

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي  
العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، صيف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

## □ شروط النشر:

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

رئيس التحرير  
حيدر حب الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهيني

المدير العام  
علي باقر الموسى

المدير المسؤول  
ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

- |          |                         |
|----------|-------------------------|
| المغرب   | د. أحمد الريسوني        |
| السعودية | د. عبدالهادي الفضلي     |
| تركيا    | د. محمدخير قيرباش أوغلو |
| مصر      | د. محمد سليم العوا      |
| إيران    | الشيخ محمد علي التسخيري |

تنفيذ وإخراج  
مركز الثقلين

تصميم الغلاف  
Idea Creation



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

#### □ وكلاء التوزيع:

- ◀ شركة الناشر - بيروت ، لبنان  
① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +
- ◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف  
① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣  
فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢  
ص . ب: ٦٨٣ / ١٣
- ◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء  
① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠  
ص . ب: ٦٨٣ / ١٣
- ◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي  
① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +
- ◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع  
① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (٩٧٣ +)

#### □ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

[www.nosos.net](http://www.nosos.net)

البريد الإلكتروني [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)

#### □ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، لبنان - بيروت ،

الحدث ، قرب مستشفى السان تريز ،

مفرق ملحمة كتاب ،

خلف المركز الثقافي اللبناني ،

بناية عبد الكريم وعطية ،

تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: [deltapress@terra.net.lb](mailto:deltapress@terra.net.lb)

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

◀ فقه النزاعات المسلحة في الداخل الإسلامي

حيدر حب الله ..... ٥

## ■ ملف العدد: فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية ■ ١

◀ نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنيد حجج المعارضين

الشيخ سعيد ضيائي فر..... ١١

◀ الدولة الإسلامية ومسألة الحجاب، دراسة نقدية تحليلية لنظرية الإلزام

السيد محمد علي أيازي ..... ٤٦

◀ الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

الشيخ أحمد عابديني ..... ٨٥

◀ حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

السيد مهدي الأمين ..... ١٢٧

◀ آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

أ. عماد الهلالي ..... ١٥٨

◀ الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

السيد محمد حسين مرتضى ..... ١٨٠

## □ دراسات

- ◀ الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثاني  
الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي..... ١٩٦
- ◀ الضرائب الإسلامية وأثارها الاقتصادية  
د. الشيخ حسن آقا نظري..... ٢٢٣
- ◀ الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط / القسم الأول  
السيد عباس نجيب خلف..... ٢٣٥
- ◀ مناطق الفراغ التشريعيّ عند العلامة محمد مهدي شمس الدين  
الشيخ محمد النجّار..... ٢٦٣
- ◀ التأمين، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي  
السيد كاظم مصطفى..... ٢٧٧
- ◀ الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي  
د. محمد رسول آهنگران / أ. مصطفى مسعوديان..... ٢٩٥
- ◀ مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي  
الشيخ رياض السليم..... ٣١٢

## □ قراءات

- ◀ تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لـ «دروس تمهيدية  
في الفقه الاستدلالي»  
الشيخ خالد الغفوري..... ٣٣٩

## فقه النزاعات المسلحة في الداخل الإسلامي<sup>(\*)</sup>

حيدر حب الله

تعرّض الفقه الإسلامي منذ سنواته الأولى لفقه الصراع المسلّح في الداخل الإسلامي، وذلك تحت عنوان فقه البغي، استناداً إلى الآية الشريفة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ فَاصلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩).

وقد اتخذ البحث في فقه أهل البغي محاور متعدّدة، سأطلّ على بعضها في هذه الورقة المختصرة، محياناً إلى البحث الفقهي الخاصّ الذي قدّمته في هذا الإطار:

١. في ما يتعلّق بأصل جهادية مواجهة أهل البغي في الداخل الإسلامي نجد نظريةً طرحها بعض العلماء المعاصرين من فقهاء الإمامية - ومنهم: الشيخ محمد مهدي شمس الدين - وبعض المتخصّصين في فقه الجهاد عند أهل السنّة - من أمثال: الدكتور محمد خير هيكل - تتحدث عن أنّ مواجهة أهل البغي وقتالهم لا يتصل بمسألة الجهاد بالمعنى الفقهي المصطلح، أي إنّ قتال أهل البغي ليس جهاداً، وإن كان جائزاً - بل واجباً - شرعاً. وتقوم هذه النظرية على الاعتقاد بأنّ الجهاد له أحكامه الخاصّة، مثل: ما يتعلّق بالشهيد في ساحة المعركة من حيث تغسيله وتكفينه أو دفنه في ثيابه، وأنّ هذه الأحكام قد لا تلحق شهداء معركة المواجهة مع أهل البغي في الداخل الإسلامي. وعلى النقيض من هذه النظرية نجد اتجاهاً في الفقه الحنبلي يتحدّث عن أنّ جهاد البغي يعدّ أفضل من جهاد الكافرين؛ محتجاً بأنّ الإمام عليّاً قد اشتغل في مدّة خلافته بقتال البغاة، دون جهاد الكفار.

(\*) نصّ الكلمة التي ألقيت في «ملتقى فقه التعايش في الشريعة الإسلامية»، في المملكة العربية السعودية (القطيف)، بتاريخ ٢٠١٠/٢/١١م، بوصفها خلاصة للبحث الفقهي المقدّم للملتقى، مع بعض التصرّف والتعديل.

وفي تقديرِي فإنَّ كلتا النظريتين غير صحيحة؛ لأنَّ العناصر التي تقوم مفهوم الجهاد في سبيل الله موجودة في مجاهدة أهل البغي، ولاسيما مفهوم (القتال في سبيل الله)، الذي تختزنه الآية الكريمة هنا: ﴿فقاتلوا...حتى تقيء إلى أمر الله﴾، وليس الجهاد متقومًا . حتى لو سلّمنا جدلاً بعدم جريان أحكام الشهيد على الشهيد في حرب البغاة . بالأحكام الخاصّة بالشهيد؛ إذ لا مانع داخل فقه الجهاد من التفصيل في الأحكام بينها . كما أنّ عدم شمول الكثير من آيات الجهاد القرآنية لحالة جهاد البغاة؛ لانصرافها إلى جهاد الكفار، لا يضرّ . لو سلّم . ببقاء مفهوم الجهاد الشرعي في جهاد البغاة؛ لكفاية آية البغي في هذا المجال، علماً أنّ الجهاد الدفاعي المذكور في القرآن، وهو لا يختصّ بجهاد الكفار، وإن كان مورده ذلك؛ لأنّ مفهوم الدفاع مفهوم عقلائي، والآيات إنما ترشد للمركز العقلائي، ولا تؤسّس مفهوماً تعبدياً، والعقلاء لا يميزون في باب الدفاع بين شخص وآخر من حيث الدين، من الزاوية المبدئية، بل يرون الدفاع حقاً مشروعاً في الحالات جميعها، وإن قبلوا بعض التفاصيل الجزئية الخلافية.

كما أنه ليس من الواضح أنّ تفضيل جهاد أهل البغي على جهاد الكافرين بنحو إطلاقي؛ لأنّ سيرة الإمام علي بن أبي طالب دليل صامت، لا يمكن أن يمنحنا إطلاقاً في هذا المجال، مع عدم وجود نصّ شرعي يثبت الأفضليّة المطلقة. فما صدر عن أمير المؤمنين عليه السلام لا يثبت المدعى؛ من حيث إمكانية أن يكون بملاك أنّ الطرف لم يكن يسمح بغير ذلك، بحيث كان اختيار هذا الأمر بمثابة ترجيح للأولويات الزمنية، لا عملاً بمقتضى القاعدة الشرعية الأولى في الموضوع. علماً أنّنا بحثنا مفصلاً في محله (مجلة الاجتهاد والتجديد، الأعداد: ٨ - ١٢) عن شرعية الجهاد الابتدائي، وتحفظنا عن القول بوجود هذا الجهاد في الشريعة الإسلامية . خلافاً لمشهور الفقهاء . فإذا أريد للإمام علي ابن أبي طالب أن يقدم جهاد البغاة على غيرهم والحال هذه فلا بدّ من إثبات وجود اعتداء من طرف الكفار في زمان خلافته على أطراف بلاد المسلمين، مع سكوته عليه السلام عن ذلك، مفضلاً جهاد البغاة. وهو أمر يصعب تأكيده تاريخياً.

٢. النقطة الثانية التي أجد أنّها نقطة هامة في ما يتعلق بفقه مواجهة أهل البغي في

الداخل الإسلامي تتصل بتحرير هذا المفهوم من قيدين أساسيين:

**القيد الأول:** قيد العصمة في إمام المسلمين الذي تخرج عليه الفئة الباغية. فإنّنا لم

● **فقه النزاعات المسلحة في الداخل الإسلامي**

نجد هذا القيد في كثير من الروايات، فضلاً عن الآية القرآنية الكريمة، التي هي الأصل في هذا التشريع. نعم، الخروج على الإمام المعصوم من أكبر مظاهر البغي، إلا أن الخروج لا يقف عند الإمام المعصوم، بل يشمل مطلق الحاكم الشرعي الذي تملك حكومته الشرعية التامة.

والمشكلة الأساسية تكمن في ما نلاحظه من تركيز البحث الفقهي - في الغالب - على البغي بمعنى الخروج على المعصوم، في حين أن هذه المسألة لا تقع إلا في حياة المعصوم وظهوره، فأى معنى للبحث المفصل عنها والمعصوم أدري بتكليفه الشرعي، مع إهمال البحث عن فقه الخروج على الحاكم الشرعي أو خليفة المسلمين، وهي مسألة كثيرة البلوى على اختلاف نظريات المسلمين في شرعية هذا الحاكم أو ذاك.

**القيد الثاني:** وتحرير المفهوم منه يظل هو الأهم في هذا الإطار، وهو ثنائي: السلطة والمعارضة. فإننا إذا راجعنا كلمات الفقهاء المسلمين بمذاهبهم نجد أنهم يربطون مفهوم البغي غالباً بمفهوم السلطة الشرعية، فيما العديد من الروايات الشريفة - مضافاً إلى الآية الكريمة نفسها - ليس فيها مثل هذا القيد، وإنما تشمل مطلق الصراع الداخلي بين المسلمين، سواءً بين جماعتين من قبيلتين أو عشيرتين أو حزبين أو تيارين سياسيين أو دولتين مسلمتين أو معارضة وسلطة شرعية. فالهم أن يكون هناك اعتداء وظلم من فريق مسلم على فريق مسلم آخر، فيستطيع الفريق الآخر حينئذ، بل تستطيع الفئة المحايدة - بعد إجراء عمليات الصلح وفشلها -، التدخل لدعم المظلوم في مواجهة الظالم.

ولعلّ السبب في تماهي مفهوم جهاد أهل البغي مع ثنائي (السلطة والمعارضة) هو أن الذي يبدو من تضاعيف الفقه الإسلامي ومصادره القديمة أن التجربة العلوية شكّلت المصدر الرئيس لأحكام فقه البغاة، كما بيّن ذلك العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في بعض كتبه (انظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩٢)؛ حيث اعتقد بعض الفقهاء أن فقه أهل البغي لا يؤخذ من الآية الكريمة، ولا من أكثر النصوص الحديثية الواردة في هذا الموضوع، وإنما يعرف من سيرة الإمام علي بن أبي طالب في هذا المجال، بل قد نقل عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) أنه كان يرى أننا لم نعرف فقه أهل البغي إلا من خلال سيرة الإمام علي. وهذا التفكيك يضعنا أمام صورة فقهية تكاد تتضح أكثر فأكثر، وهي أن لبعض الفقهاء - مثل: السيد الخوئي - اصطلاحين في أهل البغي: أحدهما: المفهوم العام

للتقاتل الداخل - إسلامي، والمأخوذة أحكامه من الآية القرآنية الكريمة؛ **وثانيهما**: المفهوم الخاص للبغي، وهو الخروج على الإمام؛ وأنّ الأحكام التفصيلية التي ذكرت للحرب مع البغاة، مثل: التعامل مع جرحاهم وأسراهم وأموالهم وغنائمهم ونحو ذلك، راجع إلى البغي بالمعنى الثاني، لا الأوّل، وهذا ما جعل سيرة الإمام علي عليه السلام المستند الرئيس في الفقه المدرسي لأخذ أحكام البغاة.

لكنّ بإمكاننا الأخذ بإطلاقات الآيات والروايات؛ لترتيب أحكام عامّة على البغي، مع تقييد بعض الأحكام الخاصّة - التي لم نجد لها مدركاً سوى سيرة الإمام علي - بقيود محدّدة، تقتصر فيها على القدر المتيقن من دلالة السيرة والفعل الصامت لأمير المؤمنين، كتقييد المواجهة مع السلطة، وقيود كون السلطة معصومة و... وهذا غير جعل البغي مفهوماً خاصاً من الأوّل، كما فعل جمهور الفقهاء.

هذا كلّّه، فضلاً عن إمكانية التشكيك في وجود أحكام خاصّة بجرحى البغاة وأسراهم ومدبريهم، تزيد عمّا تقتضيه القواعد العامّة في التعامل مع مطلق المسلم؛ لضعف مستند النصوص الخاصّة اللفظية سنداً، على ما بحثناه مفصّلاً في محله. وعلى تقدير تمييز الإمام علي عليه السلام في هذا المجال فلا يعلم كونه من باب الحكم الإلهي؛ لاحتمال انطلاقه من ولايته على النفوس والأموال، انطلاقاً من حالة الصمت في أفعال المعصوم، كما قرّر في علم الأصول. فالحقّ عدم الأخذ بهذا الحكم الخاصّ بالجرحى والأسرى والمدبرين، وفاقاً في ذلك للسيد الخوئي (١٤١٣هـ) في فتاواه (انظر: منهاج الصالحين ١: ٣٨٩ - ٣٩٠).

وهناك تحرير ثالث يمكن إضافته، لكنه ليس مقابلاً لأيّ تقييد فقهي بشكل دقيق، وإنما يواجه وعياً شعبياً موروثاً، وهو تحرير البغي من مفهوم الخصام المذهبي؛ فإنّ ربط البغي بفكرة الإمام المعصوم قد يعطي إيحاءً في الوعي الجماهيري بأنّ البغاة هم المعارضون للإمام في الثقافة الشيعية، وكل معارض للإمام لا يمكن أن يكون جزءاً من الداخل المذهبي، الأمر الذي يستدعي تلقائياً إدراجه في الآخر المذهبي، مما يوحي بأن قضية البغي قد دخلت في الثنائيات المذهبية، فعندما نقوم بتحرير مفهوم البغي من مسألتي العصمة في الإمام تارة، والسلطة والمعارضة أخرى، كما شرحناه قبل قليل، فهذا ما سيخرج مفهوم البغي عن السياقات المذهبية، ويربطه بالسياقات الإنسانية أو الاجتماعية أو



السياسية.

٣. وإذا أخذنا مفهوم البغي وطبقناه في ثنائي (السلطة والمعارضة) فلا بدّ لنا من التمييز بين المعارضة السلمية والمعارضة المسلحة. إن عدم مبايعة الحاكم لا تعني بغياً، حتى لو كان الحاكم شرعياً، وكان عدم مبايعته غير جائز من الناحية الفقهية. والمعارضة السلمية التي تسلك السبل القانونية والشرعية في ممارسة معارضتها لا تمثل بغياً أيضاً؛ لأنّ البغي الذي تحدّث عنه الآية القرآنية يتصل بموضوع الاقتتال، ولا يرتبط بموضوع الاختلاف أو الخلاف بنحو مطلق. فأية معارضة في الإسلام لا تتضوي تحت مفهوم البغي إلا إذا تحوّلت إلى معارضة سلبية مسلّحة، تواجه السلطة الشرعية بطريقة تتخطى كلّ المعايير القانونية والقنوات الصحيحة في هذا المجال.

ومن هنا لا يحقّ للحاكم - حتى لو كان شرعياً في حكومته - أن يواجه أيّة حركة معارضة بطريقة عنفية، ما لم تتحوّل حركة المعارضة هذه إلى حركة عنفية، وعند ذلك فقط يكون من حقّ الحاكم أن يواجهها من منطلق ردّ البغي والظلم.

وبتعميم هذه الفكرة، يربطها بما أسلفنا الإشارة إليه آنفاً، يظهر بوضوح أن عدم الاعتقاد بإمامة الإمام المعصوم لا يمثل بغياً، بل حتى معارضته معارضة سلمية مهما وصفناه لن يكون بغياً بالمفهوم الشرعي والقانوني، فلا يصحّ الانتقال في الوعي العام من الغيرية المذهبية إلى مفهوم البغي، ولا يعني نقض أو نقد الإمام المعصوم بطريقة سلمية أن الناقد باغٍ أو ناصب، بصرف النظر عن كوننا نعذره في عدم اعتقاده أو لا نعذره، وفي أننا نصوّب مضمون ما يقول أو لا نصوّب، وهذه نقطة مهمة تصبّ في إطار رؤيتنا التحريرية لمفهوم البغي من قيود لا تتصل بمفهومه.

٤. على خطّ آخر تقول النظرية المعروفة في الفقه الإسلامي - السنّي والشيعي - بأنه لا بدّ في البغي أن يكون قائماً على تأويلٍ سائغ، أي على نظرية سياسية اجتهادية تعارض الحاكم في ما يقول وفي ما يسلك. ولا نجد في ما بأيدينا من أدلّة، ومن عمومات ومطلقات، أنّ هذا الشرط أساسيٌّ. فحتى لو خرجت الفئة الباغية بطريقة ظالمة، تعرف هي بظلمها، ولم تكن تملك نظريةً سياسيةً بديلة، أو تأويلاً اجتهادياً مبرراً شرعاً، يظلّ من حقّ الحاكم أو الفئة المظلومة أن تواجه هذا البغي بالطرق التي تسمح بها الشريعة الإسلامية، وترتيب أحكام البغي على هذه الفئة. فالتأويل السائغ شكّل من أشكال

مصاديق البغي، إلا أنه ليس الصورة الحصرية له على مستوى الواقع التطبيقي. ولعلّ ما دفع الفقهاء إلى هذا التصوّر هو استحضار تجربة الإمام علي في أنّ معارضية كانوا يملكون نظرية سياسية بديلة يتأولونها لتقديم وجهة نظرهم في الحياة السياسية الإسلامية. وقد أشرنا إلى أنّ السيرة العلوية بالغة الأهمية هنا، لكن لا يمكن الوقوف عندها، وتجاهل سائر العمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنة. ٥. ولا بدّ أن أشير أخيراً، في نهاية هذه المداخلة المتواضعة، إلى أنه من الضروري أن تُفتح فقهيات الصراع الإسلامي- الإسلامي؛ لأنّ هذه الفقهيات لم ينظر لها منذ زمن بعيد، إما بحجّة أنّ مفهوم البغي مرتّهن لعصر حضور المعصوم، أو بافتراض أنّه أسير لثنائي (السلطة والمعارضة)، مع هيمنة فكرة حقّ السلطة حتى لو كانت جائرة في ممارسة الحكم، دون أن يُسمح للمعارضة - حتى لو كانت محقّة - في أن تمارس دورها في نقد الحاكم ولو بالطريقة السلمية.

إنّ فتح الدراسات في عنوان الصراعات الإسلامية - الإسلامية، وتحديد الأحكام الفقهية المتصلة بهذا الموضوع، يظلّ ضرورةً لتطوير دراساتنا الجهادية والسياسية والعلائقية في ما يتصل بالداخل الإسلامي، إن شاء الله تعالى.

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحبُّ المقسطين﴾ (الحجرات: ٩).

# نظرية الإلزام بالحجاب

## تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

الشيخ سعيد ضيائي فر(\*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

تتخذ مسألة إلزام الدولة الإسلامية مواطناتها بالحجاب أهميتها الخاصة. من هنا - وكما عوّدت مجلّة الاجتهاد والتجديد قراءها - نطرح وجهتي نظر في هذا الموضوع لباحثين مرموقين في الحوزة العلمية؛ ليكون القارئ على اطلاع أكبر على الآراء الفقهية الجديدة المطروحة في هذا المجال. (التحرير)

### مقدمة

﴿اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

(النحل: ١٢٥).

إن الدين الإسلامي دين ثقافة وسياسة، بحيث إن ارتباطه بالثقافة والقضايا الأخرى كارتباطه بالفلسفة، وهو يعطي الأولوية في الأهمية للوعظ والأخلاق. والأخلاق هي الجهة المانحة للسلطات الفقهية والحقوقية والسياسية<sup>(١)</sup>.

وقد طرحت التربية الأخلاقية في الإسلام على أنها من الأهداف العالية للبعثة<sup>(٢)</sup>، وتعد من الملكات والصفات الأخلاقية، وعرفت على أنها من أهم العوامل في بناء شخصية الإنسان<sup>(٣)</sup>. وعليه فإن تربية هذا البعد والساحة الإنسانية يجب أن يؤخذ على أنه من أهم

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية. ومدير قسم فلسفة الفقه والحقوق في كلية الفقه والحقوق في قم.

العوامل والأسس في البعد الشخصي للإنسان. وعلى هذا الأساس، فالإسلام يعير «العفة» أهمية بالغة<sup>(٤)</sup> كإحدى الخصوصيات الأخلاقية الحميدة، ويؤكد على بسط وتحكيم «الحجاب» كأحد أهم الطرق لحفظ العفة في المجتمع الإسلامي<sup>(٥)</sup>.

ففي التثقيف وسن القوانين يروّج الإسلام الحجاب كقيمة حميدة وبهية وسلوك معروف وواجب يجب أن يؤخذ به<sup>(٦)</sup>، لكن هذا لا يعني أنه لم يتخذ تدابير حقوقية وقضائية في أي ظرف. حتى كخيار أخير. مقابل عدم العفة وعدم الالتزام بالحجاب. ومن وجهة نظرنا فإن اتخاذ الإجراءات الحقوقية والقضائية ليس هو الخيار الأول من بين الخيارات المطروحة، لكن لا نستطيع أن ننفيه كأخر خيار في موارد وظروف خاصة يجب علينا البت فيها. وبعبارة أخرى: لا نستطيع أن نقول من الناحية الفقهية: إن الدولة الإسلامية لا تستطيع تحت أي ظرف. كقضية سالبة كلية. أن تتخذ إجراءات حقوقية وقضائية تجاه هكذا مجرمين ومتخلفين، بل يبدو أننا نستطيع أن نجد أدلة تثبت هذا الحق للدولة الإسلامية، كقضية موجبة جزئية.

فما هي وظائف الدولة الإسلامية في مجابهة ظاهرة عدم الالتزام بالحجاب وعدم العفة، وما هي الحقوق والواجبات التي لها وعليها؟

للدولة الإسلامية - من دون أدنى شك - وظائف ملزمة بتأديتها. وهذه الوظائف نستطيع أن ننظر لها من ناحيتين: **الناحية الأولى**: الوظائف العامة التي تقع على عاتق النظام الإسلامي، ويجب أن يعمل بها تحت أي ظرف؛ **والناحية الثانية**: الظروف الخاصة التي تحتم على الدولة أداء وظائف خاصة.

## ١- وظائف النظام الإسلامي الأصلية

المراد من الوظائف الأصلية الشيء الذي يجب أن يتبعه النظام الإسلامي كقاعدة أولى. ووظيفة الدولة الإسلامية الأصلية هي العمل على إعداد أو كتابة أو تدوين برنامج جامع ومنظم يسير عليه الناس، لكن هذا لا يعني أن تغفل وظائفها المهمة الأخرى، كالتبليغ، وإسداء النصائح، والإشراف العام. ويبدو أن الحجاب الشرعي والحفاظ على العفة لا يحصل إلا إذا دوّن برنامج شامل ومختص يُعمل به كمنظومة ويتسبب كامل.

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

## أ- تدوين برنامج جامع ومنظم

من أول وأهم وظائف الدولة الإسلامية في مجال الحجاب تدوين برنامج جامع ومنظم يشمل كل آحاد وفتات المجتمع، ويشجع الناس على رعاية هذا الأسلوب في منظومة منسقة. وعلى أثره يجب أن تهيئ الدولة جواً وأوضاعاً مناسبة بحيث تشجع الأفراد على رعاية الحجاب وحفظ العفة عملياً. ومن مقدمات تهيئة هذا الوضع التثقيف وترسيخ القيم، بحيث يحوز الحجاب والعفة على مرتبة عالية في المجتمع، وكل من يحترم العفة والحجاب يحظى بمنزلة اجتماعية عالية واحترام أكبر وتقدير أكثر<sup>(٧)</sup>. وفي المقابل من لا يحترم العفة ولا يوفّي الحجاب حقه لهم منزلة أدنى، وإذا أصروا على عملهم يعاملون بلا مبالاة واحتقار في المجتمع<sup>(٨)</sup>. ومن المؤكد أنه في أوضاع كهذه يتشجع من يهمله شيوع القانون، وعدم التصادم، ومراعاة تطبيق الأحكام الاجتماعية، لحفظ جوهر العفة وصدف الحجاب؛ لأن أقل تأثير في مجتمع كهذا من ناحية الاعتقاد بحفظ جوهر العفة وصدف الحجاب أنفع وأقل كلفة، وفي المحصلة النهائية تكون أوفر لهم. ونلاحظ أن هذا الوضع سيهدي من يعمل على أساس المنفعة والفائدة - بحسب طريقته وخلقته واختياراته - إلى هذا الهدف؛ إذ لا يمكن لهذه الشروط والأوضاع أن تتحقق بسبب الإمكانيات والعوامل المخلة في المجتمع، وعلى المخططين أن يسعوا للتوصل إلى أوضاع لا ينظر فيها إلى حفظ جوهر العفة وصدف الحجاب كأمر باهظ الثمن وعديم الفائدة. وعلى سبيل المثال: إذا حافظ أحد على حجابهِ بدقة، أو اختار الحجاب الأفضل (العباءة)، لا يصادف نظرة سلبية أو نظرة تقلل من أهميته في المناسبات الاجتماعية. ونحن نرى - مع الأسف - هذه النظرة اليوم في بعض المناسبات الاجتماعية، بل الأسوأ أن توجد هذه النظرة في بعض الأفلام التلفزيونية بطريقة مرموزة أيضاً. فيولد استمرار هذه البرامج فكرة جديدة عند أفراد المجتمع، ويطرح هذا القلق على مستقبل الحجاب للأوفياء للحجاب: «إلى أية مرتبة وفضيلة وصلنا، وقد حافظنا على حجابنا؟». وهذا تحذير للثقافة الدينية<sup>(٩)</sup>.

## أساسيات تدوين برنامج جامع ومنظم

لتدوين برنامج جامع ومنظم يجب أن نعرف أهداف الإسلام المرتبطة بالعفاف والحجاب بشكل مدروس ودقيق، ومن جهة أخرى يجب الاطلاع على العوامل المضاعفة

لعدم الالتزام بالحجاب بطريقة ممنهجة، كي نستطيع الوصول إلى برنامج جامع ومنظم وعملي. لهذا يجب أن نوضح هذين العاملين:

### ١- اكتشاف الترابط بين الحجاب والأهداف العامة الأخرى

المسألة الأولى التي يجب أن نبحث فيها هي: ما هي أهداف الإسلام في مجال العفاف والحجاب؟ هل هي فقط الصيانة الاجتماعية، والتربية الأخلاقية، وتحكيم أسس الحياة العائلية، وضمان السلامة النفسية، وتكريم المرأة والامتاع من الوقوع في ورطة الابتذال، أو أن هنالك أهدافاً أخرى مطروحة أيضاً؟ وهل لدى الإسلام أهداف عديدة بالنسبة إلى الحجاب والعفة أو لديه هدف واحد؟ وإذا كان يتبع أهدافاً متعددة فما هو الارتباط والنسبة بينها؟ هل هذه الأهداف طويلة، بحيث يكون الهدف في خدمة الهدف الآخر، أو أنها مستقلة وفي عرض بعضها، بحيث ينظر إلى كل منهم كهدف مطلوب ونهائي، أو أنها في عين الاستقلال ولديها رابطة قريبة ومتداخلة، بحيث لا نستطيع أن نأخذ واحداً منها دون الآخر؟ وما هو ارتباط أهداف الإسلام بالنسبة إلى السترم مع أهدافه بالنسبة إلى المجالات الفردية والاجتماعية؟ وما هي رابطة أهداف الإسلام بالنسبة إلى الحجاب والستر، وبناء الشخصية وتربيتها؟ وما هو دور الستر والحجاب في تقرب الإنسان من الله سبحانه وتعالى، وبالعكس؟ وما هو تأثير الأحكام الأخرى، كالأحكام العبادية (وخاصة الصلاة)، في منع عدم الالتزام بالحجاب وقلة العفة من الناحية الاجتماعية؟ وما هو ارتباط الستر مع أهداف الإسلام بالنسبة للاقتصاد، والسياسة، والعائلة...؟ وهل الإسلام ملتفت بالنسبة إلى تحريم الرعونة؟ وهل أن الرعونة تسبب ضعف القوى الاقتصادية والأخلاقية في المجتمع أو أنها تضر بالعلاقات السليمة في هذا المجال؟ وهناك أسئلة كثيرة أخرى تطرح في مجال السياسة، والعائلة، وغيرها.

والحقيقة أنه ليس هناك تحقيق عميق وجامع في هذا المجال<sup>(١٠)</sup>، ولم يُردّ على أسئلة كهذه بصراحة وواقعية. ولهذا يبدو أن التحقيق المدروس والعميق ضروري في هذا المجال.

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

## ٢- اكتشاف المؤثرات السلبية والإيجابية في الالتزام بالحجاب

من البديهي أن كل ما هو مستهجن في تصرف الشخص وأثره على المجتمع يكون معلولاً لعوامل موجدة ومشددة، ومن الطبيعي أنه من دون التعرف الدقيق والعميق على هذه العوامل لا يمكن أن يكون التصرف ذكياً وعلمياً. فالتعرف على العوامل المسببة للتصرف المستهجن في الشخص أصعب بالنسبة إلى المهاجر الاجتماعية؛ لأن العوامل المؤثرة على المجتمع لديها تنوع وغموض أكثر، وتؤثر عليها الأحوال الزمنية، والمحيطية، والثقافية، والقومية، و...، فيكون تأثيرها خاصاً. لذا تحتاج إلى تحقيق مدروس ودقيق أكثر. ففي هذا المجال يجب أن نسعى إلى تعيين العوامل المختلفة للتعرف على المهاجر، وتعيين مقدار تأثيرها، بالبحث والتدقيق الشامل (السياسي، الاقتصادي، التربوي، النفسي، الاجتماعي، و...). كما يجب أن نميز العوامل الداخلية والعوامل القابلة للوصول والمراقبة عن العوامل الخارجية غير القابلة للوصول، والعوامل غير القابلة للمراقبة المستقيمة، والعوامل الأكثر تأثيراً والأقل منها تأثيراً. وفي الجهة المقابلة يجب أن نميز العوامل القابلة للمنافسة والتبديل، والعوامل المضادة والمؤثرة على العوامل الموجدة للمهاجر الاجتماعية، ونبين ميزان التأثير على كل واحد منها بدقة ونظام.

## ب - التوعية والتثقيف

إن إحدى وظائف النظام الإسلامي الأخرى في مجال العفة والحجاب توعية الناس بالنسبة إلى فوائده وآثاره الفردية والاجتماعية. ويجب أن لا نكتفي بالتوعية السطحية، بل يجب أن نجعلها ذاتية، ونوسع رقعتها، حتى تتفتح بصيرة الناس. ويبدو أن التوعية الصحيحة والاستفادة من الأساليب والأدوات العصرية لهما دور مؤثر ومفيد في هذا المجال، كما تهدينا المباني والتعاليم الإسلامية في توضيح هذا الأمر، لذا خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان موجوداً عالماً وحرّاً، وهذه الخصلة تميزه عن المخلوقات الأخرى. وعليه فإن الخطوة الأولى لتحفيز الإنسان، وخلق الشعور في اختيار الأفضل؛ للوصول إلى المطلوب في نفسه، هو العمل على رفع مستواه في التوعية وتثقيفه في هذا المجال. فالمطلوب إذاً هو تعميم رعاية الحجاب والعفة في المجتمع، ومن أجله يجب أن ننير بصيرة الناس وثقافتهم من جهة، وأن نظهر لهم عواقب ومساوئ الاستهتار وقلة العفة بصورة ملموسة

وواضحة من جهة أخرى، كي يختاروا العفة والحجاب بقناعة وحرية، ويمتنعوا عن عدم الالتزام بالحجاب والعفة. وحيث نرى المجتمع يخطو نحو نمو ورقي الشخصية الإنسانية بقناعة وحرية تامة. ومن الواضح أنه كلما اقترن العلم بالعمل وشفع بالحرية يكون ذا قيمة بالغة، ومؤثراً في نمو ورقي شخصية الإنسان.

ولكن من المؤسف أن هذه الثقافة لم تكن في المستوى المطلوب، ولم يُستفد من الأساليب الجذابة والبناءة في هذا المجال. وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من الزوايا الخفية والآثار وفلسفة الأحكام الإسلامية لم تبيّن بوضوح، وعلى أثر هذا فقد عد الإمام الخميني رحمته الله عدم توضيح وإدراك الفلسفة الحقيقية لكثير من الأحكام الإسلامية من أكبر الأمراض التي أصابت المجتمعات الإسلامية<sup>(١١)</sup>.

إضافة لذلك فإن الإنسان العصري قد زادت معلوماته، فهو لا يقاس مع إنسان القرون الماضية، ومن جهة أخرى فقد أثرت الثقافة التي تعرض عن طريق وسائل الإعلام - عالمية كانت أو محلية - على ذلك الإنسان، وأوجدت فيه أنه للعمل بأي دستور أو قانون يجب أن يكون على علم بآثاره وفلسفته المطلوبة، ويعمل على مدى إدراكه وتصميمه لهذا الدستور أو القانون، ولهذا فإنه من غير المتوقع من الإنسان المتدين العصري أن يكون كآبائه وأجداده الأولين يعمل بالأحكام الدينية فوراً، بدون أن يطلع على آثارها وفوائدها الإيجابية. إذاً فإن أحد شروط المجتمع الإسلامي اليوم - خصوصاً عندما نأخذ بعين الاعتبار الهجوم الثقافي من قبل المجتمعات الغربية والدول غير الإسلامية بوسائل الإعلام والطرق الدعائية - تبيين الفلسفة والآثار الإيجابية للأحكام الإسلامية. وهنا يجب أن نعرف أن أساليب الثقافة في الدولة لم تؤدّ على الوجه المطلوب. ومن واجبهم أن يوضحوا آثار الأحكام الإسلامية الإيجابية بعقلانية متناسبة مع مستوى فهم الطبقات المختلفة. فربما تحتاج في بعض الموارد إلى بيان الفلسفة والآثار الإيجابية للأحكام بإقامة أدلة لإقناع الأذهان المتسائلة والباحثة. وربما يكون من الضروري أن نجيب على شبهات الجماعات الأخرى بطريقة علمية استدلالية. إذاً من وظائف الثقافة أيضاً توضيح الأحكام الإسلامية لكل الفئات الفكرية والقانونية في المجتمع بوعي واستدلال منطقي وعقلاني، لتلين قلوبهم وتتغير أفكارهم حول الإسلام، خصوصاً إذا ما استخدمت في هذا المجال الطرق الفنية والتبليغية بلغة القصص أو الفيلم أو المسرحية والأناشيد؛ لتصوير الآثار الإيجابية



## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

للعمل بالأحكام الإسلامية، ومن ناحية أخرى يجب أن يتفهموا الآثار السلبية لبعض الأعمال.

### ج - استخدام أساليب الترغيب والجدب

في المرحلة السابقة أشرنا إلى إحدى وظائف الدولة المهمة وهي الارتقاء ببصيرة الإنسان، وقد بينا أن هذه الطريقة هي الطريقة المثلى والطبيعية لتهييج الإنسان نحو المطلوب، لأنها تتكئ على البعد العقلاني الذي هو أوسع وأعلى بعد في الإنسان. ومع هذا فالإنسان ليس موجوداً في بعد واحد أو منحصرأ ببعد عقلائي، بل إن بعد العاطفة والإحساس من أهم أبعاد وجود الإنسان؛ إذ كما يؤثر ارتقاء مستوى الفهم والبصيرة وتقوية الساحة العقلانية في الإنسان فإن جلب الميول العاطفية والأحاسيس لديه تعتبر من العوامل المهمة في تشييطه أيضاً، حتى أننا نستطيع أن نقول: إن هذا البعد له تأثير كبير في حياة الأفراد. وعليه نستطيع أن نؤثر على أذهان الأفراد بالطرق الأخلاقية والتبليغية أكثر من الطرق المنطقية والاستدلالية. وهناك الكثير من الناس الذين يقتنعون من الناحية العقلية والمنطقية بالنسبة إلى فائدة العمل، وحتى ضرورته، ولكنهم لا يعملون بها؛ لأن قلوبهم وأحاسيسهم لا تطاوعهم. وفي المقابل هناك من يعمل بها تبعاً لأحاسيسه ومتطلبات نفسه، وإن لم تقتنع عقولهم، أو حتى في بعض الأحيان ليس لديهم أي استدلال عقلي معارض لهذه المسألة. لهذا يجب أن تلين قلوب الناس وتتجدب تجاه الأحكام والقوانين الدينية. والتشجيع واستخدام الأعمال الفنية في التوعية لهما أكبر الأثر في هذا المجال. كما أنه لا يوجد بديل للتبليغ العملي.

### د - النصيحة المشفقة والحاذقة

كما أن للإنسان بعد عقلائي يؤثر في كثير من قراراته فكذلك يعتبر البعد الحسي والعاطفي من أهم العوامل التي تؤثر تأثيراً أساسياً في حياة كثير من الناس. ومن الملاحظ في الدين الإسلامي وجود النصيحة التي تؤدي بطريقة عطوفة وحاذقة موازية للدعوة والتبليغ الحكيم. فالإسلام عدو للذنب، ولكنه حبيب للمذنب. ولذلك يسعى بكل عطف ورحمة أن ينجي الذين تلوثوا بالمعاصي مما تورطوا فيه. والقرآن الكريم

يوضح في آياته الشريفة أن الله سبحانه وتعالى يحب التوابين<sup>(١٢)</sup>. وورد في الروايات أن الله عز وجل يحب المذنبين، ويحب أن تقع الفرقة بين المذنب وذنبه. وعلى هذا الأساس فالروايات تبين أن الابتعاد عن المعاصي له آثار إيجابية، فقد ورد: إذا تاب العبد المؤمن توبة نصوحاً أحبه الله، وستر عليه في الدنيا والآخرة<sup>(١٣)</sup>.

ويوصي علماء الفقه والأخلاق بطريقة النصيحة على أساس هذه التعاليم. وكمثال على ذلك يقول الإمام الخميني رحمته الله: «حري بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون كالطبيب المشفق المداوي، والأب العطوف، متوجهاً إلى مصلحة المذنب، وأن يكون إنكاره من اللطف والرحمة على المذنب بالأخص، وعلى عموم الناس بالعموم»<sup>(١٤)</sup>.

والواقع هو أن هذه النظرة إلى المذنب بصورة عامة، ولغير الملزم بالحجاب بصورة خاصة، ضعيفة عند المتدينين والناصحين لدينا، حيث نستطيع أن نعدده ضرراً على ثقافة المتدينين، فهناك فاصلة عميقة بين الثقافة الدينية الأصيلة (الثقافة رقم ١) والثقافة الرائجة والمألوفة عند كثير من المتدينين (الثقافة رقم ٢). فنظرة الثقافة الدينية الأصيلة إلى المذنب لا تقلل من التقابل بينه وبين الناصحين فحسب، بل في بعض الأحيان تصل بينهما إلى نقطة الصفر، حتى من الناحية النفسية، فإنها تكون سبباً في تقوية الإحساس بالاطمئنان عند المذنبين بالنسبة للناصحين، وبالتدرج يصبح المذنب معهم في نفس الجهة. وهذه النظرة تجعل المذنب يحس أنه محبوب لدى الناصح، وتفتح المحبة طريق الاطمئنان له، ومن ناحية أخرى لا تجعل الناصح يشعر تجاهه بالحقارة، بل تعطيه إحساساً بأنه ذو شخصية، فالإحساس والشعور بالشخصية تفسح له المجال كي يهتدي إلى الطريق الصواب.

لهذا يجب أن يكون الاهتمام بهذه المرحلة جدياً كالمرحلة السابقة؛ لما لها من دور أساسي وإصلاح. ومن ناحية أخرى فإن النظرة غير الصحيحة والاستفادة غير المناسبة لا تأتي بالنتيجة المطلوبة، بل تقضي إلى نتيجة عكسية. كما أنه إن لم نجتز هذه المرحلة لا تتم الحجة، ولا نصل إلى مرحلة الإجراء القانوني.

## هـ - الإشراف العام

هناك وظيفة أخرى للنظام الإسلامي، وهي «إيجاد مؤسسة للإشراف العام». إن

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

الرقابة العامة في الإسلام اقترحت على أنها إحدى الأصول المهمة والمقدسة، وتعتبر أيضاً من وظائف الشعب ومهام الدولة.

ومن الملفت للنظر أن الدولة لا يجب عليها أن تقوم بهذا العمل المهم فحسب، بل يجب عليها أن تهيئ له مقدمات، بحيث إن هذا الشيء المهم في المجتمع يصبح أساسياً، وسنة يُسار على أساسها، وسيرة عامة؛ كي تُضمن السعادة والسلامة في المجتمع.

ومن المهام الوظيفية المهمة والمقدسة لتلك الرقابة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وتعتبر في الإسلام النظرة العامة. وقد وردت آيات وروايات متعددة تبين دورها ومقامها في سلامة المجتمع، وحفظ أهداف الدين، والدفاع عن أحكام الشريعة، حتى أنه يستفاد من بعض الآيات والروايات، بالإضافة إلى هذه المهمة، أنها تطرح الرقابة على أنها مؤسسة اجتماعية وسياسية<sup>(١٥)</sup>.

لقد استعرضنا في هذا القسم خمس وظائف للدولة في مواجهة ظاهرة عدم الالتزام بالحجاب وقلة العفة<sup>(١٦)</sup>. ويظن الكاتب أنها من واجبات الدولة الأساسية. وإن لم تقم بإنجازها بإتقان، وتستفيد من كل الإمكانيات والظروف المهيأة لها، فلن يوجد مجال للمواجهة الحقوقية والقانونية.

## ٢- الخيارات الإسلامية الخاصة والاستثنائية

المراد من الخيارات الخاصة والاستثنائية تلك الأمور التي وضعها الشارع طبق شروط خاصة، خلافاً للقاعدة. ففي هذا القسم نحقق في السؤال التالي من الناحية الفقهية، وهو: هل للدولة الحق في مواجهة الأشخاص غير الملتزمين بالحجاب بالقانون والقوة الملزمة أم أنه لا يوجد لها مثل هذا الحق من الناحية الفقهية أو القانونية في أية حالة من الحالات؟

والجواب على مثل هذا السؤال يتوقف على البحث في الأدلة التي توجد في هذا المجال، أو من الممكن توضيحها. لكن يجب أن نذكر عدة نقاط لتوضيح موضوع البحث:

**النقطة الأولى:** في بعض الأحيان يكون السؤال عن وظيفة الدولة في حال عدم الالتزام بالحجاب، فمن وظيفة الدولة أن تستفيد من طرق المواجهة القانونية والقضائية؛

**الاجتهاد والتجديد** - العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، صيف ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

وفي بعض الأحيان يكون السؤال عن حق واختيار الدولة في الاستفادة من هذا الطريق، فبحثنا في هذا القسم هو الفرض الثاني.

**النقطة الثانية:** هناك من يعتقد أن حق الدولة كموجبة كلية وغير مشروطة بشروط خاصة، وهناك من يعتقد أنه كموجبة جزئية وفي أجزاء خاصة. وباعتقادنا أن حق الدولة لا يثبت كموجبة كلية، ومما لدينا من الأدلة نستفيد أنه بعد انقضاء مراحل معينة وظهور شروط خاصة يثبت هذا الحق للدولة.

**النقطة الثالثة:** المراد في هذا القسم أن التدقيق في حكم المسألة على أنه حكم أولي، ولكن بسبب عدم الالتزام بالحجاب تسبب بظهور عنوان ثانوي، مما يبعث على الخروج من مجال بحثنا.

**النقطة الرابعة:** إن استخدام الطريقة الحقوقية والقضائية في بعض الأحيان تسبب مفسد ونتائج سلبية أكبر، بحيث إنها تتفوق على تنفيذ هذا الحكم. ففي هذه الظروف، وعلى أساس قاعدة الأهم والمهم، وإلى أن تتوفر مثل هذه الشروط، لا ينفذ الحكم، وهذا الموضوع أيضاً خارج عن بحثنا؛ لأن تشخيص النتائج ومقارنة المصالح والمفاسد في مقام التنفيذ بحث آخر، ولديه ضوابط أخرى أيضاً. فتعيين ضوابطه تتم ببحث أصولي، وكذلك تشخيص الأهم من المهم في التكاليف الفردية تقع على عهدة المكلف، وفي الأحكام الاجتماعية تقع على عهدة ولي الأمر والمراجع والمنظمات القانونية. بعد أن وضع هذا البحث نبحت الأدلة التي أقيمت لهذا الموضوع، أو التي من الممكن أن تبحث على ضوئه.

## أدلة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب

### ١- الإجماع

ادعى بعض الفقهاء الإجماع<sup>(١٧)</sup>، أو نفي الخلاف<sup>(١٨)</sup>، في مسألة جواز التعزير لترك أي واجب أو فعل حرام.

لكن لا نستطيع أن نعتبر هذا الادعاء دليلاً مقنعاً ويعتمد عليه لهذه المسألة؛ وذلك للأسباب التالية:

١- إن هذه المسألة نادراً ما طرحت في كلام الفقهاء قبل طرحها في الفقه

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنيده حجج المعارضين

التفريعي<sup>(١٩)</sup>.

وقد جاءت على لسان الفقهاء في زمن الفقه التفريعي<sup>(٢٠)</sup> أكثر من ذي قبل، وذلك على أساس الرأي المختار والمشهور بين المتأخرين. والإجماع والشهرة المعتبرة وجدت قبل تدوين الفقه التفريعي، أي قبل كتابة «المبسوط» بيد الشيخ الطوسي، وليس بعده.

٢. الشرط الثاني لاعتبار الإجماع والشهرة هو أن لا يوجد نص في المسألة المطروحة، ففي حالة وجود دليل أو نص في مسألة ما فمن المحتمل أن يستند عليه الفقهاء في فتواهم، والإجماع ذو الدليل الشرعي أو محتمل الشرعية ليس له أي اعتبار بما هو إجماع، بل يجب أن يقارن بالدليل النصي الذي استند عليه الفقهاء، فإن كان هذا الدليل تاماً، بحيث يستند على دليل وحكم شرعي فيها، وإلا فلا يمكن الاعتماد على الإجماع والنص كدليل؛ لأنه في هذه المسألة توجد أدلة ونصوص من المحتمل أن يستند عليها المجمعون، ولهذا لا يوجد إجماع تعبدى يكشف عن رأي المعصوم.

## ٢- سيرة المعصوم<sup>(٢١)</sup>

قد عيّن في الشريعة حدٌ للتخلف عن بعض الواجبات والمحرمات، ولكن لم يعين لكثير منها أية عقوبة. ومع هذا نلاحظ أن المعصوم كان يعاقب المتخلفين في هذا المجال. وهذا الأمر يبين لنا أن الأصل في إيقاع العقوبة على المتخلف في نفس الوقت الذي أدى به ذلك التخلف عن الواجب والحرام، وهذا أمر جائز ومشروع؛ وذلك لأن المعصوم لا يرتكب أمراً غير مشروع<sup>(٢٢)</sup>.

