيع السرقفلية[٣٧]. وقد ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بدَوْره إلى القول بأن بيع الحقوق لا يقبل الإنكار، وإنه من الأمور الشائعة بين العقلاء[٣٨]. وقال الشيخ محمد المؤمن القمّي في هذا الشأن: «لا يشكّ العُرْف في صدق البيع على الموارد التي لا يكون المثمن فيها من الأعيان، من دون تسامحٍ ومجازٍ»[٣٩].

مصاديق بيع الحقّ

إن المصداق المسلَّم لبيع الحقّ هو الحقّ الذي يكون ثابتاً قبل المعاملة، وأما الحقّ الذي يثبت بذات المعاملة فهو محلّ شبهةٍ[٤٠]. وعلى هذا الأساس، من اللازم إيضاح مصدر الشبهة السابقة. قد يُقال: إن الذي يكون قبل المعاملة هو جواز إبرام العقد حيث يكون من سنخ الحكم، لا من سنخ الحقّ؛ وإنْ كان يتمّ التعبير عنه في الاستعمال العُرْفي بالحقّ. ليس حقُّ البيع في الحقيقة والواقع حقّاً، وإنما هو ذات الحكم بصحّة البيع. وفي مثل هذه الحالة يكون المراد من جواز البيع هو الجواز الوضعي. ففي قولنا: إني أمتلك حقّ بيع داري يكون معنى ذلك: إذا بعْتُ داري فسوف

يتحقَّق الانتقال، وليس حقّ البيع شيئاً غير ذلك. وبعبارةٍ أخرى: ليس هناك حقٌّ في بداية الأمر حتّى نروم نقله إلى الآخر بإزاء أخذ عِوَضٍ عليه.

الاختلاف بين الحقّ والحكم

لقد ذكر الفقهاء الكثير من الأبحاث بشأن الحقّ والحكم والملك وملاكات الفصل بينها. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الموارد، وعلى حدّ تعبير صاحب العروة[٤١]: إن الكثير من الأمور التي تُعَدّ في زمرة الحقوق إنما هي من سنخ الحكم الشرعي؛ حيث لا يمكن اعتبارها بوصفها عوضاً في المعاملة.

إن الحقّ نوعُ سلطنةٍ على شيءٍ تعلَّق بالعين، من قبيل: حقّ التحجير، وحقّ الدائن في تركة الميّت. وعلى هذا الأساس فإن الحقّ مرتبةٌ ضعيفة، بل هي نوعٌ من المِلْكيّة. إن صاحب الحقّ مالكٌ لشيءٍ أمره بيده؛ من قبيل: أن يكون الشخص في الملك مالكاً للعين أو المنفعة؛ ولكنه لا يكون في الحكم كذلك، ففي الحكم لا يكون المطروح سوى الإذن بالقيام بشيءٍ أو تركه، أو ترتُّب الأثر على الفعل أو الترك. ومن ذلك أن حقّ الخيار في العقود اللازمة ـ على سبيل المثال ـ ليس مصداقاً للحقّ؛ بل هو حكم الشارع بأن الشخص يمكنه أن يمضي العقد أو يفسخه. وعلى هذا الأساس، فإن الشارع يمنح صاحب الحقّ سلطةً ومِلْكيّة، وبفعل هذه السلطة يستطيع أن يأخذ عِوَضاً بإزائها. وبشأن الصغير والمجنون يكونان أصحاب حقٍّ؛ ولكنْ؛ لرعاية المصلحة، يتمّ إعطاء السلطة لوليِّهما الشرعي؛ ولكنْ في تشريع الحكم لا يتمّ إعطاء مثل هذه السلطة للشخص، بل يتمّ إعلامه بأنه يستطيع القيام بفعلٍ أو تركه، وبطبيعة الحال فإنه في موارد ثبوت الحقّ يكون الحكم بأن الشخص مالكٌ للعين أو المنفعة من جملة الأحكام[٤٢]. وعلى حدّ تعبير السيد الخوئيﷺ: «المعروف بين الفقهاء أن الفَرْق بين الحقّ والحكم [في] أن الحقّ نوعٌ من السلطنة التي يكون أمرها بيد ذي الحقّ؛ بخلاف الحكم، فإنه لا يقبل شيئاً من ذلك، [ولا يكون أمره إلاّ بيد الشارع]»[٤٣].

عدم قابليّة الحكم للانتقال والإسقاط

إن الحكم ـ خلافاً للحقّ ـ لا يقبل النقل والانتقال والشراء والبيع. إن علّة هذا

الأمر تكمن في هذا الحكم.

وقال صاحب (العروة الوثقى) في هذا الشأن: «ثم إن عدم كون الحكم مما يقبل الإسقاط والنقل من القضايا التى قياساتها معها؛ لأن أمر الحكم بيد الحاكم، وليس للمحكوم عليه إسقاطه، ولا نقله؛ لأن المفروض أنه لم يجعل له السلطنة على شيءٍ حتّى يكون أمره بيده. نعم، لو كان معلّقاً على موضوعٍ، وكان داخلاً في ذلك الموضوع، فله الخروج عنه؛ ليرتفع ذلك الحكم. لكنّه ليس من باب الإسقاط، بل من باب تبديل الموضوع»[٤٤].

وفي المقابل عندما يعتبر الشارع «حقّاً» لشخصٍ يكون في الحقيقة قد منحه سلطةً. وبذلك سوف يكون بمقدوره الاستفادة من حقّه في هذه السلطة، كما يمكن له أن ينقلها، أو يتخلّى عنها، بمعنى أن يُسقطها.

هل عقد اختيار المعاملة مصداقٌ لبيع الحقّ؟

بالنظر إلى المقدّمات المتقدّمة حان الوقت لكي نرى ما إذا كان بالإمكان تصحيح عقد اختيار المعاملة بوصفه مصداقاً لـ «بيع الحقّ» على مبنى جواز بيع الحقّ؟

هناك رأيان في هذا الشأن. وفي ما يلي نذكر كلاً منهما، مع الأدلة المذكورة في هذا الشأن:

أ ـ عقد اختيار المعاملة ليس مصداقاً لبيع الحقّ

من الممكن أن يُقال: إن الشخص إذا كان مسموحاً له ببيع داره لا يكون ذلك ملازماً لصحة الانتقال إلى الآخر. إن إطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، و«الناس مسلَّطون على أموالهم»[٤٥]، إنما يقتضي جواز البيع، وهو من مقولة الحكم، وليس من مقولة الحقّ؛ وعليه فإن هذا يدلّ على أن الشخص إذا باع ماله فإن هذا المال سوف ينتقل إلى الآخر، ولكنّه لا يدلّ على أنه يمكنه أن يجعل نفسه مسلوبَ الإرادة في نقل المال. إن مثل هذا الحقّ غير محرزٍ للشخص؛ بل إن مقتضى إطلاق الأدلة المتقدّمة، والأدلة الأخرى، من قبيل: «المالك يحقّ له بيع ماله»، أو «يصحّ له أن يبيع ملكه»، أنه حتّى إذا نقل حقَّ البيع إلى آخر لن يسقط عنه، ويمكنه أن يبيعه إلى الآخرين. فحتى

الآن كان له حقُّ بيع هذا الشيء، بمعنى أنه لو باعه لكان بيعه صحيحاً، وإن أثر النقل لا يعني أنه لا يعود له حقٌّ في البيع؛ بحيث إنه لو باعه بعد النقل تكون معاملته باطلةً. إن إطلاق دليل الحكم يقتضي أنه كما كان بيع ماله صحيحاً قبل النقل يكون البيع صحيحاً بعد النقل أيضاً. وإن القول بعدم جواز البيع إلى الآخر بعد النقل يحتاج إلى دليلٍ، وهو مفقودٌ. وفي هذه الحالة لا يتوفَّر الغرض من عقد اختيار المعاملة. إن الهدف إنما يتحقَّق إذا أصبح الشخص بنقل اختيار المعاملة مسلوبَ الإرادة. من خلال تحقُّق عقد اختيار المعاملة لا يتحقَّق انتقال المِلْكيّة؛ بل يتمّ نقل عقد المعاملة في المستقبل؛ وعلى هذا الأساس يكون الحقّ المصطلح هنا منتفياً. وبكلمةٍ ثانية: قبل المعاملة لم يكن هناك حقٌّ كي يتمكَّن البائع من نقله إلى المشتري؛ وبعبارةٍ أخرى: قبل التعهُّد كان هناك ألف حكمٍ، وعلى هذا الأساس لا يكون موضوع «بيع الحقّ» متحقّقاً.

لقد تمسَّك الشيخ المؤمن القمّي بموثَّقة سماعة، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام؛ لإثبات جواز بيع اختيار المعاملة، حيث تقول هذه الموثَّقة: «إن الله عزَّ وجلَّ فوَّض إلى المؤمن أموره كلها، ولم يفوِّض إليه أن يُذلّ نفسه؛ أما تسمع لقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨)»[٤٦].

وفي ما يلي ننقل كلام الشيخ المؤمن القمّي في هذا الشأن؛ إذ يقول: «إن موضوع هذه الرواية ليس هو عنوان الحقّ، بل هو عنوان «الأمر»، والمراد منه كلّ شيء يرتبط بالإنسان، وتعود نتيجته إليه. ومن هنا فإن تطبيق هذا العنوان لا يتوقَّف على إحراز عنوان الحقّ؛ بل بمجرّد إحراز ارتباط شيءٍ ما بالإنسان يكون ذلك كافياً في صدق العنوان الوارد في الأخبار، ويمكن الحكم بأنه قد فوَّض الأمر إليه. وعلى هذا الأساس، فإن قبول البيع وردّه، وقبول الشراء وتركه، يُعَدّ من أمور الإنسان التي تمّ تفويضها إليه، ولازم التفويض أن تنتقل هذه الأمور بنقله لها».

وهناك ملاحظتان يمكن إيرادهما على هذا الاستدلال، وهما:

١ـ إن من شروط التمسُّك بالإطلاق أن يكون المتكلِّم في مقام البيان. وهذه الرواية ليست في مقام بيان هذا الأمر أبداً؛ بل هي مجرَّد بيانٍ أخلاقي بصدد تحذير المؤمن من إذلال نفسه. إن المراد من تفويض جميع أمور المؤمن لنفسه هو أن المؤمن

يستطيع في دائرة الشرع أن يقوم بجميع المباحات، وحيث من الممكن لبعض المؤمنين أن يتصوَّروا أن إذلال أنفسهم داخلٌ تحت هذه المباحات، وأنه يجوز لهم أن يُذلّوا أنفسهم، فقد جاءت هذه الرواية لتستثني هذا الأمر، وتؤكِّد على عدم جواز إذلال المؤمن لنفسه[٤٧]. إن الإمام عليه السلام في هذه الرواية في مقام بيان المستثنى، وليس في مقام بيان المستثنى منه؛ والشاهد على ذلك أن الإمام قد استشهد في تتمّة الرواية بالآية ٨ من سورة مريم[٤٨]، وهي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. كما جاء في ختام هذه الرواية صراحةً قوله: «إن المؤمن أعزُّ من الجبل».

٢ـ على فرض التراجع عن أخلاقيّة هذه الرواية كان لازم المعنى السابق ذكره أن الشخص يستطيع أن يحظر على نفسه بيع الأشياء الواقعة تحت مِلْكِه؛ لأنها تُعَدّ من أموره، في حين ليس هناك فقيهٌ يلتزم بذلك. إن المكلَّف إنما يمكنه التصرُّف في الموارد التي هي من شؤونه إذا أجاز له الشارع ذلك. وبعبارةٍ أخرى: في بعض الموارد؛ حيث نكون أمام الحكم الشرعيّ، لا يكون الأمر تحت اختيارنا، وفي موارد وجود الحقّ يكون اختياره بأيدينا، وفي موارد الشكّ لا يمكن لنا التمسُّك بعموم الرواية المذكورة، وإذا تمسَّكْنا بها فسوف يكون ذلك من قبيل: التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية.

ب ـ عقد اختيار المعاملة مصداقٌ لبيع الحقّ

في الواقع كان السؤال يقول: ما هو الشيء الذي نتعامل عليه؟ وما هو الشيء الذي ندفع النقود بإزاء الحصول عليه؟

وفي الجواب يمكن القول: إن عقد اختيار المعاملة مصداقٌ للحقّ الثابت قبل المعاملة؛ وعلى هذا الأساس يكون قابلاً للبيع. فمجرّد أن يجلس الوسيط في غرفته في سوق البورصة؛ لغرض شراء أو بيع حقّ الاختيار، يكون معنى ذلك ثبوت الحقّ عند العقلاء؛ وأن العقلاء قد شعروا بالحاجة إلى «اعتبار الحقّ»، واعتبروا له ماليّةً، وهم يبادرون إلى بيعه وشرائه على هذا الأساس. وقد وضعوا لذلك الكثير من الضوابط والقرارات.

وبهذا البيان يمكن الجواب عن الإشكال السابق. لقد كان الإشكال هو أن

الشخص عند نقل اختيار المعاملة لا يصبح مسلوبَ الإرادة، ويبقى له الحقّ في التصرّف في ماله؛ في حين أن من الملاكات الثابتة في الحقّ هو أن يكون قابلاً للإسقاط؛ فحيث لا تكون هناك قابليةٌ للإسقاط لا يكون هناك حقٌّ أيضاً، وسوف يكون بيعه مشكلاً.

والجواب عن ذلك هو أن العقلاء يعتبرون الحقّ في هذا الشأن، فإنهم بنقل هذا الحقّ يسلبون الإرادة من أنفسهم. وفي الحقيقة إن الرضا بالسبب يُعَدّ من الرضا بالمسبَّب. إننا من خلال اعتبار الحقّ نواجه ذات الحقّ، دون الحكم، وفي جميع موارد اعتبار الحقّ يحدث هذا الشيء نفسه. وقد يُقال بأنكم هنا تضعون العقلاء في موضع جعل الحقّ والتشريع، في حين أننا لا ننظر إلى العقلاء بوصفهم مدركاً على جعل الحقّ والتشريع؛ أي إن هذا حكمٌ وضعي، وعندما يتمّ إمضاؤه يكون قد تمّ جعله من الناحية الشرعيّة؛ وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن ننظر إلى العقلاء بوصفهم مستنداً لجعل الحكم الوضعي أبداً؛ وعليه فإن دخولكم في هذه المسألة يستدعي هذه الشبهة.

وإن هذه الشبهة قابلةٌ للدفع بأن العقلاء، من خلال اعتباراتهم، يُحْدِثون موضوعاً للحكم الشرعي، وحيثما قام العقلاء باعتبار موضوعٍ ما، ولم يردَعْ عنه الشارع، فإنه يندرج تحت الحكم الشرعي في هذا الشأن. فقبل المعاملة كان المطروح هو جواز البيع فقط، حيث كان هذا من مقولة الحكم، بَيْدَ أن الشخص من خلال تعهُّده يُحْدِث للطرف المقابل حقّاً، وليس هناك مَنْ يطلق مصطلح التشريع على هذا الأمر.

وقد لا يقتنع القارئ بهذا الجواب، ويقول: إن الحقّ يظهر بعد العقد، وأثناء إبرام العقد لا يكون الحقّ ثابتاً بَعْدُ، وإن أخذ النقود في مقابل التعهُّد ليس بَيْعاً، بل هو طريقٌ جديد يجب البحث عنه بشكلٍ مستقلّ؛ لنرى ما إذا كان هناك مانعٌ منه أم لا؟

صحّةُ الانتقال أثرُ المِلْكيّة

إن الملاك المذكور بشأن الفصل والتفكيك بين الحقّ والحكم واضحٌ بشكل

كامل؛ ولكن تحديد المصداق في الكثير من الموارد يكون في غاية التعقيد والإشكال. وعلى حدّ تعبير صاحب العروة: في تحديد موارد الحقّ والحكم يجب الرجوع إلى واحد من الملاكات التالية:

١ـ **الإجماع**: فيجب أن نرى ما هو الشيء الذي تمّ الإجماع عليه؟

٢ـ **ملاحظة الدليل**: فعلينا أن نرى هل استعمل لفظ الحقّ في الدليل الشرعي، أو لفظ الحكم فيه؟ وعليه يجب ملاحظة الآثار واللوازم. فمثلاً: إذا ثبت جواز إسقاطه أو نقله يعلم أنه من باب الحقّ... ومع عدم إمكان التشخيص بهذه الموازين فالمرجع الأصل. وهو مختلفٌ بحَسَب الآثار؛ فلو شكّ في جواز الإسقاط أو النقل فالأصل عدمهما؛ ولو كان للحكم أثرٌ وجوديّ فالأصل عدمه[٤٩].

ونتيجة هذين الأصلين المذكورين هي عدم ثبوت الحقّ في حالة الشكّ، ولن يكون الانتقال في إطار البيع صحيحاً.

حلٌّ آخر لتصحيح بيع الحقّ

يمكن اعتبار هذا الحلّ في سياق الحلّ السابق؛ بمعنى اعتباره من بيع الحقّ؛ ولكنْ حيث له بيان جديد فإنه يتمّ ذكره بشكلٍ مستقلّ، وهو أن العقلاء إذا جعلوا حقّاً في عقدٍ فهل يكون ذلك مواجهةً مع الشارع؟

للحصول على جواب هذا السؤال لا بُدَّ من بحث صُوَر عمل العقلاء:

١ـ تارةً يعمد العقلاء إلى اكتشاف قيمة شيءٍ لم يكن له قيمةٌ حتى الآن، ومن ذلك، على سبيل المثال: أن تكون هناك عُشبةٌ عديمة القيمة، ثم يتوصَّل الطبّ إلى وجود علاجٍ فيها لبعض الأمراض المستعصية، وهنا حيث يكون في الأمر اكتشافٌ، وليس هناك جعلٌ؛ فلا نكون في ذلك بحاجةٍ إلى إمضاء الشارع، ولا يُعَدّ هذا العمل من قِبَل العقلاء مقابلةً مع الشارع.

٢ـ تارةً يقوم العقلاء بجعل موضوعٍ أو حقٍّ لشخص، كأن يجعلوا حقّ المرأة في الإرث مساوياً لحقّ الرجل. وفي هذه الحالة لا يكون جعل العقلاء مقبولاً؛ لأنه في مواجهةٍ صريحةٍ مع حكم الشارع الواضح. وكما ليس للعقلاء حقٌّ في التحريم والإيجاب والاستحباب والكراهة والإلزام في الأحكام التكليفية، كذلك ليس لهم

مثل هذا الحقّ في الأحكام الوضعيّة أيضاً.

٣ـ بين الصورتين أعلاه هناك صورةٌ أخرى، وهي أن العقلاء لم يرَوْا لشيءٍ قيمةً في السابق، ثم أخذوا ـ بسبب الحاجة إليه، أو بسبب التقدُّم العلمي والتكنولوجي وما إلى ذلك ـ يرَوْنه ذا قيمةٍ. وبعبارةٍ أخرى: يكتشفون قيمته، ويرَوْن له ماليّةً. والآن قد تكون هذه المالية مطلقةً؛ أو مضافةً إلى شخصٍ، من قبيل: ما حدث بالنسبة إلى بحث المِلْكيّة الفكرية؛ بمعنى القول بحقّ الكاتب في طبع أفكاره ونشرها، ومن حينها أصبح هذا المصداق شرطاً ارتكازيّاً بالنسبة إلى البائع. وهذه الصورة بدَوْرها لا تُعَدّ مواجهة مع الشارع.

نحن نعلم أن خيار العيب يقوم على شرط سلامة البضاعة، وعلى هذا الأساس لو كانت البضاعة مستعملةً يتمّ إرجاعها، وأما لو تمّ شراؤها من سوقٍ جميع البضائع فيه مستعملةٌ ففي مثل هذه الحالة ليس للمشتري حقٌّ في إرجاعها؛ لأن الأصل قائم على أنه قد اشترى بضاعةً مستعملةً، أو أن الشراء من سمسارٍ قد لا يشتمل على شرط السلامة. إن جعل الخيار ليس بيد العقلاء، بل هو بيد الشارع؛ أي إنه لا يمكن رفع خيار الحيوان عن البيع، وجعله في الصلح والإجارة وما إلى ذلك؛ لأن الخيار حقٌّ وحكمٌ شرعي، ويجب أن يكون جعله أو تغييره من قِبَل الشارع؛ ولكنْ حيث يتغيَّر الارتكاز، ويتمّ تصحيحه، يصبح شرط السلامة صحيحاً أيضاً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى موضوع بحثنا، فهو من هذا النوع أيضاً، ولنسمِّ ذلك جعل الحكم أو جعل الحقّ أو كشف المصداق للحقّ. إن العقلاء حتّى ما قبل هذه القضايا لم يجرِّبوا مثل هذا الشيء، ثمّ واجهوا هذه المعاملة، ولا أحد من البائع والمشتري يعتبر هذه المعاملة غير عقلانيّةٍ، وفي مثل هذه الحالة يمكن للعقلاء نقل هذا العقد، ويتقاضون عليه أجراً. وبعبارةٍ أخرى: إن جعل العناوين للأشياء من طرف العُرْف لا يحتاج إلى إمضاء الشارع. ومن ناحيةٍ أخرى فإن المال من العناوين العُرْفية الاقتضائية؛ بمعنى أن العُرْف يشعر بوجود فوائد في شيءٍ لرفع حاجاته، وإثر ذلك يتبلور العرض والطلب، وهذا هو ما قلناه من أن العقلاء يعتبرون الماليّة لشيءٍ؛ وعلى هذا الأساس فإننا ننتزع الماليّة من كيفية سلوك العُرْف تجاه الأمور الآنف ذكرها.

٢ـ إعطاء النقود في مقابل التعهُّد

يمكن القول: إن إعطاء ثمن اختيار المعاملة يكون في مقابل نفس التعهّد؛ بمعنى أنه يتمّ أخذ مبلغ من المال بإزاء حقّ الشراء والبيع في المستقبل، ويجعل ناقل الاختيار من نفسه ـ في مقابل أخذ مبلغ الاختيار من الطرف المقابل ـ متعهِّداً بإزائه. إن هذا التقرير لاختيار المعاملة منسجمٌ مع الحقيقة الخارجية، ومتناغمٌ مع تعريف هذا العقد، الذي تقدَّم سابقاً. وفي هذه الصورة يمكن اعتبار هذه المعاملة عقداً مستقلاً يشتمل على جميع أركان وشرائط العقد الصحيح. إن هذا العقد مصداقٌ جديد لـ «العقود» في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ (المائدة: ١)، من قبيل: عقد التأمين والضمان الاجتماعي؛ إذ يعمد الحاصل على التأمين والضمان إلى دفع حقّ الضمان للضامن؛ ليحصل منه على الضمان والأمن وراحة البال. إن ظاهر هذه الآية الكريمة هو أن اللام في كلمة «العقود» لاستغراق جميع الأنواع التي كانت موجودةً في عصر الشارع، أو التي سوف تظهر في المستقبل، وليس هناك فَرْقٌ بين الأفراد من هذه الناحية أبداً.

كما يُفْهَم من هذه الآية علّة لزوم الوفاء أيضاً؛ فإن سبب وجود التعهُّد هو أن العقد قد صدر عن عاقلٍ حكيم. وعلى هذا الأساس، فإن الوفاء بمفاد العقود العقلائية يكون لازماً ما لم يَرِدْ نهيٌ صريحٌ عن مفاد ذات العقد أو شرائطه من قِبَل الشرع[٥٠].

كما أن ظاهر قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩) يدلّ ـ بدَوْره ـ على هذا المطلب أيضاً. إن إعطاء مال بإزاء التعهُّد هو من قبيل: العقود المعهودة، ويُعَدّ مصداقاً للتجارب مع رضا الطرفين، ولم يَرِدْ عنه منعٌ عامّ أو خاصّ من قِبَل الشرع.

إشكالٌ وجواب

لو أُشكل بأن التعهّد مصداقٌ للشرط الابتدائي، والشرط الابتدائي ـ طبقاً لرأي المشهور ـ لا يجب الوفاء به؛ وعلى هذا الأساس لا يحدث عند حلول الأجل حقّ القيام بالبيع للطرف المقابل.

نقول في الجواب: إنه فيما نحن فيه ليس مصداقاً للشرط الابتدائي؛ فإن الناقل للاختيار هنا لم يقم بمجرّد التعهُّد للطرف المقابل فقط، بل إنه قد أبرم معه عقداً، وقد تقاضى على هذا العقد والتعهُّد مبلغاً من المال. وفي هذه الحالة تمّ إبرام عقدٍ له طرفان، ويوجد فيه عِوَضٌ ومعوَّض. وبعبارةٍ أفضل: إنه يشتمل على جميع شرائط العقد، ولا ربط له بالشرط الابتدائي. إن جميع العقود الجديدة تُعَدّ صحيحةً على أساس أصالة الصحة، وتتدرج في زمرة العقود اللازمة في ضوء أصالة اللزوم؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن لناقل الاختيار أن يلغي تعهُّده. إن الأثر القَهْري لتعهُّد الناقل للاختيار أنه يحدث للطرف المقابل حقّ القيام بالبيع، وأنه سيكون بمقدوره أن يمارس هذا الحقّ إذا كان ذلك في صالحه، وأن يتقاضى من الطرف المقابل القيام بالبيع، ويكون الطرف الآخر ملزماً بالعمل على طبق تعهُّده. إن خصوصية هذا الحلّ تكمن في أنه ليس حلاً بديلاً، بل إنه يصحِّح عقد اختيار المعاملة بالشكل الشائع.

القسم الثاني: الحلول البديلة

لو تمّ الخَدْش في الحلول السابقة، أو لم تكن صحيحةً طبقاً لرأي جماعةٍ من الفقهاء، وبالتالي يكون طرح أوراق الاختيار بالنسبة إلى بعض الناس ـ في الحدّ الأدنى ـ مشكلاً، ومن ناحيةٍ أخرى يتمّ توصيف هذا العقد بالضروريّ للاقتصاد، فإن الأسلوب المنطقيّ يقتضي أن نرى هل يمكن العثور على إطارٍ آخر يكون فيه طرح هذا العقد ممكناً؟ وهنا يتمّ طرح وتحقيق عددٍ من الموارد في هذا الشأن:

١ـ الوكالة

من بين الحلول البديلة المطروحة بشأن اختيار المعاملة الوكالةُ؛ وذلك بأن يدفع الذي يشتري حقّ اختيار المعاملة مبلغاً من المال إلى البائع على شرط أن يكون وكيلاً مطلقاً له، وأنه إذا أراد خلال مدّةٍ قَدْرها ستّة أشهر ـ على سبيل المثال ـ أن يبيع البضاعة المتَّفق عليها من طرفه لنفسه؛ كأنْ يدفع المشتري مبلغاً لصاحب الدار التي يريد أن يشتريها، ويشترط عليه أن يكون وكيلاً مطلقاً له في بيع الدار خلال الأشهر الستّة القادمة، وأنه إذا أراد أمكن له بيعها لنفسه، ويقوم البائع باستلام المبلغ بإزاء

إعطائه هذا الحقّ والامتياز. ففي هذه الحالة تكون الوكالة أمراً عقلائيّاً.

وفي ما يلي يجب في مقام الإثبات بحث تطابق هذا المطلب مع الواقع الخارجي:

وبالنظر إلى توفُّر الأدلة تخلو هذه الوكالة المذكورة من الإشكال، وتكون صحيحةً من ناحية إطلاق ذات الوكالة، وبناء العقلاء، وإطلاق أدلّة العقود. ومن الجدير ذكره أن هناك اختلافاتٍ بين الوكالة فيما نحن فيه والوكالات العادية. ففي الوكالات العادية والمتداولة يكون استلام النقود بواسطة الوكيل من دون إشكال، وأما هنا فإن الموكِّل هو الذي يقبض النقود.

ورغم عدم وجود إشكالٍ في ذلك، وعدم صدور المنع منه، **قد يُقال**: إن هذا يمثِّل خروجاً عن محلّ البحث؛ إذ إن البورصة ليست مالكةً، ولا يمكنها توكيل أحدٍ.

ويجب القول في الجواب: إن هذا الإشكال غير واردٍ؛ لأنه يدفع الثمن إليه في مثل هذه الحالة، ليعدّ البيع الكلّي للبضاعة في التاريخ المحدَّد أو قبله، ويبيعها له.

جواز الوكالة ولزومها

يكمن الإشكالُ الهامّ الموجود في اعتبار ماهية اختيار المعاملة وكالةً في جواز عقد الوكالة. إن الغرض العقلائي من إبداع عقد الاختيار (Option) لا يتمّ ضمانه من خلال القول بجواز عقد الوكالة؛ لأن المشتري يجب أن يكون على اطمئنانٍ من أن الطرف المقابل يجب أن يلتزم بمفاد العقد حتّى التاريخ المحدَّد، وهذا لا ينسجم مع جوازه. ثمّ إن المشكلة لا يمكن حلُّها حتّى بواسطة الوكالة بلا عزلٍ، لأن الجواز من آثار الوكالة، ومن ناحيةٍ أخرى فإن مجرّد عدم جواز العزل تكليفاً لا يحلّ المشكلة. إن المشهور بين الفقهاء هو أن الوكالة غير قابلةٍ للزوم، وإن الجواز من أحكام الوكالة. وهناك في هذا الشأن روايةٌ مأثورةٌ عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «مَنْ وكَّل رجلاً على إمضاء أمرٍ من الأمور فالوكالة ثابتةٌ أبداً، حتّى يعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها»[٥١].

قال العلاّمة الحلّي رحمه الله، بعد نقل هذه الرواية: «أجمَعَت الأمّة في جميع العصور والأمصار على جواز الوكالة في الجملة»[٥٢]. وقال في موضعٍ آخر: إن في سند هذه

الرواية عمر بن شمر[٥٣]، وهو شخصٌ ضعيف[٥٤]. وبطبيعة الحال فقد عمد صاحب الحدائقﷺ وآخرون إلى تصحيح الرواية من طريقٍ آخر[٥٥]. والنتيجة هي أنه على أساس الرواية المتقدّمة تكون الوكالة جائزةً، وقابلةً للنقض والإبطال.

ومن الجدير بالذكر أن إدراج الوكالة في ضمن عقدٍ لازم لا يحلّ المشكلة أيضاً؛ لأنها في مثل هذه الحالة لن تكون وكالةً مصطلحة، بل هي مجرّد مأذونيّة. ولا يبعد أن يدّعي شخصٌ أن حقيقة المأذونيّة والوكالة تتقوَّم ببقاء الإذن والتوكيل؛ أي إن الطرف المقابل لو تراجع عن إذنه لا يعود ذلك العقد نافذاً بصفته وكالةً؛ إلاّ إذا افترضنا أنه بمجرَّد صدور الإذن وحدوث المأذونية يتبلور حقٌّ ـ مثل: حدوث المِلْكيّة ـ لا يقبل الإبطال.

كيفيّة الاستفادة من الوكالة كعقدٍ لازمٍ

من الجدير ذكره أن تلك الوكالةَ، التي هي من العقد الجائز، والتي يجوز فيها للموكِّل ـ حتّى في صورة اشتراط عدم العَزْل ـ أن يبطلها، ويكون في ذلك مخالفاً على المستوى التكليفي فقط، عبارةٌ عن التوكيل، الذي هو من العقود الإذنية، ويطلق عليها أغلب الفقهاء عنوان «الاستنابة في التصرُّف»[٥٦]. ويذهب مشهور الفقهاء إلى القول بأن الوكالة عقدٌ، بَيْدَ أن بعضهم؛ حيث تشتمل الوكالة على إذنٍ، لا يعدّها في جملة العقود، ولا يرى لها شأناً أكثر من الإذن في التصرُّف[٥٧]. ومن هنا فإنهم قالوا بأنه لو أذن شخصٌ لآخر في التصرُّف في ماله كان ذلك منه صحيحاً، وأفاد معنى الوكالة، حتّى وإنْ لم يقبل الطرف المقابل[٥٨].

قد يُقال: إن الوكالة هنا هي غير الوكالة هناك. وما قاله المشهور من أن الوكالة عقدٌ جائزٌ إنما هو بشأن الوكالة التي هي من العقود الإذنية؛ وأما هذا النوع من الوكالة فأمرها مختلفٌ، ولم تَرِدْ في كلام المشهور أبداً.

ولإثبات هذا المدَّعى يمكن القول: إن الدليل الأهمّ على جواز الوكالة هو الإجماع[٥٩]. وحيث إن الإجماع دليلٌ لبّي يجب الاكتفاء منه بالقَدَر المتيقَّن، ولا يُقبل التمسُّك بالإجماع في ما زاد على ذلك. والقدر المتيقَّن إنما يكون حيث يطلب الموكِّل شيئاً من الوكيل، ويدفع له مبلغاً وأجرةً بإزاء ذلك؛ إلاّ أن الأمر في ما نحن فيه مختلفٌ

تماماً، فالموكِّل هنا هو الذي يدفعل للوكيل مبلغاً بإزاء توكيله. كما أن إطلاق الرواية المتقدِّمة «مَنْ وكَّل رجلاً...» لا يشمل هذا العقد أيضاً، فهي منصرفةٌ عنه. إن الذي يتمّ هنا هو معاملةٌ؛ ففي طرفٍ من المعاملة مبلغٌ من المال يدفعه أحد الطرفين إلى الطرف الآخر، والطرف الآخر هو التوكيل والوكالة (العِوَض). وعلى هذا الأساس، فإن أدلة الوكالة الموجودة بين أيدينا لا تشمل هذا النوع.

ولو قيل: إن ما قيل لا يؤدّي إلى تغيير ماهية الوكالة، **أمكن القول**: إن الوكالة هنا ـ خلافاً للوكالة المتعارفة ـ معاوضةٌ، ولا يمكن نسبة بطلانها إلى مشهور الفقهاء؛ لأنهم لم يتعرَّضوا إلى هذا القسم. في عقد اختيار المعاملة، يعمد الشخص إلى دفع مبلغٍ من المال؛ ليكون له حقّ الشراء، وفي نهاية المطاف يعمد هو إلى بيع البضاعة إلى هذا الشخص؛ وأما في التوكيل فإنه يصبح الشخص وكيلاً لكي أبيع البضاعة لنفسي. وهذا يؤدّي إلى اختلاف مقام الثبوت عن الإثبات.

والنتيجة هي أنه يمكن تصحيح إشكال جواز الوكالة على نحو ما تقدَّم. ويمكن القول ـ بطبيعة الحال ـ بأن دليل جواز الوكالة لا ينحصر بالإجماع؛ والدليل الآخر هو المأذونية. إن الوكالة من قبيل: المضاربة، والشركة، من العقود التي يكون قوامها بالإذن. إن هذا النوع من العقود يستمرّ ما دام أحد الطرفين لم يعقد العَزْم على إبطالها. إلاّ أن هذا الإشكال إنما يَرِدُ إذا كان العُرْف يفهم منه مأذونية الشكل الجديد. وهنا لا يكون شرط النتيجة مشكلاً؛ لأن الوكالة لا تحتاج إلى سببٍ خاصّ، وليست من قبيل: الطلاق، الذي يحتاج إلى إنشاءٍ خاصّ.

عدم تطابق الوكالة مع الواقع الخارجيّ

إن المطلب الهامّ فيما نحن فيه هو أن ما يحدث في سوق المشتقّات ليس وكالةً. في العقود الشائعة إذا عقد المشتري لاختيار المعاملة عزمه على ممارسة الحقّ فسوف يكون الطرف الآخر ملزماً بتوفير البضاعة، وبيعها له، لا أنه يمكنه أن يبيعها من نفسه وكالةً من قِبَله. ومن هنا فإننا قد ذكَرْناه بوصفه حلاًّ بديلاً.

٢ـ الهِبَة المعوَّضة

المورد الثاني البديل في عقد اختيار المعاملة هو الهبة، بأن يدفع الواهب للموهوب

له مبلغاً قدره مئتي ألف دينار ـ على سبيل المثال ـ، في مقابل اشتراطه عليه أن يمهله ستّة أشهر، يكون له خلالها الحقّ الحَصْري في شراء بضاعةٍ معيّنة. كأنْ يهب له نقوداً هبةً، بشرط أن يمنحه امتيازاً يعترف له بموجبه بشراء الدار خلال هذه المدّة، ويحفظ ذلك له، وفي هذه الحالة لا توجد شبهةٌ في البين.

هذا هو التصوير الجديد لهذا العقد. وهو لا يتطابق مع ما يحدث في سوق المشتقّات. ومن هنا فقد ذكَرْنا هذه الطريقة كأحد الحلول البديلة. وبطبيعة الحال فإن هذه ليست هي الطريقة المقبولة، ولا تتناسب مع السائد في سوق المشتقّات.

٣ـ دفع الثمن في مقابل إسقاط الحقّ

المورد الآخر الذي يتمّ ذكره هنا هو دفع مقدارٍ من المال بإزاء إسقاط الحقّ؛ بمعنى أن يقوم شخصٌ في مقابل حصوله على المال بإسقاط حقّه، لا أن يبيع حقَّه. وبعبارةٍ أخرى: أن يُؤْذَن لشخصٍ ـ من موقعه كمندوبٍ لشركةٍ للسيارات، على سبيل المثال ـ بأن يتعامل من الناحية الشرعيّة، خلال الأشهر الثلاثة المقبلة، مع كلّ شخصٍ، بأيّ ثمنٍ، وبأيّ مقدارٍ؛ ولكنه عمد إلى إسقاط جميع هذه الموارد، ويبقى منها موردٌ واحد فقط، وهو أن يبيع هذا المقدار بهذا الثمن لشخصٍ آخر.

قد يُقال: إن هذا التصوير في شكله العامّ يحتوي على إشكالٍ؛ لأنه بعد أن يتعهَّد الشخص ببيع مقدارٍ معيّن إلى شخصٍ بعينه يمكن له أن يعمل مباشرةً عل بيع ما يزيد على ذلك المقدار أو ينقص منه لشخصٍ آخر. فليس الأمر بأن لا يكون لدينا حقّ اختيار شراء هذا المقدار من البضاعة للآخرين؛ في حين أن هناك محدوديّةً بلحاظ الإنتاج؛ لأن هذا كلّيّ، ومن شأنه أن يُنْقَل إلى مختلف الأشخاص.

بَيْدَ أن هذا الإشكال غيرُ واردٍ؛ لأن الشخص عندما يتعهَّد بإسقاط حقّه يجب عليه أن يلتزم بمفاده؛ بمقتضى قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، ولازم هذا الأمر عدم جواز جميع المعاملات التي تتنافى مع العمل بموجب التعهُّد خلال هذه المدّة المحدّدة. وهذا ما يذهب إليه العقلاء أيضاً؛ حيث لو قام المنتج ببيع ما يزيد عن ظرفيته الإنتاجية لن يكون هناك معنىً للإسقاط. في سوق البورصة يتمّ فرض محدوديّة على كلّ بائعٍ ووسيط، وكذلك على السوق برمّته؛ أي إنه يُقال: إن كلّ بائعٍ يمكنه في الحدّ

الأقصى أن يبيع اختيار المعاملة إلى سقفٍ محدَّد، وبالتالي فإن سوق البورصة يجيز له البيع بمقدار الحدّ الأقصى من الإنتاج الممكن، ويسلب منه حقّ بيع ما يزيد على هذا السقف من الإنتاج؛ ومن هنا لا تكون هناك مشكلةٌ من هذه الناحية.

النقطة الأخيرة هي أن هذا الإشكال يَرِدُ على بيع السَّلَف أيضاً؛ هذا في حين أن الأدلة المعتبرة تدلّ على صحّته، ولا يوجد ترديدٌ في هذا الشأن.

شبهة وجود الغَرَر في عقد اختيار المعاملة

إن الشبهة المطروحة بشأن أكثر الحلول المذكورة هي شبهة وجود الغَرَر. عندما يقول شخصٌ لآخر: أعطيك مئتي ألف دينار لأكون وكيلك على مدى ستّة أشهر بأن أبيع الدار لنفسي، حتّى لو بلغَتْ قيمتها أضعاف قيمتها الراهنة، أفلا تنطوي هذه المعاملة على غَرَرٍ؟ ليس المراد هو أن الوكالة غَرَريّة؛ بل قد نقول: عندما يصبح هذا الشخص وكيلاً من قِبَل شخصٍ آخر في البيع المستقبلي يكون البيع سفهيّاً وغَرَرياً؛ لأن المشتري يدفع مبلغاً تافهاً مقابل أنه إذا أراد خلال المدّة أن يشتري البضاعة المعيَّنة لنفسه أمكنه شراؤها بقيمتها الحالية ولو تضاعف ثمنها، ونحن نعلم أن المعاملة الغَرَرية باطلةٌ بالإجماع[٦٠]. ولو اعتبرنا عقد اختيار المعاملة مصداقاً لبيع الحقّ فسوف تبدو الشبهة بشكلٍ أوضح. إن بائع الاختيار يتقاضى مبلغاً محدّداً، ولكنه لا يعلم ما الذي يتعيَّن عليه دفعه بإزاء هذا المبلغ. وهناك شبهة الغَرَر في طريقة حلّ أخذ المبلغ في مقابل التعهُّد أيضاً. إن مقدار تعهُّد ناقل الاختيار غير معلوم؛ أي إنه عند انعقاد العقد لا يعلم مقدار ما سوف تبلغه مقادير القِيَم عند العمل بحقّ الاختيار.

معاني الغَرَر

وقبل الجواب عن الإشكال المذكور يجب العمل على إيضاح معنى الغَرَر.

لقد ذكر اللغويون معاني متعدِّدة للغَرَر، من قبيل: الخَطَر[٦١]، والخداع[٦٢]، والغفلة[٦٣]. كما ذكر الفقهاء عدّة معانٍ للغَرَر، من قبيل: المخاطرة التي تؤدّي إلى النزاع[٦٤]، والخدعة[٦٥]، أو كلا المعنيين من الخدعة والغفلة[٦٦]، والوقوع في معرض الهلاك[٦٧].

ويمكن القول: إن الجهالة والغفلة والخديعة تشكِّل أسباباً للوقوع عرضةً للهلاك، وإن الشارع المقدَّس من خلال منعه للغَرَر أراد أن لا تتعرَّض أموال الناس للتَّلَف والزوال؛ بسبب الأمور المذكورة. إن هذا الأمر ينشأ من اتصاف الشارع بالحكمة، وهو يمنع من حدوث التشاجر والنزاع بين الناس(٦٨). كما أن الإعلان عن بطلان هذه المعاملة يعمل كذلك على تطهير أجواء الكسب والعمل من هذا النوع من الأمور المرفوضة، والمخالفة للأخلاق.

وفي عقد اختيار المعاملة ليس من الواضح المقدار الذي سوف تبلغه قيمة البضاعة الأساسية عندما يحين الأَجَل، ومن هنا فإن المبلغ الذي يتمّ دفعه ـ بوصفه ثمناً لاختيار المعاملة من قِبَل المشتري ـ سوف يكون عرضةً للتَّلَف.

الجواب عن شبهة الغَرَر

ونقول في الجواب: هناك مبنيان بشأن الغَرَر، وهما: الاختصاص بالبيع؛ والتعميم وشمول جميع العقود.

إن الاختصاص بالبيع يقوم على أساس أن أدلّة المنع من الغَرَر إنما تختصّ بالبيع، وإن دليل تعميم المنع غير معتبرٍ، أي ليس هناك إطلاقٌ بشأن المنع من الغَرَر؛ بل ورد بشأن البيع فقط: «نهى النبيّ ﷺ عن بيع الغَرَر»(٦٩). كما أن سيرة العقلاء على ذلك أيضاً؛ حيث لا يتجنَّبون في بعض الموارد عن المعاملات الغَرَرية. وفي بيع السَّلَم هناك غَرَرٌ أيضاً، بل إن الغَرَر في السَّلَم أكثر منه في الوكالة، ومع ذلك فقد أجاز الشارع بيع السَّلَم. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن البائع يجب عليه في بيع السَّلَم أن يعمل على تحصيل البضاعة عندما يحين الأَجَل بأيّ ثمنٍ، وأن يسلِّمها إلى المشتري. وطبقاً لهذا المبنى يكون جواب الإشكال واضحاً، فالعِوَض هنا لا يكون في مقابل البيع، وإنما هو في مقابل الوكالة.

وقد قال بعضُهم بتعميم نَفْي الغَرَر بالنسبة إلى جميع العقود. ويرى هؤلاء الفقهاء أن الغَرَر إنما تمّ المنع منه؛ للحيلولة دون وقوع النزاع، وهذا الأمر موجودٌ في جميع المعاملات(٧٠). ولكنْ حتّى على أساس هذا المبنى لا يكون عقد اختيار المعاملة غَرَرياً؛ لأن الذي يتمّ دفعه أثناء إبرام العقد إنما يكون بإزاء ذات الاختيار، لا بوصفه ثمناً

للبضاعة الأساسية، وهذا يُشبه ما يتمّ دفعه في عقد التأمين.

عقود اختيار المعاملة في السوق الثانويّ

إذا لم يكن بيع اختيار المعاملة في السوق الأوّلي[٧١] صحيحاً فإن بيعه في السوق الثانوي[٧٢] لن يكون صحيحاً أيضاً؛ وأما لو اعتبرنا بيع اختيار المعاملة في السوق الأوّلي صحيحاً فليس هناك شكٌّ في بيع الحقّ في السوق الثانوي. لو عمَدْنا إلى تصحيح عقد اختيار المعاملة في إطار عقد الهبة المعوَّضة، أو أخذ الثمن في مقابل إسقاط الحقّ، أو في مقابل التعهُّد، فإن بيعه في السوق الثانوي سوف يكون مصداقاً لبيع الحقّ، وعند القول بجواز بيع الحقّ سيكون فاقداً للإشكال؛ إذ في جميع الوجوه والصُّوَر السابقة يحدث حقٌّ لدافع الثمن، ويجوز له بيعه. ومن الواضح أنه في حالة عدم القول بجواز بيع الحقّ سوف يكون انتقاله في السوق الثانوي من الطرق الأخرى ـ من قبيل: أخذ المبلغ في مقابل رفع اليد عن حقّه ـ فاقداً للإشكال، ولا يوجد لدينا دليلٌ على المنع منه.

خلاصةٌ واستنتاج

١ـ لقد تمّ في هذه المقالة بيان تعريف عقد اختار المعاملة، وأبعاده، وأركانه، باختصارٍ. وفي المرحلة التالية تمَّتْ مناقشة الاحتمالات والحلول الفقهية المتنوِّعة بشكلٍ تخصُّصي.

٢ـ لقد تمّ النظر في هذه المقالة إلى البحث الفقهي لهذه المعاملة برؤيةٍ جديدة، وتمّ استعراض طرق بيع الحقّ والتعهُّد بوصفهما من طرق تصحيح اختيار المعاملة الشائعة، وطرق الوكالة والهبة المعوَّضة وإسقاط الحقّ بوصفها من الحلول البديلة.

٣ـ كان هناك إشكالان في بيع الحقّ، وهما:

أوّلاً: في ما يتعلَّق ببيع الحقّ.

يذهب الكثير من الفقهاء إلى القول بأن البيع في الاستعمالات العُرْفية متقوِّمٌ بنقل العين، وإن نقل غير العين بحَسَب المفهوم والعُرْف ليس مصداقاً للبيع، وعلى فرض التسليم فإنه مستعملٌ في الجامع، ويحتمل أن تكون الأدلّةُ التي حملت الآثار على البيع ناظرةً إلى ذلك الشقّ من البيع، الذي هو من نقل العين. ولو أرَدْنا أن ندرج بيع

الحقّ تحت تلك الأدلة وجب أن نحرز أنها في زمن الشارع كانت تستعمل في بيع الحقّ أيضاً، وليس هناك من طريقٍ إلى ذلك. يطلق عقد اختيار المعاملة في عصرنا في الحقيقة على البيع؛ وأما عدم جواز بيع الحقّ بين الفقهاء في السابق فقد بلغ حَدَّ شبهة الإجماع، اللهمّ إلاّ إذا قلنا بأن إجماع الشيخ الأنصاريﷺ يعود بجذوره إلى رأي بعض الفقهاء.

وفي مقابل ذلك يذهب بعض الفقهاء إلى جواز نقل الحقّ في إطار البيع.

وإن النهج الشائع بين الفقهاء في الوقت الراهن يقوم على شراء وبيع أنواع الامتيازات والحقوق، إلى الحدّ الذي أصبح معه من ضروريات الحياة.

وثانياً: بناءً على مبنى جواز بيع الحقّ كانت هناك هذه الشبهة التي تقول بأنه لم يكن هناك حقٌّ قبل المعاملة؛ ليعمد المشتري إلى نقله إلى نفسه بإزاء ما يدفعه من الثمن، بل كنّا نواجه الكثير من الأحكام هناك.

ويتم حلّ الإشكال في ضوء مبنى الإمام الخمينيﷺ[٧٣]، والشيخ الإصفهانيﷺ، وبعض العلماء المعاصرين؛ إذ إن مصدر إبداع اختيار المعاملة هو عقل الناس، وعليه فإنه يكتسب قيمةً على هذا الأساس.

وفي المقابل يبقى الإشكال على حاله في نظر الشيخ الأنصاريﷺ[٧٤]، والمحقّق الخوئيﷺ[٧٥]، والكثير من الفقهاء الآخرين.

٤ـ إذا لم نتمكَّن من تصحيح عقد اختيار المعاملة من طريق بيع الحقّ والتعهُّد، ورأَيْنا الاستفادة من هذا العقد أمراً ضرورياً، أمكن لنا أن نقترح ثلاثة حلول أخرى، لا غبار عليها ولا إشكال، وهي:

١ـ الوكالة.

٢ـ الهبة المعوَّضة.

٣ـ دفع الثمن بإزاء إسقاط الحقّ.

٥ـ اتَّضح في مقالة عقد اختيار المعاملة الشائعة بوصفها مصداقاً للوكالة أن نفس هذا الأمر لا ينطوي على إشكالٍ، بل إن الأمر هنا ـ وخلافاً للوكالة العاديّة ـ يتمّ على أساس حصول الموكِّل على ثمنٍ؛ فيكون فاقداً للمنع الشرعي.

ولكنْ يوجد هنا بطبيعة الحال إشكالان رئيسان، وهما: أوّلاً: إن الوكالة

عقدٌ جائز، ولا يتحقَّق غرض الذي يشتري الاختيار مع القول بجواز العقد إلاّ إذا قيل بأن الوكالة ـ التي يعتبرها المشهور من العقود الجائزة ـ هي الوكالة التي تُعتبر من العقود الإذنية؛ وأما في ما نحن فيه فإن الأمر مختلفٌ تماماً، وإن هذا النوع من الوكالة لم يَرِدْ في كلمات المشهور من الفقهاء.

إن الإشكال الرئيس في الوكالة يكمن في عدم تطابقها مع الحقيقة السائدة في سوق المشتقّات.

٦ـ لقد تمّ ذكر وبحث الهبة المعوَّضة بوصفها حلاًّ بديلاً. وتوصَّلنا في هذا الشأن إلى نتيجةٍ مفادها: إنه بالإمكان اللجوء إليها بوصفها حلاًّ بديلاً؛ إلاّ أنها لا تمتّ بصلةٍ إلى السائد والمعروف في سوق المشتقّات.

٧ـ طريقة الحلّ البديلة الأخرى التي تمّ ذكرها وبحثها هي دفع المال في مقابل إسقاط الحقّ. وتوصَّلنا في ذلك إلى نتيجةٍ مفادها: إن دفع النقود في مقابل إسقاط الحقّ ـ بوصفه طريقاً ثالثاً للحلّ ـ لا ينطوي على إشكالٍ.

٨ـ إن ميزة الحلول المقبولة تكمن في أنها تتناغم مع مباني مشهور الفقهاء، وبالتالي فإنها تكون قابلةً للتطبيق والتنفيذ في سوق الاستثمار.

٩ـ لقد تعرَّضْنا في بحث عقد اختيار المعاملة إلى شبهة الغَرَر. وذكَرْنا هناك أن القائلين بهذه الشبهة يعتقدون بأن أكثر الطرق والحلول المقترحة لتصحيح عقد اختيار المعاملة تنطوي على الغَرَر؛ بسبب الغموض والإبهام في القيمة المستقبلية للبضاعة التي يتمّ التعامل عليها؛ فالمشتري يدفع مبلغاً زهيداً مقابل أنه إذا أراد في تاريخٍ محدَّدٍ باع البضاعة المطلوبة إلى نفسه بسعر اليوم، ولو ارتفعَتْ قيمتها عشرة أضعاف عمّا كانت عليه عند إجراء عقد اختيار المعاملة. وعليه تكون هذه المعاملة سَفَهيّة وغَرَريّة.

ويمكن القول في الجواب: إن الملاك يكمن في ذات عقد اختيار المعاملة، الذي يتمّ إبرامه في اللحظة الراهنة، وجميع خصائصه ومعالمه واضحةٌ، وبذلك فإنه لا ينطوي على أيّ غَرَرٍ.

١٠ـ أما الكلمة الأخيرة فهي أنه على الرغم من الإيجابيات الكثيرة المترتِّبة على سوق المشتقّات، إلاّ أن سوء الاستغلال من هذه الأدوات قد تحوَّل مؤخَّراً إلى إحدى أهمّ المعضلات في العالم المعاصر، بحيث يرى معه الكثير من المنظِّرين أن هذا الأمر يمثِّل

الجَذْر الأصلي للكثير من الأزمات في الأسواق المالية، بل في جميع المنظومة الاقتصادية. إن السبب الرئيس لهذه الظاهرة يعود إلى انتشار هذه الأدوات على نطاقٍ واسع، إلى الحدّ الذي يتمّ في بعض الموارد طرح عقود قد تبلغ أكثر من عشرة أضعاف البضائع، وهذا الأمر يدفع بالاقتصاد نحو سيادة السوق غير الواقعيّ، ويعمل على بلورة أسعار فقاعية. وحيث إن الاستفادة من هذه الأدوات قد ظهَرَتْ حديثاً، وإنها آخذةٌ بالازدياد والصعود التدريجي، يتعيَّن على الجهات المعنيّة في سوق الاستثمار أن تتصدّى لهذه الظاهرة، وتعمل على وضع القرارات والقوانين؛ للحدّ من ظاهرة سوء الاستغلال في هذا الشأن.

الهوامش

(1) Derivatives Instruments Financial.

(٢) سوق المشتقّات (Derivative market): مصطلحٌ اقتصادي يعني السوق المالية للعقود الاشتقاقية، وهي أدواتٌ مالية تشتقّ قيمتها من أصلٍ أساسي، يمكن أن يكون حقيقيّاً (مادّياً) أو نقديّاً (ماليّاً)، كالأسهم والسندات والذهب. (المعرِّب).

(3) Forwards Contracts.

(4) Futures Contracts.

(5) Options Contracts.

(6) Swaps Contracts.

(٧) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة: بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقّة، بحث فقهي ـ اقتصادي): ٢٦١، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، ط٢، طهران، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٨) انظر: محمد المؤمن القمّي، كلمات سديدة في مسائل جديدة: ٢٣١، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٥هـ.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٢٤٣.

(١٠) انظر: محمد المؤمن القمّي، عقد اختيار (عقد الاختيار)، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٢، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١١) انظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، بحوث وفتاوى وحلول: ٥٠٢ ـ ٥٠٩، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٤٢٣هـ.

(١٢) انظر: شعبان محمد إسلام البرواري، بورصة الأوراق المالية من منظورٍ إسلامي: ٢٣٥، دار

الفكر، دمشق، ١٤٢٣هـ.

(١٣) انظر: محمد فطانت وإبراهيم آغاپور، أوراق اختيار معامله (Option) در بازار سرمايه إيران (أوراق اختيار العقد (Option) في سوق الاستثمار الإيراني)، مؤسسه تحقيقات پولي وبانكي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٤) انظر: عبيد الله عصمت باشا، فلسفه وسير تكاملي أبزارهاي مالي مشتقه وديدگاه هاي فقهي (الفلسفة والمسار التكاملي للأدوات المالية المشتقة والآراء الفقهية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي صالح آبادي، المجلة الفصلية علمي پژوهشي اقتصاد إسلامي، العدد ٩، السنة الثالثة، ربيع ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٥) انظر: مجيد رضائي، بررسي فقهي أبزارهاي مالي مشتقه (بحث الأدوات المالية المشتقة من الناحية الفقهية)، المجلة الفصلية علمي پژوهشي اقتصاد إسلامي، العدد ١١، السنة الثالثة، خريف ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر: مجيد رضائي، أوراق اختيار معامله در منظر فقه إمامية (أوراق اختيار العقد من زاوية فقه الإمامية)، المجلة الفصلية پژوهشي دانشگاه إمام صادق عليه السلام، العدد ٢٥، دانشگاه إمام صادق عليه السلام، طهران، ربيع ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٧) انظر: پرويز شيري زاده، قراردادهاي اختيار معامله سهام ومقايسه آن با قواعد عمومي قراردادها در حقوق إيران وفقه إسلامي (عقود اختيار معاملة الأسهم ومقارنتها بالقواعد العامة والعقود في الحقوق الإيرانية والفقه الإسلامي)، أطروحة على مستوى الماجستير، دانشگاه إمام صادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٨) انظر: راضية عبد الصمدي ومحمد تقي رفيعي، بررسي حقوقي أوراق اختيار معامله در بازار بورس أوراق بهادار (دراسة حقوقية حول أوراق اختيار العقد في سوق بورصة الأوراق المالية)، مجلة أنديشه هاي حقوقي، العدد ١٠، السنة الرابعة، دانشگاه طهران، طهران، ربيع وصيف ١٣٨٥هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٩) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة: بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).

(٢٠) انظر: جواد حسين زاده وعبد الحسين شيروي، وضعيت فقهي وحقوقي قرارداد اختيار معامله (الوضع الفقهي والحقوقي لاختيار العقد)، المجلة الفصلية علمي پژوهشي اقتصاد إسلامي، العدد ٢٧، السنة السابعة، خريف ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢١) انظر: محمد علي خادمي، بررسي فقهي قرارداد اختيار Option (دراسة فقهية في عقد الاختيار Option): ٢٦، مجلة پژوهش نامه فقهي، العدد ١، السنة الأولى، جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالميّة، قم، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٢) انظر: المصدر السابق.

(23) See: Hudson, Alastair, 2006, The Law on Financial Derivatives; 4th edn, London: Sweet & Maxwell, p. 28; Cuthbertson, K & Nitzsche, 2000, Financial Engineering-Derivatives and Risk Management; London: John Wiley & Sons Ltd p. 169.

وانظر أيضاً: حسن گلريز، فرهنگ توصيفي اصطلاحات پول بانكداري ومال (معجم وصفي لمصطلحات النقد والصيرفة والمال): ٣٠٧، نشر فرهنگ معاصر، طهران، ١٣٨٠هـ.ش؛ مسعود درخشان، مشتقات ومديريت ريسك در بازارهاي نفت (مشتقات وإدارة المجازفة في أسواق النفط): ١٩٢، مؤسسة تحقيقات بين المللي إنرژي، ١٣٨٣هـ.ش؛ محمد فطانت وإبراهيم آغاپور، أوراق اختيار معامله (Option) در بازار سرمايه إيران (أوراق اختيار العقد (Option) في سوق الاستثمار الإيراني): ١٦؛ شعبان محمد إسلام البرواري، بورصة الأوراق المالية من منظور إسلامي: ٢٢٢.

(24) Expiration Date.

(٢٥) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).

(٢٦) انظر: المحقّق أبو القاسم الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ١٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٢١٣، تحقيق وتصحيح: الشيخ عباس قوجاني، دار إحياء التراث العربي، ط٧، ١٤١٣هـ؛ السيد عباس موسويان وجواد عبادي، فرهنگ اصطلاحات فقهي وحقوقي معاملات، پژوهشكده پولي وبانكي، ١٣٨٧هـ.ش.

(٢٧) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).

(٢٨) لإيضاح الأقسام المذكورة لا بُدَّ من الرجوع إلى المصادر ذات العلاقة في هذا الشأن، ومنها ـ على سبيل المثال ـ: مسعود درخشان، مشتقات ومديريت ريسك در بازارهاي نفت (مشتقات وإدارة المجازفة في أسواق النفط): ١٩٤ ـ ١٩٦؛ محمد فطانت وإبراهيم آغاپور، أوراق اختيار معامله (Option) در بازار سرمايه إيران (أوراق اختيار العقد (Option) في سوق الاستثمار الإيراني): ٢٠ ـ ٢٥؛ علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).

(٢٩) إن الوجه في تسمية (Call) و(Put) لـ (Option) هو أن «اختيار الشراء» يمنح المشتري هذا الحقّ، في أنه إذا رغب في ذلك أمكنه أن يطلب البضاعة الأساسية من طرف آخر (Call)؛ واختيار البيع يعطي للمالك ـ أي المشتري ـ هذا الحقّ، في أنه إذا أراد أمكن له أن يعرض البضاعة الأساسية على الطرف الآخر (Put). (مسعود درخشان، مشتقات ومديريت ريسك در بازارهاي نفت (مشتقات وإدارة المجازفة في أسواق النفط): ٢٤).

(٣٠) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).

(٣١) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٧، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم، ١٤٢٠هـ.

(٣٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٢٠٨.

(٣٣) انظر: أحمد بن محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٤: ٣٠٦، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٨هـ.

(٣٤) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ١٣، مؤسسة نشر الفقاهة، قم،

١٤١٩هـ.
(٣٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٢٠٨.
(٣٦) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ١٣.
(٣٧) انظر: السيد روح الله الخميني، كتاب البيع ١: ٣٣، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٢١هـ.
(٣٨) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة ١: ٢٣، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ١٤١٣هـ.
(٣٩) محمد المؤمن القمّي، كلمات سديدة في مسائل جديدة: ٢٣٧.
(٤٠) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي): ٣١٥.
(٤١) انظر: السيد محمد كاظم اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٥، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، ١٣٧٨هـ.ش.
(٤٢) انظر: المصدر نفسه.
(٤٣) الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٤٥.
(٤٤) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٦.
(٤٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، ح٧، ١٤٠٣هـ.
(٤٦) محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١١، الباب ١٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ.
(٤٧) انظر: علي معصومي نيا، أبزارهاي مشتقة، بررسي فقهي ـ اقتصادي (الأدوات المشتقة، بحث فقهي ـ اقتصادي).
(٤٨) هكذا ورد في الأصل. والصحيح أنها الآية ٨ من سورة المنافقون. (المعرِّب).
(٤٩) انظر: اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٥٦.
(٥٠) انظر: جعفر السبحاني، الشركة والتأمين في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ٢٥٤، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٣١هـ.ش.
(٥١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٩: ١٦١.
(٥٢) حسن بن يوسف ابن المطهَّر الأسدي (العلاّمة الحلّي)، مختلف الشيعة ٢: ١١٤.
(٥٣) هكذا ورد في الأصل. ورُبَما كان الصحيح (عمرو بن شمر). (المعرِّب).
(٥٤) انظر: المصدر السابق ٢: ١٣٣.
(٥٥) انظر: يوسف بن أحمد (المحدّث البحراني)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٢: ٢٠، تحقيق وتصحيح، الشيخ محمد تقي الإيرواني والسيد عبد الرزاق المقرّم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
(٥٦) انظر على سبيل المثال: العلاّمة الحلّي، تحرير الأحكام ٣: ٢١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٤٢٠هـ.
(٥٧) انظر: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ٦: ١٨٥، مؤسسة النشر

الإسلامي، ١٤٢٣هـ.
(٥٨) انظر: المصدر السابق: ١٨٦.
(٥٩) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ٣٥٦.
(٦٠) انظر: المحقق النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٤: ٨٣.
(٦١) انظر: الراغب الإصفهاني، الغريب في مفردات القرآن، مادة (غر)؛ محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي، لسان العرب، مادة (غر)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
(٦٢) انظر: القاموس، مادّة (غر).
(٦٣) انظر: الصحاح، مادّة (غر).
(٦٤) انظر: الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ١٨٦.
(٦٥) انظر: محمد حسين الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ٣٠٠، مجمع الذخائر الإسلامي، قم.
(٦٦) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٥٤٨، ١٣٧٧هـ.ش.
(٦٧) انظر: المحقق النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٤: ٨٩.
(٦٨) انظر: الحسيني المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣١٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ.
(٦٩) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٧: ٤٤٨.
(٧٠) انظر: الحسيني المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣١٤.

(71) Primary market.

(72) Secondary market.

(٧٣) انظر: الخميني، كتاب البيع، ١٣٧٩هـ.ش.
(٧٤) انظر: الأنصاري، كتاب المكاسب، ١٤٢٠هـ.
(٧٥) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة، ١٣٧٧هـ.ش.

حَصْحَصَةَ الفقه
رأيٌ وموقف

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني(*)

الخلاصة

ممّا لا يخفى على الخبير أنّ علم الفقه هو من العلوم واسعة النطاق؛ نظراً لتنوُّع المجالات التي يعالجها، من أحكام فردية واجتماعية، وتعدُّد الأبواب التي يتمحور حولها، ووفرة المسائل التي يجيب عليها، سواء أكانت من ضمن المسائل التقليدية أو المستحدثة، هذا من جهةٍ؛ ومن جهةٍ أخرى كثرة الأدلّة التي يبحثها، وعمق كيفية الاستدلال بها؛ ومن جهةٍ ثالثة امتداد تعلّقات الفقه بتخصُّصات أخرى، كالاقتصاد والسياسة والطبّ وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها، كلُّ ذلك يجعل قضيّة إحاطة الشخص الخبير (وهو الفقيه) بالفقه من ألفه الى يائه، والوقوف على كلّ منحنياته وتضاريسه، أمراً صعباً، بل مستصعباً، بل متعذِّراً، بل محالاً، ولا سيَّما مع محدودية مدارك الإنسان، ومحدودية الفرصة العمرية المتاحة له في الحياة.

ومن الطرق المقترحة للإحاطة بالفقه وانحفاظ الخبروية هو اعتماد (برنامج حصحصة الفقه)، والتي قد يُطْلَق عليه (الفقه التخصُّصي) أو (الفقه المضاف). وهو طريق عقلائيّ ومنطقيّ؛ حيث يتمّ تقسيم الفقه المطلق إلى مجاميع، كلّ مجموعة ترتبط بمجالٍ علمي أو حياتي معيَّن، بحيث يتسنّى للباحث أن يركِّز عليه، ويحيط به من كافّة الحيثيات الدخيلة.

والمقالة الحاضرة بصدد معالجة دَوْر وأثر (الفقه المضاف) في هذه الدائرة،

(*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفىﷺ العالميّة، ومدير تحرير مجلّة الاستنباط. من العراق.

بالاعتماد على المنهج التوصيفي التحليلي. والهدف هو تقويم المحاولات الموجودة؛ لمعرفة مدى جدواها. وأهمّ النتائج التي يُؤْمَل أن يحقّقها هذا البحث هو ضرورة التمييز بين نمطين ممّا يُسمّى بـ (الفقه المضاف): النمط السطحي، الذي لا يُقدِّم أيّ إضافةٍ مضمونية جديدة، وهذا لا يزيدنا إلاّ بُعْداً عن الهَدَف ويأساً؛ والنمط الآخر هو النمط التأسيسي الجادّ، الذي يغور في عمق مسائل العلوم الإنسانية بنحوٍ دقيق ومستَدَلّ، ويخوض المقارنة، ويمارس التأسيس النظري، وتحليل الموضوعات، وتنقيحها، أيضاً، وهذا هو الجدير بالاهتمام، ويفتح لنا نوافذ الأمل.

مقدّمةٌ

العلوم البشرية على قسمين: العلوم التجربية؛ والعلوم الإنسانية. وتُعَدّ هذه العلوم في قالبها الحديث من إنجازات الحضارة الغربية، التي واكَبَت النهضة الصناعية، وإنْ كانت جذورها تعود الى عدّة قرونٍ سابقة. ومن الواضح أنّ البيئة التي ترعرعَتْ فيها العلوم الإنسانية قد ألقَتْ بظلالها عليها. وحيث إنّ البيئة الغربية هي بيئةٌ مادّية فقد انعكسَتْ مبانيها وتطلُّعاتها على تلك العلوم؛ فمن غير المنطقي التعامل معها كمعارف مسلَّمة لا يُمكن زحزحتها وتطويرها وإعادة برمجتها بما يتناسب مع بيئتنا الإسلامية، أي أسلمتها، بل ذلك أمرٌ تفرضه الضرورة الرساليّة والمنطقيّة.

ولا يخفى مدى ضرورة ذلك؛ فإنّ وضعنا وحياتنا بكلّ امتداداتها وهيكلتها متأثّرة بالعلوم الإنسانية، بل مبنيّةٌ عليها، كالمجال القانوني والحقوقي والمجال السياسي والمجال الاقتصادي والمجال التربوي ونحو ذلك. كما أنّ وزننا العلمي والمعرفي الحالي والمستقبلي إنّما تعيِّنه هذه العلوم.

إنّ مشروع (أسلمة العلوم الإنسانية)، وبناء صرح العلوم الإنسانية الإسلامية الشامخ، من أهمّ المشاريع الحضارية النهضوية العملاقة في عصرنا الراهن. وهذا المشروع الضخم، رغم الأشواط التي قطعها خلال العقود الأخيرة، لا يزال بحاجةٍ إلى مزيدٍ من البرامج والخطوات والاستعدادات والجهود الحثيثة؛ كي يصل إلى مرحلة الرشد والبلوغ. ومن جملة الخطوات الصاعدة في هذا الاتّجاه، والأبحاث الواقعة في هذا السياق، هو الأطاريح الفقهية المقتَرَحة بعنوان: (الفقه المضاف)، نظير: الفقه

الاقتصادي؛ والفقه السياسي؛ والفقه التربوي؛ والفقه الجنائي. والمقالة الحاضرة بصدد معالجة دَوْر وأَثَر (الفقه المضاف) في هذه الدائرة.

وقفةٌ مع مقولة «أسلمة العلوم الإنسانيّة»

من الحقائق الواضحة أنّ العلوم الإنسانية بشكلها الحديث هي إنجازٌ غير إسلامي، وإنْ كان بعضها إسلامياً من حيث الجذور والنشأة. وهذه العلوم الإنسانية الفعلية هي المهيمنة على الساحة العلمية في العالم كلّه، بما فيه عالمنا الإسلامي. ولا رَيْبَ في أنّها قد تبلورَتْ في ظلّ الحضارة المادّية، وما تضمّه من رؤىً وأجواءٍ وأصولٍ موضوعيّة خاصّة، ممّا يكون مؤثّراً على مسار حركة تلك العلوم ومنجزاتها ومخرجاتها.

فدعوى أنّها علومٌ بلا شرط، ولا يصحّ وصفها بالإسلامية أو بغير الإسلامية، ما دام كونها علوماً تكشف عن حقائق موجودة، وتسير طبق منطقٍ محدَّد، شأنها شأن العلوم الطبيعية والتجريبية، فكما لا يصحّ تقسيم علم الفيزياء إلى: إسلاميّ؛ وغير إسلاميّ، كذلك لا يصحّ وصف علم النفس بالإسلاميّ وغير الإسلاميّ، وهكذا سائر العلوم الإنسانية، هي **دعوى غير واقعيّة**؛ إذ:

١ـ إنّ كلّ علم من هذه العلوم الإنسانية لا يبدأ حركته من الصفر، بل ينطلق في ضوء أصولٍ موضوعيّة خاصّة؛ ففَرْقٌ بين مَنْ يبني صرحه العلمي على تصوُّرات قبلية منبثقة عن واقعٍ حياتي، وبيئةٍ تراثية معيَّنة، كالتصوّرات المادّية، وبين مَنْ يبنيها على تصوُّرات قبلية متفاوتة، كالتصوُّرات المعنوية والغيبية.

٢ـ إنّ تفسير حقيقة الإنسان من قِبَل هذه العلوم الإنسانية يتفاوت من مدرسةٍ فكرية إلى أخرى؛ ففَرْقٌ بين مَنْ يرى الإنسان كموجودٍ حُرّ لا سلطة فوقه وبين مَنْ يراه محكوماً بقدرةٍ أعلى منه، رسمَتْ له برنامجاً يسير وفقه.

وعليه، فمن حقّنا أن نطالب بأقلمة العلوم الإنسانية، وأسلمتها، بما يتناسب مع رؤانا الحضاريّة الخاصّة، وتراثنا الثقافي.

وأمّا ما هي حدود هذه الأسلمة والأقلمة؟ وكيفيتها؟ فهذا بحثٌ مترامي الأطراف، ومتعدِّد الأبعاد، تكثَّرت حوله الرؤى والنظريات، وهو بحاجةٍ إلى بسطٍ في

دراساتٍ مبسوطة.

«الفقه المضاف»، لفظاً ومفهوماً

(الفقه المضاف) استعمالٌ حديثٌ ورد في الخطاب الديني المعاصر في مقابل (الفقه المطلق) وغير المقيَّد؛ وذلك على أثر التطوُّر الذي طال الحياة، والذي انعكس بدَوْره على الخطاب الثقافي والفكري بشكلٍ عامّ، والخطاب الدينيّ بشكلٍ خاصّ، بما في ذلك الخطاب الفقهي العامّ والتخصُّصي، فنرى الباحثين الجُدُد يستعذبون تداول هذا اللفظ في محاوراتهم وبياناتهم.

و(الفقه المضاف) لفظٌ مركَّب من مفردتين، وهما: (الفقه)؛ و(المضاف).

وهذا المركَّب اللفظي **تارةً** يكون مركّباً تركيباً إضافياً، فيُقال: (فقه الأُسرة)؛ و(فقه الطفل)، وهذا النحو من الإطلاقات يوازي لفظ (الفلسفة المضافة) أو (فلسفة العلوم)، فيُقال: (فلسفة الحقوق والقانون)؛ و(فلسفة الأصول)؛ و(فلسفة الفقه).

وأخرى يكون مركّباً تركيباً وصفيّاً، فيُقال: (الفقه الاجتماعي)؛ و(الفقه الاقتصادي).

وثالثةً يكون مركّباً تركيباً عطفيّاً، فيُقال: (الفقه والسياسة)؛ و(الفقه والتربية)؛ و(الفقه ومسائل طبّية)[1].

وليس لمجموع هذا المركّب، بصيغه الثلاث ـ الإضافية أو الوصفية أو العطفية ـ، معنىً اصطلاحيٌّ خاصٌّ بين أهل الفنّ. ولسنا بصدد بحث مفهوم هذا اللفظ من ناحيتي اللغة والعُرْف؛ لعدم جدواهما في المقام. ولسنا أيضاً بصدد تحديد المعنى الاصطلاحي؛ فالبحث فيه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما بيَّنَّا.

هذا، وقد انبرى بعض المفكِّرين لتعريف (الفقه المضاف) بأنّه الفقه الذي يعالج الموضوعات والمسائل المستَحْدَثة[2].

وكما ترى فهذا التعريف حَصَر الفقه المضاف في دائرةٍ محدودةٍ جدّاً.

فيما يرى آخرٌ سعة دائرته، بحيث يطال حتّى ما وراء الفقه، فالفقه يتناول كلّ ما تحتاجه البشرية على اختلافها، كالفضاء المجازي وظاهرة النَّسَوية والبيئة والعلوم البشرية الطبيعية والعلوم الإنسانية والعولمة والبحوث المقارنة والفلسفات المضافة[3].

ولا يخفى أنّ بعض ما عَدَّه هذا البحث ضمن مسؤولية الفقه المضاف هو خارجٌ عن دائرة الفقه بالمرّة، ويُبْحَث عنها فيما وراء الفقه؛ وبعضها داخلٌ ضمن بحوث علم الكلام الجديد وغيرها من المجالات المعرفية؛ وبعضها يمثّل تطلُّعات الباحث، فأقحم كلَّ ما بدا له إيجابيّاً ومفيداً في الفقه المضاف.

ولا فائدة في أن نُتْعِب أنفسنا في نَحْت تعريفٍ معيّنٍ له، ونصوغ له معنىً خاصّاً من عند أنفسنا؛ فإنّ هذا لا يُصيِّره معنى اصطلاحيّاً ما لم يكن متداولاً بين المختصِّين.

ومهما يكن من أمرٍ فلعلّ تعريفَه بأنّه (مجموعةٌ معتَدٌّ بها من الأحكام الشرعية، تتميَّز عن غيرها بجهةٍ من الجهات)[٤] هو أحسنُ التعاريف.

والذي يبدو أنّ هذا التعريف منتَزَعٌ ممّا تتبَّعه هذا المفكِّر من موارد استعماله، وليس تعريفاً نَحْتيّاً جَعْليّاً، ولا اقتراحيّاً.

لكنّ هذا التعريف ليس جامعاً، بل هو ناظرٌ إلى نمط معيّن من أنماط الفقه المضاف، كما سوف يتَّضح.

وعلى الرغم من عدم تبلور معنى اصطلاحي لمجموع هذا المركّب اللفظي حتّى الآن، إلاّ أنّ الجزء الأوّل منه ـ وهو (الفقه) ـ يُراد به هنا المعنى المصطلح في الفقه والأصول، وهو استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيليّة، لا معنىً آخر؛ إذ قد يُقال: (فقه الحديث)؛ و(فقه القانون)؛ و(فقه اللغة)؛ فإنّ هذا ليس مراداً لنا في المقام.

ومَنْ أراد الوصول إلى معنىً اصطلاحيّ له عليه بتتبُّع موارد الاستعمال الواقعة، ولحاظ المعنى المراد فيها، وهل هم متَّفقون على مرادٍ واحد؟ ثمّ تحديد الموقف تجاه استنتاج معنىً اصطلاحي نهائي.

أجل، يمكن أن يتبلور لـ (الفقه المضاف) معنى اصطلاحيّ بالتدريج مستقبلاً، بل ثمّة محاولاتٌ في السنوات الأخيرة الماضية من قِبَل بعض الباحثين الجُدُد؛ لتثبيت هذا المصطلح وشرعنته في الأروقة العلمية الخاصّة. ورُبَما أُثير جَدَلٌ حول ذلك؛ فبين مؤيِّد؛ وبين مخالفٍ، بل أفاد بعض الأفاضل عدم إمكانية تعريف الفقه المضاف الآن؛ لكونه يمرّ بأدوار التأسيس والتأليف والتكميل[٥].

المخالفون لمصطلح «الفقه المضاف»

أمّا المخالفون فيدّعون عدم دقّة هذا العنوان، ورُبَما برَّروا موقفهم بعدم أصالة هذا المصطلح، وكونه مستعاراً من مصطلح (الفلسفة المضافة). كما أنّ لفظ (المضاف) ليس شفّافاً؛ لأنّ كلمة (مضاف) مشتركٌ لفظيّ:

المعنى الأوّل: أن يُراد من لفظ (المضاف) العلم المقيَّد، في مقابل العلم المطلق، فإنّ موضوع الفلسفة كُلّي، وهو الموجود من حيث هو موجودٌ، بينما موضوع الفلسفة المضافة مقيّدٌ، وهو موجودٌ خاصّ، كالاقتصاد والسياسة والتربية. وكذا الحال بالنسبة إلى الفقه المضاف، فهو فقهٌ مقيَّدٌ ومحدودٌ، في مقابل الفقه المطلق.

بَيْدَ أنّه بالنسبة إلى الفقه ليس عندنا موضوعٌ كُلّي وخاصّ، بل إنّ موضوع الفقه دائماً هو خاصٌّ، وإنّما تبرز عندنا في الفقه موضوعاتٌ جديدة، في مقابل الموضوعات القديمة.

المعنى الثاني: أن يُراد من لفظ (المضاف) لحاظ العلم من الدرجة الثانية، أي لدينا فقهٌ بلحاظ أنّه علمٌ من الدرجة الأولى، وفقهٌ بلحاظ أنّه علمٌ من الدرجة الثانية، نظير: (فلسفة الفقه). وهذا ـ كما ترى ـ لا معنى له هنا[٦].

ومن هنا اقترح بعضٌ استبدال التسمية بلفظٍ آخر، وهو: (الفقه المستَحْدَث)[٧].

تحقيقٌ وتقويم

لكنْ يُلاحَظ:

١ـ أنّ البحث ليس لفظيّاً؛ حيث أوضحنا أنّ التركيب اللفظي رُبَما يكون تركيباً إضافياً أو وصفياً أو عطفياً، بل رُبَما لا يُستَعْمَل لفظ (الفقه)، كما أشَرْنا.

٢ـ أنّه لا مشاحّة في الاصطلاح كما يُقال، فسواءٌ أسمَيْناه (الفقه المضاف) أو (الفقه التخصُّصي) أو غير ذلك فإنّ هذه التسمية بالمعنى الأوّل لا تخلو من وجهٍ. مع أنّ الفقه المضاف لا ينحصر ببحث المسائل المستَحْدَثة فقط.

٣ـ أنّ المعنى الثاني غيرُ مقصودٍ هنا بالمرّة.

٤ـ أنّ دعوى أنّه لا يوجد لدينا فقهٌ مطلق من الغرابة بمكانٍ؛ إذ من الواضح أنّ موضوع الفقه كُلّيٌّ، سواء قلنا بأنّ موضوعه فعل المكلَّف، كما يراه المشهور، أو هو

الحكم الشرعيّ. وعلى أيّ حالٍ لم يُقيِّدوه بأيّ قيدٍ. وكلُّ مَنْ يراجع بحوثهم في القواعد الفقهية ـ كقاعدة الصحّة وقاعدة ما يُضْمَن ونحوهما ـ يظهر له ذلك بجلاءٍ.

ومن هنا برزَتْ الفنون الفقهية المختلفة على الساحة العلمية منذ عدّة قرون، كفنّ الإرث؛ وفنّ القضاء؛ وفنّ آيات الأحكام؛ وفنّ القواعد الفقهية. وما هذه الفنون سوى اقتطاع دائرة خاصّة من موضوع الفقه الكلّي، والعكوف على بحثه ودراسته بصورةٍ مستقلّة، إلى حدٍّ بات يتردَّد على الألسنة عنوان العلوم على هذه الفنون، أو المطالبة بجعلها علوماً مستقلّة، فلِمَ لا يكون حينئذٍ اقتراح عنوان (الفقه المضاف) أمراً فنّياً ومنطقيّاً؟!

٥ـ أيُّ فَرْقٍ بين علم الفقه وسائر العلوم الأخرى التي نرى حركة التخصُّص فيها تسير بنحوٍ متسارع، فنشأَتْ عشرات الاختصاصات في العلوم الطبيعية، كعلم الطبّ، وفي علمَيْ الفيزياء والكيمياء، ومثل ذلك حصل في دائرة العلوم الإنسانيّة أيضاً، فبرزَتْ فيها العديد من التخصُّصات.

وعليه، لا مبرِّر للتحسُّس من فتح باب التخصُّص في علم الفقه، وحصحصته، فشأنُه شأن سائر العلوم، التي هي في توسُّعٍ مستمرّ.

المتحفِّظون تجاه أصل فتح باب «الفقه المضاف»

هناك مَنْ يُبدي مخاوف تجاه (الفقه المضاف)؛ بذريعة أنّ الخوض في هذه المجالات إنْ لم يكن من القوّة والمتانة بالمستوى العالي فسوف تنعكس آثاره السلبيّة، ويتناقله الإعلام المجازيّ، فمن الأفضل غلق الباب؛ حفظاً لماء وجه الفقه والفقهاء.

لكنْ يَرِدُ عليه: إنّ تلك المخاوف مهما كانت وجيهةً لا تستلزم إغلاق هذه الملفّات البحثية، وإبعادها عن الفقه، بل إنّ إغلاقها ليس منطقيّاً[٨] ما دامت موضع حاجةٍ، ومحلّ ابتلاءٍ، بحَسَب تعبير أهل الفنّ. وفي الوقت نفسه يمكن تحاشي السلبيّات من خلال وضع ضوابط ومقرّرات، ومن خلال جعل رقابةٍ مناسبة، ومن خلال تكثيف التوصيات والإرشادات.

أبحاث «الفقه المضاف»، طبائع وأشكال وأنماط

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ المهمّ هو معرفة المراد بالمضاف إليه؛ ويتمّ ذلك من

خلال لحاظ طبيعة البحث في (الفقه المضاف)، وتوضيح الأُفُق الذي يتحرَّك فيه، أي المهمّ لنا فعلاً هو تسليط الضوء على المعنون ـ لا ذات العنوان ـ بمعناه الواسع الشامل للتركيب الإضافي والوصفي والعطفي. وهذا ما يمكن تلمُّسه من خلال تتبُّع البحوث الحديثة وأنماطها.

وإذا تتبَّعنا تلك البحوث المطروحة أخيراً نواجه عدّة أشكال:

الشكل الأوّل: توصيف الفقه ببعض النعوت الخاصّة ذات البُعْد الأصولي، من قبيل: الفقه المقاصدي، حيث يُدَّعى وجود أهداف ومصالح كامنة وراء هذه الأحكام والتشريعات، هي التي تحدِّد مسار تلك التشريعات، ونحو حركتها، توسعةً أو تضييقاً. وهذه المصالح والأهداف تارةً يُبْحَث عنها بصورةٍ موردية، فيُعبَّر عنها بعِلَل الشرائع؛ وأخرى يُبْحَث عنها بشكلٍ كُلِّي، فيُعبَّر عنها بالفقه المقاصدي[٩].

ولهذا النمط ـ كما هو واضحٌ ـ تأثيرٌ كبير على أسلمة العلوم الإنسانية. ولو تمّ تثبيته وتنضيجه أصولياً فسوف يُحْدِث نقلةً نوعية في العلوم الإنسانية، بل سوف يُحْدِث تغييرات أساسية على الفقه نفسه؛ لأنّه يؤول إلى تقعيد الفقه وبرمجته كُبْرَوياً، وإخراجه من الحالة المنثورة إلى حالة المنظومة.

وهذا النَّمَط الرابع ، على الرغم من أهمِّيته الكبرى، وضخامة الآثار المترتِّبة عليه ـ كما ألمَحْنا لذلك توّاً ـ، وتسميته بسمةٍ فقهية، يقع البحث عنه في الدائرة الأُصولية، لا الفقهية، ويتمّ تصفية الحساب معه هناك؛ فإنّ إثبات أو نَفْي حجِّية مقاصد الشريعة بلحاظ كلِّيتها أو بلحاظ مواردها من مسؤولية علم أصول الفقه، الذي يُبْحَث فيه عن الأدلّة والعناصر المشتركة في الاستنباط، ويقع البحث عن دليليّتها.

الشكل الثاني: توصيف الفقه ببعض النعوت المتعلِّقة باتّجاهاتٍ ورؤىً عمليّة خاصّة، نظير: الفقه المقاوم؛ أو الفقه الثوري أو النهضوي أو التغييري، في مقابل الفقه الذي يكتفي بمعالجة الواقع الفعلي الموجود، دون السعي لتغيير الواقع والنهوض به نحو الأفضل، سواءٌ في الجانب السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، ويكون دَوْره دَوْر المنفعل، الذي يصدّ اللكمات، ويُضمِّد الجراحات، ويتحاشى الهجمات، بينما الفقه المقاوم هو الذي يكون دَوْره دَوْراً فاعلاً أيضاً[١٠]، ويستهدف تحصين المجتمع،

وتقويته، وارتقاءه، والوصولَ به إلى خَوْض المنافسة مع الآخر.

وهذا النَّمَط لو قُدِّر له أن يبرز من مرحلة القوّة إلى الفعل لاستطاع أن يُسيِّر مقود الحياة، ويدفع بعجلتها في الاتجاه الذي يريد، ويُحْدِث انعطافاً كبيراً، بحيث يخرج الفقه الكُبْرَوي من الحالة التنظيرية المَحْضة[11] إلى الحالة الميدانية، ولكنّه ـ مع بالغ الأسف ـ لا يزال في دَوْر الصيرورة والنشوء في الوقت الحاضر، ولم تكتمل بَعْدُ أركانه ومقوِّماته النظرية.

وتأثير هذا النَّمَط على أسلمة العلوم تأثيرٌ غيرُ مباشرٍ؛ لأنّه سيقوم بدَوْر الداعم والشاهد المؤيِّد للفرضيّات المطروحة بشأن أسلمة العلوم الإنسانية. أجل، لو اكتملَتْ أركانُه ومقوِّماته النظريّة فمن الممكن أن تكون له آثارٌ منهجيّة على العلوم الإنسانية؛ باعتبار إدخال عنصر الواقع الميداني المعاش في عملية الأسلمة؛ إذ لا يخفى أنّنا لا زلنا نراوح في دائرة التفكير الصِّرْف، ولا طريق للتغيير إلاّ باعتماد رؤيةٍ أبعد ممّا نعيش فيه. ومن هنا فنوعُ الرؤية له تأثيرٌ على الفقه نفسه، فلو لم يتجلَّ الفقيه برؤيةٍ متكاملة فسوف يقع في الانحراف الإفتائي الخفيّ، والذي يُعبِّر عنه القرآن الكريم بمصطلح (الزَّيْغ)[12]، كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُو الأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)؛ فالقرآن الكريم يطرح إشكاليّةً على الاتّجاه الذي لا يُحْسِن تطبيق المفاهيم على مصاديقها الواقعية والعملية، وينتهي بالتالي إلى الانحراف والزَّيْغ؛ بسبب التركيز على نَمَطٍ معيَّن من التعاليم الدينية، دون الأخذ بها جميعاً، ولحاظها كوحدة واحدة، وبعبارةٍ أخرى: النظر بعينٍ واحدة ونظرةٍ محدودة ضيِّقة إلى الدين الحنيف الواسع الرَّحْب.

ولا رَيْبَ في أنّ تحديد الإشكاليات في الواقع الميداني المعاش بحاجةٍ إلى خبرة تخصُّصية، ورؤية تحليلية ثاقبة؛ لمعرفة الداء في المرحلة الأولى، وهنا يأتي دَوْر الاستعانة بالمختصّين الأكاديميين والعمليين، ذوي التجارب في كلّ ميدانٍ[13]، قبل خوض المرحلة الثانية، وهي مرحلة استنباط الموقف والرؤية الفقهية.

الشكل الثالث: إضافة الفقه إلى بابٍ فقهي معيّن، فيُقال: (فقه الزكاة)[14]؛

و(فقه الحدود)[١٥]؛ و(فقه الشركة)[١٦]، ورُبَما يستبدل بعضهم لفظ الفقه بلفظٍ آخر، وهو لفظ (النظام)، ويضيفه إلى أحد أبواب الفقه، فيُقال: (نظام الطلاق)[١٧]؛ و(نظام المضاربة)[١٨]؛ و(نظام الإرث)[١٩]، والمراد (أحكام الطلاق) و(أحكام المضاربة) و(أحكام الإرث)، كما يظهر بمراجعة هذه الكتب وأمثالها.

أو يُضاف (الفقه) إلى أكثر من بابٍ واحد، كما لو كانت الأبواب متقاربة أو متشابهة، فيُقال: (الفقه الزراعي)[٢٠]، الشامل لبابَيْ المزارعة والمساقاة.

والشيء نفسه نراه في تعابير بعضهم: (فقه المعاملات)[٢١]؛ و(فقه العقود)[٢٢]؛ ونحو ذلك.

وفي هذا الشكل من البحوث يتمّ عزل بابٍ فقهي وفصله عن جسد الفقه الكبير، فهو في الواقع تقطيعٌ للفقه الموجود والمدوَّن.

ولا نرى في هذا الشكل أيّ خصوصيّةٍ أو عمليّة تطويرٍ في البحث الفقهي، بل هو أمرٌ لا يعدو أن يكون مجرَّد تجزئة للأحكام الفقهية، لا غير، بل إنّ الإسفاف والاسترسال في هذا الإطلاق في بعض الأحيان قد لا يكون مستساغاً؛ إذ لا داعي له، ولا سيَّما إذا أُطلق على بعض المسائل أو الفصول ضمن بابٍ فقهي.

الشكل الرابع: إضافة الفقه إلى عنوانٍ انتزاعي، فيُقال: (فقه الطفل)؛ و(فقه المرأة).

وفي هذا النمط من البحوث يتمّ جمع جملةٍ من الأحكام المتناثرة والمبثوثة من مواطن مختلفة، وحشدها في موضعٍ واحد[٢٣]. وأكثر مقالات دوائر المعارف تكون من هذا القبيل.

ونحن لا ننفي ترتُّب بعض الفوائد على ذلك، لكنّنا في هذا الشكل لا نكاد نحسّ بأيّ خطوةٍ صاعدة في مجال البحث الفقهي، بل هو عمليّة تجميعٍ وحَشْدٍ للأحكام الفقهية الموجودة والمدوَّنة، لا أكثر.

الشكل الخامس: إضافة الفقه إلى مجالٍ حياتي معيّن، سواء أكان هذا المجال مجالاً واسعاً أو مجالاً محدوداً، فيُقال: (الفقه الاقتصادي) أو (فقه الاقتصاد)؛ و(الفقه السياسي) أو (فقه السياسة)؛ و(فقه الدولة)؛ و(فقه المصارف)؛ و(فقه البيئة).

والتعامل البَحْثي في هذا الشكل يمكن أن يتمّ بثلاثة أنماط:

تارةً يكون البحث مجرَّد تجميع للأحكام الفقهية المرتبطة بذلك المجال. وهنا يكون البحث كسابقَيْه، فتكون طبيعة البحث لا جديد فيها، ولا امتياز لها.

وأخرى يكون البحث عن اكتشاف منظومةٍ فقهية متناسقة، ترتبط بمجال معيّن، كالبحث عن النظام المصرفي في الشريعة، أو البحث حول النظام الإداري.

وثالثةً يكون البحث عن موضوعاتٍ ومسائل جديدة، مرتبطة بمجالٍ معيّن، ويتصدّى فيها الباحث لمَلْء الفراغات. وغالباً ما يستلزم الأمر تنقيح موضوعات تلك المسائل، ويتمّ البحث عن كلّ مسألةٍ على حِدَة، نظير: البحث في حقيقة المعاملات المصرفية، كحكم الربح المأخوذ من المصرف، والبحث في بعض القوانين المصرفية، كغرامة التأخير.

وهذا هو النمط الذي نريد تسليط الأضواء عليه. وغالباً ما يكون البحث فيه تأسيسياً، فيتصدّى الباحث لتشييد البحث من الصفر، ورُبَما يكون البحث كالتأسيسي؛ لشحّة المصادر ونُدْرتها.

فتلخَّص ممّا تقدَّم أنّ المهمّ بحَسَب نظرنا من (الفقه المضاف) إنّما هما النمطان الرابع والخامس:

١ـ بحث المنظومات الفقهية، وتسليط الضوء على هذا النمط من البحث.

٢ـ بحث الموضوعات والمسائل الجديدة المرتبطة بمجالٍ معيّن، ومَلْء الفراغات البحثية.

ونحن نستهدف فعلاً طرح بعض الإثارات المنهجية حول النَّمَط الخامس من هذه الأبحاث، دون النَّمَط الرابع الذي يحتاج عادةً إلى فرصةٍ خاصّة، وبيانٍ مفصَّل، عسى أن نُوفَّق لتسليط الضوء عليه لاحقاً بعون الله تعالى، بل إنّ النَّمَط الخامس ليُمهِّد الأرضية للخَوْض في بحث النَّمَط الرابع، كما هو واضحٌ.

تعيين المِلاكات الموضوعيّة في إفراد وحَصْحَصَة «الفقه المضاف»

ليس من الصحيح أن يتمّ تنويع الفقه المضاف طبقاً للأذواق المختلفة، وبصورةٍ عشوائية، أو يكون ردّاتِ فعلٍ عفويّةً بحَسَب موضات الزمان، بل ينبغي أن يخضع لجملةٍ من الضوابط الموضوعية والمنطقية، وإلاّ فسوف تكون عملية التنويع عمليّةً

فوضوية، مبتلاةً بالتكرار والتداخل.

ويمكن افتراض عدّة مِلاكات لتنويع الفقه المضاف وحصحصته، ومنها:

المِلاك الأوّل: لحاظ الهدف من تخصيص وإضافة الفقه إلى مجالٍ معيّن، فقد تُلْحَظ حيثية الفردية والاجتماعية كهَدَف أخير، فيُقال: (الفقه الفردي)؛ و(الفقه الاجتماعي) بمعناه الواسع، وأمّا الفقه الاجتماعي بمعناه الأخصّ، أي (فقه المجتمع) بما هي أحكام تتعلَّق بالكيان الاجتماعي العامّ، فيتداخل مع ما سيأتي من المِلاكات الأخرى.

وأيضاً بلحاظ الهدف النهائي قد يُقال: (الفقه التقدُّمي)؛ و(فقه التطوُّر)؛ و(فقه التنمية)؛ و(الفقه المتحرِّك)، في مقابل الفقه الراكد، الذي لا يستهدف تغيير الوضع العلميّ أو الحياتيّ السائد.

ورُبَما يُتصوَّر أنّ هذه الهدفية لا تُؤثِّر على مخرَجات الفقه، ولا تدخل كعنصر لاعب في عملية الاستدلال، ولا دَوْر مؤثِّراً لها في حركة الاستنباط الفقهي، بَيْدَ أنّه إذا لوحظ الهدف فسوف تتأثَّر قراءة الفقيه للنصّ، ويختلف فَهْمه للدليل اختلافاً بيِّناً، وهذا ما يُلقي بظلاله على النتيجة الفتوائية النهائية للفقيه:

أ- فلو لوحظ تأسيس الحكومة والدولة من قِبَل الفقيه كهَدَف للفقه فسوف ينعكس ذلك على طريقة تفسيره للنصوص، ككيفية تحليل وتفسير (قاعدة لا ضَرَر)، وتنقلب من كونها حكماً فرديّاً يتعلَّق بحادثةٍ فردية محدودة إلى فَهْم القاعدة على أساس أنّها حكمٌ سلطانيّ؛ بلحاظ كون النبيّ ﷺ قد تعامل في المقام بما هو رئيسٌ للدولة، لا بما هو مبلِّغٌ وموضِّحٌ للشريعة فحَسْب. ونظير ذلك يمكن أن يُقال بشأن بيع الأسلحة لأعداء الدين، فقد تتمّ قراءة النصوص على أنّ حرمته حكمٌ خاصّ مقصورٌ على النصّ[٢٤]، بينما يفهمها بعض الفقهاء على أساس أنّه حكمٌ سياسي يدور مدار الظروف، فقد تقتضي حرمته أو جوازه أو إعطاءه مجّاناً[٢٥].

ب - ولو لوحظ استهداف الشريعة لإدارة المجتمع وشؤونه العامّة لتبدَّلت قراءة الفقيه لنصوص الاحتكار، وبالتالي تبدَّل حكمه من الكراهة إلى المنع الإلزامي، ولاتَّسَعَتْ دائرة متعلَّقه ولم تنحصر بالطعام ونحوه، ولاختلفت الإجراءات الحكومية المتَّخذة بشأنه. وشبهُ ذلك يُقال بالنسبة إلى تهريب البضائع وتوريدها إلى البلاد

الإسلامية بشكلٍ غير رسمي.

ج ـ وهكذا الحال لو تمَّ لحاظ (التنمية) كهَدَف من قِبَل الفقيه، فسوف يتفعَّل فيه عِرْق الإبداع والمواكبة لمسير الحياة، ولراح مفتّشاً وراء المجالات الفقهية الحيوية، وباحثاً عن الفرص التي تنتهي إلى تحريك عَجَلة العلم والحياة، نظير: تقديم تخريج فقهيّ لحماية الإنتاج الداخلي للدول الإسلامية في مقابل المنتوجات الأجنبية، وتعيين الموقف الشرعي تجاه كيفية الاستفادة من الثروات الطبيعية، وتعيين حدود ذلك، وتبيين الأحكام المتعلّقة، كثبوت الضمان عند تجاوز المقرَّرات أو عدمه.

وعليه، فإنّ للهدف تأثيراً ملموساً على واقع العملية الاجتهادية، وليس هو مجرّد توصية للفقيه؛ لكي يلتفت إلى الأهداف الفقهية فحَسْب. وحينئذٍ تكون حصحصة الفقه في ضوء الهدف عمليّة منطقيّة وعلميّة وذات أثر. ولا يخفى أنّ هذا أحد أشكال (الفقه المضاف). ورُبَما يكون لهذا النَّمَط من الفقه المضاف أَثَرٌ على أسلمة العلوم الإنسانية، غير أنّ هذا التأثير سوف لا يكون تأثيراً مباشراً، بل تأثير غير مباشر؛ نظراً لإمكانية توظيف واستثمار بعض الآراء الفقهية الجديدة المجتزأة في عمليات ترميم وأسلمة العلوم الإنسانية.

المِلاك الثاني: لحاظ المجالات الحياتية الراهنة والمُعاشة. وهذا تارةً يُلاحَظ فيه المجالات الحياتية الكبرى، فيُقال: (الفقه السياسي)؛ و(فقه الدولة)؛ و(الفقه الاقتصادي)؛ و(الفقه الاجتماعي)؛ وأخرى يُلاحَظ فيه مجالات حياتيّة أضيق، فيُقال: (فقه المصارف)؛ و(فقه الأسواق المالية أو التجارية)؛ و(فقه البناء والإعمار)؛ و(فقه الجنس)؛ و(فقه البيئة)؛ و(فقه التقنيات الحديثة)؛ و(فقه الفضاء المجازي)؛ و(فقه الأُسرة)؛ و(فقه الطفل).

وما دام الفقه إنّما جاء لحلّ مشكلات البشر، سواء كانت ترتبط بالفرد أو ترتبط بفئةٍ اجتماعية خاصّة أو ترتبط بالكيان الاجتماعي بأَسْره، فمن المنطقيّ حينئذٍ أن يتصدّى الفقه لمعالجة هذه المجالات الحياتية، وتركيز النظر عليها؛ كي يتمكّن من تقديم حلولٍ ناضجة ومتكاملة وجامعة لجميع الجوانب من تلك المجالات التي تمسّ الحاجة إليها، وعدم الاكتفاء بمعالجتها معالجةً مجتزأة وعابرة، بل عدم الاكتفاء بالنظر إليها من خارجٍ، وبشكلٍ إجماليّ، ولا بُدَّ من لحاظها من داخل ذلك

المجال الحياتي الخاصّ، بما يتضمَّن من خصائص، وبما تحفّه من ملابسات تتعلَّق به؛ ففرقٌ شاسع بين دراسة مسألةٍ مع لحاظ جوِّها الخاصّ وبين دراستها معزولةً ومجرّدة عن ذلك كلِّه، فلو لاحظ الفقيه مسألة غرامة تأخير تسديد أقساط الديون المصرفية مجرَّدةً عن أجوائها المعاشة لأفتى بحرمة ذلك فقهيّاً؛ لكونه زيادةً رَبَويّة، لكنْ لو أخذ الظروف الموضوعية بنظر الاعتبار، وأنّ إلغاء هذا النحو من التغريم سوف يؤدّي إلى تضييع رؤوس الأموال، وارتباك وضع المصارف، بل رُبَما تعطيلها، لعالج المسألة بنحوٍ آخر، ولحاول أن يكتشف لها تكييفاً فنّياً متفاوتاً. كما أنّه إذا أُريد بحث أحكام المصارف فيتحتَّم لحاظ أنظمة المصارف وما فيها من معاملاتٍ قائمةٍ بالفعل، لا على أساس المعلومات المودعة في بطون الكتب، والتي قد لا تتناسب مع الواقع القائم اليوم؛ فرُبَما يكون بعضها معاملاتٍ قديمةً لا وجود لها خارجاً. وهذا لا يتحقَّق إلاّ بإفراد دراسة المصارف على حِدَة، بحيث تتوفَّر فرصةُ تشخيص الموضوعات الفقهية المصرفية بشكلٍ دقيق، والتعرُّف على الموضوعات ضمن واقعها التي هي فيه، وليس بصورةٍ مختبرية افتراضية. وهذا نحوٌ من أنحاء (الفقه المضاف)، وذو أَثَرٍ، كما هو واضحٌ.

كما أنّ لهذا النَّمَط من الفقه المضاف أَثَراً على أسلمة العلوم الإنسانية، ولكن بصورةٍ غير مباشرة؛ فإنّ البحث فيه لا يخلو من إبراز نكات وحيثيات، ورُبَما تكون الاستظهارات أو الآراء التجديدية قابلةً لأن تُوظَّف وتُستثمر في عمليات ترميم وأسلمة العلوم الإنسانية، كما في النَّمَط الأوّل.

ملاحظاتٌ

الأولى: الظاهر أنّ المِلاك الأوّل يمكن أن يجتمع مع المِلاكين الثاني والثالث؛ فإنّهما يقعان في طوله.

الثانية: النقطة المهمّة في التنويع هو لحاظ الهَدَف؛ فإنْ كان الهَدَف تقديم منهج دراسي تعليمي فالأنسب هو الثاني؛ وإنْ كان الهَدَف تقديم حلولٍ عملية لمختلف زوايا الحياة فالأنسب هو الثالث.

الثالثة: قد تواجهنا موارد لها أكثر من وجهٍ، نحو: (فقه القضاء)؛ فقد يُقْصَد منه بحث المسائل التقليدية المتعارف بحثها في باب القضاء؛ وقد يُقْصَد منه بحث كلّ

ما يحتاج إليه في مجال القضاء بعَرْضه العريض الشامل للمسائل المُستَحْدَثة، فلا يبعد أن يستسيغ العُرْف الخاصّ إطلاق هذا العنوان في الحالة الثانية، دون الأولى. وكذا الكلام في (الفقه الزراعي)، الذي يمكن أن يُلْحَظ بلحاظين: التجميعي؛ أو التنظيمي، فيحسن الإطلاق باللحاظ الثاني، دون الأوّل.

الرابعة: إنّ الفقه المضاف هو مقولةٌ نسبيّة، قد تصدق على مجال واسع، وفي الوقت نفسه تصدق على مجالٍ أضيق منه، يقع في طوله وضمنه، كـ (فقه المصارف)، الذي يقع ضمن (الفقه الاقتصادي). ومن هنا يمكن أن تجتمع عندنا عدّةُ مستوياتٍ من الفقه المضاف؛ فيمكن أن يكون المضاف إليه مجالاً واسعاً جدّاً؛ ويمكن أن يكون محدوداً جدّاً؛ ويمكن أن يكون متوسِّطاً بينهما.

توصياتٌ في إطار الملاكَيْن الأوّلَيْن

لو أُريد اعتماد أحد هذين المِلاكين فلدينا توصيتان؛ وأُخريان طَرَحهما بعض الفضلاء من الباحثين:

التوصية الأولى: لحاظ مسائل الدائرة الفقهية المقتطعة من حيث الكمّ؛ أي لا بُدَّ أن تُشكّل تلك المسائل كمّاً معتدّاً به من الناحية العقلائيّة بحَسَب ما هو متوفّرٌ من المسائل اليوم، لتشكّل ثقلاً بحثياً، كأنْ تبلغ العشرات، بل المئات، بحَسَب ما هو متوفّر الآن فعلاً أو بالقوّة القريبة من الفعل. فلا يسوغ من الناحية الذوقية والعُرْفية إفراد مجموعةٍ محدودةٍ وقليلةٍ من المسائل بعنوان فنٍّ فقهي مستقلّ، وإلاّ لانتهى الأمر إلى تكثير عناوين الفقه المضاف بشكلٍ رهيب، ولما أمكن السيطرة عليها من الناحية التنظيمية والهيكلية لعلم الفقه، ولأصبح الأمر فوضويّاً لا يخضع لأيّ ضابطةٍ مقبولة؛ فإنّ تقسيم مسائل العلم ليست عمليّةً عشوائية، ولا لرغبةٍ شخصيّة في تكثير السواد، بل لا بُدَّ أن يكمن وراءها أغراضٌ عقلائية، وأحدُ هذه الأغراض هو تسهيل الوصول إلى المسألة وعلاجها، من خلال عنونتها بعنوانٍ محدَّد، ومع تكثير العنونة بشكلٍ كبير سوف يصعب وصول البحث إلى مبتغاه، بل سوف يتيه في ظلّ هذه العناوين المتراكمة، ورُبَما يكون لعملية التبضيع هذه آفاتٌ وإشكالياتٌ علمية أو منهجية، كالغفلة عن الأحكام الأساسية لذلك الباب الفقهي الأصل، الذي تمّ

تقطيعه.

ثمّ إنّ عملية إفراد وعنونة دائرة معيَّنة من الفقه يُراد بها جعله فنّاً مستقلاً وفرعاً علميّاً، ومع محدودية مسائله سوف تتوقَّف حركة البحث فيه، وتتعطّل بعد فترةٍ وجيزة، بينما المتوقَّع في كلّ فرعٍ من الفروع العلمية هو تسريع عجلة البحث فيه، وتخريج مختصّين وخبراء مهيمنين على ذلك الفنّ والفرع العلمي، والتخصُّص يقتضي سعة معلومات الخبير والمختصّ بذلك الفرع سعةً معتدّاً بها؛ كي يكون لاختصاصه وزنٌ وقيمةٌ علمية.

فإفراد (الفقه الذرّي أو فقه الذرّة) على حِدَة[٢٦] أمرٌ لا يكون مستساغاً؛ باعتبار محدودية مسائله.

التوصية الثانية: كون الحيثية الملحوظة في إفراد الفنّ ممّا يترتَّب عليها أثر عملي أو علمي، وبعبارةٍ أخرى: كون تخصيص مجال معيّن واقتطاع دائرة من الفقه يُمثِّل نقلةً نوعيّةً وانعطافاً كيفيّاً في حركة علم الفقه. فإفراد المسائل الفقهية المرتبطة بالأُسرة يسوق إلى إيجاد تصوُّرٍ كامل حول الصورة النموذجية للأُسرة في النظرة الفقهية، وينتهي إلى اكتشاف النظام الأُسَري في الإسلام، كما أنّه قد يُنْتِج تقديم حلولٍ لبعض الأزمات في العلاقات العائلية، من قبيل: إيضاح دائرة قوامة الزوج وحدودها؛ وإيضاح دائرة انصياع الأولاد للأبوين وحدودها؛ وتعيين الموقف تجاه حالات التعسُّف في الاستفادة من الحقّ، كتعسّف الزوج في الاستفادة من حقِّه في الطلاق، وتعسُّف الزوجة في استعمال حقّها في حضانة الطفل، إلى غير ذلك. وأمّا القيام بإفراد مسائل الأُسرة من دون ترتُّب إضافات علمية أو حلول عملية لمسائل الأُسرة فهو عمليّة عَبَثيّة لا جدوى فيها.

أجل، يُستَثنَى من ذلك الأغراض الثقافية والتربوية والإعلامية؛ من أجل بثّ التعاليم الفقهية بين الأُسَر، وتعليمهم وظائفهم ومسؤولياتهم الشرعية. فقد يُصار أحياناً؛ لشيءٍ من تلك الأغراض، إلى عنونة بعض الأبحاث بـ (فقه الشباب)؛ أو (فقه النساء)؛ أو (فقه المرأة)؛ أو (فقه الرياضة)؛ أو (فقه الفنّ)[٢٧]؛ ونحو ذلك. لكنّ هذا خارجٌ عن محلّ النزاع، وليس مقصوداً لنا، بل رُبَما يكون مطلوباً وحَسَناً ومؤثِّراً، وفيه فوائد جمّة.

التوصية الثالثة: ضرورة امتلاك منهجٍ خاصّ للمجال الفقهي الذي تمّ إفراده، أي الفقه المضاف، كفقه النظام[٢٨].

لكنْ يَرِدُ عليه: إنْ كان هذا مقصود الباحث الموقَّر فهو ليس لازماً، بل من الممكن ممارسة الاستنباط في الفقه المضاف وفقاً للمنهج الفقهي المتداول. كما أنّ الخروج على هذا المنهج يُفْقِد عملية الاستنباط اعتبارها وقيمتها العلميّة. أجل إذا اقتضى الأمر أحياناً اجتراح قاعدةٍ فقهية أو أصولية جديدة، أو اكتشاف نكتةٍ وحيثيّةٍ إضافية، أو قراءةً خاصّة لبعض النصوص القرآنية أو الحديثية، فلا مانع من ذلك. ويبدو أنّ الباحث الفاضل نفسه، بعد فاصلةٍ قصيرة، قد تراجع عمّا اشترطه، ورُبَما يكون مرادُه من أوّل الأمر متَّحداً مع ما قلناه، ولكنّ العبارة موهمةٌ.

التوصية الرابعة: تضلُّع الباحث بالبحوث الفقهية، وتمتُّعه بالمهارة الكافية[٢٩].

وهذا صحيحٌ في نفسه، إلاّ أنّه لا بُدَّ أن يُؤْخَذ في المقام مفروغاً عنه.

المِلاك الثالث: لحاظ المنهج المعتمد، ومن نماذج ذلك: (الفقه المقاصدي)[٣٠]؛ أو (فقه النظام)؛ فإنّ الملحوظ في كلا هذين النموذجين هو المنهج المعتمد فيهما.

بَيْدَ أنّهما مبتنيان على التسليم باعتبارهما أصوليّاً، وإلاّ لو لم يمكن تبريرهما من الناحية الأصولية فلا يبقى مجالٌ لتطبيقهما فقهيّاً، ولما ساغ حينئذٍ طرحهما ضمن دائرة الفقه المضاف.

المِلاك الرابع: لحاظ الاختصاصات العلمية الأكاديمية في الجملة، ويتمّ التنويع في ضوئها، فيُقال: (فقه الإدارة)؛ و(الفقه الطبّي) أو (فقه الطبابة)[٣١]؛ و(فقه التربية) أو (الفقه التربوي)[٣٢]؛ و(فقه الفنّ)؛ و(فقه الرياضة). ومرجع هذا المِلاك إلى الأبحاث المتوسِّطة بين أكثر من اختصاصٍ.

ولا رَيْبَ في أنّ العلوم والفنون البشرية بأَسْرِها ـ الطبيعية والإنسانية ـ هي علوم تمتاز بمنهجيّةٍ خاصّة وقد قطعَتْ أشواطاً بحثيّةً كبيرة، تشكَّلت لها على أَثَر ذلك هيكليّةٌ معيَّنة وقواعد وضوابط وتحليلاتٌ وكشوفاتٌ، فعندما يُراد الإفادة من تلك الأشواط التي قطعَتْها هذه العلوم والفنون، وتوظيفها لاكتشاف الرؤية الإسلامية بلحاظ تلك الأصعدة والميادين البحثية، فلا بُدَّ من النظر بعينين، لا بعينٍ واحدة: عينٍ تركِّز النظرَ على ذلك المجال العلمي البشريّ؛ وعينٍ تركِّز النظرَ في الوقت نفسه على

الخزين الإسلامي.

إذن، هذا النمط من (الفقه المضاف) يُعتَبَر من البحوث المتوسِّطة والمتأرجحة والبرزخية بين مجالين علميّين. وهذا هو المهمّ لنا في المقام؛ إذ إنّ البحث يتحرَّك باتّجاه أسلمة العلوم بصورةٍ مباشرة.

ضوابط أسلمة العلوم الإنسانيّة في إطار المِلاك الرابع

من أجل الوصول إلى نتائج مهمّة في هذا المجال ينبغي وضع بعض الضوابط، ومنها:

١ـ لا بُدَّ من إحراز الباحث درجة التخصُّص في الفرع العلمي الذي يُراد العمل على أسلمته، أو على الأقلّ أن تكون له خبرةٌ وهيمنةٌ على أساسياته، وهي: فَهْم مباني ذلك العلم أو الفنّ، ومعرفة منهجه الذي يعتمده في مباحثه، ونوع الأدلّة والقواعد التي تُستخدم في الاستدلال، وتمييز المصادر المعتبرة والأصيلة عند أهل ذلك الفنّ من غير المعتبرة، والاطّلاع على جملةٍ معتدٍّ بها من مسائله، ومعرفة أهمّ المدارس والاتّجاهات والتخصُّصات الفرعية.

وممّا لا رَيْبَ فيه أنّ تحقُّق هذه الأمور لا يتمّ في ليلةٍ وضحاها، بل لا بُدَّ من البحث الحثيث إلى أن يحصل للباحث إحاطةٌ بذلك الفرع العلمي، بمستوىً مقبول، بحيث يمكِّنه من دَرْك المطالب واستيعابها، ثمّ تحليلها وتقويمها، والخروج برؤىً تجاهها.

٢ـ وفي المقابل لا بُدَّ للباحث أيضاً من إحراز درجةٍ عالية من التخصُّص في الفقه الإسلامي، مبانيه وأدلّته وقواعده ومصادره ومسائله. وكذلك لا بُدَّ من توفُّره على رؤيةٍ شموليّةٍ لفقه الإسلام، ولا يكفي مجرَّد الاطّلاع والمعرفة المجتزأة، بل من الضروري امتلاك رؤيةٍ شمولية ومحيطة، كما لا يُغني مجرَّد الرؤية الأُفُقية، وإنّما يتحتَّم التمتُّع بنظرةٍ عموديّة وعميقة للفقه.

أضِفْ إلى ذلك ضرورة التحلّي بالحدّ الوافي من الخبرة بما يرتبط بعلم الفقه من علوم الشريعة وفنونها، كعلوم الأصول والرجال والدراية والحديث ـ بعرْضه العريض ـ والتفسير وعلوم القرآن؛ لأنّ الباحث يريد أن يبحر في رحلةٍ طويلة، وتمتدّ باتّجاهات

متعدّدة؛ فتارةً يستعين لإثبات مدَّعاه بمعلومةٍ حديثية؛ وأخرى يستند إلى دليلٍ قرآني، وثالثةً يدعم فكرته بشواهد درائيّة، ورابعةً يردّ فكرةً مضادّة متوسِّلاً بنكتة أصولية، وهكذا.

٣ـ عدم تحجُّر الباحث فقهياً، وعدم التوقُّف عند قناعات المشهور. وعليه التعامل بروحٍ انفتاحية، ولا ينبغي المراوحة في دائرة الرؤى والبحوث والأدبيات المتداولة في الخطاب الفقهي فحَسْب، بل من اللازم التحلّي بروح الإبداع والابتكار والجرأة العلمية؛ فإنّ الاتّكال على الموجود غالباً لا يسدّ حاجةَ الباحث، ولا يُؤمِّن مبتغاه، ممّا يُملي على الباحث أن يُشمِّر عن ساعد الجدّ؛ ليفتح ملفّاتٍ علميّةً جديدةً، بروحٍ اجتهاديّة وإبداعيّة حقيقيّة، لا ادّعائية، وليتصدّى لمَلْء الفراغات البحثية التي تواجهه عادةً.

٤ـ على الباحث التحلّي بالموضوعية بأعلى أشكالها، فليس كلّ ما طُرح في العلوم الإنسانية من قِبَل الغرب هو غيرُ مقبولٍ، ولا كلّ ما قيل: إنّه إسلاميّ ممّا نصرّ على إسلاميّته. كما أنّه ليس كلّ شَبَهٍ بين العلوم الإنسانية وبين الدِّين يُحْمَل على وجود قرابةٍ بينهما.

كما أنّه لا بُدَّ من التعامل بصبرٍ ورحابة صَدْرٍ، وقطع عدّة خطوات على مَهْلٍ:

أ ـ تفهُّم الأفكار المطروحة في العلوم الإنسانية تصوّراً، واستيعابها من كافّة الجهات.

ب ـ بعد ذلك تصل النوبة إلى تحليلها.

ج ـ ثمّ تقويمها، والحكم لها أو عليها.

د ـ بعدها يتمّ اكتشاف الرؤية الإسلامية في ذلك المجال العلمي المعيَّن.

هـ ـ ليس من الصحيح الاقتصار على البحوث النظرية الصِّرْفة، والتنظير العقلي المجرَّد، بل لا بُدَّ من إضافة عناصر جديدة إلى ساحة الاستدلال في مجال أسلمة العلوم الإنسانية، نظير: الاعتماد على الملاحظة العلمية لبعض الظواهر البشرية، المبتنية على الإحصائيات العلمية الدقيقة، بل لا بُدَّ أيضاً من فتح باب التجربة والإفادة منها.

و ـ عقد المقارنة بين الرؤية الإسلامية وبين ذلك العلم الإنساني، فرُبَما يلتقيان في بعض النقاط، ويختلفان في أخرى.

ز ـ في نهاية المطاف الخروج بنتيجةٍ قاطعة وناضجةٍ، تحمل البديل الإسلامي الراقي.

وقفةٌ مع مقولة «الفقه الجواهري»

ثمّة مقولةٌ طالما ركَّز عليها الباحثون والمنظِّرون، ألا وهي ضرورة الالتزام بـ (الفقه الجواهري)[٣٣]. ومن الواضح أنّ الذي وجَّه الأنظار بصورةٍ مؤكَّدة نحو مقولة (الفقه الجواهري) في زماننا هو السيد الخميني، في بيانٍ له[٣٤].

وينبغي التوقُّف قليلاً عند هذه المقولة، وتقويمها علمياً. والاحتمالات المتصوَّرة فيها هي:

الاحتمال الأوّل: أن يُراد بذلك ضرورة الالتزام بالمنهج التقليدي الذي يُمثِّله رسمياً (الفقه الجواهري)، فهو الذي حمى المنهج الفقهي التقليدي، وطبَّقه على جميع الأبواب والفروع الفقهية.

ويَرِدُ عليه:

١ـ إنّ هذا المنهج لم يلتزم به بعض كبار الفقهاء ممَّنْ جاء بعد صاحب الجواهر، نظير: الشيخ المجدِّد مرتضى الأنصاري؛ حيث أبرز عدّة نظريّاتٍ أثَّرَتْ على مسار المنهج الفقهيّ، من قبيل: إبداعه لـ (نظريّة الحكومة)[٣٥]، التي كان لها بالغ الأثَر على كيفية فَهْم النصوص، والتوفيق والجمع بينها.

كما لم يلتزم بالمنهج الجواهري بعض المحقِّقين الذين رفضوا حجِّية الإجماع المدركي أو المنقول، بل رفض بعضهم حجّية الإجماع المحصَّل؛ بينما الفقه التقليدي، بما في ذلك الفقه الجواهري، حافلٌ بالاستدلال بالإجماعات. وقد سار كبار المجتهدين إلى يومنا على هذا المنحى المنفتح، فلكلّ مجتهدٍ إبداعاته الخاصّة به.

٢ـ إنّ تضييق الخناق على المجتهد لا يتناسب مع انفتاح باب الاجتهاد عند الإمامية، فقهاً وأصولاً ورجالاً وتفسيراً، ولا مبرِّر علمياً لهذا التحديد.

٣ـ إنّ المنهج الجواهري، على الرغم من رَوْعته وقابليته، لا يؤمِّن حاجة المستنبط للمجالات الجديدة كـ (فقه الأنظمة العامّة)؛ فإنّ طريقة الاستدلال سَيْراً وعناصر ونتائج متفاوتة جدّاً مع الفقه الجواهري، كما لا يخفى على الخبير.

الاحتمال الثاني: أن يُراد ضرورة الالتزام الفتوائي في الجملة بالفقه الجواهري؛ لتمثيله الجوّ الفقهي الحاكم، فهو لسان المشهور الناطق.

ويَرِدُ عليه: مضافاً إلى ما مرّ آنفاً، فإنّ المسائل المستَحْدَثة لا وجود لها في الفقه الجواهري، بل هي تولَّدَتْ نشأةً أو بحثاً بعد صاحب الجواهر، فلا معنى للالتزام الفتوائي فيها بالفقه الجواهري؛ لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

الاحتمال الثالث: أن يُراد ضرورة الالتزام بالمنهج العلمي المُتْقَن، الذي هو من مميِّزات فقه الإمامية على طول التاريخ، في مقابل المناهج الفقهيّة عند غيرهم، من اعتماد القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والرأي الشخصي في الاستنباط.

فإنْ كان هذا المعنى هو المراد فهو وجيهٌ ومتين.

وقفةٌ مع مقولة «تأسيس فقهٍ جديد»

وممّا ذكرنا يتَّضح مدى ضرورة ممارسة البحث العلمي الحُرّ بحَسَب مقتضى الصناعة والقواعد المقرَّرة، وعدم الخشية إلاّ من مجانبة الضوابط وعدم مراعاتها. ومن هنا فنحن نرى أنّ مقولة (تأسيس فقهٍ جديد)، التي طرحها بعض المحقِّقين، ليست بالعصا الغليظة، ولا تشكِّل محذوراً يحول دون قبول الرأي الفقهيّ[٣٦].

خاتمةٌ

١ـ استعرَضْنا خمسة أشكال كلِّية للفقه المضاف، وتصدَّيْنا لبيانها، ثمّ بيَّنَّا مدى تأثيرها على أسلمة العلوم الإنسانية.

٢ـ أوضَحْنا أنّ الأشكال التي لها تأثير على أسلمة العلوم الإنسانية هي الأشكال التالية: الأوّل والثاني والخامس، دون الشكلين الثالث والرابع.

٣ـ طرَحْنا أربعة مِلاكات لحصحصة الفقه المضاف، والتي لها تأثيرٌ على أسلمة العلوم الإنسانية، وقد تضمَّنَتْ بعض الملحوظات والتوصيات.

٤ـ أبدَيْنا حزمةً من الضوابط لعمليّة أسلمة العلوم الإنسانية، في ضوء اعتماد المِلاك الرابع لحصحصة الفقه المضاف.

٥ـ توقَّفْنا عند مقولتين، وهما: (ضرورة الالتزام بالفقه الجواهري)؛ و(تحاشي

تأسيس فقهٍ جديد)، وانتهَيْنا إلى عدم وجاهتهما، وعدم التلويح بهما كعصا غليظة تقف في وجه الباحثين في مجالات أسلمة العلوم الإنسانية، بل يمكن حمل المقولة الأولى على معنىً مقبول.

الهوامش

(١) محمد آصف المحسني، الفقه ومسائل طبّية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٦هـ.

(٢) علي رضا الأعرافي، لا أوافق على التعبير بـ (الفقه المضاف)، خبرگزاري حوزه [باللغة الفارسية]، ١٣٩٥هـ.ش: https://www.hawzahnews.com/news/396541/

(٣) علي رضا كندم كار، الباحثون الفقهاء والاجتهاد وأصول الفقه [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ١١ دي ١٣٩٨هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٤) السيد محمد قائم مقامي، موقع الفقه والتفقُّه في عصرنا الراهن [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ١٦ مرداد ١٣٩٥هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٥) أحمد مبلّغي، أقترح هيكلة وتبويباً جديداً للفقه المضاف [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٣٠ فروردين ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٦) علي رضا الأعرافي، لا أوافق على التعبير بـ (الفقه المضاف)، خبرگزاري حوزه [باللغة الفارسية]، ١٣٩٥هـ.ش: https://www.hawzahnews.com/news/396541/

(٧) المصدر نفسه.

(٨) أبو القاسم علي دوست، لدى الفقهاء خوفٌ في الورود ببحث الفقه المضاف [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ١٣٩٨هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٩) أبو القاسم علي دوست، محاولة بعض المتنوِّرين لأخذنا صوب المقاصد الظنّية وتوقيت الأحكام زمانياً [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ١٤ دي ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(١٠) علي أكبر الصافي الإصفهاني، ضرورة تبيين هيكلية الفقه على أساس الجامعية التوحيدية [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٢٠ أرديبهشت ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(١١) أبو القاسم الدولابي، فقه النظام وتبيين معالم الحضارة [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٣٠ تير ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(١٢) علي أكبر الصافي الإصفهاني، ضرورة تبيين هيكلية الفقه على أساس الجامعية التوحيدية [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٢٠ أرديبهشت ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(١٣) انظر: أبو القاسم دولابي، فقه النظام وتبيين معالم الحضارة [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٣٠ تير ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(١٤) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسّسة الرسالة، ط٦، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

(١٥) عبد الكريم الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات، مؤسّسة النشر لجامعة المفيد، قم، ط١، ١٤٢٧هـ.

(١٦) عبد الكريم الأردبيلي، فقه الشركة على نهج الفقه والقانون، منشورات مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام ـ دار العلم للمفيد، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

(١٧) جعفر السبحاني، نظام الطلاق في الشريعة الإسلامية الغرّاء، ط١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٤هـ.

(١٨) جعفر السبحاني، نظام المضاربة في الشريعة الإسلامية الغرّاء، ط١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٦هـ.

(١٩) جعفر السبحاني، نظام الإرث في الشريعة الإسلامية الغرّاء، ط١، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٥هـ.

(٢٠) محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في الفقه الزراعي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.

(٢١) محمد كاظم المصطفوي، فقه المعاملات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٣هـ؛ حسن أيّوب، فقه المعاملات المالية، دار السلام ـ مصر، ط٣، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

(٢٢) كاظم الحائري، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط٢، ١٤٢٣هـ.

(٢٣) حسن مولائي، الفقه المضاف لماذا؟ وكيف؟ [باللغة الفارسية]، وكالة أنباء الحوزة، موقع الاجتهاد، ٢٠١٦م: http://ijtihadnet.net

(٢٤) مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، كتاب المكاسب (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٤٧، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.

(٢٥) روح الله الخميني، المكاسب المحرَّمة ١: ١٥٢، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١، ١٤١٥هـ.

(٢٦) أبو القاسم علي دوست، لدى الفقهاء خوف في الورود ببحث الفقه المضاف [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ١٣٩٨هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) أحمد مبلّغي، أقترح هيكلةً وتبويباً جديداً للفقه المضاف [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٣٠ فروردين ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٣١) محمد آصف المحسني، الفقه ومسائل طبّية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٦هـ.

(٣٢) علي رضا الأعرافي، الفقه التربوي، [باللغة الفارسية]، مؤسّسة إشراق وعرفان، قم، ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٣) علي أكبر الصافي الإصفهاني، ضرورة تبيين هيكلية الفقه على أساس الجامعية التوحيدية [باللغة الفارسية]، موقع الاجتهاد، ٢٠ أرديبهشت ١٣٩٧هـ.ش: http://ijtihadnet.ir

(٣٤) روح الله الخميني، صحيفة النور، [باللغة الفارسية]، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١، ١٤٢٠هـ.

(٣٥) مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، فرائد الأصول (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ٤: ١٣، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.

(٣٦) مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، كتاب المكاسب (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٤٧؛ ٦: ١٠١، ط١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ؛ آقا رضا الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٤، ١٨٨، مؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث، ط١، ١٤١٦هـ، ومؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٢٢هـ؛ محمد تقي الآملي، كتاب المكاسب والبيع (تقريرات النائيني) ١: ٦٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ؛ موسى بن محمد النجفي الخوانساري، منية الطالب في حاشية المكاسب (تقريرات النائيني) ١: ١٣٦؛ ٢: ١٧١؛ ٣: ٣٧٢، ٤٠٥، ١٣٦٣هـ؛ محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١٤٦؛ ١٢: ١٤٦؛ ١٣: ٣٨١؛ ١٤: ٢٩٩، مكتبة الآداب، النجف الأشرف، ط٤، ١٣٩١هـ؛. روح الله الخميني، الرسائل العشر ١: ٤٢، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١، ١٤٠٩هـ؛ أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (كتاب الخمس): ١٤٦، ١٤٨، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤١٨هـ؛ محمد علي التوحيدي التبريزي، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث أبو القاسم الخوئي ١: ٥٩؛ ٢: ١٣٤، ٦٨٥؛ ٤: ٣٦١؛ ٥: ٣٩٦، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٨هـ؛ حسين علي المنتظري، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقريرات أبحاث السيد حسين البروجردي): ٢٢٩، ط٣، قم، ١٤١٦هـ؛ حسين علي المنتظري، دراسات في المكاسب المحرَّمة ١: ١٦١، نشر تفكّر، قم، ط١، ١٤١٥هـ؛ جلال الدين الطاهري الإصفهاني، المحاضرات ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٣، ط١، إصفهان، مبارك، ١٣٨٢هـ.

مفردة «السُّنَّة» في اللغة والتفسير
قراءةٌ تحليليّة تقويميّة لمواقف اللغويِّين والمفسِّرين

الشيخ محمد عافي الخراساني(*)

مقدّمةٌ

تقدَّم في مقالتين سابقتين[1] وجود اختلافٍ بين اللغويّين في معنى الكلمة. وفي مثل هذه الحال يمكن للقرآنيّين أن يُشْكِلوا على الروايات النبويّة الآمرة باتِّباع كلّ سُنَّةٍ للنبيّ، ويقولوا: بمجرَّد هذا الاختلاف بينهم، وهُم متخصِّصون في هذا المجال، يُحْتَمَل جدِّياً أن تكون «السُّنَّة» بمعنى الطريقة الجيِّدة المحمودة، فرُبَما لا تدلّ هذه الروايات حينئذٍ على وجوب اتِّباع كلّ طريقةٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله، بل رُبَما تدلّ على مجرّد طريقةٍ ثبت حُسْنها بدليلٍ آخر، فليست السُّنَّة النبويّة حجّةً في حدّ ذاتها. ويجب أن نخوض في معنى الكلمة حتّى نستطيع أن نعرف دلالة هذه الأحاديث.

وفي المقالتين السابقتين قمْتُ بإثبات المعنى العامّ، عبر الاستدلال بالاستعمالات في العربيّة، ويجب أن أتناول الموضوع من زاويةٍ أخرى أيضاً، وهي آراء اللغويين والمفسِّرين والمتخصِّصين في هذا المجال. وأريد أن أقدِّم تحليلاً جديداً من آرائهم حتّى نصل إلى نتيجةٍ فيها.

وبَذَلْتُ الجهد في هذا التحقيق في الرجوع إلى مختلف المصادر اللغويّة والتفسيرية، وخصوصاً في القرون الهجرية الأولى، وأبَيْتُ الاكتفاء بمراجعة الكتب المشهورة فقط، مثل: لسان العرب ونحوه، مما هو محلّ المراجعة عادةً. ومن أجل ذلك

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

لم أكتفِ بمراجعة بعض الموسوعات التي دُوِّنَتْ أخيراً، واجتمع فيها كثيرٌ من آراء المفسِّرين واللغويين في معنى اللغات، لكنها لا تشتمل على بعض الكتب والمؤلَّفات القيمة في القرون الهجرية الأولى[٢].

وجديرٌ بالذكر أن أنبِّه إلى أنني رُبَما أذكر بعض المفسِّرين واللغويين جنباً إلى جنبٍ في اختيار رؤيةٍ، مع أنه رُبَما أخذ بعضهم تلك الرؤية من بعضٍ، بل رُبَما صرَّح بعضهم أن الرؤية للشخص الآخر؛ فلم يكن مرادي حينئذٍ أن كلّ واحدٍ منهم اختار تلك الرؤية بدليلٍ أو شاهدٍ آخر، حتّى يكون تكريساً لتلك الرؤية، بل رُبَما تأثَّر بعضهم ببعضٍ فيها. وإنما يجب أن أذكر مثل هذا الشخص المتأثِّر أيضاً؛ لتمام الفايدة والتتبُّع، وخصوصاً إذا كانوا من القرون الأولى؛ لأن ذكر رؤية شخصٍ في كتب الآخرين هامٌّ؛ حيث إن نقل كلماته في كتبهم ـ إنْ لم يكن مشيراً إلى الأخذ بذلك القول في رؤية الناقل أيضاً في بعض السياقات ـ يعتبر كمخطوطٍ آخر لكتابه، على أقلّ تقديرٍ، ويجعلنا في وثوقٍ أكثر من نسبة كلامه إليه.

اختلاف آراء اللغويّين والمفسِّرين في معنى «السُّنَّة»

تقدّم أن اللغويين والمفسِّرين ينقسمون إلى فريقين في معنى الكلمة؛ فهناك فريقٌ ذكروا أنها بمعنى مطلق الطريقة والسِّيرة؛ وذكرها فريقٌ آخر بمعنى الطريقة الحَسَنة المحمودة.

هذا، وقد وضعْتُ فريقاً من اللغويين جانباً، وهم الذين لا يحصل من كلامهم شيءٌ يدلّ على أحد المعنيين في «السُّنَّة» بالضبط، كالفارابي، حيث اكتفى بأن يقول: «وسنَنْتُ لكم سُنّةً»[٣]، دون أيّ توضيحٍ، ومثل: ابن السيد البطليوسي، حيث قال: «والسُّنَّة: ما يُسَنّ للناس»[٤].

وفي البداية أقوم بسَرْد أقوالهم، ثمّ أذكر الخلاصة والنتائج.

ولا أريد هنا البحثَ في الاستعمال القرآني، وقد تقدَّم الكلام حوله بالتفصيل في إحدى المقالتين السابقتين، ولا أريد أيضاً البحث في صحة آراء المفسِّرين في تفسير الآيات، وقد تقدم البحث حول بعض آرائهم فيها أيضاً، وإنما أريد من ذكر كلماتهم هنا فَهْم رؤيتهم في معنى الكلمة، وهل هي بمعنى الطريقة الحَسَنة عندهم أو هي

عامّة تشمل كلّ طريقة؟

وأحاول الاختصار في نقل الأقوال، وأكتفي من كلماتهم بموضع الحاجة:

القائلون بالطريقة الحَسَنة المحمودة

قال النحّاس(٣٣٨هـ): «السُّنَّة في كلام العرب الطريق المستقيم، وفلانٌ على السُّنَّة أي على الطريق المستقيم، لا يميل إلى شيءٍ من الأهواء»[٥].

وللأزهريّ(٣٧٠هـ) نُقُولٌ في التهذيب؛ فقد ذكر، بعد نقلٍ عن اللحياني (توفي أول القرن الثالث الهجري): «السُّنَّة الطريقةُ المستقيمة المحمودة، ولذلك قيل: فلانٌ من أهل السُّنَّة، وسَنَنْتُ لكم سُنَّةً فاتَّبعوها. وفي الحديث: «مَن سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فله أجْرُها وأجْرُ مَنْ عَمل بها؛ ومَنْ سَنّ سُنَّةً سَيِّئَةً»[٦] يُريد مَنْ عَمِل بها ليُقتَدَى به فيها»[٧]. ولا يتَّضح أنه من كلام اللحياني أو من نفس الأزهري[٨].

ونقل عن شمر بن حمدويه(٢٥٥هـ): «السُّنَّة في الأصل: سُنَّة الطريق. وهو طريقٌ سَنَّه أوائل الناس فصار مسلكاً لَمَنْ بعدهم. وسَنّ فلانٌ طريقاً من الخير يَسُنّه: إذا ابتدأ أمراً من البرّ لم يَعْرِفه قَومُه، فاستَنُّوا به وسَلَكُوه»[٩].

ونقل عن أبي بكر الأنباري(٣٢٨هـ): «قولهم فلان من أهل السُّنَّة معناه: من أهل الطَّريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذةٌ من السَّنَن، وهو الطريق»[١٠]. وقال نفس الأزهري أيضاً: «السُّنَّة: الطريقة المستقيمة... وسَنّ اللّهُ سُنَّةً أي بَيَّن طريقاً قويماً»[١١].

ونقل الشوكاني(١٢٥٠هـ) عن الخطّابي(٣٨٠هـ): «أصلها الطريقة المحمودة، فإذا أُطلقت انصرفَتْ إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيّدةً، كقوله: «مَنْ سَنَّ سُنَّة سيّئة»»[١٢].

وذكرها فريقٌ - غير النحّاس والأزهري - بمعنى «الطريقة المستقيمة»، مثل: الراغب الإصفهاني(٤٢٥هـ) في موضعٍ من تفسيره[١٣]، ومكّي بن حموش(٤٣٧هـ)[١٤]، والشوكاني في تفسيره[١٥]. وذكرها الفخر الرازي أيضاً بمعنى «الطريقة المستقيمة والمثال المتَّبع»[١٦].

وقال الأزدي(٤٦٦هـ) في كتاب الماء: «السُّنَّة: الطريقة المحمودة»[١٧].

وقال الجواليقي(٥٣٩هـ): «الطريقة المستقيمة المحمودة»[١٨]، واستشهد بـ «فلان

من أهل السُّنَّة»، تماماً مثل ما تقدَّم في التهذيب عن اللحياني وابن الأنباري.

القائلون بمطلق الطريقة أو السِّيرة

إن أغلب اللغويّين والمفسِّرين قائلون بهذا المعنى للكلمة[١٩]. ويعرف هذا إما من تصريحهم؛ أو من اكتفاءهم بذكر الطريقة ومثلها في ذكر المعنى؛ أو من سياق كلماتهم، كما ستأتي الإشارة إليها إنْ شاء الله.

والذين صرَّحوا بالمعنى العامّ هم: أبو عمرو الشيباني(٢٠٦هـ)[٢٠]؛ وابن دريد(٤٢١هـ)[٢١]؛ وابن سيده(٤٥٨هـ)[٢٢]؛ والبغوي(٥١٠هـ)[٢٣]؛ والفيومي(٧٧٠هـ)[٢٤]؛ والشريف الجرجاني(٨١٦هـ)[٢٥]؛ وعبدالقادر بن عمر البغدادي(١٠٩٣هـ)[٢٦]، حيث ذكر كلُّ واحدٍ منهم أنها تطلق على السيرة الحَسَنة والقبيحة معاً. وكذلك في المفسِّرين أيضاً، هناك مَنْ صرّح بالمعنى العامّ للكلمة، واستعمالها في الخير والشرّ، مثل: الطبري(٣١٠هـ)[٢٧]؛ والثعلبي(٤٢٧هـ)[٢٨]؛ والحدادي(٤٢٠هـ)[٢٩]؛ والماوردي(٤٥٠هـ)[٣٠]؛ وذكر العزّ بن عبد السلام(٦٦٠هـ) مثل قول الماوردي[٣١]، وغيره مثل الآمدي(٦٣١هـ)[٣٢]، و....

وفي كلام الزجّاج وابن الأنباري أيضاً نوعٌ من التصريح. قال ابن الأنباري(٣٢٨هـ): «وقولهم: فلان من أهل السُّنَّة... معناه: من أهل الطريقة المحمودة، فحذف نعت السُّنَّة؛ لانكشاف معناه. والسُّنَّة معناها في اللغة: الطريقة. وهي مأخوذةٌ من السَّنَن وهو: الطريق»[٣٣]. وقال الزجّاج(٣١١هـ): «السُّنَّة الطريقة، وقول الناس: فلان على السُّنَّة معناه على الطريقة، ولم يحتاجوا أن يقولوا على السُّنَّة المستقيمة؛ لأن في الكلام دليلاً على ذلك، وهذا كقولنا: «مؤمن» معناه مصدّق، وفي الكلام دليلٌ على أنه مؤمنٌ بأوامر الله عزَّ وجلَّ التي أمر بالإيمان بها»[٣٤].

وأعتقد أن رؤية هذين الخبيرين في اللغة ذات أهمِّية كبيرة في هذا الإطار، حيث تساعدنا في معرفة المنشأ لخطأ الفريق الآخر، وسأشير إليه في نهاية المطاف.

ونقل ابن عطيّة(٥٤٢هـ) أيضاً عن الزجاج: «وسُنَّة الإنسان: الشيء الذي يعمله ويواليه»[٣٥].

هناك فريقٌ آخر ليس في كلماتهم تصريحٌ بعمومية المعنى للكلمة وهل أنها

تصدق على الطريقة الحَسَنة والقبيحة معاً أو لا؟ وإنما ذكروها بمعنى «الطريقة» أو «السيرة» أو «العادة» ومثلها، لكنْ لا توجد أيّ إشارة في كلامهم إلى صفةٍ إيجابية في معنى الكلمة تدلّ على أنها طريقةٌ حَسَنة فقط، مع أنهم بصدد بيان معنى اللفظ بشكلٍ كامل في كتبهم، كما هو الغرض من تأليف الكتب اللغوية عادةً. وهكذا أيضا في الكتب التفسيرية؛ حيث إنهم يريدون أن يبيِّنوا معنى الكلمة لمعرفة معنى الآيات. لكنّ الأمر في الكتب اللغوية أوضح؛ لأن المفسِّرين قد يكتفون بتوضيحاتٍ قليلةٍ حول معنى الكلمات في الآيات.

فمن هؤلاء:

اكتفى بعضهم بلفظ «السيرة» في توضيح معنى «السُّنَّة»، مثل: الجوهري(٣٩٣هـ)[٣٦]؛ والفيروزآبادي(٨١٧هـ)[٣٧]؛ والقرشي اليماني(٧٤٤هـ)[٣٨].

ومن هذا الفريق: ابن فارس(٣٩٥هـ)، حيث إنه ـ بعد ذكر معنى أصل مادّة (س ن ن)[٣٩] في كتابه المقاييس ـ قال: «وممّا اشتقّ منه السُّنَّة، وهي السِّيرة. وسُنَّة رسول اللّهﷺ: سيرته»[٤٠]. وفي كتابه الآخر، مجمل اللغة أيضاً، اكتفى بكلمة «السِّيرة» في ذكر المعنى[٤١].

واكتفى بعضهم بكلمة «العادة» في معنى الكلمة، مثل: صاحب بن عبّاد(٣٨٥هـ)[٤٢]. وذكرها عبد الرحمن الثعالبي(٨٧٥هـ) بمعنى الطريقة والعادة[٤٣]. واكتفى بعضهم بكلمة «الطريقة» في توضيح المعنى، مثل: المطرزي(٦١٠هـ)، حيث قال: «السُّنَّة: الطريقة، ومنها: الحديث في المجوس: «سُنُّوا بهم سُنّة أهل الكتاب» أي اسلكوا بهم طريقَهم، يعني عاملوهم معاملة هؤلاء في إعطاء الأمان بأخذ الجِزْية منهم»[٤٤]. واستشهاده بالحديث دون ذكر أيّ معنىً إيجابي في توضيحها دليلٌ على أن «السُّنَّة» بالمعنى العامّ في نظره. وذكرها كثيرٌ منهم بمعنى «السِّيرة» و«الطريقة» معاً، مثل: ابن الأثير(٦٠٦هـ)[٤٥]؛ والحميري(٥٧٣هـ)[٤٦]؛ والطريحي(١٠٨٥هـ)[٤٧]، ومن المفسِّرين أيضاً، مثل: السجستاني(٣٣٠هـ)[٤٨]؛ والقرطبي(٦٧١هـ)[٤٩].

وقال أبو حاتم الرازي(٣٢٢هـ): «السُّنَّة في كلام العرب السِّيرة والرسم الذي يرسمه الإنسان، فيقتدى به من بعده، وعلامةٌ وطريقةٌ ومثالٌ يمثِّله لَمَنْ يقتدي به»[٥٠].

وإنّ كُلَّ مَنْ استشهد بشعر الهذلي[٥١] في معنى «السُّنَّة» يمكن عَدُّه ممَّنْ يصرِّح

بعمومية معنى الكلمة، وإنْ تقدّم ذكرهم، مثل: الجوهري؛ وابن فارس؛ والحميري؛ والقرطبي؛ لأن المعنى العام للكلمة في سياق هذا الشعر واضحٌ، كما تقدَّم تفصيله في المقالة السابقة. فالقائل بمعنى الطريقة المحمودة لا يمكنه أن يستدلّ بهذا الشعر على المعنى الإيجابي.

واكتفى بعضهم بذكر «المثال المتَّبع والإمام المؤتمّ به»، مثل: الواحدي النيسابوري(٤٦٨هـ)[٥٢]. وقال عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ): «هو ما وضع من رسم ومثال في السِّيرة»[٥٣]، فأشار إلى حيثيّة الاتِّباع فيها.

وقال الزجاجي(٣٤٠هـ) في ذيل خبر وفد همدان[٥٤]: «السُّنَّة: الطريقة»[٥٥]. وقال المديني(٥٨١هـ) أيضاً في ذيل الخبر: «أي لا ينقض عهدهم بسعي ساعٍ بالنميمة والإفساد، كما يقال: لا أفسد ما بيني وبينك بمذاهب الأشرار»[٥٦]. وذكر ابن الأثير أيضا مثله[٥٧]. وحيث إنهم اكتفوا بذكر «الطريقة» في معنى الكلمة دون أيّ إشارةٍ إلى حُسْنها يتَّضح أن الكلمة عند هؤلاء أيضاً بالمعنى العامّ. ومضافاً إلى ذلك فإن المعنى العام للكلمة واضحٌ في هذا الخبر، فالسُّنَّة فيه من المصاديق السيّئة للطريقة؛ حيث إنها منسوبةٌ فيه إلى الساعي والعين ـ كما تقدَّم ـ، فإنْ كانت «السُّنَّة» في نظرهم بالمعنى الإيجابي لما أمكن أن يكتفوا بذكر «الطريقة» في معنى الكلمة، من دون ذكر توجيهٍ في استعماله في هذا الخبر بهذا الشكل.

وقال ابن قتيبة(٢٧٦هـ): «﴿وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ﴾ أي تقدَّمَتْ سيرة الأوّلين في تكذيب الأنبياء»[٥٨]. فيتَّضح أن «السُّنَّة» عنده بالمعنى العامّ، حيث إن «السُّنَّة» هنا طريقةٌ سيّئة.

وقال أبو عبيد الهروي(٤٠١هـ): «﴿قد خَلَتْ من قبلكم سُنَنٌ﴾[٥٩]، قال الأزهري: أي أهل سُنَن، أي أهل طرائق، والسُّنَّة: الطريق. في الحديث في المجوس: سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب، أي خذوهم على طريقتهم، يقول: آمنوهم واقتصروا بهم على الجِزْية»[٦٠] وهذا النقل من الأزهري ظاهرٌ في المعنى العام. وذكر أبو عبيد بعد عدّة أسطر أيضاً، من غير أن ينقل عن الأزهري: «والسُّنَّة معناها في كلامهم الطريقة».

وقال أبو هلال العسكري(٣٩٥هـ) في ذكر الفَرْق بين السُّنَّة والعادة: «إن العادة ما يديم الإنسان فعله من قِبَل نفسه، والسُّنَّة تكون على مثالٍ سبق»[٦١]. ولم يذكر

فرقاً آخر، مع أن «العادة» تشمل المصاديق الحَسَنة والقبيحة معاً بشكلٍ واضح، فلو كانت «السُّنَّة» في رؤيته مختصّةً بالمعنى الإيجابي لما أمكنه أن لا يشير إليه.

هذا، مع أنني لا أظنّ أن العسكريَّ أصاب في بيان هذا الفَرْق؛ لأن معنى «سُنَّة زيد» ـ وفقاً لرؤيته ـ طريقةٌ كانت يُعْمَل بها قَبْلَ زيدٍ، وهذا خلاف ما يستظهر من كلمات العرب؛ لأن الظاهر من «سُنَّة زيد» في كثيرٍ من الموارد هو الطريقة التي أنشأها زيدٌ نفسه، ولم تكن قبله. فالأرجح في ظنّي أن نقول في الفَرْق بينهما أن منشأ «العادة» أعمّ من يكون إراديّاً أو عفويّاً وتلقائيّاً، بخلاف «السُّنَّة». وبعبارةٍ أخرى: إنّ العادة قد تستعمل في ما يكون ناشئاً من طبيعة الأشخاص، من دون أن يكون من ورائها وَعْيٌ وإرادةٌ، مثلاً: عادةُ زيدٍ أن يشرب الماء في أثناء أكل الغداء، لكنّ «السُّنَّة» تستعمل فقط في ما يكون منشؤه إراديّاً، ولا تشمل هذه الموارد. ويمكن أن نقول أيضاً: إن «السُّنَّة» تحدث ليتَّبعها الآخرون ـ كما أشار إلى هذه الحيثيّة عدّةٌ من اللغويّين، وستأتي الإشارة إليه ـ، بخلاف الحال في «العادة»، كما هو الفَرْق بينها وبين الطريقة، وسيأتي توضيحه إنْ شاء الله.

وقال الراغب الإصفهاني، في موضعٍ آخر من تفسيره ـ غير ما تقدَّم ـ : «والسُّنَّة: الطريقة المجعولة للاقتداء بها، محسوسةً كانت أو معقولةً. وعنى بالسُّنَّة هاهُنا[٦٢] ما كان من القرون الأولى أخيارهم وأشرارهم، وما كان في مقابلتهم منه تعالى ومجازاته إيّاهم، إنْ خيراً فخيراً؛ وإنْ شرّاً فشرّاً، في الدنيا تارةً؛ وفي الآخرة تارةً»[٦٣]. ويبدو من تطبيقه «السُّنَّة» في الأخيار والأشرار أنه قائلٌ بالمعنى العامّ. وقال في المفردات: «تنحَّ عن سَنَنِ الطريق وسُنَنِهِ وسِنَنِهِ، فالسُّنَنُ: جمع سُنَّةٍ، وسُنَّةُ الوجه: طريقته، وسُنَّة النبيّ: طريقته التي كان يتحرّاها»[٦٤] لكنّ كلامه في المفردات ليس فيه صراحةٌ حتّى يستفاد منه المعنى العامّ بشكلٍ واضح.

وقال الزبيدي(١٢٠٥هـ): «السُّنَّة: السيرة، حَسَنةً كانت أو قبيحةً». ثم إنه بعد ذكر هذا الكلام حكى في ذيله مباشرةً عن الأزهري «السُّنَّة: الطريقة المحمودة المستقيمة»[٦٥]. ثمّ ذكر أيضاً بعد عدّة أسطر: «سَنَّ اللّهُ سُنَّةً أي بَيَّن طريقاً قويماً»[٦٦].

ويستفاد المعنى العامّ من كلام مجاهد(١٠٣هـ)[٦٧]؛ لأنه قال: ««قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ» يعني في المؤمنين والكافرين، في الخير والشرّ»[٦٨]؛ فإن تعميمه للخير

وأهله والشرّ وأهله يشير إلى شمولية معنى السُّنَن في رؤيته. وبعبارةٍ أخرى: إن تفسير مجاهد للمعنى وإنْ لم يكن توضيحاً للمعنى اللغويّ، بل كان تفسيراً بالمصاديق، إلاّ أن مجرّد هذا التطبيق يشهد أن الكلمة ـ في رؤيته ـ ذات دلالة تشمل المصاديق الحَسَنة والسيّئة معاً. إلاّ أن يُقال: إن استخدامه كلمة «في» رُبَما يدلّ على أن المعنى عنده سُنَّة الله في المؤمنين والكافرين في ثواب الأبرار بالخير وعقاب الأشرار بالشرّ، فهي طريقة الله، وحينئذٍ لا يمكن الاستشهاد بكلامه.

وفي التفسير المنسوب إلى زيد بن عليّ(١٢٢هـ) في ذيل قوله تعالى: ﴿**فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ**﴾ (فاطر: ٤٣): «معناه: إلاّ دأب الأوّلين وصنيعهم»[٦٩]. فمن كلامه يُفْهَم أن «السُّنَّة» عنده بالمعنى العامّ.

وقال مقاتل بن سليمان(١٥٠هـ): «﴿**وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ**﴾ (الحجر: ١٣) بالتكذيب لرسلهم بالعذاب»[٧٠]. ومعنى كلامه أن سنّة الأولين هي تكذيب رسلهم، كأنّ الآية في رؤيته هكذا: كانت طريقة الأوّلين تكذيب الأنبياء وقد خُتِمَتْ هذه الطريقة بالعذاب. لكن كلامه ليس واضحاً، ورُبَما يريد بقرينة ذكر «بالعذاب» أن الآية تقول: قد مضَتْ سُنَّة الله بعذاب الأوّلين؛ لأجل تكذيبهم.

قال أبو عبيدة معمر بن مثنّى(٢٠٩هـ): ««سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» أي سبل الذين من قبلكم».[٧١] لكنْ يحتمل أن الآية تشير إلى الشرائع السابقة، لا أهل العذاب ـ كما تقدَّم ـ، فلا نجزم بكون الكلمة في رؤيته بالمعنى العامّ. لكنْ حيث لا توجد أيّ إشارةٍ في كلامه إلى الشرائع السابقة فيؤيّد المعنى العام.

قال الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ): «والسُّنَّة: الطريقة المجعولة ليقتدى بها، فمن ذلك سُنَّة رسول الله ﷺ»[٧٢]. ولم يُشِرْ إلى أيّ دلالةٍ إيجابيّة في لفظ «السُّنَّة». وتبعه على ذلك الطبرسي(٥٤٨هـ)[٧٣].

وقال ابن الجوزي(٥٩٧هـ): ««قد خَلَتْ من قبلكم سُنَنٌ» أي قد مضى من قبلكم أهل سنن. فَانْظُروا ما صنعنا بالمكذِّبين منهم.»[٧٤]. فمن سياق كلامه يتَّضح أنه قائلٌ بالمعنى العام للكلمة.

وقال السمين(٧٥٦هـ): «هي الطريقة التي يكون عليها الإنسان ويلازمها»[٧٥]. وذكر الشربيني(٩٧٧هـ) أيضاً مثله[٧٦]. وقال الشوكاني في إرشاد الفحول: «أما لغةً

فهي الطريقة المسلوكة»[٧٧].

وذكرها شارحو الحديث من الإمامية أيضاً بالمعنى العامّ، مثل: الفيض الكاشاني(١٠٩١هـ)[٧٨]؛ ومحمد باقر المجلسي(١١١١هـ)[٧٩]؛ وصالح المازندراني(١٠٨١هـ)[٨٠].

هذا وقد استفاد عددٌ من اللغويين من كلمة «السُّنَّة» في تعريف معنى «السِّيرة»، مثل: ابن فارس[٨١]؛ وابن سيده[٨٢]؛ والصاحب بن عبّاد[٨٣]؛ والفيروزآبادي[٨٤]؛ والزبيدي[٨٥]. وحيث إن عمومية معنى السِّيرة واضحةٌ فهذه قرينةٌ أخرى على أنها بالمعنى العام عندهم. كما يؤيِّده أن بعض المفسِّرين استفادوا من «السُّنَّة» في بيان معنى الدَّأْب في قوله تعالى: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (آل عمران: ١١)[٨٦]. لكنْ رُبَما يشكل على الاستدلال أن هذه الاستعمالات إنما هي في كلام اللغويّين والمفسِّرين، لا كلام العرب الأصيل الذي يصحّ الاستشهاد به، فيحتمل أنهم استخدموا في بيان معنى الكلمات ألفاظاً تنسجم مع لُغَة عصرهم، فلذلك ذكرته على مستوى التأييد فقط، لكنه ـ مع ذلك ـ دليلٌ مهمّ على عمومية معنى الكلمة في القرون التالية.