وهنا يمكن أن يواجهنا إشكال، وهو أن الذنوب التي يعاقب عليها المعصوم ذنوبٌ متعددة، وفعل المعصوم يبين أن المجازاة على هذه الذنوب الخاصة جائز، ولكن لا يمكن إثبات أنه يعيّن للذنوب الأخرى عقوبة أيضاً. وبعبارة أخرى: إن الانتقال من عقوبة ذنب إلى عقوبة ذنب آخر نوع من القياس الممنوع عند الإمامية. بالإضافة إلى أن الفعل ليس له لسان، ولا ندري ما الذي أخذه المعصوم بعين الاعتبار لفعله. ولهذا فإن الدليل أخص من المدعى.

وفي جواب الإشكال الأول يجب أن يقال: في بعض الأحيان نريد أن نثبت أصل الجواز في مجال الأحكام الجزائية غير المنصوصة. وبدون أدنى شك إذا ثبت فعل المعصوم في أحد الموارد فإنه يثبت في الموارد الأخرى؛ لأنه ليس من المحتمل أن يكون هناك فرق بين

الموارد المنقولة في الروايات والموارد الأخرى. والقياس الممنوع كذلك لا يشتمل على الموارد التي نصل إليها عن طريق إلغاء الخصوصية أو تنقيح المناط بملاك الحكم، كما درسنا هذا الموضوع في محله. لذلك فإن الاستناد على الظهور أو عدم الفرق يوجد به قطع واطمئنان<sup>(٣٣)</sup>.

وفي بعض الأحيان نريد أن نثبت مقدار العقوبة في مورد خاص قد عينه المعصوم للموارد الأخرى. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نصل إلى القطع عن طريق عدم الفرق بين الموارد التي ذكرت في الرواية والموارد الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك فإن الموارد التي ذكرت إذا لم يعين الشارع لها حداً خاصاً فإن فعل المعصوم لن يكون من باب تبليغ الحكم الإلهي من الأصل، كي يقال: إن تعميمه من مورد إلى آخر قياس، بل إنها من الموارد التي فوضت إلى الإمام كحاكم.

وأما في الجواب عن الإشكال الثاني فنقول: إن الفعل من حيث هو فعل لا يدل على حكم خاص، كالوجوب والحرمة، لكن يدل على أصل الجواز بالمعنى العام<sup>(٣٤)</sup>. وقد ثبت في علم الكلام أن دائرة العصمة واسعة وممتدة، والمعصوم ليس فقط في مقام تبليغ الأحكام، بل في مقام العمل بتلك الأحكام أيضاً<sup>(٣٥)</sup>. إذاً بطريقة طبيعية يثبت جواز هذا الفعل للمعنى العام.

### ٣- اهتمام الإسلام بحفظ النظام الاجتماعي

قد أظهر الإسلام اهتماماً شديداً بالنظام الاجتماعي، حيث إنه في بعض الأحيان تراجع عن إجراء أحكامه بسبب الإخلال بالنظام الاجتماعي. ومن خلال الروايات نرى ذلك التوجه أيضاً. وقد استند الفقهاء على هذه الروايات التي تشير إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي في فقهم. إذاً إذا كان العمل الحرام يخل بالنظام الاجتماعي، ويستحق صاحبه العقاب، ففي هذه الحالة إذا كان العمل مباحاً ولكن كان علة في اختلال النظام الاجتماعي فإن صاحبه يستحق عليه العقوبة أيضاً. وبناءً على هذا فإن تعيين العقوبة للذنوب التي تخل بالنظام جائز بطريقة أولى<sup>(٣٦)</sup>. وفي هذه الحالة نستطيع أن نعين لعدم الالتزام بالحجاب في الأوضاع التي تخل بالنظام الاجتماعي عقوبة وجزاء. ومع هذا فإن هذا الدليل أخص من المدعى، ويثبت جواز تعيين العقوبة على المذنبين

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنيد حجج المعارضين

وفق شروط خاصة تؤدي إلى الإخلال بالنظام الاجتماعي، لكن المدعى جواز تعيينها عقوبة لعدم الالتزام بالحجاب حتى لو لم يسبب إخلالاً بالنظام.

### ٤ - اهتمام الإسلام بتحقيق أهدافه وتنفيذ أحكامه

بما أن الشارع المقدس ومؤسس الدين الإسلامي قد اهتم بإبلاغ أهداف ذلك الدين وأحكامه فقد اهتم اهتماماً شديداً بإجراء تلك الأحكام. وبما أن قوام الإمامة التكفل بتفسير الدين وبيانها للناس فهي أيضاً مسؤولة عن تنفيذ أحكامه وتحقيق أهدافه. وقد دلت على ذلك الأدلة<sup>(٢٧)</sup>. وبالإضافة إلى هذا فقد أنشئت منظمات، كمنظمة الحكومة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من المنظمات، لتبين اهتمام الإسلام بتنفيذ الأحكام بوضوح، والاهتمام الشديد بجواز تعيين العقوبة للمخالفة العلنية، كالمجاهرة بالأكل أمام الناس في شهر رمضان، أو المجاهرة بشرب الخمر، وغير ذلك.

### ٥ - قاعدة اللطف

قاعدة اللطف هي إحدى القواعد الكلامية لدى المذهب الإمامي<sup>(٢٨)</sup>. ووفقاً لهذه القاعدة فإن الرحمة الإلهية واللطف الإلهي اقتضت بعث الأنبياء والرسول؛ ليوضحوا للناس التشريعات والقوانين الإلهية. كما اقتضت نصب الأئمة لذلك. ومقتضى اللطف الإلهي تهيئة أرضية صالحة لأداء الواجبات وترك المحرمات<sup>(٢٩)</sup>. وعليه فإن واجب الدولة الإسلامية أن تهيئ الأرضية المناسبة، وتوفر الأوضاع اللازمة، للعمل بهذه الأوامر الإلهية والسنن الأخلاقية. كما يقتضي هذا اللطف الدعوة إلى الحجاب والعفاف ومنع التظاهر بعدم الالتزام بالحجاب. وتستطيع الدولة استناداً إلى قاعدة اللطف أن تسنن قوانين وتفرض عقوبات على المتخلفين عن الالتزام بالحجاب وعدم العفة. وبهذه الطريقة تقرب الناس إلى الطاعة وتبعدهم عن المعصية.

ومن الواضح أن هذا الدليل مبني على آخر مرتبة من مراتب اللطف. ويعتقد البعض أن اللطف اللازم في حدود إيضاح الأحكام والأوامر الإلهية؛ والبعض الآخر يعتبر اللطف لإجراء الأوامر الإلهية؛ وهناك من ذهب أكثر من هذا، حيث ذهب إلى أن جعل اللطف لازماً للأحكام الجزائية. وهذا الدليل يستند إلى لزوم جعل اللطف في المرتبة الأخيرة.

وينظر الكاتب فإن دليل اللطف لديه القدرة على إثبات المرحلة الأخيرة منه، وإن كان هناك بين مراحل قاعدة اللطف مراحل عقلية، كأن تمهد ثقافياً أن يكون لها الكفاءة، بأن يكون من اللطف أن لا يصل الجزاء إلى حد العقوبة.

## ٦- الفلسفة الوجودية للدولة الدينية

فلسفة الحكومة في المجتمعات العرفية هي فقط لإثبات المنظومة الاجتماعية<sup>(٣٠)</sup>، ولكن الحكومة في الفكر الإسلامي لديها فلسفة أخرى، بالإضافة إلى تثبيت النظم، وهي التمهيد وتهيئة الأوضاع والقيم، وتنفيذ الأحكام الدينية. ويعتبر القرآن الكريم أن إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من آثار وبركات اقتدار المؤمنين الطبيعية، التي من أحد مصاديقها اتخاذ الحكم<sup>(٣١)</sup>. وفي وصايا رسول الله ﷺ إلى بعض الولاة وعمال الحكومات يذكرهم بأهداف الحكومة الإسلامية<sup>(٣٢)</sup>. ويعتبر أمير المؤمنين عليه السلام أن تنفيذ التعاليم الدينية وتأدية الحدود الإلهية أحد أهداف الحكم<sup>(٣٣)</sup>.

ولهذا فإن مقتضى الفلسفة الوجودية للحكومة الدينية هو تنفيذ الأهداف وأحكام الدين؛ لأن الفلسفة الوجودية هي العلة الغائية التي يرتبط بها وجود أو عدم وجود الحكم. ويلزم هذه الفلسفة الوجودية التشقيف وتثبيت الأسلوب الحسن في المرحلة الأولى، وأيضاً تثبيت هذا الحق للدولة، بأن يكون لها حق اللجوء إلى القانون في المراحل الأخرى. ويمكننا القول بعبارة أخرى: إن هذا الدليل في المرحلة الأولى يضع وظيفة التمهيد الثقافي على عاتق الدولة، وإن لم يفلح هذا الحل فعلى الدولة أن تستخدم المجابهة الحقوقية والجزائية.

## ٧- قاعدة: العقوبة لكل ذنب

يستتج من بعض الروايات أن الله سبحانه وتعالى قد جعل لكل تخلف عن الواجب أو فعل حرام عقاباً. فقد جاء في إحدى الروايات المعتبرة: إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً<sup>(٣٤)</sup>.



## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

والذي يستفاد من هذه الرواية أن الله عز وجل جعل ضابطاً وإطاراً، وعين عقاباً لكل من يتعدى ذلك الإطار الذي وضعه الله كحد فاصل بين الجزاء والعقاب<sup>(٣٥)</sup>.

ولكي تقرب الاستدلال بهذه الرواية نقول: إن الحجاب والستر أحد الأطر والقوانين والدساتير الإلهية الإلزامية<sup>(٣٦)</sup>، ولمن لم يتخذ هذا الواجب كقانون واجب التطبيق حدًّا؛ حسب مقتضى ذيل تلك الرواية: «وجعل على من تعدى ذلك الحد حدًّا». إذاً الرافض لتلك القوانين يستحق العقوبة. وفي الوقت الذي يكون فيه العقاب الإلهي ثابتاً في حقه فمن الطبيعي أن للدولة الحق أن تقوم بتفويض الحكم بحقه<sup>(٣٧)</sup>.

ومن الممكن أن ينشأ إشكال في هذا التقريب، وهو أنه في هذا التقريب تكون العقوبة للتخلف عن كل واجب وفعل حرام. ولكن الحقيقة أن المسألة ليست بهذه الصورة؛ إذ نسأل: ما هو المراد من «كل شيء» في جملة «وجعل لكل شيء حدًّا»؟ ويظهر لنا في هذه القطعة عدة احتمالات، وهي:

**الأول:** كل أفعال الإنسان، أعم من أن يكون لها حكم إلزامي أو حكم ترجيحي، أو يكون فاقد الاثنين.

ومن المؤكد أنه ليس بهذا المعنى؛ لأنه لا يتفق مع الجملة التي تليها: «وجعل لمن تعدى ذلك الحد حدًّا»، فيلزم القول: إن التخلف من الحكم الترجيحي (إن كان المكروه هو راجح الترك، أو المستحب هو راجح الفعل) تقع عليه العقوبة. وهذا أمر واضح الفساد.

**الثاني:** إن كل الأفعال الملزمة من ناحية الشريعة إن كانت واجبة فهي لازمة الفعل وإن كانت حراماً فهي لازمة الترك.

وهذا الاحتمال مرفوض أيضاً؛ لأنه قد عين في الشريعة حدًّا لتلك الذنوب، وهي معدودة، كالزنا واللواط والسرقعة و...

وبعد أن بطل هذين الاحتمالين يبقى احتمال واحد، وهو حسب وجهة النظر المطروحة صحيحاً، وهو أن يكون المراد منها الذنوب الخاصة التي يقع الحد الواجب عليها. بالإضافة إلى أن الشواهد الخارجية تؤيد هذا الاحتمال، وهي هذه الجملة في ذيل رواية أخرى: إن شخصاً قد ارتكب ذنباً ذا حد<sup>(٣٨)</sup>.

إذاً هذه الرواية لم تعين عقوبة للعصيان في كل حكم إلزامي، كي يقال: إن إحدى الأحكام الإلزامية هو الحجاب، وتستطيع الدولة أن تعاقب من تخلف عن هذا

الأمر الإلهي. فيجب أن يقال في الإجابة: ليس المراد من الرواية الذنوب التي يقع عليها الحد؛ لأنها تصبح قضية بشرط المحمول، وسوف يصبح معناها أن الله سبحانه وتعالى وضع لكل ذنب ذي حدّ حدّاً، ولا يعقل أن يتفوه العاقل بهذا، فكيف يمكن أن يتفوه الإمام المعصوم. الذي هو فوق العلماء في الحكمة والعلم. بهذا. ومما يسبب الالتباس في التعبير هو خلط المعنى العام اللغوي بالمعنى الخاص المصطلح، ففي زمن صدور كان معنى الحد في اللغة والعرف عاماً، وقد استعمل آنذاك في العقوبات الخاصة التي وصفت للذنوب الخاصة، كالسوط للزنا، وقد أصبح مع مرور الزمان يستعمل في هذا المعنى الخاص في الفقه، وأصبح من المصطلحات الرائجة، ويستعمل الآن بدون قرينة بنفس معناه الاصطلاحي، ولكن كان له معنى عام وواسع في عصر صدور الروايات. ولا يمكن أن يقال: إن الإمام كان يريد منه هذا المصطلح العصري. ولو شككنا أن يكون مراد الإمام المعنى العام اللغوي أو المعنى الخاص المصطلح فإن الأصل يقتضي عدم استخدام المعنى المصطلح؛ لأنه لا يوجد لدينا أي شك أن الحد في اللغة والعرف العام له معنى موسع اصطلاح عليه بعد ذلك في الفقه في المعنى الخاص. ولا نعلم أنه في عصر الإمام الباقر عليه السلام وصل إلى حدّ الاصطلاح لكي يراد بهذه الرواية المعنى الخاص أم لا. وبمقتضى الاستصحاب لم يبلغ حد الاصطلاح، فلهذا لا يمكن أن يقال: إن المراد منها معناها الفقهي الخاص.

وبالإضافة إلى هذا لو ادّعي أن «الحد» في عصر صدور الروايات - زمان الإمام الباقر عليه السلام - يستعمل في الرواية في معناه الاصطلاحى بنفس معناه الفقهي فالقرائن تبين لنا أن المراد منه ليس معناه الفقهي الخاص، بل من الجائز المراد منه المعنى اللغوي الواسع. وهذه القرائن هي:

أ. جملة «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله». وهذه الجملة شاملة عامة بطريقة حصر البيان، ولكن من هذا العموم المؤكّد يأتي القول: «جعل لكل شيء حدّاً... وجعل على من تعدى ذلك الحد حدّاً» أيضاً ليؤكد بشكل واضح في «لكل شيء» على العمومية. وهذه قرينة واضحة على أن المراد من الحد في جميع تلك الجمل ليس المعنى الاصطلاحى المضيق؛ لأنه يستلزم أن هذا العموم الذي قد ذكره وأكد عليه قد حمل على عدة أحمال خاصة - مثل تخصيص

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

الأكثر..، وهذا قبيح ومستهجن.

ب. الحد في جملة «جعل لمن تعدى ذلك الحد حداً» مرتين، ولا يمكن أن يقال: إن كلمة «حد» التي جاءت في جملة واحدة تعطي نفس المعنى؛ إذ من الجائز أن الحد الأول في «ذلك الحد» كان إطاراً وحكماً شرعياً، والحد الثاني عقاب لمن تجاوز ذلك الإطار. فعندما يثبت أن الحد الأول لم يكن متعلقاً بالذنوب الخاصة فمن الطبيعي أنه لن تكون مجازاتهم على الذنوب الخاصة. إذاً المراد من الحد الثاني مطلق العقاب، لا خصوص الحد بمعناه الاصطلاحي الفقهي.

فعلى هذا يكون معنى الرواية أن الله سبحانه وتعالى قد وضع لكل شيء إطاراً وحدوداً، وجعل لكل شخص يتعدى هذه الأطر والحدود عقوبة. وأحد الأطر الإلهية هو الحجاب، ومن لم يلتزم به يحل عليه العقاب. وعلى هذا فإن الرواية هنا تدل على المدعى. ومن الجائز أن يشكل على المعنى المذكور في الرواية بأن الرواية قد ذكرت أن الله سبحانه وتعالى قد وضع عقوبة لعدم الالتزام بالحجاب، والمدعى هو أن الدولة تستطيع أن تعين العقوبة. وعلى هذا فإن الدليل والمدعى لا يتطابقان.

ونقول في الجواب: إن حق المجازاة طبق هذه الرواية من قبل الله سبحانه وتعالى، لكنه فوض مقدار العقوبة لولي الأمر، كالتعزيرات، والقوانين الأخرى، التي فوض أمر تقديرها إلى ولي الأمر<sup>(٣٩)</sup>.

إذاً أصل تجويز العقوبة يرجع إلى الله سبحانه، وبنفس هذا الدليل من الصحيح أن يسند إلى الله عز وجل، كما أسندته الرواية إلى الله عز وجل.

## ٨ - قياس الأولوية أو المساواة (أولوية العقوبة)

في الروايات هناك بعض الذنوب تسبب التعزير، ومفسدتها أقل من عدم الالتزام بالحجاب أو في نفس المستوى، من قبيل: الاستمنا<sup>(٤٠)</sup>، واستلقاء رجلين تحت غطاء واحد<sup>(٤١)</sup>، واستلقاء امرأتين تحت غطاء واحد<sup>(٤٢)</sup>، وتقبيل الجنس الواحد - الذكر مع الذكر والأنثى مع الأنثى - بشهوة<sup>(٤٣)</sup>، وأكل لحم الحيوان الذي لم يذبح على الطريقة الشرعية، أو أكل لحم الخنزير<sup>(٤٤)</sup>، وشرب الدم<sup>(٤٥)</sup>، وسرد الروايات في المسجد<sup>(٤٦)</sup>.

وعلى هذا عندما يكون نوم اثنين من جنس واحد (رجلين أو امرأتين) تحت لحاف

واحد، أو أكل لحم حيوان لم يذكَّ، سبباً للتعزير فمن باب أولى يكون عدم الالتزام بالحجاب - بحسب قياس الأولوية، أو على الأقل قياس المساواة - موجباً لثبوت العقاب في حق مرتكبه.

ومع أن هذا الدليل - كالدليل السابق - لا يثبت العمومية<sup>(٤٧)</sup>، ولكنه من أجل إثبات خصوص المورد - عدم مراعاة الحجاب الواجب - تام.

## ٩ - إلغاء الخصوصية من الموارد المنصوصة

جاء في الروايات أن هناك تعزيراً لبعض الذنوب التي ذكرت في الميادين المختلفة، والبعض منها حق الله عز وجل، ولا دخل فيها لأحد، كالاستمناء<sup>(٤٨)</sup>، والبعض منها حق الناس، كالهجاء<sup>(٤٩)</sup>، والفحش<sup>(٥٠)</sup>، والنظر في بيوت الآخرين<sup>(٥١)</sup>. والبعض من هذه الذنوب يُعد من الذنوب الكبيرة، والبعض منها يُعد ذنباً صغيرة، مثل: نوم شخصين من جنس واحد في نفس اللحاف<sup>(٥٢)</sup>، أو اجتماع رجل وامرأة في منزل واحد<sup>(٥٣)</sup> بما يسمى خلوة غير شرعية. وهناك بعض الذنوب التي توجب اختلال النظام في المجتمع، مثل: الاحتكار<sup>(٥٤)</sup>، والاختلاس<sup>(٥٥)</sup>، وأكل الربا<sup>(٥٦)</sup>، وشهادة الزور<sup>(٥٧)</sup>. وهناك ذنوب تقع على عاتق الإنسان نفسه، مثل: جماع الرجل لزوجته في دورتها الشهرية<sup>(٥٨)</sup>، أو في حال الصوم<sup>(٥٩)</sup>، والاستمناء<sup>(٦٠)</sup>، وشرب الدم، أو أكل الميتة<sup>(٦١)</sup>. وهناك بعض الأمور المكروهة قد عرَّز المعصوم مرتكبها<sup>(٦٢)</sup>.

ومن خلال هذه الروايات نحصل على نتيجة مفادها أنه إذا كان الملاك جواز التعزير فإن الذنوب والمعاصي عامة ليس له أية خصوصية، فلا فرق بين الذنوب الكبيرة والمتعلقة بحق الناس أو بحق المجتمع. مع أن الفقهاء المتقدمين قد تمسكوا بهذا الدليل، لكن لا يوجد أي تقرير لهم حول هذا الموضوع ينفي تلك التفصيلات، والتقرير الذي يذكر كل التفصيلات واحتمال الخصوصية في نظر كل منهم ينفي ذلك.

## ١٠ - أدلة النهي عن المنكر

من الأحكام المهمة والإلزامية في الإسلام حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهناك آيات وروايات كثيرة تدل على وجوبه. وقد ذكرت الروايات<sup>(٦٣)</sup>

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

وتوضيحات الفقهاء<sup>(٦٤)</sup> طرق ومراحل متنوعة لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإحداها أن يستلزم ذلك التدخل في شؤون الآخرين (تدخلاً فيزيائياً)؛ لأن التدخل في مثل هذه الحالة يسبب الفوضى. ويوجه الفقهاء ذلك الأمر على أنه من الواجب<sup>(٦٥)</sup>، بل إن هذه المسألة مشروط جوازها بإذن الإمام والحكومة الإسلامية<sup>(٦٦)</sup>، أو أنها من الوظائف التي تختارها الحكومة الإسلامية<sup>(٦٧)</sup>. ولهذا فإن مقتضى عموم أدلة النهي عن المنكر هو أن هذه القضية أيضاً من الواجبات، ولكن القيام على أداء هذه المهمة من وظائف وواجبات الحكومة، فإما أن تقوم هي بأدائها، أو تجيز للآخرين أن يقوموا مقامها في إنجاز تلك المهمة<sup>(٦٨)</sup>.

وقد يشكل على هذا الدليل بأن النهي عن المنكر بعد ارتكاب العمل يصبح حراماً. ومن المعروف أن أحد شروط وجوب النهي عن المنكر إصرار الشخص على استمرار المنكر أو تكراره، بل الظاهر الابتدائي منه، وبدون قرينة له، الرفع لا الدفع، أي إن ظاهره يبين أن المنكر قد وقع. على أن القانون قد جعل من أجل أن يمنع وقوع الذنب ويقف حائلاً أمامه. وعلى هذا ليس هناك منطقة اشتراك بينهما، بحيث تستطيع عموم أدلة النهي عن المنكر أن تعقد دليلاً للمدعى.

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: النهي عن المنكر له الشمولية، وجعل القانون له تلك الشمولية أيضاً، ولكن ليس له أية خصوصية في الدفع أو منع وقوع الجرم، بل من الجائز في كثير من الأمور أن مواد القانون تطبق بعد وقوع الجريمة. ومن أهداف المقتنين هو منع الجريمة أو تقليلها، ولا يعني ذلك أن القانون قد وُضع لهذا المعنى فقط. فمن الواضح أن عمومية النهي عن المنكر على الأقل ترجع إلى بعض مواد الدفع، كما لو أن شخصاً يقدم على أداء مقدمات المنكر. ولو فرضنا أن النهي عن المنكر يختص بالموارد الذي يقع فيه المنكر فإن ملاك النهي عن المنكر له عمومية، وحيثيات البدء بمقدمات المنكر قريبة من المنكر نفسه أيضاً. ويقول الفقهاء في صورة ما لو أن شخصاً ما كان ينوي القيام بمنكر، ولكنه إلى الآن لم يقم به، فمن الواجب نهيه عن ما قصد القيام به<sup>(٦٩)</sup>. والملفت للنظر هو أن هذه المسألة ذكرت بإصرار في ذيل الشرط؛ أي إنهم لم يروا منافاة بين الشرط وقصد الارتكاب.

## ١١ - الأولوية القطعية (أولوية الإلزام)

يمكن تقريب الأولوية من عدة ملاكات:

### أ- أولوية الأحكام الإلزامية من الأحكام غير الإلزامية

توجد في الشريعة أحكام غير إلزامية، بحيث إن الناس إن لم يؤديها فإن باستطاعة الحكومة أن تجبر الناس على إجراء ذلك الحكم الإسلامي. فمن الجائز، وحسب ما جاء في بعض الروايات؛ ولأجل تحقيق بعض تلك الأحكام غير الإلزامية، أن تقف الحكومة الإسلامية بوجه أولئك الناس الذين يؤدون تلك الأعمال بأشد ما تكون القسوة. وعلى هذا فعندما يكون للحكومة الإسلامية حق التعزير على الأحكام غير الإلزامية (مستحب، مكروه، مباح) فمن باب أولى يقال: إن الحكومة الإسلامية لها الحق أن تنجز الحكم الإلزامي. فالأحكام المستحبة أمثال: زيارة الرسول الأكرم ﷺ<sup>(٧١)</sup>، الأذان<sup>(٧٢)</sup>، صلاة الجماعة<sup>(٧٣)</sup>، زيارة الأئمة المعصومين عليهم السلام<sup>(٧٤)</sup>، وصلاة العيد (بناء على القول باستحبابها)<sup>(٧٥)</sup>، أما الأحكام المكروهة فمثل: رواية القصص داخل المسجد<sup>(٧٦)</sup>. ويمكن أن يقال: إن كل تلك الأحكام أو أكثرها لم يجمع الفقهاء على أنها إلزامية وواجبة، بل من الجائز أنهم يفتون بالاستحباب المؤكد، ولكن هذه الأحكام لها خصوصية تمنع سريان هذا الحكم لمحل البحث. وجوب الحجاب.. وبما أن هذه الأحكام تعد من شعائر الإسلام ورمزاً وعلامة للمسلمين فلو صادف أن أهل مدينة أو منطقة أو دولة لم يطبقوا تلك الأحكام فإنه يشم منهم ريح الارتداد. لذلك يقال: إن هؤلاء الأفراد يجب أن ينهوا عن عمل المنكر حتى إذا اتخذ في حقهم الضرب والخشونة. إذاً الحجاب طبق هذه الأحكام له منزلة وأولوية؛ لأنه من الواجبات، والأحكام الأخرى ليست كذلك، ولكنها مع ذلك تملك مزايا؛ لأن كل واحدة منها تعتبر شعاراً من شعائر الإسلام ومن رموز المسلمين. وعلى هذا الأساس فإن فتاوى بعض الفقهاء مبنية على جبر تطبيق الشعار الذي يتخذه المسلمون شعاراً لهم<sup>(٧٧)</sup>. فإذا ما أعطينا احتمال الخصوصية لا نستطيع بعد ذلك أن نعمم الحكم، وكذلك سوف يختفي القطع أو الوثوق بالأولوية التي هي ملاك التعميم والسراية من حكم لآخر.

ويُجاب عن ذلك:

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

**أولاً:** إن الحجاب أيضاً من شعائر المسلمين. إذاً يوجد نفس الملاك لذلك الحجاب. وعلى هذا لو قبلنا أن يكون ملاك الإلزام كون الفعل شعاراً فلا يوجد فرق بين الحجاب والأحكام التي ذكرت. فالآية ٥٩ من سورة الأحزاب بيّنت بما لا يقبل اللبس أن أحد أهداف رب العالمين عز وجل الالتزام بالحجاب، ويعتبر التقسيم بين المسلمين وغير المسلمين نوعاً من العلامات التي يتزين بها المسلمون: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبَهُنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾.

وهذه الآية توضح لنا إحدى فلسفات الحجاب، بحيث أنه يعرف النساء المسلمات من غير المسلمات؛ لذلك فكل النساء المسلمات - نساء المؤمنات - مكلفات بأداء هذه المهمة. ويذكر لنا القرآن فائدة تطبيق هذا الدستور، وهي أن تعرف المرأة المسلمة من غير المسلمة فلا تؤذى<sup>(٧٨)</sup>.

**ثانياً:** بعض تلك الأفعال لا تعتبر من شعائر المسلمين، أمثال: رواية القصص داخل

المسجد.

## ب - أولوية الأحكام التوصلية من الأحكام التعبدية

في بعض الأحكام يكون قصد القرية بها واجباً. وعليه فإن أداء تلك الأعمال بصورة صحيحة لا يكون إلا مع قصد التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، ويطلق عليها أحكام تعبدية، مثل: الحج. وفي المقابل هناك أحكام لا يشترط فيها قصد القرية، مثل: الحجاب.

وقد جاء في الروايات المعتبرة ما يفيد أنه إذا امتنع الناس عن الذهاب إلى الحج فمن واجب الحكومة الإسلامية إجبارهم على الذهاب<sup>(٧٩)</sup>. وكذلك ورد في روايات معتبرة أخرى أن الرسول ﷺ قد جعل عقوبة للذين لا يحضرون صلاة الجماعة. وبهذا جعل أداء الواجب التعبدية إجبارياً<sup>(٨٠)</sup>. فعندما يكون للدولة الشرعية الإسلامية الحق بإلزام الناس على أداء الواجب التعبدية، مثل: الحج، والصلاة، و...، فمن باب أولى سوف يكون لها الحق بإلزام الناس على أداء الواجب التوصلية.

## ج - أولوية الأحكام الاجتماعية من الوظائف الشخصية

توجد في الشريعة بعض الوظائف التي إن تخاذل الناس في أدائها، ولم يقوموا بمسؤولياتهم تجاهها على أحسن وجه، فمن واجب الحكومة الإسلامية أن تجبرهم على أداء تلك المسؤوليات، مثل: اهتمام مالك الأنعام بفحص ومتابعة مائها وغذائها<sup>(٨١)</sup>، ومالك المباني بتفحص متانتها وترميمها<sup>(٨٢)</sup>، والمزارع برعاية البستان والمزرعة<sup>(٨٣)</sup>، والأهل بالنسبة للطفل الضائع<sup>(٨٤)</sup>. فإذا كان من حق الحكومة الإسلامية أن تلزم المالكين المذكورين بأداء وظائفهم الخاصة والشخصية يحق لها من باب أولى أن تلزمهم بالأحكام التي لها تأثير اجتماعي أقوى. وعلى هذا فإن تلك التقريبات الثلاث بإمكانها تبديل هذا الدليل بدليل معتبر بالنسبة للفقهاء.

## ١٢- تأمين حقوق الناس

إحدى مهام الحكومة - أية حكومة - تأمين حقوق الناس. ولا يوجد فرق في هذا بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية. فالحكومة غير الدينية لها نفس المهمة التي تقوم بها الحكومة الأخرى. والفرق يقع من جهة مصاديق تلك الحقوق. هناك الكثير من المصاديق التي تقع في مجتمع ديني واحد تشترك بنفس المصاديق الحقوقية التي تقع في الحكومة غير الدينية، ولكن في المجتمع الديني نستطيع أن نعرف الحقوق بطريقة أوسع أو نفس تلك الحقوق المشتركة تُفسر بطريقة موسعة. وهذا الدليل نستطيع أن نقرره بطرق شتى، ومنها: حق الأمان.

فمن حقوق الناس في المجتمع أن يحظوا بالأمن والطمأنينة. والأمن ليس ظاهرة ذات بعد واحد منحصر في الأمن العسكري أو الاقتصادي أو السياسي، بل هو ظاهرة ذات أبعاد عدة، تشتمل على الأمان والاطمئنان الفكري والنفسي والعقائدي. وعلى هذا فالمجتمع الذي يتقبل الناس فيه العقائد والسنن الدينية الخاصة تززع فيه التصرفات المخالفة لتلك السنن الأمن والاطمئنان الفكري والنفسي في المجتمع، ويضيع حق من حقوق الأكثرية. وبهذه الحالة سوف تكون مهمة الحكومة المحافظة على حقوق الناس. وبدون أدنى شك فإن الحجاب والعفة من السنن الواجبة في الدين؛ لأن عدم الالتزام بالحجاب سيؤدي إلى اختلال الأمن الفكري والعقائدي والنفسي في كثير من المجتمعات



## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

الإسلامية. وطبعاً هذا الدليل يصدق في المجتمع الذي يعتبر الناس فيه الحجاب سنة دينية، بحيث إن قبول الناس به كسنة يجب العمل بها، وعدمها يسبب الخلل في أمن المجتمع، بل نستطيع أن نعدّه إحدى الدلائل الفلسفية للحجاب في الإسلام. وقد أشارت الآية الشريفة ٥٩ من سورة الأحزاب إلى هذا الموضوع<sup>(٨٥)</sup>.

وبالنظر إلى وظائف الحكومة الأخرى بالنسبة لحقوق الناس<sup>(٨٦)</sup>، كحق رعاية الصحة النفسية، وحق الرفاهية، و...، وهذه كلها طبعاً من واجبات الدولة تجاه المواطنين. ويمكننا أن نقدم تقارير أخرى كذلك من هذا الدليل، أو نأتي بأدلة أخرى<sup>(٨٧)</sup>، ولكن توضيحها خارج عن مجال هذا المقال.

وحسب اعتقاد الكاتب فإن هناك عشرة أدلة من الأدلة السابقة تدل على أن للدولة الحق التام في جعل الحجاب إلزامياً. ومن الممكن أن يتناقش بعض الفقهاء في تلك الأدلة، ولكن بدون شك فإن مجموع هذه الأدلة تجبر الفقيه على القطع بالنسبة للحكم الشرعي.

## أسئلة وأجوبة

بعد أن ذكرنا أدلة عدة تبين حق الدولة في التدخل لإجبار النساء على الالتزام بالحجاب، وتعيين حدٍّ لغير المتزامات به، نجيب عن بعض الأسئلة التي تطرح في هذا المجال.

**السؤال الأول:** إن مقتضى الأدلة السابقة أن الدولة تستطيع أن تعين عقاباً لعدم الالتزام بالحجاب، فبأي دليل تقولون: إن هناك ترتيباً بين الخيار الثقافى والخيار القانوني والجزائي، ولا تستطيع الدولة أن تستخدم القانون والجزاء عندما يكون للحل الثقافى فائدة؟ فهل نستفيد من هذه الأدلة السابقة هذا الترتيب أم هو مستفاد من أدلة أخرى؟

**الجواب:** الأدلة السابقة تدل على هذا الترتيب. وأيضاً باستطاعتنا الإتيان بأدلة أخرى تفيد ذلك الترتيب. فمن الأدلة السابقة يدل الدليلين الخامس والسادس على هذه المسألة، وقد أشرنا إليها في ذيل الدليلين. وسوف نكتفي بذكر دليل آخر هنا، وهو: إن إنزال العقوبة على الأفراد يعد ولاية على الشؤون الأخرى، وتقتضي القاعدة الأولى عدم الولاية على شؤون الأفراد<sup>(٨٨)</sup>. والأدلة السابقة إما أنها تثبت جواز العقاب بعد عدم تأثير

الخيار الثقائي بشكل خاص؛ وإما أنها كانت مجملة من هذه الناحية، أي إنها تثبت جواز العقاب بشكل مجمل. وبهذا الشكل يثبت جواز إنزال العقاب في الجملة. ومن المتيقن أنه إن لم يُفد الخيار الثقائي نستطيع أن نستخدم الخيار القانوني والجزائي. ومن الممكن أن يقال: إن بعض الوظائف التي جاء ذكرها في الخيار الثقائي تعتبر نوعاً من التدخل في شؤون الآخرين. ولكن بمقتضى قاعدة عدم الولاية يجب أن يقال: إن الدولة لا تستطيع أن تقوم بتبنيه المذنب. ويجب عن ذلك:

**أولاً:** لا يوجد أي شك أو تردد في أن للناس على الدولة حق النصيحة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهناك آيات وروايات كثيرة تدل على هذا الأمر. ولكن يجب أن تكون النصيحة في محلها، وتؤدي ممن هو موظف لها، ولا يجوز لأي شخص أن يضع نفسه في ذلك المكان. إذاً يجب عدم نفي حق تنبيه الآخرين بصورة مطلقة، بل نفي هذا الحق قبل أداء المرحلة السابقة.

**ثانياً:** إذا اعتبرنا النصيحة تدخلاً في شؤون الآخرين فهو تدخل ضعيف جداً، ولا يعتبر ظلماً أبداً، في حين أن الإلزام والعقاب تدخل قوي، ويكون ظلماً إن كان من دون دليل عقلائي أو مستند شرعي؛ إذ الفرق بينهما كبير جداً. وهكذا عند احتمال تأثير الخيار الثقائي لا يصل الدور إلى الخيار الحقوقي والقضائي. وبالإضافة إلى هذا الدليل توجد هناك أدلة أخرى تدل على الترتيب في مراحل الأمر بالمعروف، فمتى كان النهي الشفهي مؤثراً لا يصل الدور إلى النهي القسري، وهو دليل على هذا الأمر<sup>(٨٩)</sup>.

**السؤال الثاني:** إن نفوذ سلطة الدولة منحصرة في العموميات. والحجاب من الخصوصيات. وليس للدولة حق التدخل في خصوصيات الناس، ولا تستطيع أن تعاقب الذين لا يلتزمون بلبس الحجاب بالطريقة الصحيحة، أو الذين لا يلبسون الحجاب.

**والجواب:** ١- ما هو المراد من أن الحجاب من الخصوصيات؟ إذا كان المراد من الخصوصية عدم وجود أية قاعدة اجتماعية فهذا خلاف الوجدان. وعليه فالمجتمعات التي لا تعتقد به تبدي وجهة نظرها بما تراه هي. ولو كان الحجاب من الخصوصيات فكيف تمنع الدول الأوروبية النساء والفتيات المسلمات من ارتداء الحجاب. من الطبيعي. حسب

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

وجهة نظرهم . أن للحجاب الكامل آثار اجتماعية، ولهذا وضعوا قوانين تمنع ارتداء الحجاب.

وإذا كان المراد من خصوصية الحجاب هي أن تمارس هذه الخصوصية في المنازل والدعوات، وليس للدولة الحق في ذلك، فهذا صحيح، ولكنه ليس محل الكلام؛ إذ محل الكلام في تدخل الدولة في مسألة الحجاب في المناطق العامة. فالواجب رعاية الحجاب في المناطق العامة والخاصة، ولكن سلطة تدخل الدولة في مسألة الحجاب تنحصر في المحافل التي تعتبر عامة بنظر العرف.

**ثانياً:** لو فرضنا . والفرض محال . أن الحجاب أمر خاص، وليس له أية قاعدة اجتماعية تعطي الدولة مجوزاً للتدخل، فمن قال: إن تدخل الدولة الإسلامية منحصر في الدائرة العامة، بل للدولة الإسلامية حق التدخل في الجملة أيضاً.

وأحد أدلة هذا الحق أن إجراء الحدود ليس حقاً من حقوق الناس، بل بالاصطلاح الفقهي يعتبر «حق الله»، مثل: حق إجراء حد الزنا واللواط أو المساحقة التي تجري في منزل خاص وبرضا الطرفين، وحد إجراء شرب الخمر الذي يتعاطى في الخفاء وفي محيط شخصي. وكذلك كل ذنب ليس للناس فيه حق، وعيّن له الشريعة حداً. فإذا ثبت ذلك الإثم للحاكم الشرعي وجبت إقامة الحد على مرتكبه. وإذا كان الحد من نوع الحقوق الإلهية التي تتعلق بشخص يثبت عليه الجرم باعترافه فيإمكان الحاكم الشرعي بما يرى من صلاح أن لا يجري عليه الحد. وعلى أية حال فإن هذا الأمر، الذي هو من واجبات الدولة الإسلامية، لا ينحصر في الدائرة العامة، بل من الجائز إجمالاً لها التدخل في الخصوصيات أيضاً. ومن الجائز - حسب وجهة نظر الروايات المعتبرة وفقه الإمامية - أن الفقه الإسلامي عارض.

بالإضافة إلى هذا فإن المجتمعات الغربية والدول التي لا تحتكم لدين واحد معين ترى أن حق تدخل الدولة منحصر في الأمور العامة. وبنفس هذا الدليل تتدخل الدولة في المسائل المتعلقة بالحجاب، وتعاطي المخدرات، وتعاطي بعض الأدوية وحبوب الهلوسة، وعدم ربط حزام الأمان عند قيادة السيارة، وعدم لبس الخوذة عند قيادة الدراجة النارية، وعدم الاستفادة من وسائل الأمان وقت العمل التي تؤمن سلامة الشخص البدنية من الحوادث وسلامته الصحية، ومع أنه لا يؤدي غيره، بل ذهب الدولة إلى أبعد من هذا،

فإنها في الوقت الحاضر قد زادت التدخلات والقوانين الحكومية، وألزمت الناس ببعض الأمور، كالتأمين ضد الغير، وغيره من القوانين<sup>(٩٠)</sup>.

**السؤال الثالث:** كثير من الآيات والروايات تعتبر الإنسان كائناً مختاراً، وتتفي عنه أي نوع من الإكراه أو الجبر. يقول القرآن الكريم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقد جاء الخطاب إلى رسول الله ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢)، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ (النساء: ٨).

فعندما يكون هدف الله سبحانه وتعالى في أصل الإيمان عدم إجبار أو إكراه أحد فبطريق أولى لن يكون غرض الشارع أن يعمل بالأحكام الفرعية بالإكراه. وبما أن الشارع لم يعط؛ بنفس ذلك القرار، حقَّ الجبر على أحكامه فبطريق أولى لن يكون للحكومة الإسلامية أيضاً الحق في الجبر وتعيين العقاب على ذلك.

**الجواب:** صحيح أن أصل الإيمان يجب أن يكون مبتتياً على الاختيار والعلم، ومثل هذا الإيمان هو الذي يكون في الآخرة مصدر نجاة الإنسان، وله آثار وبركات في هذا العالم أيضاً، ولكن الإيمان الذي يتم عن طريق حرية الاختيار له أساسيات، وعلى الإنسان أن يلتزم بهذه الأساسيات. والقرآن الكريم يحذر الإنسان من الإيمان المبني على الإكراه. ومقتضى الإيمان العمل طبق الأحكام والدستور الإلهي. وكثير من الخطابات الإلهية، من قبيل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، يكون معناها أن من لوازم الإيمان بالله ورسوله العمل أيضاً بهذه الدساتير. ويصرح في بعض الموارد أنه إذا كنتم تؤمنون بالله يجب عليكم العمل بهذا الدستور الإلهي<sup>(٩١)</sup>. إذا مقتضى الإيمان العمل بأحكام الله ورسوله. والقرآن الكريم - بنفس مستوى الدعوة للإيمان - قد نهى الذين لا يعملون بأوامر الله والرسول بعد أن يؤمنوا وتوعدهم عذاباً أليماً<sup>(٩٢)</sup>. وبالجملة فإن القرآن يعتبر التفكيك بين التعاليم الدينية والإيمان<sup>(٩٣)</sup>.

وعلى هذا فإن ما يريده الشارع هو تطبيق ما جاء به من أحكام بعد الإيمان، وتوعد مخالفي تلك الأحكام بعذاب أليم. وهذا الأمر معروف أيضاً حتى في الأمور غير الدينية. فمثلاً: الهجرة إلى إحدى الدول أمر اختياري، ولكن الذي يهاجر إلى دولة أخرى،

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

ويختار أن يقيم في تلك الدولة، يجب عليه . حتى في حال عدم رغبته في العيش فيها . أن ينصاع لقوانينها وأوامرها. وعليه فليس معنى اختيار الإقامة في إحدى الدول أن تطبق القوانين الواحدة تلو الأخرى حسب اختيارك، ويتم هذا بدون إكراه وجبر. بالإضافة إلى هذا فإن الآية ٢٥٦ من سورة البقرة تشير إلى أمر تكويني وهو أن الإيمان أساساً ليس أمراً إجبارياً.

**السؤال الرابع:** هناك مطلبان يجب أن يكونا موجودين في الإسلام، وهما: أن العمل يتم على أساس العلم والاستعداد القلبي؛ والعمل يصل بالإنسان إلى طريق الكمال. والحجاب الذي يكون عن طريق الإكراه ليس له أي أثر، وليس هو ما يبتغيه الإسلام. إذاً لا نستطيع أن نقول: إن لدولة الإسلام الحق في أن تلزم الناس بالحجاب، وتضع القوانين لتوقيف الناس بحجة سوء الحجاب وعدم الحجاب.

**والجواب:** هذا الإشكال يحتاج إلى توضيح أمرين: ١- أحياناً يقال: إن العمل له آثار وبركات أخروية يحصل عليها الشخص العامل عن طريق الإيمان والاعتقاد القلبي. وليس في هذا أي شك. ٢- في بعض الأحيان يقال: العمل الذي يتم عن طريق الجبر والإكراه ليس له أي أثر . من الآثار الدنيوية . سوى ما يقوم به من أجل الآخرين. وهذا الأمر مخالف للبدئية. مثلاً: إذا كان شخص لا يدفع الزكاة عن طريق الإيمان القلبي فإنه لا يستفيد من الآثار والبركات المعنوية الأخروية. ولذا اشترط الفقهاء النية الخالصة في العمل، ولكن إذا دفعت الزكاة بدون اعتقاد فإن الفقراء والمحتاجين في هذه الحياة سيستفيدون منها. لذلك يجب عدم الخلط بين الفائدة التي يحصل عليها الشخص العامل والفوائد التي تكون من نصيب الآخرين، وبين الفوائد التي تتم في هذا العالم والبركات الأخروية.

وحفظ الحجاب عن طريق الإكراه له فوائده التي تعود على الشخص وتكون سبباً في أن الشخص لا يقع تحت عقاب ترك الواجب الإلهي. أضف إلى ذلك فإنها تمنع المفسد التي تضر بالآخرين. ويقول الرسول الأكرم ﷺ: «إن المعصية إذا عملت بها سراً لم تضر إلا عاملها، فإذا عمل بها علانية ولم يغير عليه أضرت بالعامّة»<sup>(٩٤)</sup>.

وعلى هذا فالمطلوب الأول والأفضل في موضوع الحجاب هو أن يؤدي عن طريق الاختيار ورغبة نفس الشخص، ولكن هذا لا يعني أن مراعاة الحجاب بدون رغبة، بل بالإكراه، لا يحتوي على أية فائدة؛ إذ من الجائز أن توجد في هذه الطريقة فوائد

للشخص نفسه وللمجتمع الإسلامي، وإن كان الشيء المطلوب أفضل من هذا، وهو أداءها عن طريق الرضا والرغبة النفسية. إذاً فقد بطلت جميع الإشكالات والأسئلة التي طرحت خلال الأدلة المحكمة السابقة.

### خلاصة واستنتاج

إن أول وأهم خيار في مواجهة عدم العفة وعدم الالتزام بالحجاب هو الخيار الثقافي والتبليغي. وهذا هو الحل الأسمى والجذري. ووظيفة النظام الإسلامي الأولى والأصلية هي الاهتمام بهذا العمل. وعلى النظام الإسلامي أن يبين كل الإمكانيات واستعدادات المجتمع الإسلامي في هذا المجال بعد تعيين الهدف واتخاذ السياسة الصحيحة والموفقة، ومواجهة هذا المعضل الاجتماعي بطريقة ثقافية، والتعرف الدقيق إلى العوامل المختلفة التي تساعد على انتشار ظاهرة الحجاب، والتعرف على العوامل التي تساعد على عدمها، وتهيئة الأمثلة وتعريف النماذج المنافسة، والاهتمام الشديد بالتعرف على علاقة هذه الظاهرة مع العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى الموجودة في المجتمع، والتي لها دور أساسي ومصيري في هذا المجال.