وراجعَتُ الكتب التفسيرية للمعاصرين أيضاً، ويبدو أنهم أيضاً قائلون بالمعنى العامّ للكلمة، كما هو واضحٌ مع التأمُّل في عباراتهم، مثل: ابن عاشور[٨٧]؛ ورشيد رضا[٨٨]؛ والطنطاوي[٨٩]؛ والمراغي[٩٠]؛ وعبد الأعلى السبزواري[٩١]؛ ومحمد جواد مغنيّة[٩٢]؛ ومحمد حسين فضل الله[٩٣]؛ ووهبة الزحيلي[٩٤] و....

النتائج النهائيّة، مقارباتٌ تحقيقيّة

يبدو من مجموع ما تقدَّم أن عدداً من الذين ذكَرْناهم تحت عنوان القائلين بمعنى الطريقة الحَسَنة لا يتَّضح من كلامهم أنهم قائلون بهذا المعنى. ومن هذا الفريق: مَنْ ذكرها بمعنى «الطريقة المستقيمة»؛ لأن «المستقيمة» في كلامهم يحتمل أن تكون من القِوام بمعنى الثبات والدوام، يعني الطريقة الثابتة المستمرّة، فلا تدلّ على معنى إيجابيّ بالضرورة. ويؤيِّده[٩٥] أن أبا هلال العسكري أيضاً فرَّق بين «الصواب» و«المستقيم» بأن الأوّل يستعمل للحَسَن والمحمود فقط، لكنّ الثاني يستعمل لكلّ ما يكون على منوالٍ واحدٍ وإنْ كان قبيحاً[٩٦]. وتزيد قوّة هذا الاحتمال في كلام الفخر

الرازي، حيث إنه قال: «الطريقة المستقيمة والمثال المتَّبع»، ويبدو أنه ذَكَرَ «المثال المتبع» كبيانٍ مستقلٍّ آخر لمعنى السُّنَّة، إلى جانب «الطريقة المستقيمة»، والظاهر أنه عطف تفسير، ويبدو من عمومية المعنى في «المثال المتَّبع» أن «المستقيمة» أيضاً بمعنى المستمرّة هنا، وليس فيها معنىً إيجابيّ. كما أن الراغب ـ وهو ممَّنْ ذكر «المستقيمة» في معنى «السُّنَّة» ـ صرَّح في موضعٍ آخر من تفسيره أن «السُّنَّة» تصدق على طريقة الأشرار أيضاً، كما تقدَّم. وفي تعريفه لها أيضاً اكتفى بـ «الطريقة المجعولة للاقتداء»، دون أيّ إشارةٍ إلى معنىً إيجابيّ لها. وفي المفردات أيضاً ـ مع أنه لم يصرِّح بشيءٍ ـ لا توجد أيّ إشارةٍ إلى معنىً إيجابيّ.

وفي تأييد هذا الاحتمال[٩٧] يمكن أن أقول: الظاهر أن الاستمرار وعدمه هو الفَرْق بين «الطريقة» و«السُّنَّة»، ـ كما تقدَّمَتْ الإشارة إليه عند نقل كلام العسكريّ في الفروق[٩٨] ـ؛ لأن الطريقة قد تستعمل في سيرةٍ شخصيّة لرجلٍ من دون أن يتَّبعها الآخرون، فليس الاستمرار والدوام كقيدٍ في نفس معنى الكلمة. لكنّ «السُّنَّة» تستعمل عادةً فيما يتَّبعه الآخرون. كما تقدَّم أن فريقاً منهم ذكروا أنها بمعنى «مثال متَّبَع»[٩٩] وغيره ممّا يدلّ على هذا المعنى[١٠٠]. بل يبدو من كلام عددٍ منهم أن «السُّنَّة» هي الطريقة التي تُنشأ من البداية لأجل اتِّباعها من قِبَل الآخرين، حيث ذكروها بمعنى «طريقة مجعولة للاقتداء بها»[١٠١]. فمن أجل ذلك، رُبَما ذَكَرَ هؤلاء لفظ «المستقيمة»، ولم يكتفوا بـ «الطريقة» في تعريف «السُّنَّة»؛ ليتَّضح أنها طريقةٌ مستمرّة ثابتةٌ ومُتَّبَعة، ولا يصدق عليها كلّ طريقةٍ. كما قال الشيخ الطوسي: «مَنْ عمل الشيء مرةً أو مرّتين لا يُقال: إن ذلك سُنَّةٌ؛ لأن السنّة الطريقة الجارية»[١٠٢]. وأشار إلى خصوصيّة الاستمرار كقيدٍ في معنى الكلمة.

لكنّ هذا الاحتمال وإنْ كان في نفسه جيّداً، إلاّ أنه لا يناسب كلام الزجاج، فإنه ذكر أن «أهل السُّنَّة» بمعنى «أهل السُّنَّة المحمودة»، ثمّ قال: «ولم يحتاجوا أن يقولوا: على السنّة المستقيمة؛ لأن في الكلام دليلاً على ذلك»[١٠٣]، وإرادة المعنى الإيجابي من كلمة «المستقيمة» واضحة من كلامه. ومن جهةٍ أخرى رُبَما لا ينسجم هذا الاحتمال مع استعمال لفظ «المستقيمة» في نفس كلمات الراغب[١٠٤] والفخر الرازي[١٠٥] ومكّي بن حموش[١٠٦]؛ حيث يوجد في كلامهم استعمال «المستقيمة» في

معنىً إيجابيّ. لكنْ يحتمل أن يكون المعنى الإيجابي في تلك المواضع من كلامهم لأجل قرينةٍ، فلا يثبت أن «المستقيمة» في كلامهم هنا في تعريف «السُّنَّة» أيضاً بالمعنى الإيجابيّ. ويؤيِّده أن نفس الراغب صرّح أن أصل الاستقامة بمعنى المداومة والاستمرار: «يُقال في الطريق الذي يكون على خطٍّ مستوٍ، وبه شبّه طريق المحقّ»[١٠٧]. كما أن الشوكاني أيضاً ذكر «السُّنَّة» بمعنى «الطريقة المستقيمة»، لكنه استشهد بعده مباشرةً بشعر الهذلي[١٠٨]، مع أنه لا يمكن أبداً أن تكون «السُّنَّة» في هذا الشعر بمعنى الطريقة الحَسَنة المحمودة، كما تقدَّم، فلا معنى لكلامه إلاّ أن يكون مراده من «المستقيمة» مجرّد الاستمرار والثبات، لا الحُسْن والمعنى الإيجابيّ. نعم، لا يزال احتمال أن تكون «المستقيمة» بالمعنى الإيجابي موجوداً في كلماتهم، لكنّي لا أريد نَفْي هذا الاحتمال، وإنما أريد أن أقول أن الاحتمال المقابل أيضاً موجود مع القرائن التي أشَرْتُ إليها، فلا يمكن الجَزْم بأنهم ذكروا أن «السُّنَّة» بمعنى الطريقة الحَسَنة.

وكذلك لا يتَّضح كلام شمر بن حمدويه أيضاً؛ لأن نقْلَ الأزهري عنه لا يدلّ على أنه قائلٌ بالمعنى الإيجابي في نفس دلالة كلمة «السُّنَّة»، بل رُبَما ما ذَكَرَه من طريقة البرّ هو مجرَّد مثالٍ للكلمة وتطبيقها، ولم يُرِدْ أنها بنفسها تدلّ على هذا المعنى. بل نقل عنه نفسُ الأزهري أيضاً بعد عدّة صفحات ما يدلّ على المعنى العامّ في رؤية شمر: «وكلُّ مَنْ ابتدأ أمراً عمِلَ به قومٌ بعده قيل: هو الذي سَنَّه»[١٠٩]، من دون أيّ إشارةٍ إلى أن ذلك الأمر يجب أن يكون أمراً حَسَناً محموداً.

وهكذا نقْلُ الأزهري عن ابن الأنباري، حيث إن نقْلَه لا ينسجم مع ما تقدَّم من نفس كتاب ابن الأنباري، ففي كتابه «الزاهر» وردت «السُّنَّة» بمعنى مطلق السِّيرة، لكن الظاهر سقوط بعض الجملات في حكاية الأزهري في التهذيب، فيُتوهَّم أن ابن الأنباري قائلٌ بمعنى الطريقة الحَسَنة. نعم، يحتمل العكس أيضاً، أي إن عدم وجود هذه الجملات لابن الأنباري في التهذيب يجعلنا في شكٍّ من الزيادة التي وردَتْ في النسخة الموجودة من كتاب ابن الأنباري، حيث إن نقل الأزهري يعتبر كنسخةٍ لكتاب ابن الأنباري على أقلّ تقديرٍ؛ لأن كتاب الزاهر كان موجوداً لديه. وحيث إني لم أجِدْ دليلاً على إبطال واحدٍ من الاحتمالين فلا يزال الاحتمال الأوّل موجوداً، وهي سقوط الجملات في النقل من كتاب الزاهر، فلا يثبت أن ابن الأنباري من القائلين

بالرؤية المقيّدة لمعنى الكلمة.

وهكذا نَقْلُ الأزهري عن اللحياني أيضاً، حيث إنه لا ينسجم مع بعضه؛ لأنه بعد ذكرها بمعنى الطريقة المحمودة ذكر حديث «مَنْ سَنَّ سُنَّة سيِّئة»، ولم يَكْتَفِ بذكر الفقرة الأولى منه التي فيها «سُنَّة حَسَنة» ـ حتّى يحتمل أنه استشهد بـ «السُّنَّة الحَسَنة» على المعنى الإيجابي في نفس الكلمة ـ بل صرَّح أيضاً بالفقرة الثانية التي فيها «سُنَّة سيّئة»، ولا أدري كيف استطاع أن يدَّعي المعنى الإيجابيّ للكلمة ثمّ يذكر هذا الحديث مع وجود «سُنَّة سيّئة» فيه؟! إلاّ أن نقول بأن هذه الفقرة الأخيرة إنما ذكرها الأزهري، وليست من كلام اللحياني، لكنّه بعيدٌ عن السياق؛ أو نعتبرها من إضافات النُسّاخ والكُتّاب، لكنّه مجرّد احتمالٍ، ويحتاج إلى مزيدٍ من الشواهد؛ لإثباته.

ولم تتَّضح لي رؤية نفس الأزهري أيضاً؛ لأن ما نقل عنه صاحبه أبو عبيد الهروي يمكن اعتباره معارضاً لما تقدَّم في كتابه التهذيب؛ لأن نقل الهروي عنه ظاهرٌ في المعنى العامّ، حيث إنه لم يُشِرْ إلى معنىً إيجابي في معنى «أهل سنن» في الآية الكريمة[١١٠]، وخصوصاً أن الآية تدعو إلى العبرة بالمكذِّبين. وصرَّح الأزهري بأن السُّنَن في الآية بمعنى الطرائق، وليست بمعنى سنّة الله فيهم بالعذاب، فـ «السُّنَّة» في هذه الآية استُعملَتْ ـ وفق رؤية الأزهري ـ في مصداقٍ قبيح للطريقة؛ لأنها طريقة المُكذِّبين ومسار أهل العذاب، فلا يعقل أن تكون سُنَّتهم طريقةً حَسَنة محمودة. ومضافاً إلى ذلك، رُبَما كان ما ذكره الأزهري في التهذيب من المعنى الإيجابي للكلمة مجرَّدَ نقلٍ لكلمات الآخرين، ولم يكن رؤيته الشخصية.

وهكذا ما ذكره الأزهريّ في التهذيب من «الطريق القويم» في معنى «سنّ الله سُنَّة» يُحْتَمَل أن يكون مراده أن «السُّنَّة» في مثل هذا السياق بالمعنى الإيجابي مثلاً إذا كانت منسوبةً إلى الله عزَّ وجلَّ.

وهكذا لم يتَّضح لي رأيُ الزبيدي في تاج العروس أيضاً؛ لأنه بعد ذكرِ تصريحٍ بعمومية معنى الكلمة ذكَرَ في ذيله عن الأزهري أنها تدلّ على المعنى الإيجابيّ فقط. ورُبَما كان هذا تردُّداً منه، ورُبَما كان مجرّدَ نقل التهذيب، ورُبَما ذكر كلام الأزهري نَقْداً للكلام السابق. ويؤيِّد الاحتمال الأخير أن الزبيدي ذكر «سُنَّة الله» بمعنى الطريق القويم ـ بصرف النظر عن الإشكال فيه[١١١] ـ، لكنّه في موضعٍ آخر

استخدم كلمة «السُّنَّة» في معنى «السيرة»، واستشهد بشعر الهذلي[١١٢]. وقال في موضع آخر أيضاً: «ويُقال: استار بسيرته إذا استنَّ بسُنَّته وطريقته»[١١٣].

فيبقى عددٌ يسيرٌ منهم فقط، مثل: النحاس والخطّابي والأزدي، فهؤلاء فريقٌ لا تزال كلماتهم واضحةً في أن الكلمة تدلّ على المعنى الإيجابيّ. والخطّابي هو الأهمّ من بين هؤلاء في نظري، حيث إنه لم يَكْتَفِ بادّعاء أنّها بمعنى الطريقة المحمودة، بل ذكر وجهاً في توجيه استعمالات «السُّنَّة» المقيّدة بصفةٍ سلبيّة أيضاً، وهو أن «السُّنَّة» إذا استُعملَتْ مجرّدةً عن القيود السلبية بمعنى الطريقة المحمودة. وهذه خطوةٌ جيّدة، لكنْ تقدَّم في بعض الشواهد أن «السُّنَّة» استُعملَتْ في مصداقٍ قبيحٍ للطريقة، ومع ذلك لم يذكر لها قَيْدٌ في الكلام، مثل: شعر خالد الهذلي؛ لأنه في مقام عتاب طريقة سيّئة، ومع ذلك لم تُذْكَر للسُّنَّة أيّ صفةٍ سلبيّة، وخصوصاً في المصراع الثاني. وفي بعض الشواهد الأخرى أيضاً استُعملَتْ في مطلق الطريقة، وبدون أيّ معنىً إيجابيّ أو سلبيّ. ولا يتَّضح معنى كلام الخطابي أن الطريقة المحمودة هي «الأصل» للكلمة؛ لأنه لو أراد أن المعنى الحقيقي للكلمة هو الطريقة المحمودة، وتستعمل مجازاً في غيرها مع القيد، فهذا خلاف الوجدان؛ حيث لا نرى مجازاً في استعماله مقيّدة في الطريقة السيّئة. لكنّ الظاهر أنه لا يريد الحقيقة والمجاز من لفظ «الأصل»؛ لأنه يعتبر المعنى الإيجابي للكلمة هو الانصراف، لا المعنى الحقيقي، يعني أراد أن يشير فقط إلى غلبة استعمال الكلمة في المعنى الإيجابي، بحيث لو لم تقيَّد بصفةٍ سلبيّة ينصرف إلى الطريقة المحمودة.

هذا، ولكنْ لا يمكن الاعتماد على رؤية القائلين بالمعنى الإيجابيّ للكلمة، حتّى لو كانت كلماتهم واضحةً في أنها هي الرؤية الواقعية لهم؛ لأنه يُحْتَمَل جدّاً أن تكون ناشئةً من مشاهدة بعض الاستعمالات التي اتَّصفَتْ «السُّنَّة» فيها بالحُسْن، ولكنّ الصفة كانت محذوفةً؛ لقرينةٍ ـ كما أشار الزجاج وابن الأنباري في كتابه الزاهر إلى هذا الحذف ـ، ولم يلتفتوا إلى حذفها، فتوهَّموا أنها بنفسها تدلّ على المعنى الإيجابي. ولا أريد أن أقول أن هذا هو المنشأ الوحيد لوقوع الخطأ والزَّلَل في جميع هؤلاء، ولكنّه واضحٌ في كلمات بعضهم، حيث استشهدوا بـ «فلان على السُّنَّة» و«فلانٌ من أهل السُّنَّة»، مثل: النحّاس واللحياني والمنقول عن ابن الأنباري في

التهذيب[١١٤]. ويمكن أيضاً أن لا نوافق رؤية ابن الأنباري والزجاج في هذه الشواهد، ونقول بأنه ليس هناك صفةٌ محذوفة في «فلان من أهل السُّنَّة»، بل إن «السُّنَّة» فيه بالمعنى الإسلاميّ، لا اللغويّ، وهي نقيض البِدْعة، فليست فيه صفةٌ إيجابيّة محذوفة أصلاً، بل كانت «السُّنَّة» هنا بمعنى السُّنَّة النبويّة أو قريب منها. نعم، لا شَكَّ أن السُّنَّة النبويّة من أهمّ المصاديق للسُّنَّة الحَسَنة في رؤية المسلمين، لكنها أضيق بكثيرٍ من معنى «السُّنَّة الحَسَنة»، كما هو واضحٌ. فهذه الشواهد لا رَبْطَ لها بالمعنى اللغوي للكلمة أصلاً، فلا يمكن الاستدلال بها على معنى الكلمة.

ويحتمل أيضاً أن يكون المعنى الإيجابي عند هؤلاء اللغويّين ناشئاً من الثقافة الإسلامية، حيث استعملت «السُّنَّة» كثيراً ما في خصوص السُّنَّة النبوية[١١٥]، وإلى جانب القرآن الكريم، وفي مقابل البِدْعة. بل يحتمل أن استشهادهم بـ «أهل السُّنَّة» لإثبات المعنى الإيجابي للكلمة أيضاً ناشئٌ من ثقافة المجتمع الإسلاميّ، حيث كانت «السُّنَّة» مُشيرةً إلى مذهب أهل السُّنَّة ـ كما تقدَّم آنفاً احتمال أن تكون «السُّنَّة» في «أهل السُّنَّة» بالمعنى الإسلامي ـ؛ والقرينة على هذا الاحتمال أن القائلين بالمعنى الإيجابي للكلمة هم أبناء هذا المذهب. وأثَّرت هذه الثقافة أُنْساً في أذهان هؤلاء اللغويين، حتّى توهَّموا أن الطريقة الحَسَنة هي المعنى الحقيقي للكلمة، ولكنّهم لم يلتفتوا إلى الاختلاف بين المعنى الإسلامي للسُّنَّة ومعنى الطريقة الحَسَنة؛ حيث إن الأوّل بمعنى السُّنَّة في مقابل البِدْعة، وتنحصر بالسُّنَّة النبويّة وسُنَّة أهل البيت عليهم السلام أو الصحابة فقط، فليست كلّ طريقةٍ جيّدةٍ عند العُرْف مصداقاً من السُّنَّة النبويّة وأهل البيت عليهم السلام، كما تقدَّم.

ومرادي من «البِدْعة» البِدْعة بالمعنى الإسلاميّ لها، كما هو واضحٌ، يعني الزيادة في الدين، المرفوضة من قِبَل الجميع، لا البِدْعة بالمعنى اللغويّ لها، وهي إحداثُ أمرٍ جديدٍ وبديعٍ، من دون أن يكون فيها معنى سلبيّ بالضرورة.

وقد يُقال: إنك اعتبرْتَ المنشأ لخطأ هذا الفريق من اللغويّين هو الثقافة الإسلامية، التي كثيراً ما تستعمل «السُّنَّة» فيها نقيضاً للبِدْعة، فإنْ كان الأمر كذلك فالسُّنَّة التي تستعمل في مقابل البِدْعة بمعنى الطريقة الحَسَنة، ولها معنى إيجابيّ، وعليه فيشكل أن في نفس بعض الروايات الآمرة باتباع السُّنَّة النبويّة أيضاً

توجد استعمال «السُّنَّة» في مقابل البِدْعة، وهذا يعني عودة الإشكال من جديدٍ؛ إذ لا تدلّ هذه الروايات إلا على السُّنَّة الحَسَنة للنبيّ، لا كلّ سُنَنه وطرائقه.

لكنّ هذا الإشكال لا يَرِدُ عليَّ؛ لوجود صورتين لهذه الروايات:

إما أن تكون البِدْعة فيها بمعناها اللغويّ، يعني إحداث أمرٍ جديد من غير وجود معنىً سلبيّ في نفسها، ويؤيِّده[١١٦] أنها لم تَرِدْ في كثيرٍ من هذه الروايات مجرّدة عن القيد، بل تقيَّدَتْ بـ «الضلالة» أو «لا يرضاها الله ورسوله»[١١٧]، فالظاهر في هذه الصورة أن «السُّنَّة» أيضاً بمعناها اللغويّ، وهو مطلق الطريقة؛ بقرينة المقابلة بينها وبين البِدْعة؛ فإنْ كانت البدعة بالمعنى اللغويّ لها، لا المعنى الإسلاميّ، فينبغي أن تكون السُّنَّة أيضاً في المقابل بالمعنى اللغوي، لا الإسلاميّ. وإذا كانت السُّنَّة بالمعنى اللغوي فالنتيجة حجِّية كلّ طريقةٍ وسُنَّة للنبيّ صلى الله عليه وآله.

أو أن تكون البِدْعة في هذه الروايات بالمعنى الإسلاميّ، يعني الزيادة المرفوضة في الدِّين، فالظاهر أن تكون «السُّنَّة» في المقابل أيضاً بالمعنى الإسلاميّ لها، وهو طريقة النبيّ أو ما وصلنا منه صلى الله عليه وآله من قولٍ وفعلٍ وتقريرٍ. ففي هذه الصورة أيضاً يثبت حجِّية كلّ طريقةٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله، بل تتَّسع دائرة حجِّية السُّنَّة أيضاً، وتشتمل على القول والفعل والتقرير أو بعضها.

وقد يُطْرَح إشكالٌ آخر أيضاً، وهو: كيف تقول أن الانصراف في أذهان هذا الفريق من اللغويّين من لفظ «السُّنَّة» إلى السُّنَّة المحمودة ناشئٌ من الثقافة الإسلامية، وفي نفس الوقت تدَّعي ـ كما تقدّم في أول هذا المقال ـ أن هذه الكلمة كانت بمعنى مطلق الطريقة في القرون التالية، وفي النقل بالمعنى أيضاً؟! ولو كانت الثقافة الإسلامية هي المنشأ لهذا الانصراف فهي تؤثِّر على جميع الأمّة، لا على هؤلاء اللغويّين فقط، فينبغي أن يكون هذا الانصراف في جميع المسلمين والعَرَب. فحينئذٍ لا يمكن أن نقول بأن الكلمة بالمعنى العامّ في النقل بالمعنى والعصور المتأخِّرة.

وفي جواب هذا الإشكال ينبغي التنبيه على أمرٍ، وهو: إن الانصراف الذي ادَّعَيْتُه في ذهن هؤلاء اللغويّين من «السُّنَّة» إلى «السُّنَّة المحمودة» ليس من قبيل: الانصراف المصطلح في علم الأصول؛ حتّى يلزم منه هذا الإشكال؛ لأنه ليس انصرافاً لكلّ العرب والمسلمين من مجرّد كلمة السُّنَّة بدون أيّ قرينةٍ، بل هو مجرّد انسباقٍ

لذهن هؤلاء اللغويّين؛ بسبب مشاهدة موارد قليلة كانت الصفة السلبيّة فيها محذوفةً؛ لقرينةٍ، لكنَّهم لم يتنبَّهوا؛ أو كانت «السُّنَّة» في هذه الموارد بالمعنى الإسلاميّ لها، يعني نقيض البِدْعة، لا الطريقة الحَسَنة، ولم تكن بمعناها اللغويّ، كما تقدَّم.

وهذا بصرف النظر عن المعنى الإسلاميّ للكلمة، وهو «السُّنَّة النبويّة»، مع أن هذا المعنى أيضاً شيءٌ آخر غير «الطريقة المحمودة»، فهو مجرَّد طريقة النبيّ ﷺ وأحاديثه، وليس بمعنى كلّ طريقة محمودة.

وعلى أيّ حالٍ **خلاصة ما انتهَيْتُ إليه في هذا التحقيق** أن عدداً من اللغويّين والمفسِّرين، الذين ذكرناهم في عداد القائلين بالمعنى الإيجابيّ للكلمة، لا يثبت أنهم يعتقدون بهذا المعنى أصلاً؛ ومَنْ يبقى منهم أيضاً لا عبرة برؤيتهم، بعد أن ثبت خطؤها؛ لأن الشواهد التي استدلّوا بها غير صالحةٍ للاستدلال؛ إما لوجود القرينة الخارجية فيها؛ أو لأن «السُّنَّة» في شواهدهم لم تكن بالمعنى اللغويّ لها، وإنما كانت بالمعنى الإسلاميّ، وهو «السُّنَّة النبويّة»، فهذا المعنى أجنبيٌّ عن المقام، ولا يثبت معه معنى «الطريقة المحمودة» أبداً. ومن جهةٍ أخرى إنهم لم يلتفتوا إلى كثيرٍ من الاستعمالات الدالّة على المعنى العامّ للكلمة في العربية الأصيلة، وفي النقل بالمعنى أيضاً. فمن مجموع القرائن يظهر أن معنى الكلمة عامٌّ، ولا داعي للشكِّ فيه بسبب الرؤية المخطئة لفريق من اللغويِّين والمفسِّرين.

الهوامش

(١) **الأولى:** وهي بعنوان: «السُّنَّة» ودلالاتها في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، المنشورة في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥٦: ٤٨ ـ ٧٢، السنة الرابعة عشرة، خريف ٢٠٢٠م ـ ١٤٤٢هـ.
الثانية: وهي بعنوان: «السُّنَّة» ودلالاتها في التراثين الدينيّ والأدبيّ في القرون الهجريّة الأولى، المنشورة في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد المزدوج ٥٧ ـ ٥٨: ٢٢١ ـ ٢٤٢، السنة الخامسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠٢١م ـ ١٤٤٢هـ.

(٢) مع أنه يجب أن نتقدَّم بالشكر الجزيل لمساعيهم وتسهيلهم الأمر على المحقِّقين، فنسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء، ويتقبَّل منهم.

(٣) الفارابي، ديوان الأدب ٣: ١٣٤، تحقيق: أحمد مختار عمر، القاهرة، مؤسّسة دار الشعب،

١٤٢٤هـ.
(٤) البطليوسي، المثلّث ٢: ٤٢٦، تحقيق: صلاح مهدي الفرطوسي، دار الرشيد، ١٩٨١م.
(٥) النحّاس، إعراب القرآن ١: ١٨١، بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢١هـ.
(٦) تقدَّم الكلام حول هذا الحديث في المقالة السابقة، وأنه من أهمّ الشواهد في إثبات المعنى العامّ للكلمة، فراجِعْ.
(٧) تهذيب اللغة ١٢: ٢١٠، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط١، ١٤٢١هـ.
(٨) حيث إن الأزهري ذكره مباشرةً في ذيل كلام اللحياني بدون أيّ إشارةٍ إلى نهاية كلام اللحياني فلا يتَّضح الأمر. ونسبه الزبيدي إلى نفس الأزهري. تاج العروس ١٨: ٣٠٠، تحقيق: علي الهلالي وسيري علي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ. لكنه رُبَما يريد أن هذا القول مذكورٌ في كتاب التهذيب، لا أنه رؤية نفس الأزهري.
(٩) تهذيب اللغة ١٢: ٢١٠.
(١٠) تهذيب اللغة ١٢: : ٢١٢.
(١١) تهذيب اللغة ١٢: ٢١٤؛ وذكره الزبيدي أيضاً في تاج العروس ١٨: ٢٩٨.
(١٢) الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٥، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، الرياض، دار الفضيلة، ط١، ١٤٢١هـ. ولم أجِدْه في كتاب غريب الحديث للخطّابي، ولا في مصدرٍ آخر قريبٍ من عصره.
(١٣) تفسير الراغب الإصفهاني ٢: ١١٩٢، رياض، مدار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢١هـ.
(١٤) الهداية إلى بلوغ النهاية ١٢: ٨٣٨١، تحقيق: البوشيخي، الإمارات، جامعة الشارقة، ط١، ١٤٢٩هـ.
(١٥) فتح القدير ١: ٤٣٩، دمشق، دار ابن كثير، ط١، ١٤١٤هـ.
(١٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٩: ٣٦٩، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.
(١٧) كتاب الماء ٢: ٦٧٣، تحقيق: محمد مهدي اصفهاني، طهران جامعة العلوم الطبية في إيران، ط١، ١٣٨٧ش.
(١٨) شرح أدب الكتاب: ٤٤، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ.
(١٩) طبعاً مرادي من الحصر في مقابل معنى الطريقة الحَسَنة، لا المعاني الأخرى التي ذكروها للكلمة ولا ربط لها بالمقام، مثل: «ضرب من تمر المدينة» و....
(٢٠) «والسُّنَّة تكون في الخير وفي الشرّ، «لكلّ قومٍ سُنَّة» أي طريق». إسحاق بن مرار الشيباني، شرح المعلقات التسع: ١٤٥، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٢هـ.
(٢١) «السُّنَّة: معروفة. وسَنّ فلانٌ سُنَّة حَسَنة أو قبيحة». جمهرة اللغة ١: ١٣٥، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٨م.
(٢٢) «السُّنَّةُ: السِّيرةُ، حَسَنَةً كانتْ أو قبيحةً». المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٤١٧، تحقيق: عبد المجيد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ.
(٢٣) «والسُّنَّة هي الطريقة المتَّبعة في الخير والشرّ». معالم التنزيل فى تفسير القرآن (تفسير البغوي)

١: ٥١٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ.

(٢٤) «السُّنَّةُ الطَّريقَةُ، والسُّنَّةُ: السيرة، حميدةً كانت أو ذميمةً». المصباح المنير: ٢٩٢، قم، دار الهجرة، ط٢، ١٤١٤هـ.

(٢٥) «السُّنَّة في اللغة الطريقة، مرضيّةً كانت أو غير مرضيّة». التعريفات: ٥٣، طهران، نشر ناصر خسرو، ١٣٧٠هـ.ش.

(٢٦) «السُّنَّة: السيرة، حميدةً كانت أو ذميمةً، وهي الطريقة». عبدالقادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب ١٠: ٦٣، تحقيق: محمد نبيل طريفي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

(٢٧) «السُّنَّة هي المثال المتَّبع، والإمام المؤتمّ به، يُقال منه: سَنَّ فلانٌ فينا سُنَّةً حَسَنَة، وسَنَّ سُنّةً سيّئة: إذا عمل عملاً اتبع عليه من خيرٍ وشر». جامع البيان فى تفسير القرآن ٤: ٦٥، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٢هـ.

(٢٨) الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) ٣: ١٧١، تحقيق: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ، وذكر مثل قول الطبري.

(٢٩) «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ، يعني: ذوي سُنَن؛ منهم مَنْ سَنَّ سُنَّة حَسَنَة؛ ومنهم مَنْ سَنَّ سُنَّة سيّئة». الحدادي، المدخل لعلم تفسير كتاب الله تعالى: ٣١٤، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار القلم، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٣٠) «أصل السُّنَّة الطريقة المتَّبعة في الخير والشرّ، ومنه سُنّة النبيّﷺ». الماوردي، النكت والعيون ١: ٤٢٥، تحقيق: عبد الرحيم، بيروت، ط١. وفي موضعٍ آخر أيضاً قال: «السُّنَّة: الطريقة المعتادة». المصدر السابق ٤: ٤٠٨؛ وفي مواضع أخرى أيضاً ذكَرَ «الطريقة» في معنى «السُّنَّة». المصدر السابق ٣: ١٥٠، واستشهد بشعر عمر بن أبي ربيعة:

لهـــا مـــن الـــرِّيم عينـــاه وسُـــنَّته ونحـــره الســـابق المختـــال إذ صـــهلا

لكنّ استشهاده بهذا البيت غير واضح؛ لأن السُّنَّة هنا بمعنى الصورة، لا الطريقة، وهي معنىً آخر للكلمة.

(٣١) تفسير العزّ بن عبد السلام ١: ١١٦؛ ٢: ١٠١، بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٩هـ.

(٣٢) حيث قال: «وهي في اللغة عبارةٌ عن الطريقة، فسُنَّة كلّ أحدٍ ما عهدت منه المحافظة عليه والإكثار منه، كان ذلك من الأمور الحميدة أو غيرها». الإحكام في أصول الأحكام ١: ٢٢٧، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، دار الصميعي، ط١، ١٤٢٤هـ.

(٣٣) ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس: ٦٥٣، تحقيق: مراد يحيى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

(٣٤) الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه ١: ٤٧٠، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٣٥) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٥١١، بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد

علي بيضون، ط١، ١٤٢٢هـ. ذكره ابن عطية بعد نقل كلام للزجاج، ويحتمل أيضاً أنه من نفس كلام ابن عطيّة، وليس للزجاج.

(٣٦) الصحاح ٥: ٢١٣٩، تحقيق: عبد الغفور عطّار، بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ.

(٣٧) القاموس المحيط ٤: ٢٣١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ.

(٣٨) عبد الباقي اليماني، الترجمان عن غريب القرآن: ٣١، دار الكتب ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٣٩) وهو في رؤيته: «جريان الشيء وإطراده في سهولةٍ»، كما تقدَّم.

(٤٠) معجم مقاييس اللغة ٣: ٦٠، تحقيق: عبد السلام هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٤١) ابن فارس، مجمل اللغة: ٤٥٥، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ.

(٤٢) المحيط في اللغة ٨: ٢٤٨، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، بيروت، عالم الكتاب، ط١، ١٤١٤هـ.

(٤٣) الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي) ٤: ٣٩٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ.

(٤٤) المطرزي، المغرب ١: ٤١٧، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ط١، ١٩٧٩م.

(٤٥) «قد تكرَّر في الحديث ذكر «السُّنَّة» وما تصرَّف منها. والأصل فيها الطريقة والسِّيرة. وإذا أطلقت في الشَّرْع فإنما يُراد بها ما أمر به النبيّﷺ ونهى عنه...». النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٤٠٩، تحقيق: محمود طناحي، قم، ط٤، ١٣٦٧هـ.ش.

(٤٦) «السُّنَّة في الدين وغيره: معروفة. والسُّنَّةُ: السيرة والطريقة، قال الله تعالى: ﴿**وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ**﴾»، ثم استشهد بشعر الهذلي. الحميري، شمس العلوم ٥: ٢٩٠٢، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ.

(٤٧) «السُّنَّةُ في اللغة: الطريقة والسِّيرة... وفي الصناعة هي طريقة النبيّﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً، أصالةً أو نيابة». مجمع البحرين ٦: ٢٦٨، تحقيق: أحمد الحسيني الأشكوري، طهران، المكتبة المرتضوية، ط٣، ١٣٧٥هـ.ش.

(٤٨) نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العزيز: ٢٧٦، تحقيق: المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٠هـ.

(٤٩) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٢٨٠، طهران، ناصر خسرو، ط١، ١٣٦٤هـ.ش.

(٥٠) كتاب الزينة: ٧٠٨، تحقيق: سعيد الغانمي، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٥م.

(٥١) تقدّم ذكر شعر الهذلي في المقالة السابقة، ومع ذلك أشير إليها مختصراً هنا أيضاً؛ لأهميتها:

فـلا تجـزعَنَّ مـن سُـنَّةٍ أنـتَ سِـرْتَها ... فـأوّلُ راضٍ سُـنَّةً مَـنْ يسـيرها

وقد تقدَّم ذكر مصادرها الكثيرة والاختلاف في ألفاظها، فراجعْ. وأكتفي أنا هنا بأن أشير فقط إلى معنى البيت وقصّته: إن أبا ذؤيب الهذلي أرسل خالداً ليكون رسوله إلى امرأةٍ، فعشقَتْه المرأة، وتركت

أبا ذؤيب، فعاتبه أبو ذؤيب على ذلك، فأجاب خالد بهذه الأبيات، وأشار إلى خيانة أبي ذؤيب، حيث أرسله شخصٌ آخر رسولاً إلى المرأة فخانه، فيقول خالد الهذلي خطاباً له: أنتَ أوّل مَنْ سَنَّ هذه السِّيرة، فلا تُزعج من طريقة أنت اتَّخَذْتَها أو جعلتها ذائعةً في الناس؛ لأن الشخص الذي يتَّخذ طريقة فهو أول مَنْ يرضى بها، فلا يستطيع أن ينـزعج منها.

(٥٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد ٢: ١٠٣، تحقيق: الزفيتي محمد حسن أبو العزم، القاهرة، وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الاسلامي، ط١، ١٤١٦هـ. وذكرها الطبري والثعلبي بهذا المعنى أيضاً، وقد تقدَّم، لكنّ في كلامهما ذيلٌ، ولأجل ذلك أفرَدْتُ ذكرهما.

(٥٣) درج الدرر فى تفسير القرآن العظيم ١: ٤٣٤، الأردن ـ عمّان، دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ.

(٥٤) وقد تقدَّم ذكر هذا الخبر، فراجعْ.

(٥٥) أمالي الزجاجي: ١٥٣، تحقيق: هارون عبد السلام، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٧هـ.

(٥٦) المديني، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث ٢: ١٣٩، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مكّة المكرّمة، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٥٧) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٤١٠.

(٥٨) ابن قتيبة، غريب القرآن: ٢٠١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط١، ١٤١١هـ.

(٥٩) آل عمران: ١٣٧. وقد تقدَّم الكلام حول الآية.

(٦٠) أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، الغريبين: ٩٤٠، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكّة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٩هـ.

(٦١) الفروق في اللغة: ٢٢٠، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

(٦٢) آل عمران: ١٣٧. وقد تقدَّم ذكرها، فراجعْ.

(٦٣) تفسير الراغب الإصفهاني ٢: ٨٦٩.

(٦٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٢٩، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم (بيروت)، دار الشامية (دمشق)، ط١، ١٤١٢هـ.

(٦٥) تاج العروس ١٨: ٣٠٠.

(٦٦) تاج العروس ١٨: ٢٩٩.

(٦٧) صاحب ابن عبّاس وتلميذه.

(٦٨) تفسير مجاهد ١: ٢٦٠، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، بيروت، الفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٠ه‍ـ. وباختلافٍ يسير عنه في تفسير القرآن العظيم (لابن أبي حاتم) ٣: ٧٦٨، تحقيق: أسعد محمد الطيب، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٣، ١٤١٩هـ؛ وفي بعض المصادر ورد عن مجاهد: «فِي قَوْلِهِ: ﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ**﴾ قَالَ: تَدَاوَلٌ من الكفّار والمسلمين، والخير والشرّ.» تفسير مسلم بن خالد الزنجي (برواية محمد بن النصر الرملي): ٧٨، تحقيق: حكمت بشير ياسين، المدينة المنورة، مكتبة الدار؛ تفسير ابن المنذر النيسابوري: ٣٨٩، تحقيق: سعد بن محمد السعد، المدينة المنورة، دار المآثر، ط١، ١٤٢٣هـ. لكن روي هذا الكلام عنه، بدون «الخير والشرّ» أيضاً، كما ذكره الطبري في واحدٍ من نُقوله عنه. جامع البيان في تفسير القرآن ٤: : ٦٥. لكنْ بدونه، وبمجرّد تطبيقه

على الكفّار والمؤمنين معاً أيضاً، يشير إلى المعنى العامّ. وإنْ كان فيه تصريحٌ مع وجود «الخير والشرّ».

(٦٩) تفسير غريب القرآن (المنسوب إلى زيد بن عليّ): ٢٦١، تحقيق: حسن الحكيم، بيروت، الدار العالمية، ط١، ١٤١٢هـ.

(٧٠) تفسير مقاتل بن سليمان ٢: : ٤٢٥، تحقيق: عبد الله شحاته، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ.

(٧١) مجاز القرآن ١: ١٢٤، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٣٨١هـ.

(٧٢) الشيخ الطوسي، التبيان فى تفسير القرآن ٢: ٥٩٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١.

(٧٣) مجمع البيان ٢: ٨٤١، تحقيق: اليزدي الطباطبائي والرسولي المحلاتي، طهران، ناصر خسرو، ط٣، ١٣٧٢هـ.ش.

(٧٤) تذكرة الأريب فى تفسير الغريب: ٥٠، بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٧٥) الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون ٢: ٢١٣ بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤١٤هـ. وذكرها في كتابه الآخر أيضاً بمعنى «الطريقة». السمين، عمدة الحفاظ فى تفسير أشرف الألفاظ ٢: ٢٦٠، تحقيق: محمد التونجي، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ.

(٧٦) السراج المنير ١: ٢٨٦، بيروت، دار الكتب العلمية ـ منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٧٧) الشوكاني، إرشاد الفحول ١: ١٨٥.

(٧٨) الوافي ١: ٣٠٢، إصفهان، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٧٩) مرآة العقول ٧: ٣١٧، طهران، ط٢، ١٤٠٤هـ؛ ملاذ الأخيار ١: ٢٠٣، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٨٠) شرح الكافي ٥: ٣١٤، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ.

(٨١) معجم مقاييس اللغة ٣: ١٢٠.

(٨٢) المخصّص ١٤: ٢٤١، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١؛ المحكم والمحيط الأعظم ٨: ٥٧٢.

(٨٣) المحيط في اللغة ٨: ٣٧٦.

(٨٤) القاموس المحيط ٢: ١٢٠.

(٨٥) تاج العروس ٦: ٥٥٩.

(٨٦) أبو عبيدة، مجاز القرآن ١: ٨٧، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٣٨١هـ؛ المبرّد، الكامل في اللغة والأدب ١: ٣٠٧، تحقيق: تغاريد بيضون ونعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٠: ١٧.

(٨٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٣: ٢٢٦؛ ٢١: ٢٦٩؛ ٢٢: ١٨٧؛ ٢٦: ١٥٤، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٠هـ.

(٨٨) رشيد رضا، تفسير المنار ٤: ١٤٠، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٤١٤هـ.

(٨٩) التفسير الوسيط للقرآن الكريم ٢: ٢٧٠، القاهرة، نهضة مصر، ط١، ١٩٩٧م.

(٩٠) تفسير المراغي ٤: ٧٤، بيروت، دار الفكر، ط١.

(٩١) مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٨: ٧٥، مكتبة السيد السبزواري، ط٢، ١٤٠٩هـ.

(٩٢) التفسير الكاشف ٢: ١٥٩، قم، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٢٤هـ، وقال: «وهي الطريقة المستقيمة، والسيرة المتَّبعة». وحيث إنه ذكر السيرة المتَّبعة كعطف تفسيرٍ فيتَّضح أنه لا يريد المعنى الإيجابيّ من كلمة «المستقيمة» هنا.

(٩٣) من وحي القرآن ١٠: ٣٧٢، بيروت، دار الملاك، ط١، ١٤١٩هـ.

(٩٤) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ٤: ٩٦، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤١١هـ.

(٩٥) اعتبرته كمؤيِّدٍ لأن ما قاله العسكري في كتابه رُبَما كان ناظراً إلى العربية الأصيلة؛ ورُبَما كانت كلمةُ المستقيمة كما ذكره العسكريّ، لكنها أخذَتْ معنىً إيجابيّاً في القرون التالية، وفي استعمالات هؤلاء اللغويّين والمفسِّرين.

(٩٦) «المستقيم والصواب: إن الصواب إطلاق الاستقامة على الحسن والصدق، والمستقيم هو الجاري على سنن، فتقول للكلام إذا كان جارياً على سنن لا تفاوت فيه: إنه مستقيم، وإنْ كان قبيحاً، ولا يقال له: صواب إلاّ اذا كان حَسَناً». الفروق في اللغة: ٤٥.

(٩٧) يعني احتمال أن تكون «المستقيمة» دالّةً على الاستمرار والدوام، ولا تكون فيها أيّ إشارةٍ إلى معنى الطريقة الحَسَنة المحمودة.

(٩٨) لكنْ كان البحث هناك في الفَرْق بين «العادة» و«السُّنَّة»، وهنا بين «الطريقة» و«السُّنَّة»، وإنْ كانا قريبَين من بعضهما.

(٩٩) ذكرها الطبري والثعلبي والواحدي، كما تقدَّم.

(١٠٠) مثل كلام شمر بن حمدويه: «وكلّ مَنْ ابتدأ أمراً عمل به قومٌ بعده قيل: هو الذي سَنَّه». وفي كلام عبد القاهر الجرجاني أيضاً إشارة إليه: «ما وضع من رسمٍ ومثالٍ في السِّيرة»، وقد تقدَّم ذكر كلامهما.

(١٠١) كما تقدَّم عن الطوسي والطبرسي والراغب الإصفهاني في موضعٍ من تفسيره وأبي حاتم الرازي. وفي كلام الفارابي وابن السيد البطليوسي أيضاً إشارة إلى هذا المعنى، كما تقدَّم في بداية المقال.

(١٠٢) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٣٦٣.

(١٠٣) الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه ١: ٤٧٠.

(١٠٤) «الحَنَفُ: هو ميلٌ عن الضلال إلى الاستقامة». مفردات ألفاظ القرآن: ٢٦٠؛ «الضَّلَالُ: العدولُ عن الطريق المستقيم». مفردات ألفاظ القرآن: ٥٠٩.

(١٠٥) «فيظن أنه على الطريقة المستقيمة، وغير ضالّ». التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٢٦: ٢٥٦؛ «بخلاف ما لو كان أكثر الخلق على الطريقة المستقيمة، وفيهم شرذمةٌ يسيرةٌ يسرقون ويزنون». المصدر السابق ٢٨: ١٨١.

(١٠٦) «فِيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ أي في الصحف كتب من الله عادلة مستقيمة لا خطأ فيها». الهداية إلى بلوغ النهاية ١٢: ٨٣٨١.

(١٠٧) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٩٢. رُبَما يتوهّم أن الراغب صرَّح بأن طريق الحق شُبِّه به، فيبدو أن المستقيمة في كلامه أيضاً بهذا المعنى. لكنه غير صحيح؛ لأني لست بصدد نفي احتمال أن تكون «المستقيمة» بالمعنى الإيجابي في كلامه، وإنما أريد أن أقول: احتمال الطرف الآخر (أي عمومية معنى

المستقيمة في كلامه) أيضاً موجود، فلا يثبت أن تكون «الطريقة المستقيمة» في كلامه بمعنى «الطريقة المحمودة»، وبالتالي لا يثبت أن يكون الراغب قائلاً بالمعنى الإيجابيّ في «السُّنَّة».

(١٠٨) الشوكاني، فتح القدير ١: ٤٣٩: «وأصل السنن: جمع سُنَّة، وهي: الطريقة المستقيمة، ومنه: قول الهذلي:

فـلا تجـزعَنَّ مـن سُـنَّةٍ أنـتَ سِـرْتَها فـأوّلُ راضٍ سُـنَّةً مَـنْ يسـيرها

(١٠٩) تهذيب اللغة ١٢: ٢١٥.

(١١٠) ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

(١١١) وهو أن يكون مراده أن «السُّنَّة» بالمعنى الإيجابيّ في مثل هذا السياق، لا أنه هو المعنى اللغوي لها، كما تقدَّم.

(١١٢) تاج العروس ٦: ٥٥٩.

(١١٣) المصدر السابق ٦: ٥٦٢.

(١١٤) بخلاف ما تقدَّم من كلامه في كتابه الزاهر؛ لأنه صرَّح بالمعنى العام للكلمة فيه، كما تقدَّم.

(١١٥) وسنّة أهل البيت عليهم السلام أو سنّة الصحابة أيضاً، على اختلاف الفِرَق الإسلامية فيهما، كما أشَرْتُ إليه في بداية المقال.

(١١٦) أذكره كمؤيِّدٍ، وليس دليلاً؛ لأن الموجود في بعض الروايات أن «كُلّ مُحْدَثة بِدْعة، وكُلّ بِدْعةٍ ضلالة»، أو بألفاظ قريبة منه، ومن دون تقييدٍ للبدعة. سنن أبي داوود ٢: ٧٧٤، تحقيق: عبد الحميد، دار الفكر، ط١؛ سنن ابن ماجة ١: ٣٥، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، ط١؛ سنن الدارمي ١: ٢٨٩، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١؛ صحيح ابن خزيمة ٣: ١٤٣، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط١.

(١١٧) جامع الترمذي ٢: ٦٨٢، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١؛ سنن ابن ماجة ١: ١٣٨؛ النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٩٦، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.

فلسفة الفقه
دراسةٌ تحقيقيّة في الرؤية والهَدَف

د. حاتم الجياشي(*)

الخلاصة

إنَّ هذه الدراسة خارجةٌ عن النقاش الدائر اليوم في آليّات التجديد الفقهي من زاوية تجدُّد الأحكام الشرعية، في هل هذا يكون من داخل المنهج المقنِّن لعلم الفقاهة أو من داخل الفقه نفسه، من خلال التأويل ببُعْدَيْه: التشخيصي؛ والتنزيلي، أو لا يكون من خلال أدوات المناهج التأويليّة الحديثة التي تدور حول العلوم الإنسانيّة المعاصرة؟ فهنا لا يهمّنا هذه النقاشات؛ لأنها كلّها باحثةٌ إما من الداخل أو من نفس الفضاء، بينما هذه الدراسة معنيّةٌ بفلسفة الفقه كونها علماً فوقانيّاً لا دَخْل لها بهذه الحيثيّات، وإنما لها دخالة المراقب والراصد للعمليّة برمّتها، سواء كانت أصولية أو فقهية؛ لتقويمها ومناقشة المبادئ والمباني فيهما بطريقة علمية نَقْدية. وليس غرضنا هنا هو الردّ والمناقشة في مَنْ أعطى عمل فلسفة الفقه لعلم الأصول؛ لأن هذا العلم واضح المعالم والوظيفة، لا يختلف فيه أغلب المسلمين إلاّ ما ندر، وخصوصاً إذا كان المتكلِّم لا يصنَّف من علماء الأصول أو الفقه؛ لأنهم هم أنفسهم يذهبون إلى أن الأصول علمٌ يهمّه تقديم القانون والتقنين؛ لغرض استنباط الفقيه للأحكام الشرعية. والأمر الآخر الجدير بالذكر هو أن علم الأصول هو علمٌ عمله في حدود العوامل المؤثِّرة في عملية الاستنباط ومدى نجاح الفقه والاجتهاد، رغم خصوبته النظرية، لكنْ لا يمكن إدراجه في الإطار الفلسفي، لهذا اكتفى الباحث هنا بتوضيح فلسفة الفقه، من حيث الرؤية والهدف، وبيان ما يقع في طريق هدف هذه الدراسة، كبيان التقارب

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة، متخصِّصٌ في الفلسفة الإسلاميّة. من العراق.

والافتراق بين فلسفة الفقه من جهة مقاصد الشريعة؛ ومن جهة أصول الفقه، وبالتالي عند وضوح الرؤية والهدف لهذا المجال يكون ميدان الفقاهة أرضاً غزيرةً وواسعةً؛ لاستكناه فلسفة الفقه، ونتيجة ذلك يكون لدينا فقيهٌ شمولي ومعاصر.

مقدّمةٌ

فلسفة الفقه علمٌ يعتبر باكورةً في التكوُّن والولادة في رحم الحواضر العلمية، سواءٌ كانت أكاديمية أم دينية. وهذه الولادة لا تتعدّى في تاريخها العقدين والنصف من الزمن، ونتيجة هذه الولادة المبكِّرة حصل نشاطٌ فكري في تأطيرها، وتحديد معالمها، وتشخيص موضوعها، بل ذهب النشاط إلى أبعد من ذلك في تحديد علاقة هذا العلم الجديد بباقي العلوم الأخرى، ولا سيَّما الفقه والأصول؛ لوضوح اندكاكها بها؛ لأن لعلم فلسفة الفقه مساحتين، إذا صحّ التعبير: مساحة خاصة، وهي دراسة الخلفيات المعرفية والمصادر القبلية التي يقوم هَرَم الفقه عليها، من تحليل وتقويم واكتشاف؛ وأما المساحة العامّة فهي دراسة كيفية إفادة الفقيه من مناهج أخرى في عملية الاستنباط، لكنْ لا بُدَّ من جعل هذه المناهج فقهيّةً، من خلال إرفاقها بالعملية الاستنباطيّة، وبعبارةٍ أخرى: صاحب فلسفة الفقه يدرس ويحلِّل المنهجين الخاصّ والعامّ اللذين استفاد منهما الفقيه في عملية الاستنباط. لكنْ كلّ علمٍ يمكن للفقيه الاستفادة منه لا بُدَّ له أوّلاً من إثبات ما يريد إدخاله بالمنهج الخاصّ، إذن هنا تكمن ثمرة فلسفة الفقه في معرفة ذلك بدراسة الخلفيات والقبليات للفقيه في العملية الاستنباطية، وكيفية الاستفادة من المنهجين الخاصّ والعامّ. علماً أن جوهر هذه العملية كانت موجودةً في كلمات الفقهاء، بل يعملون بها، لكنْ لا بعلمٍ مستقلّ، له موضوعه وآلياته ومحدَّد المعالم، كذلك تسميته بفلسفة الفقه لم يكن معروفاً إلاّ في السنوات المنصرمة، ولم تتبلور الدعوة إلى اتخاذ علمٍ بهذه السمة إلاّ في العقد الأخير، كما ينقل أن مجلة (نقد ونظر)، التي يصدرها القسم الإعلامي في الحوزة العلمية، وباقتراح أحد العلماء، قامت بإنشاء قسمٍ يعنى بدراسة فلسفة الفقه، على غرار ما ظهر في الحواضر العلمية من انبثاق فلسفةٍ بجوار كلّ علمٍ، والتي يكون عملها هو تحليل ماهية العلم التي هي بجواره، وفَهْمه فَهْماً عميقاً؛ لمعرفة الخلفيات والقبليات

والمناهج المتَّبعة؛ ليقوم بشرح تنظيمها الأليق بها، وكذلك معرفة مَدَيات هذه المناهج وغاياتها، والاطِّلاع على العوامل والظروف التي تتحكَّم في كيفية تقنين أُسُس ذلك العلم التي هي بجانبه ومرتكزاته. إذن الفضاء الذي تدور في فلكه غير الفضاء الذي يدور فيه علم أصول الفقه، باعتباره العلم المقنِّن للفقيه؛ لكي يستنبط الأحكام الشرعية، فهذا الأمر عبارةٌ أخرى عن عملية داخل المنهج الخاصّ، وفلسفة الفقه قدمها أسبق في ذلك؛ لأن نظرها فوقاني موجَّهٌ للفقيه في ممارسته لعملية الاستنباط من حيث المنهج، سواء كان خاصاً أو عاماً، وكذا يساهم في تسليم وإذعان الفقيه في رؤيته الكونية، وفي كافّة العوامل الأخرى، من سياسية واجتماعية وثقافية وغير ذلك.

نعم، بقي هنا أمرٌ لا بُدَّ من إيضاحه للقارئ الكريم، بعد هذه المقدمة المقتضبة، وهو أن لا تذهب بنا المذاهب حول هذا العلم الذي كانت ولادته سريعةً وقريبةً، ونقول بأنه سوف يرفع جميع العوائق والمطبّات في طريق الاستنباط، وإنما علينا أن ننتظر إكمال قواعده ومبانيه، والمرتكزات التي يقوم عليها، وتخومه التي يقف عندها؛ لأنه إلى الآن فيه أخذٌ وردّ، ولم يُقْبَل في الحواضر العلمية بشكلٍ كامل؛ لأسباب كثيرة، لا يسعني التحدُّث عنها بشكلٍ كامل ومفصّل؛ مراعاةً لعدم الخروج عن عنوان البحث، وإنما أكتفي هنا بذكر أحدها، وهو أن كثيراً من مطالبها ومسائلها متداولةٌ في كلام بعض الفقهاء، غاية الأمر الاسم غير مذكور ومطروح بهذا الإطار، ومنها أيضاً أن المشاكل التي تقع في طريق الاستنباط ليست بسبب معرفة الفقيه بفلسفة الفقه، أو عائدةً لها، وإنما هي أسبابٌ ترجع إلى قصور علم الأصول التي عمل العلماء عليه، وأسباب ترجع إلى علوم أخرى يستخدمها الفقيه في عملية الاستنباط.

والأمر الآخر الجدير بالذكر هنا هو سؤالٌ يطرح: هل عمل فلسفة الفقه هو تحديد موقع الشريعة وغاياته الكلّية؟ فإذا كان الجواب: نعم ففلسفة الفقه تحمل في داخلها مقاصد الشريعة، التي حدث كلامٌ ولغطٌ بين الكتّاب والعلماء حول أن فلسفة الفقه علمٌ إعلائي ومقاصد الشريعة تابعٌ وشعبةٌ منها، كما ذهب الشيخ المهريزي[1]، أو أن علم مقاصد الشريعة علمٌ قائمٌ بنفسه، وليس تابعاً أو شعبةً من فلسفة الفقه.

والسؤال الآخر الذي يأتي هنا هو: هل فلسفة الفقه هي شعبةٌ من شعب الأصول التي يعمل الفقيه قواعده في عمليه الاستنباط أو لا، وإنما تولَّد داخله، كما حدث له أنه تولد داخل الفقه[٢]، وبعد ذلك انفرد وأصبح علماً قائماً برأسه؟

وهذه التساؤلات وغيرها حتَّمَتْ على الكاتب التطرُّق إلى التفرقة بين فلسفة الفقه وعلم أصول الفقه من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى التفرقة بين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة. وقبل الخوض في ذلك ينبغي توضيح المبادئ التصوُّرية للبحث؛ ليتَّضح للقارئ جليّاً المصطلحات التي ذُكرَتْ في عنوان البحث:

الفلسفة، لغةً واصطلاحاً

أما لغةً فالفلسفةُ كلمةٌ معرَّبة من الكلمة اليونانية القديمة، والمركَّبة من مقطعين، هما: فيليا أي حُبّ، وصوفيا أي الحكمة، فيكون معناها حُبّ الحكمة أو حُبّ المعرفة والتعليم، فيلوصوفيا.

وأرجع بعضهم هذا التعريف إلى سقراط، الذي وصف نفسه بالفيلسوف؛ رغبةً منه في تمييز نفسه عن السفسطائيين، الذين يدَّعون الحكمة. وأرجعه بعضٌ آخر إلى إفلاطون، حيث استخدمها في وصف سولون وسقراط[٣].

وأما اصطلاحاً فإن الفلسفةَ هي دراسةُ ما يتعلَّق بأمورٍ كالوجود، والمعرفة، والقِيَم، والعقل، واللغة، من خلال التفكُّر في هذه المسائل والنظر إليها بمنظورٍ فلسفي إدراكي. أمّا ماهية الفلسفة فلا يمكن تحديدها عبر مفهومٍ واضح؛ إذ إنها لا تحدّد إلاّ بطريقة ممارستها. فخلافاً للعلوم الأخرى لا تتعلَّق الفلسفة بجزءٍ معين من الحقيقة، بل بالكلّ؛ إذ تبحث في ماهية الشيء ومصدره وكينونته. ومن حوافز التفكُّر الفلسفي: نتائج تقليص الغرائز، وإدارة المعرفة، والدهشة، والشكّ، ومسألة الحواسّ.

وكان أوّل مَنْ أطلق هذا المصطلح على الحكمة هو الفيلسوف اليوناني والعالم الرياضي الشهير فيثاغورس، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد. والفلسفة هي أمّ العلوم. وقد تتغيَّر وجهات نظرها في الإجابات المقدّمة للمشاكل مع تغيُّر الظروف على مرّ التاريخ وتعاقب العصور، إلاّ أن جوهرها ظلّ متشابهاً إلى حدٍّ بعيد. وتحتوي

الفلسفة على الصعيد الإنساني تصوُّرات اجتهادية كلّية لقضايا مصيرية تمسّ كينونة الإنسان ووجوده في الماضي والحاضر والمستقبل، إذ إن الفلسفة تتطرَّق إلى طبيعة النفس البشرية، وتدرس الغاية من هذه الحياة إلى آخر القضايا الجوهرية من حياة الإنسان[٤]. فالفارابي يعرِّفها بأنها: العلم بالموجودات بما هي موجودةٌ. وأمّا عند الكندي فإنها: علم الأشياء بحقائقها الكلّية، حيث يؤكِّد أن الكلّية هي أحد خصائص الفلسفة الجوهرية، التي تميِّزها عن غيرها من العلوم الإنسانية[٥]. وأمّا كَانْط فيرى أن الفلسفة هي المعرفة الصادرة عن العقل[٦]. وأما الفلسفة بمعناها البسيط، كما وصفها برندار ولسون، فهي عبارةٌ عن مجموعة من المشكلات تدور حول الله، والفضيلة، والإدراك، والمعنى، والعلم، وما إلى ذلك[٧].

الفقه، لغةً واصطلاحاً

الفقهُ في اللغة هو الفَهْمُ المطلق، والفطنة[٨]. واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ**﴾ (هود: ٩١)، وقوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾ (الإسراء: ٤٤). وقيل أيضاً بأن الفقه هو الفَهْم الدقيق، كما إذا قيل: فقهت الكلام، يعني فهمت ما يقصد به وما أخفي وراءه من مقاصد أخرى. وأمّا في آيات القرآن فيأتي الفقه بمعنى الإدراك الدقيق[٩].

وقد مرّ تعريف الفقه اصطلاحاً عند الأصوليين بعدّة تغييرات، فكان يعني كلّ ما جاء عن الله سبحانه، من عقيدةٍ، وأحكام، وأفعال النفس وجوارحها، فهو مرادفٌ لمعنى الشرع؛ ثمّ أصبح يعرَّف بالعلم بالأحكام الشرعية الفرعية، المستمدّة من الأدلة التفصيلية[١٠]. وهذا التعريف فيه نوعٌ من التخصيص، بحيث قاموا بإخراج جزءٍ منه، وجعلوا هذا الجزء علماً مستقلاً بذاته، فسمّوه علم التوحيد، أو علم الكلام والعقائد، بحيث أصبح تعريف الفقه لباقي علوم الشرع. وأمّا تعريف الفقهاء فهو العلم بالأحكام الشرعية العمليّة تحديداً من الأدلّة التفصيلية، فاستثنيَتْ كل الأحكام الشرعية غير العملية أو الاعتقادية، كأعمال القلوب والأخلاق[١١]. وقيل: إن الفقه باصطلاح الفقهاء هو: الأحكام والمسائل التي جاء في بيانها وَحْي من الله سبحانه، ثم استنبط منها المجتهدون وأهل الإفتاء، أو ما توصَّل له أهل التخريج من مسائل

وأحكام هامة[١٢].

فلسفة الفقه، تعريفٌ وتوضيح

المجال المعرفي الذي يتَّخذ من الفقه موضوعاً له، فيبحث حول مبادئ وأسس القضايا الفقهية بحثاً نظرياً وتحليلياً، ويبين دَوْر العلوم والعوامل المختلفة في عملية الاستنباط الفقهي بنظرةٍ تاريخية[١٣]. وفي تعريفٍ آخر لها: علمٌ يبحث في الأصول الموضوعة للفقه والاجتهاد الفقهي، الذي يتعرَّض لمحورين مهمين:

الأوّل: المسائل العامة والكلِّية، كأهداف الفقه، وحدود دائرته، والعلاقة بين الفقه والزمان، ومصادر الفقه، ومنهج التحقيق التاريخي للفقه، ومناهج تفسير النصوص، والعلاقة بين الفقه والعلوم الأخرى.

الثاني: المسائل الناظرة إلى عمل الفقه والفقيه، والتي ترجع إلى العوامل المؤثِّرة في اجتهاد الفقيه، ومعرفة نفس الاجتهاد، والعوامل المؤدِّية إلى اختلاف الفقهاء...إلخ[١٤].

والتعريف الآخر لفلسفة الفقه، الذي هو الأكمل بنظري: كلّ دراسةٍ خارج فقهية تعمل على رصد علم الفقه رصداً توصيفياً وتحليلياً ومعيارياً لهويّته ومساراته ومصادراته ومناهجه ومساحاته وعلاقاته، بعقليّةٍ فلسفية غير متقيِّدة بالضرورة بالإطار الاعتقادي[١٥].

فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، بين التفرُّد والاشتراك

لا ينكر عاقلٌ العلاقة بين العلمين، بل التأثير المتبادل بينهما، لكنّ هذا لا يعني أنهما علمٌ واحد؛ لأن لكلّ علمٍ معالمه وحدوده وأهدافه وغاياته. وهنا لا نروم أهداف الدين بشكلها العامّ؛ حتّى لا يكونا في إطارٍ واسع، ويُدرَسا في علم فلسفة الدين، وإنما نريد دراسة جنبةٍ محدَّدة ومشخَّصة بالفقه للإجابة عن التساؤلات التي تَرِدُ على الفقه والشريعة، وهذا ما يُسمّى بفلسفة الفقه. ويمكننا أن نقول: إن فلسفة الفقه علمٌ فوقاني، وأمّا علم مقاصد الشريعة فهو علمٌ داخلي ناظرٌ إلى الأهداف والغايات التي يرومها الفقه والفقهاء، وتحديدها أيضاً، وتحديد الطرق الموصلة إليها،

ودراسة تأثيرها في عملية الاستنباط لدى الفقيه، ومعرفه نوع الوشائج بين الأهداف والغايات، وأيضاً معرفة كون هذه الأهداف والغايات أصليّةً أو فرعيّة[١٦]. نعم، علم المقاصد أقدم تدويناً من فلسفة الفقه، لهذا ينقل أن أوّل مَنْ طرحها هو إمام الحرمين الجويني(٤٧٤هـ)، في كتاب البرهان في أصول الفقه، وبعده جاء الغزالي(٥٠٥هـ) فطرحها في كتاب المستصفى في علم الأصول، وبعده جاء الآمدي(٦٣١هـ) فطرحها في كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وبعده جاء ابن السبكي وابن تيمية، إلى أن جاء بعد ثلاث قرون الشاطبي(٧٩٠هـ)، ويُعتَبَر أوّل مَنْ طرحها بشكلٍ مفصَّل في كتابه الموافقات في أصول الشريعة. ولسنا هنا في طور السرد التاريخي بقدر تناولنا للمسألة من زاوية القِدَم والسَّبْق، وهنا جاء دَوْر ابن عاشور(١٣٩٦هـ)، الذي جاء منادياً ومؤسِّساً لعلم مقاصد الشريعة، في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وبعد ذلك جاء العلماء بعدهم شارحين لمذهب الشاطبي وابن عاشور[١٧]. وأمّا على مستوى المدرسة الشيعية فإن هذا العلم أزهر في أواخر القرن الثالث الهجري، فخرج بعنوان كتاب العِلَل. ونكتفي بهذا القدر، فلا نطيل هنا في نقل الكتب التي أُلِّفَتْ في هذا المضمار، أو أيُّها أسبق بالتدوين، مع أنه يوجد قولٌ بأن الشيعة من مدرسة أهل البيت عليهم السلام هم الأسبق بذلك.

ففلسفه الفقه علمٌ يتناول تحليل ماهية هذا العلم، وفَهْمها فَهْماً عميقاً من حيث الخلفيات والقبليات، والوقوف على منهجها، ويقوم بالتنظيم الأتمّ لمنهجه، وتحديد دائرته وأهدافه، ومعرفة العوامل المتحكِّمة في التقنين لأركان ذلك العلم ومرتكزاته. إذن توجد مساحةٌ مختصّة بفلسفة الفقه، وهي النظر إلى موضوعها من الأعلى، أي من خارجه؛ حتّى يتسنّى لها التحليل والتفسير لهذه الظاهرة، لمعرفة حدودها وأبعادها، التي يقف عندها، ولا يتجاوز تخومها.

وأمّا المقاصد فهي لا تنظر من الأعلى أو الخارج، وإنما هي ناظرةٌ بين جوانبه، أي من الداخل، فهي غير ناظرة إلى القبليات والفرضيات المخفية خلف القواعد الكلّية للعلم، التي تساهم في صياغة المفاهيم للعلم، وتحدِّد اتجاهه.

والأمر الآخر الجدير بالذكر هو أن فلسفة الفقه تجعل في متناول الفقيه أدوات أخرى لم تكن داخلةً في عملية الاستنباط؛ لأنها كانت مستترةً خلف الأدوات

الكلاسيكية، إذا صحّ التعبير، التي كان يستخدمها الفقيه آنذاك، التي لم تكن في دائرة اهتمامهم، ولم يأتِ في فكرهم الحاجة إليها. وكذلك تحتاج فلسفة الفقه في تنقيبها في النتائج والمعطيات التي تخرج على يد الفقيه من عملية الاستنباط إلى أدواتٍ تستخدمها هي من نتاج علومٍ أخرى، كما هو معمول به في الحفريات الأثرية، التي يعمل علماؤها بمعونة العلوم الأخرى، وإلاّ لا تتمّ أهدافهم وتحليلاتهم التي يجرونها على الآثار التي تستخرج. فهنا كذلك، إن فلسفة الفقه تتمّ عمليّتها بمعونة أدواتٍ مستقاةٍ من علوم أخرى، بعد صبغها وعجنها بعلم فلسفة الفقه، وتخرج بمخرجاتها، حتّى لا يقول مستشكلٌ: هي عبارةٌ من مجموعة علومٍ، وليس علماً برأسها. وهذا ما اصطلحنا عليه بالمنهج العامّ في مقدمة البحث. هذه الأمور التي تكلَّمنا عنها مختصّة بفلسفة الفقه، وهي لا تتعدّى إلى علم مقاصد الشريعة، بينما مقاصد الشريعة لها اهتمامٌ ومجالٌ هو خارج علم فلسفة الفقه؛ لأنها علمٌ يهتمّ بالتعرُّف على أهداف وغايات الشريعة الكلّية والفرعية، وتحديدها للحكم والمصالح والملاكات الملاحظة من قِبَل الشارع في الحكم، وهذا خارج مجال فلسفة الفقه. نعم، إنها ـ أي فلسفة الفقه ـ تشترك مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة في لقاء الفقه مع هذين العلمين. والجدير بالذكر أن هذين العلمين داخلان في حيِّز الفقه، بينما فلسفة الفقه خارجةٌ عن هذه العملية[١٨]، وبعبارةٍ أخرى: إن فلسفة الفقه تدخل في عملية الاستنباط بشكلٍ غير مباشر، بينما لهذين العلمين دخالةٌ مباشرة فيها.

فلسفة الفقه ووظيفة علم الأصول

إنّ المتطلّع صاحب الدقّة المعرفية يميِّز بين فلسفة الفقه وأصول الفقه بأدنى تأمُّلٍ، فإنّ الأول ليس في قاموسه السعي إلى التنظير للفقيه لكي يعمل هذا التنظير من خلال القواعد والقوانين التي جعلها في متناول يده لغرض الاستنباط، بينما هذا عمل أصول الفقه وجوهره، وبالتالي يكون عمل فلسفة الفقه هو تحليل هذه الظاهرة وتفسيرها[١٩]. إنّ الخلط الذي حصل في التفريق بين العلمين، أو أنّ أحدهما شعبة من الأصول أو هو علم مقاصد الشريعة، بل هذا الخلط أيضاً حصل عند أصحاب هذا العلم وروّاده؛ لأنّه لم تتَّضح عندهم الرؤية والأهداف، ولا المعالم والحدود؛ لهذا وقعوا

في دمج العلوم، أو جعلها جزءاً من كلٍّ، أو أنّه ليس بعلمٍ برأس، بينما الأمر واضحٌ بأدنى تأمُّلٍ والتفاتٍ إلى أنّ الأصول هدفه الوصول إلى الحكم الشرعي من خلال القوانين والقواعد التي أُعدَّتْ للفقيه لإعمال ظاهرة الاستنباط، وأمّا فيلسوف الفقه فليس ناظراً إلى العملية كعملية، إنّما هو ناظر إلى الخلفيات والملابسات التي جعلت الفقيه يصل إلى حكمٍ شرعي معيّن. وكذا تفسير هذه الظاهرة وتحليلها؛ فالأصولي أعماله وسَعْيه من أجل إنجاز العملي الفقهي من حيث الاستنباط، وجعل يد الفقيه مليئةً بأدوات الاستنباط، بينما فيلسوف الفقه ينصبّ اهتمامه على فَهْم ذلك الإنجاز في عمل الفقيه، والعمل على تفسيره وتحليله. وبعبارةٍ أخرى أكثر جلاءً: إنّ وظيفة أصول الفقه التقنين لاستنباط الأحكام الشرعية من قِبَل الفقيه، بينما فلسفة الفقه مجالها ليس جهاز التقنين، وإنّما هو جهاز الاستنباط الفقهيّ نفسه، الذي هو أحد موضوعات فلسفة الفقه. إذن فلسفة الفقه هي عمليةٌ تقييمية وتفسيرية لعملية الاستنباط، بينما أصول الفقه هو أداة توظيفية في عملية الاستنباط. وبعبارةٍ أكثر وضوحاً: إنّ حدود أصول الفقه هو العوامل المؤثِّرة في عملية الاستنباط، الأعمّ من المشاركة وعدم المشاركة بالفعل، فالمهمّ هو الأدوات الفاعلة والموجّهة لعملية الاستنباط؛ لأنه قد لا يدخل عنصرٌ في عملية الاستنباط بشكلٍ مباشر، كالعناصر الأصولية، التي تساهم في توجيه العمل الاستنباطي للفقيه فقط[٢٠]، سواء من جهة تحديد المنهج للفقيه في هذه الظاهرة، أو المساهمة في تحقيق الإذعان لدى الفقيه، كما في الرؤية الكونية والعوامل السياسية والاجتماعية والثقافية...إلخ.

وبالتالي هو ليس عضواً في العملية الاستنباطية، وإنّما هو مراقبٌ وراصد للخطوات التي يتَّخذها الأصوليّ والفقيه، ومفسِّرٌ للخطوات التي يتَّخذها في التعامل مع القوانين التي قنَّنها أصول الفقه له، والعلوم التي يعملها في عملية الاستنباط. فالنتيجة من ذلك أنّ فلسفة الفقه مجالها ومحيطها هو التقويم والتحليل والتأمُّل والتفسير؛ وأمّا الأصول فمجاله ومحيطه هو تأطير القوانين التي يجعلها بيد الفقيه؛ لكي يجري عملية الاستنباط بيدٍ مليئةٍ بالأدوات الداخلة في استنباط الأحكام الشرعية، فهذه هي حدود وظيفته وعمله، ولا دخل له بفلسفة الفقه من هذه الجهة، وإنْ كان هو وليد هذا العلم، كما قيل، فهو كما حَدَثَ مع الأصول وليد رَحِم علم

الكلام، وقد نشأ في طيّات علم الفقه الذي يُعَدّ القدر الجامع بين الفقهاء؛ كونه أداةً مؤهّلةً للنظر الاجتهادي[٢١]، وإنْ كان ولد من رحم الكلام، ونشأ في كنف الفقه، لكنْ يبقى له مجاله الذي خرج عن كونه علم كلام أو فقهاً، وإنّما أصبح مقنّناً ومنظّراً قانونيّاً له، وأمّا فلسفة الفقه فيبقى مجالها غير ما هو موجودٌ ومعمولٌ في أصول الفقه.

الأمر المهمّ الآخر الذي يجعل فلسفة الفقه خارجةً عن محورية الأصول ومحيطه هو أنّه عندما يمارس فيلسوف الفقه عملية التحليل والتقويم والتفسير فإنّه خالٍ من كلّ قَيْدٍ وتقيُّدٍ، سواءٌ كان فقهيّاً أو فقاهتيّاً، بينما الأصوليّ والفقيه نفسه لا يخرجون عن هذه القيود في عملهم مقابل القضايا الفقهية.

وحتّى لا نبخس هذا العلم أدواره ووظائفه في إعمال الفقيه لعملية الاستنباط، التي منها يوفّر الاعتبارات المنهجية للفقيه، وأيضاً مراقباً لأعمال الفقيه لعملية الاستنباط من خلال فحص الأدوات التي استخدمها الفقيه في العملية؛ ومنها: إعطاء الفقيه خريطةَ عملٍ في كيفية إجراء الخطوات التي يتَّخذها الفقيه في العملية الاجتهادية؛ ومنها: جعل أدوات التقييم والتقرير لعملية الاستنباط من جانب بناء المفاهيم، وتقنين المباني اللغوية، وتكوين أركان المتبنّيات الفقهية[٢٢]، وليس واردنا هنا استقراء جميع ما يقدِّمه الأصول من وظائف، وإنّما أرَدْنا فقط تبيين ما رُمْنا إيضاحه من وظيفةٍ بشكلٍ لا يخرجنا عن جوهر هذا البحث، والباحث كان ملتفتاً إلى ذلك، لكنْ كان يروم جعل الأمر واضحاً لدى القارئ الكريم ما بين فلسفة الفقه وأصول الفقه، فالمتصوَّر ممّا تقدّم هو وضوح المجالات والحدود التي يقف عليها كلا العلمين، بل بروز وظيفتين كمجالين لكلٍّ منهما فضاءٌ يعمل به. ولنتوقَّف هنا؛ لكي لا نخرج عن إطار هذه الدراسة وهدفها.

رؤية فلسفة الفقه، ودَوْرها

إنّ فيلسوف الفقه أُفُقه وسَعْيه هو بيان وتعريف حقيقة الفقه، من خلال إبراز هويته على مستوى التاريخ والثقافة والاجتماع، وتبيين العناصر التي أعدَّت ذهنية الفقيه في عملية الاستنباط؛ فقد أفضَتْ هذه الأمور إلى تعدُّد الرؤى والتصوّرات حول

فلسفة الفقه تجاه الفقه، من خلال تحديد موضوع الفقه بشكلٍ دقيق، وهدفه، وكذلك تحديد المعيار الأنسب والأدقّ في تقسيم علم الفقه، وهذا يتمّ من زاوية تحليل المسائل الفقهية المختلفة. ففلسفة الفقه تجعل أمام الفقيه أدواتٍ تسدّ فيه الطريق أمام المتنوِّرين والمفكِّرين الذين طرحوا رؤيةً بأنّ الفقه يعتني بجانب علاقة المكلَّف بربِّه، ولا دَخْل لها بعلاقة المكلَّف مع أبناء جنسه، والأمر الآخر أنّ الفقه يهتمّ بالشأن الفرديّ، ولا دَخْل له بالشأن الاجتماعيّ (ما يسمّى بالفقه الاجتماعي)، فهنا تنبري فلسفة الفقه لتبيين هذه الأمور وغيرها بالتحليل والتأمُّل والنَّقْد؛ لتبيِّن هذه الأرضيات الهشّة للفقيه؛ ليعمل على جعلها صلبةً. فإنّ رؤية الفيلسوف هي البحث والتحليل لكلّ عنصرٍ من عناصر الاستنباط الفقهي من حيث المنهج، فهل هي إدراكات عقلية، كمقدّمة الواجب وامتناع اجتماع الأمر والنهي؟ وأيضاً في مصادره، هل هي مصادر عُرْفية أو عرفانية أو فلسفية أو تاريخية؟ وكذا النتائج والمخرجات من عملية الاستنباط التي أجراها. وكلّ هذه العملية التي يمارسها الفيلسوف في متابعة عملية الاستنباط من قِبَل الفقيه؛ ليرفع جميع الإشكالات ويسدّ جميع الثغرات التي تؤخذ على الفقه كعلمٍ، والفقيه كعالمٍ، بالبحث والتحليل والتأمُّل والنَّقْد. وبهذا يبيِّن للفقيه نقاط القوّة والضعف بعد التحليل والتقييم. وكذا تقف فلسفة الفقه على تأثُّر الفقيه بسائر العلوم الأخرى، وتأثير نفس هذه العلوم في الفقه نفسه؛ لتقوم بتحليل ذلك من خلال نظمها وتنقيتها، وكذا دراسة لغة الفقيه المستعملة في الفقه، أهي لغة واجباتٍ أو حقوقٍ؟ وما هي مَدَيات لغة الفقيه، وارتباطها بأخلاقيّات الفقه؟ وما هو مقدار انسجامها معه؟ وهل لغة الفقه لغة رموز وإشارات أم هي لغة عُرْفية أم غير ذلك؟ وهل المسائل المنتجة والمتولّدة من قِبَل الفقيه هي مسائل معرفية موضوعية أم هي مسائل تعبِّر عن البُعْد المعرفي والنفسي والثقافي للفقيه؟ فالرؤية التي يحملها فيلسوف الفقه وهمُّه الجوهري العمل في مجال الفقه كعلمٍ، والفقيه كعالمٍ؛ ففي الأوّل الأهداف، والحدود، والمعالم، والعلاقات بين الفقه والزمان والمكان ومصادر الفقه، والعلاقات بينه وبين العلوم الأخرى، والمناهج المستخدمة في تفسير النصوص، وفي التحقيق التاريخي للفقه؛ وأمّا الثاني فهو في كيفيّة عمل الفقيه، والعوامل المؤثِّرة في استنباطه، ومعرفة عملية اجتهاد الفقيه، والعوامل المؤدِّية إلى اختلاف الفقهاء. ويؤيِّد

هذا ما تكلّم به السيّد الشهيد الصدر الأوّل في مجلّة الأضواء النجفية بقوله: «إنّ العامل الذاتي في الاجتهاد أنّه قد يكون عاملاً مؤثّراً يجرّ الفقيه في مجال استنباطه إلى مكانه الخطأ، عبّر عنه بعاملين مهمّين: **الأوّل**: عامل الهدف، بمعنى الأثر الذي نتوخّاه من عملية الاجتهاد في واقع الحياة؛ **والثاني**: عامل الفنّ، أي درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال، التي تختلف في مراحل الاستنباط، وتَبَعاً لتطوُّر الفكر العملي.

فهنا تتَّضح جليّاً رؤية فلسفة الفقه ودَوْرها في تبيين الأمر وإيضاحه للفقيه المستنبط في قراءته للنصوص (الكتاب والسُّنَّة)، بأن يقرأها من جوانب وزوايا متعدّدة، هذا بوصفه فقيهاً مستنبطاً؛ وأمّا بوصفه ناقداً للعملية برمّتها فإنّه يقرؤها من جنبةٍ وزاويةٍ خارجية فوقية. وكذا تحدّد المباني والمعايير التي يرتكز عليها الفقيه؛ لأنّ المباني التي بين أيدينا، من مطبوعٍ ومدروس، لا تبيِّن لنا كيفية استناد الفقيه في فتواه، أهي ناظرة إلى المستقبل أم هي ناظرةٌ إلى مجتمع بعينه أو إلى جميع المجتمعات مع اختلاف الطبائع والأعراف؟ وهل الفكر الحداثوي أقحم في مقدّماته أو استند في استنباطه لنظرية علمية...؟.

وبالتالي ففلسفة الفقه جاءت لتبيين ماهية الفقه، من خلال تحليله من حيث الركائز والمباني، والتأمُّل فيه، وتقييمه من زاوية نَقْده البنّاء؛ ليصبح واضحاً من حيث المكوّنات والمنطلقات، والقدرة على إدارة الحياة بجميع مجالاتها بشكلٍ تامّ.

وهي بهذا خرجَتْ عن حيِّز مَنْ قال: إنّها هي نظرية المقاصد؛ لأنّ مجالَ المقاصدي دراسةُ أهداف التشريع وفقاً للعملية الاجتهادية في الشريعة نفسها، بينما دائرةُ فيلسوف الفقه الأهدافُ، وعلاقتها بالفقه نفسه؛ لأنّ الفقه جهدٌ بشريّ لا بُدَّ له من غاياتٍ وأهداف، فالحريّ هنا هو النظر إليها وإلى ما تؤول إليه؛ فإنّ فلسفة الفقه تتجشّم عناء التصدّي للإجابة عن الأسئلة الكلّية والعامّة المثارة حول أُسُس الفقه من كلّ ما ذكر.

فكلُّ الأمور التي تصدّى لها فيلسوف الفقه في دائرة عمله موجودة، ولها شواهد كثيرة. فعندما نتصفَّح الآثار العلمية الخاصّة بهذه الدائرة تنبئ عن كلّ الهواجس والمؤاخذات التي تَرِدُ من قِبَل المتنوِّرين والمفكِّرين الجُدُد. فعلى سبيل المثال في توضيح

أحد ميادين فلسفة الفقه: في البناء التصوّري للغزالي حول النصّ بطرفَيْه (الكتاب والسُّنَّة) من أهداف وغايات فإنّها تنطلق من أساسين: **أوّلهما**: هو كونه أشعريّاً كلاميّاً؛ **والثاني**: كونه صوفيّاً غنوصيّاً، وهذا التصوّر الأشعري ينطلق من أنّ النصّ (القرآن الكريم) صفةٌ من صفات الذات الإلهية، وأنّ الصوفي متَّجهٌ إلى حَصْر غاية الوجود الإنساني على الأرض في تحقيق الفوز والفلاح في الآخرة، وأنّ هذه الغاية يمكن الوصول إليها وتحقيقها عبر تحقُّق الوجود الإنساني الأمثل في الواقع والمجتمع، أمّا الغزالي فلا يرى تحقيقها إلاّ عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله وترك ما سواه.

ومن هاتين الجنبتين للغزالي يتّضح مشروعه الفكري الذي قدّمه من خلال كتبه وتعاليمه للمسلمين؛ لهذا إذا أرَدْنا أن نفهم تصوّرات الغزالي للنصّ من حيث الأهداف والغايات فلا بُدَّ من فَهْم طبيعة مشروعه الفكريّ حَسْب ظروف عصره وواقعه.

الأمر الجدير بالذكر أنّ الغزالي يضع الفقه في إطار علوم الدنيا، بوصفه العلم الذي يؤدّي إلى تعريف عمارة منازل الدنيا، إذن هو علم يرجع إلى علوم الدنيا؛ إذ إنّه يحدّد للإنسان المسلم طرق السلوك الفردي والاجتماعي في هذه الدنيا؛ كونها منفذ الآخرة، هذا من جانبٍ؛ ومن جانبٍ آخر يقول الغزالي: إنّ كتاب «إحياء علوم الدين»، بحَسَب الظاهر والشكل، من حيث التقسيم والتبويب، هو كتاب فقه، وأمّا بحَسَب المضمون فهو كتاب فقه طريق الآخرة. والمفهوم من هذا الكلام أنّ التشابه بين علم الدنيا وعلم طريق الآخرة يكون بالشكل فقط، دون المضمون، فهو يكون ـ أي علم الفقه الدنيوي ـ معبراً إلى الآخرة، وبهذا يكون ممهّداً لعلم السلوك إلى الله. إذن يقع في رتبةٍ أدنى حَسْب تصنيف الغزالي. وبهذا يتَّضح أنّ الفكر الغزالي الصوفي قد جعل طريقين أو قانونين: **أحدهما**: القانون الذي يعمل الفقهاء على استنباطه (بالمباشرة ـ أو بالقياس ـ الاجتهاد) لإخراج الحكم الشرعي؛ **والقانون الثاني أو الطريق الآخر** فهو خاصّ بتحديد الضوابط والشروط للسلوك الباطني، وهو يستخرج إمّا بالتأويل من النصّ، وهذا خاصٌّ بأهل الباطن، وبالتالي فإنّ ثنائية الدنيا والآخرة تحدّد لعلم الفقه وظيفته في إطار الحياة الدنيا.

والشاهدُ الآخر على ما يرومه صاحب فلسفة الفقه، ويتطلَّع إلى معالجته

وتقويمه، هو ما تطرَّق إليه الشهيد مطهَّري، حين ميَّز بين نوعين من الفقهاء، وقال: «إنّ التفريق بين الفقيه الذي يعيش في غرفته وذاك الذي يعيش في واقع الحياة ومتغيّراتها، ويعتبر أنّ المناخ والرؤية التي تحيط بالفقيه لها الأثر الواضح في وَعْيه واستيعابه لمسائل الحياة، وكيفية انعكاس ذلك على استنباطاته. فالذي يعيش مثلاً في قم؛ لقلّة مياهها، ليس كالذي يعيش في طهران، التي فيها الماء متوفِّر؛ فالأوّل يفكِّر في كيفية تطهير ماء البئر؛ لاستخدامه في الشرب؛ والآخر يفكِّر مثلاً في استثمار وفرة المياه. ونفس الكلام يجري في قضيّة العربي والأعجمي. وكذا في القروي والمدني»[٢٣].

ففلسفة الفقه تدرس الفقه كظاهرة معرفية ليس بكونه منها، وبهذا تكسب قيمتها التي تعلو بها على علم الفقه؛ كونها تعمل بالتحليل والبحث والتأمُّل والتقييم والنَّقْد؛ لتخرج بعلمٍ أعلائيّ؛ لتجعله بيد الفقيه المستنبط؛ ليعرف مكامن القوّة والضعف في عمله كفقيهٍ، ومعرفة ذاته من حيث العوامل النفسية التي أحاطَتْ عمله، والثقافة التي يحملها، والبيئة التي نشأ فيها. فالأمثلة المتقدِّمة شواهد على العملية التي ناتجها هو سدّ الثغرات التي يدخل منها المستشكلون من المتنوِّرين والمفكِّرين. وهذا ما يبيِّن أنّ فلسفة الفقه لا تعالج ظاهرةً واقعيةً خارجةً، وإنّما تعالج العلم نفسه الذي تنتمي إليه، فهي تدخل في حيِّز الإضافة، لا في حيِّزٍ يجعلها تعالج أمراً عامّاً، كالفلسفة العقلية العامّة. والأمر الآخر الجدير بالذكر هنا هو أنّ منهج وعمل فلسفة الفقه ليس هو التوصيف وكفى، وإنّما عملها، زيادةً على التوصيف، التحليل والتقييم والنَّقْد من حيث المنهج والمعايير المتَّبعة في استخراج الأحكام، وبالتالي هي جامعة للبُعْدَيْن: الوصفي؛ والتحليلي، لكلّ عمل الفقيه، والفقه الذي اصطلح عليه الشيخ الأستاذ طلال الحسن في بحثه حول هذا الأمر بمصطلح الفقاهة الجامع للمحورين. إذن لا معنى لعزل عمل الفقيه كمُفْتٍ ومستنبط؛ لأنّ فلسفة الفقه تدرس جميع ما يقوم به الفقيه من جهد، شرحاً واستدلالاً، وصياغةً قانونية، كما في الرسائل العملية، وإنْ تعددت الميادين. وهذا ما يَردّ ما ذهب إليه الشيخ مبلِّغي في فصل عمل فلسفة الفقه عن ميدان الإفتاء الذي مارسه الفقيه كجهدٍ[٢٤]. وهذا ما جعلنا نختار التعريف الجامع لفلسفة الفقه، وأيضاً تجلية الرؤية هنا من حيث الرصد والإبراز لهذا العلم؛ ليخرج

عمليّة الفقيه بتمامها بعيدةً عن الإيرادات عليها. وبالتالي يصبح عندها الفقيه خاليَ الوفاض من جميع ما يؤدلج فكره؛ ليكون في حلٍّ منها في ممارسته لعملية الاستنباط، وهو في كامل اختياره وحرِّيته، وهذا بحدّ ذاته يُعَدّ وَعْياً عقلانيّاً للفقيه؛ نتيجة ما قدَّمته فلسفية الفقه له. وبالتالي هذا هو جوهر رؤية الفلسفة للفقه في جعل مكانة للفقه في المستقبل تليق به كعلمٍ مؤسّس لرؤية وأهداف شاملة للفرد والمجتمع؛ ليكون متميِّزاً عن باقي العلوم، خالياً من الثغرات التي تثير حوله الإشكالات والاستفهامات. إذن رؤية فلسفة الفقه تقدِّم وصفاً وتحليلاً وتقييماً ونَقْداً للفقاهة؛ لتكون بشكلٍ مقنع لنفس العاملين في هذا الميدان في المستقبل. ففلسفة الفقه تساعدهم على الاستعداد لتطبيق ما أنجزَتْه فلسفة الفقه للفقاهة بالطريقة الصحيحة، وإنْ كان يمكن الوصول إليها بعد مرور مدّةٍ من الزمن، وإنْ كانت طويلةً. فمن الضروري شرح رؤية فلسفة الفقه وتفسيرها للعاملين في ميدان الفقاهة بأسلوبٍ واضح ومقنعٍ، مع بيانٍ لمعالمه وأهدافه وحدوده وغايته. فعندما يعرف الفقيه بأنّ فلسفة الفقه تزوِّده بالمخرجات الواجب تحقيقها، كالمعايير الخاصّة لقياس الأداء ومراقبة الأعمال في هذا المجال والمضمار، وأيضاً إيضاح الأُسُس القانونية لوجود علمٍ كهذا، فخُذْ، على سبيل المثال، العالمَ السنّي المعروف أبا حامد الغزالي، الذي تكلّمنا عنه قبل برهةٍ، والذي جعل من الفقه علماً دنيويّاً، وهو تقبله بهذه الحدود أي الحدود الدنيا؛ لأنّ الدنيا هي مجرّد معبرٍ طارئ للآخرة، وهو بهذا يصبح وَسَطاً بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة، وبالتالي يكفي اللازم منه لتحقيق الغاية من وجود الإنسان، كما ذهب إليه الغزالي. وهذا ما يجلي كُنْه الهجوم الذي قام به الغزالي على فقهاء عصره؛ بسبب تجاوزهم مقدار الضرورة من العلم؛ لأنّهم دخلوا في الفروع والتشعُّبات، وحَسْب كلامه: طلباً للوجاهة عند الحكّام والسلاطين، فتحوَّل العلم بذلك عن غايته وهدفه طلباً للدنيا وزخارفها[٢٥]؛ لهذا دخل في ضيقٍ من انتشار هذا العلم؛ بسبب اهتمام العلماء به من حيث التوسعة في أصوله وفروعه، في حين أنّه يرى قليله يكفي ما دامت الغاية متحقّقةً منه في حفظ النفس والنسل. وبالتالي يأخذ الغزالي على الفقهاء التوسعة غير الضرورية في الفقه. والواضح من موقف الغزالي أنّه ينكر على الفقهاء عملهم للغاية التي يؤمن بها، وهي حفظ النسل والنفس، فنحن نسأل هنا: لماذا هذه الإدانة للفقهاء

مع أنّها تطاله وإدانةٌ له؟! في مقام الجواب يمكن أن يُقال إنّ هذه إدانةٌ لمرحلةٍ قبلية، أي قبل الأزمة في حياة الغزالي، الذي وعاها، وأسهم العلماء في تعقيدها، لا من جانب إعمال دَوْرهم في مواجهة الانحراف والتصدّي له، وإنّما المساهمة في تبريره، بل مساندته، وبالتالي يدين عصره الذي اختلط الحكّام بالسلاطين، وركنوا إلى الدنيا، مع أنّ هذا الكلام يشمله، وليس في حِلٍّ منه، كما في كتابه «الردّ على الباطنية» الذي كتب أصلاً بأوامر سلطانيّة في الردّ على الشيعة في تفنيد آرائهم ومعتقداتهم[٢٦]. والطريف أنّ كلّ ما دان به الفقهاء الآخرين عمله هو وزيادة، كما في بعض كلماته؛ ومنها: «فكانت الحيرة تغيّر وجه المراد، وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد، حتّى خرجت الأوامر الشريفة المقدَّسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف الكتاب أعلاه». وعند ملاحظة كلمة «خادم» نرى أنّها إشارةٌ إلى نفسه، وأشار إلى الخليفة العبّاسي بصفات القداسة والنبوّة، فهو تسخيرٌ للعلم في خدمة السياسة والحاكم. وهنا يدخل الميدان صاحب فلسفة الفقه؛ ليقوم بالتحليل والتقييم والنَّقْد في معرفة مواقف هذا الفقيه في الاستنباط والإفتاء، أهي موضوعية أم تحيُّزية؛ نتيجةً لخلفيته الثقافية وميولاته النفسية والبيئة التي هو فيها...؟ والأمر الآخر للغزالي هو عندما عمل على تفنيد الفكر الشيعي في قضيّة الإمام الحجّة عجل الله فرجه، الذي استند إلى أُسُس عقلية، فهو قد تجاهل هذه الأُسُس التي ادَّعاها على الشيعة في إثبات إمامة الثاني عشر[٢٧]، كما يدّعي ذلك. ففي الباب التاسع من الكتاب نفسه، في إقامة البرهان الفقهي الشرعي على الإمام الحقّ في عصره، وهو الخليفة العبّاسي، الذي يعبّر عنه بـ «الإمام المستظهر بالله حرس الله ظلاله»، هو ألبس خليفته ما ألبسه الشيعة للإمام الحجّة عجل الله فرجه. ونحن هنا لا نطيل الكلام بالشاهد من الساحة الفقهية السنّية. وأمّا في جانب المدرسة الشيعية فالشواهد ليست قليلةً، لكنْ نكتفي بشاهدين، منها:

الأوّل: ما تشكّله الحوادث الاجتماعية من ظروف للإفتاء، فهاهنا يظهر الفقيه بمظهر الوطنية عندما يكون مثقلاً بهموم وطنه، ما يؤدّي به إلى قراءة النصّ من خلال تلك الهموم والهواجس التي أثقلَتْه. والشاكلة نفسها إذا ما كان الفقيه يعيش ظرفاً آخر، كالجهاد، فهو يرى النصوص متوجِّهةً إلى الجهاد. وهذا شاهدٌ على أنّ الضغط

النفسي والبيئي له تأثيرٌ على الموقف الفقهي للفقيه.

والشاهد الثاني في قضيّة وجوب الخمس، عندما يذهب فقيهٌ إلى عدم وجود دليلٍ على وجوب الخمس قبل الصادقَيْنعليهما السلام؛ ولهذا قال بأنّ الخمس ضريبةٌ شخصية وملك شخصيّ للإمام وأقربائه، ولم يكن مناسباً في العصر الذي ساد فيه الفقر والعوز أن يجبيها من الناس، على خلاف الزكاة. وأمّا الفقيه الآخر فيعدّ الخمس ضريبةَ دولةٍ؛ لسدّ قسطٍ من حاجاتها وميزانيتها، وأنّ الملكية ملكيّة منصبٍ، لا ملكية شخصٍ. وهنا يأتي دَوْر فلسفة الفقه؛ لتحلّل كلا الرأيين، مع أدلّتهما، دون أن تتدخّل في عملية الاستنباط لديهم، فتضع أمام الأوّل سلبياته وإيجابياته، وكذلك أمام الآخر.

والأمر الآخر: الشعائر وتأثيرها على موقف الفقيه في جميع المواقف المتنازعة والشديدة التي عاشها في بيئته، بحيث تؤدّي هذه الأجواء به إلى التوقُّف عن الإفتاء، أو الانجرار والتَّبَعيّة للتأثيرات المتقدِّمة.

والأمثلة كثيرةٌ في هذا المضمار، لكن نكتفي بهذه الشواهد؛ حتّى لا نخرج عن صلب البحث وهدفه. ومن هذه الأمور تتبلور رؤية فلسفة الفقه للنظر في مجال الفقاهة وإعادة بنائها، بل إبراز مجالات جديدة تواكب التحوُّلات الحياتية المتسارعة، والعمل على دفع الإشكالات التي تَرِدُ على هذه العملية باستمرارٍ، ممّا يجعل هذه العملية حيّةً في جميع التحوّلات والتغيّرات، دون أن تتأثَّر الفقاهة مع وجود فلسفتها.

الهَدَف من فلسفة الفقه

الهدف الجوهريّ ومركز عمليات فيلسوف الفقه هو الاجتهاد الذي هو حجر الزاوية في دائرة الفقاهة؛ لأنّها الحركة الفكرية لدى المجتهد لإعمالها في استنباط الأحكام الشرعية. ولهذه الحركة مجالاتها ومقارناتها والنتائج المتوخّاة من ذلك. وهذا البحث من خصوصيات فلسفة الفقه؛ لأنّ الفقهاء، وقبلهم الأصوليون، لم يبحثوا هذه العملية بكونها حركةً فكريةً يقوم بها إنسانٌ، وفي نطاق المجتمع الخاصّ به بجميع ما تحتويه من ملازماتٍ ومقارناتٍ، فهنا يقوم فيلسوف الفقه بتحليل مسيرة المجتهد هذه وتفسيرها، أو العملية الاجتهاديّة ومَنْ يقيِّمها وينقدها؛ ليخرج هذه العملية بأقلّ

خسائر أو أخطاء؛ لأنّ عمله ليس بالهيّن، ليخرج بعمليّةٍ اجتهاديّة للمجتهد، خاليةٍ من الاختلال أو الالتباس أو الضعف؛ ليجعل مجالاً لحلول الأزمات أو التساؤلات أو الإشكالات عليها؛ وفي الوقت نفسه يوقف المجتهد على جميع الحيثيّات التي وقفَتْ خلف عملية اجتهاده واستنباطه للحكم الشرعي. وهنا يمكن لنا أن نتساءل: أهذا الحكم نفّذ نتيجة ما يحمله الفقيه من رؤيةٍ كونية أو نتيجة عُرْفٍ دينيّ أو أعراف وعادات اجتماعية وبيئية تقف خلفها؟ وهكذا دواليك.

وبالتالي يخرج لنا مجال علمي خالٍ من هذه الإيرادات والتساؤلات. وهذا هو الهمّ الأوّل والغاية الجوهريّة لفلسفة الفقه. وهذا ليس هو الهدف الوحيد لفيلسوف الفقه، بل إنّ كلّ علمٍ لا بُدَّ له من أهدافٍ يرومها ويعمل على إيجادها؛ لأنّه عندما نقول: إنّنا نفهم ظاهرةً ما فهذا يعني أنّنا نجد علاقةً تربط بينها وبين الظواهر الأخرى؛ وأمّا إذا لم نجِدْ هذه العلاقة فإنّها تبقى غامضةً وغير مفهومة أو معروفة. والأمر الآخر عندما نصف بتقريرنا للظواهر القابلة للملاحظة وبيان علاقة بعضها ببعض؛ إذ يقوم المختصّون في مجال علمٍ ما بجمع المعلومات باستخدام الطرق الفنِّية، كالملاحظة والتأمُّل والرصد، وهنا يأتي دَوْر تفسير هذه الظاهرة ،بعد فَهْمها ومعرفة كُنْهها؛ حتى يستطيع معرفة نفس الظاهرة وفَهْم غيرها من الظواهر، فعند ذلك يكوِّن فَهْماً دقيقاً للظاهرة، وبالتالي يكوِّن تفسيراً دقيقاً لها، وبعد ذلك يكون الحكم حولها دقيقاً، وهذا هو الهدف الصحيح للعلم، فيكون الهدف هو القدرة على التحكُّم بحدوث ظاهرةٍ ما.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الأهداف هي ثمرة أيّ علمٍ يسعى إلى تحقُّقها، فلا يوجد علمٌ بلا أهداف، وبالتالي هو نهايةٌ علميّة لبدايةٍ نظريّة؛ لتحقيق غايةٍ، أو الإنجاز المتحقِّق على أرض الواقع.

إذن فلسفة الفقه لا تخرج عن هذه الأُطُر؛ كونها علماً له هدفٌ، والذي نقصده هنا هو القصد والغرض المحدَّد الذي تقوم به هذه الفلسفة؛ للوصول بنشاطها إلى أهداف قابلة للقياس، وبالتالي يحصل التغيير المرغوب القيام به في المجال العلمي التي عملت به، سواءٌ كان التغيير قريباً أو بعيداً، المهمّ أن يقود إلى التطوّر في هذا العلم، مما يجعل الفضاء فسيحاً أمام الفقيه والفقه، بجعل أدواتٍ جديدةٍ بيده لم تكن داخلةً

في عملية الاستنباط؛ لأنّها لم تكن واردةً في حيِّز اهتماماته وأفكاره، فتصل الفقاهة (الفقه والفقيه) إلى المعرفة التامّة المحيطة بالإنسان، الشاملة لجميع التحوّلات الاجتماعية، وقوانينها العامّة. وهذه النظرة الشاملة ينبغي أن تبتني على جميع المعطيات العلمية والفلسفية المقامة حول الإنسان والمجتمع من جهةٍ؛ وجميع معطيات الوَحْي من جهةٍ أخرى، وبدون ذلك لا يكون الفقيه صاحب نظرةٍ شاملةٍ ومحكمةٍ، وبالتالي لا يصبح فقيهاً معاصراً.

ولو لم يكن إلاَّ هذا الهدف لكان كافياً. وكذا ترنو إلى بيان حقيقة علم الفقه، والكشف عن هويته التاريخية والاجتماعية، وبالتالي تبيِّن حقيقة صياغته بعد تفكيك نسيجه؛ ليتم تشخيص ما يندكّ في المعرفة الفقهية، وما تنصبغ به المعرفة من رؤيةٍ كونية أو ثقافية أو محيطيّة للفقيه؛ وأيضاً جعل أدواتٍ جديدة في متناول الفقيه لاستعمالها في مجال الاستنباط؛ والأمر المهمّ الآخر هو تقديمها حلولاً ورؤىً لإزاحة التساؤلات والمشكلات من طريق الفقه والفقيه، بإطار علمٍ يكون عَوْناً وسَنَداً لا غنى للفقيه عنه، وإلاَّ يبقى كما هو[٢٨]، أي كما كان، فهي لا تقف عند حقبةٍ زمنية محدّدة. ومن الأهداف التي سوف نسوقها هنا؛ ليكون القارئ مطَّلعاً على أهداف هذا المجال من المعرفة بشكلٍ جليّ ـ ونتمنّى أن نرفع ولو شيئاً يسيراً من الغموض الذي يلفّها ـ ما يلي:

إنّها تجعل الفقاهة محيطةً بالشريعة وما يُراد منها ومفرداتها ومميِّزاتها؛ إذ رُبَما لا يتبادر إلى ذهن الإنسان المسلم اليوم عندما يسمع بمصطلح الشريعة الإسلامية إلاّ مجموعةٌ خاصّة من مفردات هذا المصطلح، والحال أنّه يمثِّل منظومةً كاملةً وشاملةً لكلّ جوانب الحياة من جهةٍ؛ كما أنّها جامعةٌ لكلّ ما من شأنه تطبيق هذه المنظومة في الحياة العملية للإنسان، ولعلّ الذي نراه اليوم في الواقع المعيشي للمسلمين، من قصور في فَهْم واستيعاب مفهوم الشريعة الإسلامية، نابعٌ من انحصار الشريعة الإسلامية بذلك الجانب الضيِّق من الشعائر، وببعض الأحكام القانونية، التي لا تكاد تطبَّق في واقعنا الحاضر. فلكي يكون الفقيه شموليّاً لا بُدَّ من قيامه بإعادة صياغة المصطلح والمفهوم الشرعيّ، وإعادة أصالته ومداه الذي يستحقّه؛ من أجل أن يأخذ مكانه الطبيعي في صياغة التصوُّرات، وتشكيل مفردات الفَهْم النظري

والتطبيق العملي في حياتنا الإنسانية. وهذا كلُّه ما تعمله فلسفة الفقه للفقيه؛ ليكون الفقيه شموليّاً وعصريّاً، مواكباً للتطوُّر في الحياة الإنسانية، كفردٍ ومجتمعٍ.

فالمستفاد ممّا تقدَّم أنّ فلسفة الفقه عندما تجعل أدواتٍ جديدةً ومصادر لم تكن بيده، ولا كانت من اهتماماته أو أفكاره فيما كان، فإنّها تجعل من الفقاهة مدركةً لسعة الشريعة وشمولها لجميع وقائع الحياة؛ وأيضاً تجعل منها واقفةً ومطَّلعةً على المحطّات الثلاث التي لا بُدَّ للمستنبط الوقوف عليها؛ لتتولَّد منها أحكامٌ مراعية لهذه المحطّات، وهي: صفة الواقعية، والوَسَطية، والعقلانية، التي تتمتّع بها الشريعة الإسلامية. وبالتالي فإنّها لا تتأطَّر بزمانٍ ومكانٍ معيّنين، ولا تختصّ بصنفٍ من الناس، ولا بخصوص قومٍ أو جنسٍ، وبالتالي لا تكون مستوعبة لجوانب الحياة وحَسْب، بل تقدِّم حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تحيطها[٢٩].

ومن الأهداف المهمّة جعل الفقاهة واقفةً على مواكبة التطوُّرات الحياتية عن طريق ميزة الجمع بين الثبات والمرونة والجَنْبة التطوُّرية التي امتازَتْ بها، ممّا يدلّ على أنّ الأحكام الإسلامية، من مفاهيم وأنظمة وقوانين ومعتقدات، كلُّها تسير على أساس منطقٍ منسَّق وموحَّد، بشكلٍ جعل من بعضها أساساً وأداةً وقوّةً تساعد على تطبيق بعضها الآخر، وبالتالي تمهِّد لتنفيذه وإنجاح مهمّته، من غير أن يحصل بينهما نوعٌ من التناقض أو التعارض.

وكذا من أهدافها جعل الفقاهة واقفةً على المقصود من تَبَعيّة الشريعة الإسلامية للمصالح والمفاسد الواقعية، وإدراك أهمِّية هذه التَّبَعيّة التي تُعَدّ ميداناً من ميادين البحوث التي تبحثها فلسفة الفقه[٣٠]. والمقصود من هذه التَّبَعيّة هو أنّ الأحكام الإلهية جميعها تابعةٌ لمصالح ومفاسد موجودة مسبقاً في متعلَّقاتها، وإنْ كان من الممكن أن لا تكون تلك المصالح والمفاسد قابلةً للكَشْف والفَهْم من قِبَل الإنسان نفسه.

وأيضاً جعل الفقيه واقفاً ومدركاً لقيمة حيثية التعامل مع الأشياء حين التقنين (الموضوعية)، وقيمتها التشريعية العالية، ونعني بها أن تتركَّز الموضوعية في نزاهة الفقاهة من اندساس المصالح الذاتية والعوامل اللاشعورية، التي تساهم ـ بوَعْيٍ أو بدون وَعْيٍ من الفقيه ـ في أحكامه، وقوانينه التي يفتي بها.

وأيضاً ما تقوم به فلسفة الفقه تبيين حدود الفقه والدائرة التي يعمل فيها؛ لأنّ هذا الأمر من بحوثها التي اختلفَتْ فيه الآراء، فمثلاً: ذهب الفارابي في تبويب العلوم إلى جعل العلم المدني قسيماً للفقه، وعَدَّ موضوع العلم المدني هو السياسة وكيفية إدارة المجتمع[٣١].

وأيضاً من أهدافه هو أنّ فيلسوف الفقه يقوم بإثبات كثيرٍ من مسائل الفقه؛ على اعتبار أنّ في علم الفقه كثيراً من المسائل والقضايا يستعملها بلا دليل عليها، إلاّ الافتراض بصحّتها؛ كونها ليست من مسائله، وهي ما تسمّى بالقبليات والفرضيات، وبتعبير القدماء: المبادئ التصديقية، أي يعتقد بصدقها من دون قيام دليلٍ عليها، وهذه المفروضات يمكن أن تكون شعوريّةً أو لا شعوريّة، وقد تكون صريحةً أو مضمرةً، فالفقيه عند استنباط الحكم الشرعي من فعل المعصومين وتقريرهم يستند على مفروضاتٍ، فهذه الأمور تقوم فلسفة الفقه لتبيِّن للفقيه صحّتها أو سقمها، وبالتالي تزداد أهمِّية العمل من خلال الفرضيات في دفع الفقيه إلى الاعتقاد بأنّ مراجعة الكتاب والسُّنَّة توفِّر لنا أحكاماً وواجباتٍ خالدةً وثابتةً.

والأمر الآخر الذي تهدف إليه تبيين مكانة الفقاهة بين العلوم الأخرى من جهةٍ؛ وتوضيح العلاقة بينهما من جهةٍ أخرى. فإنّ فيلسوف الفقه عندما يأخذ على عاتقه الخَوْض في الفضاء الأوّل فإنّه يجد اتّجاهين في إعطاء الجانب الإيجابيّ المكانة، والآخر هو إبراز الجانب السلبيّ للمكانة، فقبل إبراز جنبة السلب أو الإيجاب لا بُدَّ من تفسير هذين الاتّجاهين وتحليلهما؛ للخروج برأيٍ جامع لهما. فمثلاً: يقول العلاّمة الحلّي في كتابه «تذكرة الفقهاء»: «أمّا بعد، فإنّ الفقهاء هم عمدة الدين، ونقلة شرع رسول ربّ العالمين، وحفظة فتاوى الأئمّة المهديّين (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، وهم ورثة الأنبياء، والذين يفضل مدادهم على دماء الشهداء، وقد جعل رسول اللّهﷺ النظر إليهم عبادة، والمجالسة لهم سعادةً، واقتفاء أثرهم سيادةً»[٣٢].

وفي هذا الصدد قال الفاضل المقداد: «وبعد، فإنّ الفقه لا يخفى بلوغه الغاية شرفاً وفضلاً، ولا يخفى احتياج الكلّ إليه، وكفى بذلك نبلاً»[٣٣].

هذا من جانبٍ؛ وأمّا جانب الانتقاد فتوجد فيه أقول وآراء، لكنْ نكتفي هنا بعلمين من مدرستين مختلفتين، هما: الغزالي؛ وصدر المتألّهين؛ إذ ذهب الغزالي إلى أنّ

شيوع هذا العلم وانتشاره واهتمام العلماء به بالتوسعة في أصوله وفروعه غير صحيحٍ، بل كان القليل منه يكفي لتحقيق الهدف منه، وهو حفظ النفس والنسل لا غير؛ لهذا أخذ بالتقريع والتجاوز على فقهاء عصره؛ بسبب تجاوزهم حدّ الضرورة بالفقه، على حَسَب تعبيره، ولم يكتَفِ بهذا فحَسْب، بل ذهب إلى اتّهامهم في توسعتهم بالفقه من حيث الفروع والتشعُّبات بكونهم طالبين للوجاهة عند الحكّام والسلاطين، وبالتالي حوَّلوا بوصلة الفقه من تحقيق الفلاح الأخروي إلى طلب للدنيا وزخارفها[٣٤].

وأمّا صدر المتألّهين فكلامه قريبٌ من معنى ما ذهب إليه الغزالي هنا، وكما ذَكَرْنا سالفاً، في كونهم ادَّعوا أنّ هذا العلم علم الدين، وعلم كتاب الله وسُنَّته، وتركوا علم طريق الآخرة، وبالتالي رفضوا بالكلّية طريق الفقه والمعرفة عن الله بإدراك عظمته وجلالته وتوحيده وتقديسه، وأنّ منه البدء والإنشاء، وإليه العود والرجعى[٣٥]، فهنا تأتي فلسفة الفقه؛ لتحلّل هذا الاختلاف ومنشأه؛ للخروج بنتيجةٍ علمية ينتج من خلالها معرفة دائرة نفوذ الفقه، وأيضاً معرفة كيفيّة فَهْم النصوص، وبالتالي معرفة الاجتهاد.

وأمّا الهدف الآخر فهو معرفة العلاقة القائمة بين الفقه والعلوم الأخرى، وتوضيحها من حيث وجودها أو عدمها. لهذا نقول: يمكن أن نفهم العلاقة من جهتين: إيجابية؛ وسلبية. فالإيجابية نقتنصها من نفس أجوبة الفقهاء أنفسهم حول دخول كثيرٍ من العلوم في عملية الاستنباط التي يستخدمها الفقيه. فمثلاً: يذكر الشهيد الأوّل في أحد كتبه ثلاثة عشر شرطاً للفقيه، كإحاطته باللغة، والنحو، والصرف، وكيفية الاستدلال والاطّلاع على مفاهيم الألفاظ[٣٦]. وهذا ما نراه أيضاً في كلام السيّد الخميني في بيانه للعلاقة المتقدِّمة، بأنّ الفقيه يحتاج إلى إحاطة بعلوم العربية، والمنطق، والمحاورات العرفية، والمعرفة العرفية للموضوعات، ويعدّها من الأمور اللازمة للفقيه[٣٧]. فالنتيجة من ذلك أنّ الفقيه ذو صلة بهذه العلوم، وإلاَّ لماذا يجب على الفقيه أن يهتمّ بها ويتعلّمها؟! فالاستفادة من هذه العلوم في عملية الاستنباط ليست بنحوٍ مباشر، بل هي نقلها وجعلها مقدّمةً في عملية الاستنباط، بلا إقامة البرهان والدليل على صحّتها. فإذا قام الفقيه بمثل هذا الأمر، وجعلها مقدّمةً في عمله قبل إثباتها بالطريقة الفقهية الخاصّة، فإنّه بذلك خرج حقيقةً عن الممارسة الفقهية

كفقيهٍ، ولا يُعَدّ مثل هذا عملاً فقهيّاً، ولن تكون النتيجة نتيجةً فقهيةً، وبهذا لا تصحّ الاستفادة منها في الفقه؛ لأنّ المحذور يكمن عندما يتمّ إدخال أمرٍ في الفقه قبل أن يتمّ إثباته أو الاستدلال عليه، ومن ثمّ التعامل معه كبقيّة القضايا الفقهية. ففلسفة الفقه توضِّح أبعاد العلاقة وكيفية الاستفادة منها بأدواتها وآليّاتها الخاصّة. وهذا هدفٌ مهمّ تضطلع به فلسفة الفقه؛ لأنّها تخطو بقدم العقل، وتثبِّت مسائلها وعملها به؛ لأنّها تستخدم لغةً فنّيةً واصطلاحاتٍ خاصّةً، أي تستفيد من إعمال العقل؛ لتقوم بتحليل كلّ مسألةٍ جديدة وفقاً لهذه اللغة. وكذلك يجري الأمر هنا في كُنْه العلاقة بين الفقه والزمان، وذلك بتحريرها وتوضيحها والوقوف عليها وعلى أبعادها؛ لأنّ موقع اهتمام الفقيه والفقاهة بشكلها العامّ والإنسان وشؤونه الحياتية، وهذه الحياة لها بُعْد التبدّل والتغيّر المرتبط بالإنسان، هذا من جانب تقلّبات الحياة؛ وأمّا من جانب القوانين الدينية فإنّ جوهرها سِمَته الثبات، لا التغيُّر، فهنا يأتي دَوْر فيلسوف الفقه؛ ليحلّ هذه المشكلة من خلال بيان العلاقة بين الفقه والزمان، من حيث دراستها من حيث الأُسُس والآليات، والإشكالات التي توجِّهه لها، وليس هذا فحَسْب، بل يحتاج فيلسوف الفقه إلى دراسة مجالاتٍ أخرى، كشمول الشريعة وخلودها، وصلاحيات الحكومة في التشريع والأحكام الثانوية، والأمور الإمضائية والأوامر الإرشادية والمولوية وغيرها، كلّ هذه الأمور يبحثها حتّى يبيِّن مَدَيات هذه العلاقة وأبعادها.

الأمر الآخر هو توضيح المنهج المتَّبَع لدى الفقيه، وتبيينه في عملية الاستنباط من حيث السعة والضيق، أو دخول فردٍ أو إخراجه من داخل المنهج المتَّبع في تبيين دخالته في العملية أو عدم دخالته، أو جدوائيته أو عدمها.

والأمثلة كثيرةٌ في هذا المضمار. فإنّ دراسة المنهج المتَّبع في تفسير النصّ إنْ كان بذهنيّة عارفٍ أو فيلسوفٍ أو أصوليّ أو أخباريّ، ونَقْدها، ودراسة النظريات الجديدة لعلماء الغرب في هذا المجال، واختيار المنهج المناسب أو المسلك الصحيح، فكلُّ ذلك راجعٌ إلى فيلسوف الفقه. وهذا العمل خطوةٌ أسبق من علم الأصول، الذي يقدِّم آليات تنفيذها أو استخدامها؛ لأنّ هذا من عمله، وليس مجال فلسفة الفقه[٣٨]. وأمّا الفقه فقد تقدَّم أنّه يستعين بعلوم مختلفة، وبالتالي فهو يحتاج إلى مناهج أخرى تعينه في عملية الاستنباط، مع أنّ منهجه الأساس مرتبطٌ بالآيات والروايات، فكان

اللازم عليه استخدام المنهج النقليّ، وهذا يلزم تحقيقه في الروايات، وعندما تصل النوبة إلى التفسير والاستنباط من النصوص يحتاج هنا إلى اللغة وتوابعها، ومن ارتباط البحوث الفقهية بالقواعد العُرْفية والاجتماعية يحتاج إلى الخبرة اللازمة وكيفية إعمالها، وعند اعتماده على العقل؛ كونه أحد مصادر التشريع، يحتاج إلى المنهج العقلي، وهكذا. فالفقيه عند إعمال هذه المناهج في دوائرها الفقهية بخطأ في التطبيق يؤدّي إلى أخطاء جسيمة وكبيرة. فمثلاً: الفقهاء الذين يعملون المنهج العقلي في المعاملات يختلفون كثيراً عن الفقهاء الذين يعملون المنهج العُرْفي الصحيح في هذه البحوث. وهذا ما نشاهده جليّاً في الشروح على الكتب الفقهية من قِبَل الفقهاء الذين يختلفون باختلاف المتبنّيات الفكرية؛ فإنْ كان منهج الفقيه فلسفيّاً فإنّه ينعكس في شرحه للكتاب؛ وإنْ كانت المتبنّيات الفكرية عُرْفيةً فإنّها تنعكس في شرحه للكتاب نفسه. فالكتاب واحدٌ، والشرح متعدِّدٌ بتعدّد الرؤى الفكرية[٣٩]. إذن الاختلاف اختلاف رؤىً ومبانٍ؛ والشاهد ما تقدَّم أعلاه. فالمتحصِّل أنّ للفقاهة ميادين تخوض فيها، ونتيجة لذلك تتعدَّد المناهج التي يعضدها الفقيه في المجال الاجتهادي. فالمهمّة التي يقوم بها فيلسوف الفقه هنا مهمّةٌ خطيرة وجسيمة، من دراستها، وتحديد هويّتها، ومدى الاحتياج إليها، وإدخالها أو إخراجها، وإضافتها، كلّ هذا ميدانه ووظيفته. هذا بالنسبة إلى المنهج المتَّبَع في دائرة الفقاهة. وأمّا بالنسبة إلى المصادر المتّبعة أو الموظّفة في العملية الاجتهادية لاستنباط الأحكام الشرعية فالكلام الذي جرى هناك يجري نفسه هنا. وينبغي أن نبيِّن للقارئ الكريم أمراً مهمّاً، وهو وجود رأيٍ يقول: إنّ علم الأصول يحمل في طيّاته الكثير من الدراسات والتحقيقات لمصادر الفقه؛ لتكون بين أيدي الفقيه، ورأيٍ آخر يذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول نفسه هو الأدلّة الأربعة، أو الأدلّة بما هي هي[٤٠].

فالنتيجة أنّ التحقيق في مصادر الفقه ليس من وظيفة فلسفة الفقه. وهذا ليس كما يطرح؛ لأنّ فلسفة الفقه لا دَخْل لها بعمل الفقيه، فضلاً عن عمل الأصولي. فالميدان الذي يعمل فيه الأصول لا دَخْل لفيلسوف الفقه به، مع تنزُّلنا في ذلك؛ نتيجة قبول علم الأصول للأصول الموضوعة فيه، فإنّه هنا سيبحث في المصادر نتيجة المتَّسع المتأتّي من تلك الأصول. وكذلك لاختلاف الآراء فيها تأثير في عملية الاستنباط،

فمثلاً: من أيّ طائفةٍ من الآيات يتمّ استخراج الأحكام؟ أو هل يمكن إخراج الأحكام من القصص القرآنية[٤١]؟

والأمر نفسه يجري في السنّة الشريفة.

وكذا بالنسبة إلى العقل الذي يُعَدّ أحد مصادر التشريع، من حيث حدود تدخُّله، وما هي النتائج المترتِّبة على تدخّله؟

هذا مع تنزُّلنا؛ وأمّا إذا تتبَّعْنا معهم فإنّنا سنجد في التعاريف التي سيقت لعلم الأصول خروج الكثير من المسائل، ولو لم نخَفْ أن نخالف عهدنا للقارئ بعدم الخروج من جَوْهر الدراسة، أو الخروج عن الهدف والغاية لهذه الدراسة، لكنّا نقلنا جميع التعاريف، لكنْ نترك المجال للقارئ بالرجوع إلى المصادر؛ ليرى ما ذهبنا إليه، بأنّ الكثير من المباحث ستخرج من علم الأصول ودائرته، مثل: مباحث الألفاظ جملةً وتفصيلاً، وهي التي لها الحظّ الأوفر من مباحث علم الأصول؛ وكذا قسم من مباحث العقل، ولا سيّما المستقلّات العقلية، وهذا ما رأيناه عند بعض الأصوليين في عدم تناول مباحث الألفاظ[٤٢]؛ وأيضاً العقل، فإنّ كلمات الأصوليين فيه مختلفة، وفي بعضها خلطٌ بين أنّه مصدرٌ للحجِّية أو الوظيفة[٤٣].

فالمحصَّل من ذلك: حتّى لو قلنا: إن بعض المصادر تحرّر في الأصول، فهذا لا يخرج فلسفة الفقه من وظيفتها وعملها، فتبقى المباني الكلامية للفقه، فإنّها تبحث فيها؛ لأنّ دائرتها خارجةٌ عن علم الأصول من حيث المسائل، ولم نلحظ أصوليّاً تعرَّض لهذه المسائل في أصوله أو موضوعات الأصول بشكلٍ عامّ.

إذن فلسفة الفقه تقدِّم منظومةً معرفيةً كاملةً وجامعةً للفقيه والفقاهة بشكلٍ عامّ، من زاوية أعلائية، من خلال طبيعته الاكتشافية؛ لأنّ عمود هذا العلم هو اكتشاف المجهول ونقله إلى فضاء المعلوم، فكلّنا أملٌ بأن يصبح عندنا في قابل الأيام علمٌ يكون خَيْر عَوْنٍ للمنظومة الفقهية، بل جَذْرها وأسّها الذي يرفع الكثير من الأزمات والإشكالات التي واجهت هذه المنظومة الكائنة، فإذا تمّ هذا العلم ونضج جيّداً فإنّه يشكِّل طفرةً نوعيةً في مجال الفقاهة بشكلٍ عامّ، وفي عمل الفقيه بشكلٍ خاصّ. ونكتفي بهذا القدر من الأهداف المتحقِّقة من هذا العلم.

النتائج

١ـ إنّ فلسفة الفقه في انطلاقة مسيرتها الفكرية كانت نظرتها منصبّةً على حدود ما هو واقع، أي ما هو كائنٌ؛ لتجعله أكثر شموليةً وإحاطةً بجميع زوايا الحياة الإنسانية، وبالتالي يكون الفقيه شموليّاً ومعاصراً.

٢ـ إنّ طابعها طابع رفع الحُجُب التي صنعَتْها عوامل كثيرة عن الفقاهة، وبالتالي يرتفع الجهل المصطنع؛ ليكون معلوماً. ففلسفة الفقه كشفَتْ ذلك للفقيه، فهي إذن لم تخرج عن طابعها العلمي، ولم تتحوَّل بوصلتها عن هدفها في إيضاح متعلَّقها من زاوية كلّيته وشموليته بالآليّات التي تمّ إيضاحها في رواق البحث؛ حتّى لا يحصل إرباك واضطراب في متبنّياتها وأفكارها ومواقفها، التي أدَّتْ بالتالي إلى سوء ظنٍّ به، كعلمٍ جديد جاء ليرفع ما يرفع من تعثُّرات وهَفَوات في طريق الفقه والفقيه، أو اتّخاذ مواقف أكثر تشدُّداً مقابله من الفقهاء. وهذا ما تحدّثنا عنه في طيّات الدراسة.

٣ـ إنّ صميم ثورتها على القديم والتراث وما هو موجودٌ عائدٌ إلى تغيير ثقافة الفقيه التي ابتنَتْ على القديم بثقافة عصره؛ بسبب أنّ الفقيه ما يزال مشدوداً بثقافته ومتبنّياته إلى كتب الأقدمين، الذين لا يعرفون ما حصل بالعالم من تغيُّر وتطوُّر، فيبقون العقل المسلم على قلبٍ حسّاس، ولسانٍ معبِّر عن خوالج ذلك القلب.

٤ـ إنّ الفلسفة التي نعنيها هنا هي عبارةٌ عن زوايا عدّة من التأمُّلات النظرية والتحليلية والعقلانية والتقييمية والنَّقْدية، وليست معنيّةً بقضايا فارغة؛ لسؤالها عن أمور غيبية، وليس لها واقعٌ محسوس، بل جاءَتْ لمعرفة ماذا وراء ما يدركه الفقيه باستنباطه للأحكام الشرعية؟ لا لأنّ الرؤية تكون بالعين أو السمع بالأذن، فيعدّ هذا الملاذ الأخير في إثبات ما هو كائنٌ بحَسَب ما يتبنّاه أصحاب التجربة العلمية أو المنطق الوضعي.

٥ـ المنهج الذي سارَتْ عليه فلسفة الفقه هو ما أخذَتْه مركزاً لإنتاجها الفكريّ، وهو المنهج العقلي الذي خوطب به العقل الإنساني؛ باعتباره أداةَ التفكير العلميّ المنظَّم؛ لأنّه الوحيد الذي يمكن للمنهج العلمي أن يتَّخذه وسيلةً في تحقُّق أغراضه العلمية، والكشف عن الظواهر التي يريد تعليلها بظواهر أخرى.

٦ـ عملت على الرفع من شأن الفقاهة في عملها تجاه الإنسان، من صَوْن كرامته، ومعالجتها لجميع ما يحيط به من ملابسات وإشكالات وأزمات، وركّزت أفكارها على هذه الخصوصية، من توقير مكانة الإنسان، وتقديس كرامته، كما هو اليوم في الحياة الغربيّة، أي أن تظهر هذه الظاهرة بمظهرٍ جامعٍ مانعٍ كما أفرزَتْها.

٧ـ إنّ فلسفة الفقه؛ بوصفها علماً مستقلاً شأنه التأمّل والتفسير والتحليل والتقييم والنَّقْد، تنظر إلى مجال الفقاهة بشكله الجامع للمجتهد والاجتهاد من جهةٍ فوقانية؛ لتعمل عليه بأدواتها المذكورة، وموضوعها هو الفقه نفسه وكلّ ما يتعلّق به.

٨ـ محاربتها للنزعة اللاعقلية الشائعة في عملية الاستنباط آنذاك، التي هي قائمة كلّها على ما تأثَّر به الفقيه وآمن به من أبحاث علمية ونظريات في مجاله الكائن.

٩ـ إنّها علمٌ أعمّ من مجال مقاصد الشريعة، وإن عدّه بعضهم مساوياً لها؛ لكنْ نحن أشَرْنا في داخل البحث إلى أنّه يمكن إدراجها في دائرة علم الأصول، وليس فلسفة الفقه.

نعم، يمكن أن يقع كلاهما في دائرة الاستفادة في عملية الفقاهة، فإنّهما لم يخرجا جَذْريّاً عن البنية التحتية لعملية الاستنباط، لكنّ فلسفة الفقه تبقى ـ بما تحمله من مقوّمات فكرية رصينة ـ هي البوابة الأمينة للحفاظ على الفقاهة غضّةً طريّةً على مرّ العصور، على الرغم من دعوات الفقه والفقيه المستمرّة لإعمال العقل، إلاّ أنّه في المقابل يرى أنّ أصالة هذا الفضاء تكمن في روحانياتها، بما تشمله من قِيَم دينية وأخلاقية ومشاعر إنسانية.

١٠ـ إنّ نظرتها إلى التراث كانت من خلال رؤيةٍ عقلية متكاملة، تستلهم عناصر القوّة منه، ثمّ تنسجها في ثوبٍ جديد. ولقد رفضَتْ الرؤى التقليدية التي تنظر إلى التراث بكونه من المسلَّمات التي يجب أن نأخذ بها كما هي، دون أن تخضع للنَّقْد والتحليل والتقييم.

لهذا أصبح العقل الأداة الفعّالة لاستخراج الدلالات والمفاهيم التي يشملها النصّ الديني، والتي نادَتْ بضرورة أن يكون العقل (فلسفة الفقه) هو الأداة المستخدمة للكشف عن بواطن النصّ الدينيّ؛ لتأسيس رؤيةٍ مستقبلية تطوِّر من الواقع المعاش،

وهذا لا يعني أنّها عملية داخلية، وليس فوقية، أو أنّها تعمل عمل الفقيه في الاستنباط، لا أنّ القصد هنا هو أن تجعل نظرة الفقه أو الفقيه مختلفةً جَذْرِيّاً في إعمال أدواته واستنباطه للأحكام الشرعية.

١١ـ إنّ فلسفة الفقه تجعل الفقيه بشكلٍ خاصّ يوظّف النصّ الدينيّ توظيفاً مغايراً للأُطُر التقليدية السائدة، وأيضاً تقدِّم للفقيه رؤيةً عقليةً تقيِّم التواصل البنّاء بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية، وبالتالي تعمل على تطوير الواقع من خلال التطبيق الفعلي لمبادئ هذا الدين بالشكل الأمثل.

١٢ـ إنّ لهذا العلم جذوراً تاريخيةً موجودةً ومسجّلةً عند علمائنا القدامى، لكنْ ليس كما هو واضحٌ اليوم في المعالم والأدوات والحدود ودائرة العمل، بما أنّها تمتلك رؤية العالم الناقد الراصد بعمقٍ لقضايا ومشاكل مجتمعه، والبيئة التي كان يعيشها الفقيه والفقه (الفقاهة)، مع هذا تبقى أطروحةً جديدةً تحتاج إلى كثير من النَّقْد والإبرام والأخذ والردّ؛ ليصبح علماً قائماً بنفسه، مبتعداً عن التشكيك في أركانه ومعالمه.

التوصيات

١ـ حريٌّ بالمنصف والدارس والمتأمّل لواقعنا في الفضاء الفقهي أن يضع مكانةً مرموقةً لفلسفة الفقه؛ لما تقوم به من جهود مضنية في تصحيح المسار في مجال الفقاهة.

٢ـ الأجدر بالمراكز العلمية والبحثية تقدير الدَّوْر الذي تقوم به فلسفة الفقه وتثمينه، وأن لا يقلّ عمّا قامت به الفلسفة المضافة للعلوم التي اقترنَتْ بها قديماً وحديثاً.

٣ـ إنّ هذه الدراسة قد تناولَتْ جانباً مهمّاً من جوانبها الجوهرية من حيث الرؤية والأهداف المترتِّبة عليها؛ وأمّا الدراسات التي كتبت عن هذا العلم فلم تُحِطْ ـ باعتقادي القاصر ـ بكلّ جوانب أفكارها وأعمالها التي تقدِّمها بشكلٍ دقيق، ودليلنا الأخذ والردّ والتحليلات القريبة والبعيدة عمّا يدور في أفكار هذا العلم، بل بعض المفكِّرين قد نسبوه إلى علم الأصول أو مقاصد الشريعة، بل إنّ بعضهم انجرّ به الكلام إلى إلغائه من أصله.

٤ـ أن تُكثِّف الدراسات بطريقة موضوعية حول جدوائية الدراسات الحداثية في إيجاد حلول لبعض مشاكل التفكير العلمي حول الظاهرة الفقاهة.

٥ـ تسليط الضوء على حدود فلسفة الفقه ومَدَياتها التي دعا إليها مؤسِّسو هذا العلم، والمدافعون عنه، فلمعرفة حدودها دَوْرٌ أساس في علاج كثير من القضايا الدينية، وبالتالي تجنيب الدين كثيراً من المشاكل التي زجّ بها من دون أيّ عُذْرٍ.

٦ـ أن يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة الظاهرة التي دعا إليها، مع المحافظة على مسألة تعالي الفقه؛ لارتباطه بالدين، ما ينجرّ بالتالي للوَحْي، وعدم السماح للدراسات الحداثية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوالُ تعالي هذا العلم وارتباطه بالدين زوالٌ للقضيّة الدينية برمّتها.

٧ـ عدم التسرُّع في استخدام المناهج المستوردة من أُفُق ثقافات أخرى، لم تولد من رحم الدراسات الإسلامية المتَّزنة والأصيلة، فكثيراً ما تؤدّي مثل هذه المناهج إلى نتائج لا تمتّ إلى الروح الدينية بصلةٍ، كما حصل مع بعض الفقهاء أو المفكِّرين في بدايات عقود حياتهم.

٨ـ لا بُدَّ من الفحص عن الأفكار التي تقف خلفها النَّزَعات الأيديولوجية وكشفها ونَقْدها. وهذه القراءات كثيراً ما تستهدف هذه النزعات التي تريد أن تدافع عن أيديولوجيا معيَّنة في مقابل الأيديولوجيا التي تنبثق من رحم التجربة الدينية القويمة.

الهوامش

(١) مهدي مهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه: ٧، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.
(٢) سعيد رحيميان، فقه وزمان: ٥٣، انتشارات نويد شيراز، إيران ـ شيراز، ط١، ١٣٧٩هـ.ش.
(٣) رجب بودبوس، تبسيط الفلسفة: ١٣ ـ ١٤، دار الجماهير للنشر والتوزيع، بنغازي ـ ليبيا، ط١، ١٤٢٥هـ.
(٤) المصدر السابق: ١٥ ـ ١٧.
(٥) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٣ ـ ١٤، دار الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٢٠م.
(٦) عايدة عبد الحميد، نظرية المعرفة عند كانط: ٧٠، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط٣، ١٤١٤هـ.

(٧) برندان ولسون، الفلسفة وقضاياها: ٩، ترجمة: آصف ناصر، ط٢، ١٩٩٥م.
(٨) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ٢٠١٤م.
(٩) مجموعة من المؤلّفين، الموسوعة الفقهية الكويتية: ١١ ـ ١٢ (بتصرُّف)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.
(١٠) المصدر السابق: ١٢ ـ ١٣.
(١١) المصدر السابق: ١٣ ـ ١٢.
(١٢) عبد الكريم بن علي النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: ١٨، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٩م.
(١٣) محمد مصطفوي، فلسفة الفقه (دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي): ١٣، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
(١٤) مهدي مهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه: ١٣٢.
(١٥) حبّ الله، المدخل إلى فلسفة الفقة دراسة في الهوية والمساحة والجدوائية: ١٤.
(١٦) عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة: ٥٠٥، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
(١٧) المصدر السابق: ٥١١.
(١٨) المصدر السابق: ٢٥ ـ ٢٦.
(١٩) محمد مصطفوي، فلسفة الفقه دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: ١٥ ـ ١٦.
(٢٠) المصدر السابق: ١٦ ـ ١٧.
(٢١) الحافظ ابن السمعاني، قواطع الأدلة: ١٥٣، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
(٢٢) مهدي مهريزي، مدخل الى فلسفة الفقه: ١٣٠.
(٢٣) عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة: ٣٢.
(٢٤) مبلغي، پيش درآمدي بر فلسفهإي فقه، مجلة فقه، العدد ٥٩ ـ ٦٠: ٢٣.
(٢٥) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين: ٢٢ ـ ٥٦، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
(٢٦) أبو حامد الغزالي، الردّ على الباطنية: ٣٢، دار الكتب الثقافية، الكويت، ط١، ١٩٦٤م.
(٢٧) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠١٤م.
(٢٨) عبد الجبار الرفاعي، فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة: ٣٢.
(٢٩) محمد الدسوقي، التجديد في الفقه: ٩، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
(٣٠) عمر بن سلمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي: ٢١٢، دار النفائس، الأردنّ، ط٣، ١٩٩١م.
(٣١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ٤١ ـ ١٠٦، تحقيق: عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٢٥م.
(٣٢) الحسن بن يوسف الحلّي، تذكرة الفقهاء ١: ٣، إحياء التراث، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٤هـ.
(٣٣) الفاضل المقداد، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ٣، مكتبة المرعشي النجفي، مطبعة الخيام، قم ـ إيران، ١٤٠٤هـ.

(٣٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين: ٢٢ ـ ٥٦.
(٣٥) محمد بن إبراهيم صدر المتألهين، شرح أصول الكافي ٢: ٥٨ ـ ٥٩، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط١، ١٣٨٣هـ.ش.
(٣٦) محمد بن جمال الدين العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ٣، إحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
(٣٧) روح اللّه الخميني، الرسائل ١: ٩٦ ـ ٩٩، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، ط١، ١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م.
(٣٨) المجلّة الفصلية التخصصية (نقد ونظر)، العدد ٢: ١٢٩ ـ ١٣٧، ١٣٧٤هـ.ش.
(٣٩) محمد حسين الأصفهاني، الحاشية على المكاسب (للشيخ الأنصاري): ١٢١ ـ ١٣٠، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران ـ قم، ط١، ١٤١٤هـ.
(٤٠) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٨، تحقيق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، ط٨، ١٤٣٢هـ.
(٤١) مجله آينه، سيري در فوائد الأصول، العدد ٢٧: ٢٣ ـ ٢٤، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، ١٣٩٧هـ.ش.
(٤٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٣ ـ ٤٦، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، قم ـ إيران، ط١، ١٤٣١هـ.
(٤٣) المصدر السابق: ٢٦٥.

رواية «ما منّا إلاَّ مقتولٌ أو مسمومٌ» في ميزان النَّقْد

أ. صمد أشكاني آقبلاغ(*)
د. نوروز الأميني(**)
ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمةٌ

إن التقييم السندي والمتني للروايات الموجودة في المصادر الروائية، ولا سيَّما منها الروايات غير الفقهية، مسألةٌ تمّ تجاهلها والغفلة عنها حتّى الآن؛ بسبب حَصْر الاهتمام الكبير بالروايات الفقهية. هذا، في حين أن الحاجة المتزايدة للأروقة العلمية إلى الحديث تجعل من تنقيح وتنقية هذه المصادر أمراً ضروريّاً. وتزداد ضرورة هذا الأمر في مجال الروايات الخاصّة بالعقائد والموضوعات التاريخية ذات الصلة بشكلٍ أكبر. ومن بين هذه الروايات الحديث القائل: «ما منّا إلاّ مقتولٌ أو مسمومٌ»، حيث ورد في مصادر الإمامية بأشكالٍ مختلفة، وتمَّت الاستفادة منه واستخلاص النتائج في مجال العقائد، وفي المسائل التاريخية أيضاً. ومع ذلك لم نشهد حتّى الآن بحثاً تحقيقياً حول سند ومتن هذه الرواية. ويُعَدّ السؤال حول مدى إتقان مختلف أسانيد هذه الرواية؟ وما هي المداليل التي ينطوي عليها متنها؟ وما هي صلة الرواية بمسألة الاعتقاد باستشهاد جميع المعصومينعليهم السلام؟ وهل يمكن لهذه الرواية وحدها أن تكون كافيةً لإثبات استشهاد المعصومينعليهم السلام؟ من أهمّ الأسئلة التي سوف نبحثها في هذه المقالة. كما نسعى أوّلاً ـ من خلال التلفيق بين مناهج البحث التوصيفي والتحليلي والمقارن والنَّقْدي ـ إلى بحث

(*) طالبٌ في مرحلة الماجستير في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة جيلان ـ إيران.
(**) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة جيلان ـ إيران.

مختلف صُوَر نقل هذا الحديث في المصادر الروائية، لننتقل بعد ذلك إلى تقييم مدى إتقان الطرق المختلفة لهذه الرواية، في ضوء التحليلات الرجالية والسندية. وفي السياق سوف نبحث الانتقادات المختلفة الواردة على متن هذه الحديث، لنصل في نهاية المطاف إلى مدلوله. تشير التحقيقات إلى عدم وجود أيّ تحقيقٍ ـ بهذه الخصائص ـ في هذا الشأن إلى الآن، وإن الكتاب الوحيد الذي يبدو مرتبطاً بهذا الموضوع هو الكتاب الذي يحمل عنوان: «ما منّا... إلاّ مقتولٌ أو مسمومٌ»، لمؤلّفه جعفر البياتي، وقد ترجمه [إلى اللغة الفارسية] محمد تقدّمي صارمي، بعنوان: «شهيدان شمشير وشرنگ»، وصدرت هذه الترجمة الفارسية في طهران عن دار نشر سميع، سنة ١٣٩١هـ.ش. ومع ذلك فإن هذا الكتاب لا يرتبط بمقالتنا هذه إلاّ في عنوانه؛ لأن هذا الكتاب قد اكتفى ببحث مسائل استشهاد المعصومين الأربعة عشر عليهم السلام واحداً واحداً، استناداً إلى التقارير التاريخية، ولم يتعرَّض أبداً إلى دلالة الرواية وارتباطها بمسألة استشهاد المعصومين عليهم السلام. ومن هنا يبدو أن هذه المقالة هي الأَثَر الأوّل الذي يصدر في هذا الشأن.

١ـ تتبُّع آثار الحديث في المصادر الروائيّة

إن أقدمَ المصادر التي ورد فيها هذا الحديث بعضُ آثار الشيخ الصدوق(٣٨١هـ). وبعده عمد تلميذه عليّ بن محمد الخزّاز(٤٠٠هـ) إلى ذكر رواياتٍ بهذا المضمون في كتابه. ثمّ أخذ سائر المحدِّثين ـ من أمثال: الحُرّ العاملي، والعلاّمة المجلسي، والشيخ البحراني، وغيرهم ـ الرواية من هذه المصادر[١]. ومن هذا الطريق تسلَّلَتْ هذه الرواية إلى التفاسير الشيعيّة أيضاً[٢].

ومهما كان الأمر فإن تقرير الشيخ الصدوق لهذه الرواية كما يلي:

حدَّثنا محمد بن موسى بن المتوكّل ـ رضي الله عنه ـ قال: حدَّثنا عليّ بن إبراهيم [بن هاشم]، عن أبيه، عن أبي الصلت عبد السلام بن صالح الهَرَوي قال: سمعتُ الرضا عليه السلام يقول: «والله، ما منّا إلاّ مقتولٌ شهيد»، فقيل له: ومَنْ يقتلك، يا بن رسول الله؟ قال: «شرُّ خلق الله في زماني، يقتلني بالسمّ»[٣].

وقد ذكر ذات هذه الرواية في كتابه (مَنْ لا يحضره الفقيه)، بعد حذف السند[٤].

وأما في كتاب (عيون أخبار الرضا عليه السلام) فقد ذكرها في نقلٍ آخر كما يلي:

حدَّثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي قال: حدَّثني أبي، عن أحمد بن عليّ الأنصاري، عن أبي الصلت الهَرَوي قال: قلتُ للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله، إن في سواد الكوفة قوماً يزعمون أن النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقَعْ عليه السَّهْو في صلاته، فقال: «كذبوا ـ لعنهم الله ـ، إن الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلاّ هو»، قال: قلتُ: يا بن رسول الله، وفيهم قوماً [قومٌ] يزعمون أن الحسين بن عليّ عليه السلام لم يُقْتَل، وأنه أُلقي شَبَهه على حنظلة بن أسعد الشامي، وأنه رُفع إلى السماء كما رُفع عيسى بن مريم عليه السلام، ويحتجّون بهذه الآية: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٤١)، فقال: «كذبوا ـ عليهم غضب الله ولعنته ـ، وكفروا بتكذيبهم لنبيّ الله صلى الله عليه وآله في إخباره بأن الحسين بن عليّ عليه السلام سيُقْتَل. والله لقد قُتل الحسين عليه السلام، وقُتل مَنْ كان خيراً من الحسين، أمير المؤمنين والحسن بن عليّ عليهما السلام، وما منّا إلاّ مقتولٌ، وإني، واللهِ، لمقتولٌ بالسمّ، باغتيال مَنْ يغتالني، أعرف ذلك بعهدٍ معهود إليّ من رسول الله صلى الله عليه وآله، أخبره به جبرئيل، عن ربّ العالمين عزَّ وجلَّ. وأما قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ فإنه يقول: لن يجعل الله لكافرٍ على مؤمنٍ حُجّةً...»[٥].

وقد نقل عليّ بن محمد الخزاز، عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، فقال: حدَّثني محمد بن وهبان البصري قال: حدّثني داوود بن الهيثم بن إسحاق النحوي قال: حدَّثني جدّي إسحاق بن البهلول بن حسّان قال: حدّثني طلحة بن زيد الرقّي، عن الزبير بن عطا، عن عمير بن هاني العيسى، عن جنادة بن أبي أميّة قال: دخلتُ على الحسن بن علي عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه، وبين يدَيْه طشتٌ يقذف فيه الدم، ويخرج كبده قطعة قطعة من السمّ...، وقال: «واللهِ، إنه لعهدٌ عهده إلينا رسول الله صلى الله عليه وآله، أن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً من وُلد عليٍّ عليه السلام وفاطمة عليها السلام، ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ...»[٦].

وقد ورد تقرير روايةٍ أخرى في ذات هذا الكتاب، عن الإمام الحسن عليه السلام، بهذا المضمون: أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن محمد بن سعيد الخزاعي قال: حدَّثنا عبد العزيز بن يحيى الجلودي قال: حدَّثنا محمد بن زكريا الغلاني قال: حدَّثنا عتبة بن الضحّاك، عن هشام بن محمد، عن أبيه قال: لما قُتل أمير المؤمنين عليه السلام رقى الحسن بن

عليّ عليه السلام، فأراد الكلام...، فقال: «...ولقد حدَّثني جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله أن الأمر يملكه اثنا عشر إماماً من أهل بيته وصفوته، ما منّا إلاّ مقتولٌ أو مسمومٌ»، ثمّ نزل عن منبره، ودعا بابن ملجم لعنه الله...[٧].

والرواية الأخرى التي تبدو مختلفةً عن الروايات المتقدِّمة من حيث المتن، ولكنها بنفس معنى هذه الرواية تقريباً، هي الرواية التي يرويها الصفّار، عن الإمام الصادق عليه السلام، وهي قوله: «أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد [الأهوازي]، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُمّ رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر، فتكلَّم اللحم، فقال: يا رسول الله ـ صلوات الله عليك وعلى آلك ـ، إني مسمومٌ، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله عند موته: اليوم قطعت مطاياي الأكلة التي أكَلْتُها بخيبر، وما من نبيٍّ ولا وصيٍّ إلاّ شهيد»[٨].

وعلى هذا الأساس، فإن الرواية المتقدِّمة قد رُويت بخمسة متون، وخمسة أسانيد، كما يلي:

أ ـ ما منّا إلاّ مقتولٌ شهيد.

ب ـ وما منّا إلاّ مقتولٌ.

ج ـ ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ.

د ـ ما منّا إلاّ مقتولٌ أو مسمومٌ.

هـ ـ ما من نبيٍّ ولا وصيٍّ إلاّ شهيد.

٢ـ تقييم إسناد الرواية

أـ تقييم طُرُق الصدوق

يُعَدّ سند الشيخ الصدوق في (الأمالي) من جملة الأسانيد المعتبرة لهذا الحديث؛ إذ إن جملة رواته من الثقات.

فمحمد بن موسى المتوكِّل ـ الذي ذكره الشيخ الطوسي في باب «مَنْ لم يَرْوِ عنهم»[٩] ـ يُعَدّ من الثقات[١٠]. وعلى الرغم من أن صاحب (منتقى الجمان) قد ضعَّف الطريق الذي يكون فيه اسم محمد بن موسى، وقال مصحِّح هذا الكتاب ـ وهو الشيخ الغفّاري ـ بأن سبب الضعف يأتي من وجود محمد بن موسى بن المتوكّل في

السند[١١]، بَيْدَ أن السيد الخوئي لم يستسِغْ التوقُّف في وثاقته[١٢].

وعليّ بن إبراهيم بن هاشم، وأبوه، من الثقات أيضاً[١٣].

وفي ما يتعلَّق بأبي الصلت [الهروي] ليس هناك بين الرجاليّين الشيعة مَنْ يتردَّد في وثاقته، على الرغم من تردُّد بعضهم في مذهبه، واعتباره عامّياً[١٤]، إلاّ أن السيد الخوئي ـ بعد بيان ونَقْد مدَّعيات هؤلاء ـ حكم بوثاقته وتشيُّعه[١٥]. وقد وصف السيد جعفر مرتضى العاملي سند هذه الرواية في المجموع خالياً من الإشكال، وقال بأنه معتبرٌ[١٦]. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن السند الأوّل لهذه الرواية صحيحٌ.

وليس للرواية الواردة في كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) ـ التي لا تختلف في متنها عن رواية (الأمالي)، والتي يمكن القول بأن الشيخ الصدوق قد ذكر ذات هذه الرواية في (مَنْ لا يحضره الفقيه) بعد حذف السند ـ سندٌ غير سند تلك الرواية؛ ومن هنا يكون سند الرواية المذكورة في كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) صحيحاً، مثل سند (الأمالي) أيضاً.

وأما سند المتن الثاني فإنه لا يخلو من الإشكال. وذلك أن أحمد بن عليّ الأنصاري لم يَرِدْ له ذكرٌ من قِبَل المتقدِّمين من علماء الرجال، إلاّ أن الشيخ النمازي الشاهرودي ينظر إليه بإيجابيّة في ضوء محتوى رواياته؛ إذ إن أغلبها واردٌ في وصف عبادة الإمام الرضاﷺ، ومناظرته مع المأمون في موضوع الإمامة، وصفة الإمام الرضا[١٧].

وقد ذهب ابن الغضائري إلى القول بتضعيف تميم بن عبد الله، الذي لم يَرْوِ عنه سوى الشيخ الصدوق فقط[١٨]. وقد أعاد سائر علماء الرجال تكرار هذا الحكم الذي أبداه ابن الغضائري[١٩]. بَيْدَ أن الشيخ الوحيد البهبهاني قد اهتم بترضِّي الشيخ الصدوق عليه، ولاحظ كثرة رواياته، واعتبر منشأ التضعيفات الواردة في حقّه غير ظاهر[٢٠]. وقد ذهب المازندراني إلى الاعتقاد بأن ترضّي الشيخ الصدوق عن أحد الرواة، وكثرة روايته عنه، يشكِّل دليلاً على وثاقة الراوي، وفي هذا المورد يكون الشيخ الصدوق أعلم بأحوال الرجال من ابن الغضائري. يُضاف إلى ذلك أنه من مشايخ الإجازة، وأن الشيخ الصدوق قد التقاه، وكان عالماً بحاله، ومع ذلك فقد روى عنه[٢١]. وقد ارتضى السيد البروجردي رواياته؛ لكونه من مشايخ الإجازة[٢٢]. وبالإضافة إلى

الشيخ الصدوق فقد روى عنه الشيخ المفيد في كتاب (الاختصاص) أيضاً[٢٣].

وأما عبد الله بن تميم ـ والد تميم بن عبد الله ـ فهو مجهولٌ، ولم يذكره أيُّ واحدٍ من علماء الرجال، ويبدو أنه لم يَرْوِ سوى بضع روايات عن مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع المأمون فقط[٢٤]. وعليه لا يكون هذا الطريق متيناً جدّاً.

ب ـ تقييم طُرُق الخزّاز

يحظى أبو القاسم عليّ بن محمد بن عليّ الخزّاز الرازي بتأييد علماء الرجال، فهو من الأصحاب الثقات عند الإمامية[٢٥]. وقد ذكر في هذا الموضوع روايتين بمتنين وسندين مختلفين؛ حيث نقل الرواية الأولى عن محمد بن وهبان، وقد وثّقه النجاشي، وحكم بقلّة خطأ رواياته[٢٦]، وذكره الشيخ الطوسي في باب «مَنْ لم يَرْوِ عنهم»[٢٧]. بَيْدَ أن هذا السند ضعيفٌ من جهة طلحة بن زيد الرقّي؛ إذ لم يَرِدْ له ذكرٌ في المصادر الرجالية الشيعية، وقد تمَّ وصفه في مصادر أهل السنّة بألفاظ، من قبيل: «مُنْكَر الحديث، ومتروك الحديث، وكان يكذب، وكان يضع الحديث»[٢٨]. ولم يُجِزْ ابنُ حِبَّان الاحتجاج بروايته[٢٩]. كما هاجمه العلاّمة الأميني بشدّةٍ، ورماه بجعل الحديث[٣٠]. وهناك مَنْ قال: إنه طلحة بن يزيد، وإن طلحة بن زيد تصحيفٌ له[٣١]. وفي هذه الحالة حيث ورد توصيف طلحة بن يزيد في المصادر الرجالية لأهل السنّة بأوصاف مماثلة[٣٢]، ولم يَرِدْ أيّ ذكرٍ له في مصادر الشيعة، فلن يختلف الأمر في الأحكام الرجالية عليه.

والزبير بن عطاء بدَوْره لم يَرِدْ له ذكرٌ في أيٍّ من المصادر، ولا حتّى بين أساتذة ومشايخ طلحة بن زيد أيضاً، فلم يَرِدْ اسمه إلاّ في هذه الرواية فقط[٣٣]. ومن بين مشايخ طلحة تمَّت الإشارة إلى شخص اسمه وضين بن عطاء[٣٤]. ويبدو أن الزبير بن عطاء هو نفس وضين بن عطاء، وأنه قد تمّ تصحيف اسمه من قِبَل الناسخين خطأً، ولا سيَّما أنه قد روى الشيخ الطوسي في (الأمالي) بهذا السند، عن طلحة بن زيد الرقي، عن الوضين بن عطاء[٣٥]. وقد ورد توثيق وضين بن عطاء في المصادر الرجالية لأهل السنّة في أغلب الموارد[٣٦].

وبناءً على ما تقدَّم ذكره تكون هذه الرواية ساقطةً عن درجة الصحّة. وبالنظر

إلى الإشكالات الواردة على طلحة بن يزيد تسقط الرواية إلى درجة الضعف.

وبطبيعة الحال فإن الشيخ الصافي الگلپايگاني قد أشار في هامش هذا السند ـ ضمن الإشارة إلى مجهوليّة بعض رواته ـ إلى هذه النقطة، وهي أن الأحاديث المستَخْرَجة في كتاب (كفاية الأثر) منقولةٌ في الغالب عن الرواة السنّة؛ لأن المؤلِّف كان بصدد نقل كلّ ما ورد في روايات أهل السنّة في تأييد الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام[٣٧]. وكأنّ سماحته كان ـ من خلال هذا البيان والتوضيح ـ بصدد حلّ إشكال مجهولية عددٍ من رواة هذا السند في مصادر الشيعة. ولكنْ مع ذلك يبدو أن هذا التوضيح غير كافٍ؛ إذ إن رواة هذا الحديث وإنْ كانوا مجهولين في المصادر الشيعية، إلاّ أن أغلبهم بعد التتبُّع في مصادر أهل السنّة يخرج من حالة المجهوليّة، وبالنظر إلى التجريح الوارد بشأن بعض هؤلاء الرواة في المصادر الرجالية لأهل السنّة يسقط هذا الإسناد عن درجة الاعتبار.

وأما الرواية الثانية للخزّاز فهي من الناحية السندية شبيهةٌ بالسند المتقدِّم؛ لأن حسين بن محمد بن سعيد الخزاعي لم يَرِدْ له ذكرٌ في المصادر الرجالية الشيعية[٣٨]. وإن الدليل الوحيد على وثاقته هو اعتماد راوٍ ثقةٍ، مثل: الخزّاز، عليه.

ولو أثبَتْنا وثاقة حسين بن محمد يبقى السند يعاني من الضعف من ناحية عتبة بن الضحّاك، ومحمد بن زكريا، وهشام بن محمد؛ إذ لم يَرِدْ ذكرٌ لاسم عتبة بن الضحّاك في أيّ مصدرٍ من المصادر الشيعية والسنّية، وإن دراسة الأسانيد تكشف عن احتمال أن يكون هو عبد الله بن الضحّاك، وأنه قد تمّ تصحيفه في هذا السند؛ إذ هناك العديد من الروايات في المصادر السنّية، بهذا السند: «محمد بن زكريّا، عن عبد الله بن الضحّاك، عن هشام بن محمد الكلبي»[٣٩]، والرواية الوحيدة المنقولة في المصادر عن عتبة بن الضحّاك هي هذه الرواية[٤٠]. ومع ذلك فإن عبد الله بن الضحّاك بدَوْره مجهولٌ، سواء في المصادر السنّية أو الشيعيّة.

ومن ناحية أخرى فإن محمد بن زكريا الغلاني يبدو تصحيفاً لمحمد بن زكريا الغلابي أيضاً، والذي ورد في مصادر أهل السنّة اتِّهامه بالكذب واختلاق الحديث[٤١]. ومع ذلك فقد ذهب ابنُ حِبَّان إلى القول بأنه إذا كان ينقل عن ثقةٍ قُبل حديثه[٤٢]. وقد ذهب ابن الجوزي إلى اعتبار عددٍ من رواياته ـ الخاصّة بفضائل أهل البيت عليهم السلام ـ

مختَلَقةً، وكان مستند حكمه في جميعها رأي الدارقطني القائم على اتِّصاف الغلابي بالوضع والاختلاق[٤٣].

وأما هشام بن محمد الكلبي فهو متَّهَمٌ في مصادر أهل السنّة بالتطرُّف في التشيُّع، ونقل العجائب والغرائب، بل ورد تضعيفه حتّى من قِبَل ابن حِبَّان، وهو الرجاليّ المتسامح[٤٤]. وعلى هذا الأساس، حتّى لو اعتبرنا جرح الغلاني وهشام بن محمد ـ من جهة الانتماء إلى التشيُّع ـ من التجريحات المنحازة والساقطة عن الاعتبار، يبقى السند مشكلاً من ناحية عبد الله بن الضحّاك. ومن هنا يكون هذا السند بدَوْره محكوماً بالضعف، من جهة عبد الله بن الضحّاك؛ لكونه مجهولاً.

ج ـ تقييم طريق الصفّار

محمد بن الحسن بن فرّوخ الصفّار من رواة الشيعة العظام، وقد مدحه النجاشي بألفاظ من قبيل: «ثقة، عظيم القدر، وقليل السقط في الرواية»، ونسب إليه الكثير من الكتب، وذكر طرقه إلى جميع آثاره، ومن بينها: (بصائر الدرجات)[٤٥].

والرواية التي أوردها في هذا الموضوع، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمّي، وهو بدَوْره من كبار مشايخ الشيعة. وقد أثنى عليه النجاشي بألفاظ من قبيل: «شيخ القمِّيين ووجههم وفقيههم»[٤٦]، وقد ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمام الرضا، والإمام الجواد، والإمام الهادي عليهم السلام[٤٧].

وقد روى الأشعري هذه الرواية عن الحسين بن سعيد بن حمّاد الأهوازي، وهو بدَوْره من الرواة الشيعة الثقات، ويتَّصف بجلالة القدر، وهو من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليهما السلام[٤٨].

والراوي التالي لهذا الحديث هو القاسم بن محمد الجوهري، وقد احتدم الخلاف بشأنه، واكتفى النجاشي بالإشارة إلى كتابه، ولم يقُمْ بجرحه أو تعديله[٤٩]؛ وقد اعتبره الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام الصادق والإمام الكاظم عليهما السلام، واكتفى بمجرّد الإشارة إلى مذهبه الواقفيّ[٥٠]، رغم ذكره له مرّةً واحدةً في باب «مَنْ لم يَرْوِ عنهم»[٥١]. ويبدو بحَسَب الظاهر أنه لم يَرِدْ عليه طعنٌ غير الوقف، ومن هنا فقد ذهب بعض العلماء إلى توثيقه؛ استناداً إلى رواية صفوان وابن أبي عمير عنه؛ إذ لم يكونا

ينقلان الرواية عن غير الثقات[٥٢]. وقد اعتمد الشيخ المفيد على القاسم بن محمد الجوهري، وهذا الطريق الذي وردَتْ فيه هذه الرواية أيضاً، وذكر في (الاختصاص) روايةً بهذا الطريق[٥٣].

إن الإشكال الرئيس الذي يَرِدُ على هذا السند يكمن في عليّ بن أبي حمزة؛ ففي الخطوة الأولى نحن لا نعلم ما إذا كان المقصود هو عليّ بن أبي حمزة الثمالي المشهور بوثاقته أو عليّ بن أبي حمزة البطائني المتَّهم بالوَقْف. ولكنْ؛ حيث إن أكثر روايات القاسم بن محمد الجوهري عن عليّ بن أبي حمزة البطائني[٥٤]، وكذلك حيث إن القاسم بن محمد لم ينقل عن الثمالي سوى روايةٍ واحدة فقط، وهي الأخرى مُختَلَفٌ فيها[٥٥]، يُحْتَمَل أن يكون هذا الشخص هو عليّ بن أبي حمزة البطائني، الذي ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام[٥٦]، وأشار النجاشي إلى كثرة روايته عن أبي بصير، دون أن يذكره بجرحٍ أو تعديل[٥٧]. وقد وصفه ابن الغضائري بقوله: «أصل الوقف، وأشدّ الخلق عداوةً للوليّ من بعد أبي إبراهيم عليه السلام»[٥٨]. كما نقل الكشّي رواياتٍ في ذمّه، وجميعها يرتبط بمذهبه الواقفي[٥٩]، ويبدو أن أغلب الطعون الواردة عليه قد نشأَتْ من هذه الروايات. ومع ذلك فقد ذهب الشيخ الطوسي في (عدّة الأصول) إلى اعتبار عمل الأصحاب بروايته مستنداً للعمل برواياته[٦٠]. كما ذهب بعضهم إلى اعتبار كلام ابن الغضائري ـ في ترجمة نجله الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ـ إذ قال: «أبوه أوثق منه»[٦١]، دليلاً على وثاقته، مضافاً إلى أن رواية العلماء الثقات ـ من أمثال: ابن أبي عمير، وصفوان، وابن أبي نصر، وجعفر بن بشير ـ عنه دليلٌ على وثاقته أيضاً[٦٢]. ويبدو أن الطعون الواردة عليه تعود إلى مذهبه في الوقف، وحيث إن هذه الرواية لا صلة لها بمذهبه يمكن الاعتماد عليها.

إن الراوي الأصلي لهذا الحديث هو أبو بصير أيضاً، وهو من أصحاب الإجماع، وقد نقلها عن الإمام الصادق عليه السلام. ولا يوجد شكٌّ في وثاقته بين علماء الشيعة والرجاليين منهم[٦٣].

وعليه؛ بالنظر إلى الطعون الواردة في مذهب القاسم بن محمد والبطائني، تسقط هذه الرواية من درجة الصحّة، وتنتقل إلى درجة الموثَّقة. ولكنْ بالنظر إلى أن هذه الرواية لا ربط لها بمذهب الوقف، وكذلك بالنظر إلى اعتماد العلماء الثقات على

البطائني، يمكن الاعتماد عليها بوصفها روايةً حَسَنة.

وبناءً على ما تقدَّم فمن بين هذه الروايات الخمسة، التي تمّ نقلها بخمسة أسانيد مختلفة، لنصّ الرواية: «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتول»، هناك سندٌ واحدٌ صحيح، وسندٌ واحدٌ حَسَن، وسائر الطرق [الثلاثة] الأخرى ضعيفةٌ.

ومن المعلوم في الدراسات الرجالية أنه يكفي وجود طريق صحيح واحد لإثبات صحّة الحديث، وعندها يتمّ اعتبار سائر الطرق الأخرى كشواهد ومؤيِّدات تدعم الرواية الصحيحة.

وهذا النموذج رقم (٢) يوضِّح مختلف أسانيد هذه الرواية من حيث الصحّة والضعف:

١ـ الرسول الأكرمﷺ، الإمام الحسن المجتبىعليه السلام، جنادة بن أبي أميّة، عمير بن هاني العبسي، الزبير بن عطاء، طلحة بن زيد الرقّي، إسحاق بن بهلول، داوود بن هيثم بن إسحاق، محمد بن وهبان البصري (كفاية الأثر للخزّاز) **«ضعيفة»**.

٢ـ الرسول الأكرمﷺ، الإمام الحسن المجتبىعليه السلام، محمد بن السائب الكلبي، هشام بن محمد، عتبة بن الضحّاك، محمد بن زكريا الغلاني، عبد العزيز بن يحيى الجلودي، حسين بن محمد بن سعيد (كفاية الأثر للخزّاز) **«ضعيفة»**.

٣ـ الرسول الأكرمﷺ، الإمام الصادقعليه السلام، أبو بصير، عليّ بن أبي حمزة، القاسم بن محمد الجوهري، الحسين بن سعيد الأهوازي، أحمد بن محمد (بصائر الدرجات للصفّار) **«حَسَنة»**.

٤ـ الإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام، أبو الصلت الهروي، إبراهيم بن هاشم، عليّ بن إبراهيم، محمد بن موسى بن المتوكِّل (الأمالي؛ ومَنْ لا يحضره الفقيه، للصدوق) **«صحيحة»**.

٥ـ الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام، أبو الصلت الهروي، أحمد بن عليّ الأنصاري، عبد الله بن تميم القرشي، تميم بن عبد الله (عيون أخبار الرضاعليه السلام للصدوق) **«ضعيفة»**.

٣ـ تقييم متن الرواية

اتَّضح من مجموع ما تقدَّم أن رواية «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ» ليست مجرّد

روايةٍ واحدة، بل هي عبارةٌ عن خمس رواياتٍ بمتون مختلفة، بل قد تمّ تكرارها وصدورها لأسباب متفاوتة. ولذلك فإنه في معرض تقييم المتن يجب دراسة جميع هذه الروايات الخمسة بشكلٍ منفصل أيضاً.

إن الانتقادات المذكورة في بعض المصادر بشأن هذه الروايات يمكن إدراجها ضمن عدّة مجموعات؛ فبعض هذه الانتقادات يرتبط بشكلٍ مباشر بعبارة: «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتول» ومدلولها؛ وبعضها الآخر مرتبطٌ بسائر عبارات الروايات. وفي الحقيقة إنه في انتقادات الطائفة الثانية تمّ السعي إلى إثبات الخَدْش في أصالة الروايات المذكورة، من خلال نَقْد سائر عبارات الحديث، وعدم اعتبار الرواية، وتَبَعاً لذلك عدم اعتبار القول باستشهاد أو سمّ جميع الأئمّة عليهم السلام.

وفي ما يلي نبحث في هذه الانتقادات:

أ ـ إشكالاتٌ وردود

١ـ إن النَّقْد الأوّل الذي يمكن طرحه في هذا المجال هو إجمال المشار إليه بلفظ «منّا»؛ فقد يُدّعى بأن المراد من «منّا» في رواية الإمام الحسن المجتبى عليه السلام خصوص الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام؛ أي «ما منّا ـ نحن الأخوَيْن ـ إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ».

وفي رواية الإمام الرضا عليه السلام يمكن الادّعاء بأن المشار إليه في «منّا» هو الإمام الرضا وأبيه عليهما السلام، ولا يشمل جميع الأئمّة الأطهار عليهم السلام. والشاهد على هذا المدَّعى هو أن هذه الرواية لم تصدر من جميع الأئمّة عليهم السلام، سوى من هذين الإمامين فقط.

والجواب هو: أوّلاً: إن حَصْرَ كلمة «منّا» ـ في رواية الإمام الحسن المجتبى عليه السلام ـ بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام ينتفي بوجود عبارة: «اثني عشر إماماً من أهل بيته»، وتكون هذه العبارة بياناً للإجمال الموجود في كلمة «منّا». وكذلك في رواية الإمام الرضا عليه السلام يزول هذا الحَصْر بسبب وجود عبارة: «والله لقد قُتل الحسين عليه السلام وقُتل مَنْ كان خيراً من الحسين، أمير المؤمنين والحسن بن عليّ عليهما السلام» في إحدى الروايتين أيضاً. وبكلمةٍ أخرى: إن هذه العبارة تثبت أن الموضوع لا يختصّ بالإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام، بل الكلام حول مجموعةٍ من الأشخاص الذين اجتباهم الله، والذين كان الأئمّة عليٌّ والحسن والحسين عليهم السلام من أفضلهم.

وثانياً: لا يمكن أن نجعل من عدم صدور هذه الرواية عن أيٍّ من الأئمّة سوى هذين الإمامين دليلاً محكماً على الانحصار المذكور؛ لأن الأئمّة الأطهار عليهم السلام كانوا يتكلَّمون بالأحاديث طبقاً لما تقتضيه شرائط عصرهم ومخاطبيهم، فلو صدر حديثٌ في كلام أحد الأئمّة، ولم يَرِدْ له ذكرٌ في كلام الأئمّة الآخرين، لا يمكن الحكم بحَصْر هذا الأمر بذلك الإمام، دون استنادٍ إلى أدلّة وقرائن وافية وكافية. وفي هذا المورد لا نشهد وجود أيّ قرينةٍ على انحصار حكم الرواية بالإمامين المذكورين عليهما السلام فحَسْب، بل هناك قرائن متصلة أخرى في متن الرواية تثبت عدم انحصار حكم الرواية بهذين الإمامين. يُضاف إلى ذلك أن رواية الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ ضمن نَفْي حَصْر نقل هذه الرواية عن الإمامين الحسن المجتبى وعليّ الرضا عليهما السلام ـ تزيل الإجمال المشار إليه بشكلٍ كامل؛ إذ هي صريحةٌ في أن المعنيّ بكلمة «منّا» هو كلّ نبيٍّ وكل وصيّ نبيّ.

٢ـ إن الإشكال الذي يمكن طرحه بشأن العبارة مورد البحث في الروايات المذكورة هي مسألة علم الأئمّة عليهم السلام بموتهم. وتوضيح ذلك: إنه في ضوء آيات القرآن الكريم هناك جملةٌ من الأمور تمّ إخفاء العلم بها عن البشر، فهي من الأمور التي اختصّ الله بعلمها، فهي من علم الغيب الإلهي، ومن بينها: علم الأشخاص بزمان ومكان وكيفيّة موتهم. وطبقاً لصريح آيات القرآن الكريم ليس هناك إنسانٌ يعلم كيف يموت؟ أو متى يموت؟ أو في أيّ أرضٍ يموت؟ ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (لقمان: ٣٤).

وقد رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام، في تفسير هذه الآية، قوله: «هذه الخمسة أشياء لم يطلع عليها مَلَكٌ مقرَّب، ولا نبيٌّ مرسل. وهي من صفات الله عزَّ وجلَّ»[٦٤].

وقد نقل الطبري بدَوْره، في هامش هذه الآية، روايةً عن عائشة تقول: إن العلم بزمان ومكان وكيفية الموت من مصاديق الغيب، وإن العلم بها من مختصّات الله سبحانه وتعالى[٦٥].

وعن الإمام عليّ عليه السلام، في بيانٍ قريب من هذا المضمون، قال: «مسكينٌ ابن آدم مكتومُ الأَجَل»[٦٦].

وعليه، كيف أمكن للأئمّة المعصومينﷺ أن يُخبروا بكيفيّة موتهم، وأنها سوف تكون قتلاً واستشهاداً وبدسّ السمّ؟!

والجواب عن ذلك: أوّلاً: إن الذي يستفاد من محتوى العبارة المذكورة في هذه الروايات إنما هو مجرّد العلم الإجمالي بخروج الأئمّة من الدنيا بواسطة الاستشهاد، دون العلم التفصيلي بكيفيّته وزمانه ومكانه. وعلى هذا الأساس، فإن علم الأئمّة إجمالاً بأنهم لا يتركون الدنيا إلاّ بواسطة الاستشهاد لا يتنافى مع اختصاص الله بعلم الغيب التفصيليّ. وبعبارةٍ أخرى: إن الأئمّة المعصومينﷺ إنما أخبروا بأنهم سوف يغادرون الدنيا بطريقة الشهادة، وأما كيف سيكون ذلك؟ ومتى؟ وأين؟ فهذا ما لم يَرِدْ له ذكرٌ في هذه الروايات.

وثانياً: إن الآيات الواردة في القرآن الكريم في خصوص علم الغيب على طائفتين: طائفة من الآيات، من قبيل: الآية مورد البحث، وكذلك الآية ٥٠ من سورة الأنعام، والآية ١١٨ من سور الأعراف، والآية ٩ من سورة الأحقاف، حصَرَتْ علم الغيب بالله تعالى، وسلبَتْ علم الغيب عن الآخرين؛ وأما الطائفة الأخرى من الآيات، من قبيل: الآية ٤٤ من سورة آل عمران، والآية ٤٩ من سورة هود، والآية ٢٧ من سورة الجنّ، فقالت بعلم بعض الناس ببعض مضامين الغيب، كما في قوله تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً ❖ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً**﴾ (الجنّ: ٢٦ ـ ٢٧).

وطريق الجمع بين هاتين الطائفتين من الآيات يكون من خلال تقسيم علم الغيب إلى قسمين، وهما: علم الغيب الاستقلالي؛ وعلم الغيب بالواسطة. كما نجد ذلك في روايةٍ عن الإمام عليّعليه السلام، في جواب مَنْ قال له: «لقد أُعطيتَ يا أمير المؤمنين علم الغَيْب»، فقال للرجل، وكان كلبيّاً: «يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيبٍ، وإنما هو تعلُّمٌ من ذي علمٍ»[٦٧].

والطريق الآخر للجمع بين هاتين الطائفتين من الآيات تقسيم الأسرار الإلهية إلى: أسرار مثبتة في اللوح المحفوظ؛ وأسرار مثبتة في لوح المَحْو والإثبات، كما روي عن الإمام عليّعليه السلام أنه قال: «لولا آية في كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لأخبرتُكم بما كان وبما يكون وبما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية: ﴿**يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**

﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩)»[٦٨].

النقطة الأخرى التي يجب الالتفات إليها هي أن علم الإمام بأخبار المستقبل هو علمٌ بالإرادة؛ بمعنى أن إمكانية العلم والمعرفة متوفِّرة لديهم. وبعبارةٍ أخرى: إن علم الأئمّة الأطهار عليهم السلام بالنسبة إلى أخبار المستقبل علمٌ إعطائي. كما جاء في تفسير (روح المعاني) أن تلك الطائفة من العلوم التي تحقَّقت لبعض الخاصّة ليست من علم الغيب الذي انتفى عن غير الله، بل هي من الإفاضات الإلهية التي خصَّ بها بعض عباده المخلصين[٦٩]. وعلى هذا الأساس، ليس هناك ما يمنع من القول بأن علم الأئمّة عليهم السلام بكيفية خروجهم من هذه الدنيا داخلٌ ضمن هذه الطائفة.

٣ ـ الإشكال الآخر هو أن المصادر المعتبرة قد نقلَتْ خطبة الإمام الحسن عليه السلام بعد استشهاد الإمام عليّ عليه السلام، دون الإشارة إلى هذه الفقرة، الأمر الذي يثبت أن هذه الفقرة قد تمَّتْ إضافتها إلى هذه الرواية لاحقاً[٧٠].

والجواب الذي يمكن إبداؤه عن هذا المدَّعى هو: **أوّلاً**: حبَّذا لو أشار المدَّعي إلى عنوانٍ واحد من هذه المصادر؛ كي نتمكَّن من التثبُّت من هذا الكلام.

وثانياً: إن هذه الرواية حيثما ذكرت تمّ نقلها بهذا المضمون. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن العلاّمة المجلسي قد نقل في (بحار الأنوار) هذه الرواية بعينها عن كتاب (كفاية الأثر)[٧١]. وفي المصادر الأخرى ـ مثل: (نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة) ـ ورد تقريرُ متن هذه الرواية بهذه الصيغة أيضاً[٧٢]. وعليه، يبدو أن المدَّعي قد خلط بين متن هذه الرواية وروايةٍ أخرى تشبهها؛ لأن هناك رواية قريبة الشَّبَه في متنها بالرواية مورد البحث؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله في إحدى خطبه ذكر بعض المضامين المشابهة لمضمون صدر هذه الرواية، وفي ذلك المتن لا يوجد ذكرٌ للعبارة مورد البحث. وقد ذكر الشيخ الصدوق هذه الخطبة في كتاب (التوحيد) كما يلي: «عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض خطبه: الحمد لله الذي كان في أوّليته وحدانيّاً، وفي أزليّته متعظِّماً بالإلهيّة، متكبِّراً بكبريائه وجبروته... وبعث إليهم الرُّسُل؛ لتكون له الحجّة البالغة على خلقه، ويكون رسله إليهم شهداء عليهم، وابتعث فيهم النبيّين، مبشِّرين ومنذرين؛ ليهلك مَنْ هلك عن بيِّنة، ويحيا مَنْ حَيَّ عن بيِّنة، وليعقل العباد عن ربِّهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيّته بعدما أنكروا، ويوحِّدوه

بالإلهيّة بعدما عضدوا»[٧٣].

إن هذه الرواية من حيث المتن تشبه صدر الرواية مورد البحث إلى حدٍّ كبير، إلاّ أن هذا الشبه لا يشكّل دليلاً على اتحاد هاتين الروايتين؛ **أوّلاً**: لأن الرواية المنقولة عن النبيّ الأكرمﷺ إحدى خطبه التي رواها الإمام الصادقؑ، بواسطة آبائهؑ، في حين أن الرواية مورد البحث مأثورةٌ عن الإمام الحسنؑ. **وثانياً**: بالنظر إلى أن الرواية المأثورة عن النبيّ الأكرمﷺ هي إحدى خطبه فليس هناك أيّ محذورٍ من الناحية البلاغية أن يكون الإمام الحسنؑ ـ بوصفه خطيباً فصيحاً وبليغاً ـ قد اقتبس في خطبته نصّاً من خطبةٍ لجدّهﷺ، وبذلك يكون قد عمد إلى توظيف فنٍّ من الفنون البلاغية باسم «الاقتباس» في كلامه، بل إن هذا الأمر يعكس القدرة الخطابية العالية للإمام الحسنؑ.

ب ـ انتقاداتٌ لبعض العبارات

١ـ هناك مَنْ قال: إن رواية الخزّاز قد اشتملت على عبارة: «إن هذا الأمر يملكه اثنا عشر إماماً من ولد عليٍّؑ وفاطمةؑ»، والتي على أساسها سوف يصل اثنا عشر شخصاً من وُلد الإمام عليّ وفاطمة الزهراءؑ إلى مقام الإمامة. وفي مثل هذه الحالة سوف يبلغ عدد الأئمّة، مع احتساب الإمام عليّؑ، ثلاثة عشر إماماً. ولذلك لا يمكن لهذه الرواية أن تكون صادرةً عن الإمامؑ، ويحتمل أن تكون من مختلقة[٧٤].

وجوابه: إنه يمكن حلّ هذا الإشكال بالنظر إلى مقارنة هذه الرواية بالطريق الآخر لذات هذه الرواية، والتي جاء التعبير فيها بـ «اثني عشر إماماً من أهل بيته»؛ لأن عدد الأئمّة في هذه الرواية مع احتساب الإمام عليّؑ ـ وهو من أهل البيتؑ ـ قد اكتمل اثنا عشر إماماً. وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أن نحتمل أن عبارة «اثنا عشر إماماً من وُلد الإمام عليّ» قد ظهرَتْ على هذه الصيغة بفعل النقل بالمعنى، وإن أصل العبارة هو «اثنا عشر إماماً من أهل بيته».

٢ـ ورد في بعض طرق هذه الرواية التعبير بـ «يخرج كبده قطعةً قطعةً من السمّ»، الأمر الذي يدلّ على أن كبد الإمام الحسن كان يخرج من فمه الشريف بتأثيرٍ من السم، في حين أثبتَتْ التجارب الطبّية والعلمية أن الكبد ليس له طريقٌ إلى

الفم كي يخرج منه، وعليه يستحيل خروج قطع الكبد من الفم. ومن ناحيةٍ أخرى إن احتمال الاستعمال الكنائي والمجازي، وحمل المعنى على الدم المتجلّط، غير واردٍ أيضاً؛ لوجود عبارة: «أجد كبدي يتقطّع قطعةً قطعةً» بشكلٍ صريح.

والجواب الذي يمكن بيانه عن هذا الإشكال: إن مفردة «الكبد» تطلق في اللغة العربية على ما يكون في داخل الشيء[٧٥]، وعليه فإن المراد هنا هو أمعاء الإمام وأحشاؤه التي لا تشمل الكبد بالضرورة. وقد ورد استعمال الكبد بمعنى الأمعاء والأحشاء في روايةٍ أخرى عن الإمام الصادق؛ إذ يقول فيها: «مَنْ أشبع كبداً جائعةً وجبَتْ له الجنة»[٧٦].

ثمّ إن أصل دسّ السمّ للإمام الحسن المجتبى ـ والذي أدّى إلى استشهاده ـ مُجمَعٌ عليه عند الفريقين، ولم يتردَّد أحدٌ في ذلك[٧٧]. وقد جاء في المصادر السنّية، نقلاً عن طبيب الإمام الحسن بعد فحصه له: «هذا الرجل قد قطع السمُّ أمعاءَه»[٧٨].

ج ـ تأمُّلاتٌ عامّة

١ـ إن من بين الإشكالات المذكورة على هذه الروايات الشَّرْخَ الزمنيّ الطويل بين صدورها عن الإمامين الحسن المجتبى وعليّ الرضا إلى حين كتابتها وتدوينها في أواخر القرن الرابع الهجريّ، دون نقلها في المصادر المتقدِّمة، مثل: كتاب سُلَيْم بن قيس، ومحاسن البرقي، وتفسير القمّي، وتفسير العيّاشي، ولا سيَّما في كتاب الكافي، للكليني.

والجواب عن هذا الإشكال: **أوّلاً**: إن الكثير من الروايات الموجودة في المصادر المتأخِّرة لم يَرِدْ لها ذكرٌ في المصادر المتقدّمة، ويعود ذلك إلى الكثير من الأسباب والعوامل، من قبيل: ضياع الكثير من الأصول الأولى، وكتب أصحاب الأئمّة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن؛ بمجرّد هذا الادعاء، نسبةُ الوَضْع والجَعْل إلى هذه الروايات؛ إذ يمكن مشاهدة هذا النوع من الموارد، حتّى في مصادر أهل السنّة أيضاً. **وثانياً**: إن الشيخين الصدوق والخزّاز كانا يعيشان في عصر توفَّرَتْ فيه المصادر الأولى، وكان الكثير هذه المصادر وكتب الأصحاب في متناول أيديهم، ومن هنا لو ورد شيءٌ في هذه المصادر بسندٍ صحيحٍ أمكن الاعتماد عليه ـ بوصفه من أخبار الآحاد في الحدّ

الأدنى ـ، والوثوق به، مع رعاية القواعد والشرائط ذات الصلة.

٢ـ الإشكال الآخر المطروح هنا هو أنه بالنظر إلى أن أغلبَ روايات الشيعة منقولةٌ عن الصادقينﷺ يكون هناك ارتيابٌ من عدم نقل هذه الرواية في المصادر عن أحدهما. وبطبيعة الحال فقد وردَتْ نسبة هذه الرواية في كتاب (إعلام الورى) إلى الإمام الصادق، دون ذكر السند[٧٩]، ولا يخفى أن هذا النقل لا يمكن الاعتماد عليه مع فقد السند، وفي أحسن الحالات يمكن القول بأن ذكر اسم الإمام الصادقﷺ، بَدَلاً من اسم الإمام الحسن المجتبى أو الإمام عليّ الرضاﷺ، قد نشأ بسَهْوٍ من الطبرسي، أو الناسخين لكتابه.

إن هذا الإشكال شبيهٌ بالإشكال السابق، وعليه فإن الجواب هنا هو ذات الجواب المذكور هناك. ثم إن اعتبار الرواية موضوعةً أو مشكوكةَ الصدور؛ بسبب عدم روايتها عن أحد الصادقينﷺ، ليس له مبنى صحيحٌ، وهناك الكثير من الروايات الواردة في مصادر الشيعة عن غير الصادقَيْنﷺ. لا شَكَّ في أن صدور أيّ روايةٍ تابعٌ للشرائط والمقتضيات التي يمكن أن لا تكون متوفّرةً في عصر سائر الأئمّة. يُضاف إلى ذلك أن أحد النقول المشابهة لهذه الرواية ـ والذي تمّ بحثه في هذه المقالة أيضاً ـ قد ورد من طريق الإمام الصادقﷺ، عن رسول اللّهﷺ، الأمر الذي يُثبت أن هذا المضمون قد تكرَّر ذكره في روايات الإمامَيْن الصادقَيْنﷺ أيضاً.

د ـ معارضة الرواية لرواياتٍ أخرى

إن من بين الإشكالات الأخرى الواردة على هذه الروايات وجود روايات معارضة لها، فهناك في المصادر الروائية روايتان تتعارضان من ناحية المتن مع هذه الرواية، وهما:

الرواية الأولى: وهي عبارة عن دعاءٍ يرويه الشيخ الطوسي ـ في باب أدعية أيام شهر رمضان المبارك ـ عن مصدرٍ مجهول. وهذه الرواية تشتمل على عشر تسبيحات، ويَرِدُ بعد التسبيحة العاشرة قوله: «اللهمّ صلِّ على عليٍّ أمير المؤمنين، ووالِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه، وضاعف العذاب على مَنْ شرك في دمه».

ثم صار يُعدِّد الأئمّة الأطهارﷺ واحداً بعد آخر، مع ذكر هذه اللازمة لكلٍّ

منهم. ولكنْ يستعمل بالنسبة إلى بعض الأئمّة عبارة «وضاعف العذاب على مَنْ ظلمه»، بدلاً من التعبير بـ «وضاعف العذاب على مَنْ شرك في دمه»[٨٠]. إن هذا الاختلاف في التعبير عن بعض الأئمّة يحكي عن أن منهم مَنْ لم يرحل عن هذه الدنيا عن طريق القتل والاستشهاد، ولم يكن هناك شخصٌ قد شارك في دمه.

إلاّ أن هذا الادّعاء مخدوشٌ؛ إذ إن ما ذكره الشيخ الطوسي مفتقرٌ إلى السند، وليس من الواضح مَنْ هو الإمام المعصوم الذي نُقلت عنه هذه الرواية. وعلى هذا الأساس فإن الرواية المفتقرة إلى سندٍ لا يمكن أن تعارض الرواية المسندة.

الرواية الثانية: وهي المعروفة بصحيحة أيّوب بن نوح، والمذكورة في الكافي: عدّةٌ من أصحابنا، عن سعد بن عبد الله، عن أيّوب بن نوح قال: قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إني أرجو أن تكون صاحب هذا الأمر، وأن يسوقه الله إليك بغير سيفٍ، فقد بُويع لك، وضربَتْ الدراهم باسمك، فقال عليه السلام: «ما منّا أحدٌ اختلفَتْ إليه الكتب، وأشير إليه بالأصابع، وسُئل عن المسائل، وحُملَتْ إليه الأموال، إلاّ اغتيل أو مات على فراشه، حتّى يبعث الله لهذا الأمر غلاماً منّا، خفيّ الولادة والمنشأ، غير خفيٍّ في نسبه»[٨١].

لقد ورد في هذه الرواية التعبير بـ «مات على فراشه» في مقابل الموت بقتل الغيلة، ومن هنا فإنها تصف موت الأئمّة عليهم السلام بنوعين من الموت، وهما: الموت الطبيعيّ؛ والموت غير الطبيعيّ، ولا يمكن بحالٍ تفسير «مات على فراشه» بالموت بتأثير السمّ؛ لأن الموت بواسطة السمّ يُعَدّ بدَوْره نوعاً من أنواع الاغتيال، وقسماً من أقسام القتل أيضاً.

وهذا الإشكال غير متينٍ أيضاً؛ لأن المشار إليه في كلمة «منّا» في هذه الرواية مجملٌ، ويمكن أن يكون المراد به «منّا نحن الطالبيّون» أو «منّا نحن آل عليّ عليه السلام»، ويكون شاملاً لجميع القائمين والثائرين بوجه الظلم من آل أبي طالب وآل عليّ عليه السلام. ولا شَكَّ في أن أعداد هؤلاء أكثر من عدد الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وقد فارق بعضهم الحياة بالموت الطبيعيّ. والشاهدُ على هذا المُدَّعى عباراتٌ أخرى في هذه الرواية، من قبيل: «أُشير إليه بالأصابع»، و«حُملَتْ إليه الأموال»؛ حيث لا تنحصر مصاديق ذلك بالأئمّة المعصومين عليهم السلام فقط، بل هناك أشخاصٌ آخرون من الطالبيين، من أمثال: زيد بن عليّ، ويحيى بن زيد، وغيرهما من القائمين والثائرين من آل أبي طالب، وصلوا إلى مستوى

كبيرٍ من الاشتهار بين الناس، حتّى كانت شريحة واسعة تدَّعي الإمامة لهم، وكانوا يجبون إليهم الأموال والحقوق الشرعيّة أيضاً. وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار الأئمّة المعصومينﷺ وحدهم من المصاديق الحصريّين لعبارة «منّا» ،المذكورة في الرواية السابقة.

٤ـ دلالة الرواية على شهادة جميع الأئمّةﷺ

إن المسألةَ الأخرى التي يمكن بحثها بشأن هذه الرواية ارتباطُها بالحكم باستشهاد جميع الأئمّة المعصومينﷺ. فهل يمكن لهذه الرواية وحدها، أو مع ضمّها ـ في الحدّ الأدنى ـ إلى سائر الروايات والتقريرات التاريخية الأخرى المذكورة بشأن كيفيّة وفاة أو استشهاد الأئمّة المعصومينﷺ، أن تشكّل وثيقةً ومستنداً لإثبات استشهاد جميع الأئمّة المعصومينﷺ؟

هناك من العلماء ـ ومنهم: الشيخ الصدوق ـ مَنْ حكم ـ استناداً إلى هذه الرواية ـ باستشهاد جميع الأئمّة الأطهارﷺ، واعتبر ذلك من العقائد الثابتة لدى الإمامية[٨٢]. وذهب ابن شهرآشوب والعلاّمة المجلسي إلى القول بأن هذا الأمر هو اعتقاد الكثير من علماء الشيعة[٨٣]. وقد استنبط الشيخ الكوراني قاعدة استشهاد جميع الأئمّة استناداً إلى هذه الروايات أيضاً[٨٤]. وذهب السيد العامليّ؛ استناداً إلى عبارة: «قد قُتل مَنْ كان خيراً من الحسين» إلى استنباط شهادة رسول اللّهﷺ بوصفه رأس أهل البيتﷺ[٨٥].

في حين ذهب الآخرون ـ من أمثال: الشيخ المفيد ـ إلى الخَدْش في عمومية هذا المدَّعى، وقالوا بأن استشهاد بعض الأئمّة الأطهارﷺ أمرٌ ثابت، واستشهاد بعضهم الآخر غير ثابت. بل ذهب إلى أبعد من ذلك، ومال إلى الاعتقاد بأن الأخبار المذكورة حول استشهاد سائر الأئمّة الأطهار، غير الإمام عليّ والإمام الحسن والإمام الحسين والإمام الكاظم والإمام الرضاﷺ، لا تعدو أن تكون من الشائعات التي تفتقر إلى الاعتبار اللازم في إثبات استشهادهم[٨٦]. كما ذهب الطبرسي ـ من خلال الاستناد إلى هذه الرواية؛ بسبب أنها لا تفيد العلم ـ إلى عدم اعتبارها كافيةً لإثبات استشهاد جميع الأئمّة الأطهارﷺ[٨٧].

وأما العلاّمة المجلسي فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه مع وجود هذه الروايات

الكثيرة الدالّة على استشهاد جميع الأئمّة الأطهار، وكذلك الروايات الخاصّة الدالّة على استشهاد أكثر الأئمّة وكيفيّتها، لا يبقى هناك طريقٌ إلى ردّ نظرية استشهاد جميع الأئمّة المعصومين، واعتبار الروايات الواردة في هذا الشان مجرّد إشاعات. وعلى الرغم من أن هذه الروايات لم تبلغ حدّ التواتر ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الروايات الخاصّة باستشهاد الإمام علي وبعض الأئمّة الآخرين ـ، الذي يؤدّي إلى القطع بتحقُّق استشهادهم، لكنْ يمكن لها أن تعمل على إيجاد ظنٍّ قويّ، لا يوجد دليلٌ على نَفْيه وردِّه. ومن ناحيةٍ أخرى فإن القرائن والأحوال المحيطة بأعداء الأئمّة الأطهار ـ والذين كانوا في الغالب يسجنون ويعذبون ويطاردون ويقتلون من يخالفهم ـ تدلّ على أن الأئمّة الأطهار قد استشهدوا على أيديهم أيضاً، ورُبَما كان مراد الشيخ المفيد بكلامه هو نَفْي تحقُّق تواتر الروايات الواردة في هذا الشأن، وليس نَفْي أصل هذه الروايات(٨٨).

وبالإضافة إلى تبرير وتوجيه العلاّمة المجلسي، فإن السيّد العاملي سعى ـ من خلال الاستناد إلى ظروف عصر الشيخ المفيد؛ حيث كان يعيش في عاصمة خلافة العبّاسيين، الذين كانوا يضمرون أكبر الحقد على الأئمّة ومواليهم، بل حتّى مع وجود التوظيف السياسي الكبير لاستشهاد الإمام الحسين، الذي استثمروه من أجل الوصول إلى السلطة، لم يتورَّعوا عن هدم وتجريف قبره أكثر من مرّةٍ ـ إلى نسبة موقف الشيخ المفيد إلى التقيّة؛ وذلك **أوّلاً**: لأن الشيخ المفيد لو أراد في تلك الظروف أن يثبت نظرية استشهاد جميع الأئمّة لأصبح حَتْماً مطلوباً من قِبَل السلطات العباسية، ولتمَّتْ مطاردته من قبلهم. **وثانياً**: حتّى لو أراد الشيخ المفيد تدوين آرائه الحقيقية في هذا الشأن لما أمكنه ذلك قطعاً؛ بالنظر إلى أجواء الكَبْت والقَمْع التي كانت سائدةً في تلك الفترة؛ إذ كان التحقيق والبحث في هذه الأمور مقيَّداً من قِبَل عمّال السلطة إلى حدٍّ كبير(٨٩).

وإذا تجاوَزْنا جميع ذلك، ومع القول بعدم صدور هذا الموقف من الشيخ المفيد بداعي التقية، فإن مفهوم كلامه أنه لم يعثر على طريقٍ يوصله إلى اليقين باستشهاد جميع الأئمّة الأطهار. وهذا يعني أن هذه المسألة لم تثبت بالنسبة إلى شخص الشيخ المفيد، إلاّ أن هذا ليس من شأنه أن يغلق طريق البحث والتحقيق دون الآخرين؛ لأن

هذه المسألة ليست من جملة المسائل الفقهية التي يمكن القول فيها بالتعبُّد والتقليد، بل يمكن لكلّ محقِّقٍ أن يجتهد فيها، من خلال النظر في القرائن والشواهد؛ لكي يصل إليها.

٥ـ نَقْدٌ ورأي

يبدو أن سَعْي بعض العلماء إلى إثبات نظريّة استشهاد جميع الأئمّة المعصومين عليهم السلام، من طريق الاستناد إلى الرواية المذكورة، قد نشأ من الخلط بين مبحثٍ كلاميّ ومبحثٍ تاريخي. فلو اعتبرنا مسألة استشهاد جميع الأئمّة الأطهار عليهم السلام مسألةً كلامية ففي مثل هذه الحالة يمكن لنا الاستناد إلى روايةٍ كلاميّة، مثل: الرواية المذكورة؛ لنحصل على أساس هذه الرواية في الحدّ الأدنى ـ كما قال العلامة المجلسي ـ على ظنٍّ قويّ قائمٍ على الاعتقاد بشأن استشهاد جميع الأئمّة الأطهار عليهم السلام؛ وأما إذا اعتبرنا هذه المسألة مسألةً تاريخية ففي مثل هذه الحالة حتّى مع إثبات صحّة هذه الرواية ـ بالنظر إلى أن صحّة الرواية لا تساوي قطعيّة صدورها ـ لا يمكن الحكم باستشهاد جميع الأئمّة المعصومين عليهم السلام؛ لأن المسألة التاريخية تحتاج إلى مستنداتٍ تاريخية، والمستندات الكلامية لا تجدي نفعاً في هذا الشأن.

معطياتٌ أخيرة

يمكن في ضوء ما تقدَّم اعتبار الموارد التالية من معطيات هذه المقالة:

١ـ لقد ورد تقرير رواية «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ» بخمسة متون وأسانيد مختلفة، عن أربعة من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، في مصادر الشيعة. وكان هناك سندان معتمدان من بين هذه الأسانيد، وسائر الأسانيد [الثلاثة] الأخرى ضعيفةٌ. ولكنْ بالنظر إلى أن وجود مجرَّد طريقٍ واحد صحيح يكفي في إثبات صحّة صدور الحديث يمكن القول بصحّة صدور هذه الرواية على أساس الظنّ القويّ.

٢ـ إن الرواية المذكورة، سواء من ناحية التعبير بـ «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتولٌ» أو من ناحية سائر عبارات الروايات الخمسة الأخرى التي اشتملَتْ على هذه العبارة، لا تحتوي من الناحية المَتْنيَة على إشكالٍ لا يقبل الحلّ، وتعارضها مع الأخبار الأخرى من

قبيل: التعارض البَدْوي، القابل للرَّفْع بسهولة.

٣ـ بالنظر إلى أن مسألة استشهاد جميع المعصومين عليهم السلام ليست مسألةً كلامية في ماهيّتها، فإن الاستناد إلى هذه الرواية ـ التي هي روايةٌ كلامية ـ في إثبات استشهاد جميع المعصومين يمثّل نوعاً من الخَلْط في البحث. وحيث إن كيفية استشهاد المعصومين ـ بوصفهم من الشخصيات المرموقة في التاريخ ـ مسألةٌ تاريخيّة يجب التماس إثباتها من خلال الرجوع إلى الروايات والمستندات التاريخية. وعليه، وعلى الرغم من صحّة هذه الرواية من الناحية السندية والمتنية، لا يمكن الاستناد إليها في إثبات استشهاد آحاد المعصومين عليهم السلام، ولا يمكن الحكم على أساسها باستشهاد المعصومين عليهم السلام واحداً واحداً، بل يمكن الاستناد إليها كمجرَّد شاهدٍ يدعم المستندات الأخرى.

الهوامش

(١) انظر: العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ٢١٦، ح١٩؛ ٤٣: ٣٦٣، ح٦؛ ٤٤: ٢٧١، ح٤؛ ٤٩: ٢٨٥، ح٥؛ ٩٩: ٣٢، ح٣، دار الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ محمد بن حسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٨، ح١٩٨٣٧، تصحيح ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٥١٣، نشر صدر، طهران، ١٤١٥هـ؛ عبد علي الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٥٦٥.

(٣) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٦٣، ح٨، تصحيح ونشر: مؤسّسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ؛ الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٥٦، ح٩، تصحيح: حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(٤) الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٥٨٥، ح٣١٩٢، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.

(٥) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠٣، ح٥.

(٦) علي بن محمد الخزّاز الرازي، كفاية الأثر: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، نشر بيدار، ١٤٠١هـ.

(٧) المصدر السابق: ١٦١ ـ ١٦٢.

(٨) محمد بن حسن الصفّار، بصائر الدرجات: ٥٠٣، ح٥، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ٤٠٥، ح٢٥؛ ٢٢: ٥١٦، ح٢١.

(٩) انظر: الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الرجال: ٤٢٧، تصحيح: جواد القيّومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

(١٠) انظر: الحسن بن يوسف الحلّي، خلاصة الأقوال: ٢٥١، تصحيح: جوادي قيّومي، نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ؛ مصطفى التفرشي، نقد الرجال ٤: ٣٣٣، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ؛ علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٣٤٤، نشر ابن المؤلّف، طهران، ١٤١٢هـ.

(١١) انظر: حسن بن زين الدين العاملي، منتقى الجمان ٢: ١٩٧ (هامش المصحِّح)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٢هـ.ش.

(١٢) السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ٢٩٩، ١٤٠٣هـ.

(١٣) انظر: أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ١٦، ٢٦٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ؛ الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الفهرست: ١٥٢، تصحيح: جواد القيومي، نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ.

(١٤) انظر: الشيخ الطوسي، الرجال: ٣٦٠.

(١٥) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٩.

(١٦) انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٣٣: ١٨٣، ١٤٢٦هـ؛ السيد جعفر مرتضى العاملي، البنات ربائب «قل هاتوا برهانكم»: ١١٩، نشر دليل ما، قم، ١٤٢٨هـ.

(١٧) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٣٧١.

(١٨) انظر: أحمد بن حسين ابن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ٤٥، تصحيح: محمد رضا الجلالي، دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ.

(١٩) انظر الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٢٩؛ حسن بن علي ابن داوود، رجال ابن داوود: ٢٣٤، تصحيح: محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩٢هـ؛ التفرشي، نقد الرجال ١: ٣٠٨.

(٢٠) انظر: محمد باقر الوحيد البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٠١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

(٢١) انظر: محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال ٢: ١٨٩، تصحيح ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ.

(٢٢) انظر: السيد علي البروجردي، طرائف المقال ١: ١٦١، تصحيح: مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤١٠هـ.

(٢٣) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٧٥.

(٢٤) انظر: المصدر السابق ٤: ٤٩٥.

(٢٥) انظر: رجال النجاشي: ٣٦٨.

(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٣٩٦.

(٢٧) انظر: الشيخ الطوسي، الرجال: ٤٤٤.

(٢٨) انظر: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل ٤: ٤٨٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧١هـ؛ أبو أحمد ابن عِديّ، الكامل ٥: ١٧٣، تصحيح: يحيى مختار الغزاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ؛ شمس الدين الذهبي، الكاشف في معرفة مَنْ له رواية في الكتب الستّة ١: ٥١٤، تصحيح: محمد عوامة، دار القبلة، جدّة، ١٤١٣هـ.

(٢٩) انظر: محمد بن أحمد ابن حِبّان، المجروحين ١: ٣٨٣، تصحيح: محمود إبراهيم زايد.

(٣٠) انظر: رامي اليوزبكي، الوضّاعون وأحاديثهم الموضوعة من كتاب الغدير: ١٩٧، مركز الغدير، ١٤٢٠هـ.
(٣١) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٧٦.
(٣٢) انظر: ابن حِبّان، المجروحين ١: ٣٨٣.
(٣٣) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٤١٩.
(٣٤) انظر: يوسف المزّي، تهذيب الكمال ١٣: ٣٩٥، تصحيح: بشار عوّاد معروف، الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.
(٣٥) انظر: محمد بن حسن الطوسي، الأمالي ١: ٤٧٤، تصحيح: مؤسسة البعثة، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ.
(٣٦) انظر: شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٤: ٣٣٤، تصحيح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ.
(٣٧) انظر: جعفر البيّاتي، شهادات الأئمّة: ٥.
(٣٨) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ١٩٠.
(٣٩) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤: ١١٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ؛ علي بن حسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ١٤: ٢٤٥؛ ٣٢: ٢٤١؛ ٣٨: ٩٤، تصحيح: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
(٤٠) انظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٠٥.
(٤١) انظر: شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفّاظ ٣: ١٦٦، ٥٥٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٤٢) انظر: محمد بن أحمد ابن حِبّان، الثقات ٩: ١٥٤، مؤسّسة الكتب الثقافية، الهند، ١٣٩٣هـ.
(٤٣) انظر: ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٣٨٠، ٣٨١؛ ٢: ٤٤ وغيرها.
(٤٤) انظر: ابن حِبّان، المجروحين ٣: ٩١.
(٤٥) انظر: رجال النجاشي: ٣٥٤.
(٤٦) انظر: المصدر السابق: ٨٢.
(٤٧) انظر: الشيخ الطوسي، الرجال: ٣٥١، ٣٧٣، ٣٨٣.
(٤٨) انظر: المصدر السابق: ٣٥٥، ٣٨٥؛ الشيخ عباس القمّي، الكنى والألقاب ١: ٧٤، مكتبة الصدر.
(٤٩) انظر: رجال النجاشي: ٣١٥.
(٥٠) انظر: الشيخ الطوسي، الرجال: ٢٧٣، ٣٤٢.
(٥١) انظر: المصدر السابق، ٤٣٦.
(٥٢) انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٥٩. ولا بُدَّ من الإشارة بطبيعة الحال إلى أن السيد الخوئي لا يرتضي هذا المبنى.
(٥٣) انظر: الشيخ محمد بن محمد المفيد، الاختصاص: ٢٥٤، تصحيح: علي أكبر غفاري ومحمود زرندي، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.
(٥٤) انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٥٣.
(٥٥) انظر: محمد الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٣٨١، محلاتي، قم، ١٤٢٤هـ.

(٥٦) انظر: الشيخ الطوسي، الرجال: ٢٤٥، ٣٣٩.
(٥٧) انظر: رجال النجاشي: ٢٤٩.
(٥٨) انظر: رجال ابن الغضائري: ٨٣.
(٥٩) انظر: الشيخ محمد بن حسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٠٣، ٧٠٥، ٧٥٥، تصحيح: مهدي رجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
(٦٠) انظر: الشيخ محمد بن حسن الطوسي، عدّة الأصول ١: ٣٨١، تصحيح: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
(٦١) انظر: رجال ابن الغضائري: ٥١.
(٦٢) انظر: محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال ٤: ٣٢٨.
(٦٣) انظر: رجال النجاشي: ٤٤١؛ الشيخ الطوسي، الرجال: ٣٢١.
(٦٤) عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي ٢: ١٦٧، تصحيح: الطيّب الموسوي، دار الكتاب، قم، ١٣٦٣هـ.ش.
(٦٥) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ٢١: ٥٦، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ.
(٦٦) الشريف محمد الرضي، نهج البلاغة ، قصار الحكم، الحكمة رقم ٤١٩، تصحيح: صبحي الصالح ، بيروت، ١٣٨٧هـ.
(٦٧) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٢٨.
(٦٨) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٤٢٣.
(٦٩) انظر: محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني ١٠: ٢٢٢، دار الكتب، بيروت، ١٤١٤هـ.
(٧٠) تاريخ الزيارة: ٢٠ / ٨ / ١٣٩٦هـ.ش: www.ajabaat.com
(٧١) انظر: العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٤٣: ٣٦٣، ح٨.
(٧٢) انظر: محمد باقر المحمودي، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ٨: ٥٠٥، مؤسسة التضامن الفكري، بيروت، ١٣٨٥هـ.
(٧٣) الشيخ الصدوق، التوحيد: ٤٤، ح٤، تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
(٧٤) انظر: جعفر البياتي، شهادات الأئمة: ٥.
(٧٥) انظر: محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ٥: ٢١٦، تصحيح: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
(٧٦) أحمد بن محمد البرقي، المحاسن ٢: ٣٩٠، ح٢٢، تصحيح: جلال الدين الحسيني، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٣٠هـ.ش.
(٧٧) انظر: جويا جهانبخش، حكايت ألماس ريزها (حكاية شذرات ألماس): ٩٦، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٥٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٧٨) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٤: ٣٤٤.
(٧٩) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى ٢: ١٣١، تصحيح ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٧هـ.

(٨٠) الشيخ محمد بن حسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ١٢٠، تصحيح: السيد حسن الموسوي الخرسان، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
(٨١) الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٣٤١، ح٢٥، تصحيح: علي أكبر غفاري، الدار الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
(٨٢) انظر: الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: ٩٩، تصحيح: عصام عبد السيد، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.
(٨٣) انظر: محمد بن علي ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٥١، تصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ٢٠٩.
(٨٤) انظر: الشيخ الكوراني العاملي، جواهر التاريخ ٣: ٢١٨، دار الهدى، ١٤٢٦هـ.
(٨٥) انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٣٣: ١٨٢.
(٨٦) انظر: الشيخ محمد بن محمد المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣١، تصحيح: حسين درگاهي، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣م.
(٨٧) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، تاج المواليد: ٥٩، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦هـ.
(٨٨) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٢٧: ٢١٦.
(٨٩) انظر: السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ٣٣: ١٨٥.

الاتجاهات الفكريّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام
العوامل والخلفيّات والموارد

أ. مشتاق بن موسى اللواتي(*)

مقدّمةٌ

تلفت نظر الباحث ظاهرة تعدُّد الاتجاهات في المجالات المعرفية الدينية، كالكلام والحديث والفقه والأصول، والتي برزت في المسيرة الفكرية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ولا رَيْبَ أن منطق التاريخ يقضي أن لا تكون هذه الظاهرة برزَتْ إلى السطح بشكلٍ مفاجئ، أو حدثَتْ في ساعتها دون وجود خلفيات وعوامل ممهّدة سابقة، اعتملت عبر فترةٍ زمنية معينة، وانتهَتْ إلى تبلورها وظهورها للعيان في فترةٍ لاحقة.

ومن الطبيعي أن تكون هذه الظاهرة محصّلةً لمجموعة العوامل والأسباب الطبيعية والثقافية والظروف الموضوعية التي مرَّتْ بها مسيرة أهل البيت وأتباعهم.

وهذا يستدعي منا المرور بالمشهد الثقافي والمناخ التاريخي والسياسي الذي شهد بدايات تكوُّن أطياف التفكير المتنوِّعة بين أصحاب أئمّة أهل البيت؛ لتلمُّس أبرز العوامل والخلفيّات ألتي أسهَمَتْ بفاعليّةٍ في تكوينها، وكذلك الوقوف على الموارد التي دار الجَدَل الداخلي حولها . وسنحاول في هذا البحث التعرُّف على أبرز العوامل والقضايا التي كانت مثار جَدَلٍ، وذلك عبر المحاور التالية:

أوّلاً: عوامل تعدُّد الاتجاهات والأطياف

١ـ البيئة الفكريّة

شهدت البيئة الفكريّة التي عاصرها أصحاب الأئمّة، من فقهاء ومتكلّمين

(*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربيّ الإسلاميّ. من سلطنة عُمَان.

ومحدِّثين، في بعض المراحل، وبالأخصّ في عهدَيْ الإمامين أبي جعفر محمد الباقر(١١٤هـ) وأبي عبد الله جعفر الصادق(١٤٨هـ)، حراكاً فكرياً تفاعلياً بين تيارات الفكر المختلفة في حواضر العرب والمسلمين.

وخلال هذه الفترة تُرجمَتْ كتب الفلسفات الوافدة، وانفتح المسلمون على الفكر الفلسفي الوافد. وطُرحت على المسلمين أسئلةٌ جديدة في التوحيد والعدل والذات والصفات والقِدَم والحدوث والخير والشرّ والجَبْر والاختيار والحُسْن والقُبْح وماهية الوَحْي والنبوّة وحقيقة البعث والمعاد وما شاكل. وعلى صعيد الفقه دار جَدَل بين اتجاهات أهل الحديث والرأي والقياس والنظر حول مصادر التشريع والعلاقة بينها.

وطُرِحَتْ تساؤلات وإشكالات في مختلف المجالات المعرفية الدينية، وراجَتْ مجالس الجَدَل وحلقات المناظرة، وظهرَتْ مقالات تتنازع حول العدل والظلم والقَدَر والجَبْر والاختيار والتفويض والتجسيم والتشبيه والتنزيه.

وغدا المشهد الفكري يضجّ بالمقالات الكلامية والتساؤلات الجَدَلية والآراء الفقهية، وتنوَّعَتْ منظورات الأجوبة، وتداخلت بين المعقول والمنقول، وتمازجت بين الأصيل والدخيل.

وقد أفضى هذا الحراك بشكلٍ طبيعي إلى توليد الآراء وتفريع المسائل، ومن ثم إلى تمدُّد الأفكار وتنوُّعها.

وفي النتيجة حدث شكلٌ من أشكال الفرز؛ فهناك مَنْ وجد نفسه أميل وأقرب إلى المعقول؛ وهناك مَنْ اتَّجه نحو المنقول؛ وهناك مَنْ حاول التوفيق والمزج بينهما.

وفي هذا المناخ الفكري ليس بدْعاً أن تتفاوت الأنظار في المجالات الروائية والفقهية والتفسيرية والفكرية بين أصحاب أئمّة أهل البيت، وهم يعايشون المشهد ويتفاعلون معه، بل هو أشبهُ باختلاف أهل الفقه والأصول والحديث والكلام في مختلف العصور.

وقد تواصل الحراك الفكري بين الفقهاء والمتكلِّمين من أصحاب الأئمّة بعد عصرَيْ الإمامين أبي جعفر محمد الباقر وأبي عبد الله جعفر الصادق ـ على تفاوتٍ وحَسْب الظروف السياسية والفكرية ـ، مروراً بعصر الأئمّة الذين جاؤوا بعدهما،

كالإمامين موسى بن جعفر الكاظم(١٨٣هـ) وعليّ بن موسى الرضا(٢٠٣هـ)، وانتهاءً بالأئمّة المتأخِّرين، كالإمام محمد بن عليّ الجواد(٢٢٠هـ) والإمام عليّ بن محمد الهادي(٢٥٤هـ) والإمام الحسن بن عليّ العسكري(٢٦٠هـ)، وحتّى نهاية عصر الغيبة الكبرى للإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف عام ٣٢٩هـ.

وترسَّخَتْ خلال هذه الفترة المعالم الفكرية والفقهية والكلامية لمدرسة أهل البيت، وانتشرت المفاهيم العقائدية والأحكام الفقهية بشكلٍ أوضح من ذي قبل بين أتباعهم. وظهرَتْ ملامح عامة لتباينات فكرية واجتهادية في بعض المساحات في التفسير والحديث والأصول والكلام والفقه في الوسط الشيعي، وتنامَتْ مع الزمن، مشكّلةً اتجاهات فكرية وفقهية وحديثية متعدّدة.

٢ـ خلفيّاتٌ فكريّةٌ متعدِّدةٌ

اللافت للنظر في المصادر الروائية والتاريخية أن جماعةً من أصحاب الأئمّة ورواتهم، حتّى الذين كانت تجمعهم جوامع فكرية عامّة، لم يكونوا يمثّلون لوناً واحداً من الأفكار والآراء والاهتمامات.

وكانت تثور بينهم اختلافات في الأفكار والآراء، سواء في الفقه أو الكلام والحديث والتفسير والتأويل؛ نظراً لأن بعضهم كان من خلفيّاتٍ فكرية وفقهية متنوعة، ومن أصول اجتماعية ومواطن جغرافيّة متعددة، ومن الطبيعي أن تكون أفهامهم ومستوياتهم متفاوتة، الأمر الذي يؤثّر على اهتماماتهم الكلامية وميولهم الفقهية.

وهذه العوامل انعكسَتْ بدَوْرها أيضاً على تنوُّع نظراتهم تجاه أئمّة أهل البيت.

فقد قيل: إن هشام بن الحكم كان قبل ارتباطه بالإمام جعفر يرى رأي الجهمية[١]. وقيل: إنه كان من غلمان (تلامذة) أبي شاكر الديصاني[٢]. وإن شكَّك بعض الباحثين في ذلك[٣]. وكان بعض أصحابهم ـ قبل الالتحاق بهم ـ يتبنّى منهجاً فقهياً مغايراً، مثل: زرارة بن أعين وحمران بن أعين وحمزة الطيّار، الذين تتلمذوا قبل ذلك على الحكم بن عتيبة، وتأثَّروا بآرائه ونهجه الفقهي[٤]. وهناك جملةٌ من الرواة

تحوَّلوا من تيارٍ فقهيّ وكلاميّ آخر، مثل: عبد الرحمن بن الحجّاج ومنصور بن حازم وعبد الله بن المغيرة[٥].

وبالنظر إلى أن عمليات التحوُّل الفكري تكون ـ في العادة ـ بطيئةً ومتدرّجة، وقد يمرّ أصحابها بمراحل عدّة إلى أن يستقرّوا على مسلكٍ معين، فقد ينتهون إلى مواقف معاكسة لما كانوا عليها، أو إلى التوفيق بينها وبين الفكر الجديد، أو إلى بلورة رؤىً جديدةٍ. ومن الطبيعي أن تظلّ تأثيرات الخلفيات الفكرية السابقة باقيةً ـ إلى حين ـ وحاضرةً ـ بشكلٍ من الأشكال ـ في طرائق التفكير لديهم، وهي بدَوْرها تنتج آراء مختلفةً وأفكاراً متعدّدة ونظرات متفاوتة. وكان مناخ المناظرات والجدالات في الكلام والفقه والحديث يساعد على ذلك.

أضِفْ إلى ذلك كان جملةٌ من الرواة ينتمون إلى بعض الاتجاهات الشيعية غير الإمامية، كالواقفة، مثل: عثمان بن عيسى، وكان شيخهم، وسماعة بن مهران، وعليّ بن أبي حمزة، قائد أبي بصير؛ ومنهم مَنْ كان من الفطحية، مثل: عمار الساباطي وعبد الله بن بكير وبنو فضّال وغيرهم؛ ومنهم مَنْ كان من الزيدية، مثل: زياد بن المنذر المعروف بأبي الجارود، وقيل: إن بعضهم رجع عن ذلك[٦]. كما كان بينهم مَنْ كان ينتمي إلى بعض تيارات المسلمين الفقهية من غير الشيعة، كحفص بن غياث، وغياث بن كلوب، وإسماعيل بن أبي زياد السكوني، ونوح بن دراج ـ حَسْب بعضٍ ـ[٧].

وهذا يدلّ على أن مجالس الأئمّة استوعبَتْ رواةً ومتلقين من مشارب فكرية وفقهية وكلامية متعدّدة.

وعلى الرغم من احتفاظ بعضهم بمنهجهم وفكرهم وآرائهم، إلاّ أنهم مع ذلك كانوا يتلمَّذون على أئمّة أهل البيت، ويتلقّون منهم، ويروون عنهم. بل إن الدارس يجد أن جماعة منهم ظلَّتْ مؤمنةً بأفكارها المختلفة إلى زمن الأئمّة الأواخر. ولهذا يذكر الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) أن كثيراً من أصحاب الأصول كانوا ينتمون إلى الاتجاهات غير الإمامية[٨]، أي كانوا ينتمون إلى بعض الأطياف الشيعية وغير الشيعية الأخرى. ومن جهةٍ أخرى، فإن هذا الوضع بطبيعته كان يتيح المجال لبعض المرتبطين بالأجهزة الرسمية وببعض الاتجاهات المناوئة والمائلة عن نهج أهل البيت لأن يندسّوا في صفوف

أصحابهم، ويخترقوا رواياتهم وأسانيدهم، ويتسلَّلوا إلى مصادرهم.

وهذا التعدُّد في ميول أصحابهم، وفي مشارب الرواة عنهم، يُعَدّ من الأسباب التي أدَّتْ إلى اختلاف الرواية عنهم، إلى درجة التعارض بل التنافي في بعض الأحيان.

٣ـ تنوُّع الاهتمامات الفكريّة

على الرغم من الظروف الصعبة التي مرَّتْ بأئمّة أهل البيت في بعض الأدوار، وكذلك على أتباعهم، فإنهم ـ مع ذلك ـ لم يكونوا يعيشون الانغلاق على أنفسهم، بل كانوا يتابعون المشهد الفكريّ، وينفتحون على التيارات الفكرية المتعدِّدة في الحدود المتاحة لهم.

ويلزم أن لا نغفل الاختلافات التي ظهرَتْ بعد رحيل النبيّ ﷺ، والتشظّي السياسي والفكري الذي حصل مبكّراً في تاريخ المسلمين، وما نال أهل البيت ومحبِّيهم وأتباعهم من مصاعب ومِحَن من جرّاء ذلك. وفي المحصّلة فإن مجموع هذه العوامل تركَتْ انعكاساتها على تفكير أصحابهم وأتباعهم.

ويجدر أن نستذكر أن فقه أهل البيت لم ينطلق من أروقة السلطة السياسية والدينية المرتبطة بها، والسائرة في فلكها. بل انطلق تاريخيّاً من موقعٍ موازٍ ومستقلّ عنها، سواء توافق أو اختلف مع الاتجاهات الفقهية السائدة. وكان هذا الفقه يُعَدّ مقابلاً ومعارضاً لها. وفي ضوء هذه الخلفية التاريخية يمكن قراءة التوصيفات الحادة لابن خلدون(٨٠٨هـ) ـ الذي كان مؤرّخاً أشعريّاً وقاضياً رسميّاً ـ أثناء حديثه عن علم الفقه ومذاهب الجمهور، حيث قال: وشذّ أهل البيت بمذاهب ابتدعوها، وفقه انفردوا به، وبنَوْه على مذهبهم[٩]. فقد وصفهم بالشذوذ والانفراد، معبِّراً عن اتجاهه الكلامي المتماهي مع مواقف السلطة السياسية والدينية.

وقد أسهَمَت العوامل السابقة بمجموعها في تشكيل تنويعات فكرية واهتمامات متعددة لدى أصحاب الأئمّة، والرواة عنهم، وكذلك المتأثِّرين بنهجهم. فقد كان فيهم مَنْ يمثِّل الطَّيْف الحديثي الروائي، الذي يعنى بجمع الروايات وتدوينها وحفظها وفَهْمها والعمل بظواهرها ونشرها؛ ومنهم مَنْ كان يركِّز اهتمامه على المنازل الغيبية والخوارق والفضائل الخاصّة التي كان يمتاز بها أئمّة أهل البيت. وقد

نسب إلى بعض رجال هذا الطَّيْف، مثل: محمد بن سنان والمفضَّل بن عمر وغيرهما، بأنهم تأثَّروا بالفكر الباطنيّ، كما يُستفاد من بعض المصادر الرجالية[١٠].

وثمّة طَيْفٌ بارز كان يعنى بالرواية والدراية معاً وبالفقه والكلام وبالمنقول والمعقول وبقواعد النظر والاستنباط والتفريع على الأصول العامة. وكان ممَّنْ يمثِّل هذا الاتجاه أبان بن تغلب وزرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان.

وهناك مَنْ برع في الكلام والمناظرة العقلية والمحاججة الكلامية مع أصحاب المقالات الفكرية، مثل: قيس بن الماصر ومحمد بن إسماعيل الميثمي وهشام بن الحكم وأبي جعفر الأحول وهشام بن سالم وحمران بن أعين وغيرهم.

وقد تتداخل اهتمامات بعضهم في أكثر من مجالٍ؛ وقد يغلب على بعضهم اهتمامٌ بمجالٍ معين؛ وقد يجمع بعضهم بين أكثر من مجال فكري؛ نظراً لشيوع الثقافة الموسوعية في تلك العصور التاريخية.

وكان بعض هؤلاء ورفاقهم ـ على تفاوتٍ ـ يمثِّلون نخبةً متقدّمةً في الفقه أو الكلام أو الرواية أو التفسير أو الفقه الخلافي المقارن.

وكان لهم حضورٌ لافت في المشهد الفكري والفقهي والكلامي والفلسفي في أزمنتهم. وكانت لهم إسهاماتٌ متنوعة في علوم القرآن والحديث والفقه والأصول والمعارف الفكرية والعقدية، سواء على مستوى مواجهة الأفكار الفلسفية الوافدة ونَقْدها أو في الفكر الكلامي والأصولي والفقهي للمسلمين.

أضِفْ إلى ذلك أن المناخ العامّ في بعض الفترات كان يسوده بشكلٍ عامّ الجدال والحجاج في الكلام والفقه المقارن والحديث والتفسير وسائر مجالات الفكر الديني.

ولكونهم كانوا من خلفيات فكرية متنوعة، ولهم بعض القراءات والتفسيرات المختلفة، فقد كانت تقع بينهم خلافات في الأفكار والآراء. وتحدث بينهم جدالات ومناظرات، وتظهر بينهم أحياناً بعض الحساسيّات، وتبرز بعض المواقف العصبية والإقصائية الحادّة تجاه بعض الآراء والمقالات، وكذلك تجاه أصحابها.

أشار السيد الطباطبائي أثناء حديثه عن طرائق التفكير إلى الاختلافات الأساسية التي وقعَتْ بين بعض أصحاب الأئمّة، كأبي حمزة وزرارة وأبان وأبي خالد

والهشامين ومؤمن الطاق والصفوانين وغيرهم، وذكر بأنها مشهورةٌ معروفة[١١].

ويظهر أن هذا هو ما دفع مؤرِّخي الفِرَق والمقالات ـ كما هو دأبهم في تكثير الفِرَق ـ إلى أن ينسبوا إليهم فِرَقاً مستقلّةً، واشتقّوا لها أسماء من أسمائهم، وعدّوهم مؤسِّسين لها، كالزرارية والهشامية والشيطانية واليونسية، ونسبوا إليهم آراء ومقالات غريبة ومشوّهة[١٢].

ثانياً: موارد تعدُّد الفَهْم

تفاعل أصحاب الأئمّة مع أجواء المناظرات والمناقشات الكلامية والأصولية التي كانت تدور في بيئاتهم حول مختلف قضايا الفكر الديني. وهذا ما أدّى إلى أن تتوارد الأسئلة والإشكالات في أذهانهم، وكان المناخ العامّ يتيح لهم التداول حولها في مجالسهم، أو طرحها على الأئمّة وتلقّي أجوبتهم عليها. وكان يحدث تباينٌ بين أصحاب الأئمّة حول بعض القضايا الفكرية المطروحة في المشهد الفكري.

وتفيدنا المصادر التاريخية والروائية بأن الاختلافات بينهم ـ في بعض الأدوار ـ لم تكن تقتصر على المجال الفقهي وحده، بل ظهرَتْ كذلك في بعض العناوين الكلامية والأصولية والحديثية، ونسبَتْ إلى بعضهم آراءٌ كلامية في التنزيه والتشبيه والجَبْر والاستطاعة لا تتَّفق مع جملةٍ من أحاديث الأئمّة. والباحث في مصادر التراث يجد أن أسئلة أصحاب الأئمّة كانت تشمل التوحيد والنبوة والرسالة والوَحْي والإلهام وعلم الغيب لغير الله تعالى والإمامة والولاية والعصمة وعلوم الأئمّة.

ويجدر في المقام أن نذكر أمثلةً من بعض القضايا التي تعدّدت فيها الآراء بينهم، تاركين الاستقصاء لدراساتٍ أوسع:

١ـ قضيّة الانفتاح على مختلف التيّارات

انفتح بعض أتباع وتلامذة أهل البيت على مقالات التيارات الأخرى، ولم يجد أيّ بأس فيه مع وجود المساحات المشتركة الواسعة بين هذه التيارات؛ وفي المقابل تحفَّظ على هذا المسلك أخرون.

قيل لمحمد بن أبي عمير: إنك لقيتَ مشايخ العامّة فكيف لم تسمَعْ منهم؟ فقال

سمعْتُ منهم، غير أني رأيتُ كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامّة وعلم الخاصّة فاختلط عليهم، حتّى كانوا يروون حديث العامّة عن الخاصّة، وحديث الخاصّة عن العامّة، فكرهْتُ أن يختلط عليَّ، فتركْتُ ذلك[١٣]. فابن أبي عمير يشير إلى علاقات أصحابه وانفتاحهم الواسع على حَمَلة الروايات من التيارات المسلمة الأخرى، إلى درجة وقوع اختلاط في المنابع الفكرية والفقهية لدى بعضهم. وبهذا فإنه يرى بوضوحٍ أن بعض أصحابه تأثَّر فكره بأفكار التيارات الأخرى. أما ابن عمير نفسه فإنه كان يعيش هاجس الهويّة والنقاء والاستقلال الفكريّ، ويخشى من تداخل المفاهيم والآراء والمناهج الفكرية، ومن انمحاء الفواصل والحدود الفكرية بين التيارات والاتجاهات، ولهذا كان يتحفَّظ على الرواية والتلقّي عن أتباع التيارات الأخرى.

وفي المقابل هناك من أصحابه مَنْ خاض غمار الانفتاح والاطلاع، بل الرواية عن بقية الفئات، دون خوفٍ على فكره ومنهجه.

وتفيد بعض الروايات أن هذه القضية كانت مثار تساؤلٍ وبحثٍ من بعض كبار أصحاب الأئمّة في بعض المراحل. ورد أن محمد بن مسلم سأل الإمام جعفر: ما بال أقوامٍ يروون عن فلان وفلان عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله، ولا يُتَّهمون بالكذب، ثمّ يجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث يُنْسَخ كما يُنْسَخ القرآن[١٤]. وعن منصور بن حازم أنه سأل الإمام جعفر قال: أخبرني عن أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله، صدقوا على محمّد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قال: قلتُ: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول اللّه صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثمّ يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب[١٥].

وهذه الأسئلة يستكن وراءها هاجس الاختلاف الفكري بين تيارات المسلمين، على الرغم من أنهم جميعاً يستندون إلى مرجعيّة الكتاب والسُّنّة. كما تستبطن تساؤلاً عن تحمُّل الروايات من الطرق الأخرى. وكان الإمام يجيب على تساؤلاتهم، ويبين لهم أن الصدق وحده ليس كافياً، بل لا بُدَّ من أن يرافقه الفقه والدراية بأصول الحديث، وأن بعض الرواة وإنْ صدقوا، ولكنْ فاتَتْهم بعض الملابسات المهمّة، من قبيل: وقوع النسخ في بعض الأحكام، وكذلك الإحاطة بالناسخ والمنسوخ، والمتقدِّم والمتأخِّر، ومعرفة المراحل الزمنية التي صدرَتْ فيها الأحاديث، وغيرها من الأمور التي

تؤثّر في فَهْم الآيات والروايات وتحديد العلاقة بينها[١٦].

ومع وجود الاختلاف الفكري والفقهي بين تيارات المسلمين، إلاّ أن الإمام جعفر الصادق كان يحثّ أتباعه على المحافظة على الوشائج الاجتماعية وحُسْن التعامل مع مخالفيهم. سأله معاوية بن وهب: كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطائنا من الناس ممَّنْ ليسوا على أمرنا؟ قال: تنظرون إلى أئمتكم الذين تقتدون بهم فتصنعون ما يصنعون، فوالله إنهم ليعودون مرضاهم، ويشهدون جنائزهم، ويقيمون الشهادة لهم وعليهم، ويؤدّون الأمانة إليهم[١٧]. وجاء في وصيّةٍ له لشيعته: أدُّوا الأمانة إلى مَنْ ائتمنكم عليها، برّاً أو فاجراً؛ فإن رسول اللهﷺ كان يأمر بأداء الخيط والمخيط. صلوا عشائركم، واشهدوا جنائزهم، وعودوا مرضاهم، وأدُّوا حقوقهم[١٨]. وهذه الروايات تشير إلى وجود تخالطٍ وتعالق اجتماعي بين أتباع مختلف التيارات الفكرية والفقهية، ولم تكن هناك فجواتٌ في التعامل اليومي فيما بينهم، على الرغم من الاختلافات الفكرية.

٢ـ صلاحيّات النبيّﷺ التشريعيّة

كانت تجري بين أصحاب الأئمّة مناقشات ومناظرات، وتحدث بينهم تجاذبات فكرية حول بعض الأمور الفكرية الأصولية، من قبيل: الصلاحيات التشريعية للنبيّﷺ، وحول علاقة الكتاب بالحديث، والعكس. وهذه قضيّةٌ أصولية تتعلق بحدود صلاحيات النبيّ في مجال التشريع، وما إذا كانت مهمّته تقتصر على تبليغ ما يُوحَى إليه وتبيينه وتفصيل مجمله، أو أن له ـ إلى جانب ذلك ـ أن يستقلّ في تأسيس تشريعاتٍ وإصدار أحكامٍ دينية، كما يرى كثير من علماء المسلمين؛ بالاستناد إلى الإطلاقات القرآنية، من قبيل: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ (الحشر: ٧)، ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى ❖ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤)؛ واستناداً إلى قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ (النساء: ٥٨).

وهذه القضية وقع فيها جَدَلٌ منذ القرون الأولى بين فقهاء المسلمين ومتكلّميهم؛ فمنهم مَنْ رأى أن النبيّ له أن يؤسِّس أحكاماً دينية لم تَرِدْ في القرآن، وتكون لها حجّيتها الدينية؛ ومال فريقٌ آخر إلى أنه لا يستقلّ بالتشريع، بل يبلِّغ ما يُوحى إليه

ويبيِّنه ويفصِّله أو يؤكِّده. وقد تطرّق الشافعي(٢٠٤هـ) ـ إمام المذهب الفقهيّ ـ في رسالته إلى ذلك، وذكر أن السنّة على ثلاثة وجوه، وأشار إلى الاختلاف حول الوجه الثالث، وهو: ما سنّ رسول الله فيما ليس فيه نصٌّ كتابٍ. وذكر الاختلاف في تفسيره؛ بين قائلٍ: إنه بما افترض من طاعته وسبق في علم الله من توفيقه لرضاه، وقائل: إن جميع سننه لها أصلٌ في الكتاب؛ وقائل: إنه أُلقي في روعه كلّ ما سنّ، وسنّته هي الحكمة؛ وهكذا[١٩].

ويظهر من بعض الروايات أن لهذه القضية جذوراً روائية وأصولية سابقة، وأنها كانت مثار تساؤلٍ ونقاشٍ من بعض الجهات بين بعض أصحاب أئمّة أهل البيت. ورد أن حمران اختلف مع زرارة حول طريقة تشريع مواقيت الصلاة، فسأل حمران الإمام جعفر الصادق: ما تقول في ما يقوله زرارة، فقد خالفتُه فيه؟ قال: فما هو؟ قال: يزعم أن مواقيت الصلاة مفوّضة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو الذي وضعها، قال: فما تقول أنت؟ قلتُ: عن جبرئيل، أتاه في اليوم الأوّل بالوقت الأوّل، وفي اليوم الثاني بالوقت الأخير، ثمّ قال جبرئيل: يا محمد، ما بينهما وقتٌ، فقال أبو عبد الله: يا حمران، إن زرارة يقول: إنما جاء جبرئيل مشيراً على محمد. صدق زرارة، جعل الله ذلك إلى محمد صلى الله عليه وآله فوضعه، وأشار جبرئيل عليه[٢٠]. فحَسْب هذه الرواية اختلف كلٌّ من زرارة وحمران حول هذه المسألة التفصيلية، وصحَّح الإمام جعفر موقف زرارة.

وقد أفرد الكليني(٣٢٩هـ)، في الكافي، باباً بعنوان: «التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمّة في أمر الدين»، أخرج فيه جملةً من الروايات، منها: عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله يقولان: إن الله عزَّ وجلَّ فوَّض إلى نبيِّه أمر خلقه؛ لينظر كيف طاعتهم، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[٢١].

وعن فضيل بن يسار قال: سمعتُ أبا عبد الله يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: إن الله عزَّ وجلَّ أدَّب نبيَّه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب قال: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾، ثمّ فوَّض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده... وإن رسول الله كان مسدّداً موفّقاً مؤيّداً بروح القُدُس، لا يزلّ ولا يخطئ في شيءٍ مما يسوس به الخلق... ثم إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، عشر ركعات، فأضاف رسول الله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة، لا يجوز تركهنّ إلاّ في سفر،

وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمةً في السفر والحضر، فأجاز الله عزَّ وجلَّ له ذلك... وذكر فيها بعض سنن الرسول، مثل: النوافل وصوم شعبان وتحريم المسكر، إلى أن قال: فوافق أمر رسول الله أمر الله عزَّ وجلَّ، ونهيه نهي الله عزَّ وجلَّ، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى[٢٢].

وفي روايةٍ عن أبي عبد الله: إن الله عزَّ وجلَّ فرض الفرائض، ولم يقسم للجدّ شيئاً، وإن رسول الله أطعمه السدس، فأجاز الله جلَّ ذكره له ذلك.

وفي روايةٍ عن زرارة، عن أبي جعفر قال: وضع رسول الله دية العين ودية النفس، وحرَّم النبيذ وكلَّ مسكرٍ، فقال له رجلٌ: وضع رسول الله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم، ليعلم مَنْ يطيع الرسول ممَّنْ يعصيه[٢٣].

وتفيد بعض الروايات أن الله تعالى أجاز الأحكام النبويّة وأمضاها، بينما تصرِّح أخرى بأنه استقلّ في تأسيس بعض الأحكام حَسْب صلاحياته.

وتوسَّع بعضهم في مفهوم التبيين والتفصيل؛ وهناك مَنْ استند إلى ما رُوي عن النبيّ بأنه أوتي القرآن ومثله معه. واختلف في مفهوم التفويض ومعالمه، وفي نوع التشريع الذي فوّض إليه، وما إذا كان يدلّ على صلاحية الاستقلال في تأسيس الأحكام وإنْ لم تَرِدْ في الكتاب، أو الصلاحيات التدبيرية وما شابه[٢٤].

٣ـ طبيعة ونطاق ولاية الأئمّة، ومستوى علمهم

تشير بعض الأخبار إلى أن الاختلاف حول مساحة ولاية الأئمّة وسعتها أوجد بعض الحساسيات بين بعض أصحابهم، ممّا أفضَى إلى شيءٍ من الفتور في العلاقات، وإطلاق أوصاف سلبية على بعضهم.

ورد أن محمد بن أبي عمير لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئاً، ثم انقطع عنه وخالفه؛ بسبب مناقشةٍ وقعَتْ بينه وبين أبي مالك الحضرمي في شيءٍ من أمور الإمامة. قال ابن أبي عمير: الدنيا كلُّها للإمام على جهة الملك، وإنه أَوْلى بها من الذين هي في أيديهم، وقال أبو مالك: ليس كذلك، أملاك الناس لهم إلاّ ما حكم الله به للإمام من الفَيْء والخمس والمغنم، فذلك له، وذلك أيضاً قد بين الله للإمام أين يضعه؟ وكيف يصنع به؟ فتراضيا بهشام بن الحكم، وصار إليه، فحكم هشام لأبي

مالك على ابن أبي عمير، فغضب، وهجر هشاماً بعد ذلك[٢٥].

ويكشف هذا الاختلاف المبكر بين كلٍّ من ابن أبي عمير والمتكلِّمَين هشام وأبي مالك الحضرمي عن وجود مسلكين في التفكير والنظر إلى خصائص الإمامة. لقد اختلف هشام والحضرمي مع ابن أبي عمير في كون الإمام المعصوم مالكاً لكلّ الأرض، وهو رأي ابن أبي عمير، أو أن أملاك الناس لهم، وليس للإمام إلاّ ما حكم الله به له[٢٦].

ويظهر أنه كان بينهم اتجاهان حول حدود ولاية الأئمّة؛ أحدهما يوسِّع مساحة ولايتهم؛ والآخر يحدِّدها.

وقد وقعَتْ هذه المسألة محلّ بحثٍ بين العلماء. وللشيخ المجلسي(١١١١هـ) قراءة توفيقية بين الموقفين الآنَفَيْن، فرأى أن نزاعهما يرجع إلى اللفظ؛ لأن النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بعده أَوْلى بأنفس الناس وأموالهم. وله (أي يحقّ للإمام) أن يتصرَّف في جميع ذلك، لكنْ لا يتصرَّف (أي فعليّاً) إلاّ في الأشياء المخصوصة التي ذكرها أبو مالك الحضرمي. وأضاف: كون الأرض للإمام معناه أن الناس إنما يتصرَّفون فيها بإذنه وتمكينه وحكمه. ثمّ قال: ولا ينافي كونها لأربابها، ولا ينافي الآيات والأخبار الدالة على أن الناس مسلَّطون على أموالهم، وأنهم أَوْلى بما في أيديهم من غيرهم وسائر أحكام الشريعة من البيع والشراء والإجارة والصلح والقَرْض وغيرها[٢٧].

ويظهر من بعض الروايات أن تصوُّرات ونظرات بعض أصحاب الأئمّة إلى الإمامة وإلى طبيعة علم الأئمّة كانت متفاوتةً، وأنها مع مرور الزمن ومع استمرار البحث والتلقّي كانت تنضج وتنمو وتزداد وضوحاً.

وكان بحث العصمة وعلم الأئمّة وتباين مواقفهم السياسية وما تعرَّضوا له من صنوف البلاء والابتلاء مطروحاً بينهم.

رُوي عن هشام بن الحكم قال: سألتُ أبا عبد الله جعفر الصادق بمِنَى عن خمسمائة حرفٍ من الكلام (علم التوحيد أو العقائد)، فأقبلت أقول: يقولون كذا وكذا، قال: فيقول: قُلْ: كذا وكذا، قلتُ: جعلت فداك، الحلال وهذا الحرام، أعلم أنك صاحبه وأنك أعلم الناس به، وهذا هو الكلام، فقال لي: ويك يا هشام، لا يحتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّةٍ لا يكون عنده كلّ ما يحتاجون إليه[٢٨]. ولعلّ

هذا الفَهْم لدى هشام كان في بداية اتصاله بالإمام جعفر، ولا يبعد أن يكون موجوداً لدى بعض أصحابهم في بعض الأدوار الفكرية.

ويُستفاد من بعض الروايات أن مسألة عصمة الأئمّة كانت معروفةً، ومع ذلك كانت الاستفسارات تدور حول تفاصيلها.

وكان محمد بن أبي عمير يقول: ما سمعْتُ ولا استفَدْتُ من هشام بن الحكم في طول صحبتي له شيئاً أحسن من هذا الكلام في صفة عصمة الإمام، فإني سألتُه: أهو معصوم؟ وما صفة العصمة فيه؟ وبأي شيءٍ تعرف؟ فقال: إن جميع الذنوب لها أربعة أوجه، ولا خامس لها: الحرص والحسد والغضب والشهوة، فهذه منفيّةٌ عنه... ثم بين له كيفية تسامي الأئمّة عنها بالتفصيل[٢٩]. وسأل عليّ بن رئاب الإمام أبا عبد الله الصادق، عن قوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾: أرأيت ما أصاب عليّاً وأهل بيته من بعده هو بما كسبَتْ أيديهم، وهم أهل بيت طهارة معصومون؟ فقال: إن رسول الله كان يتوب إلى الله ويستغفره في كلّ يومٍ وليلةٍ مائة مرّةٍ من غير ذنبٍ، إن الله يخصّ أولياءه بالمصائب؛ ليأجرهم عليها من غير ذنبٍ[٣٠].

وجاء عن ضريس الكناسي قال: سمعت أبا جعفر (الباقر) يقول ـ وعنده أناسٌ من أصحابه ـ: عجبْتُ من قومٍ يتولّونا، ويجعلونا أئمّةً، ويصفون أن طاعتنا مفترضة عليهم كطاعة رسول اللهﷺ، ثمّ يكسرون حجَّتهم ويخصمون أنفسهم بضعف قلوبهم، فينقصون حقَّنا، ويعيبون ذلك على مَنْ أعطاه الله برهان حقّ معرفتنا والتسليم لأمرنا. أترَوْن أن الله تبارك وتعالى افترض طاعة أوليائه على عباده، ثم يخفي عنهم أخبار السماوات والأرض، ويقطع عنهم مواد العلم في ما يَرِدُ عليهم ممّا فيه قوام دينهم؟ فقال له حمران: جُعلت فداك، أرأيت ما كان من أمر قيام عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وخروجهم وقيامهم بدين الله عزَّ ذكره، وما أصيبوا من قبل الطواغيت إيّاهم والظفر بهم، حتّى قتلوا وغلبوا؟ فقال أبو جعفر: يا حمران، إن الله تبارك وتعالى قد كان قدَّر ذلك عليهم، وقضاه وأمضاه وحتمه على سبيل الاختيار (أو الاختبار)، ثمّ أجراه. فبتقدُّم علمٍ إليهم من رسول اللهﷺ قام عليٌّ والحسن والحسين، وبعلمٍ صمت مَنْ صمت منّا... ثم قال: وما كان ذلك الذي أصابهم يا حمران لذنبٍ اقترفوه، ولا لعقوبة معصيةٍ خالفوا الله فيها، ولكنْ لمنازل وكرامة من الله، أراد أن

يبلغوها، فلا تذهبنَّ بك المذاهب فيهم[٣١].

وهذه الرواية تنقل جانباً من المشهد الفكري زمن الإمام أبي جعفر الباقر. ويظهر أن فريقاً من أصحابه كانوا متَّفقين على أصول مشتركة بينهم، من قبيل: الإيمان بإمامتهم، ووجوب طاعتهم، وكونها امتداداً لطاعة رسول الله صلى الله عليه وآله. ومع ذلك كان منهم مَنْ يبحث عن أدلّةٍ مقنعة عن بعض الأمور التفصيلية الخاصّة بهم، كعلم الإمام وحدوده، وعلاقته بما أصابهم من أذىً من جراء مواقفهم وحركتهم. كما يظهر منها وجود تساؤلٍ حول تباين مواقف بعض الأئمّة، من قبيل: مواقف الإمام عليّ وحركة الحسين وصلح الحسن، وكيفية فَهْم المصائب والابتلاءات التي تعرَّضوا لها، وكيف يكون كلّ ذلك عن علم سابق منهم بها؟

فقد كان بعضهم تخالجه بعض الخواطر والتساؤلات، من قبيل: لماذا خرج بعضهم وصمت آخرون؟ ولِمَ لم ينصرهم الله على أعدائهم، ويقيهم شرَّ تلكم الفجائع والآلام التي نالَتْهم؟ ولِمَ لم يعتمدوا على علمهم لدفع تلكم المِحَن عن أنفسهم؟ وهل أصابهم ما أصابهم نتيجة خطأ في تقدير الأمور؟

وكانوا يطرحون تساؤلاتهم ويتداولونها فيما بينهم، أو يعرضونها على الأئمّة. ويظهر من الروايات أن سؤال علم الأئمّة للغيب كان مطروحاً بشكلٍ لافت، والروايات في ذلك مختلفة، نشير إلى نماذج منها:

سئل أبو الحسن: أتعلمون الغيب؟ فقال: قال أبو جعفر: يبسط لنا العلم فنعلم، ويقبض عنا فلا نعلم، وقال: سر الله عزَّ وجلَّ أسرّه إلى جبرئيل، وأسرَّه جبرئيل إلى محمد، وأسرَّه محمد إلى مَنْ شاء الله[٣٢].

وسأل عمّار الساباطي أبا عبد الله عن الإمام يعلم الغيب؟ قال: لا، ولكنْ إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله ذلك[٣٣].

وعن أبي عبد الله قال: قال لي أبي: ألا أخبرك بخمسة لم يُطْلِع الله عليها أحداً من خلقه؟ قلتُ: بلى: قال: إن الله عنده علم الساعة، وينزِّل الغيث، ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأيّ أرضٍ تموت، إن الله عليمٌ خبير[٣٤].

وقد تفاوتَتْ الروايات حول مَدَيات علم الإمام، ويبدو من ظواهرها وجود تعارض

بينها. وحاول بعض العلماء إزالة التعارض بالجمع بينها.

قال المفيد(٤١٣هـ): إن الأئمّة من آل محمد قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجبٍ في صفاتهم، ولا شرطاً في إمامتهم، وإنما أكرمهم الله تعالى وأعلمهم إيّاه للطف في طاعتهم، والتمسُّك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً، ولكنه وجب لهم من جهة السماع، فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو مُنْكَرٌ بيِّن الفساد؛ لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه، لا بعلمٍ مستفادٍ، وهذا لا يكون إلاّ لله عزَّ وجلَّ[٣٥]. فهو يفرِّق بين علم الله تعالى الذاتي وبين علم الأئمّة المستفاد والمفاض من قِبَل الله تعالى.

وقال المولى صالح المازندراني(١٠٨٦هـ)، تعليقاً على رواية الساباطي: دلّ على أن علم الغيب علمٌ غير مستفادٍ، كعلم الله تعالى، وعلم الإمام لما كان مستفاداً منه تعالى لا يكون علماً بالغيب حقيقةً. وقد يُسمّى أيضاً علماً بالغيب؛ نظراً لتعلُّقه بالأمور الغائبة. وبه يجمع بين الأخبار التي دلَّ بعضها على أنهم عالمون بالغيب ودلَّ بعضها على أنهم غير عالمين[٣٦].

٤ـ قضيّة التعامل مع الروايات

تباينَتْ مواقف أصحاب الأئمّة ورواتهم حول أسلوب التعامل مع الروايات، وبالأخصّ بعد أن برزَتْ ظاهرة الاختلاف في الروايات المنسوبة إليهم؛ فكان بعضهم يتشدَّد في التثبُّت منها ومن مضامينها؛ بينما يقف آخرون عند ظواهرها، ويعتنون بالرواية والحفظ.

لقد نشطَتْ حركة التقوُّل والكذب على أهل البيت في بعض الفترات، مثل: فترة ازدهار الحركة العلمية للإمامين الباقر والصادق؛ لإيجاد الانقسام في صفوف أتباعهم، وبثّ أفكار منحرفة بينهم. وقد تزعَّم ذلك بعض المائلين عن نهجهم، مثل: بنان بن سمعان والمغيرة بن سعيد وأبي الخطّاب. وكان هؤلاء يبثّون أحاديث كاذبة، وينسبونها إلى الأئمّة.

واستطاع بعضهم أن يخترق مجالس أصحاب الأئمّة، ويندسّ فيها. وبلغ من

مَكْر بعضهم أنه كان يستعير بعض المدوَّنات والمذكَّرات الشخصية من بعض الرواة من الأصحاب فيدسّ فيها تلكم المرويّات المكذوبة؛ حتى تنتشر في أوساط الشيعة بسهولةٍ، وتحدث في ذات الوقت إرباكاتٌ وخلافاتٌ ونزاعاتٌ بين أصحاب الأئمّة، حين يروي بعضهم منها، فيتفاجأ آخرون بأنها ليست من أحاديث الأئمّة، فينكرونها عليهم. وكان ذلك أحد أسباب ظاهرة الاختلاف في الروايات الواردة عن أهل البيت، مما أدّى إلى إرباك بعض الفقهاء من أصحابهم. وقد نبَّه الأئمّة أتباعهم إلى ذلك، وأرشدوهم إلى ضرورة التدقيق في قبول الروايات، وأكَّدوا على بعض الضوابط في كيفية التعامل معها.

ورد أن عبد الله بن أبي يعفور سأل الإمام الصادق عن اختلاف الحديث يرويه مَنْ نثق به، ومنهم مَنْ لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديثٌ فوجدتُمْ له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول اللهصلى الله عليه وآله، وإلاّ فالذي جاءكم به أَوْلى به[٣٧]. والرواية تشير إلى كثرة الاختلاف الواقع في الروايات المنسوبة إليهم. ومما كان يربك الموقف أنها ليست من قِبَل غير الثقات وحدهم، بل أيضاً من طرق الثقات. وتدلّ على تنبُّه بعض الفقهاء من الرواة إلى ذلك، وحرصهم على التثبُّت في قبول الروايات الواردة عنهم.

وليس الوضع والدسّ هو العامل الوحيد لنشوء ظاهرة الاختلاف والتعارض في الروايات، بل أرجعها السيد باقر الصدر إلى مجموعةٍ من العوامل، منها: الرواية بالمعنى ونقل مضامين الأحاديث حَسْبَما فهمها الرواة، الأمر الذي يتطلَّب أن يتَّصف الراوي بمستوىً من العلم والتدقيق والمتابعة تمكِّنه من فَهْم كلمات الأئمّة ومقاصدهم، وإدراك العلاقات بين الخاصّ والعامّ منها. ويبدو أن بعضهم كانت مؤهِّلاته العلمية محدودة، بحيث تضطرب رواياته، ويكثر فيها الاشتباه والتهافت، كما لوحظ في روايات عمّار الساباطي[٣٨]. وكان بعض الرواة يُسْقِط تفسيراته وتأويلاته على الروايات، فيتوهَّم الناس أنها من كلمات الأئمّة، وقد حذَّر الأئمّة من ذلك. ورد عن الإمام جعفر: رحم الله عبداً حبَّبنا إلى الناس، ولم يبغِّضنا إليهم، أما والله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا به أعزّ، وما استطاع أحدٌ أن يتعلَّق عليهم بشيء، ولكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشراً[٣٩].

وبالفعل أخذ بعض العلماء من أصحابهم يتشدَّد في قبول الروايات التي تَرِدُ إليه،

ويطبِّق عليها القواعد العلمية، غير أن هذا الموقف كان يزعج المتساهلين في هذا الشأن.

ويبدو من بعض الشواهد أن أساليب التعامل مع الروايات تباينَتْ بينهم أيضاً؛ فكان منهم المتشدِّد معها؛ ومنهم المتساهل في التعامل معها. يرى السيد السيستاني ـ حَسْب بعض التقريرات ـ أن بعض الأصحاب كان يمثِّل المسلك المتشدِّد في قبول الروايات، مثل: زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، فيشترطون أن تكون مقترنةً بشواهد من القرآن الكريم. وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى تقليل أعداد الأحاديث المعتبرة، وهو ما كان يمسّ مشاعر بعض المحدِّثين، الذين كانوا يريدون أن تكون الأخبار رائجةً وغيرَ محدودةٍ[٤٠].

فقد ظهرَتْ في أصحاب الأئمّة ورواتهم اتجاهاتٌ متفاوتة في التعامل مع الروايات؛ فمنهم مَنْ كان يتشدَّد في طرق تحمُّلها وتلقِّيها والاستناد إليها؛ ومنهم مَنْ كان يميل إلى نوعٍ من التساهل والتسامح في التعامل معها.

ومن الطبيعيّ أن يكون الرواة من أصحابهم متفاوتين في مستوياتهم العلمية والفكرية؛ فهناك مَنْ يقف عند الظواهر المباشرة الأوّلية؛ وهناك مَنْ يدقِّق ويتعمَّق في اكتشاف الدلالات واستنباط الفروع. وكان منهم الفقهاء والمتكلِّمون، الذين يفهمون معاريض كلامهم، ويفقهون أبعاده، ويميِّزون بين خاصّه وعامّه؛ كما كان بعض الرواة مجرّد حَفَظة للروايات، يحضرون مجالسهم، ويحفظون كلماتهم، دون أن يفقهوا دلالاتها، ويدركوا مقاصدها، ويعرفوا علاقاتها بالنصوص الأخرى[٤١].

ويُستفاد من بعض الروايات أن هناك مَنْ لم يتحمَّل مسلك التشدُّد والتدقيق في طرق الروايات، والنظر في مدى انسجامها مع الكتاب والسنّة حَسْبَما وجَّه الأئمّة. وقد استنكر بعضهم على مسلك يونس بن عبد الرحمن في التعامل مع الروايات، وقال له: ما أشدَّك في الحديث! وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا! فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟ فردَّ عليه بقوله: حدَّثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله (جعفر الصادق) يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسُّنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدِّمة؛ فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدِّث بها أبي، فاتَّقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربِّنا تعالى وسُنَّة نبيِّنا

محمد صلى الله عليه وآله ...»[٤٢].

ويُلاحَظ هنا أن المستنكر لم يعدّه مدقِّقاً في الروايات، ومتحرِّياً لطرقها، بل اعتبره منكراً لما يرويه الأصحاب، ورادّاً لأحاديث أهل البيت. وهذا يحدث بين بعض الدارسين، حيث يتسرَّع بعضٌ في نسبة الآخر إلى مخالفة الحديث وردّ الروايات أو نَقْد الأحكام؛ في الوقت الذي يكون منطلقه هو البحث والتدقيق؛ للوصول إلى رؤيةٍ علمية مستقرّة.

ويُفْهَم من سياق بعض الروايات أنه لم يكن الوحيد الذي يتبع هذا المسلك، بل كان يعبِّر عن وجود اتجاهٍ لدى جماعةٍ من أصحاب الأئمّة، كانوا يتبنّون هذا المسلك المتشدِّد، مقابل مسلكٍ حديثيّ آخر أقلّ تشدُّداً أو متساهلٍ في قبول الروايات.

ومع وجود مواقف متساهلة ومنزعجة من تشدُّدهم في قبول الروايات، إلاّ أن اتجاه التدقيق واصل سيره، ولم يعبأ بمعارضة أولئك المتساهلين.

وقد كانت تَرِدُهم رواياتٌ تستوقفهم مضامينها، وتثير الجدال بينهم، ويختلفون حول راويها، فيتحقَّقون عنها من الأئمّة في أقرب فرصةٍ تسنح لهم. عن زياد بن أبي الحلال قال: اختلف أصحابُنا في أحاديث جابر الجعفي، فقلتُ: أنا أسأل أبا عبد الله الصادق، فلما دخلْتُ عليه ابتدأني، فقال: رحم الله جابر الجعفي كان يصدق علينا، ولعن الله المغيرة بن سعيد كان يكذب علينا[٤٣].

وكان بعض التلاميذ تَرِدُهم الروايات عن الأئمّة، فيعرضونها على بعض شيوخهم؛ للتوثُّق منها والتأكُّد من صحتها[٤٤]. جاء عن عمر بن أذينة قال: قلتُ لزرارة بن أعين: إن أناساً حدَّثوني عن أبي عبد الله جعفر الصادق، وعن أبيه أبي جعفر الباقر، بأشياء عن الفرائض، فأعرضها عليك، فما كان منها باطلاً فقُلْ: هذا باطل، وما كان منها حقّاً فقُلْ: هذا حقّ[٤٥]. وفي روايةٍ عنه أيضاً قال: فحدَّثته ـ زرارة ـ بما حدَّثني به محمد بن مسلم، عن أبي جعفر، في الابنة والأب، والابنة والأمّ، والابنة والأبوين، فقال: هذا هو الحقّ[٤٦]. كما ذكر له ما سمعه عن ابن محرز، عن أبي عبد الله الصادق، فقال زرارة: إن على ما جاء به ابن محرز لنوراً[٤٧]. وعرض عليه روايةً أخرى سمعها من محمد بن مسلم وبكير، عن أبي جعفر الباقر، فقال: صدقا، هو والله الحقّ[٤٨]. وسأل موسى بن بكير قال: قلتُ لزرارة: إن بكيراً حدَّثني عن أبي

جعفر أن الإخوة للأب والأخوات للأب والأمّ يزادون وينقصون...، فقال زرارة: وهذا قائم عند أصحابنا لا يختلفون فيه[٤٩].

ومن الطرق التي اتَّبعوها في مواجهة حركة الكذب على أئمّة أهل البيت أن بعض الأصحاب قام بمتابعة بعض الكتب المنتشرة في الوَسَط الشيعي، وأخذ نماذج منها، وعرضها على الأئمّة؛ للتحقُّق من صدورها وصدقية مضامينها. فقد عرض كتاب عبيد الله الحلبي على الصادق فصحَّحه، وقال: أترى لهؤلاء مثل هذا[٥٠]. وعن يونس بن عبد الرحمن قال: وافَيْتُ العراق فوجَدْتُ بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر الباقر، ووجدت أصحاب أبي عبد الله الصادق متوافرين، فسمعْتُ منهم، وأخذت كتبهم، فعرضتها من بَعْدُ على أبي الحسن الرضا، فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن؛ فإنا إن تحدَّثنا حدَّثنا بموافقة القرآن وموافقة السُّنَّة[٥١].

وكان بعض الرواة الأثريين تواجههم بعض الإشكالات واللوازم من التيارات الأخرى، فلا يمتلكون أجوبةً أصولية؛ لتفسير عدم الاتِّساق الظاهري بين بعض الأحكام، فيحجمون عن البحث؛ خشية الوقوع في القياس الممنوع.

يذكر السيد السيستاني أن الرواة كانوا على فئاتٍ؛ فكان منهم مَنْ يحفظ الروايات، سواء فقهوا ما في كلام الإمام أم لم يفقهوا؛ بخلاف الفقهاء منهم، فإنهم كانوا يعرفون معاريض كلام الأئمّة، وقواعد التمييز بين الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، ويعرفون طرق الجمع بين الخاصّ والعامّ، ومعرفة الجمع بين الأخبار، وكيفية استظهار الحكم من الكتاب والسُّنَّة[٥٢].

أورد الكليني مناقشةً بين حمدان القلانسي وعمر بن شهاب العبدي حول الطلاق على غير السُّنَّة، والمطلَّقة إنْ خرجَتْ وهي في عدَّتها، وراجع القلانسي كلاً من أيوب بن نوح وعليّ بن راشد؛ للاستفسار عن لازمٍ إشكاليّ طرحه عليه العبدي، فردَّ عليه الأول بأنا لسنا أصحاب قياس، إنما نقول بالآثار؛ وأجابه الثاني بأن العبدي قاس عليك... وسأل معاوية بن حكيم عن ذلك، فقال: ليس العدّة مثل الطلاق، وبينهما

فرق...، إلخ[٥٣]. ويعلِّق السيد السيستاني على ذلك بقوله: كأنّ أيوب وابن راشد توهَّما أن كلّ مسألةٍ ترجع إلى بحثٍ أصوليّ فهي من القياس. ويظهر ممّا ينقل عن أيوب أنه كان مخالفاً للمفكِّرين من العلماء، فقد نُسب إليه أنه كان يقع في يونس بن عبد الرحمن[٥٤]. وهو أشبه بالخصومات الفكرية والفقهية التي تحدث بين أصحاب الاتجاهات المغايرة وبين مَنْ يظنّ أنهم من الأقران في مختلف العصور.

ويظهر مما سبق أن أيوب بن نوح وعليّ بن راشد كانا من الرواة الذين يسلكون مسلك المحدِّثين وأصحاب الآثار، ولم يكونا من أهل الأصول والاستنباط، كيونس بن عبد الرحمن ومعاوية بن حكيم والفضل بن شاذان. ويُستفاد من ذلك أن بعضهم كان يتحفَّظ على إجراء المقارنات والموازنات بين الأحكام، والبحث في الأشباه والنظائر؛ للتعرف على الفروق بينها، على اعتبار أنها تندرج ضمن الأقيسة الممنوعة[٥٥].

والخلاصة: كان في أصحاب الأئمّة في ما يتعلَّق بالتعامل مع الروايات فئتان رئيستان: فئة كانت تتشدَّد في طرق الصدور، وكانت من أهل الأصول والاستنباط والتفريع على الأصول العامّة التي استَقَتْها من الأئمّة، ممّا قد يستلزم عدم التقيُّد الحرفي بمتون بعض الروايات، ولهذا قد نسب أصحابها إلى القياس، مع أنهم كانوا يقايسون الروايات مضمونيّاً مع الكتاب والسُّنَّة القطعية، أو يستنبطون بالتفريع على الأصول العامّة؛ وفئة أخرى كانت تأخذ بكلّ حديثٍ دون تفحُّصٍ أو تحقيقٍ، وكان أصحاب هذه الفئة حين يجدون فتاوى يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ـ وهما من الفئة الأولى ـ، والتي هي في واقعها تطبيقاتٌ للأصول العامّة التي تلقّوها من الأئمّة، كانوا ينسبونهم إلى القياس[٥٦].

٥ـ قضيّة العمل بالقياس

يُستفاد من بعض الروايات أن بعض أصحاب الأئمّة كانت لديهم ميولٌ قياسية، على الرغم من الموقف المتشدِّد لأئمّة أهل البيت من استخدام بعض الطرائق الظنِّية في الاستنباط الفقهي. وكان المناخ الفقهي العامّ يشهد سجالاً بين اتجاهَيْ الحديث والرأي. ومن الطبيعي أن يتأثَّر بعض الدارسين والباحثين في الفقه والحديث ببعض

الآراء والأفكار التي تُطْرَح في المجالس الفكرية. وقد أشَرْنا فيما سبق إلى أن مجالس الأئمّة كانت مفتوحةً ـ حَسْب الظروف ـ للدارسين من مختلف الاتجاهات. ونظراً لكون بعضهم قد عاش في بيئات فكرية وفقهية أخرى، كالعراق، وتأثَّر بمناهجها، وبعضهم كان قد حضر حلقات فقهية تتبع مناهج حديثية وأثرية مغايرة، يذكر السيد السيستاني ـ حَسْب بعض مقرِّري دروسه ـ أن بعضهم كان يعمل بالقياس المصطلح، وأن جمعاً من الأصحاب ممَّنْ لقي الإمام أبي جعفر الباقر كان يقيس في الأحكام، وكان الأئمّة يوجِّهونهم، ويردعونهم عن ذلك[٥٧].

وكان أئمّة أهل البيت ينهون عن العمل بالقياس والرأي في الفقه الشرعي، ويؤكِّدون على ثراء الكتاب والسُّنَّة وتغطيتهما لجميع الحاجات التشريعية، بحيث لا يبقى أيّ موجبٍ للجوء إلى طرائق القياس والتعليل والرأي في استنباط الأحكام. ولهم في ذلك تصريحاتٌ وحواراتٌ صريحة وردَتْ في مصادر التراث الإسلامي. ومن تلكم الحوارات: ما رواه أبو نعيم(٤٣٠هـ) عن ابن جميع وابن شبرمة، وهو حوارٌ طويل نسبيّاً نقتطف بعضه: قال ابن جميع: دخلتُ على جعفر بن محمد، أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: مَنْ هذا معك؟ قال: هذا رجلٌ ذو بصرٍ ونفاذٍ في أمر الدِّين، قال: لعلّه يقيس أمر الدين برأيه؟ قال: نعم...، ثمّ أقبل على أبي حنيفة فقال: حدَّثني أبي، عن جدّي، أن رسول اللّهﷺ قال: أوّل مَنْ قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال اللّه له: اسجد لآدم فقال: «أنا خيرٌ منه؛ خلقتني من نارٍ، وخلقْتَه من طين»، فمَنْ قاس الدين برأيه قرنه اللّه تعالى يوم القيامة بإبليس؛ لأنه اتبعه بالقياس.

وزاد ابن شبرمة في حديثه، ثمّ قال جعفر: أيُّهما أعظم قتل النفس أو الزِّنى؟ قال: قتل النفس، قال فإن اللّه عزَّ وجلَّ قَبِلَ في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزِّنى إلاّ أربعة، ثمّ قال: أيُّهما أعظم الصلاة أم الصوم؟ قال الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة، فكيف ويحك يستقيم لك قياسك، اتَّقِ اللّه، ولا تقِسْ الدين برأيك[٥٨].

وروى الكليني أن الإمام جعفر قال لأبي حنيفة: لا تقِسْ؛ فإن أوّل مَنْ قاس إبليس حين قال: خلقتني من نارٍ وخلقْتَه من طين، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نوريّة آدم بنوريّة النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر[٥٩].

ونقل ابن حزم(٤٥٦هـ) عن ابن شبرمة أن الإمام جعفر بن محمد قال لأبي حنيفة: اتَّقِ الله، ولا تقِسْ؛ فإنا نقف غداً بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله، وتقول أنتَ وأصحابُك: سمعنا ورأينا. ونقلها ابن القيِّم باختلافٍ يسير، وهو أن الإمام جعفر الصادق قال لأبي حنيفة: اتَّقِ الله، ولا تقِسْ؛ فإنا نقف نحن ومَنْ خالفنا بين يدَيْ الله فنقول: قال رسول اللهﷺ، قال الله، وتقول أنتَ وأصحابك: رأينا وقِسْنا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء[٦٠].

وروى الكليني عن أبان بن تغلب قال: قلتُ لأبي عبد الله (جعفر الصادق): ما تقول في رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال عشرةٌ من الإبل، قلتُ قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلتُ: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلتُ: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قال: قلتُ: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنبرأ ممَّنْ قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكمُ رسول اللهﷺ؛ إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدِّية، فإذا بلغَتْ الثلث رجعَتْ إلى النصف. يا أبان، إنك أخَذْتَني بالقياس، والسُّنَّة إذا قيست مُحِقَ الدين[٦١]. ونقل مثله مالك عن سعيد بن المسيّب، جواباً على سؤال ربيعة بن أبي عبد الرحمن[٦٢]. وهذه الرواية تشير إلى موقف أبان، واستغرابه من هذا الحكم، ويبدو عليه التأثُّر باتجاه الرأي الذي كان رائجاً بالعراق.

وورد عن محمد بن حكيم قال: قلتُ لأبي الحسن موسى بن جعفر: ...فرُبَما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيءٌ، فنظرنا إلى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات، في ذلك واللهِ هلك مَنْ هلك يا بن حكيم... قال محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أرَدْتُ إلاّ أن يرخِّص لي في القياس[٦٣]. وهنا أفصح محمد بن حكيم عن مكنونه، وأنه كان يسعى في أن يرخِّص لهم الإمام في اللجوء إلى القياس في بعض الموارد.

وعن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى، قلتُ: إنا نجتمع فنتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيءٌ إلاّ وعندنا فيه شيءٌ مسطّر، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثمّ يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيءٌ، فينظر بعضنا إلى بعضٍ، وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال: وما لكم وللقياس؟ إنما هلك مَنْ هلك

من قبلكم بالقياس[٦٤].

وسأل أبو بصير إنْ كان يجوز النظر والاستنباط بالرأي في بعض القضايا المستجدّة، قال: قلتُ لأبي عبد الله (جعفر): تَرِدُ علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله، ولا سُنَّة، فننظر فيها (أي بالرأي)؟ فقال: لا، أما إنك إنْ أصبْتَ لم تُؤْجَر؛ وإنْ أخطَأْتَ كذَبْتَ على الله عزَّ وجلَّ[٦٥].

إن الروايات السابقة تدلّل على أن سؤال النظر بالرأي والقياس بالأشباه والنظائر كان شاغلاً لبال بعض أصحاب الأئمّة. ويُفْهَم من بعضها أن بعضهم كان لديه ميولٌ للعمل بالقياس، وقد بيَّن لهم الأئمّة موقفهم المبدئيّ من القياس والرأي واستنباط العِلَل للأحكام الشرعية بالطرق الظنِّية غير المعتبرة، وتوليد أحكام فقهية جديدة منها؛ لأن الكتاب والسُّنَّة وحديث العترة تغنيهم عن ذلك.

تشكيك أبي زُهْرة في حوار الصادق عليه السلام مع أبي حنيفة

شكَّك الأستاذ أبو زهرة في حقيقة الحوار المتقدِّم بين الإمام جعفر وإمام الرأي أبي حنيفة حول القياس، ورأى أن الكليني لم يسند الرواية إلى أبي حنيفة، مرجِّحاً رواية كتب المناقب؛ لأن روايتها ـ حَسْب رأيه ـ مسندةٌ إلى أبي حنيفة[٦٦] وقد نقل الحوار بصورةٍ معكوسة، على أنه جرى بين الإمام محمد الباقر وإمام الرأي أبي حنيفة، وأن الباقر انتقده لأنه حوَّل دين جدِّه وأحاديثه إلى القياس، فطلب منه أبو حنيفة أن يجلس، وطرح عليه عدّة أسئلةٍ من قبيل: أيّهما أفضل الصلاة أم الصوم؟ فقال: الباقر الصلاة، فقال أبو حنيفة: هذا قول جدِّك، ولو حوَّلت قول جدِّك لكان أن المرأة إذا طهرَتْ من الحَيْض أمرتها أن تقضي الصلاة، ولا تقضي الصوم؛ وهكذا حول سهم الرجل والمرأة في الميراث؛ وحول البول والنطفة؛ والشهود على القتل والزِّنى[٦٧].

ويُلاحَظ أن الحوار الأول يهدف إلى إثبات عجز العقل البشري عن التوصُّل إلى العِلَل الواقعية للأحكام الشرعية دون مساعدة النصوص الشرعية، وبالتالي عدم شرعية القياس كطريقٍ موصلٍ إلى الأحكام الشرعية. أما الحوار الثاني فإنه ينطلق من الدفاع عمّا نُسب إليه من تحويل الدين إلى القياس، مؤكِّداً على نَفْي إعمال القياس مقابل الأحكام الشرعية المعروفة الثابتة بالأدلة المقرَّرة.

والواقع أن الانتقادات التي كانت توجَّه إلى مدرسة الرأي والقياس من اتجاهات الحديث وغيرهم، وبالأخصّ من قِبَل أئمّة العترة، كانت تتركَّز حول شرعية الرأي والقياس، وتوليد الأحكام بالنظر في الأشباه والنظائر، والتوسُّع في استنباط العِلَل دون أدلّةٍ نصِّية دالّة عليها، والبناء عليها في استنباط الأحكام. وهو ما لم يَرِدْ عليه الحوار الثاني، الذي يوحي وكأنَّه ينطلق من نزعةٍ دفاعية منكرةٍ للعمل بالقياس، مع أن الواقع التاريخي كان على غير ذلك[٦٨].

إن الناظر المتأمِّل في الحوار الثاني يبدو له وكأنّ إمام الرأي يردّ على مَنْ ينسب إليه بأنه غيَّر الأحكام الشرعية الواضحة والثابتة في الدين بالقياس، ومفاده بأنه لو كان قيّاساً فيما فيه نصٌّ أو دليلٌ واضح لقاس في هذه الموارد. ولم يتضمَّن حديثه لأيّ تأصيلٍ لشرعية العمل بالرأي والقياس الذي كان يدور جَدَلٌ واسع حوله، وبالأخصّ مع ما نُسب إلى مدرسة الرأي من التوسُّع في استخدامه في استنباطاتها وتفريعاتها مقابل روايات حديثية صحيحة. وإنْ نظرنا إلى نصّ الحوار الأوّل نجد أنه ينسجم تماماً مع ما كان يُنتقد عليه إمام الرأي تاريخيّاً، من الاتجاهات الأخرى المخالفة له، ومن أئمّة العترة. ويتبين للدارس لهذا النصّ أن الأمثلة القليلة التي اشتمل عليها إنما سيقَتْ للدلالة على انسداد الباب أمام استنباط العِلَل الحقيقية للأحكام ما لم تعلِّلها النصوص نفسها، وتقرِّرها الأدلة المعتبرة.

ومن جهةٍ أخرى فإن الكليني لم يَرْوِ هذا الحوار الذي جرى بين أبي عبد الله جعفر الصادق وأبي حنيفة النعمان، بل رواه ـ مع اختلافٍ يسير ـ كلٌّ من: القاضي النعمان(٣٥١هـ)؛ وأبي نعيم(٤٣٠هـ)؛ وابن القيِّم(٧٥١هـ)؛ وغيرهم[٦٩].

ويبدو أن أبا زهرة، وعلى الرغم من توجيهه جملةً من الانتقادات الشديدة إلى كتاب الكافي، للكليني، وكما يتبين من إحالاته، لم يرجع في بعضها ـ ومنها هذه القضية ـ إلى الكتاب نفسه، بل اعتمد على كتابٍ ثانوي وسيط، نقل منه ومن غيره، وهو كتاب المسند.

وقد تفحَّص الأستاذ أسد حيدر رواية كتب المناقب، التي اعتمد عليها الأستاذ أبو زهرة، فرأى أنها وردت في كتابين من مناقب أبي حنيفة: **أحدهما**: للكردي؛ **والآخر**: للمكّي الخوارزمي، وكلاهما يرويها بسند عن عبد الله بن المبارك كشاهدٍ

عيان للقصة، وهي تبدأ بمكاتبة أبي المحاسن، وجميع رجال سندها من الحنفية. ورأى بان ابن المبارك لا يمكن أن يكون هو الشاهد؛ لأنه وُلد عام ١١٨هـ، وتوفي سنة ١٨١هـ، بينما كانت وفاة الإمام الباقر إما عام ١١٤ أو ١١٨هـ، فكيف يكون ابن المبارك شاهدَ عيانٍ على الحوار الذي يفترض أنه جرى وهو لم يولد بعد؟![٧٠]. وفي جميع الأحوال فإن الحوار الأوّل نقلَتْه مصادر متعدِّدة ـ ليس من بينها الكافي ـ، وتنتمي تلكم المصادر إلى اتجاهاتٍ فقهيّة متنوِّعة.

والباحث في تاريخ الاتجاهات الفقهية يدرك أن اتجاه الرأي والقياس، أو اتجاه «الأرأيتيين»، بزعامة أبي حنيفة، وجِّهَتْ إليه اعتراضات من قِبَل الاتجاهات الأخرى، وتمحورت حول التوسُّع في الاعتماد على الرأي والقياس في كثير من التفريعات والاستنباطات الفقهية. ونُسب إليه ترك العمل بالأحاديث وقلّة الاعتماد عليها والاهتمام بها، حتّى أن المحدِّث ابن أبي شيبة(٢٣٥هـ) أفرد في مصنَّفه باباً حول مخالفات أبي حنيفة للأحاديث الصحيحة. ولا يزال هذا العنوان يتردَّد في بعض الدراسات الفقهية والحديثية المعنية بذلك، وتتفاوت حوله الآراء، بين منتقدٍ ومدافع[٧١].

٦ـ قضيّة التشدُّد والإقصاء

ويظهر من بعض الروايات أن بعض الاختلافات الفكرية والمنهجية كانت تتسبَّب في إيجاد المواقف السلبية المتشدِّدة في بعض الأوساط العامّة تجاه المنتمين إلى نهج أهل البيت والمتعاطفين معهم.

وكانت بعض الفئات تتشدَّد في أفكارها وممارساتها ومواقفها، وتحاول فرضها على عموم الناس. فإذا كانوا يرون رأياً أو اقتنعوا بفكرةٍ معينة فعلى الآخرين أن يفعلوا مثلهم، فإنْ لم يقتنعوا بها انتقصوا من إيمانهم، ورُبَما تبرَّأوا منهم، على الرغم من اتِّفاقهم على الأصول والجوامع المشتركة! وهو ما كان يتسبَّب في نشر التوتر بينهم، ويؤدّي إلى تمزيق صفوفهم.

ورد أن الإمام جعفر الصادق أرسل جماعةً من مواليه في حاجةٍ، وهو في الحيرة (بالعراق)، فانطلقوا، ولما رجعوا أخبروه عمّا بعثهم له، فحمد الله، يقول الرواي، واسمه سراج، وكان خادمه، فجرى ذكرُ قومٍ فقلتُ: جُعلت فداك، إنا نبرأ منهم،

إنهم لا يقولون ما نقول، قال: فقال: يتولّونا ولا يقولون ما تقولون تبرأون منهم؟ قال: قلتُ: نعم، قال: فهو ذا عندنا ما ليس عندكم فينبغي أن نبرأ منكم؟ قال: قلتُ: لا، جُعلت فداك، قال: وهو ذا عند الله ما ليس عندنا أفتراه اطرحنا؟ قال: قلتُ: لا والله، جعلت فداك، ما نفعل؟ قال: فتولّوهم ولا تبرأوا منهم، إن من المسلمين مَنْ له سهمٌ؛ ومنهم مَنْ له سهمان؛ ومنهم مَنْ له ثلاثة أسهم... وعدّ إلى سبعة أسهم، ثم قال: فليس ينبغي أن يحمل صاحب السهم على ما عليه صاحب السهمين، ولا صاحب السهمين على ما عليه صاحب الثلاثة... ثمّ ضرب له الإمام مثلاً عن رجلٍ مسلم دعا جاره النصراني إلى الإسلام، فأجابه، فكان يأتيه ويشدِّد عليه، ويحثّه على القيام بالصلوات والأذكار المستحبّة لكلّ وقتٍ، مما يعيقه عن العمل، حتّى جاءه في يوم غدٍ، فقال له: اطلب لهذا الدين مَنْ هو أفرغ منّي، وأنا إنسانٌ مسكين وعليَّ عيال، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أدخله في شيءٍ أخرجه منه[٧٢].

وفي روايةٍ أنه قال لعبد العزيز القراطيسي: يا عبد العزيز، إن الإيمان عشر درجات، بمنزلة السُّلَّم، يصعد مرقاةً بعد مرقاة، فلا يقولنّ صاحب الاثنين لصاحب الواحد لستَ على شيءٍ، حتّى ينتهي إلى العاشر، فلا تُسقط مَنْ هو دونك فيُسقطك مَنْ هو فوقك، وإذا رأيْتَ مَنْ هو أسفل منك بدرجةٍ فارفَعْه إليك برفقٍ، ولا تحملنّ عليه ما لا يطيق فتكسره، فإن مَنْ كسر مؤمناً فعليه جبره[٧٣].

وعن الصباح بن سيابة، عن أبي عبد الله قال: ما أنتم والبراءة، يبرأ بعضكم من بعضٍ؟! إن المؤمنين بعضهم أفضل من بعضٍ، وبعضهم أكثر صلاةً من بعضٍ، وبعضهم أنفذ بصراً من بعضٍ، وهي الدرجات[٧٤].

وقد تقود النزعة الإقصائية بعض الرواة فينال من خصومه في الفكر، ويذمّه ويشوِّه سيرته. فقد ورد أن أحمد بن محمد بن عيسى كان كثير الوقيعة في يونس بن عبد الرحمن، وأنه نسب إليه آراء سيِّئة، غير أنه تاب واستغفر فيما بعد؛ لرؤيا رآها[٧٥].

وورد أن قوماً من البصرة دخلوا على الإمام عليّ بن موسى الرضا(٢٠٣هـ)، فأكثروا الوقيعة والقول في يونس بن عبد الرحمن، وكان يونس في الدار، وفي مقربة منهم، فلمّا خرجوا قال للرضا: جعلني الله فداك، أنا أحامي عن هذه المقالة (مقالة أهل البيت)، وهذه حالي عند أصحابي! فقال له الإمام: فما عليك إذا كان إمامك

عنك راضياً. يا يونس حدِّثْ الناس بما يعرفون، واتركهم ممّا لا يعرفون، كأنك تريد أن يكذب على الله في عرشه. يا يونس، لو كان في يدك درّة ثمّ قال الناس: بعرة، أو كانت بعرة وقال الناس: درّة، هل ينفعك ذلك شيئاً؟ فقلتُ: لا، فقال: هكذا أنتَ يا يونس، إذا كنتَ على الصواب، وكان إمامك عنكَ راضياً، لم يضرّكَ ما قال الناس[٧٦]. وشكا يونس إليه (الرضا) يوماً ما يلقاه من أصحابه من الوقيعة، فقال له: دارِهِمْ؛ فإن عقولهم لا تبلغ[٧٧]. وفي روايةٍ: إن العبد الصالح (الإمام موسى بن جعفر)(١٨٣هـ) قال له: ارْفِقْ بهم؛ فإن كلامك يدقّ عليهم[٧٨].

وكان يونس من تلامذة هشام بن الحكم، وكان من أهل النظر في الفقه، وكان يدقّق في الروايات، ويطبِّق القواعد النَّقْدية عليها.

وتشير الكلمات الآنفة بوضوحٍ إلى وجود تفاوتٍ في الأفهام، وتباينٍ في بعض المناهج والآراء بين أصحابهم. وأن بعض الرواة من أهل الفكر الكلامي كانوا يطرحون في أوساط عامّة بعض الملازمات؛ لدَحْض بعض الآراء، غير أن بعض الظاهريّين ما كانوا يستسيغونها، فينسبونهم إلى القول بالتجسيم والتشبيه.

وكتب عبد العزيز المهتدي إلى الإمام أبي جعفر الجواد يسأله عن يونس، فردّ عليه: أحبَّه وترحَّمْ عليه وإنْ كان يخالف أهل بلدك[٧٩].

وهكذا كان الأئمّة يعالجون هذه الظاهرة المدمِّرة والممزِّقة للمجتمع، ويفهمون أصحابهم عدم صحة مواقفهم الإقصائية ممَّنْ يختلف معهم في بعض الأفكار والآراء التي ترجع إلى تفاوت الأفهام والمدارك وتنوُّع المباني التفكيرية وتعدُّد المستويات المعرفية. كما كانوا يرشدون العلماء منهم بأن يتدرَّجوا في طرحهم، ويراعوا تفاوت الأفهام والمستويات لدى الجماهير، ويتجنَّبوا طرح ما يؤدِّي الى الصدام الفكري. ورد عن أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال: لو علم الناس كيف خلق الله تبارك وتعالى هذا الخلق لم يَلُمْ أحدٌ أحداً[٨٠]، أي لو علموا أن الله تعالى خلق الناس متفاوتين، وعلى مراتب في الاستعدادات والقابليات، لتفهَّموا الخلافات القائمة بينهم، ولما لام أحدٌ أحداً، ولكنْ قد تغيب هذه الحقيقة عن الأذهان، فيكثر بسببه اللوم والتقريع والنزاع بين الناس.

ويذكر السيد السيستاني أنه في هذه الأجواء الفكرية التي كانت تتحسَّس

من الاتجاهات العقلية جرَتْ محاولة نسبة كتاب «العِلَل»، المنسوب إلى الفضل بن شاذان، إلى الإمام عليّ الرضا.

وحَسْب بعض تقريرات بحث السيد السيستاني فإن المناخ الفكري العام منذ عهد المتوكّل العباسي(٢٤٧هـ) كان ينبذ الاستدلال العقلي والحرِّية الفكرية. وكان يرى أن حرِّية التفكير تتعارض مع إدامة سلطانه. وكان الذي يبحث في فلسفة الأحكام وعلل الشرائع يتعرَّض لتهجُّم أصحاب الحديث والأثر، الذين كانت لهم الهيمنة الاجتماعية. وقد أثَّرَتْ هذه الموجة من الثقافة المحافظة على الأوساط العلمية الشيعية أيضاً[٨١].

إن الروايات السابقة تدلّل على وجود حراكٍ فكري كان يعيشه أصحاب الأئمّة منذ زمن مبكّر، وأنه استمر وتنامى زمن الإمامين عليّ الرضا وابنه محمد الجواد(٢٢٠هـ)، وأن بعض المبرَّزين من أصحابهم كانت لهم متبنّيات فكرية معينة تثير الجدال والنقاش بينهم وبين مَنْ تأثَّر بهم.

ثالثاً: ضوابط الكفر والهداية والضلال

إن الظروف الضاغطة والمناخ السياسي الخانق يسهمان في إنتاج أفكار اقصائية متشدّدة. ويبدو من بعض المرويات أن بعض أصحاب الأئمّة التبسَتْ عليه وجوه الكفر ومعانيه، وصار يتوسَّع في إطلاق أحكامه. ولا يبعد أن يكون ذلك ردَّ فعلٍ لما كانوا يلقونه من تضييق وحملات تشويهية وتوصيفات سلبية. وقد تصدّى الأئمّة لبيان الموقف الفكري حول ذلك؛ استناداً إلى كتاب الله تعالى، ووضعوا حدّاً لهذا الفَهْم المغلوط.

ورد عن زرارة أنه دخل، هو وحمران أو بكير، على الإمام أبي جعفر الباقر، فقال زرارة له: إنا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قال: التُّرّ، فمَنْ وافقنا من علويّ أو غيره توليناه؛ ومَنْ خالفنا من علويٍّ أو غيره برئنا منه، فقال له الإمام: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً**﴾؟ أين المُرْجَون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلَّفة قلوبهم؟[٨٢].

وعن هاشم صاحب البريد قال: كنتُ أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطّاب (يظهر

أنه كان قبل انحرافه) مجتمعين، فقال لنا أبو الخطّاب: ما تقولون في مَنْ لم يعرف هذا الأمر (الإمامة)؟ فقلتُ: مَنْ لم يعرف هذا الأمر فهو كافرٌ، فقال أبو الخطّاب: ليس بكافرٍ حتّى تقوم عليه الحجّة، فإذا قامَتْ عليه الحجّة فلم يعرف فهو كافرٌ، فقال محمد بن مسلم: سبحان الله، ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر؟[٨٣].

وقد أبان لهم الإمام جعفر في حديثٍ طويل وجوه الكفر، وأنها في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها: كفر الجحود، والجحود على وجهين؛ والكفر بترك ما أمر الله؛ وكفر البراءة؛ وكفر النِّعَم؛ وهكذا[٨٤]. وبهذا فقد أوضح لهم بأن للكفر في كتاب الله تعالى مراتب ودرجات ومعاني، وليست جميعها مخرجةً من الملّة والدين.

ولحَسْم الموقف في هذا الجَدَل الذي كان يثور بينهم وضع لهم الإمام جعفر قاعدةً واضحة، فقد ورد عنه في هذا الصدد قوله: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا[٨٥].

فليس كلّ مَنْ طرح تساؤلاً أو إشكالاً فكريّاً يُعَدّ كافراً، ولا كلّ مَنْ أثار جَدَلاً حول فكرةٍ إيمانية يدرج ضمن الكافرين. وفي نفس الوقت يلزم عدم الاستعجال في إنكار وجحد مَنْ لم تتبين له حقيقة الأمر.

وفي بعض الأخبار أن الإمام وجَّه أصحابه بأن لا يدخلوا في جدالاتٍ كلامية وفقهية مع الأفراد العاديين من التيارات غير الشيعيّة؛ بحجّة هدايتهم إلى طريقتهم ونهجهم؛ فإن لذلك تداعياتٍ اجتماعية سلبية، تقود إلى الانقسامات، وتنتج عنها الخصومات، وأكَّد لهم أن أمر الهداية والضلال بيد الله تعالى. ورد عن الإمام جعفر أنه يقول: اجعلوا أمركم لله، ولا تجعلوه للناس، فإنه ما كان لله فهو لله، وما كان للناس فلا يصعد إلى الله، ولا تخاصموا الناس لدينكم؛ فإن المخاصمة ممرضةٌ للقلب؛ إن الله تعالى قال لنبيِّه: ﴿**إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾[٨٦].

وعنه أيضاً أنه قال لثابت بن سعيد: كفّوا عن الناس، ولا تدعوا أحداً إلى أمركم، فواللهِ لو أن أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا على أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته ما استطاعوا أن يهدوه... كفّوا عن الناس، ولا يقول أحدٌ: عمي وأخي وابن عمّي وجاري؛ فإن الله إذا أراد بعبدٍ خيراً طيَّب روحه...، إلخ[٨٧]. وهذه الرواية تشير

إلى وجود تمازجٍ وتداخلٍ في الانتماءات الفكرية والفقهية بين الأُسَر والعوائل والعشائر، ومع ذلك فإن الإمام يحثُّهم على أن لا ينساقوا للعواطف، فيدخلوا في جدالاتٍ قد تقود إلى نزاعاتٍ وخصوماتٍ، وإلى نتائج عكسيّة، ويدعوهم أن يتركوا أمر الهداية لله تعالى.

رابعاً: مواجهة نَزَعات الإفراط والتفريط تجاه الأئمّة عليهم السلام

شهد تاريخ العرب والمسلمين اضطراباتٍ سياسية، ومرّ بظروفٍ اجتماعية وتقلُّباتٍ اقتصادية وهجرات وتغيّرات ديموغرافية، تركَتْ آثاراً وانعكاساتٍ على مجمل الوضع السياسي والفكري.

إن الانفتاح الفكري والثقافي العامّ، الذي شهده تاريخ العرب والمسلمين إثر التوسُّع السياسي، أسهم في دخول أفكار فلسفية ودينية مختلفة إلى مجتمعاتهم. واستغلّ بعض الفاسدين ظاهرة الإعجاب والانبهار العاطفي لدى الجماهير بأئمّة أهل البيت؛ نتيجة تفوقهم العلمي والمعرفي، وسموّ أخلاقهم، وظهور بعض الكرامات الخارقة على أيديهم، وأخذ هؤلاء يطرحون أفكاراً منحرفة مغالية في الأئمّة، فيزعمون أنهم آلهةٌ أو أنبياء، وينسبون إليهم مقالاتٍ فاسدةً، تتعارض مع أصول الدين.

وكان الهدف من ذلك إيجاد نزاعاتٍ وانشقاقاتٍ في صفوف أتباع أهل البيت، وتشويه صورتهم في المجتمع، وإضعاف تماسكهم. ولكون أتباع الأئمّة يهتمون بحديثهم وفضائلهم ومناقبهم لجأ هؤلاء الفاسدون إلى الكذب على الأئمّة، ووضع الأحاديث ونسبتها إليهم، وترويجها في المجتمع.

وقد واجه الأئمّة هذه الظاهرة بشكلٍ قويّ، وبمختلف الوسائل الفكرية والعملية. كما قاموا بكشف أسماء زعماء هذه الاتجاهات، وفَضْحهم، والتبرّؤ منهم ومن أفكارهم. رُوي عن سدير قال: قلتُ لأبي عبد الله جعفر الصادق: إن قوماً يزعمون أنكم آلهةٌ، يتلون بذلك علينا قرآناً: ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ**﴾، وقال: قلتُ له: عندنا قومٌ يزعمون أنكم رسلٌ، يقرؤون علينا بذلك قرآناً: ﴿**يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾، وفي كلا القولين أجابه الإمام جعفر قائلاً: يا سدير، سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي

ودمي من هؤلاء براء، وبرئ الله منهم ورسوله، ما هؤلاء على ديني، ولا على دين آبائي، والله لا يجمعني الله وإياهم يوم القيامة إلاّ وهو ساخطٌ عليهم. قال: قلتُ: فما أنتم؟ قال: نحن خزّان علم الله، وتراجمة أمر الله، نحن قوم معصومون، أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا، نحن الحجّة البالغة على مَنْ دون السماء وفوق الأرض[٨٨].

وقد تجرف العاطفة بعض الأفراد المعاصرين للأئمّة فتنطلي عليهم بعض تلكم التأويلات، فيتجاوزون الحدّ في نظرتهم إلى الأئمّة، وما كان من الإمام إلاّ أن يصحِّح فكرتهم، ويوقفهم، ويصحِّح أفكارهم. روي أن معلّى بن خنيس، في حديثه مع عبد الله بن أبي يعفور حول الإمامة، قال: إن الأوصياء أنبياء، فردّ عليه ابن أبي يعفور: إن الأوصياء علماء أبرار أتقياء، فدخلا على أبي عبد الله الصادق، فلمّا استقرّ بهما المجلس، بدأهما أبو عبد الله فقال: يا عبد الله، أبرأ ممَّنْ قال: إنا أنبياء[٨٩].

وتفيد الروايات بأن الإمام الصادق كان يكرِّر موقفه من الغُلاة والوضّاعين وممَّنْ يتبنّى آراءهم؛ فقد ورد عنه أنه قال: مَنْ قال بأننا أنبياء فعليه لعنة الله[٩٠]. وقال لأبي بصير: ابرَأْ ممَّنْ يزعم أنا أرباب، ابرَأْ ممَّنْ زعم أنا أنبياء، قال: قلتُ: برئ الله منه[٩١]. وعن أبي عبد الله جعفر الصادق أنه قال: إن الله ختم بنبيِّكم النبيِّين، فلا نبيَّ بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب، فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كلّ شيءٍ...، إلخ[٩٢].

وكان هناك أفرادٌ أو مجموعاتٌ مندسّة في أوساط أتباع أهل البيت ومحبِّيهم يسعون لافتعال الفتن والاضطرابات بينهم وبين المسلمين الآخرين. وكان بعضهم يركِّز على مجال الفضائل والمثالب؛ لاجتذاب عواطف البسطاء من الناس. وبلغ من مَكْرهم أنهم في الوقت الذي كانوا يضعون أحاديث مغالية في أهل البيت، لا تتَّفق مع روح القرآن؛ ليخدعوا بها البسطاء، ويظهروا أمامهم بأنهم من محبِّيهم ومواليهم، كانوا في نفس الوقت يضعون رواياتٍ في مثالب مخالفيهم؛ بغية إشعال الفتن والاضطرابات. سأل إبراهيم بن أبي محمود الإمام عليّ الرضا عن الموقف من تلكم الروايات، فبيَّن له حقيقتها، وأهداف واضعيها الخبيثة، فقال: يا بن أبي محمود، إن مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا، وجعلوها على ثلاثة أقسام: **أحدها**: الغلوّ؛ **وثانيها**:

التقصير في أمرنا؛ **وثالثها**: التصريح بمثالب أعدائنا، فإذا سمع الناس الغلوّ فينا كفَّروا شيعتنا، ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا ثلبونا بأسمائنا[٩٣].

وأشار السيد السيستاني إلى وجود ظاهرة «الإفراط والتفريط» لدى بعض المعاصرين للأئمّة في نظراتهم إليهم؛ فكان فيهم الغُلاة والباطنية أصحاب النظرة «الإفراطية»، كالخطّابية والمغيرية والعبيديين وغيرهم ممَّنْ نسبوا أنفسهم إلى أهل البيت، وكانت لهم أهداف سياسية؛ وكان بعضهم يعتقد بنبوّة الأئمّة؛ ومنهم من ينسبهم إلى الربوبية[٩٤]؛ ومنهم مَنْ كان يعتقد بأن معرفة الإمام تكفي عن الصلاة والصوم؛ وكان هناك الغُلاة والملاحدة وغيرهم، الذين كانوا يذهبون للإباحية المطلقة، حيث يبيحون المحرَّمات ويرفعون التكاليف، وينسبون أنفسهم وآراءهم إلى الأئمّة وإلى أتباعهم؛ لتشويه سمعتهم[٩٥]. وكانت بعض الجهات السياسية والإعلامية المناوئة ومَنْ يرتبط بها من أصحاب المقالات المعادية لأهل البيت تروِّج تلكم الآراء وتنسبها إلى الأئمّة. وقد صدر التحذير الشديد منهم ضدّ هذه الاتجاهات والأفكار[٩٦].

وفي المقابل كانت هناك جماعةٌ «تفريطية»، لم تعرف الأئمّة بالمستوى المطلوب، وبالمقامات والخصائص المختصّة بهم. وكانت ترى أن الأئمّة هم كسائر الفقهاء العارفين بالكتاب والسُّنَّة، دون أن يؤمنوا بأن لهم مقام الولاية. فإذا سمع هؤلاء حكماً من الأئمّة مخالفاً لما هو المشهور بين المسلمين نسبوه إلى الرأي والقياس[٩٧].

ومن الطبيعيّ أن تلكم الآراء والأفكار كانت تروج في بعض الأوساط، وتؤثِّر على بعض المجموعات، وتثير جدالات، وتحدث إرباكات وانقسامات في بعض المجتمعات.

ولم يكتفِ الأئمّة بالتحذير من الغُلاة والمنحرفين، وكشف أسمائهم، والجَهْر بلعنهم والبراءة منهم، بل بيَّنوا شروط الانتساب الصحيح إليهم والانتماء إلى خطِّهم. جاء عن الإمام محمد الباقر أنه قال لجابر الجعفي: أيكتفي مَنْ ينتحل التشيُّع أن يقول بحبِّنا أهل البيت، فواللّهِ ما شيعتنا إلاّ مَنْ اتقى اللّه وأطاعه، وما كانوا يُعْرَفون، يا جابر، إلاّ بالتواضع والتخشُّع والأمانة وكثرة ذكر اللّه والصوم والصلاة والبرّ بالوالدين والتعاهد للجيران من الفقراء وأهل المسكنة والغارمين والأيتام وصدق

الحديث وتلاوة القرآن وكفّ الألسن عن الناس إلاّ من خيرٍ، وكانوا أمناء عشائرهم. يا جابر، لا تذهبنَّ بك المذاهب، حَسْب الرجل أن يقول: أحبّ عليّاً وأتولاّه ثمّ لا يكون مع ذلك فعّالاً؟ فلو قال: إني أحبّ رسول الله، فرسول الله خيرٌ من عليٍّ، ثمّ لا يتبع سيرته، ولا يعمل بسُنَّته، ما نفعه حبّه إياه شيئاً، فاتقوا الله واعملوا لما عند الله، ليس بين الله وبين أحدٍ قرابة، أحبّ العباد إلى الله عزَّ وجلَّ أتقاهم وأعملهم بطاعته. يا جابر، والله ما يتقرّب إلى الله تبارك وتعالى إلاّ بالطاعة، وما مَعَنا براءة من النار، ولا على الله لأحدٍ حجّة، مَنْ كان لله مطيعاً فهو لنا وليّ، ومَنْ كان لله عاصياً فهو لنا عدوّ، وما تنال ولايتنا إلاّ بالعمل والورع[٩٨].

وجاء عنه أيضاً يخاطب الشيعة قائلاً: يا معشر الشيعة ـ شيعة آل محمد ـ، كونوا النِّمْرَقة الوسطى، يرجع إليكم الغالي، ويلحق بكم التالي، فقيل له: جُعلت فداك، ما الغالي؟ قال: قومٌ يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا، فليس أولئك منّا ولسنا منهم...، ثم قال: والله ما مَعَنا من الله براءة، ولا بيننا وبين الله قرابة، ولا لنا على الله حجّة، ولا نتقرب إلى الله إلاّ بالطاعة، فمَنْ كان منكم مطيعاً لله تنفعه ولايتنا، ومن كان منكم عاصياً لله لم تنفعه ولايتنا. وَيْحَكُم لا تغترّوا، وَيْحَكُم لا تغترّوا[٩٩].

وعن جابر عن أبي جعفر الباقر: شيعتنا مَنْ أطاع الله.

وعن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: إيّاكم والخصومة؛ فإنها تفسد القلب وتورث النفاق[١٠٠].

خلاصاتٌ ونتائج

إن الظروف التاريخية التي مرّ بها أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم والمتعاطفون معهم، طوال مسيرتهم التاريخية، فرضَتْ عليهم تحدّيات وأوضاعاً صعبة. ومع كلّ الضغوط التي مرّوا بها فإنهم استفادوا من بعض الانفراجات السياسية في نشر مناهجهم ومعارفهم في مختلف المجالات الفكرية الدينية.

وكانت مجالسهم تستوعب طلاّب الفكر والكلام والفقه والحديث من مختلف الاتجاهات الفكرية.

إن طرح السؤال حول القضايا الكلامية والأصولية والحديثية أمرٌ مشروع، وإن

أبواب البحث فيها ليست مسدودةً. وكان أصحاب الأئمّة كثيراً ما يطرحون أسئلتهم وآراءهم على الأئمّة، ويتلقون منهم المواقف الفكرية.

وتفيد المصادر الروائية أن الاختلافات الفكرية بين بعض أصحابهم لم تقتصر على الفروع الفقهية والروائية، بل وقعَتْ بينهم اختلافاتٌ في بعض القضايا الكلامية المهمّة أيضاً، كما تبين من بعض الأمثلة التي سبق التطرُّق إليها. وهو أمرٌ طبيعي يتَّسق مع البيئة التي تزخر بالمناقشات الأصولية والفقهية والمناظرات الكلامية.

وكانوا يختلفون في طرائق التفكير، وفي جملةٍ من الآراء، وكذلك في أساليب التعامل مع الروايات.

فكان منهم المتكلِّمون والفقهاء وأصحاب الاستدلال والاستنباط والتفريع؛ ومنهم مَنْ كان أقرب إلى مسلك الحديث والأَثَر والخَبَر؛ وكان منهم مَنْ يتشدَّد في طرق قبول الروايات؛ ومنهم مَنْ كان يتساهل في قبولها.

وقد اكتسب هذان المسلكان في التفكير ملامح واضحة في فترة الأئمّة الأواخر، أو خلال العقود الأولى من القرن الثالث الهجري.

ويمكن للدارس أن يلاحظ تطوُّر ونموّ هذين المسلكين وانعكاساتهما في الفترة التالية، وتأثيرهما في مختلف مجالات الفكر الديني، كالتفسير والفقه والكلام والأصول وفَهْم الحديث ودرايته.

إن النماذج والأمثلة السابقة ترسم لنا أبعاداً متنوِّعة عن المشهد الفكري والمناخ الثقافي الذي كان يسود مجالس أصحاب الأئمّة، ورواتهم، والمنتمين إلى نهجهم، والمتعاطفين معهم؛ فإنهم مع وجود الجوامع العامّة بينهم، لم يكونوا يعيشون الجمود والانغلاق والتقوقع على لونٍ معين من الفكر، بل كانوا يمثِّلون أطيافاً متعددة واتجاهاتٍ متنوّعة في التفكير الديني، ضمن الأُطُر والنواظم المشتركة بينهم.

الهوامش

(١) محمد بن إسحاق النديم، الفهرست: ٢٢٤، بدون بيانات.
(٢) محمد بن عمر الكشي، رجال الكشّي: ٢٢٠، تقديم وتعليق: أحمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت؛ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم: ٥٥، دار الفكر اللبناني، ط٢، ١٩٨٥م.
(٣) عبد الرسول الغفّار، الكليني والكافي: ٣٣٨، مؤسسة النشر الاسلامي، ط١، ١٤١٣هـ؛ محمد رضا الحسيني، مقولة جسم كالأجسام بين موقف هشام بن الحكم ومواقف سائر أهل الكلام، مجلة تراثنا، العدد ١٩، ١٤١٠هـ، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران.
(٤) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (تقريراً لأبحاث السيد علي السيستاني) ١: ٢٨٤، ط١، ١٤٤١هـ، مركز الإمام الحجّة لخدمة الطلاب، قم، إيران. وراجِعْ أيضاً: هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (تقريرات الإمام علي السيستاني) (نسخة إلكترونية): ٢٤٠، انتهى من مراجعتها وكتابتها بتاريخ ١٢ ذي الحجة ١٤١٤هـ، حَسب مقدّمة المقرِّر.
(٥) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث ١: ٢٨٧؛ وكذلك: هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (نسخة إلكترونية): ٢٤٢. ملاحظة: الكاتب له كتابان على شكل مذكّرات مطبوعة، وله نسخة كمبيوترية منقّحة دمج فيها الكتابين، وله كتاب مطبوع من عدّة أجزاء.
(٦) محمد بن الحسن الطوسي، العدّة في الأصول ١: ٣٨١، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، ١٩٨٣م.
(٧) المصدر السابق ١: ٣٨٠.
(٨) محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢٩، مؤسسة الوفاء، ط٣، ١٩٨٣م، بيروت.
(٩) ابن خلدون، المقدّمة، ٤٤٦، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون بيانات.
(١٠) أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي ٢: ٢٠٨، ٣٥٩، تحقيق: محمد جواد النائيني، دار الأضواء، ط١، ١٩٨٨م.
(١١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٦: ٢٦٤، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٣م، بيروت.
(١٢) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفِرَق: ٦٥، ٧٠، ٧١، تحقيق: محمد محيي الدين، دار المعرفة، بيروت.
(١٣) الكشي، رجال الكشي: ٤٩٣.
(١٤) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ١١٨، ضبطه وصحّحه وعلّق عليه: محمد جعفر شمس الدين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.
(١٥) المصدر السابق ١: ١١٩.
(١٦) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث ١: ٢٩٠؛ وكذلك: هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث (نسخة إلكترونية) (تقريراً لدرس السيد علي السيستاني): ٢٤٤؛ وراجع أيضاً: ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الحكام ٢: ١٢٧، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م؛ وكذلك: أبو جعفر الطوسي، عدّة الأصول ١: ٢٨٤، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٩٨٣م.

(١٧) الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٠٠.
(١٨) المصدر السابق ٢: ٦٠٠.
(١٩) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة: ٩١، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٤٠م.
(٢٠) الكشي، رجال الكشي: ١٣٠.
(٢١) الكليني، أصول الكافي ١: ٣٢١.
(٢٢) المصدر السابق ١: ٣٢١.
(٢٣) المصدر السابق ١: ٣٢٣.
(٢٤) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٣٣، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ.ش، طهران؛ حيدر حبّ الله، حجِّية السنّة في الفكر الاسلامي: ٥٠٦، ٥٦٣، مؤسّسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١١م؛ وراجعْ هاشم الهاشمي، اختلاف الحديث، من محاضرات السيد علي السيستاني عام ١٣٩٦هـ: ٧، مذكّرات مطبوعة.
(٢٥) الكليني، أصول الكافي ١: ٤٧٦.
(٢٦) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٤٠٠، المؤسّسة الدولية، ط١، ١٩٩٨م، بيروت.
(٢٧) المجلسي، مرأة العقول ٤: ٣٥٦.
(٢٨) الكليني، أصول الكافي ١: ٣١٧.
(٢٩) محمد بن عليّ الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٣، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.
(٣٠) الكليني، أصول الكافي ٢: ٤٢٣.
(٣١) المصدر السابق ١: ٣١٧.
(٣٢) المصدر السابق ١: ٣١١.
(٣٣) المصدر السابق ١: ٣١٣.
(٣٤) محمد بن عليّ الصدوق، الخصال: ٢٩٠، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨٩هـ.
(٣٥) محمد بن محمد المفيد، أوائل المقالات: ٧٥، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م، بيروت.
(٣٦) الكليني، أصول الكافي ١: ٣١٣ (الهامش).
(٣٧) المصدر السابق ١: ١٢٣.
(٣٨) محمد باقر الصدر، تعارض الأدلة الشرعية: ٣٣، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٥م.
(٣٩) محمد باقر البهبودي، زبدة الكافي ٣: ٣٩٥، الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
(٤٠) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة، من محاضرات السيد علي السيستاني: ٢١، ٢٣، ٢٥، مذكرات مطبوعة.
(٤١) محمد علي الرباني، حجِّية خبر الواحد (تقريراً لدرس السيد علي السيستاني): ١٣٣، ١٤٣٧هـ، نسخة أولية الكترونية.
(٤٢) الكشّي، رجال الكشّي: ١٩٥.
(٤٣) المصدر السابق: ١٦٩.

(٤٤) محمد علي الرباني، حجية خبر الواحد (تقريراً لبحث السيد علي السيستاني): ١٤.
(٤٥) محمد بن يعقوب الكليني، فروع الكافي ٥: ١١١، ضبطه وصححه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيوت، ١٩٩٠م.
(٤٦) المصدر السابق ٥: ١٠٤.
(٤٧) المصدر السابق ٥: ١٠٩.
(٤٨) المصدر السابق ٥: ١١١.
(٤٩) المصدر السابق ٥: ١١٣.
(٥٠) أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي ٢: ٣٨؛ وراجع، محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ١٣٦.
(٥١) الكشي، رجال الكشي: ١٩٥.
(٥٢) محمد علي الرباني، حجّية خبر الواحد (تقريراً لبحث السيد علي السيستاني): ١٣٣.
(٥٣) الكليني، فروع الكافي ٤: ٩٧.
(٥٤) مرتضى المهري، دراسات أصولية [المدخل، تقسيم أبحاث الأصول] (تقريراً لبحث السيد علي السيستاني): ٣٤، جمادى الثانية، ١٤٣٦هـ، الشبكة الإلكترونية.
(٥٥) منير عدنان القطيفي، الرافد في علم الأصول (محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني) ١: ٧٦ ـ ٧٧، ط١، مطبعة مهر، ١٤١٤هـ، قم ـ إيران.
(٥٦) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٤٦٧، نسخة إلكترونية.
(٥٧) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث ٢: ٦٧؛ وكذلك: هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٤٦٨، ٤٦٩، نسخة إلكترونية.
(٥٨) أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء ٣: ١٩٦، دار الفكر، ١٩٩٦م؛ وكذلك: ابن القيِّم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ٢٥٦، تحقيق: محمد محيي الدين، بدون بيانات؛ القاضي النعمان بن محمد، اختلاف أصول المذاهب: ١٥٨، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، ١٩٧٣م.
(٥٩) الكليني، أصول الكافي ١: ١١٢.
(٦٠) ابن حزم الأندلسي، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ٧١، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م؛ وراجع: ابن القيِّم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ٢٥٥، حقّقه: محمد محيي الدين.
(٦١) الكليني، فروع الكافي ٥: ٣٢٨.
(٦٢) مالك بن أنس، الموطأ: ٧٤٦، تقديم: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون بيانات؛ وراجِعْ: ابن القيِّم الجوزية، إعلام الموقعين ٤: ٣٦٣، تحقيق: محمد محيي الدين، بدون بيانات.
(٦٣) الكليني، أصول الكافي ١: ١٠٩.
(٦٤) المصدر السابق ١: ١١٠.
(٦٥) المصدر السابق ١: ١١٠.
(٦٦) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: ٢٩٣، دار الفكر العربي، بدون بيانات.
(٦٧) المصدر السابق: ٢٣.