نعم، يطرح الحل القانوني والقضائي كآخر حل في المقام، وكقاعدة استثنائية. ومن الناحية الفقهية والمدنية يثبت هذا الخيار والحق للدولة الإسلامية، بأن تتخذ موقف مدنياً وقانونياً، وتجعل لعدم الالتزام بالحجاب عقاباً. وقد طرحت أدلة مختلفة في هذا المجال. وثبت أن الكثير منها من الناحية الفقهية والمدنية معتبر، ويمكن الاستناد إليها. وطبعاً هناك أدلة معتبرة أخرى في هذا المجال نتركها لمقال آخر.

## الهوامش

- (١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١١٧.
- (٢) ذكر القرآن الكريم في آيات متعددة أن تزكية وتهذيب الأخلاق هي أحد أهم أهداف البعثة (البقرة: ١٢٩ و١٥١؛ وآل عمران: ١٦٤؛ والجمعة: ٢)، والهدف من بعثة الرسول الأكرم تميم مكارم الأخلاق، فقد قال: إنما بعثت لأتمم الأخلاق (انظر: محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة ٩: ٣٢١).
- (٣) محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٢٦ - ٢٧.
- (٤) النور: ٣٣. للاطلاع على الأحاديث: محمد محمدي ريشهري، المصدر السابق ٦: ٣٦١.
- (٥) النور: ٣٠، وقد وضعت تعليلاً لقانون غض البصر وستر العورة بالعفة واللباس الطاهر.
- (٦) الأحزاب: ٥٩.
- (٧) يصور القرآن الكريم أهل التقوى بأن لهم مكانة أفضل وقدرأ أكرم عند الله سبحانه: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وهي في الواقع نوع من أنواع المسابقة للحصول على أعلى مستوى من التقوى.
- (٨) يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى الروايات: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفهرة» (الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦، باب ٦). وكذلك قد ورد في روايات متعددة النهي عن توافق الصالحين مع المذنبين وأنهم يستحقون العقاب (بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي ١٢: ٣٨٦؛ ١٤: ٥٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٨٠). فتقارب الإصلاحيين مع المذنبين قد يكون للقيام بهدائيتهم وإبعادهم عن حالة (النهي عن المنكر). ومن الجائز أن يوئد لدى المذنب حسداً بأن نوع التصرف الذي يقوم به صحيح. وعليه فعدم المبالاة وقلة الاهتمام في حالة الإصرار، وأخذها على أنها حالة من حالات النهي عن المنكر، أمر مرغوب ولازم. وعلى هذا فإن الفرق بين ما يقوم به الإصلاحيون والنهي عن المنكر واضح، وهو أن الإصلاحيين لا يقصدون هداية وإصلاح المذنبين، ومن الجائز في بعض الموارد أن يؤيدوهم في تصرفاتهم، ولكن الناهي عن المنكر يكون قصده الإصلاح والهداية، وإذا كان يعطي المذنبين أهمية فذلك بقصد إصلاحهم، وعلى أساس أنه أحد عناوين النهي عن المنكر. ولذلك فإننا نعرض هذه الروايات، والتي هي بعنوان «النصيحة المشفقة والفنية»، وعلى أساس أنه أحد عناوين النهي عن المنكر، على أنها إحدى أضرار المتدينين الثقافية، إلا أنها غير متجانسة.
- (٩) حسب وجهة نظر الكاتبة فإن في ذهن واضع هذه الأسئلة وإظهار مزاحه بطريق يثبت بها بلسانه أن الموضوع المطروح في أدنى مستويات البحث، وأيضاً هو غير مهياً لذلك، والنظام الإسلامي لم يوفق لأداء تلك المهمة.
- (١٠) بعض الباحثين والكتاب صوروا «مسألة الحجاب»، «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، «الثقافة العارية وعري الثقافة»، «تحليل جديد وعملي للحجاب»، «الحجاب بنظر القرآن والسنة»، «الحجاب في الأديان الإلهية»، «فلسفة الحجاب» في هذا المجال، ولكن الكثير من أسئلة المحاور الجديدة لم تكن حاضرة، وخصوصاً في النظرة العامة ولأصحاب النظام.
- (١١) في صحيفة الإمام ٢١: ٧٦ يبين لطلابه في درس البحث الخارج عن الحكومة الإسلامية، ويوصيهم من أجل استقرار النظام الإسلامي بهذا المطلب: «دونوا قوانين الإسلام وفوائدها وانشروها» (ولاية الفقيه: ٢١٢).
- (١٢) ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

(١٣) ميزان الحكمة ١: ٥٥٥. وكذلك قال الرسول الأكرم: «إن الله يحب العبد ويبيغض عمله» (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٦٠١، و ٤٦: ٢٣٤، ٦٨: ٣٦٧؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٥٤؛ والمعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة: ٥٣، السطر ٩. والمراد من بغض العمل الذنوب، حيث إنها جاءت في بعض الروايات الأخرى (نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده: ٣٢١).

(١٤) تحرير الوسيلة ١: ٤٨١، المسألة ١٤.

(١٥) كالأية الشريفة: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ١٠٤). وهذه الآية تختلف عن غيرها من الآيات، حيث إن الآيات الأخرى تقرراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أن ظاهره تكليف فردي لكل مكلف على حدة، أما هذه الآية فإنها ربطت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمكلف مباشرة. ومن الجائز أنها تريد من هذا كله أن المتصددين للنظام يعملون على إيصال مهمة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى هذه الإرادة هي تشكيل أساس اجتماعي وسياسي لأداء هذه المهمة.

(١٦) الأقسام الخمسة التي ذكرت للدولة لا تحتاج إلى كثير من بحث واستدلال. ومن الجائز أنها تحتاج للتوضيح والتوجيه في مقام إبداء الرأي، والانتباه من الغفلة في مقام العمل والتخطيط. إذاً لنبتعد عن الخطة والبحث في أدلتها في هذا القسم بطريقة منفصلة، ونرجع القراءة إلى الدليل الخامس والسادس والسابع التي ذكرت كتابتهم في القسم الثاني. وهذه الأدلة الثلاث تثبت بصورة مباشرة المهام التي ذكرت في هذا القسم. علاوة على ذلك نستطيع أن نستفيد من بعض الأدلة الأخرى عن طريق الأولوية. وبهذا التوضيح فإن الدولة ذات الحق على الذين لا يراعون الحجاب الشرعي في أن تجعل لهم عقاباً على ذلك تستطيع - بطريق أولى - أن تذكرهم أو تدعوهم إلى مراعاة الحجاب الشرعي.

(١٧) السيد محمد الشيرازي، الفقه (كتاب الحدود والتعزيرات) ٨٧: ٤١٤.

(١٨) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٤٤٨؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧.

(١٩) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٤١٥، ٤١٦.

(٢٠) الشيخ الطوسي، المبسوط ٥: ٦٩؛ المحقق الحلبي، شرائع الإسلام ٤: ٩٤٨.

(٢١) إلى هنا بحث الكاتب في خطب الفقهاء، وقام بتقرير سيرة المعصومين في كلام الفقهاء، والتزم الكاتب بكلام الفقهاء الذين تمسكوا بسيرة العقلاء.

(٢٢) مباني تكملة المنهاج: ٣٣٧.

(٢٣) للاطلاع أكثر: مجلة نقد ونظر، سعيد ضيائي فر، مكانة العقل في الاجتهاد، العدد ٣١ - ٣٢: ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٢٤) كما هو ثابت في أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٢ إلى الآخر.

(٢٥) سعيد ضيائي فر، مكانة المباني الكلامية في الاجتهاد: ٤١١ إلى...

(٢٦) هذا الدليل جاء مبهماً في كلام السيد الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧.

(٢٧) لقد اهتم الله بمسألة الإمامة اهتماماً زائداً، حيث يقول في محكم كتابه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (المائدة: ٦٧). وجاء في الروايات المعتمدة: «بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما



## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنيد حجج المعارضين

نودي بالولاية» (الكليني، الكافي ٢: ١٨، ٤١؛ محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٨: ٦٠). وجاء في الرواية الرضوية: «الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين صلاح الدنيا وعز المؤمنين. إن الإمامة أس الإسلام النامي» (الشيخ الصدوق، الأمالي: ٧٧٥؛ كمال الدين: ٦٧٧؛ معاني الأخبار: ٩٧). ومن أجل الاطلاع على أدلة أخرى تبين اهتمام الإسلام بإجراء الأحكام الشرعية راجع: مواضع المباني الكلامية في الاجتهاد: ٥٤٩ وما وراءها. (٢٨) من أجل المطالعة أكثر في هذا المجال راجع: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ٢٥٩. وقد حسبته أحد الأسس الحكومية بالخصوص ص ٨٥ وما بعدها.

(٢٩) مواضع المباني الكلامية في الاجتهاد: ٢٤٣ وما بعدها. (٣٠) للاطلاع أكثر راجع: ويل دورانت، تاريخ المدنية ١: ٣٢. وقد طرح العلماء المسلمين كذلك هذه الفلسفة. وكمثال: العلامة الحلي في كشف المراد: ٢٨٨، وأبو الحسن الأشعري في المقالات: ٢٧ والأسد المبين: ١٢٨، وهناك بعض العلماء المسلمين الذين شرحوا كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام في قوله: «لا بد للناس من أمير ير أو فاجر» (للاطلاع: ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ٢: ٣٠٨، وابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة ٢: ١٠٣). (٣١) ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

(٣٢) علي أحمد ميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٥١٩؛ بحار الأنوار ٧٤: ١٢٦؛ تحف العقول: ١٩. (٣٣) «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسة في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام لكن لنرد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك». (نهج البلاغة، الخطبة ١٣١). وكذلك نقل في موضع آخر: «اللهم إنك تعلم أنني لم أرد الأمر، ولا علو الملك والرياسة، وإنما أردت القيام بحدودك والأداء لشرعك ووضع الأمور في مواضعها وتوفير الحقوق على أهلها والمضي على منهاج نبيك، وإرشاد الضال إلى أنوار هدايتك» (ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٩٩). وللاستزادة أكثر من أهداف الحكومة طبق نظر أمير المؤمنين علي عليه السلام راجع: لبيب بيضون، تصنيف نهج البلاغة: ٥٨٤ وما بعدها.

(٣٤) الكافي ١: ٥٩، ح ٢؛ الحر العاملي، الفصول المهمة ١: ٤٩٧. (٣٥) إن التمسك بهذه الرواية متعلق بما قد بينته، ولكن في مقابل المنكرين لا يجب عليه إثبات ما بينته الرواية، بل يكفي إثبات الرواية مجملة لهم. وبهذا ادعى بعضهم ذلك، راجع: علي كريمي جهرمي، الدر المنضود (تقاريرات درس خارج فقه آية الله كلبايجاني) ٢: ٢٩٤؛ السيد أحمد الخونساري، جامع المدارك ٧: ٩٨.

(٣٦) كذلك توجد آيات قرآنية نستفيد منها هذا المعنى، فالقرآن الكريم في كثير من الموارد التي يبين بها الحكم الإلزامي يضيف بعدها: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾.

(٣٧) في الحال التي يتيقن الحاكم الإسلامي هذه الوظيفة فقد قربها بعض الفقهاء بهذه الطريقة (أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٥)، أم أن الحاكم قد نصب من قبل الله سبحانه وتعالى لإجراء الأحكام الشرعية، كما قاله بعض الفقهاء، مثال: أحمد النراقي، عوائد الأيام: ١٨٧؛ والإمام الخميني في كتاب البيع ٢: ٦١٩.

- (٣٨) سأل رسول الله سعداً: «لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت تصنع به؟ فقلت: كنت أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة؟ فقال: يا رسول الله، بعد رأي عيني، وعلم الله بأنه قد فعل، فقال: إي والله، بعد رأي عينك وعلم الله بأنه قد فعل؛ لأن الله جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً» (الكافي ٧: ١٧٦؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥؛ وسائل الشيعة ٢٨: ١٤).
- (٣٩) مثل مقدار الجزية يرجع بها ولي الأمر، أما أصل وجوب دفع الجزية فقد ورد في القرآن.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣، ح ١ - ٣.
- (٤١) المصدر السابق: ٨٤، ح ١.
- (٤٢) المصدر السابق، ح ١.
- (٤٣) المصدر السابق: ١٦١، ح ١.
- (٤٤) نفس المصدر: ٣٧٠ - ٣٧١، ح ١ - ٣.
- (٤٥) نفس المصدر: ٣٧١، ح ٣.
- (٤٦) نفس المصدر: ٣٦٧ - ٣٦٨، ح ١.
- (٤٧) الفرق بين هذا الدليل والدليل السابق أن الدليل السابق أكثر رسوخاً وثباتاً على إثبات العمومية، أما هذا الدليل لإفهام المساواة أو الأولوية في مورد من الموارد المنصوص عليها بجواز التعزير.
- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣، ح ١ - ٣.
- (٤٩) نفس المصدر: ٢٠٤، ح ٥.
- (٥٠) نفس المصدر: ٢٠٢ - ٢٠٣، ح ١ - ٤.
- (٥١) نفس المصدر: ٢٩: ٦٦، ح ٢.
- (٥٢) نفس المصدر: ٢٨: ٨٤، ح ١.
- (٥٣) نفس المصدر: ١٤٥، ح ١ - ٢.
- (٥٤) دعائم الإسلام ٢: ٣٦.
- (٥٥) نفس المصدر: ٢٦٨، ح ١ و ٢ و ٤ و ٦.
- (٥٦) نفس المصدر: ٣٧١، ح ٢.
- (٥٧) نفس المصدر: ٣٧٦، ح ١ - ٢.
- (٥٨) نفس المصدر: ٣٧٧، ح ١ - ٢.
- (٥٩) نفس المصدر، ح ١.
- (٦٠) نفس المصدر: ٣٦٣، ح ١ - ٣.
- (٦١) نفس المصدر: ٣٧١، ح ٢ - ٣.
- (٦٢) الكافي ٧: ٢٦٣، ح ٢٠: الطوسي، تهذيب الأحكام: ١٠: ١٤٩ - ١٥٠.
- (٦٣) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٣ - ١٣٥.
- (٦٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٥.
- (٦٥) الطوسي، النهاية (طبعت في النهاية ونكتها) ٢: ١٥.

## ● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

- (٦٦) المحقق الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٥٩؛ وجواهر الكلام، المصدر السابق: ٣٨٣ - ٣٨٦.
- (٦٧) الطوسي، الاقتصاد: ١٥٠؛ تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢؛ دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٨.
- (٦٨) هناك بعض الفقهاء الشيعة قالوا: إن إذن الإمام ليس بشرط (العلامة الحلي ٤: ٤٦١)، ولكن من غير المعلوم أن مبتغى أولئك خصوص الإمام المعصوم، بحيث إن إجازته في زمن الغيبة ليست بشرط أو أعم من أن يكون إمام معصوماً أو عادلاً.
- (٦٩) الإمام الخميني رحمته الله في ذيل الشرط الثالث - عدم الإصرار على الاستمرار - قال: «لو ظهر من حاله علماً أو اطمئناناً أو بطريق معتبر أنه أراد ارتكاب معصية لم يرتكبها إلى الآن فالظاهر وجوب نهيها» (تحرير الوسيلة ١: ٤٧٠، مسألة ٦؛ والحوثي، منهاج الصالحين ١: ٣٥١، ذيل الشرط الثالث؛ السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٤١٦، ذيل الشرط الثالث).
- (٧٠) محور الدليل الثامن الأولوية «إجراء العقاب»، ولكن محور هذا الدليل «أولوية الإلزام». إذاً يوجد فرق بينهما.
- (٧١) مثلاً: نقل عن الإمام الصادق عليه السلام في إحدى الروايات: «لو تركوا زيارة النبي عليه السلام لكان على الوالي أن يجبره على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين» (الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٤، البروجردي، وجامع أحاديث الشيعة ١٢: ٢٣٣؛ الفاضل الآبي، كشف الرموز ١: ٢٨٧؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٢٧٣؛ العاملي، مدارك الأحكام ٨: ٢٦٠؛ السيد عبد الله الجزائري، التحف السنوية: ١٩٦؛ أحمد النراقي، مستند الشيعة ١٣: ٣٣٠؛ جواهر الكلام ٢٠: ٥١).
- (٧٢) بحار الأنوار ٨١: ١٢٨؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٥؛ رسائل المحقق الكركي ٢: ١٦٢؛ ٣: ٢٧٣؛ الحلي، نهاية الأحكام ١: ٤١٠؛ مستند الشيعة ٤: ٥٢٠؛ محمد السمرقندي، تحفة الفقهاء ١: ١٠٤؛ النوري، المجموع ١: ١٤٧؛ أبو البكر الكاشاني، بدائع الصنائع ١: ١٤٧؛ محمد شربيني الخطيب، مغني المحتاج ١: ٣١٠.
- (٧٣) وسائل الشيعة ٥: ١٩٥، ٨: ٢٩٢؛ بحار الأنوار ٨٨: ٨؛ جامع أحاديث الشيعة ٤: ٤٤٣؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧٧؛ جواهر الكلام ١٣: ١٣٩ - ١٤٠؛ بدائع الصنائع ١: ٢٧٥؛ المجموع ٤: ١٨٥.
- (٧٤) بحار الأنوار ٨٦: ٣٦، ١٠١: ١؛ الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٣٤٠؛ المقداد السيوري، نقد القواعد الفقهية: ٤٠٣؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية ١: ١٠٦.
- (٧٥) راجع: المحقق الحلي، المعتبر ٢: ٣٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٤: ١٢٢؛ عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز ٥: ٣؛ المجموع ٥: ٣٠١.

(٧٦) الكافي ٧: ٢٦٣؛ تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٩.

(٧٧) الحلي، كفاية الأحكام ١: ٤١٠ و ١١١؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٢٧؛ فخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٣٥٢؛ اللمعة دمشقية: ٧٢؛ مستند الشيعة ٤: ٥٢٩. كما أن فقهاء أهل السنة لهم نفس النظر (راجع: ابن قدامة، المغني ٦: ٤٨٤).

(٧٨) يعتقد الكتاب أن المراد من الضمير في «يعرفن» بنات رسول الله ونساء المسلمين، والمراد من «يعرفن عن غيرهن» غير نساء المسلمين. إذاً من الواضح أن الآية تدل بدلالة واضحة على الذي أشير على بعضهن (راجع: عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تفسير عبد السلام ٢: ٥٨٩؛ تفسير ابن زمنين ٣: ٤١٢)، أي «أن يعرفن» يقصد بها «يعرفن حرائر نساء المؤمنين من الإمام» (راجع: الطبري، جامع البيان ١٨: ٢٣٠؛ الصفائي، تفسير القرآن ٣: ١٢٣؛

- تفسير ابن أبي حاتم ١٠: ٣١٥٤) يحتاج إلى تقدير مسهب لعدم وجود هذا الدليل. ومن الملاحظ أن هذا النوع من التفسير متأثر بالخلفاء الذين جاؤوا بعد الرسول، حيث لم يسمحوا للإمام بتغطية رؤوسهم، وهذا الأمر فقط كان في عهد الخليفة الثاني، ولم يذكر ذلك عن بقية الخلفاء (راجع: القرطبي، جامع لأحكام القرآن ٧: ١٨٣؛ الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٤٨٦؛ حاشية الدسوقي ١: ٢١٥). وكذلك جاء في روايات الإمامية نفس التفسير، ولكن الفقهاء عدوا تلك الروايات في مقام التقية. وقد أفتى المحقق الحلي، الذي كان يعتبر لسان المتقدمين، باستحباب التغطية (راجع: المعتمد ٢: ١٠٣). والبعض من الفقهاء قال باستحباب التغطية بالنسبة للإمام، وهذا مشهور عند فقهاء الشيعة (رياض المسائل ٣: ٢٤٥). لذلك فإن فقهاء الشيعة رأوا أن تلك الروايات من حيث السند وجهة الصدور مخدوشة. (مفتاح الكرامة ٦: ٣٧؛ رياض المسائل ٣: ٢٤٥؛ جواهر الكلام ٩: ٢٢٤).
- (٧٩) راجع: الكافي ٤: ٢٧٢، تهذيب الأحكام ٥: ٢٢، وسائل الشيعة: الحر العاملي ١١: ٢٣ - ٢٤؛ جامع أحاديث الشيعة ١٠: ٢٢١؛ جواهر الكلام ١٧: ٤٤٤.
- (٨٠) راجع: تهذيب الأحكام ٣: ٢٦٦ و ٧٥٣؛ وسائل الشيعة ١٩٥: ٢٩٢ - ٢٩٣.
- (٨١) راجع: المختصر النافع: ١٩٦؛ كشف الرموز ٢: ٢٠٤؛ الفعاني، الدر المنضود: ٢٠٥.
- (٨٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٧: ٦١٢؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٥: ٤٨٦.
- (٨٣) تحرير الأحكام ١٤: ٤٦.
- (٨٤) قال الفقهاء: إذا وجد طفل قد مات والديه أو أجداده فإن لأقربائه الحق بأخذه من الذين وجدوه ويتكفلون بحضانتهم، وإذا لم يحسنوا حضانتهم فللحاكم الحق بإلزامهم بذلك (راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٢٣٣ - ٢٣٤؛ الكلبايكاني، هداية العباد ٢: ٢٩٩؛ السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٢١٠؛ هداية العباد ٢: ٢٣٣).
- (٨٥) ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذنين.
- (٨٦) للاطلاع على هذا التحقيق: منوچهر طباطبائي مؤتمني ٢٤٤: ٢٤٥.
- (٨٧) إلى هنا بحث الكاتب في أن الفقهاء تناولوا مسائل حقوق البشر بأقل تحليل في المباحث الفقهية، وهذه المسائل جديدة ولم تقيّم من قبل بحيث يستفيد الفقهاء من هذا الموضوع أكثر، وخصوصاً هذا البحث الذي لم يتطرق إليه سابقاً.
- (٨٨) للاطلاع أكثر على هذه القاعدة راجع: المواضع الكلامية في الاجتهاد: ١٠٩ وما بعدها.
- (٨٩) وسائل الشيعة ١٦: ١٣١؛ بحار الأنوار ١٠: ٧١؛ مستدرک الوسائل ١٢: ١٨٩. بالإضافة إلى أن المشهور عند فقهاء الإمامية في زمان الفقه المأثور وقبل الفقه التفريعي الرافض بطريقة فيزيائية (دست را از گوزينه فرهنگي زبان دانسته) راجع: (المقنعة: ٨٠٩؛ النهاية ٢: ١٥؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٢٠٧؛ الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٣٧٥ - ٣٧٦؛ المختصر النافع: ١١٥).
- (٩٠) قد نقل البعض أنه بسبب التخلف في الدراسة منعوا الطلبة من دخول السينما، وليس من اللحاظ الأخلاقية (راجع: الحقوق الإدارية: ٢٤٥).
- (٩١) ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ﴾ (الأنفال: ٤١).

● نظرية الإلزام بالحجاب، تشييد الأدلة وتفنييد حجج المعارضين

(٩٢) ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، ﴿وَمَنْ يَغْصِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (النساء: ١٤). وراجع: الأحزاب: ٣٦؛ المجادلة: ٨؛ الجن: ٢٣.

(٩٣) النساء: ١٥٠.

(٩٤) الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٣٠٨؛ وسائل الشيعة ١٦: ١٣٦.

# الدولة الإسلامية ومسألة الحجاب

## دراسة نقدية تحليلية لنظرية الإلزام

السيد محمد علي أيازي (\*)

ترجمة: علي الوردي

### تمهيد

لا ريب أنّ المذاهب الإسلامية برمتها متفقة على أنّ الحجاب من الفرائض الإسلامية التي ألزم بها الإسلام المرأة. ومن هنا كان لزاماً على الحكومة الإسلامية، وامتنالاً لهذه الفريضة، القيام بتوعية المجتمع وتثقيفه؛ ليستقبل الناس هذه الفريضة عن عقيدة وإيمان، ويتحوّل الالتزام بها بالنسبة لهم التزاماً بقيمة اجتماعية، وتركها إهمالاً لتلك القيمة.

والسؤال المطروح هنا هو: هل يجب على الحكومة الإسلامية إلزام النساء بالحجاب؟ وهل تعد مكلفة - من ناحية شرعية، وطبقاً للأدلة الفقهية - بالتصدّي لظاهرة السفور، ومكافحتها، والتعزيز عليها؟

هناك ثلاث نظريات مطروحة في هذا الإطار، أشهرها تنطلق من السيرة العقلائية، التي تقضي بالتصدي لكل ما من شأنه الإخلال بالنظام واستيفاء المصالح. وهذه السيرة مشفوعة بالأدلة الفردية والاجتماعية التي تُجمع على ضرورة تكريس مبدأ الحجاب.

أمّا المصادر الدينية بشكل عام فهي تشير إلى ضرورة النهي عن المنكر، الذي يعد السفور أحد مظاهره.

يضاف إلى ذلك بعض المواقف التي سجّلتها سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام، والتي

---

(\*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين. لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها. كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية إشكالية. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

عكست لنا قيامه عليه السلام بتعزيز بعض الأشخاص؛ لتركهم الواجبات وإتيانهم المحرمات. وعليه يمكن توسعة دائرة هذه الموارد، وسحبها على غيرها من الأحكام الشرعية، كما يمكن اللجوء إلى إطلاق أدلة التعزيرات، فهناك أصل يتمسك به أغلب الفقهاء، وهو «كل من خالف الشرع فعليه التعزير».

إذاً يتضح أنّ إلزام المرأة بالحجاب يدخل في إطار الواجبات، بينما سن قانون لتعزير المتخلفين يدخل في إطار المباحات.

وفي مقابل ذلك تقف نظرية أخرى رافضة لسائر الأدلة السابقة، وتفضدها على النحو التالي: أمّا السيرة فأخصّ من المدعى؛ وأمّا الأحكام الفردية فغير شاملة لجميع الواجبات؛ وأمّا أدلة النهي عن المنكر فلا تشمل أحكاماً كالْحِجَابِ.

وأما التعزيرات التي حصلت في سيرة أمير المؤمنين عليه السلام فهي ناظرة إلى الأحكام والقوانين الاجتماعية الخاصة بذلك المجتمع، ولا يمكن اقتصاصها وتحويلها إلى قاعدة عامة لتطبيقها في هذا المضمار.

وأما التعليل الوارد في أدلة التعزير فهو غير مطلق أيضاً. وأمّا صلاحية الولي الفقيه فهي محدودة، وغير شاملة لكافة الأحكام المجتمعية. وأمّا قاعدة «كل من خالف الشرع فعليه التعزير» فهي قاصرة عن شمول حكم الحجاب.

ومن هنا فالدراسة الحالية تقوم بنقد الأدلة التي تبنتها النظرية الأولى، وتصل في النهاية إلى عدم نهوض الدليل لإثبات حكم الإلزام بالحجاب.

### الإلزام بالحجاب والمشهد التاريخي

لا شك أنّ المذاهب الإسلامية برمتها متفقة على وجوب الحجاب، ولا يوجد من العلماء والفقهاء من ذوي الخبرة من ينكر وجوب ستر المرأة عن الناظر الأجنبي. وقد كان تنصيب القرآن الكريم على هذا الحكم سبباً لدخوله ضمن الأحكام الثابتة الأبدية، التي لا تخضع لعوامل الزمان والمكان.

ومن جهة أخرى كان لزاماً على كل نظام إسلامي أن يقوم بالترويج لهذا الواجب الديني، وتشقيف المجتمع عليه، وخلق الأجواء المناسبة لتقبله، ولكي يبقى المجتمع مُصاناً

إزاء الهجمات الفكرية والتحديات التي تستهدف إرادة الأمة، وخاضعاً لمنهج متكامل يحفظ له مبادئه وأخلاقه ومعنوياته، سواء على الصعيد الأسري أو الاجتماعي برمته. وبشكل عام، وقبل الخوض في تفاصيل الموضوع، تواجهنا بعض التساؤلات، ومن بينها: هل هناك ما يدلّ على ضرورة الإلزام - سواء على نطاق ضيق أو واسع - بهذا الواجب الشرعي أم لا؟ وهل نمتلك سنداً تاريخياً أو فقهياً يلزمنا بمحاسبة المتخلفين عن هذه الفريضة؟ وهل شهدت سيرة النبي والأئمة، التي لم تخل من وجود أقليات دينية ومن الإماء، إلزاماً حكومياً بمبدأ الحجاب؟ ثمّ ما هو الدليل الذي تمسك به من ذهب إلى وجوب الإلزام في الحجاب؟ هل هو السيرة العقلانية، أم روايات التعزير، أم إطلاقات أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية، أم أدلة النهي عن المنكر؟ وهل تمسك القائل بوجوب الإلزام بواحدة من هذه الأدلة أم بها جميعاً؟ فإن كان الجميع فهل تدلّ جميعها على هذا المبني؟

وقبل كل شيء لابدّ من التنويه إلى أنّ المصادر والكتب التي اشتمل عليها تراثنا الفقهي لم تفرد بحثاً خاصاً يتناول مسألة (الإلزام بالحجاب)<sup>(١)</sup>، بل إنّها لم تتناول ضرورة الحجاب، ووجوب «غضّ البصر»، ضمن أحكام الستروالنظر التي عادةً ما تُبحث في باب النكاح.

وقد استمرّ تجاهل الموضوع من قبل الفقهاء إلى قبل ما يقارب الثمانية عقود، وذلك إثر بدء تردّد الإيرانيين على العالم الغربي، وتأثر البعض منهم بالثقافة الغربية، وخصوصاً بعد قرار خلع الحجاب الذي أصدره رضا خان عام (١٣١٤هـ ش)، وهو ما دفع العلماء والفقهاء لتدوين الرسائل والمقالات التي تؤكد ضرورة ارتداء الحجاب، والمفاسد المترتبة على تركه، والرد على القائلين بعدم وجوبه<sup>(٢)</sup>. لكن مع كل ذلك لم تشر أيّ من تلك الرسائل والمقالات، ولو بإيجاز، إلى موضوع (الإلزام بالحجاب).

وبحسب المعطيات التاريخية لم تشهد السيرة النبوية، ولا حتى سيرة الأئمة الهداة، بما في ذلك من زامنهم من الخلفاء والحكّام المسلمين، قراراً حكومياً يلزم المرأة بارتداء الحجاب، أو يعاقب على تركه، سوى ما ورد في بعض الأخبار التي تخير الأمة بين تغطية رأسها في الصلاة وعدمه، وتحكي عن حالات من الضرب كانت الإماء تتعرض لها في ظل بعض الحكومات الإسلامية إذا ما غطّين رؤوسهن؛ وذلك لتشبههنّ بالحرّائر<sup>(٣)</sup>. كما



لم تكن بعض نساء أهل الذمة وأهل الأعراب والبادية وبعض مناطق العراق على عهد أئمة أهل البيت عليهم السلام تلتزم بارتداء الحجاب.

أمّا حكم النظر إلى هذا النمط من النساء، وخصوصاً أننا نعلم أنّ القرآن الكريم قد حرّم النظر. في الآية ٣٤ من سورة النور. قبل إيجابه الحجاب، وكأنّما يريد بذلك أن يَنوّه إلى أنّ المجتمع لا يصل إلى درجة من الوقاية الأخلاقية إلاّ بعد تجاوزه مسألة (غضّ البصر)، التي تعدّ مسألة أخلاقية وتربوية. وقد ورد في الأخبار جواز النظر إلى بعض أنماط النساء ممّن لا يلتزم بالحجاب؛ (لأنهنّ إذا نهين لا ينتهين)<sup>(٤)</sup>، كالأعراب، وأهل البوادي، وأهل الذمة. فبعض النساء تنتمي إلى شريعة لا تُلزم المرأة بارتداء الحجاب، والبعض الآخر اعتدّن العيش ضمن أطر ثقافية واجتماعية لا تلزم بذلك أيضاً<sup>(٥)</sup>، وقسم ثالث يعيش ضمن بيئة معيّنة، كالقرى والأرياف والبادية، لم يَجْرِ العرف فيها على الالتزام بالحجاب بهيئته المعهودة، وبالتالي كان الرجل في مثل هذا الظرف يجد صعوبة بالغة في كبح ناظره و (غضّ البصر).

إذا ما هو تكليف الناظر إزاء هذا الواقع؟

لقد أجاز الفقهاء (النظر) في مثل هذه الحالات، بشرط أن لا يكون مقروناً بالشهوة واللذة. وهذا الأمر يشير إلى أنّ الحجاب لم يكن في تلك الأيام إلزامياً. ومع وجود هذا الحجم من الأخبار والروايات لم يتطرّق الفقهاء إلى أمر الإلزام بالحجاب.

### النظريات الفقهية في الحجاب

ومهما يكن فهناك ثلاث نظريات مطروحة في هذا الإطار:

**الأولى:** ترى الحجاب؛ باعتباره واجباً شرعياً، لازماً، شأنه في ذلك شأن سائر التكاليف الواجبة الأخرى، فردية كانت أم اجتماعية. ولذلك عدّ التخلف عنه حراماً شرعياً، يجب اجتنابه ومكافحته، عبر سنّ القوانين التي تلزم المرأة به. وقد ورد في المادة ٦٣٨ من القانون الجزائري للجمهورية الإسلامية الإيرانية والملحق الخاصّ به ما يلي: تعدّ المرأة المتخلفة عن الحجاب، والمتجاهرة بذلك في الطرق والمعابر العامّة، بحيث تكون عرضة للمشاهد العام، متجاوزةً على القانون والشريعة، ولا بدّ من محاسبتها. وقد أسند الحكم الشرعي الذي تضمنته المادة أعلاه بجملة من الأدلّة.

**الثانية:** ترى بأنّ الحجاب ليس واجباً إلزامياً، ولو كان كذلك فهو لا يخرج عن دائرة التكليف الفردي، وبالتالي لا يجوز الإلزام به. وترى هذه النظرية أنّه كما لا يجوز إلزام المرأة وإكراهها على خلع الحجاب كذلك لا يجوز إلزامها بارتداء الحجاب. ولهم كلام طويل في هذا المضمار لا يستوعبه هذا البحث.

**الثالثة:** تعتقد بأنّ أصل الحجاب واجبٌ شرعيٌّ، يتطلّب جهداً ثقافياً وإعلامياً مكثفاً لإيقاف الناس على أبعاده وحيثياته. أمّا التخلّف عن ارتداء الحجاب فلا يستتبع عقوبة جزائية، ولا يمكن عدّه جرماً يحاسب الشخص على تركه، كما لا يمكن تشريع قانون يلزم به.

وتبقى صورة واحدة يمكن أن يكون الحجاب فيها لازماً، وهي ما إذا كان تركه مخللاً بالقوانين والأعراف الاجتماعية، أو أدى إلى الهتك أو الاستهتار (بالعفاف العام)، أو أثبتت الدراسات العلمية أنّه - أي الإخلال بالحجاب - يستتبع عواقب وخيمة، كالتفكك الأسري، والفساد الأخلاقي، وترديّ الواقع الاجتماعي.

ولا يخفى أنّ التعاطي مع هذا الموضوع من هذه الزاوية يعدّ خارجاً عن دائرة (الحجاب الشرعي)، وداخلاً ضمن دائرة البحوث القانونية والاجتماعية، وبالتالي فهو خارج عن نطاق بحثنا.

وقد ذكروا للنظرية الأولى سبعة أدلّة<sup>(١)</sup>، قد لا يختلف بعضها من حيث المضمون، لكنّها ذُكرت بصورة منفردة ومجزّأة، وهذا ما دفعنا لتناول كل دليل منها على حدة. ولأنّنا لا نتفق سوى مع النظرية الثالثة، ونرى أنّ الأدلّة التي سيقت لتدعيم النظرية الأولى قاصرة عن إثباتها، سنحاول في ما يلي سرد هذه الأدلّة، وتعرضها للنقد والتمحيص، لنصل في النهاية إلى أنّ الحجاب بصورته وهيئته الشرعية يعبر عن تكليف فردي، ولا دليل على الإلزام به.

### أدلّة نظرية الإلزام الحكومي بالحجاب

خلاصة الدعوى التي يتمسك بها أصحاب النظرية الأولى هي أنّ ترك الحجاب، الذي يعدّ واجباً شرعياً، ارتكاب للفعل المحرّم، والظهور في الأماكن العامّة من دون حجاب تجاهر بالحرام، ولذلك استوجب تارك الحجاب، إضافة للعذاب الأخروي، جزاءً

دنيوياً.

ولإثبات هذه النظرية، التي بموجبها يتسنى للنظام الحاكم إلزام النسوة بالحجاب، لجأ القائلون بها إلى سبعة أدلة؛ لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب<sup>(٧)</sup>. وسنحاول في البدء استعراض كل واحد من هذه الأدلة، ومن ثمّ نتحوّل إلى نقدها وتمحيصها.

### ١- السيرة العقلانية، ضبط النظام وتوفير المصلحة

قالوا: إنّ من جملة ما يدلّ على (الإلزام بالحجاب) سيرة العقلاء، فالعقلاء يجدون في الحجاب أداة مهمّة تقي من الإخلال بالنظام أولاً، واستيفاء المصالح ثانياً. ولإلقاء الضوء على هذا الدليل يمكننا القول: إنّ التخلّي عن الحجاب يمثل سلوكاً اجتماعياً ناشزاً؛ إذ يساهم في تحفيز الغريزة الجنسية لدى البالغين، ممّا يؤدي إلى التفكك الأسري، وتفتيش الفساد الأخلاقي. وعندما يجد العقلاء سلوكاً أو فعلاً ما مخللاً بالنظام الاجتماعي يحاولون التصدي له، فيضمنون الحقّ الاجتماعي، ويستوفون المصالح. ولا بدّ لكل مجتمع أراد الحفاظ على النظام، وتحقيق أهدافه وغاياته، وضع عقوبات وقوانين جزائية يلاحق بها المتجاوزين. فالتجاوزات التي حدّدت الشريعة عقوبتها لا تتطلّب قانوناً جزائياً وضعياً جديداً، لكنّ التجاوزات التي لم تبتّ بها الشريعة تحال أحكامها إلى السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشارع.

### وقفه نقدية مع دليل السيرة

ويمكن مناقشة الدليل السابق من عدة جهات:  
أولاً: نتساءل: أيّ حدّ من (السفور) يعدّ نشوزاً اجتماعياً؟ وهل هناك فرق في السفور بين ظهور جزء يسير من شعر المرأة وبين الكشف عن رأسها أو صدرها أو ساقها بأكملها، أم أنّ الجميع يعدّ سفوراً على حدّ سواء؟  
لا شك أنّ الجميع ينضوي تحت حدّ السفور، ولا فرق في ذلك بين إظهار قليل الشعر أو كثيره وإظهار جزء من الصدر وجزء من القدمين.  
ولا يخفى أنّ أخذ بعض القيود في صدق مفهوم السفور، كتحفيز الشهوة

الجنسية، والفساد الأخلاقي، والتفكك الأسري، غير وارد؛ إذ الرجوع للدليل الشرعي يكشف أن السفور محرّم حتى لو لم يؤدّ إلى تحفيز الشهوة، أو الفساد، أو التفكك الأسري، والسيرة العقلائية غير ناظرة إلى هذا المقدار القليل؛ وذلك أن الحد الأدنى للسفور - كإظهار جزء من الشعر - لا يتسبّب في التفكك الأسري في البلدان الأخرى، بل وحتى في البلدان الإسلامية. لذلك كان دليلهم - من السيرة العقلائية - أخصّ من المدّعى؛ إذ يشمل بعض حالات السفور دون بعضها الآخر، في حين لا يقيّد الدليل الشرعي السفور بنمط خاص منه كالذي يؤدي إلى تحفيز الشهوة أو الفساد.

**ثانياً:** لا يلجأ العقلاء غالباً إلى الإلزام والإكراه إلا بعد نفاذ كافة السبل الأخرى. فعلى سبيل المثال: يتطلّب وضع الخطط والاستراتيجيات من الدول إعداد الموازنات المالية، واستيفاء الضرائب من الشعب، ومع ذلك لا نجد الدول تلجأ إلى طرق الاستيفاء المباشرة، بل تنتهج سبلاً أخرى غير مباشرة تمكّنها من الوصول إلى غايتها. وعندما تستيقن الدول إخفاق جميع السبل تلجأ إلى الجبر والإكراه، مراعيةً بذلك التسلسل التصاعدي، أي تبدأ بدرجة دنيا من الإلزام، ثم تصعد بحسب اقتضاء الحالة.

ومن هنا إن تسبّبت المخالفة - كالسفور مثلاً - في التجاوز على القانون، أو الإخلال بالنظام، ولم يكن هناك من سبيل للتصدّي لها سوى العقوبة، كان ذلك جائزاً بحسب العقلاء. لكن إن لم تكن المخالفة مغلّة بالنظام فالعقلاء لا يجيزون التصدّي لها بالعقوبة. فعلى سبيل المثال: الكذب جرم صريح، لكنّه غير مغلّ بالنظام في العادة، ولا يوجد قانون عقوبات يلاحق الكذّابين، لكن لو فرضنا أنّ كذبة ما قد تسبّبت بالهلع العام، أو نجم عنها خسائر وأضرار فادحة لحقت بالمجتمع، فالسيرة العقلائية تقر بضرورة معاقبة الكذّاب في مثل هذه الحالة.

**ثالثاً:** عندما تتخذ بعض الأنماط السلوكية طابعاً عقلائياً، ويكون العقل مصدراً للإلزام بها، لا بدّ أن يكون الأمر كذلك بالنسبة للعقلاء. فالعقلاء من حيث إنهم عقلاء لا يعدّون سلوكاً كالسفور مغلّ بالنظام، وهذا ما تشهد به العديد من الأمم والشعوب والمجتمعات. فخذ مثلاً على ذلك النساء في المناطق والمجتمعات القروية والعشائرية في إيران، حيث لا تجد المرأة ضيراً في إظهار أجزاء من شعرها، أو الكشف عن ذراعيها أو جزء من ساقها، وهذا الأمر لا يتسبّب على الإطلاق بالتفكك الأسري، أو الفساد

الأخلاقي، أو الإخلال بالنظام السائد في هذا النمط من المجتمعات القبلية. كما أنّ العقلاء لا يلجأون إلى الإكراه والإلزام، ولا يجدون ذلك حلاً مثالياً للقضاء على هذه الظاهرة.

**رابعاً:** لم تشهد سيرة المتشركة، منذ عهد الرسول الكريم وحتى يومنا هذا، مواجهة كل معصية بعقوبة جزائية لمرتكبها، أو مكافحة كافة المنكرات بالتعزير. وليس هناك دليل واحد يشير إلى أن الرسول الكريم أو الأئمة قد عزّروا امرأة بسبب تخليها عن الحجاب، كي يصح القول: إنّ ردهم هذا يشكل حجة أو دليلاً أو سنة أو إمضاء للسيرة، بل مثل هذه السيرة لم تكن موجودة في أي وقت من الأوقات.

**خامساً:** لا بدّ للمستدل بالسيرة العقلانية إثبات أنّ سيرة العقلاء قد جرت على محاسبة المتخليات عن الحجاب، والحال أنّ العقلاء لا يجدون في هذا السلوك ما يشكل خطراً على النظام، أو زعزعة للبيئة الاجتماعية. كما أنّ التاريخ لا يتحدث عن ممارسة الأنظمة الإسلامية إكراهاً أو عنفاً لمكافحة السفور، ولا إقرار قوانين جزائية تُلاحق بها السافرات.

## ٢- إطلاقات أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية

من الأدلة الأخرى التي تساق لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب إطلاقات أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية، التي تتطوي على أهداف ومقاصد واضحة وجليّة بالنسبة للمجتمع الديني، وهو ما يحتم علينا تطبيق كافة بنود الشريعة وقراراتها الفردية والاجتماعية. ولا يخفى أنّ تطبيق البنود والقرارات الشرعية، وبلوغ أهدافها وغاياتها، لا يتسنى إلاّ عبر سن منظومة من القوانين الجزائية. أمّا منظومة القوانين الجزائية التي تشتمل عليها الحدود والتعزيرات فلا يمكنها تغطية الحجم الهائل من المخالفات والتجاوزات. وكما يظهر من الأخبار فإنّ للحاكم صلاحية تحديد نمط العقوبة وشكلها بما يتلاءم وحجم المخالفة أو التجاوز.

وبعبارة أخرى: عندما نجد الشارع قد وضع حدوداً لجملة من التجاوزات على ساحة الشريعة، وأغفل البعض الآخر؛ لأنّه كان في مقام البيان، نفهم أنّه يمكننا من خلال الإطلاق المقامي إنشاء منظومة من الحدود والتعزيرات لتغطية ما أغفله الشارع. وسيرة

العقلاء تبيح لنا في الموارد الأخرى إنشاء مثل تلك المنظومة.

## مناقشة ورد

١. لا شك أنّ الله سبحانه قد أراد من خلال إرسال الأنبياء وإقرار الشرائع تحقيق جملة من الأهداف والمقاصد، وهذا ما يعكس فلسفة الثواب والعقاب، الذي أُريد به حمل الإنسان على الطاعة، رجاءً للثواب أو خوفاً من العقاب.

وأما الإرادة وحق الاختيار التي ميّز الله بها البشر عن سواه من الكائنات فمردّها إلى الامتحان والبلاء الذي لا بدّ أن يخضع له الانسان، قال تعالى: ﴿النَّارِ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ٢).

وقد جعل الله سبحانه البلاء والامتحان حافزاً لحث البشر على التنافس في الطاعة والإحسان، قال تعالى: ﴿يَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٧).

كما أنّ مشيئة الباري تعالى لم تقتضِ تحقيق أهدافه ومقاصده عن طريق الجبر والإكراه، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ومن هنا نوّه سبحانه في كتابه إلى أنّ مردّ إحسان المرء أو إساءته إلى ذاته، فقال: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (الإسراء: ٧). وأوحى إلى نبيه أنّ كل من في السماوات والأرض - سوى البشر - منصاع لأمره، شاء أم أبى، فقال: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (آل عمران: ٨٣).

أما بالنسبة للإنسان فالتعبير القرآني مختلف؛ إذ أوحى تعالى إلى نبيه عدم إكراه الناس على الإيمان؛ لأنّ مشيئة الله بالنسبة للإنسان لا تقتضي الإكراه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

وبناءً على ذلك فكما لا يرضى الله سبحانه لعباده الكفر، حيث قال: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر: ٧)، كذلك لم تقتضِ مشيئته إكراههم على الإيمان، ولا استخدام القوانين الجزائية لإيصالهم إلى الأهداف التي أرادها من وراء التكليف والمعتقدات؛ لأنّه لو أراد التعاطي مع البشر بهذه الطريقة لكانت نشأته للإنسان نشأة مختلفة، ولخلقه منقاداً خاضعاً غير مختار، وقد قال تعالى: ﴿إِنْ شِئْنَا نَنْزِلْ عَلَيْهِمْ مِنْ

السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴿الشعراء: ٤﴾.

ومن هنا وضع سبحانه مجموعة من الحدود تتطوي على أبعاد اجتماعية تضمن حقوق الآخرين، واعتبر تجاوزها ظلماً، فقال: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

كما أنّ أدلة الأحكام الفردية والاجتماعية لا تتضمن مثل هذا الإطلاق، فالإطلاق إنّما يكون في حال كانت مقدمات الحكمة تامة، وكان الدليل في مقام بيان الحكم، وأحرزنا أنّ الشارع يريد حمل المجتمع على الامتثال للتكاليف مهما كلف الأمر، حتى لو تطلب الأمر إعمالاً للقوة، وفرض عقوبات على المتخلفين، كما في حالة السرقة. فهنا لا علاقة بين إطلاق الحكم وتطبيقه، بمعنى أننا لا نستفيد من إطلاق الحكم الإطلاق في تطبيقه أيضاً.

٢. ما هو دليلهم على جواز استخدام القوة والإكراه لحمل المكلف على الامتثال للتكاليف. فردية كانت أم اجتماعية!؟

إنّ الامتثال للأوامر والنواهي الدينية لا بدّ أن يتفق مع الموقف الشرعي. ومثل هذا الإطلاق، الذي يقضي باستخدام القوة والإكراه، أو أية وسيلة أخرى، حتى لو كانت عنفاً أو مكرماً أو خديعةً أو رياءً أو كذباً، لغرض الإتيان بالتكاليف، لا نجد له أثراً في مجمل الأدلة الشرعية.

فعندما بيّن الشارع المقدّس تفاصيل دعوته بيّن إلى جانب ذلك أدوات الدعوة وآلياتها وكيفية القيام بها، فقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

وبما أنّ الدين أمر مقدّس فوسائل وآليات تطبيق الدين لا بدّ أن تكون هي الأخرى مقدّسة. كما أنّ أهداف الدين وغاياته يجب أن تكون معقولة ومتلائمة مع طبيعة الدين نفسه.

٣. أمّا ما ذكره من أنّ دائرة الحدود والتعزيرات الشرعية غير قادرة على تغطية كافة أشكال التخلفات والجرائم فهو غير تام. فإنّ كانت الجرائم والتخلفات التي ترتكب - بالرغم من تنوعها - تدخل ضمن أحد العناوين التي بيّنها الشارع، ووضع لها حدوداً وتعزيراً، كالقتل، والجرح، والتجاوز، والسرقة، والفساد، والإخلال بالأمن،

و...إلخ، فبإمكان الحاكم الشرعي ضبط الجرائم . مهما اختلفت . بإدراجها تحت أحد هذه العناوين، ومن ثمّ وضع حدٍّ أو تعزيرٍ لها، يلائم المصلحة، ولا يتجاوز العنوان الشرعي؛ أمّا أنماط التخلّف التي لا تدخل ضمن أيّ من هذه العناوين فلا يجوز شمولها بالحد والتعزير. وإطلاقات الأدلة الشرعية لا تدلّ على ذلك. فالإطلاق المقامي إنّما يثبت فيما لو كان هناك أصل محرز، أي أننا أحرزنا أنّ الشارع كان في مقام البيان. ففي عهد النبي والأنمة كانت ظاهرة السفور شائعة بين العديد من الفئات النسوية، كالإماء . مسلمات وغير مسلمات .، حيث لم يكن يغطّين رؤوسهن، والذميّات، والبدو، وبعض الفئات المشمولة بحديث: «إذا نهين لا ينتهين»، فكل هذه الفئات لم تكن تراعي الحجاب، وقد كان بمقدور الشارع المقدّس أن يضع حدّاً أو تعزيراً لمواجهة هذا الواقع، لكنّه لم يفعل. إذاً فالمسألة ليست حديثة، كي يقال: إنّها لم تكن في ذلك العصر، وبالتالي لم يتم تشريع عقوبة إزاءها.

### ٣- أدلة النهي عن المنكر

من جملة أدلّة الإلزام بالحجاب دليل النهي عن المنكر. وقد ذكروا أنّ ما يدلّ عليه هذا الدليل هو وجوب التصدّي لكل مظاهر المنكر، سواءً أكانت فردية أم اجتماعية. ولا يخفى أنّ النهي عن المنكرات، بكافة مراتبه، يعتبر جائزاً بالنسبة للحكومة الإسلامية، والفقهاء الجامع للشرائط. ولا فرق بين أن تكون هذه المنكرات قد حرّمت بالعنوان الأولي، أو بالعنوان الثانوي، وبالتالي فإنّ قيام الحكومة أو الفقيه بفرض عقوبات للحد من مظاهر المنكر سيكون جائزاً. وقد أشاروا؛ انطلاقاً من دليل النهي عن المنكر، إلى ضرورة أن تكون هناك محاولات إرشادية أولاً، ومن ثمّ يصار إلى مراتب النهي عن المنكر، مع مراعاة الأولوية في هذه المراتب.

أمّا العقوبة التي تُفرض في هذا الإطار فلا بدّ أن لا تتعدّى حدود «تقويم السلوك»، و«الحد من تكراره»، والسبب في ذلك أنّ تجاوز أي حكم من الأحكام الإلهية يعد هتكاً لحرمة هذه الأحكام على الصعيد الاجتماعي بأسره، وبالتالي يمكن تصنيف هذه المسألة ضمن القضايا الاجتماعية.

ومن هنا تستطيع الحكومة الإسلامية تشريع قانون يلزم المرأة بالحجاب؛ انطلاقاً



من مبدأ النهي عن المنكر، وبالتالي تحاسب المتجاوزين على هذا القانون، الذي يستمد فحواه من الشرع؛ أو تقوم الحكومة؛ انطلاقاً من الحكم الشرعي، بتطبيق لائحة قانونية تحاسب بموجبها المتخلفين عن ارتداء الحجاب.

### تعقيب على دليل النهي عن المنكر

أولاً: إنّ استخدام «دليل النهي عن المنكر» لغرض النهي عن كل المحرّمات الشرعية قد يبدو غريباً وموضع تأمل. فما جاء في عنوان الدليل هو «السلوك» فيما لو كان معروفاً أو منكراً، بمعنى أنّ النهي الوارد في الدليل إنّما استهدف السلوك الذي اتصف بجملة من الأوصاف، وهي: ما اشدّ وصعب، واستوحشت منه النفوس<sup>(٨)</sup>. والقرآن الكريم يعرض نماذج لهذا النمط من السلوك، كاللواط<sup>(٩)</sup>، وقول الزور<sup>(١٠)</sup>، والاعتداء<sup>(١١)</sup>، والفحشاء<sup>(١٢)</sup>، وبذلك يجعل أفق فهمنا لهذا الموضوع رحباً بما يسمح لنا أن نعي بأنّ السلوك المنكر هو ذلك السلوك الذي تقرّ باستهجانة كافة المجتمعات، ويشكل تجاوزاً على الحق الاجتماعي.

فإذا كان المنكر كذلك يتضح أن المحرّمات ليست بأجمعها منكرات، وكذلك الواجبات ليست بأجمعها معروفاً. فالمعروف أو المنكر ما اتفق عليه اجتماعياً، بمعنى أنّ المجتمع متفق على كونه سلوكاً مرغوباً أو مستهجنًا. وبعبارة أخرى: إنّ تقييم سلوك ما، وعدّه مقبولاً أو مرفوضاً اجتماعياً، مردّه إلى فهم الاتجاه الاجتماعي، ولا يتبلور ذلك القبول أو الرفض الاجتماعي للسلوك إلاّ بعد أن يكون هناك اتفاق عقلائي واتفاق في الوعي الاجتماعي عليه.

إذاً لا يمكن حصر كافة أنماط السلوك بالواجب والمحرّم الشرعي، فهناك أنماط سلوكية لا تدخل ضمن هذا التصنيف، ولذلك استخدم القرآن الكريم مصطلحي المعروف والمنكر، بدلاً عن الواجب والمحرّم، وعبر عنهما بالأمر والنهي.

أمّا بالنسبة للأحكام الفردية أو الاجتماعية، التي ليس لها أثر سلبي على الآخرين، فليس هناك نص واحد يشير حيالها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل مطلق، ويبقى هذا التعبير محصوراً في إطار مواضيع كالقتل والظلم والفساد والإجحاف بالحق الاجتماعي<sup>(١٣)</sup>.

**ثانياً:** إنّ ظاهر لفظ «الأمر والنهي» الوارد في الآيات والأخبار يشير إلى أن المقصود به هو الأمر والنهي باللسان، أي بالقول، ولذلك نجد كثيراً من الآيات قرنت بين «الأمر والنهي» وبين «الدعوة»، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْيَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤). فالأمر بالمعروف عطف على الدعوة عطفاً تفسيرياً. وهناك آيات عديدة أخرى ذكرت الأمر والنهي في سياق البيان والقول، ومقتضى ظاهر لفظ الأمر والنهي هو هذا المعنى، والنصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحریم: ٦) تشير إلى هذا المعنى أيضاً. فعلى سبيل المثال: ما ورد في خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: لما نزلت هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي، كلفت أهلي، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك<sup>(١٤)</sup>. وجاء في خبر أبي بصير: قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عما نهاهم الله، فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك<sup>(١٥)</sup>.

وهناك أخبار عديدة أخرى وردت بهذا المضمون أيضاً، وحددت بوضوح كيفية وأطر القيام بالأمر والنهي.

أمّا من لا يرى ذلك، بل يجد أن المراد من «الأمر»، هو الإتيان بالمعروف، والنهي هو «الامتناع» عن المنكر، والتصدي له بكافة السبل، غير مكتفٍ بالكلام، فلا بدّ له - مع ذلك - أن يراعي التدرّج، على ما يذهب إليه صاحب الجواهر، حيث يقول: «الأيسر فالأيسر»<sup>(١٦)</sup>.

ويرى المقدّس الأردبيلي أنّ دلالة دليل الأمر والنهي لا تتجاوز اللسان واللفظ، ذلك أنّ الجرح أو القتل أو الحبس لا تدخل ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١٧)</sup>.

**ثالثاً:** ذكروا في النهي عن المنكر أنّ المرتكب للمنكر لا بدّ أن يكون عارفاً بقبح الفعل، عامداً قاصداً إليه. وقد كتب صاحب الجواهر بهذا الصدد: «إنّ المعروف - على ما في المنتهى ومحكي التحرير والتذكرة - هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه، إذا عرف فاعله ذلك أو دلّ عليه، والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه

أو دلّ عليه»<sup>(١٨)</sup>.

إذاً، لو جهل المرء قبح الفعل، وحجم الضرر المترتب عليه، لن يمكن نهيهِ عن ذلك الفعل المنكر، وهو لا يرى فيه أيّ وجه للمنكر. من هنا قلنا: إن دليل «النهي عن المنكر» لا يشمل سائر أنماط السلوك. ولذلك لا يمكن الانطلاق من هذا الدليل لمكافحة ظاهرة السفور في مجتمع لا يجد معظم أفرادهِ في التخلّي عن الحجاب منكراً، بل قد يرون فيه سلوكاً غريزياً وطبيعياً لإبراز الزينة.

ومن هنا كان تطبيق قانون «الإلزام بالحجاب» بحاجة إلى استنفار ثقافي يستوعب الحالة الاجتماعية، ويخلق بيئة واعية ومتفهمّة ومدركة لمخاطر التبرّج والسفور. وعليه لا يمكن ممارسة الإلزام بالحجاب وتقنينه دون طي هذه المراحل.

**رابعاً:** لم يعدّ الفقهاء التبرّج سلوكاً محرّماً فحسب، بل اعتبروه فعلاً قبيحاً ومنكراً، وبالتالي يجب التصدّي له؛ انطلاقاً من دليل النهي عن المنكر. لكن التساؤل المطروح هنا هو: عندما عدّ الفقهاء التبرّج فعلاً منكراً فعلى أي شيء استندوا في ذلك؟ وما هو المعيار الذي اعتمده لإدخال التبرّج ضمن دائرة المنكرات؟ هل هو الحفاظ على شأن المرأة وصيانة كرامتها الإنسانية، من خلال صونها عن النظر المصحوب بالشهوة الحيوانية، وجعل الآخرين ينظرون إلى شخصها، وإلى الجانب الإنساني فيها دون النظر الشهواني إلى مفاتها، أم أنّ المعيار هو التصدّي لمظاهر الفساد والإفساد؟ فإذا كان المعيار هو صيانة كرامتها الإنسانية فما هي حدود هذه الكرامة؟ وإن كان الشخص يريد أن يهدر كرامته بيده فهل يجب على الآخرين حمله وإكراهه على حفظ هذه الكرامة؟! والحال أننا نشاهد الكثير من أنماط السلوك المشينة التي تهدر فيها كرامة المرء دون أن يتصدّي لها أحد، أو يكون هناك قانون يحاسب عليها. أمّا إن كان المعيار هو الثاني، أي التصدّي لمظاهر الفساد والإفساد، فهذا الملاك لا يتم إلا إذا تحقق أمران:

**الأول:** أن يثبت علمياً، ومن خلال البحوث الاجتماعية، كون التبرّج سلوكاً مفسداً، وأنّ الغاية منه استقطاب الأنظار وتحفيز الشهوة، وليس سلوكاً فطرياً وغريزياً يأتي نتيجة لحب التظاهر بالزينة والجمال، سواءً لدى المرأة أو الرجل.

**الثاني:** أن يحرز قصد الإفساد لدى المتبرّج؛ إذ لو فرضنا أنّ المتبرّج - أو المتبرّجة -

تجهل بأمر الحجاب جهلاً تاماً فكيف نستطيع أن نحرز قصدها في الإفساد، ثم نبني على ذلك، ونقوم بنهيتها عن المنكر، وهي لا تجد فيه سلوكاً منكراً قط، غاية ما في الأمر أنها تتظاهر بالجمال والزينة، وهو - بطبيعة الحال - أمرٌ غريزيٌّ وفطريٌّ لدى البشر بصورة عامة.

إن التبرُّج - وكما تقدّم - لا يأتي عن قصد سيئ في جميع الحالات، بل إن أغلب حالاته سببها دافع فطري يحمل المرء على التزيّن والظهور بأجمل هيئة؛ بغية اجتذاب الطرف المقابل.

إن وجود غريزة التزيّن لدى المرأة أمرٌ أقرته الديانات جميعاً، بل إنها سعت - ضمن تعاليم خاصّة - لتهذيبه وتوجيهه بالوجهة الصحيحة<sup>(١٩)</sup>.

إذاً لا يمكن لدليل «النهي عن المنكر» أن يكون كافياً لإلزام المرأة بالحجاب.

**خامساً:** صنّف القائلون بتعدد مراتب النهي عن المنكر تلك المراتب على النحو

التالي: الإنكار بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد. ولا يحين دور اليد إلا بعد أن تثبت المرتبتان الأوليتان إخفاقهما. والمراد بـ«اليد» القيام بعمل هادف ومشروع يفضي إلى اجتثاث مظاهر المنكر. وليس المراد بـ«اليد» اللجوء إلى القوّة والعنف، أو الاصطدام بالطرف المقابل. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في هذا الصدد: «والأمر بالمعروف يكون باليد واللسان، فأما باليد فهو أن يفعل المعروف ويجتنب المنكر على وجه يتأسى به الناس»<sup>(٢٠)</sup>.

إذاً يتجسّد النهي «باليد» بواسطة ابتعاد الشخص أو المجتمع أو النظام أو السلطة الحاكمة عن المنكر؛ لتغدو قدوة يحتذي بها الناس، وبالتالي تختفي مظاهر المنكر. وهذا ما أشار إليه الحديث النبوي الشريف: «كونوا دعاة بغير أسنتكم»<sup>(٢١)</sup>.

ويرى صاحب الجواهر أنّ من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأعلاها، وأتقنها وأشدّها تأثيراً، خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين، أن يلبس رداء المعروف، واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر، محرمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزّهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تامٌ لفعل الناس المعروف، ونزعهم المنكر، وحينئذٍ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف<sup>(٢٢)</sup>.

ويذكر صاحب الجواهر مراحل أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقرونة بجملة من الشروط، ويتطلّب ذكرها بحثاً مستقلاً لا يستوعبه هذا المقال.

وبناءً على ذلك ليس لدليل «النهي عن المنكر» إثبات الإلزام بالحجاب، ما لم يترتب على ترك الحجاب فعلٌ منكرٌ يؤدي إلى الفساد الاجتماعي الظاهر. ولا يخفى أنّ النهي هنا يتمثل بالسلوك العملي، وليس اللفظي فقط، وبشرط أن لا يكون مصحوباً بسلوكٍ مضادٍّ من قبل السلطة.

**سادساً:** من خلال إطلالة فاحصة على الروايات التي ساقها بعض الفقهاء للتدليل على كون الضرب والجرح يجسدان المرتبة العملية - التي اصطلاحنا عليها مرتبة اليد - من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتضح ما يلي:

أ. لا تحمل هذه الروايات دلالة صريحة على إباحة الجرح والضرب كأداة للنهي عن المنكر، ولا تفيد أنّ النهي عن المنكر يشمل ترك سائر التكاليف الدينية. فعلى سبيل المثال: لا تفيد هذه الروايات الإلزام بالعبادات، كالصلاة، والصوم، والحج، أو المحاسبة على تركها؛ ذلك أنّ العبادات يشترط فيها قصد القرية، والإكراه عليها أو إتيانها تحت وطأة الخوف لا يحقق هذا الشرط.

إنّ العمل العبادي المأني بداعي الإكراه والخوف يكون في الغالب فارغاً من كل قيمة معنوية وإرشادية، ولا يترتب عليه أي أثر اجتماعي، سوى النفاق والتتفرُّ والرياء. إنّ الرغبة بالعبادة والإقبال عليها لا تحصل إلّا من خلال الوعي والإرشاد والترغيب. أما الأحكام غير العبادية فالآيات القرآنية لا تدلّ على الإلزام بها أيضاً، بل غاية ما تدلّ عليه هو الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والمجادلة بالتي هي أحسن<sup>(٣٣)</sup>.

ب. لو تتبعنا الآيات التي تنهى عن الإكراه في العقائد والأحكام، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، أو قوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، لوجدنا أنّ ما تدلّ عليه من النهي عن الإكراه والإلزام إنّما يجري في إطار الأحكام الفردية، لا الأحكام الاجتماعية التي تتطلب الإلزام.

ومن هنا كانت الروايات الدالة على ضرورة الإلزام في الأحكام، وضرورة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، مقيّدةً بإطار الأحكام الاجتماعية، لا الفردية، كوجوب التصدي للظلم، والإجحاف، والفساد، والفحشاء، والسرقه، والاحتيال، وكل ما من شأنه تهديد أمن واستقرار المجتمع.

ج. الحقيقة أنّ كافة روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة في إطار

الأحكام الشرعية الفردية لا تشمل مرحلة «اليد»، ولذلك لا يمكن استفادة الإكراه منها. وهذا ما تبناه صاحب «الوسائل» عندما أفرد ثلاثة أبواب من كتابه لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذهب في الباب الثالث إلى أنّ المرحلة الثالثة منه لا تشمل الأحكام الفردية، وإنما تستهدف الأحكام الاجتماعية، مستدلاً على ذلك بالرواية الأولى التي نقلها عن جابر بن عبد الله الأنصاري، عن الإمام الباقر عليه السلام، حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم...، فإن تعظوا، وإلى الحق رجعوا، فلا سبيل عليهم؛ إنّما السبيل على الذين يظلمون الناس، ويبغون في الأرض بغير الحق»<sup>(٢٤)</sup>.

ومن الواضح أنّ هذا الخبر لا يفيد الإلزام في الأحكام الفردية، بل لا صلة له بذلك. وإذا كان الشيخ الحر العاملي قد أطلق على هذا الباب: «باب وجوب الأمر والنهي بالقلب، ثم باللسان، ثم باليد، وحكم القتال على ذلك»، ولم يورد فيه غير هذا الخبر، فإنّ ذلك لا يعني أنّ هذا الخبر يحملنا على التصدي لكل أنماط ترك المعروف وفعل المنكر، بل غاية ما يدلّ عليه الوقوف والتصدي لحكام الجور.

ومن المعلوم أنّ من المبادئ الأساسية للدين الإسلامي الحنيف الدعوة لبسط العدل ومكافحة الظلم، وهذه المسألة تعد من المسائل الاجتماعية المهمة. وعليه لا يمكن توظيف هذه الرواية لإثبات وجوب الإلزام بالحجاب.

د - الخبر الآخر ما أرسله الشيخ الطوسي في كتابه «التهذيب»<sup>(٢٥)</sup>: «قال أمير المؤمنين: من ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه فهو ميت بين الأحياء». وقد ورد في بعض النسخ كلمة: «ويده»، لكنّ النسخة المصحّحة خلت منها. ولو صحّ ورودها لوجب إنكار المنكر باليد أيضاً.

ومشكلة هذا الخبر أولاً: كونه مرسل، وثانياً: عدم دلالته على الوجوب، بل غاية ما يدل عليه هو البعث والتشويق على الإتيان بالفعل، وربما تكون عبارة «فهو ميت بين الأحياء» هي أقوى فقرة وردت فيه.

ويضاف إلى ذلك أنّ ورود لفظة «ويده» متخللة وسط الخبر - بقلبه ويده ولسانه - لا يكشف عن الإكراه والإلزام باليد؛ لأنّه يفقد الخبر إفادة الترتيب في مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هـ - رواية تحف العقول المنقولة عن أبي عبد الله الحسين عليه السلام، وهي رواية مطلقة ناظرة إلى وجوب التصدي للظلمة ومكافحة الظلم والفساد، وهي غير دالة على إلزام المكلف بالإتيان بالتكاليف الفردية، أو الانتهاء عن المنهيات. والرواية هي: «وإنما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنهم كانوا يرون من الظلمة المنكر والفساد، فلا ينهونهم عن ذلك؛ رغبةً في ما كانوا ينالون منهم، ورهبة مما يحذرون»<sup>(٢٦)</sup>.

إذاً نكتشف أنّ دلالة الروايات على النهي عن المنكر «باليد» ليست مطلقة، أي إنّ النهي باليد لا يشمل سائر حالات المنكر؛ لأنّ بعض النهي يستلزم منه التدخل في شؤون الآخرين، وربما مصادرة حريّتهم، وهو خلاف الأصل؛ إذ مقتضى الأصل: «لا ولاية لشخص على شخص آخر»، إلا ما خرج بالدليل. وعليه لا مجال للتمسك بهذه الإطلاقات؛ لكونها إطلاقات غير محرزة.

وكما أسلفنا فالنهي عن المنكر والأمر بالمعروف يتجه إلى المسائل الاجتماعية الهامة، لا إلى التكاليف الفردية. والروايات التي أوجبت التدخل في شؤون الآخرين (النهي العملي) إنّما قيّدت ذلك باستشراء حالات الظلم والفساد الاجتماعي، بعدما لم تنفع معها المراحل الأولى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي مرحلتي «القلب واللسان».

والأخبار الدالة على ذلك كثيرة، ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في النهي عن العدوان والمنكر: «من أنكره بالسيف؛ لتكون كلمة الله العلياً، وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق»<sup>(٢٧)</sup>.

أمّا الروايات التي لم تنصّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكونها تحدّثت عن ضرورة العمل السياسي، ووجوب التصدي للظلم والطغيان بقوة السيف والجهاد، فمن الواضح أنّها لا تستهدف دائرة الأحكام التكليفية الفردية. ولذلك لا يمكن الاستفادة منها للتدليل على وجوب الإلزام بالحجاب بالنسبة للحكومة الإسلامية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن صاحب «الوسائل» قد أفرد باباً آخر تحت عنوان: «باب وجوب هجر فاعل المنكر والتوصل إلى إزالته بكل وجه ممكن»<sup>(٢٨)</sup>، وعلى الرغم من ظاهر هذا العنوان، الذي يبدو مطلقاً، ويحث على التصدي للمنكر بكافة أشكاله وبشتى السبل، إلا أنّ الروايات التي ساقها العملي في هذا الباب لم تتجاوز إطار المنكرات الاجتماعية. فمثلاً: «نقل عن محمد بن الحسن، قال: قال الصادق عليه السلام لقوم من أصحابه:

قد حقّ لي أن آخذ البريء منكم بالسقيم، وكيف لا يحق لي ذلك، وأنتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح فلا تتكرون عليه، ولا تهجرونه، ولا تؤذوه، حتى يترك»<sup>(٢٩)</sup>.  
إنّ هذه الأخبار، مضافاً إلى كونها أخباراً مرسله، لا صلة لها بالأحكام الفردية، إنّما تستهدف الأفعال الشنيعة والمنكرات الاجتماعية التي تطال أفراد المجتمع، فهنا يباح الإلزام والإكراه لتطويق هذا النمط من المنكرات. إذاً لا يمكن تعميم أخبار هذا الباب على مطلق الأحكام، فرديها واجتماعيها.

#### ٤- قاعدة الحدود ويد الحاكم في نظام العقوبات

ذكروا أنّ طائفة كبيرة من الأخبار تتحدّث عن تصدّي أمير المؤمنين عليه السلام لإقامة الحدود بشأن الكثير من المنكرات التي وقعت في زمانه، فردية كانت أم اجتماعية. وهكذا الحال بالنسبة لباقي المعصومين عليهم السلام. الأمر الذي يمكننا من تأسيس قاعدة فقهية على ضوئها تكون الحكومة قادرة على إلزام المكلفين بالأحكام الشرعية، التي من جملتها الحجاب.

أمّا موارد المنكر التي ورد التعزير عليها في الأخبار المذكورة فشملت وطء الزوجة أثناء الحيض، ووطأها في الصوم الواجب، وأكل الميتة والدم والخنزير، والتعاطي بالربا، وأكل مال اليتيم أو غصبه، وخيانة الأمانة، والتسوّل، والاستمنا، ووطء البهائم، وقذف المحارم والذميين، وصيد المحرم، والصيد في الحرم، والاختلاس، وسرقة الثمار، وإسقاط الجنين، ونبش القبور، وسرقة المال العام، وما شابه ذلك.

ولو دققنا في هذه الموارد لاكتشفنا عدم وجود ميزة خاصة تميّزها عن سائر الأحكام الشرعية الأخرى، لذلك جاز القول: إنّ التعزير يجري في كل مخالفة شرعية، وبما أنّ الحجاب أحد الأحكام الشرعية إذاً صحّ أن ينضم إلى قائمة الأحكام التي يجوز للحكومة، أو بالأحرى يجب عليها، تشريع قانون يلزم به، ويحاسب المتخلفين عنه، على ضوء الروايات المتقدّمة.

#### نقد مقولة صلاحية الحاكم في العقوبات

لا يخفى أنّ تأسيس قاعدة عامّة تبيح إقامة الحد على فعل كل محرّم أو الإخلال



بكل واجب أمرٌ غير تام؛ إذ نحن لا نملك ما يدلّ على إباحة استخدام العنف والإجبار بشكل مطلق، أي في كافة المسائل والأحكام الشرعية. هذا مضافاً إلى أنّ دليلهم الذي استعرضناه قبل قليل مردود من عدّة جهات:

**أولها:** إنّ استتباط حكم كليّ من مواضع جزئية يقتضي وجود ملاك أو علّة محرزة ليمكن تعميمها، لكن مع فقدان الملاك ومخالفة الأصل المطروح هنا، وهو «أصالة تحديد المصير»، التي تفيد أنّ كل إنسان يحدد مصيره بيده، ولا ولاية لأحد على أحد، فلا بُدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن المنصوص عليه في الروايات.

**ثانيها:** إنّ الإلزام والإكراه والتعزير في الأحكام العبادية التي تتوقّف على قصد القرية لا قيمة له كما هو واضح. فإقامة الحد على تارك الصلاة، وحمله على الإتيان بها، لا يمكن أن يكون وسيلة لإيجاد نية التقرب إلى الله في قلبه.

أمّا ما ورد حول تعزير مَنْ أفطر عامداً في شهر رمضان فالعقوبة هنا لا تتجه إلى ترك العبادة، بل إلى التجاهر بالإفطار في أوساط المسلمين.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك صريح قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله سبحانه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، وغيرها من الآيات.

أمّا القول بتخصيص هذه الآيات فمردود؛ إذ لا يمكن تخصيص هذا النمط من الآيات؛ وذلك أنّها جمل خبرية لا إنشائية، فلا تخصص بخبر الواحد. أمّا بالنسبة للأخبار فإن كانت دلالتها مطلقة فإنها تسقط بمجرد عرضها على كتاب الله؛ لمخالفتها له<sup>(٣٠)</sup>.

**ثالثها:** أمّا الأحكام غير العبادية فالأخبار فيها على قسمين: قسم منها يتمحور حول الحقوق الاجتماعية وثبوت التعزير بشأنها. وهذا واضح بالنسبة لخيانة الأمانة<sup>(٣١)</sup>، وأكل مال اليتيم أو غصبه<sup>(٣٢)</sup>، وسرقة الصبي<sup>(٣٣)</sup>، وقذف الذمي<sup>(٣٤)</sup>، والسباب والهجاء<sup>(٣٥)</sup>، والاختلاس<sup>(٣٦)</sup>، وقذف المملوك<sup>(٣٧)</sup>، ونبش القبور<sup>(٣٨)</sup>، وسرقة الفيء أو المال العام<sup>(٣٩)</sup>.

وهذا النمط من المنكرات - لو فرضنا عدم ورود الأخبار بشأنها - فإن كل نظام صالح سيجد نفسه ملزماً بتشريع قوانين تحد من هذه المظاهر؛ وذلك بغية صيانة الحقوق العامة والحفاظ على استقرار البلاد واستتباب وضعها الأمني.

ومن ذلك على سبيل المثال: شهادة الزور، التي غالباً ما تتسبب بهدر الحقوق

والتضليل والاستهزاء بالجهاز القضائي<sup>(٤٠)</sup>. وقد ورد في الأخبار أنّ عقوبة شهود الزور تتمثل في التشهير بهم: «... يطاف بهم حتى يعرفوا فلا يعودوا»<sup>(٤١)</sup>.

وهناك نمط من الأخبار يتمحور حول الحقوق الاجتماعية أيضاً، لكن لا يستشف من ظاهره ذلك، إنّما يبدو أنّه يتحدّث عن الحقوق الفردية، كما في نبش قبر المؤمن، وسرقة كفن الميت، والزنا بالميتة، الذي يعد من الناحية الاجتماعية ذا كرامة وحقوق تضاهي كرامة وحقوق الأحياء: «إنّ حرمة الميت كحرمة الحي»<sup>(٤٢)</sup>، بل ربما تفوقها في بعض الأحيان، ويكون الانتهاك بشأنه أشد: «وزره أعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حية»<sup>(٤٣)</sup>.

فهذه الموارد لا يتم تناولها على أنّها تنضوي تحت دائرة الحقوق الاجتماعية، والحال أنّها كذلك، كما هو واضح.

أمّا بالنسبة للمعاصي الفردية غير العبادية فقد ورد في بعضها التعزير أيضاً، وهي على أقسام: فقسم منها - على الرغم ممّا يبدو عليه في الظاهر سلوكاً فردياً لا يشكل تجاوزاً على الحق العام - هو في حقيقة الأمر انتهاكٌ لحقوق الآخرين، كما في وطء الزوجة أثناء الحيض<sup>(٤٤)</sup>، فهو يبدو سلوكاً فردياً، لكنّه في الواقع ليس كذلك؛ إذ لا يخفى أنّ قيام الرجل بإكراه المرأة على وطئها وهي في حالة الطمث، رغماً عنها ومع معارضتها الشديدة، قد يفضي إلى افتضاح الأمر وخروج الخبر عن محيط البيت وعن نطاق الزوجين، وإلاّ كيف علم الحاكم الشرعي بما جرى لولا أن أفضت به المرأة إليه أو إلى الآخرين؟ الأمر الذي يخرج من الدائرة الفردية إلى الدائرة الاجتماعية.

وهكذا بالنسبة لوطء الزوجة أثناء الصيام.

إذاً فالتعزير هنا سببه انتهاك الحق الاجتماعي لا الحق الفردي.

أمّا الخبرين اللذين ينقلهما الكليني فضعيفين؛ لوجود أبي حبيب<sup>(٤٥)</sup> وصالح بن سعيد<sup>(٤٦)</sup> في سلسلة الرواة. ولا يمكن الاستناد للخبر الضعيف، وتشديد قاعدة عامّة على ضوئه، كما هو معلوم.

ومن الأمثلة الأخرى للروايات التي تضمّنت حكماً عاماً بالتعزير: ما لو استمنى الرجل في جمع من الناس. فقد روي عن زرارة أنّه قال: سألت أبا جعفر<sup>(عليه السلام)</sup> عن رجل يعبث بيديه حتى ينزل؟ قال: لا بأس به، ولم يبلغ به ذاك شيئاً<sup>(٤٧)</sup>.

لكن ورد في خبرين آخرين «أن أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل عبث بذكره، فضرب يده حتى احمرت، ثم زوجه من بيت المال»<sup>(٤٨)</sup>.

فلو تجاوزنا التعارض الجلي بين الخبرين فإنه ما من دلالة مطلقة للخبر الأخير تمكنا من استصدار حكم كلي؛ إذ توجد عدة احتمالات مطروحة في المقام:

**أولها:** قد يكون الخبر صدر في واقعة ما، وكان موضوعه خاصاً في إطار تلك الواقعة؛ ذلك أن راوي الخبر هو زرارة، وقد نقله عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، وواضح أنه قال: «لا بأس به»، فمن المحتمل أن يكون الموضوع هنا ذا خصوصية معينة لم ترد في نص الخبر، أو قد تكون الظروف والبيئة المتعلقة بكل من الخبرين قد اختلفت، أو ربما يكون الخبران متفقين.

**ثانيها:** يحتمل أن لا يكون التعزير قد تعلق بنفس الفعل، وإنما لصدوره، أي صدور الفعل، في موضع عام وفي محضر من الناس، أو ربما لسبب آخر؛ إذ من الواضح أن مجرد العبث بالعورة لا يقتضي التزويج - الذي ورد في ذيل الخبر -، فربما يكون سبب العبث حك الجلد أو أمراً آخر.

كل هذه الأمور تدلّ على أن موضوع الرواية موضوع خاص، وبالتالي لا يمكن استنباط حكم كلي يبيح التعزير في فعل كل محرّم أو الإخلال بكل واجب.

**ثالثها:** ليس هناك فقيه يحرم العبث بالعورة، بل غاية ما يذهب إليه الفقهاء هو الكراهية، أمّا الاستمناء المحرّم فهو غير مقصود بالخبر.

**رابعها:** يمكن القول من ناحية أخرى: إن أمير المؤمنين عليه السلام، بالرغم من كونه قد ضرب العايب حتى احمرت يداه، إلا أنه قد منحه مبلغاً معتداً به يسمح له بالزواج، ممّا قد يبدو للبعض أنه بمثابة جائزة. ولو أردنا العمل بهذه الرواية للزمنا ضرب كل من يعبث بعورته، ثم منحه مبلغاً من بيت المال يغطي نفقة زواجه. إن هذا قد يبدو جائزة أكثر ممّا هو عقوبة، والحال أنه ما من فقيه يفتي بمثل ذلك.

إذاً نستنتج أن هذا الخبر صدر في مورد محدد، ولا يمكن استخلاص قاعدة عامّة منه تبيح الإلزام بالواجبات أو العقوبة على تركها، ومن ذلك الإلزام بالحجاب.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد أيضاً إلى ما ورد في باب نكاح البهائم، حيث يعزّر نكاح البهيمة بربع حدّ الزاني، أي خمسة وعشرين سوطاً.

وقد نقل الطوسي هذا الخبر عن الأئمة الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، عملاً بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله. والذي يبدو لنا من ظاهر الخبر أنّ التعزير هنا تعزير حكوميّ ذو بعد اجتماعي؛ وذلك لقوله عليه السلام عندما سُئِلَ: «وما ذنب البهيمة؟ فقال: لا ذنب لها، ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل هذا، وأمر به؛ لكي لا يجترئ الناس بالبهائم، وينقطع النسل»<sup>(٤٩)</sup>. والذي يدفعنا للاعتقاد بأنّ التعزير هنا يستهدف صيانة الحقوق الاجتماعية والحفاظ على المصلحة العامة، ما ورد في الأخبار الأخرى في الباب نفسه، حيث تعدّدت العقوبة واختلفت؛ فتارة ورد: «أن يجلد حداً غير الحد، ثم ينفي من بلاده إلى غيرها»<sup>(٥٠)</sup>؛ وتارة ورد: «لا رجم عليه ولا حد، ولكن يعاقب عقوبة موجعة»<sup>(٥١)</sup>؛ وفي خبر آخر: «ليس عليه حد ولكن تعزير»، دون أن تحدّد الرواية نمط التعزير<sup>(٥٢)</sup>. وقد بلغ اختلاف الروايات التي وردت في هذا الصدد حداً كبيراً، حتى أنّ البعض حدّد العقوبة بـ «القتل»، ممّا دفع الشيخ الطوسي لحملها على النقيّة<sup>(٥٣)</sup>.

ومن خلال مجموع الروايات يتضح أنّ موضوع «نكاح البهائم» يصنّف ضمن المنكرات الاجتماعية التي تطل الكيان الأخلاقي للمجتمع برمته، والاختلاف في نمط العقوبة يكشف عن تأثير العنصر الزمكاني فيه، وعن الفلسفة التي يشتمل عليها الحكم، والتي تتمثل بتفشي الانحرافات الخلقية، وتطبيق عملية الزواج الشرعي الذي يترتب عليه انقطاع النسل. من هنا نفهم سبب تضخيم عقوبة «اللواط».

لكن مع كل ذلك لا يمكن اعتماد هذه العقوبات كأساس لاستصدار قانون عام يحاسب على فعل كل محرّم، بمعنى أننا غير قادرين على توسعة الحكم إلى دائرة الأفعال التي تخالف الأصل، ولا بدّ فيها من الاكتفاء بالقدر المتيقّن.

وتجدر الإشارة هنا إلى الباب الذي أفردّه صاحب الوسائل لمن أكل لحم الخنزير أو شواه وحمله، والملفت أنّه ذيل العنوان بقوله: «عالمًا بالتحريم أو جاهلاً»، مُورداً عدداً من الأخبار، ومن جملتها قول الإمام لنصراني أعدّ لحم الخنزير، لكن قبض عليه قبل الأكل: «لو أنّك أكلته لأقمت عليك الحد، ولكني سأضربك ضرباً فلا تعد»<sup>(٥٤)</sup>.

ويرد على هذا الباب والأخبار الواردة فيه إشكالات عديدة، ومن جملتها:

**أولاً:** ما من فقيه يذهب إلى تحريم أفعال الجاهل.

**ثانياً:** ورد في الخبر: أنّه لو أكل لحم الخنزير لاستوجب الحد، لكنّ عزمه على

الأكل دون أن يأكل أسقط عنه الحد، وأوجب عليه الضرب. والملفت هنا أنه لم يرد في باب الحدود ما ورد في هذا الخبر، كما أنه ما من فقيه أفتى على ضوئه - أي منطلقاً ممّا ورد في هذا الخبر - .

**ثالثاً:** الخبر مروى عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحجال، عن النوفلي، عن السكوني. وبالتالي هو ضعيف؛ لأنّ في سلسلته «الحجال»، وهو مشرك، وهو غير عبد الله بن محمد الأسدي الحجال الثقة المعروف. كما أن في سلسلته كل من «النوفلي» و«السكوني»، وعلى فرض وثاقتهما فإنّ كثيراً من الرجاليين لا يعملون بما ينفردان به. إذاً لا يمكن اعتماد هذه الأخبار أيضاً للتدليل على جواز التعزير في الأحكام الفردية، التي منها: إلزام المرأة بالحجاب، أو استصدار قاعدة فقهية تبيح للحكومة القيام بذلك.

### ٥- إطلاق قاعدة: التعزير لكل معصية لا حدّ فيها

وممّا استدلوا به على ضرورة قيام الحكومة بإلزام المرأة بالحجاب الإطلاق الذي ورد في بعض أخبار التعزير. فقد جاء في بعضها: «أما رجل كانت منه زلة فإني معزّره، وأما آخر يدمن فإني كنت منهكه عقوبة؛ لأنّه يستحل الحرمات كلها، ولو ترك الناس وذلك لفسدوا». وهذا الإطلاق يكشف عن أمرين:

**الأول:** الإطلاق في الفقرة الأولى من الحديث، أي قوله عليه السلام: «أما رجل كانت منه زلة فإني معزّره»<sup>(٥٥)</sup>، كاشف عن إباحة التعزير لفعل كل محرّم وترك كل واجب.

**الثاني:** الجزء الثاني من الحديث، أي قوله عليه السلام: «ولو ترك الناس وذلك لفسدوا»، كاشف عن أنّ الهدف من التعزير تطويق المعصية والحد من استشرائها.

وبما أنّ التخلّي عن الحجاب يعتبر إحدى المعاصي التي لو تركت دون حساب لأخذت بالاستشراء إذاً يمكن التعزير عليها للحدّ منها، أو تشريع قانون يلزم بها ويحاسب المتخلفين عنها.

ويمكن القول: إنّ ما تقدّم يشكل خلاصة الدليل المستوحى من إطلاق التعليل الوارد في الخبر لإثبات «ضرورة قيام الحكومة بإلزام المرأة بارتداء الحجاب».

وأما على الصعيد السني فالخبر لا غبار عليه من حيث الصحة. ولا يخفى أنّه

بالرغم مما ورد فيه من الإضمار في قوله: «سألته» إلا أنّ محمد بن مسلم قد نقل هذا الخبر، إلى جانب جملة من الأخبار الأخرى، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، ولذلك لا يواجه الخبر أية مشكلة من حيث السند.

### إبطال قاعدة التعزير لكل معصية

**أولاً:** إنّ ما ذهبوا إليه من كون الخبر مطلقاً تجاه أية معصية غير تام. والدليل على ذلك التقسيم الوارد في الإجابة عن السؤال عن مورد محدّد، وهو الخمر: «عن محمد بن مسلم، قال: سألته عن الشارب؟ فقال عليه السلام: أما رجل كانت منه زلة فإني معزّره، وأما الآخر يدمن فإني كنت منهكه عقوبة». فالإمام صنّف شارب الخمر إلى صنفين: الأول: من زلّ في الشرب، والثاني؛ من أدمن عليه. وهذا يكشف عن استهداف الخبر لنمط محدّد من المنكرات، وليس كل منكر.

ومن ناحية أخرى فإنّ قوله عليه السلام: «لأنّهُ يستحلّ الحرّمات كلّها»، بالرغم من كشفه عن العلة، إلا أنّه كاشف عن علة خاصة بهذا المورد. فمن أدمن الخمر أو تعاطاه ولو قليلاً واستحلّ حرام الله فجزاؤه التعزير، وهذا مورد خاص كما هو واضح. ولا يمكن استخدام هذا النص لاستصدار قاعدة عامّة تبيح التعزير في كلّ معصية، كأن نعزّر الكاذب، أو الذي اعتاد تقويت الفريضة، أو اعتاد خلف الميعاد. فالتناسب بين الحكم والموضوع يقتضي التقييد، والرواية ليست بصدد التعزير على فعل كل معصية أو الإخلال بكل واجب.

**ثانياً:** لقد وصف الشيخ الطوسي الخبر المتقدم بأنّه: «خبر شاذ نادر، ولا يجوز العمل عليه؛ لمنافاته للأخبار كلها»، وأضاف: «ويحتمل أن يكون هذا الحكم مختصاً بمن شرب بعض الأشربة المحرّمة وإن لم يكن مسكراً».

وبهذا يتضح أنّ القدر المتيقّن من الخبر عدم شموله للمعاصي كافّة، بل للمشروبات المحرّمة فحسب.

**ثالثاً:** كما أسلفنا فإنّ الرواية ليست بصدد إصدار حكم التعزير على فعل كل معصية، فهي دون شك لا تحمل مثل هذا الإطلاق، وبالتالي هي لا تصطدم مع الآيات الناهية عن الإكراه في الدين، والتي تخاطب النبي صلى الله عليه وآله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى

## يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٥٦﴾

أمّا الحقوق الاجتماعية فصيانتها قضية إنسانية قبل أن تكون تشريعية. فالعقلاء في شتى أرجاء العالم متفقون على ضرورة محاسبة المعتدي على حقوق الناس. أمّا القضايا الدينية - والتي منها قضية الحجاب - فهي تعدّ خارجة عن نطاق هذه الرواية.

**رابعاً:** إنّ الخطورة في «شرب الخمر» لا تكمن في مجرد الشرب، إنّما تنشأ من التجاهر بالمنكر وتناوله في الملأ العام، وما يترتب على ذلك من تبعات اجتماعية خطيرة. ومن هنا ورد عن الصادقين عليهما السلام في إباحة شرب الخمر لليهودي والنصراني: «ليس لهم أن يظهروا شربه، يكون ذلك في بيوتهم»<sup>(٥٦)</sup>.

إذاً ليست المسألة مسألة «شرب» بقدر ما هي مسألة تجاهر وهتك وتجاوز على الأمن الاجتماعي.

وعليه يعدّ «شرب الخمر» على الفرض الكلي تجاوزاً لحق المولى<sup>(٥٧)</sup>، وبما أن مقتضى الأصل الأولي عدم التعميم فلا يمكن تسرية حكم الشرب إلى حكم «ترك الحجاب». هذا مضافاً لما لموضوع «الخمر» من خصوصيات اتضحت من خلال تعزيز شارب الخمر بواسطة السنّة، وليس الفريضة.

## ٦ - صلاحيات الولي الفقيه في تنفيذ أحكام الحدود

من جملة الأدلة الأخرى التي سيقم لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب أدلة ولاية الفقيه. ويمكن تلخيص الدليل على النحو التالي: إنّ من جملة مسؤوليات الأنظمة الحاكمة إرساء الأمن والاستقرار في البلد، ومن الواضح أن إرساء الأمن يتطلّب وجود أنظمة وقوانين لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، وملاحقة كل من يتسبب في تدهور الأمن وزعزعة الاستقرار.

ولا يخفى أنّ ولاية الفقيه، التي تمتاز بكونها امتداداً لولاية النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام، تضطلع بهذه المسؤولية.

وبما أنّ الفقيه مسؤول عن تطبيق الشريعة وأحكامها، والتي من جملتها الحجاب، لزمه وضع قانون يلزم المرأة بارتداء الحجاب، ويحاسب على تركه.

ولا داعي للقول بأنّ من الصلاحيات الطبيعية لولي الفقيه تشريع القوانين،

وتنفيذها، وذلك من أجل ضمان تطبيق الشريعة، التي يعد الحجاب أحد معالمها وأحكامها.

### وقفه نقديّة

أولاً: مع تسليمنا بالصلاحيات المذكورة للولي الفقيه، وخصوصاً دوره في تعزيز الأمن والاستقرار وضمان تطبيق أحكام الشريعة، نتساءل: أيّ نمط من الأحكام والواجبات الشرعية يدخل ضمن دائرة صلاحيات الولي الفقيه؟ هل المراد بذلك الأحكام العبادية التي يشترط في صحتها قصد القرية، أو الأحكام غير العبادية التي يرغب الشارع في امتثالها، كالزواج والطلاق والإرث وأحكام الأطعمة والأشربة؟

ثمّ هل يوسع الحكومة حمل سائر الناس وإكراههم على الامتثال لجميع أحكام الشارع والكف عن جميع المحرّمات، عبادية وغير عبادية، أو أنّ صلاحيتها محدودة في إطار معين، وبالتالي تكون صلاحيات الولي الفقيه مقيدة لا مطلقة؟

إن الأصل الأولي - من الزواية الفقهية - عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره؛ لتساويهم في المخلوقية والمرتبة، ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية<sup>(٥٨)</sup>.