(٦٨) حسين يوسف مكّي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق: ٢١٩، دار الزهراء، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
(٦٩) أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء ٣: ١٩٦، دار الفكر، ١٩٩٦م؛ وكذلك: ابن القيِّم الجوزية، إعلام الموقعين ١: ٢٥٦؛ القاضي النعمان بن محمد، اختلاف أصول المذاهب: ١٥٨.
(٧٠) أسد حيدر، الإمام جعفر الصادق والمذاهب الأربعة ٣: ٩٥، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧١م.
(٧١) مصطفى السباعي، السنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤٠٤، ٤١٢، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٢م، بيروت.
(٧٢) الكليني، أصول الكافي ٢: ٤٧ ـ ٤٩.
(٧٣) المصدر السابق ٢: ٥٠.
(٧٤) المصدر السابق ٢: ٥٠.
(٧٥) الكشي، رجال الكشي: ٤١٨.
(٧٦) المصدر السابق: ٤١٢.
(٧٧) المصدر السابق: ٤١٣.
(٧٨) المصدر السابق: ٤١٣.
(٧٩) المصدر السابق: ٤١٣.
(٨٠) الكليني، أصول الكافي ٢: ٤٩.
(٨١) مرتضى المهري، مباحث رجالية (تقرير لدرس السيد السيستاني): ٥ ـ ٦، ربيع الأول، ١٣٩٨هـ.
(٨٢) الكليني، أصول الكافي ٢: ٣٦٥.
(٨٣) المصدر السابق ٢: ٣٨٣.
(٨٤) المصدر السابق ٢: ٣٧١.
(٨٥) المصدر السابق ٢: ٣٧١.
(٨٦) المصدر السابق ١: ٢١٦.
(٨٧) المصدر السابق ١: ٢١٦.
(٨٨) المصدر السابق ١: ٣٢٥.
(٨٩) الكشي، رجال الكشي: ٢١٣.
(٩٠) المصدر السابق: ٢٥٥.
(٩١) المصدر السابق: ٢٥٢.
(٩٢) الكليني، أصول الكافي ١: ٣٢٤.
(٩٣) محمد بن عليّ الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٧٢، تقديم: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٩٨٤م.
(٩٤) هاشم الهاشمي، اختلاف الحديث (من محاضرات السيد علي السيستاني): ٨٩، مذكرة مطبوعة متداولة.
(٩٥) هاشم الهاشمي، تعارض الأدلة واختلاف الحديث: ٢٦٧، نسخة إلكترونية.
(٩٦) هاشم الهاشمي، اختلاف الحديث (من محاضرات السيد علي السيستاني): ١٠٥، مذكرة مطبوعة متداولة.

(٩٧) المصدر السابق: ٩١.
(٩٨) الكليني، أصول الكافي ٢: ٨٠.
(٩٩) المصدر السابق ٢: ٨١.
(١٠٠) أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ١٨٤، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ودار الفكر (بيروت)، ١٩٩٦م.

دعاء «العَدِيلة»
مناقشةٌ في النصّ والنسبة

الشيخ رسول عطائي(*)
ترجمة: مرقال هاشم

مدخلٌ

إن الدعاء هبةٌ إلهية في حياة الإنسان؛ فقد رُوي عن الإمام زين العابدين أنه قال: «من أعظم النعم علينا جريان ذكرك على ألسنتنا، وإذنك لنا بدعائك»[1].

وقد تمّ التعبير عن هذا الكنز اللامتناهي في بعض الموارد بأنه أفضل[2] وأحبّ العبادات[3]، وأنه مفتاح الرحمة الإلهية. ويشتمل الدعاء على الكثير من الآثار والبركات والأجر والثواب، ويضمن تلبية مطالب الإنسان، ورفع مشاكله؛ ومن هنا فقد ورد الأمر من قِبَل الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلى أتباعهم بالاهتمام بالدعاء. وقد كان أتباع أهل البيت عليهم السلام يتشبَّثون على الدوام بأذيالهم؛ من أجل الحصول على الاستفادة القصوى منهم في ما يتعلَّق بهذه النعمة الإلهية، وسعوا على الدوام للحصول على المضامين السامية للدعاء، مقروناً بنصِّه المرويّ عن المعصومين عليهم السلام. وبطبيعة الحال تنتشر في بعض الكتب وبين الناس أحياناً بعض الأدعية التي تحتاج إلى تحقيقٍ جامع، بغضّ النظر عن تأثيرها أو عدم تأثيرها، أو كونها مأثورةً أو غير مأثورة.

ومن هذه الأدعية: دعاء العديلة؛ حيث هناك تأمُّلٌ في نسبته إلى الإمام المعصوم عليه السلام. وسوف نعمل في هذه المقالة على تقييم واعتبار وانتساب هذا الدعاء إلى المعصومين عليهم السلام. ونهدف في هذه المقالة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل ورد دعاء العديلة في المصادر الروائية المعتبرة؟

(*) باحثٌ وأستاذٌ في حوزة قم العلميّة. من إيران.

وهل يمكن اعتبار هذا الدعاء من إنشاء المعصوم عليه السلام أو هو من إنشاء غيره؟

وقد تحدَّث بعض العلماء الكبار في هذا الموضوع بشكلٍ مقتضب، ويمكن لنا أن نشير من بينهم إلى كلٍّ من: الآغا بزرگ الطهراني في كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، والشيخ عباس القمّي في «مفاتيح الجنان»، والسيد إعجاز حسين في «كشف الحجب والأستار».

وفي هذه المقالة يتمّ للمرّة الأولى تناول بحث اعتبار وتقييم دعاء العديلة على نحوٍ جامع. وفي هذه المقالة تمّ العمل ـ بعد التعريف بالدعاء ـ على البحث في مصادره في النصوص الروائية وكتب الأدعية الشيعية والسنيّة، ومن خلال بيان آراء بعض العلماء، والإشارة إلى بعض الأدعية المعروفة، تمّ البحث فيما لو كان هذا الدعاء مأثوراً أو غير مأثورٍ.

١ـ التعريف بدعاء العديلة

«العديلة» من مادة (عَدَلَ). ومن معاني كلمة العدل: العدول والمَيْل والانصراف[٤]. والعديلة تعني الانصراف من الحقّ إلى الباطل عند الموت، وقيل في ذلك: «نعوذ بك من العديلة عند الموت؛ أي العدول عن الحقّ»[٥].

وقال بعضهم: «العديلة: اسمٌ لشيطانٍ يوسوس الناس؛ ليعدلهم ويصرفهم عن الدين»[٦].

إن الدعاء الموسوم بالعديلة دعاءٌ يوصى بقراءته على الشخص المحتضر؛ كي لا ينسى عقيدته الحقّة، ويكون في مأمنٍ من العدول عنها إلى الباطل. يبدأ هذا الدعاء بقوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ١٨)، ويستمرّ بالإقرار بالضعف والاعتراف بالذنب. ثمّ يتمّ التصريح والشهادة بوحدانية الله، وأوصافه المختلفة، ويُصار بعد ذلك إلى بيان الحكمة من بعث الأنبياء عليهم السلام، ونبوّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وإمامة الأئمّة الأطهار الاثني عشر عليهم السلام. وإن الشهادة بأن الموت حقٌّ، وسؤال القبر، ويوم المعاد، والصراط والميزان، والحساب والكتاب، والجنّة والنار، وأن الله يبعث مَنْ في القبور ويوم القيامة، من المضامين الأخرى الموجودة في هذا الدعاء. وبعد ذلك ينتقل القارئ إلى

التعبير عن أمله بفضل الله والرحمة الإلهية، ويعدِّد ما يتَّصف به من الاعتقاد بالتوحيد والعدل الإلهيّ وشفاعة النبيّ الأكرمﷺ وأهل بيتهعليهم السلام، بوصفها ثروةً من شأنها أن تنجيه من أهوال يوم القيامة، ثمّ يستودع القارئ عقيدته عند الله سبحانه وتعالى، ويسأل الله أن يردّها إليه عند الموت.

يشتمل هذا الدعاء على الأصول الاعتقادية المشهورة في مذهب الشيعة، ومن بينها: التوحيد ولوازمه، وعينيّة الصفات مع الذات الإلهيّة، والعدل، وبعثة الأنبياءعليهم السلام، وأحقّية النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة الاثني عشرعليهم السلام، والمهدويّة، وتأثير الإمام على العوالم، وحجّية أقوال وأفعال الأئمّةعليهم السلام، ووجوب الطاعة ولزوم المحبّة لأهل البيتعليهم السلام، والولاء، والبراء، والشفاعة، والموت، والحياة بعد الموت، وسؤال القبر، والميزان، والصراط، والمعاد. ومن هنا ورد الأمر بقراءة دعاء العديلة؛ لكي يقرّ القارئ ويعترف بهذه العقائد الواردة فيه؛ فتكون هذه المضامين سبباً في تثبيت وترسيخ هذه العقائد في قلبه، ولا ينساها الإنسان في ساعة الاحتضار وهَوْل الموت، ولا يعدل الشخص عن عقيدته الحقّة.

٢ـ مصادر الدعاء

إن من مراحل تقييم النصّ والمتن المقدَّس مرحلة البحث عن مصادره. فتارةً يكون ذكر الحديث المرسل أو ضعيف السند في المصادر الروائية المعتبرة والمتقدّمة، والتي تحظى باهتمام العلماء، موجباً لتقوية ذلك الحديث؛ ومن ناحيةٍ أخرى يكون إهمال أصحاب المصادر الأولى لروايةٍ وعدم ذكرهم لها في بعض الموارد دالاً على ضعفها وعدم اعتبارها.

إن لدعاء العديلة مثل هذا الوضع. حتّى أننا في حدود بحثنا في جميع المصادر الشيعية والسنّية المختلفة لم نجِدْ ذكراً لهذا الدعاء، بل لا نجد حتّى في المصادر المتأخِّرة وكتب الأدعية المعروفة ولو عبارات ملفَّقة من هذا الدعاء. فلم يَرِدْ متنُ هذا الدعاء إلاّ في كتاب «مفاتيح الجنان»[٧]، وكتاب «مفتاح الجنان»[٨] فقط.

أـ كتاب مفتاح الجنان

لقد تمّ طبع «مفتاح الجنان» في خاتمة كتاب «زاد المعاد»، للعلاّمة المجلسي،

وقد أدّى هذا الأمر إلى توهُّم بعضٍ؛ فنسب هذا الكتاب إلى العلاّمة المجلسي. يقول الآغا بزرگ الطهراني: «لا يُعْرَف جامعه... وقال السيد يحيى ـ إمام الجماعة بمشهد الرضاعليه السلام ـ: إن مؤلِّفه هو الشيخ أسد الله الطهراني الحائري ـ المتوفّى بمشهد الرضا سنة ١٣٣٣هـ ـ وكان من أصحاب العلاّمة الأنصاري، معمِّراً بالغاً للعمر الطبيعيّ المئة والعشرون»[٩].

وجاء في كتاب «فهرس التراث» حول مؤلِّف هذا الكتاب: «أسد الله الطهراني الحائري، المتوفّى بمشهد الرضاعليه السلام حدود ١٣٣٣ [للهجرة]؛ فإنه كان من المعمِّرين بلغ المئة والعشرين. وكان من أصحاب الشيخ الأنصاري، على ما ذكره لي السيد يحيى التويسكراني، المجاور للمشهد الرضوي، قال: وهو مؤلِّف مفتاح الجنان، المتداول بين الناس، والمطبوع مكرّراً»[١٠].

لقد أورد مؤلِّف «مفتاح الجنان» في هذا الكتاب تعقيبات الصلاة، وبعض الأدعية المشهورة، وزيارات الأئمّة المعصومينعليهم السلام، وآداب الزيارات، والأوراد والأذكار والتعويذات، وأدعية لدفع الأمراض والمشكلات، وما إلى ذلك. وقد اشتمل هذا الكتاب على مطالب ليس لها سندٌ ومصدرٌ واضح.

قال صاحب الذريعة: «مفتاح الجنان في الأدعية والأعمال المتعلّقة بالأيام والشهور والزيارات وبعض الأوراد والختومات، وقد طبع مراراً عديدة، ولا يعرف جامعه، إلاّ أنه أورد فيه بعض ما لم يظهر مستنده، بل بعض ما ليس له مستندٌ قطعاً»[١١].

وقد ذهب الشيخ عبّاس القمّي إلى اعتبار كتاب «مفتاح الجنان» مشتملاً على مطالب غير حقيقية، وعليه لا يصحّ الاستناد إليه في نقل الأدعية. وقال بأن مؤلِّف كتاب مفتاح الجنان شخصٌ غير متخصِّصٍ[١٢]، وأن الذي دفعه إلى تأليف كتاب «مفاتيح الجنان» هو فصل المطالب المستندة من غير المستندة في كتاب «مفتاح الجنان»[١٣].

لقد ذكر مؤلِّف كتاب «مفتاح الجنان» دعاءً باسم «دعاء العديلة الكبير»، دون أن يذكر له أيّ سندٍ أو انتسابٍ إلى المعصومعليه السلام. وعلى الرغم من ورود بعض فقرات هذا الدعاء في روايات الأئمّة المعصومينعليهم السلام، إلاّ أن ترتيبها كما وردَتْ في هذا الدعاء لم يَرِدْ في أيّ مصدرٍ آخر.

توفي الشيخ الأنصاري سنة ١٢٨١هـ، وكانت وفاة الشيخ أسد الله الطهراني سنة ١٣٣٣هـ. وعلى هذا الأساس يكون عمر كتاب «مفتاح الجنان» ما يقرب من ١٦٠ سنة. وكذلك فإن انتساب هذا الكتاب إليه غير ثابتٍ، وحتّى لو اعتبرناه رجلاً تقيّاً جليل القدر[١٤]، إلاّ إن مكانته العلمية غير ثابتةٍ.

ب ـ كتاب مفاتيح الجنان

كتاب «مفاتيح الجنان» للشيخ عباس القمّي. وقد جمع فيه الأدعية والأذكار والزيارات والآداب المطلوبة طوال أيّام السنة.

وقال الشيخ القمّي في بيان كيفية ترتيب هذا الكتاب: «سمَّيْتُه «مفاتيح الجنان»، ورتَّبْتُه على ثلاثة أبواب:

الباب الأوّل: في تعقيب الصلوات ودعوات أيّام الأسبوع وأعمال ليلة الجمعة ونهارها وعدّة أدعية مشهورة والمناجيات الخمسة عشرة وغيرها.

الباب الثاني: في أعمال أشهر السنة وفضل عيد النيروز وأعماله وأعمال الأشهر الروميّة.

الباب الثالث: في الزيارات وما ناسبها»[١٥].

جاء في الباب الأوّل من «مفاتيح الجنان» فصلٌ يبدأ بهذا العنوان: «الفصل السادس: في ذكر نُبَذٍ من الدعوات المشهورة»[١٦]. ويحتوي هذا الفصل دعاءً بعنوان «العديلة»، دون ذكر مصدره وانتسابه إلى المعصومعليه السلام، وهو يشبه تماماً دعاء «العديلة الكبيرة» المذكور في كتاب «مفتاح الجنان».

يمكن القول: إن دعاء العديلة الذي يَرِدُ التعبير عنه بـ «دعاء العديلة الكبير» ليس له وجودٌ في المصادر الروائية وكتب الأدعية عند الفريقين (من الشيعة وأهل السنّة). فلم يذكر هذا الدعاء سوى في كتابين: **أحدهما**: لمؤلِّف مجهول؛ **والآخر**: يعود إلى المرحلة المعاصرة تقريباً، ولم يُشِرْ أيٌّ من هذين الكتابين إلى سند هذا الدعاء، ولا نسبته إلى المعصومعليه السلام.

٣ـ دعاء العديلة، مطالعاتٌ نَقْديّة

إن الدعاء المُنْشَأ من قِبَل الإمام المعصومعليه السلام يشتمل على تعاليم ومعارف عالية

ومضامين سامية. كما أن الأدعية المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام يمكن أن تشتمل على مفاهيم أرقى من تلك الموجودة في أحاديثهم الأخرى؛ لأنهم يخاطبون الله سبحانه وتعالى بهذه الأدعية، في حين أن سائر كلماتهم ورواياتهم الأخرى هي في الغالب خطابٌ يتمّ توجيهه إلى عامّة الناس، ومن هنا نجد المعصومين عليهم السلام يقولون: «إنا أُمِرْنا معاشر الأنبياء أن نكلِّم الناس بقدر عقولهم»(١٧).

وقد كان المتعطِّشون إلى المعارف الإلهية يسعون على الدوام إلى الحصول على أدعية المعصومين عليهم السلام؛ حرصاً منهم على الاستفادة القصوى من المفاهيم والتعاليم التي تشتمل عليها تلك الأدعية. ولكنْ هناك من الأشخاص مَنْ يحاول أحياناً أن يصوغ دعاءً من خلال التلفيق بين آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة؛ ليخرج بنصٍّ جديد ملفَّق. وقد واجه هذا السلوك في بعض الأحيان تجاهلاً من قِبَل أهل البيت عليهم السلام، بل كان هناك نهيٌ ضمنيّ عنه. فعندما دخل عبد الرحيم القصير على الإمام الصادق عليه السلام، وقال له: «جُعلت فداك، إني اخترَعْتُ دعاءً»، تجاهل الإمام دعاءه، بل إنه لم يأذن له بقراءته وعرضه عليه، وإنما قال له: «دَعْني من اختراعك. إذا نزل بك أمرٌ فافْزَعْ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وصلِّ ركعتين تهديهما إلى رسول الله...»(١٨).

هناك مَنْ صرَّح بأن دعاء العديلة ليس من إنشاء المعصوم عليه السلام، وإنما هو من تأليف بعض العلماء.

وفي ما يلي سوف نعمل على إعادة قراءة محتوى هذا الدعاء، مع بيان الآراء بشأنه، وبحث نسبته وعدم نسبته إلى المعصوم عليه السلام.

أ ـ تحقيقٌ في المضمون

إن دعاء «العديلة» بهذا الاسم وهذه التركيبة الواردة في كلا هذين الكتابين: «مفتاح الجنان»؛ و«مفاتيح الجنان»، لم يَرِدْ له ذكرٌ في المصادر الروائية وكتب أدعية الفريقين. كما أن مؤلِّفي الكتابين المتقدِّمين لم يشيرا إلى نسبة هذا الدعاء ومصدره. ويمكن لهذا الأمر أن يدلّ على عدم اطمئنانهما إلى صدور هذا الدعاء عن المعصوم عليه السلام.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن الكثير من عبارات وفقرات هذا الدعاء قد وردَتْ في

الآيات والروايات والأدعية المأثورة. وعليه يمكن تأييد المحتوى العامّ لهذا الدعاء على نحو الإجمال.

إن العبارات الأولى من هذا الدعاء، بعد البسملة، عبارةٌ عن الآية ١٨ من سورة آل عمران، وقسم من الآية ١٩ منها: ﴿**بسم اللّه الرحمن الرحيم. شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ❖ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإِسْلاَمُ**﴾ (آل عمران: ١٨ ـ ١٩).

وكلّ واحدة من هذه الآيات وردت وحدها في نصّ الكثير من الأدعية المأثورة عن المعصومين عليهم السلام[١٩]. كما ورد اقتران هاتين الآيتين ببعضهما في بعض الأدعية الأخرى أيضاً[٢٠].

كما يمكن أن نجد بعض المضامين من فقرات هذا الدعاء، من قبيل: «لم يُكلّف الطاعة إلاّ بقدر الوسع والطاقة»، و«بعث الأنبياء ليبيِّن عدله»، في بعض آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٥).

وإن هذه الفقرة من دعاء العديلة: «يملأ اللّه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً»[٢١]، الواردة في وصف الإمام المهديّ عليه السلام، يشبه إلى حدٍّ كبير ما ورد في روايات الشيعة وأهل السنّة[٢٢]. ومن ذلك على سبيل المثال: «أبشروا بالمهدي؛ فإنه يُبعث على حين اختلافٍ من الناس شديد، يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً»[٢٣].

كما نرى فقرات قصيرة من هذا الدعاء في أدعيةٍ مشهورة أخرى، من قبيل: «الجوشن الكبير»، و«عرفة».

إن فقراتٍ من دعاء العديلة، وهي: «أشهد أن الموت حقّ، والقبر حقّ، وسؤال منكر ونكير في القبر حقّ، والبعث حقّ، والنشور حقّ، والصراط حقّ، والميزان حقّ، والحساب حقّ، والكتاب حقّ، والجنّة حقّ، والنار حقّ، والثواب حقّ، والعقاب حقّ، وأن الساعة آتية لا رَيْبَ فيها، وأن اللّه يبعث مَنْ في القبور، وإليه النشور»[٢٤]، يمكن مشاهدتها أيضاً في دعاء الوصيّة، الذي رواه الشيخ الكليني عن النبيّ

الأكرمﷺ[٢٥]، وكذلك في باب النصّ على إمامة الإمام الرضاؑ[٢٦]، وكذلك في الآداب والأدعية المنقولة في تلقين الميِّت وتجهيزه أيضاً[٢٧].

إن دعاء العديلة، على الرغم من اشتماله على فقراتٍ وعباراتٍ متطابقة مع بعض الأدعية المشابهة في مضمونها لبعض الآيات والروايات، إلاّ أن التلفيق بين هذه الآيات والروايات والأدعية على نحو ما نراه في دعاء العديلة لم نجدْه في أيّ مصدرٍ آخر.

ب ـ الدعاء في كلام العلماء

إن من بين ملاكات اعتبار الحديث إقبال المحدِّثين أو إعراضهم عنه. إن شرح الرواية والاستناد إليها والاستدلال بها على أساس شيوعها واشتهارها بين الأصحاب يؤدّي إلى اعتبارها نسبياً. وإن عمل الأصحاب بمضمون روايةٍ يُعَدّ جابراً لضعفها، ويؤدِّي إلى تأييد مضمونها. ومن هنا سوف نعمل في ما يلي على بحث آراء العلماء في إطار تقييم دعاء العديلة:

قال الشيخ الطوسي، في كتاب الرجال، على هامش ترجمة «أحمد بن علوية الإصفهاني»: «وله دعاء الاعتقاد تصنيفه»[٢٨].

كما ذهب النجاشي، في رجاله، إلى الاعتقاد بدَوْره بأن «أحمد بن علوية» صاحب كتاب باسم «الاعتقاد في الأدعية»[٢٩].

وقد ذهب المجلسي الأوّل(١٠٧٠هـ) ـ في ضوء نقل هذين القولين عن الشيخ الطوسي والنجاشي ـ إلى احتمال أن يكون المراد من كتاب الاعتقاد هو دعاء العديلة[٣٠].

والذي يؤيِّد احتمال المجلسي هو كلام السيد إعجاز حسين (١٢٨٦هـ)؛ إذ يقول بشأن دعاء العديلة: «دعاء العديلة لأحمد بن جشن علوية الإصفهاني، ويُسمّى كتاب الاعتقاد أيضاً. أوّله: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ١٨)»[٣١].

إن الذي يؤيِّد وجود دعاء باسم «العديلة» كلام العلامة المجلسي(١١١١هـ) في كتابَيْه: «زاد المعاد»؛ و«حلية المتَّقين»؛ قال في كتاب «زاد المعاد» في آداب تجهيز المحتضر: «وليستحبّ] أن يقرأوا له [أي المحتضر] دعاء العديلة»[٣٢]؛ وقال في «حلية

المتَّقين» في بيان آداب ووظائف إخوة المحتضر وأقاربه: «ويجب أن لا يتركه ذووه وإخوته المؤمنون في هذه الحالة وحيداً، ويلقِّنونه باستمرار الاعتقاد بوحدانية اللّه تعالى وصفاته الكمالية، ورسالة النبيّ الأكرمﷺ وإمامة أئمّة الهدىعليهم السلام وسائر الاعتقادات الحقّة من الجنّة والنار والصفات الكمالية الإلهية وتنزيه اللّه، وأن يكرِّروا ذلك، ويكرِّر المحتضر بعدهم إنْ استطاع، وإنْ لم يستطع قرأوا له، وأن يقرأوا له دعاء العديلة»[٣٣].

وقد ذهب المولى خليل القزويني(١٠٨٩هـ)، في كتابه «الشافي في شرح الكافي» في بيان إشكالٍ، إلى الاستناد إلى فقرةٍ من دعاء العديلة، وقال: «إنْ قلتَ: وقع في دعاء العديلة: «أزاح العلل في التكليف، وسوَّى في التوفيق بين الضعيف والشريف، ومكَّن أداء المأمور، وسهَّل سبيل اجتناب المحظور...»[٣٤].

إن هذا الكلام من المولى خليل في بيان الإشكال يشتمل على جزءٍ من دعاء العديلة، الأمر الذي يثبت وجود هذا الدعاء بهذا الاسم في زمانه أيضاً.

كما ورد في بعض الكتب الفقهية، مثل: «العروة الوثقى»؛ و«كتاب الطهارة» للسيد الخوئي، الحثّ على قراءة دعاء العديلة للمحتضر[٣٥].

وفي معرض مناقشة الآراء المذكورة يتَّضح من كلام النجاشي أن أحمد بن علوية كان له كتابٌ بعنوان «الاعتقاد»، يشتمل على الدعاء. وكذلك فإن دعاء الاعتقاد، الذي اعتبره الشيخ الطوسي من تأليف أحمد بن علوية، يحتمل أن يكون هو دعاء الاعتقاد المعروف، الذي ذكره السيد ابن طاووس في كتاب «مُهَج الدعوات»[٣٦]، وليس هو شيئاً آخر غير دعاء العديلة. ومن ناحيةٍ أخرى لم يَرِدْ في أيّ مصدرٍ آخر التعبير عن دعاء العديلة بعنوان دعاء الاعتقاد.

وقال صاحب كتاب «أعيان الشيعة»، في ذيل عبارة الشيخ الطوسي: «قول الشيخ: له دعاء الاعتقاد تصنيفه [أي تصنيف أحمد بن علوية]، لعلّ صوابه: «كتاب الاعتقاد»... والظاهر أن كتاب الاعتقاد هو الذي ينقل عنه الشيخ إبراهيم الكفعمي في كتبه، وجعله في آخر كتابه «البلد الأمين» من مصادره»[٣٧].

وبالنظر إلى كلام صاحب كتاب «أعيان الشيعة» ـ القائل بوجود كتاب «الاعتقاد» لأحمد بن علوية عند الشيخ الكفعمي، والنقل عنه في مختلف كتبه ـ يمكن القول: لو كان دعاء العديلة موجوداً في كتاب «الاعتقاد»، أو كان هو كتاب

«الاعتقاد»، لوجب أن ينقل من قِبَل الشيخ الكفعمي، أو أن يشير إليه في الحدّ الأدنى. في حين أنه لم يُشِرْ إلى هذا الدعاء أو إلى هذا النصّ أبداً. وعليه فإن هذا الأمر يشير من جهةٍ إلى أن كتاب «الاعتقاد» لا صلة له بدعاء العديلة، ومن ناحيةٍ أخرى يحتمل أن لا يكون هناك وجودٌ لهذا الدعاء في عصر الكفعمي، أو أنه لم يكن مشهوراً في الحدّ الأدنى.

والحقيقة أن احتمال المجلسي الأوّل أن يكون المراد من دعاء الاعتقاد هو دعاء العديلة مجرَّد حَدْسٍ واحتمالٍ، لا يستند إلى دليلٍ، وقد رفضه صاحب «منتهى المقال»[٣٨].

وبالنظر إلى كلام المجلسي الأوّل والمولى خليل القزويني يمكن اعتبار وجود وشهرة دعاء العديلة بعد عصر الشيخ الكفعمي بأكثر من قرنٍ من الزمن أمراً ثابتاً، رغم عدم وجود ذكرٍ لنصّ دعاء العديلة في هذه المدّة؛ لكي يثبت تماهي هذا الدعاء مع الدعاء المذكور من قِبَل العلاّمة المجلسي والمولى خليل القزويني.

والحقيقة أن كتاب «مفتاح الجنان» هو الكتاب الأوّل الذي بادر إلى نقل هذا النصّ.

وقال الشيخ عباس القمّي، في كتاب «سفينة البحار»[٣٩]، ضمن إشارته إلى كلام المحدِّث النوري: «قال شيخنا رحمه الله: وأمّا دعاء العديلة المعروفة فهو من مؤلَّفات بعض أهل العلم، ليس بمأثورٍ، ولا موجودٍ في كتب حَمَلة الأحاديث ونُقَّادها»[٤٠].

وقال في كتاب «مفاتيح الجنان» بعد ذكر دعاء العديلة: «العديلة عند المَوْت هو العدول إلى الباطل عن الحقّ، وهو بأن يحضر الشيطان عند المحتضر، ويوسوس في صدره، ويجعله يشكّ في دينه، فيستلّ الإيمان من فؤاده. ولهذا قد وَرَدَتْ الاستعاذة منها في الدعوات، وقال فخر المحقّقين رحمه الله: مَنْ أراد أن يسلم من العديلة فليستحضر الإيمان بأدلّتها، والأصول الخمس ببراهينها القطعيّة بخلوصٍ وصفاء، وليودعها الله تعالى؛ ليردّها اليه في ساعة الاحتضار، بأن يقول بعد استحضار عقائده الحقّة: «اللَّهُمَّ يا أرحَمَ الرَّاحِمينَ إنّي قَد أودَعتُكَ يَقيني هذا وَثَباتَ ديني، وأنتَ خَيرُ مُستَودَعٍ، وَقَد أَمَرتَنا بِحِفظِ الوَدائِعِ، فَرُدَّهُ عَلَيَّ وَقتَ حُضُورِ مَوتي». فعلى رأيه رحمه الله قراءة هذا الدعاء الشريف «دعاء العديلة»، واستحضار مضمونه في البال، تمنح المَرْء أماناً من خطر العديلة عند

الموت»[٤١].

ثمّ نقل بعد ذلك كلام الميرزا النوري في القول بأن دعاء العديلة المعروف من مؤلَّفات بعض أهل العلم، وليس بمأثورٍ.

وفي مناقشة كلام المحدِّث القمّي يجب القول: إن فَهْمه لكلام فخر المحقِّقين أعمّ مما كتبه فخر المحقِّقين. فالحقيقة أن الفخر لم يُشِرْ في كلامه إلى عنوان ومتن دعاء العديلة أبداً، وإنما اكتفى بالحثّ على ذكر العقائد الحقّة في الجملة الأخيرة من كلامه، وهي الأخرى بدَوْرها غير مأثورةٍ أيضاً.

قال الشيخ الآغا بزرگ الطهراني في كتاب «الذريعة»: «دعاءالعديلة المبدوء بآية الشهادة إلى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران: ١٩) هو من إنشاء بعض العلماء، قد شرح فيه العقائد الحقّة، مع الإقرار بها، والتصديق بحقّيتها. وفصَّل فيه ما أجمل ذكره في دعاء الوصيّة والعهد، الذي رواه الكليني في «الكافي»، وأوّله: ﴿اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الزمر: ٤٦) إلى «إني أعهد إليك في دار الدنيا»، وضمَّنه بعض فقرات دعاء الاعتقاد المرويّ في «مُهَج الدعوات»، الذي رواه عليّ بن مهزيار، عن موسى بن جعفر عليه السلام. فدعاء العديلة المشهور لم يكن بعين هذه الألفاظ المركَّبة المرتَّبة كذلك مأثوراً، ولا في كتب حمَلَة الأحاديث على هذا النهج مسطوراً، ولكنّ فقراته مأخوذةٌ من الأدعية»[٤٢].

يتَّضح من مجموع آراء العلماء بشأن دعاء العديلة أن هذا الدعاء بنصِّه الموجود لا يرقى في جذوره التاريخية إلى أكثر من ثلاثة قرون، ولا نرى في المصادر القديمة ذكراً لاسم ونصّ هذا الدعاء. وعلى الرغم من أن هذا الكلام يثبت وجود دعاء العديلة في القرن الحادي عشر الهجريّ، ولكننا لا نرى نصّاً له في هذا القرن».

ج ـ عَرْضٌ للقرائن والشواهد

يتمّ تقييمُ اعتبار روايةٍ ما من خلال سلسلة من القرائن. ومن بين الملاكات في تقوية أو تضعيف نصٍّ ما بيان قِدَم المصدر المذكور فيه، والشخصية العلمية لمؤلِّف ذلك المصدر، واهتمام العلماء بذلك النصّ، وكتابة شروح وتعليقات عليه، بالإضافة إلى شهرته.

لقد ذكر الشيخ الآغا بزرگ الطهراني في كتاب «الذريعة»[٤٣] شروحاً متعدّدة لهذا الدعاء، وهي عبارةٌ عن:

١ـ السعادات النجفية في شرح دعاء العديلة. للشيخ أسد اللّه بن محمود الجرفادقاني الملقب «إيزدگشب»، والمولود ١٣٠٣هـ. [ولم يذكر سنة وفاته].

٢ـ شرح باللغة الفارسية لدعاء العديلة، لمؤلّفه: الميرزا إبراهيم الحكيم(حوالي ١٣٥٨هـ).

٣ـ شرح دعاء العديلة (فارسي)، للمولى حبيب اللّه بن علي مدد الساوجي الكاشاني. ألّفه... وطبع في طهران مرّةً في حياته سنة ١٣١٦هـ، ومرّةً بعد موته في سنة ١٣٤٠هـ.

٤ـ شرح دعاءالعديلة، للمولى علي خداوردي التبريزي، أوّله: الحمد للّه الذي لا يبلغ مدحته القائلون... فرغ منه في النجف الأشرف في سنة ١٢٤٦هـ.

٥ـ شرح دعاء العديلة، للميرزا محمد الأخباري(١٢٣٢هـ).

٦ـ شرح دعاء العديلة، للسيد مصطفى بن السيد هادي بن السيد مهدي النقوي(١٣٢٣هـ).

إن جميع هذه الشروح الستّة تمّ تأليفها في القرون الأخيرة، وليست ضاربةً في القِدَم. كما أنه لا شيء منها قد تمّ تأليفه من قِبَل مشاهير العلماء المرموقين؛ لتدلّ على اهتمام كبار العلماء بهذا النصّ. ومن ناحيةٍ أخرى لم ينسب أيّ واحدٍ من هذه الشروح دعاء العديلة إلى أيّ واحدٍ من المعصومين عليهم السلام.

وبالنظر إلى أن نصّ دعاء العديلة يتطابق في مضامينه مع الآيات والروايات، وبالنظر إلى تأثير قراءته في تكميل الإيمان وتثبيت العقائد، يمكن القول: ليس هناك إشكالٌ في قراءة هذا الدعاء لهذه الغاية، ولكنْ دون نسبته إلى المعصومين عليهم السلام.

ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام ذكر أدعيةٍ للوصول إلى حقيقة الإيمان وتكميله. ومن بين هذه الأدعية: ما رواه محمد بن سليمان الديلمي، عن الإمام الصادق عليه السلام، وذلك عندما سأله عن الإيمان، قائلاً: «جُعلتُ فداك، إن شيعتك تقول: إن الإيمان مستقرّ ومستودع؛ فعلّمني شيئاً إذا أنا قلتُه استكملْتُ الإيمان»، فقال له الإمام الصادق عليه السلام في الجواب: «قُلْ في دبر كلّ صلاة فريضة: رضيتُ باللّه ربّاً، وبمحمد

نبيّاً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن كتاباً، وبالكعبة قبلةً، وبعليٍّ وليّاً وإماماً، وبالحسن والحسين والأئمّة صلوات الله عليهم، اللهمَّ إني رضيتُ بهم أئمّةً؛ فارْضَنِي لهم، إنك على كلّ شيءٍ قدير»[٤٤].

لقد ورد هذا الدعاء في بعض الكتب، من قبيل: «مفتاح الجنان»، بعد دعاء العديلة الكبير، بنصٍّ مختلف، ولكنه يشبهه، بعنوان: دعاء العديلة الصغير.

كما ورد هذا الدعاء في بعض روايات العامّة أيضاً، وذُكرَتْ له آثارٌ متعدّدة؛ مع فارق أنها لم تشتمل على الفقرة الخاصّة بالأئمّة عليهم السلام[٤٥].

نشاهد عنوان «العديلة» والاستعاذة منها في بعض الأدعية المأثورة أيضاً. فقد روى الشيخ الطوسي في كتاب «مصباح المتهجِّد» دعاءً على النحو التالي: «اللهمّ إني أعوذ بك من العديلة عند الموت، ومن شرّ المرجع في القبور، ومن الندامة يوم القيامة. اللهمّ إني أسألك عيشةً هنيئةً، وميتةً سويّةً، ومنقلباً كريماً، غير مُخْزٍ ولا فاضح»[٤٦].

إن لهذا الدعاء نصوصٌ متشابهة، حتّى في مصادر أهل السنّة أيضاً[٤٧].

إن من بين الأدعية التي يخلط بينها وبين دعاء العديلة أحياناً دعاء «الاعتقاد». وقد روى هذا الدعاء السيد ابن طاووس بسنده في كتاب «مُهَج الدعوات»[٤٨]، والشيخ الكفعمي في كتابَيْه: «البلد الأمين»[٤٩]؛ و«جنّة الأمان الواقية»[٥٠]، عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام. وإن الاشتراك الوحيد بين هذين النصّين يكمن في الإقرار والشهادة لله سبحانه وتعالى بالوحدانية، ولرسول الله صلى الله عليه وآله بالنبوّة، وللأئمّة المعصومين عليهم السلام بالوصيّة، حيث تمّ بيان هذه النقطة في صدر كلّ واحدٍ منهما بنصٍّ مختلف.

جاء في الفقرة الأولى من دعاء الاعتقاد: «اللهم إني أقرّ وأشهد وأعترف ولا أجحد، وأسرّ وأظهر وأعلن وأبطن، بأنك أنت الله لا إله إلاّ أنت، وحدك لا شريك لك، وأن محمداً عبدك ورسولك، وأن عليّاً أمير المؤمنين، وسيّد الوصيّين، ووارث علم النبيّين، وقاتل المشركين، وإمام المتّقين، ومبير المنافقين، ومجاهد الناكثين والقاسطين والمارقين، إمامي ومحجَّتي، ومَنْ لا أثق بالأعمال ـ وإنْ زكَتْ ـ، ولا أراها منجيةً لي ـ وإنْ صلحَتْ ـ، إلاّ بولايته والائتمام به، والإقرار بفضائله، والقبول من حَمَلتها، والتسليم لرواتها. اللهم وأقرّ بأوصيائه من أبنائه أئمّةً وحججاً، وأدلّةً وسُرُجاً، وأعلاماً ومناراً، وسادة وأبراراً، وأدين بسرّهم وجهرهم، وباطنهم وظاهرهم، وحيِّهم

وميتهم، وشاهدهم وغائبهم، لا شَكَّ في ذلك ولا ارتياب، ولا تحوُّل عنه ولا انقلاب»[٥١].

وجاء في فقرة شهادة دعاء العديلة الكبير ما يلي: «أشهد لمنعمي وخالقي ورازقي ومكرمي كما شهد لذاته، وشهدَتْ له الملائكة وأولو العلم من عباده، بأنه لا إله إلاّ هو ذو النِّعَم، والإحسان والكَرَم، والامتنان... جعلنا من أمّة سيّد الأنبياء، وخير الأولياء، وأفضل الأصفياء، وأعلى الأزكياء، محمد صلّى الله عليه وآله وسلَّم... وأشهد أن الأئمّةَ الأبرار والخلفاء الأخيار بعد الرسول المختار عليٌّ قامع الكفّار، ومن بعده سيّد أولاده الحسن بن عليّ، ثمّ أخوه السبط التابع لمرضاة الله الحسين، ثمّ العابد عليّ، ثمّ الباقر محمد، ثمّ الصادق جعفر، ثمّ الكاظم موسى، ثمّ الرضا عليّ، ثمّ التقيّ محمد، ثمّ النقيّ عليّ، ثمّ الزكيّ العسكريّ الحسن، ثمّ الحجّة الخلف الصالح القائم المنتظر المهديّ المرجّى...»[٥٢].

وعلى هذا الأساس، ليس هناك نصٌّ مشترك بين دعاء الاعتقاد ودعاء العديلة الكبير أبداً. هناك في روايات المعصومينﷺ أدعيةٌ لتثبيت الإيمان، وللأمان من العديلة عند الموت. وعليه، من الأجدر؛ لحفظ الإيمان، والأمن من سكرات الموت وصعوبات النزع، الرجوع إلى هذه الأدعية المنسوبة إلى المعصومينﷺ؛ حيث يكون احتمال التأثير فيها أكبر.

النتيجة

لم يَرِدْ نصٌّ دعاء العديلة في غير كتاب «مفتاح الجنان»؛ و«مفاتيح الجنان».

ولم يُشِرْ مؤلِّفا هذين الكتابين إلى أيّ سندٍ لهذا الدعاء أو انتسابه إلى المعصومﷺ؛ بل صرَّح الشيخ عباس القمّي بعدم كونه مأثوراً.

ولم نجِدْ أثراً لهذا الدعاء طوال التاريخ، ولم يظهر ذكره إلاّ في القرن الحادي عشر الهجريّ.

ويحتوي دعاء العديلة على فقراتٍ مقتبسةٍ من الآيات والروايات، ويبدو أن شخصاً مطَّلعاً على أساليب الآيات والروايات قد لفَّق من بعض فقراتها هذا الدعاء، ونشره بين الناس.

وعلى الرغم من أنه لا إشكال في قراءة هذا الدعاء، من دون نسبته إلى

المعصوم، ولكنْ بالنظر إلى وجود النصوص المأثورة عن المعصومين؛ لتثبيت وترسيخ المعتقد، وكذلك الأدعية الواردة عنهم لحالة الاحتضار والتلقين، رُبَما لا تكون هناك ضرورةٌ أو حاجةٌ للاستفادة من نصوصٍ أخرى غير مأثورة.

الهوامش

(١) العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩١: ١٥١، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٢) «أفضل العبادة الدعاء». (محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٤٦٦، تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٤٠٧هـ).

(٣) «أحبّ الأعمال إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في الأرض الدعاء». (الكليني، الكافي ٢: ٤٦٨).

(٤) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٢: ٣٩، منشورات دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ١٩١، تحقيق: محمود محمد طناحي، نشر إسماعيليان، ط٤، قم، ١٣٦٧هـ.ش؛ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير ٢: ٣٩٦، منشورات دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤١٤هـ.

(٥) انظر: فخر الدين بن محمد الطريحي، مجمع البحرين ٥: ٤٢١، تحقيق: أحمد الحسيني الإشكوري، نشر مرتضوي، ط٣، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

(٦) العلاّمة محمد باقر المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ٥: ٧٨، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٠٦هـ.

(٧) انظر: الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان: ١٥٦، نشر آئين دانش، ط٦، قم، ١٣٩٠هـ.ش.

(٨) انظر: أسد الله الطهراني، مفتاح الجنان: ٤٢٢، تحقيق: علاء الدين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، ط١، بيروت، ١٤٢٣هـ.

(٩) الآغا محسن بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ٣٢٤، نشر إسماعيليان، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.

(١٠) السيد محمد حسين الحسيني الجلالي، فهرس التراث ٢: ٢٦٨، نشر دليل ما، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.

(١١) الآغا محسن بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ٣٢٤.

(١٢) انظر: الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان: ٤٣١.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ١٢.

(١٤) انظر: السيد محمد حسين الحسيني الجلالي، فهرس التراث ٢: ٢٦٨.

(١٥) القمي، مفاتيح الجنان: ١٢.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٦٠.

(١٧) الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الأمالي: ٤٨١، تحقيق: مؤسسة البعثة، دار الثقافة، ط١، قم، ١٤١٤هـ.

(١٨) الكليني، الكافي ٣: ٤٧٦.

(١٩) انظر: محمد بن حسن الطوسي، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد ٢: ٨٠٧، مؤسّسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١هـ؛ قطب الدين الراوندي، الدعوات (سلوة الحزين): ٢١١، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ط١، قم، ١٤٠٧هـ؛ علي بن موسى ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الصالحة ١: ٤٠٨، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٤٠٩هـ؛ علي بن موسى ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٥، تحقيق: أبي طالب كرمان ومحمد حسن محرّر، دار الذخائر، ط١، قم، ١٤١١هـ؛ العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٨٦: ٣٧٢.

(٢٠) انظر: ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الصالحة ٢: ٦٦٠؛ ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٢٣؛ إبراهيم بن عليّ العاملي الكفعمي، البلد الأمين: ١٠، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ؛ إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، جنة الأمان الواقية (المصباح): ٢٣٩، ٥٣١، منشورات الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٤٠٥هـ؛ الشيخ محمد بن حسين البهائي، مفتاح الفلاح في عمل اليوم والليلة: ٧٣، دار الأضواء، ط١، بيروت، ١٤٠٥هـ؛ العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٨٣: ٣٠٤؛ ٩٢: ٦٢.

(٢١) أسد الله الطهراني، مفتاح الجنان: ٤٢٣.

(٢٢) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٣٨ ـ ٣٤١؛ الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٧٨، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ؛ الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة ١: ٣٣، تحقيق: علي أكبر غفاري، الدار الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٩٥هـ؛ الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الأمالي: ٤٢؛ حسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: ١٦٣، مؤسسة البلاغ، ط٤، بيروت، ١٤١١هـ؛ نعيم ابن حمّاد، الفتن ١: ٣٥٨، تحقيق: سمير أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، ط١، القاهرة، ١٤١٢هـ؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٦٣، تحقيق: شعيب أرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير ١٠: ١٣٣، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، ط٢، القاهرة؛ أحمد بن حسين البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ١: ٢١٦، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق، ط١، بيروت، ١٤٠١؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٤: ٦٠٠، تحقيق: يوسف عبد الرحمن مرعشلي، دار المعرفة، ط١، بيروت.

(٢٣) محمد بن جرير الطبري، دلائل الإمامة: ٤٨٢، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة، ط١، قم،

(٢٤) أسد الله الطهراني، مفتاح الجنان: ٤٢٣.

(٢٥) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٢.

(٢٦) انظر: المصدر السابق ١: ٣١٦.

(٢٧) انظر: المصدر السابق ٣: ٢٠١؛ محمد بن حسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣٢٢، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ قطب الدين الراوندي، الدعوات (سلوة الحزين): ٢٧٠.

(٢٨) الشيخ محمد بن حسن الطوسي، الرجال: ٤١٢، تحقيق: جواد قيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم، ١٣٧٣هـ.ش.
(٢٩) انظر: أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٨٨، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٦، قم، ١٣٦٥هـ.ش.
(٣٠) انظر: محمد تقي المجلسي، روضة المتقين ١٤: ٣٧، تحقيق: علي پناه الاشتهاردي وحسين الموسوي، مؤسسة فرهنگي إسلامي كوشانپور، ط٢، قم، ١٤٠٦هـ.
(٣١) السيد إعجاز حسين النيسابوري، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار: ٢١٤، نشر بهمن، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ.
(٣٢) العلاّمة محمد باقر المجلسي، زاد المعاد: ٣٣٤، تحقيق: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت، ١٤٢٣هـ.
(٣٣) العلاّمة محمد باقر المجلسي، حلية المتقين: ٣٤٣، منشورات لقمان، ط١، قم، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٣٤)المولى خليل بن غازي القزويني، الشافي في شرح أصول الكافي ٢: ٤٧٩ ـ ٤٨٠، تحقيق: محمد حسين درايتي، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٩هـ.
(٣٥) انظر: محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ٢: ١٩، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٧هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، كتاب الطهارة ٨: ٣٩، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم.
(٣٦) انظر: ابن طاووس، مُهَج الدعوات ومنهج العبادات: ٢٣٣.
(٣٧) السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة ٣: ٢٢، دار التعارف، بيروت، ١٤٠٦هـ.
(٣٨) انظر: محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال١: ٢٨٤، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٦هـ.
(٣٩) انظر: الشيخ عباس القمّي، سفينة البحار ٦: ١٧٨، دار الأسوة، ط١، قم، ١٤١٤هـ.
(٤٠) الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ١: ٩٣ (الحاشية)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.
(٤١) الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان: ١٧٦ ـ ١٧٧، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
(٤٢) الآغا محسن بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٨: ١٩٢.
(٤٣) المصدر السابق ١٣: ٢٥٨.
(٤٤) محمد بن حسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ١٠٩.
(٤٥) انظر: مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم ١: ٤٦، دار الفكر، بيروت؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل: ٢٠٨؛ أبو بكر ابن أبي شيبة، مصنَّف ابن أبي شيبة ٦: ٣٦، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشيد، ط١، الرياض، ١٤٠٩هـ؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٢٠٣، تحقيق: يوسف عبد الرحمن مرعشلي، دار المعرفة، ط١، بيروت؛ سليمان بن أحمد الطبراني، الدعاء: ١١٥، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت،

١٤١٣هـ؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى ١: ٤١٠، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ؛ أحمد بن شعيب النسائي، عمل اليوم والليلة ١: ١٣٥، تحقيق: فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤٠٦هـ؛ المتقي الهندي، كنز العمال ٢: ١٥٨، تحقيق: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٤٦) محمد بن حسن الطوسي، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد ٢: ٥٦٤؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه: ٧٩٧؛ ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الصالحة ٢: ٦٣٢؛ العلامة المجلسي، زاد المعاد: ٢٠.

(٤٧) انظر: أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، الدعوات الكبير ١: ٢٨٣، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، غراس للنشر والتوزيع، ط١، الكويت، ٢٠٠٩ م؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٧٢٥؛ الطبراني، الدعاء: ٤٢٤؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٨١.

(٤٨) انظر: ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٢٣٣.

(٤٩) انظر: الكفعمي، البلد الأمين: ٣٨٧.

(٥٠) انظر: الكفعمي، جنة الأمان الواقية (المصباح): ٢٧٨.

(٥١) ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٢٣٤.

(٥٢) الشيخ عبّاس القمي، مفاتيح الجنان: ٨٦، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

الإسفار عن وجه المرأة
دراسةٌ في أدلّة الجواز والعدم

د. السيد أنور غني الموسوي(*)

مقدّمةٌ

أحياناً يكون الطرح غير محتاجٍ إلى متابعة أو تبين أو دراسة أو مراجعة، لكنْ حين يصل الأمر إلى الاستدلال بالقرآن هنا يجب المتابعة والبحث وتبيين الأمر وتبيّنه قبل ذلك. وهذه رسالةٌ عملتُها لنفسي حقيقةً في بحث مسألة النِّقاب، فلقد استدلّ القائلون بوجوبه بالقرآن، وهذا أمرٌ مهمّ لا يصحّ تجاوزه، فبحثْتُ الأمر، ووجَدْتُ أن الأمر على خلاف ما قالوا، بل إن القرآن والسنّة والإرشاد هو مع عدم النِّقاب، أي مع إسفار الوجه. وإن الاسفار من الإسلام. ووجَدْتُ من النافع مشاركة الإخوة هذا البحث.

وأنا أدعو بكلّ حبٍّ وإخلاص الباحثين في الشريعة إلى الحَذَر الشديد حين الاستدلال بالقرآن؛ لأن القرآن عمود الدين، وحينما تتَّجه بالنصّ القرآني إلى جهة معيَّنة غير صحيحة تكون قد أحدَثْتَ إرباكاً، ورُبَما ثغرةً. وهذا ما لا يعرف خطره إلاّ مَنْ يعرف قيمة القرآن في الإسلام. إن من أهمّ الأخطاء التي ارتُكبَتْ بحقّ الإسلام هو إخراج بعض آيات القرآن من الإحكام إلى التشابه؛ بفرض الاحتمال فيما لا احتمال فيه، والناتج عن تقليدٍ وانتصارٍ ليس إلاّ؛ إذ في الحقيقة القرآن مبين لكلّ إنسان، وإنما يأتي الإرباك من قِبَل الذين ينتصرون لتقليد مَنْ يناصرون ويحبّون. واللّه العاصم.

١ـ النِّقاب، لغةً وعُرْفاً

قال في العين: وانتَقَبَتْ المرأةُ نِقْبَةً من النِّقاب. انتهى. إذن الفعل مأخوذٌ من الاسم.

(*) باحثٌ إسلاميّ، وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من العراق.

وجاء في فقه اللغة: عن الفرّاء: إذا أدنت المرأة نقابها إلى عينيها فتلك الوصوصة، فإذا أنزلَتْه دون ذلك إلى المحجر فهو النِّقاب، فإذا كان على طرف الأنف فهو اللفام، فإذا كان على طرف الشفة فهو اللثام.

وفي النهاية في غريب الأثر: وفي حديث ابن سِيرِين: [النِّقابُ مُحْدَثٌ]، أراد أن النِّساء ما كُنَّ يَنْتَقِبن، أي يَخْتَمِرْن. قال أبو عبيد: ليس هذا وجْهَ الحديث، ولكنّ النِّقاب عند العرب هو الذي يَبْدو منه مَحْجِر العين. ومعناه أنّ إبْدَاءَهُنَّ المحاجرَ مُحْدَثٌ، إنما كان النِّقاب لاحقاً بالعين، وكانت تبدو إحدى العينين والأخرى مستورةٌ، والنِّقاب لا يبدو منه إلاّ العينان. وكان اسمُه عندهم: الوَصْوصَة، والبُرْقُع، وكانا من لباس النِّساء، ثمّ أحدَثْنَ النِّقابَ بَعْدُ.

وفي جمهرة اللغة: ومَحْجِر العين: معروف، وهو ما يظهر من النِّقاب.

وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: والمَحْجِر مثال مجلسٍ ما ظهر من النِّقاب، من الرجل والمرأة، من الجفن الأسفل، وقد يكون من الأعلى. وقال بعضُ العرب: هو ما دار بالعين من جميع الجوانب، وبدا من البُرْقُع. والجمع المَحَاجِر.

والنِّقاب في العُرْف اليوم هو نفسه سابقاً.

وأما في الشرع فلم يَرِدْ لفظ النِّقاب ولا مشتقّاته في القرآن. وفي السُّنَّة ثبت النهي عنه في الإحرام، متَّفق عليه؛ وحديث آخر ينهى عنه، مطلق لم يصحَّح.

وعكس النِّقاب إسفار الوجه. ففي معجم المعاني: الإسفارُ عن الوجه: الكَشْفُ عنه. وفي مجمع البحرين: وسفرت الشيء سفراً من باب ضرب: كشفته، ومنه أسفرت المرأة عن وجهها، فهي سافرٌ، بغير هاء. ومنه: حديث المرأة، وإذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس، وإنْ أسفرت فهو أفضل. وفيه أيضاً: يقال أسفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفته. وأسفر الصبح: إذا ظهر.

٢ـ أدلّة القائلين بالوجوب

أـ آية غضّ البصر وحفظ الفَرْج

وهي قوله تعالى: ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ**

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 أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

وجوه الاستدلال:

الأوّل: إن حفظ الفرج يوجب منع مقدّماته، ومنها: التلذُّذ بالوجه.

وفيه: إن هذا استدلالٌ باطلٌ غريب، لا يستحقّ ردّاً.

الثاني: إن ستر الجيب يقتضي ستر الوجه.

وفيه: إن هذا استدلال باطلٌ، وتعديةٌ للحكم بلا وجه.

الثالث: إن الزينة يجب سترها، إلاّ ما ظهر، وهو الثياب.

وفيه: الصحيح أن المصدَّق بقواعد اليُسْر أن ما ظهر قَهْراً أو للعُسْر والحَرَج، كالوجه والكفَّين، والقدمين أيضاً إنْ عسرَتْ تغطيتهما، بل المتيقَّن أنه غير العَوْرة عُرْفاً، ففي نهاية الآية: ﴿**الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**﴾، وهو تفسير للزينة؛ وفي المعجم الأوسط: عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: لا يقبل الله من امرأةٍ صلاة حتى تواري زينتها، ولا من جارية بلغت المحيض حتى تختمر؛ وفي صحيح مسلم، في حديث فاطمة بنت قيس، قال لها النبيّﷺ: إني أكره أن يسقط عنك خمارك أو ينكشف الثوب عن ساقيك؛ فيرى القوم منك بعض ما تكرهين)، فهذا ما يجب ستره، وليس الوجه والكفّين. فدلّ على أن الزينة هي العَوْرة. وأما الوجه والكفّ والقدم فليست مشمولةً أصلاً في الزينة؛ لأنها مظاهر شخصية مميزة، مهما كانت جميلةً.

الرابع: إن حكمة الأمر بالخمار هو منع الفتنة والإفتان.

وفيه: المنع من كون كشف الوجه فتنةً مطلقاً، والواجب هو الاقتصار على المتيقَّن، وهو العَوْرة، والتعدية إلى باقي الجسد بالنصّ، ولا نصّ ليشمل الوجه.

الخامس: قياس كشف الوجه على صوت الخلخال.

وفيه: إنه ليس دليلاً، ولا يمكن قياس ما لا بُدَّ منه وما يعسر تغطيته مع قصد إظهار ما هو مخفيّ، ولا يكشف إلاّ بتكلُّف.

ب ـ آية القواعد من النساء

وهي قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٠).

وجوه الاستدلال:

أوّلاً: اختصاص حكم وضع الثياب الخارجية ـ كالجلباب ـ بالعجائز دالٌّ على أن الغرض هو الرغبة والافتتان، فتكون التغطية للوجه والكفين لأنها تفتن.

وفيه: إنه لا دليل في الأصل على وجوب تغطية الوجه الكفين بالجلباب، بل عُرْفيّة طريقة الجلباب بأنواعه، من كساءٍ وعباءةٍ لا يغطي الوجه والكفّين.

وكذلك المنع من كون الوجه الكفين فتنةً عادة، ولا كون الوجه الجميل فتنةً، فلا دليل عُرْفي، أو شرعيّ، على ذلك.

ثانياً: قوله: ﴿وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ﴾ يدلّ بالأَوْلى على أن غير العجوز ليس لها إبداء جمالها.

وفيه: إن الآية خلاف ذلك، بل المسألة متعلّقة بالتقوى والإيمان والعفاف وعدم التبرج. وأين العفاف وعدم التبرُّج من إظهار الجمال؟! فلو أن إظهار الجمال لم يخالف التبرُّج والعفاف لكان جائزاً، إنما المنع لأن تكون المرأة في محلٍّ يهتك حرمتها من حيث ظهورها بغير صورة العفاف، وبصورة المتبرِّجة كتبرُّج الجاهية، وليس في نظافتها وتهذيب شكلها وتجميل وجهها ومظهرها.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ يمنع إظهار الفتاة لوجهها؛ لأنها في الغالب تتبرّج به لأجل جلب الانظار.

وفيه: إن هذا الاستدلال الباطل من الغرائب.

ج ـ آية إدناء الجلابيب

وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

وجوه الاستدلال:

أوّلاً: قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: «أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجْنَ من بيوتهنّ في حاجةٍ أن يغطّين وجوههنّ من فوق رؤوسهنّ بالجلابيب، ويبدين عيناً واحدة».

وفيه: إنه غير ظاهر في النِّقاب، بل هو في الجلباب، والمعنى إغلاقه من الأمام باليد، كما تفعل النساء مع العباءة أمام الأجانب. وأين هذا من النِّقاب؟! كما أنه فعل إنسان، وليس نصّاً شرعيّاً، فالنص هو الجلباب، وليس من ضروريّاته تغطية الوجه، ولا العين.

ثانياً: الجلباب هو الرداء فوق الخمار بمنزلة العباءة؛ قالت أمّ سلمة رضي الله عنها: لما نزلت هذه الآية «خرج نساء الأنصار كأنّ على رؤوسهن الغربان من السكينة، وعليهنّ أكسيةٌ سُودٌ يلبسْنَها».

وفيه: إن هذا على المستدلّ بالشرعية؛ فإن الكساء معروفٌ لا يغطي وجهاً إلاّ بتكلُّفٍ، وأغلق من الأعلى، وهو خلاف العادة. فهذه الرواية موافقةٌ للقرآن وصحيحةٌ، ومعنى الجلباب الكساء الذي يغطي البدن من الرأس إلى أسفل، ويكون مغلقاً من الأمام من عند الجيب. ولا يمكن أن يفسَّر هذا بالنِّقاب، بل تفسيره بالنِّقاب الذي لا يغطي كلّ البدن ممنوع. فهذه الآية وهذه الرواية من أدلّة كون النِّقاب مُحْدَثاً، وخلاف النصّ وسيرة الصحابة.

ثالثاً: قد ذكر عبيدة السلماني وغيره أن نساء المؤمنين كنّ يدنين عليهنّ الجلابيب من فوق رؤوسهنّ، حتّى لا يظهر إلاّ عيونهنّ؛ من أجل رؤية الطريق.

وفيه: إن الكلام في الجلباب، وهو معنى ما رُوي عن ابن عبّاس، والكلام هنا كما هناك.

رابعاً: أن عامّة المفسِّرين من الصحابة ومَنْ بعدهم فسَّروا الآية، مع بيانهم سبب نزولها، بأن نساء أهل المدينة كنّ يخرجْنَ بالليل لقضاء حاجتهنّ خارج البيوت، وكان بالمدينة بعض الفُسّاق، يتعرَّضون للإماء، ولا يتعرَّضون للحرائر، وكان بعض نساء المؤمنين يخرجْنَ في زيٍّ غير متميّزٍ عن زيّ الإماء، فيتعرَّض لهنّ أولئك الفُسّاق بالأذى؛ ظنّاً منهم أنهنّ إماء، فأمر الله نبيَّهﷺ أن يأمر أزواجه وبناته ونساء المؤمنين أن يتميَّزْنَ في زيّهنّ عن زيّ الإماء، وذلك بأن يدنين عليهن من جلابيبهن، فإذا فعَلْنَ ذلك، ورآهن

الفُسّاق، علموا أنهنّ حرائر، ومعرفتهم بأنهنّ حرائر لا إماء هو معنى قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ﴾، فهي معرفةٌ بالصفة، لا بالشخص.

أقول: إن هذا التفسير فيه طعنٌ بالسَّلَف والصحابة لا يُقْبَل، والصحيح أن يُقرأ النصّ وفق ظروف زمنه، وأن يُحمل على مخالطة المؤمنين لغيرهم من أهل الكتاب والمنافقين. فالمقصود (أن يعرفْنَ أنهنّ من بيت النبيّ ومن نساء المؤمنين)، في مقابل غيرهنّ من نساء أهل الكتاب والمنافقات، وليس لأن هناك مَنْ يتعرّض لهنّ. وقبول التفسير بتعرُّض فُسّاقٍ للنساء لينزل القرآن بذلك هو تفسيرٌ غريب يطعن بالصحابة رضي الله عنهم، ورَمْيه على المنافقين ضعيفٌ. كما أن التمييز بين الحرّة والأمة شيءٌ من التمييز العنصري. والإيذاء هنا ليس بالتعرُّض والتحرُّش، بل هو بالكلام وطعنهنّ بعدم الإيمان أو العفاف، وليس من الأذى بالتحرّش والتعرّض من قبل المتهتِّكين في زمن الأوائل. ولا أقول بالعصمة للجميع، بل هم بشرٌ، إلاّ أن ذلك العصر النوراني لا يُقبل فيه هكذا رواية ظنّية، ولا يقبل الطعن لمجرّد روايةٍ لا علم فيها.

فالصحيح أنه يعرفْنَ أنهنّ نساء المؤمنين في مقابل غيرهنّ ممَّنْ قد يؤذَيْن لعدم الإيمان، فالإيذاء هو إيذائهن بالقول. فالغاية من الجلباب أن يُعرفْنَ أنهنّ مؤمنات، فهي علامةٌ تمييزية، كما أن الحجاب صار اليوم يميِّز بين المسلمة وغيرها عادةً. وما دام الجلباب اليوم ليس علامة إيمان، ولا علامة عفاف، فإنه يختصّ وجوبه بالظرف الذي يكون فيه تمييزاً، ويشرع لبسه من باب التعبُّد بالنصّ والاحتياط. ولهذا فإن الخمار مع الجبّة يقوم مقامه، وإنْ كانت العباءة أحوط وأفضل، إلاّ أنه مع العُسْر والحَرَج يكتفى بالجبّة والخمار، بل بمطلق ما هو كاشفٌ عن الإيمان والتقوى من التستُّر، وإن الواجب المتيقَّن هو الساتر الذي لا يدلّ على تهتُّكٍ عُرْفاً، بخمارٍ وثيابٍ ساترة، فتكون العباءة والجبّة على الندب، وهما أفضل وأحوط.

د ـ آية عدم وجوب الاحتجاب من الأقارب

قوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلاَ أَبْنَائِهِنَّ وَلاَ إِخْوَانِهِنَّ وَلاَ أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلاَ أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلاَ نِسَائِهِنَّ وَلاَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللّهَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شيء شَهِيداً﴾ (الأحزاب: ٥٥).

وجه الاستدلال: قال ابن كثيرﷺ: لما أمر الله النساء بالحجاب عن الأجانب بيَّن أن هؤلاء الأقارب لا يجب الاحتجاب عنهم، كما استثناهم في سورة النور عند قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ 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 أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ...**﴾، الآية.

وفيه: إن الآية الأولى هي بعد قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنْ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً ❖ إِنْ تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾ [الأحزاب: ٥٣ ـ ٥٤]، فهي في الحجاب، أي حجاب الشخص، بينما الآية الثانية في الزينة، ولا ربط بينهما. ومع أن الامر بالحجاب خاصّ جدّاً، وتوسيعه ضعيف، إلاّ أنه حتّى على القول بالتأسّي والتوسُّع فإنه في إخفاء الشخص والظاهر كلّه، وهو معروفٌ عند الناس، ولا علاقة له بأمر عدم إظهار الزينة، من زينةٍ عُرْفية أو بشرةٍ. والمتيقَّن أن الحجاب يعود إلى الخَلْوة، ولا يعمَّم على كلّ الأحوال. وأين هذا من الخروج بنقابٍ؟! فليس الغرض هو إخفاء الوجه بالحجاب، بل إخفاء الشخص كلّه عند المحادثة. فلا ربط أبداً بين أن يكون الكلام من وراء حجاب وبين الخروج بنقابٍ، حتّى لزوجات النبيّﷺ، فليس أمرهنّ بالحجاب موجباً لأمرهنّ بتغطية كلّ بدنهنّ، حتّى الوجه والكفين. والأمر بالحجاب لا يستوجب الجلباب؛ لأنه لا ربط بينهما، وإنما الجلباب جاء بأمرٍ آخر، وكلاهما لا علاقة له بالنِّقاب. فالحجاب أمرٌ خاصّ جدّاً وعالٍ ولخصوصية نساء النبيّ، ولا يعمَّم على خروجهنّ بين النساء أو في زيارة النساء وفي أسواق النساء. نعم، هو يدلّ على عدم جواز الخَلْوة، وإنْ كانت بجلبابٍ ونقابٍ، لذلك يكون مختصّاً وجوبه بأمّهات المؤمنين رضي الله عنهنّ؛

للخصوصية.

هـ ـ حديث النظر لأجل الخطبة

قوله ﷺ: «إذا خطب أحدكم امرأةً فلا جناح عليه أن ينظر منها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبةٍ، وإنْ كانت لا تعلم». رواه أحمد, قال في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح. وصحَّحه الألباني.

وجه الاستدلال: إن مقصود الخاطب المريد للجمال إنما هو جمال الوجه، وما سواه تَبَعٌ لا يُقْصَد غالباً.

وفيه: إنه تحكُّمٌ، بل فيه دلالةٌ على النظر إلى زينتها ومفاتنها، وله شرحٌ وتفصيلٌ. ولذلك الحديث غير مصدّقٍ، فلا حجّة فيه.

و ـ حديث لبس جلباب الأخت

إن النبيّ ﷺ لما أمر بإخراج النساء إلى مصلّى العيد قلْنَ: يا رسول الله، إحدانا لا يكون لها جلبابٌ، فقال النبيّ ﷺ: «لتلبسها أختها من جلبابها». رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

وجه الاستدلال: إن الأمر بلبس الجلباب دليلٌ على أنه لا بُدَّ من التستُّر.

وفيه: إن البحث في ستر الوجه خاصّ، وليس مطلق التستُّر. وفي الحديث دلالةٌ على خلاف ذلك؛ فإن قوله: (لتلبسها أختها من جلبابها) وإنْ كان يحتمل أنها تعطيها جلباباً آخر، لكنّ قوله: (جلبابها) يدلّ على أنه واحدٌ، فيكون المعنى أنها تشركها معها، أي يكونان معاً تحت جلبابٍ واحد، فيكون المقصود ستر الرأس والبدن، كما يستتر اثنان معاً برداءٍ واحد من بردٍ أو مطرٍ، وهكذا حالةٌ يصعب بل يمتنع ستر الوجه عادةً، فتكون الرواية من أدلّة عدم وجوب ستر الوجه.

ز ـ حديث التلفُّع بالمُرُوط

ما ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يصلّي الفجر، فيشهد معه نساءٌ من المؤمنات، متلفِّعاتٍ بمروطهنّ، ثمّ يرجعْنَ إلى

بيوتهنّ ما يعرفهنّ أحدٌ من الغَلَس، وقالَتْ: لو رأى رسول اللّهﷺ من النساء ما رأَيْنا لمنعهنّ من المساجد كما منعَتْ بنو إسرائيل نساءها.

وقد روى نحو هذا عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه عنه.

وجه الاستدلال: إن الحجاب والتستُّر كان من عادة نساء الصحابة الذين هم خَيْر القرون.

وفيه: إنه من أدلة الجلباب، والمانع من معرفتهنّ الغَلَس، وليس ستر الوجه. كما أن في الحديث طَعْناً بزمن الصحابة والتابعين بعد النبيّﷺ، وهو غير مقبولٍ، فالحديث غير مصدّقٍ، فليس حجّةً. ولا يصحّ مطلقاً قبول روايات ظنّية تطعن بالسَّلَف وإنْ نسبَتْ إلى خير الناس من أهل البيت أو الصحابة صلوات اللّه عليهم.

ح ـ حديث جرّ الثوب وإرخاء الذَّيْل

إن النبيّﷺ قال: «مَنْ جرَّ ثوبَهُ خيلاءً لم ينظُر اللّهُ إليهِ يومَ القيامة، فقالَتْ أمُّ سَلَمة: فكيف يصنع النِّساءُ بذيولِهنَّ؟ قالَ: يُرخينَ شبراً، فقالت: إذن تنكشف أقدامُهُنَّ، قالَ: فيُرخينَهُ ذراعاً، لا يزِدْنَ عليه». رواه الترمذي، وصحَّحه الألباني.

وجه الاستدلال: في هذا الحديث دليلٌ على وجوب ستر قدم المرأة، وأنه أمرٌ معلوم عند نساء الصحابة رضي اللّه عنهم. والقدم أقلّ فتنةً من الوجه والكفين.

وفيه: إن الحديث مخالفٌ للقرآن والسُّنَّة، ومخالفٌ لليُسْر ونَفْي الحَرَج. والصحيح هو حديث البخاري وأحمد: عن عبد اللّه بن عمر قال: قال رسول اللّهﷺ: مَنْ جَرَّ ثوبه خيلاءً لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة، فقال أبو بكرٍ: إنّ أحد شِقَّيْ ثوبي يسترخي، إلاّ أن أتعاهد ذلك منه، فقال رسول اللّهﷺ: إنكَ لستَ ممَّنْ يصنع ذلك خيلاءً. انتهى. فدلَّ على أن الحديث في الكافر والمنافق، وليس في المؤمنين، فلا علاقة له بالمؤمنين، فضلاً عن النساء.

وزيادة الترمذي غريبةٌ، تجعل الحديث في المؤمنين، وهو ممنوع. قال في الإلمام بأحاديث الأحكام (ج ١، ص ٤٧): قلتُ: وإسناده على شرطهما، وقد أخرجاه بدون زيادة أمّ سلمة. انتهى. وفي تحفة الأشراف (ج ٧، ص ٤٤٣): زاد معمر في حديثه: فقالت أم سلمة:.... فهذه زيادةٌ منفردة تجعل الحديث مخالفاً للثوابت، فلا تقبل.

ط ـ حديث الاحتجاب من المُكاتَب

قولهﷺ: «إذا كان لإحداكنّ مكاتَبٌ وكان عنده ما يؤدّي فلتحتجِبْ منه». رواه الخمسة، إلاّ النسائي، وصحَّحه الترمذي.

وجه الاستدلال: دلّ على وجوب احتجاب المرأة عن الرجل الأجنبيّ.

وفيه: إنه بمعنى الآية، وهنا عامٌّ مهمل فيحمل على اللفظ القرآني الخاصّ بزوجات النبيّ، فيكون المخاطب بالحديث هو زوجات النبيّ خاصّةً، والحديث في الأصل عن أمّ سلمة صلوات الله عليها، ففي سنن البيهقي: عن الزهريّ، عن نبهان مكاتَبٍ لأمّ سلمة قال: سمعْتُ أمَّ سلمة تقول: قال رسول اللهﷺ: «إذا كان لإحداكُنَّ مكاتَبٌ، وكان عنده ما يؤدّي، فلتحتجِبْ منه».

وقال في المحرّر في الحديث (ج ١، ص ٥٣٦): رواه أحمد، وأبو داوود، وابن ماجة، والنسائيّ، والترمذيّ. وصحَّحه، وتكلَّم فيه غيرُ واحدٍ من الأئمّة.

وقال شعيب الأرنؤوط في التعليق على مسند أحمد: إسنادُه ضعيفٌ.

وفي سنن الترمذي (ج ٣، ص ٥٦٢): عن أمّ سلمة قالت: قال رسول اللهﷺ: إذا كان عند مكاتَب إحداكنّ ما يؤدّي فلتحتجب منه. قال أبو عيسى: هذا حديث حسنٌ صحيحٌ، ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم على التورُّع، وقالوا: لا يعتق المكاتَب وإنْ كان عنده ما يؤدّي حتّى يؤدّي. قال الشيخ الألباني: ضعيفٌ. انتهى.

أقول: رغم تضعيف الأعلام للحديث سَنَداً، بل مَتْناً أيضاً، فحمل على الندب، إلاّ أن الحديث مصدّقٌ وموافق للقرآن، ويكون واجباً خاصّاً بزوجات النبيّ، ويكون لهنّ حكمٌ خاصّ في هذا الشأن. ويستحبّ ذلك للباقيات من المؤمنات؛ للتأسّي.

ي ـ حديث إسدال المُحْرِمات الجلباب على الوجه، وكشفه

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان الركبان يمرّون بنا ونحن مُحْرِماتٍ مع الرسولﷺ؛ فإذا حاذونا سدلَتْ إحدانا جلبابها على وجهها من رأسها؛ فإذا جاوزونا كَشَفْناه». رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجة.

وجه الاستدلال: دلّ على وجوب ستر الوجه؛ لأن المشروع في الإحرام كشفه، فلولا وجود مانعٍ قويّ من كشفه حينئذٍ لوجب بقاؤه مكشوفاً. وقد ثبت في

الصحيحين وغيرها أن المرأة المُحْرِمة تنهى عن النِّقاب والقفّازين.

أقول: من الغريب الاستدلال بهذا الحديث على وجوب النِّقاب، مع أنه دلّ بشرحه على منعه. ولا يصحّ القول باختلاف الشريعة في وجوب ستر الوجه ووجوب كشفه. وحالٌ كهذه في نُسُكٍ قوامه السفر والاختلاط توجب الاضطراب. فالحديث دالٌّ على جواز الستر؛ لأنه لا مانع منه، والممنوع هو النِّقاب، وليس ستر الوجه. فالخلط بينهما غير صحيحٍ. فالمُحْرِمة ليس لها أن تتنقَّب، ولا يعني هذا أنها لا تستر وجهها بسدل الجلباب. ومن خلال القرائن الكثيرة يكشف هذا الحديث وما تعلَّق به من رواياتٍ أن النِّقاب كان مستَنْكَراً في زمن النبيّ ﷺ، وأن بعض النساء يلبسنه دون أمرٍ، ولذلك جاء في الإحرام منعه، ولا يبعد ـ لقرائن أخرى ـ أنه تشديدٌ في كراهته. وذمّه العامّة حدَّ المنع.

ك ـ حديث المرأةُ عَوْرةٌ

عن عبد الله، عن النبيّ ﷺ قال: المرأة عَوْرةٌ؛ فإذا خرجَتْ استشرفها الشيطان. قال أبو عيسى: هذا حديث حَسَنٌ غريب. وقال الشيخ الألباني: صحيحٌ.

وجه الاستدلال: يدلّ على الحجاب للزوم ستر كلّ ما يصدق عليه اسم العَوْرة.

أقول: وهذا حديثٌ مُنْكَرٌ جدّاً، ومخالفٌ صراحةً للقرآن والسُّنَّة، ولا يصح نقله، ولا نسبته إلى رسول الله ﷺ. والحديث يتحدَّث عن شخص المرأة، وليس عن بدنها، فلا ينفع ستره، بل لا بُدَّ أن لا تخرج من بيتها، وهذا مخالفٌ لأساسيّات القرآن والإسلام، بل الظلمة واضحةٌ فيه.

والخلاصة: إنه لا دليل على استحباب النِّقاب، فضلاً عن وجوبه.

٣ـ القول: إن النِّقاب شريعةٌ

مَنْ يقول: إن النِّقاب من الدين، وجوباً أو استحباباً، فعليه الدليل.

وإذ لا دليل فالقولُ: إنه شرعةٌ ودينٌ بدْعةٌ.

بل النِّقاب خلافُ الدليل، كما علمْتَ، فيكون تشريعه ضلالاً. فالقول: إن النِّقاب تكليفٌ ولو ندباً بدْعةٌ وضلالةٌ. وإفتاء الفقيه بالضلالة لا يعني أنه ضالٌّ، بل

هو مؤمنٌ مسلمٌ فقيهٌ، لكنه أخطأ خطأً فادحاً. وقول الإنسان بالبدعة والعمل بها لا يعني أنه مبتدعٌ، إلاّ أنه مخطئٌ وجاهل.

٤ـ القول: إن النِّقاب عادةٌ

مَنْ يقول: إن النِّقاب عادةٌ عُرْفيّة ـ وهو خلاف واقع غالب المتنقّبات ومناصريهم من المتديِّنين ـ، وإن الأصل الإباحة، فإن العادة العُرْفية تجوز إنْ لم تخالف القرآن والسُّنَّة، **فجوابُه**: القرآن أمر بالفطرة والمعروف والعقلائيّة، والنِّقاب خلافُ ذلك كلّه. والقرآن أمر باليُسْر، بل هو نصٌّ ميسِّرٌ خاصّ باللباس (إلاّ ما ظهر)، ويقصد الوجه، فهذه رخصةٌ وعَفْوٌ، والنِّقاب خلافها. كما أن عدم النِّقاب سيرةُ الصحابيات، والنِّقاب خلاف ذلك. مضافاً إلى أن النِّقاب ـ الذي ليس شريعةً ولا ديناً ـ يستغلّ اليوم لتوهين الدين؛ باعتباره أمراً متخلفاً ومخالفاً للعُرْف المتحضِّر السائد.

من هنا، فالعادة العُرْفية تجوز إنْ لم تصطدم بمعرفةٍ دينية ثابتة أو بتكليف شرعيّ واحد، فكيف والنِّقاب يصطدم بكلّ ما تقدَّم من معارف إسلامية ثابتة عامّة، وخاصة باللباس؟!

وهنا سأورد أدلّةً كافية على عدم وجوب النِّقاب، وعدم استحبابه؛ ومن بَعْدها أدلّةً على كراهته.

٥ـ الأدلّة على عدم وجوب النِّقاب

بعد عدم الدليل على الوجوب فإن الأصل الإباحة، وبعد عدم الدليل على الاستحباب فإن الأصل عدم الاستحباب. وهنا أدلة تدلّ على عدم الوجوب:

أ ـ آية عدم إبداء الزينة إلاّ ما ظهر منها، وضرب الخُمُر على الجيوب

قال الله تعالى: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ 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 أُوْلِي الإِرْبَةِ**

مِنْ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

وجوه الدلالة:

أوّلاً: قوله تعالى: **﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾**؛ ففي إرشاد العترة صلوات الله عليهم:

وسائل الشيعة: عن الفضيل قال: سألتُ أبا عبد اللّهعليه السلام عن الذراعين من المرأة، هما من الزينة التي قال الله: **﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ﴾**؟ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة، وما دون السوارين.

وسائل الشيعة: عن مروك بن عبيد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: قلتُ له: ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: الوجه والكفّان والقدمان.

قال في الكشّاف: **﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾** يعني إلاّ ما جَرَت العادة والجبلّة على ظهوره. أقول: وهي الوجه والكفّان والقدمان.

وقال في الوجيز، للواحدي: **﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾**: وهو الثياب، والكحل، والخاتم والخضاب، والسِّوار، فلا يجوز للمرأة أن تظهر إلاّ وجهها ويدَيْها إلى نصف الذِّراع.

وفي بحر العلوم، للسمرقندي: **﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾**: روى سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس أنه قال: وجهها وكفّيها. وهكذا قال إبراهيم النخعي. وروي أيضاً عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: الوجه والكفّان. وهكذا قال الشعبي. وروى نافع، عن ابن عمر أنه قال: الوجه والكفّان.

أقول: وهناك رواياتٌ وأقوالٌ خلافُ ما تقدَّم، ليست مصدّقة، فما ذكَرْتُه هنا هو المصدَّق، وهو الحقّ.

ثانياً: قوله تعالى: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾**؛ ففي إرشاد العترة صلوات الله عليهم:

وسائل الشيعة: عن الفضيل قال: سألتُ أبا عبد اللّهعليه السلام عن الذراعين من المرأة، هما من الزينة التي قال الله: **﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ﴾**؟ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينة، وما دون السوارين.

وسائل الشيعة: عن سماعة قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي ويقرأ القرآن وهو متلثّم؟ فقال: لا بأس. وسألتُه عن المرأة تصلّي متنقّبةً؟ قال: إنْ كشفت عن موضع السجود فلا بأس به، وإنْ أسفَرَتْ فهو أفضل.

أقول: والصلاة بالخمار واجبةٌ لكنْ بإسفار الوجه، يصدِّقه قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾ (الأعراف: ٢٩).

قال في تفسير أبي السعود: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ إرشادٌ إلى كيفيَّة إخفاءِ بعض مواضع الزِّينة بعد النهي عن إبدائها. وقد كانت النساءُ على عادة الجاهلية يسدُلْن خُمُرَهنَّ من خلفهنَّ، فتبدُو نحورُهنَّ وقلائدُهُنَّ من جيوبهنَّ؛ لوسعها، فأُمرْنَ بإرسال خُمُرهنَّ إلى جيوبهنَّ؛ ستراً لما يبدو منها، وقد ضُمِّن الضَّرْبُ معنى الإلقاء، فعُدِّيَ بعَلَى.

وفي تفسير الجلالين: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾، أي يسترن الرؤوس والأعناق والصدور بالمقانع، ﴿**وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**﴾ الخفيّة، وهي ما عدا الوجه والكفّين، ﴿**إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ**﴾ جمع بعل، أي زوج.

أقول: فالأمر بضرب الخمار على الجَيْب دلالةٌ على عدم وجوب ستر الوجه.

ب ـ آية الغضّ من الأبصار

قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ (النور: ٣٠).

قال في المحرَّر الوجيز: وقوله: ﴿**مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ أظهر ما في ﴿**مِنْ**﴾ أن تكون للتبعيض؛ وذلك أن أوّل نظرةٍ لا يملكها الإنسان، وإنما يغضّ فيما بعد ذلك، فقد وقع التبعيض.

ويؤيِّد هذا التأويل ما رُوي من قوله عليه السلام لعليّ بن أبي طالب: «لا تتبع النظرة؛ فإن الأولى لك، وليست لك الثانية...»، الحديث.

وقال جرير بن عبد الله: سألتُ النبيّ عليه السلام عن نظرة الفجأة؟ فقال «اصرِفْ بصَرَك».

وفي مسند أحمد بن حنبل: عن جرير بن عبد الله قال: سألتُ رسول الله صلى الله عليه وآله عن نظرة الفجأة؟ فأمرني فقال: اصْرِفْ بصَرَك. وفي تعليق شعيب الأرنؤوط: إسنادُه صحيحٌ

على شرط مسلم.

أقول: المتبادر أنه للوجه، فإذا كان الوجه مستوراً فلِمَ الحثّ على غضّ البصر. لكنّ المصدّق أنه غضّ البصر عمّا يحرم، وهو العَوْرة. والوجه والكفّان ليستا من العَوْرة، ولم يَرِدْ بالسُّنَّة أنه غضّ البصر من الوجه أو الكفّ.

وفي صحيح البخاري: وقال سعيد بن أبي الحسن للحسن: إن نساءَ العَجَم يكشفْنَ صدورَهُنَّ ورؤوسَهُنَّ؟ قال: اصْرِفْ بصرَكَ عنهُنَّ؛ يقول اللّهُ عزَّ وجلَّ: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**﴾. انتهى. فسؤاله عن النظر إلى الصدر والشعر، وليس عن الوجه والكفّ. والآية تدلّ بوجهٍ على أن الوجوه لم تكن مستورةً؛ لطروّ حالة النظر إلى الزينة وما يخفى عادةً. ولأن (مِنْ) تبعيضيةٌ يكون الحكم شموليّاً ناظراً إلى النظر كلّه؛ وأن منه جائزٌ، وهو الوجه؛ ومنه غير جائز وهو العَوْرة.

قال في الكشّاف: (مِنْ) للتبعيض، والمراد غضّ البصر عمّا يحرم، والاقتصار به على ما يحلّ. وجوَّز الأخفش أن تكون مزيدةً، وأباه سيبويه. انتهى.

أقول: حتى لو كانت زائدةً فإن النظر يحكم بما هو خارج من تقسيم البدن إلى: عَوْرةٍ لا يحلّ النظر إليها، فيجب غضّ البصر عنه؛ وإلى: ما يجوز النظر إليه، وهو ما ليس بعَوْرةٍ، كالوجه. قال في تفسير أبي السعود: ﴿**يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ عمَّا يحرُم، ويقتصروا به على ما يحلُّ.

ج ـ آية عدم حِلّ النساء للنبيّ ﷺ ولو أعجَبَه حُسْنُهنَّ

قال الله تعالى: ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً**﴾ (الأحزاب: ٥٢). فحتّى لو أن هذا على الفرض فإن الحُسْن في الأساس في الوجه عُرْفاً، فيكون فيها دلالةٌ على أن الوجوه كانت مكشوفةً.

وقد استدلّ بما في مسند أحمد، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، أن رسول اللّهﷺ رأى امرأةً فأعجبَتْه، فأتى زينب، وهي تمعس منية، فقضى منها حاجته، وقال إن المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر في صورة شيطان، فإذا رأى أحدكم امرأةً

فأعجبَتْه فلْيَأْتِ أهلَه، فإن ذاك يردّ ما في نفسه. قال شعيب الأرنؤوط في تعليقه: صحيحٌ لغيره. وهذا إسنادٌ رجاله رجال الصحيح. انتهى.

وفيه: إن الرواية مُنكَرَةٌ، مخالفةٌ لأصول كثيرة.

د ـ آية السيماء في الوجوه

قوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ**﴾ (الفتح: ٢٩).

وهو عامٌّ للرجال والنساء، وظهور السيماء يقتضي كشف الوجه.

هـ ـ آية مواراة اللباس للسوأة

قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ**﴾ (الأعراف: ٢٦). فاللباس أساسه لستر العَوْرة، وليس لإخفاء الوجه، وإنْ كان جميلاً. ولا أحد يقول: إن وجه المرأة سَوْأةٌ.

و ـ حديث سَفْعاء الخدَّيْن

في صحيح مسلم: عن جابر بن عبد الله قال: شهدْتُ مع رسول اللهﷺ الصلاةَ يوم العيد، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة، بغير أذانٍ، ولا إقامةٍ، ثمّ قام متوكِّئاً على بلالٍ، فأمر بتقوى الله، وحثَّ على طاعته، ووعظ الناس، وذكَّرهُمْ، ثمّ مضى، حتى أتى النساء، فوعظهُنَّ وذكَّرهُنَّ، فقال: «تصدَّقْنَ؛ فإن أكثركُنَّ حطبُ جهنَّم»، فقامَتْ امرأةٌ من سطة النساء، سفعاء الخدَّيْن، فقالت: لِمَ يا رسول الله؟ قال: «لأنكُنَّ تكثرْنَ الشَّكَاة، وتكفُرْنَ العَشِير»، قال: فجعَلْنَ يتصدَّقْنَ من حُلِيِّهِنَّ، يُلْقِينَ فى ثوب بلالٍ من أقرطتهنَّ وخواتمهنَّ.

فالحديث دلّ على أن جابر رضي الله عنه قد رأى خدَّها، فكانت مكشوفةَ الوجه.

ز ـ حديث ما يصلح أن يُرَى من المرأة البالغة

السنن الكبرى، للبيهقي: عن عائشة: إن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول اللّهﷺ، وعليها ثيابٌ شاميّة رقاق، فأعرض عنها، ثمّ قال: ما هذا، يا أسماء؟! ان المرأة إذا بلغَتْ المحيض لم يصلح أن يُرَى منها إلاّ هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه. قال أبو داوود: هذا مرسلٌ. خالد بن دريك لم يدرك عائشة. قال الشيخ: مع هذا المرسل قولُ مَنْ مضى من الصحابة رضي اللّه تعالى عنهم في بيان ما أباح اللّه من الزينة الظاهرة، فصار القول بذلك قويّاً، وباللّه التوفيق. انتهى.

وهو دالٌّ على جواز كشف الوجه والكفين.

ح ـ حديث النهي عن النِّقاب للمُحْرِمة

في صحيح البخاري: عن عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما قال: قام رجلٌ فقال: يا رسول اللّه، ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال النبيّﷺ: «لا تلبسوا القميص، ولا السراويلات، ولا العمائم، ولا البَرَانِس، إلاّ أن يكون أحدٌ ليسَتْ له نَعْلان، فليلبس الخُفَّين، وليقطَعْ أسفل من الكَعْبين، ولا تلبسوا شيئاً مسَّه زَعْفَرانٌ، ولا الوَرْس، ولا تنتقب المرأةُ المُحْرِمة، ولا تلبس القُفَّازَيْن». انتهى.

فدلَّ على أن الوجه والكفين ليس عَوْرةً. وليس مصدّقاً ستر ما هو ليس بعَوْرةٍ، وخصوصاً مع جريان العادة بالحاجة إلى كشفه في المعاملات والحياة.

ولأجل خفاء تعليل الحكم علينا ـ إلاّ ما رُبَما يُقال من التيسير ونَفْي الحَرَج عليها وعلى غيرها ـ فإنه يكون من التعبُّد أنه محبوبٌ للّه تعالى. ولعدم وضوح الفارق بين الإحرام وغيره صحّ أن يُقال: إنه مثالٌ لمحبوبيّة عدم النِّقاب عند اللّه تعالى.

ط ـ حديث المرأة الحَسْناء

في سنن النسائيّ: عن ابن شهاب: إن سليمان بن يسارٍ أخبره أن ابن عبّاسٍ أخبره أن امرأةً من خَثْعَمٍ قالت: يا رسول اللّه، إن فريضة اللّه عزَّ وجلَّ فى الحجّ على عباده أدْرَكَتْ أبي شَيْخاً كبيراً، لا يستوى على الراحلة، فهل يقضي عنه أن أحج عنه؟ قال لها رسولُ اللّهﷺ: «نعم»، فأخذ الفضلُ يلتفت إليها ـ وكانت امرأةً حَسْنَاء ـ، وأخذ

رسولُ اللّهﷺ الفضلَ، فحوَّل وجهَه من الشقّ الآخر. قال الشيخ الألباني: صحيحٌ. انتهى.

ولا يُقال: إنه في الإحرام؛ ففي مسند أحمد: (ثمّ أردف الفضل وسار حتّى أتى الجَمْرة، فرماها، ثمّ أتى المَنْحَر، فقال: هذا المَنْحَر ومِنَى كلُّها مَنْحَرٌ، قال: واسْتَفْتَتْه جاريةٌ شابّةٌ من خَثْعَم). فيكون من أدلّة عدم وجوب ستر الوجه، فضلاً عن النِّقاب. كما أن تحويل وجه الفضل هو من غضّ البصر، ولم يأمرها بستر وجهها؛ لأجل منع الفتنة. وإن النبيّﷺ نظر إليها، بل ابن عبّاس أيضاً. فلا مانع منه.

٦ـ أدلّة كراهة النِّقاب

أ ـ الغُلُوّ في الدِّين

قال في منح الجليل شرح مختصر الخليل (المالكي): (و)كُرِه (انتقابُ امرأةٍ)، أي تغطية وجهها إلى عينيها في الصلاة وخارجها، والرجل أَوْلى ما لم يكن عادةُ قومٍ، فلا يُكْرَه في غير الصلاة، ويُكْرَه فيها مطلقاً؛ لأنه من الغُلُوّ في الدِّين. انتهى.

وقال في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: (قوله: لأنه من الغُلُوّ) أي الزيادة في الدِّين؛ إذ لم تَرِدْ به السُّنَّة السَّمْحة. انتهى.

ولا رَيْبَ في أنه يشير إلى أمرين: **أوّلاً**: إنه خلاف الشريعة السمحة؛ **وثانياً**: إنه لم تَرِدْ به السُّنَّة، فلا دليل على شرعيّته، لا وجوباً، ولا نَدْباً، فالقول بشرعيّته، وجوباً أو نَدْباً، إدخالُ ما ليس من الدين فيه.

ب ـ كراهة النِّقاب في الصلاة

قال الشيخ الطوسي في النهاية: ويكره للمرأة النِّقاب في الصلاة. انتهى.

وفي مدارك الأحكام: القول بتحريم النِّقاب للمرأة مذهبُ الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً. انتهى.

وإذا كان النِّقاب محرّماً في عبادة الإحرام عند التوجُّه إلى الله، ومكروهاً في الصلاة عند التوجُّه إلى الله، وهي أشرف الأوقات والحالات، فلا رَيْبَ أنه يُستفاد من ذلك أن النِّقاب ليس ممّا يحبّه الله تعالى.

ج ـ تقريرُ النبيّ ﷺ

سنن أبي داوود: عن عبد الخبير بن ثابت بن قيس بن شماسٍ، عن أبيه، عن جدّه قال: جاءَتْ امرأةٌ إلى النبيّ ﷺ، يُقال لها: أمّ خلاَّدٍ، وهي مُنْتَقِبةٌ، تسأل عن ابنها، وهو مقتولٌ، فقال لها بعضُ أصحاب النبيّ ﷺ: جئتِ تسألينَ عن ابنِكِ، وأنتِ مُنْتَقِبةٌ؟! فقالَتْ: إنْ أُرْزَأ ابني فلن أُرْزَأ حَيَائي.

أقول: إن اعتراض الصحابي بحضرة النبيّ ﷺ، الذي لم يصحِّح له، هو تقريرٌ له. كما أن المرأة ردَّتْ بأنه حياءٌ، وليس لأجل أمرٍ من الله ورسوله. مضافاً إلى أنه لا يجرؤ أحدٌ من الصحابة أن يعترض على أمرٍ جاء فيه قرآنٌ وسُنَّة. فالقرائن كثيرةٌ في هذه الرواية على كراهة النِّقاب، وتفضيل إسفار الوجه، وهو مصدّق.

د ـ النهيُ النبويّ

في صحيح البخاري: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قام رجلٌ فقال: يا رسول الله، ماذا تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام؟ فقال النبيّ ﷺ: «لا تلبسوا القميص، ولا السراويلات، ولا العمائم، ولا البَرَانس، إلاّ أن يكون أحدٌ ليسَتْ له نَعْلان، فليلبس الخُفَّين، وليقطع أسفل من الكَعْبين، ولا تلبسوا شيئاً مَسَّه زَعْفرانٌ، ولا الوَرْس، ولا تنتقب المرأةُ المُحْرِمة، ولا تلبس القُفَّازَيْن». انتهى.

فدلَّ على أن الوجه والكفين ليسا عَوْرةً. وليس مصدّقاً ستر ما هو ليس بعَوْرةٍ، وخصوصاً مع جريان العادة بالحاجة إلى كشفه في المعاملات والحياة.

ولأجل خفاء تعليل الحكم علينا ـ إلاّ ما رُبَما يُقال من التيسير ونَفْي الحَرَج عليها وعلى غيرها ـ فإنه يكون من التعبُّد أنه محبوبٌ لله تعالى. ولعدم وضوح الفارق بين الإحرام وخارجه صحّ أن يُقال: إنه مثال لمحبوبيّة عدم النِّقاب عند الله تعالى.

فإرادة عدم النِّقاب استحباباً في الصلاة ووجوباً في الإحرام دلَّ على أن هذا مصداقٌ لمحبوبية عدم النِّقاب عند الله تعالى، وهو من المصدّقات للحديث التالي.

هـ ـ أمرُ النبيّ ﷺ بالإسفار، ونعتُه النِّقاب بالفجور

في معرفة الصحابة، لأبي نعيم الأصبهاني: عن قريبة بنت منيعة، عن أمِّها، أنها

جاءَتْ إلى رسول اللّهﷺ، فقالت: يا رسول اللّه، النار النار، فقام إليها رسول اللّهﷺ، فقال: «ما نجواك؟» فأخبرَتْه بأمرها، وهي منتقبةٌ، فقال: «يا أَمَة اللّه، أسفري؛ فإن الإسفار من الإسلام، وإن النِّقاب الفجور». أخبرناه محمد بن محمد بن يعقوب، في كتابه إلينا: حدَّثنا عبد اللّه بن محمد الوراق البغدادي: حدَّثنا يحيى بن أيّوب، به. انتهى.

أقول: المصدّق المحكم هو قولهﷺ: «أسفري؛ فإن الإسفار من الإسلام»؛ لأنه مصدّق بأوامر الإسفار في الصلاة والإحرام والشهادة؛ ولإنه موافقٌ للوضوح والبيان وعدم الإبهام؛ ولأنه موافقٌ لليُسْر ونَفْي العُسْر. وهذا كافٍ في الدلالة على أن إسفار الوجه وعدم النِّقاب محبوبٌ شرعاً.

وأما قولهﷺ: (النِّقاب الفجور) فمتشابهٌ. وما يمكن حمله عليه أمور:

الأوّل: إن النِّقاب منهيٌّ عنه مطلقاً بنهيٍ لم يصِلْنا، فسمّاه فجوراً؛ لأنه معصيةٌ.

الثاني: إنه غُلُوٌّ وتشدُّدٌ وخلافُ اليُسْر، فيكون بذلك فجوراً بالتسامح.

الثالث: إنه من فعل أهل الفجور في زمن الجاهليّة.

الرابع: إنه من فعل الكفّار حينها.

الخامس: إنه من فعل أهل الكتاب، الذي يَغْلُون به أو يتبجَّحون به، أو يؤذون به المؤمنين.

و ـ مخالفة أصول اليُسْر والتخفيف

بعد عدم الدليل على شرعيّته، وارتكاز مخالفته لليُسْر والوَسَطية عُرْفاً في زمننا، وجَرِّه لمآخذ على أهل الإسلام من قِبَل مخالفيهم، وكونه خلاف الوَسَطية وموجباً للعُسْر، يكون مكروهاً من هذه الجهة؛ لمخالفته أصول اليُسْر والتخفيف والسماحة والوَسَطية.

ز ـ النِّقاب مُحْدَثٌ

قال في غريب الحديث: قال أبو عبيد: في حديث محمد بن سيرينرحمه الله أنه قال: النِّقاب مُحْدَثٌ.

وهذا حديثٌ قد تأوَّله بعض الناس على غير وجهه، يقول: إن النِّقاب لم يكن النساء يفعَلْنَه، كنّ يبرزْنَ وجوههنّ. وليس هذا وجه الحديث، ولكنّ النِّقاب عند العرب هو الذي يبدو منه المحجر، فإذا كان على طرف الأنف فهو اللفام، وإذا كان على الفم فهو اللثام، ولهذا قيل: فلان يلثم فلاناً إذا قبَّله على فمه. والذي أراد محمد فيما نرى ـ والله أعلم ـ أن يقول: إن إبداءهن المحاجر مُحْدَثٌ، وإنما كان النِّقاب لاحقاً بالعين، أو أن تبدو إحدى العينين والأخرى مستورة. عَرَفْنا ذلك بحديثٍ يحدِّثه هو عن عبيدة أنه سأله عن قوله عزَّ وعلا: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾، قال: فقنع رأسه وغطّى وجهه وأخرج إحدى عينيه، وقال: هكذا. فإذا كان النِّقاب لا يبدو منه إلاّ العينان فقط فذلك الوصوصة، واسم ذلك الشيء الوصواص، وهو الثوب الذي يغطى به الوجه، وقال الشاعر: يا ليتها قد لبسَتْ وصواصاً. قال: وإنما قال هذا محمد؛ لأن الوصاوص والبراقع كانت لباس النساء، ثمّ أحدَثْنَ النِّقاب بعد ذلك. انتهى.

ومن الواضح الخَلْط الذي أشَرْتُ إليه سابقاً بين ستر الوجه بالجلباب وبين النِّقاب، فما كان يفعله النساء أحياناً هو ستر الوجه بالكساء، وهو ما يفعله النساء اليوم أحيانا عند محادثة الغرباء. وأما النِّقاب فلباسٌ خاصّ. فالصحيح أنه مُحْدَثٌ ولم يكن يُعْرَف، أي إنه نادرٌ جدّاً، وإنما كان ستر الوجه بتغطية الوجه بطرف الرداء.

احتفاليّات التاسع من ربيع الأوّل في المصادر الشيعيّة مناقشةٌ ونَقْد

د. أعظم خوش صورت موفق(*)
د. الشيخ مهدي فرمانيان(**)
ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمةٌ

بالإضافة إلى الفَهْم الخاطئ لمفهوم «البراء» نشهد اليوم في المجتمع الإسلامي بعض الممارسات التي لا نشكّ في أن الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام لا يرتضونها، كما أنها لا تنسجم مع الروح التي تحكم الدين والسيرة المتعالية والسامية لأهل البيت عليهم السلام؛ وذلك من قبيل: إقامة الاحتفالات والمراسيم المشتملة على السبّ واللعن وإهانة مقدَّسات المذهب المخالف. ومن أبرز هذه الممارسات التي تشيع بين مجموعات من الجهّال أو المعاندين للمذهب إقامةُ مراسم التاسع من ربيع الأوّل. كما يُعْرَف هذا اليوم بأسماء وعناوين أخرى، من قبيل: «عيد الزهراء»، و«فرحة الزهراء»، و«يوم رفع القلم»، و«الغدير الثاني» أيضاً. ويعمل المحتفلون فيه بزعمهم على إظهار السرور والفرح بمقتل قاتل السيدة الزهراء عليها السلام بمختلف الأساليب والطُّرُق، من قبيل: أذكار السبّ واللعن الجماعيّ، ولبس الثياب المصبوغة باللون الأحمر بشكلٍ غير متعارف، والرقص والدَّبكات، وما إلى ذلك من الأعمال السخيفة!

نسعى في هذه المقالة إلى بيان مستندات وأدلّة المدافعين عن مشروعية هذه

(*) أستاذةٌ مساعِدةٌ، وعضو الهيئة العلميّة، في كلّية المرأة والأسرة في جامعة الأديان والمذاهب، قم ـ إيران.
(**) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة الأديان والمذاهب، قم ـ إيران.

الممارسات، ونَقْد هذه الأدلة؛ لإثبات عدم مشروعيّتها، والإجابة عن هذا السؤال القائل: هل يُعَدّ الاحتفال في اليوم التاسع من ربيع الأوّل من مصاديق تعظيم وإحياء الشعائر؟

وسوف نعمل في هذه المقالة على الإجابة عن هذا السؤال في قسمين: **القسم الأوّل**: نكتفي فيه بذكر أدلة القائلين بمشروعية هذه المراسم والاحتفالات؛ **والقسم الثاني**: نتعرَّض فيه إلى نَقْد أدلة الموافقين، مع ذكر أدلة المخالفين لمشروعية هذه الاحتفالات.

أوّلاً: أدلّة المشروعيّة المزعومة

١ـ ضرورة «البراء» في مذهب الشيعة

إن من أهمّ الأدلة التي يتمسَّك بها القائلون بمشروعية الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل هو التمسّك بمفهوم البراء عند الشيعة. فإن هؤلاء يذهبون إلى الاعتقاد بأن هذا الاحتفال الذي يشتمل على أذكارٍ، من قبيل: اللعن والسبّ، إنما يمثّل في الواقع إحياءً لمفهوم البراء، وهذا الأمر، بالإضافة إلى عدم تنافيه مع الدين، يُعَدّ من شعائر المذهب أيضاً، ويستوجب القُرْب من المعصومين عليهم السلام، وحتّى التماس قضاء الحاجات على أيديهم[١].

لقد وردَتْ كلمة «اللعن» في القرآن الكريم ٣٨ مرّة. ويُستفاد منها مشروعية استعمال اللعن في بعض الموارد[٢]. وأما في القسم الثاني فسوف يتمّ بحث هذه المسألة بالتفصيل، وهي أن صحّة البراء عند الشيعة لا تعني الرضا بإقامة احتفالاتٍ من قبيل: احتفال التاسع من ربيع الأوّل.

٢ـ نزول حديث «رفع القلم» بشأن ذلك اليوم

وهذا الدليل بدَوْره من الأدلّة الأبرز التي يستدلّ بها القائلون بمشروعيّة إقامة احتفال اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل، وهو عبارةٌ عن روايةٍ طويلة وتفصيليّة، أوردها العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار، كما ذَكَرَها مع ترجمتها إلى اللغة الفارسية في كتابه الآخر (زاد المعاد)[٣].

جاء في القسم الأوّل من هذه الرواية: عن محمد بن العلاء الهمداني الواسطي ويحيى بن محمد بن جريح البغدادي قالا: تنازعنا في قتل ابن الخطّاب، فاشتبه علينا أمره، فقصَدْنا جميعاً أحمد بن إسحاق القمّي، صاحب أبي الحسن العسكري عليه السلام، بمدينة قم، وقرَعْنا الباب، فخرجَتْ إلينا صبيّةٌ عراقيّة من داره، فسألناها عنه، فقالت: هو مشغولٌ بعيده؛ فإنه يوم عيدٍ، فقلنا: سبحان الله، الأعياد أربعة: الأضحى، والفطر، ويوم الغدير، ويوم الجمعة! ثمّ نقل عن الإمام الهادي عليه السلام أنه تحدَّث عن يومٍ كانوا فيه عند جدِّهم صلى الله عليه وآله، فرأَوْه منشغلاً بأعمال العيد، ثمّ تحدَّث بالتفصيل عن فضيلة هذا اليوم، إلى أن قال: إن الله سبحانه وتعالى قد أمر الكرام الكاتبين [من الملائكة] أن يرفعوا القلم عن الخلق كلِّهم ثلاثة أيّام... ثمّ قال الراوي (حذيفة): فدخَلْتُ على أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأهنِّئه بقتل ذلك الرجل الذي وعد به، ورجوعه إلى دار الانتقام. وقول أمير المؤمنين عليه السلام: يا حذيفة، أتذكر اليوم الذي دخَلْتَ فيه على سيدي رسول الله صلى الله عليه وآله فدلَّك على فضل ذلك اليوم الذي دخَلْتَ عليه فيه؟ وهو واللهِ اليوم الذي أقرَّ الله به عين آل الرسول، وإني لأعرف لهذا اليوم اثنين وسبعين اسماً... ومن بينها: يوم الغدير الثاني، ويوم عيد الله الأكبر، ويوم يُستجاب فيه الدعاء، ويوم التوبة، ويوم الفطر الثاني، ويوم عيد أهل البيت، ويوم تحطيط الأوزار، ويوم رفع القلم، وغير ذلك من الأسماء الأخرى.

٣ـ وجوب التأسّي بفرح أهل البيت عليهم السلام بمقتل الخليفة الثاني

يزعم الموافقون أن الشيعة قد أُمِرُوا بأن يفرحوا لفرح أهل البيت عليهم السلام، ويحزنوا لحزنهم[٤]، ومن ناحيةٍ أخرى يعتقدون بأن اليوم التاسع من ربيع الأوّل هو يوم مقتل الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب، على يد فيروز الفارسي، المعروف بأبي لؤلؤة[٥]. وعلى هذا الأساس يكون أهل البيت عليهم السلام قد فرحوا في هذا اليوم بموت قاتل السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام.

ثانياً: مناقشاتٌ وردود

١ـ النهي القرآنيّ عن الإساءة لعقائد المخالفين

لقد حذَّر الله سبحانه وتعالى في صريح القرآن من التعرُّض للمخالفين بالسبّ،

وقال في ذلك: ﴿وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّوا اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨). يذهب المفسِّرون إلى الاعتقاد بأن هذه الآية تذكِّر بواحدةٍ من الضرورات الدينية، التي تؤدّي مراعاتها إلى تحصين مجتمع المتديِّنين من الإساءة لقِيَمِهم. من المعلوم بداهةً أن الإنسان يدافع عن حريم مقدَّساته بوَحيٍ من غريزته، وينقبض صدره من الذين يتعرَّضون لعقيدته، بل قد يخرج لمحاربتهم ومواجهتهم أيضاً. وعليه فإنه سبحانه وتعالى يأمر المسلمين بعدم التعرُّض لآلهة المشركين بالسبّ والشتم؛ إذ من شأن ذلك أن يدفع المخالفين ـ في مقام المعارضة ـ إلى الإساءة لله سبحانه وتعالى، من منطلق الردّ بالمثل[٦]. ويُستفاد من عموم التعليل في الآية ـ من وجهة نظر المفسِّرين ـ النهي عن كلّ كلامٍ قبيح في خصوص المقدَّسات الدينية[٧].

وفي الحقيقة إن هذا النوع من الأفعال يؤدّي إلى إثارة روح الانتقام لدى المخالفين، وإن هذا الفعل الغريزيّ هو التعليل الذي يذكره القرآن الكريم بعد النهي عن سبّ المخالفين، وإن العقل يدرك هذه الملازمة بكلّ يُسْرٍ، ويُقرّ بها.

وهناك الكثير من الشواهد الدالّة على ذلك، ومن بينها: ما يذكره الآلوسي ـ العالم السنّي الشهير ـ في تفسير روح المعاني، إذ يقول: «ممّا شاهَدْناه أن بعضَ جهلة العوامّ أكثر الرافضةُ سبَّ الشيخين ـ رضي الله تعالى عنهما ـ عنده، فغاظه ذلك جدّاً؛ فسبَّ عليّاً ـ كرَّم الله تعالى وجهه ـ فسُئل عن ذلك، فقال: ما أرَدْتُ إلاّ إغاظتهم، ولم أرَ شيئاً يغيظهم مثل ذلك»[٨].

ولهذا السبب يذهب أهل السنّة إلى تكفير الشيعة[٩]، إلى الحدّ الذي ذهب معه ابن تيميّة إلى الاعتقاد بتطرُّف الرافضة؛ بسبب طعن الشيعة بالصحابة ومروِيّاتهم[١٠]، وقال بأن الشيعة يكفِّرون أبا بكر وعمر وعثمان ومَنْ تبعهم من المهاجرين والأنصار[١١]. بل اتَّسعت رقعة هذه الإساءات والشتائم إلى الحدّ الذي ذهب معه ابن تيميّة إلى نَفْي الإسلام عن مثل هذا الشخص. وقد نقل عن أحمد بن حنبل في موردٍ أنه قال بعدم إسلام مَنْ يسبّ الصحابة، وعَدَّ مَنْ يشتم عثمان في زمرة الزنادقة، واعتقد بأن الذي يشتم أبا بكر وعمر وعائشة ليس مسلماً[١٢]. وحتّى في بيان عقوبة مَنْ يسب ويلعن من الشيعة ذهب بعضٌ إلى القول بوجوب تعزيرهم. ولذلك فإنهم يستتيبون السابّ، فإنْ لم يتُبْ حُبس إلى أن يموت أو يعود عن فعله[١٣].

٢ـ سُنّة أهل البيت عليهم السلام في سبّ المخالفين

وهذا بدَوْره أحد الأدلّة الأخرى على معارضة الاحتفال في اليوم التاسع من ربيع الأوّل، كما تدلّ الروايات الكثيرة على ذلك[١٤]. وقد أكَّد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله على ذلك صراحةً، وقال: «إني لم أُبعث لعّاناً، ولكنّي بُعثْتُ داعياً ورحمةً»[١٥]. وقال في موضعٍ آخر، متحدِّثاً عن قتلى المشركين في معركة أُحُد: «لا تسبّوا هؤلاء؛ فإنه لا يخلص إليهم شيءٌ ممّا تقولون، وتؤذون الأحياء، ألا وإن البذاء لؤمٌ»[١٦]. كما رُوي عن سائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام رواياتٌ قيّمةٌ حول النهي عن سبّ وشتم المخالفين[١٧].

بل مضافاً إلى ما تقدّم ذكرُه حتّى الآن، ورد عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في بعض رواياتهم أنهم لعنوا مَنْ يسبّ أعداءَهم صراحةً، ومن ذلك ما رُويَ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه عندما علم أن رجلاً في المسجد يشتم أعداءه على الملأ قال: «ما له ـ لعنه الله ـ يعرِّض بنا»[١٨]. وقد ورد في الرواية الأخيرة أن علّة الإحجام عن سبّ المخالفين هي ذات التعليل القرآني، الذي يتمّ التأكيد عليه.

وقد دأب الأئمّة المعصومون عليهم السلام يدعوننا في رواياتهم إلى مداراة أهل السُّنَّة، والتعامل معهم بالتي هي أحسن[١٩].[٢٠] ومن هنا فإن لازم اقتداء الشيعي بأئمّته الأطهار هو تجنّب الإساءة للمخالفين بالقول والعمل، وحتّى إرادة السوء لهم. وكما سبق فإن المعصوم عليه السلام كان يدعو الله لمَنْ خالفه، ويطلب له الخَيْر[٢١].

٣ـ استقباح العقل للسبّ واللعن

إن من بين الأدلة على معارضة الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل هو حكم العقل بأن الخوض في السبّ واللعن ليس فيه ما يساعد على تعزيز مكانة المسلمين ـ الأعمّ من الشيعة والسُّنَّة ـ، بل من شأنه أن يُلبِّد أجواء الأمن والمودّة والإخاء بينهم، وإن الانهيار الأمني الحاصل من جرّاء ذلك لن يعود بالنفع على أحدٍ.

٤ـ مطارحاتٌ نَقْديّة في حديث «رفع القلم»

إن هذا الحديث الوارد كأحد أدلّة القائلين بمشروعية الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل يعاني من إشكالاتٍ، من الناحية السندية والمضمونية:

أ ـ الإشكالات السنديّة والشكليّة

١ ـ غياب الحديث في المصادر الأولى

بالنظر إلى محتوى هذا الحديث، والذي هو بصدد بيان أهمِّية أحد أهم الأعياد الكبرى للشيعة، فمن المتوقَّع أن يكون الرواة قد اهتمّوا بذكره على نحوٍ جادّ، في حين أننا لا نرى أثراً لهذا الحديث في المصادر الروائية الأولى، بل هو خبرٌ واحد، لم يَرِدْ ذكرُه إلاّ في كتبٍ من قبيل: مصباح الأنوار، والمحتضر[٢٢]، والأنوار النعمانية[٢٣]، ولم يتعرَّض له كبارُ علماء الحديث، من أمثال: الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، على الرغم من اهتمامهم الكبير بمثل هذا الموارد.

٢ ـ الراويان المجهولان في السند

بناءً على نقل العلامة المجلسي فإن الحديث المذكور رواه السيّد ابن طاووس عن شخصين: «ابن أبي العلاء الهمداني الواسطي» و«يحيى بن محمد بن حويج البغدادي»[٢٤]، هذا في حين أن الشيخ حسن بن سليمان الحلّي قد نقل ذات هذه الرواية عن محمد بن العلاء الهمداني الواسطي (وليس ابن أبي العلاء) ويحيى بن محمد بن جريح (وليس حويج) البغدادي[٢٥]. وإن نعمة الله الجزائري قد نقل الحديث عن يحيى بن أحمد بن جريح، بَدَلاً من يحيى بن محمد بن جريح[٢٦]. وعليه هناك اختلافات في هذه الكتب حول بيان هويّة هذين الراويين.

وأما النقطة الجديرة بالتأمُّل في بحث سند هذا الحديث فهي عدم ذكر هذين الراويين في المصادر الرجالية بكلا العنوانين، كما لم يكن لدى الرجاليين اسمٌ لهما في مؤلَّفاتهم، ومن هنا يكون كلا هذين الراويين «مجهولاً»[٢٧]. وعليه فقد ذهب بعض العلماء إلى الحكم على هذه الرواية بالضعف صراحةً، سواء من حيث المتن أو السند، وقال بأن مؤلِّف هذه الأخبار المجهولة إنما قام بمجرَّد جمع الأحاديث، دون مناقشة اعتبار المتن والسند[٢٨].

ب ـ الإشكالات المضمونيّة والدلاليّة

١ ـ تعارض الحديث مع أصول العقيدة، ومخالفته للقوانين والسُّنَن الإلهيّة

إذا كان المراد من عبارة «يوم رفع القلم» هو اليوم الذي لا تكتب في ذنوب

الناس، بحيث يكون الناس أحراراً في ارتكاب جميع المعاصي والذنوب، فهذا الأمر يتعارض مع أصول الاعتقاد والمسلَّمات القرآنية والروائية من عدّة أنحاء:

أ. إن هذا الأمر يتعارض مع الكثير من آيات القرآن الكريم، ومنها:

- ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدَّثر: ٣٨).
- ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الطور: ١٦).
- ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ❖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٨).
- ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: ١٨).

وإن الإنسان سوف يُسأل عن جميع أعماله يوم القيامة.

وحيث إن كلّ حديثٍ يجب عرضه على كتاب الله فإن كلّ ما يخالف القرآن من الروايات مرفوضٌ. وعليه، فلو أذن الحديث بارتكاب الذنوب وجب رفضه والضرب به عرض الجدار؛ طبقاً لما ورد عن الأئمّة الأطهار أنفسهم.

ب ـ التعارض مع الروايات مقطوعة الصدور عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في خصوص التقوى، وضرورة اجتناب المعاصي والذنوب؛ فإذا اعتبَرْنا رفع القلم مطلقاً؛ بمعنى لو أن كلّ متهتِّكٍ قام بأيّ فعلٍ محرَّمٍ وعملٍ شنيعٍ في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل، أو على مدى ثلاثة أيّام بعد اليوم التاسع على ما ورد في حديثٍ آخر، لن يُسجَّل في كتاب أعماله ذنبٌ عليه، فإن هذا الادّعاء سوف يتعارض مع الروايات المعتبرة عند الشيعة، ومنها: «لا تُنال ولايتنا إلاّ بالوَرَع والعمل»[٢٩].

ج ـ وجود التعارض مع ذات حديث رفع القلم؛ بمعنى أن هذا التفسير لـ «يوم رفع القلم» لا ينسجم مع الأجزاء الأخرى لهذه الرواية التفصيلية أيضاً؛ فإن هذه الرواية تعتبر اليوم التاسع من ربيع الأوّل هو يوم الزهد والتوبة والإنابة والعودة إلى الله سبحانه وتعالى، ويوم تزكية النفس[٣٠]. ولا شَكَّ في أن تحقُّق الزهد لا يمكن أن يجتمع مع ارتكاب الذنوب والموبقات في هذا اليوم.

د ـ تعارض هذا الحديث مع سيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام في القول بضرورة مداراة الخلفاء، على الرغم من عدم شرعيَّتهم. فإنه من خلال النظرة الإجمالية لسيرة أهل البيت عليهم السلام ندرك أن سيرتهم في مواجهة الخلفاء لا تنسجم مع مضامين هذا الحديث،

كما كانت هذه المداراة موجودةً في سيرة الكثير من الأئمّة الأطهار عليهم السلام. وهناك الكثير من الروايات المأثورة عن الأئمّة الأطهار في وجوب وضرورة الحفاظ على اتّحاد كلمة المسلمين، وتجنُّب الإساءة إلى الصحابة، الذين يحظَوْن بالاحترام والقداسة من قبل أهل السُّنَّة والجماعة[٣١].

هـ ـ تعارض هذا الحديث مع القوانين والضرورات الأساسية لدين الإسلام؛ إذ إن هذا الفَهْم لرفع القلم يؤدّي إلى الجرأة على ارتكاب الذنوب، وتشجيع الفرد على اجتراح المعاصي في هذه الأيام الثلاثة عَلَناً، وهذا لا ينسجم مع روح الدِّين المتمثِّلة بالتقوى والتربية والوَرَع.

٢ـ إطلاق حكم رفع القلم

هناك إطلاقٌ في متعلَّق الحكم برفع القلم؛ إذ إن متعلَّق الحكم ـ في الروايات المنقولة في كتاب «المحتضر» و«زوائد الفوائد» حول اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل ـ هو رفع القلم عن مطلق «خلق الله»، وليس الشيعة فقط. كما نجد ذلك في صريح التعبير بـ «أمرتُهم أن يُرْفَع القلم عن الخلق كلّهم ثلاثة أيّام من ذلك اليوم»، أو «أمرتُ الكرام الكاتبين أن يرفع القلم عن الخلق في ذلك اليوم». والنقطة الهامّة في البين أن التعبير بـ «جميع الخلق» يشمل المؤمن والكافر، والصالح والطالح، والعادل والظالم، والموالي لأهل البيت عليهم السلام والمناوئ لهم. وعليه، يكون هناك إمكانٌ لكي يرفع الله القلم عن أعداء أهل البيت بمناسبة حلول اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل أيضاً، فلا يمكن لهذه الرواية أن تكون من أدلّة القائلين بالجواز.

٣ـ الإطلاق الأزماني لحكم رفع القلم

كما يوجد هناك إطلاقٌ بالنسبة إلى زمان تعلُّق حكم رفع القلم أيضاً. فقد وردَتْ روايتان بهذا المضمون؛ في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام[٣٢]؛ وفي كتاب فضائل الشيعة[٣٣]، حيث تقول كلتا الروايتين برفع القلم عن شيعة أهل البيت عليهم السلام. لقد وردَتْ هاتان الروايتان بشكلٍ مطلق، دون تقييد باليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل. وعليه، لا يكون رفع القلم مقيَّداً بزمانٍ معيَّن، ولذلك لا يصلح أن يكون مستنداً للقائلين بجواز

الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل.

٤ـ «رفع القلم» بين معنيَيْن

من خلال التدقيق في الروايات نصل إلى معنىً مختلف لـ «رفع القلم»؛ فإن رفع القلم هنا يعني رفع العقاب عن الشيعة؛ بسبب ما يكابدونه من العَنَت والمشقّة في سبيل الله. وهذا المعنى يختلف جدّاً عن قولنا بأن الشيعة أحرارٌ في برهةٍ من الزمن؛ ليفعلوا ما بدا لهم من المعاصي، ويقترفوا ما شاؤوا من الذنوب، دون أن يتحمَّلوا تَبِعاتِ ما اقترفوا في تلك المدّة الزمنية. إن هذا المعنى الجديد ينسجم مع أصول الاعتقاد؛ قال تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ**﴾ (المائدة: ٦٥). ويتمّ التعبير عن هذه السُّنَّة الإلهية بـ «التكفير»[٣٤]. وجاء في روايةٍ أخرى[٣٥] أن معنى «رفع القلم» عن الشيعة رفعٌ بسبب عصمة الله وولايته؛ أي إن الله حيث يحفظ الشيعة (الحقيقيين والمخلصين) بعصمته وولايته فإنهم لذلك لا يرتكبون الذنوب، فلا يُكْتَب عليهم شيءٌ؛ بمعنى أن هذا الأمر ـ في ضوء المصطلح الفنّي ـ يُعَدّ من السالبة بانتفاء الموضوع؛ أي إن القلم رُفع عنهم؛ لعدم وجود شيءٍ يستدعي الكتابة، لا أنهم يرتكبون الذنوب ومع ذلك لا يُكْتَب عليهم شيءٌ. وبالتالي يمكن تفسير عبارة «يوم رفع القلم» بأن الله سبحانه وتعالى يرفع ذنوب الشيعة في اليوم التاسع من ربيع الأوّل؛ بسبب ما تحمَّلوه من ألوان العذاب والصعاب في ممارسة التقيّة، وفي سبيل مذهب أهل البيت عليهم السلام، ويزيل آثار ذنوبهم بحكمته، ويمنحهم فرصةَ التوبة، لا أن يمنحهم إِذْناً في هذا اليوم بارتكاب جميع أنواع الذنوب والموبقات، كما تصوَّر بعض القائلين بمشروعية الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل!

وكما ذكَرْنا سابقاً، هناك الكثير من الإشكالات السندية والمضمونية على حديث رفع القلم، الأمر الذي يثبت عَجْزه عن إثبات مشروعية الاحتفال في اليوم التاسع من ربيع الأوّل، كما كان يظنّ القائلون بمشروعيّة هذا الاحتفال وجوازه. وبذلك ينتقض أحد أهمّ مستندات القائلين بجواز هذا الاحتفال.

٥ـ التاريخ الصحيح لمقتل عُمَر

إن التأسّي بأهل البيت عليهم السلام، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم، من الكُبْرَيات

المقبولة والثابتة في ديننا. كما أن الروايات الواردة في هذا الباب مقبولةٌ وغير قابلةٍ للخَدْش والنقاش. بَيْدَ أن الذي يدعو إلى التأمُّل والإشكال يكمن في صغرى هذا الاستدلال، وهو القول بأن السيدة فاطمة الزهراءﷺ قد فرحَتْ في هذا اليوم بمقتل الخليفة الثاني، ولذلك فإنه يجب على الشيعة ـ في ضوء هذا الاستدلال ـ أن يفرحوا لفرحها؛ لأن الكثير من كبار علماء الشيعة يجمعون على أن الخليفة الثاني قُتل إما في السادس والعشرين أو في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجّة، سنة ٢٣هـ، وليس في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل[٣٦].

ونقل محمد بن جرير الطبري، عن مسعود بن مخرمة، أن عمر مات ليلة الأربعاء قبل ثلاثة أيّام من ذي الحجّة من عام ٢٣[هـ][٣٧]. وهناك من المؤرِّخين مَنْ ذهب إلى الاعتقاد بأن عمر طُعن يوم الأربعاء لأربع ليال بقين من ذي الحجّة سنة ٢٣[هـ]، وكان ذلك من شهور العَجَم في تشرين الآخر[٣٨]. كما ذهب من المؤرِّخين المتقدِّمين كلٌّ: من ابن سعد(٣٢٠هـ)، والمسعودي(٣٤٥هـ)، وابن أعثم(٣١٤هـ)، والبلاذري(٢٧٩هـ)، إلى القول بأن مقتل الخليفة الثاني كان في يوم ٢٦ أو ٢٧ من شهر ذي الحجّة. وبالإضافة إلى التقارير المتعدِّدة للمؤرِّخين بشأن تاريخ مقتل عمر بن الخطاب فإن بحث أقوال وآراء علماء الشيعة في هذا الشأن تؤيِّد هذا القول، بل ادُّعي الإجماع على ذلك بين علماء الشيعة وأهل السُّنَّة[٣٩]. وهناك مَنْ صرّح بأن الذي يظنّ أن عمر مات في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل قد أخطأ إجماع التواريخ وكتب السِّيرة؛ لأن عمر قد قُتل في اليوم التاسع والعشرين من شهر ذي الحجّة[٤٠].

وقد ذهب العلاّمة المجلسي إلى ادّعاء الإجماع في هذا الشأن، وقال، نقلاً عن الشيخ المفيد: إن عمر قد ضُرب يوم الاثنين الموافق للسادس والعشرين من شهر ذي الحجّة سنة ٢٣هـ، ومات في اليوم التاسع والعشرين من شهر ذي الحجّة، وعلى ذلك إجماع الشيعة وأهل السُّنَّة قاطبةً[٤١]. ونقل عن صاحب كتاب (أنيس العابدين) أن جمهور الشيعة يظنّون أن عمر قد قتل في هذا اليوم، ولكنّ هذا القول مجانبٌ للصواب[٤٢].

على الرغم من أن العلاّمة المجلسي، قد أشار إلى هذا الموضوع في زاد المعاد ـ بالإضافة إلى بحار الأنوار ـ، وصرَّح بوجود الخلاف بين علماء الخاصّة والعامّة في

تحديد تاريخ وفاة عمر بن الخطّاب، وأن الأشهر بين الفريقين أن قتله كان في اليوم السادس والعشرين من شهر ذي الحجّة، وهناك مَنْ ذهب إلى القول بأن وفاته كانت في اليوم السابع والعشرين[٤٣]، إلاّ أنه على الرغم من هذا الكلام الصريح عاد مجدّداً إلى نقل الكلام الطويل لابن إسحاق في زاد المعاد، على الرغم من ذكره له في كتاب بحار الأنوار، مقوِّياً قول اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل، وقال بأن الكفعمي قال في كتاب المصباح: إن صاحب مسارّ الشيعة كان من القائلين بأن اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل يوم عيدٍ؛ بمناسبة قتل عمر[٤٤]. إنه، بعد نقل حديث ابن إسحاق في زاد المعاد، قال بوجود الكثير من الأحاديث في بيان فضيلة هذا اليوم، وتحقُّق هذه القضيّة المباركة، وكانت هذه القضية مشهورةً بين الشيعة في الأزمنة الماضية[٤٥]. وحيث يحظى كلام العلامة المجلسي بأهمِّية كبيرة عند الشيعة فقد تردَّد الكثيرون في كيفية جمع الادِّعاء الأخير (التاسع من ربيع الأوّل) وبين صراحة الادِّعاء السابق (اليوم السادس والعشرين من شهر ذي الحجّة).

وفي مقام الجواب ينبغي القول بأنه رُبَما حصل خطأٌ في البين، ببيان أن الكفعمي قد أخطأ في نقله عن كتاب (مسارّ الشيعة)، وأن العلاّمة المجلسي قد استند إلى هذا الخطأ في نقله، دون الرجوع مباشرةً إلى هذا الكتاب؛ إذ لم يَرِدْ ذكرٌ في (مسارّ الشيعة) حول اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل. كما أن الشيخ المفيد لم يذكر أيّ مناسبةٍ في هذا اليوم، بل خلافاً للقول المشهور قال بأن رحيل الإمام العسكريّ عليه السلام كان في اليوم الرابع من شهر ربيع الأوّل، وعلى هذا الأساس، تكون بداية إمام الإمام الحجّة ابن الحسن في هذا اليوم الرابع[٤٦]. وقد سبق للشيخ المفيد قبل هذا أن قال، في معرض تعداده لمناسبات شهر ذي الحجّة: إن اليوم السادس والعشرين من ذي الحجّة قد شهد ضربة عمر بن الخطاب، ومات في اليوم التاسع والعشرين من هذا الشهر[٤٧]. وعلى هذا الأساس فإن عبارات (مسارّ الشيعة) على خلاف ما استفاده العلاّمة المجلسي منها في (زاد المعاد). واللافت أكثر أن الكفعمي قال بأن مقتل عمر كان في اليوم السادس والعشرين من شهر ذي الحجّة، وقد عمد العلاّمة المجلسي بدَوْره إلى نقل هذا القول في بحار الأنوار أيضاً[٤٨]. ولم يتَّضح سبب اعتبار العلاّمة المجلسي في (زاد المعاد) أن الكفعمي من المؤيِّدين لليوم التاسع من ربيع الأوّل، مع أن

هذا مخالفٌ لتأكيد الكفعمي نفسه على اليوم السادس والعشرين من شهر ذي الحجّة[٤٩]. ولماذا لم يرجع سماحته إلى كتاب (مسارّ الشيعة) مباشرةً، واكتفى بنقل وفَهْم الكفعمي فقط؟!

٦ـ الدافع الشخصيّ للقاتل أبي لؤلؤة

في قصّةٍ مختَلَقَة من صنع القرون الأخيرة، يتمّ تصوير أبي لؤلؤة كشخصٍ قد استأذن من الإمام عليّعليه السلام في اغتيال الخليفة، وأن أمير المؤمنين قد شجَّعه على ذلك! في حين لو أن الإمام عليّاًعليه السلام كان يؤمن بالمواجهة المسلَّحة، والمواجهة الفيزيقية والجسدية، لبادر إلى ذلك بنفسه.

وعليه فإن دافع أبي لؤلؤة إلى القتل ـ بناءً على الروايات التاريخيّة ـ أمرٌ شخصيّ بالكامل. وقد ورد التصريح بذلك في تاريخ الطبري، حيث جاء أبو لؤلؤة إلى الخليفة يتظلَّم عنده من جَوْر مولاه المغيرة، إلاّ أن الخليفة أعطى الحقّ للمغيرة، فأضمر أبو لؤلؤة في صدره حقداً على الخليفة، وتوعدّه بالقتل والانتقام، ثم نفَّذ وَعْده. وعليه فإن دافع أبي لؤلؤة كان شخصيّاً[٥٠].

٧ـ مواقف كبار العلماء والفقهاء من تلك الاحتفاليّات

يذهب أكثر العلماء ـ بالنظر إلى أن هذا الأمر يؤدّي إلى وَهْن الشيعة، وبثّ الاختلاف والفرقة بين أبناء الأمّة الإسلامية، واعتبار التقيّة في كلّ زمانٍ ومكانٍ من أوجب الواجبات، وضرورة التركيز على مواجهة العدوّ المشترك، وعدم وجود سندٍ صحيح لحديث رفع القلم، ووجوب الحفاظ على الاتحاد بين المسلمين، وسائر الأدلّة التي تقدَّم ذكرها ـ إلى رفض هذه القصّة، وهذه الممارسات المثيرة للفرقة والاختلاف. ويمكن أن نذكر من هؤلاء العلماء: السيد روح الله الخميني[٥١]، والسيد عليّ الخامنئي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ النوري الهمداني، والشيخ محمد تقي بهجت، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ الفاضل اللنكراني، والشيخ حسين الوحيد الخراساني، والسيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، والسيد محمد صادق الروحاني، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، وجاودان، وآخرين.

يقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «إن على جميع الخطباء والمتكلّمين، سواء في الفضاءات المفتوحة أو المغلقة، وعلى جميع المؤلّفين، تكليفاً شرعيّاً حَتْمياً، أن يجتنبوا قولَ أو كتابةَ ما يؤدّي إلى إثارة الاختلاف، ولو كان ذلك منهم على سبيل الإشارة والكناية؛ فإن الاختلاف اليوم بمنزلة السمّ الزعاف للأمّة الإسلامية، وعليهم جميعاً أن يعلموا بأن إيجاد الاختلاف في الوقت الراهن لا ينطلق إلاّ من التَّبَعية للنفس الأمّارة وشيطان النفس، وليس فيه سوى خدمة القوى العظمى، ولا سيَّما منها الولايات المتحدة الأمريكية مبيدة الشعوب، وهذا من المُنْكَرات الكبرى التي يعمل الشيطان على إجرائها على الألسنة والأقلام باسم الإسلام، وعليهم أن يعلموا أن الثورة الإسلامية لا تطيق صَبْراً على ذلك، وسوف تعاقب مَنْ يقوم بخلاف ذلك»[٥٢].

٨ـ امتناع تعظيم الشعائر بالأعمال السخيفة والمنهيّ عنها في الدِّين

لو سلَّمنا القول بأصل اللعن من قِبَل الشيعة، إلاّ أن كيفيةَ إقامة احتفالات ـ من قبيل: إحياء اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل ـ مرفوضةٌ وغيرُ مقبولةٍ قَطْعاً؛ لأن الحركات والممارسات السخيفة لا يمكن تبريرها في الدين الإسلامي الحنيف أبداً؛ إذ هي ممارسات مقزِّزة، وتشتمل على الهجاء والاستهزاء والسخرية. وعليه لا يمكن الادِّعاء قَطْعاً بأن هذا النوع من التصرُّفات يُعَدّ نَوْعاً من تعظيم الشعائر؛ لأن الشعائر، طبقاً للتعريف الوارد بشأنها، هي الأعمال التي تقرِّب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، والتي تصبّ في طاعته وامتثال أوامره[٥٣]. وأما السخرية والاستهزاء وما إلى ذلك من الأفعال الشنيعة، التي ينهى عنها الدين الإسلامي الحنيف، فلا يمكن أن تكون من مصاديق التقرُّب إلى صاحب هذه النواهي.

٩ـ حرمة هذه الاحتفاليّات بالحكم الثانويّ

وبالنظر إلى حكم العقل من جهةٍ، وضرورات المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، والمخاطر الكبرى المحدقة بالعالم الإسلاميّ من جهةٍ أخرى، حتّى لو كانت هناك مشروعيّةٌ للاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل بالحكم الأوّلي فإن هذا الاحتفالَ؛ في ضوء الضرورات الراهنة للمجتمعات الإسلامية، والمخاطر التي تهدِّد

وجوده وكينونته، وعلى أساس تشخيص وليّ أمر المسلمين، هذا الاحتفالَ في هذا اليوم ليس مرفوضاً فحَسْب، بل منهيٌّ عنه أيضاً. وقد حذَّر السيد الخامنئي من إقامة هذا النوع من الاحتفالات، قائلاً: «يقوم بعضٌ هذه الأيام ـ بذريعة إدخال السرور على قلب السيّدة فاطمة الزهراء ـ بأمور تعرقل في العالم أهداف الثورة، التي هي حصيلة جهود السيدة الزهراءﷺ... لو أن شخصاً قام اليوم بفعلٍ يتَّخذ منه أعداء الثورة، وذلك المسؤول السياسي الأمريكي، وعناصر الاستخبارات في البلدان العميلة للولايات المتَّحدة الأمريكية، وسيلةً ومستنداً ووثيقةً يحملها إلى كلّ مكانٍ، ويقول هناك: هذه هي الدولة التي تريدون أن تتأسَّوا بقيَمها؛ فهل تعلمون حجم الكارثة التي سوف تحيق بنا جميعاً؟ هناك مَنْ يقوم بذلك حاليّاً باسم السيدة فاطمة الزهراءﷺ، في حين أن السيدة الزهراء لا ترضى بذلك، لقد تمَّ بَذْل كلّ هذه الجهود والتضحيات الجسيمة من أجل هذه الثورة... ثمّ يأتي شخصٌ لا يُعْرَف مَنْ يقف خلفه، ويعمل على تحريضه؛ بحجّة إدخال السرور على قلب السيّدة فاطمة الزهراء، فلا ينتج عن أفعاله سوى إدخال السرور على قلب أعداء الزهراء»[٥٤].

خلاصاتٌ ونتائج

١ـ بالنظر إلى عدم اشتمال الاحتفال في اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل ـ بوصفه يوم مقتل الخليفة الثاني ـ على منزلةٍ معتبرة وجديرة بالاستناد في المصادر التاريخية والروائية لا يمكن اعتباره من مصاديق تعظيم الشعائر المطلوبة للشارع، وأنه يستوجب التقرُّب إليه، في حين أنه بالنظر إلى مضمون احتفال اليوم التاسع من ربيع الأوّل لا يكون غير متعلِّق لإرادة الشارع المقدَّس فحَسْب، بل إنه ـ بناءً على ما تقدَّم ـ من الأمور التي ورد النهي المؤكَّد عنها في المصادر الشيعية.

٢ـ بالنظر إلى وجود العدوّ المشترك للمسلمين فإن عيد الزهراء الحقيقي يكمن في بيان موقع الإمامة عند الناس. وأما هذه الممارسات فهي لا تعدو أن تكون ممارساتٍ مغرضةً ومشبوهةً. ولو سلَّمْنا جَدَلاً مشروعية هذا الاحتفال في ضوء الحكم الأوّلي، إلاّ أن كلام السيد الخامنئي ـ الذي صدر عنه على أساس ضرورات وأولويّات المجتمع الإسلامي المعاصر ـ يؤكِّد وجوب اجتناب هذا النوع من الممارسات.

٣. يجب الالتفات إلى الأوضاع والأحوال الراهنة في العالم المعاصر، والشعور بالمسؤولية تجاه المذابح والجرائم في حقّ الشيعة كنتيجةٍ لهذه الممارسات الطائشة؛ كما يقول الإمام الباقرعليه السلام: «يحشر العبد يوم القيامة وما ندى دماً، فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيُقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ، إنك لتعلم أنك قبضتني وما سفكْتُ دماً، فيقول: بلى، سمعْتَ من فلانٍ رواية كذا وكذا، فروَيْتَها عليه، فنُقلَتْ، حتّى صارت إلى فلان الجبّار، فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»[٥٥].

٤. لا شَكَّ في أن بعض القائلين بهذا النوع من الممارسات إنما يقومون بها عن جهلٍ، ويرتكبون هذه الأمور على أساس مواقف عشوائية وعمياء. إلاّ أن بعضاً آخر قد يقوم بها عن قصدٍ، وبنيّة التقرّب من الله، وهاجس تعظيم الشعائر، وبزعم مشاركة أهل البيتعليهم السلام أفراحهم، والتقرُّب منهم، بل إنه يفعل ذلك معتقداً أخذ الحاجة واستجابة الدعاء، ويقدِّم لذلك بعض المستندات والأدلّة، بطبيعة الحال. إلاّ أن هناك آخرون من الذين يقومون بهذه الممارسات، ويروِّجون لها، عامدين وقاصدين، مع علمهم الأكيد بأضرارها وتأثيراتها وتداعياتها المشؤومة على الدين والمذهب، ويضمرون بذلك نوايا شيطانية، تهدف إلى إيجاد الشَّرْخ والصَّدْع بين المذاهب، والقضاء على روح الاتِّحاد بين المسلمين بوصفه ضرورةً ملحّة، فيعملون بذلك على تشبيه الأمر على المتديِّنين، ويصرّون على فعل ذلك، ويسعَوْن إلى التعريف بهذه الأعمال كمصاديق لتعظيم شعائر الله. وقد ذهب الإمام الخمينيرحمه الله إلى الاعتقاد بأن المنشأ والدافع إلى الإضرار بوحدة المسلمين هو «العناد» و«الجهل»، وقال في ذلك: «ليس هناك ما يدعو إلى التفرقة بين الشيعة والسُّنَّة، ولا ينبغي أن يكون هناك اختلافٌ بين الشيعة والسُّنَّة. يجب عليكم الحفاظ على الاتحاد، وعلينا أن نعمل على توحيد صفوفنا ومجتمعاتنا، وإن الذي يسعى إلى تقويض هذا الاجتماع والاتحاد لا يخلو من أمرين؛ فهو إما جاهلٌ؛ أو مغرضٌ»[٥٦].

إن الطائفة الأولى التي تمارس هذه الأفعال بشكلٍ أعمى لا شَكَّ في أنها متأثِّرةٌ في ذلك بسائر الجماعات، وعليه فإنه يمكن العمل على إصلاح أمر هذه الطائفة من خلال بثّ الوَعْي الصحيح بين أفرادها، أو من خلال إصلاح سائر الجماعات ذات

التأثير عليها بوصفها تمثّل مرجعيّةً لها. وأما الطائفة الثانية التي ترتكب هذه الممارسات عن غَرَضٍ فيمكن أيضاً تجريدهم من سلاحهم، وإبطال مفعول نشاطهم، من خلال بثّ الوَعْي والرؤية الصحيحة بين أفراد المجتمع من المتديّنين والمؤمنين. وأما بالنسبة إلى الطائفة الأخرى من الأشخاص القائلين بإقامة مراسم اليوم التاسع من ربيع الأوّل، ويقيمون الأدلة على مشروعيّته؛ بغية التقرُّب إلى الله بذلك، فيجب توفير الظروف العلمية المناسبة لمناقشة ونَقْد أدلّتهم بشكلٍ واضح وصريح؛ لكي يتمكّنوا في ضوء ذلك من التعرُّف على مكمن الخطأ الذي يرتكبون، ويعملوا على تغيير مسارهم.

إن بيان الحدود المذكورة يمنح الشيعة إمكانية الدفاع عن معتقداتهم الأصيلة والصحيحة في مواجهة أهل السُنَّة، وسوف يستطيعون بذلك أن يحولوا دون إلصاق التُّهَم الاعتباطية بهم. وحيث كان أهل البيت عليهم السلام هم أوّل المعارضين للمتطرِّفين في تاريخ الإسلام فقد اتَّخذوا منهم مواقف حازمةً جدّاً. وعلى هذا الأساس تتَّضح ضرورة فصل الشيعة عن المتطرِّفين والمنحرفين.

٥ـ إن اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل يمثّل بداية إمامة الإمام المهديّ المنتظر عجل الله فرجه الشريف، وهذا هو سبب الأفراح التي تصدر عن الشيعة في هذا اليوم[٥٧]؛ لأن اليوم الثامن من شهر ربيع الأوّل هو يوم وفاة الإمام الحسن العسكري عليه السلام[٥٨]. وبالتالي فإنه يعتبر من الأعياد الكبرى عند الشيعة. وعليه، فإن كلّ شخصٍ يُنفق شيئاً في مثل هذا اليوم سوف يكون هذا الإنفاق منه سبباً في غفران ذنوبه، وقيل: يستحبّ إطعام المؤمنين، وإدخال السرور والسعادة على قلوبهم، ويستحبّ التوسعة في الرزق على العيال، ولبس الجديد من الثياب، والإكثار من الشكر وعبادة الله سبحانه وتعالى. وإن هذا اليوم هو يوم زوال الكُرَب، وهو يوم عظيمٌ جداً[٥٩]. وهناك بطبيعة الحال مَنْ يعزو أهمِّية اليوم التاسع من شهر ربيع الأول إلى ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف؛ كما يقول ابن الأزرق في (تاريخ ميّافارقين) في خصوص ولادة الإمام المهديّ المنتظر عجل الله فرجه الشريف: «ولد الحجّة المهديّ عجل الله فرجه الشريف في اليوم التاسع من شهر ربيع الأول، سنة ٢٥٨، وعلى قولٍ آخر: في الثامن من شعبان سنة ٢٥٦، وذلك هو الأصحّ». وقد نقل شمس الدين محمد بن طولون الدمشقي الحنفيّ هذا القول عن ابن الأزرق في كتابه (الأئمّة الاثنا عشر)، الفصل

الثاني عشر (الحجّة المهديّ). كما نقل ابن خلّكان الشافعي هذا القول ـ رغم اعتقاده بأن ولادة الإمام المهديّ في النصف من شعبان ـ عن ابن الأزرق أيضاً[٦٠]. ومن هنا يمكن للولادة، بناءً على قول مَنْ يقول بها، وإمامة الإمام المنتظر، أن يكونا دليلين مقنعين لإثبات شرف هذا اليوم، ولزوم إحيائه للقائلين بذلك.

الهوامش

(١) انظر: مهدي آقا بابائي، مرد غيرتمند إيراني: سيري در زندگاني أبو لؤلؤ (الرجل الإيراني الغيور: سيرة حياة أبي لؤلؤة): ٧ ـ ٨، مركز تحقيقات رايانه إي قائميه، إصفهان؛ علي فاطمي، غدير ثاني: روز نهم ربيع مكمل غدير أول وروز إظهار تبري (الغدير الثاني: يوم التاسع من ربيع الأول المكمل ليوم الغدير الأول ويوم إظهار البراء): ٣٥ ـ ٣٦، الناشر الورقي: موقع شيعه نيوز وشيعه تيوب، الناشر الإلكتروني: مركز تحقيقات رايانه إي قائميه، إصفهان. حيث صنّف هذان الكاتبان كتباً في الدفاع عن احتفال اليوم التاسع من شهر ربيع الأول.

(٢) انظر: أعظم خوش صورت موفق وراضية علي أكبري، نقد وبررسي مهمّ ترين أدلّه جريان هاي تكفيري در تكفير شيعه، در مجموعه مقالات كنگره تكفير (نقد ومناقشة أهم أدلة التيارات التكفيرية في تكفير الشيعة. المنشور ضمن سلسلة مقالات مؤتمر التكفير) ٧: ٢٥٧، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٣١: ١٢٠ ـ ١٣١، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ محمد باقر المجلسي، زاد المعاد: ٣٧٢ ـ ٣٧٨، ١٣٧٠هـ.ش.

(٤) انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٣٣٧، ح٥٨٨، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ.

(٥) انظر: مسلم نجفي وهادي وكيلي، «تأملاتي تاريخي درباره نهم ربيع (إطلالة تاريخية حول اليوم التاسع من شهر ربيع الأول)، المنشور في مجلة تاريخ وفرهنگ، العدد ٤: ٥٢، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٦) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ١٣: ١٠٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٤: ٢٣٢، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٧: ٢٠٧، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢هـ؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣١٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٥، قم، ١٤١٧هـ؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) ٥: ٣٩٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

(٧) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٤٣٤؛ أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال: ١٦٥، منشورات الشريف الرضي، قم.

(٨) محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٧: ٢٥١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٩) انظر: عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٢٤٣، طبعة عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة، ١٣٨٦هـ؛ محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ٦٠١، منشورات الشريف الرضي، بيروت.

(١٠) انظر: أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوي ٢: ٤٧٦، دار الوفاء، بيروت، ١٤٢٦هـ.

(١١) انظر: المصدر السابق ٧: ٢١٩.

(١٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٤٣.

(١٣) انظر: عبيد الله ابن بطّة العكبري، الإبانة الكبرى: ١٦٠ ـ ١٦٢، النسخة الرقمية الإلكترونية موقع جامع الحديث.

(١٤) انظر: نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين: ١٠٣، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٢: ١٢٠ ـ ٣٩٩.

(١٥) السيد محمد حسين الطباطبائي، سنن النبيّ صلى الله عليه وآله: ٤١٣، تحقيق: الشيخ محمد هادي فقهي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

(١٦) السيد عبد الله الجزائري، التحفة السنية: ٣٢٣ (مخطوطة).

(١٧) انظر: محمد بن علي الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٦١٣ ـ ٦١٤، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(١٨) محمد بن علي الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: ١٠٧، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.

(١٩) انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ١٨، دار الكتب الإسلامية، قم، ١٣٧١هـ.ش؛ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٨: ٢ ـ ١٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش؛ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ١: ٣٧٣، مطبعة طهران العلمية، طهران، ١٣٨٠هـ.ش؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧١: ٢١٥، الباب ١٤؛ ٧٥: ٢١٥، الباب ٣؛ ٢٧: ٢٣٩؛ ٧١: ٢١٧.

(٢٠) لقد ذكر العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار، ج ٧٢، في باب التقية والمداراة وحدها، ١٠٩ رواية في التقيّة والمداراة، وكذلك في مستدرك الوسائل، ج ١٢، ص ٣٠٦، رواياتٌ تدعو إلى التأمّل في باب وجوب كفّ اللسان عن المخالفين.

(٢١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣٢: ٣٩٩.

(٢٢) انظر: حسن بن سليمان بن محمد الحلّي، المحتضر: ٩٣، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٤٢٤هـ.

(٢٣) انظر: نعمة الله بن عبد الله الجزائري، الأنوار النعمانية ١: ١٠٨، دار القارئ، بيروت.

(٢٤) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٥: ٣٥١.

(٢٥) انظر: الحلّي، المحتضر: ٩٣.

(٢٦) انظر: الجزائري، الأنوار النعمانية ١: ١٠٨.

(٢٧) انظر: أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي، رجال الكشي، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، مشهد، ١٤٠٩هـ؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات

الرجال؛ السيد مصطفى بن حسين الحسيني التفرشي، نقد الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ؛ أبو الحسن أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ؛ أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، رجال البرقي، الطبقات، جامعة طهران، طهران، ١٣٨٣هـ.

(٢٨) انظر: لطف الله الصافي الگلپايگاني، مجموعه رسائل (سلسلة الرسائل) ٢: ٣٩٥. (مصدر فارسي).

(٢٩) انظر: محمد بن علي الصدوق، الأمالي: ٦٢٦، نشر كتابچي، طهران، ١٣٧٦؛ الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية: ١٠٧.

(٣٠) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣١: ١٢٨.

(٣١) انظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة: ٣٨٦، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ أبو أحمد الناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.

(٣٢) انظر: الصدوق، ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٧٥.

(٣٣) انظر: محمد بن علي الصدوق، فضائل الشيعة: ٤٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: توحيدي، منشورات زرارة، طهران.

(٣٤) انظر: جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات (تلخيص: الربّاني الگلپايگاني): ٤٥١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

(٣٥) الصدوق، فضائل الشيعة: ٤٣.

(٣٦) ومن بين المصادر الشيعية الدالّة على هذا المدَّعى: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ١٥٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد إبراهيم آيتي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧١هـ.ش؛ المصدر نفسه ٢: ٤٩؛ علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر ٢: ٢٥٠، ٣٠٤ و٣٢١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو القاسم پاينده، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧٤هـ.ش؛ ابن أعثم الكوفي، الفتوح ٢: ٣٢٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد بن أحمد المستوفي، انتشارات آموزش انقلاب إسلامي، ١٣٧٢.

وأما المصادر السنِّية الدالة على هذا المعنى فهي: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة (تاريخ الخلفاء) ١: ٣٩، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٠هـ؛ محمد بن سعد بن منيع الأزهري، الطبقات الكبرى ٣: ٢٥٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٤: ١٩١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أبو القاسم پاينده، بنياد فرهنگ إيران، ١٣٥٢هـ.ش.

(٣٧) انظر: الطبري، تاريخ الطبري ٢: ٥٦٠.

(٣٨) انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ١٥٩.

(٣٩) انظر: إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، المصباح: ٥١٠، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤٠٥هـ.

(٤٠) انظر: محمد بن منصور بن أحمد ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤١٩، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ؛ العاملي الكفعمي، المصباح: ٥١٠.

(٤١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣١: ١١٩.
(٤٢) انظر: المصدر نفسه.
(٤٣) انظر: المجلسي، زاد المعاد: ٣٧٢.
(٤٤) انظر: المجلسي، زاد المعاد؛ مفتاح الجنان: ٣٧٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علاء الدين الأعلمي، بيروت، ١٤٢٣هـ.ش.
(٤٥) انظر: مفتاح الجنان: ٣٧٨.
(٤٦) انظر: محمد بن النعمان المفيد، مسارّ الشيعة: ٤٩، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٣٦٤هـ.ش.
(٤٧) انظر: المصدر السابق: ٤٢.
(٤٨) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣١: ١١٨.
(٤٩) انظر: مسلم النجفي وهادي وكيلي، «تأملاتي تاريخي درباره نهم ربيع» (إطلالةٌ تاريخية حول اليوم التاسع من شهر ربيع الأول)، المنشور في مجلة تاريخ وفرهنگ، العدد ٤: ٦٠، ١٣٨٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٠) انظر: الطبري، تاريخ الطبري ٢: ٥٦٠، ٥٩٩.
(٥١) انظر: روح الله الموسوي الخميني، صحيفه نور (صحيفة النور) ١: ٣٧٦؛ ٦: ٨٤، ١٣٣؛ ٩: ٣١٢؛ ١٣: ٥٤؛ ١٥: ٤٦٤؛ ١٩: ٢٠، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٦١هـ.ش. (مصدر فارسي).
(٥٢) المصدر السابق ١٤: ١٥٧.
(٥٣) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٦٩٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤١٠هـ؛ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي ١٢: ٥٦، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٤٠٥هـ.
(٥٤) السيد علي الخامنئي، مجلة هفته نامه عملي ـ فرهنگي بصير الأسبوعية (الحوزة)، العدد ١، السنة الرابعة عشرة، العدد المسلسل ٣٢٣: ٦. (مصدر فارسي).
(٥٥) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٤: ٧٧.
(٥٦) روح الله الموسوي الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ٦: ٨٤، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، قم. (مصدر فارسي).
(٥٧) انظر: رضي الدين عليّ ابن طاووس الحلّي، الإقبال بالأعمال الحسنة ٣: ١١٤، منشورات مؤسسة التبليغ الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، ١٤١٥هـ.
(٥٨) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٥٠٣؛ محمد بن جرير الطبري، دلائل الإمامة: ٢٣٣، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٣هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ٥٠: ٣٢٥؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ٩٢، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.
(٥٩) انظر: الشيخ عباس القمّي، مفاتيح الجنان: ٤٨٨، منشورات الهادي، ط١٨، قم، ١٣٨٣هـ.ش.
(٦٠) انظر: ابن خلّكان، وفيات الأعيان ١: ٦٧٦، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، ١٩٤٨م.

الذَّوْق الجماليّ في القرآن والتربية على اكتسابه
مقاربةٌ حول معنى وغايات «الجماليّة الإسلاميّة»

أ. نبيل علي صالح(*)

ملخَّصٌ

اهتمّ الإسلام بموضوعة «الجمال»، وأبرز أهمّيّة البُعْد الجمالي في كلّ ما يتعلّق بحركة الفرد والمجتمع، وقدَّم ـ في هذا الاتجاه ـ معالم فكرية عقلية واضحة، ومقوّمات معرفية رصينة للجمال والذوق الجمالي الذي يمكن لهذا الفرد أن يتلمّسه ويشعر به ويحسّه في كثير من مواقع حياته الذاتية والموضوعية.

اهتمّ هذا البحث بإبراز تلك المعالم، وحاول تركيزها قرآنياً ومعرفياً، مبيِّناً أن الجمالية الإسلامية جزءٌ حيويّ من الهويّة الإسلامية للفرد والأمّة ككلّ، باعتبار أن قمّة هذه الجمالية الإسلامية هي الانفتاح على الله في مواقع إبداعه وخلقه، في إنسانية الإنسان الذي فطره الله على الجمال والحقّ والإيمان الكلّي.

أكَّد البحث في النهاية على أن تلك الهوية الجمالية ـ التي يجب أن تتأسَّس كقناعةٍ ووَعْي سلوكي فاعل في حركة الفرد وسلوكه الخاصّ والعامّ ـ تحتاج إلى تجدُّدٍ دائم، وأنه لن يكون لها أيّ دَوْرٍ عملي في عالم اليوم والغد إلاّ بتجديد المعرفة، واكتمال منظومة الحقوق عند الفرد المسلم؛ ليكون قادراً على ممارسة معيشته ـ إنتاجاً وعملاً وحضوراً جماليّاً مميزاً ـ في زمانه، من خلال تجديد الفكر الزمني التاريخي نفسه.

مقدّمةٌ

خلق الله تعالى الإنسان في أحسن هيئةٍ وأكمل قوام، وبثَّ فيه من روحه روح

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربيّ والإسلاميّ. من سوريا.