وبعبارة أخرى: ليس لمخلوق ولاية على مخلوق آخر، بل الولاية منحصره باللّه تعالى. فبما أنّه سبحانه ولي الفيض ومفيض الوجود فأمره مُطاع، وليس لأحد سواه أية ولاية على أحد آخر، إلّا من شاء أن يوّلّي على نفسه أحداً يتكفّل شؤونه.

وبناءً على ذلك علينا أولاً أن نلاحظ هل أن اللّه تبارك وتعالى خوّل الأنبياء والأئمّة، وبدرجة أدنى الولي الفقيه، وأناط بهم كافة أمور الخلق، ومن ضمنها الشؤون الخاصة والأحكام الشرعية الفردية، التي عادةً ما تكون بين المرء وربه، أم حدّد ولايتهم في دائرة معينة وفي منهج محدّد؟

لا شك أنّ الحكومة الدينية بوصفها «دينية» تتحمّل مسؤولية أخرى تضاف إلى مسؤولياتها الطبيعية التي يقرّها لها كافة عقلاء العالم، من تولّي أمور البلاد وإدارتها وتدير شؤون الناس وضمان حقوقهم وتعزيز الأمن والاستقرار والثبات والدفاع عنهم، وتتمثّل هذه المسؤولية في إيجاد البيئة السليمة للمجتمع، وتوفير سبل الهداية لأفراده، وتطهيرها لهم من الموانع والعقبات.



إننا نقر بأن للحكومة الدينية وللولي الفقيه مهاماً خطيرة على صعيد التخطيط والإدارة، والناس تؤيد وتدعم كافة الخطوات التي يخطوها باتجاه إقصاء الموانع التي تقع في طريق الهداية، وتعطيه الحق في مساعيه الرامية لمكافحة مظاهر الفساد والانحراف، كالفقر والظلم والتبويض، وهدر الكرامة الإنسانية، ومصادرة الحريات، أو الرامية إلى خلق بيئة يسود فيها العدل والخير والإحسان. لكن ذلك لا يعني اللجوء إلى أدوات الجبر والإكراه لحمل الناس على امتثال الواجبات وترك المحرمات<sup>(٥٩)</sup>.

وبعبارة أخرى: إن الله تعالى لم يمنح أية حكومة ولايةً تحوّلها ملاحقة المكلفين وحملهم على أداء التكاليف بالقوة، ومعاقبة المتخلفين؛ استناداً لقوانين وضعت من أجل ذلك، كإكراه المتخاذل عن الصلاة على أدائها، أو المفطر على الصيام، أو الأعزب على الزواج، أو تحديد نمط خاص من الأكل أو المسكن أو الملابس للناس. إن الولاية ليست مطلقة لتشمل كل هذه التفاصيل. يقول أمير المؤمنين علي<sup>عليه السلام</sup>، الذي تسنى له خوض التجربة السياسية، إضافة لما له من مقام الإمامة والمرجعية الدينية، يقول بصددهم مهام الحكومة وصلاحياتها: «لابدّ للأمة من إمام يقوم بأمرهم، فيأمرهم وينهاهم، ويطهرهم فيهم الحدود، ويجاهد العدو، ويقسم الغنائم، ويفرض الضرائب، ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذرهم ما فيه مضارهم؛ إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق»<sup>(٦٠)</sup>. ومن الواضح في هذا النص أن أمير المؤمنين<sup>عليه السلام</sup>، بعد بيانه أهمية الحكومة وضرورة وجود إمام للأمة يقوم بأمرهم ويأمرهم وينهاهم ويطهرهم فيهم الحدود و... إلخ، يشير إلى دور الإمام بالنسبة للأحكام الفردية، فيقول: «ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذرهم ما فيه مضارهم»، دون إكراه منه أو إجبار على ذلك. ويقول في موضع آخر: «فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هادي وهدى، فأقام سنّة معلومة، وأمات بدعة مجهولة»<sup>(٦١)</sup>.

**ثانياً:** أمّا أدلة «ولاية النبي» - بغض النظر عن كونه مخبراً عن الوحي ومفسراً ومبيناً للأحكام - والتي أشير لها في الآية الكريمة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦) فهي غير شامل لكافة الأولويات، بل الإطلاق في الآية مقيد بمقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع، وبحسب ما للنبي من مقام ومسؤولية تجعل ولايته مقدّمة على ولاية الآخرين. إن مثل هذه الولاية لم تمنح لأي أحد. ومع الشك في ذلك نتمسك

بأصالة عدم الولاية. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦) فهو لا يعني سلب الاختيار من المكلفين في كل شيء، بل المراد من القضاء هنا ما يتصل بأمور الحكم والمصالح العامة للأمة؛ ذلك أنّ قضاء الله ورسوله إنّما يجري في الأمور التي حدّدها الله سبحانه، وأحالها إلى قضاء الله ورسوله، كالقضايا التي يتم فيها التجاوز على حقوق الآخرين، أو مصادرتها، فيأتي دور النبي ليتصدّى لذلك؛ إذ لا يخفى أنّ النبي ﷺ لا يقدم على فعل يكون مخالفاً لمشيئة الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٩٩)، فإن آمن الناس بواسطة الإرشاد والهداية فهذا مقتضى المشيئة الإلهية، أمّا إكراههم على ذلك فهو خلافها. ومثل ذلك قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩). فعلى ضوء المناسبة بين الحكم والموضوع تتحدّد صلاحية أولي الأمر بالشؤون الاجتماعية والسياسية والقضائية، وهي الشؤون التي تقتضي الإلزام والإجبار في معظم الأحيان، وليس في شأن الحجاب، الذي لم يشهد قانوناً ملزماً إزاءه، لا في عهد النبي ﷺ ولا في العهود التي تلتها، بالرغم من تفشي ظاهرة السفور آنذاك.

**ثالثاً:** أمّا بالنسبة لأدلة ولاية الفقيه - على فرض إقرارها من قبل جميع الفقهاء - فلاشك أنّها لن تفوق ولاية النبي والأئمة سعةً واعتباراً. كما أنّ دليلها ليس أمراً تعديلاً، بل عقلياً مستوحى من السبر الإجمالي للأخبار<sup>(٦٢)</sup>، ولذلك فنطاقها لا يتسع لأكثر ممّا حدّده العقلاء لها، كضرورة حفظ النظام والأمن والاستقرار والتنمية بشقيها المادي والمعنوي وغير ذلك ممّا يتصل بالشؤون الاجتماعية.

أمّا الشؤون الفردية الشخصية، وبعض الشؤون الاجتماعية أيضاً، فلا تشملها صلاحيات الحاكم أو الولي الفقيه. كما نوه إلى ذلك أمير المؤمنين ﷺ في حديثه عن أهمية الحاكم وصلاحياته: «وأنّه لا بدّ للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر»<sup>(٦٣)</sup>.

فمن خلال النص السابق يتضح أنّ الحكومة ليست مسؤولة عن أسلمة الحياة، بل عليها أن تتعاطى مع واقع يضم المسلم والكافر معاً، ومسؤولياتها تتحدّد في هذا الإطار.

ولا نشاهد في النص ما يدلّ على وجوب تخيير الكفار بين الإسلام وبين التضييق عليهم أو إبادتهم، بل النص دالّ على أنّ القوّة والعنف والإكراه لا بدّ أن تتجه وتتركز على استئصال الظلمة والظغاة الذين يستخدمون نفوذهم لاستغلال الضعفاء وامتھانهم، فلا بدّ للحكومة أن تتصدّى لهؤلاء وتقسو عليهم، سواء أكانوا مسلمين أم كفاراً.

## ٧- قاعدة: من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير

من الأدلّة الأخرى التي سبقت لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب ومكافحة السفور، الأخبار التي تفيد بأنّ «كل من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير».

فقد ورد عن داوود بن فرقد قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عباد: أرايت لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة الشهود؟ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، بعد رأي عيني وعلم الله أن قد فعل؟ قال: إي والله، بعد رأي عينك وعلم الله أن قد فعل، إن الله قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحدّ حداً»<sup>(٦٤)</sup>.

وقد تضمنت معظم المصادر الروائية نصاً مماثلاً وبأسانيد مختلفة. وقد أسس الحر العاملي على ضوء الخبر المذكور قاعدة عامة، وأفرد باباً أطلق عليه: «باب أن كل من خالف الشرع فعليه حد أو تعزير».

وقد يصح القول: إن النص المتقدم هو أبرز وأهم الأدلة الستة المتقدّمة، فالكثير من الفقهاء اعتمدوه في بحوثهم، واستدوا عليه في العديد من فتاواهم. لذلك وجدنا من الجدير تسليط شيء من الضوء عليه.

لقد ذكروا بأنّ الفقرة الأولى من الخبر اختصّت بمسألة الإدانة قبل إثبات الجرم، لكنّ الفقرة الثانية تعرّضت للحدود بشكل عام، وذكرت «أنّ الله جعل لكل شيء حداً، ولمن تعدّى ذلك الحدّ حداً»، وفي بعض النسخ: «على من تعدّى حداً».

وبما أنّ الجملة الثانية جملة تعليلية مطلقة إذاً تكون شاملة لجميع المعاصي دون استثناء، فلعلّ معصية عقوبة.

يقول الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) في هذا الصدد: «لا خلاف ولا إشكال نصاً وفتوى في أن (كل من فعل محرماً أو ترك واجباً) وكان من الكبائر (فلإمام تعزيره بما لا يبلغ الحد وتقديره إلى الإمام)»<sup>(٦٥)</sup>.

وفي كشف اللثام للفاضل الهندي (١١٣٧هـ) أن وجوب التعزير على ذلك إن لم ينته بالنهاي والتوبيخ ونحوهما، وأما إذا انتهى بدون الضرب فلا دليل عليه، إلا في مواضع مخصوصة ورد النص فيها بالتأديب والتعزير. ويمكن تعميم التعزير في كلامه. أي في كلام الفاضل الهندي. وكلام غيره لما دون الضرب من مراتب الإنكار. قلت: قد يستفاد التعميم مما دلّ على «أنّ لكلّ شيء حدّاً، ولنّ تجاوز الحدّ حدّاً» بناء على أن المراد من الحد فيه التعزير الفعلي<sup>(٦٦)</sup>.

وقد استدل السيد الخوئي أيضاً (١٤٣١هـ) بهذا الخبر وبأدلة أخرى على وجوب تعزير كل من فعل محرماً أو ترك واجباً إلهياً عامداً عالماً، موافقاً في ذلك صاحب الشرائع.

وأدلته الأخرى على وجوب التعزير هي:

**أولاً:** إن أمير المؤمنين فعل ذلك في موارد مختلفة، كما يظهر من عدّة روايات في أبواب متفرقة.

**ثانياً:** إن الإسلام قد اهتم بحفظ النظام المادي والمعنوي، وإجراء الأحكام على مجاريها. ومن الطبيعي أن هذا يقتضي أن يعزر الحاكم كل من خالف النظام.

**ثالثاً:** النصوص الخاصة الواردة في موارد مخصوصة الدالة على أن للحاكم التعزير والتأديب حتى في الصبي والمملوك.

**رابعاً:** الخبر المتقدم. إن لكل شيء حداً... ..

ثم يعقب السيد الخوئي بقوله: فللحاكم التعزير بمقدار ما يراه من المصلحة، على أن لا يبلغ الحد<sup>(٦٧)</sup>.

ويرد على كلامه:

**أولاً:** عدم ثبوت الإجماع والشهرة التي ادعاها صاحب الجواهر؛ ذلك أنّ العديد من الفقهاء لم يتناولوا الموضوع، ومنهم من تناوله في إطار حديثه عن حدّ الزنا، ولم يجد الخبر مطلقاً يشمل التعزير للإخلال بكل واجب أو الإتيان بكل معصية.

وعلى ما يبدو فإنّ أول من تعرّض لهذه المسألة هو أبو صلاح الحلبي (٤٤٧هـ) في «الكافي في الفقه»، حيث قال: «إنّ التعزير تأديب تعبداً لله تعالى به لردع المعزّر وغيره من المكلفين، وهو مستحق للإخلال بكل واجب وإيثار كل قبيح، فمن ذلك أن يُخلّ ببعض الواجبات العقلية، كردّ الوديعة وقضاء الدين، أو الفرائض الشرعية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، إلى غير ذلك من الواجبات والفرائض المبتدأة والمسببة والمشتربة»<sup>(٦٨)</sup>.

كما ذهب إلى ذلك كل من المحقق الحلبي (٦٧٦هـ) والشهيد الأول (٧٨٦هـ)، وغيرهما من شراح اللمعة والشرائع. وادعى صاحب الجواهر الإجماع والشهرة عليه<sup>(٦٩)</sup>. في حين أنّ الكثير من الفقهاء لم يتعرّضوا للمسألة، أو ربما أنكروها.

**ثانياً:** رغم أنّ القائلين بهذه المسألة أغفلوا الاستدلال على جواز التعزير للإخلال بكل واجب وإيثار كل قبيح، إلا أنّ الذين ادعوا الإجماع تمسكوا بجملته من الأدلة، بعضها عقلي، وبعضها نقلي، كالخبر المتقدم. أمّا بالنسبة للأدلة العقلية فقد سبق أن تعرّضنا لها، وكشفنا قصور الدليل عن إثبات المدعى.

أمّا الأدلة النقلية، والتي من جملتها الخبر الذي نحن بصدده، أي قوله **الثالثة**: «لكل شيء حداً...»، فسنثبت في ما سيأتي قصوره هو الآخر عن إثبات الإطلاق. ومن هنا يتضح أنّ الإجماع المدعى سيكون إجماعاً مدركياً لا مستنداً خاصاً له، ولا يمكن اعتماده كدليل مستقل، وبالتالي سيكون الخبر مقيداً لا مطلقاً.

**ثالثاً:** فسّر المتأخرون من الفقهاء التعزير بالجلد، أمّا المتقدمون فذكروا إضافة لذلك: ما دون الضرب من مراتب الإنكار. وبهذا الصدد كتب المحقق الطباطبائي (١٢٣١هـ) في «رياض المسائل»، لدى شرحه على الشرائع: «ويمكن تعميم التعزير في العبارة ونحوها لما دون الضرب أيضاً من مراتب الإنكار»<sup>(٧٠)</sup>. وعليه الفاضل الهندي وصاحب الجواهر أيضاً<sup>(٧١)</sup>.

**رابعاً:** غالباً ما يتناول الفقهاء التعزير في ذيل بحثهم للزنا، ويقيدونه بما دون الحد، كما لو وُجد الرجل والمرأة من غير المحارم في دار مغلقة على نحو مشكوك. فمن وسّع هذا العنوان ليشمل كل من فعل محرماً أو أخلّ بواجب فهو قد عمل

بخلاف سياق أخبار التعزير التي تستهدف الحق الاجتماعي، لا الحق الفردي. لذلك قيّد بعض الفقهاء التعزير بما يناسب الحد دون أن يبلغه، فذكروا: «إنّه في ما ناسب الزنا يجب أن لا يبلغ حدّه، وفي ما ناسب القذف أو الشرب يجب أن لا يبلغ حدّه»<sup>(٧٢)</sup>.

ومن هنا يتضح أنّ التعزير لا يشمل كل فعل محرم أو إخلال بواجب، كي يقال بوجوب التعزير على الإخلال بالحجاب. ومن سبب إليه هذا القول، وهو المحقق الحلي، لا يدعي مثل ذلك أيضاً، فقد ذكر «أنّ كل من فعل محرماً أو ترك واجباً بما دون الحد»، فكلامه مقيد «بما دون الحد»، ولا يشمل كل فعل محرّم أو ترك واجب. لذلك عقّب الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) على كلام المحقق بقوله: «ويدخل فيه كل ما لم يوجب الحد في ما سبق من أنواع القذف والسب وغيرها، حتى قذف الوالد ولده، والاستمتاع بغير الجماع من الأجنبية»<sup>(٧٣)</sup>.

وهذا يعكس فهم الشهيد الثاني من كلام المحقق، وهو عدم الإطلاق، بل التقييد بالحرّمات التي لا تستوجب حداً، لكثرتها دون الحد.

**خامساً:** أمّا بالنسبة لدليل السيد الخوئي على وجوب تعزير كل من فعل محرماً أو أخلّ بواجب فهو قبل أن يستدلّ بالخبر المتقدم ذكر «أنّ الإسلام قد اهتم بحفظ النظام المادي والمعنوي وإجراء الأحكام على مجاريها. ومن الطبيعي أن هذا يقتضي أن يعزز الحاكم كل من خالف النظام».

والملفت هنا أنّ السيد الخوئي قد ساق هذا البحث في إطار حديثه عن أحكام الحدود وحدّ الزنا، ولم يعممه على كافة الواجبات أو المحرّمات، حتى أنّه لم يقيّد المعاصي التي تستوجب التعزير بـ «الكبائر»، كما فعل صاحب الجواهر، ليُعلم ما إذا كانت الصغائر تدرج تحتها أم لا؟!

ولذلك لا يمكن سحب دليله هذا وتطبيقه على «الحجاب»، ذلك أنّ حفظ النظام أو الإخلال به يتعلّق بالأحكام الاجتماعية التي يؤدّي التخلّف عنها إلى الإخلال بالأمن وزعزعة النظام، ولا يتعلّق بالأحكام الفردية.

فأيّ حكم لا يؤدّي إلى الإخلال بالنظام سيكون خارجاً عن إطار هذا الدليل. **سادساً:** قد تُناقش دلالة الخبر على الإطلاق - أي قوله: إن الله قد جعل لكل شيء حداً وجعل لمن تعدى ذلك الحدّ حداً - من عدّة جهات:

**الأولى:** يدور الخبر حول رجل سُئِلَ عما إذا وجد على بطن امرأته رجل، فأجاب: أضره بالسيف، فقال له رسول الله ﷺ: «فكيف بالأربعة الشهود؟.. إن الله قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحدَّ حداً»، أي إنَّ هناك حدوداً وضوابط لا يمكن تجاوزها، فما لم يثبت الزنا بالشهود الأربعة لا يمكن إقامة الحد. كما أن حدَّ الزنا ليس القتل.

وعليه، بناءً على المناسبة بين الحكم والموضوع يتضح لنا فحوى الخبر، وهو تحذير المخاطب من مغبة الإدانة قبل ثبوت التهمة.

ومن هنا لا يمكن اعتماد هذا الخبر لتأسيس قاعدة عامة؛ لأنه ليس بصدد إثبات التعزير، وإنما هو بصدد الكشف عن حقيقة مفادها: أن لكل شيء حساباً وكتاباً وحدوداً وضوابط، وهناك سبل وآليات صحيحة لإثبات التهم لا يمكن القفز عليها. فمجرد رؤية الشخص نائماً على بطن الزوجة لا يعد كافياً لثبوت الزنا، ولا مبرراً للإلهاز عليه بالسيف.

**الثانية:** تقدّم أن المحقق الحلي وغيره ممن شرحوا كلامه فهموا أن الخبر يستهدف جملة من المعاصي هي دون الحد، أي قريبة من المعاصي التي تستوجب حداً، لكن لم يعين لها حد، كالاشتباه بالزنا، والاشتباه بالسرقة، والاشتباه بالقذف، والاشتباه بشرب الخمر في الملاء العام.

أمّا بالنسبة «للتخلي عن الحجاب» - وخصوصاً إن كان بمقدار الكشف عن جزء من الشعر أو اليد أو الصدر - فلا يمكن زجّه ضمن هذه الأحكام، كما أنه غير مشمول بسياق الخبر، ولا بما ورد في الفقرة الأخيرة منه.

**الثالثة:** إنَّ المراد من قوله: «لكل شيء حداً» يبقى مبهماً، فهل المراد به الحد بمعنى الضابط، أم الحد بمعنى الحد الشرعي؟ ثم ما الفرق بين «الحد» الأول والثاني؟ ومن هنا نجد بعض الفقهاء المعاصرين، كالسيد الكلبايكاني، أعرضوا عن الخبر، وأوردوا عليه جملة من الإشكالات؛ منها: كون الخبر مجملاً، فلا يعلم كون المراد منه كل الأشياء حقيقة بلا استثناء أو أنه أشياء خاصة؛ ومنها: أنه لا يعلم ما هو المراد من حد كل شيء؛ ومنها: عدم العلم بالمراد من الحد الذي جعله على من تجاوز الحد؛ ومنها: التردد في المراد من الحد الثاني ما يشمل التعزير، لأنَّ الكلام في استفادة ذلك<sup>(٧٤)</sup>.

وفسّر السيد الأردبيلي الحد في الخبر بمعنى الحكم، وقال: إنّ مجراه في العقوبة من باب تطبيق الكلي على مصداقه<sup>(٧٥)</sup>.

وعليه يتضح أنّ غاية ما يدلّ عليه الخبر أنّ الله تعالى قد جعل لكلّ شيء حداً، وتجاوز ذلك الحد يستلزم عقاباً وتعزيراً، على غرار ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾<sup>(٧٦)</sup>. فالحد هنا بمعنى الضابطة، وليس بمعنى الجلد أو التعزير. ولا يخفى أنّ فحوى الخبر موافق لفحوى الآية. والدليل على ذلك قوله ﷺ: «وجعل ما دون الأربعة الشهداء»، الذي يكشف عن أنّ الحديث عن «الحد» يتمحور حول نمط معيّن من الحدود، وهي الحدود الشرعية والمعاصي التي تستتبع حدوداً، ولا يشمل الأحكام التي لم تحدّد لها حدود، كالتخلّي عن الحجاب الذي نحن بصدد.

### استخلاص واستنتاج

تركزت الدراسة حول استعراض ومناقشة الأدلة الفقهية المساقاة لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب. وقد كان بالإمكان مناقشة الموضوع من زاوية إيجابية، أي إظهار منافع الالتزام بالحجاب وآثاره، لكن وجدنا أنّ ذلك بحاجة إلى دراسة مستقلة لا يمكن إقحامها ضمن بحثنا الحاضر. وعليه فقد ارتأينا أن نركّز على أهم الأدلة التي سيقى أو التي يمكن أن تساق لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب.

وقد بدأنا بتقرير الأدلة، وحاولنا استيعاب كل ما من شأنه أن يساهم في تدعيمها، ثم تحوّلنا إلى مناقشتها، والرد عليها، وإبداء قصورها عن إثبات المدعى. وقد اتضح لنا من خلال البحث أن أبرز الأدلة عبارة عن: السيرة العقلانية، وإطلاقات أدلة الأحكام، وأدلة النهي عن المنكر، وروايات الحدود والتعزير، والأصل الفقهي القائل: «إنّ كل من خالف الشرع فعليه حدّ أو تعزير».

وبعد أن تعرضنا لكل واحد من هذه الأدلة ومناقشتها اتضح أنّ الجميع لا يفي ولا يصلح دليلاً لإثبات ضرورة الإلزام بالحجاب. كما لا يفيد أيّ منها وجوب التعزير على تركه.

وتأسيساً على ذلك لابدّ للنظام الإسلامي، إذا ما أراد الترويج لثقافة الحجاب



وتأصيله اجتماعياً واستحالته إلى معيار اجتماعي، من اعتماد السبل التربوية غير المباشرة، وفق خطط وبرامج علمية تخصصية، مع مراعاة كل ما من شأنه التأثير على ذلك، كالجانب النفسي وغيره من الجوانب الأخرى.

## الهوامش

- (١) يشار إلى أن المصنّفات التي تناولت فقه الدولة لدى أهل السنّة تطرّقت إلى بعض المسائل العامّة التي تتضمن الجانب التطبيقي للأحكام (الأحكام السلطانية للماوردي: ١٥)، لكنّ موضوع (الإلزام بالحجاب) بقي بعيداً عن تناولها، سوى ما ذكره أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)، في أحكامه السلطانية: ٣٠٤، بقوله: «ويأخذ أهل الذمة بما شرط في ذمتهم من لبس الغيار، والمخالفة في الهيئة، وترك المجاهرة بقولهم في عزير ابن الله». طبعاً مراده من ترك اللباس هنا ترك ما يثير الريبة والشهوة، لا ترك جميع اللباس والحجاب، خلافاً للشرط الحاكم، ومن هنا يتضح أنّ موضوع الحجاب لم يتم تناوله بشكل مستقل من قبل المسلمين.
- (٢) تصدّى لجمع هذه الرسائل والمقالات السيد رسول جعفریان، ضمن كتاب في مجلدين، أطلق عليه: «الرسائل الحجابية»، وقد نشر في دار دليلا للنشر، عام ١٣٨٠هـ ش.
- (٣) نقل في الوسائل ٤: ٤١٢، في باب عدم وجوب تغطية الأمة رأسها في الصلاة، عن أبي خالد القماط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، عن الأمة أيقنع رأسها؟ قال: إن شاءت فعلت، وإن شاءت لم تفعل، سمعت أبي يقول: كن يضربن فيقال لهن: لا تشبهن بالحرائر.
- (٤) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٠٥.
- (٥) تميّز الواقع الإسلامي بالاختلاف من بيئة جغرافية إلى أخرى. فعلى سبيل المثال: كانت النساء في مناطق كالشامات والعراق وغيرها من المناطق التي تضم فئات دينية أخرى، كالمسيحيين وغيرهم، يتمتعن بحرية الخروج والحركة والنشاط على كافة الأصعدة، اجتماعياً واقتصادياً وإلخ، أكثر ممّا هو الحال في المناطق الأخرى، الأمر الذي انعكس على واقع الحجاب فيها أيضاً. انظر بهذا الصدد: برتولد اشبولر، تاريخ إيران في القرون الأولى ٢: ١٨٢-١٨٨، ترجمة: مريم ميرآحمدي، طهران، مؤسسة علمي فرهنكي للنشر، ١٣٧٢هـ ش.
- (٦) لم أعر على هذه الأدلة بشكل مستقل في كتاب أو مقال أو غيره، إنّما حاولت اقتناصها من الخطب والمحاضرات والدراسات المتفرقة، ومن خلال أحد الحوارات التي جرت حول هذا الموضوع. وقد حاولت تقريرها وتهذيبها لتبدو بشكل دليل متكامل ومستقل.
- (٧) عُقدت في النصف الثاني من العام ١٣٨٤هـ ش ندوات متعددة بإشراف مركز الدراسات النسوية التابع لمديرية الحوزة العلمية. وقد شهدت الندوات اتجاهين متعاكسين: الأول: يحاول التدليل على ضرورة الإلزام بالحجاب،

**والثاني:** يرد على تلك الأدلة. وقد كتبت كتاباً قبل سنوات تناولت فيه النظام الديني وآفاق تطبيق الشريعة، وتعرضت فيه لهذه الأدلة، وناقشتها هناك، وحاولت الرد عليها.

(٨) انظر: معجم ألفاظ القرآن ٢: ٧٢٧.

(٩) الحجر: ٦٢.

(١٠) المجادلة: ٢.

(١١) المائدة: ٧٩.

(١٢) النحل: ١٦: والنور: ٢١.

(١٣) يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «المعروف هو الأمر الذي يعرفه الناس في مجتمعهم من غير أن ينكروه ويجهلوه» (الميزان في تفسير القرآن ٤: ٢٥٥)، ويقول في موضع آخر: «المعروف هو الذي يعرفه الناس بالذوق المكتسب من نوع الحياة الاجتماعية المتداولة بينهم» (المصدر نفسه ٢: ٢٣٢).

(١٤) وسائل الشريعة ١٦: ١٤٨، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

(١٥) المصدر نفسه ٢: ١٤٨: تفسير البرهان ٨: ٥٥، ح ٣ و ٤.

(١٦) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٠ و ٣٨١.

(١٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.

(١٨) جواهر الكلام ٢١: ٣٥٦.

(١٩) وسائل الشريعة ٢٠: ١٦٧.

(٢٠) النهاية: ٢٩٩.

(٢١) الكليني، الكافي ٢: ٧٨.

(٢٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٣.

(٢٣) انظر: آل عمران: ١٠٤، الأعراف: ١٥٧، العنكبوت: ٢٩ و ٤٥، النحل: ٩.

(٢٤) وسائل الشريعة ١٦: ١٣١، الباب ٣، ح ١.

(٢٥) التهذيب ٦: ١٨١.

(٢٦) تحف العقول: ٢٣٧: وسائل الشريعة ١٦: ١٣٠.

(٢٧) المصدر نفسه ١٦: ١٣٣، ح ٨: نهج البلاغة، الكلمات القصار، العدد ٣٧٣.

(٢٨) انظر: وسائل الشريعة ١٦: ١٤٤، باب وجوب هجر فاعل المنكر والتوصل إلى إزالته بكل وجه ممكن.

(٢٩) المصدر نفسه، الخبر ٤.

(٣٠) المقصود من كون صيغة «**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**» صيغة خبرية أنّ الله تبارك وتعالى يريد أن يخبر بأنّ العقائد والأحكام الإلهية مشروطة باليقين القلبي، والأمور القلبية لا يمكن التحكّم بها بالعنف والإكراه، كما أنّها غير قابلة للتخصيص أو التقييد.

(٣١) وسائل الشريعة ٢٨: ٣٦٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه ٤: ٢٩٤، الباب ٢٨.

- (٣٤) المصدر نفسه: ٢٠٠.
- (٣٥) المصدر نفسه: ٢٠٢.
- (٣٦) الكافي ٧: ٢٢٥.
- (٣٧) التهذيب ١٠: ٧١.
- (٣٨) المصدر نفسه: ١١٧؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٢٨١.
- (٣٩) المصدر نفسه: ١٢٩.
- (٤٠) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٦.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦١.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٧، الباب ١٢ و ١٣ من أبواب بقية الحدود.
- (٤٥) معجم رجال الحديث ٢٢: ١١٢.
- (٤٦) المصدر نفسه ١٠: ٧٤.
- (٤٧) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٣.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٧، الباب ١ من أبواب نكاح البهائم.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢.
- (٥١) المصدر نفسه: ٣٦١، ح ١١.
- (٥٢) المصدر نفسه: ح ٣.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٣٦٠ و ٣٦١؛ الاستبصار ٤: ٢٢٤، ح ٨٤٠؛ التهذيب ١٠: ٦١.
- (٥٤) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٠، الباب ٧ من أبواب بقية الحدود.
- (٥٥) تهذيب الأحكام ١٠: ٩٦، باب الحد في السكر.
- (٥٦) تهذيب الأحكام ١٠: ٩١.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) مير عبد الفتاح المراغي، العناوين ٢: ٥٥٧؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٨: ٢٨.
- (٥٩) لمزيد من التفاصيل حول دور الحاكم الإسلامي ومهامه وصلحاياته انظر: السيد محمد علي الأيازي، دراسة تحت عنوان: «الحكومة الدينية، معالمها وتحدياتها»، ص ٥٥ - ٩٦، أقيمت في مؤتمر «الإمام الخميني وأطروحة الحكومة الإسلامية».
- (٦٠) بحار الأنوار ٩٠: ٤١.
- (٦١) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٤.
- (٦٢) كما ذهب إلى ذلك جمع من الفقهاء المعاصرين. انظر على سبيل المثال: روح الله الخميني، ولاية الفقيه: ١٧ - ٢٨؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦١؛ محمد حسين النائيني، تبيين الأمة وتنزيه الملة: ٧٢.

- (٦٣) نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.
- (٦٤) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤، الباب ٢ من أبواب مقدمات الحدود.
- (٦٥) جواهر الكلام ٤١: ٤٨.
- (٦٦) قبل تناوله من قبل الفقهاء الشيعة كان موضوع العقوبة في الفقه الإسلامي مطروحاً على طاولة الفقهاء السنة، وقد ذكروا بأنّ لولي الأمر أو القاضي التعزير بما دون الحد في المواضع التي لم يعين لها حد أو تعزير. وقد صنفوا هذه المسألة ضمن أقسام. انظر: أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الإسلامي: ١٣٤ - ١٣٥.
- (٦٧) مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧ - ٣٣٨.
- (٦٨) سلسلة الينابيع الفقهية ٢٣: ٧٤ - ٧٥، كتاب الحدود.
- (٦٩) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٨.
- (٧٠) رياض المسائل ١٦: ٦٣.
- (٧١) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٨، وقوى السيد الكلبيكاني هذا الاحتمال (انظر: تقارير الحدود والتعزيرات ١: ٢٩٧ - ٢٩٨).
- (٧٢) رياض المسائل ١٦: ٦٢.
- (٧٣) انظر: مسالك الأفهام ١٤: ٤٥٧.
- (٧٤) تقارير الحدود والتعزيرات ١: ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (٧٥) انظر: فقه الحدود: ٦٥.
- (٧٦) انظر: فقه الحدود: ٦٥.

# الحجاب ومصافحة المرأة

## فتوى واحدة وقراءات عديدة

. القسم الأول .

الشيخ أحمد عابديني (\*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

### الحاجة لدراسة موضوع ومصافحة المرأة

يجدر بنا قبل كل شيء أن نعلن عن بالغ سعادتنا لفتح باب الحوار في مختلف الأبواب الفقهية دون صدور الحكم بالكفر والارتداد بسبب الإفتاء بما يخالف المشهور أو يناقض الإجماع، ومن دون هجوم الجموع الغاضبة بأدواتهم الجارحة، كالخناجر والبلطات وما شاكلهما، على المفتين والباحثين والمحققين. ومما يدل على البلوغ الفكري لدى الأكثرية الساحقة من أبناء المجتمع أنها بدأت تدرك تدريجياً أن الفكرة يجب أن تقارع بالفكرة، وعدم مواجهة الأقلام بالسكاكين والمقامع.

ومع ذلك تستعمل الأقلام أحياناً كلمات جارحة تفوح منها الإهانات، ولذلك نُهيب هنا بحملة الأقلام، وهم من المثقفين والعلماء، أن يكبحوا جماح مدادهم، وإذا عملنا بذلك نكون قد احترمنا وظيفه العلم والقلم، وتوصلنا إلى بيان الحقيقة بشكل أسرع وأفضل.

كما أنه لا ينبغي في تحليل المطالب قصر النظر على القائل والمفتي، واتخاذ المواقف على أساس الحب والبغض السياسي والشخصي؛ لأنها أمور مؤقتة وعابرة، في حين أن النظرية العلمية باقية وخالدة. وإنما لو واجهنا العلم بأسلوب غير علمي سيفتضح

---

(\*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في مدينة أصفهان.

أمرنا بعد تغير الأوضاع السياسية، وسيعمل العلم والتاريخ على إدانتنا، ولن يجدينا استهلاك الأقالام والأوراق واستنزاف وقتنا ووقت الآخرين شيئاً؛ لأننا لم نقم بواجبنا تجاه العلم ولم نزد فيه خردلة، وإن للتفوق السياسي على الخصوم أساليبه الأخرى، ولا يمكن رفع شخص أو خفضه بمجرد قبول أو رفض فتوى أو رأي.

نسعى في هذه المقالة - في حدود الإمكان - إلى بيان السابقة التاريخية لهذه الفتوى، والموارد المشابهة لها، وأدلتها، وبيان النقد الوارد بشأنها وجنوح الأقالام فيها؛ بغية التعرف على نقاط الضعف والقوة؛ بغية القضاء على مواطن الضعف فيها وتعزيز مواطن القوة منها في المستقبل. وكلي أمل في أن تخضع مقالتي هذه للفحص والنقد، وأن يمن عليّ الأصدقاء من حملة الأقالام بذلك؛ حتى تمضي قافلة العلم قدماً، وتتطلع في مسيرتها إلى الأمام.

ولما كان آخر من كتب في هذا الباب هو السيد محمد باقر هاشمي نيا، حيث نشر مقالاً في صحيفة كيهان، بتاريخ ١٣٨٣/١/٣٠هـش، لذلك سأبدأ بحثي من كلماته. وأحب التنويه هنا قبل كل شيء إلى أن أسماء الشخصيات التي سنذكرها في هذا البحث إنما هي لبيان آرائهم وتفكيك البحوث والأقوال عن بعضها، ولا نروم من ورائها تأييداً أو تكذيباً لأحد.

### نقد فتوى المنتظري، دراسة السيد هاشمي نيا في صحيفة كيهان بتاريخ (١٣٨٣/١/٣٠هـش)

إن المقربين من الخصائص الفكرية والأسلوب الفقهي للشيخ المنتظري يدركون جيداً أنه يجنح أحياناً في استتباطه للأحكام الشرعية. وقد أثار جدلاً من خلال ابتداعه بعض النظريات الفقهية؛ من خلال استناده إلى الفتاوى الشاذة، وروايات العامة، وتجاهل إجماع فقهاء الشيعة، وتجاوز الأسس المتفق عليها في عملية الاستتباط، مما يجعل من الصعب إدخالها في دائرة الشريعة. وإذا تجاوزنا ذلك فإن أصغر طالب علم لم يكن ليتصور أن يصل الأمر بـ (الفقيه الجليل) ليتخذ الساسة في الداخل والخارج أفكاره الفقهية جسراً للوصول إلى مآربهم المشؤومة.

## وقفات مع النقد

كان يجدر بالسيد هاشمي نيا أن يوضح معنى (الجنوح) بشكل أفضل، فهل الاستناد إلى الفتاوى الشاذة وروايات العامة يعد جنوحاً، أو أن الجنوح هو الفتاوى التي يصعب إدراجها في دائرة الشرع، أو هو استغلال المنحرفين للفتاوى، أو هو مجموع هذه الأمور، أو أن للجنوح في الفقه معنى آخر لم يُشير إليه؟

يبدو أن الموارد التي ذكرها لا يمكن وصفها بالجنوح، لا منفردة ولا مجتمعة. ومن المستبعد أن يقوم هو أو غيره باستعمال هذه المفردة في الموارد المشابهة.

فمثلاً: إن إباحة الشطرنج التي أفتى بها الإمام الخميني عليه السلام شاذة ومخالفة للإجماع، ولا توجد أية رواية تؤيدها في مصادر الشيعة. وقد أساء المنحرفون الاستفادة منها، حتى أضحت مثاراً لاعتراض البعض. ومع ذلك لم توصف بالجنوح، ولم تكن لتستحق هذه الصفة؛ لكونها مجرد استتباط قام به فقيه جامع للشرائط، وإن خالف فيها جميع الفقهاء.

من المستبعد أن نتصور السيد هاشمي نيا أو أيّ شيعي آخر يتهم السيد المرتضى (علم الهدى) أو العلامة الحلي بالجنوح؛ إذ إن السيد المرتضى كان يجيز الوضوء منكوساً، ويرى طهارة المتجسس بمجرد زوال عين النجاسة ولو من دون صبّ الماء عليها. وهذه الفتاوى تتفق تماماً مع ما عليه أهل السنة، أما بين الشيعة فهي في غاية الشذوذ، ولا تزال كذلك. كما رفض العلامة الحلي حكم المنزوحات، رغم كونه إجماعياً حتى ذلك الحين، وقد دلت عليه الكثير من الروايات، إلا أنه أفتى بخلاف الإجماع؛ اعتماداً على رواية واحدة لـ (محمد بن إسماعيل بن بزيع)، وبعد ذلك سار الجميع على نهجه، وأخذوا بفتواه.

وفي عصرنا هذا خالف السيد الخوئي الإجماع في الكثير من فتاواه، ولم يتهمه أحد بالجنوح.

وبالالتفات إلى ما تقدم يبدو أن مفردة (الجنوح) هي بذاتها من جنوح القلم، فإنّ الجنوح إنما يستعمل لمن ينحرف ويخالف سنة متواترة، أو يقف أمام صريح آية قرآنية. وأما من كان مثل ابن إدريس الحلي أو السيد المرتضى، من الذين لم يعملوا حتى بالخبر الصحيح، فلا يطلق الجنوح والانحراف بحقهم، حتى من خلال النظر في كتاب «مختلف

الشيعة<sup>(١)</sup>، وما صدر عنهما من الفتاوى الشاذة، ولا يمكن لأحد من الشيعة أن يصفهما بالجنوح والانحراف. ومن هنا يتضح جنوح القلم بشكل واضح. كما أن (دائرة الشريعة) من العبارات المبهمة أيضاً، فهناك من الفقهاء من يذهب إلى حرمة صلاة الجمعة، بينما يرى آخر وجوبها تخييراً، ويذهب ثالث إلى وجوبها العيني. وهناك من يجيز الوضوء منكوساً، بينما يذهب آخر إلى أن رجوع قليل من الماء إلى الأعلى مضرٌ بصحة الوضوء، وجميع هذه الأحكام تدخل في (دائرة الشريعة). وفي فترة زمنية كانت نساء الشيعة يخرجن بعباءة وخمار، وهنَّ يخرجن حالياً بالشكل الذي نراه جميعاً، وكلا المجموعتين ترى نفسها من الشيعة. ومن المستبعد أن يذهب فقيه في الوقت الراهن إلى خروج الأكثرية من الشابات والجامعيات عن دائرة التشيع، أو يحكم بفسقهنَّ أو فجورهنَّ؛ بسبب إظهار شعرهنَّ. وإذا رجعنا إلى فتاوى الفقهاء السابقين والمعاصرين لوجدنا فيها ما يوافق فتوى الشيخ المنتظري. وكلها داخلة في (دائرة الشريعة)، بل وأدخلوا في هذه الدائرة ما هو أكثر شذوذاً من هذه الفتاوى، ابتداءً من نجاسة المشركين إلى طهارتهم، وابتداءً من حلية ذبيحة أهل الكتاب إلى حرمتها، وما إلى ذلك.

### الشيخ المنتظري والإجماع

وبعد أن نسب السيد هاشمي نيا للشيخ المنتظري تجاهله لإجماع فقهاء الشيعة نرى من المناسب إيضاح مبناه ومبنى الآخرين في هذا المجال. يُعدُّ الشيخ المنتظري من تلامذة السيد البروجردي، الذي يعتقد أن فتاوى الفقهاء الأوائل مطالب ممهورة، وقد تمَّ تناقلها من المعصوم جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلى الأجيال اللاحقة، وكان يقول: «لم يكن قدماء الفقهاء من القائلين بالقياس والاستحسان واعتماد الأمور العقلية، بل لم يكونوا ليتجاوزوا حتى ألفاظ الروايات، فلو أنهم أجمعوا على فتوى فلا بد أن يكون قد بلغهم كلام من الإمام في ذلك المورد ولم يبلغنا». ولذلك كان يعتمد فتاوى مشهور الفقهاء الأوائل، بل ويقدمها على الرواية الصحيحة. وقد نقل الشيخ المنتظري هذه المطالب عن أستاذه من أكثر كتبه الفقهية<sup>(٢)</sup>، وقد التزم الشيخ المنتظري بمضمونها أيضاً<sup>(٣)</sup>.



● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

إلا أن الذي يميّز هذا الفقيه عن غيره، ودعا الإمام الخميني إلى منحه لقب (الفقيه الجليل)، هو أنه كان يسعى؛ من خلال التتبع والتدقيق والتفكير وجمع القرائن، إلى قراءة الخلفية الذهنية للمشهور، والكشف عن خباياه ومكنوناته، والعمل على تحليل المسائل في ضوء ذلك، الأمر الذي دعا الإمام الخميني - حتى في الموارد التي أفتى بشأنها - إلى إرجاع مقلّديه والمسؤولين لفتاوى الشيخ المنتظري<sup>(٤)</sup>. فمثلاً: كان الإمام يرى الاحتكار في الغلات الأربعة والزيت الحيواني والزيتون<sup>(٥)</sup>؛ لوجود النص وفتوى المشهور بذلك، إلا أن الشيخ المنتظري قد توصل إلى ملاك ومعيّار حرمة الاحتكار، وهو عبارة عن «حبس المواد الضرورية التي يكون الناس في ميسس الحاجة إليها»<sup>(٦)</sup>.

أجل، إن ما رآه السيد هاشمي نيا انحرافاً وجنوحاً قد وجده الإمام الخميني علواً وتكاملاً، حتى عمد إلى إرجاع مقلّديه إليه.

ولو ظهر كتاب في هذه الإرجاعات لتّضح الشّأن والمقام العلمي للشيخ المنتظري

واعتبار فتاواه عند الإمام الخميني.

ومن المعروف أن الفقيه إذا أرجع مقلّديه في احتياطاته إلى فقيه آخر كان ذلك دليلاً على أنه يراه أعلم الفقهاء من بعده، وإذا أرجعهم إليه حتى في فتاواه دل ذلك على كونه مساوياً له في العلمية أو أعلم منه. وقد أرجع الإمام الشعب والمسؤولين إليه. وما رآه السيد الهاشمي نيا نقصاً وجنوحاً وجده الإمام كاملاً وحسناً ورفعاً. ولتوضيح هذه الحقيقة ونظائرها يمكنكم الرجوع إلى كتابنا «شريعة وسازوكارهای بویائی آن».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لم يتهم أحد حتى الآن الإمام الخميني برفع يده عن مبادئه مجاملة لشخص أو تواضعاً أو ما شاكل ذلك، أو أنه ساوم على دينه. وعليه فإن الإرجاع في الفتاوى إلى هذا (الفقيه الجليل) مسألة شرعية، وقد تقدم معناها، ولذلك كان الشيخ الأيزدي إمام جمعة نجف آباد الراحل - وقد كان محققاً ومدققاً - بعد أن وقف على تلك الإرجاعات في حيرة من أمره، فهل يرشد الشباب البالغ حديثاً إلى تقليد السيد الإمام أو الشيخ المنتظري، وكان يقول: «لست أدري أيهما هو الأعلم».

### استغلال المغرضين فتاوى المنتظري

وأما ما قاله السيد هاشمي نيا من «استغلال الساسة في الداخل والخارج واتخاذهم

أفكار الشيخ المنتظري الفقهية ذريعة للوصول إلى مآربهم الشيطانية» فلا بد من بحثها في  
مقامين:

**المقام الأول:** لو توصل فقيه إلى فتواه بشكل قاطع، وعلم أو احتمل أن جماعة  
سيسيئون استقلالها، فهل يجب عليه كتمانها، أو يجوز له ذلك، أو عليه أن يصدع بفتواه  
مهما كلف الأمر؟

**المقام الثاني:** هل هناك من استغل فتواه بجواز مصادفة الأجنبية وأساء الاستفادة  
منها؟

أما في ما يتعلق بالمقام الأول (مقام الثبوت) فقد يتراءى للوهلة الأولى وجوب كتمان  
الفتوى التي يسيء الأعداء والساسنة الاستفادة منها، إلا أن أدنى تدقيق ورجوع إلى الآيات  
والروايات يثبت خلاف ذلك؛ إذ لا ينبغي لنا أن نجعل من العلم والتحقيق تابعاً للسياسة،  
فنصدر الفتاوى مجاملة لأحد أو إغاضة له تبعاً للظروف، بل يجب للفتاوى أن تنطلق من  
المباني العلمية فقط.

مثلاً: نحن نؤمن بأن اسم نبينا ﷺ وصفاته كانت مذكورة في التوراة والإنجيل،  
فلو سألنا أهل الكتاب عن سبب كتمانهم ذلك، وأجابوا: خشينا أن يُسيء ساسة  
المسلمين الاستفادة من تصريحنا بهذه الحقيقة، فهل يكون هذا الجواب مقنعاً ومسوغاً  
لصحة كتمانهم؟! وهل كان موقف عبد الله بن الزبير في عدم ذكر اسم النبي ﷺ في  
خطبة صلاة الجمعة خشية أن يسيء بنو هاشم الاستفادة منه صحيحاً؟! ولو علم القاضي  
بأن وجيهاً قد سرق أو أفسد أو نازع رجلاً مغموراً بغير حق وقام بظلمه فهل يتعين على  
القاضي أن يحكم لصالح الوجيه مخافة أن تغدو سنة ويسيء المغمورون استقلالها؟! فهل  
المعيار هو العدل والحق، أو سوء الاستفادة وعدمها؟!.