الجمال الكلّي، فكان (من خلال هذا الجمال الذاتي الجوهري القائم فيه بالقوّة) كائناً جمالياً في الخِلْقة والفطرة والرؤية والامتداد. وتؤكّد مصادر الدين كلها على حقيقة هذا البُعْد الجمالي في وجود الإنسان الخاصّ والعامّ، فالله تعالى ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ خلق الإنسان على الصورة الأجمل والأحسن والأبهى، مقارناً بينه وبين سائر الحيوانات ـ وهي غايةٌ في الجمال ـ ظاهراً وباطناً. يقول تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَاراً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**﴾ (غافر: ٦٤). ليستمرّ معه حبّه للجمال، من حيث حبّه للخير والحقّ، وليتذوّقه في أبعاده المتنوّعة الهائلة الموجودة حوله في حركة الوجود والحياة التي خلقها تعالى، وجعلها جميلةً ومنسقة المظهر وبديعة المنظر وحَسَنة الهيئة، يقول تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ (الكهف: ٧). فترى الإنسان مثلاً يرتاح ويُسَرّ وينشرح في صميم ذاته وفي عمق وجوده عندما يشاهد منظراً طبيعياً جميلاً، كإشراقة شمسٍ، أو طلوع قمرٍ، أو رؤية منظر الجبال الساحرة، أو التمتُّع بمشهد الأفق البعيد، والتأمُّل في بديع خلق الله؛ ليتفاعل بإيجابيّةٍ مثمرة ومنتجة مع صوره الجمالية ومناظره الخلابة، ويقبل بفرحٍ واستبشار كبيرين على كلّ ما يواجهه ويتفاعل معه في سياق حركته الوجودية، إذا توفَّرت فيه خصائص الخير والحُسْن والجمال، وشروط الحقّ والصحّة والفاعلية؛ ولتكون هذه الزينة والجمال الكوني البديع ـ في الخلق والتصميم والامتداد ـ دافعاً لهذا الإنسان، ومحرِّضاً له للتحلّي بالقِيَم الإيمانية الجمالية.

إذن، هذا الجمال هو ذائقةٌ معنويّة تنطبع في الوجدان، فتحيي النفس، وتبهج الروح، وتنير فيها زوايا السكون والظلام والاسترخاء، وتسلِّط الضوء على مكامن الغضب واليأس؛ لتتحوَّل حياة المرء ـ الشاعر بالجمال ـ إلى كيانٍ متفجِّر بطاقة العمل، ومتدفِّقٍ بمعانٍ متلألئةٍ من السموّ والرفعة والتألُّق الروحي والسموّ النفسي، بما يؤثِّر إيجاباً ـ من خلال توزانه الروحي والعملي ـ على مجمل سلوكياته وعلاقاته، وطبيعة تعاطيه الفعال والمنتج مع الآخرين. هذا كلّه يأتي في الجَوْهر المعياري الرصين، رغم ما قد يعتريه من ملابسات وإشكاليات وصعوبات، تعترض وجوده الأرضي في عيشه الزماني والمكاني المحدودين.

وبرغم أصالته في الوجدان النفسي، فإن الجمال ـ الذي هو إحساسٌ يختصّ بالإنسان، ويتفرَّد به عن غيره من كائنات الوجود ـ لا يقتصر على البُعْد المعنوي الروحي المرتبط في العمق بمعاني الحقّ والخير، ومجمل القِيَم والفضائل الأخلاقية، والشعور بالسعادة الغامرة، بل له بُعْده المادي في رؤية جمال الصورة والخِلْقة التي أشار إليها القرآن الكريم نفسه في آياتٍ كريمةٍ، منها: ﴿...**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**...﴾ (التين: ٤)، أي على أكمل هيئةٍ، وأعدل خَلْقٍ، وأحسن صورةٍ، وهي الصورة الأجمل والأخير.

وموضوعة الجمال هي من أكثر المواضيع حضوراً في تفكير البشر، وانشغالاً بها من قِبَلهم، على مختلف مستويات وجودهم منذ بدء هذه المسيرة الإنسانية على هذه الأرض؛ لأنها قيمةٌ جوهريةٌ في وجدان الإنسان، تتحرَّك مفاعيلها في كلّ ما يتَّصل بحركتهم الحياتية، وهي ثالث ثلاثةٍ من القِيَم التي دعَتْ إليها كافة الأديان والشرائع الإنسانية؛ لتحقُّق الرسالة التي من أجلها خلق الله الإنسان على هذه البسيطة، ألا وهي «العبودية» الخالصة لله وحده. وهذه القِيَم الثلاثة هي: الحقّ والخير والجمال.

وارتباط الجمال بقِيَم الخير والحقّ (والعدل والمساواة) تنطلق من فكرة أن الجمال داخلٌ ومتعلّق ذاتياً في تكوين كلّ القِيَم والفضائل والأخلاقيات الإنسانية، بل هو بؤرتها التكوينية الأولى؛ لأنه موصولٌ إلى جمال العلّة الأولى خالق الوجود وواجبه. يقول تعالى: ﴿...**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**...﴾ (طه: ٥٥)، والعطاء هنا ـ وفي آيةٍ أخرى: الحُسْن ـ يأتي بمعنى الخير والعدل والجمال. فالعدل في كماله جمالٌ، والخير في تحقُّقه جمالٌ للنفس، لأن إحقاق الحقوق راحةٌ وسعادة وجمالٌ كلّي يدلّ ـ في أحد أهمّ أوجهه ـ على عدالة الخلق وجمال الخالق الذي خلق فأحسن، وأبدع فأتقن. وهنا تكمن الغاية من الرؤية الجمالية في الإسلام، وهي إبراز وإظهار جمال الخالق في عدله ورحمته ومساواته بين الناس في أصل الخلقة، وهدايتهم إلى الحقّ والخير والجمال الكلّي.

والجمال في أحد معانيه أيضاً سعيٌ لتمثُّل معنى الخلق، وهدفيّته، في وصول الإنسان إلى كماله الممكن له، على صورة الجمال الكلّي، وما أرادته إرادة الخالق العظيم في هذا المقام، فـ «الله جميلٌ يحبّ الجمال»[1]؛ بمعنى أن الإنسان ـ وهو الخليفة

المخلوق على صورة الله[٢] ـ لا بُدَّ أن يكون جميلاً حريصاً على جمال روحه وعقله ووجدانه، بما يثمر فاعليّةً وجودية له؛ لتكون الرؤية الجمالية ـ في أحد معانيها العملية ـ نتاجاً للإنسان ضمن فضاءٍ ثقافي واجتماعي متنوِّع ومتغيِّر، يلعب فيه المخيال الدَّوْر البارز في إظهار نماذج وأشكال ومظاهر تمثِّل الجمال في الحياة اليومية والأعمال الفنِّية الكبرى والصغرى على السواء؛ حيث إن لكلّ بلدٍ أو قوميةٍ أو أمّةٍ فلسفة جمالية تتباين من مجتمعٍ لآخر، وتتشكَّل ـ تلك الفلسفة ـ من مجموع الروافد الدينية والقِيَمية التي يتشبَّع بها أفراد الجماعة[٣].

من هنا تأتي التربية الجمالية (التربية على قيمة الجمال الروحي والمادّي) لتكون محوراً مهمّاً وطريقاً أساسياً في حياة الناس، خاصّة على صعيد بناء الفرد وتهيئته وتربيته على قِيَم المحبّة والتسامح واللاعنف، وتمتين الصلة بين العقل والذوق، بين الإدراك المادّي والتذوُّق المعنوي، لا أن تكون مجرّد حالة رفاهية أو نوعاً من أنواع الترف الفكري والثقافي؛ أي لتكون ضرورة موضوعية من أجل بناء الروح وتنمية مدارك النفس والوجدانيات الإنسانية وطبائع الذات؛ لتتكامل مع التربية الجسدية. فمثلما نربّي الإنسان؛ لكي يعي حاجاته وحقوقه المادّية، ويسعى لتأمين مختلف متطلّباته المعيشية الحياتية، وانتزاع حقوقه واشتراطات وجوده في مجاله «السياسي والاجتماعي والتنموي»، كذلك يجب تربيته وتنشئته على الجانب الروحي الجمالي، وتنمية الذائقة والحسّ النفسي القِيَمي، والوَعْي الجمالي في روحه، ومن ثمّ في سلوكه وحضوره الخارجي العملي؛ كي يتحسَّس وجوده بأرقى معانيه وأحسنها وأبدعها؛ لأنه من شروط تكامله الوجودي.

ولا شَكَّ أن الإسلام أدرك ـ في مسألة الجمال والتربية الجمالية والذوق الجمالي ـ أهمِّية هذا التكامل الفكري والعملي في القيمة الجمالية، ليأتي تناوله لهذه القيمة تناولاً محكماً، سديداً، راشداً، يجعلها تسهم في سموّ المجتمع البشري، ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمة في دفع الإنسان، وحضّه على السير في طريق كماله الروحي والعملي، يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ**﴾ (الانشقاق: ٦).

ونحن في هذه الدراسة سنقوم بتسليط الضوء الفكري التحليلي على فكرة

الجمال في الإسلام ـ كما تجلَّتْ في النص الأصيل ـ، مع بحث ضرورتها وأثرها ـ كقيمةٍ تربوية ـ في تحقُّق فاعلية الفرد المسلم، حضوراً وممارسةً إبداعيّة، لنعرج على معاني التربية الجمالية للإنسان المسلم، وأُسُسها ومقوِّماتها، وأهمِّيتها في بناء تكامله الروحي والمادي في سياق ترسيخ دوره وتمتينه كخليفةٍ[٤] مُسْتَأمَن على البناء الحياتي الجمالي والأخلاقي، مثلما هو مُسْتَأمَنٌ على البناء الحضاري المادّي.

إشكاليّة البحث

تدور إشكاليّة البحث حول أهمِّية تركيز معنى الجمال والذائقة الجمالية في البُعْد المعرفي الإسلامي من خلال فَهْم نصوص القرآن في سياقها التاريخي أوّلاً، والاجتهاد في استنطاق مدلولاتها المعرفية ثانياً. وقد اعتمَدْنا على منهجين: تفكيكي؛ واستنباطي. حيث حاولنا أوّلاً تفكيك المفردات لغوياً واصطلاحياً، ثمّ سلَّطنا الضوء على معنى كلمة الجمال والذائقة الجمالية بالإطار الكلِّي الشامل، لنركز التحليل لاحقاً على معنى التربية الجمالية في البُعْد القرآني الإسلامي، ومواقع استعمالات الجمال في القرآن الكريم، واستنباط مقوِّمات الجمال الإسلامي، خاتمين البحث بمحاولة اعتبار الذائقة الجمالية الإسلامي جزءاً مهمّاً من معالم الهويّة الحضارية للإسلام والمسلمين.

أوّلاً: الذوق والجمال والتربية الجماليّة، في اللغة والاصطلاح

١ـ معنى الذَّوْق

جاء في تعريف كلمة «ذوق»، وفي تحديد معناها اللغوي، ما يلي: ذوق من «ذاق الشيء». وذَواقاً (بفتح الذال)، ومذاقاً، ومذاقةً أيضاً. وما ذاق ذَواقاً بالفتح أيضاً، أي شيئاً. وذاق ما عند فلان أي خبره. وأذاقه الله وبال أمره، وتذوَّقه: ذاقه شيئاً بعد شيءٍ. وأمرٌ مستذاقٌ أي مجرَّب معلوم. والذوّاق: الملول[٥].

وفي الاصطلاح: الذوق هو الحاسّة التي تميَّز بها خواصّ الأجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسّي والفم، ومركزه اللسان. وأما الذوق (في الأدب والفنّ) فهو حاسةٌ معنوية يصدر عنها انبساط النفس أو انقباضها لدى النظر في أثرٍ من آثار

العاطفة أو الفكر. ويُقال: هو حَسَن الذوق للشعر أي فهّامة له، خبيرٌ بنَقْده[٦].

٢ـ معنى الجمال

جاء في معجم مختاح الصحاح[٧]: (الجمل) من الإبل الذَّكَر. والجمع (جمالٌ) و(أجمالٌ) و(جمالاتٌ) و(جمائل).

وقال ابن السكّيت: يُقال للإبل الذكور خاصةً: (جمالةٌ)، وقُرئ ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ (المرسلات: ٣٣). والجمالة أصحاب الجمال، كالخيالة والحمارة. والجمال: الحَسَن الكثير، وهو مصدر الجميل، وهو ما يتجمّل به ويتزيّن، وهو ضدّ القبح. والفعل منه جمل يجمل. يُقال: جمل ككرم، فهو جميلٌ وجمالٌ. وجمالٌ (بالضمّ والتشديد) على التكثير أجمل من الجميل. وجمله أي زينه. والتجمُّل: تكلُّف الجميل. وامرأةٌ جملاء وجميلة هي التي تأخذ ببصرك على البعد. والتجميل: زيادة شيء على الأصل. ويُقال: جاملت فلاناً مجاملةً: إذا لم تُصْفِ له المودّة والإخاء، وماسحته بالجميل. والمجاملة: المعاملة بالجميل. ويُقال: أجملت في الطلب: رفقت. ويُقال للشحم المذاب جميل[٨].

وقد جمل الرجل، بالضمّ والكسر، جمالاً، فهو جميل. وتجمَّل تجمُّلاً: تزيَّن وتحسّن: إذا اجتلب البهاء والإضاءة[٩]. ويجوز أن يكون الجمل إنما سُمِّي بذلك لأنهم يعدون ذلك جمالاً لهم[١٠].

والزين: جمال، وهو خلاف الشين، وهو مصدر زان يزين. والزينة: اسم جامع لكلّ شيءٍ يتزين به[١١]، وتزين وازدان بمعنىً واحد. ويُقال للماشطة: مزينة[١٢]، كما يقال للحلاّق: مزين. ويفهم من هذا أن الزينة في اللغة تطلق على معنىً زائد على أصل الخلقة، أي شيءٌ أضيف على أصل الخلقة، دون الجمال، فهو ما كان موجوداً في أصل الخلقة.

والحسن: الجمال، وكلّ مبهج مرغوب فيه. يقال: حسن حسناً: جمل، فهو حسن، وهي حسناء، جمعها حِسَان، للمذكَّر والمؤنَّث. وأحسن: فعل ما هو حسن، قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤). وحسَّن الشيء: زيَّنه. والأحسن: الأفضل، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٨).

والحسنى مؤنَّث الأحسن[١٣].

وقد اعتمد العلماء في تعريفهم للجمال اصطلاحاً على المعنى اللغويّ له، فعرَّفوه في الاصطلاح بأنه «رقّة الحُسْن». وهو قسمان: جمالٌ مختصّ بالإنسان في ذاته أو شخصه أو فعله، وجمالٌ يصل منه إلى غيره[١٤]، وهو من الذوات، تناسب الأعضاء، ومن الصفات ما يتعلَّق بالرضا واللطف[١٥].

وقيل: الجمال هو البهاء، وكثرة الحسن، ورقّته، ويقع على الصور والمعاني، ويترك في النفس البشرية إحساساً بالبهجة والسرور والدهشة[١٦]. والجمال محبوبٌ لذاته، لا لشيءٍ آخر، ومنفعة الإنسان منه هي متعة نظره أو سمعه أو شمّه أو عقله، وفي هذا تلبيةُ حاجات النفس الفطرية[١٧].

وعندما نقول عن أيّ شيء من مفردات الحياة والوجود أنه «جميلٌ» فهذا يعني أنه يولِّد فينا (في النفس والوجدان) الانطباع الإيجابي بحُسْنه وخَيْريّته، أي إنه يعجبنا ويريحنا ويشدّنا إليه. وهذه الأحاسيس التي يبعثها في النفس والوجدان لا يمكن تفسيرها مادّياً، أو فحصها مخبريّاً، ومعايرتها علميّاً، رغم مقاربتها مادّياً بالمشاهدة الحسّية العيانية، لأنها تتَّصل بالجانب الروحي النفسي (الانطباعي) عند الإنسان، وبذائقته الوجدانية اللامنظورة. هو فقط (أي الجمال) يعرف بنتائجه وآثاره، حيث يبعث في النفوس فرحاً وسروراً وانبساطاً ولذّةً، أو إحساساً بالانتظام والتناغم والاستحسان والقبول اللامشروط بالأريحية والنفاذ الكامل لجوّانية الجوهر الإنساني، حيث الفطرة التي فطر الله الناس عليها. والجمال أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القِيَم: الجمال والحقّ والخَيْر. وعكسه القُبْح.

وفي مسيرة الإنسان عبر التاريخ، منذ فجر الخليقة، شكّلت الطبيعة المدرسة الأكبر والمعلّم الأوّل لهذا المخلوق (العاقل) على هذا الصعيد، حيث استوحى منها ـ في تأمُّله وتدبُّره وتعقُّله ورؤيته لمعانيها ومفرداتها وأبعادها وأشكالها المتنوّعة الهائلة ـ معاني الجمال الأولى. انطلق من نبع الجمال الطبيعي الفيّاض الذي لا يجفّ، فإذا جفّ هذا النبع لا يندثر الجمال فحَسْب، إنما تفنى الحياة وتموت الكائنات كلّها، وينتهي الوجود، أي لا حياة إذا ماتت الطبيعة التي هي المظهر الرئيس للجمال الإلهيّ البهيّ. فالحياة مرتبطةٌ بالطبيعة، والجمال مرتبطٌ بالطبيعة التي تشبع حاجة الإنسان إلى

الجمال، وتنمّي لديه شعوره به، الذي يرتبط بالمَيْل نحو الطبيعة؛ لأننا كبشرٍ نشعر ونحسّ عملياً بتنوُّع موضوعاتها، وثرائها بما يُمتِّع أبصارنا، ويبعث الراحة في جوانحنا، بما تمثِّله من شفافيّةٍ وطُهْرٍ ونقاء. فنحن نستمتع بتعدّد ألوان أوراق الشجر، وبدقّة نظامها البنائي، وبالانسجام العجيب والعلاقات بين خطوطها، والتي تتَّصف بالرشاقة والنقاء. من ذاك نعثر في الطبيعة على معايير التناسق والتوازن، وعلى تجسيدات الثراء اللَّوْني، والإحساس بالرحابة المكانية، وبالصفاء الضَّوْئي، وبتناغمات الكائنات في هذه الطبيعة[١٨]. ولا شَكَّ أن للفلاسفة رأياً في اصطلاح «الجمال»، وهو عندهم صفةٌ تلحظ في الأشياء، وتبعث في النفس سروراً ورضاً. وأما علم الجمال فهو بابٌ من أبواب الفلسفة، يبحث في الجمال ومقاييسه ونظريّاته. أما الجمال عند الأدباء والنقّاد فهو من الأمور التي أَوْلاها هؤلاء عنايةً فائقة. فالأدب هو التعبير الفني الجميل عن المشاعر والأحاسيس، لذلك عَنُوا بإبراز مقاييس الجمال الفني في الأعمال الأدبية وما فيها من قِيَم. فالمعروف مثلاً أن غاية الشعر جمالية، حيث إن تأثيره في السامع والقارئ تأثيرٌ جماليٌّ، كذلك نفهم من كلام النقّاد والأدباء أن الأدب الجميل هو العمل الفنّي الذي يبدعه الأديب، فيخلب به الأبصار، ويستهوي القلوب والأذهان، ويحقّق المتعة الجمالية لدى متلقّيه، قارئاً أو سامعاً[١٩].

٣ـ معنى «التربية الجماليّة» و«الذَّوْق الجماليّ»

لا يوجد تعريفٌ جامعٌ مانع للتربية، فقد تعدَّدت معانيها لدى كثير من المفكِّرين والفلاسفة والتربويين وعلماء النفس التربوي. والاختلاف أو التنوّع في التعاريف ناجمٌ عن اختلاف الرؤى والنظرات الفكرية المعرفية حول الكون والوجود والحياة، ولطبيعة المعتقد والفلسفة التي يريدون التحرُّك بناءً عليها. إنما اشترك الجميع في النتيجة نفسها، وسعى إلى الهَدَف ذاته تقريباً، وهو بناء الشخصية الفردية على أُسُس معنوية وروحية ومادّية متينة ورصينة، أي القيام بمتطلّبات التنمية والبناء الفكري والعملي. وهي هنا تنمية الفرد مثلما تتمّ تنمية الزرع، حتّى ينضج ويتمكّن من السير على طريق التقدّم والازدهار والتطوّر للأفضل والأرقى والأجمل.

ومن التعريفات الأساسية القديمة للتربية تعريف أفلاطون، الذي يعتبر فيه أن

التربية هي ما يضفي على الجسم والنفس كلّ جمالٍ وكمالٍ ممكن لها. وأما رفاعة الطهطاوي فيعتبر أن التربية هي التي تبني خلق الطفل على ما يليق بالمجتمع الفاضل، وتنمي فيه جميع الفضائل التي تصونه من الرذائل، وتمكّنه من مجاوزة ذاته للتعاون مع أقرانه على فعل الخَيْر[٢٠]. ولكنْ بشكلٍ عامّ يمكن القول بأن التربية هي التدرُّب على مقوّمات بناء الشخصية الإنسانية، منذ بدء تفتُّحها، متضمِّناً نقل المعرفة وخلق القابليات وفتح الاستعدادات، على طريق تحقيق الكمال الروحي والمادّي، وعلى مدى الحياة.

وأما «التربية الجمالية» فهي مصطلحٌ قديم، سبق أن وردَتْ في كتابات الفلاسفة وعلماء الجمال. وهي تُعْنَى ـ كمضمونٍ ودلالةٍ ـ برعاية الذائقة الجمالية البصرية، وتطويرها لدى الإنسان، بما يؤدّي إلى إيجاد التناغم والانسجام بين وحدة المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها هذا الإنسان. وتعتبر هذه التربية (الجمالية) من أهمّ أُسُس ومتطلّبات التربية المستمرّة مدى الحياة للفرد، لا من حيث تجديدها لمعارفنا وزيادتها باستمرارٍ، بل من حيث إنها أداةٌ لدوام الازدهار الثقافي والوَعْي الجمالي بالوجود الخاصّ والعامّ. وبمعنى آخر تُعْنَى التربية الجمالية بتربية الذوق الفنّي والأدبي (الوجداني) عند الإنسان، وتأكيد علاقته الجمالية مع الطبيعة وظواهر الحياة الاجتماعية، وعلاقته مع الفنّ أيضاً، أي مع مكوّنات الواقع جميعها؛ لأنها تكشف ـ في هذه المكوّنات ـ عن قيمةٍ جمالية معيّنة. وعلى هذا الأساس، فإن تكوين الذوق الفنّي الجمالي يُعَدّ جزءاً ضرورياً ومهمّاً لعملية التربية الجمالية، كما أن للذوق الفنّي اختصاصاً آخر يختلف عن تربية العلاقات الجمالية مع الفنّ[٢١].

ويعرِّف بعضُهم مصطلح «التربية الجمالية» تعريفاً إجرائياً يفيد بأنها العملية التربوية التي تستهدف تنمية الفرد؛ لكي يدرك عناصر الجمال، ويحرص على معايشتها في جوانب حياته المختلفة، حتّى يصبح مرهف الحسّ، ورقيق المشاعر[٢٢].

ومفهوم «التربية الجمالية» يعطينا فكرةً عن وجود عدّة عناصر مترابطة فيه؛ فهناك تربية (أي هناك مبادئ وأصول ذاتية وموضوعية)؛ وهناك غايةٌ وهدفٌ (أي تحقّق الحالة الجمالية من خلال تنمية مخيّلة الإنسان وحساسيّته وشتّى قواه الإبداعية، وصولاً إلى التكامل الروحي والمادّي)؛ وهناك أيضاً وسائل مستخدمة لتحقّق الغاية،

أي إن هناك عنصر التوجيه الذي يقضي بضرورة تربية الفرد تربيةً مستمرّة مدى حياته، تربيةً فيها فنّ التنسيق بين إنماء شخصية الفرد (ممّا يرمي إلى المزاوجة بين القوى الإدراكية وبين الدوافع الحسّية والوجدانية، وإلى تحقيق التوازن بين القوى العلمية والتقنية) وبين القِيَم الجمالية والروحية والخلقية. وهكذا يصبح المراد منها فنّ الإيحاء بأسلوب خاصّ في الحياة، وطريقة خاصّة في العيش.

وتستهدف التربية الجمالية تفجير مكامن الذوق الجمالي عند الإنسان، وتحفيزه وإثارته وتحريض مكامنه الذاتية؛ حيث إن الذائقة الجمالية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بثقافة المتلقّي التي اكتسبها من الثقافة العامّة من جهةٍ، ومن الثقافة المبدعة من جهةٍ ثانية، ومن مستوى الوَعْي الفردي، أي إن الذائقة الجمالية هي ثمرة التربية الجمالية؛ حيث يولد الإنسان في مجالٍ ثقافي جمالي محدّد، ثمّ يتلقّى ثقافةً جماليةً منظمة، لينفرد بعدها بتطوير ذائقته الجمالية[٢٣]. وهذا الذوق يتقوَّم في البُعْد والمعنى الإسلامي ـ وهذا ما سنوسِّع البحث فيه لاحقاً ـ من خلال معالم هذا الدين العظيم (الدين الإسلامي)، الذي جاء على خلفية أنه رسالةٌ إنسانيّة نبيلة وسامية، تستكمل (وتتمّ) ما بدأته شرائع أخرى سبقَتْها، وتنشد بناء الفرد (الشخصية المسلمة) على أُسُس نفسية ومادّية رصينة ومعيارية؛ لتمكينه وجودياً ومادّياً بما يلبي فطرته، ويحقّق الغاية من خلقه في إقامة مجتمعات الحقّ والعدل والكرامة الإنسانية، يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...**﴾ (الحديد: ٢٥). وهذا لا يتحقَّق إلا ببناء النفس على «مثالٍ أعلى مرتفع»، هو الله تعالى، وتزكيتها (تزكية النفس) بقِيَمه، وتفاعلها الإيجابي مع صفاته وأخلاقه، أي تنميتها نفسياً على الجمال القِيَمي المطلق المنطلق من جماله تعالى، الذي صدر عنه كلّ هذا الجمال الهائل المتنوِّع، يقول تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى**﴾ (النحل: ٦٠)، ويقول: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ◆ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ (الشمس: ٩ ـ ١٠).

ويأتي مفهوم «التذوُّق الجمالي» ليكون بمثابة القدرة الإيجابية التي تمكِّن الفرد من أن يحقِّق الانسجام والتوافق بين خصائصه الذاتية (الشعورية واللاشعورية) من ناحيةٍ، وبين ذاته ومجتمعه من ناحيةٍ أخرى؛ حيث إنه (من خلال التذوُّق الجمالي والإحساس بالجمال) تتكوَّن لدى الفرد مزيّة الإدراك الكلّي أو النظرة الكلّية في

تقدير المواقف والأعمال والأقوال، فلا يصبح من ثمّ إنساناً جزئيّاً ـ إنْ أُجيز هذا التعبير ـ بل يصبح إنسانيّاً وجوديّاً متعالياً في فكره وشعوره وخياله، من غير أن يفقد الصلة الإنسانية الاجتماعية التي تربطه بالناس[٢٤]. ما يعني أن التذوُّق أو الذوق الجمالي في الإسلام جزءٌ من كلّية التربية وشمولية الهدف الإسلامي، فهو (أي الذوق الجمالي) ليس غايةً بذاته، بل وسيلة للوصول إلى معاني هَدَف الخلق، والغاية منه، وهو تحقُّق فاعلية النفس، وتوافقها وانسجامها وتناغمها فكراً وعملاً، وسَيْر صاحبها على طريق السعادة والإنسانية والبناء الأرضي الاستخلافي المكين، القائم على ملاقاة قِيَم الله وصفاته، من علمٍ وقدرةٍ وغيرها: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ**﴾ (الانشقاق: ٦). فتأمَّلْ جمال الصنعة الحسّي والمعنوي (الذي أبدعه الخالق العظيم) من المنظور الإسلامي؛ ليبلغ أبهى صوره، ويلبس أجمل حلله، حينما يدلّ صاحبه ويذكّره بعظمة الصانع، ويملأ قلب المتأمِّل توحيداً وإجلالاً، وخضوعاً وحبّاً لَمَنْ خلق فسوّى وأبدع، وأحسن كلَّ شيء خَلَقَه، ثمّ هدى. إجلالٌ يملأ المتأمِّل حبّاً وتأدُّباً مع الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، في اتِّباع ما أمر، والبُعْد عما نهى عنه؛ إجلالاً للمعبود، يصفي نيّة العامل، فيتعبّد الله بعمله، ويرتقي في مدارج الإتقان والإحسان[٢٥]. ولا يمكن للذائقة الجمالية أن تتظهَّر على وضوحها وحقيقتها من دون تمثُّل وتحقُّق مكوِّنات الجمال الثلاثة في نفس الإنسان، وهي: التوازن، والانسجام، والتناغم. وأيّ خَلَلٍ في العلاقة بين هذه المعايير الثلاثة لا يمكن أن ينجز ويحقّق الغاية من هدف التربية الجمالية، والوصول إلى الذوق الجمالي عند الفرد المسلم. وهذه العناصر أو العوامل الثلاثة تتشكَّل أساساً في النفس بصورةٍ فطرية كامنة (بالقوّة)، ولكنّ ضغوطات الحياة تحجبها، ولهذا نرى أن المرء عندما يكبر ويشتدّ عوده يكون لديه المَيْل الدائم لتحقيق تلك العناصر (بالفعل)، وذلك عبر التدرُّب واكتساب المعرفة منذ الصِّغَر، حيث يجب أن يحرص المشرفون والمربّون على غرس بذور هذه العادة الجميلة (الذوق الجمالي أي الإحساس بجماليات الوجود المادّية) في سنّ الطفولة المبكِّرة، وتعليم الأطفال مهارة التأمُّل والتذوُّق الجمالي، وكما تخصِّص المعاهد الفنية الراقية لطلابها ومنتسبيها موادّ علميّة تطبيقيّة، ترتقي بحسِّهم الفنّي وذوقهم الجمالي، وتثري فَهْمهم وتثمينهم للأعمال الفنية والمشاهد الجمالية المتنوّعة في حياتهم العامة.

ثانياً: الجمال في الإسلام، مقاربةٌ في المعاني والدلالات

تنطلق فكرة الجمال في الإسلام من خلال اعتباره قيمةً تتأطّر وتنطوي في العمق على معاني الجمال الإلهي، لتكون هذه القيمة (الجوهرية) صفةً ألوهية، وليست مجرّد حالة وجدانية إنسانية. وهذه الحالة الجمالية الإنسانية تستمدّ وجودها وزَخْمها من صفة الجمال المطلق لله تعالى، التي هي أصل قيمة الجمال. فعندما تقف كإنسانٍ أمام مشهدٍ طبيعيّ جميل يأخذ بالألباب تخرج منك مباشرةً كلمة يا الله، أو ما شاء الله، أو سبحان الله. هذه الكلمات لها دلالةٌ على تأصُّل قيمة الجمال في فطرة الإنسان.

طبعاً للجمال الإلهيّ تجليّاتٌ في خلقه ومخلوقاته من الناحيتين التكوينية والاعتبارية، فالكَوْن مظهرٌ لوجود الله، والكَوْن بكافّة مفرداته خُلق جميلاً في وجوده ونظمه وانتظام نواميسه، ودقّة معادلاته وتنسيقه، وبديع قوانين بنائه، التي ترتبط مع بعضها لتقدِّم صورةً عن جمال القدرة الإلهية، أي الجمال الذي خلقه الله تعالى، ونثره في أرجاء هذا الكون الفسيح؛ لكي يطَّلع عليه ويشاهده الإنسان (الخليفة) بأمّ عينَيْه، كلّ لحظةٍ، وفي كلّ مكان، فيرى السماء ونجومها وكواكبها: ﴿**أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ❖ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ❖ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ❖ وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ❖ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ❖ رِزْقاً لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ**﴾ (ق: ٦ ـ ١١)، ﴿**إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ**﴾ (الصافات: ٦)، ويرى الأرض وما فيها من أنواع الجمال: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا**﴾ (الكهف: ٧)، ويرى الإنسان جمال صورته: ﴿**وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**﴾ (غافر: ٦٤)، وينتظم جمال الخلق كله في قوله سبحانه: ﴿**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (النمل: ٨٨)، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ (السجدة: ٧). فالجمال ـ إذن ـ ليس اعتباطيّاً، بل هو مقصودٌ في الوجود؛ ليدلّ بوضوحٍ كامل على جمال الخالق سبحانه، كما يدلّ الخلق على وجوده وقدرته عزَّ وجلَّ.

والجمال لا يتحقَّق فعلياً وعملياً في وَعْي الإنسان (المخلوق والمستخلف على

الأرض) إلاّ من خلال توفُّر عامل المعرفة والعلم عند هذا الإنسان؛ من أجل اكتشافه لتلك القوانين والنواميس الناظمة للوجود والحياة والإنسان، ومعرفتها على حقيقتها وبنيتها وارتباطاتها العلّية والمعلولية، الكاشفة عن عظمة هذا الجمال اللامحدود، وبديع صنع خالقه وبنائه لهذا الكَوْن والوجود المترامي الأطراف، الذي تقدِّم لنا كلّ مفردةٍ من مفرداته صورةً عن عظمة الجمال الإلهي. فالجمال ليس في الصورة والمنظر العامّ فحَسْب، بل هي كامنةٌ أيضاً في المعادلات الحاكمة والنواميس القائمة المودعة في أصل الوجود.

ولا يختصّ الجمال في التصوُّر الإسلامي بموقعٍ واحد أو بمفردةٍ واحدة، بل هو شاملٌ لكل موجود، ظاهر أو باطن، كبير أو صغير، عظيم أو حقير:

فأجلّ ما يقدِّسه المؤمن، وأعظم ما يرجوه، هو الربّ الخالق العظيم الذي اتَّصف بالجمال المطلق في ذاته وأفعاله، فما من صفةٍ من صفاته إلاّ ولها أثرها الجميل المتغلغل في أعماق الوجود بأنواعه: الحيّ والميت، المتحرّك والثابت، الظاهر والخفيّ.

وهكذا في كلّ ما خلق الله، ليس هناك من موجودٍ في هذا الكون إلاّ ويحمل معنىً من معاني الجمال، أو ملمحاً من ملامح الجمال، قد يكون ظاهراً في الأشكال والألوان والنقوش، وقد يكون باطناً في المعاني والرموز. فأينما وقع البصر، وسمعت الأذن من ملكوت الله تعالى فثمّ الجمال.

فهذه الصواعق رغم ما تحدثه من خوفٍ ورَهْبةٍ تحمل معها معاني البهجة والجمال في رسومها وشعاعها، وفي ما يرتبط بها من نزول الغيث، وانسياب المياه، وتشقُّق الأرض بالنبات، ما يبعث في النفس الراحة والاطمئنان.

وكذلك في عالم الحيوان، ليس من نوعٍ ممّا يسير، أو يطير، أو يزحف، أو يسبح، إلاّ والجمال صبغته وطينته، في حركته، وألوانه، وسلوكه، وأشكاله.

وأما جمال الإنسان ـ الذكر والأنثى ـ فهو من أبدع ما في الكَوْن هيئةً وطبيعة، روحاً ونفساً، إلاّ أن جماله الظاهر والباطن مرتبطٌ بإرادته ـ إلى حدٍّ كبير ـ، فهو مأمورٌ برعاية ظاهره بالطهارة وحسن المظهر وصحّة البدن، وتفقُّد باطنه بالتربية والتهذيب وصحّة المعتقد[٢٦].

ولم يكتَفِ الإسلام بدعوة المسلم للتوجُّه إلى أصل الجمال ومنبعه، وهو الله

تعالى، بل أمره بأن يربّي نفسه وينمّي وجوده الروحي على تفتُّح قِيَمه الجمالية، وأن يستشعر وجوده الجمالي في حيثيّات وجوده الخاصّ والعامّ، ويتفاعل معها، بعد تذوُّقها والإحساس العالي بها، باعتباره من أهمّ عوامل التسامي الروحي، وإزالة القلق السلبي والتوتر المترتِّب على ضغوطات الحياة وتعقيداتها وتناقضاتها.

وهذا ما نستوحيه ـ على صعيد معرفة الجمال والعمل بمفاعيله ـ من الحديث المشهور: «إن الله جميلٌ يحبّ الجمال»[٢٧]؛ حيث يعطينا النصّ فكرةً عن أن القيمة (قيمة الجمال) لها بُعْدان: نظري؛ وعملي، أي إنها تشتمل على أصلين: فكرة ذاتية (معرفة)؛ وعمل موضوعي (سلوك). فيعرف الإنسان الله سبحانه بالجمال الذي لا يماثله فيه شيء، ويعبده بالجمال الذي يحبّه من الأقوال والأعمال والأخلاق، فيعرفه بالجمال الذي هو وصفه، ويعبده بالجمال الذي هو شرعه ودينه، فجمع الحديث قاعدتَيْ المعرفة والسلوك[٢٨].

وبهذه الرؤية تميَّز الإسلام عن غيره من مدارس التفكير الوضعي ـ التي اعتبرَتْ الجمال مجرّد حالة انطباع في الذات، دون وجود أيّ أثرٍ عمليّ لها ـ، من خلال أنه هو الوحيد الذي ينظر إلى الجمال من زواياه المختلفة، من حيث وجوده الذاتي ومنفعته والانفعال به وظاهره وباطنه، وما يترتَّب عليه؛ ويستعمل لكلّ مظهرٍ من هذه المظاهر مصطلحاً خاصّاً يناسبه. وهو في ذلك كلّه لا يلغي رؤيةً على حساب رؤيةٍ أخرى، وتعامله مع الجمال نابعٌ من واقع الإنسان؛ فالإنسان مجبولٌ على أن ينشرح صدره ـ كما ذكَرْنا ـ لما هو جميلٌ، وأن يستحسن النافع المفيد. ولأن الإسلام دين الفطرة، فإنه يهذِّب ما جبل في النفس من طبائع بما يتلاءم وتلك الفطرة، ولا يقمع مكنوناتها أو يلغي سجيّةً من سجاياها، كما هو دَيْدَن الرؤى الوضعية المختلفة[٢٩].

ولا نضيف جديداً لما هو معروف من أن القرآن الكريم نفسه كتاب أدبٍ وبيانٍ وبهاء وجمال، في كلماته وعباراته وأسلوبه السَّلِس المتناسق المتوازن المتناسب. وقد وصفه تعالى بأنه أحسن الحديث. وهو يمثِّل بحقٍّ ذروة الجمال، وقمة الحُسْن في عالم البيان. وقد كان لروعته البيانية وحُسْنه الأخّاذ وجماله الفائق أثرٌ بالغ في نفوس من كفروا به، حتّى وصفه الوليد بن المغيرة المخزومي[٣٠] ـ وقد تأثَّر بجماله وروعته غاية التأثُّر ـ بقوله: «إن له لحلاوةً، وإن عليه لطلاوةً، وإن أسفله لمغدقٌ، وإن أعلاه لمثمرٌ، ما

يقول هذا بشرٌ»[٣١]؛ لأنه احتكم إلى ضميره الجمالي الذي أودعه الله تعالى فيه. وقد سمعه الجنّ فقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً﴾ (الجنّ: ١). فهل يعقل بعد هذا أن لا يتحدَّث القرآن الجميل عن الجمال؟![٣٢].

فقد وردَتْ كلمة الجمال في كتاب الله (القرآن الكريم) مرّات عديدة، بألفاظ وسياقات متنوِّعة ومختلفة:

﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل: ٦).

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ﴾ (يوسف: ١٨).

﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً﴾ (يوسف: ٨٣).

﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (الحجر: ٨٥).

﴿فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ (الأحزاب: ٢٨).

﴿فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ (الأحزاب: ٤٩).

﴿فَاصْبِرْ صَبْراً جَمِيلاً﴾ (المعارج: ٥).

﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾ (المزَّمل: ١٠).

وبالتدقيق في الآيات السابقة نجد أن كلمة «الجمال» ـ ومفردات أخرى تبدو مطابقةً أو مشابهةً أو مرادفةً لها ـ جاءَتْ بمعانٍ وعباراتٍ عديدة، مثل: الجمال، والحُسْن، والزينة، والتسوية، والبهجة، والزخرف، ولكلٍّ منها مجالٌ مخصوص. وهي مجالات ومعاني للجمال متنوّعة، يتذوَّقها الوجدان، وتنطبع في الروح والقلب، أي إنه يوجد لهذه المفردات ـ التي هي مفردات عربية ـ دلالاتٌ وأبعاد واضحة على الجمال في المعاجم اللغوية، وفي كلام الله تعالى الذي هو في ذروة الجمال.

وهذه المعاني والمصطلحات والألفاظ العربية المتنوِّعة المعبَّر عنها ـ والواردة في القرآن بحَسْب الزاوية التي يتمّ التعامل من خلالها مع الجمال ـ تعطينا فكرةً عن هذا الأسلوب القرآني الذي يتميَّز بتنويع في الصِّيَغ والمفاهيم الجمالية، بشكلٍ يخدم السياق الذي ينتظمها، وينسجم مع الإطار العامّ الذي يؤطِّرها، ومن ثمّ فإن التعبير القرآني لا يبقى سجيناً للفظة «الجمال» في توصيفه للمواضيع والقِيَم والصور

الجمالية، بل يوظِّف ألفاظاً أخرى تؤدّي الأغراض المرادة منها[٣٣]. كما تجعل تلك التنويعات لمعنى الجمال (وامتدادته) في الإسلام قيمةً متفرِّدة عن بقية المناهج الوضعية، التي ليس لديها سوى مصطلحٍ واحد، وهو «الجمال»، أيّاً كانت زاوية النظر، كما أسلَفْنا. ولهذا فإن استعمال مصطلحٍ واحد للتعبير عن مواقف متباينة من الجمال يغدو استعمالاً مضلِّلاً من جهةٍ، وتبدو عاجزةً عن احتواء المواقف والدلالات المتباينة من جهةٍ أخرى. والألفاظ التي يَرِدُ استعمالها في القرآن الكريم للتعبير عن الجمال هي[٣٤]:

١ـ الجمال

تقدَّم بعض الآيات القرآنية الكريمة ـ كما في قوله تعالى: ﴿**وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ❖ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**...﴾ (النحل: ٥ ـ ٦) ـ صورةً عن معنى الجمال، حيث يشعر الإنسان بما يراه بهجةً ومتعةً، أو بوَقْع شيءٍ ما في نفسه وَقْعاً مرضياً عن طريق الحواسّ والإدراكات المادّية. ولكن القرآن الكريم تحدَّث عن الإحساس بجمال تلك الأنعام في سياقٍ مستقلٍّ عن المنفعة، وإنْ ورد هذا السياق بين منفعتين: **الأولى**: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ**﴾ (المؤمنون: ٢١)، **والثانية** هي: ﴿**وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ**﴾ (النحل: ٦). وبين هاتين المنفعتين ورد قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾. طبعاً ليس من الضرورة أن يكون مثل هذا الإحساس بالجمال مرتبطاً بحقيقة الجمال الكائن في الشيء المرئي ذاته، فقد لا يكون ذلك «الشيء» جميلاً من وجهات نظرٍ أخرى؛ فتشكُّلات الجمال متعدّدةٌ ومتباينة، ولكنّ شعور الرائي بالارتياح النابع من رؤيتها يضفي عليها تلك الصفة. إن مثل هذا الرضا مؤجَّج للإحساس بالجمال، وهو من ثمار الحسّ (النظر أو السمع أو غيرهما).

وهناك آياتٌ أخرى تحدَّثَتْ أيضاً عن الجمال بمعنى أنه صفةٌ لواقعٍ قائم مخصوص في نفوس الآخرين، كما في قوله تعالى: ﴿**فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ**﴾ (الحجر: ٨٥)؛ وقوله: ﴿**فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً**﴾ (الأحزاب: ٢٨).

طبعاً لم تكن عناية القرآن والإسلام بموضوعة الجمال مقتصرةً على معالم الحسّ الجمالي المادّي الجسدي، الذي يُرى بالأبصار، كما هي الحالة الجمالية (أو

الفَهْم الجمالي) عند الغرب، إنما امتدَّتْ هذه العناية إلى الجمال المعنوي الذي يزيد الإنسان جمالاً فوق جماله. ونقصد بالجمال المعنوي حُسْن المنطق، وحُسْن المعاشرة، وجمال الخلق، وجمال السجيّة، وجمال السلوك، واحترام الغَيْر. كما هو أيضاً في جمال اللباس والعطر، والأزهار والبيت والشارع والمدينة.

وبذلك يختلف مفهوم الجمال في الإسلام عن مفهومه عند الغرب، حيث يهتمّون هناك بإظهار مفاتن الجَسَد كأعلى درجات الجمال الممكن؛ لإغراء الآخرين، دون التفاتٍ إلى القِيَم والعفّة والأخلاق[٣٥].

فالإسلام ربط الجمال بحدود الالتزام الأخلاقي. وكثيرةٌ هي الآيات التي تحضّ على التخلُّق بالأخلاق الكريمة، والخصال الحَسَنة، والسيرة الجميلة، والسلوك الطيِّب في الحياة، ومنها: قوله تعالى للرسول الكريم: ﴿**وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً**﴾ (المزمل: ١٠).

وهكذا يمكن فَهْم معنى الجمال في نظر القرآن، من حيث إنه هو الحُسْن والإبداع والإتقان، كما في الآية التي تبدأ باسمٍ من أسماء اللّه الحسنى، وهو البديع: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (البقرة: ١١٧).

ولكنْ لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى مسألةٍ مهمة؛ كي نكون موضوعيين قليلاً، ولا نُتَّهم بالتهجُّم على الغرب، وإدانته ثقافوياً أو أيديولوجياً، فنحن هنا عندما نتحدَّث ـ من جانبٍ ـ بشيءٍ من الإدانة لهذا النَّمَط من الجمال المادّي (بمعناه الحسّي النفعي المبتذل) الذي شاع ـ وما زال يشيع ـ في الغرب، على صورٍ ومشاهد وآليّات مشهدية مستمرّة، تصل حدود الفجائعية الصورية والابتذال الأخلاقي في كثيرٍ من الأحيان، في تركيزهم على الجَسَد، وإبرازهم لصور الجمال الحسّي والاستغراق فيه، فإننا نعتبر ـ من جانبٍ آخر ـ أن الإنسان خُلِقَ ليعبِّر عن ذاته، ولو بشكلٍ مادّي جسدي؛ لأن التعبير ـ بطبيعة الحال ـ جوهرٌ ماهويّ إنسانيّ، به يعرف الإنسان كمشروع ميتافيزيقي ووجودي. ولكنْ على أن يجري ويتحرَّك ـ هذا التعبير الجمالي ـ ضمن أصول المجتمع العامّ ومعاييره، التي لا يملكها فردٌ أو فئةٌ أو جماعةٌ أو مذهبٌ أو اعتقادٌ وحده، حيث تتواجد قوانين ونُظُم أخلاقية يجب الالتزام بها. فالفضاء الاجتماعي ليس ملكاً لأحدٍ، كما قلنا، بل ملكيّته عامّة، وللجميع حقٌّ فيه.

٢ـ الحُسْن

لفظ (الحُسْن) ومشتقّاته من الألفاظ المحورية في القرآن الكريم.

وتفيد معاجم العربية أنه يعبِّر عن كل مبهجٍ مرغوب فيه، عقلاً أو حسّاً أو هوىً، وذلك من ثلاثة وجوه: مستحسن من جهة العقل؛ ومستحسن من جهة الهوى؛ ومستحسن من جهة الحسّ. والحسنة يعبر بها عن كل ما يسرّ من نعمةٍ تنال الإنسان في نفسه وبدنه وأحواله. وجمع الحُسْن: محاسن[٣٦].

ولا يُقال: رجلٌ أحسن، وإنما يُقال: هو الأحسن، على إرادة التفضيل. و(السيئة) ضدّ الحَسَنة. وهو من الألفاظ المشتركة، كالحيوان، الواقع على أنواع مختلفة، كالفرس والإنسان وغيرهما. والمحاسن من الإنسان وغيره: ضدّ المساوئ. و(الإحسان) على وزن (إفعال) مأخوذٌ من (الحُسْن)[٣٧].

وهذه الصفة الجمالية (الحُسْن) ذاتية وجوهرية للشيء الموصوف بالجمال، بمعنى أنها ليست خارجةً عنه أو طارئةً عليه. يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (التين: ٤). والحُسْن هنا (كمال الهيئة والمظهر والروح) صفة كمالية وجمالية للإنسان، وهو جمالٌ مادّي، وليس معنوياً فقط.

وهو ما يَرِدُ في آياتٍ أخرى: ﴿**لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٢)، بما يعطينا فكرةً عن أن الحُسْنَ صفةٌ جمالية فعلية في الشيء ذاته، بغضّ النظر عن أثره في الآخر أو عدم أثره (الانطباع الوجداني كانفعالٍ إيجابي). وهو يختلف عن «الجمال» من حيث إنه حقيقةٌ، بينما الجمال شعورٌ. ولفظ الجمال يعكس تأثير الشيء المرئي في النفس، والحُسْن لفظ يعكس الجمال الذي يوجد حقيقةً في ذلك الشيء، والذي يتَّفق عليه الراؤون بدرجاتٍ متفاوتة. ومنها: إن من أهمّ صفات الحُسْن امتزاجه بكينونة الشيء وملازمته له، وبعبارةٍ موجزة: الجمال كلمة تدلّ على شعورٍ عارضٍ متغيِّر، فيما الحُسْن لفظة تنبئ عن جمالٍ مادّي حقيقيّ دائم. على أن هناك جمالاً عارضاً وظاهرياً كأنْ يكون في اللباس أو في نوع تصفيف الشعر أو ما إليهما مما هو قابلٌ للإزالة أو التغيير أو التحوُّل خلال أَمَدٍ قصير. وللدلالة على هذا الضرب من الجمال العارض استعمل القرآن الكريم لفظ الزِّينة[٣٨].

٣ـ الزِّينة

الزِّينة ـ بكسر الزاي وتشديدها ـ هي اسمٌ جامع لكلّ شيء يتزيَّن به. يقال: زانه زيناً: جمَّله وحسَّنه. وزيَّنه: زانه. والزينة ذات صلةٍ بالحُسْن والجمال، وهو يلائم ما يوصف به الجمال[٣٩].

ويأتي من باب إطلاق اسم المصدر وإرادة المفعول به. والزينة: تحسين الشيء بغيره من لبسةٍ أو حليةٍ أو هيئةٍ. وقيل: الزينة بهجة العين التي لا تخلص إلى باطن المزين. والزين ضدّ الشين. وزان الشيء زينه: حسَّنه وجمَّله وزخرفه. وتزيَّن زينةً أي صار موضع حُسْنٍ وجمالٍ[٤٠].

ورد لفظ الزينة في القرآن الكريم على وجوهٍ عديدة، أبرزها[٤١]:

الأوّل: الحُسْن، ومنه: قوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا**﴾ (البقرة: ٢١٢)، وقوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ**﴾ (آل عمران: ١٤).

والثاني: الحليّ، ومنه: قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَاراً مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا**﴾ (طه: ٨٧).

والثالث: الزهرة، ومنه: قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً**﴾ (يونس: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ (الكهف: ٤٦).

والرابع: الحشم، ومنه: قوله تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ**﴾ (القصص: ٧٩).

والخامس: الملابس، ومنه: قوله تعالى: ﴿**خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾ (الأعراف: ٣١).

وتطلق الزينة على المحاسن التي خلقها الله:

فمنها: الزينة الحقيقية، وهي كل ما لا يشين الإنسان في شيءٍ من أحواله، لا في الدنيا، ولا في الآخرة[٤٢].

ومنها: الزينة النفسية، ويُراد بها الصفات التي أمر بها الإسلام ورغب فيها، وأوّلها صفة الإيمان، فصفة العلم والصدق والحلم والاعتقادات الحَسَنة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمْ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ (الحجرات: ٧).

ومنها: الزينة البدنية، كالقوّة وجمال الخلقة.

ومنها: الزينة الخارجية وما يُدْرَك بالبصر، كالمال والجاه. ويندرج تحت هذا النوع من الزينة جميع أنواع الزينة الظاهرة، من أنعامٍ وأموالٍ وحَرْثٍ، وكلّ ما يتزيَّن به الإنسان من لباسٍ وحليٍّ وغير ذلك[٤٣]، يقول تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا**﴾ (الكهف: ٧).

ومنها: الزينة المكتَسَبة، وهي الخارجة عن الجسم المزيّن بها، يقول تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ❖ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ...**﴾ (الأعراف: ٣١ ـ ٣٢). وهذه الآية الأخيرة فيها إلحاحٌ وطلب لأخذ الزينة والتجمُّل، مع أن المنهج الإسلامي يؤثر الجمال المعنوي، وجمال الحياة الباقية، لكنه ـ كما يتَّضح من الآية ـ يرعى ويراعي أيضاً حاجات الإنسان ومطالبه الغالبة في الدنيا، بل يغريه بقضائها إغراءً ملحّاً في إطار الطيِّب والحلال الذي يزيد الجميل جمالاً. وفي هذا البيان القرآني عَرْضٌ للجمال كعنصرٍ رئيس وأساس في بناء الكَوْن، ودعامة من دعامات الدِّين الحق وشريعته السمحة[٤٤].

والزينة عنصرٌ جمالي غير ممتزجٍ بكينونة الشيء، ولا يدلّ إيراده في الآيات السابقة ـ وحتّى في آياتٍ كريمة أخرى ـ على كثير وعظمة تأثيره في الآخرين. إن ألوان العيون المجتلبة صناعيّاً مثلاً ليست إلاّ زينةً طالما أن استبدالها وتغييرها من الأمور الممكنة[٤٥]، وإن ما يرتديه الإنسان مَحْض زينةٍ طالما أنه سيخلعه ويستبدل به غيره (كاللباس والحليّ مثلاً). ولهذا فإن معظم الآيات المشتملة على هذه اللفظة تُصْرَف إلى هذا المعنى، كقوله سبحانه: ﴿**قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى**﴾ (طه: ٥٩)، و﴿**وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَاراً مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ**﴾ (طه: ٨٧)، و﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ**﴾ (الحديد: ٢٠)، و﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾ (الأعراف: ٣١)، ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ**﴾ (القصص: ٧٩).

٤ـ التسوية

تعني كلمة «المستوي» في كلام العرب: التامّ الذي قد بلغ الغاية في شبابه وتمام

خلقه وعقله. ومن عادتهم (عادة العرب) في الكلام أن لا يُقال في شيءٍ من الأشياء: «استوى بنفسه»، حتّى يضمّ إلى غيره، فيقال: «استوى فلانٌ وفلانٌ»، إلاّ في معنى بلوغ الرجل الغاية، فيُقال: «استوى»، ومن ذلك: وصفهم لليلة الثالثة عشرة بالليلة السواء؛ لأن فيها يستوي القمر ويكتمل[٤٦].

والتسوية لفظٌ في تقدير الجمال الضمني الباطني (الجوّاني) عند الإنسان الذي تمكَّن من الانسجام مع ذاته، وتفجَّر لديه التناسق والتناغم المطلوب بين ظاهره وباطنه، دون تناقضٍ، يعني اكتملَتْ في نفسه وذاته حالة المصالحة التامّة والانسجام الكامل بين ما يؤمن ويعتقد من جهةٍ، وبين ما يسلك ويسير من جهةٍ أخرى، دون تناقضٍ بينهما.

واللفظ جاء بهذا المعنى (التسوية كتعبيرٍ عن الجمالي الانسجامي الكاملي) من قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ**﴾ (الانفطار: ٧).

وبما أن الإنسان لا يقف إلاّ عند الظاهر ـ والله هو الذي يتولّى السرائر ـ فإن كلمة «التسوية» لم تقترن بإدراكه في استعمالات القرآن الكريم، بل وردَتْ مقرونةً بالباري عزَّ وجلَّ دون سواه؛ لأنه هو وحده يرى ظاهر الشيء وباطنه، يقول تعالى: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ (الحجر: ٢٩)، وهو ـ كما هو جلي ـ كامل الخلقة داخلياً وخارجياً، وقوله سبحانه: ﴿**أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً**﴾ (الكهف: ٣٧)، و﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ**﴾ (البقرة: ٢٩)، وغير ذلك من الآيات الكريمات.

من هنا تمثّل «التسوية» أعلى درجات الاكتمال والاعتدال والجمال. وهي اللفظة الوحيدة من بين ألفاظ الجمال في القرآن الكريم الدالّة على ملاحظة الجمال في بُعْدَيْه: الظاهر؛ والباطن.

وبهذا الالتفات إلى المستويين لا يكون القرآن الكريم أرقى نظراً إلى الجمال وتقديراً له قياساً بالفلسفات الوضعية وحَسْب ـ وهذا في حدّ ذاته يفتح آفاقاً واسعةً في العناية بالعنصر الجمالي لدى الأديب الملتزم ـ، بل يكون أيضاً منسجماً مع الإرشاد العامّ الذي يرسمه للإنسان في أن لا يقف عند ظواهر الأشياء، وفي أن يتخطّاها من أجل استكشاف ما هو كامنٌ وراءها، وفي أغوارها[٤٧].

ثالثاً: مقوِّمات الجمال في الإسلام

اهتمّ المسلمون الأوائل ـ من العلماء والفلاسفة ـ بمسألة الجمال، معتبرين إياه موضوعاً أوّلياً وجَوْهريّاً؛ كونه يتعلَّق بالخالق كعلّةٍ كاملة مطلقة الجمال، والمخلوق والحياة والبيئة التي يمارس الفرد فيها وجوده وفعالياته كمعلولاتٍ ناقصة. ورُبَما كان الفارابي من أوائل مفكِّري الإسلام ومتفلسفيه الذين تحدَّثوا بعمقٍ عن معنى قيمة الجمال. وكان يرى فيه حركة الإنسان المسلم وسَعْيه لتحقيق القِيَم الخيِّرة في الأشياء الجميلة، من خلال بنائها وترتيبها، مازجاً بين الفنّ والموسيقى من جهةٍ، والجمال من جهةٍ أخرى، ومعتبراً الفنّ صفةً حسِّية أساسها التجريب، وأن الفنّان يمكنه التقرُّب من العقل الفعّال عن طريق نُسُكه وتنقية نفسه من شوائب المادّة. وذهب الفارابي إلى أن العملية الإبداعية هي نتاجٌ خلاّق، يمكن أن يضفي على جماليّات الطبيعة جمالاً أكبر.

وأما ابن رشد (فيلسوف العقلانية والتأويل العقلاني) فقد ربط الجمال بالفضيلة، وبكلّ ماهو خيرٌ ونافع، وأن الجميل هو الذي يختار من أجل نفسه، وهو ممدوحٌ وخيِّرٌ من جهة أنه خيرٌ. واعتبر أنه إذا كان الجميل هو هذا فالفضيلة جميلةٌ لا محالة؛ لأنها خيرٌ، وهي ممدوحةٌ.

كما اعتبر ابن حَزْم الأندلسي النفس الحَسَنة تولع بكلّ شيءٍ حَسَنٍ؛ حيث ربط بين الشعور القيِّم بالحبّ والجمال، الذي لا يتحقَّق إلاّ بتحقُّق الرؤية العميقة للشيء. يقول في كتابه «طوق الحمامة»: «وأما العلة التي توقع الحبّ أبداً في أكثر الأمر على الصورة الحَسَنة فالظاهر أن النفس حَسَنة، وتولع بكل شيء حَسَن، وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأَتْ بعضها تثبتت فيه، فإنْ ميَّزَتْ وراءها شيئاً من أشكالها اتَّصلَتْ وصحَّتْ المحبّة الحقيقية»[٤٨].

أما المتصوِّفة والعرفاء ـ وعلى رأسهم العارف الأكبر ابن عربي ـ فقد كان للجمال عندهم قيمةٌ كبرى، تستمدّ قوتها وجَدْوتها من أصل الجمال المطلق (الله تعالى)، وطريقها هو الذوبان والانصهار في ذاته المقدّسة، عبر الرياضات الروحية والزهد والتنسُّك والعبادة الخالصة، وتنقية الروح والنفس من جميع الرغبات والشهوات الدنيوية، واعتماد تجربة الكشف الصوفي؛ للبحث في جمال المطلق اللامتناهي، مع

اعتبار أن جمال الكَوْن هو انعكاس للجمال الإلهي. وتنعكس هذه الرؤية في فَهْم ابن عربي، الذي يعتبر الجمال «نعوت الرحمة واللطف والعلم»، وغيرها. ولذلك كانت أوصاف الإحسان والجود والنعمة والنفع والنعمة تعبيراً عن آثار الجمال الإلهيّ وسحره ولمسات تجلّياته[٤٩]. وينطلق ابن عربي في فَهْمه الجمال من فكرة ما يفرضه مذهبه في وحدة الوجود أنها مطلقة لا تتجزّأ، وليس فيها تكثيرٌ إلاّ بالاعتبار والإضافة، ولا يخالطها شيءٌ من القُبْح البتّة[٥٠]. فكان يرى الجمال حقيقةً واحدةً. يقول ابن عربي: «كلّ شيء يستمدّ جماله من الحقّ. فالعالم قد حاز الحُسْن الإلهي وظهر به، وهو مرآة الحقّ، فما رأى العارفون فيه إلاّ صورة الحقّ، وهو سبحانه الجميل»[٥١].

إذن نحن نلاحظ وجود تأويلات وشروحات وقنوات وأفهام عديدة لمعاني الجمال لدى تيارات الإسلام الفكرية والفلسفية والعرفانية، تختلف بحَسَب نوعية التذوُّق الجمالي لأصحابها (وخلفيّتهم المفاهيمية)، لكنها تتَّفق في المبدأ والمنطلق، وهو أن الجمال قيمةٌ إلهية، لها تجلّياتٌ وأبعادٌ حياتية واقعية في الوَعْي والسلوك العملي، وأن كلّ ما في عالم الموجودات من جمالٍ ورَوْعةٍ وتناسقٍ وإبداعٍ لهو دليلٌ على قدرة الله وعظمته. وهذه الجماليات المنبعثة من جماله المطلق نقرأها بوضوحٍ في كتاب الله، واصفاً بها نفسه، بأنه بديع السموات والأرض، وأنه المصوِّر والخالق والرازق والمبدع، الذي أضفى على كلّ شيءٍ في هذا الوجود مسحة الجمال والإتقان.

والتربية الجمالية الإسلامية (الممهّدة والداعمة للذوق الجمالي) لها مقوّمات وأُسُس وأصول ومعايير، تنبع أساساً من صلب الرؤية المفاهيمية والفلسفية لهذا الدين في رؤيته الموضوعية لمعنى الوجود الإنساني، وغايته في هذه الحياة، وضرورة إقامتها على القِيَم الإنسانية العليا (قِيَم الحقّ والخير والجمال)، فهي الهَدَف الأسمى في هذا الوجود، وهي الغاية النبيلة التي يسعى الإنسان لبلوغها، وتحقيق مصداقيتها، وبناء الحياة على أساسها.

إن الهدف من التربية الجمالية يكمن أيضاً في تربية المسلم على سموّ الذوق المتجسِّد في أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية، كما يتجسَّد في الأشياء والموضوعات الحسّية. كما تؤدّي إلى تفتح الأفق النفسي والعقلي والوجداني لدى الإنسان، وتشدّه إلى مبدع الخلائق والجمال في هذا الوجود، وهو الله سبحانه.

فالجمال والتربية الجمالية طريقٌ إلى معرفة الله، ودليلٌ على عظمته والارتباط العقلي والوجداني به. فالكَوْن بكلّ ما فيه من تناسق وروعة وجمال يشكّل لوحةً فنية أخّاذة، ومصدراً للإلهام الفنّي والجمالي وتربية الحسّ والذوق والمشاعر وتهذيبها[٥٢].

طبعاً نشير هنا إلى أن إحياء القرآن الكريم وتربيته وتزكيته للإحساس بالجمال عند الإنسان يعتمد على التصوُّر الخيالي والتصوُّر الفكري، وكلٍّ من الوَعْي والشعور في الارتفاع بالإنسان عن جمود الألفة والاعتياد، الذي يحجر الفكر، ويخدِّر الإحساس، ليصبح من ثمّ في موقفٍ وجودي منزَّه عن شواغل المعيشة. ولئن كانت المشاهد تربطه بواقعه الاجتماعي والحياتي الخاصّ، أو بواقعه الطبيعي الوجودي العام، إلا أنه يصبح ـ في تساميه الوجودي ـ في موقف الإدراك المباشر للجمال. وتلك هي التجربة الجمالية المباشرة، التي لا يصبح الإنسان فيها مجرّد مستمتعٍ بلذّة الجمال المصوّر بياناً، ولكن إحساسه بالجمال يرتفع الى مرتبة الفكر الإيجابيّ الملتزم أخلاقياً، بأن يغيِّر ما بنفسه؛ حتّى تستقيم ويستقيم شأن مجتمعه[٥٣].

وبالاستناد إلى ما تقدَّم، يمكن وضع أُسُسٍ محدَّدةٍ لمعنى الجمال والتربية الجمالية الإسلامية؛ لتكون بمثابة معايير «الجمالية» بالمعنى الإسلامي، والمفضية إلى بناء مفهومٍ معياريّ كلّي وشامل للذوق الجمالي الإسلامي.

وهذه المعايير والأسس هي[٥٤]:

١ـ الحِكْمة والتوزان

بما أن الجمال في التصوُّر الإسلامي ذو منشأ وأصلٍ عقدي مرتبطٍ بالذات الإلهية العظيمة المتَّصفة بمطلق الجمال فإن له (أي للجمال) غايةً حكيمة ووظيفة حيوية يؤدِّيها بذلك الاعتبار؛ ذلك أنه ما من جمالٍ في هذا الكون إلاّ وهو رسالةٌ ناطقة بمعنىً معين، هو حكمة وجوده ومغزى جماليته. فليس جميلاً لذاته فحَسْب، بل هو جميلٌ لغيره أيضاً، وإلاّ انتفى معناه. فالجمال حركةٌ لها أكثر من بُعْدٍ في هذا المقام.

وعند التأمُّل والتدبُّر في كلّ مواقع الجمال وتجلِّياته في الحياة والطبيعة (وهي الدعوة الدائمة التي ما برح القرآن الكريم يذكِّر بها، ويحرِّض العقل الإنساني على نهجها والالتزام بمقتضياتها التأمُّلية والإدراكية)[٥٥] تجد أنها تؤدّي وظائف أخرى،

هي سرّ جماليتها؛ وذلك لإنتاج الشعور بالجمالية، مما يفضي ويؤدّي إلى أروع التعابير اللغوية أو الرمزية، على جميع المستويات البشرية والحيوانية والطبيعية عموماً، كلّ على درجة طبقته الفطرية من الوَعْي بالحياة والوجود الخلقي(٥٦).

وكلُّ ما نراه من مظاهر الطبيعة وروعتها في الجبال والبحار والنجوم و... ما هي ـ رغم التصريح القرآني بجماليتها في مقاصد الخلق ـ إلاّ مشاهد ومخلوقات تؤدّي وظائف في سياق التدبير الإلهي للكون، خَلْقاً وتقديراً ورعايةً، ولا تخرج عن هذا القانون الكلّي، من حكمة الوجود ووظيفة الخلق.

٢ـ المتعة النفسيّة والإمتاع الوجدانيّ

وتتجلّى هذه المتعة في جانبين: حسّي جسماني؛ ومعنوي نفسي ذوقي (عاطفي ووجداني).

ومعنى ذلك أن الله تعالى خلق في الإنسان مجموعةً من الحاجات، كحاجته إلى الطعام والشراب واللباس، فكانت منها حاجة التمتُّع والاستمتاع بالجمال من حيث هو جمالٌ. ومن هنا كان سَعْيُه الدائم للبحث عنه والانجذاب إليه.

وهذا صريحٌ في كثير من الآيات والأحاديث النبوية. ومن ذلك أن تلك الحقائق الكونية نفسها، التي ذُكِرَتْ في سياق هدفها الوجودي، وحكمتها الخلقية، هي عينها ذُكِرَت لها أهدافٌ إمتاعية في سياقاتٍ أخرى. قال تعالى، مصرِّحاً بفوائد الأنعام والبهائم الإمتاعية (الجمالية)، إلى جانب منافعها التسخيرية: ﴿**وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ❖ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ❖ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ ❖ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٥ ـ ٨). فقوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾، ثمّ قوله بعد: ﴿**لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً**﴾، دالٌّ بوضوحٍ ـ بما في السياق اللغوي من حروف التخصيص والتعليل ـ على قصد إشباع الحاجة الجمالية للإنسان، إلى جانب حاجته البيولوجية إلى الطعام والشراب، وسائر حاجاته المعيشية من الخدمات. وعلى هذا يجرى ما ذُكر في القرآن من مشاهد الجمال والتزيين(٥٧).

٣ـ العبادة

تأتي العبادة لتكون مقوِّماً من مقوِّمات البُعْد والتذوق الجمالي في الإسلام، بل لتكون أحد أهمّ عناوين الجمال في الإسلام، وشعار المحبّة الأساس. وإذا أحب الله الإنسان خاطبه بلفظ: «عبدي» أو «عبادي»، فنسبه إليه تعالى نسبة خصوص وإضافة. والعبادة «رغبةٌ» قبل أن تكون «رهبةً»؛ فالله تعالى يقول: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)؛ أما «الخوف» المذكور مع «الرجاء» في سياق التعبُّد فله مدلولٌ آخر. ومن هنا كان وصف الإنسان بأنه «عبدٌ» من أحبّ الأسماء والصفات الإيمانيّة إلى الله، ومن أحسنها في تسمية الإنسان[٥٨].

والعبادة في الإسلام سلوكٌ جمالي مَحْض؛ وذلك بما تبعثه في النفس من أُنْسٍ وشعورٍ بالاستمتاع. فالسَّيْر إلى الله عبر الترتيل والذكر والتدبُّر والتفكُّر والصلاة والصيام وسائر أنواع العبادات إنما هو سَيْرٌ إليه تعالى في ضوء جمال أسمائه الحسنى، بما هو رحمنٌ رحيمٌ ملكٌ قدّوسٌ سلامٌ...إلخ. وليس عَبَثاً أن رسول اللهﷺ كان يصف الصلاة بما يجده فيها من معاني الراحة الروحية، ويقول لبلال رضي الله عنه: «يا بلال، أَقِمْ الصلاة، أَرِحْنا بها»[٥٩].

إذن، العبادة هي غاية التذوُّق الجمالي في الإسلام، حيث جعلها الله تعالى سلوكاً وجدانياً جميلاً، يمارسه الإنسان في حركته الروحية السائرة نحو الخالق، الله ذي الجلال والجمال، يقول تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذ جعل القرآن من الإحساس بالجمال مدخلاً إلى تقييم الفكر والاخلاق، فإنه قد تهادى بالإنسان ـ في تربيته الجمالية ـ ليكون الإحساس بالجمال برهاناً عقليّاً ووجدانيّاً على وجود الله سبحانه، وبرهاناً عقليّاً ووجدانيّاً على أنه لا استقامة للوجود الحضاري وللمجتمع الإنساني إلاّ في الإيمان بالله والعمل بمقتضيات هذا الإيمان[٦٠]. من هنا أطَّر الإسلام الجمالية بمفهوم العبادة؛ حتّى يصحّ الاتجاه في مسيرة الإبداع، ويستبصر الفنان بتواضعه التعبُّدي مصدر الجمال الحقّ؛ فيكون إبداعه على ذلك الوزان، وتتجرّد مواجيده لتلك الغاية. وتلك هي جماليّة التوحيد؛ عسى أن يستقيم سير البشرية نحو نبع النور العظيم، النور الذي هو ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (النور: ٣٥).

التذوُّق الجماليّ، والحرص على معانيه كهويّةٍ معياريّة

الجمالُ مفردةٌ قِيَمية تتَّصل بالروح والجسد. والإسلام ـ كرسالةٍ إنسانية جاءت لبناء جوهر الوجود الإنساني على قِيَم الخير والرحمة والمحبة والجمال ـ دعا لتمثُّل مواضع الجمال في الحياة والوجود كلّه. وهذا التمثُّل يعني في البُعْد الإسلاميّ السَّيْر في طريق تعلُّم معاني الجمال الوافرة المودعة، والعمل على الشعور به وتلمّسه وتذوّقه، بل والالتزام بمقتضياته.

وهذه الجمالية نزعةٌ إنسانية متجذِّرة في كلّ شعوب العالم، وليست مقصورةً فقط على دينٍ من هنا وهناك، أو شعبٍ من هنا وهناك. لكنْ يختلف حضورها وشكلها من شعبٍ لآخر، بحَسَب تكوينه الثقافي، ولذلك لا يستطيع الإنسان توحيد المعايير التي تحدِّد معنى الجمال بالمطلق. فليست هناك قاعدةٌ أو مسطرةٌ نفرِّق بها بين جميلٍ وجميلٍ، بل التفرقة معيارها التجربة والفطنة والدراية. ومكانة الجمال ليست كامنةً فقط في التعبير الفنّي السائد اليوم، بل مكانة الجمال تنكشف في مضامين الحياة، وخاصّة الدين والسياسة. والثقافة الإسلامية ثقافةٌ جمالية. ومكانة الجمال يمكن التعرُّف عليه في كثير من المواطن الإبداعية[٦١]. والحديث عن الجمال في الفكر الإسلاميّ لا ينجرّ عنه القول بالضرورة بوجود علم جمالٍ إسلامي، بل نحن في هذا الموقف نتَّفق مع المفكِّر سعيد توفيق[٦٢]، عندما يعلن تهافت مفهوم «علم الجمال الإسلاميّ»، فهناك فقط حضورٌ للنزعة الجمالية في الفكر الإسلامي. فالمسلمون لم يصنِّفوا الجمال كعلمٍ مستقلّ بذاته، بل صنَّفوه كقسمٍ من أقسام الصناعات النظرية والعملية[٦٣].

والدارس لتاريخ الفكر الإسلاميّ يجد أن اهتمام المسلمين النوعيّ بمفردة الجمال تنوَّعت وتعدَّدت بالمعاني والدلالات، كما قلنا، وكانت عنايةٌ بقِيَم هذا الجمال ومظاهره، حتّى المادية منها، رغم كونه بحثاً مهمّاً من بحوث علم الأخلاق؛ حيث إن الأخلاق ـ في موضوعها العلمي ـ تعنى بقِيَم الإنسان، التي من المفترض مبدئيّاً أن ينشأ هذا الإنسان عليها، ويتربّى في ظلّها؛ ليكون موجوداً فاعلاً وخلاّقاً وإيجابياً وحاضراً ومزدهراً في حياته الفردية الذاتية والجماعية الموضوعية..

وهذه القِيَم هي ـ في المجال الديني الإسلامي ـ قِيَم التقوى والعدالة ومجمل

الفضائل الأخلاقية، ومبادئ الحقّ والكرامة الإنسانية والعلم والمعرفة و.... ويأتي حبّ الإنسان للجمال ولتذوُّقه (معنوياً ومادياً) ليكون قيمةً مضافةً لكلّ تلك القِيَم التي يُراد تنشئة الإنسان عليها، فكلّ واحدة منها لا يمكن أن تتحقَّق من دون رؤيةٍ جمالية وتذوُّقٍ جمالي ووَعْيٍ جمالي بها ولها. ولا يمكن أن تكون مؤثِّرةً في نفسه من دون أن تلفّها قوالب الحُسْن والجمال. والأمر لا يقتصر ـ بطبيعة الحال ـ على جماليات القِيَم، بل يسري أيضاً في كلّ النعم المحيطة بالإنسان، في مختلف مواقع الحياة وتضاريسها وآفاق السموات وزينتها، وما لا عدَّ له، من قبيل: آيات الجمال المقروءة والمنظورة.

وتكمن أهمِّية فكرة الجمال والتذوُّق الجمالي في الإسلام، والتي يمكن أن نستقيها مباشرةً من خلال آيات القرآن الكريم، في أن الجمال ليس مجرّد حالة تَرَفٍ فكري أو نفسي أو سلوى روحية أو مجرّد تأثُّر نفسي (عياني) بمختلف مواقع الجمال ومظاهره الهائلة في وجود الإنسان، بل هو قيمةٌ أصيلةٌ جوهرية، مطلوبٌ الاشتغال عليها عملياً في حياة الإنسان المسلم؛ ليسير دوماً في حالة تكاملٍ روحيّ ومادّي في سياق أمانة خلافته على الأرض. وهذا لا يمكن أن يتحقَّق من دون مبادئ تربوية وعلم تربوي، يتعلّم من خلاله الفرد، منذ مراحل نموّه الأولى، وبطرقٍ علمية ممنهجة ومدروسة وهادفة، معنى الوَعْي الجمالي والذوق الجمالي والحسّ الجمالي، بحيث تؤدي إلى غرس بذور هذه القيمة الذوقية المعنوية في نفوس الناس منذ طفولتهم، وصَقْل البُعْد الجمالي في وَعْيهم وتدريبهم حسّياً ونفسيّاً عليه. فالجماليات مهارات خاصّة، تأتي مهارة التأمُّل والتذوُّق الجمالي في مقدّمتها، وعلى رأسها. ولكنّ المهارات لا تأتي وحدها، من دون تفكيرٍ عقليّ واشتغالٍ عمليّ. وهنا نسأل: كيف يرتبط الجمال بالعقل؟ وهل تصحّ التربية الجمالية دون تربيةٍ عقلية؟

في الواقع إن الجمال كقيمةٍ معنوية وعملية ترتبط ـ رغم حمولتها الشعرية والوجدانية ـ بالعقل ومعاييره وأحكامه. وهو كقيمةٍ متعالٍ عن المنفعة والغرضية، بل هو حكمٌ عقلي يستند على الشيء في ذاته وجوهره وبِنْيته الأولى. ودعوتنا «للجمالية الإسلامية» هي بالضرورة دعوةٌ للعقلانية؛ إذ لا يمكن للوَعْي الجمالي أن يتحقَّق من دون وَعْي عقلي. وبالتالي المحافظة على القِيَم الجمالية تفرض المحافظة على العقل.

فالمجتمع الذي لا يحفظ العقل من آفاته سيقتل كلّ القِيَم الجمالية لديه. ويكفي مثالاً على ذلك أن المخدرات تعتبر من أهمّ العوامل المذهبة للعقل، وبالتالي المذهبة للشعور بالجمال، والحادّة من إنتاج الجميل. والجمال تحرِّكه جملةٌ من العوامل، وعلى رأسها العامل الديني، فالدِّين ـ من حيث كونه اعتقاداً وإيماناً وسلوكاً إيمانياً ـ يغذّي الذات بدفعةٍ حيوية، تجعلها تفتق مواهبها، سواء من أجل إضفاء قِيَم إيمانية على الشيء أو من خلال تقديم المعتقد كما ينبغي أن يكون. فبناء المساجد يتمّ دَوْماً ضمن الهاجس الجمالي والفنّي، لذا يتنافس المؤمنون في فنّ العمارة والزخرفة[٦٤].

والبناء العقلي للجمالية الإسلامية يعني ـ وقبل أيّ شيءٍ آخر ـ الاهتمام بالتربية الجمالية باعتبارها قيمة إسلامية تؤدّي إلى تنمية التذوّق، وتدريب الأجيال والنَّشْء على النَّقْد الذاتي. والإنسان الذي لا يتربّى على الخير والمحبة، ولا يألف الجمال، ولا يشتاق إلى الصفاء والإبداع، سيتحوَّل تدريجياً إلى كائنٍ جافّ الطباع، مؤذٍ لذاته ولغيره، بل يتحوَّل عن آدميته وإنسانيته. فهو ـ وإنْ كان يشترك مع الناس في الشكل والصورة ـ، لكنّ جوهره فارغٌ من الإنسانية والخير والجمال. ومَثَل الإنسان الذي يتربّى ذوقه وإحساسه على الخير والمحبة والجمال كمَثَل المصباح المشتعل الذي يتوهَّج بالنور، فإذا افتقد الإحساس بالجمال تحوَّل إلى صورة إنسانٍ وحَسْب، أو صورة مصباحٍ منطفئٍ فارغ من النور والإشعاع. من هنا تكون تنمية الحسّ الجمالي وترقيته عند الأفراد تنميةً ورقيّاً للمجتمع[٦٥]. ونحن لانستطيع أن نحرِّك فرداً من الأفراد إلى معنى من المعاني، أو عملٍ ينتفع به، ما لم نحرِّك فيه إنسانيته، ونثير كوامنه الشعورية. وهذه المعاني القِيَمية الوافرة بالخير والإيجابية السلوكية لا تحقِّقها للفرد سوى «الجمالية الإسلامية»، القائمة على التأمُّل والتفكُّر والهدفية والغائية، باعتبارها متَّجهة دَوْماً صوب المعنى الذي يتجلّى في صور متعدِّدة ومتنوعة.

ونحن عندما نصف قيمة الجمال في مجالنا الحضاري واجتماعنا العربي والإسلاميّ بأنها «إسلامية» فهذا يعني أنها تستقي بِنْيتها الفكرية، وبيئتها وسياقها الذاتي والموضوعي، من الرؤية المفاهيمية الإسلامية، أي من فلسفة الخلق والوجود ككلٍّ، والقائمة عموماً على قِيَم الحقّ والتوحيد والعدل ومقتضياتها العملية، والمنطلقة ـ في ما يخصّ الذوق الجمالي ـ من معايير (ومعالم) الجمال المطلق لله تعالى،

والهادفة ـ على مستوى الواقع الموضوعي ـ إلى تحقيق خمس قواعد رئيسة، هي: حفظ «النفس، والعقل، والعرض، والدين، والمال»[٦٦]. وإذا ربَطْنا تلك القواعد بالجمال والجمالية فإننا نصل إلى ربط الجمال بكلّ القواعد؛ لأن الجمال هو تمثُّل الخالق في المخلوق، تمثُّلَ ذوقٍ لا محاكاة. فالجمال في النفس حين تكون الحياة من أقدس واجبات الإنسان، فالإضرار بالنفس نَفْيٌ للجميل[٦٧].

وهنا قد يستشكل بعضٌ علينا بأنه لا معنى للقول بإسلامية الجمال، فلا خصوصية له (أي للجمال)، بل ليس له سوى بُعْدٍ إنسانيّ عام! ويسألون: أليس «الجمال» معطىً كونياً يشترك فيه بنو البشر، بغضّ النظر عن أديانهم وألوانهم وتكويناتهم وانتماءاتهم وخلفياتهم؟! فلِمَ الحاجة إلى حَصْر العلم به في نطاق عقيدةٍ أو توجُّهٍ أو حضارةٍ بعينها، إسلاميةً كانت أم غير إسلاميّة؟!

وفي الإجابة نؤكّد أنه لا يمكن الفصل بين الإنتاج وخلفيّته، بين الفنّ وبيئته الثقافية التي أنتجَتْه، وطبيعة الخلفية الاعتقادية لصاحبه. فوراء كلّ لحنٍ، وكلّ آهةٍ، وكلّ صورةٍ شعرية أو زيتية أو نثرية، تكمن خلفيّةٌ اعتقاديةٌ ما، نظرةٌ للحياة وللهدف منها، وللإنسان ودَوْره، وللكَوْن والقوى التي تتحكَّم فيه. ومهما يبذل الشعراء والفنّانون من جهدٍ لإقامة حدٍّ فاصل بين إنتاجهم ومعتقداتهم وأفكارهم فإنهم ـ لا محالة ـ خائبون. وحتّى مَنْ لم يعترف منهم بذلك، زاعماً أن إنتاجه صورة صادقة للطبيعة، ووصف موضوعي لما شاهد، دون توصيف فكري أيديولوجي، فهو مخدوعٌ. والناقد البصير لا تخفى عليه شخصيّة الفنّان أو الكاتب متجسِّدةً بكلّ ملامحها في آثارهما؛ إذ إن الإنتاج الأصيل هو صورةٌ صادقة لشخصية صاحبه، ومحالٌ أن تنجح في إقامة حاجزٍ بين شخصية الإنسان من جهةٍ وبين أفكاره ومعتقداته واتجاهاته من جهةٍ أخرى؛ لأن الشخصية في جزئها الفعّال ليست أكثر من ذلك[٦٨].

ولا شَكَّ أن الإسلام يقدِّم معايير عقلية واضحة، ومقوِّمات رصينة للجمال والذوق الجمالي، لا يجب حجب نظر الأجيال عنها؛ لأنها تتَّصل ـ في العمق ـ بمسوؤليّاتهم الرسالية والتزاماتهم الإسلامية، في تقوية الانتماء لهذه الهوية الحضارية المفترض أنها هويّةٌ تكاملية الأبعاد روحية مادية. فالانتماء لهذا التاريخ ولتلك الهوية والثقافة الإسلامية القارّة فيه هو أمرٌ عظيم، ويفترض أن يعبِّر عن حالة وَعْي جمالي

بمضامينها بلا أدنى شَكٍّ. وأيضاً الانتماء لمحدّدات الهوية، وعلى رأسها الانتماء للرسول والرسالة ـ ولَمَنْ يمثّلها قدوةً وأسوةً حَسَنة في حركة التاريخ ـ هو فَخْرٌ عظيم، فضلاً عن كونه أمراً إلزامياً واجب الطاعة، ولكنّه يجب أن لا يكون انتماءَ التقليد والعادة والتَّبَعية للأشخاص في مركزيّتهم الذاتية، بل أن يكون انتماءً جمالياً «للقيمة ـ المبدأ»، التي كانوا يمثّلونها، ويلتزمون بها في وجودهم وحياتهم. هذا هو انتماء العقل الذي يبقى. فهُمْ رحلوا كأشخاص، مثل غيرهم من رجالات التاريخ الكبار، ولكنْ بقي عملهم وأثرهم ونتاجهم، بقيَتْ القيمة الجمالية والمثال (الحَسَن) والمبادئ الجمالية السامية الكبرى، التي آمنوا بها والتزموها وتمثَّلوا بها، وعبَّروا عنها في سلوكياتهم وعلاقاتهم، وهي قِيَمُ الإسلام كرسالةٍ جماليّةٍ إنسانية، إسلام الفكر المنفتح المتسامح غير المتعصِّب لفئةٍ أو رمزٍ أو شخصٍ أو تيّارٍ أو جهةٍ، إسلام العيش زماناً ومكاناً (عقلاً ووَعْياً جمالياً) في العصر، دون انقطاعٍ، ودون استغراقٍ، لا أن يكون إنساننا حاضر الجسد، مغيَّب العقل، ومهمَّش الحضور، حتّى على مستوى البُعْد الجمالي، الذي هو من الأبعاد المهمّة في حياته الفردية والجماعية؛ حيث إن الجمال عنده يجب أن يكون إدراكاً وشعوراً وغايةً، وكلما كان أكثر إدراكاً ووَعْياً بالموضوع كغايةٍ كلما كان أكثر تمثُّلاً للجمال ووَعْياً بالجميل. وهذه القناعة الذاتية لن تتولَّد أو تنبثق مجدّداً، وبصورةٍ عملية عنده، إلاّ بنَقْد الفكر المؤسِّس، وتجديد المعرفة والهوية، واكتمال منظومة الحقوق عنده؛ ليكون إنسانُنا قادراً على ممارسة معيشته ـ إنتاجاً وعملاً وحضوراً جماليّاً مميّزاً ـ في زمانه من خلال تجديد الفكر الزمنيّ التاريخيّ نفسه.

الهوامش

(١) مسلم بن الحجاج النيسابوري(٢٦١هـ)، صحيح مسلم ١: ٩٣، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، الحديث ٩١، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت؛ مسند الإمام أحمد عن أبي ريحان ٤: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) جاء في الحديث عن النبيّ الكريمﷺ: «خلقَ اللّهُ آدمَ على صورته». (راجع: صحيح مسلم، ج٤، الباب ٣٢، باب النهي عن ضرب الوجه، الحديث ٢٦١٢).

(٣) عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في القرآن الكريم، مجلّة قضايا فكرية، العدد ٥٢: ٣١٠، تاريخ النشر: ١٧ / ٦ / ٢٠١٦م.

(٤) هذا ما أشارت إليه آيات قرآنية كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: ٣٠)، وتتوضَّح في الآية معاني (ودلالات) عميقة لخلافة الله من قِبَل الإنسان، وطبيعة مقامه ورسالته في آنٍ واحد. فالإنسان هو خليفة الله سبحانه (هناك مستَخْلِف هو الله؛ ومستَخْلَف هو الإنسان؛ وعلاقة استخلافٍ بينهما؛ ومستَخْلَف عليه وهي الأرض)، بما يعني أنه فرضت عليه (على هذا الخليفة) أعباء الخلافة وتكاليفها وعناصرها الكثيرة، التي يجب أن يعتقد بها ويتبناها، ويقوم بمتطلّباتها والتزاماتها، ويمارسها في سياق حركته الوجودية في علاقاته الذاتية والموضوعية، على هذه الأرض. فهنا المسؤولية وجودية وشمولية في آنٍ واحد، ولا بُدَّ من تأسيس (وتدريب) نفسه (روحاً ومادّة) عليها.

(٥) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح: ٢٢٥، مكتبة لبنان، لبنان ـ بيروت، ١٩٨٦م.

(٦) إبراهيم مصطفى وآخرون، قاموسُ المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية): ٢٢٥، مكتبة الشروق الدولية، مصر ـ القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م.

(٧) الرازي، مختار الصحاح: ٣٥٥.

(٨) ابن منظور، لسان العرب ١١: ١٢٦، دار صادر، لبنان ـ بيروت؛ أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة ١: ٤٨١، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، لبنان ـ بيروت، ١٩٧٩م.

(٩) ابن منظور، لسان العرب ١١: ١٢٦؛ أبو الحسن علي ابن سيدة المرسي، المحكم والمحيط الأعظم ٧: ٤٥٠، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

(١٠) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ١٤: ٢٣٦، دار الفكر، لبنان ـ بيروت، ١٩٩٣م.

(١١) ابن سيدة المرسي، المحكم والمحيط الأعظم ٩: ٩٢.

(١٢) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٢٠١ ـ ٣٥١.

(١٣) عبد الجواد محمد المحص، الجمال في القرآن الكريم (مفهومه ومجالاته): ١٣ ـ ١٤، طبعة خاصّة لعام ٢٠٠٥م.

(١٤) محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف التوقيف على مهمات التعاريف ١: ٢٥١، دار الفكر المعاصر، لبنان ـ بيروت، ١٩٧٩م.

(١٥) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات: ١٠٥، دار الكتاب العربي، لبنان ـ بيروت، ١٩٨٤م.

(١٦) محمد عبد الغفور، الجمال في ضوء السّنة النبوي (دراسةٌ موضوعية): ٣، (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية بغزّة، عام ٢٠٠٩م.

(١٧) صالح أحمد الشامي، الجمال في منهج الإسلام وتشريعه: ٢٢، دار كنوز إشبيليا، السعودية، ٢٠٠٧م.

(١٨) عبد الرحمن مفكير، الذوق الجمالي في الإسلام، الرابط:
https://www.alislah.ma/%D9%81%D8%B6%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D8%AA/2014 - 02 - 23 - 10 - 35 - 51

(١٩) قراءة في كتاب «الجمال في القرآن الكريم»، صحيفة البيان الإماراتية، تاريخ: ٣٠ / ٩ / ٢٠٠٦م. الرابط:
https://www.albayan.ae/sports/2006 - 09 - 30 - 1.873781

(٢٠) عمر أحمد الهمشري، مدخل إلى التربية: ١٨، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠١م.

(٢١) الموسوعة العربية، المجلد ٦: ٢٦١. الرابط:
https://www.arab - ency.com/ar

(٢٢) د. عبد القادر علي أحمد الحاج، دور التربية الجمالية في نمو القوى الوجدانية لدى الإنسان، مجلة جامعة شندي، العدد ٨: ١٥، كانون الثاني ٢٠١٠م.

(٢٣) أحمد البرقاوي، دفاعاً عن الذائقة الجمالية، صحيفة العرب، العدد ١٠٤٦٣: ١٤، التاريخ: ٢٢ / ١١ / ٢٠١٦م.

(٢٤) الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم، مجلة الوارث، تاريخ: ١١ / ٨ / ٢٠١٥م، الرابط:
http://imamhussain - lib.com/arb/1089

(٢٥) هشام محمد سعيد قربان، مقدمة في التذوق الإسلامي الجمالي، صحيفة الشرق، العدد ٣٠١: ١٢، تاريخ النشر: ٣٠ / ٩ / ٢٠١٢م.

(٢٦) د. عبد القادر علي أحمد الحاج، دور التربية الجمالية في نمو القوى الوجدانية لدى الإنسان مجلة جامعة شندي، العدد ٨: ٢٠، كانون الثاني ٢٠١٠م.

(٢٧) صحيح مسلم.

(٢٨) الشيخ إبراهيم بن محمد الحقيل، جمال الله تعالى. الرابط:
http://www.alukah.net/sharia/0/99480/

(٢٩) عباس توفيق، ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة، العدد ١٣٦: ٩٩، حزيران ٢٠٠٤م.

(٣٠) وهو أحد قادة قريش، وأبرز سادتها، وأغناهم مالاً وتجارةً، إبّان العصر الجاهلي، ووالد الصحابيين خالد بن الوليد، والوليد بن الوليد بن المغيرة. أدرك الوليد بن المغيرة بعثة الرسول الكريمﷺ، لكنه لم يُسْلِم، بل قال مستنكراً عدم نزول الدعوة عليه هو، وهو كبير قريش: «أينـزل على محمد وأترك، وأنا كبير قريش وسيّدها، ويترك أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيد ثقيف، فنحن عظيما القريتين». فأنزل الله فيه قوله: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ**﴾ (الزخرف: ٣١). (راجع: الموسوعة العربية، فئة أعلام ومشاهير، المجلد ٢٢: ٣٧٠).

(٣١) أبو عبد الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٠٤، دار المعرفة، لبنان ـ بيروت، ١٩٧٠م؛

محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ١٥٠؛ ٢: ٢٢٤، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٦م.

(٣٢) جميل علي السورجي، مفهوم الجمال في الفكر الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٢٠: ٢٠ ـ ٢١، آب ٢٠١٢م.

(٣٣) عمر عبيد حسنة، علم الجمال ومفاهيمه القرآنية، المكتبة الإسلامية. الرابط:
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=1&ChapterId=3&BookId=2029&CatId=201&startno=0

(٣٤) عباس توفيق، ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة، العدد ١٣٦: ١٠٠، حزيران ٢٠٠٤م.

(٣٥) جميل علي السورجي، مفهوم الجمال في الفكر الإسلامي، مجلة الشّريعة والدراسات الإسلاميّة، العدد ٢٠: ٤، آب ٢٠١٢م.

(٣٦) الحسين بن محمد أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن ١: ١١٨، دار القلم ـ بيروت، والدار الشامية ـ دمشق، ١٩٩١م.

(٣٧) ألفاظ قرآنية، موقع مقالات. الرابط:
http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=174515

(٣٨) عباس توفيق، ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة، العدد ١٣٦: ١٠٠، حزيران ٢٠٠٤م.

(٣٩) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ١٥٥٤، مؤسسة الرسالة، لبنان ـ بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م.

(٤٠) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر: ٣٣٩، مؤسسة الرسالة، لبنان ـ بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

(٤٢) الراغب الأصفهاني، المفردات: ٢١٨.

(٤٣) د. زيد الرماني، مفهوم الزينة في الإسلام. الرابط:
http://www.alukah.net/web/rommany/0/19227/#_ftnref22

(٤٤) صفاء الدين محمد، قيمة الجمال في القرآن الكريم. الرابط:
http://www.lahaonline.com/articles/view/2211.htm

(٤٥) عباس توفيق، ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة، العدد ١٣٦: ١٠٠، حزيران ٢٠٠٤م.

(٤٦) علم الجمال: رؤية في التأسيس القرآني. الرابط:
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=1&ChapterId=3&BookId=2029&CatId=201&startno=0

(٤٧) عباس توفيق، ألفاظ الجمال في القرآن الكريم، مجلة السنة، العدد ١٣٦: ١٠٠، حزيران ٢٠٠٤م.

(٤٨) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألّاف: ١١٥، مطبعة حجازي، ١٩٥٠م.

(٤٩) وفاء الحكيري، فلسفة الجمال في الإسلام، مجلة ميم، تاريخ النشر: ٣ / ٢ / ٢٠١٨م.

(٥٠) قدور رحماني، حقيقة الجمال عند ابن عربي: ٣٣٥. الرابط:
http://revue.ummto.dz/index.php/khitab/article/viewFile/733/571

(٥١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكّية ٦: ٢٢٣، ضبطه وجمع فهارسه: أحمد شمس الدين،

دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

(٥٢) محمد أحمد، فلسفة الجمال من الوجهة الإسلامية، المجلة العربية، العدد ٢: ٦٥، السعودية ـ الرياض، ١٩٧٩م.

(٥٣) الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم، مجلة الوارث، تاريخ النشر: ١١ / ٨ / ٢٠١٥م. الرابط:

http://imamhussain - lib.com/arb/1089

(٥٤) فريد الأنصاري، مفهوم الجمالية في الإسلام، مجلة حرّاء، العدد ٢: ٩٢، تاريخ النشر: ١٧ / ٣ / ٢٠١٧م.

(٥٥) كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۞ وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾ (النحل: ١٥ ـ ١٦)، وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾ (يونس: ٥)، وغيرها من الآيات التي تتحدّث عن الحقائق الجمالية الهادفة لإشعال الإحساس الجمالي كوسيلة وجودية لاستمرار الإنسان وتمكينه وجودياً؛ لتحقيق الحكمة والتوازن.

(٥٦) فريد الأنصاري، مفهوم الجمالية في الإسلام، مجلة حرّاء، العدد ٢: ٩٢، تاريخ النشر: ١٧ / ٣ / ٢٠١٧م.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) فريد الأنصاري، العباد عنوان الجمال وشعار المحبة في الإسلام، موقع ملتقى أهل الحديث. الرابط:

http://www.alislah.ma

(٥٩) سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود ٧: ٤٥٠، كتاب الأدب، دار الرسالة العالمية، سوريا ـ دمشق، ط١، ٢٠٠٩م.

(٦٠) فريد الأنصاري، مفهوم الجمالية في الإسلام، مجلة حرّاء، العدد ٢: ٩٢، تاريخ النشر: ١٧ / ٣ / ٢٠١٧م.

(٦١) عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في القرآن الكريم، مجلة قضايا معاصرة، العدد ٥٢: ٣١٠، تاريخ النشر: ١٧ / ٦ / ٢٠١٦م.

(٦٢) توفيق سعيد، تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي: ١٥، دار قباء للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

(٦٣) أبو الطيب محمد صديق البخاري القِنَّوجي، الوشي المرقوم في أسماء العلوم والفنون. الرابط:

https://al - maktaba.org/book/9579

(٦٤) عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في القرآن الكريم، مجلة قضايا معاصرة، العدد ٥٢: ٣١٠، تاريخ النشر: ١٧ / ٦ / ٢٠١٦م.

(٦٥) رزاق محمود الحكيم، الحسّ الجمالي والمسؤولية الاجتماعية: ٣٠، ٢٠٠٩م.

(٦٦) وهذه هي نظرية المقاصد الإسلامية، التي حفرت بعيداً في فلسفة المعرفة الإسلامية، وهي كانت بمجملها محاولة لفَهْم (ووَعْي) النصّ الديني، والغاية منه، والبحث عن الحكمة من وجود الشيء ضمن فلسفة الخلق ومعانيها في الإسلام ككلّ. فكلّ شيءٍ مخلوقٌ لغاية وهدف وحكمة نبيلة.

(٦٧) عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في القرآن الكريم، مجلة قضايا معاصرة، العدد ٥٢: ٣١٠، تاريخ النشر: ١٧ / ٦ / ٢٠١٦م.

(٦٨) علم الجمال الإسلامي: مساهمة في الأصيل والتجديد، إسلام ويب. الرابط:
http://library.islamweb.net/newlibrary/display_umma.php?lang=&BabId=1&ChapterId=6&BookId=2029&CatId=201&startno=0

الروايات الطبِّيّة
إثاراتٌ منهجيّة في الأصول والاعتبار

الشيخ عبد الهادي المسعودي(*)
ترجمة: وسيم حيدر

مدخلٌ

تمثّل الروايات الطبيّة حقيقةً تاريخية وعلمية وأحيائية في الحضارة الإسلامية. ولا يمكن تجاهل وجودها، ولا يمكن إنكار تأثيرها في الثقافة الصحية والغذائية والعلاجية في المجتمعات الإسلامية. إن القبول بهذه الروايات وتوظيفها في مجال الصحّة والعلاج ـ مثل سائر الروايات الأخرى ـ يحتاج إلى اجتياز ثلاث مراحل أساسية في إطار ثلاثة أبحاث تفصيلية، وفي طول بعضها. ففي البداية لا بُدَّ من تشخيص أصول هذه الروايات وجذورها؛ بمعنى التعرُّف على مناشئها ومصادرها الأصلية وكيفية تشخيصنا لهذه الروايات. ثمّ يجب بعد ذلك تحديد معانيها؛ لكي ندرك مفهوم النصّ، والمراد الدقيق لكلّ رواية من هذه الروايات. وفي المرحلة الثالثة يجب الخوض في تقييم اعتبار هذه الروايات، والعمل على نَقْد مضمون الرواية، من خلال الاستعانة بمعايير نَقْد الحديث، ومن بينها: التجارب البشرية، والمعطيات العلمية.

ولا يخفى أن هذا مسارٌ طويل، ويحتاج إلى أبحاث بيبليوغرافية، وبحث في الأسانيد وعلم الرجال في المرحلة الأولى فقط؛ وفي المرحلة الثانية؛ ونعني بها الوصول إلى مفاهيم الروايات، نحتاج إلى توظيف منهج فَهْم الحديث وسلوك مساره؛ وفي المرحلة الثالثة نحتاج أيضاً إلى جمع المعطيات الناظرة إلى الموضوع، أو القيام بالاختبارات والتجارب السريرية.

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، ورئيس جامعة القرآن والحديث. من إيران.

المرحلة الأولى: معرفة الأصول والمصادر

لقد شهدنا في مجال الحديث الشيعي أعمالاً في سياق التعرُّف على كتب الروايات الطبِّية، وتمّ بحث بعض المصادر الأصلية الخاصّة والموجودة في المتناول[1]، من قبيل: الرسالة الذهبية المنسوبة إلى الإمام الرضا عليه السلام[2]؛ كما تمّ بحث كتاب طبّ الأئمّة عليهم السلام، من تأليف ابنَيْ بسطام النيسابوريَّيْن، وهما: أبو عتاب عبد الله؛ وحسين[3]، إلى حدٍّ ما أيضاً[4].

إن حصيلة هذه الأبحاث لا تقدِّم لنا ما من شأنه أن يجعل من هذه الكتب موضع وثوقٍ واعتمادٍ؛ إذ لا يمكن إثبات انتساب جميع رواياته إلى المعصومين عليهم السلام، وتارةً يتمّ التشكيك في صحّة واستقامة جمع رواياتها. يُضاف إلى ذلك أن جانباً من محتويات هذه الكتب ـ ولا سيَّما منها طبّ الأئمّة عليهم السلام ـ عبارة عن نصائح أخلاقية، وتعويذات وأدعية، حيث يمكن التعبير عنها بالطبّ المعنويّ والروحيّ. كما أن من هذه الكتب ـ مثل: طبّ النبيّ صلى الله عليه وآله ـ ما هو في غاية الاختصار، ومفتقرٌ إلى السند. ومن هنا فإننا غير قادرين على بحث اعتبارها السنديّ[5].

بَيْدَ أن هذه الوضعية أفضل حالاً في الكتب المشتملة على الأحاديث الطبِّية؛ وهي الكتب التي لا تختصّ بالروايات الطبِّية، خلافاً للكتب الثلاثة المتقدِّمة، ولكنها قد اشتملَتْ في الوقت نفسه على عشرات، وفي بعض الأحيان على مئات، الروايات الطبِّية. ومن أشهر هذه الكتب: كتاب الكافي، للشيخ الكليني(٣٢٩هـ)؛ وكتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق(٣٨١هـ)؛ وكتاب المحاسن، للشيخ البرقي(٢٩٠هـ)؛ وكتاب مكارم الأخلاق، للشيخ الطبرسي(٥٤٨هـ). إن الكتابين الأوَّلين هما من الكتب الأربعة المعتبرة والمعتمدة، والكتابين الأخيرين بدَوْرهما معروفين ومقبولين إلى حدٍّ ما[6]. وهذا، بطبيعة الحال، لا يعني أننا في غنىً عن البحث السنديّ، والتعرُّف على هويّة وشخصيّة كلّ واحدٍ من الرواة الموجودين في سلسلة سند الرواية. وفي بحثٍ وتحقيقٍ واسع يجب أن نعمل على تقييم اعتبار أسناد هذه الرواية ورواتها واحداً واحداً. ولحسن الحظّ فإن برنامج «دراية النور» الضخم، والذي هو من إعداد مركز التحقيقات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية (نور)، قد وضع بين أيدينا هذه الإمكانية، التي تجعلنا قادرين على إدراك الوضع العامّ للسند وكذلك آحاد رواة

الأحاديث الطبِّية في كتابَيْ (الكافي) و(مَنْ لا يحضره الفقيه). في ضوء معطيات هذا البرنامج يمكن الوقوف على تنوُّع وتفاوت اعتبار أسناد الروايات الطبِّية؛ الأمر الذي يجعل البحث المضموني أكثر ضرورةً.

النقطة الأخرى هي أن روايات الكتب المشتملة على الأحاديث الطبية ـ وغير المختصّة بها ـ، من قبيل: المحاسن؛ والكافي، إنما تنظر في الغالب إلى الخصائص الغذائيّة للأطعمة والأشربة، وبعض الآداب الصحّية والأخلاق الطبِّية، وقلَّما تعرَّضَتْ إلى الوصفات العلاجية المشابهة للطبّ السينائي[٧] والتقليدي. وإن هذا الأمر على العكس ممّا في الكتب المختصّة بالروايات الطبِّية، من قبيل: الرسالة الذهبيّة، وطبّ الأئمّة عليهم السلام. مع النظر إلى أن التقدُّم الزمني للشيخ البرقي(٢٧٤هـ)، والشيخ الكليني(٣٢٩هـ)، والشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، على ابن سينا(٤٢٨هـ) وغيره من كبار الأطبّاء في العصر الذهبيّ من الحضارة الإسلامية (القرنين الرابع والخامس الهجريّين) يشكِّل قرينةً على تأييد أصالة هذا النوع من الروايات، وهي نقطةٌ مُجْرِيةٌ لبداية التحاور بين الحديث وعلم الطبّ، وإخضاع الروايات الطبيّة للاختبار والتجربة. وبعبارةٍ أخرى: إن الاعتماد على أحاديث هذا النوع من الكتب الروائية أكثر من الروايات التي هي نصائح وتوصياتٌ مشابهة لكتاب القانون في الطبّ، لأبي عليّ بن سينا، وغيره من الكتب الطبِّية الأخرى، التي يخلو مصدرها من السند، وتعاني من قلّة الاعتبار.

وجديرٌ بالذكر أن كتاب بحار الأنوار، للعلاّمة المجلسي(١١١٠هـ)، يشتمل على رواياتٍ طبِّية، وإن كتاب طبّ الأئمّة عليهم السلام، للسيد عبد الله شبّر(١٢٤٢هـ) بدَوْره من المصادر الخاصّة للروايات الطبِّية، إلاّ أن روايات هذين الكتابين منقولةٌ عن المصادر السابقة. ومن هنا فإن بحث اعتبارها وتقييمها تابعٌ لتقييم وبحث اعتبار المصادر السابقة. ومن ذلك، على سبيل المثال: لو أن شخصاً كان يقول باعتبار الرسالة الذهبيّة، إلاّ أنه يرى أن المضامين الموجودة في هذه الرسالة تحتاج إلى بحثٍ وتحقيق، فإن الروايات المنقولة عنها في بحار الأنوار سوف تفتقر بدَوْرها إلى البحث والتحقيق أيضاً؛ أو إذا كان يُعْرِض عن الروايات غير المُسْنَدة في كتاب طبّ النبيّ صلى الله عليه وآله، للمستغفري، ويسقطها عن الاعتبار، فإن الروايات المنقولة عنه سوف تكون ساقطةً

عن الاعتبار أيضاً.

المرحلة الثانية: بيان المفاهيم

ينطلق توقُّعنا في بداية الأمر من تعلُّمنا لقواعد اللغة العربية؛ لكي نتمكَّن من فَهْم الأحاديث، ونعمل على الاستفادة منها. وإذا شَدَدْنا الهمّة أكثر فسوف نضيف إلى ذلك التعرُّف على المعاجم اللغوية القديمة في اللغة العربية أيضاً. بَيْدَ أن علم فقه الحديث يقول لنا: إن الوصول إلى معنى المتن، والوصول بعد ذلك إلى مراد المتكلِّم وقائل الحديث، يحتاج إلى اجتياز العديد من المراحل.

وفي ما يلي نذكر بعض أهمّ هذه المراحل:

أ ـ تحصيل النصّ الأصليّ

ندرس في علم فقه الحديث أننا بعد الاطمئنان والوثوق من صحّة انتساب المتن إلى المعصوم عليه السلام، والفراغ من كون المتن حديثاً صحيحاً[٨]، نطمئنّ أوّلاً من صوابية وتماميّة متنه. إن بعض الكلمات والعبارات في الروايات؛ بسبب الأخطاء البشرية، لم يتمّ نقلها بشكلٍ صحيح، أو أنها في الحدّ الأدنى تحتمل عدّة قراءاتٍ.

والمثال التالي يبيِّن هذه النقطة بوضوح:

عن أيّوب بن نوح: حدَّثني مَنْ حضر مع أبي الحسن الأوّل عليه السلام المائدة؛ فدعا بالباذروج، وقال: «إني أحبّ أن أستفتح به الطعام؛ فإنه يفتح السُّدد، ويُشهِّي الطعام، ويذهب بالسَّبَل...»[٩].

طبقاً لهذا النصّ، وعلى أساس قول الجوهري ـ اللغويّ الكبير في القرن الرابع الهجريّ ـ فُسّر «السَّبَل» على أنه نوعٌ من الأمراض التي تصيب العين. قال الجوهري في تفسيره: «داءٌ في العين، شبه غشاوةٍ، كأنها نسج العنكبوت، بعروقٍ حُمْرٍ»[١٠]. والمشكلة أن هذه الرواية نُقلت في كتاب مكارم الأخلاق، ولكنّها اشتملت على كلمة «السَّل» بَدَلاً من «السَّبَل»[١١]. وقد نقل العلاّمة المجلسي هذه النسخة، وعمل على توجيهها أيضاً[١٢].

ومن الجدير ذكره أننا نواجه آفاتٍ أخرى، من قبيل: التقطيع، والتحريف،

والإسقاط، والإدراج، والاضطراب أيضاً، بَيْدَ أننا نترك البحث التخصُّصي لهذه الأمور إلى مظانِّه[١٣].

ب ـ الفصل بين المعنيَيْن اللغويّ والاصطلاحيّ

إن الخطوةَ اللازمة الأخرى لفَهْم المتن بشكلٍ صحيح عدمُ المَزْج بين المعنى العُرْفي البسيط والمعنى الاصطلاحيّ؛ إذ قد يؤدّي المَزْج البسيط بين المعنى العُرْفي والاصطلاحي إلى قرصنة الحقيقة في طريقنا.

ويكفي أن نشير إلى المثال التالي لبيان ضرورة هذا الاهتمام بهذه المسألة، والتأكيد على آفة الرؤية الساذجة في فَهْم المفردات:

إن الوضوء مصطلحٌ فقهيّ؛ وأما في الحديث التالي فنجد أن الوضوء قد استعمل في معناه اللغويّ: «عن هشام بن سالم، عن جعفر بن محمد [الصادق عليه السلام]، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ سرّه أن يكثر خير بيته فليتوضَّأْ عند حضور طعامه، ومَنْ توضَّأَ قبل الطعام وبعده عاش في سَعَةٍ من رزقه، وعُوفي من البلاء في جسده». قال هشام بن سالم: قال لي الصادق عليه السلام: «يا هشام بن سالم، الوضوء هاهُنا غسل اليد قبل الطعام وبعده»[١٤].

ج ـ تجميع الأحاديث المتشابهة

إن الخطوة الأهمّ تتمثَّل في جمع كافّة الأحاديث الناظرة إلى موضوعٍ واحد، أو ما يمكن تسميته بتكوين أسرةٍ متماسكة من الروايات. إن جمع كافّة أقوال وأفعال المعصومين عليهم السلام حول موضوعٍ محدَّد يعمل على إيصالنا إلى توصيفٍ دقيقٍ عن المسألة والنقطة المتَّفق عليها في جميع الروايات، التي تبدو مختلفة بحَسَب الظاهر.

إن أحاديث أكل البيض نموذجٌ واضح لبيان هذه المسألة؛ فإن هناك روايات تنصح بتناول البيض لمَنْ يحبّ النَّسْل والذُّرِّية:

ـ عن سعد، عن الأصبغ، عن علي عليه السلام قال: «إن نبيّاً من الأنبياء شكا إلى الله قلّة النَّسْل في أمّته فأمره أن يأمرهم بأكل البيض، ففعلوا فكثر النَّسْل فيهم»[١٥].

ـ عن موسى بن بكر قال: سمعتُ أبا الحسن لموسى الكاظم عليه السلام يقول:

«أكثروا من البيض؛ فإنه يزيد في الوَلَد»[١٦].

وهناك من الروايات ما أوصى بإضافة تناول البصل إلى ذلك، مع الاستغفار[١٧]: عن عمر بن أبي حسنة الجمّال قال: شكَوْتُ إلى أبي الحسن عليه السلام قلّة الوَلَد، فقال عليه السلام: «استغفر الله، وكُلْ البيض بالبصل»[١٨].

وهناك من الروايات ما أوصى بأكل البيض مع اللحم: عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله [الصادق] عليه السلام قال: إن نبيّاً من الأنبياء شكا إلى الله قلّة النَّسْل فقال له: كُلْ اللحم بالبيض»[١٩].

وفي روايةٍ اعتبار أكل البيض من خفيف الطعام، وأنه بديلٌ مناسبٌ للحم، مع عدم اشتماله على الأضرار الموجودة في اللحم: عن يونس بن مرازم، قال: ذكر عند أبي عبد الله عليه السلام البيض؛ فقال: «أما إنه خفيف يذهب بقرم اللحم...، وليست له غائلة اللحم»[٢٠].

في حين أن بعض الروايات الأخرى إنما تصف صفار البيض بالخفّة، وتصف بياضه بالثقل: عن ميسر بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله [الصادق] عليه السلام قال: «مخّ البيض خفيف، والبياض ثقيلٌ»[٢١].

وهناك من الروايات ما تذكر مساوئ الإكثار من أكل البيض، وأنه يؤدّي إلى الضعف والهزال: عن الإمام الصادق عليه السلام: «ثلاثة يُسمنّ، وثلاثة يهزلن...؛ وأما التي يهزلن فإدمان أكل البيض والسمك والطلع»[٢٢].

وعن الإمام الرضا عليه السلام: «مداومة أكل البيض يعرض منه الكَلَف في الوجه»[٢٣].

وعن الإمام الرضا عليه السلام أيضاً: «كثرة أكل البيض وإدمانه يورث الطحال، ورياحاً في رأس المعدة، والامتلاء من البيض المسلوق يورث الرَّبْو والابتهار»[٢٤].

ويتّضح من روايةٍ سابقة، ومن هذه الرواية، أنه لا ينبغي أكل البيض مع السمك: «ينبغي أن تحذر... أن تجمع في جوفك البيض والسمك في حالٍ واحدة؛ فإنهما إذا اجتمعا ولّدا القولنج، ورياح البواسير، ووَجَع الأضراس»[٢٥].

وعليه لا يمكن في ضوء هذه الروايات النصح بأكل البيض بشكلٍ مطلق، ولا بُدَّ من تحليل مجموع الروايات، والعمل على بيان معانيها، والمقارنة فيما بينها بشكلٍ جادّ، كما هو حاصلٌ في علم الفقه. وفي هذا النوع من الموارد يكون الاقتصار على

روايةٍ واحدة أو مجموعةٍ واحدة من الروايات مشكلاً، ويُعَدّ نسبةً غيرَ دقيقةٍ وغيرَ صحيحةٍ إلى المعصوم عليه السلام.

د ـ النظر في الاختلافات الحضاريّة والعصريّة

إن الكثير من الروايات الإسلامية ناظرةٌ إلى الطبيعة والجِبِلّة العامّة للإنسان والبشر. إن هذا النوع من الروايات قابلٌ للعمل والاتِّباع دائماً وأبداً؛ ولكنها لا يمكن أن تكون نافيةً لوجود بعض الروايات الناظرة إلى وضعٍ خاصّ من الحياة، في برهةٍ محدَّدة. والنموذج الجدير بالمطالعة روايات الإكثار من أكل السمك، التي اعتبرَتْ ذلك موجباً للهزال والإضرار بالبدن[٢٦]؛ في حين أن الطبّ الحديث ينصح بأكل السمك على نحوٍ أكيد.

والآن لو أخَذْنا بنظر الاعتبار ضرورة الحفاظ على الطاقة الجسدية الكبيرة؛ للقيام بالأعمال الشاقّة في العصور السالفة، سوف نجد الروايات الناظرة إلى أكل السمك صحيحةً. ففي تلك الحقبة كان النشاط الجسدي للناس كثيراً، وكان الأشخاص لذلك يحتاجون إلى أطعمةٍ زاخرة بالطاقة؛ في حين أن الناس في الفترة الراهنة أصبح نشاطهم قليلاً، وشاعَتْ الأمراض الناجمة عن البدانة والسُّمْنة المفرطة، ولذلك أخذ العلم الحديث يحثّ الناس على الإكثار من أكل السمك، ولا يرَوْن في ذلك ما يؤدّي إلى الإضرار بالبدن.

سوف نذكر بعض الروايات الواردة في هذا الشأن، ونعلّق البيان النهائي حولها على التحقيقات الميدانية والسريرية والمخبرية؛ إذ يُحتَمَل أن تكون التوصية الصادرة عن علم التغذية المعاصر للأشخاص البدناء بأكل السمك في حدود الاعتدال، ودون الإدمان عليه. كما لا بُدَّ من الالتفات إلى القيود المأخوذة في هذه الروايات، من قبيل: «الطريّ» أو «الإدمان»، بشكلٍ تامّ أيضاً. وجميع هذه الروايات موجودةٌ في كتاب (دانشنامه أحاديث پزشكي)[٢٧]:

- روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أكل الحيتان يُذيب الجسم»[٢٨].
- وعن الإمام الكاظم عليه السلام قال: «السمك الطريّ يُذيب الجسد»[٢٩].
- وعن الإمام الصادق عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إدمان أكل السمك الطريّ

يُذيب الجسد»[٣٠].

هـ ـ الالتفات إلى الاختلافات الجغرافيّة

النقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام في فَهْم الحديث هي احتمال تأثير المخاطب والبيئة والاختلافات الجغرافية في تعميم وشمولية الحديث. ويتجلّى هذا الأمر في الأحاديث الطبِّية أيضاً؛ بمعنى أن الرواية قد تبدو في ظاهرها عامّةً وشاملةً، ولكنْ من الممكن؛ بالنظر إلى الروايات الأخرى، أن نصل إلى نتيجةٍ مفادها: إن كلام المعصومعليه السلام كان ناظراً إلى منطقةٍ خاصّة أو عصرٍ بعَيْنه. وقد ذهب الشيخ الصدوق في شرح بعض الروايات الطبِّية ـ التي تبدو عامّةً في ظاهرها، ولكنْ لم تثبت جدوائيتها في بعض الموارد ـ إلى القول بأن هذا الاحتمال هو الاحتمال الأوّل الذي يخطر على الذهن، وقال في ذلك: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ أنها على وجوه: منها: ما قيل على هواء مكّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية»[٣١].

وعلى أساس هذه الرؤية، وبالنظر إلى تناول الإمام الرضاعليه السلام للخَلّ، بَدَلاً من الملح في المناطق الباردة في خراسان الشمالية[٣٢]، يمكن حمل الأمر بتناول الملح قبل الطعام وبعده بوصفه أمراً يخصّ المناطق الحارّة، ولا يشمل المناطق الباردة[٣٣]؛ ومع ذلك لا ينبغي أن نغفل عن حديث الإمام الصادقعليه السلام؛ لأن المنطقة التي كان يعيش فيها تُعَدّ من المناطق الحارّة أيضاً: «إنا لنبدأ بالخلّ عندنا، كما تبدأون بالملح عندكم؛ فإن الخلّ ليشدّ العقل»[٣٤].

المرحلة الثالثة: تقييم الاعتبار

إن الروايات الطبِّية ـ مثل سائر الروايات الأخرى ـ تحتاج إلى تقييمٍ لاعتبارها؛ لغرض التعبّد والعمل بها أو الاعتقاد بها. وتكمن ضرورة ذلك في أن الروايات الموجودة بين أيدينا لم تصل إلينا من المعصومعليه السلام مباشرةً، ومن دون واسطةٍ. فإنها في مسار النقل والعبور عبر عشرات الأجيال قد تعرَّضَتْ في المجموع، وعلى نحو الإجمال، إلى بعض الآفات الكبيرة والصغيرة، من قبيل: التحريف، والإدراج، والوضع، والتقطيع. ومن هنا فإن تقييم اعتبار الروايات الطبِّية يُعَدّ خطوةً هامّة في جواز الاستفادة منها،

ويمكن نَقْد هذا الأمر ضمن قسمين: «تقييم اعتبار الحديث من الداخل»؛ و«تقييم اعتبار الحديث من الخارج».

أ ـ تقييم اعتبار الحديث من الداخل

يقع على عاتق علماء الحديث والرجال أوّلاً أن يعملوا على معرفة مصادر الحديث، وأن يحدِّدوا هويّة واعتبار المؤلِّف، وأن يطَّلعوا على النُّسَخ وطُرُق وصولها إلى العصر الراهن، ثمّ العمل على معرفة آحاد الآشخاص الواقعين في سلسلة السند. وأن يطمئنوا كذلك إلى اتصال حلقات سلسلة السند ببعضها، وحيثما واجهوا شَرْخاً وانفصالاً بحثوا في تأثير ذلك على اعتبار السند والحديث. إن علمَيْ نَقْد الحديث والرجال يتكفَّلان ببحث هذا الجانب من النَّقْد. وقد تعرَّضوا في الكثير من الكتب إلى بيان مناهج ومعايير ذلك[٣٥].

وعلى هذا الأساس، سوف نشير هنا في الغالب إلى القسم الثاني.

ب ـ تقييم اعتبار الحديث من الخارج (التقييم التجريبيّ)

القسم الثاني من النَّقْد يقع خارج مجال الحديث، ويتعرَّض إلى تقييم محتوى الحديث بواسطة الحقائق والوقائع الخارجية. إن هذا القسم يحتاج إلى عملٍ وفَهْم مشترك مع العلماء، ويمكن تسمية ذلك بتقييم الاعتبار التجريبي. إن تقييم الحديث بواسطة الاختبار الخارجيّ، ومن خلال المقارنة بين قضيتين من منشأين مختلفين، يبدو أمراً صعباً. وبعبارةٍ أخرى: إن تقييم قضيّةٍ علميّة وقضيّة روائية يحتاج إلى طريقةٍ للعثور على لغة تواصلٍ وإيجاد أرضيّةٍ للحوار والتخاطب. وقد عملنا في موضعٍ آخر على تقييم هذا الإمكان، وأشَرْنا إلى طريقتين متداولتين، وهما: التأليفية؛ وصنع القضايا المتناظرة. واقترحنا أسلوب «الحوار المشترك خطوةً بخطوةٍ»[٣٦].

وفي ما يلي نطبِّق ذات الأمر، ولكنْ من خلال التوجُّه إلى الروايات الطبِّية:

١ـ الجَمْع الكامل

طبقاً لهذا المنهج يعمل المحقِّق في مجال الحديث، والباحث العلميّ ـ الذي هو

الطبيب أو الصيدلاني وغيرهما من المختصِّين في المجالات ذات الصلة الأخرى ـ، على جمع معطياتهم ونتائج أبحاثهم وتحقيقاتهم في موضوعٍ محدَّد، ثمّ يتشارك كلّ واحد من الطرفين مع الآخر في النتائج التي توصَّل إليها. وحيث إن الخطوة اللاحقة من البحث سوف تقوم على أساس هذا الحوار المتبادل بين الطرفين يجب علينا الحَذَر من الوقوع في آفات الجمع الناقص، بمعنى أن يعمل كلُّ واحدٍ من الطرفين على جمع كافّة القضايا والوثائق والأسانيد المرتبطة بموضوع البحث في موضعٍ واحد. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لو جمعنا كافّة الروايات الطبِّية بشأن أسباب الهزال لا يمكن الاكتفاء بمجرّد الروايات الناظرة إلى الهزال على نحوٍ مباشر، بل علينا كذلك أن نجمع الروايات التي تشير بدَوْرها إلى أساليب الحياة التي تؤدّي إلى الهزال في موضعٍ واحد أيضاً، من قبيل: عدد مرّات الذهاب إلى الحمّام، وكيفيّته. وكذلك يجب جمع الروايات التي تعمل على التعريف بالأطعمة التي تسبِّب السُّمْنة، وتلك التي تحول دون السُّمْنة أيضاً. وفي علم طبّ الأسنان علينا أن نبحث عن الأسباب المختلفة لذلك أيضاً. وهذا يعني أن علينا أن لا نكتفي بقضيّةٍ روائيةٍ واحدةٍ عن الإمام الصادقﷺ، من قبيل: «أكل الحيتان يُذيب الجسم»[٣٧]، دون أن نضعها أمام الروايات الأخرى المرتبطة بقضيّةٍ طبِّية بشأن أكل السمك؛ إذ يحتمل أن يكون الأكل المستمرّ للسمك هو السبب في حدوث الهزال، على ما تقدَّم ذكره[٣٨].

٢ـ سؤالٌ وجيه

إن السؤال الوجيه يمثِّل منصّةً ينطلق منها الباحث، ويعمل من خلاله على توجيه حركته، وهو الذي يُعَدّ نصف العلم[٣٩]. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لو أننا سألنا المختصّ في علم الحديث: كيف يمكن لنا أن نرسم نظام التغذية أو صحّة الإنسان من وجهة نظر الإسلام؟ رُبَما نكون قد طَرَحْنا سؤالاً صحيحاً؛ بَيْدَ أنه سيكون من السعة والتشعُّب بحيث لا تبدو الإجابة عنه مقدورةً للمختصّ والباحث في علم الحديث. يجب تقسيم الأسئلة الكلِّية إلى أسئلةٍ جزئية، بحيث يمكن اعتبار جزءٍ من التراث الروائي ناظراً إليها. وفي غير هذه الصورة فإن سؤالنا لا يرسم خارطة البحث والتحقيق، ولا يمكن لنا أن نحدس مأخذ وموضع بحث الأحاديث ذات الصلة. يجب علينا أن نتمكَّن

من إحداث جزئيّات الموضوعات، التي إما أن تكون من مصاديق المفهوم المطروحة في الأحاديث بواسطةٍ واحدة أو بواسطتين، ضمن العناوين الجامعة المطروحة في الحديث. ومن هنا تتجلّى الحاجة الماسّة إلى التحاور الدقيق والمتأنّي بين الباحثين والمتخصِّصين في مجالَيْ الحديث والعلوم البشرية.

يجب على الباحث والمحقّق في العلوم الإنسانية أن يشطر السؤال؛ ليصل إلى العناصر البسيطة التي يتألَّف منها. كما يجب على الباحث في علم الحديث أن يتمكَّن من وضع كلّ واحد من العناصر ضمن مفهومٍ روائيّ قديم، وفي دائرة مصاديقه. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لا يمكن أن تضع مسألةً عامّة، مثل: الصحّة أو البيئة أو النظام الغذائي، بشكلٍ غير مجزَّأ في التعاطي مع الحديث. إن هذا الأمر يشبه الازدحام المروريّ[٤٠] والإداريّ وسائر حاجات المجتمعات المعاصرة، فهي من المسائل المركَّبة والمعقَّدة والمتشابكة. لو لم نعمل على تحديد أجزاء هذه المسائل العامّة لن تكون هناك إمكانيّةٌ لإقامة الحوار الفعّال مع الأحاديث الناظرة إلى هذه المسألة.

٣ـ صنع الفَرَضيّات على أساس معطيات الحديث

إن الفرضية مفتاحٌ لبداية البحث، وتلعب دَوْر المرشد في مسار التحقيق. إن النواة المركزيّة للعلم تكمن في تحديد الأحداث والوقائع المترابطة، وتشخيص المتغيِّر المستقلّ من المتغيِّر التابع. يمكن اعتبار الفرضية حَدْساً عقلانياً واحتمالاً علمياً للباحث؛ حيث تبدو له بعد الكثير من التفكير في سؤاله، ومن خلال القراءة المركَّزة حوله، فيبدو له على أساس ذلك أنه قد عثر على النواة الأصلية للمشكلة، وأنه قد تجلَّتْ له طريقة حلٍّ، وإنْ كانت بَدْويّةً. ويمكن لهذا الحلّ المفترض أن يكون حَدْساً، كما يمكن أن يكون مستمدّاً من الحديث أيضاً. نحن أحرارٌ في أن نحوِّل كلّ حَدْسٍ إلى فرضيّةٍ، وأن نخضعها للاختبار، بَيْدَ أننا لا نمتلك التكلفة والفرصة الكافية لاختبار كلّ شيءٍ يقع تحت اختيارنا، ولذلك سوف نضطرّ إلى تحديد فرضيّاتنا، ولا نخضع منها للاختبار إلاّ تلك التي تحظى بالمقبوليّة النسبيّة والاحتمال العقلائي للصحّة. ومن هنا يمكن للأحاديث أن تقدِّم لنا يد العَوْن والمساعدة. فإذا

أمكن لنا أن نحمل الأحاديث المرتبطة بالمسألة على التحاور في ضوء منهج وأسلوب المرحلة السابقة عندها يمكن لنا، من خلال تبويبها، أن نحدث فَرَضيّات من داخل الحديث، وليس من خارجه. ويمكن لهذا التبويب أن يكون مختلفاً بما يتناسب وكلّ علمٍ ومسألةٍ.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن تلك الطائفة من الروايات الطبِّية الواردة في المصادر القديمة والمعتبرة ـ مثل: المحاسن للبرقي، والكافي للكليني ـ تحظى بقيمةٍ أكبر بالقياس إلى أحاديث طبّ النبيّ، للمستغفري، التي تفتقر إلى السند. فلو قبلنا ذلك عندها سوف يتركّز البحث وصنع الفَرَضيّات في الطبّ المستند إلى الحديث على خصائص الأطعمة، وليس على التعاليم والنصائح العلاجية الخاصّة، الشبيهة بالطبّ التقليدي والسينائي؛ الأمر الذي تكون نتيجته كثرة الروايات الناظرة إلى خصائص الأطعمة في الكتب الروائية المعتبرة. ولاختبار هذه الأطعمة سريرياً يمكن الاستفادة من العناصر المكوِّنة والمقادير (doze) المطلوبة في الطبّ التقليدي[٤١].

٤ـ صحّة الانتساب

عند الإتيان بالمعطيات من أجل إقامة الارتباط والتناظر بين القضايا الدينية والعلمية يجب على كلّ واحدٍ من الطرفين أن يتمكَّن من أن ينسب رؤيته ـ باطمئنانٍ نسبيّ ـ إلى مجاله المعرفي. ومن هنا تجب الاستفادة في مجال الدين من أسلوب تحديد الآيات المتناظرة والقريبة من الأحاديث. وفي هذه الصورة إذا تمَّ إعداد مجموعةٍ ذات مضامين متماهية ومتناغمة يمكن لنا أن نعمل على تقديمها وعَرْضها للتحليل والاختبار. وفي هذه المرحلة يجب علينا اجتناب المفاهيم المتكلَّفة، ومتعدِّدة الوسائط، والبعيدة في سلسلة الاستنباط والتحليل، بحيث إنه مع امتلاك القدرة على فَهْم النصوص، والتفات المخاطب إلى الأحاديث المشابهة والمتماهية في مضامينها، يخطر المعنى المدَّعى إلى ذهن المخاطب أيضاً.

ومن خلال تشكيل أسرة الروايات وجمع الأحاديث ذات الصلة يمكن إعداد المخطَّط الأوّلي لنا، وتصوير رؤيةٍ إجمالية وغير شفّافة بما يكفي عن المتغيِّرات المستقلّة والتابعة. إن هذه الفَرَضيّة الأوّلية والابتدائية تتمتَّع بهذا المقدار من الاعتبار،

بحيث تجعل من جمع المقالات العلمية، وحتى الدخول إلى المسار طويل الأمد والمكلف من الاختبار والتحقيقات الميدانية ـ من أجل جعل القضايا الحديثة قابلة للتطبيق ـ، أمراً موجّهاً.

٥ـ التجزيء لا التنظير

يحكي تاريخ العلم في إيران عن بعض التجارب غير الناجحة في إعداد مشروعٍ جامع في العلوم البشريّة. فلم نتمكَّن حتّى الآن من الوصول إلى مشروعٍ عامّ في السلامة والصحّة الإسلاميّة؛ كما لم نتمكَّن من تقديم نظام السلامة النفسية أو الاقتصاد الإسلاميّ العامّ. إن هذا الأمر يعلِّمنا أن نبدأ من المسائل الأقلّ جزئيّةً، وهي المسائل التي تتوفَّر بشأنها النصوص الدينية، ولا سيَّما الروائية منها، وقد تعرَّضَتْ لها العلوم الحديثة أيضاً، وقدَّمَتْ لها بعض النظريّات؛ من قبيل: الأطعمة النافعة والضارّة في علم التغذية، أو المفاهيم الصحّية. ثم في الخطوة اللاحقة، ورُبَما بواسطة الأجيال القادمة، ومن خلال وضع معطيات ونتائج هذه التحقيقات وضمِّها إلى بعضها، نتَّجه نحو فرضيّةٍ جامعةٍ، وليس من اللازم أن تكون فرضيّةً واحدةً أو ثابتةً ومستقرّةً إلى الأبد.

إن هذا المسار العلمي يتناغم مع الجذور السابقة الأخرى للحركات العلمية. في بعض المجالات تمّ الانطلاق من المسائل الجزئية والخارجية، وفي المرحلة اللاحقة، وبعد سنواتٍ من الربط بين المسائل الجزئية، تمّ التوجُّه إلى التنظير العامّ والجامع. وهذا الأمر لا يعني عدم أخذ الأصول العامّة والأساسية في معرفة الإنسان من زاوية الدين أو العلم البشريّ بنظر الاعتبار؛ وأما في علم الطبّ فيمكن العمل ـ من خلال النظرة الإجمالية والكلّية إلى الإنسان ـ على معالجة المريض، أو نصحه بما يأكل أو يشرب، وكيف يأكل أو يشرب. إن شكل أكثر الأحاديث الطبِّية، في كتابَيْ الكافي والمحاسن، متماهٍ مع هذه الرؤية. لقد تمّ التعرُّض في هذين الكتابين إلى بيان خصائص بعض الأطعمة، وتمّ الحديث على نحو القضيّة العلمية عن تأثيرها على كلّ مستهلكٍ. وقد تمّ النظر في هذه الروايات إلى المريض، دون أن يتمّ الحديث عن معتقده وانتمائه.

وفي ما يلي نذكر بعض النماذج ـ من العشرات ـ في هذا الشأن:

ـ رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أطعموا المبطون خبز الأرزّ؛ فما دخل جَوْف

المبطون شيءٌ أنفع منه؛ أما إنه يدبغ المعدة، ويسلّ الداء سلاًّ»[٤٢].

ـ وعن الإمام الرضاعليه السلام أنه قال: «ما دخل جوف المسلول شيءٌ أنفع له من خبز الأرزّ»[٤٣].

٦ـ اختبار الفَرَضيّة

بعد القبول بالصحّة المحتملة للفرضية، والقول بتأثيرها الاحتماليّ للمقترح المبيَّن في الروايات، نكون بحاجةٍ إلى تجريبها واختبارها. وفي دائرة التجارب الفردية، وعلى أساس التحاور مع بعض الأطبّاء، تُعَدّ الاختبارات السريرية لتقييم الفرضيات هي الطريقة الأفضل، ويتمّ ترجيحها على التجارب المخبرية. وكذلك بالنظر إلى نشر الكثير من المقالات حول خصائص النباتات والأطعمة يمكن لنا أن نقتصر طريق البحث والاختبار. ومن هنا من الأفضل اختبار كلّ واحدٍ من الأدوية النباتية والأطعمة، مع الأخذ بنظر الاعتبار الخصائص المدَّعاة، والتجارب العلمية المنشورة في المقالات، مع رعاية الاحتياطات الضرورية في ما يتعلَّق بإجراء الاختبارات على المتطوِّعين، وهم المرضى الذين لا أَمَلَ لهم بأساليب العلاج المتداولة، وقالت روايةٌ مقبولةٌ في الحدّ الأدنى بعلاج مرضه بنباتٍ أو طعامٍ خاصّ ومتوفِّر.

ومن ذلك، على سبيل المثال: رُوي عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «البطيخ يُذيب الحصى في المثانة»[٤٤]؛ ورُوي عن الإمام الرضاعليه السلام، قوله: «أكل الباقلى يُمخِّخ الساقين، ويولِّد الدم الطريّ»[٤٥]. وعليه يمكن لنا أن نصف البطيخ لشخصٍ يعاني من وجود الحصى في مثانته، والباقلاء لَمَنْ يعاني من هشاشة العظام، وننصحهما بتناول البطيخ والباقلاء على مقادير متفاوتة ومقدَّرة، وعلى مدى فترةٍ علاجيّة محدَّدة، ونجري هذا الاختبار على عددٍ من المتطوّعين، ثمّ نعمل ـ بأسلوب التجزئة والتحليل الإحصائي وغير ذلك من الأساليب المتداولة في علم الطبّ ـ على تقييم تأثير ونجاح الدواء في علاج المريض. وهذا موضعٌ آخر يكون فيه طرف التحاور هو الخبير الصيدليّ والطبيب؛ حيث يُبْدي وجهة نظره في اختيار الأسلوب المناسب، ويعمل على تجزئة وتحليل النتائج.

مشاكل تقييم اعتبار الحديث من الخارج (الأسلوب التجريبيّ)

ما تقدَّم ذكره في القسم السابق يواجه بعض الموانع؛ فإن أنواع الغَفْلة والنقص وبعض الإخفاقات يعمل على تضييق الطريق، ويحول دون الاستفادة من كلام المعصومين عليهم السلام.

وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الموارد، مع إبداء الحلول المقتَرَحة من قِبَلنا، في حدود الوسع والإمكان.

١ـ قداسة المعطيات الدينيّة

إن البحث والتحقيق يبدأ بسؤالٍ وشكٍّ؛ إذ اليقين بصحّة قضيّةٍ أو خطئها يمثّل نقطة انتهاء البحث والتحقيق، وليس بدايته. وعلى هذا الأساس، فإن القضايا التي تمّ افتراض صحّتها سَلَفاً لا يمكن أن تدخل في دائرة التجربة والاختبار؛ لتقييم صحّتها وخطئها. وهذا هو أصل الإبطال في الاختبار التجريبي للفرضيات، حيث يجب أن يحظى بمورد الصدق في بحثنا أيضاً. هذا في حين أن نظرتنا إلى الأحاديث والقضايا الدينية ليست كذلك. فنحن نقدِّس ونحترم كلام الأئمّة عليهم السلام كما نقدِّسهم ونحترمهم، وبناءً على الأدلة الكلامية المقبولة نضع أحاديثهم فوق العقل والوجود، ونفسِّر الخلق بهم. إن هذه الهالة من التقديس تحول دون قابليّة الأحاديث للإبطال أو الدخول في مسار اختبار الخطأ والصواب. إن القضايا الدينية في هذه الرؤية من المعتقدات الصادقة من دون دليلٍ[٤٦]، وليست من القضايا الصحيحة المُبَرْهَنة والموجَّهة[٤٧]. بهذه الرؤية يتمّ تتويج جميع الأحاديث بتاج القداسة، وتتحوَّل إلى وصايا أخلاقيّةٍ وإرشاديّةٍ، ولا تدخل ضمن مجال التجربة والاختبار. فما هو الحلّ؟

لا بُدَّ في الإجابة عن هذا السؤال من الإشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: الالتفات إلى المفهوم الحقيقيّ للرواية، واختلافها عن السُّنَّة. إن الروايات في العصر الراهن عبارةٌ عن تقرير كلام المعصوم عليه السلام وحكاية فعله، وليست هي ذات كلامه أو فعله. فنحن لا نسمع كلام المعصوم عليه السلام مباشرةً، ولا نرى أفعاله. إن هذه التقريرات ـ المنقولة بواسطة الرواة ـ ليست بمأمنٍ من الأخطاء البشرية في السماع والكتابة، رغم قبولنا بتقريرات الرواة الذين يندر فيهم الخطأ. والكلام هو

أن هناك طريقةً واحدةً لمعرفة أخطائهم ـ وإنْ كان على نحوٍ قليل جدّاً ـ، وهي الاختبار وإجراء التجربة على منقولاتهم.

والنقطة الأخرى هي تبويب أحاديثهم. إن الأحاديث تنقسم من الناحية السندية إلى: روايات قوية؛ وروايات ضعيفة. والحديث القوي غير قابلٍ للإنكار؛ وأما الحديث الضعيف فإنه لا يُلْحَق بالروايات القويّة، إلاّ بمساعدةٍ من القرائن، والعمل على تقوية المحتوى. ومن هنا فإنه في الروايات الضعيفة يكون هناك متَّسَعٌ للبحث، ويمكن للقرائن، من قبيل: المعطيات التاريخية، والتجارب القطعيّة والعلميّة، أن تعمل على تقوية الرواية، وتزيد من اعتبارها.

كما يتمّ تقسيم الروايات من حيث الدلالة إلى: الروايات الصريحة؛ والروايات الظاهرة. إن الروايات الصريحة لا تحتمل الكثير من الاحتمالات؛ إلاّ أن الروايات الظاهرة تشتمل على عدّة احتمالاتٍ مفهوميّة، وإنْ كان أحد المعاني له قابليّة الإسناد إلى المتن بشكلٍ أكبر من الاحتمالات الأخرى.

إن بعض الروايات الطبِّيّة لا تشتمل على إسنادٍ قويّ، ولا تحتوي على تلك الصراحة أيضاً، إلاّ أن هذه الروايات تكتسب الاعتبار من خلال احتفافها بالقرائن المتنوِّعة، أو كثرة النقل. وفي النتيجة لا شيء من هذين الطريقين يؤدِّي إلى القطعيّة الحَتْميّة ووجوب العمل. وهذا يعني جواز نَقْدها وردّها من طريق جمع القرائن المخالفة؛ حيث يكفي ذلك للانطلاق في البحث الميداني والاختبارات التجريبية. يمكن الادِّعاء بأن هناك الكثير من الروايات التي تصمد في دائرة الاختبار، إلاّ أن التكهُّن بصحّة فرضيّةٍ ما ليس له تأثير في سلوك المسار المنطقي لاختبارها.

يُضاف إلى ذلك أن امتزاج الروايات الخاطئة بالصحيحة يُعَدّ الأرضيّة المناسبة للبحث عن القرائن الدالة على صحّة واعتبار الحديث. وهذا لا يعني عدم اعتبار الروايات، بل دليلٌ روائي للتشكيك في كلّ حديثٍ بوصفه قضيّةً مستقلّةً؛ حيث يكون ردّها وإثباتها تابعاً للبحث والنقاش الموردي. وبهذه الرؤية لا يكون اختبار الرواية تشكيكاً في عصمة الأئمّة عليهم السلام، كما لا يعني رفضها وعدم القبول بها نَفْياً لقداسة الحديث. وكذلك كلما عجزَتْ الرواية المذكورة عن الصمود في مسار التحقيق، ولم يكن هناك شكٌّ في صحة أسلوب ونتيجة الاختبار العلمي، فسوف يتمّ

التخلّي عنها. وفي مثل هذه الحالة يمكن اعتبار خطأ الرواة أمراً محتملاً، أو القول بعدم صحّة نسبة الحديث إلى المعصومﷺ، أو اعتبار دلالته أمراً مُبْهَماً، وهناك حاجة إلى المزيد من القرائن لفَهْم المتن بشكلٍ صحيح. وهي قرائن قد لا يمكن الحصول عليها من خلال سلوك الطرق العادية، من قبيل: جمع الخلفيّات وأسباب صدور الحديث، أو جمع الأحاديث المشابهة. وفي هذه الحالة يمكن للتجربة العملية والمخبرية أن تقدِّم لنا يد العَوْن في هذا الشأن. وهنا لا توجد خشيةٌ من اختبار الخطأ والصواب؛ لأن الظهور أمرٌ مطّاط، ويمتدّ من قمّة الصراحة إلى قعر الإبهام والغموض، وإن فرض تغيير المعنى الأوّلي، وتحوُّله إلى المعنى الثانوي، لا يساوق رفع اليد عن ظهوره.

وبعبارةٍ أخرى: إن اختبار الخطأ والصواب يمكن أن يعمل على تغيير فَهْمنا، لا أن يعمل على تغيير الحديث. ومن هنا فإنه لا يحصل تغييرٌ في معنى الحديث؛ لكي نخشى من أداء ذلك إلى انتهاك المقدَّس، وإنما هذا الأمر بمنزلة العثور على رواياتٍ معارضة؛ حيث يكون من شأنها في بعض الموارد أن تعمل على تغيير فَهْمنا لمعنى الحديث ومفهومه الابتدائي. إن الذي تجب رعايته هو التمسُّك بالأسلوب الصحيح لفَهْم الحديث؛ بمعنى أن المعطيات التجريبية والعلمية يجب أن تندرج ضمن المسار الذي تمّ تعريفه لعملية فَهْم الحديث، وأن تنسجم مع قواعد اللغة العربية، وما إلى ذلك من الضوابط والأصول الحاكمة على فَهْم النصوص الدينية.

إن النموذج التاريخي يتمثَّل في بعض الأحاديث الطبِّية التي ذهب الشيخ الصدوق إلى عدم عدِّها من الأحاديث القانونية والكلِّية، بل عدَّها من نوع الأحاديث الخاصّة. ورُبَما أنه لم يقِفْ على جدوائية هذه الروايات من الناحية العمليّة، أو قد تقرَّر لديه أنه لا بُدَّ من الالتفات إلى الشرائط والظروف الزمانية والمكانية أيضاً. وهكذا لا بُدَّ من النظر إلى الحالات الخاصّة بالمخاطبين أيضاً[٤٨].

ومن بين الموارد العمليّة يمكن أن تتمثَّل في بحث الأحاديث والروايات المأثورة عن الإمام الصادقﷺ بشأن العلاقة بين أكل العنب والتغلُّب على الحزن.

١ـ عن الإمام الصادقﷺ: «شكا نبيٌّ من الأنبياء إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ الغَمَّ فأمره الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بأكل العنب»[٤٩].

٢ـ وعنهﷺ أيضاً: «إن نوحاً شكا إلى الله الغَمَّ فأوحى الله إليه: كُلْ العنب

الأسود؛ فإنه يذهب بالغَمّ»[٥٠].

٣. وعنه عليه السلام أيضاً: «لمّا حسر الماء عن عظام الموتى، فرأى ذلك نوح عليه السلام، جزع جَزَعاً شديداً واغتمَّ لذلك، فأوحى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إليه: هذا عملُكَ بنفسكَ، أنتَ دعَوْتَ عليهم، فقال: يا ربّ، إني أستغفرك وأتوب إليك، فأوحى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إليه أن كُلْ العنب الأسود؛ ليذهب غَمُّك»[٥١].

إن الرواية الأولى نسبَتْ ذهاب الغمّ إلى مطلق العنب؛ بينما ذهبت الرواية الثانية [والثالثة] إلى نسبة ذلك إلى خصوص العنب الأسود فقط. وهنا نحتاج إلى اختبارٍ لنعلم ما إذا كان الذي يُذهب الغَمَّ والحُزْنَ هو مطلق العنب وعمومه أو أن الذي يُذهب الغَمَّ هو العنب الخاصّ والمقيَّد بالأسود. وهنا، حتّى إذا لم تخرج جميع أنواع العنب من الاختبار بنجاحٍ لن يكون هناك ما يدعو إلى القلق؛ إذ من الممكن في ضوء الرواية الثالثة أن نعتبر التوصية بأكل العنب لإذهاب الغمّ توصيةً شخصيّةً من الله سبحانه وتعالى للنبيّ نوح عليه السلام في حادثة الطوفان، بمعنى أن الملحوظ هم أفرادٌ بأعيانهم أو في زمنٍ خاصّ. وفي ما يتعلَّق بالصورة الأخيرة نكون قد فَتَحْنا أمام الباحث والمحقِّق باباً واسعاً، يتمثَّل في استعادة اكتشاف الشرائط والظروف والخَلْفيات، يجعل طرق العلاج المقترحة من قِبَل المعصوم عليه السلام مبرَّرةً ومعقولة.

ومن الجدير ذكرُه أنه في حالة التأييد والنجاح في المختبر نكون قد حصلنا على دواءٍ قيِّمٍ للغاية؛ فهو دواءٌ رخيصٌ، وفي متناول الجميع؛ للقضاء على الحزن والغَمّ.

٢ـ عدم العلم بالأساليب التجريبيّة

إن تطبيق الأساليب التجريبية لتحقيق القضايا الدينية يحتاج إلى باحثين ومحقِّقين قد تعلَّموا واختزنوا التجارب بأسلوبٍ مدرسي في كلا مجالي العلم والدين. وهذا الأمر غير متحقِّقٍ في الوقت الراهن على نطاق واسع. ومن هنا علينا أن نهتمّ بإعداد الباحثين والمحقِّقين المطَّلعين والمتخصِّصين في كلا هذين المجالين.

٣ـ الطُّرُق المغلقة

إن الإقبال غير المدروس والمفاجئ؛ من أجل تأسيس نظامٍ جامعٍ ومتكاملٍ لكلّ

علمٍ من العلوم الإسلامية، دون أدنى التفاتٍ إلى شُحِّ المعطيات والأدوات والموادّ الأساسية، لم يحقِّق لنا الوصول إلى نظريّةٍ جامعةٍ في هذا المجال. كما أن بعض المشاريع العامّة وغير الدقيقة كانت تعاني من عدم التناغم والانسجام، وفشلَتْ في إعداد الأرضيات للأبحاث والتحقيقات التطبيقية، ولم تتمكَّن من الإجابة عن الأسئلة الجزئيّة والعمليّة. إن هذا المسار قد فاقَمَ من النظرة المحبطة لدى اليائسين، ودقَّ جرس الإنذار للفصل بين العلماء في مجالي العلم والدين.

النتيجة

إن الاستفادة من الروايات الطبِّية تحتاج إلى معرفة المصادر وفَهْم معانيها بشكلٍ صحيح، بالإضافة إلى العمل على نَقْدها. وفي العصر الراهن يبدو أن تقييم الاعتبار التجريبي لهذه الروايات أمرٌ ممكن ومتوفِّر. ويمكن لنا، من خلال إقامة حوارٍ علمي بين علماء الحديث والمتخصِّصين في مجال الطبّ والتغذية، والبدء من المسائل الجزئية والتي تمسّ الحاجة إليها على كلا الطرفين، أن نشهد توظيفاً واستفادةً من الأحاديث والروايات الطبِّية. وهذا الأمر يحتاج إلى تخصيصِ وقتٍ، وتفكيرٍ مستنيرٍ، وتحمُّل كلّ واحدٍ من طرفي الحوار للآخر. وعلى كلا طرفي الحوار في هذا الشأن أن يفكِّرا في مجالَيْ اختصاصهما بشكلٍ عميق ودقيق، وأن يتجنَّبا التسرُّع والعَجَلة في الوصول إلى النتائج. وبالإضافة إلى ذلك، من المستحسن أن يستفيدوا من أبحاث الغربيِّين في التحقيقات البينيّة أيضاً[٥٢]. ولو تمّ توطين هذه المعطيات والنتائج سوف تكون مُجْدِيةً إلى حدٍّ ما. واليوم يمكن لوَعْي طلاب الحوزة والجامعيين، وإدراكهم لقدرات الطرفين، والشعور بالوَجَع المزمن، الناجم عن تخلُّف المجتمع الإيراني، رغم ما يتمتَّع به من الماضي الحضاري المشرق والعريق، والقابليّات القومية والثقافية، أن يعيد التأكيد على ضرورة التلاقح الفكريّ والتعاون العلميّ المشترك بين هذين الجناحين، ومن هنا فقد تمّ إحياء الأَمَل بازدهار هذا النوع من التعاون بين الطرفين.

الهوامش

(١) إن بعض المصادر الروائية في الطبّ لم تصِلْ إلينا، ولكنْ ورد ذكر أسماء مؤلِّفيها في كتب الفهارس. (انظر: مقدّمة الأستاذ محمد مهدي الخرسان على كتاب طبّ الأئمةﷺ، لابنَيْ بسطام النيسابوريّين (القرن الرابع الهجري)؛ فرهنگ كتب حديثي شيعه (معجم كتب الحديث الشيعية) ١: ٤٧٦؛ ٢: ٩٦٢).

(٢) انظر: «پژوهشي در اعتبار رساله ذهبيه» (بحث في اعتبار الرسالة الذهبية): ٣ ـ ٢١. لقد تمّ في هذه المقالة بحث وتقييم النُّسَخ الموجودة عن هذه الرسالة، والشواهد التاريخية، وأسانيدها وطرقها، بالإضافة إلى محتوى هذا الكتاب. وقد ذهب كُتّاب هذه المقالة إلى عدم ثبوت كتابة هذه الرسالة بخطّ الإمام الرضاﷺ.

(٣) في عام ١٣٩٦هـ.ش تعرَّض الأستاذ ملكيان والدكتور مجاهدي في مقدّمة وبداية تصحيح الكتاب إلى بيان جذوره واعتباره.

(٤) انظر: ابنا بسطام النيسابوريّان (القرن الرابع الهجريّ)، طبّ الأئمّة ٢: ٦٨٣، منشورات الشريف الرضي، ط ٢، قم، ١٣٧٠هـ.ش.

(٥) المراد من ذلك هو كتاب جعفر بن محمد الحنفي، المعروف بـ «أبي العبّاس المستغفري» (٣٥٠ ـ ٤٣٢هـ)، محدِّث أهل السنَّة في نسف من مدينة سمرقند. وأكثر كتبه في الحديث والرجال والتاريخ، من قبيل: الخطب النبويّة، وتاريخ نسف وسمرقند وكشّ، ومعرفة الصحابة، وشمائل النبيّ، وفضائل النبيّ، وما إلى ذلك. ويشتمل كتاب طبّ النبيّ على ما يقرب من ١٥٠ رواية عن رسول اللهﷺ، كلّها فاقدةٌ للسند. (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ٦٢: ٢٩٠ ـ ٣٠٣، مؤسسة الوفاء، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣هـ).

(٦) إن روايات كتاب مكارم الأخلاق فاقدةٌ للسند، إلّا أن الكثير منها موجودٌ في الكتب الأخرى أيضاً.

(٧) نسبة إلى أبي عليّ ابن سينا. (المعرِّب).

(٨) من الأمثلة على الاطمئنان من صحّة انتساب روايةٍ إلى المعصومﷺ: محمد بن الفيض: أكلْتُ عند أبي عبد اللهﷺ مرقةً بعَدَسٍ، فقلتُ: جُعلتُ فداك، إن هؤلاء يقولون: إن العدس قدَّس عليه ثمانون نبيّاً، قال: «كذبوا، لا والله، ولا عشرون نبيّاً». (محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١٢: ٤، ح١١٩٦٥).

(٩) الكليني، الكافي ٦: ٣٦٤، ح٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٢١٥، ح١٤.

(١٠) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح) ٥: ١٧٢٤، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، ط ٤، بيروت، ١٤٠٧هـ.

(١١) انظر: حسن بن فضل الطبرسي، مكارم الأخلاق ١: ٣٨٩، ح١٣١٢، منشورات الشريف الرضي، ط ٦، قم، ١٣٩٢هـ.

(١٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٢١٦.

(١٣) انظر: عبد الهادي مسعودي، آسيب شناسي حديث (معرفة آفات الحديث)، انتشارات سمت، طهران، ١٣٩١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٤) محمد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٥٩٠، ح١٢٢٥، دار التعارف، ط ١، بيروت، ١٤٠١هـ. وانظر أيضاً: محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ٩: ٩٧، ح٤٢٣، دار التعارف، ط١، بيروت، ١٤٠١هـ؛ الكليني، الكافي ٦: ٢٩٠، ح١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٣٦٤، ح٤٠.

(١٥) أحمد بن محمد البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٥، ح١٨٨٢، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، المجمع العالمي لأهل البيتعليهم السلام، ط ١، قم، ١٤١٣هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٦، ح٨.

(١٦) البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٦، ح١٨٨٦ ـ ١٨٨٧. وانظر أيضاً: ابنا بسطام النيسابوريّان، طبّ الأئمة: ١٣٠؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق ١: ٣٥٢، ح١١٤٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٦، ح٨.

(١٧) في إشارة إلى آياتٍ من سورة نوح؛ إذ يقول تعالى: ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ❖ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ❖ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً**﴾ (نوح: ١٠ ـ ١٢).

(١٨) الكليني، الكافي ٦: ٣٢٤، ح٢؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٦، ح١٨٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٦، ح١١.

(١٩) الكليني، الكافي ٦: ٣٢٥، ح٣؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٦، ح١٨٨٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٦، ح١٠.

(٢٠) الكليني، الكافي ٦: ٣٢٤، ح١؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٦، ح١٨٨٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٦، ح١٤ و١٥.

(٢١) الكليني، الكافي ٦: ٣٢٥، ح٥؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٧٧، ح١٨٩٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٧، ح١٦.

(٢٢) محمد بن عليّ الصدوق، الخصال: ١٥٥، ح١٩٤، ١٤١٣هـ؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق ١: ١٢٧، ح٣٠٩؛ ابنا بسطام النيسابوريّان، طبّ الأئمة: ٤، وفيها: «والضلع بدل «والطلع»؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٤٥، ح٥؛ ٧٦: ٧٣، ح١٠.