إن سيرة الإمام علي عليه السلام حافلة باتباع الحق وإقامة الحدود وبسط العدل. وقد أساء  
معاوية وأذنابه الاستفادة من هذه السجية في أكثر المواطن، بل وكشف عمرو بن العاص  
سوأته ليستفيد من حياء الإمام وينجو بنفسه؛ فيخطط في ما بعد للكثير من المؤامرات  
ضد الإمام علي عليه السلام وضد المسلمين، وما زالت الأمة الإسلامية تنوء تحت وطأة تلك  
المؤامرات، فهل كان الإمام علي مخطئاً في نهجه وسيرته؟!.

ولا زلنا نتذكر نصيحة الإمام الخميني للسيد القديري - الذي أشكل على تحليل

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

الشطرنج في ظروف خاصة؛ مستدلاً بأن المتربصين يسيئون استغلالها، وأن العلماء لا يتحملون مثل هذه الفتاوى - حيث قال: لا تنظروا لغير الله، ولا تتأثروا بالمتقديسين والفرغين من المعممين؛ إذ لو كان هدفنا من بيان أحكام الله أن نبليح الخطوة لدى أمثال هؤلاء فمن الأفضل أن لا نبليح هذه الخطوة أبداً<sup>(٧)</sup>.

ثم انظروا إلى آيات القرآن في ما يتعلق بـ (كتمان الحق)، حيث قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٤٠)، وقال: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢).

ولسنا هنا بصدد إثبات صحة فتوى الشيخ المنتظري أو عدم صحتها، وإنما البحث في الكبرى الكلية التي ذكرها السيد هاشمي نيا، أفليست هذه الآية صريحة في حرمة كتمان الحق؟ وهل يمكن إلباس الحق بباطل سوء استغلال الأعداء، والمصير إلى كتمان الحق؟!

وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧١).

وهل هناك فرق بين أهل الكتاب والمسلمين في كتمان الحق، فيكون حراماً عليهم وجائزاً لنا؟!

من الواضح أن قول الحق وإبرازه وبيانه من القيم الإنسانية التي تثبت بحكم العقل والفضيلة قبل الدين، وهو في ذلك مثل العدل، بل إن كتمان الحق من مصاديق الظلم، وإن قول الحق من مصاديق العدل. وهناك آيات كثيرة تنهى عن الظلم مجاملة لأحد، ومنها:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ (الأنعام: ١٥٢).  
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ (النساء: ١٣٥).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (المائدة: ٨).

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨).

أجل، إن آيات العدل كثيرة، وإن العقل يحكم به قبل الشرع ومستقلاً عنه، وإنما ذكرنا هذه الآيات الأربع لدفع توهم إمكان تجاوز العدل في الدفاع عن حقوق الفقراء أو الوالدين أو اليتامى أو بغضاً للأعداء أو مخافة عدم إيمانهم، فإن الله يحذر من تجاوز العدل في جميع هذه المواطن.

وخلاصة القول: إنه قد يبدو للذهن في الوهلة الأولى جواز كتمان الحق في الفتوى في الموارد التي يسيء الأعداء الاستفادة منها، إلا أن الرجوع إلى سيرة النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام في ممارسة الحكم، والرجوع إلى آيات حرمة كتمان الحق، ووجوب العدل وحرمة الظلم، تجعلنا نطمئن إلى حرمة كتمان الفتوى المطابقة للحق، وحرمة إظهار الدين مشوهاً حفاظاً على مصالح بعض الجماعات. نعم، جاء في كلمات الإمام علي عليه السلام أنه يخفي التكتيكات العسكرية أثناء الحرب لوجود مصلحة في ذلك، إلا أن هذا لا يربط له بالفتوى وبيان حكم الله، ويجب الفصل بين الموضوعات الخارجية والضرورات وبين الأحكام الأولية. ومما تقدم يظهر أن الفتوى بالحق وكتمانها من مصاديق العدل والظلم مما يعدّ حسنة وقبحه ذاتياً.

ولو أن شخصاً لم يقبل هذا الكلام منا، وسابرناه على ذلك، فلا أقل من أن الفتوى بالحق وكتمانها بمنزلة الصدق والكذب، والصدق يقتضي الحسن، والكذب يقتضي القبح، وكما قيل: «النجاة في الصدق»، وعندها يكون الصدق حكماً غالبياً، وليس دائماً، وفي أحيان قليلة يكون الكذب للإصلاح أفضل من الصدق الذي يؤدي إلى الفتنة والفساد.

ولو طالب شخص صاحب فتوى أن يكتف فتواه رعاية للمصالح الدنيوية أو غيرها، أو عدم بيانها تقيّة؛ لأن بيانها يعطي الذريعة للمتربصين في إساءة الاستفادة منها، نصل إلى المقام الثاني من البحث (مقام الثبوت) وهو: هل تقدم الفتوى بجواز مصافحة الأجنبية ذريعة للمتربصين في إساءة استغلالها أم لا؟

هذا، ومن خلال الرجوع إلى الروايات والخلافات بين الشيعة والسنة يتضح أن السنة كانوا على الدوام يظهرين الدين على أنه صعب ومستصعب، في حين يؤكد الأئمة الأطهار عليهم السلام على يسر الدين من خلال قولهم: «دين الله أوسع من ذلك»، أو «إن الخوارج قد ضيقوا على أنفسهم جهلاً»، أو حين أوجب أهل السنة عدة أذكار أخرى في التشهد

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

فاعترض الإمام على ذلك بصعوبته على الناس، مما يثبت أن إظهار صعوبة الدين مخالف لمنهج الأئمة الأطهار عليهم السلام.

وقد قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مراراً: «لقد بعثت بالشرعية السهلة السمحاء»، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. وقد جمعت هذه الموارد كلها في مقالة<sup>(٨)</sup>.

وعليه يبدو أن المتربصين من الساسة في الماضي كانوا يرمون إلى إظهار الدين صعباً؛ بغية تفسير الناس منه، علماً منهم بذلك أو جهلاً، وبذلك يحاولون دون إسلام الكفار أيضاً. وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يعارضون هذا النهج، وهذا خط عام لا بد من أخذه بنظر الاعتبار.

أما في العصر الحاضر فما هي مخططات وأهداف ساسة العالم؟ نستبعد أنهم جعلوا لي أو للسيد هاشمي نيا أو لأمثالنا دوراً في الأعياب السياسية، فإنهم قد يوظفون بعض الأشخاص لشتمهم، ومرادهم من ذلك هدفاً آخر، فيروجون في الظاهر لشيء ويريدون منه في الواقع شيئاً آخر؛ حيث نلاحظ أنهم يعملون على تقسيم البلدان الإسلامية إلى دويلات، ويثيرون الحروب بينها من أجل أمور تافهة، في حين يحتفظون لأنفسهم بالولايات المتحدة أو الاتحاد الأوروبي، ويرفعون الحواجز والجمارك، ويروجون لتوحيد النقد وتوحيد المجالس، وفي المقابل يوسعون من هوة الاختلافات بين البلدان الإسلامية، ويقسمون الساسة في البلد الواحد إلى يمين ويسار متصارع، يمكنه التصالح مع العدو الأجنبي، ولا يمكنه أن يتصالح مع نفسه.

ويعملون في داخل البلدان الإسلامية على اغتيال العلماء جسدياً ومعنوياً، أو يقاطعونهم، وينشرون علومهم القديمة بكل بساطة عبر الإنترنت والكتب والمجلات بأسعار مخفضة، ويجعلونها في متناول الجميع.

وعندما يرون أننا نعمل على تنظيم سياستنا وفقاً لسياستهم، فنعمل مثلاً على نحو مخالف لما يقولون، يطالبون بالسلام؛ لنعمل على تشديد الحرب، فنقضي على شيعة العراق وإيران بأيدينا، وعندما يعلن إمام الأمة قبول الصلح فتصطدم السياسة الأمريكية القائمة على قتل الشيعة بمثل هذه العقبة تتبّع سياسة أخرى، فتحمل العراق للهجوم على الكويت، سعياً منها لإضعاف العرب، فتشير العراق ومجلس التعاون الخليجي ضد بعضها.

ولكن عندما ترفض هذه الدول أن تواجه العراق، وتضطر الكويت إلى استصراخ الولايات المتحدة؛ لتقوم هي بنفسها بالدفاع عنها، تتهج أسلوباً آخر، فترفع تارة لواء العدل والحرية؛ لتحظى بوجهة عالمية، ولكي تستولي على النفط، وتحاصر إيران، وتبادر إلى الإطاحة بصدام، ويبدو أنها تتابع هذه الغايات؛ لتحفظ بمنصب الرئاسة لمرحلة ثانية بأغلبية مطلقة، وبعد بلوغها بعض المنافع يقوم خصمها بالاستيلاء على منصب الرئاسة بإثارة شاب غرّ ليعلن في الظاهر حرباً ضد الولايات المتحدة، وما هي في واقعها إلا شقّ عصا المسلمين، وإضعاف الشيعة، وقتل الآلاف المؤلفة منهم، فيسرق البترول، وتتداول الأحزاب السلطة، وتتحد في معاداتها لنا، ويتركونا في دنيا البؤس نعادي بعضنا بعضاً.

خلاصة القول: إنه ليس بالإمكان معرفة ألعيب الساسة في هذا العالم المعقد بسهولة، وهل يمكن القيام بإعطاء الذريعة لهؤلاء الساسة من خلال القول بجواز مصادفة المرأة أو عدم جواز ذلك.

إن المتفق عليه، ويقع في سلم أولوياتهم، هو بثّ الفرقة بين العلماء، وتهريب العقول والأفكار، وإظهار الدين بمظهر القسوة والخشونة. ويتخذون من حركاتنا العملية وهمزاتنا ولمزاتنا وولات أقلامنا وألعيبنا أدوات لتمير هذه الأولويات. ولذلك نوهنا في بداية المقال إلى انتهاج بحث علمي بمعزل عن التأثيرات السياسية والحبّ والبغض الفردي والاجتماعي.

ولو أننا أردنا الحيلولة دون استغلالنا من قبل الأعداء فليس أمامنا سوى الحفاظ على شخصياتنا العلمية في الحوزة والجامعة؛ لأنها ذخائر يستحيل تعويضها أو الاستغناء عنها. وإذا حافظنا على علمائنا سنجد أن لكل واحد منهم رأياً مخالفاً لرأي غيره. لذا علينا أن نرفع من قدراتنا وقدرات المجتمع على تحمل الآخر؛ لنتمكن من سماع كلامه وتمحيصه واستيعابه والأخذ به أو رفضه، مع تجنب الإهانات والسباب والشتائم، وجنوح الأقلام، واغتيال الشخصيات روحياً وجسدياً. وعندها سنشهد ثمار ذلك في تقدمنا واتحادنا. وعلى أمل أن نرى ذلك اليوم.

### هل هناك حاجة لفتوى جديدة في مسألة المصادفة؟

قبل مواصلة البحث ونقد أدلة الطرفين لنقف هنيئاً ونقول: لو أننا بدلاً من المواجهة

## ● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

العنيفة لفتوى الشيخ المنتظري كان لنا منها نفس الموقف الذي اتخذناه من فتوى الاحتكار، لاستفاد منها الشعب والنظام على نحو أفضل.

إن الذي يجري حالياً في إيران، وخاصة في طهران، ومراكز المحافظات، وفي الجامعات، هو اختلاط الكثير من الفتيان والفتيات، فيتحدثون ويضحكون ويتبادلون الكتب والكراسات العلمية ويتعاونون في النشاطات العلمية وغيرها، إلا أنهم يتخذون جميع الاحتياطات اللازمة؛ بسبب خوفهم من العسس ولجان الرقابة، فلا يقومون أمامهم بأية مصافحة أو تماس، ولكنهم ما إن يخلتوا ببعضهم، ويأمنوا الرقيب، حتى تجدهم أحرص على القيام بما منعوا منه، فيتجاوزون في التماس حد المصافحة البريئة، التي لا يقصد منها الشهوة.

في حين لو طبقت هذه الفتوى لما وصل الوضع إلى ما وصل إليه، ولأصبح أفضل مما هو عليه الآن؛ إذ حينها ستحظى اللجان الرقابية وقوى الدرك ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإمكانات كثيرة، ولما أنفقت الأموال في المحسوبيات لإطلاق سراح المحتجزين، ولتم صرفها في جهات أخرى، من بينها: توفير فرص الزواج للشباب. ولما أصيب الشباب بالحرص على ما منع منه. ولما ابتلى الشباب بالنفاق، حيث أخذت سلوكياتهم في خلواتهم تختلف عنها في الأجواء العامة. وبما أن الحرام والحلال ينحصر بحالات الشهوة فإن ذلك سيخلق رادعاً داخلياً يكمن في وجدان الشباب، الذين سيجدون أنفسهم في موقع المسؤولية تجاه هذا الرقيب الذي يصحبهم حتى في خلواتهم.

يجب في الحقيقة إجراء إحصاء في بلدنا للوقوف على حجم الالتزام بالموارد الكثيرة التي شملتها (الفتوى بالحرمة) وبقية الموارد المشمولة لـ (الاحتياط الوجوبي والاستحبابي للمنع).

يبدو أن للتشدد أثراً معكوساً. ولعلّه لهذا السبب أكد الله ورسوله بشكل عام على يسر الدين وسماحته، كي يقضي على التبعات العكسية للتشدد.

### دعم البعض لتيارات مشبوهة!!

يذكر السيد هاشمي نيا أنه قد أخذ التبشير والدفاع الفقهي للشيخ المنتظري عن المجددين والمنفذين لمخططات الاستكبار العالمي والصهيونية وتيرة متصاعدة في السنوات

الأخيرة. ونشير هنا إلى موردين منها:

**الأول:** دفاعه عن السيد اليوسفي الإشكوري، وهو من بين المدعويين إلى مؤتمر برلين، والذي أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين. فقد بعث الشيخ المنتظري برسالته الجوابية عن سؤال إذاعة الحرية حول الاتهامات الموجهة ضد اليوسفي الإشكوري، من خلال تقسيمه الأحكام الإسلامية إلى ثابتة ومتغيرة، وقد أشار فيه بشكل غير مباشر إلى أن الحجاب ليس من الأحكام الثابتة في الإسلام...

**الثاني:** بعد المواقف المفسدة التي قامت بها السيدة شيرين العبادي (المرشحة لنيل جائزة نوبل للسلام)، والتي صدرت عنها في جامعة أمير كبير، حيث صافحت بكل جرأة ووقاحة حبيب الله بيمان، وهو رئيس حركة المسلمين المجاهدين؛ ومحمد الملكي، وهو من العناصر الوطنية الدينية، وبعد أن كشفت صحيفة كيهان النقاب عن ذلك، وجّه الذين يتخذون من فتاوى هذا الفقيه ذريعةً للوصول إلى ميولهم وأهدافهم السياسية استفتاءً مثيراً للشيخ المنتظري، فأجاب عنه بفتوى غريبة وغير مسبوقة، وأصل الاستفتاء وجوابه كالآتي...

## مناقشة ودفاع

لم نعرف مراده من (السنوات الأخيرة)، فهل هي سنوات ما بعد انتصار الثورة، أم سنوات ما بعد تنحيه عن منصب نائب القائد، أم سنوات فرض الإقامة الجبرية عليه وحبسه في داره، أم سنوات رفع الحصار عنه واستعادته حرّيته ثانية؟ فإن إعطاء مثال عن أي واحد من هذه الفترات الأربع قد يوضح نمط التحول والتغير في آرائه، أو يؤكد - بالعكس من ذلك - ثبات مبانيه الفكرية.

١- بعد انتصار الثورة الإسلامية وإلقاء القبض على رؤوس الفساد في النظام السابق، ومن بينهم من كان يمارس التعذيب بحق المجاهدين من أجهزة السافاك، وخاصة من كان يقوم بتعذيبه شخصياً، طالب السلطة القضائية قائلًا: حذار أن تنتهجوا أسلوباً منافياً للعدل؛ بسبب تعذيبه إياي، فلا تظلموه أو تجحفوا بحقه، بل المناسب أن تشملوه بالعفو والرحمة الإسلامية.

وأراد منهم في هذا الشأن العمل بقوله تعالى، حيث يأمر النبي الأكرم ﷺ



بالقول: ﴿لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٢٤).

ولا يخفى أنه في طلبه هذا لم يكن ليتوقع دعماً من السافاك، ولم يكن لأحد أن يتصور ذلك، بل كان الجميع يثني على سعة صدره، حيث كان يهدف إلى دعوة أشدّ أعداء الإسلام وخصومه من خلال إظهار الرأفة والرحمة الإسلامية.

٢- وبعد ذلك بسنتين، حيث قام المنافقون الضالّون بقتل حشاشة كبده الشهيد محمد المنتظري مع الكثير من الأبرار والصالحين في حادثة السابع من تير، وحينها كان يحق لأي إنسان عادي أن يتصور بأنه سيلبس لامة حربه، ويعلمها حرباً شعواء على المنافقين، ويأمر باستئصال شأفتهم؛ انتقاماً منه لولده، غير أن إيثاره العدل والتمسك بالأصول الأخلاقية حال دون سلوك الطريق الخاطئ، بل كان يدأب على توصية المسؤولين بعدم أخذ الآخرين بجريرة بعض المنافقين، وكان يعمل باستمرار على إرسال وفود للتحقيق والكشف على السجون؛ ليتأكد من عدم تعرض بريء إلى ظلم. وقد شكّل ذلك أحد المشاكل الكبيرة بينه وبين القائمين على إدارة السجون. وليس هذا المقام مناسباً لبحث هذه النقطة.

وهناك من رأى في دفاعه عن الأسس والمبادئ الدينية، وقوله بأن للمنافق مثل الآخرين حقوقاً، وإذا صدر حكم بحق أحدهم وسجن لذلك لا تجوز محاكمته على نفس التهمة وإصدار حكم آخر بحقه، دفاعاً عن المنافقين، إلا أنه لم يُصغِر إلى كل هذا الضجيج، بل وانتقد أمر إمام الأمة بعد عمليات المرصاد القاضي بتوجه ثلاثة أشخاص، وهم عبارة عن: شخص من الاستخبارات، والمدعي العام، والقاضي، إلى السجن؛ ليتبينوا ما إذا كان المنافقون لا يزالون على مواقفهم أم لا، فإن ثبت عند أكثرهم أن أحدهم لا يزال متمسكاً بموقفه حكم عليه بالإعدام، رغم أنه أولاً: قد حوكم وحكم عليه بالسجن، ولم يقترف جريمة أخرى في محبسه. وثانياً: يشترط في من يصدر الحكم أن يكون عادلاً، عارفاً بالمباني الفقهية، ولا تتوفر هذه الشروط إلا في القاضي، فلو تشكلت الأكثرية من المدعي العام وعنصر الاستخبارات لم يكن الحكم صحيحاً. وثالثاً: يجب الاحتياط في الدماء. ومن هنا بدأ النزاع بينه وبين الإمام عليه السلام.

وعليه تعيّن على والد الشهيد محمد المنتظري أن يعضّ على جراحه، وأن يحول

دون التجاوز على حقوق المجرمين والمدانين، وأن لا يسمح بإنزال الظلم بحق السجناء. أما الذين فسروا الدفاع عن المبادئ الأصولية - جهلاً أو عمداً - بأنه دفاع عن المنافقين، والذين شهدوا عند إمام الأمة أن مكتب الشيخ المنتظري أضحى مأوى للمنافقين، ثم اعترفوا بمختلف الطرق بأن شهادتهم كانت كاذبة، وسألوا سماحته الصفح عنهم، فعليهم أن يتحملوا تبعات سلوكياتهم، وعذاب الآخرة على المفسد التي ترتبت على شهادة الزور التي نطقت بها أفواههم؛ لأنهم أثاروا الزوابع وفقاً لما يشتهي الأعداء، وشقَّ صف المجتمع، واغتيال شخصية عالم كبير، ولم يكن هذا بالأمر الهين الذي يمكن علاجه بحصول الصفح من قبل ذلك الفقيه.

وبعد التحية عن منصب النيابة، ورحيل الإمام عليه السلام، أدرك أن تذكيره بهذه الأسس لا يعطي إلا نتائج معكوسة، فقلل من التذكيرات العامة وعلى فترات متباعدة. وعليه فإن قول السيد هاشمي نيا: «أخذت وتيرة الدفاع والتبرير تتصاعد في السنوات الأخيرة» غير صحيح، بل إن هذه التوتيرة أخذت بالتضاؤل والتناقص. كما أن هذا الدفاع دفاع عن قيم الدين والأخلاق وسيرة النبي عليه السلام والأئمة عليهم السلام. فقد كان يسعى جاهداً للدفاع عن المظلومين والسجناء منذ السنوات الأولى لانتصار الثورة وحتى عام ١٣٦٨هـ، حيث كان جزءاً من النظام، ولم تخف جهوده في إرسال المبعوثين إلى السجن وبعث الرسائل إلى الإمام والمسؤولين على أحد، إلا أنه بعد سنوات الاعتزال والإقامة الجبرية أخذت جهوده في هذا الإطار بالتناقص الشديد؛ وذلك لعدم قدرته التنفيذية، وعدم وجود من يستمع إلى كلماته المخلصة ونصائحه الصادقة والمبدئية.

أما الدفاع عن اليوسفي الإشكوري، الذي قال السيد هاشمي نيا بأنه «أحد المدعويين إلى مؤتمر برلين، وهو الذي أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين»، فإننا نسأل السيد هاشمي نيا: هل أنكر السيد اليوسفي الإشكوري آيات الحجاب وقال بعدم وجودها في القرآن الكريم، أو أنه يعترف بوجودها ويذهب إلى نسخها، أو أن له رأياً مخالفاً لرأي الآخرين في تفسير الآيات؟

يعلم الجميع بأنه لم يذهب إلى الشق الأول والثاني. وعليه لو جاء أحد بتفسير جديد لآية أو عدة آيات مع رعاية جميع القواعد التفسيرية واللغة العربية فهل يُعدُّ (منكراً لحكم الحجاب)؟! وهل هناك من يذهب إلى كون آيات الحجاب نصاً في معانيها، أو أن

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

الجميع قد اختلفوا في المراد من (إظهار الزينة) و﴿يُبْدِينَ﴾ و﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾، والمراد من ﴿يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ جَلَابِيهِنَّ﴾، وتعليل هذا الحكم في الآية ٥٩، ولجأوا إلى الظنون بعد عجزهم عن تحصيل اليقين؟

وباللقاء نظرة على تفسيرات هذه الآية، أو في الأقل مقالاتنا الفقهية في مجلة (كاوشي نور فقه)، يتضح عددٌ من هذه الاختلافات<sup>(٩)</sup>.

وبعد كل هذه الاختلافات، التي ستتضح في ما يلي بشكل أكثر، هل يصح التعبير بأنه (أنكر حكم الحجاب الثابت بالقطع واليقين)؟ فأى قسم من (الحجاب الثابت بالقطع واليقين) قد أنكره السيد اليوسفي الإشكوري؟

إن هذه الآية تثبت مسألة الحجاب في الجملة، وجميع المسلمين متفقون على الحجاب، إنما النزاع في بعض شروطه وقيوده، وإذا حصل اختلاف كثير حول مسألة أو آية لا يكون الثابت منها إلا المقدار الذي يتفق عليه الجميع. فمثلاً: إن ستر الجيب والفخذين، مضافاً إلى العورتين، هي الأجزاء المنطق عليها في حكم الحجاب، فهل ينكر السيد اليوسفي هذا المقدار؟! واضح أن وجوب الحجاب ليس كوجوب الصلاة والصيام. فمثلاً: لو تجاهر شخص بالإفطار في نهار شهر رمضان فقد نصت بعض الروايات الصحيحة على تعزيره ثلاثاً أو أربعاً، وبعده يحكم عليه بالإعدام، فهل للتجاهر بعدم الحجاب مثل هذه الأحكام؟

هل هناك رواية واحدة تقول بإكراه المرأة على ارتداء العباءة والحجاب، أو أن الأمر على العكس من ذلك؟ فإن الروايات تقول: «يجوز النظر من دون ريبة أو لذة إلى اللائي إذا نُهين لا ينتهين»<sup>(١٠)</sup>، وقد فهم البعض من هذه الروايات أن الحجاب حق يعود للمرأة نفسها، فإن تنازلت عن هذا الحق جاز النظر إليها من دون إدانتها وتعزيرها.

فهل ينكر السيد اليوسفي الإشكوري هذا المقدار من الحجاب الذي هو حق خاص، ويمكن للشخص أن يعمل به أو لا يعمل، ولا يجوز للدولة إكراه المرأة على ارتدائه، وإقامة الحد عليها فيما لو رفضت الانصياع لهذا الإكراه؟!

إننا نحتمل بل نطمئن إلى أن بعض هذه الكلمات قد صدرت عن زلة من القلم، وإلا فإن شخصاً مثل السيد هاشمي نيا - الذي يتضح من خلال مقاله وهوامشه أنه شخص فاضل - لا يمكنه أن يذهب إلى اتهام شخص بإنكار حكم الحجاب بهذه الصراحة؛ لأنه

يعرف تبعات كلامه، ويعلم أن قول مثل هذه الأمور من دون دليل غير صحيح، بل حرام أيضاً.

كان النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام يجهدون في إظهار الناس على أنهم مسلمون، وكانوا يكتفون في ذلك بمجرد إظهار الشهادتين، في حين تصب جهودنا في الاتجاه المعاكس، حيث نصر على اتهام شخص بإنكار الحكم الثابت، ثم نقول: إن منكر الحكم الثابت والضروري كافر. ونكون بذلك قد سلكنا منهجاً مغايراً لمنهج النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام.

### خاطرة

ذهبت ذات يوم من أيام السنة الجارية إلى مكتب الإعلام في إصفهان، فوجدت طالباً فاضلاً من طلاب الحوزة جالساً في ناحية من غرفة الحاسوب، وكانت تشغل الناحية الأخرى سيدة إيرانية قالت: إنها تقيم في السويد، وكان البحث دائراً بينهما حول مسألة الحجاب ووجوب ستر المرأة لشعر رأسها.

كانت السيدة تقول: إنني والحمد لله مسلمة، ومؤمنة بالقرآن، ومع ذلك لا أغطي شعر رأسي؛ لعدم ورود حكمٍ بذلك في القرآن، وكان الطالب يقرأ لها الآية ٣١ من سورة النور، والآية ٥٩ من سورة الأحزاب. فأجابته قائلة: أنا ملتزمة بمضمون هاتين الآيتين؛ فإن الأولى تقول: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ وها أنا ضربت بلفاعي حول عنقي وصدري، والثانية تقول: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلْبَابِ﴾، والجلباب يحتمل معاني عديدة، ومنها: الثوب الكامل، والمقنعة الكبيرة، والثوب الواسع، وقد ذهبت إلى المعنى الثالث، واتخذت لنفسني ثوباً واسعاً، وقد أغلقت أزراره، وهذا هو الذي تريده الآية الكريمة. فأخذ الطالب يسوق بعض القرائن، فقامت بردّها، وأقامت قرائن غيرها، واستتجت منها صحة فعلها.

ما أريد قوله: إن الآية إذا كانت تحتمل عدة وجوه، وكان أحد الوجوه أقوى من الوجوه الأخرى وأظهر، فلا يجوز لنا اتهام الذي يميل إلى الوجه الضعيف بمخالفة القرآن والحكم الثابت؛ لأن ورود الاحتمال مع عدم القدرة على إبطاله بشكل كامل يقطع الطريق أمام الإعلان عن كونه حكماً ثابتاً، وإذا أبيت إلا القول بظهور الآية في أحد

● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

المعاني، نقول: إنك تعلم أن الأخباريين لا يرون حجية ظواهر القرآن، وذهب صاحب المعالم إلى حجية القرآن على الصحابة فقط، أما غيرهم فتثبت حجيته عليهم بالإجماع. وأياً كان الأمر فأنت تعلم إنه إذا وقع اختلاف بين المراجع في مسألة ما لا يكون بمقدورنا القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشأنها؛ لعدم اتضاح المعروف بعد وقوع الاختلاف بين الفقهاء. فمثلاً: لا يحق لنا أن نأمر شخصاً بالذهاب إلى صلاة الجمعة؛ لأن هناك من الفقهاء من يذهب إلى حرمتها، وهناك من يرى عدم إجرائها عن صلاة الظهر، وعليه لا يمكنك القول بأن منكر صلاة الجمعة منكرٌ لضروري من ضروريات الدين. وهكذا بالنسبة إلى قصر الصلاة.

إن المعروف هو الذي يثبت حسنه عند الجميع، والمنكر هو الذي يثبت قبحه عند الجميع، وعليه لا يكون تارك الجمعة مرتكباً لمنكر؛ لورود الفتوى واحتمال الخلاف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى حكم الحجاب في موارد الاختلافية.

ويتضح مما تقدم أن السيد هاشمي نيا قد خرج عن الإنصاف في مستهل كلامه، حيث قال: «دفاعه عن اليوسفي الإشكوري، وهو أحد المدعويين إلى مؤتمر برلين»، حيث توحى هذه العبارة أن دعوة السيد اليوسفي إلى ذلك المؤتمر تعدّ واحدة من جرائره، في حين أن الدعوة قد صدرت من المؤتمر، ولم يصدرها السيد الإشكوري، فإذا كان هناك من ذنب فهو يقع على من وجّه الدعوة.

نعم، ما قام به السيد الإشكوري هو تلبية تلك الدعوة؛ وعندها لا بد لنا أن نقول: هل تحرم تلبية دعوة مجموعة وإن كانت منحرفة، أو يجوز الذهاب إلى مكان الدعوة، وربما أمكنه قول حق ينفع الآخرين ويؤثر فيهم؟ ولو فرضنا عدم إمكان ذلك، وأن هناك من يرتكب الأعمال المحرمة، بل حتى إذا كان الذهاب إلى ذلك المكان حرام، وأن من يذهب إليه يعد مذنباً، فهل الذي يقترف الذنب يحرم من جميع حقوقه الاجتماعية، ولا يحق لأحد أن يدافع عنه وعن زوجته وأولاده وأرائه الصحيحة والمنشورة له؟

ألم يُقِمَّ الإمام علي عليه السلام الحد على سارق ثم أطعمه من بيت المال كي يبرأ؟ ألم يغلظ الإمام علي عليه السلام القول لغلامه قنبر؛ لأنه أهان شخصاً قاده ليقوم عليه الحد؟! وخلاصة القول: إن ارتكاب الذنب - لو سلمناه - لا يشكل مانعاً شرعياً وقانونياً من الدفاع عن الشخص خارج نطاق ذلك الذنب، بل إن هذا الدفاع يظهر النفسية الواسعة

والشخصية الكبيرة التي يتمتع بها المدافع، حيث يتمكن من الفصل بين مختلف حيثيات الشخص، فهناك وراء حيثية اعتراف الذنب حيثيات كبيرة أخرى، منها: حيثية كون المذنب إنساناً، أو مسلماً، أو مواطناً، إلى غير ذلك من الحيثيات. ولو أن المسؤولين في جهاز القضاء قد أخذوا - في الأقل - بهذا المقدار من الحيثيات في ما يتعلق بزوجة المذنب وأولاده، ولم يضيقوا على أسرة المذنب وأولاده بسجنه، وحافظوا على حقوقهم، لما تفضى الفساد وانتشر من مجرم واحد إلى أسرة كاملة، ومنها إلى مجتمع بأسره، انتشار النار في الهشيم.

وخلاصة القول: إن دفاع الشيخ المنتظري عن سائر حيثيات اليوسفي الإشكوري يعد من جملة مناقبه، وليس منقصة له.

### الحجاب ومسألة الثابت والمتغير

قال السيد هاشمي نيا في هذا الخصوص: «إن الشيخ المنتظري ضمن تقسيمه الأحكام الشرعية إلى ثابتة ومتغيرة أوحى بشكل غير مباشر بأن الحجاب ليس من الأحكام الثابتة في الإسلام».

هناك مصطلحان يختلفان عن بعضهما اختلافاً يسيراً: أحدهما عبارة عن الأحكام الثابتة والمتغيرة؛ والآخر عبارة عن الأحكام القطعية وغير القطعية. والأحكام الثابتة من قبيل: الصلاة، والصيام، والوضوء، والغسل، والتيمم، والحج، وما إلى ذلك، فهي ثابتة على الدوام. وفي صورة العجز ينتقل المكلف في وظيفته إلى مرحلة أخرى من ذلك الحكم وما يشابهه.

والأحكام المتغيرة هي الأحكام التي توضع في ظل ظروف وشروط قابلة للتحويل والتغير، بحيث تتغير بتغير تلك الظروف. فمثلاً: أوجب الله تعالى الزكاة، وقال النبي الأكرم ﷺ في توضيح ذلك: «إن الله جعل في أموال الأغنياء للفقراء ما يكفيهم»<sup>(١١)</sup>. وأضاف بعد ذلك موضحاً: «ولو علم أن الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم»، مما يعني أن النسبة المئوية التي فرضها وأوجبها على الأغنياء كافية لإشباع حاجة الفقراء. وعليه يكون مقدار الزكاة تبعاً لحجم الفقر والثراء وعدد الفقراء في المجتمع. وعندما بدأ النبي الأكرم ﷺ بأخذ الزكاة في المدينة المنورة كان الأغنياء عبارة عن

● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

المزارعين والرعاة وأصحاب الذهب والفضة، وكان النصاب الذي فرضه النبي الأكرم متناسباً مع حاجة الفقراء في ذلك المجتمع، وكان الذين يؤتون الزكاة ويدفعونها من أغنياء ذلك العصر. أما في الوقت الحاضر، حيث يُعدُّ الرعاة والمزارعون من الطبقات الفقيرة في المجتمع، ويعيشون على دعم الحكومة لهم لإقامة أودهم، فإن حكم وجوب دفع الزكاة لا يشملهم، وإنما يتوجه لأولئك الذين يشيدون الصروح والقصور.

ولكي لا نذهب بعيداً كان الناس في مجتمعنا هذا - قبل مئة عام - لا يزوجون إلا الفلاح، ويقولون عن غيره: إنه فقير، وليس له مورد يعيله. أما حالياً فالذي يُمنع من الزواج هو الفلاح؛ لأنه لا يستطيع القيام بإعالة زوجته.

وعليه فإن حكم الزكاة تبع للفقراء والأغنياء، ومقدار الحاجة. وهي أمور متغيرة على الدوام. وعلى المفتين أن يشرعوا قانوناً للزكاة يستند إلى دراسة يقوم بها الخبراء في خصوص العصر الحاضر، كما أن للأئمة الأخرى قوانين تخصها.

وأما مصطلح القطعي وغير القطعي فهما مصطلحان آخران؛ فالقطعي هو الحكم المنصوص في القرآن والسنة، ولا يمكن تأويله أو الاختلاف بشأنه، مثل: جميع الأمثلة التي ذكرناها للأحكام الثابتة والمتغيرة. وأما الحكم غير القطعي فهو الذي لم يقطع بصدوره ووجوبه في الدين، إذ ربما يكون قد صدر بداعي الاحتياط، وربما كان حكماً عرفياً، فتوهموه حكماً شرعياً دينياً. ويبدو أن الكثير من الأحكام الإيضائية من هذا القبيل.

ومهما كان فإن الدين قد نزل من جهة في محيط يعيش قوانينه وتقاليده الخاصة في المعاملات والأحكام والآداب. وقد التزم النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ بتلك الأعراف والتقاليد، إلا ما كان منها مخالفاً للشرع. وعليه ليس من المعلوم كون جميع هذه التقاليد جزءاً من الدين، كاعتمار الرجال للحطة والعقال، ودفع الجمل في الدية، والمبالغ المحددة في الدية، وضمان الجريرة، والأشهر الحرم، وما إلى ذلك.

ومن جهة أخرى نجد أحياناً أن السلاطين والحكام قد استحسنوا أمراً، ثم فرضوه على الناس بوصفه حكماً شرعياً، وجعلوه جزءاً من الدين، من قبيل: التكفير الذي يقوم به أهل السنة بوضع باطن الكف اليمنى على ظاهر اليسرى في قيام صلاتهم؛ والشهادة بالولاية للإمام علي ﷺ التي نضيفها نحن الشيعة في الأذان<sup>(١٢)</sup>.

وأحياناً تؤدي الاحتياطات إلى صدور الفتاوى، من قبيل: الحكم بنجاسة المشرك والكتابي. وقد تبين لأكثر الفقهاء المعاصرين عدم صحة هذه الفتاوى، فأفتوا بطهارة أهل الكتاب. كما ذهب بعضهم إلى عدم نجاسة المشركين أيضاً. وقد بحث أدلة ذلك في مجلة «كاوشي نو در فقه»<sup>(١٣)</sup>.

والخلاصة: إن الأحكام الثابتة والمتغيرة شيء، والأحكام القطعية وغيرها شيء آخر. والثاني يرتبط بوجود دليل الحكم القطعي الذي لا يقبل الشك والترديد؛ والأول يرتبط بتبعية الأحكام. بعد الفراغ من قطعيتها. للأمور المتغيرة أو تبعية الثابتة.

وقد بحث الشهيد المطهري حول الأحكام الثابتة والمتغيرة. وقد أحصيت بعض معايير الثابت والمتغير في مجلة (كاوشي نو در فقه). بل إن مؤتمر دور الزمان في الاجتهاد كان يقوم على أساس الأحكام الثابتة والمتغيرة والقطعية وغيرها، ويدور حول محورها.

وأما ما قاله السيد هاشمي نيا من أن الشيخ المنتظري «ألمح إلى عدم كون الحجاب من الأحكام القطعية في الإسلام» فهو مردود؛ إذ لو كان المراد من (الحجاب) هو (العباءة) فإن نصف المجتمع الحالي في إيران يرتدي (الجلباب)، ولم يلتزم أحد بخروجهم من الدين، أو يذهب إلى كون العباءة العربية أو الإيرانية من القطعيات.

وأما إذا كان (الحجاب) يعني ستر البدن ولو بالحد الأدنى فليس هناك من ينكره. وعليه فإن مراد الشيخ المنتظري أن التفاصيل المتعلقة بالحجاب غير قطعية؛ ليكون منكرها منكراً لحكم الحجاب. وقد قال في توضيح المسائل: «إن أصل وجوب الحجاب على المرأة من ضروريات الإسلام، وإن كانت بعض تفاصيله ليست من الضروريات». ولست أدري أين موضع الإشكال في هذا الكلام؟ فهل يذهب السيد هاشمي نيا إلى أن الحجاب في آيات القرآن والروايات صريح وقطعي، بحيث لا يقبل الشك والشبهة في أي من أقسامه وتفاصيله؟! نستبعد أن يذهب من له مسكة وكان من ذوي الاختصاص إلى مثل هذا الرأي.

ثم نسأله: إذا كان الحجاب قطعياً فهل هو العباءة العربية أو الإيرانية؟ وأيهما كان هو المراد في العرف الذي نزل فيه حكم الحجاب؟ وحيث ترتدي النسوة في مجتمعنا العباءة الإيرانية دون العربية فهل يرتكبن حراماً؟ وهل ينبغي أن يكون الحجاب مصنوعاً



● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

من الصوف أو وبر الإبل والسخال، أو أن المراد أن يكون ساتراً فحسب؟ فإذا كان المراد الساتر فهو حاصل في الجلباب، كما هو حاصل في العباءة؟! وهل يجب تغطية الرأس والوجه، أو يكفي تغطية الرأس فقط؟ الأكثر على عدم الالتزام بالقسم الأول، وأما في القسم الثاني فهل يدخل أسفل النحر وانهاء الحنك في أجزاء الرأس أو أنها من أجزاء الرقبة؟ ولماذا لا تقوم القيامة على النساء في القبائل المترحلة اللاتي لا يُعْرُنُ انتباهاً مثل هذا الكلام، والنسوة الشماليات اللاتي يعملن في حقول الأرز كاشفات عن أرجلهن، دون أن يخضعن للاعتقال والمحكمة والإدانة؟ ولماذا لا يفتي مراجع التقليد بتحريم العمل عليهن في المزارع على هذا النحو؟ وعشرات الاستفهامات الأخرى التي تشكك الإنسان في المقدار المتيقن من الحجاب، وتجعله يحجم عن إبداء الرأي بضرر قاطع.

وأما الأمر الثاني الذي اعترض فيه السيد هاشمي نيا على الشيخ المنتظري، حيث قال: «الثاني: بعد السلوك المشين الذي قامت به شيرين عبادي في جامعة أمير كبير، حيث صافحت الغرباء بكل جرأة ووقاحة، مما يعتبر قضاءً على الشرع، ثم كشفت صحيفة كيهان النقاب عن ذلك...، إلا أنه أجاب عن ذلك بفتوى عجيبة وغير مسبوقة...»، فلا بد من بحثه في عدة مقامات:

**الأول:** هل كل مصافحة من امرأة لرجل تعتبر قضاءً على الشريعة؟

**الثاني:** هل تجوز إشاعة مثل هذا الخبرين الناس؟

**الثالث:** هل كانت فتوى الشيخ المنتظري صادرة حول هذه القضية، أم أنها صدرت

قبلها بفترة؟

**الرابع:** هل هي فتوى مطلقة أم مقيدة بشروط خاصة؟

**هل في الفتوى الجديدة قضاء على الشرع؟**

عبارة (القضاء على الشرع) إنما تستعمل في مورد ارتكاب محرم بعد العلم بحرمة؛ إصراراً وجرأة على الله، ويهدف إشاعته والترويج له. وبعبارة أخرى: إشاعة الحرام والفحشاء في المجتمع.

ولكن ليس من المعلوم اعتبار عدم الحجاب، أو مصافحة سيدها لها من العمر

ستون سنة أو شيخ بهذا العمر، من المنكرات الواضحة البديهية؛ إذ يمكن عدّ مثل هؤلاء الأشخاص من جملة (القواعد من النساء) اللاتي تحدث القرآن بشأنهنّ قائلًا: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾ (التوبة: ٦٠).

وقد عدّت بعض الروايات اليأسات من النساء واللّاتي لا يحضن من مصاديق (القواعد من النساء).

وقد أراد القرآن من خلال ذلك التخفيف عن السيدات المتقدّمات في السن، وهذا التخفيف يختصّ طبعاً بالساتر، كالعباءة والخمار وأمثالهما، وليس فيه ظهور في جواز مصافحة الرجال.

وقد استثنى الفقهاء جواز النظر إلى هؤلاء النسوة من دون شهوة. ولكن هذا المقدار من التخفيف يحول دون القول بحرمة المصافحة بضرر قاطع ومن دون أية شبهة. وأما مصافحة الشابات فسنبحثها في ما بعد.

وعلى أية حال إذا لم تثبت حرمة الشيء لا يمكن عدّ ارتكابه قضاءً على الشريعة. ولا يخفى طبعاً أنني أرى حرمة مصافحة مثل هذه المرأة. ولكن قد تكون هناك آراء أخرى. وربما استفاد شخص من جواز النظر إليها التخفيف في سائر الأبعاد الأخرى. وهذا ما سنبحثه في ما بعد. وعليه فإن أحد شروط القضاء على الشرع غير متحقق في البين.

### إذاعة الفاحشة

يبدو لنا أن الذي يستحق تسمية (القضاء على الشريعة) هو إذاعة هذا الخبر في المجتمع؛ إذ إن الذين يرومون فعل المنكرات إذا أدركوا أن شخصاً يرتكب المنكر علناً دون أن يتعرض له المسؤولون في أجهزة القضاء وغيرها سيعتبر ذلك دعوة مفتوحة للجميع لارتكاب ذلك المنكر وما هو أسوأ منه. وقد علمت صحيفة كيهان أن السلطة القضائية لا تقوم بإجراء في تلك الظروف، فما الذي دعاها إلى نشر مثل هذا الخبر؟! وصحيح أن المتعاطفين مع الاتجاه الديني والإسلامي يغضبون من فعل هذه المرأة، إلا أن هناك أيضاً

من يجد في سلوكها مبرراً لتقليده.

نقل الشيخ الكاشاني في خطبة من خطبة الجمعة حديثاً مفاده: إن رجلاً مرّ بخربة فوجد فيها رجلين يفعلان منكراً، فأخبر النبي ﷺ فقال له النبي: هلا أسدلت دونهما ستاراً، فلا يراهما أحد... ثم استتج من ذلك أن الكشف عن الفاحشة يؤدي إلى شيوعها. فما الذي يدعونا إلى إشاعة المنكر، ونحن نعلم أن الظروف لا تساعد على مكافحته، ومع ذلك نعتبر أنفسنا، إذ نقوم بإشاعة هذه الفاحشة، من المصلحين؟! ألم يرد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (النور: ١٩).

إن شأن نزول هذه الآية يتعلق باتهام بعض نساء النبي ﷺ، فتوعد القرآن من أشاع هذه التهمة والقذف بالعذاب الديني والأخروي.

ولا يخفى أن لشيوع مثل هذه الأمور تبعات كارثية. ولو أن صحيفة كيهان وغيرها أرادت القيام بعمل صالح لكان عليها أن تخبر الأجهزة القضائية والجهات المعنية؛ لأنها أعرف من غيرها بتحديد المنكر ومجازاة المذنبين، والبحث حول الموضوع في دائرة الخبراء والمختصين، وليس بين الدهماء والجماهير الغفيرة. ولماذا لم يعمل بمضمون الحكمة التي تقول: «الباطل يموت بترك ذكره»؟!؟

### دفاع عن الحقيقة، متى صدرت الفتوى بالضبط؟ وما هو نصّها؟

الأمر المهم والملفت للانتباه هو أن فتوى الشيخ المنتظري قد صدرت قبل حوالي سنة ونصف من حدوث هذه القضية، جواباً عن استفتاء لأحد الجامعيين الإيرانيين يقيم في بلد أوروبي، وذلك بتاريخ ٢٨/٢/١٣٨١هـ ش، حيث لم تحصل شيرين عبادي على جائزتها آنذاك، ولم تصافح الدكتور بييمان، ولم تعتمد صحيفة كيهان إلى إثارة هذه الضجة، وقد نشر ذلك الاستفتاء وجوابه في كتاب «ديدگاهها»<sup>(١٤)</sup>، والذي طبع قبل حصول (شيرين عبادي) على جائزتها.

وإليك نص الاستفتاء:

إنني طالب إيراني أقيم وأدرس في أحد البلدان الأوروبية، وبسبب حرصي على

الثورة فقد رحبت السفارة الإيرانية وغيرها من المؤسسات الإيرانية لأكون على صلة وثيقة بها، وأن أقدم لها العون بقدر استطاعتي. وبسبب هذا الارتباط عشت مشاهد عديدة دعنتني إلى كتابة هذه الرسالة والاستفهام عن هذه المسألة: تعلمون أن الموظفين هنا في السفارة الإيرانية لا يصفحون النساء، ويُرجعون ذلك إلى أسباب دينية وشرعية، ولكنني كشخص مسلم موالٍ للثورة لم أجد ذلك مقنعاً، فقد شهدت الكثير من المواقف المصحوبة بالاستهزاء ببلدنا، بل وحتى بالإسلام؛ بسبب الإحجام عن مصافحة السيدات، وتعود جذور هذا الاستهزاء إلى أن المسلمين الآخرين، وحتى الشيعة، في مختلف مناصبهم لا يجدون حرجاً في هذه المصافحة، بل لا يمكن القول بأن الإحجام عن المصافحة مقتصر على الإيرانيين فقط، فهناك الكثير منهم، بل وحتى الذين تم تصيبيهم من قبل الحكومة الإيرانية، لا يرون إشكالاً في مصافحة النساء، بل شهدت شخصياً بعض المتشرعين من الإيرانيين الذين لا يرون بأساً في هذه المصافحة، والاستثناء الوحيد في البين ينحصر في الدبلوماسيين الإيرانيين، مما أدى إلى ظهور الوهن، وخاصة أن التصور يذهب إلى أن هؤلاء الدبلوماسيين إنما يحجمون عن مصافحة السيدات خشية أن يضر ذلك بمناصبهم وسقوطهم سياسياً، وهناك من يقوم بحركات عجيبة للفرار من هذا الوضع المحرج. فأرجو من سماحتكم بيان ما إذا كان هذا الأمر معضلة تحتاج إلى حلول. وقد ناقشتُ هذه المسألة مع بعض الإيرانيين، إلا أن جوابهم كان أشبه بخطة العمل الحكومية.