(٢٣) المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ٣٢١، نقلاً عن: طبّ الإمام الرضاعليه السلام.

(٢٤) طبّ الإمام الرضاعليه السلام المعروفة بـ (الرسالة الذهبية)، المنشورة في كتاب بحار الأنوار: ٢٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ٣٢١.

(٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ٣٢١؛ طبّ الإمام الرضاعليه السلام المعروفة بـ (الرسالة الذهبية)، المنشورة في كتاب بحار الأنوار: ٦٣.

(٢٦) قال الإمام الصادقعليه السلام: «أما علمت أن الهزال من المضرّة». (الكليني، الكافي ٦: ٣١٥، ح٧؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٥٤، ح١٨٩٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٣٠٨).

(٢٧) انظر: دانشنامه احاديث پزشكي (موسوعة الأحاديث الطبية) ٢: ٤٨٥، مدخل: خوردن ماهي (أكل السمك).

(٢٨) البرقي، المحاسن، ج٢؛ وانظر أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ٢٠٨؛ الصدوق، الخصال: ١٥٥.

(٢٩) المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ١٩٠؛ البرقي، المحاسن، ج٢.

(٣٠) المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ١٩٠؛ ١٠٣: ٢٠٤؛ ١٠٩: ٢٠٤؛ وانظر أيضاً: البرقي، المحاسن، ج٢؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق ١: ١٥٩.

(٣١) محمد بن عليّ الصدوق، الاعتقادات: ١١٥، تحقيق: عصام عبد السيّد، دار المفيد، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٣٢) انظر: الكليني، الكافي ٦: ٣٢٩، ح٤؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٨٦، ح١٩٣١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٣٠٣، ح١٤.

(٣٣) رُوي عن رسول اللهﷺ أنه قال لعليٍّ عليه السلام: «يا عليّ، افتتح بالملح في طعامك، واختم بالملح؛ فإنه مَنْ افتتح طعامه بالملح وختمه بالملح دفع الله عنه سبعين نوعاً من أنواع البلاء، أيسرها الجذام». (الكليني، الكافي ٦: ٣٢٩، ح٤؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٨٦، ح١٩٣١).

(٣٤) عن محمد بن علي الهمداني، أن رجلاً كان عند الرضا عليه السلام بخراسان، فقدِّمت إليه مائدة عليها خلّ وملح، فافتتح عليه السلام بالخلّ؛ فقال الرجل: جُعلتُ فداك، أمرتنا أن نفتتح بالملح؟ فقال: «هذا مثل هذا ـ يعني الخلّ ـ، وإن الخل يشدّ الذهن، ويزيد في العقل». (الكليني، الكافي ٦: ٣٢٩، ح٥؛ البرقي، المحاسن ٢: ٢٨٣، ح١٩١٥).

(٣٥) لقد سبق للكاتب أن تعرَّض إلى هذا الموضوع في كتابه «وضع ونقد حديث» (وضع ونقد الحديث)، وكذلك في كتابه «آسيب شناسي حديث» (معرفة آفات الحديث).

(٣٦) انظر: «تعامل حديث ودانش هاي بشري» (التعاطي بين الحديث والعلوم البشرية)، مجلة حديث حوزه، العدد ٤، ١٣٩٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٧) الكليني، الكافي ٦: ٣٢٣، ح٦.

(٣٨) انظر: الصفحات السابقة: الاختلاف الحضاري؛ الكليني، الكافي ٦: ٣٢٤.

(٣٩) انظر: يحيى بن سعيد الحلي، نزهة الناظر: ٣٢، ح٩٩.

(٤٠) ومن ذلك، على سبيل المثال، أن مشكلة إغلاق الطرق المضيّعة للفرص هي نتيجة انعدام النظم، وعدم رعاية حقوق الآخرين، والتسرُّع، وعدم الصفح والتسامح، وكثرة الوسائط النقلية، وشحّ الإمكانات، والجهل بالقوانين والمحدوديات، وما إلى ذلك.

(٤١) هناك الكثير من الأحاديث التي يمكن لنا أن نستخرج منها القضايا القابلة للاختبار. والنموذج المجرَّب في هذا الشأن، تقييم أثر «الإثمد أو الكحل» على البصر. (انظر: دانشنامه أحاديث پزشكي (موسوعة الأحاديث الطبية): ٢١ ـ ٢٣).

(٤٢) الكليني، الكافي ٦: ٣٠٥، ح٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ٢٧٤، ح٢.

(٤٣) الكليني، الكافي ٦: ٣٠٥، ح١.

(٤٤) الصدوق، الخصال: ١٥٥، ح٣٦.

(٤٥) الكليني، الكافي ٦: ٣٤٤، ح٢.

(46) Unjustified.

(47) knowledge propositional.

(٤٨) انظر: الصدوق، الاعتقادات: ١١٥.

(٤٩) الكليني، الكافي ٦: ٣٥١، ح٤؛ البرقي، المحاسن ٢: ٣٦٢، ح١٢٥٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ١٤٩، ح٩.

(٥٠) الطبرسي، مكارم الأخلاق ١: ٣٧٧، ح١٢٥٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ١٤٩، ح١٠.

(٥١) الكليني، الكافي ٦: ٣٥٠، ح٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٦: ١٤٩، ح١١.
(٥٢) من قبيل: سلسلة «يادگيري وتدريس ميان رشته إي در آموزش عالي: نظريه وعمل» (التعليم والتدريس البيني في نظام التعليم العالي: النظرية والعمل)، لمؤلِّفها: بالاساب رامانيام تشاندرا موهان، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. محمد رضا دهشيري، نشر پژوهشكده مطالعات فرهنگي واجتماعي، العدد الأول، ١٣٨٩هـ.ش.

حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم
دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة

. القسم الثاني .

الشيخ محمد الخالدي(*)

٣ـ تلقيح الزوجة بنطفة أقاربها

كما لو لُقِّحت الزوجة بماء أبيها أو أخيها أو عمِّها أو خالها ممَّنْ يحرم عليها؛ بسبب النَّسَب، أو لُقِّحت بماء ابن عمِّها أو ابن خالها أو عمّتها أو خالتها ممَّنْ يحل لها نكاحه، وإنما حرم لكونها في عقد زواجٍ من رجلٍ آخر،فهنا لا بُدَّ من التفصيل بين الحالتين السابقتين، في أن ماء الأقارب هل هو منشأ تكوُّن الطفل أم أنه مجرد عالم مساعد لتنشيط حيامن الزوج على التلقيح؟ ولا بُدَّ من استعراض الأدلة العامة التي مرَّتْ في الصورة السابقة، ثم بيان الأدلة الخاصّة على الحرمة، في الحالتين، في هذه الصورة.

الأدلّة العامّة على حرمة التلقيح بنطفة الأجنبيّ
أـ الآيات القرآنيّة

يمكن الاستدلال على حرمة التلقيح المذكور بكلتا حالتَيْه بإطلاقات الآيات السابقة التي استدلّ بها على حرمة التلقيح بماء الأجنبي مطلقاً؛ فإن مقتضى الآيات الثلاثة الأولى، والآية السادسة، وجوب حفظ الفروج عن غير الأزواج والزوجات أو ما ملكت الأَيْمان، وحرمته على غيرهم. وهو بإطلاقه شاملٌ لحالة الممارسة الجنسية أو التلقيح الصناعيّ. كما أن الآية الرابعة الدالّة على حرمة الفواحش مطلقاً شاملةٌ أيضاً

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة في قم، متخصِّصٌ في الفلسفة الإسلاميّة. من العراق.

لما يكون بواسطة التلقيح الصناعي. وهكذا الآية الخامسة الدالة على اختصاص الزوجة بأنها حرثٌ للزوج، دون غيرها، فإنها دالّةٌ على حرمة جعلها حرثاً للغير، ولو بواسطة التلقيح؛ إذ الحرث هو المنبت الذي يقصد منه الولد.

ولكنّ كلَّ ما أُفيد محلُّ نظرٍ؛ من جهة أن مناسبات الحكم والموضوع توجب صرفها إلى الحفظ عن الممارسات الجنسية، لا مطلقاً، ولو بالتلقيح، وخصوصاً مع عدم منافاة الحفظ في نظر العُرْف مع التلقيح الصناعيّ برضا الزوج. كما أن الآية الرابعة تحرِّم ما يصدق عليه عنوان الفاحشة، ومن البعيد صدقه عُرْفاً على التلقيح. وكذلك الآية الخامسة هي ـ كما ذكَرْنا سابقاً ـ ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل في مقام بيان جواز جميع الاستمتاعات بين الزوج والزوجة، دون تعيينٍ لكيفيّةٍ معيَّنة أو زمانٍ معين، ولو سُلِّم أنها في مقام البيان من جهة اختصاص كون المرأة حرثاً للزوج، دون غيره، فمن الواضح أن مناسبة الحكم للموضوع تقتضي الانصراف إلى الحرث بمعنى الممارسة الجنسية الموجبة لإنبات الولد، لا مطلقاً.

وعلى أيّ تقديرٍ، لو سُلِّم شمول الآيات لمثل التلقيح فحَتْماً ستختصّ الحرمة بصورة التلقيح بماء الأجنبي مستقلاً، فلا تكون دليلاً إلاّ على حرمة التلقيح بماء أقارب الزوجة مستقلاً، بحيث يكون تولُّد الطفل من مائه، وأما لو كان التلقيح به مخلوطاً مع ماء الزوج، بحيث يكون مجرّد عامل مساعد على التلقيح، فلا تشمله إطلاقات الآيات الدالّة على الحرمة.

ب ـ الروايات الدالّة على التحريم مطلقاً

وأيضاً نرجع إلى الروايات السابقة في الصورة الثانية؛ بدعوى أن العناوين الواردة فيها؛ كإقرار النطفة في رحم الغير؛ أو إفراغ الماء في المرأة المحرَّمة؛ أو وضعها في رحمٍ محرَّم؛ أو تضييع النطفة في غير محلّها؛ أو حرمة نقله من الزوجة إلى امرأةٍ لا تحلّ، ولو بالمساحقة؛ أو العلة الواردة في تحريم الزِّنى، وأنه يوجب ذهاب الأنساب وترك تربية الأطفال وفساد المواريث، كلّ هذه العناوين شاملةٌ لموارد التلقيح، ومنها: التلقيح بماء أقارب الزوجة.

والمناقشةُ في شمول إطلاقها للتلقيح كما مرَّ؛ لانصرافها إلى الممارسات

الجنسية. كما أن حرمة نقل النطفة واردٌ في مورد تحريم السحاق، لا غير، وأن الحدّ والعقاب ترتَّب على نفس المساحقة، لا مجرّد النقل، ولو بدونها. كما أن ما دلّ على أن تحريم الزِّنى وغيره من جهة تضييع الأنساب وتربية الأطفال وفساد المواريث إنما هو مجرّد حكمةٍ في المقام، ولو كان علّةً لما صحّ تعميم الحرمة إلى غير موارد الزِّنى؛ لعدم الجَزْم بعموم الحكم لها.

ثمّ إنه لو سُلِّم تمامية دلالة الروايات على حرمة التلقيح فلن تكون شاملةً لحالة التلقيح بماء الأجنبي منزوع الحيامن، كما هو واضحٌ.

ج ـ تعليل حرمة الزِّنى بتضييع الأنساب والمواريث

حيث يُتمسَّك بعموم هذا التعليل.

ولكنْ يمكن المناقشة فيه بما مرَّ، من أن المتفاهَم العُرْفي منها هو صدق عنوان الزِّنى أو ما يناسبه من الممارسات الجنسية، وأن التعليل منصرفٌ إلى ما عُلِم من الشارع إلغاء سببيّته للتوارث والأنساب، لا مطلق التسبيب، ولو كان بالتلقيح. كما أن عموم التعليلات لو شملَتْ حالة التلقيح بماء الأجنبي الحاوي على الحيامن مستقلاً، بحيث يتولَّد الولد منه، فلن تكون شاملةً حَتْماً لحالة التلقيح بمائه منزوع الحيامن، ممزوجاً بماء الزوج، بحيث يتولَّد الطفل من ماء الزوج، ويكون دَوْر ماء الأجنبي منزوع الحيامن مجرَّد التنشيط عند ضعف ماء الزوج على التلقيح.

د ـ الارتكاز المتشرِّعيّ في حرمة الحمل من الأجنبيّ

بدعوى أن الارتكاز المتشرِّعي قائمٌ على حرمة تسبيب المرأة إلى الحمل من الأجنبي الذي لا تربطه بها صلةٌ مصحِّحة لانتساب الولد إليها. وهذا الارتكاز شاملٌ لحالات التسبيب الى الحمل بواسطة الممارسة الجنسية وغيرها، كالتلقيح الصناعي. ولا إشكال في ثبوت هذا الارتكاز في زمان المعصوم عليه السلام ومعاصرته له.

ولكنْ ذكَرْنا سابقاً أنه من المحتمل جدّاً نشوء هذا الارتكاز في طول الأدلة الأخرى زماناً، ومن جهة توهُّم عموم الإطلاقات للآيات والرويات الدالّة على حرمة إقرار النطفة أو وضعها في رحمٍ لا يحلّ، أو من جهة عموم التعليلات الواردة في حرمة

الزِّنى، فإذا نوقش في هذه الإطلاقات والعمومات للآيات أو الروايات أو التعليلات الواردة في حرمة الزِّنى لا يبقى مجالٌ للتمسُّك بالارتكاز المذكور.

هـ ـ أصالة الاحتياط في الدماء والفروج

وذلك من خلال القاعدة الميرزائية السابقة، الدالّة على لزوم الاحتياط في الدماء والفروج؛ أو من جهة الروايات الكثيرة الدالّة على مضمون القاعدة، وحيث إن التلقيح من موارد الفروج فلا بُدَّ من الاحتياط فيه.

الأدلّة الخاصّة على حرمة تلقيح الزوجة بنطفة أقاربها

ويقع الاستدلال عليها بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: الآيات الدالة على تحريم الأنساب، كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُم وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً**﴾ (النساء: ٢٣)، فإنها وإنْ كانت خطاباً للرجال في ظاهر الآيات، ولكنْ بمقتضى قاعدة الاشتراك في الأحكام بين الرجال والنساء ـ إلاّ ما دلّ عليه الدليل، أو كان بطبعه مختصّاً بأحدهما، كأحكام الحَيْض المختصّة بالنساء ـ تثبت الحرمة على النساء أيضاً، وبإطلاق الحرمة يشمل مورد التلقيح بماء أقارب الزوجة، كالأب أو الأخ وغيرهما.

ولكنّ الآية ـ كما هو ظاهرها ـ ناظرةٌ إلى تحريم النكاح بالممارسة الجنسية، وليست ناظرةً إلى مطلق الإقرار للنطفة، ولو بواسطة التلقيح الصناعي.

الوجه الثاني: الروايات الدالّة على تحريم النساء بالنَّسَب، كالأمّ وإنْ علَتْ والبنت والأخت وغيرهما[1]؛ فإنها تدلّ بإطلاقها على حرمة التلقيح بماء أقارب الزوجة.

ولكنْ فيها ما مرَّ من التشكيك بالإطلاق. ولو سُلِّم فلا يشمل إلاّ صورة انفراد ماء الأقارب بالتلقيح وتكوين الطفل، دون ما لو كان مجرّد عاملٍ مساعدٍ للتلقيح.

الوجه الثالث: الارتكاز المتشرِّعي القائم على حرمة التسبيب إلى الحمل من أقاربها، وذلك بدعوى القطع بعدم رضا الشارع بالتسبيب إلى أن تحمل المرأة من أقاربها، كالأب والجدّ والأخ وغيرهم. ولا فَرْق في هذا الارتكاز بين المباشرة الجنسية بينهما وعدمها، كما في حالة التلقيح.

الوجه الرابع: الارتكاز المتشرِّعي القائم على عدم رضا الشارع باختلاط الأنساب مع أقاربها؛ إذ من الأمور الواضحة لدى المرتكز المتشرِّعي أن الشارع الأقدس حتّى لو جوَّز التلقيح بماء الأجنبي، وجوَّز التسبيب إلى الحمل من خلاله، وإلى حدوث النَّسَب، ولكنه لا يسمح بذلك بين الأقارب، كأخ الزوجة وغيره؛ لما فيه من مفسدةٍ في اختلاط الأنساب وضياعها، ممّا يقطع بعدم رضا الشارع بحدوثه بين الأقارب؛ إذ لا نحتمل أصلاً أن يرضى الشارع بأن تكون بنت الشخص أو أخته أمّاً لولده. وحيث إن المصحِّح للانتساب هو النطفة، كما مرَّ في ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده المعتبر عن المعلّى بن خنيس قال: «سألتُ أبا عبد اللّهعليه السلام عن رجلٍ وطأ امرأتَه، فنقلَتْ ماءَه إلى جاريةٍ بِكْرٍ، فحبلَتْ، فقالعليه السلام: الولد للرجل، وعلى المرأة الرَّجْم، وعلى الجارية الحدّ»[٢]، يلزم من ذلك انتسابُ الولد إلى صاحب النطفة، أي الأب أو الأخ.

نعم، يمكن المنع من شمول هذا الارتكاز، وسابقه، لصورة التلقيح بمائه الخالي من الحيامن، مع خلطه بماء الزوج، بحيث يكون التلقيح ناشئاً من ماء الزوج، لا من ماء أقارب الزوجة.

ولكنّ الإنصاف أن الإفتاءَ بجوازه، حتّى في مثل هذه الصورة، خلافُ الاحتياط، بل المطمأنّ به من قِبَل الشارع أنه لا يرضى بحدوث أيّ صلةٍ من جهة أقارب الزوجة معها، ولو بما يشبه النكاح.

٤ـ تلقيح الزوجة بنطفة الأخ الرضاعيّ وشبهه

وذلك بأن تلقَّح الزوجة بماء الأخ من الرضاع الموجب للتحريم، لا مطلقاً. فقد يُقال بالحرمة من جهة عدم الفَرْق بينه وبين الأخ النسبي. ولكنّ الصحيح أن الأدلة الدالة على حرمة الأخ الرضاعي، كالآيات والروايات، قاصرةٌ عن شمول مثل التلقيح، وخصوصاً لمورد كون الماء مجرّد عاملٍ مساعد لتقوية ماء الزوج على عملية التلقيح.

كما أن الارتكاز على حرمة التسبيب إلى الحمل أو الانتساب ممنوعٌ.

نعم، قد يُقال في المقام بشمول قاعدة الاحتياط في الدماء والفروج لصورة كون الموجب لتكوُّن الولد هو ماء الأخ الرضاعي، فليتفطَّنْ.

٥ـ تلقيح الزوجة بنطفة الزوج وبويضة البِكْر الأجنبيّة

وحيث إن الكلام في التلقيح الداخلي، أي في داخل رحم الأجنبيّة صاحبة البويضة، فيأتي فيه الكلام الجاري في الصور السابقة تفصيلاً، من الأدلة العامّة الدالّة على حرمة إقرار النطفة في امرأةٍ حرام؛ كما يأتي فيها الاستدلال بحرمة التسبيب إلى حمل الأجنبية وحصول التوارث معها بلا سببٍ. فإنْ قلنا بإطلاق تلك الأدلّة قلنا بالحرمة، وإلاّ فإننا نقول بالجواز.

نعم، قد يُضاف في المقام أن لازم تلقيح الأجنبية البِكْر التسبُّب إلى حملها، وهو مستَهْجَنٌ بحَسَب المرتكز المتشرِّعي الثابت في زمان الأئمّة عليهم السلام، بل يدلّ عليه عموم التعليل الوارد في حرمة الزِّنى، من تضييع الأنساب والمواريث؛ لعدم تحقُّق الانتساب إلى الرجل، إلا عُرْفاً، بما لا يوجب التوريث.

وقد يستدلّ على حرمة التلقيح للبِكْر الأجنبية بأن الحمل يوجب إزالة بكارتها، وهو حرامٌ على الفاعل، بل عليه الدِّيَة والتعزير.

ولكنّ هذا الكلام الأخير يمكن المناقشة فيه؛ إذ الكلام في المقام مع رضا الأجنبية، فلا تصدق الجناية عليه حتى يستوجب الدِّيَة والتعزير. كما أن الأدلة الدالّة على ثبوت الحدّ والتعزير منصرفةٌ إلى صورة المباشرة في إزالته، وليست شاملةً لمثل التسبُّب فيه بواسطة الحمل.

٦ـ تلقيح الزوجة بنطفة الزوج وبويضة إحدى قريباتها

كما لو قام بتلقيح أخت الزوجة أو أمها بمائه تلقيحاً داخليّاً. ويمكن الاستدلال على حرمة هذه الصورة أيضاً بالأدلة العامة الدالة على حرمة إقرار مائه في رحمٍ لا يحلّ له، من الآيات السابقة؛ والروايات؛ وعموم التعليل؛ والارتكاز المتشرِّعي القائم على حرمة التسبّيب إلى إحداث الحمل للأجنبيّة؛ باعتبار أن الجميع لو شمل

التلقيح، ولم يختصّ بصورة الممارسة الجنسية المباشرة، فلا بُدَّ من شموله لمثل هذه الصورة. كما يمكن الاستدلال عليها بأدلة حرمة النكاح بالمصاهرة؛ فإن أخت الزوجة تكون محرّمةً على الزوج؛ لحرمة الجمع بين الأختين، بل تكون الحرمة مشدَّدة لو كانت أقارب الزوجة ذات بعلٍ أيضاً؛ فمن الواضح أنه سيكون ذلك تسبيباً إلى حمل الزوجة من ماء الأجنبي، كما مرَّ في الصور السابقة.

ثمّ إنه لو وضعت بويضة أخت الزوجة في رحم الزوجة، ثم لقِّحَتْ بماء الزوج، فهل يحكم بالجواز أم لا؟

حكم السيد الخوئي رحمه الله بعدم البأس في هذه الصورة، لو كان الإخراج محلَّلاً[٣]. ولعلّ الوجه فيه ما ذكَرْناه من انصراف أدلة التحريم عن التلقيح الصناعي، واختصاصها بحرمة الممارسات الجنسية، لا غير، مع عدم المحذور من جهة النَّسَب؛ إذ ستكون الأم هي الزوجة، لا صاحبة البويضة؛ لقوله تعالى ﴿**إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ**﴾ (المجادلة: ٢).

٧ـ تلقيح الزوجة بنطفة الزوج وبويضة إحدى قريباته

كما لو لُقِّح بماء الزوج بويضة أخته أو أمه أو جدّته أو خالته أو عمّته، ممَّنْ يحرم عليه بالنسب. وهذه الصورة يمكن القول بحرمتها بالأدلة العامّة؛ وأيضاً بالأدلة الخاصّة الدالّة على حرمة نكاح النَّسَبيّات؛ بمقتضى شمول إطلاقها لمثل التلقيح. بل يمكن الاستدلال بما مرَّ من الارتكاز القائم على حرمة التسبيب إلى الحمل أو النَّسَب مع الأم والأخت والعمّة والخالة وما شابهها من النَّسَبيّات.

ولو مُنع من إطلاق الأدلة العامّة والخاصّة التي سبقَتْ وشمولها لمثل حالات التلقيح فلا بُدَّ من المنع من جهة قاعدة الاحتياط في الدماء والفروج، بل من جهة الارتكاز القائم على حرمة التسبيب إلى أيّ صلةٍ مع الأقارب النَّسَبيِّين مطلقاً.

٨ـ تلقيح الزوجة بنطفة الزوج وبويضة الأجنبيّة غير النَّسَبيّة وغير البِكْر

كما لو كانَتْ هناك امرأةٌ مشهورة بالزِّنى، فقام بالتلقيح معها. وهذا المورد لا إشكال في حرمته، بل دخوله في أدلة حرمة الزِّنى؛ لأن الغرض من التحريم هو حفظ

الأنساب وعدم ضياعها، كما أن الغرض منه تصحيح التوارث بين الطرفين، مع أنه غير حاصلٍ إلاّ بعقدٍ أو ملك يمينٍ، وهو منتفٍ بحَسَب الفَرْض. بل قاعدة الاحتياط في الدماء والفروج شاملةٌ لها أيضاً؛ لأنه تصرُّف في فَرْج الأجنبية بلا إشكال.

نعم، لو حصل الوطء لشبهةٍ، عن جهلٍ قصوريّ، كما لو تصوَّر جريان البراءة في المقام، فقام بالتلقيح، فحينئذٍ يمكن القول بالجواز، والإلحاق من جهة وطء الشبهة المصحِّح للإلحاق.

٩ـ تلقيح الزوجة بنطفة الزوج وبويضة أنثى الحيوان

كما لو تمّ التلقيح بين ماء الزوج وبويضة قردةٍ مثلاً تلقيحاً داخلياً.

وقد تقرب الحرمة في المقام؛ لعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: التمسُّك بإطلاق قوله تعالى ﴿**فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١)، بدعوى شمول إطلاقه لهذه الصورة؛ إذ كان من الممكن للحقّ تبارك وتعالى أن يختم الآية بقوله تعالى ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ❖ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ**﴾ (المؤمنون: ٥ ـ ٦؛ المعارج: ٢٩ ـ ٣٠)، إلاّ أنه فرَّع على ذلك أنه مَنْ ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون[٤]. ويؤيِّده ما ورد في تفسيرها من أنه «مَنْ جاوز ذلك فأولئك هم العادون»[٥]، فإن مقتضى إطلاقها أيضاً شموله لمثل المقام.

ولكنْ لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال؛ لأن سياق الآية ليس في مقام التشريع لوجوب حفظ الفروج وحرمة التعدّي عن المحلّل منها، بل في مقام بيانه كصفةٍ من صفات المؤمنين الكاملين، فلا إطلاق لها من هذه الجهة. ولو سُلِّم أنها في مقام البيان فمقتضى مناسبات الحكم للموضوع انصرافها إلى الممارسات الجنسية التي يصدق عليها الزِّنى، ولو بضميمة ما ورد في معتبرة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال «كلّ آيةٍ في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزِّنى...»[٦]. بل لو سُلِّم عمومها لغير الممارسات الجنسيّة، كالتلقيح، فلا بُدَّ من تخصيصها بالصورة التي تكون بين نطفة الأجنبي والأجنبية؛ إذ إن اسم الإشارة في قوله تعالى: ﴿**وَرَاءَ ذَلِكَ**﴾ يعود إلى المحلَّل من النساء، فلا يمكن شموله لغيره من الحيوانات؛ إذ من البعيد جدّاً أن يكون الملاك

في مدح المؤمنين الكاملين هو ابتعادهم عن الممارسات الجنسيّة وغيرها مع البهائم، مما تنفر الطباع منه، وتمجّه الأسماع أصلاً، وخصوصاً للكامل فيهم.

الوجه الثاني: التمسُّك بعموم الرواية الواردة في ثبوت الفَرْق بين الحدّ على الزاني وشرب الخمر؛ حيث علَّلت الفَرْق بأنه «زيد هذا لتضييعه النطفة، ولوضعه إياها في غير موضعه الذي أمره الله عزَّ وجلَّ به»[٧]؛ فإن التعليل شاملٌ للصورة محلّ الكلام.

ولكنّ هذه الرواية ـ مضافاً إلى ضعف سندها، كما مرَّ ـ ليست في مقام بيان العلّة، بل مجرّد الحكمة. كما أنه لو سُلِّمت دلالتها على العلّة فمن الواضح جدّاً انصرافها إلى الممارسات الجنسية، دون غيرها، كالتلقيح. بل لو سُلِّم التعميم فلا بُدَّ من الالتزام باختصاصه بالتلقيح بين ماء الرجل والمرأة، دون أنثى الحيوان؛ لأجل انصرافها إلى المحرَّم من النساء.

الوجه الثالث: ما ورد في بعض الروايات من التعبير الشامل لهذه الصورة، كقوله عليه السلام «إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ أقرَّ نطفته في رحمٍ يحرم عليه»[٨]، وقول النبيّ صلى الله عليه وآله «ما من ذنبٍ أعظم عند الله تبارك وتعالى، بعد الشرك، من نطفةٍ حرام وضعها امرؤٌ في رحمٍ لا تحلّ له»[٩]؛ بدعوى عموم الرحم الحرام، أو التي لا تحلّ، لرحم أنثى الحيوان؛ لما ورد من إطلاقه عليها، فيقال «ناقةٌ رَحُوم: أصابها داءٌ في رحمها فلا تلقح»[١٠]، وبإطلاقها تشمل التلقيح الصناعي.

ولكنّ الاستدلال المذكور واضحُ الضعف؛ إذ إن المنصرف من الرحم الحرام أو التي لا تحلّ في الروايات هو رحم المرأة الأجنبية؛ فإن التحريم وعدم التحليل إذا ورد في الروايات ينصرف إليها، دون غيرها. ولو سُلِّم التعميم فلا يمكن التعميم لغير الممارسات الجنسية أيضاً؛ لانصراف الرويات إليها، مضافاً إلى المناقشة السندية في أسنادها، كما مرَّ الحديث عنه.

الوجه الرابع: التمسُّك بعموم التعليل الوارد في بيان علّة تحريم الزِّنى، فعن الرضا عليه السلام «وحرَّم الله الزِّنى لما فيه من الفساد، من قتل النفس، وذهاب الأنساب، وترك التربية للأطفال، وفساد المواريث، وما أشبه ذلك من وجوه الفساد»[١١]. وهذه الأمور حاصلةٌ في صورة تلقيح ماء الرجل ببويضة أنثى الحيوان، كالقرد.

ولكنّ الوجه المذكور غريبٌ جدّاً، إذ من الواضح جدّاً أن الأنساب والمواريث

إنما تثبت أو تنفى شرعاً باعتبار الإنسان، وأما ضياعُها بواسطة التلقيح مع الحيوان فممّا لا ينبغي تبادره من الأدلة الشرعية المحرِّمة للزِّنى. كما أن المعلَّل ـ وهو الزِّنى ـ ينصرف إلى وَطْء المرأة، دون مطلق الأنثى، ولو من الحيوان. ودعوى التعبير بالزِّنى عن وَطْء البهيمة في بعض الروايات، كقول أبي عبد اللّهعليه السلام: «كلّ ما أنزل به الرجل ماءه، من هذا وشبهه، فهو زِنَى»[١٢]، محمولٌ على التنزيل الحكمي، لا الإطلاق الحقيقي والصدق الموضوعي.

نعم، لو استدلّ لحرمته بحرمة التسبيب إلى الحمل، الموجب لتولُّد الولد من غير أمٍّ، لكان له وجهٌ. ولا يصحّ المناقشة فيه من جهة ما قد يُدَّعى من كون «النسب علقة تكوينية، وهي بحَسَب تكوُّن الجنين من ماء الرجل وبويضة الأمّ، وهذا بحَسَب مادة (ولد يلد) المستعملة في جميع الموجودات العنصرية والنباتية والحيوانية، فضلاً عن الإنسانية... وإن ما ورد من النصوص في ابن الزِّنى بحَسَب الأحكام في الأبواب المختلفة ليس مفاده قطع النَّسَب، كما يتوهَّم من عبارات مشهور الأصحاب، بل المراد تصنيف النَّسَب إلى قسمين: **أحدهما**: النَّسَب المتولِّد من الحلال؛ **والآخر**: المتولِّد من الحرام، وقد سلب عن الثاني عدّةً من الأحكام»[١٣]؛ فان هذا الكلام، فضلاً عن عدم الشاهد عليه، لا يمكن المساعدة عليه، من جهة أن الظاهر من موضوع الأحكام، كالتوريث وغيرها، النَّسَب الشرعيّ، ولا معنى لتقسيم النَّسَب إلى قسمين، بل هو مجرّد تمحُّلٍ لا دليل عليه. ومجرد صدق المادّة العرفية لا يكفي لحمل الروايات المصرِّحة بنَفْي العلقة النسبية، كما في موارد المتولِّد من الزِّنى؛ فإن ظاهر تلك الأدلّة النَّفْي الموضوعي، وليست في مقام النَّفْي التنزيلي الحكمي، الناظر إلى نَفْي الأحكام.

الوجه الخامس: التمسُّك بإطلاق أدلة تحريم وَطْء الدابّة، كقولهعليه السلام: «ملعون مَنْ نكح بهيمةً»[١٤]، أو عموم العلّة الواردة في ذَيْل بعضها، من أنه «لو أباح اللّه ذلك لربط كلّ رجلٍ أتاناً يركب ظهرها، ويغشى فَرْجها، وكان يكون في ذلك فسادٌ كثير، فأباح اللّه ظهورها، وحرَّم عليهم فروجها، وخلق للرجال النساء؛ ليأنسوا ويسكنوا إليهنَّ، ويكنّ موضع شهواتهم وأمَّهات أولادهم»[١٥]. ومن الواضح أن تحليل الصورة المذكورة يوجب المفاسد الكثيرة أيضاً.

هذا، ولكنّ الوجه المذكور في غاية الغموض؛ فإن الروايات الأولى لا شمول لها لمثل التلقيح؛ لوضوح أن المتفاهَم العُرْفي من نكاح البهيمة هو الإيلاج والممارسة الجنسية، لا مجرّد التلقيح بدونها، بل ورد السؤال في بعضها عن ثبوت الحدّ على مَنْ يأتي البهيمة فيولج[١٦]، وهذا صريحٌ في الممارسة الجنسية، ومقتضى التطابق بين السؤال والجواب هو النظر إليها أيضاً.

١٠ـ تلقيح الزوجة بنطفة الرجل وبويضةٍ صناعيّة

وحيث إن البويضة الصناعيّة قد تكون من خلايا الرجل أو المرأة أو الحيوان أو النبات، والرجل قد يكون الزوج أو غيره، وصاحبة الرحم قد تكون الزوجة أو غيرها، فلا بُدَّ من البحث في جميع هذه الحالات:

١ـ التلقيح في رحم الزوجة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلاياه

وذلك بأن تأخذ الخلية مثلاً من نخاعه الشوكي، باعتباره موضع تولُّد النُّطَف، ثم تحفَّز على الانقسام إلى خلية أحادية، ثم توضع في رحم زوجته، قبل تلقيحها بحيامنه، ثمّ يتمّ التلقيح بحيامن الزوج داخليّاً.

وهذه الصورة لا يُتصوَّر وجهٌ في تحريمها من الوجوه السابقة؛ فإن الآيات الدالّة على حرمة الفروج على غير النِّساء والإماء لا تشمل هذه الصورة، بعد كون التلقيح في رحم الزوجة، حتّى لو قلنا بإطلاقها لمثل التلقيح الصناعي، وعدم اختصاصها بالممارسات الجنسية. كما أن الآية الدالة على وجوب حفظ النساء فروجهنّ لا تشمل المقام كذلك. وهكذا الآية التي تدلّ على أن النساء حَرْثٌ للرجل؛ فإنها على الحلّية أدلّ.

وأما الرويات فإنه لو سُلِّم شمولها للتلقيح الصناعي فلا يُعَدّ هذا التلقيح إفراغاً للمني أو الماء في غير ما أحلّ الله تعالى، ولا إقراراً لها في ما حرَّم الله، أو في رحمٍ حرامٍ، أو لا تحلّ. كما لا يصدق على هذه الصورة من التلقيح أنها تضييعٌ للنطفة في غير محلّها؛ إذ كلّ تلك الألسنة منصرفةٌ إلى التلقيح ـ لو شملَتْه ـ مع المرأة الأجنبيّة، بكلّ صوره.

وأما ما ورد بمثابة التعليل لحرمة الزِّنى في الروايات، من أنه «ذهاب الأنساب وتربية الأولاد» فالرواية على العكس أدلّ؛ لأن الأب النسبي هو صاحب النطفة، كما أن الأمّ هي التي ولدته، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾ (المجادلة: ٢)، فلا تضييع للأنساب لو جاز هذا التلقيح. كما أن تربية الأولاد حاصلةٌ في المقام، وخصوصاً في صورة العقم الموجب لعدم التناسل. مع أن الوارد في الرواية ـ كما ذكَرْنا سابقاً ـ ليس تعليلاً للحكم، بل بيانٌ لحكمةٍ من حكمه.

والحاصل أن الآيات والروايات إنْ لم تكن دالّةً على حلِّية هذه الصورة فلا أقلّ من عدم شمول الحرمة فيها لها.

وأما الارتكاز المتشرِّعي أو عموم التعليل الوارد في حرمة الزِّنى فمن الواضح جدّاً عدم شموله للمقام. كما أن قاعدة الاحتياط لا تشمل المقام جَزْماً؛ لانصراف أدلّتها إلى موارد الشبهة الحاصلة من عقد الزواج أو الطلاق أو ما يرتبط بها من العدد، كما أنه منصرفٌ إلى موارد الممارسات الجنسيّة، لا غير.

٢ـ التلقيح في رحم الزوجة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلاياها

وهنا لا ينبغي التشكيك في الحلِّية، بناءً على شمول أدلة تحليل الزوجة لزوجها حتّى لمثل التلقيح الصناعي، مع انصراف جميع الأدلة المحرِّمة إلى غيرها، من جهة الإقرار في الرحم، ومن جهة النطفة أيضاً.

٣ـ التلقيح في رحم الزوجة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلايا رجلٍ أو امرأةٍ آخرَيْن

وهذه الصورة ـ على فرض إمكانها ـ لا يمكن القول بحرمتها من جهة آيات حفظ الفرج؛ لعدم منافاة التلقيح المذكور مع الحفظ الواجب. كما لا يمكن القول بالحرمة من جهة روايات إقرار النطفة في رحمٍ لا يحلّ؛ إذ المفروض أن الرحمَ التي يتمّ فيها نموّ الجنين رحمُ الزوجة. كما لا يقال بأن هذا موجبٌ لاختلاط الأنساب؛ لكون الأمّ النسبية هي الأمّ الولادية، لا صاحبة الخليّة. ولو تمّ التعميم إليها فمن المستَبْعَد شموله للبويضة الصناعية من خليّة المرأة الأجنبية؛ إذ الأدلة الدالة على حرمة الزِّنى من

جهة اختلاط الأنساب لو كانت شاملةً لمثل التلقيح الصناعي، وغير مختصّةٍ بالممارسات الجنسية، فلن تكون شاملةً لمثل المقام من كون البويضة مصنَّعةً من الخلايا، وليست طبيعيّةً؛ لوضوح أن الاختلاط في الروايات ناظرٌ إلى التلقيح المتعارف مع نطفة المرأة، بحيث يصحّ الانتساب إليها كأمٍّ، ومن البعيد صحّة الانتساب المذكور بمجرّد استخراج وتصنيع البويضة منها؛ لأن التحوُّل الحاصل في تلك الخلية يمنع من الانتساب المذكور، وإنْ كان العقل يجوِّز ذلك.

والحاصل أن الأدلة المذكور منصرفةٌ عنها. وكذلك الارتكاز المتشرِّعي لو قيل بشموله لمثل التلقيح.

نعم، يمكن القول بالتفصيل بين كون البويضة مصنَّعةً من أقارب الزوجة أو الزوج ـ كالأمّ أو الأخت وما يشبههما ـ وغير الأقارب، بتحريم الأولى، دون الثانية؛ للقطع بعدم رضا الشارع بحصول أيّ صلةٍ مع المحارم النسبيِّين من جهة الولادة. ولكنّنا ناقَشْنا سابقاً في ذلك، وقلنا: إنه لا يشمل مثل التلقيح، ممّا لا يوجب الممارسة المباشرة، فتأمَّلْ.

٤ـ التلقيح في رحم الزوجة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلايا الحيوان

وهنا نرجع إلى الأدلة التي ذكَرْناها في التلقيح بين نطفة الرجل وبويضة الحيوان. فلو أمكن شمولها للتلقيح الصناعي، وتعميمها لمثل الحالة المذكورة، أمكن القول بالحرمة؛ وإلاّ فلا يصحّ القول بها. وحيث إننا شكَّكْنا بدلالتها وشمولها لأصل التلقيح، فضلاً عن التلقيح مع بويضة الحيوان الطبيعية، فمن الأَوْلى عدم شمولها لمثل المقام.

٥ـ التلقيح في رحم الزوجة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خليّةٍ نباتيّة

ومن الواضح حلّية هذه الصورة، وعدم الدليل على حرمتها؛ لانصراف الأدلة جميعاً إلى بويضة الأنثى الإنسانية، وعدم شمولها للحيوانية، فضلاً عن النباتيّة وغيرها.

ومن العجيب ما تمسَّك به بعض الأساتذة، من القول بحرمة هذه الصورة؛ من

جهة شمول قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١)؛ بدعوى شمول إطلاقها لمثل هذا التلقيح[١٧].

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه؛ إذ من الواضح جدّاً أن الآية ناظرةٌ إلى التجاوز إلى غير النساء الحليلات في المقام؛ وأما شموله لمثل التلقيح ببويضةٍ صناعيّة من خلايا نباتيّةٍ أو غيرها فهذا ممّا لا يمكن القول به أصلاً، وخصوصاً مع سياق الآية الدالّ على عَوْد اسم الاشارة ﴿ذَلِكَ﴾ إلى النساء المحلَّلات، لا إلى العمليّة التي يحصل فيها التعدّي والتجاوز.

٦...١٠ـ التلقيح في رحم الأجنبيّة بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلاياه؛ أو من خلايا الزوجة؛ أو من خلايا أجنبيّةٍ أو أجنبيّ؛ أو من خلايا حيوانيّةٍ أو نباتيّةٍ

وحكمها حكم الصورة السابقة (أي الصورة الثانية في القسم الأوّل من هذه المقالة [تلقيح الزوجة بنطفة أقارب الزوج])؛ لنفس الملاك والنكتة.

وعليه، هذه الحالاتُ جميعها قد يُقال بحرمتها؛ من جهة شمول الأدلّة السابقة لها، بناءً على شمولها للتلقيح.

وقد يُناقَش في الشمول؛ من جهة انصراف الأدلة السابقة جميعاً ـ لو تمّ إطلاقها لمثل التلقيح ـ إلى التلقيح الحاصل بين ماء الرجل وبويضة الأجنبية، وعدم شمولها لمثل المقام، الذي تكون فيه النطفة مصنَّعةً من خلايا.

ولكنّ الإنصاف أن ما دلّ على حرمة الزِّنى، وتعليله بضياع الأنساب، وكذلك الروايات الدالّة على حرمة إقرار النطفة في رحمٍ لا تحلّ، وحرمة إفراغ الماء في امرأةٍ حرام، أو حرمة وضع النطفة في غير محلّها، جميعها شاملةٌ لجميع هذه الحالات، بلا فَرْقٍ بين نوع البويضة ومنشئها. كما أن الآيات القرآنية الدالة على حفظ الفرج عن غير الزوجة والأَمَة شاملةٌ أيضاً؛ بإطلاقها، لمثل هذه الحالات.

نعم، المناقشة الأساسية هي ما ذكَرْناه سابقاً من التشكيك في شمول تلك الأدلّة لمثل التلقيح، بشتّى صوره، لا غير.

١١...١٥ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين نطفة الزوج وبويضةٍ صناعيّة من خلاياه؛ أو من خلايا زوجته؛ أو من خلايا أجنبيّةٍ أو أجنبيّ؛ أو من خلايا حيوانيّةٍ من هذه الأنثى نفسها أو من حيوانٍ غيرها؛ أو من خلايا نباتيّةٍ

وهذه الحالات جميعها يرجع حكمها إلى أدلة حرمة إقرار النطفة في رحم البهائم. وقد مرَّ الكلام عنها، واتَّضح أن الأدلة قاصرةٌ عن الشمول لمثل التلقيح الصناعي. ولو شملَتْ فهي منصرفةٌ إلى التلقيح مع الأنثى الآدمية مطلقاً، ولا شمول لها لمثل الحالات المذكورة.

١٦ـ التلقيح في رحم الزوجة بين بويضتها ونطفةٍ صناعيّة من خلايا الزوج

وهذه الحالة يمكن القول بحلِّيتها؛ لعدم لزوم محذورٍ من المحاذير الموجبة للحرمة، كمنافاته لحفظ الفرج، أو صدق إقرار النطفة في رحمٍ لا تحلّ، أو عموم التعليل الوارد في تحريم الزِّنى، من ضياع الأنساب والمواريث؛ فإن جميع هذه المحاذير غير شاملةٍ للمقام. كما أن هذه الأدلة مختصّةٌ بالمرأة الأجنبية، لا غير. على أننا ناقَشْنا سابقاً في أصل شمولها لمثل التلقيح الصناعيّ مطلقاً.

١٧ـ التلقيح في رحم الزوجة بين بويضتها ونطفةٍ صناعيّة من خلاياها

وقد يُقال بتحريم هذه الحالة؛ من جهة عموم التعليل الوارد في حرمة الزِّنى، من ضياع الأنساب؛ إذ المفروض أن الأب النسبيّ سيكون صاحب الماء، ولا فَرْق بين الماء الطبيعيّ وغيره من هذه الجهة. وأدلة الحلِّية منصرفةٌ عن مثل المقام. فالقول بالتحريم، ولو من جهة الاحتياط في الفروج، قويٌّ.

١٨ـ التلقيح في رحم الزوجة بين بويضتها ونطفةٍ صناعيّة من خلايا أجنبيٍّ أو أجنبيّةٍ

وهنا قد يُقال بالحرمة؛ لشمول الآيات الدالة على حفظ الفروج عن غير المحلَّل من الرجال لمثل المقام، بناءً على شموله للتلقيح الصناعي. وكذلك الروايات الدالّة على حرمة إقرار النطفة في رحمٍ لا تحلّ دالّةٌ أيضاً على ذلك، بناءً على الشمول للتلقيح

الصناعي؛ إذ لا فَرْق في الحرمة المذكورة بين الرجل والمرأة. كما أن التعليلات الواردة في ذَيْل تحريم الزِّنى، من ضياع الأنساب، لو شملَتْ التلقيح الصناعي فهي شاملةٌ للمقام أيضاً؛ إذ لا فَرْق في ضياع النَّسَب بين إقرار ماء الأجنبي في الرحم التي لا تحلّ وبين إقرار الماء المصنَّع من خلاياه، ما دام الأب النَّسَبيّ هو صاحب الماء.

١٩ـ التلقيح في رحم الزوجة بين بويضتها ونطفةٍ صناعيّة من خلايا الحيوان

وهذه الحالة قد يُتوهَّم القول بحرمتها؛ من أجل الأدلة الدالة على لزوم حفظ الفروج عمّا لا يحلّ، ولو بدعوى عموم الذَّيْل في قوله تعالى ﴿**فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١).

ولكنّ هذا التوهُّم محلُّ نظرٍ؛ لانصرافها ـ كما ذكَرْنا ـ إلى المحلَّل والمحرَّم من النساء، لا غير. ومنه يتَّضح عدم شمول الروايات الدالّة على حرمة إقرار النطفة في رحمٍ لا تحلّ لمثل المقام، ولو قلنا بعمومها للرجل والمرأة، وللممارسات الجنسية وغيرها، كالتلقيح الصناعي؛ لأن مقتضى مناسبات الحكم للموضوع انصرافها إلى الرحم المحرَّمة من النساء على الرجال، لا غير.

نعم، يمكن القول بالحرمة من جهة التسبيب إلى إيجاد ولدٍ بلا والدٍ؛ لعدم صلاحيّة منشأ الماء للانتساب، كما هو واضحٌ. فإنْ ثبتَتْ حرمة التسبيب المذكور فبها، وإلاّ فلا يبعد القول بالحلّية.

٢٠ـ التلقيح في رحم الزوجة بين بويضتها ونطفةٍ صناعيّة من خلايا نباتيّةٍ

وهذه الحالة كسابقتها في عدم شمول أدلّة الحرمة لها، والمنع من عموم قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١) لمثلها. وانما الوجه في القول بالحرمة ما ذُكر من حرمة التسبيب إلى تولُّد ولدٍ بلا نَسَبٍ من جهة الأب، وإلاّ فلا يبعد القول بالحلّية أيضاً.

٢١ـ التلقيح في رحم الأجنبية بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا الزوج

وهذه الحالة يتوقّف القول بالحرمة فيها على شمول الأدلة السابقة للتلقيح

الصناعي؛ إذ مقتضى لزوم حفظ الفرج عن غير المحلَّل، وحرمة إقرار النطفة في رحمٍ لا يحلّ، هو حرمة هذه الصورة. كما أن التعليل الوارد في ذَيْل أدلّة تحريم الزِّنى، وهو ضياع الأنساب، شاملٌ أيضاً للمقام.

نعم، لو شُكِّك في شمول تلك الأدلة لمثل التلقيح يمكن الذهاب إلى الحلِّية، وإنْ كان مقتضى قاعدة الاحتياط هو الحرمة أيضاً.

٢٢ـ التلقيح في رحم الأجنبيّة بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلاياها

وهذه الحالة لا يمكن القول بحرمتها من جهة الأدلة السابقة؛ لعدم منافاة الحفظ للفروج للتلقيح المذكور. كما أن إقرار النطفة في رحمٍ لا يحلّ لا يلزم في المقام؛ إذ المفروض أن الماء المذكور مصنَّعٌ من خلية الزوجة، والأدلة المذكورة منصرفةٌ إلى نطفة الأجنبيّ من الرجال، إلاّ أن يُقال: إن الانصراف المذكور منشأه غلبة الأفراد المتعارفة، وانعدام الحالة المنظورة، وهو لا يمنع من التمسُّك بالإطلاق.

ولكنْ مع ذلك يمكن القول بالحرمة؛ من جهة التسبيب إلى حصول ولدٍ لا نَسَب له من جهة الأب؛ لضعف منشأ الماء عن تصحيح الانتساب المذكور.

٢٣ـ التلقيح في رحم الأجنبيّة بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا الأجنبيّة

وهذه الصورة كالصورة السابقة، لا يمكن القول بتحريمها أيضاً، إلاّ من جهة التسبيب إلى إيجاد ولدٍ بلا أبٍ، وإلاّ فإن الأدلة السابقة لو شمِلَتْ التلقيح الصناعي فلن تشمل المقام؛ لانصرافها إلى التلقيح الجاري بين ماء الرجل والمرأة، لا ما يكون من هذا القبيل.

٢٤ـ التلقيح في رحم الأجنبيّة بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا حيوانيّةٍ

وقد يُتوهَّم تحريم التلقيح المذكور؛ من جهة عموم قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١) لمثل المقام، أو من جهة عموم

التعليل الوارد في زيادة الحدّ في الزِّنى على حدّ شرب الخمر بأنه «لوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزَّ وجلَّ به»[١٨].

ولكنّ هذا الاستدلال محلُّ نظرٍ؛ من جهة انصراف تلك الأدلة إلى المحرَّم من النساء، لا إلى مثل المقام.

كما أن البيان المذكور في ذَيْل الحدّ مجرّد حكمةٍ، لا غير. ولو سُلِّم أنه علّةٌ فلا يمكن التعميم فيه إلى المحرَّم من مياه الرجال.

كما لا ينبغي توهُّم شمول أدلة حرمة وَطْء البهيمة؛ بدعوى عدم الفَرْق بين الواطئ والموطوء؛ فإنها صريحةٌ في التحريم للممارسة الجنسيّة المباشرة، لا غير.

نعم، ما يمكن التمسُّك به هو ارتكازيّة حرمة التسبيب إلى تولُّد الولد بلا أبٍ؛ بسبب ضعف صاحب الماء عن الانتساب في المقام.

٢٥ـ التلقيح في رحم الأجنبيّة بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا نباتيّةٍ

وهذه الحالة كالحالة السابقة، قد يُتوهَّم حرمتها؛ من جهة عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١) لمثل المقام، أو من جهة التعليل المذكور في بيان الوجه في زيادة حدّ الزِّنى عن حدّ شرب الخمر بأنه «لوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزَّ وجلَّ به»[١٩]؛ بدعوى عموم التعليل المذكور لمثل المقام، بناءً على شموله لعملية التلقيح الصناعي.

ولكنّ هذا التوهُّم واضحُ الدفع؛ لما ذكَرْناه مكرَّراً، من كون الآية خاصّةً بالمحرَّم من النساء، دون غيرها من الحيوان.

وكذلك هو التعليل المذكور؛ لوروده في مورد التعليل لزيادة حدّ الزِّنى، والمنصَرَف العُرْفي منه هو الوَطْء للنساء المحرَّمات، لا غير. ولو سُلِّم شمولهما لغير النساء المحرَّمات فلا إشكال في عدم الشمول لمثل المقام، ممّا كان الماء مصنَّعاً من خلايا نباتيّةٍ.

نعم، يمكن التمسُّك بارتكاز حرمة أو قُبْح التسبيب إلى إيجاد ولدٍ بلا نَسَبٍ من جهة الأب.

٢٦ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا الزوج

وقد يُقال بحرمة هذه الحالة؛ من جهة عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٧؛ المعارج: ٣١)؛ وكذلك من جهة عموم التعليل الوارد في بيان زيادة حدّ الزِّنى، وأنه تضييع لمائه في غير موضعه.

وقد اتَّضح الجواب عنهما من الصور السابقة؛ فيبقى دعوى حرمة التسبيب إلى تولُّد ولدٍ بلا أمٍّ من جهة عدم صحّة الانتساب إلى أنثى الحيوان صاحبة الرحم.

ولكنْ يمكن الجواب عنه بأن قولَه تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ﴾ (المجادلة: ٢) غيرُ شاملٍ للمقام جَزْماً. ومع ضعف الرحم الحيواني عن تصحيح الانتساب لا بُدَّ من الرجوع إلى صاحبة البويضة، وهي الزوجة، فيندفع الإشكال من هذه الجهة أيضاً.

٢٧ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلاياها

والإشكال في الاستدلال على الحرمة بعموم الآية، أو التعليل الوارد في زيادة الحدّ، كالإشكال على سابقتها؛ فيبقى الاستدلال على الحرمة بالمرتَكَز القائم على حرمة التسبيب إلى إيجاد ولدٍ بلا نَسَبٍ، وهو في المقام واردٌ من جهة الأم والأب، فإذا دُفع من جهة الأمّ بما سبق من تصحيحه بلحاظ صاحبة النطفة فلا يمكن ذلك من جهة الأب؛ لفقد المصحِّح في المقام؛ إذ لا يتصوَّر كون الزوجة أمّاً من جهة نطفتها وأباً من جهة خليَّتها التي يصنع منها الحيمن، بل هو خلاف الارتكاز المتشرِّعي القائم على كون الانتساب من جهة الأب خاصّاً بالذكور، دون غيرهم.

٢٨ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا امرأةٍ اجنبيّة

ولا يمكن الاستدلال على حرمتها بعموم الآية السابقة، أو عموم التعليل الوارد في زيادة الحدّ؛ لما ذكرناه سابقاً. كما لا يُتوهَّم أن يستدلّ لها بما دلَّتْ عليه الآيات من

وجوب حفظ الفروج على الرجل والمرأة؛ لعدم شموله لمثل التلقيح. ولو شمل فلا إشكال في خروج الحالة المنظورة عنه؛ لوضوح عدم منافاة التلقيح في المقام للحفظ المذكور عُرْفاً. كما لا يمكن الاستدلال على تحريمها بما دلَّ على حرمة إقرار الماء في غير ما يحلّ؛ لما ذكرناه من الانصراف إلى رحم الأنثى الآدمية. فيبقى عندنا ارتكازيّة حرمة التسبيب إلى الحمل الموجب لعدم الانتساب؛ فإنْ شملت المقام من جهة عدم العلقة المصحِّحة، لا من جهة صاحبة الرحم، كما هو واضحٌ، ولا من جهة صاحبة الحيمن؛ لما ذكرناه من انصراف الأبوّة إلى الذكر، دون غيره، ولو صحِّح من جهة الأمّ بواسطة انتسابه إلى الزوجة صاحبة النطفة، وأن رحم الحيوان كالرحم المصنَّعة لا تضرّ في الانتساب، فيبقى الإشكال من جهة الأب.

٢٩ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا أنثى الحيوان

وهذه الحالة لا ينبغي الإشكال في حلِّيتها، وعدم دخولها تحت أيٍّ من الأدلة السابقة، إلاّ ارتكازية حرمة التسبيب إلى حملٍ يمنع من تصحيح الانتساب؛ لأنه لو صُحِّح من طرف الأمّ بواسطة بويضة الزوجة؛ لضعف صاحبة الرحم عن تصحيحه، فيبقى الإشكال من جهة صاحبة الماء؛ لانصراف الأبوّة إلى الذَّكَر من الرجال، دون غيره.

٣٠ـ التلقيح في رحم أنثى حيوانٍ بين بويضة الزوجة ونطفةٍ صناعيّة من خلايا نباتيّةٍ

وهذه الصورة كسابقتها أيضاً، في الإشكال من جهة التسبيب إلى الحمل الموجب لعدم الانتساب من جهة الأب.

العناوين الثانوية الموجبة للتحريم

قد ننتهي إلى حلِّية بعض الصور السابقة للتلقيح الصناعي الداخلي. ولكنْ تلزم حرمتها من جهة عروض بعض المحاذير الأخرى الموجبة للحرمة.

وفي المقام نتعرَّض لأهمّ تلك المحاذير؛ لبيان الوجه في تحريمها:

١ـ الاستمناء

ففي حالات التلقيح الطبيعيّ بواسطة الجماع يصل السائل المنويّ للزوج إلى رحم زوجته بلا حاجةٍ إلى الإنزال خارجاً؛ بينما في عملية التلقيح الصناعيّ لا بُدَّ من الإنزال من غير جماعٍ، مثلاً: بواسطة الاستمناء أو ما يسمّى بالعادة السرِّية. فهل يُقال بالحرمة في المقام؛ من باب حرمة المقدِّمة الواجبة؟

قد يُقال بحرمته، مع عدم انحصار الطريق إلى الإنزال به، كما لو تمكَّن من التهييج الجنسي مع الزوجة، والإنزال خارجاً؛ ومع تعذُّر ذلك وانحصار الطريق بالإنزال المحرَّم يُقال بجوازه؛ بدعوى أن غاية ما دلّ عليه تحريم العادة السرِّية هو ما كان لغير الغرض العقلائي؛ إذ الإجماع قائمٌ على ذلك، وحيث إن الاجماع دليلٌ لُبِّيّ يُقتَصَر فيه على القدر المتيقَّن، فيخرج منه الاستمناء لغرضٍ عقلائيّ، كالإنجاب[٢٠].

ولكنّ هذا الكلام غير تامٍّ إطلاقاً؛ لأن الإنزال المحرَّم ليس مقدّمةً للتلقيح، بل لتحصيل السائل المنوي، لا غير. كما أن النسبة بينه وبين التحصيل هو الموردية؛ لأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجهٍ، فيكون من قبيل: النظر المحرَّم إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا تضرّ حرمته بجواز التلقيح، كما هو موضَّحٌ في علم الأصول.

ثمّ إن ما أُفيد من أنه «مع الانحصار يُقال بالجواز؛ لأن دليل حرمة الاستمناء ـ وهو الإجماع ـ دليلٌ لُبِّي يُقتَصَر فيه على القدر المتيقَّن، وهو ماكان لغرض غير عقلائيّ، والتلقيحُ بهدف الإنجاب غرضٌ عقلائيّ» ممنوعٌ؛ من جهة أن الدليل على حرمة الاستمناء في نفسه ليس هو الإجماع، بل الروايات الدالّة على ذلك[٢١]، ويمكن التمسُّك بإطلاقها لمثل المقام.

والصحيح حرمة الاستمناء حتّى في مثل المقام، مع التزاحم؛ لأن المفروض أن غاية ما دلَّتْ عليه أدلة التلقيح هو جوازه، لا لزومه، حتّى يُقال بأنه من قبيل: الضرورات التي تبيح المحظورات، إلاّ أن يكون تركه موجباً للضَّرَر أو الحَرَج على الزوج، فترتفع حرمة الاستمناء؛ من جهة قاعدَتيْ: لا حَرَج؛ ولا ضَرَر.

نعم، يمكن المناقشة في المقام من جهة اختصاص حرمة الاستمناء بما يثير

الشهوة، دون غيره؛ فإن الأدلة منصرفةٌ عمّا لا يثيرها، كاستعمال الوسائل الطبِّية لإخراج السائل المنوي، فلا يُعَدّ المقام من المحاذير اللازمة للتلقيح، حتّى يحرم بحرمته.

٢ـ النظر إلى العَوْرة

من المحاذير التي ذكرها الفقهاء في كلماتهم لحرمة التلقيح هو استلزامه النظر إلى العَوْرة من قِبَل الأجنبي أو الأجنبية، إما في حالة إخراج الماء من الرجل؛ أو في حالة إدخاله إلى رحم الزوجة، ومن المعلوم حرمة نظر الرجل الأجنبي إلى عَوْرة الأجنبية، وإنْ كان طبيباً؛ كما يحرم نظر الأجنبية إلى عَوْرة الرجل، وإنْ كانت طبيبةً[٢٢]؛ لشمول أدلّة حرمة النظر.

وفي صورة انحصار تولُّد الولد بواسطة التلقيح، وعدم وجود غير الطبيب الأجنبي ممَّنْ يستطيع إجراء عملية التلقيح، فهل يُقال بالجواز؛ لأجل الضرورة أو العُسْر والحَرَج المترتِّب على عدم التلقيح؟

حَكَمَ الفقهاء بعدم جواز ذلك؛ لعدم صدق الضرورة في المقام، وعدم الاعتداد بالعُسْر والحَرَج المترتِّب من عدم الإنجاب[٢٣]. ولكنْ ينبغي البحث في مقامين:

أ ـ أدلّة شمول التحريم للمقام

فقد يُعدّى شمول الأدلة إلى مثل المقام، ولو كان هناك غرضٌ عقلائيّ للنظر، وهو التلقيح، أو كانت هناك ضرورةٌ له، كما في حالة انحصار التلقيح به.

ولا بُدَّ من استعراض الأدلة الدالّة على حرمة النظر إلى العَوْرة؛ لمعرفة مدى شمولها:

وقد استُدلّ للحرمة بعدّة أدلة:

الدليل الأوّل: الإجماع المحصَّل والمنقول على حرمة النظر، بل ادُّعي الضرورة عليه[٢٤]. ومنشأُ الإجماع المذكور، وكذلك الضرورة، الأدلّةُ التالية، فلننظر هل لها إطلاق لمحلّ كلامنا.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... ❖ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾

(النور: ٣٠ ـ ٣١)، وذلك من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إن الغضّ بمعناه الحقيقي ـ وهو غمض العين وإطباق الجفنين عليها ـ غير مرادٍ جَزْماً؛ لجواز رفع الرأس إلى الأعلى، أو إنزاله إلى الأسفل؛ حتّى لا يقع على الأجنبية. فلا بُدَّ من حمله على الكناية عن صرف النظر عن النظر إلى غير المحلَّل من الطرفين.

المقدّمة الثانية: إن متعلَّق غضّ البصر لم يذكر في الكلام، ولا يمكن القول بإطلاقه لكلّ شيءٍ، بل مقتضى مناسبات الحكم للموضوع كون متعلَّق الغضّ هو كلّ ما لا ينبغي النظر إليه عند العقلاء، والقدر المتيقَّن منه هو العَوْرة، وهذه مطلقةٌ من جهة النظر، سواء كان طبيباً أو غير ذلك.

وقد نُوقشت دلالة الآية:

أوّلاً: من جهة أن «الآية غير ظاهرةٍ في تحريم النظر؛ لعدم ظهور الغضّ في الغمض، بل لا يبعد أن يكون المراد التجاوز عن المرأة، وعدم القرب منها، والإعراض عنها، المعبَّر عنه بالفارسية بـ (چشم پوشي)، وهذا استعمالٌ دارجٌ في العربية وغيرها، فيكون كنايةً عن الكفّ عن الزِّنى، المساوق لقوله تعالى: ﴿**وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**﴾»[٢٥].

ولكنّ هذه المناقشة محلُّ نظرٍ، بعد ما نقله القمّي، «عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللهﷺ، أنه قال: كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الزِّنَى، إِلاَّ هَذِهِ الآيَةَ، فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ، فَلاَ يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ، وَلاَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا»[٢٦].

ثانياً: إن الآية لو سُلِّم أنها ظاهرةٌ في المنع عن النظر لا يمكن الأخذ بإطلاقها؛ لجواز النظر إلى كثيرٍ من الموجودات، كالشجر والسماء والأرض وغيرها، فلا بُدَّ من صرف مرادها الى غضّ البصر عمّا حرَّمه الله تعالى، فيتوقَّف ذلك على إثبات الحرمة من الخارج»[٢٧].

ولكنّ الجواب عنه بما ذكَرْناه من أن الآية ناظرةٌ إلى وجوب كفّ النظر عما لا ينبغي النظر إليه لدى العقلاء، ولا يتوقَّف على إثبات الحرمة من خارج الآية.

ثالثاً: لو سُلِّم تمامية دلالة الآية على الحرمة فلا يمكن التمسُّك بإطلاقها لمثل المقام؛ لانصرافها إلى النظر الموجب للتلذُّذ، لا مطلقاً، ولو من جهة مورد نزولها[٢٨]. ولو

سُلِّم شمولها لغيره فلا بُدَّ من تخصيصه بالنظر لغرض التلذُّذ، ولو لم يحصل تلذُّذٌ بالفعل، لا لأجل غرضٍ عقلائي آخر، كالمعالجة. ودعوى اختصاص الجواز بما كانت المعالجة لمرضٍ في الفرج، دون غيره[٢٩]، ممنوعةٌ؛ لصدق كون التكشُّف لمثل التلقيح غرضٌ عقلائي، تنصرف الآية عن شموله.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا**﴾ (النور: ٣١)؛ بدعوى الملازمة بين حرمة إظهار الزينة للناظر غير المحلَّل وحرمة النظر من جهته، وبإطلاق حرمة النظر يشمل المقام.

وهذه الآية كسابقتها من جهة انصرافها إلى النظر لغير الغرض العقلائيّ، كالمعالجة. على أن الملازمة المذكورة غير واضحةٍ؛ إذ يمكن أن يكون الستر واجباً ولا يكون النظر محرَّماً، كما في النساء المتبذِّلات، اللاتي لا ينتهينَ إذا نُهينَ؛ فإن الستر واجبٌ عليهنّ، ولكنّ النظرَ ليس بحرامٍ.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿**وَالْقَوَاعِدُ مِنْ النِّسَاءِ اللاَّتِي لاَ يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور: ٦٠)؛ فإن التخصيص بالقواعد من النساء يدلّ على ثبوت البأس لغير القواعد، فيجب عليهنّ التستُّر، وبمقتضى الملازمة بين وجوب الستر وحرمة النظر تثبت الحرمة، وبإطلاقها تشمل مثل المقام.

وفي هذه الآية ما في سابقتها من الإشكال.

الدليل الخامس: مادلّ على وجوب التستُّر عند الاغتسال، وفي الحمّام[٣٠]. فهي دالّةٌ على وجوب لبس الإزار، وحفظ العَوْرة من الناظر المحترم، ومقتضى الملازمة بين وجوب الستر وحرمة النظر ثبوتها، ومقتضى إطلاق الحرمة شمولها للمقام.

والمناقشة فيها كالمناقشة في ما سبق من الآيات.

الدليل السادس: ما ورد في الروايات من حرمة نظر الرجل إلى عَوْرة أخيه، وحرمة نظر المرأة إلى فرج أختها[٣١]، وأن «عَوْرة المؤمن على المؤمن حرامٌ»[٣٢]؛ فهو بإطلاقه شاملٌ للمقام.

ولكنْ فيه ما سبق من انصرافها إلى النظر لغير غرضٍ عقلائيّ، وأما معه، كالمعالجة، فلا يشمله الإطلاق. كما فُسِّر الأخير في بعض الروايات بإذاعة سرّ

المؤمن[٣٣]، فيكون معارضاً لما ورد في باب حرمة النظر إلى عَوْرته. ولا يصحّ الجَمْع بينهما؛ بدعوى إرادة الجامع بين الإزراء بالمؤمن وكشف عَيْبه وبين النظر إلى العَوْرة بالمعنى بالمتعارف[٣٤]؛ لتصريح الإمام عليه السلام بعدم إرادة المعنى الظاهر، لقوله عليه السلام في جواب السائل: «قلتُ: تعني سفلَيْه؟ فقال عليه السلام: ليس حيث تذهب، إنما هي إذاعةُ سرِّه»[٣٥].

الدليل السابع: معتبرة الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة في كيفيّة الغسل، وفيها: «ثمّ أدخِلْ يدك من تحت الثوب الذي على فَرْج الميت، فاغْسِلْه، من غير أن ترى عَوْرته»[٣٦]. ومقتضاها وحدة الحكم في حرمة النظر بين الميت والحيّ. وإطلاق المعتبرة يشمل موارد النظر جميعها، ولو لضرورةٍ وغرضٍ عقلائيّ.

ولكنّ هذا الكلام ممنوعٌ؛ من جهة دعوى وحدة المناط في الحكم بين الحيّ والميت. كما أنه لو تمَّتْ دعوى وحدة المناط فلا يمكن التمسُّك بإطلاقها لمثل المقام؛ لأن وحدة المناط بيان لأصل النكتة في الحرمة، وليس له لسانٌ حتّى يتمسَّك بإطلاقه.

بل لو سُلِّم التمسُّك بعموم المناط فلا إشكال في عدم شموله لمثل المقام أيضاً؛ من جهة انصراف الحرمة في الميت، فضلاً عن الحيّ، إلى خصوص النظر لغير غرضٍ عقلائيّ، كالمعالجة وغيرها.

ودعوى أن النظر إلى عَوْرة الميت؛ لغرض التطهير، غرضٌ عقلائيّ، ومع ذلك منعَتْ المعتبرة عنه، أوّلُ الكلام؛ إذ يمكن التطهير بغير نظرٍ، ولا لمسٍ، كما هو واضحٌ.

والحاصل أن هذه الأدلّة بتمامها ناظرةٌ إلى النظر لغير غرضٍ عقلائيّ، كالمعالجة. ثمّ لو سُلِّم شمولها للنظر كذلك فلا دليل على شمولها للنظر بواسطة الجهاز أو المرآة، لا مباشرةً. ولا يُعْتَرَض بعدم الفَرْق بين الصورتين في إيجاب التلذُّذ المحرَّم؛ إذ الكلام ليس في حرمة النظر من جهة مايستلزمه من التلذُّذ المحرَّم، بل من جهة حرمته في نفسه، وعدمُ الفَرْق بين النظر المباشر ـ الذي هو مورد الروايات ـ وبين غيره محلُّ تأمُّلٍ.

فالمتحصِّل من جميع الكلام هو جواز النظر إلى عَوْرة المريض عند التلقيح؛ لأجل إخراج حيامنه، وكذلك جواز النظر إلى عَوْرة المريضة عند تلقيحها بماء الرجل، أو إخراج البويضة منها.

ب ـ حكم موارد العُسْر والحَرَج الشديدين

على فرض شمول أدلّة حرمة النظر لمورد التلقيح فهل تشمل مورد الضرورة والعُسْر والحَرَج أم لا؟

قد يُقال بشمول الحرمة لمثل المقام، وعدم الاعتداد بالحَرَج النفسيّ المتولِّد من عدم الحمل للزوجة، وأن الحَرَج الناشئ من نظر المجتمع، الناشئ من الجهالة بأحكام الدين والشريعة، لا اعتبارَ به[٣٧].

وقد يُفصَّل بين موارد الضرورة وعدمها، فيجوز في الأوّل، دون الثاني.

والعمدة في المقام هو النظر إلى أدلّة العُسْر والحَرَج، وهل هي شاملةٌ لمثل الحَرَج المذكور أم لا؟

والظاهر أن منشأ الإشكال في الشمول لموردنا أحد الوجوه التالية:

الوجه الأوّل: إن سياق أدلة نَفْي الحَرَج سياق الامتنان على العباد، وإيقاع المكلَّف في المفسدة العظيمة للحرمة خلاف الامتنان.

وهذا الوجه قابلٌ للجواب عنه بأن مفاد أدلّة نَفْي الحَرَج هو الحكومة الواقعية، بمعنى بيان الضيِّق الواقعي للحرمة، جَعْلاً وملاكاً، فلا يكون هناك مفسدةٌ حتى يقع فيها المكلَّف في موارد العُسْر والحَرَج.

الوجه الثاني: إن موضع أدلة نَفْي الحَرَج هو نَفْي التسبيب إلى وجود حكمٍ في الشريعة يستدعي وقوع المكلَّف في الحَرَج، وفي المقام وقوع المكلَّف في الحَرَج لم يكن بسبب الحكم بالحرمة، بل بسبب العارض التكويني المانع للزوجين عن التسبيب إلى الإنجاب.

وهذا الكلام لا معنى له أصلاً؛ لأن مفاد القاعدة نَفْي الحكم بلسان نَفْي الموضوع في وعاء الجَعْل، بمعنى أن الحَرَج الواقع خارجاً لم يُجْعَل في وعاء جَعْل الأحكام موضوعاً لحكمٍ من الأحكام الإلزامية، وهذا معناه فرض تحقُّق الحَرَج خارجاً؛ ليخبر عن أنه لم يقع موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، ولا فَرْق في ذلك بين العُسْر والحَرَج الدائم أو الطارئ.

الوجه الثالث: أن يكون منشأ الإشكال من جهة أن الحَرَج المعتبر في القاعدة ما كان ناشئاً من نفس الفعل المحرَّم، لا من جهة ما يتوقَّف عليه من المحرَّمات،

والمفروض في المقام أن الفعل الحَرَجيّ المراد رفع حرمته هو نفس النظر إلى العَوْرة، لا ترك التلقيح.

وهذا الكلام أيضاً قابلٌ للجواب من جهة الصدق العُرْفي الواضح للحَرَج النفسي على ترك التلقيح، الموجب للإنجاب، فيكون من موارد القاعدة.

الوجه الرابع: أن يكون منشأ الإشكال من جهة أن القاعدة لا تجري في موارد ترتُّب المفسدة العظيمة ممّا لا يرضى الشارع في الوقوع فيها، كمفسدة الزِّنى وغيرها، ومفسدة حرمة النظر من المفاسد العظيمة، الموجبة لكثيرٍ من المفاسد.

ولكنْ لا يمكن القطع بكون مفسدة النظر أهمّ في نظر المولى من مفسدة ترك الإنجاب، والوقوع في الحَرَج الشديد للمكلَّف.

الوجه الخامس: أن يكون الإشكال من جهة أن مورد القاعدة الحَرَج العقلائي الناشئ من قِبَل الفعل في نفسه، كالحَرَج الشديد من تحمُّل البرد وغيره، وأما الحَرَج في المقام فهو ناشئ من جهالة المجتمع بأحكام الدين والشريعة، ولا اعتبار لمثل هذا الحَرَج في القاعدة[٣٨].

وهذا الكلام لم يتَّضح وجهه؛ إذ من الواضح أن عدم إنجاب الزوجة من العيوب لدى المرتكز العقلائيّ؛ فالحَرَج الحاصل منها ليس من جهالة الناس، بل قد ورد في الروايات أن شؤم المرأة في عقم رحمها، وأن المرأة التي لا تحبل تردّ على أهلها صاغرة ما لم يقَعْ عليها زوجها[٣٩]، وأن الحصير في ناحية الدار خيرٌ من امرأةٍ لا تلد[٤٠]، وهذا كلُّه كاشفٌ عن وجود ارتكازٍ عقلائي بأن عدم الإنجاب من العيوب، فإذا كان من العيوب فاستلزامه الحَرَج الشديد مجرىً للقاعدة، بل بمقتضى مفاد القاعدة، التي تفيد أن الله تعالى لم يجعل حكماً يكون سبباً لترتُّب الحَرَج على المكلَّف، يكون منشأ الحَرَج المرفوع في المقام هو الحكم الشرعيّ، ومن الواضح جدّاً أن الحكم بالحرمة في المقام يوجب وقوع المكلَّف في الحَرَج الشديد أيضاً. فالحاصلُ أن الحرمة غير شاملةٍ لموارد الحَرَج الناشئ من المنع من النظر.

وأما التفصيل الثاني بين الضرورة وعدمها فالظاهر عدم كون التلقيح لأجل الولد ضرورةً تسوِّغ النظر إلى عَوْرة المرأة أو الرجل من قبل الأجنبيّ، بل الضرورة تصدق فيما لو كان هناك مَرَضٌ معين في العَوْرة يُراد علاجُه.

٣ـ لمس العَوْرة

قد يُقال بحرمة التلقيح الصناعي لأجل حرمة لمس العَوْرة من قِبَل الطبيب الحاذق، وخصوصاً مع نُدْرة التلقيح مباشرةً بواسطة الزوجين، أو كون الزوج طبيباً حاذقاً في التلقيح، بحيث يغني عن الطبيب الأجنبيّ.

وبالجملة لو توقَّف التلقيح على اللمس المحرَّم من الطبيب فهل تكون أدلّة حرمة اللمس شاملةً للمقام أم لا؟

وعلى فرض الشمول هل ترتفع الحرمة عند العُسْر والحَرَج الشديد أم لا؟

فالكلام أيضاً في مقامين:

أـ أدلة حرمة اللمس، ومَدَياتها

إذ قد يُقال بانصراف أدلّة حرمة اللمس إلى موراد اللمس المستَلْزِم للتلذُّذ، أو إلى غير موارد وجود غرضٍ عقلائي، كما في اللمس لأجل المعالجة.

ولهذا لا بُدَّ من عرض أدلّة حرمة اللمس لمعرفة مدى شمولها لمثل المقام:

الدليل الأوّل: الملازمة القطعية بين حرمة النظر وحرمة اللمس، كما أفاده الشيخ الأعظم الانصاريﷺ[٤١]، بل ذكر السيد الخوئيﷺ أنها مقتضى الأولوية القطعيّة التي يفهمها العُرْف[٤٢].

وقد اعترض بعض المدقِّقين على هذا الوجه؛ من جهة عدم ثبوت الأولوية المذكورة، ولو من جهة عدم القطع بكون حرمة اللمس بدون تلذُّذٍ أشدّ من حرمة النظر.

ولكنّ هذا الكلام محلُّ نظرٍ، ولو من جهة ما ورد في بعض الروايات في تغسيل النساء الأجنبيات للرجال، من أنه «يحلّ لهنّ أن يمسَسْنَ منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرْنَ منه إليه وهو حيٌّ»[٤٣]؛ إذ إنه كاشفٌ عن وجود أصل الملازمة المذكورة. وهذا كافٍ في المقام. ولكنْ لو سُلِّمَتْ الأولوية فهي خاصّةٌ بغير اللمس لغرضٍ عقلائيّ، كما كانت حرمة النظر كذلك. كما أنها لا تشمل اللمس من وراء الحجاب، ولهذا جوَّز الفقهاء لمس الأجنبية من وراء القفّاز؛ لأجل المداواة.

الدليل الثاني: الروايات الواردة في كيفية تغسيل الميت، وأنه من وراء

حجاب[٤٤]، ممّا يدلّ على حرمة اللمس. ولا فَرْق بين الحيّ والميت في هذا الحكم، إنْ لم يكن في الحيّ أَوْلى.

والجواب عنه ما مرَّ في الدليل الأول، من اختصاصه بما لم يكن لغرضٍ عقلائيّ. كما أنه لا يضرّ بالمطلوب؛ إذ يكفي جواز اللمس مع القفّاز الواقي الذي يستعمله الأطبّاء أثناء العمليات.

الدليل الثالث: الأدلة الدالّة على حرمة مصافحة الأجنبية إلاّ من وراء حائلٍ[٤٥]، فإنها تدلّ على حرمة اللمس مطلقاً؛ إذ لا خصوصية للمصافحة، وإنما ذُكِرَتْ في الرويات لأجل أنها الفرد المتعارف في ذلك الزمان، ومحلّ الابتلاء.

وهذا الدليل كسابقه في اختصاص الحرمة بغير ما كان لغرضٍ عقلائيّ. كما أنها لا تضرّ بالمطلوب؛ إذ يكفي اللمس من وراء القفّاز.

وغيرها من الأدلة تنصرف جميعها إلى حرمة اللمس؛ لأجل التلذُّذ، أو لا لأجل غرضٍ عقلائيّ.

ب ـ الحكم في موارد العُسْر والحَرَج الشديدين

كما لو كان ترك التلقيح موجباً للحَرَج الشديد.

والكلام في المقام كالكلام السابق، في حرمة النظر وشمولها لموارد الحَرَج، فلا نعيد.

٤ـ التمكين من اللمس المحرَّم

من المحاذير التي تترتَّب في المقام تمكين الأجنبيّ أو الأجنبيّة من لمس الموارد المحرَّمة من الرجل والمرأة، كلمس العَوْرة فيهما. فقد يُقال بحرمة التمكين من اللمس أيضاً، ولو لأجل التلقيح، فيحرم التلقيح؛ لحرمة مقدّمته.

وهنا أيضاً لا بُدَّ من استعراض الأدلة الدالّة على حرمة التمكين؛ لنرى مدى شمولها لمثل المقام:

الدليل الأوّل: قوله تعالى ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...**

❖ **وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ**﴾ (النور: ٣٠ ـ ٣١)، بناءً

على أن المراد من الحفظ للفروج هو صَوْنها عما يترقَّب من التلذُّذات، ومنها: اللمس؛ إذ التلذُّذ به قد يكون بلمسه، وقد يكون بالنظر إليه، و قد يكون بغير ذلك من الوجوه، على ما تقتضيه القوة الشَّهَوية والطبع البشري؛ لأن حفظ الفرج في الآية الكريمة غير مقيَّدٍ بجهةٍ دون جهةٍ[٤٦].

وهذا الوجهُ غيرُ تامٍّ؛ لما ذكَرْناه سابقاً من تفسير الحفظ في الروايات في هذه الآية عن النظر، دون غيره. ولو سُلِّم التعميم فهذا الوجه يدلّ على حرمة اللمس عند التلذُّذ، فلا يشمل موارد اللمس بدونه، كما في المعالجة لوجود غرضٍ عقلائيّ له.

الدليل الثاني: حرمة التمكين من باب الإعانة على الاثم؛ إذ إنه تمكينٌ للطبيب على اللمس المحرَّم، فيكون إعانةً على الإثم، فيحرم.

والكلام في كونه إعانةً على الإثم؛ لما ذكَرْناه من عدم حرمة اللمس؛ لأجل غرضٍ عقلائيّ، مع عدم التلذُّذ.

الدليل الثالث: إن التمكين المذكور وإنْ لم يحرم من جهة نفس اللمس، ولكنه يحرم من جهة الإغراء بالحرام من التلذُّذ باللمس.

وفيه ما في سابقه من الإشكال.

والحاصل أنه لا دليل على حرمة التمكين المذكور في مورد المعالجة، وإنما يختصّ بموارد استلزام اللمس للتلذُّذ المحرَّم.

ثمّ إن التمكين من اللمس مع الحاجب، كالقفّاز، لا يُعَدّ محرَّماً أيضاً؛ لاختصاص حرم اللمس ـ لو تمَّتْ ـ بالمباشرة، دون اللمس من وراء الحائل.

ثمّ إنه لو سُلِّم ثبوت حرمة التمكين مطلقاً فيأتي الحديث عن ارتفاعها عند استلزامها للحَرَج الذي لا يُتحَمَّل عادةً.

خلاصاتٌ ونتائج

وقد انتهَيْنا إلى عدّة نتائج مهمّة:

١ـ لا بأس بتلقيح الزوجة بحيامن الزوج، سواء كان حيّاً أو ميتاً، قبل العدة. كما لا فَرْق في الجواز بين حالة رضا الزوج بذلك وعدمه، بعد إلقائه السائل المنوي في الواقي الذكريّ وإعراضه عنه. وكذلك لا فَرْق بين رضا الزوجة بالتزريق المذكور

وعدم رضاها، ما لم يستلزم ضَرَر المرأة ضَرَراً محرَّماً.

٢ـ إن حقّ الاستيلاد لا يعتبر شرطاً ارتكازيّاً في العقد، يجب الوفاء به، ما لم يصِلْ إلى حدّ الظهور الممضى في الدليل.

٣ـ لا يجوز حقن المرأة بالسائل الممزوج من ماء زوجها ورجلٍ آخر، ما لم يكن ماء الرجل الآخر منزوع الحيامن، ودَوْرُه فقط تحفيزُ حيامن الزوج على التلقيح.

٤ـ يجوز حقن المطلَّقة الرجعية بسائل زوجها؛ لاعتبارها زوجةً في لسان الأدلّة.

٥ـ يجوز حقن الزوجة بماء زوجها المتوفّى عنها، ما دامت في العدّة؛ لعدم ارتفاع العُلْقة الزوجية عنها مطلقاً.

٦ـ الأحوط عدم جواز تزريق الزوجة بماء أقارب الزوج أو أقاربها، ما لم يكن ماؤهم مجرّد عاملٍ مساعدٍ على تحفيز ماء الزوج على التلقيح. ويلحق بهما الأخ الرضاعيّ للزوجة.

٧ـ لا يجوز تلقيح البِكْر أو الأجنبية غير البِكْر بماء الأجنبيّ؛ للزوم التسبيب إلى حمل البِكْر بلا صلةٍ شرعيّة.

٨ـ لا مانع من التلقيح بين حيامن الإنسان وبويضة أنثى حيوانٍ؛ لانصراف أدلّة التحريم عنها، وعدم الدليل الخاصّ على تحريمها.

٩ـ لا مانع من التلقيح بين حيامن الرجل وبويضةٍ صناعيّة من خلايا إنسانيّة أو حيوانيّة أو نباتيّة؛ لعدم شمول أدلّة التحريم لها. نعم، الأحوط اجتناب التلقيح المذكور لو كانت البويضة مصنَّعةً من خلايا إنسانيّة، مع صحّة انتساب الولد إلى صاحب النطفة؛ إذ يوجب اختلاط الأنساب أو ضياعها، كالتلقيح بالبويضة المصنَّعة من خلايا الأجنبيّ أو أقارب الزوج، كالأخت أو الأمّ.

١٠ـ قد يحرم التلقيح؛ للزوم بعض المحاذير المحرَّمة، كالنظر أو اللمس المحرَّمين أو إنزال المني بالعادة السرِّية. ولكنْ اتَّضح عدم شمول أدلّة التحريم لمثل ما لو كان التلقيح لغرضٍ عقلائيّ، أو مع الحَرَج الشديد على الزوجة.

الهوامش

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٦١ ـ ٣٦٩، أبواب ما يحرم بالنسب.
(٢) محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الاحكام ١٠: ٤٩.
(٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٧: ٢٢٤.
(٤) محمد جواد اللنكراني، دروس البحث الخارج في المكاسب المحرمة (التلقيح الصناعي)، الدرس ١٧.
(٥) عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي ٢: ٨٩.
(٦) تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ١٠١.
(٧) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١٤: ٢٤٩.
(٨) الكليني، الكافي ١١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٩) محمد بن محمد الأشعثي الكوفي، الجعفريّات (الأشعثيّات): ٩٩.
(١٠) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٣: ٢٢٥.
(١١) محمد بن عليّ الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥.
(١٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤٩، باب ٢٦من أبواب النكاح المحرَّم وما يناسبه، ح١.
(١٣) محمد السند، فقه الطبّ والتضخم النقدي: ٨٤.
(١٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.
(١٥) المصدر السابق ٢٠: ٣٥٠ ـ ٣٥١.
(١٦) المصدر السابق ٢٠: ٣٥٠.
(١٧) اللنكراني، دروس البحث الخارج في المكاسب المحرمة (التلقيح الصناعي)، الدرس ١٧.
(١٨) الكليني، الكافي ١٤: ٢٤٩.
(١٩) الكليني، الكافي ١٤: ٢٤٩.
(٢٠) محمد محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه ٦: ٩ ـ ١٠.
(٢١) انظر: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٢٢٨؛ محمد فاضل الموحدي اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحدود): ٧٢٨.
(٢٢) انظر: أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٢٨؛ محمد أمين زين الدين، كلمة التقوى ٤: ٤٥٤؛ روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٢١.
(٢٣) انظر: الميرزا جواد التبريزي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٧: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، سؤال ٥٧٩، وسؤال ٥٨٥.
(٢٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في ثوبه الجديد ١: ٣٥٩.
(٢٥) مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١٢ : ٦٨ ـ ٦٩.
(٢٦) تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ١٠١.
(٢٧) البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى ١٢: ٦٩.
(٢٨) انظر: الكليني، الكافي ١١: ١٩٧، باب ما يحلّ النظر إليه من المرأة، ح٥.
(٢٩) انظر: التبريزي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٧: ٢٢٨، سؤال ٥٧٤.

(٣٠) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، الأبواب ١ و٢ و٥ من أبواب أحكام الخلوة، والأبواب ٢ و٣ و٤ و٥ و٧ و٩ من أبواب آداب الحمّام.
(٣١) انظر: تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ٢: ١٠١؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٩٩، باب ١ من أبواب أحكام الخلوة، ح١ و٤.
(٣٢) الكليني، الكافي ١٣: ١٥٧.
(٣٣) المصدر السابق ٤: ٨٦.
(٣٤) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية: ٢٠٣.
(٣٥) الكليني، الكافي ٤: ٨٦.
(٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٦٨٠، ح٢.
(٣٧) التبريزي، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٧: ٢٣٠، سؤال ٥٧٩؛ ٢٣٢، سؤال ٥٨٥.
(٣٨) المصدر السابق ٧: ٢٣٢، سؤال ٥٨٥ / ب.
(٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣؛ ٢١: ٢٠٨.
(٤٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٢.
(٤١) مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٦٨.
(٤٢) محمد تقي الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ٨٤.
(٤٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٧١٢، ح٨.
(٤٤) المصدر السابق ٢: ٦٨٠، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧١٢، وغيرها.
(٤٥) المصدر السابق ٢٠: ٢٠٧ ـ ٢٠٩، باب ١١٥ من أبواب مقدّمات النكاح.
(٤٦) محمد تقي الخوئي، المباني في شرح العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ٨٣.

رأي الأكثريّة
بين الاعتبار العقليّ والشرعيّ
. القسم الثالث .

الشيخ مسعود إمامي(*)
ترجمة: د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى

رأي الأكثريّة في سيرة المعصومينعليهم السلام

في دراسة سيرة النبيّصلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومينعليهم السلام بشأن اعتبار رأي الأكثرية والإرادة العامّة أو عدم اعتبارهما لا بُدَّ من التوجُّه بشكلٍ تامّ إلى المبادئ المختلفة؛ فقد يكون رأي الأكثرية في سيرة المعصومينعليهم السلام باطلاً وغير معتبرٍ على مبدأ، ومعتبراً على أساس مبدأ آخر. وقبل دراسة هذه المسألة سنقوم بعرض شبهة تعارض نظريّة الإمامة مع اعتبار رأي الأكثرية، مع الإجابة عنها.

١ـ اعتبار رأي الأكثريّة ونظريّة الإمامة

يعتقد بعض المعاصرين أن الإسلام في كلّ تاريخه لم يحدِّد شكلاً خاصاً للحكم، أو شخصاً خاصّاً لتولي الحكم، حتّى في حياة الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله، ولا يمكن أن نجد في تعاليم الإسلام شيئاً حول ذلك، سوى الشروط التي ينبغي توفُّرها في الحاكم والحكومة، والتوصيات حول علاقة الحكومة بالشعب، أو العكس.

ومن ناحيةٍ أخرى تعتقد الغالبية العظمى من المفكِّرين المسلمين؛ استناداً إلى القرآن الكريم وسنّة الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله، أن المسلمين كانوا في عصر الرسول

(*) باحثٌ في الفقه الإسلاميّ والدراسات القانونيّة المعاصرة، وباحثٌ في مؤسّسة دائرة المعارف لفقه أهل البيتعليهم السلام. له كتاباتٌ علميّة متعدِّدة.

الأكرمﷺ مكلَّفين ـ في مقام التشريع ـ بقبول حاكميته السياسية، وحصل خلافٌ بينهم بعد وفاة الرسول الأكرمﷺ حول تحديد الحاكم السياسيّ؛ فالسنّة يعتقدون أن الرسول الأكرمﷺ لم يختَرْ من بعده نوعاً معيَّناً من الحكومة، وشخصاً معيَّناً للحكم؛ بينما يرى الشيعة أنه نصَّب الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام، ثمّ أحد عشر إماماً من أبنائه، للحكم من بعده. وعُرفَتْ هذه النظرة عند الشيعة بنظريّة «الإمامة».

ذهب الدكتور عبد الكريم سروش إلى أن نظرية الإمامة، ثمّ نظرية المهدويّة، تتعارض مع فكرة الديمقراطية، وسيادة الشعب[1]. ويبدو أنه ـ ومعه أولئك الذين رفضوا مقام الحاكميّة السياسيّة للنبيّﷺ؛ من أجل المصالحة بين الإسلام والديمقراطية ـ قد خلطوا بين مفهومَيْ الحرِّية التشريعية والحرِّية التكوينية.

ما يعوق حرِّية اختيار الناس هو الحرمان من الحرِّية التكوينية، وليس الحرمان من الحرِّية التشريعية. إن الإسلام، كأيّ مذهبٍ سياسي آخر، قدَّم نظريّةً خاصّة عن الحكم من الجانب التشريعي، وسنَّ القوانين، وشرح وجهة نظره؛ ولكنّه من الجانب التكويني، والعمل الخارجي، لم يجبرْ الناس على قبول هذا الرأي، تماماً كما تفعل الأحزاب السياسية في المجتمعات الديمقراطية. لذلك، فإن نظرية السيادة السياسية للنبيّ الأكرمﷺ، وكذلك نظريّة الإمامة، لا تعني حرمان البشر من حرِّية الإرادة في تعيين حكّامهم، بل تعني تقديم نموذجٍ للحكومة ولإدارة المجتمع يرضي الله، والناس مُلْزَمون شرعاً باتِّباعه، ولكنهم أحرارٌ تكوينيّاً في قبوله أو رفضه.

٢ـ سيرة المعصومينعليهم السلام واعتبار رأي الأكثريّة

تعتبر سيرة النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام في الجانب المتعلِّق بحكمهم على الناس دليلاً واضحاً على اعتبار رأي الأكثريّة بناءً على مبدأ الحقّ في تقرير المصير، وعلى عدم اعتبارها بناءً على مبدأ كشف الحقيقة.

وعلى الرغم من أن المعصومينعليهم السلام أنفسهم كانوا يعتبرون أنهم مؤهَّلين لتولِّي حكم الناس؛ بصفتهم مختارين ومنصَّبين من قِبَل الله، وبالتالي فإن إمامتهم للناس معتبرةٌ؛ لأنها مأخوذةٌ من الحكم الإلهيّ، وليس من آراء الناس، لكنّ التاريخ يثبت أنهم لم يفرضوا هذه الرؤية على الآخرين أبداً.

لا يوجد شاهدٌ معتبر في تاريخ وسيرة النبيّ والأئمّة عليهم السلام يشير إلى رغبتهم في إقامة حكومة أقلّية الحقّ على أكثريّة الباطل. بل على العكس من ذلك؛ ثمّة أدلّة كثيرة تشير إلى أنهم لم يوافقوا أبداً على تولّي الحكم ما لم يتمّ التأكُّد أوّلاً من رضا الناس، وكون رأي الأكثرية مؤيِّداً لحكومتهم.

وبعبارةٍ أخرى: بقبولنا لاعتبار رأي الأكثرية على أساس حقّ تقرير المصير، وعدم اعتباره على أساس كشف الحقيقة، نصل إلى استنتاجٍ مفاده: إن إقامة أيّ حكومة، حتّى حكومة المعصومين عليهم السلام، لن يكون لها شرعيّةٌ وحقّانيةٌ عقليّة وشرعيّة ما لم تتوفَّر على أمرين: **الأوّل**: أن تثبت كفاءتها العقليّة والشرعيّة؛ **والثاني**: أن يقبل بها أغلبيّة الناس أيضاً.

لذلك لا يحقّ لثلاث مجموعاتٍ تشكيل حكومةٍ: **الأولى**: هم الذين يفتقرون إلى الشرط الأوّل فقط؛ أي إنهم لا يملكون الكفاءة العقليّة والشرعيّة لحكم الناس، لكنهم مُنْتَخَبون من قِبَل الغالبية، لذلك فإن حكم مثل هؤلاء يُعتَبَر ذنباً أخلاقياً ودينياً، وقد أثم الناس في اختيارهم، إلاّ إذا كانوا جاهلين وقاصرين. **الثانية**: هم الذين يفتقرون إلى الشرط الثاني فقط؛ أي إنهم يحوزون الكفاءة العقليّة والشرعيّة للحكم، لكنهم لا يُنْتَخَبون من قِبَل الأكثرية، مع أنهم يتمتَّعون بمكانة العصمة والإمامة. **والمجموعة الثالثة**: هم الذين يفتقدون كلا الشرطين. لذلك، فالذين يستوفون الشرطين وحدهم لهم الحقّ في تشكيل الحكومة.

يشهد التاريخ أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام لم يكونوا بصدد الوصول إلى السلطة بأيّ شكلٍ من الأشكال. فعلى الرغم من أن لديهم القدرة على تشكيل مجموعاتٍ مسلَّحة من الأتباع والشيعة؛ للإطاحة بالحكومات في عصرهم، لا يوجد سجلٌّ تاريخي موثوق يشير إلى أنهم شاركوا أو أيَّدوا «انقلاباً» استهدف حكم الأقلّية؛ لكنهم كانوا ينتظرون باستمرارٍ حركةً شعبيّة. ومن ثَمَّ فقد حاولوا توفير أرضيّةٍ ثقافية؛ لتتشكَّل بناءً عليها إرادة الناس من أجل حكومة الحقّ.

٣ـ الدفاع عن الأقلّية في مقابل ظلم الأكثريّة

لا تعني الشواهد التي يذكرها بعضٌ بعنوان تأييد الأئمّة المعصومين عليهم السلام لثورات

العلويين والسادات ـ على فرض صحّتها ـ بالضرورة تأييد حركات «إطاحة» الأقلّية لحكم الأكثرية. لكن هذه الشواهد يمكن أن تعني تأييد الحركات التي تحاول «الدفاع» عن هويّتها وحياتها المادّية والمعنوية فحَسْب. ومن الواضح أن دفاع الأقلّية ضدّ ظلم الحكومة، أو حتّى ضدّ اضطهاد الأكثرية، هو حقٌّ عقليّ وشرعيّ لها.

أمضى العلويّون والشيعة، ولا سيَّما بنو هاشم والسادات، أصعب الأوقات إبّان الحكم الأموي والعباسي، وحُرِموا من الكثير من حقوقهم الأساسية. ولذا كان من حقّهم الطبيعي أن يثوروا من أجل الدفاع عن حقوقهم. في مثل هذه الحالات، كان تأييد ومساعدة الأئمّة عليهم السلام لهذه الانتفاضات عبارةً عن تأييد حركة الدفاع عن الأقلّية ضدّ ظلم الحكومة.

ولا يتعارض اعتبار رأي الأكثرية مع الدفاع عن الأقلّية ضدّ ظلم الأكثرية؛ فالدفاع حقٌّ فرديّ لكلّ فردٍ، وحقٌّ جماعيّ لكلّ مجتمعٍ، والدفاع عن الحقوق لا يعني إكراه وإجبار الأقلّية للأكثرية، وحكم الأقلّية للأكثرية؛ فللأقلّية الحقّ في الدفاع عن حقوقها ضدّ الأكثرية، حتّى لو لم يكن هناك سبيلٌ آخر للدفاع عن نفسها إلاّ الصراع والحرب. لكنّ هذا لا يعني بالضرورة الإطاحة بحكم الأغلبية الظالمة، واستبدال حكم الأقلّية بالأكثرية، على الرغم من أنه في بعض الأحيان لا يكون للأقلّية وسيلةٌ للدفاع عن حقوقها الأساسية غير الإطاحة بحكومة الأغلبيّة، ومن الواضح أن هذه الحركة التقويضية للأقلّية تهدف إلى الدفاع عن حقوقها، وستكون حدود الحركة دائرة مدار صدق الدفاع، وليس إكراه الأكثرية على اتّباع رأي الأقلّية.

يؤدّي رأي الأكثرية؛ بما أنه الحَكَم النهائي لحلّ النزاعات بين أفراد المجتمع، إلى استتباب النظام العامّ. ومن ناحيةٍ أخرى فإن انتهاك حقوق الأقلّية من قِبَل الأكثرية يخلق أيضاً حقّ الدفاع للأقلّية، وفي الوقت نفسه، في بعض الأحيان، لا يكون للأقلّية خيارٌ سوى الإخلال بالنظام العامّ للدفاع عن حقوقها. في مثل هذا الافتراض، بالنسبة للأقلّية، هناك تضاربٌ بين ملاك ومصلحة النظام العامّ، وملاك ومصلحة الدفاع عن حقّها، ويفضِّل العقل المصلحة الأكثر أهمّية في حالات تدافع المصالح.

وبالتالي، لا يمكن دائماً الادِّعاء بأنه يجوز أو يجب على الأقلّية أن تقف في

وجه ظلم الأكثرية والدفاع عن حقوقها إذا كان يخلّ بالنظام العامّ، ولكنّ هذا الادِّعاء تمّ قبوله في الحالات التي يقع فيها ظلمٌ فاحش للأقلّيات، وتضيع حقوقها المهمّة، بحيث تكون المصلحة في الدفاع أكثر أهمِّية من مصلحة النظام العامّ.

وسوف نناقش الآن سيرة المعصومينعليهم السلام من الجوانب التي تتعلَّق بحقّ الناس في تقرير المصير وتشكيل الحكومة. ونحاول أن نستشهد في هذه الدراسة التاريخية بأدلّةٍ تاريخية واضحة. يظهر مجموع هذه الأدلة والقرائن التواتر المعنويّ في احترام الأئمّة المعصومينعليهم السلام للإرادة العامّة، ومعارضتهم لتشكيل حكومة أقلّية على الأكثرية. ونظراً لكثرة هذه الشواهد وتواترها فما من ضرورةٍ لفحص سند أيٍّ منها.

٤ـ سيرة الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله

دعا النبيُّ الأكرمصلى الله عليه وآله في بداية رسالته في مكّة الناسَ إلى الإسلام لمدّة ثلاثة عشر عاماً، ولم يتَّخذ أيّ إجراءٍ لحكم المسلمين في مكّة؛ لأنهم كانوا أقلّيةً، ولم تقبل غالبيّة المجتمع المكّي مثل هذا الحكم.

وفي الوقت نفسه أرسل النبيّصلى الله عليه وآله ممثّليه إلى المدينة المنوَّرة، وبدأ دعوته من هذه المدينة. اعتنق معظم أهل المدينة الإسلام، وتدريجياً أصبح المسلمون يشكّلون في المدينة أكثريّةً غالبة، والمعارضة أقلّية. كانت غَلَبةُ المسلمين في المدينة المنورة نافذةً إلى درجة أن بعض الكفّار أُجْبِروا على التظاهر بالإسلام؛ حرصاً منهم على حفظ مكانتهم الاجتماعية، واعتمدوا أسلوب النفاق في مثل هذا الوضع الذي كان فيه غالبية المجتمع المكّي ضدّ النبيّصلى الله عليه وآله، بينما أيَّده أكثر أهل المدينة، وطالبوا بقيادته وحكمه على أرضهم. لقد قرَّر الهجرة من مدينةٍ لا تريده فيها الأغلبيّة إلى مدينةٍ أرادَتْ الأغلبيّة أن يحكمها، واحْتَرَمَ الإرادة العامّة للناس، وحقَّهم في تقرير المصير، ولم يفرض نفسه على سكان هاتين المدينتين.

كما تأخَّر فتح مكّة إلى أن آمن به المزيد من الناس هناك خلال السنوات التي أعقبَتْ البعثة. ومنهم مَنْ جاء معه إلى المدينة، أو بعد هجرته بأعوامٍ، بينما عاش بعضٌ في مكّة في حالة تقيّةٍ؛ خوفاً من الأرستقراطية وشيوخ مكّة.

والدليل على أن الرسولصلى الله عليه وآله فتح مكّة بطلب معظم أهل تلك النواحي أن فتحها

كان سلميّاً، بلا حربٍ، ولا سفك دماء. كما أدرك أعيان قريش أن دعوة الرسولﷺ قد تغلغلت في قلوب أهل مكّة، ولم يكن هناك ما يدعوهم إلى مقاومة الدخول الظافر للمسلمين إلى تلك المدينة، وبالتالي لم يقوموا بأيّ عملٍ عسكري لمقاومة الفتح. وهكذا تأسَّس حكم الرسولﷺ في مكّة والمدينة بإرادة الناس، واحترام حقّهم في تقرير المصير، ولم يكن حكماً لأقلّيةٍ مسلمة على أغلبيّةٍ غير مسلمة.

كان ينبغي أيضاً دراسة غَزَوات النبيّﷺ بشكلٍ مفصَّل، ولكنْ لا يَسَعنا في هذه العجالة دراستها باستفاضةٍ، فيمكن للقرّاء مراجعة كتب السيرة. ويصحّ القول ـ باختصارٍ ـ: إن حروب الرسولﷺ هي إمّا كحرب بدرٍ وأُحُد والأحزاب، دفاعيّةٌ ضد هجوم العدوّ[٢]؛ أو كحرب مؤتة، ضدّ نكث العهد والجرائم التي ارتكبها غير المسلمين ضدّ المسلمين[٣]؛ أو مثل حرب ذات السلاسل وحُنَين وتبوك، بمثابة ضربةٍ استباقية ضدّ هجومٍ واسع النطاق على المسلمين[٤]. لذلك لم تكن حروب الرسولﷺ بقصد فتح أرضٍ، وحكم أهلها ضدّ إرادة أهل تلك الأرض.

وليس لحروب وفتوحات الخلفاء الثلاثة بعد النبيّﷺ والخلفاء الأمويين والعبّاسيين أيّ اعتبارٍ وحجّةٍ شرعية لأيّ مسلمٍ، شيعي أو سُنِّي. وإذا ثبت أنه تمّ انتهاك حقوق غير المسلمين في تلك الفتوحات، وتجاهل حقّهم في تقرير المصير، فلن يضرّ ذلك بنظريّة دفاع الإسلام عن الحرِّية التكوينية للناس، وحقّهم في تقرير المصير.

وهذا لا يعني بالضرورة أن طريقة الخلفاء في الفتوحات كانت تتعارض في جميع الأحوال مع حقّ سكّان الأراضي المفتوحة في تقرير المصير، بل يمكن القول، على الأقلّ في بعض الحالات: إن ما هوجم وأطاحَتْ به جيوش المسلمين كان أنظمةً وراثية وسلطوية، تفتقر إلى الشرعية الشعبية، ومنعَتْ رسالة الإسلام من الوصول إلى تلك الشعوب، وما فعله المسلمون هو إزالة العوائق أمام الدعوة العالميّة للإسلام.

وفي هذا الصدد فإن المسلمين الفاتحين، بعد فتح بلاد غير المسلمين، لم يجبروا أحداً على اعتناق الإسلام، بل سمحوا لهم بالبقاء على دينهم، والتمسُّك بتقاليده وشعائره. هم أيضاً بدَوْرهم قبلوا دعوة الإسلام بشكلٍ تدريجيّ، وانتشر بين مختلف الأمم بمرّ السنين.

وعليه، يمكن تفسير «الجهاد الابتدائي» من حيث حقّ تقرير المصير لشعوب

الأراضي المفتوحة. وبعبارةٍ أخرى: الجهاد الابتدائي لا يعني إجبار أهل الأراضي الأخرى من غير المسلمين وإكراههم على الإسلام، بل يعنى إزالة العوائق التي وضعَتْها الحكومات غير الشعبية أمام شعوبها؛ لمنع رسالة الإسلام من الوصول إلى مسامعهم. وعلى هذا الأساس، فمن البديهيّ أنه في عالم اليوم، الذي تتوفَّر فيه وسائل كثيرة لإبلاغ رسالة الدين في كلّ البقاع، لا تكون هناك موضوعيّةٌ للجهاد الابتدائي.

لذلك يمكننا أن نقدِّم بإيجازٍ تقريراً وتحليلاً يستند إلى احترام المسلمين لحقّ تقرير المصير للدول غير المسلمة في الأيام الأولى للإسلام. ومع ذلك لا يمكن الادِّعاء بأن جميع المسلمين الفاتحين، بمَنْ فيهم الخلفاء وأمراء الحرب وولاة الأراضي المحتلّة والمسلمون الفاتحون بشكلٍ عامّ، يلتزمون بجميع القواعد والأنظمة الإنسانية والإسلامية في التعامل مع شعوب الأراضي المحتلّة، بما في ذلك احترام حقّ الشعب في تقرير المصير. فالحكم الواضح في هذا الصدد يتطلَّب دراسةً دقيقةً وشاملةً لجميع جوانب التاريخ.

الذين يدَّعون أن الإيرانيين اعتنقوا الإسلام بالقوّة على يد العرب الفاتحين يهينون الإيرانيين قبل أن يهينوا العرب. لم يدرك هؤلاء أن مجال الفكر والعقل ليس عالم الإكراه والفَرْض، بل هو مجالُ تضارب الآراء، وهيمنة ثقافةٍ ودينٍ أعلى على ثقافةٍ ودينٍ أدنى؛ لأنه لا يمكن فرض فكرٍ على الناس بالقوّة، إلا إذا كانوا يفتقرون إلى فكرٍ ودينٍ مستحكمين، وأدركوا فقرهم الثقافي، وتفوُّق أفكار القوم الغالبين، لدى تصادم معتقداتهم وثقافتهم مع ثقافة ودين أولئك القادمين الجُدُد.

غزا المغول إيران أيضاً، وحكموها لأعوام طويلة، لكنْ بعد فترةٍ قصيرة اعتنقوا الإسلام، وتسلَّل الحكماء المسلمون إلى أعلى المستويات في أروقة قصورهم؛ هذا لأن الشعب الفاتح كان يفتقر إلى ثقافةٍ ودينٍ راسخين، فاستسلم لا محالة لفكر وحكمة الإيرانيّين المسلمين. والحديث طويلٌ عن ذلك. وثمّة الكثير من الشواهد التاريخية.

وحتّى اليوم، لا ينبغي أن يخاف أوصياء أيّ مذهبٍ فكري يدَّعي تفوُّق الدين الذي ينتمي إليه من تضارب الآراء، وتلاقح الثقافات، ولا أن يمنعوا أعين وآذان أتباع دينهم عن رؤية وسماع أفكار وسلوكيّات الشعوب الأخرى، ما لم يكونوا شاكّين

في تفوُّق دينهم.

ويجدر ذكر تعليمين دينيين تجلَّيا بوضوحٍ في عصر النبيّ ﷺ والمعصومين عليهم السلام، وكشفا عن احترام الإسلام لحقّ الناس في تقرير مصيرهم:

أ ـ هجرة المسلمين الأوائل واحترام رأي الأكثريّة

جاء في القرآن أن الهجرة واجبةٌ على المسلمين، وتمّ مدح المهاجرين في سبيل الله بشكلٍ كبير[٥]. إن عقيدة الهجرة في الإسلام والقرآن دليلٌ واضحٌ على اعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقريرالمصير. طرح مسألة «الهجرة» مع «الجهاد» في تعاليم الإسلام يدلّ على أن واجب المسلمين ليس دائماً «الجهاد» وقتال المعارضين، ولكنْ أحياناً يكون عليهم واجبٌ آخر، يُسمّى «الهجرة».

يعلِّم الإسلام أتباعه أنه إذا كان خصومهم في مجتمعٍ ما يتفوَّقون عليهم في العدد، وضيَّقوا المجال عليهم، وتمّ منعهم من أداء واجباتهم الدينية، فحينئذٍ لا يكون واجبُهم «الجهاد» ومواجهة الأغلبية، بل الهجرة من ذلك المجتمع، والانتقال إلى أرضٍ يمكنهم العَيْش فيها بسلامٍ.

لذلك فإن لتعاليم «الجهاد» و«الهجرة» مكانتين متمايزتين عن بعضهما، ويكمِّل كلٌّ منهما الآخر. وذِكْرُهما في القرآن والسُّنَّة دليلٌ على شمولية تعاليم الإسلام، التي أخذَتْ في الاعتبار المواقف المختلفة للمجتمع الإسلاميّ، وقدَّمَتْ مهمة مناسبة لكلّ موقفٍ.

ففي مجتمعٍ يشكِّل فيه المسلمون أقلِّيةً، ولا يتمّ قبولهم من طرف الأكثرية، لا يحقّ لهم الجهاد ضدّ الأكثرية، وفرض أنفسهم عليهم؛ أما إذا كان المجال ضيقاً عليهم، فيصبح واجباً عليهم ترك هذا المجتمع والهجرة إلى أرضٍ أخرى. وهكذا، فإن عقيدة «الهجرة» تظهر أن الإسلام يحترم حقّ أكثريّة غير المسلمين في تقرير المصير.

إن تاريخ صدر الإسلام، باستثناء هجرة الرسول الكريم ﷺ والمسلمين إلى المدينة المنوَّرة، يشهد أيضاً هجرةً أخرى، وهي هجرة مجموعةٍ من المسلمين إلى الحَبَشة. هاجَرَتْ مجموعة من مسلمي مكّة إلى الحبشة قبل الهجرة إلى المدينة، وقد أظهرَتْ تلك الهجرة احترام المسلمين لحقّ الأكثرية المكِّية غير المسلمة في تقرير

المصير. وعندما دخلوا الحبشة لم يفرضوا أنفسهم على غير المسلمين هناك، وطلبوا الإذن من حاكم تلك الأرض بدخول بلاده، والعيش فيها. وهكذا تُظْهِر هجرتا المسلمين احترامهم لحقّ الناس تقرير مصيرهم، سواء في الأرض التي هاجروا منها أو التي هاجروا إليها.

ب ـ دلالة البَيْعة على الحقّ في تقرير المصير

تعتبر البَيْعة ظاهرةً أخرى شائعةً في زمن النبيّ الكريمﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام، وتشير بوضوحٍ إلى اعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير. لقد أيَّد المعصومونعليهم السلام «البَيْعة» في أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم. وورد ذكر بَيْعة المؤمنين للنبيّ الأكرمﷺ في القرآن الكريم[٦]. كما نرى في سيرة الأئمّة الثلاثة الأوائل ظاهرة البَيْعة، التي سنشير إليها لاحقاً. وكذلك بايع الناس الإمام الرضاعليه السلام على ولاية العهد[٧]. وجاء في الروايات أن الناس سيبايعون الإمام المهديعجل الله فرجه بعد ظهوره[٨].

لم يتمكَّن بعض العلماء من تقديم تفسيرٍ واضح ويمكن الدفاع عنه لظاهرة «البَيْعة» في عصر المعصومينعليهم السلام؛ بسبب عدم اهتمامهم بمبدأ «الحقّ في تقرير المصير».

اضطرّ الشيخ حسين علي منتظري إلى التمييز بين تقليد «البَيْعة» لدى العقلاء وبين ما فعله الرسولﷺ مع الناس تحت عنوان البَيْعة. وبرأيه فإن حقيقة البَيْعة قبل ظهور الإسلام، بناءً على الأدلة التاريخية والمعجمية لهذه الكلمة، كانت «إقامة الرئاسة والولاية» للحاكم، وبالبَيْعة تثبت الولاية أيضاً، ولكنّ البَيْعة في سيرة الرسولﷺ والأئمّةعليهم السلام الذين ثبتَتْ ولايتهم من قِبَل الله ليست بهذا المعنى، وقد حاول النبيّﷺ والأئمّةعليهم السلام، من خلال أسلوب البَيْعة الذي كان شائعاً بين أهل ذلك الوقت، أن يثبِّتوا أُسُس ولايتهم في مقام التطبيق الفعلي.

وبعبارةٍ أخرى: هناك طريقتان لإثبات الولاية: **أوّلاً**: تعيين الله؛ **وثانياً**: ولاء الناس في الحالات التي لم يعين الله فيها أحداً. ولأن الناس كانوا أكثر درايةً بالطريقة الثانية فقد عمد النبيّﷺ والأئمّةعليهم السلام، الذين ثبتت ولايتهم مسبقاً من قِبَل الله، ولم يكونوا بحاجةٍ إلى بَيْعة الناس لإثباتها، نعم، عمدوا إلى استخدام الطريقة الثانية؛ بغية التأكيد على ولايتهم، وهذا مثل اجتماع علل مختلفة على معلولٍ واحد[٩].

لم يكن رأي الشيخ منتظري، وكذلك رأي الكثير من الفقهاء والعلماء، في البَيْعة إبّان عصر المعصومينﷺ أنها قائمةٌ على مبدأ الحقّ في تقرير المصير. فما هو ثابتٌ للمعصومينﷺ قبل بَيْعة الناس هو أهليَّتهم للحكم في نظام التشريع، وهذا وحده لا يكفي لتشكيل الحكومة، ولكنْ لأن الحكومة تشترط التصرُّف في أمور مختلفة من حياة الناس، وكان الناس ـ بحكم العقل والوَحْي ـ يمتلكون الحقّ في تقرير المصير، فلا يمكن لشخصٍ ما ـ حتّى لو كان معصوماً ـ أن يحكم الناس دون رضاهم. لذلك فإن بَيْعة الرسولﷺ والأئمّة الثلاثة الأوائل لم تكن من أجل مماشاة الناس فيما كان متداولاً بينهم، أو تأكيداً لولايتهم عليهم، بل بَيْعة هؤلاء العظماء كانت لإضفاء الشرعيّة على حكمهم.

يعتبر الشيخ محمد مؤمن أن «مقتضى إطلاق أدلة ثبوت الولاية، كأدلّة وجوب الإطاعة، أن البَيْعة ليست شرطاً، لا في ثبوت أصل منصب الولاية، ولا في وجوب إطاعتهم على الناس، بل الرسول والأئمّة المعصومون صلوات الله عليهم أولياء الأمور، واجبو الإطاعة على الأمّة، وإنْ لم تنشأ من المسلمين بَيْعةٌ». والفائدة الوحيدة للبَيْعة أن «البَيْعة تكون ذات أثرٍ في حصول القدرة العادية لوليّ الأمر على تقديم الأهداف الإلهية العالية الإسلامية، وبشكلٍ دقيق فإن ما يحصِّل هذه القدرة ويوجبها إنما هو حضور مَنْ يُعِين ويساعد ويمتثل أوامر وليّ الأمر، وإنْ لم تكن بَيْعةٌ». فالشيخ مؤمن لديه نظرةٌ أداتية للبَيْعة؛ إذ يعتبرها مجرّد وسيلةٍ لتشكيل الحكومة، وهي وسيلةٌ غير حَصْرية، ويمكن استبدالها[10].

يؤكِّد السيد كاظم الحائريّ، أثناء طعنه في سند معظم روايات البَيْعة، ورفض استفاضتها وتواترها الإجماليّ، أن هذه الروايات متعلِّقة بعصر وجود المعصومينﷺ، ولا شَكَّ في أن بَيْعة الناس ورضاهم لا يضفي الشرعيّة على ولايتهم؛ لأن تلك الشرعية مستمدّةٌ من الله، ولا حاجة لانتخاب الناس لتحقُّقها. لذلك، إذا صحَّتْ بعض هذه الأخبار فإن هدف أهل البيتﷺ هو إحراز شروط انتصارهم ونجاحهم في الوصول إلى الحكومة، وليس إضفاء الشرعيّة على حكمهم[11]. وبحَسَبه فإن فائدة البَيْعة في تاريخ الإسلام أن يثق المُبَايَع له بوفاء عددٍ من المبايعين بتعهُّدهم؛ لأن البَيْعة شرعاً واجبة الوفاء؛ لأنها عقدٌ وعهد تعلّق بأمرٍ مشروع، وقد أمَرَنا القرآن بالوفاء

بالعقد والعهد[١٢].

أشار أحد المعاصرين، أثناء دراسة روايات البَيْعة، إلى روايات أمير المؤمنين والإمام الحسن والإمام الحسينعليهم السلام التي تبين أن الحكم بيد الناس، ولن يحكم أهل البيتعليهم السلام حتّى يبايع الناس. ثمّ يطرح إشكالاً يتعلّق بتلك الروايات: إن حكم أهل البيتعليهم السلام مبنيٌّ على النصّ، ولا حاجة به إلى انتخاب الناس، ثمّ يقول في معرض الجواب: لأن الناس أنكروا مقام التنصيب لأهل البيتعليهم السلام لذلك استدلّوا بالانتخاب، الذي هو طريقة ما بعد التنصيب[١٣]. لذلك لا تحتاج حكومة أهل البيتعليهم السلام إلى البَيْعة؛ لوجود النصّ.

يعتبر أحد المعاصرين الآخرين ـ مثل الشيخ منتظري ـ أن لبَيْعة المعصومينعليهم السلام جانباً «تأكيديّاً». وبما أن شرعية حكم المعصومينعليهم السلام من عند الله فإن بَيْعة الناس لا توجد الشرعيّة، بل تؤكّدها[١٤]. إنه يشكّك بروايات البَيْعة الكثيرة بدون دليلٍ، ويرفض دلالتها على «إعطاء الشرعيّة لرأي الناس»، ويعتقد أن كلام المعصومينعليهم السلام ـ وخاصّة الإمام عليّعليه السلام ـ دفاعاً عن البَيْعة «ما هو إلاّ تعبيرٌ عن القواعد العُرْفية في ذلك الوقت، والتي كان منطلقها التخلّي عن أساس شرعيّة وصيّة النبيّصلى الله عليه وآله»[١٥].

ومن الواضح أن هؤلاء العلماء يتناولون مسألة الشرعية الدينية أثناء كلامهم عن البَيْعة، ولم ينظروا إليها من حيث بلورة حقّ الناس في تقرير المصير. يعتقدون أن الحكّام غير المعصومين يكتسبون الشرعية والسلطة من خلال مبايعة الناس لهم، في حين لا يحتاج المعصومونعليهم السلام إلى البَيْعة؛ لأنهم يتمتّعون بالشرعيّة الإلهية. بينما استحقاق المعصومينعليهم السلام للحكومة لا يعني إنكار حقّ الناس في تقرير المصير، والبَيْعة تبلورٌ لهذا الحقّ. لذلك لا يوجد فَرْقٌ بين المعصومعليه السلام وغير المعصوم في ضرورة البَيْعة.

وبحَسَب هذه المجموعة من الباحثين فإن للبَيْعة وكسب رضا الناس في عصر المعصومينعليهم السلام جانبٌ أداتيّ فقط، من أجل كفاءة حكومة الرسولصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام. فلو افترضنا أن النبيّصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام لا يحتاجون إلى بَيْعة الناس ورضاهم لممارسة الولاية، وتمكّنوا من حكم الناس بالقوّة القَهْرية التي يحصلون عليها من أتباعهم، أو بالمعجزة والإمداد الإلهيّ، فيكون حكمهم شرعيّاً ومستحسناً. في حين أن هكذا حكومة غير مرغوبٍ فيها وفقاً لـ «حقّ تقرير المصير»، ولا يحقّ للنبيّصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام القيام بذلك.

وبالتالي، ودون الحاجة إلى أيّ تأويلٍ في شرح مكانة البَيْعة في سيرة المعصومين عليهم السلام، تؤكّد هذه الظاهرة في سيرتهم بوضوحٍ أساس «الحقّ في تقرير المصير». وبسبب عدم اهتمام العديد من الفقهاء بهذا المبدأ وقعوا في تأويلاتٍ في غير محلّها في تفسير البَيْعة.

بتاريخ ٢٨ جمادى الأول ١٤٠٨هـ أرسل ممثّلو الإمام الخمينيّ في سكرتاريّة أئمّة الجمعة استفتاءً إلى الإمام، يسألون فيه: «متى يكون للفقيه الجامع للشرائط ولايةٌ على المجتمع الاسلامي؟»، فأجابهم: «للفقيه ولايةٌ في جميع الصور، ولكنّ تولّي أمور المسلمين وتشكيل حكومة يرتبط بآراء أكثر المسلمين. وقد ذُكِرَ ذلك في القانون الأساسيّ أيضاً، وكان يُعبَّر عنه في صدر الإسلام بالبَيْعة لوليّ المسلمين»[١٦].

اعتبر الخميني في جوابه هذا بوضوحٍ أن تشكيل الحكومة الدينية متوقّفٌ على رأي الأكثرية، وأن البَيْعة في صدر الإسلام كانت مطابقةً لها. فبرأيه إن تشكيلَ حكومة المعصومين عليهم السلام بدون رأي الأكثرية وبَيْعة الناس غيرُ شرعيٍّ، ولا يجوز. ولا معنى لهذا إلاّ اعتبار رأي الأكثريّة على مبدأ الحقّ في تقرير المصير.

بالطبع، لم تكن سنّة البَيْعة في الماضي مطابقةً تماماً للتصويت في عصرنا الحاضر. كان للبَيْعة معنيان في الماضي:

الأوّل: إعلان رضا الناس عن حكم مَنْ بايعوه. وبهذا المعنى مارسوا «حقّ تقرير المصير». والبَيْعة بهذا المعنى كالتصويت في العصر الحالي.

الثاني: إعلان طاعة الناس والتزامهم بحكومة الشخص الذي تمَّتْ مبايعته. لذا فإن كلمة البَيْعة المستمدّة من كلمة «بيع» كانت عقداً بين الشعب والحاكم، يترتَّب عليه التزامات تجاه الناس. ويمكن أن تشير أيضاً إلى التزاماتٍ تجاه الحاكم.

فعلى سبيل المثال: بعد وفاة الخليفة الثاني وافق بعض أهل الشورى المعيَّنين من قِبَله على مبايعة الإمام عليّ عليه السلام، بشرط أن يسير بسيرة الشيخين (أبي بكر وعمر)، ولكنه لم يقبل بهذا الشرط والتعهُّد في البَيْعة. لهذا السبب يُتَّهم أحياناً أولئك الذين بايعوا الحكومة، ولكنهم خالفوا أوامر حكومتهم المنتخبة ووقفوا ضدّها، بنقض البَيْعة.

المعنى الثاني لا يُؤْخَذ في الاعتبار في استفتاءات العصر الحالي، لذا فإن البَيْعة في العصور الماضية كان لها معنىً أكبر من التصويت في العصر الحالي.

٥ـ سيرة الإمام عليّ عليه السلام

آل الحكمُ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله إلى أبي بكر وعمر وعثمان على التوالي، بينما كان أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام يعتبر أن القيادة والحكم بعد النبيّ صلى الله عليه وآله من حقّه، بأمرٍ إلهيّ[١٧].

حاول أتباع أبي بكر في بداية خلافته أن يأخذوا له البَيْعة من مختلف طبقات المجتمع. ولمّا لم تكن البَيْعة العَلَنيّة للخليفة قد انعقدَتْ بَعْدُ حاول الإمام عليّ عليه السلام أن يذكّر الناس بأوامر الله ورسوله صلى الله عليه وآله بحقّه في الخلافة والإمامة، لكنّ جهوده باءَتْ بالفشل، ولم ينصره الناس[١٨]. ولذلك توقَّف عن متابعة دعواه، وانتظر عودة الناس إليه. روى الإمام عليّ عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه عهد إليه: «يَا بْنَ أَبِي طَالِبٍ، لَكَ وَلاَيَةُ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي؛ فَإِنْ وَلَّوْكَ فِي عَافِيَةٍ، وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا، فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ؛ وَإِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ وَمَا هُمْ فِيهِ؛ فَإِنَّ اللّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجاً»[١٩].

ورُوي أن العبّاس عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله طلب من الإمام عليّ عليه السلام أن يبايعه؛ حتّى يرى الناس أن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد بايع ابنَ عمِّه، وحينئذٍ لن يختلف أحدٌ في خلافته، فأجابه الإمام عليه السلام: «إِنَّ النَبيَّ عَهِدَ إِلَيَّ أَنْ لاَ أَدْعُوَ أَحَداً حَتَّى يَأْتُونِّي، وَلاَ أُجَرِّدَ سَيْفاً حَتَّى يُبَايعُونِّي، فإنَّما أنا كَالكَعْبَة أُقْصَدُ ولا أَقْصُد»[٢٠].

وجاء تشبيه الإمام عليّ عليه السلام بالكعبة في رواياتٍ نبويّة أخرى. وفي كلّ هذه الروايات جاء في شكل تشبيه أن يأتي إليه الناس، لا أن يذهب هو إليهم. وهذا التشبيه يدلّ على احترام حقّ الناس في تقرير مصيرهم.

يقول عمر بن الخطّاب: كنتُ مع أبي بكر وأبي عبيدة ومجموعةٍ من الصحابة مع النبيّ صلى الله عليه وآله، فضرب بيده على كتف عليٍّ عليه السلام، وقال: «يا عليّ، أنتَ أوّلُ المُؤْمِنين إيماناً، وَأوَّلُ المُسلِمين إسلاماً، وَأَنْتَ مِنِّي بمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، يا عليّ أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ، تُؤْتَى وَلا تَأْتِي؛ فَإِنْ أَتَاكَ هَؤُلاءِ الْقَوْمُ، فَسَلَّمُوا إِلَيْكَ هَذَا الأَمرَ، فَاقْبَلْهُ مِنْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلاَ تَأْتِهِمْ»[٢١].

ويقول الإمام عليّ عليه السلام حول حقّه في الخلافة: «لَنَا حَقٌّ؛ فَإِنْ أُعْطِينَاهُ، وَإِلاَّ رَكِبْنَا أَعْجَازَ الإِبِلِ، وَإِنْ طَالَ السُّرَى»[٢٢].

ويقول الشريف الرضيّ في توضيح هذه الجملة: «هذا من لطيف الكلام

وفصيحه، ومعناه: إنّا إنْ لم نُعْطَ حقَّنا كنّا أذلاّء، وذلك أن الرديف يركب عجز البعير، كالعبد والأسير ومَنْ يجري مجراهما».

ويقول الشيخ جمال الدين الخوانساري في شرح هذه العبارة: «المراد هنا: إنا أُعطينا حقَّ الخلافة؛ فإنْ أُعطيَتْ لنا فخيرٌ، وإنْ لم تُعْطَ فلن نثير حَرْباً أو نجادل لأجلها، بل سنُعْرِض عنها ونبتعد، وإنْ كان في ذلك احتقارٌ وذِلّةٌ وتعبٌ ومشقّةٌ»[٢٣].

وذكر ابنُ أبي الحديد توضيحاتٍ أخرى في شرح هذه العبارة، وأنها تدلّ بالجملة على أن الإمام عليّاً عليه السلام لا يحكم الناس بالقوّة والإجبار، وفي حالة إعراض الناس عنه فهو أيضاً سيتنحّى عنها جانباً[٢٤].

بعد مقتل عثمان طلب أهلُ المدينة وقادةُ وممثّلو قبائل المناطق العربية المختلفة من الإمام عليّ عليه السلام قبولَ الحكم. امتنع الإمام عليه السلام في البداية عن قبول الحكومة، وقال لهم: «دَعُوني وَالْتَمِسُوا غَيْرِي؛ فإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْراً لَهُ وُجُوهٌ وَأَلْوَانٌ، لاَ تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ، وَلاَ تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ. وَإِنَّ الآفَاقَ قَدْ أَغَامَتْ، وَالْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ، وَلَمْ أُصْغِ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ، وَعَتْبِ الْعَاتِبِ. وَإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ، وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطْوَعُكُمْ لِمَنْ وَلَّيْتُمُوهُ أَمْرَكُمْ. وَأَنَا لَكُمْ وَزِيرٌ خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرٌ»[٢٥].

وقال أيضاً: «لاَ حَاجَةَ لِي فِي أَمْرِكُمْ، فَمَنْ اخْتَرْتُمْ رَضِيتُ بِهِ»[٢٦].

يفكّك الإمام عليّ عليه السلام بوضوحٍ، ضمن هذه العبارات، بين مبدأي «كشف الحقيقة» و«حقّ تقرير المصير». يذكر بحقّانيّةٍ طريقه، وثباته على ذلك، وأنه لا يتنازل عن حقّه تحت تأثير إرادة الناس. بيان الإمام عليه السلام هذا يشير بوضوحٍ إلى عدم اعتبار رأي الأكثرية على أساس كشف الحقيقة. وفي الوقت نفسه، يؤكّد أن اختيار الحاكم هو مسؤوليّة الناس، وهم الذين يعيّنون حاكمهم. وهذا يعني اعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير.

ويمكن فَهْم العديد من الروايات المتعلّقة بإمامة أهل البيت عليهم السلام من خلال الانتباه إلى الفَرْق بين هذين المبدأين. تمّ طرح مسألة الإمامة في العديد من هذه الروايات كظاهرةٍ إلهية لا علاقة لها بإرادة الناس واختيارهم. تنطلق هذه الروايات من موقع التشريع، وتحديد الحقّ والباطل، وإظهار عدم اعتبار رأي الأكثريّة على أساس

كشف الحقيقة.

وفي المقابل، هناك مجموعةٌ أخرى من الروايات ترفض أيّ نوعٍ من إكراه الناس، وفرض الخلافة والإمامة عليهم. تنطلق هذه المجموعة من الروايات من مقام التكوين، وتظهر اعتبار رأي الأكثرية على أساس الحقّ في تقرير المصير. وعليه، فإن سُنَّة المعصومين عليهم السلام، مثل القرآن الكريم، قد ميَّزَتْ بشكلٍ واضح بين هذين المبدأين. والفَهْمُ الصحيح للفَرْق بين هذين المبدأين في ما يخصّ العلاقة مع رأي الأكثريّة وإرادة الناس هو مفتاحُ فَهْم القرآن والسُّنَّة في هذه المسألة، وسببٌ لإزالة توهُّم وجود تعارض فيهما.

وعلى أيّ حالٍ، أصرَّ الناس على خلافته، وخاطب الحَشْد الذي اقتحم بيته، قائلاً: «فَفِي الْمَسْجِدِ؛ فَإِنَّ بَيْعَتِي لاَ تَكُونُ خَفِيّاً، وَلاَ تَكُونُ إِلاَّ فِي الْمَسْجِدِ»[٢٧]، ثم ذهب إلى المسجد، وخطب في الناس: «أَيُّهَا النَّاسُ، عَنْ مَلإٍ وَإِذْنٍ، إِنَّ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ، إِلاّ مَنْ أَمَّرْتُمْ، وَقَدِ افْتَرَقْنَا بِالأَمْسِ عَلَى أَمْرٍ، وَكُنْتُ كَارِهاً لأَمْرِكُمْ، فَأَبَيْتُمْ إِلاَّ أَنْ أَكُونَ عَلَيْكُمْ. أَلاَ وَإِنَّهُ لَيْسَ لِي دُونَكُمْ إِلاَّ مَفَاتِيحُ مَا لَكُمْ مَعِي، وَلَيْسَ لِي أَنْ آخُذَ دِرْهَماً دُونَكُمْ؛ فَإِنْ شِئْتُمْ قَعَدْتُ لَكُمْ؛ وَإِلاَّ فَلاَ آخُذُ عَلَى أَحَدٍ»[٢٨].

دلالة كلام الإمام عليّ عليه السلام على احترام حقّ الناس في تقرير مصيرهم، وحرِّيتهم في اختيار الحاكم، واضحةٌ للغاية، وليست بحاجةٍ إلى توضيح. وبعد أن بايعه عامّة الناس، أبلغوه أن بعضاً رفض بيعته، مثل: عبد الله بن عمر بن الخطّاب، وسعد بن أبي وقّاص، ومحمد بن مسلمة، وحسّان بن ثابت، وأسامة بن زيد، فصعد عليه السلام المنبر، وقال: «أَيُّها النَّاسُ، إِنَّكُم بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُويِعَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ قَبْلِي، وإِنَّمَا الخِيَارُ إِلَى النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يُبَايِعُوا، فَإِذَا بَايَعُوا فَلاَ خِيَارَ لَهُمْ. وإِنَّ عَلَى الإِمَامِ الاسْتِقَامَةَ، وَعَلَى الرَّعِيَّةِ التَّسْلِيمَ. وهَذِهِ بَيْعَةٌ عَامَّةٌ، مَنْ رَغِبَ عَنْهَا رَغِبَ عَنْ دِينِ الإِسْلاَمِ، وَاتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ أَهْلِهِ. وَلَمْ تَكُنْ بَيعَتُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَةً. وَلَيْسَ أَمْرِي وَأَمْرُكُمْ وَاحِداً، وإِنِّي أُرِيدُكُمْ للّهِ، وَأَنْتُمْ تُرِيدُونَنِي لأَنْفُسِكُمْ. وَايْمُ اللّهِ، لأَنْصَحَنَّ للْخَصْمِ، وَلأُنْصِفَنَّ المَظْلُومَ»[٢٩].

تدلّ هذه الرواية ـ فضلاً عن المعنى الثاني للبَيْعة، الذي هو إعلان طاعة الناس للحاكم والتزامهم به ـ على حقّ تقرير المصير في الانتخاب.

أكَّد الإمام باستمرارٍ، بعد تشكيل حكومته، على أصل إرادة الناس، وأن حكومته إنما تشكَّلت بدعم الرأي العامّ. وقال الإمام عليّ، أثناء سَيْره إلى البصرة؛ لقتال أصحاب الجمل، في رسالة إلى أهل الكوفة: «بَايَعَنِي النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ، وَلاَ مُجْبَرِينَ، بَلْ طَائِعِينَ مُخَيَّرِينَ»[٣٠].

وكتب في رسالةٍ وجَّهها إلى طلحة والزبير: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ عَلِمْتُمَا، وَإِنْ كَتَمْتُمَا، أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُونِي، وَلَمْ أُبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي. وَإِنَّكُمَا مِمَّنْ أَرَادَنِي وَبَايَعَنِي، وَإِنَّ الْعَامَّةَ لَمْ تُبَايِعْنِي لِسُلْطَانٍ غَالِبٍ (غاصب)، وَلاَ لِعَرَضٍ حَاضِرٍ، فَإِنْ كُنْتُمَا بَايَعْتُمَانِي طَائِعِينَ فَارْجِعَا وَتُوبَا إِلَى اللّهِ مِنْ قَرِيبٍ، وَإِنْ كُنْتُمَا بَايَعْتُمَانِي كَارِهِينِ فَقَدْ جَعَلْتُمَا لِي عَلَيْكُمَا السَّبِيلَ؛ بِإِظْهَارِكُمَا الطَّاعَةَ، وَإِسْرَارِكُمَا الْمَعْصِيَةَ. وَلَعَمْرِي مَا كُنْتُمَا بِأَحَقِّ الْمُهَاجِرِينَ بِالتَّقِيَّةِ وَالْكِتْمَانِ، وَإِنَّ دَفْعَكُمَا هَذَا الأَمْرَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَدْخُلاَ فِيهِ كَانَ أَوْسَعَ عَلَيْكُمَا مِنْ خُرُوجِكُمَا مِنْهُ بَعْدَ إِقْرَارِكُمَا بِهِ»[٣١].

كذلك أكَّد، في رسالةٍ بعثها إلى معاوية بعد عصيانه، على هذه النقطة، قائلاً: «فَإِنَّ بَيْعَتِي بِالْمَدِينَةِ لَزِمَتْكَ وَأَنْتَ بِالشَّامِ؛ لأَنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَى مَا بُويِعُوا عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ، وَلاَ لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ، فَإِذَا اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ، فَسَمَّوْهُ إِمَاماً، كَانَ ذَلِكَ للّهِ رِضاً؛ فَإِنْ خَرَجَ مِنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ؛ بِطَعْنٍ أَوْ رَغْبَةٍ، رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ، فَإِنْ أَبَى قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ»[٣٢].

وقال الإمام للرُّسُل الذين حملوا إليه رسالة معاوية: «وَالْوَاجِبُ فِي حُكْمِ اللّهِ وَحُكْمِ الإِسْلاَمِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَمَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ، ضَالاًّ كَانَ أَوْ مُهْتَدِياً، مَظْلُوماً كَانَ أَوْ ظَالِماً، حَلاَلَ الدَّمِ أَوْ حَرَامَ الدَّمِ، أَنْ لاَ يَعْمَلُوا عَمَلاً، وَلاَ يُحْدِثُوا حَدَثاً، وَلاَ يُقَدِّمُوا يَداً وَلاَ رِجْلاً، وَلاَ يَبْدَأُوا بِشَيْءٍ، قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لأَنْفُسِهِمْ إِمَاماً يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ، عَفِيفاً عَالِماً وَرِعاً عَارِفاً بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ... وَقَدْ بَايَعَنِي النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ عُثْمَانَ، وَبَايَعَنِي الْمُهَاجِرُونَ وَالأَنْصَارُ بَعْدَمَا تَشَاوَرُوا بِي ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، وَهُمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَقَدُوا إِمَامَتَهُمْ، وَلِيَ بِذَلِكَ أَهْلُ بَدْرٍ وَالسَّابِقَةِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ؛ غَيْرَ أَنَّهُمْ بَايَعُوهُمْ قَبْلُ عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْعَامَّةِ؛ وَإِنَّ بَيْعَتِي كَانَتْ بِمَشُورَةٍ

مِنَ الْعَامَّةِ[٣٣]. فَإِنْ كَانَ اللّٰهُ جَلَّ اسْمُهُ جَعَلَ الاخْتِيَارَ إِلَى الأُمَّةِ، وَهُمُ الَّذِينَ يَخْتَارُونَ وَيَنْظُرُونَ لأَنْفُسِهِمْ، وَاخْتِيَارُهُمْ لأَنْفُسِهِمْ وَنَظَرُهُمْ لَهَا خَيْرٌ لَهُمْ مِنِ اخْتِيَارِ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لَهُمْ، وَكَانَ مَنِ اخْتَارُوهُ وَبَايَعُوهُ بَيْعَتُهُ بَيْعَةُ هُدًى، وَكَانَ إِمَاماً وَاجِباً عَلَى النَّاسِ طَاعَتُهُ وَنُصْرَتُهُ، فَقَدْ تَشَاوَرُوا فِيَّ، وَاخْتَارُونِي بِإِجْمَاعٍ مِنْهُمْ؛ وَإِنْ كَانَ اللّٰهُ جَلَّ وَعَزَّ هُوَ الَّذِي يَخْتَارُ، وَلَهُ الْخِيَرَةُ، فَقَدِ اخْتَارَنِي لِلأُمَّةِ، وَاسْتَخْلَفَنِي عَلَيْهِمْ، وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِي وَنُصْرَتِي، فِي كِتَابِهِ الْمُنْزَلِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ»[٣٤].

تشير هذه الروايات بوضوحٍ إلى أن الحياة السياسيّة للإمام عليّ عليه السلام كانت مظهراً لاحترام حقّ الناس في تقرير مصيرهم. كما أكّد عليه السلام في الرواية الأخيرة أنه حائزٌ شرطَيْ الخلافة، أي: تنصيب اللّٰه؛ واختيار الناس.

٦ـ سيرة الإمام الحسن عليه السلام

يقول ابن الأثير: «وولي (الإمام الحسن عليه السلام) الخلافة بعد قتل أبيه علي عليه السلام، وبايعه أكثر من أربعين ألفاً، كانوا قد بايعوا أباه على الموت، وكانوا أطْوَعَ للحسن، وأحبّ له»[٣٥]. ولكنْ لم تطل المدّة حتى تركه الناس وحده في قتال معاوية، فخاطب الإمام عليه السلام الناس قائلاً: «أَلاَ وَإِنَّا لَكُمْ كَمَا كُنَّا، وَلَسْتُمْ لَنَا كَمَا كُنْتُم... أَلاَ وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ دَعَانَا إِلَى أَمْرٍ لَيْسَ فِيهِ عِزٌّ وَلاَ نَصَفَةٌ؛ فَإِنْ أَرَدْتُمُ الْمَوْتَ رَدَدْنَاهُ عَلَيْهِ، وَحَاكَمْنَاهُ إِلَى اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ وَإِنْ أَرَدْتُمُ الْحَيَاةَ قَبِلْنَاهُ، وَأَخَذْنَا لَكُمُ الرِّضَا، فَنَادَاهُ الْقَوْمُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ: البَقِيَّةَ البَقِيَّةَ، فَلَمَّا أَفْرَدُوهُ أَمْضَى الْصُّلْحَ»[٣٦].

وفي هذه المرحلة يوكل الإمام عليه السلام استمرار حكمه إلى اختيار الناس، ويطالبهم بإبداء آرائهم في هذا الموضوع. وهكذا تولّى الإمام الحسن عليه السلام الحكومة بإرادة الناس، وبناءً على بيعتهم له؛ وعندما ابتعد الناس عن حكمه تركها مرّةً أخرى بإرادتهم، وسلّمَها لمَنْ أرادوا حكمه. وهكذا فإن صلح الإمام الحسن عليه السلام هو مثالٌ واضحٌ جدّاً على التزام الأئمّة عليهم السلام بحقّ الناس في تقرير مصيرهم.

لم يكن ذلك دليلاً على عدم صلابته في الدفاع عن الحقّ، كما اعتقد بعض الشيعة ضعيفو الإيمان في ذلك الوقت، بل كان يعني أن الحقّ لا يجب أن يُفْرَض على الناس، وهم أحرارٌ في العمل به، وعندما يريد الناس حكماً ظالماً، مثل: خلافة

معاوية، فلا يجوز ثَنْيهم عن إرادتهم قَسْراً.

حاول العديد من علماء الشيعة فَهْم الفوائد والآثار القيِّمة لصلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية، من خلال استكشاف الأبعاد المختلفة لأحداث ذلك الوقت، وبالتالي الدفاع عن أداء إمامهم. وعلى الرغم من أن العديد من هذه الدراسات التي استشهدت بالأدلة التاريخية وروايات المعصومين عليهم السلام قد وصلَتْ إلى نتائج حقيقيّة وقيِّمة، إلاّ أنه يبدو أن أصل قضيّة الصلح وانسحاب الإمام عليه السلام من الحكومة كان مبنيّاً على إرادة الناس، وحتّى لو لم يترتَّب عليه أيّ فائدةٍ فلا يطعن ولو بمقدار ذرّةٍ بأداء الإمام عليه السلام وعصمته؛ لأن ما حدث لم يكن بإرادة الإمام، بل بإرادة الناس.

أراد الإمام عليه السلام الحرب مع معاوية، وكان تصرُّف الإمام عليه السلام اللائق أنه لم يفرض إرادته على الناس. طبعاً الإمام عليه السلام استخدم تكتيكاته في طريقة تسليم الحكومة لمعاوية، وأيضاً في تحديد بنود اتِّفاقية الصلح، واتَّخذ الإجراءات اللازمة لحماية الحقّ قَدْر المستطاع.

٧ـ سيرة الإمام الحسين عليه السلام

بعد استشهاد الإمام الحسن عليه السلام انتقلَتْ الإمامة إلى أخيه الإمام الحسين عليه السلام. تحمَّس شيعة العراق في ذلك الوقت، وطلبوا من الإمام الحسين عليه السلام أن ينقض بيعته لمعاوية، ويبعده عن الخلافة. فلم يقبل الإمام عليه السلام طلبهم، وذكر لهم أن بينه وبين معاوية ميثاقاً لا ينكث به، ويكون على عهده ما دام معاوية حيّاً، ويقرِّر ذلك متى مات[٣٧].

استمرَّتْ خلافة معاوية سنواتٍ عديدةً بعد استشهاد الإمام الحسن عليه السلام، ولم يتَّخذ الإمام الحسين عليه السلام أيّ إجراءٍ ضدّ حكومة معاوية، حتّى وفاته، وفقاً لبنود معاهدة الصلح التي أَبْرَمَها أخوه، والتي تشكَّلَتْ بناءً على إرادة الناس.

وخلافاً لمعاهدة الصلح، عيَّن معاوية ابنَه يزيد خليفةً من بعده. حاول عُمّال يزيد على الأمصار أن يأخذوا البَيْعة للخليفة الجديد بأساليب مختلفة، ولا سيَّما من كبار القوم، فلم يقبل الإمام الحسين عليه السلام، الذي كان يعيش في المدينة في ذلك الوقت، أن يبايع يزيد. ولم تثمر محاولات والي المدينة ومَنْ حوله لأخذ البَيْعة من الإمام عليه السلام، حتّى أمر يزيد بقتل الإمام الحسين عليه السلام في حال رفضه للبَيْعة.

وعندما علم الإمامعليه السلام بقرار الحكومة انتقل إلى مكّة مع أهل بيته، وانتشرَتْ أخبارُ عدم مبايعة الإمامعليه السلام ليزيد في مختلف البلدان، بما في ذلك العراق، الذين رحَّبوا ـ وخاصّةً أهل الكوفة والقبائل المجاورة، الذين لم يكونوا راضين عن حكم الأمويين ـ برفض الإمامعليه السلام البَيْعة، وطلبوا منه القدوم إلى الكوفة، وتولّي حكمهم.

جلبَتْ مجموعة الرُّسُل الأولى من الكوفة نحو مائة وخمسين رسالة من أهل تلك الديار إلى الإمام الحسينعليه السلام. وكانت الرسائل تتدفَّق عليه باستمرارٍ. وصلَتْ إليه في يومٍ واحد ستمائة رسالة، وبلغت الرسائل اثنتي عشرة ألفاً[٣٨]. يذكر ابن نما أن حوالي أربعين ألف شخصٍ من الكوفة بايعوا الإمامعليه السلام[٣٩]، وكان آخر مَنْ جلبوا له الرسائل من الكوفة شخصان، هما: هاني؛ وسعيد. وبعد وصول الاثنين كتب الإمام رسالةً إلى أهل الكوفة بهذا الخصوص: «بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. مِنَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ إِلَى الْمَلأ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ هَانِئاً وَسَعِيداً قَدِمَا عَلَيَّ بِكُتُبِكُمْ، وَكَانَا آخِرَ مَنْ قَدِمَ عَلَيَّ مِنْ رُسُلِكُمْ، وَقَدْ فَهِمْتُ كُلَّ الَّذِي اقْتَصَصْتُمْ وَذَكَرْتُمْ. وَمَقَالَةُ جُلِّكُمْ: إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْنَا إِمَامٌ، فَأَقْبِلْ؛ لَعَلَّ اللّهَ أَنْ يَجْمَعَنَا بِكَ عَلَى الْحَقِّ وَالْهُدَى. وَأَنَا بَاعِثٌ إِلَيْكُمْ أَخِي وَابْنَ عَمِّي وَثِقَتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مُسْلِمَ بْنَ عَقِيلٍ؛ فَإِنْ كَتَبَ إِلَيَّ بِأَنَّهُ قَدِ اجْتَمَعَ رَأْيُ مَلأكُمْ وَذَوِي الْحِجَى وَالْفَضْلِ مِنْكُمْ عَلَى مِثْلِ مَا قَدِمَتْ بِهِ رُسُلُكُمْ، وَقَرَأْتُ فِي كُتُبِكُمْ، فَإِنِّي أَقْدَمُ إِلَيْكُمْ وَشِيكاً، إِنْ شَاءَ اللّهُ؛ فَلَعَمْرِي مَا الإِمَامُ إِلاَّ الْحَاكِمُ بِالْكِتَابِ، الْقَائِمُ بِالْقِسْطِ، الدَّائِنُ بِدِينِ الْحَقِّ، الْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَلِكَ للّهِ. وَالسَّلاَمُ»[٤٠].

كشف الإمامعليه السلام في هذه الرسالة أن الحكم على الناس، بالإضافة إلى الالتزام بالحقّ، يحتاج أيضاً إلى إرادة العامّة، حتى أن وجود هذا القدر من الرسائل لم يكن كافياً لمنحه الاطمئنان لرأي الناس، ولن يذهب إليهم قبل أن يطمئنه رسوله برغبتهم العامّة في قيادته.

ثمّ أرسل الإمامعليه السلام مسلم بن عقيل إلى الكوفة، وقال له: إنْ رأى النَّاسَ مجتمعين مُسْتوسِقين عَجَّلَ إليه بذلك. ومن ثمّ ذهب إلى الكوفة، حيث بايعه ثمانية عشر ألفاً بشكلٍ سرّي. لذلك كتب رسالةً إلى الإمامعليه السلام، وأبلغه بمبايعة الناس[٤١]. ومن ناحيةٍ أخرى كتب الإمامعليه السلام، بعد علمه ببَيْعة أهل الكوفة، رسالةً إلى جماعةٍ

من أعيان البصرة، ودعاهم إلى الالتحاق بثورته. وأعلنوا أيضاً، بعد المشورة، عن استعدادهم وقبائلهم لنصرة الإمام عليه السلام[٤٢].

انتقل الإمام عليه السلام إلى الكوفة بناءً على طلب أهل العراق. ولم يكُنْ قد وصل إلى الكوفة بعدُ عندما تلقّى نبأ استشهاد مسلم، ونقض أهل الكوفة لبيعته. تغيَّر بعد ذلك الهدف الظاهري لثورة الإمام الحسين عليه السلام، فقد كانت نيَّته في الانتقال إلى الكوفة هي الاستجابة لطلب أهل تلك النواحي بتشكيل حكومة الحقّ؛ لكنْ بعد نقضهم للبَيْعة انسحب الإمام عليه السلام من الثورة التي أراد بها تشكيل حكومةٍ في الكوفة، وسعى وراء الدافع الأوّل الذي من أجله ترك المدينة المنوَّرة، وهو عدم الموافقة على حكومة يزيد، ورفض البَيْعة له.

لهذا السبب تغيَّرت طريقة الإمام عليه السلام في التعامل مع الشيعة وأصحابه. قبل ذلك كان يطلب النصرة من الكثيرين، سواء في مكّة أو في طريقه إلى الكوفة، مثل: زهير بن القين، حتّى أنه دعا أهل البصرة للالتحاق بثورته؛ لكنْ بعد نقض بَيْعة أهل الكوفة تغيَّر وجه الثورة من ثورةٍ عامّة، تهدف إلى تشكيل حكومةٍ تحتاج إلى العدد والعدّة، إلى ثورةٍ شخصيّة ومقاومةٍ شجاعةٍ لرجلٍ مثاليّ؛ لتحقيق هدفه السامي في هداية الناس، ومنع تحريف الإسلام.

ومن هنا سحب البَيْعة والعهد الذي كان معقوداً بينه وبين أصحابه، ولم يَكْتَفِ بإخلاء سبيلهم عند عودتهم، بل شجَّع أحياناً آخرين على عدم مرافقته وهو في طريقه المليء بالخَطَر. وبعد سماعه خبر استشهاد مسلم التفت إلى الناس، وقال لهم: «فإنّه قد أتانا خبرٌ فظيعٌ، قَتْلُ مسلمِ بنِ عقيلٍ، وهاني بنِ عُروةَ، وعبدِ اللّهِ بنِ يَقْطُرَ. وقد خَذَلَنا شيعتُنا؛ فمَنْ أحبَّ منكم الانصرافَ فلينصرِفْ غيرَ حَرَجٍ، لَيْسَ عَلَيْهِ ذِمَامُ»[٤٣].

بعد هذا، انفصل عنه معظمُ أصحابه، ولم يَبْقَ منهم إلاّ مَنْ أتَوْا معه من المدينة، ومجموعةٌ صغيرة ممَّنْ انضمّوا إليه في منتصف الطريق. وخاطب الإمام أبناء عقيل وأهله، فقال: «يَا بَني عَقيلٍ، حَسْبُكمْ مِنَ الْقَتْلِ بِمُسْلِمٍ، فَاذْهَبُوا أَنْتُمْ، فَقَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ»[٤٤].

بعد أقلّ من يومٍ على نبأ وفاة مسلم وقف جيش الحُرّ بن يزيد الرياحي أمام

الإمام، ومنعه من التحرُّك. اتَّخذ مجرى الأحداث بعد ذلك شَكْلاً آخر تحت ضغط جنود يزيد، ولم يكن الإمام راغباً في الثورة على الحكومة ومحاربتها بعد أن تغيَّر رأي الناس.

لم يكن يريد الإطاحة بحكومة الباطل في زمانه، وتشكيل حكومةٍ قائمةٍ على الحقّ، بشرذمةٍ قليلة، وبدون دعمٍ شعبيّ. لذلك، كشف خطابُه في اليوم نفسه الذي التقى فيه بجيش الحُرّ، وبعد صلاة الظهر، في أولئك الذين اجتمعوا لقتاله، وكانوا كلُّهم من أهل الكوفة، كشف أنه جاء إليهم بناءً على طلب الناس، وسيعود من حيث أتى إذا اعترضوا عليه، قال: «أيُّها النّاسُ، إنِّي لم آتِكم حتّى أتَتْني كتبُكم، وقدمَتْ عليَّ رُسُلُكم: أَنِ اقْدِمْ علينا؛ فإنّه ليس لنا إمامٌ، لعلَّ اللّهَ أن يجمَعَنا بكَ على الهُدى والحقِّ؛ فإنْ كنتم على ذلكَ فقد جئتُكم، فأعطوني ما أطمئنُّ إليه من عهودِكم ومواثيقِكم؛ وإنْ لم تفعلوا، وكنتم لمَقْدِمي كارهينَ، انصرَفْتُ عنكم إلى المكان الذي جئتُ منه إليكم»، فسكت أهلُ الكوفة، ولم يتكلَّم أحدٌ منهم بكلمةٍ.

وبعد صلاة العصر خاطب الإمام جيش الحُرّ، قائلاً: «أمّا بعدُ، أيُّها النَّاس، فإنَّكم إنْ تتَّقوا اللّهَ، وتعرفوا الحقَّ لأهله، يكُنْ أرضى للّه عنكم. ونحن أهلُ بيتِ محمَّدٍ، وأَوْلى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المُدَّعينَ ما ليس لهم، والسَّائرين فيكم بالجَوْر والعدوان؛ وإنْ أبَيْتُم إلاَّ كراهيةً لنا، والجهلَ بحقِّنا، فكانَ رأْيُكم الآن غيرَ ما أتَتْني به كتبُكم، وقَدِمَتْ به عليَّ رُسُلُكم ، انصرَفْتُ عنكم لوإنْ أنتم كرهتمونا، وجهلتم حقَّنا، وكان رأيُكم غير ما أتَتْني كتبكم، وقدمَتْ به عليَّ رُسُلُكم، انصرَفْتُ عنكم]»(٤٥).