وكان الجواب:

أولاً: يستفاد من كثير من روايات باب النظر أن حرمة من جهة احترام المنظورة. وعليه إذا كانت المنظورة لا تجد في ذلك هتكاً لحرمتها، وكانت لا تستر نفسها، كان النظر لها جائزاً طبعاً، إلا إذا أدى إلى الوقوع في الفساد، خاصة في ما يتعلق بغير المسلمات، حيث لا يذهبن إلى حرمة النظر، بل ويجدن في عدمه ما ينال في احترامهن. ولا يبعد وجود نفس الملاك في المصافحة.

كما أن روايات مصافحة الأجنبية تتصرف إلى خصوص المسلمات. أجل، إذا كان النظر أو المصافحة تؤدي إلى فساد أخلاقي، أو كان بقصد

● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

الشهوة، فهو حرامٌ بلا إشكال.

**وثانياً:** إذا كان النظر أو المصافحة في بعض الأجواء والظروف ضرورة عرفية، وكان الإحجام يؤدي إلى الوهن، جاز ذلك بمقدار الضرورة، إلا إذا استتبع فساداً أخلاقياً، أو قصد منه الانتهاز. ولو أمكنت المصافحة من وراء الثوب أو القفاز فهو أدنى من الاحتياط.

١٣٨١/٢/٢٨ هـ ش

حسين علي المنتظري

والمفقت للالتباه أنه وصل استفتاء آخر للشيخ المنتظري بتاريخ ١٣٨٢/٨/٨ هـ ش، وهذا الاستفتاء وجوابه هو الذي استشهد به السيد هاشمي نيا، ولكن جاء في صدر هذا الاستفتاء: «صدرت عنكم في الآونة الأخيرة فتوى في خصوص مصافحة الرجل الأجنبية..»، مما يؤكد أن هذا الاستفتاء يعود إلى أزمنة سابقة، ولا ربط له بالسيدة شيرين عبادي، ولم يتضح لنا سبب غفلة السيد هاشمي نيا عما ورد في صدر هذا الاستفتاء.

ربما لم تشر الصحف صدر الاستفتاء، فلم يطلع عليه، وإلا كان خطأً علمياً كبيراً أن يتخذ من كلام صدر قبل سنة ونصف بشأن حادثة أخرى وسيلةً للهجوم على الشيخ المنتظري، ويتهمه بألفاظ من قبيل: «فتوى عجيبة وغير مسبوقه». وبعد هذه البحوث التمهيدية حان الوقت لدراسة الاستفتاء وأدلته.

### نص الاستفتاء

صدرت عنكم مؤخراً فتوى في خصوص المصافحة بين المرأة الأجنبية، وفيها إبهامات في ما يتعلق بالمسلمات، وعليه نطرح الأسئلة الآتية:

١- لو كانت المسلمة مؤمنة بفروع الدين من الصلاة والصيام وأصل الحجاب وما إلى ذلك، ولكنها ترعرت وما زالت تعيش في أجواء ثقافية تفرض عليها إذا خاطبها رجل أن ينظر في وجهها (من دون ريبة)، أو أنها تجد في شخصيتها نقصاً إذا لم يصفحها، فما هو حكم النظر إليها ومصافحتها في هذه الصورة؟

٢. ما هو حكم اللائي لا يعتقدن بالحجاب؟

٣. ما هو المتبع في تحديد الضرورة العرفية في ما يتعلق بالنظر أو المصافحة؟

مع الشكر والامتنان

١٣٨٢/٨/٨ هـ ش

وكان الجواب:

ج١- إن عدم مسّ الأجنبية والنظر إليها إنما هو من أجل الحفاظ على حرمتها واحترامها، فإن لم ترَ هذه الحرمة لنفسها، بل وذهبت إلى كون عدم النظر إليها وعدم مصافحتها عدم احترام لها، ففي هذه الصورة لا مانع من مصافحتها، مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها.

ج٢- لا مانع من ذلك مع عدم حصول الشهوة وعدم قصدتها.

ج٣- المناط هو عرف المحلّ.

١٣٨٢/٨/٩ هـ ش

قال السيد هاشمي نيا: «لما كانت هذه الفتوى مخالفة لمسلّمات الفقه، وما كانت تنطوي عليه من المفاصد الكبرى؛ بسبب اتخاذها ذريعة من قبل أهل الفساد، كان من الواجب نقدها وبحثها».

### موقف فقهاء الإسلام من لمس المرأة، الاستناد إلى الإجماع

يجمع الفقهاء من الشيعة والسنة على حرمة مسّ الأجنبية والنظر إليها. قال صاحب الجواهر: «لا ينظر - أي الرجل - إلى جسد الأجنبية ومحاسنها أصلاً، إلا لضرورة؛ إجماعاً، بل ضرورة من المذهب والدين»<sup>(١٥)</sup>. ثم قال: «ثم لا يخفى عليك أنّ كلّ موضع حكمنا فيه بتحريم النظر فتحريم اللمس فيه أولى، كما صرّح به بعضهم، بل لا أجد فيه خلافاً، بل كأنه ضروري على وجه يكون محرماً لنفسه»<sup>(١٦)</sup>.

كما أشار فقهاء آخرون إلى أولوية حرمة اللمس، بالقياس إلى النظر<sup>(١٧)</sup>. «وبما أن مسّ جسد الأجنبية حرام، فقد ذهب فقهاء الشيعة إلى حرمة مصافحتها، حتى أنك لا

تجد فقيهاً أجاز ذلك».

## وقفه مع دليل الإجماع أ- الإجماع وحجيته

نقلت صحيفة «كيهان» عن السيد هاشمي نيا كلامه حول الإجماع على وجوب الحجاب على النساء وحرمة النظر إليهنّ وحرمة لمسهنّ من قبل الأجانب. والذي نرومه هاهنا هو بحث الأدلة وبيان نقصها أو تماميتها، ولا شأن لنا بالعالم الخارج عن الذهن، أي إننا نريد معرفة ما إذا كانت فتواه والشروط التي ذكرها فيها تتسجم مع القواعد الفقهية، أو هي كما يقول السيد هاشمي نيا (غريبة عما اتفق عليه في الفقه الإسلامي). وأما إمكان تحقق الشروط الموضوعية في نص الفتوى فهو بحث آخر. وبعبارة أخرى: قال الشيخ المنتظري: «لا مانع من المصافحة مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها». أما في عالم ما وراء الذهن فقد لا يقصد شخص الشهوة، بأن يكون المصافح زاهداً ورعاً، إلا أن عدم حصول الالتئاذ يبدو محالاً في العادة، فعندما يحصل تماس بين الرجل والمرأة لا تكون هناك مندوحة من حصول اللذة. إذاً لا يوجد لهذه المسألة من موطن سوى ذهن الفقيه. فهي مجرد نظرية. وإذا أمكن تطبيقها فإنما يكون عند وقوع كارثة مأساوية، كالزلازل مثلاً، حيث يقوم الرجل على إخراج امرأة من تحت الأنقاض، وحينها فإن نفس الاضطرار يسوّغ النظر واللمس، حتى مع حصول اللذة. إلا أن نفس هذا البحث العلمي جيد في حد ذاته، كما صنع السيد الخوانساري قبل سنوات عندما كانت لعبة الشطرنج تمارس بوصفها قماراً، حيث أفتى بارتفاع حرمتها عند ارتفاع وصف القمارية، ولم تكن هذه المسألة آنذاك سوى نظرية في ذهن الفقيه، إلا أن الذين يمارسون الشطرنج حالياً بوصفه رياضة فكرية كثيرون. وعليه قد تتفع فتوى هذا الفقيه في زمان ومكان آخر لا يستشعر الناس فيه لذة بلمس جسد المرأة. ولذلك ينبغي بحثها دون إثارة الضجة حولها بحجة الخوف من اتخاذها ذريعة من قبل المفسدين.

## ب - قيمة الإجماع

يذعن جميع فقهاء الشيعة. وقد ذكروا ذلك في كتبهم الأصولية، كما تعرضتُ

له في عدة مقالات - بأن الإجماع لا يعدّ دليلاً برأسه عند الشيعة، بل الأصل عندهم هو القرآن والسنة والعقل. إلا أن الشيعة لما وجدوا أهل السنة يتمسكون في استدلالاتهم بالإجماع أخذوا يدعمون أدلتهم بالإجماع أيضاً. واشتروا فيه شروطاً تعود به إلى السنة، فقالوا مثلاً: إذا أجمعت الأمة، ومنها: الإمام المعصوم طبعاً، على حكم اعتبرناه حجة؛ لدخول المعصوم فيه، وأعلنوا بأن قيمة الإجماع تعود في الحقيقة إلى اشتماله على رأي المعصوم عليه السلام <sup>(١٨)</sup>.

هذا هو المبنى الأساس عند الشيعة في ما يتعلق بالإجماع. وفي الحقيقة إذا اكتشفنا رأي المعصوم من أيّ دليل آخر كان ذلك الدليل حجةً لمكان كشفه عن رأي المعصوم، وليس مهماً بعد ذلك أن يكون إجماعاً أو أيّ دليل آخر. فمثلاً: ذهب السيد البروجردي - وتبعه الشيخ المنتظري - إلى أنه لو اتفق قدماء الأصحاب، كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى وأبي الصلاح الحلبي وابن حمزة وغيرهم من كبار الشيعة، ممن لا يقول بالقياس والاستحسان، وقد كانوا يحرصون على استخدام نفس ألفاظ الروايات، بل ويتورعون عند استعمال ما يرادفها من الألفاظ، فإن اتفقت كلمة هؤلاء على فتوى كان ذلك كاشفاً عن قول المعصوم، وكان حجة عندنا، وإن لم يبلغ حدّ الإجماع <sup>(١٩)</sup>.

ولذلك لم يكن هذا الأستاذ وتلميذه ليتجاوزا فتاوى الأقدمين من الأصحاب بسهولة، وكانا يريانها أصولاً متلقاة عن المعصوم عليه السلام، إلا أنه لو شك هؤلاء العظام وسائر فقهاء الشيعة؛ لأيّ سبب من الأسباب، في كاشفية الإجماع عن قول المعصوم لم يعد ذلك الإجماع حجة عندهم.

فمثلاً: إذا اتضح لهم أو احتملوا أن الفقهاء الذين اتفقوا على مسألة خاصة، وأفتوا بشأنها، قد استندوا إلى رواية بعينها لم يعد إجماعهم معتبراً، واصطلحوا عليه بالإجماع المدركي، الذي يجب فيه الرجوع إلى الروايات والآيات التي استند إليها المجمعون. وبناءً على ذلك فإن نقل السيد هاشمي نيا للآراء، وإن كان جيداً، ويمكننا أن نتعرف من خلاله على تطور البحث من الناحية التاريخية، ولكنه لا يحتوي على أي دليل مقنع للفقهاء.

ولذلك تجدون الإمام الخميني يقف بوجه الإجماع، ويفتي بجواز الشطرنج طبقاً



● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

لبعض الشروط. ويذهب الشيخ المنتظري إلى الحكم بتعميم الاحتكار، ولا يحصره في بعض المواد الغذائية. ويحكم آخرون بطهارة الإنسان الذاتية، وحلية ذبيحة أهل الكتاب، دون أن يواجهوا اعتراضاً من أحد، مع إن الإجماع في هذه الموارد أقوى من الإجماع في اللمس والنظر.

### تصحيات وتصويبات

تجدر الإشارة هنا إلى بعض الأمور التي ذكرها السيد هاشمي نيا، والتي تحتاج إلى شيءٍ من التصحيح، فأولاً: يبدو أن العبارة الأولى التي نقلها عن «جواهر الكلام» لم تترجم بشكل دقيق؛ إذ يحتمل أن يفهم منها شخص أن حرمة النظر إلى الأجنبية من ضروريات مذهب التشيع، بل ومن ضروريات الدين الإسلامي، في حين أن العبارة تعني غير ذلك، أو هي في الأقل مجملة وتحتمل الوجهين. ولإيضاح المطلب يجب التذكير قبل كل شيء بأن «جواهر الكلام» شرح لكتاب «شرائع الإسلام»، للمحقق الحلي، وإن صاحب الجواهر قد اتبع في ذلك أسلوب الشرح المزجي، وذلك بوضع كلام المحقق الحلي بين هلالين، وما كان خارج الهلالين فهو من كلام صاحب الجواهر. وبعد اتضاح ذلك نراجع نص العبارة من جواهر الكلام، قال: «(ولا ينظر إلى) جسد (الأجنبية) ومحاسنها (أصلاً إلا لضرورة)؛ إجماعاً، بل ضرورةً من المذهب (و)الدين. نعم، (يجوز) عند جماعة (أن ينظر إلى وجهها وكفيها) من دون تلذذ ولا خوف ريبة...<sup>(٢٠)</sup>، (على كراهية مرة) واحدة، (و)حينئذٍ (لا يجوز معاودة النظر) في مجلس واحد»<sup>(٢١)</sup>.

والسؤال الذي يرد هنا: هل هذا الإجماع المدعى يعود إلى أصل الحكم، الذي هو عبارة عن المستثنى والمستثنى منه، أو يعود إلى خصوص المستثنى، أو خصوص المستثنى منه؟ كل واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة واردٌ.

وعلى الاحتمال الأول يكون الحكم بحرمة النظر إلى الأجنبية إجماعياً ومن الضروريات. وكذلك جواز النظر عند الضرورة.

وعلى الاحتمال الثاني يكون الحكم بجواز النظر اضطراراً من الضروريات، ولكن لم يبين أي دليل على أصل الحكم، وهو حرمة النظر.

وعلى الاحتمال الثالث هناك دليل على حرمة النظر، وهو إجماعي، ومن

البديهيات، ولكن لم يذكر دليلاً للاستثناء.

وعلى أية حال فإن وجود الاحتمال الثاني يحول دون أن ننسب لصاحب الجواهر

القول بكون حرمة النظر من ضروريات المذهب، بل ومن ضروريات الدين.

غير أن الترجمة التي انتقاها السيد هاشمي نيا لا تفيد سوى الاحتمال الثالث،

والحال أن الاحتمالين الأول والثاني أقرب إلى العبارة؛ بدليل أن صاحب الجواهر يعبر عن

اللمس، الذي هو أقوى وأولى من النظر في الحرمة، بعبارة: «لا خلاف فيه» و«كأنه

ضروري»، وهذا يعني أن حرمة اللمس ليست ضرورية. وعليه لا تثبت الحرمة للنظر، ولا

تكون ضرورية من طريق أولى. كما ورد التعبير في «الشرائع» و«الجواهر» بلفظ

(الضرورة) بصيغة التوكيد، فتشمل الضرورات اليسيرة والجزئية، خلافاً لما إذا كان

التعبير بلفظ «للضرورة» أو «للاضطرار». وأياً كان فمن وجهة نظر «الشرائع» و«الجواهر»

إذا كانت هناك ضرورة، وإن كانت قليلة، جاز النظر، في حين أفادت ترجمة السيد

هاشمي نيا المعنى على هذا النحو: (إلا في حال الضرورة)، مما حال دون إبراز المعنى

الكامن في توين التوكيد في كلمة (ضرورة)، فأشكل الحكم على المكلفين.

ثم قام السيد هاشمي نيا بنقل موارد الاستثناء عن صاحب الجواهر على النحو

الآتي: «الوجه واليدان إلى المعصمين، وغيرهما، للعلاج الضروري...».

ويتضح من هذه العبارة أن المورد الثاني من موارد جواز النظر هو (النظر من أجل

العلاج الضروري)، فإذا لم يكن العلاج ضرورياً لم يجز النظر. وطبقاً لهذه الترجمة يجب

أولاً معرفة ما إذا كانت معالجة المريض ضرورية، وبعد إحراز ذلك يجوز للطبيب أن

ينظر، في حين أن عبارة «الشرائع» وصاحب «الجواهر» لا تفيد هذا المعنى، فقد قال

المحقق الحلي: «يجوز عند الضرورة»، وقال صاحب «الجواهر» في توضيحها: «يجوز نظر

كل من الرجل والمرأة إلى الآخر ولمسه، بل وغيرهما مما تقتضي الضرورة به»، ثم ساق

روايات للتدليل على ذلك، ومنها: روايات تتحدث عن الجراحات والكسور والمعالجة.

وبين هذين الكلامين بون شاسع. فطبقاً لترجمة السيد هاشمي نيا لا يحل النظر

لسائر الضرورات. كما أن ضرورة العلاج إنما تجوز النظر إذا كان نفس العلاج ضرورياً.

في حين أن النص العربي يفيد جواز النظر عند كل ضرورة.

كما أن السيد هاشمي نيا فسّر الرؤية بالنظر. وكان من اللازم أن يوضح الفرق

● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

بين الرؤية والنظر، فإن الفرق بينهما كالفرق بين السماع والاستماع. فالنظر عبارة عن الرؤية الفاحصة، خلافاً للرؤية التي تعني الرؤية المجردة. وعليه فالحرام هو الرؤية النافذة والفاحصة والمدققة، وإلا فلا تثبت الحرمة لمجرد الرؤية العابرة من العبارات السابقة.

**هل تدل حرمة النظر على حرمة اللمس دائماً؟**

نقل السيد هاشمي نيا عن صاحب الجواهر قوله: «لا يخفي أن كل موضع حرماً النظر إليه من جسد المرأة يحرم مسّه من طريق أولى».

ولابد من القول: إنّ عبارة «من جسد المرأة» إضافة توضيحية من السيد هاشمي نيا حصرت كلام صاحب الجواهر في إطار خاص، أما نصّ كلام صاحب الجواهر فلا وجود فيه لعبارة «جسد المرأة»، بل العبارة هي «كل موضع»، وهي تشمل نظر الرجل إلى عورة الرجل أو الخنثى، ونظر الخنثى إلى عورة الرجل والخنثى.

**وثانياً:** هناك نقاش مع صاحب الجواهر في هذه الأولوية، فهل هي أولوية قطعية ويقينية، أم هي قابلة للتشكيك والترديد؟

لو فرض أن بإمكان الطبيب تشخيص مرض المرأة بمسّ جسدها، كما يمكنه تشخيص المرض من خلال النظرة الفاحصة المدققة والطويلة، فهل يمكن القول: إن النظرة الفاحصة، وإن كانت طويلة، مقدّمة على اللمس، وإن لم يستغرق مدّة طويلة؟ فمثلاً: لو تمكن الطبيب من التعرف على نبضه من خلال الضغط على أوردة اليد، كما يمكنه ذلك من خلال النظر إلى أسفل العنق وتحديد وضع الغدة الدرقية ونشاطها، فعلى ذلك هل يمكن القول بتقديم حرمة اللمس على حرمة النظر بقول مطلق؟

أو في ما يتعلق بإيفاد المسؤولين في الجمهورية الإسلامية إلى خارج البلاد، حيث يفتأون أحياناً باستقبال الكثير من الشخصيات والصحفيين وغيرهم من الرجال والنساء والمسلمين وغيرهم، فلو ارتأى مسؤول أنه سيحول دون وقوع نزاع أو جدل بمصافحة الجميع، إلا أنه إذا لم يوافق النساء فعليه أن يتحمل إخراجات؛ بسبب أسئلة الصحافة والتحديق في أعينهم، فهل تكون حرمة اللمس في هذا المورد أشدّ من حرمة النظر أيضاً؟ يظهر أن كلام صاحب الجواهر غير صحيح على إطلاقه.

## هل حكم مصافحة الأجنبية واضحٌ شرعاً أم لا؟

وآخر ما ذكره السيد هاشمي نيا قوله: «وليس هناك فقيه يجيز مصافحة الأجنبية».

ونحن نتفق معه على ذلك. فأنا شخصياً لم أعثر على فقيه أفتى بجواز مصافحة الأجنبية. ولكن سبق أن قلنا: إن هذه الإجماعات وعدم وجود الخلاف بين الفقهاء إنما يصلح لإقناع المقلّدين، ولا يصح الاستدلال به أمام الفقيه؛ لأنه يعلم مدرك هذه الفتاوى، وربما لم تثبت صحته عنده.

فإن مدرك الحكم بحرمة مصافحة المرأة الأجنبية روايتان فقط، عن أبي بصير وسماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام، سألاه فيهما عن حكم مصافحة الرجل للأجنبية، فقال عليه السلام في جوابهما: «كلا، إلا إذا كان من وراء الثوب، وأن لا يشدّ على يدها»<sup>(٣٢)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه بشأن هاتين الروايتين هو أنه إذا كانت مصافحة الأجنبية حراماً واقعاً، وكانت حرمتها من الوضوح بحيث تسوغ إثارة الضجيج حول الفقيه الذي يفتي بخلافها، ويفضحون أمره في الصحف، وتكتب بالقلم العريض (فتوى مفعمة بالإشكالات)، أو (تبرير الابتذال باسم الفقه)، فلماذا غفل عنها كبار الفقهاء وخواصّ الصحابة، كأبي بصير وسماعة؟ وهل مضى قرن من الزمن على نزول القرآن، وورود آيات سورة النور والأحزاب، ووجود الأولوية القطعية - على حدّ تعبير صاحب الجواهر - بين النظر واللمس، تبقى موضعاً للتساؤل حول حكم مصافحة الأجنبية؟ وهل ورد أنه قد سأل هؤلاء العظام عن حكم شرب الخمر أو الزنا أو السرقة؟ ولكنهم مع ذلك سألوا عن حكم مصافحة المرأة، مما يعني أن حكم هذه المصافحة لم يكن بتلك البدهة، وأن المسألة تحتاج إلى تحقيق أكثر. وهذا ما سنقوم ببيانه لاحقاً.

## حظر عرفي أو منع شرعي؟

قد يستقبح العرف كثيراً من الأمور، ولا يجيز ارتكابها، وتبعاً لذلك ينهى الشارع عنها، دون أن تكون حراماً في الواقع، فإذا تغير مزاج العرف ورفع ذلك الحظر لا يجد الشارع بأساً في ذلك.

وقد تكون مسألة الحجاب والثياب والنظر واللمس من هذا القبيل. فقد يرتكب

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقرارات عديدة / القسم الأول

البعض؛ بسبب الغيرة أو العصبية القبلية، أموراً أو يحظرها، ثم يتخذ هذا الحظر صبغة شرعية. وقد بلغنا حتى في عصرنا الحاضر أن الكثير من العرب إذا سمعوا وشاية عن ابنتهم بارتكاب فاحشة بادر إلى قتلها، في حين أنه على فرض ارتكابها وثبوتها بشهادة أربعة عدول فليس حكمها القتل، وإنما هو الضرب مئة جلدة، إلا أن العصبية والغيرة تؤدي بالعرف العربي أن لا يسمح لشخص بالنظر إلى ابنته أو زوجته أو مصافحتها، ولما رأى الأئمة عليهم السلام أن ترك النظر واللمس مستحسن أمضوه وأقروه في أحاديثهم، إلا أن مجموع هذه الإمضاءات والبيانات لم تتجح في تشبته كحكم شرعي، ولذلك نجد بعض الفقهاء العظام، مثل: سماعه، الذي يذهب العلماء إلى حجية مضمراته، وأبي بصير، وأضرابهما، يسألون عن حكم المسألة، وربما أرادوا بذلك إماطة اللثام عن حقيقة الأمر، وإثبات أن الحظر إنما كان عرفياً، ولم يكن شرعياً. وربما لهذا السبب نجد الإمام يستخدم أسلوباً ملائماً في جوابه، ولم يعنّف السائل ويُغْلِظ له القول بأن الحكم معروف من القرآن، بل تجاوزه بنهي مجرد، مبيّناً مورد الجواز والإباحة بما لو كانت المصافحة من وراء الثوب، ولم يذكر عذاباً أخروياً على مرتكب هذا الفعل.

ولذلك ذهب البعض إلى أن هذه النواهي بشأن النظر واللمس ذات جنبه أخلاقية، ولا يستفاد منها أمورٌ فقهيةٌ أو تكليفيةٌ.

وبناءً على هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بحرمة النظر واللمس بضرر قاطع، واعتباره من المسلمات القطعية.

فمثلاً: قام الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام» بنقد الحكم بحرمة النظر إلى النساء مطلقاً. كما نقد أدلة هذا الحكم، وما يدعى من اتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج سافرات، ولو كان النظر إليهنّ حلالاً لصارت النساء بمنزلة الرجال<sup>(٣٣)</sup>، وقال: «لجواز استناد منعهنّ إلى المروءة والغيرة، بل هو الأظهر، أو على جهة الأفضلية؛ إذ لا شكّ فيها»<sup>(٣٤)</sup>.

وخلاصة القول: إذا منع الإجماع والاتفاق والروايات العديدة من النظر واللمس، أو أمرت بالحجاب للمرأة، دون أن يكون هناك أدلة صحيحة تتوعد من يخالف ذلك بعذاب الآخرة، أمكن حمل هذه النواهي والأوامر بأجمعها على المروءة وغيرة الرجال، وأفضلية الحجاب على عدمه، وأمثال ذلك، ولا يمكن القول بأن الحجاب حكم شرعي، أو أن

النظر إلى الأجنبية أو لمسها حرام شرعاً، فربما كانت هذه الأمور حقوقاً للمرأة، وكان عدم مراعاتها تضييعاً لحقوقها، لا أنه يستتبع عذاباً أخروياً.

إذاً يحتمل أن يكون بين مسألة الحجاب ومسألة الخمر أو القمار اختلاف ماهوي؛ لعدم دخل الغيرة والمروءة فيهما، فيكون نهي الشارع عنهما صادراً بداعي حرمتها، وأما في ما يتعلق بما نحن فيه فهي أمور أخلاقية، وإن للمروءة والغيرة والعصبية - غير المذمومة - دخل فيها. وعليه فإن تمييز الأمر والنهي الشرعي من العرف والأخلاقي في غاية الإشكال، ولا يمكن إثبات شرعيته إلا من خلال توعد المخالف بعذاب الآخرة.

وربما كان الحجاب أمراً حكومياً، بمعنى أن النبي قال للنساء: إن كنتن تردن مني أن أدافع عنكن في مواجهة أراذل المدينة فليكن أن تميّزن أنفسكن باتخاذ الجلباب من سائر النساء اللاتي لا يحترمن شخصيتهن. وعليه لا يكون الحجاب فرضاً إلهياً، وإنما هو من الشؤون الحكومية. وربما أمكننا استفادة ذلك من الآيتين ٥٩ - ٦٠ من سورة الأحزاب. ولنا عودة إلى هذا البحث.

ثم قال السيد هاشمي نيا: «ما هو مستند الشيخ المنتظري في تجويز مصافحة الأجنبية في فرض السؤال؟ مع أن إجماع فقهاء الشيعة على خلاف ذلك، وليس هناك آية آية أو رواية تثبت مدعاه».

وكأن السيد هاشمي نيا قد فرغ من حكم الحجاب وحرمة النظر والمصافحة، واعتبرها أحكاماً قطعية، وبقيت على ما كانت عليه منذ صدر الإسلام، وقد ظهر مؤخراً من يريد تغيير ذلك الحكم القطعي؛ بسبب تغير الشروط وتغير الموضوع، فأجاز لنفسه أن يتساءل: ما هو التغير الذي طرأ على الموضوع أو الشرائط الخارجية فدعا إلى تغير الفتوى؛ ولكن لو أننا طرحنا نفس هذا السؤال على السيد هاشمي نيا ببيان آخر، فربما اتضح الموضوع أكثر، وأصبح أقرب إلى البحث العلمي، فنقول: ما هو الدليل على أن الحجاب للمرأة حكم إلهي؟ وما هو الدليل على حرمة النظر من دون ريبة أو شهوة ومن دون حصول اللذة؟ وما هو الدليل على حرمة مصافحة الأجنبية من الناحية الشرعية، من دون قصد الشهوة، ومن دون حصولها؟ وبعبارة أخرى: يجب أولاً إثبات أن الحجاب مسألة تعبدية فقهية، لا دور فيها للشهوة وعدمها، وسوء قصد الأفراد وعدمه، وإشاعة الفساد بين الناس وعدمها. ويجب إثبات حرمة النظر واللمس مطلقاً لكل فرد بوصفها مسألة

## ● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول

تعبدية، حتى لو لم تحصل لذة أو قصد إلى حصولها، وحتى إذا لم تؤدّ إلى نتائج سلبية في المجتمع. ويجب أن يثبت أن هذا هو الحكم الواقعي بمعزل عن الغيرة والعصبية العربية. وتعبير آخر: يجب أن يرد في الآيات والروايات وعيد صريح بالعذاب على ترك الحجاب أو النظر من دون ريبة، بل وحتى من دون حصول الشهوة، أو اللمس من دون قصد الشهوة أو حصولها، وإلا فمن المشكل إثبات شرعية الأمور لمجرد احتضان العرف لها وتأكيد عليها.

### تتمة ونظر

قال: «بنظرة فاحصة في متن الجواب عن السؤال الأول يحتمل أن إعادة النظر في هذا الحكم الفقهي قد استفيدت من أحد طريقين: الأول: كشف الملاك؛ الثانية: قياس المصافحة على...».

فقد ذهب إلى أن حكم الحجاب شبيه بحكم الشطرنج والاحتكار في كونها من الأحكام القطعية الثابتة التي لا تتغير إلا بتغير الموضوع أو الشرائط، في حين أن تغيير الفتوى هنا في الواقع شبيه بتغيير الفتوى في منزوحات البئر، حيث كان جميع الفقهاء قبل عصر العلامة الحلي متفقين على نزع مقدار من الماء؛ بهدف تطهيره لدى سقوط كل واحد من النجاسات أو موت كل واحد من الحيوانات، على ما هو مبين في الروايات الصحيحة، حتى توصل العلامة الحلي إلى أن حكم الماء الجاري فوق الأرض والماء الجاري تحت الأرض واحد، كما تدل صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع على ذلك أيضاً، حيث تقول: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه»<sup>(٢٥)</sup>، ثم غير فتواه، ومنذ ذلك الحين رفع الجميع يدهم عن إجماع القدماء، بمن فيهم السيد البروجردي، رغم اعتباره فتوى الأقدمين أصولاً متلقاة عن المعصومين عليهم السلام.

أو شبيهة بتغيير الفتوى بنجاسة المشركين التي كانت اتفاقية بين الفقهاء تقريباً منذ عصر الشيخ الطوسي إلى يومنا هذا، وقد صرحوا بذلك في كتبهم، حتى توصل بعض الفضلاء من الشباب في عصرنا شيئاً فشيئاً إلى عدم نجاسة أي إنسان، وتراجع بعض الفقهاء عن فتاواهم السابقة<sup>(٢٦)</sup>.

أو نظير تغيير الفتوى في ما يتعلق بمسألة إرث الزوجة، حيث تثبت الآية القرآنية

إرثها من كل ما ترك زوجها، بيد أن الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ وللحيلولة دون وقوع بعض المشاكل، قالوا بأن المرأة لا ترث من عين الأرض وأمثالها، وقد كان مرادهم أنها ترث قيمة الدار والبساتين، ولكن لا تبقى في الدار، فتأتي بزوجها الجديد إليه. وقد فهم الكثير من الفقهاء من هذه الروايات أن الزوجة ترث من الأعيان فقط، من قبيل: البناء، والشجر، وأمثالها، دون أصل الأرض، حيث لا ترث منها شيئاً إطلاقاً. ولكن اتضحت حقيقة المسألة في عصرنا، من خلال إعادة النظر والبحث فيه من جديد <sup>(٢٧)</sup>.

وكذلك شبيهه بالبحث في حلية ذبيحة أهل الكتاب بشرط التسمية عليها. وقد كان إجماع الفقهاء على حرمتها، ولكن تمّ الكشف في عصرنا عن أن الفقهاء إنما ذهبوا إلى حرمتها احتياطاً منهم في نظرهم إلى الأدلة، والاحتياط مهما كان أفضل من عدمه <sup>(٢٨)</sup>.

وشبيهه أيضاً بحق الحضانة، حيث ظنّ العديد من الفقهاء أن حق حضانة الذكر للآب، ويستمر حق الأم في حضانة البنت إلى سبع سنوات، وقد نقدت هذه المسألة بشدة في مقال نشرته مجلة (بيام زن)، حيث اتضح أن مستندها بضع روايات ضعيفة، وتحتل وجوهاً عديدة، ولم يكن للفقهاء في إجماعهم مستند غيرها، فلا ينبغي أن نؤخذ بمثل هذا الإجماع <sup>(٢٩)</sup>.

وعليه لا يصح الاحتمال المترسّب في ذهن السيد هاشمي نيا، وتبعاً لذلك لا يصلح الطريق الذي سلكه - مع كامل احترامنا لمجهوده البحثي - جواباً عما أفاده الشيخ المنتظري.

### المقاربة الفقهية لمصافحة الأجنبية

توصلنا في مقال نشرناه في العدد ٢٣ من مجلة (كاوشي نو در فقه)، في هامش تحليل الحجاب، إلى أنه في البداية كان حقاً أقره الله للمرأة الحرة. وقد طبق هذا الحق أولاً على نساء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وأمر الرجال أن يكلموهن من وراء حجاب <sup>(٣٠)</sup>. ثم أجاز للأقارب من المحارم أن يكلموهن من دون حجاب <sup>(٣١)</sup>. ثم أمر النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٩). ثم هدد السفهاء بأنهم إن لم



● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

ينتهوا عن إيذائهم لن يكون لهم مقام في المدينة، وسوف يتم طردهم منها<sup>(٣٢)</sup>.  
إلى هنا ثبت أن الحكم بالحجاب أقرّ إما لكونه حقاً؛ أو أن الأوامر المتعلقة به  
إرشاد إلى بيان فوائد الحجاب، التي لو عمل العقلاء بها لتوصلوا إلى ثمارها، كقوله  
تعالى: ﴿أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ أو ﴿يُعْرِضْنَ فَلَا يُؤْذِينَ﴾.

ويبدو أن آيات سورة النور ليست تكليفية بحتة؛ إذ إنها بينت الأسباب الدنيوية  
والطبيعية لهذا الحكم، وعليه يواجه الحكم التكليفي للحجاب عقبة كبيرة.  
وقد ذكرت في مقال تفسير آيات الحجاب أنه لا محذور في كون الشيء حقاً،  
ومع ذلك يقع مورداً للتكليف. وعليه لا إشكال في أن تكون آيات الحجاب، وخاصة الآية  
٥٩ من سورة الأحزاب والآية ٣١ من سورة النور، بيانا لحكم تكليفي. ولكن يبدو لي  
هنا وجود عدة إشكالات على هذا الكلام:

**الأول:** لو كانت هذه الأوامر مولوية لكان من الأجدر توعد المخالفين بالعقاب،  
ووعد المطيعين بالثواب، في حين لا يوجد شيء من ذلك في هذه الآيات، وإنما يكتفي فيها  
ببيان بعض الفوائد الدنيوية.

**الثاني:** بما أن الحجاب من الأمور التي تتسجم مع طبيعة المرأة<sup>(٣٣)</sup>، وتوافق المروءة  
وغيره الرجل<sup>(٣٤)</sup>، وليس هو كالصيام والصلاة والخمس والجهاد مما يحاول الإنسان  
التهرب منه، فحتى لو فرض أن الأمور التي تخالف الطبع يمكن لأوامرها أن تكون  
مولوية، وحتى لو فرض عدم ورودها في سياق الوعد والوعيد الأخروي، مع ذلك نقول: إن  
الأوامر والنواهي التي توافق الطبع لا يمكنها أن تكون مولوية، إلا إذا صرح فيها بمعاقبة  
المخالفين في الآخرة.

وخلاصة القول: إن هناك أموراً تطابق الرغبة والطبيعة، من قبيل: تناول أنواع  
الفواكه، وخاصة في مواسم نضجها، أو أكل اللحوم الطرية وسائر الأطعمة الطازجة،  
والسفر والسياحة في الأرض، وبناء القصور الفارهة، وما إلى ذلك، فإذا وردت أوامر في  
مثل هذه الموارد، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ﴾، أو ﴿فَسِيرُوا فِي  
الْأَرْضِ﴾، وغيرها، فلا يمكن أن تكون مولوية. وعليه فكون الحجاب مطابقاً لرغبة  
المرأة ومنسجماً مع غيرة وحمية الزوج أو الأب، يحول دون حمل هذه الأوامر على المولوية.

**الثالث:** إن الكثير من آيات سورة النور، وخاصة من الآية ٢٦ إلى الآية ٣٢،

تتحدث في غالبها عن الأمور الأخلاقية والإرشادية. وعليه يبعد أن تشذ الآية ٣١، الواقعة في سياق هذه الآيات، ويكون الأمر فيها مولوياً. فيشكل اعتبار الحجاب حكماً تكليفاً إلهياً قطعياً، وإن لم يكن إشكالاً في حسنه شرعاً وعرفاً، بل إن العرف ليرحب بوضع قوانين جزائية ضد السفور، وخصوصاً في المجتمع الذكوري، دون أن يكون لذلك علاقة بالتدين.

### الآيات القرآنية والملاك في تشريع الحجاب

لنفترض أن القرآن قد أوجب الحجاب على المسلمات، وألزمهن بستر أنفسهن من الأجانب، إلا أن الأسباب المذكورة في الآية تخرج وجوب الحجاب عن كونه تكليفاً عبادياً صرفاً لا نعرف ملاكاته وأسبابه؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ (الأحزاب: ٣٢)، وقال في موضع آخر: ﴿ذَلِكَ أَمْطَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٣)، وقال في موضع ثالث: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وفي موضع رابع: ﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).

ومن الواضح أن هذه الآيات قد نزلت بحسب التسلسل الزمني على نحو ما ذكر<sup>(٣٥)</sup>. فقد تعرضت سورة الأحزاب في ثلاثة مواضع لعدم التكلم واللمس بين الرجال والنساء من الأجانب، مع ذكر الأسباب في جميع هذه المواضع، وفي الموضع الرابع اكتفى بذكر السبب فقط، فقال: ﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾، ولم يبيِّن النتائج المترتبة على إظهار زينتهن، في حين أنه بيّنه مراراً في مواضع أخرى، من قبيل: ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾، فيتمادى في إيذائه.

فيتضح أن الحفاظ على سلامة المجتمع وطهارة المسلم والمسلمة هو الملاك الوحيد لتشريع الحجاب، وإلا لو كانت هناك ملاكات تعبدية أيضاً لوجب الإشارة إليها ولو مرة واحدة، أو عدم ذكر الملاكات الدنيوية ولو لمرة واحدة أيضاً. إذاً من خلال الأسباب المذكورة في هذه الآيات تتضح علّة وجوب الحجاب وحرمة النظر، وهي الحفاظ على نقاء فطرة المسلم والمسلمة، وعدم طمع ذوي النفوس المريضة. وعليه فإنه؛ بمقتضى هذا التعليل المنصوص والصريح، يكون كل ما يؤدي إلى

● **الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة / القسم الأول**

تدنيس المسلم، أو يوجب طمع المرضى والذين يتبعون الشهوات، حراماً، وكل ما لا يؤدي إلى ذلك فهو حلالٌ.

فتكون الأفلام المثيرة جنسياً حراماً، وإن كان الممثلون فيها مجهولين، أو من المشركين، أو من أهل الكتاب الذين يجوز النظر العادي إليهم. كما يحرم النظر إلى الأخت والأم وسائر المحارم إذا أوجب شهوة. ولكن لا إشكال في مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية المسنة إذا لم تكن لشهوة، كما لا إشكال في مصافحة العارف والعارفة المتقنين في ذات الله، ولا وجود لهما في عالم الشهوة أصلاً.

وهنا أضاف الشيخ المنتظري شرطاً آخر؛ رعاية للاحتياط، وهو عدم قصد الشهوة. وبهذا البيان يبدو أن السيد هاشمي نيا لم يدخل إلى البحث من طريقه الصحيح، وإن كانت مقدماته صحيحة؛ فإنه يذعن بحجية القياس المنصوص العلة، ومثل له ب(لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر)، ثم أشكل بأنه لا توجد في محل بحثنا أية أو رواية تقول: «لا تنظر إلى المرأة؛ لأنها محترمة»، ليستتج من ذلك أن المرأة إذا رأت حرمتها بالنظر إليها أو مصافحتها جاز النظر والمصافحة.

وجوابنا هو أن الآيات قد صرحت بعلّة وجوب الحجاب وحرمة النظر، والعلّة - كما يقول الأصوليون - تعمّم وتخصّص. فلو قال الطيب: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض» ندرك أن كل حامض مضرّ، وعليه يجوز أكل الرمان الحلو، ولا يجوز شرب الخلّ. وفي موضوع بحثنا تعلّل الآية وجوب الحجاب للمرأة، وحرمة النظر على الرجل، بعدم إثارة الذين يتبعون الشهوات وأصحاب النفوس المريضة. وعليه لو لم يكن هناك مَنْ في قلبه مرض، ولم تحصل إثارة، لما كان هناك إشكال في النظر إلى الأجنبية، كالرمان الحلو لمن يضرّه الحامض. ومن جهة أخرى يحرم النظر إلى الصور والأفلام والمحارم من النساء على المغتلم الذي ينظر إلى كل هذه الموارد بشهوة.

ويحتمل أن يكون خطأ السيد هاشمي نيا ناشئاً من تركيزه على الحرمة والاحترام، الأمر الذي شتّت انتباهه عن (عدم قصد الشهوة، وعدم حصولها) في جواب الاستفتاء.

والحقيقة أنه فسّر فلسفة الحكم الذي أفاده الشيخ المنتظري على أنها علة للحكم، ما أدّى به إلى الغفلة عن العلة الحقيقية تماماً، ومن ثمّ رتب على ذلك إشكاله

على الحكمة، وقال: إنها غير منصوصة، وليست جارية في جميع المواطن. وهو محق في ذلك، إلا أنه لم يلتفت إلى العلة وطرفها المقابل المنصوص عليهما، والجارتان في جميع المواطن.

وخلاصة القول: لو اعتبرنا وجوب الحجاب وحرمة النظر تكليفاً شرعياً، وسلطنا طريق ملاك القياس المنصوص العلة على نحو ما قام به السيد هاشمي نيا، تكون فتوى الشيخ المنتظري صحيحة أيضاً، ويمكن تصويبها، شريطة تحديد الحكمة والعلة بشكل صحيح، وأن نعلم أن الحكمة في حرمة النظر إلى المرأة هو مراعاة مكانتها واحترامها، وأن العلة هي عدم قصد الشهوة، وعدم حصولها.

وعندها إذا تجردت المصافحة من هذين الأمرين كانت جائزة، وإذا لم يكن النظر من وراء الثياب، أو النظر إلى الأفلام أو الأجنبية خالياً منهما كان محرماً؛ لأن العلة تعمم الحكم إلى خارج موضوعه مما تتوفر فيه العلة ولم يصرح بها في لسان الشارع، أي إنها تأخذ الحكم بحلية النظر من دون قصد الشهوة وحصولها وتطبقه على المصافحة وأمثالها.

وينعكس ذلك في مورد قصد الشهوة أو حصولها، فالحكم هو الحرمة وإن لم يكن النظر موجّهاً إلى الأجنبية، وإنما إلى صورتها الفوتوغرافية، أو كان النظر إلى المحارم أو الرجال، فجميع هذه الصور محرمة إذا كانت بقصد اللذة والشهوة، أو مع حصولها.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) راجع كتاب؟؟؟ حيث اشتمل هذا الكتاب على عدد كبير من الفتاوى الشاذة لفقهاء الشيعة. كما يحسن الرجوع إلى كتاب «مختلف الشيعة» للعلامة الحلبي، حيث جمع فيه الفتاوى المختلفة بين علماء وفقهاء الشيعة إلى عصره، الأمر الذي يبين مدى الاختلاف بين فقهاء الشيعة في الإفتاء، وقد طبع مكتب الإعلام الإسلامي هذا الكتاب في عشرة أجزاء.
- (٢) راجع: البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٨ - ٢٠.
- (٣) وطبعاً لدي إشكال على هذا المبنى، وقد ذكرته له، حيث إن قدماء الفقهاء كانوا يحتاطون كثيراً، ولا يبعد أن تكون تلك الفتاوى صادرة بدافع من الاحتياط.
- (٤) صحيفة الإمام؟؟؟؟
- (٥) راجع: تحرير الوسيلة ١: ٥٠١.
- (٦) المنتظري، توضيح المسائل: ٣٧، المسألة رقم ٢٠٨٤.
- (٧) صحيفة النور: ٢١: ٣٥.
- (٨) مجلة (كاوشي نو در علم فقه)، العدد ٣٩.
- (٩) راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد ٢٣ و ٢٤.
- (١٠) راجع: وسائل الشيعة.
- (١١) وسائل الشيعة، أبواب الزكاة، الباب ١.
- (١٢) توضيح المسائل، بحث الأذان والإقامة.
- (١٣) مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد ٧.٨.
- (١٤) ديدگاهها: ٥٧١.
- (١٥) جواهر الكلام ٢٩: ٧٥، المكتبة الإسلامية، طهران.
- (١٦) المصدر نفسه: ١٠٠.
- (١٧) جامع المقاصد ١٢: ٤٣، مؤسسة آل البيت، قم.
- (١٨) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٨٤.
- (١٩) نهاية الأصول ١: ٥٤١؛ دراسات في المكاسب المحرمة ١: ٩٢؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٨ - ٢٠.
- (٢٠) جواهر الكلام ٢٩: ٧٥.
- (٢١) المصدر نفسه: ٨٠.
- (٢٢) وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١ و ٢.
- (٢٣) مسالك الأفهام ٧: ٤٧.
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) وسائل الشيعة ١: ١٠٥، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ و ١٢.

- 
- (٢٦) راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد: ٧ - ٨؛ وكذلك رسائل: الشيخ الصانعي ومكارم الشيرازي والمنتظري.
- (٢٧) (كاوشي نو در فقه)، العدد ١٥.
- (٢٨) المصدر نفسه، العدد ٦.
- (٢٩) راجع: مجلة (بيام زن)، الأعداد: ١٣٠، ١٣١، ١٣٤.
- (٣٠) الأحزاب: ٥٣.
- (٣١) الأحزاب: ٥٥.
- (٣٢) الأحزاب: ٦٠.
- (٣٣) إن مراجعة كتب علم النفس تميط اللثام عن هذه الحقيقة، فلا يعد من تلقينات المسلمين لأطفالهم.
- (٣٤) يمكن العثور على هذا الكلام في الكتب الفقهية والقرآنية، ومنها: مسالك الأفهام ٧: ٤٧.
- (٣٥) وقد ذكرت شواهد هذا المطلب في مقال (سيري در آيات حجاب)، راجع: مجلة (كاوشي نو در فقه)، العدد ٢٣.