ثمّ أمر الإمام أصحابه بالاستعداد للعودة، وعندما أصبحوا مستعدّين، وأصدر الإمام الأمر بالعودة، منعهم الحُرّ، وأجبرهم على الذهاب إلى كربلاء، ثم أتَتْ الكتائب يتلو بعضها بعضاً، وانضمَّتْ إلى عسكر عبيد الله بن زياد، والي الكوفة، ورسالتهم جميعاً تسليم الإمام، وقبول البَيْعة ليزيد.

لم يقبل الإمام بَيْعة يزيد، وكان على استعداد لقبول كلّ عواقب هذا الأمر، لكنّه لم يفرض هذا الموقف على الآخرين، ولا حتّى على أهل بيته.

وهكذا خاطب أصحابه مرّةً أخرى ليلة عاشوراء: «فَإِنِّي لاَ أَعْلَمُ أَصْحَاباً أَوْفَى وَلاَ خَيْراً مِنْ أَصْحَابِي، وَلاَ أَهْلَ بَيْتٍ أَبَرَّ وَأَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَجَزَاكُمُ اللّهُ عَنِّي خَيْراً. أَلاَ وَإِنِّي لأَظُنُّ يَوْماً لَنَا مِنْ هَؤُلاَءِ. أَلاَ وَإِنِّي قَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ، فَانْطَلِقُوا جَمِيعاً فِي حِلٍّ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ حَرَجٌ مِنِّي، وَلاَ ذِمَامٌ. هَذَا اللَّيْلُ قَدْ غَشِيَكُمُ، فَاتَّخِذُوهُ جَمَلاً»[٤٦].

كما أخبر محمد بن بشر الحضرميّ، الذي كان ابنه مسجوناً في الريّ: «أَنْتَ فِي حِلٍّ مِنْ بَيْعَتِي، فَاعْمَلْ فِي فَكَاكِ ابْنِكَ»[٤٧].

يؤكّد الإمام عليه السلام بوضوحٍ من خلال هذه الكلمات على شرطَيْ تشكيل الحكومة، أي: الكفاءة العقلية والشرعية للحكّام من جهةٍ؛ والدعم الحاصل من رضا الناس من جهةٍ أخرى. وبتفكُّك هذين الشرطين، والتبيُّن من عدم تلازمهما، ينكشف اعتبار رأي الأكثرية على أساس حقّ تقرير المصير، وعدم اعتباره على أساس كشف الحقيقة.

٨ـ سيرة الأئمّة الآخرين عليهم السلام

لم يصل أيٌّ من الأئمّة إلى الحكم بعد الإمام الحسين عليه السلام، ولم يتَّخذوا أيّ إجراءٍ مباشر لتشكيل الحكومة، بينما كانوا يعتبرون أنفسهم جديرين بالحكم، ويعتبرونه حقّاً إلهيّاً لهم. ولعلّ أهمّ سببٍ لعدم إقدامهم على أيّ إجراءاتٍ للوصول إلى الحكومة هو عدمُ قبول الجمهور، واستنكارُ الناس لحكومتهم.

وبالطبع لم يكن الأئمّة عليهم السلام ينتظرون فقط الرضا الظاهري واللفظي من الناس، واعتبروه غير كافٍ لتشكيل حكومتهم، بل أرادوا رضاهم اللفظيّ والقلبيّ معاً، واستقامتهم في مطالبهم. هذه النقطة هي إحدى الاختلافات الرئيسة بين الديمقراطيات الرائجة في عصرنا والحكومة الدينيّة من وجهة نظر المعصومين عليهم السلام.

يكفي اليوم في أفضل التقاليد الديمقراطية في العالم الرأي الظاهريّ للناس لتشكيل الحكومة، حتّى لو تمّ الحصول عليها من خلال الدعاية الشعبوية والمضلِّلة أحياناً، بينما لم يعتبر الأئمّة عليهم السلام إعلان الموافقة الظاهريّة كافياً لتشكيل حكومتهم. ليس هناك شكٌّ في أن مثل هذه النظرة لإرادة الشعب تنبع من زيادة تأكيد الأئمّة عليهم السلام على حقّ الناس في تقرير مصيرهم. وفي رأيهم عليهم السلام إذا لم يقترن رأي الناس الظاهر

بمعرفةٍ عميقة وإيمانٍ راسخ بالطريق الذي اختاروه فإن ذلك سيؤدّي إلى الضعف والنَّدَم، واستمرارُ حكمهم في مثل هذه الظروف سيؤدّي إلى قيام حكومةٍ ضدّ إرادة الشعب. ومثلُ هكذا حكومةٍ مهما بَدَتْ في الظاهر مستقرّةً وقويّة، لكنْ بما أنها غير موافقةٍ لرغبة الجمهور فلن تؤدّي إلى نضج الناس ورقيِّهم.

وأحدُ أهمّ الشواهد التاريخية الدالّة على أنهم لم يتَّخذوا إجراءاتٍ عمليّةً في سبيل الوصول إلى الحكم، ولم يسعَوْا بالقوّة للإطاحة بحكومات عصرهم، أنهم جميعاً لم يصلوا إلى الحكم.

وإذا قبلنا أن الأئمّةعليهم السلام كانوا بصدد الإطاحة بتلك الحكومات، ولكنّهم فشلوا في تحقيق هذا الهدف، بينما حقَّق منافسوهم، مثل: بني العبّاس، أهدافَهم، فلا بُدَّ من إلقاء اللَّوْم في فشلهم على عدم تمكُّنهم من إيجاد حركة إطاحةٍ ناجحة، وعَجْزهم عن إيجاد وإدارة انتفاضةٍ مسلَّحة ضدّ الحكومة.

٩ـ سيرة الإمام المهديّعجل الله فرجه

تشكيل حكومة آخر الأئمّة المعصومينعليهم السلام، التي وعد الله بها، منوطةٌ أيضاً بالقبول والموافقة العامّة. وبعبارةٍ أخرى: إن أهمّ شرطٍ لظهور إمام الزمانعجل الله فرجه هو إرادة الناس. وهذه هي الحقيقة، التي بسبب فقدانها حصلَتْ الغَيْبة، وتأخَّر الظهور.

ومن ناحيةٍ أخرى، لأن حكومة ذلك الإمام عالميّةٌ، ولا تخصّ الشيعة أو المسلمين وحدهم، لذلك يجب على كلّ شعوب العالم أن تريد ظهوره. وتعتبر معرفتهم به مقدّمةً لرغبتهم في ظهوره. ومن هنا فإن البشارة بالموعود الغيبيّ موجودةٌ بشكلٍ أو آخر في جميع الأديان والمذاهب، وهذا أشبهُ بإعلان ترشيحه للحكومة العالميّة، التي لن تتشكَّل إلاّ بإرادة غالبيّة المجتمع البشري.

١٠ـ الأحاديث المخالفة لمبدأ حقّ تقرير المصير

توجد أحاديث وأخبار في الآثار الروائية والتاريخية تدلّ على أن الأئمّة المعصومونعليهم السلام لو وجدوا أتباعاً قلّةً، لكنّهم يمتازون بالمقاومة والثبات، لثاروا، وسيطروا على الحكومة.

ويمكن أن يستدلّ المخالفون لوجوب رضا الناس والإرادة الشعبيّة في تشكيل الحكومة الدينية بهذه الأحاديث. ويمكن أن يفهم من هذه الروايات أن الأئمّة المعصومين عليهم السلام لو كان عندهم أتباعٌ قلّةٌ وثابتون لشكّلوا حكومةً دينية، ولم ينتظروا مساعدة الشعب وإرادة الأكثريّة. وهذه الروايات هي:

١ـ جاء في روايةٍ صحيحة عن سَدِيرٍ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الإمام الصادق عليه السلام، فَقُلْتُ لَهُ: وَاللّٰهِ مَا يَسَعُكَ الْقُعُودُ، فَقَالَ: وَلِمَ يَا سَدِيرُ؟ قُلْتُ: لِكَثْرَةِ مَوَالِيكَ وَشِيعَتِكَ وَأَنْصَارِكَ. وَاللّٰهِ لَوْ كَانَ لأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَا لَكَ مِنَ الشِّيعَةِ وَالأَنْصَارِ وَالْمَوَالِي مَا طَمِعَ فِيهِ تَيْمٌ وَلاَ عَدِيٌّ[٤٨]، فَقَالَ: يَا سَدِيرُ، وَكَمْ عَسَى أَنْ يَكُونُوا؟ قُلْتُ: مِئَةَ أَلْفٍ. قَالَ: مِئَةَ أَلْفٍ! قُلْتُ: نَعَمْ وَمِئَتَيْ أَلْفٍ، قَالَ: مِئَتَيْ أَلْفٍ! قُلْتُ: نَعَمْ وَنِصْفَ الدُّنْيَا، قَالَ: فَسَكَتَ عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: يَخِفُّ عَلَيْكَ أَنْ تَبْلُغَ مَعَنَا إِلَى يَنْبُعَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ...، حَتَّى صِرْنَا إِلَى أَرْضٍ حَمْرَاءَ، وَنَظَرَ إِلَى غُلاَمٍ يَرْعَى جِدَاءً، فَقَالَ: «وَاللّٰهِ، يَا سَدِيرُ، لَوْ كَانَ لِي شِيعَةٌ بِعَدَدِ هَذِهِ الْجِدَاءِ مَا وَسِعَنِي الْقُعُودُ»، وَنَزَلْنَا وَصَلَّيْنَا، فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الصَّلاَةِ عَطَفْتُ عَلَى الْجِدَاءِ، فَعَدَدْتُهَا، فَإِذَا هِيَ سَبْعَةَ عَشَرَ[٤٩].

٢ـ نقل في كتاب دعائم الإسلام روايةً مرسلةً عن الإمام الباقر عليه السلام يقول فيها: «إِذَا اجْتَمَعَ لِلإِمَامُ عِدَّةَ أَهْلِ بَدْرٍ، ثَلاَثُ مِئَةٍ وَثَلاَثَةَ عَشَرَ، وَجَبَ عَلَيْهِ الْقِيَامُ وَالتَّغْيِيرُ»[٥٠].

٣ـ نقلَتْ رواياتٌ حول سكوت أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في مقابل الأحداث التي حصلت بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله، تحدِّثنا أن الإمام لو كان معه أصحابٌ قلّةٌ أوفياء وثابتون لثار وسيطر على الحكومة. ومن جملتها الخطبة الطَّالُوتِيَّة، التي نقلها الشيخ الكلينيّ، بسندٍ ضعيف، أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس بمسجد المدينة، وقال في ذمّ أهل المدينة: «أَمَا وَاللّٰهِ، لَوْ كَانَ لِي عِدَّةُ أَصْحَابِ طَالُوتَ أَوْ عِدَّةُ أَهْلِ بَدْرٍ، وَهُمْ أَعْدَاؤُكُمْ، لَضَرَبْتُكُمْ بِالسَّيْفِ حَتَّى تَؤُولُوا إِلَى الْحَقِّ، وَتُنِيبُوا لِلصِّدْقِ»، ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَمَرَّ بِصِيرَةٍ فِيهَا نَحْوٌ مِنْ ثَلاَثِينَ شَاةً، فَقَالَ عليه السلام: «وَاللّٰهِ، لَوْ أَنَّ لِي رِجَالاً يَنْصَحُونَ للّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِرَسُولِهِ بِعَدَدِ هَذِهِ الشِّيَاهِ لأَزَلْتُ ابْنَ آكِلَةِ الذِّبَّانِ عَنْ مُلْكِهِ». يقول الراوي: فَلَمَّا أَمْسَى بَايَعَهُ ثَلاَثُ مِئَةٍ وَسِتُّونَ رَجُلاً عَلَى الْمَوْتِ، فَقَالَ لَهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «اغْدُوا بِنَا إِلَى أَحْجَارِ الزَّيْتِ مُحَلِّقِينَ»، وَحَلَقَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَمَا وَافَى مِنَ الْقَوْمِ مُحَلِّقاً إِلاَّ أَبُو ذَرٍّ وَالْمِقْدَادُ وَحُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ وَعَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ، وَجَاءَ

سَلْمَانُ فِي آخِرِ الْقَوْمِ، فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ، إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي كَمَا اسْتَضْعَفَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ هَارُونَ»[٥١].

٤. نقل في كتاب سُلَيْم بن قيس، المختلف حول اعتباره[٥٢]، رواياتٌ متعدِّدة، تحكي أن أمير المؤمنين عليه السلام كان بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله يبحث عن أصحابٍ ولو قلّةٍ؛ من أجل القيام وتشكيل حكومةٍ. قال عليه السلام للخليفة الأوّل وأتباعه: إن النبيّ قد أخبره عما سيفعلونه به وبالخلافة، وقال صلى الله عليه وآله: «إِنْ وَجَدْتَ عَلَيْهِمْ أَعْوَاناً فَجَاهِدْهُمْ وَنَابِذْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَاناً فَبَايِعْ، وَاحْقِنْ دَمَكَ»[٥٣]، ثمّ قال الإمام عليّ عليه السلام: «أَمَا وَاللّهِ، لَوْ أَنَّ أُولَئِكَ الأَرْبِعِينَ رَجُلاً الَّذِينَ بَايَعُونِي وَفَوْا لِي لَجَاهَدْتُكُمْ فِي اللّهِ»[٥٤].

٥. جاء في كتاب سُلَيْم بن قيس أن الأشعث بن قيس سأل أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام يوماً: ما منعك أن تضرب بسيفك دون مظلمتك؟ فقال له الإمام عليه السلام: منعني من ذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وعهده إليَّ، ثمّ قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنْ وَجَدْتَ أَعْوَاناً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ وَجَاهِدْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَاناً فَاكْفُفْ يَدَكَ، وَاحْقِنْ دَمَكَ، حَتَّى تَجِدَ عَلَى إِقَامَةِ الدِّينِ وَكِتَابِ اللّهِ وَسُنَّتِي أَعْوَاناً»[٥٥].

٦. نقل كذلك الطبرسي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه خاطب الأشعث قائلاً: «وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّداً بِالْحَقِّ، لَوْ وَجَدْتُ يَوْمَ بُوِيعَ أَخُو تَيْمٍ أَرْبَعِينَ رَهْطاً[٥٦] لَجَاهَدْتُهُمْ فِي اللّهِ إِلَى أَنْ أُبْلِيَ عُذْرِي»[٥٧].

٧. ذكر المفيد والعيّاشي خبراً طويلاً عن حادثة السقيفة، وكيف بايع الإمام عليّ عليه السلام الخليفة الأوّل مُجْبَراً، وأوردا في آخره أن الإمام عليه السلام عندما أُجْبِر على البَيْعة رفع رأسه إلى السماء، وقال ثلاث مرّات: «اللَّهُمَّ، إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ لِي: إِنْ تَمُّوا عِشْرِينَ فَجَاهِدْهُمْ، وَهُوَ قَوْلُكَ فِي كِتَابِكَ: ﴿**إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ**﴾. اللَّهُمَّ، إِنَّهُمْ لَمْ يَتِمُّوا»[٥٨].

٨. ينقل الحسين بن حمدان[٥٩]، في كتاب الهداية، روايةً عن الإمام الحسن عليه السلام، أنه قال عن عدم وفاء الناس: دعَوْتُ الناس في مسجد الكوفة لحرب معاوية، فسكت الناس جميعاً، حتّى قام منهم عشرون رجلاً، كان منهم: سليمان بن صرد، فأعلنوا الاستعداد للحرب والتضحية بأنفسهم، فنظَرْتُ يمنةً ويسرةً فلم أَرَ أحداً غيرهم، فقلْتُ لهم: «لِي أُسْوَةٌ بِجَدِّي رَسُولِ اللّهِ صلى الله عليه وآله حِينَ عَبَدَ اللّهَ سِرّاً، وَهُوَ يَوْمَئِذٍ فِي تِسْعَةٍ وَثَلاَثِينَ

رَجُلاً، فَلَمَّا أَكْمَلَ اللّٰهُ لَهُ أَرْبَعِينَ صَارُوا فِي عِدَّةٍ، فَأَظْهَرَ أَمْرَ اللّٰهِ. فَلَوْ كَانَ مَعِي عِدَّتُهُمْ جَاهَدْتُ فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهادِهِ»[٦٠].

٩ـ ينقل صاحب الجواهر روايةً مرسلةً، لم تَرِدْ في المصادر الروائية المعروفة، عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «لَوْ أَنَّ لِي عَدَدَ هَذِهِ الشُوَيهات، وَكَانَت أَربَعين، لخَرَجْتُ»[٦١].

ويمكن القول في الردّ على الاستدلال بهذه الروايات لنَفْي حقّ تقرير المصير، وإثبات جواز تشكيل الحكومة الدينيّة دون رضا الناس:

أوّلاً: لا تتعارض هذه الروايات أو أكثرها صراحةً مع مبدأ حقّ تقرير المصير؛ إذ يمكن حملها على لزوم القدرة الفيزيقية من أجل القيام وتشكيل الحكومة. وبعبارةٍ أخرى: لم يكن الأئمّة في هذه الروايات بصدد القول: إن وجودَ جماعة صغيرة من الأصحاب الأوفياء الثابتين شرطٌ كافٍ لتشكيل الحكومة، وإذا كان عندهم هكذا أصحاب لقاموا حَتْماً وشكّلوا الحكومة وإنْ كانت حكومتهم مخالفةً لإرادة عامّة الناس، بل مرادهم أن الحاجة إلى وجود هكذا أصحاب شرطٌ لازم ـ لا شرط كافٍ ـ من أجل تشكيل الحكومة، وإنْ كانت الشروط الأخرى، التي من جملتها: رضا الناس والإرادة الشعبية، لازمةً أيضاً من أجل تشكيل الحكومة. قد يكون قصد الأئمّةعليهم السلام من لزوم وجود هكذا أصحاب لتشكيل الحكومة هو ضرورة وجود أشخاصٍ يمكنهم أن يكونوا متولّين أكفاء للحكومة الدينيّة بعد تشكيلها.

ثانياً: بعض هذه الروايات، كالرواية الأولى، تدلّ على المعنى السابق؛ لأن هذه الرواية اعتبرَتْ على لسان الراوي أن قبول الناس وإرادتهم أمرٌ محقَّقٌ، لكنّ الإمامعليه السلام أوضح له أن هذا لا يكفي من أجل تشكيل الحكومة، بل لا بُدَّ من الثبات والاستقامة على الطريق، وهذا ما هو غير موجودٍ عند عامّة الناس، ولو كان عندي عددٌ معين من الأصحاب الحقيقيين والمقاومين، الذين يمكنهم تأمين القدرة الفيزيقية من أجل تشكيل الحكومة، لقُمْتُ.

في قسمٍ من الرواية الثالثة (الخطبة الطَّالُوتِيَّة) توجد أيضاً عباراتٌ تدلّ على حقّ الناس في تقرير المصير، وعدم جواز تشكيل حكومةٍ بالإجبار والإكراه. فعلى سبيل المثال: يقول الإمامعليه السلام في هذه الخطبة، مخاطباً أهل المدينة: «وَتَرَكْتُمُ الأَئِمَّةَ

فَتَرَكُوكُمْ». وهذه العبارة تدلّ بوضوحٍ على أن الناس إذا لم يرغبوا بحكومة الإمام المعصوم وخلافته فإنه لن يحكمهم.

ثالثاً: تتحدَّث هذه الروايات عن القيام مع وجود أصحابٍ قلّةٍ ضدّ الحكومات التي لم تتشكَّل بإرادة الناس ورضاهم، بل تشكَّلَتْ واستمرَّتْ على أساس القوة والخداع. إذن، ليس القيام ضدّ هؤلاء بمعنى القيام ضدّ إرادة الشعب. جاء في أوّل الخطبة الطالوتية أن الإمام عليّاً عليه السلام ابتدأ كلامه مع أهل المدينة هكذا: «أَيُّهَا الأُمَّةُ الَّتِي خُدِعَتْ فَانْخَدَعَتْ، وَعَرَفَتْ خَدِيعَةَ مَنْ خَدَعَهَا». وعليه، فالقيام ضدّ الحكومة التي خدعَتْ الناس ليس قياماً ضدّ الرأي العامّ ورضا الناس.

رابعاً: كلّ هذه الروايات أو أكثرُها ناظرةٌ إلى القيام على الحكومات الظالمة، لا إلى تشكيل حكومةٍ جديدة. ذكر الأئمّة عليهم السلام في هذه الروايات أو في أكثرها شَرْطَ وجود أصحاب أوفياء للقيام على الحكومة الظالمة في زمانهم، وهذا لا يعني أنهم يريدون أن يشكِّلوا حكومة بعد الانتصار على الحكومة الظالمة، دون بَيْعة الناس وكَسْب رضاهم. فالخروج والقيام على الحكومة الظالمة لا يعني بالضرورة القيام بهدف تشكيل الحكومة.

خامساً: أكثر هذه الروايات تفتقد إلى سندٍ معتبرٍ. وحتّى لو دلَّتْ بشكلٍ صريح على نَفْي مبدأ حقّ تقرير المصير فلا يمكن أن تصمد أمام الكثير من الأدلّة المُتْقَنة، العقليّة والقرآنيّة والروائيّة، التي دلَّتْ على حقّ الناس في تقرير مصيرهم، وحرمة إكراههم وإجبارهم، ولا يمكن أن ترجح عليها في مقام التعارض.

مكانة رأي الأكثريّة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة

لرأي الأكثرية اعتبارٌ في تشكيل نظام جمهورية إيران الإسلاميّة، والكثير من مؤسَّساتها، وفي بقائها. وقد تمَّتْ الإشارة إلى هذا الأمر في موادّ عديدة من القانون الأساسي الإيرانيّ، ومن جملتها: المادّة الأولى، التي جاء فيها: إن نظام الحكم في إيران جمهوريّ إسلاميّ، صادق عليه الشعب الإيراني بأكثرية ٩٨.٢٪ ممَّنْ كان لهم الحقّ في التصويت، في استفتاءٍ عامّ.

وجاء في المادّة السادسة: «تُدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية

بالاعتماد على رأي الأمّة، الذي يتجسَّد في الانتخابات، بما فيها انتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وأعضاء سائر مجالس الشورى، ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العامّ في الحالات التي ينصّ عليها الدستور».

وجاء في المادّة الثانية عشرة: «في كلّ منطقةٍ يكون أتباع أحد هذه المذاهب (المذاهب الإسلامية الأخرى، التي تضمّ المذهب الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والزيديّ) هم الأكثرية فإن الأحكام المحلّية لتلك المنطقة في حدود صلاحيّات مجالس الشورى تتبع ذلك المذهب، دون المساس بحقوق أتباع المذاهب الأخرى».

وطبق المادّة التاسعة والثمانون، فإنه تتمّ الموافقة على عدم كفاءة رئيس الجمهورية بتصويت «أكثرية ثلثي النواب» في مجلس الشورى الإسلامي.

وجاء في المادة السادسة والتسعين: «يتمّ إقرار عدم تعارض تشريعات مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام بأغلبيّة الفقهاء في مجلس صيانة الدستور، أما تحديد عدم تعارضها مع الدستور فيتمّ بأكثريّة جميع أعضائه».

ونصَّتْ المادّة الثامنة بعد المئة على أن الفقهاء الأعضاء في مجلس صيانة الدستور يقومون بإعداد القانون المتعلّق بعدد خبراء مجلس القيادة، والشروط اللازم توفُّرها فيهم، وكيفيّة انتخابهم، ويصادق عليه المجلس بأكثريّة الأصوات.

وجاء في المادّة السابعة عشرة بعد المئة: «ينتخب رئيس الجمهورية بالأكثرية المطلقة لأصوات الناخبين».

ونصَّتْ المادة السابعة والسبعون بعد المئة أن قرارات مجلس مراجعة الدستور تطرح على الاستفتاء العامّ، بعد أن يتم تأكيدها وتوقيعها من القائد، وتصبح سارية المفعول إذا حازَتْ موافقة الأكثريّة المطلقة من المشاركين في الاستفتاء.

إذن لرأي الأكثرية اعتبارٌ في موارد مختلفة، ومن أجل الموافقة على العديد من القرارات في القوانين الوضعية، كالمواد ٢٥٨، ٢٦٦، ٣٧٠، ٣٩٦، و ٤٨٤ من قانون الإجراءات المدنية، والمادّتين ٢٦٥ و٢٧٠ من قانون الإجراءات الجنائية والأنظمة الداخلية للمؤسَّسات، كمجلس الشورى الإسلامي، والهيئة التنفيذية، ومجلس صيانة الدستور، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، والمجلس الأعلى للثورة الثقافية.

اعتبر رأي الأكثرية في النظام الداخلي لمجلس الشورى الإسلامي وحده حوالي

٤٠ مرّةً ملاكاً للموافقة على القرارات. وفي المبحث الثالث من هذا النظام، الذي جاء بعنوان «الآراء»، وبالتحديد في مطلب «كمِّية الآراء» عبر الموادّ من ١١٩ حتّى ١٢١، تمّ تعيين كمِّية آراء النواب المطلوبة من أجل الموافقة على قرارات المجلس المختلفة بشكلٍ مفصل. والقاسم المشترك لكلّ هذه الموارد وجود رأي الأكثريّة.

ملاكُ اعتبار رأي الأكثرية في قوانين جمهورية إيران الإسلامية الداخلية وأنظمتها هو أحد مبدأي حقّ تقرير المصير وكشف الحقيقة. ويبدو أن رأي الأكثرية في سائر الأنظمة الحكومية في العالم أيضاً يُتَّخذ اعتباره في كثير من الأحيان على أساس أحد هذين المبدأين.

ومعيار تمييز هذين المبدأين عن بعضهما هو أنه كلما كان الناخبون هم الأصحاب الأساسيون للموضوع الذي يتمّ اتخاذ القرار حوله، أو ممثّلوهم المباشرون، فملاك اعتبار رأيهم هو مبدأ حقّ تقرير المصير؛ لأنه طبق المادّة السادسة والخمسين من القانون الأساسي فإن للإنسان حقّ السيادة على مصيره. إذن، ملاك الاعتبار رأي الناس في الاستفتاءات التي يحقّ لآحاد الأفراد في المجتمع إبداء الرأي فيها ـ دون استثناءٍ ـ هو حقّ تقرير المصير.

وكذلك الملاك في التصويت الذي يشارك فيه الممثّلون المباشرون للشعب، كأكثر حالات التصويت القانوني في مجلس الشورى الإسلامي ومجلس الخبراء؛ لأن نواب مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء مجلس الخبراء يصوِّتون بصفتهم وكلاء الناس، الذين هم أصحاب الحكومة الأساسيون.

أما في الحالات التي لا يكون فيها الناخبون الأصحابَ الأساسيين للموضوع الذي يتمّ اتخاذ القرار بشانه، ولا يكونون ممثّلين عنهم بشكلٍ مباشر، كأعضاء مجلس صيانة الدستور ومجمع تشخيص مصلحة النظام أو مجلس الثورة الثقافية، فإن ملاك اعتبار آرائهم في هذه الحالة هو مبدأ كشف الحقيقة. وقيمة آراء أعضاء مؤسَّسات كهذه ـ كسائر حالات استطلاع الرأي بغَرَض كشف الحقيقة ـ بسبب خبرتهم وتخصُّصهم. وتُدار حالاتٌ كهذه على أساس نظام «إدارة المجلس».

في نظام «إدارة المجلس» ـ كما ذكَرْنا في النتيجة الرابعة من نتائج مبدأ كشف الحقيقة ـ رغم أن الهدف من التصويت هو كشف الحقيقة، وأنه في الحالات التي

يكون الهدف منها الوصول إلى الحقيقة يختلف الناخبون عن صانعي القرار، لكنْ في الوقت نفسه يمنح المُشرِّع المستشارين الحقَّ في اتخاذ القرار وفقاً لنظام اعتبار رأي الأكثرية؛ من أجل الاستفادة من آرائهم بطريقةٍ منهجية ومنضبطة.

لذلك في حالاتٍ كهذه أيضاً ـ كالحالات التي يملك فيها الناخبون حقّ تقرير المصير من خلال آرائهم ـ يكون رأي أكثرية الناخبين غالباً قرارات تلك المؤسّسة، وليس مجرّد إبداء نظر تخصُّصي لكبار المدراء التنفيذيين.

تأسيس نظام إدارة المجلس، بل أيّ نظامٍ إداريّ أو انتخابيّ في مؤسّسات نظام الجمهورية الإسلامية، الذي هو نظامٌ قائم على السيادة الشعبية، يجب أن تتمّ الموافقة عليه في نهاية المطاف من قِبَل الشعب أو مَنْ يمثّلهم؛ كونهم أصحاب الحكومة. ومن هذه الجهة فإن أيّ تصويتٍ في نظام الجمهورية الإسلامية في السلطات الثلاث يجب أن يكون مطابقاً للقوانين الموافَق عليها. وهذه القوانين إما هي كالقانون الأساسي، كسبَتْ اعتبارها من رأي أكثريّة آحاد الناس؛ أو كسائر القوانين الوضعية، التي كسبَتْ اعتبارها من رأي أكثريّة نواب مجلس الشورى الإسلاميّ، الذين هم وكلاء الناس.

والوليّ الفقيه ـ طبقاً للقانون الأساسي ـ فوق السلطات الثلاث، ويتمتَّع ـ طبقاً للمادّة العاشرة بعد المئة من القانون الأساسي ـ بوظائف وصلاحيات عديدة في نظام الجمهورية الإسلامية، وتوكل مهمّة تعيينه ـ كما نصَّت المادّة السابعة بعد المئة ـ إلى الخبراء المنتخبين من الشعب. وبعبارةٍ أخرى ـ كما جاء في المادّة السادسة من القانون الأساسي ـ: «تُدار شؤون البلاد في جمهورية إيران الإسلامية بالاعتماد على رأي الأُمّة».

الهوامش

(١) عبد الكريم سروش، محاضرة بعنوان «تشيع وچالش مردم سالاري» (التشيُّع وتحدّي سيادة الشعب)، جامعة السوربون: www.drsoroush.com

(٢) جعفر السبحاني، فروغ أبديت (شعاع الأبدية): ٤٠٥، ٤٤٣، ٥٣٢، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ١٣٥١هـ.ش؛ محمد إبراهيم آيتي، تاريخ پيامبر إسلام (تاريخ نبيّ الإسلام): ٢٥٤ ، ٣٠٦ ، ٣٧٨،

منشورات جامعة طهران، ط٤، ١٣٦٦هـ.ش.

(٣) جعفر السبحاني، فروغ أبديت (شعاع الأبدية): ٦٨٣؛ محمد إبراهيم آيتي، تاريخ پيامبر إسلام (تاريخ نبيّ الإسلام)، ٥٣٢.

(٤) جعفر السبحاني، فروغ أبديت (شعاع الأبدية): ٦٩٧، ٧٤٢، ٧٧١؛ آيتي، تاريخ پيامبر اسلام (تاريخ نبي الإسلام)، ٥٨١، ٦١٨.

(٥) البقرة: ٢١٨؛ آل عمران: ١٩٥؛ النساء: ٨٩، ٩٧، ١٠٠؛ الأنفال: ٧٢، ٧٤، ٧٥؛ التوبة: ٢٠، ١٠٠، ١١٧؛ النحل: ٤١، ١١٠؛ الحج: ٥٨؛ الحشر: ٨.

(٦) الفتح: ١٠، ١٨؛ الممتحنة: ١٢.

(٧) محمد بن عليّ الصدوق، عيون أخبار الرضاعليه السلام، ١: ١٩، ٢٠، نشر جهان، طهران، ط١، ١٣٧٨هـ.

(٨) محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، ٤٥٢، دار المعارف الإسلامية، قم، ط١، ١٤١١هـ.

(٩) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٢٥، نشر تفكُّر، قم، ط٢، ١٤٠٩هـ.

(١٠) محمد مؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية ١: ٢٣٠ ـ ٢٣٣، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٥هـ.

(١١) السيد كاظم الحسيني الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٩٤، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط٣، ١٤٢٨هـ.

(١٢) السيد كاظم الحسيني الحائري، المرجعية والقيادة: ٧٢، دار التفسير، قم، ط٣، ١٤٢٥هـ.

(١٣) فاضل الصفّار، فقه الدولة والحكومة الإسلامية ١: ٤٦٣، دار الأنصار، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.

(١٤) محمود حكمت نيا، آراي عمومي «مباني اعتبار قلمرو» (الرأي العام، مجاله ومبادئ اعتباره): ٣٦، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي (معهد الثقافة والفكر الإسلامي)، طهران، ط١، ١٣٨٢هـ.ش.

(١٥) المصدر السابق: ٣١٧.

(١٦) الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ٢٠: ٤٥٩، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٧) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ١٥، الخطبة ٣، تحقيق: صبحي صالح، دار الهجرة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

(١٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ١٣، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط١، ١٤٠٤هـ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٢٦٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

(١٩) محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي، المسترشد في إمامة عليّ بن أبي طالبعليه السلام: ٤١٧، كوشانپور، قم، ط١، ١٤١٥هـ ؛ علي بن موسى ابن طاووس، كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٨٠، قم، ط٢، ١٣٧٥هـ.ش؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٠: ١٥.

(٢٠) محمد بن عليّ ابن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالبعليهم السلام ١: ٢٢٥، منشورات علاّمة، قم، ط١، ١٣٧٩هـ؛ محمد بن محمد المفيد، الفصول المختارة: ٢٥٠، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

(٢١) عليّ بن محمد بن عليّ بن محمد بن يونس العاملي النباطي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ٢: ٩٢، المكتبة الحيدرية، النجف، ط١، ١٣٨٤هـ؛ الطبري، المسترشد: ٣٨٧، ٣٨٩، ٦٧٥؛ عماد

الدين أبو جعفر محمد بن أبي القاسم الطبري الآملي، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى ٢: ٢٧٧، المكتبة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٨٣هـ؛ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج ١: ١٨٩، انتشارات مرتضى، مشهد، ط١، ١٤٠٣هـ.

(٢٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ٤٧٢؛ عبد الواحد بن محمد الآمدي، غرر الحِكَم ودرر الكلم، ٥٧٢، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.

(٢٣) محمد بن حسين الخوانساري، شرح بر غرر الحكم ودرر الحكم (شرح غرر الحكم) ٥: ١٢٧، منشورات جامعة طهران، ط٤، ١٣٦٦هـ.ش.

(٢٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٨: ١٣٢.

(٢٥) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ١٠١، الخطبة ٩١.

(٢٦) عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ١٩١، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٢: ٧.

(٢٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٤: ٤٢٨، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، ط٢، ١٣٨٧هـ؛ ابن الأثير، الكامل ٣: ١٩١.

(٢٨) ابن الأثير، الكامل ٣: ١٩٣؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٤: ٤٣٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٢: ٨.

(٢٩) محمد بن محمد المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٣٤٣، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

(٣٠) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٣٠٩، الرسالة ١.

(٣١) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٣٨٤، الرسالة ٥٢.

(٣٢) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٢٩، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط٢، ١٤٠٤هـ؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ١١٤، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

(٣٣) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ١٤٤.

(٣٤) وتدلّ هذه العبارة على أنه لا بُدَّ من بيعةٍ عامّة من أجل تشكيل الحكومة، ولا تكفي بيعة جماعةٍ خاصّة من الناس. ولم تكُنْ بيعة الخلفاء السابقين بيعةً عامّة؛ إذ حضر بيعتهم جمعٌ خاصّ ومحدود من الناس.

(٣٥) عزّ الدين أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة ١: ٤٩١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٣٦) المصدر السابق نفسه؛ ابن الأثير، الكامل ٣: ٤٠٦؛ حسين بن محمد بن حسن بن نصر الحلواني، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر: ٧٧، مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم، ط١، ١٤٠٨هـ؛ عليّ بن موسى ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف ١: ١٩٩، منشورات خيّام، قم، ط١، ١٤٠٠هـ؛ حسن بن محمد الديلمي، أعلام الدين في صفات المؤمنين: ٢٩٣، مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٨هـ.

(٣٧) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٢.

(٣٨) عليّ بن موسى ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف، ٢٤، جهان، طهران، ط١، ١٣٤٨هـ.ش.
(٣٩) جعفر بن محمد ابن نما الحلّي، مثير الأحزان، ١٦، مدرسة الإمام المهديﷺ، قم، ط٣، ١٤٠٦هـ.
(٤٠) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٩.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) ابن طاووس، اللهوف: ٢٩.
(٤٣) المفيد، الإرشاد ٢: ٧٥.
(٤٤) المصدر السابق ٢: ٩٢.
(٤٥) المصدر السابق ٢: ٧٩.
(٤٦) المصدر السابق ٢: ٩١.
(٤٧) المصدر السابق ٢: ٩١.
(٤٨) قبيلة بني تيم هي قبيلة أبي بكر الخليفة الأوّل، وقبيلة عديّ هي قبيلة عمر الخليفة الثاني.
(٤٩) محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الكافي، ٢: ٢٤٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٤٠٧هـ.
(٥٠) النعمان بن محمد ابن حيون المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام ١: ٤٣٢، مؤسّسة آل البيتﷺ لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٣٨٥هـ؛ النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٧٨.
(٥١) الكليني، الكافي ٨: ٣١.
(٥٢) انظر: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ٩: ٢٢٦.
(٥٣) نقل سُلَيْم بن قيس كلام الإمام عليّﷺ هذا بمضمونٍ مشابهٍ في مكانٍ آخر من كتابه: «فَإِنْ وَجَدْتَ أَعْوَاناً عَلَيْهِمْ فَجَاهِدْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَاناً فَاكْفُفْ يَدَكَ، وَاحْقُنْ دَمَكَ؛ [فَإِنَّكَ إِنْ نَابَذْتَهُمْ قَتَلُوكَ؛ وَإِنْ تَبِعُوكَ وَأَطَاعُوكَ فَاحْمِلْهُمْ عَلَى الْحَقِّ، وَإِلاّ فَدَعْ؛ وَإِن اسْتَجَابُوا لَكَ وَنَابَذُوكَ فَنَابِذْهُمْ وَجَاهِدْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَاناً فَكُفَّ يَدَكَ وَاحْقُنْ دَمَكَ]. وَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنْ دَعَوْتَهُمْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ، فَلاَ تَدَعَنَّ أَنْ تَجْعَلَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ... أَنِّي أُحِبُّ أَنْ تَدْعُوَهُمْ. وَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ، وَلَمْ يَقْبَلُوا مِنْكَ، وَيَتَظَاهَرَ عَلَيْكَ ظَلَمَةُ قُرَيْشٍ، فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ إِنْ نَاهَضْتَ الْقَوْمَ وَنَابَذْتَهُمْ وَجَاهَدْتَهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَعَكَ فِئَةٌ [أَعْوَانٌ] تَقْوَى بِهِمْ أَنْ يَقْتُلُوكَ». (كتاب سُلَيْم بن قيس، ٢: ٧٦٨).
ونقل الشيخ الطوسي هذه الرواية أيضاً عن سُلَيْم بن قيس بالشكل التالي: أَخْبَرَنَا ابْنُ أَبِي جِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ الْبَرْقِيِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ أَبِي سَمِينَةَ الْكُوفِيِّ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبَانِ بْنِ أَبِي عَيَّاشٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ الْهِلاَلِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ، فِي وَصِيَّتِهِ لأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَﷺ يَا عَلِيُّ، إِنَّ قُرَيْشاً سَتَظَاهَرُ عَلَيْكَ، وَتَجْتَمِعُ كَلِمَتُهُمْ عَلَى ظُلْمِكَ وَقَهْرِكَ؛ فَإِنْ وَجَدْتَ أَعْوَاناً فَجَاهِدْهُمْ؛ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَاناً فَكُفَّ يَدَكَ، وَاحْقِنْ دَمَكَ؛ فَإِنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ وَرَائِكَ (لَعَنَ اللَّهُ قَاتِلَكَ). (الطوسي، الغَيْبة: ٢٠٣).
(٥٤) كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٥٩١.

(٥٥) المصدر السابق ٢: ٦٦٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٤٦٧.
ونقل سُلَيْم بن قيس، في كتابه، عن أمير المؤمنين، أن النبيّ قد أخبره عباراتٍ مشابهةً للكلام الذي ذكَرْناه، وقال له: «إن موسى أمر هارون حين استخلفه في قومه؛ إنْ ضلّوا فوجد أعواناً أن يجاهدهم بهم، وإنْ لم يجِدْ أعواناً أن يكفّ يده، ويحقن دمه، ولا يفرِّق بينهم. فافْعَلْ أنتَ كذلك؛ إنْ وجدْتَ عليهم أعواناً فجاهدهم؛ وإنْ لم تجد أعواناً فاكفف يدك، واحقن دمك؛ فإنك إنْ نابذتهم قتلوك [وإنْ تبعوك وأطاعوك فاحملهم على الحقّ]. واعلم أنك إنْ لم تكفّ يدك وتحقن دمك إذا لم تجد أعواناً أتخوَّف عليك أن يرجع الناس إلى عبادة الأصنام، والجحود بأني رسول الله، فاستظهر الحجّة عليهم، وادعهم». (كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٧٦٩). وكذلك نقل سُلَيْم بن قيس هذه العبارة عن الإمام علي: «إنْ وجدتُ أعواناً جاهدتُهم؛ وإن لم أجِدْ أعواناً كففْتُ يدي، وحقنْتُ دمي». (المصدر السابق ٢: ٩١٨).
(٥٦) الرَّهْطُ في اللغة: ما دون العَشرة من الرجال. (إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح ٣: ١١٢٨، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ).
(٥٧) الطبرسي، الاحتجاج، ١: ١٩١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٤٢٠؛ النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٧٤. ونقل سُلَيْم بن قيس أيضاً كلاماً كهذا، قاله أمير المؤمنين للأشعث: «يا بن قيس، أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لو وجدْتُ يوم بويع أبو بكر ـ الذي عيَّرتني بدخولي في بيعته ـ أربعين رجلاً كلّهم على مثل بصيرة الأربعة الذين وجَدْتُ لما كفَفْتُ يدي، ولناهضت القوم، ولكنْ لم أجِدْ خامساً». (كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٦٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٤٧٠)؛ «يا بن قيس، فوالله لو أن أولئك الأربعين الذين بايعوني وفَوْا لي، وأصبحوا على بابي محلِّقين قبل أن تجب لعتيق في عنقي بيعةٌ، لناهضته وحاكمته إلى الله عزَّ وجلَّ، ولو وجَدْتُ قبل بيعة عثمان أعواناً لناهضتهم وحاكمتهم إلى الله». (كتاب سُلَيْم بن قيس ٢: ٦٦٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٤٧١).
(٥٨) محمد بن محمد المفيد، الاختصاص: ١٨٧، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ؛ محمد بن مسعود العياشي، تفسير العيّاشي ٢: ٦٦، المطبعة العلمية، طهران، ط١، ١٣٨٠هـ.
(٥٩) الحسين بن حمدان الخصيبي ليس ثقةً على رأي عددٍ من علماء الرجال، كالنجاشي وابن الغضائري. (الخوئي، معجم رجال الحديث ٦: ٢٤٤).
(٦٠) الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: ٤١٥، دار البلاغ، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ؛ النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٧٨.
(٦١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٩٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٤٠٤هـ.

الإمام الكاظم عليه السلام في محاضرات الشيخ أحمد الوائلي
نَقْدٌ للمنهج والأسلوب

د. الشيخ عصري الباني(*)

مقدّمةٌ

كان للمنبر الحسينيّ وما زال دَوْرٌ فاعل ومتميِّز في إصلاح الفكر، سواء على مستوى الفرد أم المجتمع؛ لذلك نجده تارةً يؤثِّر في إيمان الأفراد وهدايتهم وإرشادهم إلى الصواب، ويُوجِد تغييراً ملموساً في حياتهم، وأخرى نجده يؤثِّر في ثقافة وقناعات مجتمعٍ، بل مجتمعاتٍ بأكملها، فقد كان المنبر الحسيني مؤثِّراً في مواقف حسّاسة مرَّتْ بها الأُمّة، ممّا جعل السلطات الظالمة وحكّام الجَوْر يقفون في وجهه، ويقتلون روّاده وحضّاره. وهذا بمجمله يبيِّن لنا السبب الذي جعل أهل البيت عليهم السلام يؤكِّدون على تلك المجالس، وأنّ في حضورها الثواب الكبير والأجر الجزيل.

و نشير هنا إجمالاً إلى أهمِّية المجالس الحسينية، وأبعادها:

الأوّل: المحافظة على هذا الحَدَث المهمّ، الذي يمثِّل أطروحةً إلهيّة لتوعية الأمّة الإسلامية لحفظ الرسالة الخاتمة من الضياع أو التشويه والتحريف.

الثاني: إبقاء الحَدَث حيّاً ومؤثِّراً في عددٍ من الجوانب المهمّة في أوساط أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، من خلال مجموعة من الأمور:

أ. الجانب الوجداني للضمير الإنساني؛ لأنّ أحد الأهداف الرئيسة لهذه الثورة هو هزّ هذا الضمير وإحياؤه وتحريكه عندما يتعرَّض للموت أو الخدر الحضاري، أو يقع تحت تأثير الضغوط النفسيّة أو أساليب الإرهاب، بحيث ينتهي بالإنسان إلى فقدان الإرادة مع إدراكه للحقيقة.

(*) أستاذُ التاريخ في مجمع الإمام الخمينيّ للدراسات العليا في قم. من العراق.

ب ـ جانب الوَعْي السياسي للأحداث التي تمرّ بالأمّة، خصوصاً في إطار مدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي تميَّزَتْ من بين جميع المذاهب الإسلامية بهذا الوَعْي العميق والأصيل للأحداث السياسية، والتزمَتْ جانب المبادئ الإسلامية والأخلاق.

ج ـ جانب رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام للحكم الإسلامي ومقوّماته، والقدرة على التمييز بين الصحيح والخطأ في ممارسات هذا الحكم، مع القدرة على التمييز بين التي يصحّ السكوت عنها؛ رعايةً للمصلحة الإسلامية، أو التي تشكّل تهديداً للإسلام؛ بحيث تفرض التصدّي بحَسَب قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثالث: المحافظة على العلاقات الإنسانيّة والاجتماعيّة بين أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومَنْ يتفاعل معها من المسلمين، ضمن الإطار الصحيح لهذه العلاقات، المتمثّل بالأهداف والأخلاق الحسينيّة.

الرابع: نشر الثقافة الصحيحة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي كانت تواجه في بعض الأدوار التأريخيّة محاولات الحظر والإرهاب الفكري والجسدي، أو تواجه مشكلات عدم توافر الوسائل والإمكانات البشرية أو المادية لنشر هذه الثقافة، وهو ما جاء متواتراً في روايات أهل البيت، ونذكر منها: موثَّقة[1] ميسر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال لي: «أَتَخْلُون وتتحدَّثون وتقولون ما شئتم؟»، فقلتُ: إي والله، إنا لنخلو ونتحدَّث ونقول ما شئنا، فقال: «أما والله لوَدَدْتُ أني معكم في بعض تلك المواطن، أما والله إني لأحبّ ريحكم وأرواحكم، وإنكم على دين الله ودين ملائكته، فأعينوا بوَرَعٍ واجتهاد»[2][3].

ضرورة تطوير المنبر الحسينيّ، وأهمّيّة نَقْده

من هنا برزَتْ الحاجة إلى التطوير الدائم للمنبر؛ ليواكب تغيُّرات العصر، وتقدُّم مستوى الوَعْي والحياة، أما الركود والجمود على الأساليب التقليدية التي أنتجتها ظروف سابقة فإنها تضعف دَوْر المنبر الحسيني وتأثيره، وتجعله عاجزاً عن منافسة وسائل الإعلام والمعلومات المتقدّمة في هذا العصر.

ومن هنا تأتي أهمِّيّة النَّقْد لهذا المنبر؛ لتجنيبه الأخطاء الماضية؛ وللارتقاء به ليواكب الأحداث الخطيرة التي تواجه الإسلام والمسلمين بشكلٍ عامّ، ومدرسة أهل

البيت عليهم السلام وأتباعها بشكلٍ خاصّ. فالجيل الجديد من الخطباء مطالَبٌ اليوم بتطوير التجربة، وعدم الوقوف بها عند مستوىً معين، فمسيرةُ التغيير سريعةٌ في عالم اليوم.

وقد اختَرْنا كنموذجٍ لهذه الحالة منبر الدكتور أحمد الوئلي رحمه الله؛ لما يتمتع به هذا المنبر من جمهورٍ عريض، وباعتباره عميد المنبر الحسينيّ، فاذا كانت هذه الأمور تعتري منبره فمن باب أَوْلى هي تواجه الآخرين. وبما أن الموضوع واسعٌ فقد اختَرْنا جانباً من هذا المنبر، والذي يتناول فيه الدكتور الوائلي سيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، واخترنا من بين الأئمّة الإمام الكاظم عليه السلام. وقد اعتمَدْنا على تسجيلٍ صوتيّ على الإنترنت على هذا الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=MddX1KWhoRc

وسنتناول هذا الموضوع من خلال الإشارة إلى مجموعة من الأمور:

هفوات الشيخ الوائلي رحمه الله في عرض سيرة الإمام الكاظم عليه السلام

١ـ عدم ذكر مصادر المعلومات

لم يذكر رحمه الله أيّ مصدر للمعلومات في التسجيل الصوتي، وهذا ما يجعل المعلومات غير ذات قيمةٍ. ومن هنا لا بُدَّ لأصحاب المنبر؛ من أجل إضفاء المصداقية على كلامهم، أن يقوموا بذكر مصادر المعلومات التي يستندون إليها في موضوع بحثهم. قال تعالى: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (البقرة: ١١١)، «أي حجّتكم على دعواكم، كما أتى محمّدٌ ببراهينه»[٤].

٢ـ عدم الدقّة في نقل الحوادث

وهو ما نراه في عدّة مواضع:

أـ مولد الإمام الكاظم عليه السلام

ذكر رحمه الله أحداث مولد الأمام الكاظم عليه السلام ابتداءً، وقد تحدَّث عنها بشكلٍ غير دقيق في موردين:

أ. في الدقيقة ١ قال رحمه الله: «إنه وُلد في الأبواء؛ لأن أباه كان يباشر ضيعته بنفسه».

مع أن رواية مولد الإمام تشير إلى أن الإمام الصادق عليه السلام كان في طريقه إلى

الحجّ؛ فعن أبي بصير قال: «حَججْنا مع أبي عبد الله عليه السلام في السنة التي وُلد فيها ولده موسى عليه السلام، فلما نزلنا الأبواء وضع لنا الغداء، وكان إذا وضع الطعام لأصحابه أكثره وأطابه، قال: فبينا نحن نأكل إذا أتاه رسولُ حميدة، فقال: إن حميدة تقول لك: إني قد أنكَرْتُ نفسي وقد وَجَدْتُ ما كنت أجد إذا حضرَتْني ولادتي...، الخبر»[٥].

ب ـ في الدقيقة ٣ و١١ ثانية نقل رحمه الله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال لأصحابه عند ولادة الإمام الكاظم عليه السلام: «لقد ولد في هذا اليوم شبيه موسى فالق البحار، قُدِّسَتْ أمٌّ ولدَتْه، فلقد ولدَتْ راضية مرضية».

مع أن هذه الرواية منقولةٌ عن الإمام الرضا عليه السلام في مولد الإمام الجواد عليه السلام؛ فعن كلثم بن عمران قال: «قلتُ للرضا عليه السلام: ادْعُ الله أن يرزقك ولداً، فقال عليه السلام: «إنما أُرزق ولداً واحداً، وهو يرثني»، فلما ولد أبو جعفر عليه السلام قال الرضا عليه السلام لأصحابه: «قد وُلد لي شبيه موسى بن عمران عليه السلام فالق البحار، وشبيه عيسى ابن مريم عليه السلام، قدِّست أمٌّ ولدَتْه، فلما ولدته طاهرة مطهرة»[٦].

ب ـ قصّة الجارية التي شجَّتْ رأسه

في الدقيقة ٧ و٣٧ ثانية روى رحمه الله قصّةً يبين فيها السبب في تلقيبه بالكاظم، قال: «إن جارية وقفَتْ تصب الماء على رأسه، فأخذتها هيبة الإمام، فسقط الإبريق من يدها على رأسه، فشجَّه، فقالت: والكاظمين الغيظ، قال: كظمت غيظي، قالت: والعافين عن الناس، قال: عفوتُ عنك، قالت: والله يحبّ المحسنين، قال: اذهبي فأنتِ حُرّةٌ لوجه الله».

والقصّة بهذا المضمون لم تَرِدْ في أيّ مصدرٍ من المصادر الشيعية وغيرها. وما رُوي في هذه الحادثة رواه ابن أبي الحديد قال: «ورُوي أن عبداً لموسى بن جعفر عليه السلام قدَّم إليه صحفةً فيها طعامٌ حارّ، فعجل، فصبَّها على رأسه ووجهه، فغضب، فقال له: والكاظمين الغيظ، قال: قد كظمْتُ، قال: والعافين عن الناس، قال: قد عفَوْتُ، قال: والله يحبّ المحسنين، قال: أنتَ حُرٌّ لوجه الله، وقد نحلتك ضيعتي الفلانية»[٧].

وأما قصّة الجارية فقد رُويت عن الإمام السجاد عليه السلام؛ فعن شيخٍ من أهل اليمن يقال له: عبد الله بن محمد، قال: سمعْتُ عبد الرزّاق يقول: جعلَتْ جاريةٌ لعليّ بن

الحسين عليه السلام تسكب الماء عليه، وهو يتوضّأ للصلاة، فسقط الإبريق من يد الجارية على وجهه، فشجَّه، فرفع عليّ بن الحسين عليه السلام رأسه إليها، فقالت الجارية: إن الله (عزَّ وجلَّ) يقول: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾، فقال لها: قد كظمت غيظي، قالت: ﴿وَالْعَافِينَ عَنْ النَّاسِ﴾، قال: قد عفا الله عنك، قالت: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، قال: «اذهبي فأنتِ حُرّةٌ»[٨].

ج ـ عبادة الإمام الكاظم عليه السلام

روى رحمه الله أشياء عن عبادة الإمام الكاظم عليه السلام تفتقد إلى الدقّة:

أ. روى في الدقيقة ١٢ عن غلام الإمام عليه السلام أنه قال: «كان إذا صلّى لا تميل الرِّيح منه إلاّ ما مال، كالخشبة اليابسة، وإنه كان يطيل في السجود وهو يقول: عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك. يا محسن، قد أتاك المسيء، تجاوز عن قبيح ما عندنا بجميل ما عندك».

وعند المراجعة وَجَدْنا ان هذه الحادثة والدعاء منقولان بغير الشكل الذي نقله؛ قال الطبري: «وقيل: إنه دخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، فسجد سجدةً في أوّل الليل، وسُمع وهو يقول في سجوده: «عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك، يا أهل التقوى، ويا أهل المغفرة»، وجعل يردِّدها حتّى أصبح»[٩].

وقال ابن أبي الحديد: «وكان موسى بن جعفر عليه السلام يقول في سجوده آخر الليل: (إلهي، عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك»[١٠].

وقال الزمخشري: «سُمع موسى بن جعفر يقول في سجوده آخر الميل [هكذا]: «يا ربّ، عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك»»[١١].

ب ـ قال في الدقيقة ١٢ و٣٧ ثانية: «يتفقّدوه في السجن فكان يقول: إلهي، كثيراً ما كنتُ أسألك أن تفرِّغ لي مكاناً لعبادتك وقد فعلْتَ، فلك اللهمّ الحمد على آلائك ونعمائك».

وعند المراجعة وجَدْنا أن الخبر رواه الشيخ المفيد رحمه الله بهذا المضمون: «ورُوي أن بعض عيون عيسى بن جعفر رفع إليه أنه يسمعه كثيراً يقول في دعائه، وهو محبوس عنده: (اللهم، إنك تعلم أني كنتُ أسألك أن تفرِّغني لعبادتك، اللهمّ، وقد فعلْتَ، فلك

الحمد»[١٢].

د ـ اطلاق سراح الربيع للإمام عليه السلام

في الدقيقة ٣٧ و٣٠ ثانية نقل رحمه الله رواية عن الربيع أنه قال: «أنا نصف الليل واقفٌ بباب بيتي، وطرقت عليّ الباب ليلاً، خرجْتُ وإذا مسرور الكبير بباب البيت، قال: أجِبْ، قلتُ: مَنْ؟ قال: المهدي، فجئتُ، فلما وصلتُ إلى قصره سمعتُه يقرأ هذه الآية: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد: ٢٢)، فدخلتُ فوجدتُ فراشاً خالياً، قال: أرعَبْناك؟ قلتُ: بلى، نصف الليل، ومسرور الكبير، فلماذا لا أخاف؟! حسبْتُ أنه الموت، فقال: لا، أنتَ آمنٌ، ثم قال: اذهب إلى هذا الحجازيّ أطلق سراحه، قلتُ: مَنْ؟ قال: موسى بن جعفر، فكرَّرْتُ عليه: أطلق موسى ٣ مرّات، خفتُ أن يكون سكران وعندما يصحو يهدم بيتي، [ثمّ قال:] وخيِّرْه بين المقام عندنا والرحيل لأهله، فجئتُ إلى الإمام في السجن، وفتحت الأقفال، فقال: مَنْ؟ الربيع، ما الذي أتى بكَ في نصف الليل، قلتُ: سيدي، واللهِ قد أُمِرْتُ بإطلاق سراحك، فقال: لعلّك أُمرْتَ بغير هذا، فأنا جاهزٌ وموكِّلٌ أمري إلى الله، فقلتُ: لا، سيدي، أُمِرتُ بإطلاق سراحك، وتخييرك بين المقام والذهاب إلى أهلك، قال: لا، يا ربيع، دَعْني أذهب إلى أهلي؛ فقد استوحشوا لفراقي».

وبعد المراجعة وجَدْنا أن هذه الحادثة نقلت عن الربيع، ولكنْ ليس كما ذكر الدكتور الوائلي رحمه الله؛ فالحادثة رواها الخطيب البغدادي، عن إسحاق الموصلي ـ أنه قال غير مرّةٍ ـ: حدَّثني الفضل بن الربيع، عن أبيه، أنه لما حبس المهديّ موسى بن جعفر رأى المهديّ في النوم عليّ بن أبي طالب، وهو يقول: يا محمد، ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد: ٢٢)، قال الربيع: فأرسل لي ليلاً، فراعَني ذلك، فجئتُه فإذا هو يقرأ هذه الآية ـ وكان أحسن الناس صوتاً ـ، وقال: عليَّ بموسى بن جعفر، فجئتُه به، فعانقه، وأجلسه إلى جانبه، وقال: أبا الحسن، إني رأيت أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب في النوم يقرأ عليَّ كذا، فتؤمنني أن تخرج عليّ أو على أحدٍ من ولدي؟ فقال: «آللّه، لا فعلت ذاك، ولا هو من شأني»، قال: صدقْتَ، يا ربيع، أَعْطِه ثلاثة آلاف دينار وردَّه إلى أهله، إلى المدينة، قال الربيع: فأحكَمْتُ أمره

ليلاً، فما أصبح إلاّ وهو في الطريق؛ خوف العوائق[١٣].

وروى الطبري عن الربيع أنه قال: «رأيت المهدي يصلّي في بَهْوٍ له في ليلةٍ مقمرة، فما أدري أهو أحسن أم البهو أم القمر أم ثيابه؟ قال: فقرأ هذه الآية: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾ (محمد: ٢٢)، قال: فتمّ صلاته، والتفت إليَّ، فقال: يا ربيع، قلتُ: لبَّيْك يا أمير المؤمنين، قال: عليَّ بموسى، وقام إلى صلاته، قال: فقلتُ: مَنْ موسى؟ ابنه موسى أو موسى بن جعفر، وكان محبوساً عندي؟ قال: فجعلتُ أفكِّر، قال: فقلتُ: ما هو إلاّ موسى بن جعفر، قال: فأحضرتُه، قال: فقطع صلاته، وقال: يا موسى، إني قرَأْتُ هذه الآية: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾ (محمد: ٢٢)، فخفْتُ أن أكون قد قطعْتُ رحمك، فوثِّقْ لي أنك لا تخرج عليَّ، قال: فقال: نعم، فوثق له، وخلاّه»[١٤].

ورُويت عن غير الربيع؛ قال ابن شهرآشوب: «لما بويع محمد المهديّ دعا حميد بن قحطبة نصف الليل، وقال: إن إخلاص أبيك وأخيك فينا أظهر من الشمس، وحالك عندي موقوفٌ، فقال: أفديك بالمال والنفس، فقال: هذا لسائر الناس، قال: أفديك بالروح والمال والأهل والولد، فلم يجبْه المهدي، فقال: أفديك بالمال والنفس والأهل والولد والدِّين، فقال: لله درّك، فعاهده على ذلك، وأمره بقتل الكاظم عليه السلام في السَّحَر بغتةً، فنام فرأى في منامه عليّاً عليه السلام يشير إليه ويقرأ: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ**﴾ (محمد: ٢٢)، فانتبه مذعوراً، ونهى حميداً عمّا أمره، وأكرم الكاظم، ووصله»[١٥].

وجميع النقول لا تتوافق مع ما رواه رحمه الله.

هـ ـ استدعاء هارون الرشيد للإمام عليه السلام

في الدقيقة ٣٩ قال رحمه الله: «إن الرشيد أرسل إلى الإمام مراراً متعدّدة؛ مرّة للاستهانة؛ ومرّة للاحتجاز... كان آخرها أمر به فأُلقي عليه القبض، فأرسل مخفوراً إلى البصرة».

ومن خلال التتبُّع وجَدْنا أن هارون لم يرسل على الإمام عليه السلام مراراً متعدّدة، بل حمله معه عند قدومه للعمرة، وهو ما رواه الشيخ الكلينيّ، قال: «وكان هارون حمله

من المدينة، لعشر ليال بقين من شوّال، سنة تسع وسبعين ومائة، وقد قدم هارون المدينة منصرفه من عمرة شهر رمضان، ثمّ شخص هارون إلى الحجّ، وحمله معه، ثم انصرف على طريق البصرة، فحبسه عند عيسى بن جعفر، ثمّ أشخصه إلى بغداد، فحبسه عند السنديّ بن شاهك، فتوفي عليه السلام في حبسه، ودفن ببغداد، في مقبرة قريش»[١٦].

وروى الشيخ الصدوق عن عليّ بن محمد بن سليمان النوفلي قال: «سمعتُ أبي يقول: لما قبض الرشيد على موسى جعفر عليه السلام قبض عليه وهو عند رأس النبيّ صلى الله عليه وآله قائماً يصلّي، فقطع عليه صلاته، وحمل وهو يبكي، ويقول: أشكو إليك يا رسول الله ما ألقى، وأقبل الناس من كلّ جانبٍ يبكون ويصيحون، فلما حمل إلى يدي الرشيد شتمه وجفاه، فلمّا جنّ عليه الليل أمر ببيتين فهُيِّئا له، فحمل موسى بن جعفر عليه السلام إلى أحدهما في خفاءٍ، ودفعه إلى حسّان السروي، وأمره بأن يسير به في قبّةٍ إلى البصرة، فيسلّمه إلى عيسى بن جعفر بن أبي جعفر، وهو أميرها، ووجَّه قبّةً أخرى علانيةً نهاراً إلى الكوفة، معها جماعةٌ؛ ليعمى على الناس أمر موسى بن جعفر عليه السلام، فقدم حسان البصرة قبل التروية بيومٍ، فدفعه إلى عيسى بن جعفر بن أبي جعفر نهاراً علانيةً، حتى عرف ذلك وشاع»[١٧].

و ـ حوادث واقعة فَخٍّ

في الدقيقة ٢٦ و٢٧ ثانية، في معرض حديثه عن واقعة فخّ وأسبابها، قال رحمه الله: «والي من أعداء أهل البيت في المدينة كان يعرض العلويين الصبح والعصر، وفي يوم أمسك بالحسن الأفطس وجلده ٢٠٠ سوط، وشيع أنه وجده يشرب الخمر، فجاءه الحسين وقال: أوّلاً: إن هذا الرجل أعرفه، وهو من العبّاد. ولو فرضنا أنه شرب الخمر فحدّه حدّ المفتري ٨٠ سوطاً، وأنتَ أركَبْتَه حماراً، وشهَّرْتَ به بالمدينة، فحلف الوالي لئن وقعَتْ عينه على الحسن ليقتلنَّه، فخرج الحسين منه متأثّراً وجمع العلويين ومجموعة من الحجّاج، وجاء الحسن الأفطس للمؤذّن فأمره بتهديد السلاح أن يؤذّن بحيّ على خير العمل، فأحسَّ الوالي فهرب، فصعد الحسين بن عليّ الخير المنبر، وقال: أيُّها الناس، إنكم تتبرَّكون بالعود والخرقة، وأنا لحم رسول الله ودمه، وأنا

أدعوكم لكتاب الله وسنّة رسوله، فجهَّز له الهادي جيشاً بقيادة عيسى بن موسى، وحاصرهم، ونزل الهاشميّون وقاتلوا، وجاء الحسين لأخته وقال: إذا وصل الدم إلى خبائك فأحرقي دفتر المبايعين، فلما قتل الحسين أمطرت السماء، ووصلت الدماء، فأحرقت الدفتر بالتنور».

أقول: إن ما رواهﷺ لا يمتّ إلى حقيقة ما جرى بأيّ صلةٍ. وسأنقل لك ما ذكره الإصفهاني حول الواقعة، قال: «إن موسى الهادي ولى المدينة إسحاق بن عيسى بن علي، فاستخلف عليها رجلاً من ولد عمر بن الخطّاب، يُعْرَف بعبد العزيز بن عبد الله، فحمل على الطالبيّين، وأساء إليهم، وأفرط في التحامل عليهم، وطالبهم بالعرض كلّ يومٍ، وكانوا يعرضون في المقصورة، وأخذ كلّ واحدٍ منهم بكفالة قرينه ونسيبه، فضمن الحسينُ بن عليّ ويحيى بن عبد الله بن الحسن الحسنَ بن محمد بن عبد الله بن الحسن، ووفّى أوائل الحاجّ، وقدم من الشيعة نحو من سبعين رجلاً، فنزلوا دار ابن أفلح بالبقيع، وأقاموا بها، ولقوا حسيناً وغيره، فبلغ ذلك العمري، فأنكره، وكان قد أخذ قبل ذلك الحسن بن محمد بن عبد الله، وابن جندب الهذلي الشاعر، ومولى لعمر بن الخطاب، وهم مجتمعون، فأشاع أنه وجدهم على شرابٍ، فضرب الحسن ثمانين سوطاً، وضرب ابن جندب خمسة عشر سوطاً، وضرب مولى عمر سبعة أسواط، وأمر بأن يُدار بهم في المدينة مكشَّفي الظهور؛ ليفضحهم، فبعثتْ إليه الهاشمية صاحبة الراية السوداء في أيّام محمد بن عبد الله، فقالت له: لا، ولا كرامة، لا تشهِّر أحداً من بني هاشم وتشنِّع عليهم وأنتَ ظالمٌ، فكفَّ عن ذلك، وخلَّى سبيلهم... قالوا: فلما اجتمع النفر من الشيعة في دار ابن أفلح أغلظ العمري أمر العرض، وولّى على الطالبيين رجلاً يعرف بأبي بكر بن عيسى الحائك، مولى الأنصار، فعرضهم يوم جمعةٍ، فلم يأذن لهم بالانصراف حتّى بدأ أوائل الناس يجيئون إلى المسجد، ثمّ أذن لهم، فكان قصارى أحدهم أن يغدو ويتوضأ للصلاة ويروح إلى المسجد، فلما صلُّوا حبسهم في المقصورة إلى العصر، ثم عرضهم، فدعا باسم الحسن بن محمد فلم يحضر، فقال ليحيى والحسين بن عليّ: لتأتياني به أو لأحبسنَّكما؛ فإن له ثلاثة أيام لم يحضر العرض، ولقد خرج أو تغيَّب، فرادّه بعض المرادّة، وشتمه يحيى، وخرج، فمضى ابن الحائك هذا فدخل على العمري، فأخبره،

فدعا بهما، فوبَّخهما وتهدَّدهما، فتضاحك الحسين في وجهه، وقال: أنت مغضَبٌ يا أبا حفص، فقال له العمري: أتهزأ بي وتخاطبني بكنيتي؟ فقال له: قد كان أبو بكر وعمر، وهما خيرٌ منك، يخاطبان بالكِنَى فلا ينكران ذلك، وأنت تكره الكنية، وتريد المخاطبة بالولاية، فقال له: آخر قولك شرٌّ من أوَّله، فقال: معاذ الله، يأبى الله لي ذلك، ومَنْ أنا منه؟! فقال له: أفإنما أدخلتك إليَّ لتفاخرني وتؤذيني؟ فغضب يحيى بن عبد الله، فقال له: فما تريد منا؟ فقال: أريد أن تأتياني بالحسن بن محمد، فقال: لا نقدر عليه، هو في بعض ما يكون فيه الناس، فابعث إلى آل عمر بن الخطّاب، فاجمعهم كما جمعتنا، ثمّ اعرضهم رجلاً رجلاً، فإنْ لم تجد فيهم مَنْ قد غاب أكثر من غيبة الحسن عنك فقد أنصفتنا، فحلف على الحسين بطلاق امرأته وحرّية مماليكه أنه لا يخلّي عنه أو يجيئه به في باقي يومه وليلته، وأنه إنْ لم يجئ به ليركبنّ إلى سويقةٍ فيخربها ويحرقها، وليضربنّ الحسين ألف سوط، وحلف بهذه اليمين إنْ وقعَتْ عينه على الحسن بن محمد ليقتلنَّه من ساعته، فوثب يحيى مغضباً، فقال له: أنا أعطي الله عهداً، وكلّ مملوك لي حرّ إنْ ذقْتُ الليلة نوماً حتى آتيك بالحسن بن محمد أو لا أجده، فاضْرِبْ عليك بابك حتّى تعلم أني قد جئتُك. وخرجا من عنده، وهما مغضبان، وهو مغضبٌ، فقال الحسين ليحيى بن عبد الله: بئس لعمر الله ما صنعْتَ حين تحلف لتأتينه به، وأين تجد حسناً؟ قال: لم أُرِدْ أن آتيه بالحسن، والله، وإلاّ فأنا نَفْيٌ من رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن عليٍّ عليه السلام، بل أرَدْتُ إنْ دخل عيني نومٌ حتى أضرب عليه بابه ومعي السيف، إنْ قدرْتُ عليه قتلتُه، فقال له الحسين: بئسما تصنع، تكسر علينا أمرنا، قال له يحيى: وكيف أكسر عليك أمرك، وإنما بيني وبين ذلك عشرة أيّام حتّى تسير إلى مكّة، فوجَّه الحسين إلى الحسن بن محمد فقال: يا بن عمّي، قد بلغك ما كان بيني وبين هذا الفاسق، فامْضِ حيث أحبَبْتَ، فقال الحسن: لا والله، يا بن عمّي، بل أجيء معك الساعة حتّى أضع يدي في يده، فقال له الحسين: ما كان الله ليطلع عليّ وأنا جاءٍ إلى محمد صلى الله عليه وآله وهو خصمي وحجيجي في دمك، ولكنْ أقيك بنفسي؛ لعل الله أن يقيني من النار، قال: ثمّ وجّه، فجاءه يحيى وسليمان وإدريس، بنو عبد الله بن الحسن وعبد الله بن الحسن الأفطس، وإبراهيم بن إسماعيل طباطبا وعمر بن الحسن بن عليّ بن الحسن بن الحسين بن الحسن، وعبد الله بن

إسحاق بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي، وعبد الله بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ووجهوا إلى فتيان من فتيانهم ومواليهم، فاجتمعوا ستّة وعشرين رجلاً من ولد عليّ، وعشرة من الحاجّ، ونفر من الموالي، فلمّا أذَّن المؤذِّن للصبح دخلوا المسجد، ثم نادوا: «أحد، أحد»، وصعد عبد الله بن الحسن الأفطس المنارة التي عند رأس النبيّ ﷺ، عند موضع الجنائز، فقال للمؤذِّن: أذِّن بحيّ على خير العمل، فلمّا نظر إلى السيف في يده أذَّن بها، وسمعه العمريّ، فأحسّ بالشرّ ودهش، وصاح: أغلقوا البغلة الباب، وأطعموني حبّتي ماء، قال عليّ بن إبراهيم في حديثه: فولده إلى الآن بالمدينة يعرفون ببني حبتي ماء، قالوا: ثمّ اقتحم إلى دار عمر بن الخطّاب، وخرج في الزقاق المعروف بزقاق عاصم بن عمر، ثمّ مضى هارباً على وجهه يسعى ويضرط حتّى نجا، فصلّى الحسين بالناس الصبح، ودعا بالشهود العدول الذين كان العمري أشهدهم عليه أن يأتي بالحسن إليه، ودعا بالحسن، وقال للشهود: هذا الحسن قد جئتُ به، فهاتوا العمريّ، وإلاّ والله خرجْتُ من يميني ومما عليَّ، ولم يتخلَّف عنه أحدٌ من الطالبيين إلاّ الحسن بن جعفر بن الحسن بن الحسن، فإنه استعفاه، فلم يكرهه؛ وموسى بن جعفر بن محمد... وخطب الحسين بن عليّ، بعد فراغه من الصلاة، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أنا ابن رسول الله، على منبر رسول الله، وفي حَرَم رسول الله، أدعوكم إلى سُنَّة رسول الله ﷺ. أيها الناس، أتطلبون آثار رسول الله في الحجر والعود، وتتمسَّحون بذلك، وتضيِّعون بضعةً منه؟! وحجّ في تلك السنة العباس بن محمد، وسليمان بن أبي جعفر، وموسى بن عيسى، فصار مبارك معهم، واعتلّ عليهم بالبيات. وخرج الحسين بن عليّ قاصداً إلى مكّة، ومعه مَنْ تبعه من أهله ومواليه وأصحابه، وهم زهاء ثلاثمائة، واستخلف على المدينة دينار الخزاعي، فلمّا قربوا من مكّة فصاروا بفخٍّ وبلدح تلقَّتهم الجيوش، فعرض العبّاس على الحسين الأمان والعفو والصلة، فأبى ذلك أشد الإباء... ولقيته الجيوش بفخٍّ، وقادها: العباس بن محمد، وموسى بن عيسى، وجعفر ومحمد ابنا سليمان، ومبارك التركي، ومنارة، والحسن الحاجب والحسين بن يقطين، فالتقوا في يوم التروية وقت صلاة الصبح، فأمر موسى بن عيسى بالتعبئة، فصار محمد بن سليمان في الميمنة، وموسى في الميسرة، وسليمان بن أبي جعفر والعبّاس بن محمد في القلب. فكان أوّل مَنْ بدأهم موسى،

فحملوا عليه، فاستطرد لهم شيئاً حتى انحدروا في الوادي، وحمل عليهم محمد بن سليمان من خلفهم، فطحنهم طحنةً واحدة، حتّى قتل أكثر أصحاب الحسين. وجعلت المسوّدة تصيح للحسين: يا حسين، لك الأمان، فيقول: ما أريد الأمان، ويحمل عليهم حتى قُتل...، الخبر»[١٨].

وفي معرض التعليق على ما ذكره رحمه الله وما نقله الإصفهاني أقول:

أ. إن المعاقَب لم يكن الحسن الأفطس وحده.

ب ـ إن الوالي جلد الحسن ٨٠ سوطاً، وليس ٢٠٠، كما قال رحمه الله

ج ـ مضمون المحادثة بين الحسين والوالي كان مغايراً لما رواه رحمه الله.

د ـ عددُ مَنْ قُتل من العلويين الذي ذكره رحمه الله لم يكن صحيحاً.

هـ ـ قصّة الحسين مع أخته لم يكن لها أيّ أساسٍ.

و ـ ادِّعاؤه بأن النساء أُخِذْنَ سبايا مع الأطفال، وقتل الهادي لهم، لم يكن صحيحاً.

ز ـ الأبيات التي تمثَّل بها الهادي عندما رأى الرؤوس جاءت بصورةٍ أخرى، غير ما ذكره رحمه الله، فقد قال:

قد أنصف القارة مَنْ راماها ... إنّا إذا ما فئةٌ نلقاها

نردّ أولاها على أخراها[١٩]

ز ـ قصّة دعاء الجوشن الصغير

قال رحمه الله في الدقيقة ٣١ و٣٠ ثانية: «إن الإمام عليه السلام قام فصلّى ركعتين، ثم دعا بدعاء الجوشن الصغير، وقال لهم: غداً سيأتيكم الناعي بوفاة الهادي».

مع أن حوار الإمام عليه السلام جرى بهذا المضمون: «فتبسَّم موسى عليه السلام، ثم تمثَّل ببيت كعب بن مالك، أخي بني سلمة، وهو:

زعمَتْ سخينة أن ستغلب ربَّها ... فليغلبنَّ مغالبَ الغُلاَّب

ثمّ أقبل على مَنْ حضره من مواليه وأهل بيته، فقال: «ليفرح روعكم أنه لا يَرِدُ أول كتابٍ من العراق إلاّ بموت موسى بن مهديّ وهلاكه»، فقالوا: وما ذاك، أصلحك الله؟ فقال: «قد وحرمة هذا القبر مات في يومه هذا. واللهِ، ﴿**إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا**

﴿أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (الذاريات: ٢٣). سأخبركم بذلك. بينما أنا جالسٌ في مصلاي بعد فراغي من وردي، وقد تنوَّمَتْ عيناي؛ إذ سنح لي جدّي رسول اللّهﷺ في منامي، فشكَوْتُ إليه موسى بن المهديّ، وذكرتُ ما جرى منه في أهل بيته، وأنا مشفقٌ من غوائله، فقال لي: لتطِبْ نفسك، يا موسى، فما جعل اللّه لموسى عليك سبيلاً، فبينما هو يحدِّثني إذ أخذ بيدي، وقال لي: قد أهلك اللّه آنفاً عدوَّك، فلتحسن للّه شكرك»، قال: ثمّ استقبل أبو الحسن القبلة، ورفع يدَيْه إلى السماء يدعو...، الخبر»[٢٠].

ح ـ سجن السِّنْديّ بن شاهِك

في الدقيقة ٤٠ و٥٠ ثانية قالﷺ: «ونُقل من سجن الفضل بن يحيى إلى سجن السندي بن شاهك، وكان طامورةً، لا يُعْرَف فيها الليل من النهار».

وهذا أمرٌ لم يُذْكَر في أي من المصادر، بل رُوي ما يخالف هذا المعنى في مصادر عديدة، نشير إلى بعضها:

روى الشيخ الكليني، بسنده عن الحسن بن محمد بن بشّار قال: «حدَّثني شيخٌ من أهل قطيعة الربيع من العامة ببغداد، ممَّن كان ينقل عنه، قال: قال لي: قد رأيتُ بعض مَنْ يقولون بفضله من أهل هذا البيت، فما رأيتُ مثله قطّ في فضله ونسكه، فقلت له: مَنْ؟ وكيف رأيته؟ قال: جمعنا أيام السندي بن شاهك ثمانين رجلاً من الوجوه المنسوبين إلى الخير، فأدخلنا على موسى بن جعفرﷺ، فقال لنا السندي: يا هؤلاء، انظروا إلى هذا الرجل، هل حدث به حَدَثٌ؟ فإن الناس يزعمون أنه قد فعل به، ويكثرون في ذلك، وهذا منزله وفراشه موسَّع عليه غير مضيَّق، ولم يُرِدَ به أمير المؤمنين سوءاً، وإنما ينتظر به أن يقدم فيناظر أمير المؤمنين، وهذا هو صحيحٌ موسَّع عليه في جميع أموره، فَسَلُوه، قال: ونحن ليس لنا همٌّ إلاّ النظر إلى الرجل وإلى فضله وسَمْته، فقال موسى بن جعفرﷺ: «أما ما ذكر من التوسعة وما أشبهها فهو على ما ذكر، غير أني أخبركم، أيها النفر، أني قد سُقيتُ السمَّ في سبع تمراتٍ، وأنا غداً أخضرّ، وبعد غدٍ أموت»، قال: فنظرْتُ إلى السنديّ بن شاهك يضطرب ويرتعد مثل السعفة»[٢١].

وروى الخطيب البغدادي، بسنده عن عمّار بن أبان قال: «حبس أبو الحسن

موسى بن جعفر عند السندي بن شاهك، فسألَتْه أختُه أن تتولَّى حبسه ـ وكانت تتديَّن ـ ففعل، فكانت تلي خدمته، فحكى لنا أنها قالت: كان إذا صلّى العتمة حمد الله ومجَّده ودعاه، فلم يزَلْ كذلك حتّى يزول الليل، فإذا زال الليل قام يصلّي حتّى يصلي الصبح، ثمّ يذكر قليلاً حتّى تطلع الشمس، ثمّ يقعد إلى ارتفاع الضحى، ثمّ يتهيَّأ ويستاك ويأكل، ثمّ يرقد إلى قبل الزوال، ثمّ يتوضّأ ويصلّي حتّى يصلّي العصر، ثمّ يذكر في القبلة حتّى يصلّي المغرب، ثمّ يصلّي ما بين المغرب والعتمة، فكان هذا دأبه. فكانت أخت السنديّ إذا نظرَتْ إليه قالت: خاب قومٌ تعرَّضوا لهذا الرجل، وكان عبدا صالحاً»[٢٢].

ط ـ قصّة الطبيب النصرانيّ

نقل رحمه الله، في الدقيقة ٤٨ و٥٠ ثانية، عن عليّ بن سويد أنه قال: «كانت لي صحبةٌ مع طبيبٍ نصرانيّ صادف أن مرّ بي، فقلتُ له: بالمسيح عيسى عليك إلاّ ما نظرْتَ في يد هذا المسجّى. أقبل، أماط العباءة عنه، وأخذ يده، تطلَّع فيها طويلاً، ثم قام، ولم يتكلَّم، تبعتُه، قلتُ: ما لي أراك ساكتاً؟! قال: يا بن سويد، أخبرني هل لهذا الرجل من عشيرةٍ؟ قلتُ: ما الخبر؟ قال: فليطالبوا بدمه؛ إن الرجل مسمومٌ».

ويَرِدُ على ما ذكره أمران:

أ. إن هذه الحادثة لم تنقل في أيٍّ من المصادر التاريخية أو الحديثية. وأما قصة الطبيب فقد رواها الشيخ الصدوق، بسنده، قال: «حوِّل إلى الفضل بن يحيى البرمكي، فحبس عنده أياماً، وكان الفضل بن الربيع يبعث إليه في كلّ ليلةٍ مائدة، ومنع أن يدخل إليه من عند غيره، فكان لا يأكل ولا يفطر إلاّ على المائدة التي يؤتى بها، حتّى مضى على تلك الحال ثلاثة أيّام ولياليها، فلما كانت الليلة الرابعة قدِّمت إليه مائدة للفضل بن يحيى، قال: فرفع عليه السلام يده إلى السماء، فقال: يا ربّ، إنك تعلم أني لو أكَلْتُ قبل اليوم كنْتُ قد أعَنْتُ على نفسي، قال: فأكل، فمرض، فلما كان من غدٍ بعث إليه بالطبيب؛ ليسأله عن العلّة، فقال له الطبيب: ما حالك؟ فتغافل عنه، فلما أكثر عليه أخرج إليه راحته، فأراها الطبيب، ثمّ قال: هذه علَّتي، وكانت خضرة في وسط راحته، تدلّ على أنه سُمَّ، فاجتمع في ذلك الموضع، قال: فانصرف

الطبيب إليهم، وقال: واللّهِ، لهو أعلمُ بما فعلتم به منكم، ثمّ توفي عليه السلام»[٢٣].

ب ـ لم يَرِدْ في الرواية أنه كان نصرانيّاً.

ي ـ قصة عليّ بن سويد

نقل رحمه الله في الدقيقة ٤٢ و٥٥ ثانية عن عليّ بن سويد أنه قال: «دخلْتُ عليه بعد أن أرضَيْتُ السجّانين، قلتُ: سيِّدي، واللّهِ، لقد ضاقَتْ صدورنا، متى الفرج؟ قال: يا بن سويد، إن الفرج قريب، قلتُ: متى؟ قال: الموعد ضحىً، على الجسر ببغداد، فخرجْتُ أطرق أبواب أصحابنا باباً باباً، وأنا أقول: إن الإمام سيخرج، والموعد ضحىً، على الجسر ببغداد».

أقول: هذه الحادثة رواها الشيخ الكليني، بسنده عن عليّ بن سويد قال: كتبْتُ إلى أبي الحسن موسى عليه السلام، وهو في الحبس، كتاباً، أسأله عن حاله، وعن مسائل كثيرة، فاحتبس الجواب عليَّ أشهراً، ثمّ أجابني بجوابٍ هذه نسخته: «بسم اللّه الرحمن الرحيم. الحمد للّه العليّ العظيم، الذي بعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين... كتبتَ تسألني عن أمور كنتَ منها في تقيّةٍ ومن كتمانها في سَعَةٍ، فلما انقضى سلطانُ الجبابرة، وجاء سلطانُ ذي السلطان العظيم بفراق الدنيا المذمومة إلى أهلها العُتاة على خالقهم، رأَيْتُ أن أفسِّر لك ما سألتني عنه؛ مخافة أن يدخل الحيرة على ضعفاء شيعتنا من قِبَل جهالتهم... إن أوّل ما أنهي إليك أني أنعى إليك نفسي في لياليّ هذه، غير جازعٍ، ولا نادمٍ، ولا شاكٍّ فيما هو كائنٌ ممّا قد قضى اللّه عزَّ وجلَّ وحتم...، الخبر»[٢٤].

وهنا نشير إلى عدّة أمور بيَّنَتْها هذه الرواية:

١ـ إن حادثة دخول عليّ بن سويد على الإمام لم تنقل في أيّ مصدرٍ، بل بعث إليه بكتابٍ.

٢ـ إن ابن سويد لم يقُمْ بإعطاء شيءٍ للسجّانين من أجل إدخاله على الإمام عليه السلام.

٣ـ إن الإمام عليه السلام نعى نفسه إليه، ولكنْ لم يَرِدْ في كلام الإمام عليه السلام أيّ ذكرٍ للجمعة، ولا ضحى، ولا على الجسر.

ك ـ قصّة سليمان بن أبي جعفر الجعفريّ

قال رحمه الله، في الدقيقة ٤٤، في كيفية إخراج نعش الإمام عليه السلام: «أقبلوا بالجنازة، ووضعوها على الجسر ببغداد، ونودي عليها: هذا إمام الرافضة».

وكلامُه رحمه الله غيرُ دقيقٍ من جهتين:

١ـ إن الجسر في ذلك الزمان ليس كما نتصوَّره في زماننا، بحيث تتجمَّع عليه الجماهير، بل كان عبارةً عن قوارب مربوطةٍ ببعضها، وقد وُضعت عليها ألواح خشبٍ تعبر الناس عليها.

٢ـ ما رواه الشيخ الصدوق في تفاصيل الحادثة يتنافى تماماً مع ما ذكره رحمه الله؛ فقد روى، بسنده عن الحسن بن عبد الله الصيرفي، عن أبيه قال: «توفي موسى بن جعفر عليه السلام في يد السندي بن شاهك، فحمل على نعشٍ، ونودي عليه: هذا إمام الرافضة، فاعرفوه. فلما أتى به مجلس الشرطة أقام أربعة نفرٍ فنادَوْا: ألا مَنْ أراد أن يرى الخبيث ابن الخبيث فليخرج، وخرج سليمان بن أبي جعفر الجعفري عن قصره إلى الشطّ، فسمع الصياح والضوضاء، فقال لغلمانه ولولده: ما هذا؟ قالوا: السندي بن شاهك ينادي على موسى بن جعفر عليه السلام على نعشه، فقال لولده وغلمانه: يوشك أن يفعل هذا به في الجانب الغربيّ، فإذا عبر به فانزلوا مع غلمانكم فخذوه من أيديهم؛ فإنْ مانعوكم فاضربوهم وخرِّقوا ما عليهم من السواد، فلما عبروا به نزلوا إليهم، فأخذوه من أيديهم، وضربوهم، وخرَّقوا عليهم من سوادهم، ووضعوه في مفرق أربعة طرقٍ، وأقام المنادي ينادي: ألا ومَنْ أراد أن يرى الطيِّب ابن الطيِّب موسى بن جعفر عليه السلام فليخرج، وحضر الخلق، وغُسِّل، وحُنِّط بحنوطٍ فاخر، وكفَّنه بكفن فيه حبرة استعملت بألفين وخمسمائة دينار، عليها القرآن كلّه، واحتفى، ومشى في جنازته، متسلِّباً، مشقوق الجيب، إلى مقابر قريش، فدفنه عليه السلام هناك، وكتب بخبره إلى الرشيد، فكتب الرشيد إلى سليمان بن أبي جعفر: وصَلَتْكَ رحمٌ، يا عمّ، وأحسَنَ الله جزاك. واللهِ، ما فعل السندي بن شاهك لعنه الله تعالى ما فعله عن أمرنا»[٢٥].

٣ـ الاستطراد[٢٦] وعدم صحّة المعلومات

فقد نقل رحمه الله في الدقيقة ١ و١٩ ثانية روايةً عن المفضَّل بن عمر، مستدلاً على

إيلاء الأئمّةعليهم السلام أهميةً للعمل، فقال: «إنه دخل على الإمام الصادقعليه السلام في تموز، والإمام الصادق بيده مسحاة، وسأله عن الموالي، وإن الإمام أجابه بأن اللّه يحب أن يرى عبده حيث يحبّ».

وعند المراجعة وجَدْنا أن هذه الحادثة رُويت عن أبي عمرو الشيباني قال: «رأيتُ أبا عبد اللّهعليه السلام وبيده مسحاةٌ، وعليه إزارٌ غليظ، يعمل في حائطٍ له، والعرق يتصابّ عن ظهره، فقلتُ: جُعلتُ فداك، أعطني أكفك، فقال لي: إني أحبّ أن يتأذّى الرجل بحرّ الشمس في طلب المعيشة»[٢٧].

ورُوي عن إسماعيل بن جابر قال: «أتيتُ أبا عبد اللّهعليه السلام، وإذا هو في حائطٍ له، بيده مسحاةٌ، وهو يفتح بها الماء، وعليه قميصٌ شبه الكرابيس، كأنه مخيطٌ عليه من ضيقه»[٢٨].

وأما الإمام الذي سُئل عن الموالي فهو الإمام الكاظمعليه السلام؛ فعن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، عن أبيه قال: رأيتُ أبا الحسنعليه السلام يعمل في أرضٍ له، قد استنقعَتْ قدماه في العَرَق، فقلتُ له: جُعلتُ فداك، أين الرجال؟ فقال: «يا عليّ، قد عمل باليد مَنْ هو خيرٌ منّي في أرضه ومن أبي»، فقلتُ له: ومَنْ هو؟ فقال: «رسول اللّهصلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين وآبائيعليهم السلام، كلّهم كانوا قد عملوا بأيديهم، وهو من عمل النبيّين والمرسلين والأوصياء والصالحين»[٢٩].

ولم تَرِدْ أيّ روايةٍ عن المفضَّل بن عمر بهذه الألفاظ أو المضمون.

٤ـ عدم استقصاء الآراء في المسائل

ففي الدقيقة ٣ و٢٨ ثانية قالرحمه الله: «إن أمّ الإمام حميدة من عرب الأندلس».

مع أنه ذُكِر في المسألة رأيان:

ـ قال البغدادي: «أمّ موسى بن جعفرعليه السلام حميدة البربرية، ويقال: الأندلسية»[٣٠].

ـ قال الخصيبي: «وأمّه حميدة البربرية، ويقال: الأندلسية، والبربرية أصحّ»[٣١].

ـ قال الإربلي: «وأمّه أمّ ولد، تسمّى: حميدة البربرية، وقيل غير ذلك»[٣٢].

ـ قال محمد بن طلحة الشافعي: «وأما أمّه أمّ ولد، تسمّى: حميدة البربرية، وقيل غير ذلك»[٣٣].

ومنهم مَنْ ذكر أن أمَّه بربريّةٌ، دون ذكر الرأي الآخر:

ـ قال الطبري: «وأمّه: حميدة بنت صاعد البربري»[٣٤].

ـ قال المفيد: «وأمّه أمّ ولد، يُقال لها: حميدة البربرية»[٣٥].

ـ قال الطوسي: «وجاريته أمّ ولده حميدة البربرية»[٣٦].

ـ قال المجلسي: «وأمّه أمّ ولد، يُقال لها: حميدة البربرية، ويُقال لها: حميدة المصفّاة»[٣٧].

ـ قال ابن الصبّاغ المالكي: «وأمّا أُمّه فتسمَّى حميدة البربرية»[٣٨].

٥ـ التهافت[٣٩] في نقل الأحداث

فقد ذكرؒ أن الإمام بقي في السجن ١٥ سنة، لا يرى أحداً، ثم يناقض نفسه في موضعين:

١ـ قصّة الخَرِبة وقطع اللحم المَيْت

ينقل في الدقيقة ١٢ و٥٢ ثانية أنه كان في خربةٍ، وليس في سجن. قال ما نصُّه: «إن أحد الأشخاص قال: سمعتُ بأن الإمام أتَوْا به إلى بغداد، فجئتُ أبحث عن بيته؛ لحاجةٍ لي عنده، فقيل لي: إنه في جانب الكرخ، فأقبلتُ، وأنا أتوقَّع أن يوضع الإمام في مكانٍ يليق به؛ لأنه ابن رسول الله، فوجَدْتُه في خربةٍ، وداخل الخربة كوخٌ، وغلامٌ واقف، فسألته: أين الإمام؟ فقال: لِجْ، لا حاجب، ولا بوّاب، فدخَلْتُ، فوجَدْتُه وقد افترش الحصباء، واستقبل القبلة، ودموعه جاريةٌ على خدَّيْه يقرأ القرآن الكريم، وإذا مرَّتْ به آيةٌ فيها وعدٌ أو وعيدٌ ردَّدها بانتحابٍ وحنين، وإلى جانبه جلم (مقصّ) ياخذ اللحم الميت من مواضع سجوده، يعني من كثرة السجود عنده الركبتان والإبهامان والكفّان والجبهة يكون فيهما مجل، يعني لحم ميت، فيجمعه إلى جانبه».

وعند المراجعة وجَدْنا أن الرواية رواها الشيخ الصدوق، بسنده عن أبي عبد الله بن الفضل، عن أبيه الفضل قال: «كنتُ أحجب الرشيد، فأقبل عليَّ يوماً غضباناً، وبيده سيف يقلِّبه، فقال لي: يا فضل، بقرابتي من رسول اللهﷺ لئن لم تأتني بابن عمّي الآن لآخذنّ الذي فيه عيناك، فقلتُ: بمَنْ أجيئك؟ فقال: بهذا الحجازيّ، فقلتُ:

وأيّ حجازيّ؟ قال: موسى جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، قال الفضل: فخِفْتُ من الله (عزَّ وجلَّ) أن أجيء به إليه، ثمّ فكَّرْتُ في النقمة، فقلْتُ له: أفعل، فقال: ائتِني بسوطين وهسارين وجلاّدين، قال: فأتيته بذلك، ومضيت إلى منزل أبي إبراهيم موسى بن جعفر، فأتَيْتُ إلى خربةٍ فيها كوخٌ من جرايد النخل، فإذا أنا بغلامٍ أسود، فقلتُ له: استأذِنْ لي على مولاك، يرحمك الله، فقال لي: لِجْ، فليس له حاجب، ولا بوّاب، فولَجْتُ إليه، فإذا أنا بغلامٍ أسود، بيده مقصّ، يأخذ اللحم من جبينه وعرنين أنفه من كثره سجوده...، الخبر»[٤٠].

وهنا نشير إلى عدة أمور، عدا موضوع التهافت:

أ- إن هذا الشخص معروفٌ، وبعثه الرشيد للإتيان بالإمام.

ب- إنه لم يسأل عن مكان الإمام، ولم يخبر بأنه في جانب الكَرْخ.

ج- لم يأت لفظ الجلم في الرواية، بل عبَّرَتْ أنه مقصّ.

د- إن اخذ اللحم الميت كان من «جبينه وعرنين أنفه»، لا من «الركبتين والإبهامين والكفّين والجبهة»، كما ذكر.

هـ- إن الغلامين كانا أسودين، والكوخ كان من جريد النخل.

و- ما هي الفائدة من جمع الإمام للجلد الميت إلى جانبه؟!

٢ـ قصّة بِشْر الحافي

فقد ذكر في الدقيقة ٢١ حادثةَ لقاء الإمام مع بشر الحافي، في معرض حديثه عن صفات الإمام الجسدية، فقال: «إن الإمام كان مارّاً ببغداد، وسمع أجواء الطَّرَب من أحد البيوت، وخرجَتْ جاريةٌ تلقي بفضلات المائدة، فسأل الجارية: لَمَنْ الدار؟ قالت: لسيدي، قال: سيدك حُرٌّ أم عبدٌ؟ قالت: بل حُرٌّ، قال: صدقْتِ، لو كان عبداً لله لاستحى من الله، فلما رجعَتْ الجارية سألها بشر عن سبب تأخُّرها، فأخبرَتْه بما جرى، فسألها عن صفته، قالت: رجلٌ تميله الريح إذا مرَّتْ به...، قال: هذا موسى بن جعفر».

وعند المراجعة وجَدْنا أن الحادثة رواها العلاّمة الحلّي قال: «وعلى يده تاب بشر الحافي؛ لأنه اجتاز على داره ببغداد، فسمع الملاهي وأصوات الغناء والقصب

تخرج من تلك الدار، فخرجت جاريةٌ وبيدها قمامة البقل، فرمَتْ بها في الدرب، فقال لها: يا جارية، صاحب هذه الدار حُرٌّ أم عبدٌ؟ فقالت: بل حُرٌّ، فقال: صدقْتِ، لو كان عبداً خاف من مولاه. فلما دخلَتْ قال مولاها، وهو على مائدة السُّكْر: ما أبطأكِ علينا؟ فقالت: حدَّثني رجلٌ بكذا وكذا، فخرج حافياً، حتّى لقي مولانا الكاظمعليه السلام، فتاب على يده»[٤١].

وهنا نشير إلى عدّة أمور:

أ- إن الجارية لم تتحدَّث عن صفات الإمام الجسدية، كما رويرحمه الله.

ب - إن بشر لم يتعرَّف على الإمامعليه السلام من خلال ما رَوَتْه الجارية من صفاته الجسدية، بل عرفه عندما لقيه.

ج - يتبين أن الإمام الكاظمعليه السلام لم يكن طيلة مدّة إقامته في بغداد في السجن، بل كان في بعض الأحيان حرّاً في التنقُّل، ولكنْ تحت المراقبة، خلافاً لما ادَّعاهرحمه الله.

٦- التقديم والتأخير في الحوادث التاريخيّة

وهذا حَدَث في الدقيقة ٢٥ و١٧ ثانية، حيث قالرحمه الله: «بعد المنصور جاء الهادي، ثمّ المهديّ».

وكرَّر هذا الأمر في الدقيقة ٧٣ و٢٢ ثانية.

مع أن موسى (الهادي) المتوفّى سنة ١٧٠هـ هو ابن محمد (المهديّ) المتوفّى سنة ١٦٩هـ[٤٢]. قال اليعقوبي: «وبُويع لموسى الهادي بن محمد المهديّ، وأمّه أمّ ولد، يقال لها: الخيزرانة»[٤٣].

٧- الخلط بين مضمون الروايات

فيخلط مضمون روايةٍ مع روايةٍ أخرى، فيخرج بروايةٍ ثالثة. ففي الدقيقة ٣٩ و٣٠ ثانية قالرحمه الله: «يقول أحمد بن عبد الله القزويني: دخلتُ صيفاً إلى بيت الربيع، قال لي: يا أحمد، انظر إلى ساحة الدار، ماذا ترى؟ قلتُ: أرى ثوباً مطروحاً، قال: حقِّق النظر، قال قلتُ: أرى رجلاً ساجداً، قال لي: أتعرف مَنْ هذا؟ قلتُ: لا، قال: هذا من رهبان بني هاشم، هذا الإمام موسى بن جعفر، قال: إنه يصلّي صلاة الليل بصلاة

الصبح، ثمّ يصلّي صلاة الصبح، ثمّ يسجد سجدةً لا يقوم إلاّ لصلاة الظهر والعصر، ثم يسجد سجدةً لا يرفع رأسه حتّى تغرب الشمس، يصلي المغرب والعشاء، ثمّ يتناول قطعةً من اللحم، ثمّ يعاود صلاته. بأيّ ذنبٍ يُحْبَس مثل هذا؟!».

وعند المراجعة وجَدْنا عدة أمور:

أ- إن الراوي هو أحمد بن عبد الله الفروي، وليس القزويني، كما قال.

ب - إن الرواية رواها الشيخ الصدوق في أماليه، وهذا لفظها: «عن أحمد بن عبد الله الفروي، عن أبيه قال: دخلتُ على الفضل بن الربيع، وهو جالسٌ على سطح، فقال لي: ادْنُ مني، فدنَوْتُ حتّى حاذيتُه، ثمّ قال لي: أشرف إلى البيت في الدار، فأشرفْتُ فقال: ما ترى في البيت؟ قلت: ثوباً مطروحاً، فقال: انظر حَسَناً، فتأملْتُ ونظرْتُ فتيقَّنْتُ، فقلتُ: رجلٌ ساجد، فقال لي: تعرفه؟ قلتُ: لا، قال: هذا مولاك، قلتُ: ومَنْ مولاي؟ فقال: تتجاهل عليَّ؟ فقلتُ: ما أتجاهل، ولكنْ لا أعرف لي مولى، فقال: هذا أبو الحسن موسى بن جعفر، إني أتفقَّده الليل والنهار، فلم أجِدْه في وقتٍ من الأوقات إلاّ على الحال التي أخبرك بها، إنه يصلي الفجر فيعقِّب ساعةً في دبر صلاته إلى أن تطلع الشمس، ثمّ يسجد سجدةً فلا يزال ساجداً حتى تزول الشمس، وقد وكّل مَنْ يترصَّد له الزوال، فلستُ أدري متى يقول الغلام: قد زالت الشمس، إذ يثب فيبتدئ بالصلاة من غير أن يجدِّد وضوءاً، فأعلم أنه لم ينَمْ في سجوده، ولا أغفى، فلا يزال كذلك إلى أن يفرغ من صلاة العصر، فإذا صلّى العصر سجد سجدةً، فلا يزال ساجداً إلى أن تغيب الشمس، فإذا غابَتْ الشمس وثب من سجدته فصلّى المغرب من غير أن يحدث حدثاً، فلا يزال في صلاته وتعقيبه إلى أن يصلّي العتمة، فإذا صلى العتمة أفطر على شَوِيّ يؤتى به، ثمّ يجدِّد الوضوء، ثمّ يسجد، ثمّ يرفع رأسه، فينام نومةً خفيفة، ثمّ يقوم فيجدِّد الوضوء، ثمّ يقوم، فلا يزال يصلي في جوف الليل حتى يطلع الفجر، فلستُ أدري متى يقول الغلام: إن الفجر قد طلع، إذ قد وثب هو لصلاة الفجر، فهذا دأبه منذ حُوِّل إليَّ، فقلتُ: اتَّقِ الله، ولا تُحدثَنَّ في أمره حَدَثاً يكون منه زوال النعمة، فقد تعلم أنه لم يفعل أحدٌ بأحدٍ منهم سوءاً إلاّ كانت نعمتُه زائلةً، فقال: قد أرسلوا إليَّ في غير مرّةٍ يأمرونني بقتله فلم أُجِبْهُم إلى ذلك، وأعلمتهم أني لا أفعل ذلك، ولو قتلوني ما أجَبْتُهم إلى ما سألوني»[٤٤].

ج ـ إن عبارة: «هذا من رهبان بني هاشم» لم يقُلْها الفضل بن الربيع، بل قالها هارون الرشيد؛ وهو ما رواه الشيخ الصدوق، بسنده عن الثوباني قال: «كانت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بضع عشرة سنة كلّ يوم سجدة انقضاض الشمس إلى وقت الزوال، فكان هارون رُبَما صعد سطحاً يشرف منه على الحبس الذي حبس أبو الحسن عليه السلام، فكان يرى أبا الحسن عليه السلام ساجداً، فقال للربيع: يا ربيع، ما ذاك الثوب الذي أراه كلّ يوم في ذلك الموضع؟! فقال: يا أمير المؤمنين، ما ذاك بثوبٍ، وإنما هو موسى بن جعفر عليه السلام، له كل يوم سجدةٌ بعد طلوع الشمس إلى وقت الزوال، قال الربيع: فقال لي هارون: أما إن هذا من رهبان بني هاشم، قلتُ: فما لك قد ضيَّقْتَ عليه الحبس، قال: هيهات، لا بُدَّ من ذلك»[٤٥].

فخلط رحمه الله بين الحادثتين.

٨ـ التحليل الخاطئ للأحداث

قال رحمه الله في الدقيقة ٤٢: «إن الإمام في السجون التي سبقَتْ سجن السندي كان يرى نور النهار، ولكنْ في سجن السندي ما كان يعرف الليل من النهار، وإن السجّانين هم الذين كانوا يخبرونه بأوقات الصلاة».

أقول: وهذا التحليل ليس بصحيحٍ من جهاتٍ:

١ـ إن الحادثة كانت في سجن الفضل بن الربيع، وليس في سجن السندي بن شاهك.

٢ـ إن الذي كان ينبِّهه إلى وقت الصلاة غلامٌ أوكله هو بهذه المهمّة، وليس السجّان.

٣ـ إن تنبيهه لوقت الصلاة لم يكن لأنه لا يعرف الليل من النهار، بل لأنه كان في حالة السجود، وعليه لم يكن يعرف بوقت الزوال؛ وهو ما رواه الشيخ الصدوق في أماليه، قال: «وقد وكَّل مَنْ يترصَّد له الزوال، فلستُ أدري متى يقول الغلام: قد زالت الشمس، إذ يثب فيبتدئ بالصلاة من غير أن يجدِّد وضوءاً...، الخبر»[٤٦].

النتيجة

رأَيْنا بكلّ وضوحٍ مدى التحريف للوقائع والشخصيات والتواريخ في ما يعتبر

أشهر منبرٍ عربيّ، فما بالك في غيره من المنابر؟! ومع الأسف فإننا نجد مَنْ يقلد الدكتور الوائليﷺ في طريقته، فيسردون سيرة أهل البيتﷺ بشكلٍ مشوَّهٍ، دون المراجعة والتحقيق والتدقيق في الحوادث والشخصيات، مما يؤدّي إلى تشويه صورة الأئمّة، وتضليل الناس من خلال المعلومات الكاذبة. ومن هنا ندعو جميع الخطباء إلى اعادة النظر في طريقتهم ومنهجهم، واللجوء إلى المنهج العلمي في ما يطرحونه على المنبر.

الهوامش

(١) محمد بن يحيى (إمامي ثقة)، عن أحمد بن محمد (إمامي ثقة)، عن ابن فضّال (فطحيّ ثقة)، عن ابن مُسْكان (إمامي ثقة)، عن ميسر (إمامي ثقة).

(٢) الشيخ الكليني، الكافي ٢: ١٨٧، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٤، ١٣٦٥هـ.ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٣) انظر: محمد باقر الحكيم، دور أهل البيتﷺ في بناء الجماعة الصالحة ١: ١٥٩، ط٢، ١٤٢٥هـ، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيتﷺ.

(٤) تفسير الإمام العسكريﷺ: ٥٤٣، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهديﷺ، قم، ط١ (محقّقة)، ربيع الأول ١٤٠٩هـ.

(٥) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ٢: ٣١٤، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، ط١، ١٣٧٠ ـ ١٣٣٠هـ.ش، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(٦) حسين بن عبد الوهّاب، عيون المعجزات: ١٠٨، ١٣٦٩، المطبعة الحيدرية، النجف، محمد كاظم الشيخ صادق الكتبي.

(٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٨: ٤٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع.

(٨) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٢٦٩، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

(٩) محمد بن جرير الطبري (الشيعي)، دلائل الإمامة: ٣١٠، تحقيق ونشر: مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

(١٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٦: ١٩١.

(١١) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار ٢: ٣٥٤، تحقيق: عبد الأمير مهنا، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

(١٢) الشيخ المفيد، الإرشاد ٢: ٢٤٠، تحقيق: مؤسسة آل البيتﷺ لإحياء التراث، ط٢، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

(١٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٣٢، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
(١٤) الطبري، تاريخ الطبري ٦: ٣١٠، مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاّء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
(١٥) ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٤١٨، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.
(١٦) الكليني، الكافي ١: ٤٧٦.
(١٧) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٨٢، تحقيق وتصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.
(١٨) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٢٩٧، تقديم وإشراف: كاظم المظفَّر، ط٢، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف.
(١٩) الطبري، تاريخ الطبري ٦: ٤٢٠.
(٢٠) السيد ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٢١٩، مكتبة سنائي.
(٢١) الكليني، الكافي ٢: ٢٥٩.
(٢٢) البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٣٣.
(٢٣) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٢١٢.
(٢٤) الكليني، الكافي ٨: ١٢٤.
(٢٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٩٣.
(٢٦) الاستطراد: هو الانتقال من معنىً إلى معنىً آخر متَّصل به لم يقصد بذكر الأوّل التوصل إلى ذكر الثاني. الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: ٣٦١، ط١، ربيع الأوّل ١٤١١هـ، دار الكتاب الإسلامي.
(٢٧) الكليني، الكافي ٥: ٧٦.
(٢٨) المصدر نفسه.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) الكاتب البغدادي، تاريخ الأئمّة (المجموعة): ٢٥، ١٤٠٦هـ، مكتبة المرعشي النجفي، قم.
(٣١) الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: ٢٦٣، ط٤، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.
(٣٢) عليّ بن أبي الفتح الإربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة ٣: ٢، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان.
(٣٣) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول عليهم السلام: ٤٤٧، تحقيق: ماجد بن أحمد العطية، بلا تاريخ.
(٣٤) محمد بن جرير الطبري (الشيعي)، دلائل الإمامة: ٣٠٧.
(٣٥) المفيد، الإرشاد ٢: ٢١٥.
(٣٦) الشيخ الطوسي، الغيبة: ١٠٨، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، ط١، شعبان ١٤١١هـ، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران.

(٣٧) العلاّمة المجلسي، بحار الأنوار ٤٨: ١، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الخرسان ومحمد الباقر البهبودي والسيد إبراهيم الميانجي، ط٣ (المصححة)، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

(٣٨) عليّ بن محمد أحمد المالكي (ابن الصبّاغ)، الفصول المهمة في معرفة الأئمّة ٢: ٩٣٥، تحقيق: سامي الغريري، ط١، ١٤٢٢هـ، دار الحديث للطباعة والنشر.

(٣٩) تَهَافَتَتِ الآراءُ: نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضاً؛ لِتِبْيَان ضَعْفِهَا.

(٤٠) الصدوق، عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٧٦.

(٤١) العلاّمة الحلّي، منهاج الكرامة: ٥٩، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، ط١، ١٣٧٩هـ.ش، انتشارات تاسوعاء، مشهد.

(٤٢) خير الدين الزركلي، الأعلام ٧: ٣٢٧، ط٥، أيار ـ مايو ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت.

(٤٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ٤٠٤، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

(٤٤) الصدوق، الأمالي: ٢١١.

(٤٥) الصدوق، عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٨٩.

(٤٦) الصدوق، الأمالي: ٢١١.

العطف بين أحاديث «وسائل الشيعة»
قراءةٌ تحليليّة ونَقْديّة

الشيخ محمد عباس دهيني(*)

استكمالاً وإتماماً لما تقدَّم في جملةٍ من المقالات، حول حياة الشيخ الجليل محمد بن الحسن الحُرّ العامليّ رحمه الله، والجُهْد الذي بذله في سبيل تأليف كتابه «وسائل الشيعة»، ومدى الدقّة والتنظيم في هذا الكتاب، وغناه بالتعاليق القيِّمة، والمنهج الذي اتَّبعه فيه، نخصِّص الحديث في هذه المقالة بإحدى ميِّزات هذا الكتاب الموسوعيّ الجامع، ألا وهو (العطف بين الأحاديث).

كيفيّة ذكر مصدر الأحاديث

في نقله للحديث من مصدره يبتدئ الشيخ الحُرّ رحمه الله بذكر اسم المؤلِّف أوّلاً، يتلوه اسم الكتاب، ثمّ السند، فالمتن.

ويستثني من ذلك الكتب الأربعة، فإنّه لا يذكر اسم الكتاب، بل يكتفي بذكر اسم المؤلِّف[1].

إذن فهو عندما يريد أن ينقل أحاديث من «الكافي» يبتدئها بالقول: «محمّد بن يعقوب، عن...»[2].

وإذا أراد نقل أحاديث من «تهذيب الأحكام»، أو «الاستبصار في ما اختلف من الأخبار»، ابتدأها بالقول: «محمّد بن الحسن بإسناده عن...»[3]، أو «محمّد بن الحسن، عن...»[4]، أو «محمّد بن الحسن قال:...»[5].

وإذا أراد نقل أحاديث من «مَنْ لا يحضره الفقيه» ابتدأها بالقول: «محمّد بن عليّ

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

بن الحسين بإسناده عن...»[٦]، أو «محمّد بن عليّ بن الحسين، عن...»[٧]، أو «محمّد بن عليّ بن الحسين قال:...»[٨].

وإذا أراد نقل أحاديث من كتب أخرى قال: «فلانٌ في «الكتاب الفلانيّ»، عن...»، أو «فلانٌ في «الكتاب الفلانيّ» بإسناده عن...»[٩].

كيفيّة الانتقال من مصدرٍ إلى آخر

عندما يريد الشيخ الحُرّرحمه الله ـ في نقله للأحاديث ـ **الانتقال من مصدرٍ إلى آخر؛ فإنْ كان مؤلِّف المصدر الجديد مغايراً لمؤلِّف المصدر السابق فإنّه يبتدئ الحديث الجديد**، المنقول من المصدر الجديد، **بذكر اسم مؤلِّف المصدر الجديد، يتلوه اسم الكتاب، ثمّ السند، فالمتن.**

هذا بالنسبة لغير الكتب الأربعة[١٠].

وأمّا بالنسبة إليها فإنّه يبتدئ الأحاديث المنقولة منها باسم المؤلِّف فقط.

وإنْ كان مؤلِّف المصدرَيْن واحداً فإنّهرحمه الله **يكتفي في بداية الحديث الجديد بذكر اسم الكتاب الذي يريد أن ينقل الحديث منه**، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٥٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١ إلى ٩، حيث قال: «١ـ محمّد بن عليّ بن الحسين [يعني في «مَنْ لا يحضره الفقيه»] قال: رُوي عن الأئمّة**عليهم السلام** أنّهم قالوا: مَنْ حجّ بمالٍ حرام....

٢ـ قال: ورُوي عن أبي الحسن موسى بن جعفر**عليه السلام** أنّه قال: إنّا أهلُ بيت....

٣ـ قال: وقال الصادق**عليه السلام**: لمّا حجّ موسى**عليه السلام** نزل عليه جبرئيل**عليه السلام**....

٤ـ **وفي «الخصال»**، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبي عمير وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ، عن أبان بن عثمان الأحمر، عن أبي عبد الله**عليه السلام** قال: أربعٌ لا يجُزْن في أربعٍ:....

٥ـ **وفي «المجالس»**، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن أبيه، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن محمّد بن مسلم ومنهال القصّاب جميعاً، عن أبي جعفر الباقر**عليه السلام** قال: مَنْ أصاب مالاً....

٦ـ **وفي «عقاب الأعمال»**، بإسنادٍ تقدَّم في عيادة المريض، عن رسول الله**صلى الله عليه وآله** أنّه

قال في آخر خطبةٍ خطبها: ومَنْ اكتسب مالاً حراماً....

٧ـ وعن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن حديد المدائنيّ، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: صُونوا دينَكم بالوَرَع....

٨ـ **أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»**، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله، عن أبيهعليه السلام، أنّ النبيّصلى الله عليه وآله حمل جهازه على راحلته، وقال:....

٩ـ **محمّد بن يعقوب**، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيّوب، عن زرعة قال: سأل أبا عبد اللهعليه السلام رجلٌ من أهل الجبال عن...»[11].

فلاحِظْ كيف أنّه لمّا أراد أن ينقل الحديث الرابع من مصدرٍ آخر، غير مصدر الأحاديث الثلاثة الأولى، ابتدأه بذكر اسم الكتاب فقط، فقال: «وفي «الخصال»»، ولم يقُلْ: «محمّد بن عليّ بن الحسين في «الخصال»»؛ وذلك لكون مؤلِّف المصدرَيْن ـ السابق واللاحق ـ واحداً، وهو الشيخ الصدوقرحمه الله.

وكذا في الحديث الخامس.

وكذا في الحديث السادس.

ولمّا أراد أن ينقل الحديث الثامن من مصدرٍ جديد، لمؤلِّفٍ جديد، ابتدأه بذكر اسم المؤلِّف، فالكتاب، فالسند، فالمتن، فقال: «أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»، عن النوفليّ...».

وكذا في الحديث التاسع.

الخروج عن هذه الكيفيّة

وقد خرج الشيخ الحُرّرحمه الله عن هذه الكيفيّة بأسلوبَيْن:

الأسلوب الأوّل: ابتدأرحمه الله ـ في عدّة موارد ـ **حديثاً منقولاً من مصدرٍ جديد بقوله: «ورواه البرقيّ»، أو «ورواه الكلينيّ»، أو «وروى بعضهم»، أو «ورواه الصدوق»، أو «ثمّ قال الصدوق»، أو «ورواه الشيخ».**

ومن تلك الموارد:

❖ ما في الباب ١٥ من أبواب آداب السفر، ح ٣ و٤ و٥، حيث قال: «٣. وبإسناده [أي الصدوق في «مَنْ لا يحضره الفقيه»] عن ابن أبي عمير أنّه قال: كنتُ أنظر في النجوم وأعرفها....

٤. **ورواه البرقي في «المحاسن»**، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذَيْنة، عن سفيان بن عمر قال: كنتُ أنظر في النجوم، وذكر مثله.

٥. وبإسناده [أي الصدوق في «مَنْ لا يحضره الفقيه»] عن هارون بن خارجة، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان عليّ بن الحسين عليه السلام ...»[١٢].

❖ وما في الباب ٣٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ٣ و٤ و٥، حيث قال: «٣. وعنه [الطوسيّ بإسناده عن الحسين بن سعيد]، عن القاسم بن محمّد، عن سليم الفرّاء، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يحلّ فَرْج جاريته لأخيه....

٤. **ورواه الكليني**، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن سليم الفرّاء، مثله، وزاد:....

٥. وبإسناده [أي الطوسيّ] عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمن بن حمّاد، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام، في امرأةٍ قالَتْ لرجلٍ:...»[١٣].

❖ وما في الباب ٦ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٧ و٨ و٩، حيث قال: «٧. وعنه [الطوسيّ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى]، عن عليّ بن أحمد، عن عبد الله بن محمّد قال: قلتُ له: رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يطلّق امرأته....

٨. **وروى بعضهم** أنّها تكون عنده على ثلاث مستقبلات....

٩. وبإسناده [أي الطوسيّ] عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام، في امرأةٍ طلّقها زوجها واحدةً أو اثنتين...»[١٤].

❖ وما في الباب ٦ من أبواب الاستيلاد، ح ١ و٢، حيث قال: «١. محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عاصم بن حُمَيْد، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:....

٢. **ورواه الصدوق** بإسناده عن عاصم، مثله، وزاد...»[١٥].

❖ وما في الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، ح ٦ و٧ و٨، حيث قال: «٦. وبالإسناد

[إسناد الطوسيّ المتقدِّم] قال: قال عليٌّ عليه السلام :....

٧ـ **ثمّ قال الصدوق**: وفي حديثٍ آخر: إنْ شهد اثنان من الورثة....

٨ـ وبإسناده [أي الطوسيّ] عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن الشعيريّ، عن الحكم بن عتيبة قال: كنّا بباب أبي جعفر...»[١٦].

❖ وما في الباب ١٠ من أبواب حدّ الزِّنى، ح ٧ و٨ و٩، حيث قال: «٧ـ و[محمّد بن يعقوب] عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئل عن امرأةٍ وُجِدَتْ مع رجلٍ في ثوبٍ؟...

٨ـ **ورواه الشيخ**، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن عليّ، عن أبي بصير، مثله، وزاد:....

٩ـ و[محمّد بن يعقوب] عن حميد بن زيد، عن ابن سماعة، عن غير واحدٍ، عن أبان، وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا وُجد الرجلُ والمرأةُ في لحافٍ واحد...»[١٧].

تبريرٌ محتَمَلٌ للخروج بهذا الأسلوب

ولعلّ هذا الخروج ناشئٌ من الاشتباه في ترقيم الأحاديث؛ إذ «يبدو أنّ الأرقام المسطورة لتعداد أحاديث كلّ بابٍ من أبواب «الوسائل» ليست من المؤلِّف، ولا توجد في [الطبعة] الحَجَريّة أيضاً، لكنّه رحمه الله عدَّد في «الفهرست» أحاديث كلّ بابٍ بما قد لا يُطابق عدد الأحاديث الموجودة فيه.

ففي التحقيقَيْن السابقَيْن [تحقيق الربّانيّ؛ وتحقيق مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام] حيث واجهوا هذه العويصة؛ تارةً زادوا في الترقيم بعَدِّ المعطوفات، مع أنّه ليس من دأب المؤلِّف عدّها؛ وأخرى نقصوا عنه بعَدّ الحديثين حديثاً واحداً؛ وثالثةً صرَّحوا باختلاف عدد الأحاديث مع تعداده في «الفهرست»»[١٨].

فلعلّ المحقِّقين لكتاب «الوسائل» حين اطّلعوا على ما ذكره الشيخ الحُرّ رحمه الله في «الفهرست» من عدد أحاديث بعض الأبواب، ورأَوْا أنّهم إذا وضعوا للأحاديث في

«الوسائل» أرقاماً ـ وَفْق منهجه المعروف ـ فلن يكون عددُ الأحاديث متطابقاً مع ما ذكره في «الفهرست»، عمدوا إلى وضع تلك الأرقام بما يجعل عدد الأحاديث متطابقاً مع المذكور في «الفهرست»، حتّى لو أدّى ذلك إلى مخالفة منهج الشيخ الحُرّ في ذكر الأحاديث في «الوسائل».

الأسلوب الثاني: ترك الشيخ الحُرّ رحمه الله الإشارة ـ في بعض الأحيان ـ **إلى أنّه قد انتقل إلى مصدرٍ جديد**، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ٧ من أبواب أحكام العيوب، ح ٢ و٣، حيث قال: «٢ـ وعنه [محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم]، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن أبي إسحاق الخدريّ، عن أبي صادقٍ قال: دخل أمير المؤمنين عليه السلام سوق التمّارين....

ورواه الصدوق مرسلاً، وترك....

٣ـ **وبإسناده عن عليّ بن إبراهيم**، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن جعفر، عن أبيه، أنّ عليّاً عليه السلام قضى في رجلٍ...»[١٩].

ومقتضى منهجه في ذكر الأحاديث، والانتقال من مصدرٍ إلى آخر، أن يكون الحديث الثالث من «الكافي»[٢٠].

ولكنّ الصحيح أنّه رحمه الله نقل الحديث الثاني من «الكافي»، ونقل الحديث الثالث من «تهذيب الأحكام»[٢١]؛ إذ لم نعثر عليه في «الكافي»، ولا في «مَنْ لا يحضره الفقيه».

وفي هذا مخالفةٌ واضحةٌ لمنهجه المعتَمَد في ذكر الأحاديث والانتقال من مصدرٍ إلى آخر، حيث لم يذكر اسم المؤلِّف، وهو محمّد بن الحسن، في بداية الحديث المنقول من مصدرٍ جديد.

تبريرٌ محتَمَلٌ للخروج بهذا الأسلوب في هذا المثال

ولعلّ الشيخ الحُرّ رحمه الله قد اعتمد على قوله في صدر الحديث الثالث: «وبإسناده عن عليّ بن إبراهيم»؛ حيث إنّ الشيخ الكلينيّ رحمه الله يروي عن عليّ بن إبراهيم مباشرةً، ولا يروي عنه بإسنادٍ[٢٢]؛ ولا إسنادَ للصدوق إلى عليّ بن إبراهيم[٢٣]، فيُعْرَف حينذاك

أنّ الحديث منقولٌ من «تهذيب الأحكام».

الإشكال على هذا التبرير

ويَرِدُ على هذا التبرير:

أوّلاً: إنّ المصادر لا تنحصر في هذه الكتب الثلاثة، فلعلّه ينقل الحديث من كتابٍ آخر.

وثانياً: إنّ هذه المعلومات الرجاليّة غير متوفّرةٍ عند كلّ باحثٍ ومراجعٍ لكتاب «الوسائل».

المثال الثاني: ما في الباب ٤ من أبواب مقدّمات الطواف، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّهعليه السلام ـ في حديثٍ طويل في صفة حجّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله ـ قال: ودخل من أعلى مكّة....

ورواه بإسنادٍ آخر.

ورواه الكلينيّ وغيرُه، كما مرّ في كيفيّة الحجّ.

٢ـ **وعن محمّد بن يحيى**، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن يونس بن يعقوب قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: من أين أدخل مكّة....

ورواه الشيخ، بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله»[٢٤].

ومقتضى منهجه في ذكر الأحاديث، والانتقال من مصدرٍ إلى آخر، أن يكون الحديث الثاني من «تهذيب الأحكام»، بإسناد الشيخ الطوسيّرحمه الله إلى محمّد بن يحيى.

ولكنّ الصحيح أنّهرحمه الله نقل الحديث الأوّل من «تهذيب الأحكام»، ونقل الحديث الثاني من «الكافي»؛ إذ عثرنا على هذا الحديث بهذا السند في «الكافي»[٢٥]، ولم نعثر عليه بالإسناد عن محمّد بن يحيى في «تهذيب الأحكام».

وفي هذا مخالفةٌ واضحةٌ لمنهجه المعتَمَد في ذكر الأحاديث والانتقال من مصدرٍ إلى آخر، حيث لم يذكر اسم المؤلِّف، وهو محمّد بن يعقوب، في بداية الحديث المنقول من مصدرٍ جديد.

تبريرٌ محتَمَلٌ للخروج بهذا الأسلوب في هذا المثال

ولعلّ ما شاهدناه في هذا المثال ناشئٌ من سَهْو النُّسَّاخ.

ويؤيِّده قوله في ذيل الحديث: «ورواه الشيخ، بإسناده عن محمّد بن يعقوب، **مثله**»؛ إذ جَرَتْ عادة الشيخ الحُرّ﵀ في ذكر المصادر الأخرى للحديث في ذيله ـ وللاختصار أيضاً ـ أن يذكر السند إلى موضع اشتراكه مع السند الأصليّ للحديث، ثمّ يقول: «مثله»، فيفهم الباحث أنّ تمام السند هو ما ذُكِر في السند الأصليّ للحديث، وكذلك المتن.

وعليه، فقوله في ذيل الحديث الثاني: «ورواه الشيخ، بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله» يعني أنّه﵀ كان يرى أنّه قد وصل في ذكر السند من هذا المصدر إلى موضع اشتراكه مع السند الأصليّ للحديث، وهو «محمّد بن يعقوب».

فيكون سقوط «محمّد بن يعقوب» من بداية السند الأصليّ للحديث من فعل النُّسَّاخ، لا من الشيخ الحُرّ﵀[٢٦].

تبريرٌ محتَمَلٌ آخر للخروج بهذا الأسلوب في هذا المثال

ولعلّ ما شاهدناه في هذا المثال ناشئٌ من سَهْو الشيخ الحُرّ﵀ نفسه.

ولسَهْو قلمه الشريف عن نقل، أو ذكر، بعض الكلمات أمثلةٌ كثيرةٌ، منها:

❖ ما في الباب ١ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٤، حيث قال: «٤ـ ...عن الحسن بن زياد، عن أبي عبد الله﵇، قال: سألتُه عن طلاق السُّنَّة كيف يطلِّق الرجل امرأته؟ قال: يطلِّقها في **طُهْرٍ** قبل عدّتها من غير جماعٍ بشهودٍ...».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت﵈ لإحياء التراث، على قوله: «طهر»، بقولهم: «أثبَتْناه من المصدر»[٢٧].

فلاحِظْ كيف سها قلمُه الشريف عن نقل هذه الكلمة.

❖ وما في الفائدة الخامسة من «الوسائل»، حيث قال في بيان طرقه إلى مصادر الكتاب: «إنّا نروي الكتب المذكورة وغيرها عن جماعةٍ، منهم: الشيخ الجليل، الثقة، الورع، أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن يونس....

عن الشيخ الفاضل، نجيب الدين؛ عليّ بن محمّد بن مكّيّ العامليّ.

عن الشيخ الكامل، الأوحد، بهاء الدين؛ محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العامليّ.

عن والده.

عن الشهيد الثاني، الشيخ الأفضل، الأكمل، زين الدين **بن** عليّ بن أحمد العامليّ».

وعلَّق محقِّق الخاتمة، السيّد محمّد رضا الجلاليّ، على قوله: «زين الدين بن عليّ» بقوله: «كلمة «بن» سقطت من قلم المؤلِّف هنا، في الأصل وكذلك المصحَّحة، ولكنّ ذلك سَهْوٌ منه قدَّس الله نفسه، وسببُه أنّ كلمة «زين الدين» وقعَتْ في نهاية السطر، في الأصل الذي بخطّه، وكلمة «عليّ بن أحمد» وقعَتْ في أوّل السطر، وفي مثله يقع السَّهْو المذكور، وإلاّ فإنّ المصنِّف رحمه الله قد ترجم للشهيد الثاني في كتاب «أمل الآمل» في حرف الزاي، بعنوان «زين الدين بن عليّ بن أحمد»، وهو المشهور في اسمه، ويبدو من خلال تراجم العامليّين أنّ التسمية بـ «زين الدين» متعارَفة عندهم»[٢٨].

فلاحِظْ كيف سها قلمُه الشريف عن ذكر هذه الكلمة.

العَطْف بين الأحاديث

أكثر الشيخ الحُرّ رحمه الله، في ذكر أحاديث كتابه «الوسائل»، من الاعتماد على مبدأ العطف فيما بينها؛ وذلك طلباً للاختصار قَدْر الإمكان.

ونعني بالعطف أن يستغني عن ذكر بعض العبارات الدالّة على مصدر الحديث، معتمداً في بيان ذلك على ما تقدَّم من ذكر مصدر الحديث السابق أو الأسبق.

ومن الطبيعيّ أن يكون ذلك بين الأحاديث التي هي من نفس المصدر.

فإذا أراد نقل أحاديث من مصدرٍ آخر ابتدأها بذكر ما يدلّ على المصدر، ثمّ اعتمد مبدأ العطف في بقيّة الأحاديث التي هي من نفس هذا المصدر.

وهكذا ينتقل من مصدرٍ إلى آخر.

الإشارة إلى مصدر الحديث مع كونه من نفس مصدر الحديث السابق عليه

وقد يعمد الشيخ الحُرّ رحمه الله في موارد قليلة إلى الإشارة إلى مصدر الحديث مع

كونه من نفس مصدر الحديث السابق عليه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ١٥ من أبواب أحكام العشرة، ح ١ و٢ و٣، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عمرو بن عثمان، عن محمّد بن سالم الكنديّ، عمَّنْ حدَّثه، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: كان أمير المؤمنينعليه السلام إذا صعد المنبر قال: ينبغي للمسلم أن يتجنَّب مؤاخاة ثلاثة:....

٢ـ **قال الكلينيّ**: وفي رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام: لا ينبغي للمرء المسلم أن يؤاخي....

٣ـ وعنهم، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسى، عن محمّد بن يوسف، عن ميسّر، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: لا ينبغي للمسلم أن يؤاخي...»[٢٩].

تبريرٌ محتَمَلٌ

ولعلّه قد فعل ذلك تَبَعاً للشيخ الكلينيّرحمه الله، فإنّ الشيخ الكلينيّرحمه الله لم يذكر سنداً للحديث الثاني[٣٠]، وعندما أراد الشيخ الحُرّرحمه الله نقل ذلك الحديث لم يجِدْ له سنداً، فلم يقدر على عطف سنده على سند الحديث السابق، فاضطرّ للقول في صدره: «قال الكلينيّ»[٣١].

ملاحظةٌ

ويُلاحَظ ها هُنا، وفي الأمثلة المتقدِّمة في الخروج عن كيفيّة الانتقال من مصدرٍ إلى آخر، **أنّهرحمه الله يعطف سند الحديث التالي على سند الحديث الأسبق، لا السابق**.

طرق الشيخ الحُرّرحمه الله في عطف الأحاديث، وما في بعضها من الخفاء والوَهْم

اعتمد الشيخ الحُرّرحمه الله في عطف الأحاديث التي ينقلها من نفس المصدر جملةً من الطُّرُق، وقد ساعدَتْ هذه الطُّرُق في اختصار كتاب «الوسائل» إلى حدٍّ كبير.

غير أنّ بعض هذه الطُّرُق أوجب الوَهْم والاشتباه لدى الباحث، ولا سيَّما مَنْ لا خبرة له في علم الدراية والرجال، فصار «من العسير عليه أحياناً استخراج سند الرواية»[٣٢].

وهذه الطُّرُق هي:

الطريقة الأولى: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وعن فلان» أو «وعنه»، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١ إلى ٥، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب الكلينيّ رضي الله عنه، عن أبي عليّ الأشعريّ، عن الحسن بن عليّ الكوفيّ، عن عبّاس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمس:....

٢ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء:....

ورواه أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»، عن عبد الله بن الصلت، بالإسناد المذكور.

٣ـ **وعن محمّد بن يحيى**، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ألا أخبرك بالإسلام....

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن أبيه، عن عليّ بن النعمان.

ورواه الشيخ، بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن ابن رباط، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، نحوه.

ورواه الحسين بن سعيد في كتاب «الزهد»، عن عليّ بن النعمان، مثله، إلى قوله الجهاد.

وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن ثعلبة، عن عليّ بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله عليه السلام، نحوه.

ورواه الشيخ، بإسناده عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى.

ورواه الصدوق، بإسناده عن عليّ بن عبد العزيز.

ورواه البرقيّ في «المحاسن»، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، مثله.

٤ـ **وعن عليّ بن إبراهيم**، عن أبيه؛ وعن أبي عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبّار، جميعاً، عن صفوان، عن عمرو بن حريث أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام: ألا أقصّ

عليك ديني....

٥ـ **وعنه، عن أبيه**، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء:...»[٣٣].

ملاحظاتٌ في المثال الأوّل

الملاحظة الأولى: إنّ قوله في ذَيْل الحديث السابق: «ورواه فلانٌ...» لا يقدح في عطف السند الأصليّ للحديث التالي على السند الأصليّ للحديث السابق، كما في الحديثَيْن الثاني والثالث.

ولكنْ قد يتوهَّم بعض الباحثين أنّ قوله في الحديث التالي: «وعن فلان...» راجعٌ إلى ما ذكره من سندٍ للحديث في مصادر أخرى، وبعبارةٍ أوضح: قد يتوهَّم بعضُ الباحثين أنّ قوله: «وعن محمّد بن يحيى» راجعٌ إلى ما ذكره من سندٍ للحديث في «المحاسن»، فيعتقد أنّ الحديث الثالث منقولٌ من «المحاسن»، وقد رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، عن محمّد بن يحيى.

وهذا اشتباهٌ ووَهْمٌ قطعاً، فالحديث الثالث منقولٌ من «الكافي»، وسندُه معطوفٌ على السند الأصليّ للحديث الثاني.

الملاحظة الثانية: إنّه قد جرى في نفس الحديث عطفُ سندٍ آخر له على سنده الأصليّ، وكلاهما في مصدرٍ واحد، وهو المصدر الأساسيّ للحديث، كما في الحديث الثالث.

ولم يقدَحْ في هذا العطف تخلُّل ذكر أسنادٍ أخرى له في مصادر أخرى بينهما؛ حيث كان ذلك من خلال التعبير بـ «ورواه فلانٌ في«الكتاب الفلانيّ»...»، ولم يكن من خلال ذكر اسم المؤلِّف مباشرةً.

ولكنْ قد يتوهَّم بعضُ الباحثين أنّ قوله: «وعن فلان...» راجعٌ إلى ما ذكره من سندٍ للحديث في مصادر أخرى، وبعبارةٍ أوضح: قد يتوهَّم بعض الباحثين أنّ قوله في الحديث الثالث، وللمرّة الثانية: «وعن محمّد بن يحيى» راجعٌ إلى ما ذكره من سندٍ للحديث في كتاب «الزهد»، فيعتقد أنّ للحديث الثالث سنداً آخر في كتاب «الزهد»، وهو: الحسين بن سعيد، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن

فضّال....

وهذا اشتباهٌ ووَهْمٌ قطعاً، فللحديث الثالث سندان في «الكافي»:

الأوّل: ما ذَكَره في صدر الحديث، وهو: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن النعمان....

الثاني: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن فضّال....

الخلاف في هذه الملاحظة

غير أنّ الشيخ الحُرّرحمه الله **اشتبه في بعض الموارد**، فخالف هذا المنهج في العطف، **وعطف سنداً آخر للحديث على ما ذكره في ذيله من سندٍ آخر له**، وكلاهما في مصدرٍ واحد، وهو المصدر الثانويّ للحديث، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٤، حيث قال: «٤ـ وبإسناده [أي الطوسيّ في «تهذيب الأحكام»] عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن رفاعة وابن بُكَيْر جميعاً، عن أبي عبد الله**ع**، أنّه سُئل عن الحجّ، ماشياً أفضل أو راكباً؟ فقال:....

ورواه الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير.

ورواه الصدوق في «العلل»، عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن رفاعة بن موسى النخّاس، عن أبي عبد الله**ع**.

وعن عليّ بن حاتم، عن الحسن بن عليّ بن مهزيار، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن رفاعة وعبد الله بن بكير جميعاً.

وعن عليّ بن حاتم، عن محمّد بن حمدان، عن عبد الله بن أحمد، عن ابن أبي عمير، عن رفاعة، مثله»[٣٤].

فإنّ مقتضى منهج الشيخ الحُرّ**رحمه الله** في العطف أن يكون قولاه: «وعن عليّ بن حاتم» متعلِّقَيْن بالسند الأصليّ للحديث، وهو سند الشيخ الطوسيّ**رحمه الله**، وبالتالي يكون السندان المذكوران من أسناد الشيخ الطوسيّ**رحمه الله**.

ولكنْ تبيَّن ـ بمراجعة مصادر الحديث ـ أنّ السندان المذكوران هما من أسناد

الشيخ الصدوقﷺ في «علل الشرائع»[٣٥]، وعليه يكون قولاه: «وعن عليّ بن حاتم» متعلِّقَيْن بالسند الثانويّ للحديث، وهو سند الشيخ الصدوقﷺ في «علل الشرائع».

وفي هذا مخالفةٌ لمنهجهﷺ في العطف[٣٦].

فوائد من هذا المثال

الفائدة الأولى: إنّه حين يذكرﷺ أسناداً أخرى للحديث في مصادر أخرى؛ فإنْ ذكرها مبتدئاً لها بقوله: «ورواه فلانٌ...» فعطف سند الحديث التالي يكون على السند الأصليّ للحديث السابق.

وإنْ ذكرها مبتدئاً لها، أو لبعضها، باسم المؤلِّف فعطف سند الحديث التالي يكون على آخر سندٍ مبدوءٍ باسم المؤلِّف، حتّى لو كان مذكوراً في ذَيْل الحديث السابق[٣٧].

الفائدة الثانية: إنّ قوله في ذَيْل الحديث السابق: «ورواه فلان...» لا يمنع من عطف السند في الحديث التالي على السند الأصليّ في الحديث السابق، كما في الحديثَيْن الثاني والثالث[٣٨].

الفائدة الثالثة: إنّ قوله في ذَيْل الحديث: «ورواه فلان...» لا يمنع من عطف سندٍ آخر له على سنده الأصليّ، كما في الحديث الثالث[٣٩].

الملاحظة الثالثة: إنّهﷺ حين يقول في صدر الحديث التالي: «وعنه»، كما في الحديث الخامس، **فإنّه لا يريد بالضمير مؤلِّفَ المصدر الذي ينقل الحديث منه**، أي محمّد بن يعقوب، **بل يريد الراوي الذي يروي عنه مؤلِّفُ المصدر في الحديث السابق**، أي عليّ بن إبراهيم.

وقد أشار الشيخ الحُرّﷺ بنفسه إلى هذا الأمر، وذلك في الباب ١٨ من أبواب المواقيت (مواقيت الصلاة)، ح ٢٢ و٢٣، حيث قال: «٢٢ـ محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشّيّ في كتاب «الرجال»، عن محمّد بن مسعود ـ يعني العياشيّ ـ، عن عليّ بن الحسن ـ يعني ابن فضّال ـ، عن معمّر بن خلّاد، قال: قال أبو الحسنﷺ: إنّ أبا الخطّاب أفسد أهل الكوفة....

٢٣ـ **وعنه**، عن ابن المغيرة، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن

حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: أمّا أبو الخطّاب فكذب، ...».

ثمّ علّق رحمه الله في الهامش، على قوله في الحديث الثالث والعشرين: «وعنه»، بقوله: «**ضمير «عنه» راجعٌ إلى محمّد بن مسعود العيّاشيّ، لا إلى الكشّيّ، وهو ظاهرٌ**»[٤٠].

وقولُه رحمه الله: «وهو ظاهرٌ» دليلٌ على كَوْن هذا الأسلوب في العطف معتَمَداً لديه بشكلٍ مطَّردٍ، بحيث يصير واضحاً بيِّناً لَمَنْ له أدنى اطّلاعٍ على منهج كتاب «الوسائل».

المخالفة في مفاد الملاحظة الثالثة

غير أنّ الشيخ الحُرّ رحمه الله قد خالف هذا المنهج في أحد الموارد، وهو:

❖ ما في الباب ١ من أبواب السواك، ح ٣٠ و٣١ و٣٢، حيث قال: «٣٠ـ أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ في «المحاسن»، عن أبيه، عن القاسم بن عروة، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: من أخلاق الأنبياء السواك.

٣١ـ **وعنه**، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وجميل، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ما زال جبرئيل يوصيني بالسواك....

٣٢ـ وعن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أوصاني جبرئيل بالسواك...»[٤١].

فلاحِظْ كيف أنّه رحمه الله قال في صدر الحديث الواحد والثلاثين: «وعنه»، وأراد بالضمير مؤلِّف المصدر الذي ينقل الحديث منه، وهو «أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ».

وكان المُفْتَرَض به ـ حَسْب الأسلوب الأخير المتَّبَع ـ أن يقول في صدر الحديث الواحد والثلاثين: «وعن أبيه، ...»، دون أن يقول: «وعنه».

ويمكنه أن يقول: «وعنه»، مريداً به «وعن أبيه»، ويحذف قوله بعد ذلك: «عن أبيه».

وقد التزم بهذا الأسلوب في موارد شبيهةٍ، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٧ و٨، حيث قال: «٧ـ أحمد بن

أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»، عن أبيه، عن يونس، عن ابن مُسْكان، عن أبي عبد اللهعليه السلام، في قول الله: ﴿**حَنِيفاً مُسْلِماً**﴾ [آل عمران: ٦٧]....

٨ـ **وعن أبيه**، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذَيْنة، عن إسماعيل بن يسار قال: سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول: إنّ ربَّكم لرحيم...»[٤٢].

فلاحِظْ ما فعله في صدر الحديث الثامن، حيث لم يقُلْ: «وعنه، عن أبيه...»، بل قال مباشرةً: «وعن أبيه»[٤٣].

تبريرٌ محتَمَلٌ

والذي يشفع لمثل هذا الخطأ منهرحمه الله أنّ البرقيّرحمه الله في «المحاسن» قد كرَّر كلمة «عنه» في صدر كلّ حديثٍ، ويعني بها نفسه[٤٤]، فمن الطبيعيّ جدّاً أن يقع اشتباهٌ من ناقلٍ لحديث من «المحاسن»، فيُبقي على كلمة «عنه» في صدر الحديث الذي ينقله.

المثال الثاني: ما في الباب ٦ من أبواب أحكام المساكن، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى؛ وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله وسهل بن زياد جميعاً، عن محمّد بن عيسى، عن أبي محمّد الأنصاريّ، عن أبان بن عثمان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال:....

ورواه الصدوق في «الخصال»، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن عيسى، نحوه....

٢ـ **وعنهم**، عن سهل، عن عليّ بن الحكم، ومحسن بن أحمد، عن أبان بن عثمان، عن محمّد بن إسماعيل، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال:...»[٤٥].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال، وفي الحديثَيْن الرابع والخامس من المثال الأوّل، **أنّه مع كون السند الأصليّ للحديث مركّباً من سندَيْن** ـ وهذا ما سُمّي «الجمع بين الأسناد»، وقد فعله الشيخ الكلينيّرحمه الله كثيراً، وتَبِعَه في ذلك الشيخ الحُرّرحمه الله ـ **فإنّ سند الحديث التالي يُعْطَف على أحد السندَيْن**؛ فقد يُعطف على السند الأوّل للحديث السابق، كما في الحديثَيْن الرابع والخامس من المثال الأوّل؛ وقد يُعطف على السند الثاني للحديث

السابق، كما في الحديثَيْن الأوّل والثاني من هذا المثال.

تأمُّلاتٌ في العطف على أحد السندَيْن

ويُلاحِظ المتأمِّل في هذا العطف على أحد السندَيْن جملة أمور:

الأمر الأوّل: إنّ الشيخ الحُرّ﵀ يعمد إلى تكرار اسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي؛ وذلك مع خوف اشتباه الباحث في حصول العطف على أيٍّ من السندَيْن، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٧ من أبواب أعداد الفرائض، ح ٣ و٤، حيث قال: «٣. و[محمّد بن يعقوب] عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن الفضيل قال: سألتُ أبا جعفر﵇ عن....

٤. **وعن محمّد بن يحيى**، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيّوب، عن داود [الصحيح: داوود] بن فرقد قال: قلتُ لأبي عبد الله﵇:...»[٤٦].

فلاحِظْ كيف أنّه قال في أوّل سند الحديث الثاني: «وعن محمّد بن يحيى»، ولم يقُلْ: «وعنه»؛ إذ لو قال ذلك لاشتبه بعضُ الباحثين، وتردَّدوا في مراده، وأنّه يعني «وعن عليّ بن إبراهيم» أو «وعن محمّد بن يحيى»؛ إذ كلاهما يروي عن أحمد بن محمّد[٤٧][٤٨].

الأمر الثاني: إنّه﵀ يترك تكرار اسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي؛ وذلك مع الأمن من اشتباه الباحث في حصول العطف على أيٍّ من السندَيْن.

ويظهر ذلك ممّا تقدَّم في الحديثَيْن الرابع والخامس من المثال الأوّل، حيث قال في أوّل سند الحديث الخامس: «وعنه، عن أبيه»، ومُرادُه «وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه»، ولم يحتَجْ إلى بيان ذلك صريحاً؛ إذ إنّ مرجع الضمير واضحٌ؛ بقرينة قوله: «عن أبيه»[٤٩].

ويظهر ذلك أيضاً ممّا تقدَّم في الحديثَيْن الأوّل والثاني من المثال الثاني، حيث قال في أوّل سند الحديث الثاني: «وعنهم، عن سهل»، ومرادُه «وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل»، ولم يحتَجْ إلى بيان ذلك صريحاً؛ إذ لا يحتمل أحدٌ أنّ قوله: «وعنهم» يعني «وعن عليّ بن إبراهيم»، فبقرينة ضمير الجمع استغنى عن تكرار اسم الراوي في أوّل

سند الحديث التالي[٥٠].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً:

❖ ما في الباب ١٠ من أبواب الحيض، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان؛ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال:....

٢ـ **وعنه، عن الفضل**، عن صفوان بن يحيى قال: سألتُ أبا الحسن الرضاعليه السلام عن...»[٥١].

فلاحِظْ كيف أنّه قال في الحديث الثاني: «وعنه، عن الفضل»، ولم يقُلْ: «وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل»، وقد ساغ له ذلك؛ لأنّ عليّ بن إبراهيم لا يروي عن الفضل بن شاذان[٥٢]، فلا يُحتمل أن يكون هو المراد بقوله: «وعنه»[٥٣].

غير أنّ هذا الأمر لا يعرفه إلاّ المتخصِّصون في علم الرجال، فكان الأَوْلى بالشيخ الحُرّرحمه الله أن يصرِّح باسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي.

تنبيهٌ

ولا يخفى على القارئ الكريم الفَرْق بين هذا المثال الأخير وبين المثال الذي ذكَرْناه لتكرار اسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي.

ففي ذاك المثال كلا الراويَيْن، وهما: عليّ بن إبراهيم؛ ومحمّد بن يحيى، يروي عن أحمد بن محمّد، ومن هنا اضطرّرحمه الله إلى التصريح باسم الراوي، فقال: «وعن محمّد بن يحيى».

وأمّا في هذا المثال فإنّ أحد الراويَيْن، وهو عليّ بن إبراهيم، لا يروي عن الفضل بن شاذان، فتعيَّن أن يكون المراد في قوله: «وعنه» الراوي الآخر، وهو محمّد بن إسماعيل، ومن هنا أمكن للشيخ الحُرّرحمه الله أن لا يصرِّح باسمه، فقال: «وعنه، عن الفضل».

الأمر الثالث: إنّ الشيخ الحُرّرحمه الله قد يكرِّر اسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي، حتّى مع الأمن من اشتباه الباحث في حصول العطف على أيٍّ من السندَيْن، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٩ من أبواب آداب الحمّام، ح ٤ و٥، حيث قال: «٤. محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، جميعاً، عن حنان بن سدير، عن أبيه قال:....

٥. **وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه**، عن ابن أبي عمير، عن رفاعة بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:...»[٥٤].

فلاحِظْ كيف أنّه رحمه الله قد قال في أوّل سند الحديث الخامس: «وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه»، مع أنّه كان يمكنه أن يكتفي بالقول: «وعنه، عن أبيه»، ويُعْرَف أنّ مرادَه «وعن عليّ بن إبراهيم»؛ بقرينة قوله: «عن أبيه»[٥٥].

الأمر الرابع: إنّه رحمه الله قد يترك تكرار اسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي، حتّى مع خوف اشتباه الباحث في حصول العطف على أيٍّ من السندَيْن، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح ٣ و٤، حيث قال: «٣. محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد؛ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:....

٤. **وعنه**، عن محمّد بن الحسين، عن العلاء بن رزين، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ...»[٥٦].

فلاحِظْ كيف أنّه رحمه الله قد قال في أوّل سند الحديث الرابع: «وعنه، عن محمّد بن الحسين»، وهنا يقف الباحث متحيِّراً، فهل يعني بذلك «وعن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين» أو يعني به «وعن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن الحسين»؟!

فإذا علم الباحث أنّ كُلاًّ من محمّد بن يحيى وعليّ بن إبراهيم يروي عن محمّد بن الحسين[٥٧] ازدادَتْ حيرته، ولم يعرف سند الحديث الرابع إلاّ بعد مراجعة المصدر الذي نقل منه الشيخ الحُرّ رحمه الله هذا الحديث.

وعليه كان من الواجب على الشيخ الحُرّ رحمه الله في مثل هذه الموارد التصريح باسم الراوي في أوّل سند الحديث التالي.

تبريرٌ محتَمَلٌ للأمر الرابع

وقد يُقال بأنّه رحمه الله في مثل هذه الحالات يريد العطف على السند الأوّل، دون

الثاني.

وممّا يشهد لذلك ما فعله من التقديم والتأخير في سند الحديث الثالث، ففي مصدر الحديث، وهو «الكافي»، ذكر الشيخ الكلينيّ رحمه الله الحديث بهذا الشكل: «**عليّ بن إبراهيم، عن أبيه** ؛ و**محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد**، جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الخَيْط الأبيض من الخَيْط الأسود، فقال: بياض النهار من سواد الليل، قال: وكان بلال يؤذّن للنبيّ صلى الله عليه وآله ...»[٥٨].

فلاحِظْ كيف أنّه رحمه الله قد قدَّم وأخَّر في سند هذا الحديث، فقال: «محمّد بن يعقوب، **عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد**؛ و**عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه**، جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان بلال يؤذّن للنبيّ صلى الله عليه وآله ...».

وما ذلك إلاّ ليستقيم له عطف سند الحديث الرابع على السند الأوّل لهذا الحديث، وهو الحديث الثالث.

فكأنّه رحمه الله يعتمد العطف على السند الأوّل في مثل هذه الحالات المُوهِمة.

المثال الثالث: ما في الباب ٥٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١ إلى ٧، حيث قال: «١ـ محمّد بن عليّ بن الحسين [يعني في «مَنْ لا يحضره الفقيه»] قال: رُوي عن الأئمّة عليهم السلام أنّهم قالوا: مَنْ حجّ بمالٍ حرام....

٢ـ قال: ورُوي عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: إنّا أهلُ بيت....

٣ـ قال: وقال الصادق عليه السلام: لمّا حجّ موسى عليه السلام نزل عليه جبرئيل عليه السلام....

٤ـ وفي «الخصال»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبي عمير وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطيّ، عن أبان بن عثمان الأحمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أربع لا يجزْنَ في أربعٍ:....

٥ـ وفي «المجالس»، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن أبيه، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن محمّد بن مسلم ومنهال القصّاب جميعاً، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: مَنْ أصاب مالاً....

٦ـ **وفي «عقاب الأعمال»**، بإسنادٍ تقدَّم في عيادة المريض، عن رسول الله صلى الله عليه وآله،

أنّه قال في آخر خطبةٍ خطبها: ومَنْ اكتسب مالاً حراماً....

٧ـ **و[الصدوق في «عقاب الأعمال] عن محمّد بن موسى بن المتوكّل**، عن عبد الله بن جعفر الحميريّ، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن حديد المدائنيّ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: صُونوا دينكم بالوَرَع...»[٥٩].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّهرحمه الله حين ينتقل ـ في صدر حديثٍ ما ـ إلى مصدرٍ جديد بذكر اسم الكتاب فقط؛ لكون مؤلِّف المصدرَيْن ـ السابق واللاحق ـ واحداً، كما في الحديث السادس، **فإنّه يعطف الحديث التالي على الحديث السابق، لا على الحديث الأسبق**، وقد عطف الحديث السابع على الحديث السادس، المنقول من «عقاب الأعمال»، لا على الحديث الخامس، المنقول من «المجالس».

وعليه فهو حين يعطف بين الأحاديث، التي هي من مصدرٍ واحد، إنّما يعطف الحديث التالي على الحديث السابق، المنقول من الكتاب الأخير الذي نقل منه الأحاديث المتقدِّمة.

الطريقة الثانية: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وبإسناده عن»، ومن ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ٨٣ من أبواب الدفن، ح ٢ و٣، حيث قال: «٢ـ محمّد بن عليّ بن الحسين قال: من ألفاظ رسول اللّهصلى الله عليه وآله المُوجَزة التي لم يُسْبَق إليها: النياحة من عمل الجاهليّة.

٣ـ **وبإسناده عن شعيب بن واقد**، عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائهعليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ، قال:...»[٦٠].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال وأشباهه أنّه لا مجال للاشتباه والوَهْم؛ إذ لا يَحْتَمل العطفُ هاهُنا إلاّ أن يكون المراد «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن شعيب بن واقد».

المثال الثاني: ما في الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، ح ١ إلى ٤، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن أبي عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال:....

ورواه الكلينيّ، عن أبي عليّ الأشعريّ.

ورواه الصدوق مرسلاً.

٢ـ **وبإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى**، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام، قال:....

ورواه الصدوق في «الخصال» مرسلاً.

ورواه أيضاً فيه، عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، مثله....

٣ـ **ورواه أيضاً فيه**، عن محمّد بن أحمد السنانيّ المكتب، عن أحمد بن يحيى القطّان، عن بكر بن عبد الله بن حبيب، عن تميم بن بهلول، عن أبيه، عن عبد الله بن الفضل الهاشميّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

٤ـ **وبإسناده عن عليّ بن الحسين بن بابويه**، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام ...»[٦١].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الضمير في قوله في الحديثَيْن الثاني والرابع: **«وبإسناده» راجعٌ إلى الشيخ الطوسيّ** رحمه الله، فالشيخ الحُرّ رحمه الله ينقل الحديثَيْن الثاني والرابع من نفس مصدر الحديث الأوّل.

ولكنْ قد يتوهَّم بعضُ الباحثين، فيعتقد أنّ الضمير في قوله في الحديث الثاني: «وبإسناده» راجعٌ إلى الشيخ الصدوق رحمه الله؛ لكونه قد ذُكِر في ذَيْل الحديث الأوّل، وبالتالي يعتقد أنّ الحديث الثاني منقولٌ من «مَنْ لا يحضره الفقيه»، لا من «تهذيب الأحكام».

وقد يزيد في هذا الوَهْم ما ذكرناه في الملاحظة الثانية في المثال الأوّل للطريقة الأولى، من اشتباه الشيخ الحُرّ رحمه الله أحياناً، وعطفه سنداً آخر للحديث على ما ذكره

في ذَيْله من سندٍ آخر له من مصدرٍ آخر غير مصدره الأصليّ[٦٢].

أو يعتقد أنّ الضمير في قوله في الحديث الرابع: «وبإسناده» راجعٌ إلى الشيخ الصدوقﷺ؛ لكونه قد ذُكر في صدر الحديث الثالث، حين قال: «ورواه [أي الصدوق] أيضاً فيه [أي في «الخصال»]»، وبالتالي يعتقد أنّ الحديث الرابع منقولٌ من «الخصال»، لا من «تهذيب الأحكام».

ولكنّ الصحيحَ أنّ الحديثَيْن الثاني والرابع منقولان من كتاب «تهذيب الأحكام» للشيخ الطوسيّﷺ، كما هو حال الحديث الأوّل، وسنداهما معطوفان على سنده.

فائدتان من هذا المثال

الفائدة الأولى: إنّ قوله في ذيل الحديث السابق: «ورواه فلان...» لا يمنع من عطف السند في الحديث التالي على السند الأصليّ في الحديث السابق، وقد تقدَّمَتْ الإشارة إلى ذلك.

الفائدة الثانية: إنّ قوله في صدر الحديث السابق: «ورواه فلان...» لا يمنع من عطف السند في الحديث التالي على سند الحديث الأسبق[٦٣].

مخالفة الفائدة الثانية

ولكنْ قد حصل في بعض الموارد امتناعُ عطف السند في الحديث التالي على سند الحديث الأسبق، وذلك في الباب ٢ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣ و٤ و٥، حيث قال: «٣. و[محمّد بن يعقوب] عنهم، عن سهل، عن الحسن بن ظريف، عن أبيه ظريف بن ناصح، عن عبد الله بن أيّوب، عن أبي عمرو المتطبِّب قال: عرَضْتُه على أبي عبد اللّهﷺ، قال: أفتى أمير المؤمنينﷺ، فكتب الناس فتياه، وكتب به أمير المؤمنينﷺ إلى أمرائه ورؤوس أجناده، فممّا كان فيه: إنْ أُصيب شفر العين الأعلى...، الحديث.

٤. **ورواه الصدوق بإسناده** عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن ظريف بن ناصح، عن عبد الله بن أيّوب، عن الحسين الرواسيّ، عن أبي عمرو المتطبِّب قال: عرضْتُ هذه الرواية على أبي عبد اللّهﷺ فقال: نعم، هي حقٌّ، وقد كان أمير المؤمنينﷺ

يأمر عمّاله بذلك، ثمّ ذكر الحديث بطوله.

ورواه الشيخ، بإسناده عن سهل بن زياد.

وبإسناده عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن ظريف بن ناصح.

وعنه، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن حسّان الرازيّ، عن إسماعيل بن جعفر الكنديّ، عن ظريف بن ناصح.

وبإسناده عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن العبّاس بن معروف، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن ظريف بن ناصح.

وبإسناده عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضّال، عن ظريف بن ناصح.

وبإسناده عن سهل بن زياد، عن الحسن بن ظريف، عن أبيه ظريف بن ناصح قال: عرضْتُ هذه الرواية على أبي عبد اللّه عليه السلام.

٥. **وبإسناده** عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضّال؛ وعن محمّد بن عيسى، عن يونس، جميعاً، عن الرضا عليه السلام، قالا: عرَضْنا عليه الكتاب، فقال: نعم، هو حقٌّ، قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يأمر عمّاله بذلك، ثمّ ذكر مثله، وزاد الصدوق والشيخ: وقضى عليه السلام في صدغ الرجل إذا أُصيب فلم يستطع أن يلتفت إلاّ ما انحرف الرجل نصف الدِّيَة خمسمائة دينار، وما كان دون ذلك فبحسابه؛ فإنْ أُصيب الحاجب فذهب شعره كلّه فدِيَته نصف دية العين مائتا دينار وخمسون ديناراً، فما أُصيب منه فعلى حساب ذلك»[٦٤].

ويُلاحَظ هنا أنّ جميع ما ذُكر في الحديث الرابع من الأسناد لا يكفي ـ بحَسَب المنهج المعتَمَد في العطف ـ لعطف سند الحديث الخامس على أحد أسناد الحديث الرابع؛ إذ لم يبتدئ في أحدها باسم المؤلِّف، «محمّد بن عليّ بن الحسين (الشيخ الصدوق رحمه الله)» أو «محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسيّ رحمه الله)».

وبالتالي يجب أن يكون الحديث الخامس منقولاً من «الكافي»، وسندُه معطوفاً على سند الحديث الثالث.

ولكنّنا نجد أنّ الحديث الخامس منقولٌ من «تهذيب الأحكام»[٦٥]، وبالتالي فسندُه معطوفٌ على قوله في الحديث الرابع: «ورواه الشيخ، بإسناده عن سهل بن زياد».

وهذا مخالفٌ لمنهجه المعتَمَد في عطف الأحاديث[٦٦].

المثال الثالث: ما في الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ٩ و١٠ و١١، حيث قال: «٩ـ وبإسناده [أي الطوسيّ] عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد العبديّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: لا يحرِّم من الرضاع....

١٠ـ **وعنه**، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن عليّ بن مهزيار، عن أبي الحسن عليه السلام، أنّه كتب إليه يسأله عمّا يحرِّم من الرضاع؟ فكتب عليه السلام :....

١١ـ وبإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن سنان، عن حريز، عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا يحرِّم من الرضاع...»[٦٧].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الضمير في قوله في الحديث العاشر: **«وعنه» راجعٌ إلى محمّد بن أحمد بن يحيى.**

ولكنْ قد يتوهَّم أحدُ الباحثين، فيعتقد أنّ الضمير في «وعنه» راجعٌ إلى «الشيخ الطوسيّ رحمه الله»؛ لعدم تكرار قوله «بإسناده»، وبالتالي يكون الشيخ الطوسيّ رحمه الله راوياً عن محمّد بن عبد الجبّار بلا واسطةٍ.

أو يعتقد أنّ الضمير راجعٌ إلى هارون بن مسلم، فيزداد رواة الحديث واحداً، أو يكون الحديث مرسلاً؛ لأنّ الشيخ الطوسيّ رحمه الله لا يروي عن هارون بن مسلم بلا واسطةٍ.

ولكنّ الصحيحَ أنّه راجعٌ إلى محمّد بن أحمد بن يحيى، وبالتالي فالشيخ الطوسيّ رحمه الله يروي عن محمّد بن عبد الجبّار بواسطة محمّد بن أحمد بن يحيى، ويكون الحديث العاشر حديثاً مُسْنَداً.

الطريقة الثالثة: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وعنه»، ومن ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ١٨ من أبواب الذبح، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فُضَالة، عن صفوان، عن العلاء، عن

محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال:....

٢ـ **وعنه**، عن ابن فضّال، عن يونس بن يعقوب قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن...»[٦٨].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الضمير في قوله في الحديث الثاني: **«وعنه» راجعٌ إلى الحسين بن سعيد.**

ولكنْ قد يتخيَّل الباحثُ أنّ الضمير في «وعنه» راجعٌ إلى «الشيخ الطوسيّ رحمه الله»؛ لعدم تكرار قوله «بإسناده»، والحال أنّه راجعٌ إلى «الحسين بن سعيد»[٦٩].

كما قد يتخيَّل الباحثُ أنّ الضمير راجعٌ إلى «فضالة»؛ لعدم تكرار قوله «بإسناده»، والحال أنّه راجعٌ إلى «الحسين بن سعيد»، كما عرفْتَ.

المثال الثاني: ما في الباب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة وما أشبهه، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عُمَيْر، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أيّما رجلٍ وقع على وليدةِ قومٍ حراماً....

ورواه الكلينيّ عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، مثله.

وعنه، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام، مثله.

٢ـ **وعنه**، عن محمّد بن الحسن الأشعريّ، قال: كتب بعضُ أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي، يسأله عن رجلٍ فَجَر بامرأةٍ...»[٧٠].

ملاحظتان في هذا المثال

الملاحظة الأولى: إنّ الضمير في قوله في ذَيْل الحديث الأوّل: «وعنه» راجعٌ إلى الحسين بن سعيد، فالشيخ الحُرّ رحمه الله يذكر للحديث الأوّل سنداً آخر مذكوراً في «تهذيب الأحكام» أيضاً.

إذن فهذا الحديث الأوّل رواه الشيخ الطوسيّ رحمه الله بسندَيْن:

السند الأوّل: بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام....

السند الثاني: بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام....

ولكنْ قد يتوهَّم بعضُ الباحثين، فيعتقد أنّ الضمير في قوله: «وعنه» راجعٌ إلى عليّ بن إبراهيم، حيث قال الشيخ الحُرّ رحمه الله قبل ذكر هذا السند الآخر: «ورواه الكلينيّ عن عليّ بن إبراهيم...»، فقد يتخيَّل الباحثُ أنّه لمّا قال بعد ذلك: «وعنه» إنّما أراد «ورواه الكلينيّ عن عليّ بن إبراهيم، عن القاسم بن محمّد...».

ولكنّ الصحيحَ أنّه راجعٌ إلى الحسين بن سعيد، وأنّه عطفٌ لسندٍ آخر للحديث على سنده الأصليّ.

الملاحظة الثانية: ما ذُكِرَ من ملاحظة في المثال الأوّل يأتي بعينه في الحديثَيْن الأوّل والثاني من المثال الثاني.

المثال الثالث: ما في الباب ٥٨ من أبواب المهور، ح ٢٠ و٢١، حيث قال: «٢٠ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد اللّه، عن إبراهيم بن مهزيار، عن أخيه عليّ، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة وابن مُسْكَان، عن سليمان بن خالد قال: سألتُه عن المتوفَّى عنها زوجها....

وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، مثله.

٢١ـ **وعنه**، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكنانيّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: إذا توفِّي الرجلُ عن امرأته...»[٧١].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الضمير في قوله في الحديث الواحد والعشرين: **«وعنه» راجعٌ إلى الحسين بن سعيد**.

ولكنْ قد يتوهَّم بعضُ الباحثين، فيعتقد أنّ الضمير راجعٌ إلى سعد بن عبد اللّه؛ فإنّه رحمه الله قد ذكر للحديث العشرين سندَيْن، وهما على الترتيب:

السند الأوّل: محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد اللّه، عن إبراهيم بن

مهزيار....

السند الثاني: محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى....

فعندما يقول‌رحمه‌الله في صدر الحديث التالي: «وعنه» يجوز للباحث أن يعتقد أنّه يريد بذلك العطف على السند الأوّل للحديث السابق، وهو «محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله...».

ولكنّ الصحيحَ أنّه أراد بذلك العطف على السند الثاني للحديث السابق، وهو «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد...»، وبالتالي يكون الضمير راجعاً إلى الحسين بن سعيد.

فائدةٌ من هذا المثال

ويُستفاد من هذا المثال أنّه إذا لم يقُلْ في ذَيْل الحديث السابق «ورواه عن...»، بل ذكر سنداً ثانياً بلا توسُّط «ورواه»، فإنّ سند الحديث التالي يكون معطوفاً على السند الثاني للحديث السابق، لا على سنده الأوّل.

تنبيهٌ

وتجدر الإشارة هنا إلى **أنّه‌رحمه‌الله يعتمد هذه الطريقة، وهي العطف على السند المتأخِّر، حتّى لو كان السندان مذكورَيْن في ذَيْل الحديث السابق**، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ١ و٢ و٣، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر‌عليه‌السلام، قال: سألتُه عن الرجل يلتفت في صلاته؟....

٢ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله‌عليه‌السلام ـ في حديثٍ ـ قال: إذا التفتَّ في صلاةٍ مكتوبة....

محمّد بن الحسن بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، مثله.

وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، وذكر الذي قبله.

٣ـ **وعنه**، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذَيْنة، عن زرارة، أنّه سمع أبا

جعفر عليه السلام يقول: الالتفات يقطع الصلاة...»[٧٢].

ملاحظةٌ في المثال الأخير

ويُلاحَظ في هذا المثال الأخير أنّه رحمه الله لمّا أراد أن ينقل الحديث الثالث من «تهذيب الأحكام»، لا من «الكافي»، عمد إلى التمهيد لذلك من ذَيْل الحديث الثاني.

فبَدَلاً من أن يقول في ذَيْل الحديث الثاني: «ورواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، مثله.

وروى الذي قبله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان».

ثمّ يقول في صدر الحديث الثالث: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير...».

رأَيْناه يقول الذي قاله في ذَيْل الحديث الثاني، ثمّ يعطف الحديث الثالث على ذلك الذَّيْل، وبالتحديد على السند الثاني فيه.

فالضمير في قوله في الحديث الثالث: «وعنه» راجعٌ إلى الحسين بن سعيد، لا إلى عليّ بن إبراهيم، ويكون هذا الحديث منقولاً من «تهذيب الأحكام»، لا من «الكافي».

عودةٌ إلى التنبيه

وإذا لم يُرِد رحمه الله العطف على السند الثاني المتأخِّر أعاد اسمَ المُسْنَد إليه في السند الأوّل، فقال: «وعن فلان»، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢ من أبواب العَوْد إلى منى، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن يأتي الرجل مكّة....

وبإسناده عن عليّ بن السنديّ، عن محمّد بن أبي عمير، مثله.

ورواه الصدوق، بإسناده عن جميل، مثله.

٢ـ **وعن الحسين بن سعيد**، عن فضالة، عن رفاعة قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزور البيت في أيّام التشريق؟...»[٧٣].

فلاحِظْ كيف أنّه لمّا كان الحديث الثاني مرويّاً بإسناد الشيخ الطوسيّ‌رحمه‌الله عن الحسين بن سعيد، لا عن عليّ بن السنديّ، فإنّه‌رحمه‌الله لم يقُلْ في صدره: «وعنه»؛ لأنّه لو فعل ذلك لكان مقتضى منهجه في العطف أن يكون الحديث الثاني من مرويّات الشيخ الطوسيّ‌رحمه‌الله بإسناده عن عليّ بن السنديّ.

ولكنّه ليس كذلك، فلأجل أن لا يحصل الاشتباه والوَهْم للباحث عمدرحمه‌الله إلى إعادة اسم المُسْنَد إليه في السند الأوّل للحديث السابق، وهو الحسين بن سعيد.

ملاحظةٌ في المثال الأخير

ويُلاحَظ في هذا المثال الأخير أنّ قوله في صدر الحديث الثاني: «وعن الحسين بن سعيد» معطوفٌ على قوله في صدر الحديث الأوّل: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد...».

إذن فالحديث الثاني منقولٌ من «تهذيب الأحكام»، لا من «مَنْ لا يحضره الفقيه».

ولكنْ قد يتوهَّم بعضُ الباحثين، فيعتقد قوله في صدر الحديث الثاني: «وعن الحسين بن سعيد» معطوفٌ على قوله في ذَيْل الحديث الأوّل: «ورواه الصدوق، بإسناده عن جميل...»، وبالتالي يكون الحديث الثاني منقولاً من «مَنْ لا يحضره الفقيه».

ولكنّ الصحيح ما ذكَرْناه أوّلاً.

فائدةٌ من المثال الأخير

ويتأكَّد لنا من هذا المثال الأخير ما استفَدْناه سابقاً من أنّه حين يذكررحمه‌الله أسناداً أخرى للحديث في مصادر أخرى؛ فإنْ ذَكَرَها مبتدئاً لها بقوله: «ورواه فلانٌ...» فعطف سند الحديث التالي يكون على السند الأصليّ للحديث السابق.

الطريقة الرابعة: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وبالإسناد عن» أو «وبهذا الإسناد»، ومن ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ٤٢ من أبواب آداب المائدة، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن

سالم، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ خلق ابن آدم أجوف....

٢ـ **وبالإسناد عن** أبي جعفر عليه السلام، قال: سأله الأبرش الكلبيّ عن...»[٧٤].

المثال الثاني: ما في الباب ٣١ من أبواب أحكام الدوابّ، ح ٦ إلى ٩، حيث قال: «٦ـ و[محمّد بن يعقوب] عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الوشّاء، عن حمّاد بن عثمان، عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: سمعتُ أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: إنّ أوّل حمامٍ....

٧ـ **وبالإسناد عن** الوشّاء، عن رجلٍ، عن عمر بن يزيد، عن أبي سلمة قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: الحمامُ طيرٌ....

٨ـ **وبالإسناد عن** الوشّاء؛ وعن عليّ بن محمّد، عن صالح بن أبي حمّاد، جميعاً، عن الوشّاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: ليس من بيتٍ فيه حمام....

٩ـ وبالإسناد الثاني عن أبي خديجة قال: سمعتُ أبا عبد اللّه يقول: هذه الحمام حمام الحَرَم...»[٧٥].

المثال الثالث: ما في الباب ٦٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦ إلى ١٠، حيث قال: «٦ـ و[محمّد بن يعقوب] عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد اللّه بن أبان، عن الوصّافي قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: عظّموا كبراءكم....

٧ـ **وبهذا الإسناد**، مثله....

٨ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من إجلال اللّه....

٩ـ وعنه، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: مَنْ عَرَف فضلَ كبيرٍ....

١٠ـ **وبهذا الإسناد**، قال: ومَنْ وقَّر ذا شَيْبَةٍ...»[٧٦].

ملاحظةٌ في الأمثلة الثلاثة

وفي المثالَيْن الأوَّلَيْن قد يتوهَّم الباحثُ أنّه رحمه الله قد أراد بقوله في الحديث التالي: «وبالإسناد عن...» إسناداً آخر للكلينيّ إلى أبي جعفر عليه السلام، أو الوشّاء.

ولكنّ الصحيحَ أنّه أراد ما تقدَّم من السند إليهما في الحديث السابق.

وقد دفعرحمه الله **هذا الوَهْم عن الباحث في المثال الثالث، حيث قال في الحديث التالي: «وبهذا الإسناد»**، فبقرينة اسم الإشارة «هذا» يعرف الباحث أنّ المراد ما تقدّم من السند في الحديث السابق.

المثال الرابع: ما في الباب ٦٦ من أبواب أحكام العِشْرة، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن ابن القدّاح، عن أبي عبد الله**عليه السلام** قال: قال رسول الله**صلى الله عليه وآله**: تصديق الحديث عند العطاس.

وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد اللهعليه السلام**، مثله.

٢ـ **وبهذا الإسناد**، قال: قال رسول الله**صلى الله عليه وآله**: إذا كان الرجل يتحدَّث بحديثٍ فعطس عاطسٌ فهو شاهدُ حقٍّ»[٧٧].

ملاحظةٌ في هذا المثال

وفي هذا المثال قد يتوهَّم الباحثُ أنّ قوله في الحديث الثاني: **«وبهذا الإسناد» راجعٌ إلى السند الأوّل للحديث الأوّل.**

ولكنّ الصحيحَ أنّه راجعٌ إلى السند الثاني له؛ فبمراجعة «الكافي» تبيَّن أنّ الشيخ الكلينيّ**رحمه الله** قد ذكر هذا الحديث بهذا الشكل: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله**عليه السلام** قال: قال رسول الله**صلى الله عليه وآله**: إذا كان الرجل يتحدَّث بحديثٍ فعطس عاطسٌ فهو شاهدُ حقٍّ»[٧٨].

المثال الخامس: ما في الباب ٣١ من أبواب الوضوء، ح ٦ و٧،حيث قال: «٦ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن الحسن وغيره، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن رباط، عن يونس بن عمّار قال: سألتُ أبا عبد الله**عليه السلام** عن....

٧ـ **وبالإسناد عن سهل**؛ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبد الكريم ـ يعني ابن عمرو ـ قال: سألتُ أبا عبد الله**عليه السلام** عن...»[٧٩].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الشيخ الحُرّرحمه الله **لمّا قال** في الحديث السابع: **«وبالإسناد عن سهل»، فكأنّه أراد سند الشيخ الكلينيّ**رحمه الله **إلى سهل بن زياد، المتقدِّم ذِكْرُه في الحديث السادس**، وهو: «محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن الحسن، وغيره، عن سهل بن زياد».

ولكنْ بمراجعة مصدر الحديثَيْن، وهو «الكافي»، **تبيَّن لنا أنّ سند الشيخ الكلينيّ**رحمه الله **إلى سهل بن زياد يختلف اختلافاً طفيفاً بين الحديثَيْن**.

ففي «الكافي»: «٦ـ محمّد بن الحسن وغيرُه، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن رباط، عن يونس بن عمّار قال: سألتُ أبا عبد اللّه**عليه السلام** عن....

٩ـ عليّ بن محمّد ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد؛ وعليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبد الكريم قال: سألتُ أبا عبد اللّه**عليه السلام** عن...»[٨٠].

ومن هنا نقول: كان الأجدر بالشيخ الحُرّ**رحمه الله** أن يذكر ما هو موجودٌ في «الكافي»، ولا يكتفي بقوله: «وبالإسناد عن سهل»؛ إذ إنّه بهذا النَّحْو من الاختصار فوَّت على الباحث معرفة جميع رواة الحديث التاسع عن سهل بن زياد، وهما: عليّ بن محمّد ومحمّد بن الحسن.

المثال السادس: ما في الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد؛ وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر**عليه السلام**، في قول اللّه عزَّ وجلَّ:....

٢ـ **وبالإسناد عن زرارة** قال: قال أبو جعفر**عليه السلام**: فرض اللّه الصلاة...»[٨١].

ملاحظةٌ في هذا المثال

ويُلاحَظ في هذا المثال أنّ الشيخ الحُرّ**رحمه الله** قال في الحديث الثاني: «وبالإسناد عن زرارة».

وهنا قد يتوهَّم الباحثُ، فيعتقد أنّه إنّما أراد أحد الأسناد الثلاثة للشيخ

الكلينيّرحمه الله **إلى زرارة**، المذكورة في الحديث السابق، وهي:

السند الأوّل: محمّد بن يعقوب الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة.

السند الثاني: محمّد بن يعقوب الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة.

السند الثالث: محمّد بن يعقوب الكلينيّ، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة.

ويقع الباحث في مشكلة تحديد السند المُراد؛ فرُبَما أراد الأوّل؛ ورُبَما أراد الثاني؛ ورُبَما أراد الثالث، ولا ترجيح لأحدها على الآخَرَيْن.

أو يعتقد أنّه إنّما أراد الأسناد الثلاثة معاً.

تبريرٌ محتَمَلٌ

ولعلّ الشيخ الحُرّرحمه الله **قد أراد مجاراة الشيخ الكلينيّ**رحمه الله **في اختصار الأسناد**، حيث قال في «الكافي»: «١ـ عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى؛ ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى؛ ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: سألتُ أبا جعفرعليه السلام عمّا فرض الله عزَّ وجلَّ من الصلاة....

٢ـ وبإسناده عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: كان الذي فرض الله على العباد من الصلاة....

٣ـ **وبإسناده عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة** قال: قال أبو جعفرعليه السلام: فرض الله الصلاة....

٤ـ حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، في قول الله عزَّ وجلَّ...»[٨٢].

ردّ التبرير

ولكنّ الصحيحَ أنّ هناك فَرْقاً كبيراً بين ما ذكره الشيخ الكلينيّرحمه الله **وبين ما ذكره الشيخ الحُرّ**رحمه الله.

فحين يقول الشيخ الكلينيّ رحمه الله في الحديث الثاني: «وبإسناده عن حمّاد» يعني بإسناد عليّ بن إبراهيم عن حمّاد، وهو: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد».

ويؤيِّد ذلك أنّه لمّا ذكر سند الحديث الأوّل قال: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد ابن عيسى»، ثمّ قال: «ومحمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى؛ ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى».

فهذا التفريق بين السند الأوّل للحديث الأوّل وسندَيْه الآخَرَيْن، بقوله ـ بعد قوله: «عن أبيه» ـ: «عن حمّاد بن عيسى»، هو الذي سوَّغ للشيخ الكلينيّ رحمه الله أن يقول في صدر الحديث الثاني: «وبإسناده»، ويكون مراده «وبإسناد عليّ بن إبراهيم».

وسندُ الحديثَيْن الثالث والرابع هو نفس سند الحديث الثاني، مع الالتفات إلى ممارسة التعليق في سند الحديث الرابع.

وأمّا الشيخ الحُرّ رحمه الله فإنّه لم يلتزم بهذا التفريق، وجمع بين الأسناد الثلاثة في سند واحد، مُسْقِطاً قول الشيخ الكلينيّ رحمه الله ـ بعد قوله: «عن أبيه» ـ: «عن حمّاد بن عيسى».

كما أنّه عبَّر في الحديث الثاني بقوله: «وبالإسناد»، لا «وبإسناده».

هذه التصرُّفات المُخِلّة هي التي جعلَتْ من عبارة الشيخ الحُرّ رحمه الله عبارةً مُوهِمةً، وباعثةً على الاشتباه في معرفة سند الحديث الثاني.

الخطأ في طُرُق العطف

يظهر ممّا تقدَّم أنّ طرق الشيخ الحُرّ رحمه الله في عطف الأحاديث عُرْضةٌ للخطأ، وقد وقع رحمه الله فيه فعلاً، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأوّل: ما في الباب ٤ من أبواب الأنفال، ح ١ إلى ٩، حيث قال: «١ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر ـ يعني أحمد بن محمّد بن عيسى ـ، عن العبّاس بن معروف، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي بصير وزرارة ومحمّد بن مسلم كلّهم، عن أبي جعفر عليه السلام قال:....

ورواه الصدوق في «العلل»، عن محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن العبّاس بن معروف، مثله....

٢ـ وعنه، عن أبي جعفر، عن عليّ بن مهزيار قال: قرأتُ في كتابٍ لأبي جعفر عليه السلام....

ورواه الصدوق، بإسناده عن عليّ بن مهزيار، مثله.

٣ـ وعنه، عن أبي جعفر، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيّوب، عن عمر بن أبان الكلبيّ، عن ضريس الكناسيّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام :....

ورواه الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن ضريس، مثله.

٤ـ وعنه، عن أبي جعفر، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي سلمة سالم بن مكرم وهو أبو خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

٥ـ وعنه، عن أبي جعفر، عن محمّد بن سنان، عن صباح الأزرق، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال:....

ورواه الكلينيّ، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان.

ورواه المفيد في «المقنعة»، عن محمّد بن مسلم....

ورواه الصدوق، بإسناده عن محمّد بن مسلم، مثله.

٦ـ وعنه، عن أبي جعفر، عن محمّد بن سنان، عن يونس بن يعقوب قال:....

ورواه الصدوق، بإسناده عن يونس بن يعقوب....

٧ـ وعنه، عن الهيثم بن أبي مسروق، عن السنديّ بن أحمد، عن يحيى بن عمر الزيّات، عن داود [الصحيح: داوود] بن كثير الرقّيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

ورواه الصدوق بإسناده عن داود بن كثير الرقّيّ.

ورواه في «العلل»، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد، عن الهيثم النهديّ، مثله.

٨ـ وبإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، عن الحسن بن عليّ بن يوسف، عن محمّد بن سنان، عن عبد الصمد بن بشير، عن حكيم مؤذّن بني عيس [ولعلّه: ابن عيسى]، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

ورواه الكلينيّ عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان،

نحوه.

٩ـ **وعنه**، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي عمارة، عن الحارث بن المغيرة النصريّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:...»[٨٣].

ومقتضى طرق العطف المتقدِّمة أن يكون سند الحديث التاسع بهذا الشكل: «محمّد بن الحسن بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر...»؛ وذلك لابتدائه الحديث الثامن بقوله: «وبإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال»، أي إسناد الشيخ الطوسيّ رحمه الله إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، وعليه فقولُه في الحديث التاسع: «وعنه» يعني «عن عليّ بن الحسن بن فضّال».

إلاّ أنّه بمراجعة المصدر الذي نقل منه الحديث، وهو «تهذيب الأحكام»، تبيَّن أنّ الشيخ الطوسيّ رحمه الله قد روى الحديث عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر...[٨٤].

وبالتالي يظهر خطأ الشيخ الحُرّ رحمه الله في عطف الحديث التاسع على الحديث الثامن.

تبريرٌ محتَمَلٌ للخطأ في هذا المثال

ولكنْ يشفع له رحمه الله أنّه قد نقل الأحاديث السبعة الأولى من «تهذيب الأحكام»، وقد روى الشيخ الطوسيّ رحمه الله هذه الأحاديث السبعة عن سعد بن عبد اللّه، وهذا يكشف لنا أنّ خطأً في ترتيب الأحاديث قد حصل، فقد جعل الشيخ الحُرّ رحمه الله الحديث الثامن محلّ الحديث التاسع، وبالعكس.

ولتصحيح هذا الخطأ يكفي إبدال مكان الحديثَيْن، بحيث يصير التاسع ثامناً، والثامن تاسعاً.

المثال الثاني: ما في الباب ٣٢ من أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه، ح ٢ إلى ٦، حيث قال: «٢ـ و[محمّد بن يعقوب] عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض رجاله، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: يجوز طلاق الصبيّ إذا بلغ عشر سنين.

٣ـ وعنه، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:....

٤ـ وعن حميد بن زياد، عن ابن سماعة، عن عبد اللّه بن جبلة، عن عليّ بن أبي

حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال:....

٥ـ وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الحسين، عن عدّةٍ من أصحابه، عن ابن بكير، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال:....

وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد ومحمّد بن الحسين جميعاً، عن ابن فضّال، عن ابن بُكَيْر، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، مثله.

٦ـ **وبهذا الإسناد**، قال: يجوز طلاق الغلام إذا بلغ عشر سنين»[٨٥].

ومقتضى طرق العطف المتقدّمة أن يكون قوله في الحديث السادس: «وبهذا الإسناد» راجعاً إلى السند الثاني للحديث الخامس.

ولكنْ تبيَّن، بمراجعة المصدر، وهو «الكافي»، أن لا وجود لمتن هذا الحديث بالسند الثاني للحديث الخامس.

بل تبيَّن أنّه لا وجود لمتن هذا الحديث أصلاً، فالموجودُ في «الكافي» هو: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض رجاله، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: لا [والظاهر أنّها زائدةٌ] يجوز طلاق الصبيّ إذا بلغ عشر سنين»[٨٦].

وهذا الحديث هو الذي ذَكَرَه الشيخ الحُرّرحمه الله في الحديث الثاني.

إذن فالحديث الثاني والحديث السادس متّحدان في المصدر، وهو «الكافي».

وعليه فقوله في الحديث السادس: «وبهذا الإسناد» يعني سند الحديث الثاني.

وهذا مخالفٌ لمنهجهرحمه الله في عطف الأحاديث.

خلاصة منهج الشيخ الحُرّرحمه الله في عطف الأحاديث

وعلى أيّ حالٍ فمنهج الشيخ الحُرّرحمه الله في عطف الأحاديث عموماً يتلخَّص في النقاط التالية:

١ـ في نقله للحديث من مصدره يبتدئ بذكر اسم المؤلِّف، فاسم الكتاب، فالسند، فالمتن.

ويستثني من ذلك الكتب الأربعة، فإنّه لا يذكر اسم الكتاب.

٢ـ في انتقاله من مصدرٍ إلى آخر يعتمد ما يلي:

أ ـ إذا كان مؤلِّف المصدر الجديد مغايراً لمؤلِّف المصدر السابق فإنّه يبتدئ

الحديث بذكر اسم مؤلِّف المصدر الجديد، فاسم الكتاب، فالسند، فالمتن.

هذا بالنسبة إلى غير الكتب الأربعة.

وأمّا بالنسبة إليها فإنّه يبتدئ الأحاديث المنقولة منها باسم المؤلِّف فقط.

ب ـ إذا اتّحد مؤلِّف المصدرَيْن فإنّه يكتفي في بداية الحديث بذكر اسم الكتاب الذي يريد أن ينقل الحديث منه.

٣ـ الاعتماد على مبدأ العطف بين الأحاديث التي هي من نفس المصدر.

ونعني بالعطف أن يستغني عن ذكر بعض العبارات الدالّة على مصدر الحديث، معتمداً في بيان ذلك على ما تقدَّم من ذكر مصدر الحديث السابق أو الأسبق.

ويعتمد في ذلك على عدّة طُرُقٍ:

الطريقة الأولى: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وعن فلان» أو «وعنه».

الطريقة الثانية: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وبإسناده عن».

الطريقة الثالثة: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وعنه».

الطريقة الرابعة: عطف الحديث التالي على الحديث السابق بكلمة «وبالإسناد عن» أو «وبهذا الإسناد».

الطريقة الخامسة: عطف سندٍ آخر للحديث على سنده الأصليّ، وذلك حين يكون كلاهما في مصدرٍ واحد، وهو المصدر الأساسيّ للحديث.

ويُستفاد من هذه الطُّرُق جملةٌ من الأمور:

الأمر الأوّل: إنّ ذكرَ أسنادٍ أخرى للحديث في مصادر أخرى، من خلال التعبير بـ «ورواه فلانٌ في «الكتاب الفلاني»...»، وليس من خلال ذكر اسم المؤلِّف مباشرةً، لا يقدح في عطف السند الأصليّ للحديث التالي على السند الأصليّ للحديث السابق، ولا في عطف سندٍ آخر له على سنده الأصليّ.

ولا فَرْقَ في ذلك بين ذكرها في ذَيْل الحديث السابق أو في صدر حديثٍ جديد.

وأمّا ذكرها من خلال ذكر اسم المؤلِّف مباشرةً فإنّه يقدح في العطف، سواءٌ

كان ذلك في ذَيْل الحديث السابق أو في حديثٍ جديد.

وعليه يكون سند الحديث التالي معطوفاً على آخر سندٍ مبدوءٍ باسم المؤلِّف.

الأمر الثاني: مع كون السند الأصليّ للحديث مركَّباً من سندَيْن فإنّ سند الحديث التالي يُعْطَف على أحد السندَيْن؛ فقد يُعطف على السند الأوّل للحديث السابق

الأمر الثالث: حين ينتقل إلى مصدرٍ جديد بذكر اسم الكتاب فقط فإنّه يعطف الحديث التالي على الحديث السابق، لا على الحديث الأسبق.

وعليه فهو حين يعطف بين الأحاديث، التي هي من مصدرٍ واحد، إنّما يعطف الحديث التالي على الحديث السابق، المنقول من الكتاب الأخير الذي نقل منه الأحاديث المتقدِّمة.

الأمر الرابع: إذا لم يقُلْ في ذَيْل الحديث السابق «ورواه عن...»، بل ذَكَر سنداً ثانياً بلا توسُّط «ورواه»، فإنّ سند الحديث التالي يكون معطوفاً على السند الثاني للحديث السابق، لا على سنده الأوّل.

ويعتمدﷺ هذه الطريقة، وهي العطف على السند المتأخِّر، حتّى لو كان السندان مذكورَيْن في ذَيْل الحديث السابق.

وإذا لم يُرِدﷺ العطف على السند الثاني المتأخِّر أعاد اسمَ المُسْنَد إليه في السند الأوّل، فقال: «وعن فلان».

الأمر الخامس: حين يقول في صدر الحديث: ««وبالإسناد عن»، أو «وبهذا الإسناد»، فإنّه يريد ما تقدَّم من السند في الحديث السابق.

فإنْ ذكر للحديث السابق سندان، في نفس المصدر، فإنّ قوله في صدر الحديث التالي: «وبهذا الإسناد» يرجع إلى السند الثاني للحديث السابق.

الإشارة للانتقال إلى مصدرٍ جديد من ذَيْل الحديث السابق

ما تقدَّم ذِكْرُه في مسألة الانتقال من مصدرٍ إلى آخر خاصٌّ بما لو اختار الإشارة لهذا الانتقال في صدر حديثٍ جديد.

ولكنّ الشيخ الحُرّﷺ قد يختار ـ وللاختصار أيضاً ـ **الإشارة لهذا الانتقال من**

ذَيْل الحديث السابق، ثمّ يعطف الحديث التالي على ما ذَكَرَه في ذَيْل الحديث السابق.

بيان ذلك: حين **يذكر الشيخ الحُرّ**ﷺ **الأسناد الأخرى للحديث في مصادر أخرى** يذكرها **بهذه الصيغة: «ورواه البرقيّ»، أو «ورواه الكلينيّ»، أو «ورواه الصدوق»، أو «ورواه الصدوق في «الكتاب الفلاني»»، أو «ورواه الشيخ»**[٨٧].

غير أنّه إذا كان الحديث التالي من مصدرٍ آخر عبَّرﷺ أحياناً ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ **عن السند المُشير إلى مصدر الحديث التالي بقوله: «أحمد بن محمّد (أو أحمد بن أبي عبد الله) البرقيّ في «المحاسن»، عن...»، أو «محمّد بن يعقوب، عن...»، أو «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن... (أو قال:...، أو مرسلاً)»، أو «محمّد بن عليّ بن الحسين في (كتاب) «الكتاب الفلانيّ»، عن... (أو بسنده عن...، أو بإسناده عن...)»، أو «وفي «الكتاب الفلانيّ»»، أو «محمّد بن الحسن، عن... (أو بإسناده عن...)»**[٨٨].

ثمّ عندما ينتقل إلى الحديث التالي يبدأ بذكر مَنْ يروي عنه البرقيّ، أو الشيخ الكلينيّﷺ، أو الشيخ الصدوقﷺ، أو الشيخ الطوسيّﷺ، دون ذكر أسمائهم ثانيةً، أي **يذكر سند الحديث التالي معطوفاً على ما ذَكَرَه في ذَيْل الحديث السابق.**

وقد اعتمدﷺ في ذلك نفس المنهج الذي اعتمده في الإشارة إلى الانتقال في صدر حديثٍ جديد.

خلاصة منهج الشيخ الحُرّﷺ في الإشارة للانتقال إلى مصدرٍ جديد من ذَيْل الحديث السابق

ويتلخَّص منهجهﷺ بهذه النقاط:

النقطة الأولى: إذا كان مؤلِّف المصدر الجديد مغايراً لمؤلِّف المصدر السابق فإنّهﷺ يعبِّر ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ عن الطريق السَّنَديّ المشير إلى مصدر الحديث التالي بذكر اسم مؤلِّف المصدر الجديد، فاسم الكتاب، فالسند، فالمتن.

هذا بالنسبة إلى غير الكتب الأربعة.

وأمّا بالنسبة إليها فإنّه يعبِّر ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ باسم المؤلِّف فقط[٨٩].

النقطة الثانية: إذا اتَّحد مؤلِّف المصدرَيْن فإنّه يكتفي في ذَيْل الحديث السابق

بذكر اسم الكتاب الذي يريد أن ينقل الحديث التالي منه، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن آدم، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال:....

وفي «الخصال»، عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، مثله.

وفي «العلل»، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، مثله.

٢ـ **وبالإسناد [أي الصدوق في «العلل»]** عن محمّد بن أحمد، عن موسى بن عمر، عن محمّد بن سنان، عن عمّار الساباطيّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:...»[٩٠].

تنبيهٌ

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما ذُكر في هذه النقطة خاصٌّ بما إذا قال في ذَيْل الحديث السابق: «وفي «الكتاب الفلانيّ»»، ولم يَستَخْدِمْ كلمة «رواه».

أمّا لو قال في ذَيْل الحديث السابق: «ورواه في «الكتاب الفلانيّ»» فإنّ ذلك لا يعني أنّ الحديث التالي من مصدرٍ جديد.

ويدلّ على ذلك ما في الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، ح ٨ و٩، حيث قال: «٨ـ محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:....

ورواه في «العلل»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن مالك بن عطيّة، عن حبيب السجستانيّ، عن أبي جعفر عليه السلام، في جملة حديثٍ طويل.

٩ـ **وبإسناده [أي الصدوق في «مَنْ لا يحضره الفقيه»]** عن حمّاد بن عمرو، وأنس بن محمّد، عن أبيه، جميعاً، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام ـ في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليٍّ عليه السلام ـ قال:...»[٩١].

مخالفة مفاد التنبيه

غير أنّه رحمه الله وقع في مخالفة هذه النقطة من منهجه، فذكر في ذَيْل حديث سنداً

آخر له من مصدرٍ آخر، مبتدئاً له باسم الكتاب؛ لاتّحاد مؤلِّف المصدرَيْن، ومعبِّراً بقوله: «وفي «الكتاب الفلانيّ»»، الأمر الذي يعني ـ وَفْق منهجه ـ أنّه سينقل الحديث التالي من نفس المصدر الثاني، ولكنّه نقل الحديث التالي من المصدر الأوّل، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٠ من أبواب آداب السفر، ح ٣ و٤ و٥، حيث قال: «٣ و٤ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن الأصبغ بن نباتة قال: أمسَكْتُ لأمير المؤمنين عليه السلام الرِّكاب....

وفي «المجالس»، عن الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن أبي جميلة المفضَّل بن صالح، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة، مثله....

ورواه البرقي في «المحاسن»، عن ابن فضّال.

ورواه عليّ بن إبراهيم في «تفسيره»، عن أبيه، عن ابن فضّال....

٥ـ **قال الصدوق**: وكان الصادق عليه السلام ...»[٩٢].

ومقتضى منهجه أن يكون الحديث الخامس منقولاً من كتاب «المجالس»، للشيخ الصدوق رحمه الله.

ولكنّ الصحيح أنّه منقولٌ من «مَنْ لا يحضره الفقيه».

النقطة الثالثة: يذكر الشيخ الحُرّ رحمه الله أحياناً بعض الأسناد الأخرى للحديث السابق في مصادر أخرى بعد الإشارة في ذَيْله إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد.

تنبيهٌ

إنّ ما يذكره رحمه الله من تلك الأسناد، من خلال التعبير بـ «ورواه فلانٌ في «الكتاب الفلاني»...»، لا يقدح في عطف السند الأصليّ للحديث التالي على ما ذَكَرَه ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ للإشارة إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد.

وقد تبيَّن ذلك من الأمثلة التي ذَكَرْناها في مسألة الإشارة إلى الانتقال من مصدرٍ إلى آخر من ذَيْل الحديث السابق.

النقطة الرابعة: يذكر الشيخ الحُرّ﵀ أحياناً ـ بعد الإشارة في ذَيْل الحديث السابق إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد ـ سَنَداً ثانياً للحديث السابق في نفس المصدر الجديد.

تنبيهٌ آخر

مع خُلُوّ ذكره﵀ للسند الثاني من كلمة «رواه» فإنّ سند الحديث التالي يكون معطوفاً على السند الثاني، لا على السند الأوّل، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٣ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢ و٣، حيث قال: «٢ـ و[محمّد بن يعقوب] عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله﵇ ـ في حديثٍ ـ قال:....

محمّد بن الحسن بإسناده عن عليّ بن إبراهيم، مثله.

وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، وذكر الذي قبله.

٣ـ **وعنه** [الطوسيّ بإسناده عن الحسين بن سعيد]، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذَيْنة، عن زرارة، أنّه سمع أبا جعفر﵇ يقول:...»[٩٣].

النقطة الخامسة: حين يشير ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد بذكر اسم الكتاب فقط فإنّه يعطف سند الحديث التالي على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث السابق في ذلك الكتاب.

وقد أصبح هذا الأمر معروفاً ممّا تقدَّم.

فإذا تعدَّدَتْ الكتب المذكورة في الذَّيْل فكيف يكون العطف؟

مع تعدُّد الكتب بشكلٍ طُوليّ

إذا تعدَّدَتْ الكتب المذكورة في الذَّيْل بشكلٍ طوليٍّ فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يذكر في ذَيْل الحديث السابق أكثر من كتابٍ.

والصحيحُ في هذه الصورة أنّه يعطف سند الحديث التالي على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث السابق في الكتاب الأخير، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٢٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن

عليّ بن الحسين بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن آدم، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال:....

وفي «الخصال»، عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، مثله.

وفي «العلل»، عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، مثله.

٢ـ **وبالإسناد [أي الصدوق في «العلل»]** عن محمّد بن أحمد، عن موسى بن عمر، عن محمّد بن سنان، عن عمّار الساباطيّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:...»[٩٤].

فلاحِظْ كيف أنّه عطف سند الحديث الثاني على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث الأوّل في الكتاب الأخير، وهو «العلل».

الصورة الثانية: أن يُشير ـ في ذَيْل الحديث السابق ـ للانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد بذكر اسم المؤلِّف، فالكتاب (أو المؤلِّف فقط لكون المصدر أحد الكتب الأربعة)، ثمّ يذكر بعد ذلك سنداً آخر من مصدرٍ آخر لنفس المؤلِّف، مبتدئاً إيّاه باسم الكتاب.

وهنا أيضاً يكون عطف سند الحديث التالي على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث السابق في الكتاب الأخير، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٨٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١ و٢، حيث قال: «١ـ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن عليّ بن مهزيار قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام:....

ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله.

محمّد بن عليّ بن الحسين [يعني في «مَنْ لا يحضره الفقيه»] بإسناده عن عليّ بن مهزيار، مثله.

وفي «عيون الأخبار»، عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن العبّاس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار، مثله.

٢ـ وعن الصادق عليه السلام [أي في «عيون الأخبار»] قال:...»[٩٥].

فلاحِظْ كيف أنّه عطف سند الحديث الثاني على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث الأوّل في الكتاب الأخير، وهو «عيون الأخبار».

هذا كلُّه إذا كانت الكتب قد ذُكِرَتْ بشكلٍ طوليّ، أي الواحد بعد

الآخر، كما في الأمثلة السابقة.

مع تعدُّد الكتب بشكلٍ عَرْضيّ

وأمّا إذا تعدَّدَتْ الكتب بشكلٍ عَرْضيّ، أي ذُكرت إلى جانب بعضها، فهُنا يكون عطف سند الحديث التالي على ما ذَكَرَه من سندٍ للحديث السابق في جميع تلك الكتب، ومن ذلك:

❖ ما في الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، ح ٧ و٨، حيث قال: «٧ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن أبيه قال: سألتُ الرضا عليه السلام....

وفي «عيون الأخبار» و«العلل»، عن محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقانيّ، عن أحمد بن محمّد بن سعيد الهمدانيّ، عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال، مثله.

٨ـ **وبأسانيده الآتية [أي الصدوق في «عيون الأخبار»، و«العلل»]** عن محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام...»[٩٦].

الحاجة إلى الدقّة والتتبُّع في اكتشاف هذا المنهج

على الباحث في كتاب «الوسائل» أن يعرف منهج الشيخ الحُرّ رحمه الله في الإشارة في ذَيْل الحديث السابق إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد، وإلاّ تورَّط في مشاكل كثيرةٍ، من حيث صحّة السَّنَد وعدمها.

ويحتاج اكتشاف هذا المنهج إلى دقّة ملاحظةٍ، وكثرة تتبُّعٍ في «الوسائل».

ومن هنا وقع بعضُ كبار الفقهاء في الاشتباه والخَطَأ، من حيث لا يشعر.

مبنى السيّد السيستانيّ حفظه الله

ذهب السيّد السيستانيّ حفظه الله ـ كما نُقل لنا[٩٧] ـ إلى ما ذَكَرْناه، واعتمد على ذلك في محاكمة أسناد الروايات.

مبنى السيّد الخوئيّ رحمه الله

وفي المقابل ذهب السيّد الخوئيّ رحمه الله ـ كما نُقل لنا ـ إلى أنّ عطف سند الحديث

التالي إنّما هو على السند الأصليّ للحديث السابق دائماً.

ولكنّ الصحيحَ ـ بحَسَب تتبُّعنا ـ أنّ السيّد الخوئيّ رحمه الله تردَّد بين ما نُقل عنه وما ذَكَرْناه.

ففي أحد بحوثه الفقهيّة قال رحمه الله: «ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه، أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: «إذا اجتمع عيدان للناس في يومٍ واحدٍ فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: إنّه قد اجتمع لكم عيدان، فأنا أصلّيهما جميعاً؛ فمَنْ كان مكانه قاصياً فأحبَّ أن ينصرف عن الآخر فقد أَذِنْتُ له».

ثمّ ناقش في دلالة هذه الرواية.

ثمّ قال: «هذا على أنّ الرواية ضعيفة السند؛ **لأنّ الكلينيّ رحمه الله رواها عن محمّد بن أحمد بن يحيى...**»[٩٨].

وبالرجوع إلى «الوسائل» وَجَدْنا الرواية بهذا الشكل: «٢ـ محمّد بن يعقوب، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الوشّا، عن أبان بن عثمان، عن سلمة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله.

٣ـ **وبإسناده** عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه، أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: إذا اجتمع عيدان للناس في يومٍ واحد فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: إنّه قد اجتمع لكم عيدان، فأنا أصلّيهما جميعاً؛ فمَنْ كان مكانه قاصياً فأحبَّ أن ينصرف عن الآخر فقد أَذِنْتُ له»[٩٩].

فبناءً على ما هو الصحيح، من منهج الشيخ الحُرّ رحمه الله، ينبغي أن تكون الرواية من مرويّات الشيخ الطوسيّ رحمه الله، لا من مرويّات الشيخ الكلينيّ رحمه الله.

فلاحِظْ هذا الاشتباه الذي وَقَع فيه زعيمُ الحوزة العلميّة رحمه الله.

ولكنّ السيّد الخوئيّ رحمه الله نفسه، في موردٍ آخر، ذهب إلى ما ذَكَرْناه.

ففي «تكملة المنهاج» قال رحمه الله: «(مسألة ٢٨٤): المشهور بين الأصحاب أنّ حروف المعجم ثمانية وعشرون حرفاً. وفيه إشكالٌ. والأظهر أنّها تسعةٌ وعشرون حرفاً».

ثمّ علَّق، في «مباني تكملة المنهاج»، بقوله: «وجهُ الإشكال هو أنّ المشهور وإنْ

ذهبوا إلى ذلك، بل عن ظاهر «المبسوط»، و«الخلاف»، و«السرائر»، دعوى الإجماع عليه، إلاّ أنّه لا يتمّ؛ فإنّهم استندوا في ذلك إلى رواية السكونيّ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: «أُتِيَ أمير المؤمنينعليه السلام برجلٍ ضُرب فذهب بعضُ كلامه، وبقي البعض، فجعل دِيَته على حروف المعجم، ثمّ قال: تكلَّم بالمعجم، فما نقص من كلامه فبحساب ذلك، والمعجم ثمانية وعشرون حرفاً، فجعل ثمانية وعشرين جزءاً فما نقص من كلامه فبحساب ذلك».

وهذه الرواية ضعيفةٌ سنداً؛ **حيث إنّ في سند الشيخ إلى النوفليّ ضَعْفاً**»[١٠٠].

وبمراجعة «الوسائل» وَجَدْنا الرواية بهذا الشكل: «٣ـ وعنه [محمّد بن يعقوب، عن عليّ ابن إبراهيم]، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبيّ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال:....

محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، مثله.

٤ـ **وعنه** [الطوسيّ بإسناده عن الحسين بن سعيد]، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة قال: قضى أمير المؤمنينعليه السلام....

٥ـ **وعنه** [الطوسيّ بإسناده عن الحسين بن سعيد]، عن حمّاد بن عيسى، عن عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه قال:....

٦ـ **وبإسناده [أي الطوسيّ]** عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: أُتِيَ أمير المؤمنينعليه السلام برجلٍ ضُرب فذهب بعضُ كلامه، وبقي البعضُ، فجعل دِيَتَه على حروف المعجم، ثمّ قال: تكلَّم بالمعجم، فما نقص من كلامه فبحساب ذلك، والمعجم ثمانية وعشرون حرفاً، فجعل ثمانية وعشرين جزءاً فما نقص من كلامه فبحساب ذلك»[١٠١].

فلاحِظْ كيف أنّ السيّد الخوئيّرحمه الله، في هذه الرواية، قد ذهب إلى ما ذَكَرْناه من المنهج الصحيح للشيخ الحُرّرحمه الله في الإشارة في ذَيْل الحديث السابق إلى الانتقال في الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد.

خلاصة القول

إنّ منهج الشيخ الحُرّرحمه الله، في الإشارة في ذَيْل الحديث السابق إلى الانتقال في

الحديث التالي إلى مصدرٍ جديد، يُفيد كثيراً في اختصار كتاب «الوسائل»، إلاّ أنّه يُعرِّض الباحثَ، ولو كان من كبار الفقهاء، للوقوع في الاشتباه والخطأ.

خاتمةٌ

هذا ما وفَّقَنا اللّهُ ـ سبحانه وتعالى ـ لبيانه من منهج الشيخ الجليل محمّد بن الحسن الحُرّ العامليّ رحمه الله، في كتابه «وسائل الشيعة».

وكلُّنا أملٌ بأن نوفَّق في وقتٍ قريب إلى إتمام ما بَدَأْناه من خلال هذا البحث، ليكون ذلك بحثاً مبيِّناً لتمام منهج الشيخ الحُرّ العامليّ رحمه الله في كتاب «وسائل الشيعة».

وقد تبيَّن لنا من خلال هذا البحث المتواضع مدى الدقّة والتنظيم في هذا الكتاب، وغناه بالتعاليق القيِّمة، التي تيسِّر للباحث والعالم فَهْمَ الأحاديث بنحوٍ صحيحٍ.

كما تبيَّن لنا أنّ ما بَذَلَه الشيخ الحُرّ رحمه الله من جُهْدٍ في سبيل تأليفه وتنظيمه بهذا النحو كبيرٌ جدّاً، بحيث لا يكاد يصدِّق الباحث أنّه قد صدر عن جُهْدٍ فرديٍّ وبشريٍّ.

ومن هنا نقول: لا غرابة في أن ينال هذا الكتاب ما ناله من المكانة والشُّهْرة في أوساط العلماء والطلبة في كافّة الحوزات العلميّة، في يومنا الحاضر.

وما أجملَ ما عبَّر به أحد العلماء عن كتاب «وسائل الشيعة»، حيث قال: «إنّ المعجزة، إذا صحّ إطلاقُها في مثل زماننا، فمن أحد أفرادها تأليف الحُرّ رحمه الله للوسائل»[١٠٢].

وهكذا يُعْرَف الجواب عن ذاك السؤال الذي يخطر في الذهن عند التعامل مع كتاب «الوسائل»، وهو: هل اتَّبَع الشيخ الحُرّ رحمه الله منهجاً واضحاً وثابتاً في كتابه؟

فنقول: نعم، إنّ الشيخ الحُرّ رحمه الله قد جمع أحاديث كتابه وَفْق منهجٍ محدَّدٍ وضوابطَ معيَّنةٍ، قاصداً لتنظيمها قدر المستطاع البشريّ الفرديّ، فجاء كتاباً حديثيّاً على درجةٍ كبيرةٍ جدّاً من التنظيم والترتيب.

وإذا كان الشيخ الحُرّ رحمه الله قد خالف منهجه، الذي بيَّنَّاه في هذا البحث، في قليلٍ من الموارد فذلك أمرٌ طبيعيٌّ جدّاً في عملٍ موسوعيٍّ كالذي قام به رحمه الله.

الهوامش

(١) وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحُرّ﵀ ١: ٧ (بتصرُّف). وقد ظهر هذا الأمر فعلاً في «الوسائل»، والشواهدُ عليه كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(٢) الشواهدُ على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(٣) الشواهدُ على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(٤) وسائل الشيعة ٢: ٢٣٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨.
(٥) وسائل الشيعة ٦: ١٢٩.
(٦) الشواهد على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(٧) وسائل الشيعة ٨: ١٦٧؛ وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢.
(٨) وسائل الشيعة ٦: ١١٧.
(٩) الشواهد على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(١٠) راجِعْ: وسائل الشيعة ١١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، الباب ٤ من أبواب آداب السفر، ح٤ إلى ٧، حيث قال: «٤ـ **الحسن بن محمّد الطوسيّ في «المجالس»**، عن أبيه، عن محمّد بن محمّد، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن عليّ بن عمر العطّار قال: دخلتُ على أبي الحسن العسكريّ﵇ يوم الثلاثاء، فقال:....
٥ـ **عليّ بن إبراهيم في «تفسيره»**، قال: قال الصادق﵇: اطلبوا الحوائج يوم الثلاثاء،....
٦ـ **أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»**، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن عبد الرحمن بن عمران الحلبيّ، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله﵇ قال: لا تسافر يوم الاثنين،....
٧ـ **محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشّيّ في كتاب «الرجال»**، قال: وفي كتابٍ آخر لأبي جعفر الثاني﵇ إلى عليّ بن مهزيار: وأنا أسأل الله...».
وغيرُ ذلك من الأمثلة كثيرٌ جدّاً، فراجِعْ.
(١١) وسائل الشيعة ١١: ١٤٤ ـ ١٤٦.
(١٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٧٦.
(١٣) وسائل الشيعة ٢١: ١٣٦ ـ ١٣٧.
(١٤) وسائل الشيعة ٢٢: ١٢٧.
(١٥) وسائل الشيعة ٢٣: ١٧٥.
وراجِعْ: وسائل الشيعة ٢٨: ٨٧ ـ ٨٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ الزِّنى، ح١٠ و١١ و١٣؛ وسائل الشيعة ٢: ٤٧٢ ـ ٤٧٣، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، ح٢ و٣ و٤.
(١٦) وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٦.
(١٧) وسائل الشيعة ٢٨: ٨٦ ـ ٨٧.
وراجِعْ: وسائل الشيعة ٢٨: ٨٧ ـ ٨٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ الزِّنى، ح١٠ و١٢ و١٣.
(١٨) الحُرّ العامليّ؛ النوريّ، وسائل الشيعة ومستدرَكها (المقدّمة) ١: ٥ ـ ٦.

(١٩) وسائل الشيعة ١٨: ١١٠ ـ ١١١.
(٢٠) وقد أشار المحقّقون في مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث إلى هذا الأمر، حيث قالوا: «**وحَسْب ترتيب الكتاب يجب أن يخرَّج هذا الحديث من «الكافي»**، ولم نجِدْه في «الكافي»» (وسائل الشيعة ١٨: ١١٠).
(٢١) راجِعْ: الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٧: ٦٦ ـ ٦٧، كتاب التجارات، باب العيوب الموجِبة للردّ، ح٣٠.
(٢٢) راجِعْ: وسائل الشيعة: من أوّله إلى آخره؛ الكلينيّ، الكافي: من أوّله إلى آخره.
(٢٣) راجِعْ: وسائل الشيعة: من أوّله إلى آخره؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه: من أوّله إلى آخره؛ عليّ أكبر الترابيّ، الموسوعة الرجاليّة الميسَّرة، أو معجم رجال «الوسائل»: ٦٤٣.
(٢٤) وسائل الشيعة ١٣: ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٢٥) الكلينيّ، الكافي ٤: ٣٩٩، كتاب الحجّ، باب دخول مكّة، ح١.
(٢٦) وقد أشار المحقّقون في مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث إلى هذا الأمر، حيث قالوا: «**علماً أنّه لم يذكر محمّد بن يعقوب في بداية السند، والظاهر أنّه من سَهْو النُّسَّاخ**» (وسائل الشيعة ١٣: ١٩٩).
(٢٧) وسائل الشيعة ٢٢: ١٠٥.
(٢٨) وسائل الشيعة ٣٠: ١٧٠.
(٢٩) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨ ـ ٢٩.
(٣٠) الكلينيّ، الكافي ٢: ٦٤٠، كتاب العشرة، باب مَنْ تُكْرَه مجالسته ومرافقته، ح٢.
(٣١) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١٨: ١٠٥ ـ ١٠٦، الباب ٥ من أبواب أحكام العيوب، ح٣ و٤، والكلينيّ، الكافي ٥: ٢١٤، كتاب المعيشة، باب مَنْ يشتري الرقيق فيظهر به عَيْبٌ وما يُرَدّ منه وما لا يُرَدّ، ذيل ح٣.
وراجِعْ: وسائل الشيعة ٣: ٥١٣ ـ ٥١٤، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، ح٢ و٣ و٤، والكلينيّ، الكافي ٦: ٢٥٨، كتاب الأطعمة، باب ما يُنتفع به من الميتة وما لا يُنتفع به منها، ذيل ح ٣.
وراجِعْ: وسائل الشيعة ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤، الباب ٣٧ من أبواب الجنابة، ح١ و٢ و٣، والطوسيّ، تهذيب الأحكام ١: ١٤٦، كتاب الطهارة، باب حكم الجنابة وصفة الطهارة منها، ح١٠٦.
(٣٢) الإيروانيّ، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٣٠٧.
(٣٣) وسائل الشيعة ١: ١٣ ـ ١٥.
(٣٤) وسائل الشيعة ١١: ٨٢.
(٣٥) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٤٤٦، باب العلّة التي من أجلها صار الركوب في الحجّ أفضل من المشي، ح٢ و٣.
(٣٦) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٥، الباب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة وما أشبهه، ح٢.
(٣٧) يُستفاد ذلك ممّا جاء في وسائل الشيعة ٣: ١٧٥، الباب ٢٠ من أبواب الدفن، ح٥ و٦، حيث قال: «٥ـ و[محمّد بن يعقوب] عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن سنان، عن محمّد بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:....

ورواه الصدوق في «العلل»، عن أبيه، عن سعد، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن سنان، نحوه.

محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله.

٦ـ **وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:...».**

فقوله في الحديث السادس: «وبإسناده عن الحسين بن سعيد» معطوفٌ على قوله في ذَيْل الحديث الخامس: «محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يعقوب،...».

إذن فالحديث السادس مرويٌّ في «تهذيب الأحكام» بالإسناد إلى الحسين بن سعيد، وقد أشار الشيخ الحُرّ رحمه الله لهذا الأمر بقوله في ذَيْل الحديث الخامس: «محمّد بن الحسن...».

(٣٨) الشواهد على هذا الأمر كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.

(٣٩) وراجِعْ: وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٦، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، ح٢؛ وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٩، الباب ٢٦ من أبواب الصيد، ح٢.

(٤٠) وسائل الشيعة ٤: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٤١) وسائل الشيعة ٢: ١٣.

(٤٢) وسائل الشيعة ١: ٦٠ ـ ٦١.

(٤٣) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١: ١٢١، الباب ٢٩ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١٠ و١١؛ وسائل الشيعة ١: ٤٧٥، الباب ٤٥ من أبواب الوضوء، ح٦ و٧.

(٤٤) راجِعْ: البرقيّ، المحاسن: من أوّله إلى آخره، ولا سيَّما محلّ الكلام ٢: ٥٦٠، باب الخلال والسواك، ح٩٣٩ و٩٤١ و٩٤٢.

(٤٥) وسائل الشيعة ٥: ٣١٢.

(٤٦) وسائل الشيعة ٤: ٢٩.

(٤٧) الخوئيّ: معجم رجال الحديث ١١: ١٩٥؛ ١٨: ٧.

(٤٨) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٢: ١٣٧ ـ ١٣٨، الباب ٨٥ من أبواب آداب الحمّام، ح٤ و٥؛ وسائل الشيعة ٤: ٧٠، الباب ١٧ من أبواب أعداد الفرائض، ح١ و٢.

(٤٩) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١: ٤٤٨ ـ ٤٤٩، الباب ٣٤ من أبواب الوضوء، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٢: ٨٢، الباب ٤١ من أبواب آداب الحمّام، ح٣ و٤؛ وسائل الشيعة ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦، الباب ٨٤ من أبواب آداب الحمّام، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٢: ٢١٩، الباب ٢٠ من أبواب الجنابة، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٣: ٢٦٢، الباب ٧٧ من أبواب الدفن، ح٦ و٧.

وغيرُ ذلك من الأمثلة كثيرٌ جدّاً، فراجِعْ.

(٥٠) وراجِعْ: وسائل الشيعة ٣: ١٤٥ ـ ١٤٦، الباب ٣ من أبواب الدفن، ح٢ و٣؛ وسائل الشيعة ٣: ١٧٨ ـ ١٧٩، الباب ٢١ من أبواب الدفن، ح٣ و٤؛ وسائل الشيعة ٤: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، الباب ٤٣ من أبواب لباس المصلّي، ح٣ و٤.

(٥١) وسائل الشيعة ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٥٢) الخوئيّ: معجم رجال الحديث ١١: ١٩٥.
(٥٣) وراجِعْ: وسائل الشيعة ٢: ٣٣٠، الباب ٣٠ من أبواب الحَيْض، ح٢ و٣، حيث قال: «٢. و[محمّد بن يعقوب] عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن....
٣. **وعنه**، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب، عن الحسين بن نعيم الصحّاف قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام:...».
فلاحِظْ كيف أنّه قال في الحديث الثاني: «وعنه، عن أحمد بن محمّد»، ولم يقُلْ: «وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد»، وقد ساغ له ذلك؛ لأنّ محمّد بن إسماعيل لا يروي عن أحمد بن محمّد (راجِعْ: الخوئيّ: معجم رجال الحديث ١٥: ٨٣ ـ ١١١)، فلا يُحتمل أن يكون هو المراد بقوله: «وعنه».
(٥٤) وسائل الشيعة ٢: ٣٩ ـ ٤٠.
(٥٥) وراجِعْ: وسائل الشيعة ٤: ١٠ ـ ١٢، الباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٥: ٢٠٥ ـ ٢٠٧، الباب ٩ من أبواب أحكام المساجد، ح١ و٢؛ وسائل الشيعة ٥: ٣٣١، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، ح٥ و٦.
(٥٦) وسائل الشيعة ٥: ٣٨٩.
(٥٧) الخوئيّ، معجم رجال الحديث ١٨: ٨؛ ١١: ١٩٥.
(٥٨) الكلينيّ، الكافي ٤: ٩٨، كتاب الصيام، باب الفجر ما هو؟ ومتى يحلّ؟ ومتى يحرم الأكل؟، ح٣.
(٥٩) وسائل الشيعة ١١: ١٤٤ ـ ١٤٦.
(٦٠) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٢.
(٦١) وسائل الشيعة ٢: ٤٧١ ـ ٤٧٣.
(٦٢) راجِعْ: وسائل الشيعة ١١: ٨٢ ـ ٨٣، الباب ٣٣ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح٤ و٥.
(٦٣) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١١: ٣٤٨ ـ ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب آداب السفر، ح١ و٢ و٣؛ وسائل الشيعة ١٤: ٥١١ ـ ٥١٢، الباب ٦٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح٤ و٥ و٦؛ وسائل الشيعة ٢١: ١٣٦ ـ ١٣٧، ح٣ و٤ و٥؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٨٦ ـ ٨٧، ح٧ و٨ و٩؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٨٧ ـ ٨٨، ح١٠ إلى ١٣.
(٦٤) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٨٩ ـ ٢٩١.
(٦٥) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٩٥، كتاب الديات، باب ديات الشجاج وكسر العظام والجنايات في الوجوه والرؤوس والأعضاء، ح٢٦ (السند الأخير).
(٦٦) وراجِعْ: وسائل الشيعة ١١: ٤٢٢، الباب ٤١ من أبواب آداب السفر، ح١ و٢.
ويؤكِّد حصول المخالفة ما جاء في: وسائل الشيعة ١٤: ٥٤١ ـ ٥٤٢، الباب ٧٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ح٤ و٥؛ وسائل الشيعة ١١: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر، ح٢ و٣ و٤.
(٦٧) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.
(٦٨) وسائل الشيعة ١٤: ١١٧.
(٦٩) الإيروانيّ، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٣٠٧ ـ ٣٠٨ (بتصرُّفٍ وزيادة).

(٧٠) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٤.
(٧١) وسائل الشيعة ٢١: ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٧٢) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٤.
(٧٣) وسائل الشيعة ١٤: ٢٥٩.
(٧٤) وسائل الشيعة ٢٤: ٣٢١.
(٧٥) وسائل الشيعة ١١: ٥١٥ ـ ٥١٦.
(٧٦) وسائل الشيعة ١٢: ٩٨ ـ ٩٩.
(٧٧) وسائل الشيعة ١٢: ٩٧.
(٧٨) الكلينيّ، الكافي ٢: ٦٥٧، كتاب العِشْرة، باب العطاس والتسميت، ح٢٥.
(٧٩) وسائل الشيعة ١: ٤٣٧.
(٨٠) الكلينيّ، الكافي ٣: ٢٦ ـ ٢٧، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء، ح٦ و٩.
(٨١) وسائل الشيعة ٤: ٧.
(٨٢) الكلينيّ، الكافي ٣: ٢٧١ ـ ٢٧٢، كتاب الصلاة، باب فرض الصلاة، ح١ إلى ٤.
(٨٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣ ـ ٥٤٧.
(٨٤) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٤: ١٤٣، كتاب الزكاة، باب الزيادات، ح٢١.
(٨٥) وسائل الشيعة ٢٢: ٧٧ ـ ٧٨.
(٨٦) الكلينيّ، الكافي ٦: ١٢٤، كتاب الطلاق، باب طلاق الصبيان، ح٥.
(٨٧) والشواهد على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.
(٨٨) أُشير إلى هذا الأمر في كلٍّ من:
الحُرّ العامليّ؛ النوريّ، وسائل الشيعة ومستدرَكها (المقدّمة ١: ٦)؛ الحسينيّ؛ البنّاي، إيضاح الدلائل في شرح الوسائل (تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوريّ) ١: ٢٤.
وقد لاحَظْناه نحن بالتأمُّل والتدقيق في أحاديث «الوسائل»، فراجِعْ على سبيل المثال:
❖ وسائل الشيعة ١١: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، الباب ٤٣ من أبواب آداب السفر، ح١ و٢، وفيه: «١ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن سليمان بن داود المنقريّ، عن حمّاد بن عيسى، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: في وصيّة لقمان لابنه:....
أحمد بن محمّد البرقيّ في «المحاسن»، عن القاسم بن محمّد، عن سليمان بن داود، مثله....
٢ـ وعن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن رجل، عن الحلبيّ، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال:...».
وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الأوّل أنّ الحديث الثاني مرويٌّ في «المحاسن» عن أبيه، حيث قال: «أحمد بن محمّد البرقيّ في «المحاسن»، عن القاسم بن محمّد...».
❖ وسائل الشيعة ١١: ٤٣١، الباب ٤٨ من أبواب آداب السفر، ح١ و٢، وفيه: «١ـ محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن السكونيّ، بإسناده ـ يعني عن جعفر بن محمّد ـ عن آبائهعليهم السلام، قال:....
أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»، عن النوفليّ، عن السكونيّ، مثله.

٢. وعن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن معاوية بن عمّار، قال: قال لي أبو عبد اللهعليه السلام:...».
وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الأوّل أنّ الحديث الثاني مرويٌّ في «المحاسن» عن أبيه، حيث قال: «أحمد بن أبي عبد الله البرقيّ في «المحاسن»، عن النوفليّ...».
❖ وسائل الشيعة ١٩: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، الباب ٢٦ من كتاب الوصايا، ح٣ و٤، وفيه: «٣. و[الصدوق] بإسناده عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن أبي حمزة وحسين بن عثمان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد اللهعليه السلام، في رجلٍ مات....
محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، مثله.
ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن أبي عمير.
وبإسناده عن عليّ بن إبراهيم، وكذا الذي قبله.
٤. و[محمّد بن يعقوب] عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن بعض أصحابه، عن أبان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: سألتُه عن رجلٍ مات...».
وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الثالث أنّ الحديث الرابع مرويٌّ في «الكافي» عن حميد بن زياد، حيث قال: «محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم...».
❖ وسائل الشيعة ١٤: ٣٧٠، الباب ١٩ من أبواب المزار وما يناسبه، ح١ و٢، وفيه: «١. محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، وابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: إذا انصرفْتَ من مكّة إلى المدينة....
محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن معاوية بن عمّار، مثله.
٢. و[الصدوق] بإسناده عن العيص بن القاسم، أنّه سأل أبا عبد اللهعليه السلام...».
وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الأوّل أنّ الحديث الثاني مرويٌّ في «مَنْ لا يحضره الفقيه»، بإسناده عن العيص بن القاسم، حيث قال: «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن معاوية بن عمّار...».
❖ وسائل الشيعة ٢: ٨٩، الباب ٤٦ من أبواب آداب الحمّام، ح٣ و٤، وفيه: «٣. و[محمّد بن يعقوب] عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد الجوهريّ، عن حسين بن عمر بن يزيد، عن أبيه قال: سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول:....
محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال الصادقعليه السلام، وذكر مثله.
٤. قال: وقالعليه السلام، في قول الله عزَّ وجلَّ...».
وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الثالث أنّ الحديث الرابع مرويٌّ في «مَنْ لا يحضره الفقيه»، حيث قال: «محمّد بن عليّ بن الحسين قال:...».
❖ وسائل الشيعة ٥: ٤٤٧، الباب ٣٨ من أبواب الأذان والإقامة، ح١ و٢، وفيه: «١. محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن البرقيّ، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن جعفر، عن أبيه، عن عليٍّعليه السلام قال:....
محمّد بن عليّ بن الحسين مرسلاً، مثله.
٢. قال: وأتى رجلٌ أمير المؤمنينعليه السلام...».

وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الأوّل أنّ الحديث الثاني مرويٌّ في «مَنْ لا يحضره الفقيه»، حيث قال: «محمّد بن عليّ بن الحسين مرسلاً...».

❖ وسائل الشيعة ١٤: ٤٤٨، الباب ٤٥ من أبواب المزار وما يناسبه، ح٦ و٧، وفيه: «٦. وبالإسناد [إسناد الكلينيّ عن محمّد بن إسماعيل] عن محمّد بن إسماعيل، عن صالح بن عقبة، عن أبي سعيد المدائنيّ قال: دخلتُ على أبي عبد اللهعليه السلام....

محمّد بن عليّ بن الحسين في «ثواب الأعمال»، عن أبيه، عن سعد، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن إسماعيل، مثله.

٧. و[الصدوق في «ثواب الأعمال»] عن أبيه، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن محمّد بن الحسين، عن الحسين بن عليّ بن أبي عثمان، عن إسماعيل بن عبّاد، عن الحسن بن عليّ، عن أبي سعيد المدائنيّ، مثله...».

وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث السادس أنّ الحديث السابع مرويٌّ في «ثواب الأعمال» عن أبيه، حيث قال: «محمّد بن عليّ بن الحسين في «ثواب الأعمال»، عن أبيه...».

❖ وسائل الشيعة ٢: ٤١١ ـ ٤١٢، الباب ٦ من أبواب الاحتضار، ح٢ و٣، وفيه: «٢. و[محمّد بن يعقوب] عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن القاسم بن يحيى، عن الحسن بن راشد قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام:....

محمّد بن عليّ بن الحسين في كتاب «الإخوان» بسنده عن الحسن بن راشد، مثله.

٣. وفي كتاب «معاني الأخبار»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن أبي معاوية قال: سمعتُ أبا عبد اللهعليه السلام يقول:...».

❖ وسائل الشيعة ٣: ٢٤١، الباب ٧٠ من أبواب الدفن، ح١ و٢، وفيه: «١. محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن محمّد الكوفيّ، عن ابن جمهور، عن أبيه، عن محمّد بن سنان، عن المفضّل بن عمر، عن أبي عبد اللهعليه السلام.

وعن الأصمّ، عن حريز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال:....

محمّد بن عليّ بن الحسين في «الخصال»، بإسناده عن عليٍّعليه السلام في حديث الأربعمائة، مثله.

٢. وفي كتاب «إكمال الدين»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن ظريف بن ناصح، عن الحسين بن يزيد قال: ماتَتْ ابنةٌ لأبي عبد اللهعليه السلام...».

❖ وسائل الشيعة ١٦: ١٢٣ ـ ١٢٤، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح١٩ و٢٠، وفيه: «١٩. محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه قال: من ألفاظ رسول اللهصلى الله عليه وآله:....

وفي «ثواب الأعمال»، مرسلاً، مثله.

٢٠. و[الصدوق في «ثواب الأعمال»] عن محمّد بن موسى بن المتوكّل، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن يعقوب بن يزيد، رفعه، قال: قال أبو جعفرعليه السلام:...».

❖ وسائل الشيعة ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤، الباب ٣٧ من أبواب الجنابة، ح١ و٢، وفيه: «١. محمّد بن يعقوب،

عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن بعض أصحابنا، قال: تقول في غسل الجمعة:....

محمّد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن جعفر، عن الحسن بن حمّاد، عن محمّد بن مروان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: تقول في غسل الجمعة، وذكر مثله.

٢. قال الشيخ: وفي حديثٍ آخر:....

٣. و[الطوسيّ] بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار الساباطيّ قال: قال أبو عبد اللهعليه السلام: إذا اغتسَلْتَ من جنابةٍ...».

وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الأوّل أنّ الحديث الثالث مرويٌّ في «تهذيب الأحكام» بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، حيث قال: «محمّد بن الحسن، عن المفيد...».

❖ وسائل الشيعة ٣: ١٧٥ ـ ١٧٦، الباب ٢٠ من أبواب الدفن، ح٥ و٦، وفيه: «٥. و[محمّد بن يعقوب] عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن سنان، عن محمّد بن عجلان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال:....

محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يعقوب، مثله.

٦. وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال:...».

وقد عَرَفْنا من ذَيْل الحديث الخامس أنّ الحديث السادس مرويٌّ في «تهذيب الأحكام» بإسناده عن الحسين بن سعيد، حيث قال: «محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يعقوب...».

وغيرُ ذلك من الأمثلة كثيرٌ جدّاً، فراجِعْ.

(٨٩) والشواهدُ على ذلك كثيرةٌ جدّاً، فراجِعْ.

(٩٠) وسائل الشيعة ١٢: ٤٦ ـ ٤٧.

وراجِعْ: وسائل الشيعة ١٦: ١٢٣ ـ ١٢٤، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح١٩ و٢٠ و٢١؛ وسائل الشيعة ١١: ٣٥٩، الباب ٧ من أبواب آداب السفر، ح٦ و٧.

(٩١) وسائل الشيعة ١: ٣٢٧.

(٩٢) وسائل الشيعة ١١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٩٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٤٤.

(٩٤) وسائل الشيعة ١٢: ٤٦ ـ ٤٧.

وراجِعْ: وسائل الشيعة ١٦: ١٢٣ ـ ١٢٤، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح١٩ و٢٠ و٢١؛ وسائل الشيعة ١١: ٣٥٩، الباب ٧ من أبواب آداب السفر، ح٦ و٧.

(٩٥) وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٢ ـ ٥٦٣.

وراجِعْ: وسائل الشيعة ٦: ٣٢٧ ـ ٣٢٨، الباب ٢١ من أبواب الركوع، ح١ و٢.

(٩٦) وسائل الشيعة ٢٢: ١٢١.

(٩٧) الناقل هو أستاذُنا سماحة السيّد منير الخبّاز.
(٩٨) عليّ الغرويّ، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحث السيّد أبو القاسم الخوئيّ)، كتاب الصلاة، ١: ٥٤ ـ ٥٥.
(٩٩) وسائل الشيعة ٧: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة العيد، ح٢ و٣.
(١٠٠) أبو القاسم الخوئيّ، مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٨٩.
(١٠١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٩ ـ ٣٦٠، الباب ٢ من أبواب ديات المنافع، ح٣ إلى ٦.
(١٠٢) الإيروانيّ، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٣٠٥.

فهرست مقالات
الأعداد ٤٥-٦٤
من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»

في السنوات الخمس الأخيرة

٢٠١٨-٢٠٢٢م / ١٤٣٩-١٤٤٣هـ

إعداد وتنظيم
الشيخ محمد عبّاس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
كلمة التحرير			
٤٥	الشخصيّة المرجعيّة للنبيّ، بين الرسوليّة التبليغيّة والذاتيّة البشريّة	حيدر حبّ الله	ـ
٤٦	نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلاميّة، قراءةٌ مدخليّة لنظريّة الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونيّة	حيدر حبّ الله	ـ
٤٧	الإصلاح بوصفه مضادّاً للإصلاح، تجربتان وعِبْرَتان	حيدر حبّ الله	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الدين في عصر الفردانيّة واللامنطقيّة	حيدر حبّ الله	ـ
٥٠	المصلحة في الفقه والسياسة الشرعيّة، حديثٌ وهواجس في الضوابط والمحدَّدات	حيدر حبّ الله	ـ
٥١ ـ ٥٢	العلاّمة محمد جواد مُغْنِيّة، بين الفَهْم الاجتماعيّ للنصّ والتفكير المقاصديّ	حيدر حبّ الله	ـ
٥٣	فقه الأطعمة والأشربة، إثاراتٌ تحفيزيّة لدراساتٍ جادّة	حيدر حبّ الله	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٤	الاجتهاد المقاصديّ والمناطيّ وإشكاليّة العَلْمَنة وتفريغ الشريعة	حيدر حبّ الله	ـ
٥٥	الحداثة الدينيّة، تجديدٌ أم تهديد؟	محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٦	الجنسانيّة المختلفة، رغبةٌ في الفساد أو حاجةٌ إلى الإصلاح؟	محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٧ ـ ٥٨	الأحكام الشرعيّة بين مسؤوليّتين، إثارةٌ معرفيّة من وَحْي الواقع	محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	الوحدة الإسلاميّة، بين خوف التلاشي ورجاء التلاقي	محمد عبّاس دهيني	ـ
٦١ ـ ٦٢	الأسرة بين شراهة الاستهلاك ومحدوديّة الدَّخْل	محمد عبّاس دهيني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	عَقْلَنة الاجتهاد، التوازن الحكيم في البدائل الشرعيّة أنموذجاً	محمد عبّاس دهيني	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه القضائيّ والجزائيّ والجنائيّ			
٤٦	عدالة الطلاق الاستبداديّ أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق	السيد محسن الموسوي الجرجاني	ـ
٤٦	رعاية العدالة في تعدُّد الزوجات	الشيخ مسعود إمامي	سرمد علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٧	حكم تغليظ الدِّيَة في الحَرَم والأشهر الحُرُم	الشيخ أحمد عابديني	-
٤٨ ـ ٤٩	الدعاوى والمنازعات في الوَقْف	د. الشيخ خنجر حميّة	-
٥٠	حبس الكفيل في الأمور الماليّة، بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	د. حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياتي	-
٥٠	القصاص في القرآن الكريم، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	-
٥٣	حقّ الأقلّيات غير المسلمة في القضاء الإسلاميّ العادل، من منظور فقه الإماميّة	د. سيامك جعفر زاده	حسن علي مطر
٥٤	تحقُّق النَّسَب الشرعيّ لولد الزنا	الشيخ محمد اليعقوبي	-
٥٦	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الأوّل	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-
٥٧ ـ ٥٨	توبة المرتدّ الفطريّ، قراءةٌ فقهيّة جديدة	د. إبراهيم زارع	حسن علي مطر
٥٧ ـ ٥٨	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الثاني	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	-
٥٩ ـ ٦٠	عقد الصلح الابتدائيّ، نظراتٌ في أدلّة المشروعيّة وعدمها	الشيخ مسلم الداوري / الشيخ مجتبى المسعودي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الأوّل	الشيخ محمد الخالدي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	عقد اختيار المعاملة، بحثٌ فقهيٌّ استدلاليٌّ	السيد أكبر سيدي نيا / د. علي معصومي نيا	وسيم حيدر
٦٣ ـ ٦٤	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الثاني	الشيخ محمد الخالدي	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسيّ والاجتماعيّ/فقه الحرّيّة والعنف والجهاد			
٤٥	التطرُّف والعنف الدينيّ، قراءةٌ في عوامل النشأة وسُبُل المواجهة	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٤٧	وظيفة الخراج في الممارسة التاريخيّة السياسيّة	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٤٨ ـ ٤٩	رشيد الدين الهمذانيّ وأخبار الغَزْو المغوليّ للعراق / القسم الأوّل	أ. د. يوسف الهادي	ـ
٤٨ ـ ٤٩	مستقبل البشريّة في الآيات التي لم يَأْتِ تأويلها	د. زينب السالم / د. محمد كاظم رحمان ستايش	ـ
٥٠	قاعدة نَفْي السبيل، محتملاتها ومضمونها	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	دور قاعدة الصحّة في التعايش والسلام العالميّين	د. الشيخ محمد رحماني	السيد حسن علي الهاشمي
٥٠	رشيد الدين الهمذانيّ وأخبار الغَزْو المغوليّ للعراق / القسم الثاني	أ. د. يوسف الهادي	ـ
٥١ ـ ٥٢	فقه العلاقات بين الأديان، قراءةٌ من منظور قاعدة «نَفْي السبيل»	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٣	حقّ الأقلّيات غير المسلمة في القضاء الإسلاميّ العادل، من منظور فقه الإماميّة	د. سيامك جعفر زاده	حسن علي مطر
٥٦	مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيِّرات الجارية بالمنطقة والعالم (إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجاً)	أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري	ـ
٥٧ ـ ٥٨	توبة المرتدّ الفطريّ، قراءةٌ فقهيّة جديدة	د. إبراهيم زارع	حسن علي مطر
٥٧ ـ ٥٨	مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين، عَرْضٌ وتحليل	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٥٧ ـ ٥٨	(انتصار الدم على السيف)، قراءةٌ نَقْديّة في المفهوم	د. الشيخ عصري الباني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	رأي الأكثريّة، بين الاعتبار العقليّ والشرعيّ / القسم الأوّل	الشيخ مسعود إمامي	د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى
٥٩ ـ ٦٠	«حديث المقاتَلة» وأثره في توليد التطرُّف الدينيّ، إثاراتٌ نَقْديّة في السند والدلالة	د. السيد زين العابدين المقدَّس الغريفي	ـ
٦١ ـ ٦٢	خمار المرأة، بين التشريع والتدبير	د. الشيخ حسين الخشن	ـ
٦١ ـ ٦٢	رأي الأكثريّة، بين الاعتبار العقليّ والشرعيّ / القسم الثاني	الشيخ مسعود إمامي	د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى
٦١ ـ ٦٢	النظريّات السياسيّة في الفقه الشيعيّ، الفاعليّة والتأثير	أ. إيمان شمس الدين	ـ
٦٣ ـ ٦٤	رأي الأكثريّة، بين الاعتبار العقليّ والشرعيّ / القسم الثالث	الشيخ مسعود إمامي	د. حسن طاهر / د. علي الرضا عيسى
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسيّ والاجتماعيّ/فقه المرأة			
٤٥	إرث الزوجة، محاكماتٌ في سياق الجَدَل الفقهيّ القائم / القسم الثاني	الشيخ فخر الدين الصانعي	حسن علي الهاشمي
٤٦	عدالة الطلاق الاستبداديّ أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق	السيد محسن الموسوي الجرجاني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	رعاية العدالة في تعدُّد الزوجات	الشيخ مسعود إمامي	سرمد علي
٤٧	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الأوّل	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٤٧	الكذب بين الزوجين وعلى أفراد الأسرة، قراءةٌ فقهيّة شاملة	الشيخ مصطفى الهمداني	حسن الهاشمي
٤٨ ـ ٤٩	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الثاني	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٥٠	حكم الرَّجْم وتطبيقه في عصر الغَيْبة الكبرى	د. أحمد بهشتي / أ. وحيد واحد جوان	مرقال هاشم
٥٣	الاجتهاد وقضايا الفقه الإسلاميّ المعاصر	حوارٌ مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٥٤	مصافحة الأجنبيّة، إعادةُ نظرٍ في الأدلّة	د. السيد محسن فتّاحي	سرمد علي
٥٥	نشر الحُرْمة برضاع «اللبن التلقائيّ»، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	الشيخ محمد ذكاوت صفت	وسيم حيدر
٥٧ ـ ٥٨	الهيمنة الذكوريّة، بين التشريع الدينيّ والأعراف الاجتماعيّة	الشيخ حسن الصفّار	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة اشتراك الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة، المفاد والأدلّة عند المذاهب الإسلاميّة	أ. شروق فقيه	ـ
٥٧ ـ ٥٨	نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نَقْديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي	ـ
٥٧ ـ ٥٨	تعدُّد الزوجات في الإسلام بين الراجح والمرجوح، دراسةٌ فقهيّة استدلاليّة	الشيخ علي نذر	ـ
٥٩ ـ ٦٠	مقدار المهر وتحديده، مقارنةٌ بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	أ. شروق فقيه / د. الشيخ محسن ملك أفضلي الأردكاني	ـ
٦١ ـ ٦٢	خمار المرأة، بين التشريع والتدبير	د. الشيخ حسين الخشن	ـ
٦١ ـ ٦٢	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الأوّل	الشيخ محمد الخالدي	ـ
٦١ ـ ٦٢	حديث سجود المرأة لزوجها، نَقْدٌ متنيّ ثلاثيّ الأبعاد (لغويّ، أدبيّ، ثقافيّ)	أ. محمد حسين شيرزاد / أ. محمد حسن شيرزاد / د. مهدي إيزدي	حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	«الرقص» في فقهه الإماميّة، تأمُّلاتٌ جادّة في أدلّة التحريم	أ. علي أكبر زارچي پور / د. الشيخ أحمد علي قانع	د. علي الرضا عيسى
٦٣ ـ ٦٤	الإسفار عن وجه المرأة، دراسةٌ في أدلّة الجواز والعدم	د. السيد أنور غني الموسوي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الثاني	الشيخ محمد الخالدي	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسيّ والاجتماعيّ/فقه الشعائر			
٤٥	بين تراث دعاء السَّمات والتلمود البابليّ	د. محمد هادي گرامي	ترجمة وتنسيق وتعليق: عماد الهلالي
٤٦	تأثير البُعْد العاطفيّ على فَهْم النصّ الحسينيّ	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	ـ
٥١ ـ ٥٢	دَوْر السيدة أمّ البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٣	البِدْعة والشهادة الثالثة عند المحقِّق أحمد النراقي	أ. علي رضا صادقي	مرقال هاشم
٥٣	إحياء عاشوراء (محرَّم) في محرِّك البحث جوجل (Google)	د. أحمد محمد اللويمي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٤	نظريّة الفداء الحسينيّ، نَقْدٌ وتحليل من خلال القرآن والسُّنَّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٧ ـ ٥٨	(انتصار الدم على السيف)، قراءةٌ نَقْديّة في المفهوم	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٦١ ـ ٦٢	مقدار المبيت الواجب في مِنَى، دراسةٌ فقهيّة	د. حاتم الجيّاشي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	دعاء «العَدِيلة»، مناقشةٌ في النصّ والنسبة	الشيخ رسول عطائي	مرقال هاشم
٦٣ ـ ٦٤	الإمام الكاظم عليه السلام في محاضرات الشيخ أحمد الوائلي، نَقْدٌ للمنهج والأسلوب	د. الشيخ عصري الباني	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسيّ والاجتماعيّ/فقه التقريب			
٤٦	اليهود والشيعة في العراق، مواقف وتأمُّلات	أ. عماد الهلالي	ـ
٤٧	دَوْر الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلاميّة	د. الشيخ مجيد شاكر سلماسي	مرقال هاشم
٤٨ ـ ٤٩	التواصل المذهبيّ وما بعد (تنظيم الدولة)	الشيخ حسن الصفّار	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الترجيح بمخالفة العامّة في نصوص فقه الإماميّة، إطلالةٌ تاريخيّة ـ تحليليّة	أ. عطية علي زاده نوري / د. محمد تقي فخلعي / د. حسين صابري	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	دور قاعدة الصحّة في التعايش والسلام العالميّين	د. الشيخ محمد رحماني	السيد حسن علي الهاشمي
٥١ ـ ٥٢	قراءةٌ في كتاب العلاّمة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، قراءةٌ في فتاوى القطيعة»	الشيخ نبيل يونس	ـ
٥٦	الغِيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان	الشيخ يوسف الصانعي	حسن مطر الهاشمي
٥٦	الموقف الشرعيّ من غِيبة غير الشيعيّ، تطوُّر الرؤية الفقهيّة عند السيد الخمينيّ	أ. علي محمديان / د. محمد رضا علمي سولا / د. محمد تقي فخلعي	ـ
٥٦	مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيِّرات الجارية بالمنطقة والعالم (إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجاً)	أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه الاقتصاديّ والماليّ			
٤٧	وظيفة الخراج في الممارسة التاريخيّة السياسيّة	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٤٨ ـ ٤٩	تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيِّرات الاقتصاديّة	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٨ ـ ٤٩	التصوُّر الإسلاميّ للمشكلة الاقتصاديّة، وسُبُل مواجهتها	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٥٠	حبس الكفيل في الأمور الماليّة، بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	د. حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياتي	ـ
٥٦	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الأوّل	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٧ ـ ٥٨	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الثاني	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	مقدار المهر وتحديده، مقارنةٌ بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	أ. شروق فقيه / د. الشيخ محسن ملك أفضلي الأردكاني	ـ
٦١ ـ ٦٢	توقيفيّة العقود، ومدى مساهمتها في مشروعيّة العقود المُستَحْدَثة	الشيخ مجتبى المسعودي / الشيخ مسلم الداوري	حسن علي مطر
٦٣ ـ ٦٤	استخراج العُمْلة الرقميّة (البيتْكُويْن أنموذجاً)، تحليلٌ فقهيّ في نظام الاقتصاد الإسلاميّ	أ. محسن رضائي الصدرآبادي / أ. جواد نوري / د. حسين عيوضلو / السيد عباس موسويان	السيد حسن الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦٣ ـ ٦٤	«البيتْكُـويْن»، دراسـةٌ فقهيّةٌ وحقوقيّةٌ	أ. هانية ميرزائي / د. محمد روشن / د. مصطفى مظفري	مرقال هاشم
٦٣ ـ ٦٤	التجـارة الرقميّـة، الخصائص والأخلاقيّات	د. محمد بنعمر	ـ
٦٣ ـ ٦٤	عقـد اختيـار المعاملـة، بحثٌ فقهيٌّ استدلاليٌّ	السيد أكبر سيدي نيا / د. علي معصومي نيا	وسيم حيدر
الدراسات الفقهيّة/فقه الدولة			
٤٧	وظيفة الخراج في الممارسة التاريخيّة السياسيّة	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٥٠	حكم الرَّجْم وتطبيقه في عصر الغَيْبة الكبرى	د. أحمد بهشتي / أ. وحيد واحد جوان	مرقال هاشم
٥٠	العلاقـة بـين الـنصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّـة مقارنـة بـين الإمـامين: الطـوفي والخمينيّ	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥١ ـ ٥٢	حقيقـة ودائـرة «الحكـم الـولائيّ»، ودَوْره في حـلّ المسائل المستَحْدَثة	أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي	سرمد علي
٥٣	الاجتهـاد وقضـايا الفقـه الإسلاميّ المعاصر	حوارٌ مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
الدراسات الفقهيّة/فقه العلوم ومستَحْدَثاتها			
٤٦	نظريّة تقليد الميت ابتداءً، قراءةٌ وتعليق	الشيخ محمد جواد مسلمي	وسيم حيدر
٤٨ ـ ٤٩	تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيِّرات الاقتصاديّة	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الاستنساخ البشريّ، مطالعةٌ فقهيّة في القواعد الشرعيّة	السيد مجتبى حسين نجاد	ـ
٥٠	العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥١ ـ ٥٢	العلوم والمعارف المؤثِّرة في علم الفقه، ومدى تأثيرها	د. محمد رسول آهنگران / أ. مصطفى زكي يحيى	ـ
٥١ ـ ٥٢	حقيقة ودائرة «الحكم الولائيّ»، ودَوْره في حلّ المسائل المستَحْدَثة	أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي	سرمد علي
٥٤	تحقُّق النَّسَب الشرعيّ لولد الزنا	الشيخ محمد اليعقوبي	ـ
٥٥	نشر الحُرْمة برضاع «اللبن التلقائيّ»، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	الشيخ محمد ذكاوت صفت	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٦	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الأوّل	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٦	منهج شريعتي في تناول المسألة الدينيّة، المعالم والاستراتيجيا	الشيخ حسن بدران	ـ
٥٧ ـ ٥٨	نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نَقْديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي	ـ
٥٧ ـ ٥٨	المِلْكيّة وأسبابها في الفقه الإسلاميّ، عَرْضٌ وتحليل / القسم الثاني	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	معالم منهجيّة في فقه الأقلّيات المسلمة، وبحثٌ في آفاقه ومآلاته الاستراتيجيّة	د. العربي إدناصر	ـ
٥٩ ـ ٦٠	العلوم الإنسانيّة في التراث العربيّ الإسلاميّ، بين دعوى الغياب واعتراف الحضور	د. محمد بنعمر	ـ
٦١ ـ ٦٢	توقيفيّة العقود، ومدى مساهمتها في مشروعيّة العقود المُستَحْدَثة	الشيخ مجتبى المسعودي / الشيخ مسلم الداوري	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الأوّل	الشيخ محمد الخالدي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	حَصْحَصَة الفقه، رأيٌ وموقف	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	حكم التلقيح الصناعيّ داخل الرحم، دراسةٌ تحليليّة واستدلاليّة / القسم الثاني	الشيخ محمد الخالدي	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه الاجتماعيّ والتربويّ			
٤٥	نَقْد الفقه الإسلاميّ عند الصادق النيهوم، من مسؤوليّة أداء الشعائر إلى مسؤوليّة الأمور الدنيويّة	د. محمد بن سباع	ـ
٤٥	الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسةٌ تحليليّة تقويميّة تكميليّة لرؤية المحقِّق الخوئيّ	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٥	إرث الزوجة، محاكماتٌ في سياق الجَدَل الفقهيّ القائم / القسم الثاني	الشيخ فخر الدين الصانعي	حسن علي الهاشمي
٤٥	فلسفة الدِّين وشروط الحداثة العقليّة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٤٥	أخلاق المعرفة الدينيّة / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	عدالة الطلاق الاستبداديّ أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق	السيد محسن الموسوي الجرجاني	ـ
٤٦	رعاية العدالة في تعدُّد الزوجات	الشيخ مسعود إمامي	سرمد علي
٤٦	نظريّة موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسةٌ وتحليل	د. الشيخ عبد الله الأسعد / د. قاسم علي كوچناني	ـ
٤٦	نظريّة تقليد الميت ابتداءً، قراءةٌ وتعليق	الشيخ محمد جواد مسلمي	وسيم حيدر
٤٦	تأثير البُعْد العاطفيّ على فَهْم النصّ الحسينيّ	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	ـ
٤٦	جَوْلةٌ في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلاميّ»	د. السيد حسن إسلامي	حسن علي الهاشمي
٤٧	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الأوّل	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٤٧	بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»، تحليلٌ «إيثولوجيّ»، ومقارنةٌ بـ «رجوع المقلِّد إلى المجتهد»	الشيخ أبو القاسم علي دوست / السيد رضا الشيرازي	حسن علي مطر
٤٧	حكم تغليظ الدِّيَة في الحَرَم والأشهر الحُرُم	الشيخ أحمد عابديني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٧	الكذب بين الزوجين وعلى أفراد الأسرة، قراءةٌ فقهيّة شاملة	الشيخ مصطفى الهمداني	حسن الهاشمي
٤٧	المنع عن الإرث، الماهيّة والأقسام، دراسةٌ مقارنة تحليليّة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٨ ـ ٤٩	تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيِّرات الاقتصاديّة	د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الاستنساخ البشريّ، مطالعةٌ فقهيّة في القواعد الشرعيّة	السيد مجتبى حسين نجاد	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الدعاوى والمنازعات في الوَقْف	د. الشيخ خنجر حمية	ـ
٤٨ ـ ٤٩	ماهيّة الحَجْب عن الإرث وتقسيماته، دراسةٌ مقارنة تحليليّة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٨ ـ ٤٩	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الثاني	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٥٠	حكم الرَّجْم وتطبيقه في عصر الغَيْبة الكبرى	د. أحمد بهشتي / أ. وحيد واحد جوان	مرقال هاشم
٥٠	قاعدة نَفْي السبيل، محتملاتها ومضمونها	الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	دور قاعدة الصحّة في التعايش والسلام العالميّين	د. الشيخ محمد رحماني	السيد حسن علي الهاشمي
٥٠	المواقف الإيمانيّة ـ الكلاميّة لأئمّة الفرقة الإماميّة، وتأثيرها في سائر الفِرَق الإسلاميّة	الشيخ حبّ الله النجفي	ـ
٥٠	حبس الكفيل في الأمور الماليّة، بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	د. حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياتي	ـ
٥٠	القصاص في القرآن الكريم، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	ـ
٥١ ـ ٥٢	مساحة الشريعة، دراسةٌ في مجالات دَوْر الفقه الإسلاميّ في الحياة	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر
٥١ ـ ٥٢	نَقْد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥١ ـ ٥٢	قراءةٌ في كتاب العلاّمة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، قراءةٌ في فتاوى القطيعة»	الشيخ نبيل يونس	ـ
٥٣	حقّ الأقلّيات غير المسلمة في القضاء الإسلاميّ العادل، من منظور فقه الإماميّة	د. سيامك جعفر زاده	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٤	تحقُّق النَّسَب الشرعيّ لولد الزنا	الشيخ محمد اليعقوبي	ـ
٥٤	مصافحة الأجنبيّة، إعادةُ نظرٍ في الأدلّة	د. السيد محسن فتّاحي	سرمد علي
٥٥	مسار علمنة الفقه الشيعيّ، من اللاهوت إلى الناسوت	أ. جهانغير صالح پور	خليل إبراهيم
٥٥	نشر الحُرْمة برضاع «اللبن التلقائيّ»، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	الشيخ محمد ذكاوت صفت	وسيم حيدر
٥٥	الموقف تجاه الردّ في الإرث، دراسةٌ فقهيّة مُقارِنة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٦	«الآخر» في المنظومة الفكريّة لتوما الأكويني، تأمُّلاتٌ وملاحظات	حيدر حبّ الله / د. أحمد رضا مفتاح / د. السيد أبو الحسن نوّاب	ـ
٥٦	وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائيّة منه	الشيخ علي نذر	ـ
٥٦	مستقبل العالمين العربيّ والإسلاميّ في ضوء المتغيِّرات الجارية بالمنطقة والعالم (إحياء الهويّة ومشترك الأنسنة نموذجاً)	أ. بدر بن سالم بن حمدان العبري	ـ
٥٧ ـ ٥٨	اليمنة الذكوريّة، بين التشريع الدينيّ والأعراف الاجتماعيّة	الشيخ حسن الصفّار	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٧ ـ ٥٨	توبة المرتدّ الفطريّ، قراءةٌ فقهيّة جديدة	د. إبراهيم زارع	حسن علي مطر
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة اشتراك الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة، المفاد والأدلّة عند المذاهب الإسلاميّة	أ. شروق فقيه	ـ
٥٧ ـ ٥٨	نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نَقْديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي	ـ
٥٧ ـ ٥٨	(انتصار الدم على السيف)، قراءةٌ نَقْديّة في المفهوم	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٧ ـ ٥٨	تعدُّد الزوجات في الإسلام بين الراجح والمرجوح، دراسةٌ فقهيّة استدلاليّة	الشيخ علي نذر	ـ
٥٧ ـ ٥٨	الحضور العلميّ والتربويّ للإمام الرضا عليه السلام، مقاربةٌ فكريّة في التاريخ والمعاصرة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٩ ـ ٦٠	الخطاب الدينيّ والوظيفة الاجتماعيّة، الأساليب والضوابط وسُبُل الترشيد	الشيخ حسن موسى الصفّار	ـ
٥٩ ـ ٦٠	عقد الصلح الابتدائيّ، نظراتٌ في أدلّة المشروعيّة وعدمها	الشيخ مسلم الداوري / الشيخ مجتبى المسعودي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	مقدار المهر وتحديده، مقارنةٌ بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	أ. شروق فقيه / د. الشيخ محسن ملك أفضلي الأردكاني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	معالم منهجيّة في فقه الأقلّيات المسلمة، وبحثٌ في آفاقه ومآلاته الاستراتيجيّة	د. العربي إدناصر	ـ
٥٩ ـ ٦٠	فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهَّري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعيّة الضبط الأخلاقيّ	أ. إيمان شمس الدين	ـ
٥٩ ـ ٦٠	التربية الاجتماعيّة والنفسيّة للفرد المسلم، مطالعةٌ في المقوِّمات والوظيفة والدَّوْر	أ. نبيل علي صالح	ـ
٦١ ـ ٦٢	شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عَرْضٌ ونَقْد	الشيخ علي نذر	ـ
٦١ ـ ٦٢	الاجتماع السياسيّ والمَدِينيّ الإسلاميّ في التأصيل العَقْديّ والمآلات المعاصرة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٦١ ـ ٦٢	أُسُس التجديد الدينيّ وفق الرؤية القرآنيّة	الشيخ عبد المنعم العبد الله	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	حديث سجود المرأة لزوجها، نَقْدٌ متنيّ ثلاثيّ الأبعاد (لغويّ، أدبيّ، ثقافيّ)	أ. محمد حسين شيرزاد / أ. محمد حسن شيرزاد / د. مهدي إيزدي	حسن علي الهاشمي
٦١ ـ ٦٢	«الرقص» في فقهه الإماميّة، تأمُّلاتٌ جادّة في أدلّة التحريم	أ. علي أكبر زارچي پور / د. الشيخ أحمد علي قانع	د. علي الرضا عيسى
٦٣ ـ ٦٤	التجارة الرقميّة، الخصائص والأخلاقيّات	د. محمد بنعمر	ـ
٦٣ ـ ٦٤	الإسفار عن وجه المرأة، دراسةٌ في أدلّة الجواز والعدم	د. السيد أنور غني الموسوي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	احتفاليّات التاسع من ربيع الأوّل في المصادر الشيعيّة، مناقشةٌ ونَقْد	د. أعظم خوش صورت موفق / د. الشيخ مهدي فرمانيان	حسن علي مطر
٦٣ ـ ٦٤	الذَّوْق الجماليّ في القرآن والتربية على اكتسابه، مقاربةٌ حول معنى وغايات «الجماليّة الإسلاميّة»	أ. نبيل علي صالح	ـ
الدراسات الفقهيّة/فقه العبادات			
٤٨ ـ ٤٩	صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	ـ
٥٣	البِدْعة والشهادة الثالثة عند المحقِّق أحمد النراقي	أ. علي رضا صادقي	مرقال هاشم

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	مقدار المبيت الواجب في مِنَى، دراسةٌ فقهيّة	د. حاتم الجيّاشي	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه القرآنيّ			
٤٥	المحكم والمتشابه في القرآن، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	ـ
٤٥	الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسةٌ تحليليّة تقويميّة تكميليّة لرؤية المحقِّق الخوئيّ	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٦	هويّة ذبيح إبراهيم عليه السلام في التراث الإسلاميّ، نظرتان مختلفتان	الشيخ محمد رسول إيماني	د. نظيرة غلاّب
٤٧	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الأوّل	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٤٨ ـ ٤٩	التداعيات الفقهيّة لمنطق الفَهْم القرآنيّ الحداثيّ وفق منهج القراءة الأركونيّة، قراءةٌ نَقْديّة	د. رياض محمد علي الشواي	ـ
٤٨ ـ ٤٩	صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	ـ
٤٨ ـ ٤٩	ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الثاني	السيد عدنان فلاحي	وسيم حيدر
٤٨ ـ ٤٩	مستقبل البشريّة في الآيات التي لم يَأْتِ تأويلها	د. زينب السالم / د. محمد كاظم رحمان ستايش	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مصطفى مهدوي	-
٥٠	القصاص في القرآن الكريم، قراءةٌ جديدة	الشيخ روح الله ملكيان	-
٥١ ـ ٥٢	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الأوّل	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن
٥١ ـ ٥٢	استناد الأئمّة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام	د. محمد حسين أنصاري حقيقي / د. محمد صادق علمي سولا	وسيم حيدر
٥٣	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيّد محمّد تقي الحكيم) / القسم الثاني	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن
٥٣	تعدُّد القراءات في فَهْم النصّ القرآنيّ	أ. مواهب الخطيب	-
٥٤	نظريّة الفداء الحسينيّ، نَقْدٌ وتحليل من خلال القرآن والسُّنَّة	د. الشيخ عصري الباني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٦	«السُّـنَّة» ودلالاتهـا في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف	الشيخ محمد عاطف الخراساني	-
٥٧ ـ ٥٨	مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين، عَرْضٌ وتحليل	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٥٧ ـ ٥٨	نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نَقْديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي	-
٥٧ ـ ٥٨	التوقيفيّة في ترتيب الآيات القرآنيّة، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الطباطبائيّ	الشيخ عيسى محسني / د. الشيخ محمد هادي المنصوري	-
٥٩ ـ ٦٠	آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	د. الشيخ كامران أويسي / الشيخ عيسى محسني	-
٥٩ ـ ٦٠	استنطاق الآيات القرآنيّة، كَشْفٌ لأسباب الافتراق بين العلاّمتين الطباطبائيّ وفضل الله	الشيخ حسين جهجاه	-
٦١ ـ ٦٢	أُسُس التجديد الدينيّ وفق الرؤية القرآنيّة	الشيخ عبد المنعم العبد الله	-
٦٣ ـ ٦٤	مفردة «السُّنَّة» في اللغة والتفسير، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة لمواقف اللغويِّين والمفسِّرين	الشيخ محمد عاطف الخراساني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦٣ ـ ٦٤	الذَّوْق الجماليّ في القرآن والتربية على اكتسابه، مقاربةٌ حول معنى وغايات «الجماليّة الإسلاميّة»	أ. نبيل علي صالح	ـ
الدراسات الفقهيّة/الفقه المقارن (بين المذاهب أو بين الفقه والقانون)			
٤٥	أصول الفقه المقارن، محاولةٌ للتأصيل النظريّ	الشيخ أحمد بن عبد الجبّار السميِّن	ـ
٤٧	المنع عن الإرث، الماهيّة والأقسام، دراسةٌ مقارنة تحليليّة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٨ ـ ٤٩	ماهيّة الحَجْب عن الإرث وتقسيماته، دراسةٌ مقارنة تحليليّة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٠	العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخمينيّ	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٠	حبس الكفيل في الأمور الماليّة، بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	د. حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياتي	ـ
٥١ ـ ٥٢	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيّد محمّد تقي الحكيم) / القسم الأوّل	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٣	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيّد محمّد تقي الحكيم) / القسم الثاني	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن
٥٥	ماهيّة الأمور الاعتباريّة بين الطباطبائيّ وجون سيرل، قراءةٌ مقارنة	د. محمد علي عبد اللهي	ـ
٥٥	نشر الحُرْمة برضاع «اللبن التلقائيّ»، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	الشيخ محمد ذكاوت صفت	وسيم حيدر
٥٥	الموقف تجاه الردّ في الإرث، دراسةٌ فقهيّة مُقارِنة	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة اشتراك الرجال والنساء في الأحكام الشرعيّة، المفاد والأدلّة عند المذاهب الإسلاميّة	أ. شروق فقيه	ـ
٥٩ ـ ٦٠	آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	د. الشيخ كامران أويسي / الشيخ عيسى محسني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	مقدار المهر وتحديده، مقارنةٌ بين الفقه الإماميّ والقانون المدنيّ الإيرانيّ	أ. شروق فقيه / د. الشيخ محسن ملك أفضلي الأردكاني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
الدراسات الفقهيّة/تاريخ الفقه والعلوم الشرعيّة			
٤٥	أصول فقه الإماميّة، رَصْدٌ للتكوُّن والنشأة على ضوء الوثائق التأريخيّة / القسم الثاني	الشيخ أحمد بن عبد الجبّار السميِّن	ـ
٤٦	تاريخ تطوُّر الحمل على التقيّة في الفقه، التحوُّل من الطريقيّة إلى الموضوعيّة	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٨ ـ ٤٩	الترجيح بمخالفة العامّة في نصوص فقه الإماميّة، إطلالةٌ تاريخيّة ـ تحليليّة	أ. عطية علي زاده نوري / د. محمد تقي فخلعي / د. حسين صابري	حسن علي مطر
٥١ ـ ٥٢	العلوم والمعارف المؤثِّرة في علم الفقه، ومدى تأثيرها	د. محمد رسول آهنگران / أ. مصطفى زكي يحيى	ـ
٥٤	حجِّيّة الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعيّ / القسم الأوّل (المدارس الأصوليّة القديمة)	الشيخ مازن المطوري	ـ
٥٤	بابل والعصر الگاؤوني، وأهمِّيّة هذه الفترة على التاريخ اليهوديّ، وتأثيرها على الأحكام الشرعيّة ليهود العراق والعالم	أ. عماد الهلالي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٥	مراحل تدوين الحديث، نظرةٌ تاريخيّة	الشيخ محمد عباس دهيني	ـ
٥٥	حجِّيّة الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعيّ / القسم الثاني (المدارس الأصوليّة الحديثة)	الشيخ مازن المطوري	ـ
بحوث فقهيّة متفرّقة			
٤٦	الاحتياط في الفتوى، دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأوّل	السيد أمير العلي	ـ
٤٦	تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعيّ	الشيخ سعيد ضيائي فر	حسن علي الهاشمي
٤٦	نظريّة تقليد الميت ابتداءً، قراءةٌ وتعليق	الشيخ محمد جواد مسلمي	وسيم حيدر
٤٧	بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»، تحليلٌ «إيثولوجيّ»، ومقارنةٌ بـ «رجوع المقلِّد إلى المجتهد»	الشيخ أبو القاسم علي دوست / السيد رضا الشيرازي	حسن علي مطر
٤٧	إجزاء الغُسْل عن الوضوء	الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٤٧	الاحتياط في الفتوى، دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الثاني	السيد أمير العلي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٨ ـ ٤٩	الاستنساخ البشريّ، مطالعةٌ فقهيّة في القواعد الشرعيّة	السيد مجتبى حسين نجاد	ـ
٥٠	حكم الرَّجْم وتطبيقه في عصر الغَيْبة الكبرى	د. أحمد بهشتي / أ. وحيد واحد جوان	مرقال هاشم
٥٣	الاجتهاد وقضايا الفقه الإسلاميّ المعاصر	حوارٌ مع: الشيخ يوسف الصانعي	مرقال هاشم
٥٤	تحقُّق النَّسَب الشرعيّ لولد الزنا	الشيخ محمد اليعقوبي	ـ
٥٤	مصافحة الأجنبيّة، إعادةُ نظرٍ في الأدلّة	د. السيد محسن فتّاحي	سرمد علي
٥٦	الغِيبة، بين الاختصاص بالمؤمن والشمول لمطلق الإنسان	الشيخ يوسف الصانعي	حسن مطر الهاشمي
٥٦	وباء كورونا، وحكم الإجراءات الوقائيّة منه	الشيخ علي نذر	ـ
٥٧ ـ ٥٨	توبة المرتدّ الفطريّ، قراءةٌ فقهيّة جديدة	د. إبراهيم زارع	حسن علي مطر
٦١ ـ ٦٢	شرط إسلام الذابح في ذكاة الذبيحة، عَرْضٌ ونَقْد	الشيخ علي نذر	ـ
٦١ ـ ٦٢	مقدار المبيت الواجب في مِنَى، دراسةٌ فقهيّة	د. حاتم الجيّاشي	ـ
علم أصول الفقه الإسلاميّ			
٤٥	أصول الفقه المقارن، محاولةٌ للتأصيل النظريّ	الشيخ أحمد بن عبد الجبّار السميِّن	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٥	أصول فقه الإماميّة، رَصْدٌ للتكوُّن والنشأة على ضوء الوثائق التأريخيّة / القسم الثاني	الشيخ أحمد بن عبد الجبّار السميِّن	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الاستنساخ البشريّ، مطالعةٌ فقهيّة في القواعد الشرعيّة	السيد مجتبى حسين نجاد	ـ
٤٨ ـ ٤٩	الترجيح بمخالفة العامّة في نصوص فقه الإماميّة، إطلالةٌ تاريخيّة ـ تحليليّة	أ. عطية علي زاده نوري / د. محمد تقي فخلعي / د. حسين صابري	حسن علي مطر
٥٠	العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخمينيّ	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٠	حجِّيّة خبر الواحد في العقائد، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الشيخ محمّد السَّنَد	د. حميد رضا شاكرين	سرمد علي
٥٠	الرأي المنسوب إلى ابن الجُنَيْد في القياس، مناقشةٌ وتحليل	أ. حميد رضا تمدن / د. الشيخ علي إلهي خراساني	فرقد الجزائري
٥٠	«سدّ الذرائع وفتحها» و«مقدّمة الواجب والحرام»، مقارنةٌ موضوعيّة وحُكْميّة	أ. علي محمدي هويه / د. أصغر آقا مهدوي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥١ ـ ٥٢	استناد الأئمّة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام	د. محمد حسين أنصاري حقيقي / د. محمد صادق علمي سولا	وسيم حيدر
٥١ ـ ٥٢	قاعدة «بناء العقلاء»، دراسةٌ تحليليّة في العناصر اللفظيّة والتطبيقات والمرتكزات	السيد رضا الشيرازي	حسن علي البصري
٥١ ـ ٥٢	الإمام عليّ عليه السلام، والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعيّة	الشيخ عبد الله مصلحي	ـ
٥١ ـ ٥٢	حقيقة ودائرة «الحكم الولائيّ»، ودَوْره في حلّ المسائل المستَحْدَثة	أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي	سرمد علي
٥٤	باراديم النزعة الشخصيّة في أصول الفقه وتبلور نظريّة حقّ الطاعة	د. الشيخ علي إلهي الخراساني	سرمد علي
٥٤	نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، عَرْضٌ عابر وتعريفٌ مُوجَز بمشروع «الموافقات»	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٤	حجِّيّة الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعيّ / القسم الأوّل (المدارس الأصوليّة القديمة)	الشيخ مازن المطوري	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٤	نظرةٌ إلى الاجتهاد في المبادئ، وتعميم أدلّتها على الموضوعات العُرْفيّة المستَنْبَطة	د. حسين علي سعدي	وسيم حيدر
٥٥	البناء العقلائيّ بين الإمضاء الشرعيّ والقرينة المتَّصلة للأدلّة اللفظيّة	الشيخ عثمان ويندي انجاي	ـ
٥٥	مرجِّحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسةٌ في الترجيح بالتأخُّر الزمنيّ (الأحدثيّة)	الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده	حسن علي مطر الهاشمي
٥٥	حجِّيّة الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعيّ / القسم الثاني (المدارس الأصوليّة الحديثة)	الشيخ مازن المطوري	ـ
٥٦	البحث اللُّغويّ عند علماء أصول الفقه، تطبيقاتٌ فقهيّة عمليّة	د. الشيخ علي منتش	ـ
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة نَفْي خلوّ الوقائع من الحكم الشرعيّ، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الأوّل	الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمّي	ـ
٥٧ ـ ٥٨	منطقة الفراغ بين النَّفْي والإثبات، دراسةٌ مقارنة بين النظريّة والنموذج العمليّ	د. الشيخ محمد رحماني	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات / القسم الأوّل	د. الشيخ حسين الخشن	ـ
٥٧ ـ ٥٨	إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، دراسةٌ مقارنةٌ بين نظريّتَيْ الروحاني والصدر	الشيخ محمد حسن گُلي شير دار / أ. علي محمدي هويه / الشيخ سپهر كرد	حسن علي مطر الهاشمي
٥٧ ـ ٥٨	المعنى ومستوياته في علم أصول الفقه	د. محمد بنعمر	ـ
٥٩ ـ ٦٠	حجِّيّة السيرة العقلائيّة في غير العبادات، قاعدةٌ أوَّليّة أو ثانويّة؟	الشيخ سعيد ضيائي فر	مصطفى رئاب
٥٩ ـ ٦٠	قرينة السياق ودَوْرها في استنباط الأحكام الشرعيّة	الشيخ محمد حسن گلي شيردار / الشيخ سپهر كرد	حسن علي مطر الهاشمي
٥٩ ـ ٦٠	مباني فَهْم النصّ في الفكر الأصوليّ للسيّد محمّد باقر الصدر	الشيخ حسنين الجمّال	ـ
٥٩ ـ ٦٠	قاعدة نَفْي خلوّ الوقائع من الحكم الشرعيّ، وأثرها في علم أصول الفقه / القسم الثاني	الشيخ صادق اللاريجاني، بقلم: الشيخ محمد حسن القمّي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات / القسم الثاني	د. الشيخ حسين الخشن	ـ
٦١ ـ ٦٢	الاجتهاد في أصول الفقه، منهج الاجتهاد البنيويّ سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلاميّ	د. الشيخ محسن كديور	علي فخر الإسلام
٦١ ـ ٦٢	شرط «القدرة» في التكليف الشرعيّ، وآثاره الفقهيّة والأصوليّة	أ. علي أكبر زارچي پور / الشيخ محمد حسن گلي شيردار	حسن علي مطر الهاشمي
٦٣ ـ ٦٤	فلسفة الفقه، دراسةٌ تحقيقيّة في الرؤية والهَدَف	د. حاتم الجيّاشي	ـ
دراسات في السنّة والحديث الشريف			
٤٥	نَقْد الصوفيّة، قراءةٌ في الروايات النبويّة	د. الشيخ محمد عيسى الجعفري	حسن علي الهاشمي
٤٥	رؤيةٌ حول حمل الروايات على التقيّة عند الشيخ الطوسيّ	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	مرقال هاشم
٤٥	منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودَوْر الفهارس فيه	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٤٦	تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعيّ	الشيخ سعيد ضيائي فر	حسن علي الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	تأثير البُعْد العاطفيّ على فَهْم النصّ الحسينيّ	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٤٦	هويّة ذبيح إبراهيمعليه السلام في التراث الإسلاميّ، نظرتان مختلفتان	الشيخ محمد رسول إيماني	د. نظيرة غلاّب
٤٦	كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، تأمُّلٌ في مرسلات الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٤٧	اتجاهات التكفير في التراث الدينيّ	الشيخ حسن الصفّار	-
٤٧	تأمُّلاتٌ حول الكتب الأربعة	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥٠	نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مصطفى مهدوي	-
٥٠	حجِّيّة خبر الواحد في العقائد، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الشيخ محمّد السَّنَد	د. حميد رضا شاكرين	سرمد علي
٥١ ـ ٥٢	أئمّة أهل البيتعليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفيّة	د. علي آقا نوري	وسيم حيدر
٥٣	تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة، دراسةٌ في الروايات الإماميّة / القسم الأوّل	الشيخ محمد الخراساني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٣	الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسةٌ علميّة موضوعيّة	د. يحيى عبد الحسن آل دوخي	ـ
٥٣	الحُرّ العامليّ وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريفٌ وخصائص	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٤	تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة، دراسةٌ في الروايات الإماميّة / القسم الثاني	الشيخ محمد الخراساني	ـ
٥٤	نظريّة الفداء الحسينيّ، نَقْدٌ وتحليل من خلال القرآن والسُّنَّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٤	منهج الحُرّ العامليّ في كتابه (الوسائل)، خصائص عامّة وميِّزات هامّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٥	مراحل تدوين الحديث، نظرةٌ تاريخيّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٥	المدرسة الأخباريّة والاجتهاد الدينيّ، نبذةٌ عن بعض التأثيرات	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٥٥	مرجِّحات الرواية عند اختلاف الحديث، دراسةٌ في الترجيح بالتأخُّر الزمنيّ (الأحدثيّة)	الشيخ محمد مهدي ولي زاده / د. أبو القاسم ولي زاده	حسن علي مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٦	«السُّـنَّة» ودلالاتهـا في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف	الشيخ محمد عاقِف الخراساني	-
٥٦	مقبولة عمر بن حنظلة، قراءةٌ نَقْديّة شاملة	د. سعيد نظري توكّلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي	-
٥٦	(وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامّة، عَرْضٌ وتحليل	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٧ ـ ٥٨	قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات / القسم الأوّل	د. الشيخ حسين الخشن	-
٥٧ ـ ٥٨	مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين، عَرْضٌ وتحليل	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٥٧ ـ ٥٨	«السُّـنَّة» ودلالاتهـا في التراثين الدينيّ والأدبيّ في القرون الهجريّة الأولى	الشيخ محمد عاقِف الخراساني	-
٥٧ ـ ٥٨	نظرة الإسلام إلى المرأة العقيم، قراءةٌ نَقْديّة في النصوص الدينيّة (الزواج والتشنيع نموذجاً)	الشيخ سعيد نورا / الشيخ مهدي قاسمي	-
٥٩ ـ ٦٠	«حديث المقاتَلة» وأثره في توليد التطرُّف الدينيّ، إثاراتٌ نَقْديّة في السند والدلالة	د. السيد زين العابدين المقدَّس الغريفي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	قاعدة التسامح في أدلّة السُّنَن، ودَوْرها في تسرُّب الموضوعات / القسم الثاني	د. الشيخ حسين الخشن	ـ
٥٩ ـ ٦٠	أحاديث «وسائل الشيعة»، تأمُّلاتٌ في خصائص الأسانيد والمتون	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٦١ ـ ٦٢	المستدرك الثاني لوسائل الشيعة، إطلالةٌ تعريفيّة ونَقْديّة	د. الشيخ محمد غفوري نجاد	حسن علي مطر
٦١ ـ ٦٢	تعليقات الحُرّ العامليّ في «وسائل الشيعة»، بيانٌ وتحقيق	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	مفردة «السُّنَّة» في اللغة والتفسير، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة لمواقف اللغويِّين والمفسِّرين	الشيخ محمد عالي الخراساني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	رواية «ما منّا إلاَّ مقتولٌ أو مسمومٌ» في ميزان النَّقْد	أ. صمد أشكاني آقبلاغ / د. نوروز الأميني	وسيم حيدر
٦٣ ـ ٦٤	دعاء «العَدِيلة»، مناقشةٌ في النصّ والنسبة	الشيخ رسول عطائي	مرقال هاشم
٦٣ ـ ٦٤	احتفاليّات التاسع من ربيع الأوّل في المصادر الشيعيّة، مناقشةٌ ونَقْد	د. أعظم خوش صورت موفق / د. الشيخ مهدي فرمانيان	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦٣ ـ ٦٤	الروايات الطبِّيّة، إثاراتٌ منهجيّة في الأصول والاعتبار	الشيخ عبد الهادي المسعودي	وسيم حيدر
٦٣ ـ ٦٤	العَطْف بين أحاديث «وسائل الشيعة»، قراءةٌ تحليليّة ونَقْديّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
شخصيّات وفقهاء			
٤٥	نَقْد الفقه الإسلاميّ عند الصادق النيهوم، من مسؤوليّة أداء الشعائر إلى مسؤوليّة الأمور الدنيويّة	د. محمد بن سباع	ـ
٤٥	عقلانيّة أو عدم عقلانيّة التعبُّد الدينيّ، تقييمٌ نَقْديّ لأدلّة مصطفى ملكيان	د. آرش جمشيد پور	وسيم حيدر
٤٥	الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسةٌ تحليليّة تقويميّة تكميليّة لرؤية المحقِّق الخوئيّ	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٥	رؤيةٌ حول حمل الروايات على التقيّة عند الشيخ الطوسيّ	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	مرقال هاشم
٤٥	دراساتٌ في عالم الروح، قراءةٌ في كتابٍ (للسفير عزّت علي البحيري)	أ. مختار الأسدي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	نظريّة موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسةٌ وتحليل	د. الشيخ عبد الله الأسعد / د. قاسم علي كوچناني	ـ
٤٦	علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبيّ عند صدر الدين الشيرازيّ	الشيخ مجتبى النمر	ـ
٤٦	كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، تأمُّلٌ في مرسلات الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٤٨ ـ ٤٩	التداعيات الفقهيّة لمنطق الفَهْم القرآنيّ الحداثيّ وفق منهج القراءة الأركونيّة، قراءةٌ نَقْديّة	د. رياض محمد علي الشواي	ـ
٤٨ ـ ٤٩	رشيد الدين الهمذانيّ وأخبار الغَزْو المغوليّ للعراق / القسم الأوّل	أ. د. يوسف الهادي	ـ
٤٨ ـ ٤٩	دراسةٌ حول مشيخة الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٥٠	العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخمينيّ	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٠	حجِّيّة خبر الواحد في العقائد، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الشيخ محمّد السَّنَد	د. حميد رضا شاكرين	سرمد علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	الرأي المنسوب إلى ابن الجُنَيْد في القياس، مناقشةٌ وتحليل	أ. حميد رضا تمدن / د. الشيخ علي إلهي خراساني	فرقد الجزائري
٥٠	رشيد الدين الهمذانيّ وأخبار الغَزْو المغوليّ للعراق / القسم الثاني	أ. د. يوسف الهادي	-
٥٠	المباني الفقهيّة للشيخ يوسف الصانعي	السيد ضياء مرتضوي	سرمد علي
٥١ ـ ٥٢	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيّد محمّد تقي الحكيم) / القسم الأوّل	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن
٥١ ـ ٥٢	الإمام عليّ عليه السلام، والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعيّة	الشيخ عبد الله مصلحي	-
٥١ ـ ٥٢	تهافت الآراء التاريخيّة للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله»	أ. حميد جليليان / السيد محمد علي أيازي	وسيم حيدر
٥١ ـ ٥٢	دَوْر السيّدة أمّ البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة	د. الشيخ عصري الباني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥١ ـ ٥٢	قراءةٌ في كتاب العلاّمة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، قراءةٌ في فتاوى القطيعة»	الشيخ نبيل يونس	ـ
٥٣	المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدريّة القرآن الكريم] (تقريرات بحث السيّد محمّد تقي الحكيم) / القسم الثاني	د. الشيخ عبد الهادي الفضلي	تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبّار السميِّن
٥٣	البِدْعة والشهادة الثالثة عند المحقّق أحمد النراقي	أ. علي رضا صادقي	مرقال هاشم
٥٣	الحُرّ العامليّ وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريفٌ وخصائص	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٤	نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، عَرْضٌ عابر وتعريفٌ مُوجَز بمشروع «الموافقات»	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٤	ابن الجُنَيْد ونسبة الرأي إلى الأئمّة عليهم السلام	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٥٤	منهج الحُرّ العامليّ في كتابه (الوسائل)، خصائص عامّة وميِّزات هامّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٥	ماهيّة الأمور الاعتباريّة بين الطباطبائيّ وجون سيرل، قراءةٌ مقارنة	د. محمد علي عبد اللهي	-
٥٦	الموقف الشرعيّ من غِيبة غير الشيعيّ، تطوُّر الرؤية الفقهيّة عند السيد الخمينيّ	أ. علي محمديان / د. محمد رضا علمي سولا / د. محمد تقي فخلعي	
٥٦	«الآخر» في المنظومة الفكريّة لتوما الأكويني، تأمُّلاتٌ وملاحظات	حيدر حبّ الله / د. أحمد رضا مفتاح / د. السيد أبو الحسن نوّاب	-
٥٦	مقبولة عمر بن حنظلة، قراءةٌ نَقْديّة شاملة	د. سعيد نظري توكّلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي	-
٥٦	منهج شريعتي في تناول المسألة الدينيّة، المعالم والاستراتيجيا	الشيخ حسن بدران	-
٥٧ ـ ٥٨	إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، دراسةٌ مقارنةٌ بين نظريّتَيْ الروحاني والصدر	الشيخ محمد حسن گُلي شير دار / أ. علي محمدي هويه / الشيخ سپهر كرد	حسن علي مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٧ ـ ٥٨	التوقيفيّة في ترتيب الآيات القرآنيّة، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الطباطبائيّ	الشيخ عيسى محسني / د. الشيخ محمد هادي المنصوري	ـ
٥٧ ـ ٥٨	الحضور العلميّ والتربويّ للإمام الرضا عليه السلام، مقاربةٌ فكريّة في التاريخ والمعاصرة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٧ ـ ٥٨	(الأسس المنطقيّة للاستقراء) في الميزان، عَرْضٌ ومناقشةٌ لنَقْد الشيخ أيمن المصريّ	أ. حسين هشام يعقوب	ـ
٥٩ ـ ٦٠	استنطاق الآيات القرآنيّة، كَشْفٌ لأسباب الافتراق بين العلاّمتين الطباطبائيّ وفضل الله	الشيخ حسين جهجاه	ـ
٥٩ ـ ٦٠	مباني فَهْم النصّ في الفكر الأصوليّ للسيّد محمّد باقر الصدر	الشيخ حسنين الجمّال	ـ
٥٩ ـ ٦٠	فلسفة الأخلاق في فكر الشهيد مطهَّري: الذات بين الألم والسعادة، ومرجعيّة الضبط الأخلاقيّ	أ. إيمان شمس الدين	ـ
٦١ ـ ٦٢	تعليقات الحُرّ العامليّ في «وسائل الشيعة»، بيانٌ وتحقيق	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦٣ ـ ٦٤	الإمام الكاظم عليه السلام في محاضرات الشيخ أحمد الوائلي، نَقْدٌ للمنهج والأسلوب	د. الشيخ عصري الباني	ـ
الحوزة العلميّة وقضاياها			
٤٦	الاحتياط في الفتوى، دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأوّل	السيد أمير العلي	ـ
٤٦	نظريّة تقليد الميت ابتداءً، قراءةٌ وتعليق	الشيخ محمد جواد مسلمي	وسيم حيدر
٤٧	الفقيه بوصفه مهندساً، تقييمٌ نَقْديّ لموقع الفقيه المعرفي	د. علي پايا	حسن علي مطر
٤٧	بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»، تحليلٌ «إيثولوجيّ»، ومقارنةٌ بـ «رجوع المقلِّد إلى المجتهد»	الشيخ أبو القاسم علي دوست / السيد رضا الشيرازي	حسن علي مطر
٤٧	الاحتياط في الفتوى، دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الثاني	السيد أمير العلي	ـ
٤٧	قراءةٌ في كتاب «تطوُّر المرجعيّة الشيعيّة من الغَيْبة إلى ولاية الفقيه»	أ. عبير بسّام	ـ
٥١ ـ ٥٢	مساحة الشريعة، دراسةٌ في مجالات دَوْر الفقه الإسلاميّ في الحياة	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥١ ـ ٥٢	القبض والبسط النظريّ للفقه / القسم الأوّل	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥١ ـ ٥٢	حقيقة ودائرة «الحكم الولائيّ»، ودَوْره في حلّ المسائل المستَحْدَثة	أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي	سرمد علي
٥٣	تعدُّد القراءات في فَهْم النصّ القرآنيّ	أ. مواهب الخطيب	-
٥٣	اشتراط «المَلَكة القُدْسيّة» في مفهوم الاجتهاد عند الإماميّة، قراءةٌ نَقْديّة	د. سعيد نظري توكّلي / أ. إبراهيم العزيزي	-
٥٣	القبض والبسط النظريّ للفقه / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥٤	القبض والبسط النظريّ للفقه / القسم الثالث	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥٥	الفقه وعلم الكلام الإسلاميّ، دراسةٌ في تأثير الموضوعات الكلاميّة على الدراسات الشرعيّة (شمول الشريعة أنموذجاً)	د. علي رضا صابريان	حسن علي مطر الهاشمي
٥٦	مقبولة عمر بن حنظلة، قراءةٌ نَقْديّة شاملة	د. سعيد نظري توكّلي / أ. فاطمة سادات مرتضوي	-
٦١ ـ ٦٢	أُسُس التجديد الدينيّ وفق الرؤية القرآنيّة	الشيخ عبد المنعم العبد الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	الفضاء الفكريّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	الاتجاهات الفكريّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، العوامل والخلفيّات والموارد	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
دراسات في المناهج والاتّجاهات			
٤٥	نَقْد الفقه الإسلاميّ عند الصادق النيهوم، من مسؤوليّة أداء الشعائر إلى مسؤوليّة الأمور الدنيويّة	د. محمد بن سباع	ـ
٤٥	عقلانيّة أو عدم عقلانيّة التعبُّد الدينيّ، تقييمٌ نَقْديّ لأدلّة مصطفى ملكيان	د. آرش جمشيد پور	وسيم حيدر
٤٥	الردّ في الإرث في ضوء القرآن الكريم، دراسةٌ تحليليّة تقويميّة تكميليّة لرؤية المحقِّق الخوئيّ	د. الشيخ خالد الغفوري الحسني	ـ
٤٥	منهج القدماء في العمل بالأخبار، ودَوْر الفهارس فيه	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٤٥	فلسفة الدِّين وشروط الحداثة العقليّة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٤٦	قراءةٌ في فرضيّات القراءة المَنْسيّة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعيّ	الشيخ سعيد ضيائي فر	حسن علي الهاشمي
٤٦	تاريخ تطوُّر الحمل على التقيّة في الفقه، التحوُّل من الطريقيّة إلى الموضوعيّة	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٦	علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبيّ عند صدر الدين الشيرازيّ	الشيخ مجتبى النمر	ـ
٤٦	كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، تأمُّلٌ في مرسلات الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٤٧	بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»، تحليلٌ «إيثولوجيّ»، ومقارنةٌ بـ «رجوع المقلِّد إلى المجتهد»	الشيخ أبو القاسم علي دوست / السيد رضا الشيرازي	حسن علي مطر
٤٧	اتجاهات التكفير في التراث الدينيّ	الشيخ حسن الصفّار	ـ
٤٨ ـ ٤٩	التداعيات الفقهيّة لمنطق الفَهْم القرآنيّ الحداثيّ وفق منهج القراءة الأركونيّة، قراءةٌ نَقْديّة	د. رياض محمد علي الشواي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءةٌ تحليليّة تقويميّة مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخمينيّ	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥٠	الفكر المادّيّ في عصرَيْه (الوسيط والحديث)	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٠	المباني الفقهيّة للشيخ يوسف الصانعي	السيد ضياء مرتضوي	سرمد علي
٥١ ـ ٥٢	القبض والبسط النظريّ للفقه / القسم الأوّل	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥٣	العلمانيّة والعلم الدينيّ، في المعنى والمنهج والبِنَى الفكريّة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٣	القبض والبسط النظريّ للفقه / القسم الثاني	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥٣	الحُرّ العامليّ وكتابه (وسائل الشيعة)، تعريفٌ وخصائص	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٤	حجِّيّة الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعيّ / القسم الأوّل (المدارس الأصوليّة القديمة)	الشيخ مازن المطوري	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٤	نظـــرةٌ إلى الاجتهـــاد في المبـادئ، وتعمـيم أدلّتهـا علـى الموضـوعات العُرْفيّـة المستَنْبَطة	د. حسين علي سعدي	وسيم حيدر
٥٤	القـبض والبسـط النظـريّ للفقه / القسم الثالث	د. أبو القاسم فنائي	حسن الهاشمي
٥٤	مـنهج الحُـرّ العـامليّ في كتابـــه (الوســـائل)، خصـائص عامّـة وميِّـزات هامّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٥	مســـار عَلْمَنَـــة الفقـــه الشيعيّ، من اللاهوت إلى الناسوت	أ. جهانغير صالح پور	خليل إبراهيم
٥٥	ماهيّـة الأمـور الاعتباريّـة بـين الطباطبـائيّ وجـون سيرل، قراءةٌ مقارنة	د. محمد علي عبد اللهي	-
٥٥	المدرســـــة الأخباريّـــــة والاجتهـاد الـدينيّ، نبـذةٌ عن بعض التأثيرات	الشيخ محمد باقر ملكيان	-
٥٥	حجِّيّـة الظهـور، متابعـةٌ تاريخيّـة في علـم أصـول الفقـه الشـيعيّ / القسـم الثاني (المدارس الأصوليّة الحديثة)	الشيخ مازن المطوري	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٦	الموقف الشرعيّ من غِيبة غير الشيعيّ، تطوُّر الرؤية الفقهيّة عند السيد الخمينيّ	أ. علي محمديان / د. محمد رضا علمي سولا / د. محمد تقي فخلعي	
٥٦	«الآخر» في المنظومة الفكريّة لتوما الأكويني، تأمُّلاتٌ وملاحظات	حيدر حبّ الله / د. أحمد رضا مفتاح / د. السيد أبو الحسن نوّاب	-
٥٦	منهج شريعتي في تناول المسألة الدينيّة، المعالم والاستراتيجيا	الشيخ حسن بدران	-
٥٦	(وسائل الشيعة) ومظاهر الاختصار العامّة، عَرْضٌ وتحليل	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٧ ـ ٥٨	مفهوم الغنيمة في التراث الفكريّ للمسلمين، عَرْضٌ وتحليل	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
٥٧ ـ ٥٨	التوقيفيّة في ترتيب الآيات القرآنيّة، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الطباطبائيّ	الشيخ عيسى محسني / د. الشيخ محمد هادي المنصوري	-
٥٩ ـ ٦٠	استنطاق الآيات القرآنيّة، كَشْفٌ لأسباب الافتراق بين العلاّمتين الطباطبائيّ وفضل الله	الشيخ حسين جهجاه	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	مباني فَهْم النصّ في الفكر الأصوليّ للسيّد محمّد باقر الصدر	الشيخ حسنين الجمّال	ـ
٥٩ ـ ٦٠	معالم منهجيّة في فقه الأقلّيات المسلمة، وبحثٌ في آفاقه ومآلاته الاستراتيجيّة	د. العربي إدناصر	ـ
٥٩ ـ ٦٠	أحاديث «وسائل الشيعة»، تأمُّلاتٌ في خصائص الأسانيد والمتون	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٥٩ ـ ٦٠	تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا»، مناقشةٌ في ضوء تطوير منهجيّة الأبحاث الإسلاميّة	د. مالك أبو حمدان	ـ
٦١ ـ ٦٢	الاجتهاد في أصول الفقه، منهج الاجتهاد البنيويّ سبيلاً لإصلاح الفكر الإسلاميّ	د. الشيخ محسن كديور	علي فخر الإسلام
٦١ ـ ٦٢	أُسُس التجديد الدينيّ وفق الرؤية القرآنيّة	الشيخ عبد المنعم العبد الله	ـ
٦١ ـ ٦٢	النظريّات السياسيّة في الفقه الشيعيّ، الفاعليّة والتأثير	أ. إيمان شمس الدين	ـ
٦١ ـ ٦٢	المستدرك الثاني لوسائل الشيعة، إطلالةٌ تعريفيّة ونَقْديّة	د. الشيخ محمد غفوري نجاد	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	تعليقات الحُرّ العامليّ في «وسائل الشيعة»، بيانٌ وتحقيق	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	الروايات الطبِّيّة، إثاراتٌ منهجيّة في الأصول والاعتبار	الشيخ عبد الهادي المسعودي	وسيم حيدر
٦٣ ـ ٦٤	الإمام الكاظم عليه السلام في محاضرات الشيخ أحمد الوائلي، نَقْدٌ للمنهج والأسلوب	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	العَطْف بين أحاديث «وسائل الشيعة»، قراءةٌ تحليليّة ونَقْديّة	الشيخ محمد عباس دهيني	ـ
دراسات في الأديان والمذاهب والفِرَق			
٤٥	نَقْد الصوفيّة، قراءةٌ في الروايات النبويّة	د. الشيخ محمد عيسى الجعفري	حسن علي الهاشمي
٤٥	بين تراث دعاء السَّمات والتلمود البابليّ	د. محمد هادي گرامي	ترجمة وتنسيق وتعليق: عماد الهلالي
٤٥	فلسفة الدِّين وشروط الحداثة العقليّة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٤٥	أصول فقه الإماميّة، رَصْدٌ للتكوُّن والنشأة على ضوء الوثائق التأريخيّة / القسم الثاني	الشيخ أحمد بن عبد الجبّار السميِّن	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	نظريّة موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسةٌ وتحليل	د. الشيخ عبد الله الأسعد / د. قاسم علي كوچناني	ـ
٤٦	اليهود والشيعة في العراق، مواقف وتأمُّلات	أ. عماد الهلالي	ـ
٤٧	اتجاهات التكفير في التراث الدينيّ	الشيخ حسن الصفّار	ـ
٤٧	دَوْر الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلاميّة	د. الشيخ مجيد شاكر سلماسي	مرقال هاشم
٤٨ ـ ٤٩	نشأة اليهود القرّائين، بين التراث العبريّ والإسلاميّ	أ. عماد الهلالي	ـ
٥٠	المواقف الإيمانيّة ـ الكلاميّة لأئمّة الفرقة الإماميّة، وتأثيرها في سائر الفِرَق الإسلاميّة	الشيخ حبّ الله النجفي	ـ
٥٠	الفكر المادّيّ في عصرَيْه (الوسيط والحديث)	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٠	كتاب التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفويّ، وقفةٌ نَقْديّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥١ ـ ٥٢	فقه العلاقات بين الأديان، قراءةٌ من منظور قاعدة «نَفْي السبيل»	الشيخ حيدر حبّ الله	ـ
٥١ ـ ٥٢	تأثير توحيد أئمّة الفرقة الإماميّة في سائر الفِرَق الإسلاميّة / القسم الأوّل	الشيخ حب الله النجفي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٣	علاقات الإماميّة في مدينة الريّ مع غيرهم، المباني والأهداف والسياسات والمعطيات (من القرن ٤هـ إلى منتصف القرن ٧هـ)	أ. محمد زرقاني / د. علي آغا نوري	وسيم حيدر
٥٣	العلمانيّة والعلم الدينيّ، في المعنى والمنهج والبِنَى الفكريّة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٥٣	تأثير توحيد أئمّة الفرقة الإماميّة في سائر الفِرَق الإسلاميّة / القسم الثاني	الشيخ حبّ الله النجفي	ـ
٥٤	بابل والعصر الگاؤوني، وأهمِّيّة هذه الفترة على التاريخ اليهوديّ، وتأثيرها على الأحكام الشرعيّة ليهود العراق والعالم	أ. عماد الهلالي	ـ
٥٥	الأصولية الإسلاميّة المعاصرة، تحليلٌ سوسيو ـ ثقافي	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	ـ
٥٥	المدرسة الأخباريّة والاجتهاد الدينيّ، نبذةٌ عن بعض التأثيرات	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٥٦	عالم الذَّرّ في المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد، قراءةٌ نَقْديّة	الشيخ سعيد نورا	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٦١ ـ ٦٢	الفضاء الفكريّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٦٣ ـ ٦٤	الاتجاهات الفكريّة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، العوامل والخلفيّات والموارد	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
دراسات كلاميّة			
٤٥	رؤيةٌ حول حمل الروايات على التقيّة عند الشيخ الطوسيّ	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	مرقال هاشم
٤٦	قراءةٌ في فرضيّات القراءة المَنْسيّة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٤٦	تاريخ تطوُّر الحمل على التقيّة في الفقه، التحوُّل من الطريقيّة إلى الموضوعيّة	السيد محمد كاظم المددي الموسوي	حسن علي مطر الهاشمي
٤٦	هويّة ذبيح إبراهيم عليه السلام في التراث الإسلاميّ، نظرتان مختلفتان	الشيخ محمد رسول إيماني	د. نظيرة غلاّب
٤٦	علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبيّ عند صدر الدين الشيرازيّ	الشيخ مجتبى النمر	ـ
٤٧	اتجاهات التكفير في التراث الدينيّ	الشيخ حسن الصفّار	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٠	المواقف الإيمانيّة ـ الكلاميّة لأئمّة الفرقة الإماميّة، وتأثيرها في سائر الفِرَق الإسلاميّة	الشيخ حبّ الله النجفي	ـ
٥٠	حجِّيّة خبر الواحد في العقائد، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الشيخ محمّد السَّنَد	د. حميد رضا شاكرين	سرمد علي
٥٠	كتاب التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفويّ، وقفةٌ نَقْديّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥١ ـ ٥٢	أئمّة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفيّة	د. علي آقا نوري	وسيم حيدر
٥١ ـ ٥٢	تأثير توحيد أئمّة الفرقة الإماميّة في سائر الفِرَق الإسلاميّة / القسم الأوّل	الشيخ حب الله النجفي	ـ
٥١ ـ ٥٢	دَوْر السيّدة أمّ البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٣	تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة، دراسةٌ في الروايات الإماميّة / القسم الأوّل	الشيخ محمد الخراساني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٣	الوجود المطلق اللامتناهي في نهج البلاغة، دراسةٌ علميّة موضوعيّة	د. يحيى عبد الحسن آل دوخي	ـ
٥٣	تأثير توحيد أئمّة الفرقة الإماميّة في سائر الفِرَق الإسلاميّة / القسم الثاني	الشيخ حبّ الله النجفي	ـ
٥٤	ابن الجُنْيَد ونسبة الرأي إلى الأئمّة عليهم السلام	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٥٤	تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة، دراسةٌ في الروايات الإماميّة / القسم الثاني	الشيخ محمد الخراساني	ـ
٥٤	نظريّة الفداء الحسينيّ، نَقْدٌ وتحليل من خلال القرآن والسُّنَّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥٥	الفقه وعلم الكلام الإسلاميّ، دراسةٌ في تأثير الموضوعات الكلاميّة على الدراسات الشرعيّة (شمول الشريعة أنموذجاً)	د. علي رضا صابريان	حسن علي مطر الهاشمي
٥٦	عالم الذَّرّ في المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد، قراءةٌ نَقْديّة	الشيخ سعيد نورا	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٧ ـ ٥٨	الولاية التكوينيّة للنبيّ وأهل البيت عليهم السلام، محاولةٌ للتوفيق بين النَّفْي والإثبات	الشيخ محمد رضا الأحمدي البهسودي	ـ
٥٩ ـ ٦٠	آية التبليغ وأسباب نزولها، دراسةٌ تحليليّة مقارنة	د. الشيخ كامران أويسي / الشيخ عيسى محسني	ـ
٦١ ـ ٦٢	الاجتماع السياسيّ والمَدِينيّ الإسلاميّ في التأصيل العَقْديّ والمآلات المعاصرة	أ. نبيل علي صالح	ـ
٦٣ ـ ٦٤	رواية «ما منّا إلاَّ مقتولٌ أو مسمومٌ» في ميزان النَّقْد	أ. صمد أشكاني آقبلاغ / د. نوروز الأميني	وسيم حيدر
٦٣ ـ ٦٤	احتفاليّات التاسع من ربيع الأوّل في المصادر الشيعيّة، مناقشةٌ ونَقْد	د. أعظم خوش صورت موفق / د. الشيخ مهدي فرمانيان	حسن علي مطر
قراءات في كتب وأعمال فكريّة			
٤٥	دراساتٌ في عالم الروح، قراءةٌ في كتابٍ (للسفير عزّت علي البحيري)	أ. مختار الأسدي	ـ
٤٦	قراءةٌ في فرضيّات القراءة المَنْسيّة	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	ـ
٤٦	كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، تأمُّلٌ في مرسلات الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٦	جَوْلةٌ في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلاميّ»	د. السيد حسن إسلامي	حسن علي الهاشمي
٤٧	تأمُّلاتٌ حول الكتب الأربعة	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٤٧	قراءةٌ في كتاب «تطوُّر المرجعيّة الشيعيّة من الغَيْبة إلى ولاية الفقيه»	أ. عبير بسّام	ـ
٤٨ ـ ٤٩	دراسةٌ حول مشيخة الصدوق	الشيخ محمد باقر ملكيان	ـ
٥٠	حجِّيّة خبر الواحد في العقائد، قراءةٌ نَقْديّة في نظريّة الشيخ محمّد السنَد	د. حميد رضا شاكرين	سرمد علي
٥٠	كتاب التشيُّع العلويّ والتشيُّع الصفويّ، وقفةٌ نَقْديّة	د. الشيخ عصري الباني	ـ
٥١ ـ ٥٢	تهافت الآراء التاريخيّة للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله»	أ. حميد جليليان / السيد محمد علي أيازي	وسيم حيدر
٥١ ـ ٥٢	قراءةٌ في كتاب العلاّمة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، قراءةٌ في فتاوى القطيعة»	الشيخ نبيل يونس	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٣	الحُـرّ العـامليّ وكتابـه (وسـائل الشـيعة)، تعريفٌ وخصائص	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٤	نظريّة المقاصد عند الإمام الشـاطبي، عَـرْضٌ عـابر وتعريـفٌ مُـوجَز بمشـروع «الموافقات»	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٥٤	مـنهج الحُـرّ العـامليّ في كتابـه (الوسـائل)، خصـائص عامّـة وميِّـزات هامّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٥	كتـاب (فَـدَك في التـاريخ)، وقفـاتٌ تحليليّـة ونَقْديّة	د. الشيخ عصري الباني	-
٥٦	(وسـائل الشـيعة) ومظـاهر الاختصـار العامّـة، عَـرْضٌ وتحليل	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-
٥٧ ـ ٥٨	(الأسـس المنطقيّـة للاسـتقراء) في الميـزان، عَـرْضٌ ومناقشـةٌ لنَقْـد الشيخ أيمن المصريّ	أ. حسين هشام يعقوب	-
٥٩ ـ ٦٠	أحاديث «وسائل الشيعة»، تـأمُّلاتٌ في خصـائص الأسانيد والمتون	الشيخ محمد عبّاس دهيني	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٥٩ ـ ٦٠	تأثير وتجديد كتاب «اقتصادنا»، مناقشةٌ في ضوء تطوير منهجيّة الأبحاث الإسلاميّة	د. مالك أبو حمدان	ـ
٦١ ـ ٦٢	المستدرك الثاني لوسائل الشيعة، إطلالةٌ تعريفيّة ونَقْديّة	د. الشيخ محمد غفوري نجاد	حسن علي مطر
٦١ ـ ٦٢	تعليقات الحُرّ العامليّ في «وسائل الشيعة»، بيانٌ وتحقيق	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	العَطْف بين أحاديث «وسائل الشيعة»، قراءةٌ تحليليّة ونَقْديّة	الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
فهارس			
٤٥	فهرست مقالات الأعداد ٢٥ ـ ٤٤ من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»، في خمس سنواتٍ، ٢٠١٣ ـ ٢٠١٧م / ١٤٣٤ ـ ١٤٣٩هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ
٦٣ ـ ٦٤	فهرست مقالات الأعداد ٤٥ ـ ٦٤ من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»، في السنوات الخمس الأخيرة، ٢٠١٨ ـ ٢٠٢٢م / ١٤٣٩ ـ ١٤٤٣هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عبّاس دهيني	ـ

محاور الأعداد ١ ـ ٦٤ من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»

العدد ١: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٢: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٣: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٦: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٧: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٨: العنف والحُرِّية الدينيّة في الفقه الإسلاميّ (١).

العددان ٩ ـ ١٠: العنف والحُرِّية الدينيّة في الفقه الإسلاميّ (٢).

العددان ١١ ـ ١٢: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ١٣ ـ ١٤: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ١٥: فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة (١).

العدد ١٦: فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة (٢).

العدد ١٧: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ١٨: الفنّ والغناء في الفقه الإسلاميّ (١).

العدد ١٩: التجديد في الفقه الإسلاميّ، العلاّمة فضل الله أنموذجاً (١).

العددان ٢٠ ـ ٢١: التجديد في الفقه الإسلاميّ، العلاّمة فضل الله أنموذجاً (٢).

العدد ٢٢: الفنّ والغناء في الفقه الإسلاميّ (٢).

العدد ٢٣: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٢٤: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٢٥: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٢٦ ـ ٢٧: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٢٨ ـ ٢٩: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٣٠ ـ ٣١: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٣٢ ـ ٣٣: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٣٤ ـ ٣٥: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٣٦ ـ ٣٧: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٣٨ ـ ٣٩: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٤٠ ـ ٤١: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٢: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٣: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٤: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٥: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٦: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٤٧: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٤٨ ـ ٤٩: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥٠: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٥١ ـ ٥٢: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥٣: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥٤: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥٥: دراساتٌ متفرِّقة.

العدد ٥٦: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٥٧ ـ ٥٨: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٥٩ ـ ٦٠: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٦١ ـ ٦٢: دراساتٌ متفرِّقة.

العددان ٦٣ ـ ٦٤: دراساتٌ متفرِّقة.

سلسلة كتب «الاجتهاد والتجديد»

١ـ **بحوثٌ في فقه الاقتصاد الإسلاميّ** (تقريراً لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر)
دار الانتشار العربي، ٢٠١٠م (٣٣٩ صفحة)

٢ـ **مقارباتٌ في التجديد الفقهيّ** (الشيخ يوسف الصانعي)
دار الانتشار العربي، ٢٠١٠م (٦١٣ صفحة)

٣ـ **العنف والحُرِّيات الدينيّة، قراءاتٌ واجتهاداتٌ في الفقه الإسلاميّ (ج١)**
دار الانتشار العربي، ٢٠١١م (٣٨٣ صفحات)

٤ـ **العنف والحُرِّيات الدينيّة، قراءاتٌ واجتهاداتٌ في الفقه الإسلاميّ (ج٢)**
دار الانتشار العربي، ٢٠١١م (٤٢٢ صفحات)

٥ـ **فقه الحجاب في الشريعة الإسلاميّة، قراءاتٌ جديدة**
دار الانتشار العربي، ٢٠١٢م (٣٨٦ صفحة)

٦ـ **الحكومة الولائيّة** (د. الشيخ محسن كَدِيوَر)
دار الانتشار العربي، ٢٠١٥م (٥٤٤ صفحة)

٧ـ **الاجتهاد والتقليد، قراءةٌ جديدة في المنهج والمفهوم والأفكار** (أمين إيماني)
دار الانتشار العربي، ٢٠١٧م (١٧٤ صفحة).

قسيمة الاشتراك

مجلّة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اســم المشترك: .....

العنوان الكامل: .....

.....

الهاتــف:.....فاكــس: .....

مدة الاشتراك:..... ابتـداءً مـن: .....

المبلغ:.....عـدد النســخ: .....

نقدا إلى:..... شيك مصرفي: .....

التــاريـخ:.....التوقيــع: .....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐للأفراد ١٠٠ دولار ☐للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٣,٥ دولار ➢سوريا ٦٠٠٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Al-Ijtihad & Al-Tajdeed

Summer & Autumn 2022 - 1444 16 th Year – No. 63 - 64

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