## حكم الحجاب

### قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم

. القسم الأول .

السيد مهدي الأمين (\*)

#### مقدمة

هل هناك حكم في مسألة الحجاب في القرآن الكريم؟ للإجابة عن هذا السؤال سعينا إلى استحضار الآيات التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالمسألة، وهو ما سيساعدنا لاحقاً على تشكل رؤية قرآنية عامة وشاملة، أو مفهوم قرآني عام لمسألة الحجاب، وهو الأمر الذي سوف يساعدنا كثيراً في الرد على الشبهات التي أثيرت وما تزال حول وجود مرجعية قرآنية لوجوب الحجاب على نساء المسلمين.

#### آيات الحجاب في القرآن الكريم

##### ١- آية الاستئذان

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨)، وقال: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ

(\*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿النور: ٥٩﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، أي مروهم أن

يستأذنونكم للدخول.

وظاهر ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ العبيد، دون الإماء، وإن كان اللفظ لا يأتي

عن العموم؛ بعناية التغليب، وبه وردت الرواية<sup>(١)</sup>.

وذهب الفخر الرازي إلى دخول النساء بشكل جلي وواضح، وأضاف: إنه يدخل في

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ البالغون والصغار<sup>(٢)</sup>.

ومن الملاحظ أن الآية بعيداً عن الروايات المخصصة والمفسرة ظاهرة في العبد

البالغ، كما في العبد الصغير، كما في الأمة الصغيرة والكبيرة.

﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَلْعَنُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ...﴾، أو قل الأطفال الذين يمكن إفهامهم هذه

التصرفات، وتعليمهم إياها، أي المميزين منكم، وهم الأطفال الأحرار الذين يعيشون

معكم، سواء كانوا أولادكم أم لا. وقوله: «منكم» إشارة إلى عدم استثناء الأحرار من

هذا الحكم، فالحكم غير مرتبط بالعبيد فقط.

﴿ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ

صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾. إن هذه الأوقات الثلاثة: أي قبل صلاة الفجر، وهو الوقت الذي يستيقظ

فيه أهل الدار، ويُعيد صلاة الظهر عندما يضع الرجل أو المرأة ثيابه للاستراحة، وبعد

صلاة العشاء، وهو وقت الخلود إلى النوم أو الخلوة الزوجية، تشترك في أن المرء عادة

يكون منكشفاً فيها، دون غيرها من الأوقات.

﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾: لقوله تعالى: «ثلاث» قراءتان: الأولى بالرفع؛ والثانية

بالنصب.

وفي مجمع البيان: «ثلاث» خبر لمبتدأ محذوف على تقدير رفعه، والتقدير: هذه

ثلاث عورات لكم، وبدل من ثلاث مرات على تقدير نصبه بتقدير أوقات ثلاث عورات

لكم حذف المضاف وأعرّب المضاف إليه بإعرابه<sup>(٣)</sup>.

وبما أن القراءة الأشهر هي الرفع فيكون المعنى: هذه الأوقات المذكورة ثلاث

عورات لكم، وبالتالي يكون المراد أن المذكورين في الآية لا ينبغي أن يطلّعوا على

عوراتكم في هذه الأوقات، وخصّ هذه الأوقات بالذكر لأنها أكثر الأوقات التي يمكن



● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم /القسم الأول

أن تتكشف فيها عورة المرء كما تقدم، أي خصها باعتبارها الفرد الأبرز، وهذا لا يعني أن المذكورين يمكن لهم أن يروا العورات في غير هذه الأوقات كما هو واضح.

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، أي إن ترك الاستئذان في غير هذه الاوقات لا يوجب الإثم ولا الحرج. قال الزمخشري: «ثم عذرهم في ترك الاستئذان وراء هذه المرات، ويبيّن وجه العذر في قوله: ﴿طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ﴾، يعني إن بكم وبهم حاجة إلى المخالطة والمداخلة، يطوفون عليكم في الخدمة وتطوفون عليهم في الاستخدام، فلو جزم الأمر بالاستئذان في كل وقت لأدى ذلك إلى الحرج»<sup>(٤)</sup>. الأمر الذي يشعر بأن الذين ملكت أيمانهم حكمهم حكم من يعيش في البيت من أطفال ونساء ومحارم، وهذا الحكم - كما سيأتي بحثه بشكل مفصل - مختلف فيه بين الفقهاء، وكذلك بين المفسرين أيضاً.

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

الحلّم على وزن (الكُتِبَ) كناية عن البلوغ بالاحتلام، الذي يترافق غالباً مع نضوج عقلي وفكري ومرحلة جديدة في حياة الإنسان.

ولمّا عدّ في الآية السابقة الأطفال والعبيد كان لا بد من إلحاق الابن البالغ بهم؛ تأكيداً على ما قد يفهم من الآية السابقة بشكل أولى، وذلك أنه إذا كان الطفل ممن يجب إلزامه بالاستئذان فالبالغ ملزمٌ بشكل أولى.

### علاقة الآية بمسألة الحجاب

قد يسأل سائل: ما هي علاقة هذه الآية بمسألة الحجاب؟

والجواب: إن لهذه الآية علاقة وطيدة بما نحن في صدد من مسألة الحجاب؛ وذلك من خلال مسألتين طرحتهما الآية الكريمة:

**الأولى:** موضوع الاستئذان، حيث إن الآية أوجبت الاستئذان على كل من يسكن في البيت، دون الزوج، قبل الدخول على المرأة صاحبة البيت، ولا نجد حكمة من هذا الاستئذان سوى التستر، بغضّ النظر عن مقدار هذا التستر.

**الثانية:** إن في الآية شيئاً من الدلالة على حكم تستر المرأة أمام عبدها ومملوكها، وهذا ما سوف نستعرضه في ما يأتي من هذه الدراسة.

### خلاصة واستنتاج

في الآية تشريع لوجوب الاستئذان في داخل البيت، وهذا التشريع يطال الأهل أولاً، ثم الأفراد المكلفين الآخر الذين يعيشون في البيت.

أما الأهل فإنه يطالهم من ناحية تعلق وجوب تعليم الأطفال أو أمرهم بأن يستأذنوا قبل الدخول عليهم في الأوقات التي حددتها الآية؛ وذلك أن التكليف لا يطال غير المكلفين؛ وأما بقية الأفراد في المنزل من إماء وعبيد فإن التكليف يمكن أن يطالهم بشكل مباشر.

ولا بد لنا هنا من الإشارة إلى أن مسألة الاستئذان لها ارتباط ما بمسألة الستر، فلولا الخوف من أن يرى الأطفال وغيرهم ما يجب ستره عنهم لما كان شرع الاستئذان أساساً، مما يشعر بحرص القرآن الكريم على إضفاء حالة من الحشمة والعضاف حتى في داخل البيت الذي يُعدّ نواة للمجتمع.

ومن ناحية أخرى فإن الآية الكريمة تتعرض لمسألة العبيد وحكمهم بالنسبة إلى من يملكهم من النساء. وهنا إشعار قد يصل إلى حد الدلالة على أن العبد يعتبر من المستثنى من وجوب التستر أمامهم، أي إن حكمه حكم المحارم في مسألة الستر والنظر وخاصة بعد تأييد آيات أخرى لهذا القول.

### ٢- آية الزينة

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾: وقبل الدخول في البحث حول تفسير هذه الآية الكريمة لابد

لنا أن نستعرض أولاً ما قاله المفسرون حول الآية التي سبقت هذه الآية، وهي: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور: ٣٠)؛ وذلك للارتباط الوثيق بين هاتين الآيتين، وعدم انفكك إحداهما عن الأخرى تفسيراً، حيث إن جميع المفسرين أحالوا تفسير مطلع الآية الثانية إلى ما ورد في تفسير الآية الأولى.

فتبدأ بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾: من الواضح أنه تعالى خصّ المؤمنين بهذا الخطاب لأن غيرهم لا يرتدع إذا ردع، بناءً على تكليفه بالفروع. أو أنه أصلاً غير مكلف بالفروع، و«من» هنا بحسب أكثر المفسرين هي للتبويض<sup>(٦)</sup>، فيكون المراد هنا غض البصر عما يحرم، والاقتصار على ما يحل؛ وجوز الأخفش أن تكون «من» هنا زائدة، نظير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (الأعراف: ٥٩)، وخالفه سيبويه<sup>(٧)</sup>؛ ومنهم من ذهب إلى أن «من» لا ابتداء الغاية، فلا هي مزيدة، ولا هي للتبويض، ولا هي للجنس أيضاً، فيكون المعنى هنا أن يأتوا بالغض آخذاً من أبصارهم<sup>(٨)</sup>. والأقرب في تفسير هذه الآية أنها للتبويض، فكلمة «يغضوا» مشتقة من (غضّ) من باب (ردّ)، وهي تعني في الأصل (التتقيص)، وتطلق غالباً على تخفيض الصوت وتقليل النظر، لهذا لم تأمر الآية بإغماض النظر، بل أمرت أن يقللوا من النظر.

وأما متعلّق الغض هنا فإنه غير محدد، أي إن الله تعالى لم يحدّد ما يجب غض النظر عنه، فيبقى عاماً يشمل جميع ما حرّم الله تعالى النظر إليه، ولا يخرج عن هذا العموم إلا ما أخرجه الله تعالى عنه.

﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾: ذهب أكثر المفسرين إلى أن المقصود من حفظ الفرج في هذه الآية هو حفظه من النظر؛ إما بناءً على رواية عن الإمام الصادق<sup>(٩)</sup>؛ أو بناءً على السياق الموجود في الآية. وقد ذهب الفخر الرازي إلى المروي، ونقله أيضاً عن أبي العلياء<sup>(٨)</sup>.

واستقرب صاحب مجمع البيان قول أبي العلياء، مشيراً إلى أنه مروي عن أبي عبد الله<sup>(٩)</sup>. وكذلك في كنز العرفان<sup>(٩)</sup>، وفي مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام<sup>(١٠)</sup>.

وقال في «الميزان»: المقابلة بين قوله: ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ و﴿يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ يعطي أن المراد بحفظ الفروج سترها عن النظر، لا حفظها عن الزنا واللواط كما

قيل»<sup>(١١)</sup>.

ولو أننا بقينا والآية، بعيداً عما روي عن الصادق عليه السلام في تفسيرها، لا نجد مناصاً من القول بأن تخصيص حفظ الفرج هنا بالنظر بعيد، ولا دليل قاطعاً عليه، وبذلك يبقى المعنى عاماً يدل على النظر وغيره. وأما ما أورده صاحب «الميزان» من قرينة المقابلة فلا يصح دليلاً، بل يبقى مجرد استئناس بالتخصيص. وهو غير كافٍ لصحة المدعى.

ولو سلمنا بأن هذا الاستئناس وصل إلى حد الظهور فسوف يبقى حفظ الفرج عن الزنا واللواط واللمس وغيره مشمولاً؛ وذلك أن حفظ الفرج من النظر، الذي هو أضعف المحرمات التي يقتضيها حفظ الفرج، يدل بالأولوية على وجوب حفظ الفرج مما هو أغلظ من ذلك، كالزنا واللواط وغيره، تماماً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾، حيث إنه من الواضح المنع مما هو فوق ذلك من سبٍّ وضربٍ وغيرهما.

ومن الواضح أن هذا الأمر - أي غض البصر عمّا حرم الله - يستحق التزكية. ولعله من هنا خص الخطاب في أول الآية بالمؤمنين دون سواهم، لما أراد من تزكيتهم، وهذا لا يليق بغير المؤمنين.

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾: القول هنا هو عين القول في الآية السابقة؛ ويمكن أن يكون تخصيص الإناث بالخطاب هنا من باب التأكيد، بعد أن شملهن خطاب: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ ويمكن أن يكون مما يقتضيه المقام، حيث إن الأحكام الباقية من الآية كلها متعلقة بالمرأة، فاقتضى إعادة إفراد الإناث في خطاب جديد متضمن في خطاب سابق. ولا بد من الإضافة هنا أن السيد الحكيم في «المستمسك» اعتبر أن «غض البصر أعم من ترك النظر»<sup>(١٢)</sup>.

### الآية ومسألة الزينة

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: الإبداء هو الإظهار. والزينة ما يتزين به، وهي - أي الزينة - اسمٌ جامع لكل شيء يتزين به<sup>(١٣)</sup>.

وقد ذهب أكثر المفسرين والفقهاء إلى أن المقصود من الزينة هنا مواضعها، قال في الكشاف: وذكر الزينة دون مواضعها للمبالغة في الأمر بالتصون والتستر؛ لأن هذه الزينة واقعة في مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها، فنهي عن إبداء الزينة نفسها<sup>(١٤)</sup>. وكذلك

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

في الميزان<sup>(١٥)</sup>. وأما الفخر الرازي فقد قال: إن الزينة هنا أعم مما يتزين به ومن الخلقة<sup>(١٦)</sup>.  
وذهب صاحب «كنز العرفان» إلى أن المقصود من الزينة هنا هو نفس الزينة؛ لأن  
جواز النظر إليها وسيلة إلى جواز النظر إلى مواضعها، والمراد بالزينة الظاهرة هو  
الثياب<sup>(١٧)</sup>.

ويترتب على هذا الخلاف في تفسير معنى الزينة الخلاف في تفسير معنى الاستثناء

في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

فالاستثناء في هذه الآية هو مما يجب عدم إبدائه، أو فقل: مما يجب إخفاؤه عند  
المرأة، والمستثنى هنا لا يمكن أن يتضح إذا لم يتضح معنى المستثنى منه، أي (الزينة)،  
لذلك سوف نحاول هنا أن نعرض الأقوال بحسب اختلافها في معنى الزينة.

فأما من ذهب إلى أن المعنى هو مواضع الزينة فقد التزم أن المستثنى لا بد أن يكون  
من مواضع الزينة، التي هي في الوجه والكفين؛ لأنه من المتعسر إخفاؤها<sup>(١٨)</sup>.

وأما من قال بأنها أعم من الخلقة ومما يتزين به، كالفخر الرازي كما تقدم،  
فحمل الاستثناء على ما يظهر في العادة الجارية بين الناس، وهو الوجه والكفان من  
البدن<sup>(١٩)</sup>.

وأما من حمل معنى الزينة على أنه نفس ما يتزين به فقد ذهب إلى أن المستثنى هو  
الثياب، وهي الزينة الظاهرة<sup>(٢٠)</sup>.

ولا شك أن الاختلاف القائم حول معنى الزينة، وما يترتب عليها من حكم، قد  
يؤدي بالباحث إلى التوقف في الأمر، كما حصل مع صاحب كتاب «مسالك الأفهام إلى  
آيات الأحكام»، حيث قال: «والحق أن الآية لا تخلو من إجمال...»<sup>(٢١)</sup>.

إلا أننا إذا تعاملنا مع الآية الكريمة بحسب الظاهر ومناسبات الحكم والموضوع لا  
نجد مناصاً من القبول بأحد قولين في معنى الزينة؛ وذلك:

**أولاً:** إنه لو كانت الثياب هي الزينة فهي لا محالة ظاهرة لكل الناس، فمهما  
تسترت المرأة سوف يبقى الظاهر منها هو الثياب؛ لأنها هي ما تستر به زينتها خاصة، وإن  
الثياب اسم جامع لكل ما يلبس، فالثوب واحد ثياب في اللغة، وهو اللباس<sup>(٢٢)</sup>.

**ثانياً:** إن هذا القول مبني على أن المقصود هو نفس الزينة. وهو أمر مستبعد في هذه  
الآية؛ حيث إن الزينة بما هي لا يشك أحد في جواز إبدائها.

وأما القول بأنها أعمّ من الزينة والبدن، أو القول بأن المقصود من الزينة هو مواضعها من البدن، وكلاهما يؤدي إلى نفس النتيجة كما لاحظنا، أي إلى وجوب ستر جميع البدن باستثناء الوجه والكفين. وهو ما سوف نضرب له بحثاً مفصلاً في ما يأتي.

وأما من حاول الخروج بنتيجة من خلال تقسيم الزينة إلى ظاهرة وباطنة أو خفية<sup>(٢٣)</sup> فلا يمكن إدراجه في عرض هذه الأقوال الثلاثة المتقدمة؛ وذلك لأنها يمكن أن تتقاطع معها جميعاً، فالجميع يقرّ بأن الزينة هي ظاهرة وباطنة، ويعود الكلام هنا إلى أوله في تحديد معنى الزينة، لكي نحدد ما هو الظاهر وما هو الباطن، فمن يرى بأن الزينة هي ما يتزين به، ومنهم أيضاً: صاحب «التبيان»؛ وصاحب «مجمع البيان»، يرى أيضاً بأن الظاهر منها هو الثياب، والخفي هو الخلخال والسوار والقرطان<sup>(٢٤)</sup>. وعلى هذا يمكن قياس بقية الأقوال. وسوف يأتي أيضاً تفصيله.

ومن المهم هنا لتوضيح ما توصلنا إليه في هذا المقطع من الآية أن نعرض لما ذهب إليه السيد الحكيم في مستمسكه عندما تعرض لهذا المقطع من الآية، حيث قال: «فإن استثناء ما ظهر من الزينة يدل على أن من الزينة ما هو ظاهر، ولا يكون إلا بظهور موضعها، فيدل على أن بعض جسد المرأة مما يجوز إظهاره ولا يحرم كشفه»<sup>(٢٥)</sup>.

ثم يعود ليقول: إن ما يحدد الذي يجوز إظهاره من خلال استفادته من المقطع التالي ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ حيث قال: «فإن تخصيص الجيوب بوجوب الستر يدل على عدم وجوب ستر الوجه، وإلا كان أولى بالذكر من الجيب؛ لأن الخمار يستر الجيب غالباً، ولا يستر الوجه»<sup>(٢٦)</sup>.

﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾: الخمار لغة هو ما يغطي الرأس دون الوجه، ولذلك يطلق على العمامة خمار<sup>(٢٧)</sup>.

والجيوب لغة جمع جيب، يقال: جيب القميص، ودرع فلان ناصح الجيب، يعني بذلك أن صدره وقلبه واسعاً، أي إنه أمين<sup>(٢٨)</sup>.

وفي حديث الإمام علي<sup>عليه السلام</sup>: أخذت إهاباً معطوناً فجوّيت وسطه، وأدخلته في عنقي<sup>(٢٩)</sup>.

والإهاب هو الجلد في البقر والغنم والوحش ما لم يدبغ<sup>(٣٠)</sup>. والعطن: ان يجعل في الدبغ، ومعطون أي مدبوغ<sup>(٣١)</sup>.

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

وبهذا يتضح أن الجيب هو فتحة تكون في القميص، ومنها يدخل الرأس، وهي ما عبر عنه بـ (ياقة القميص).

ومن هنا ذهب بعض المفسرين إلى أنه قد يراد من الجيب الصدر؛ تسمية بما يليه أو يلبسه<sup>(٣٢)</sup>. وعلى كلا التفسيرين يبقى المعنى واحداً، وهو ضرب الخمار أو إسداله على الجيب أو الصدر؛ لغرض ستره عن الناظر. ومن هنا يتضح أنه لم يكن من عادات نساء العرب إسدال الخمار من الأمام، بل كنّ يسدلنه من وراء ظهورهنّ، كما صرحت بذلك جملة من الأخبار<sup>(٣٣)</sup>. فبعد أن كانت سعة الجيوب عند النساء أمراً رائجاً ومنتشراً، بحيث يظهر من خلالها موضع القلادة من الصدر والرقبة، بل شيء من الصدر أيضاً، وبعد أن كنّ يسدلن الخمار من وراء ظهورهن، أنزل الله تعالى هذه الآية التي تأمرهن بوجوب تغطية جيوبهن وما يمكن أن يظهر من خلالها.

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا...﴾: لما أوردت الآية الكلام حول الزينة المطلقة، واستثنت الزينة الظاهرة كما تقدم، كان لا بد من استثاء آخر، حتى لا تبقى الآية على إطلاقها، فيكون على المرأة ان تلتزم بمضمونها أمام كل الناس دون استثاء، مما يوقعها ويوقع المجتمع في حرج شديد قد لا يُطاق. لذلك كان على الآية أن تذكر هذه المرة استثاء آخر من ناحية المبدى له - وهو الناظر -، وليس من ناحية المبدى - وهو الزينة - كما في الاستثناء الأول. فبناءً على ما استقريناه من القول بأن المقصود من الزينة هو مواضع الزينة سوف يكون الاستثناء هنا أيضاً مختصاً بمواضع الزينة التي حظر إبدائها في صدر الآية. ولكي يتضح الأمر بشكل أفضل لا بد من إعادة استعراض الأقوال التي تقدمت في تفسير الزينة؛ لكي تتمكن من مقارنتها بما استقريناه هنا:

- فمن قال بأن معنى الزينة هو مواضعها لا بد أن يلتزم هنا بذلك أيضاً، فيصبح

المعنى هنا أنه يجوز إبداء مواضع الزينة للمذكورين بعد الاستثناء، وهم المحارم.

- وأما من ذهب إلى أن معنى الزينة هو نفس الزينة أو ما يتزين به فلا بد أن يلتزم هنا

بأن ما يجوز إبدائه للمحارم هو نفس الزينة الخفية، دون مواضعها، كالقلادة والأقراط وما شابهها.

- وأما من قال بأن معنى الزينة أعم من الخلقة وما يتزين به فعليه أن يلتزم هنا بأن ما

يجوز إبدائه هنا هو كامل البدن من دون استثاء. وهذا مما لم يلتزم به أحد، حتى

صاحب هذا القول. بل هو مخالف لعمومات القرآن التي حضت على التصون والتستر، كقوله تعالى في صدر الآية التي نحن بصدها: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾. ومن هنا يظهر أن القول الذي اخترناه هو القول الأكثر انسجاماً مع سياق الآية وموضعها، وهو لا يتعارض مع أي إطار أو قاعدة قرآنية عامة، كما في القولين الآخرين.

### المستثنون من المحارم

﴿لِبُعُولَتِهِنَّ﴾: البعل لغةً: رب الشيء ومالكه وصاحبه، ويطلق على الزوج<sup>(٣٤)</sup>. وقال الراغب في مفرداته: البعل هو الذكر من الزوجين، نحو قوله تعالى: ﴿وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ (هود: ٧٢). وجمعه بعولة، وأضاف: إن فيها شيئاً من الاستعلاء على المرأة، وأن العرب كانوا يسمون معبودهم الذي يتقربون به إلى الله بعلاً<sup>(٣٥)</sup>.

فالبعل هنا هو الزوج، وهو أول المستثنيين في الآية من النهي عن إبداء الزينة لهم.

﴿أَوْ آبَائِهِمْ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِمْ﴾: ويدخل هنا - بالإضافة إلى الأب وأب الزوج - الآباء وإن علوا من جهة الأب والأم، أي الأجداد للأب والأم. وهو أمر اتفق عليه في اللغة، واستعمله القرآن الكريم في العديد من المواضع، فقال: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ (البقرة: ١٣٣)، ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ (يوسف: ٣٨). كما يدخل أيضاً آباء البعولة وإن علواً من الأب والأم<sup>(٣٦)</sup>. وهذا ما ذهب إليه أكثر أرباب التفاسير التي اطلعت عليها.

﴿أَوْ أَبْنَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِمْ﴾: والكلام الذي تقدم في الآباء يأتي هنا أيضاً في الأبناء، فيدخل هنا الأبناء، وأبناء البعولة، وإن نزلوا.

﴿أَوْ إِخْوَانِهِمْ﴾: بإطلاق الإخوان هنا يدخل الإخوة من الأب والإخوة من الأم، بالإضافة إلى الإخوة منهما معاً، كما هو واضح.

﴿أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ﴾: كذلك أيضاً يدخل هنا أبناء الإخوة وأبناء الأخوات، وإن نزلوا.



## المستثنون من غير المحارم

### أ - النساء

﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾: وقع الاختلاف في المراد من قوله تعالى ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، فهل المقصود من الضمير نساء المسلمات؛ بقرينة الإضافة؛ وبقرينة ورود بعض الروايات التي فسرت الآية بهذا المعنى، كما عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لا ينبغي للمرأة أن تكشف بين يدي اليهودية والنصرانية؛ فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن»<sup>(٣٧)</sup>؛ وعليه فلا يجوز للمرأة المسلمة أن تكشف زينتها أمام غير المسلمة من النساء أيضاً، فيجب عليها أن تستر أمامهن كما تستر أمام الرجال، من دون فرق.

أم أن المقصود هنا هو جميع النساء، فتكون الإضافة هنا بلحاظ الانسجام مع طريقة التعبير في ما قبلها، أو أنه تعالى عنى بالإضافة النساء اللاتي في صحبتهن<sup>(٣٨)</sup>؟ ذهب أكثر المفسرين إلى القول الأول<sup>(٣٩)</sup>؛ أما القول الثاني فلم أعثر على قائل به سوى الفخر الرازي في تفسيره الكبير<sup>(٤٠)</sup>.

والأقرب - كما نراه - حسب سياق الآية الكريمة؛ وبقرينة الإضافة، أن يكون المراد بـ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ النساء المختصات بهن، بالصحة والخدمة والمعرفة وغيرها من علاقات تتناسب مع الإضافة والنسبة، مع الإشارة إلى إمكان توسيع نطاق هذه النسبة إلى جميع نساء المسلمين في مقابل بقية النساء.

### ب - ملك اليمين

﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾: إن شمول الآية للمملوك الذكر هو محل خلاف بين المفسرين؛ فمنهم من أجرى الآية على ظاهرها، وقال بشمولها للعبد الذكر، كما ذهب إليه الفخر الرازي في تفسيره الكبير<sup>(٤١)</sup>. وقد نقل أيضاً صاحب «مجمع البيان» هذا القول، وقال: إنه مروى عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٤٢)</sup>؛ ومنهم من قال: إنها لا تشمل العبد الذكر، وهو مذهب أكثر المفسرين. ولا يخفى أن منشأ الخلاف هنا لم يكن الالتباس في نفس الآية ودلالاتها؛ حيث إنها ظاهرة بشمول العبد الذكر، وإنما موقع الخلاف من جهة وجود مخصص لهذه الآية من الأخبار. ومن هنا فلو بقينا نحن والآية لم يكن هناك أي إشكال في القول بشمولها للعبد الذكر البالغ. وعليه لا بدّ من الالتزام بشمول الآية للمملوك

الذكر.

### ج - التابعون

﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾: الإربة هي الحاجة. واختلف في المقصود من قوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ﴾؛ وقد نقل الشيخ الطوسي في «التبيان» الأقوال في المسألة بشكل واضح ومختصر، فقال: «قال ابن عباس: هو الذي يتبعك ليصيب من طعامك، ولا حاجة له في النساء، وهو الأبله، وبه قال قتادة وسعيد بن جبيرة وعطاء؛ وقال مجاهد: هو الطفل الذي لا أرب له في النساء؛ لصغره؛ وقيل: هو العنين، ذكره عكرمة والشعبي؛ وقيل: هو الشيخ الهرم؛ وقيل: هو المجبوب»<sup>(٤٣)</sup>.

وقال الفخر: «قال بعضهم: هم الفقراء الذين بهم فاقة؛ وقال بعضهم: المعتوه والأبله والصبي؛ وقال بعضهم: الشيخ وسائر من لا شهوة له. ولا يمتع دخول الكل في ذلك»<sup>(٤٤)</sup>. وهو القول الأقرب إلى ظهور الآية وسياقها، فهي تشمل كل من كان تابعا، ولا حاجة له بالنساء، أي من لا شهوة له، سواء لعنس أو كبر أو صغر أو غير ذلك من الأسباب.

### د - الأطفال

﴿أَوِ الطِّفْلِ الذَّيْنِ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَازِ النِّسَاءِ﴾: الألف واللام في الطفل للاستغراق، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ (غافر: ٦٧)، أي جماعة الأطفال الذين إذا اطلعوا على العورة لم يعرفوها أو يميزوها، كما أنهم لا يميزون بينها وبين غيرها من أعضاء البدن. وظهر على الشيء إذا اطلع عليه، وظهر على فلان قوي عليه، وظهر على القرآن أخذه وأطاقه<sup>(٤٥)</sup>.

وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أن اسم الطفل شامل له إلى أن يحتلم<sup>(٤٦)</sup>، مما يعني أنه لا فرق عندهم بين المميز من الأطفال وغيره. وهذا الرأي يتناسب مع القول بأن الظهور هو القدرة والطاقة؛ حيث إن ذلك لا يكون إلا للبالغ.

إلا أنه قد يكون الأقرب إلى سياق الآية كون المقصود من الطفل هنا هو الصبي قبل قدرته على التمييز، لا قبل بلوغه، بناءً على القول بأن معنى ﴿لَمْ يَظْهَرُوا﴾ إنما هو

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

عدم القدرة على تمييز العورة، وهو أحد المعنيين اللذين أشار إليهما الزمخشري في «الكشاف». كما تقدم. دون أن يرجح أحدهما.

وبالعودة إلى القول الذي ذهب إلى أن ﴿لَمْ يَظْهَرُوا﴾ كناية عن عدم الطاقة على النكاح فإن تعبير بعض المفسرين الذين تبناوا هذا الرأي بأن المعنى هنا كناية عن البلوغ<sup>(٤٧)</sup> غير دقيق؛ وذلك أن البلوغ قد يتحقق قبل تحقق القدرة على النكاح، حيث إن علامات البلوغ تتعدى الاحتلام عرفاً وشرعاً. ومن هنا نرى أنه كان من الأصح التعبير ببلوغ الحلم، أو غيرها من العباثر التي تفيد هذا المعنى. ولعله من هذا الباب أورد صاحب «مسالك الأفهام في تفسير آيات الأحكام»<sup>(٤٨)</sup> احتمال كون المقصود من البلوغ هنا ما يشمل المراهقة، حيث قال: «لعل المراد بأوان القدرة البلوغ إلى حد المراهقة، فلو كان مراهقاً لم يجز له النظر إلى محل الزينة، كغيره؛ إذ هو في حكم البالغ»<sup>(٤٩)</sup>.

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾: قال في الكشاف: «كانت المرأة تضرب برجلها؛ ليقعق خلخالها، فيعلم أنها ذات خلخال، وقيل: كانت تضرب إحدى رجليها بالأخرى؛ ليعلم أنها ذات خلخالين»<sup>(٥٠)</sup>. وجاء النهي عن هذه الحالة واضحاً لا يحتمل الشك، مما لم يترك أي مجال للاختلاف بين المفسرين. إنما هناك من رتب على هذا الحكم أحكاماً أخرى، كما في التفسير الكبير للفخر الرازي، حيث قال: «وفي الآية فوائد: الفائدة الأولى: لما نهى عن إسماع الصوت الدال على وجود الزينة، فإنه يدل على أن المنع من الإظهار أولى.

**الفائدة الثانية:** إن المرأة منهيّة عن رفع صوتها بالكلام حيث يسمع ذلك الأجنبي؛ إذ إن صوتها أقرب إلى الفتنة من صوت خلخالها. ولذلك كرهوا أذان النساء؛ لأنه يحتاج فيه إلى رفع الصوت، والمرأة منهيّة عن ذلك.

**الفائدة الثالثة:** تدل الآية على حظر النظر إلى وجهها بشهوة؛ إذ إن ذلك أقرب إلى الفتنة»<sup>(٥١)</sup>.

وذهب الشيخ الطوسي إلى أنه لا يجوز إظهار الخلخال<sup>(٥٢)</sup>.

أما صاحب «الميزان» فقد عدّى الحكم ليشمل بقية أنواع الزينة، كالعقد والقرط والسوار، ولم يقصره على الخلخال<sup>(٥٣)</sup>.

ومن الواضح أن رفع خصوصية الزينة التي توضع في رجل المرأة هو ما ذهب إليه

أكثر المفسرين، لتشمل موارد أخرى تلفت الرجل وتثيره. ولا يمكن حصرها بما ذكر، بل يجب تعميمها إلى كل ما يلفت الرجل في المرأة، والأصح أن يقال: كل ما تلفت به المرأة الرجل دون تخصيص.

### الأمر بالتوبة في آية الزينة

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾: في «كنز العرفان»: «قوله: توبوا، أي عن إبداء الزينة»<sup>(٥٤)</sup>.

وفي «الميزان»: «المراد بالتوبة - على ما يعطيه السياق - الرجوع إلى الله تعالى، بامتثال أوامره والانتهاز عن نواهيه، وبالجملات اتباع سبيله»<sup>(٥٥)</sup>.

وهو الأقرب إلى سياق الآية، كما أشار؛ حيث إنه من الغريب الذهاب إلى حصر التوبة فقط عن إبداء الزينة؛ لأنها: أولاً: تخصيص بدون مخصص يساعد عليه، لا في المعنى، ولا في السياق.

وثانياً: إننا لو ذهبنا إلى هذا المعنى كان يجب أن تقول الآية: أيتها المؤمنات، لا أن تقول: أيتها المؤمنون؛ حيث إن المخاطب في عدم إبداء الزينة النساء دون الرجال في هذه الآية، مما لا يدع مجالاً أصلاً للقول بالتخصيص بالتوبة عن إبداء الزينة.

### آية الزينة، خلاصة واستنتاج

لقد أخذت على عاتقي في هذه الدراسة الوصول إلى مفهوم قرآني لمسألة الحجاب، ولذلك سوف يكون العمدة فيها الالتزام بما يقدمه القرآن حول المسألة، دون تناول الأحاديث والروايات التي أشارت إلى أحكام أو إلى تفسير بعض الآيات التي نحن بصددنا في هذه الدراسة، إلا أن هذا لا يمنع استعراض بعض هذه الروايات في طيات البحث؛ كونها تساعد في بعض الأحيان على إبراز الآراء التي ذهب إليها بعض المفسرين والفقهاء استناداً إليها.

إن الآية التي نحن بصددنا الآن - آية الزينة - تعد عند معظم الفقهاء والمفسرين عمدة الأدلة التي يمكن الاستناد إليها في مسألة وجوب الستر أو الحجاب. فقد تعرضت الآية في مطلعها إلى وجوب غض البصر على النساء - وسبقها الآية ٣٠ إلى وجوب غض

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

البصر على الرجال . كمقدمة للكلام حول وجوب الستر؛ وذلك للارتباط الوثيق بين الأمرين، وللعلاقة التكاملية بين موضوع النظر وموضوع الستر؛ فإن غض النظر هو أحد الغايات المنشودة والمقاصد المرجوة لأصل تشريع الحجاب.

ومن هنا نرى أن الوسيلة الأكمل للدخول إلى تشريع وجوب الستر إنما كانت عبر تقديمها بوجوب غض النظر بالنحو الذي بيّناه عند استعراض الآية. وبالنسبة إلى التعقيب بحفظ الفرج فالكلام هو الكلام أيضاً. وبعد هذا التمهيد تدخل الآية لبيان تفاصيل مسألة الستر عبر الأمر بإخفاء الزينة عن الناظر، باستثناء ما ظهر منها، وقد ظهر لدينا أن المستثنى من الزينة هو الوجه والكفين؛ بناءً على أن معنى الزينة أعم من الزينة والبدن؛ ولما ذهب إليه السيد الحكيم في المستمسك.

أما كيفية ستر الزينة فقد اعتمدت الآية الكريمة على ما كان متعارفاً عند العرب في ذلك الزمان من لباس وزي عند النساء، واقتصر على إدخال تعديل عليه، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾. فكان في الآية تأكيد على إبقاء الخمار على الرأس، ولكن مع تعديل بسيط، وهو إسداله من الأمام، بدل ما كان متعارفاً عندهم من إسداله إلى الوراء؛ وذلك لغرض ستر الصدر والرقبة وما يمكن أن يظهر من خلال الجيب، والذي هو - كما أشرنا - ياقة القميص أو الثوب.

بقي هنا مسألة ظاهر القدمين، فهل يشملها حكم الستر أم لا؟ الأقرب دخولهما في عموم ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، من دون أي تساهل في ما فوق ذلك؛ لأننا تيقناً من وجوب ستر مواضع الزينة من القدمين، وما يقارب الكعبين، من خلال قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾، حيث اعتبر إخفاء زينة القدمين أمراً مسلماً، وزاد عليه حرمة الضرب بالرجلين حتى لا يسمع صوت الزينة، التي غالباً ما تكون الخلخال الذي يكون عادة في أسفل الساق.

وبعد بيان كيفية الستر، التي شملت إلى هنا كل ناظر كائناً من كان، بدا جلياً ضرورة بيان من لا يشملهم هذا الحكم، فجاءت الآية لكي تستثني مجموعة من الأشخاص المحارم وغيرهم. وقد تقدم الكلام بشكل مفصل حول هؤلاء المستثنى في معرض شرح الآية. وقد لاحظنا أن الآية الكريمة قد خلت من ذكر ثلاثة من المحارم الذين أطبق المسلمون كافة على أنهم من المحارم، وأنهم مستثنون من هذا الحكم، وهم:

العم والخال والصهر. وقد أفردنا هذه المسألة ببحث خاص يأتي في ما بعد. ويبقى أن نشير هنا إلى أن من المستثنى من هذا الحكم ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾. وطبقاً لما التزمنا به أولاً من البقاء في حدود النص القرآني ودلالاته فإن الآية تُدخل العبد الذكر البالغ في الاستثناءات المذكورة. وسوف نعرض للموضوع في آيات أخرى تؤيد ما دلت عليه هذه الآية في عمومها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ فقد جاء ليحدد ضابطة عامة تفيد حرمة كل ما يمكن أن تلتفت به المرأة الرجل من لبس مثير، وإن كان ساتراً لكل البدن، أو كان زينة مثيرة، كالمساحيق التي تستعملها النساء للتجميل «الماكياج»، أو حتى العطور المثيرة، الأمر الذي يسدّ الذريعة أمام أية ثغرة يمكن أن تكون سبباً في خدش صورة الحجاب في مفهومه القرآني.

### ٣- آية الجلباب

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

قال الزمخشري: الجلباب ثوب واسع، أوسع من الخمار ودون الرداء، تلويه المرأة على رأسها، وتبقي منه ما ترسله على صدرها. وعن ابن عباس: الرداء الذي يستر من فوق إلى أسفل<sup>(٥٦)</sup>. وفي مجمع البيان: هي الملاءة التي تشتمل بها المرأة<sup>(٥٧)</sup>.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾: أولاً: الخطاب موجّه إلى جميع نساء المسلمين، بما في ذلك زوجات وبنات النبي. وثانياً: الجلباب كما تقدم مختلف في تحديده بشكل دقيق، إلا أنه - كما هو الملاحظ في الأقوال المنقولة - ليس هناك اختلاف جذري وأساسي في معنى الجلباب، ويمكننا أن نتوصل إلى معنى مشترك بين هذه المعاني، وهو أنه رداء أوسع من الخمار، وأدنى من الرداء، تغطي به المرأة صدرها ورأسها، كما عن الزمخشري والفراهيدي في ترتيب كتاب العين<sup>(٥٨)</sup>.

ولعل الاختلاف في معنى الجلباب لن يكون عائقاً في إدراك المقصود من قوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾، ف «من» للتبعيض، والتبعيض يحتمل هنا معنيين:

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

**الأول:** هو بعض جلايبهن، كما لو كان لها جلبابان أو أكثر؛ **والثاني**، وهو الأصح: أن تُرخي بعض جلبابها الذي تضعه على رأسها، بحيث يسمح لها أن تتقنع به، وبالتالي تعرف بأنها حرة وليست بأمة<sup>(٥٩)</sup>.

وأما كيفية إدناء الجلباب فقد اختلف في تفسيرها؛ فذهب صاحب مجمع البيان إلى أن معناه أن تستر موضع الجيب بالجلباب<sup>(٦٠)</sup>، ومثله في الميزان<sup>(٦١)</sup>.

وذهب في الكشاف إلى القول: إن معنى ذلك هو أن يرخين الجلايب ويغطين بها وجوههن وأعطافهن، ولذلك يُقال إذا زال الثوب عن وجه المرأة: أدنى ثوبك على وجهك<sup>(٦٢)</sup>. والأقرب أن يقال هنا: إن المقصود من إدناء الثوب هو المبالغة في التستر، بحيث تقرب الجلباب إلى وجهها؛ لتستر جزءاً منه، وتلف نفسها به<sup>(٦٣)</sup>.

﴿ذَلِكَ أدنى أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤذِنَنَّ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾: إن هذه الطريقة في التجلبب هي الطريقة الأسلم والأوضح لكي يعرف الناظر أن المرأة حرة وليست أمة مثلاً، أو أنها عفيفة وليست مبتذلة. وبالتالي لا يمكن للناظر أن يؤذيها؛ لأنه لا يمكن له أن يدعي أنه ظنها أمة، فالإمام لا يتجلبب. وهذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين<sup>(٦٤)</sup>. إلا أن صاحب «الميزان» ضعفه بقوله: «قيل»، وقوى احتمال أن ستر جميع البدن أقرب إلى أن يعرفن أنهن من أهل الستر والصلاح فلا يؤذِنَنَّ، أي لا يؤذيهن أهل الفسق بالتعرض لهن<sup>(٦٥)</sup>. ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾؛ ذلك أن الله سبحانه وتعالى كتب على نفسه المغفرة والرحمة مع التوبة والعمل الصالح.

## آية الحجاب، خلاصة واستنتاج

نلاحظ ان الآية الكريمة التي نحن بصددنا هنا قد أوردت حكماً مشروطاً بحالة خاصة، وهي حالة الخوف من الأذية؛ لأن الآية الكريمة علقته حكم إدناء الجلباب. وهو إحكام الستر ليغطي شيئاً من الوجه وبقية البدن. على أن يعرفن، والمعرفة هنا أيضاً متعلقة بالأذية، أي المعرفة التي تبعد الأذية للمرأة، لا مطلق المعرفة.

إن هذا التعليق في الآية الكريمة يؤدي إلى الالتزام بمضمون الحكم في حالة خاصة، لا في جميع الحالات، وهي الحالة التي يمكن أن تؤدي إلى أذية المرأة، وأما إذا كانت معرفة المرأة وعدم معرفتها سيان من ناحية عدم الأذية يكون موضوع الحكم

منتقياً، ولا يعود هناك من مبرر لإحكام الستر بتغطية الوجه أو شيء منه. ومن الواضح أن مسألة الأذية في هذا الموضوع تختلف من مجتمع إلى آخر. فقد نجد بعض المجتمعات الضيقة ترى سفور الوجه مثلاً أمراً مشيناً للمرأة، مما يجعلها عرضة للسخرية والأذية، كما هو الحال في بعض مناطق الجزيرة العربية، وفي المقابل نرى أن هذا الأمر نفسه - أي تغطية الوجه - هو أمر محل استهزاء واستغراب في بعض المناطق والمجتمعات الأخرى.

ومن هنا نرى بأن الحكم المتضمن في الآية مختص بالقسم الأول من المجتمعات، دون القسم الثاني. وهو أمرٌ منطقيٌّ جداً، وينسجم تماماً مع الحكمة التي من أجلها شرع الحجاب، وهي الحفاظ على المرأة في المجتمع، المرتبط تماماً بالحفاظ على نفس المجتمع، أو بمعنى آخر الذي يؤدي إلى الحفاظ على كامل المجتمع.

#### ٤- آية القواعد من النساء

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٠).

القواعد جمع قاعد، كالحائض والطاقق.

والقاعد من النساء هي التي قعدت عن الحيض والولد؛ لكبر سنهما. واللاتي لا يرجون نكاحاً أي اللاتي لا يطمعن فيه<sup>(٦٦)</sup>. وفي «التبيان» و«مجمع البيان»: اللاتي لا يطمعن في تزويجهن ولا في جماعهن؛ لكبرهن<sup>(٦٧)</sup>. والرأي الأول أقرب؛ حيث نسبت الآية عدم رجاء النكاح إلى نفس النساء، لا إلى من ينظر إليهن، مما يعني أن المقصود أن نفس هؤلاء النساء لا يطمعن في النكاح. والمراد من الثياب هنا هو الثياب الظاهرة كالمملحفة والجلباب الذي فوق الخمار<sup>(٦٨)</sup>.

وقوله: ﴿أَنْ يَضَعْنَ﴾ أي أن يضعنها جانباً، بمعنى أن لا يلبسناها. ولكن هذا الوضع لم يأت مطلقاً، بل جاء بشرط أن يكنَّ ﴿غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ﴾، أي غير قاصدات بوضعهن ثيابهن إظهار الزينة التي أمر الله بإخفائها، بل مجرد التخفيف عن أنفسهن. فإظهار الزينة في القواعد وغيرهن محظور<sup>(٦٩)</sup>.

هذا ما ذهب إليه أكثر المفسرين من معنى الثياب ووضعها، إلا أننا نرى أنه لا شك



● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

في أنه ليس المقصود من قوله تعالى: ﴿يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ جميع الثياب، وإن كان هو الظاهر من اللفظ؛ لأن القيد الذي أوردته الآية، وهو ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾، صرف اللفظ عن ظاهره، فما المقصود إذاً بالثياب؟

إن تقييد أكثر المفسرين الثياب بالجلباب الذي فوق الخمار لا دليل عليه من نفس الآية. وهو لا يصح إلا بناءً على ورود روايات يمكن الاعتماد عليها في الموضوع. أما لو بقينا نحن والآية الكريمة فإنه من الأقرب والأنسب حمل الثياب على تلك التي تلبسها النساء عند الخروج من المنزل، فهي التي يمكن لها أن تضعها، وأن تضع منها ما لا يوصلها إلى حد التبرج، من دون تحديد أو تقييد. فالضابطة الأساسية في هذه الآية هي عدم الوصول إلى حد التبرج. وما ذكره المفسرون من وضع الجلباب هو محل كلام؛ لأنه لم يثبت في الأصل وجوب ارتداء الجلباب حتى نقول: إن القاعدة من النساء معذورة في وضعه.

وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يجب إخفاؤه، من قولهم: سفينة بارح، أي لا غطاء عليها. والتبرج أيضاً سعة العين يرى بياضها محيطاً بسوادها كله لا يغيب منه شيء. إلا أنه تعالى خصه بكشف المرأة زينتها ومحاسنها للرجال<sup>(٧٠)</sup>. وقال الشيخ في «التبيان»: التبرج إظهار المرأة من محاسنها ما يجب عليها ستره<sup>(٧١)</sup>.

﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، أي وأن يستعففن عن وضع الثياب يكون خيراً لهن من وضعه؛ لأنه أبعد للتهمة؛ لما فيه من زيادة في التعفف والستر. وفي «الكشاف»: لما ذكر الجايز - وهو وضع الثياب - عقبه بالمستحب - وهو التعفف عن الوضع -؛ بعثاً منه على اختيار أفضل الطاعات وأحسنها، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾<sup>(٧٢)</sup>.

وبمقتضى ما تقدم نخلص إلى أن القواعد من النساء يباح لهن وضع ثيابهن الظاهرة، دون إظهار مواضع الزينة المحرمة بشكل متبرج، مما يعني أن الله تعالى خص هذه الفئة من النساء بالتخفيف عليهن من أصل الحكم بوجود الستروكيفيةته.

والرخصة التي أعطيت هنا للقواعد تفرض حدوداً أوسع مما عند بقية النساء. فمَنْ قال: إن أدلة الستر في الآية السابقة تدل على وجوب تغطية الوجه والكفين فإنه يكفي هنا أن يقول بأن الرخصة للقواعد إنما هي كشف الوجه والكفين، وأما من التزم هناك - وهو مذهبنا - بأنه لا يجب ستر الوجه والكفين فلا بد من الالتزام هنا بأن الرخصة تتعدى

الوجه والكفين عند القواعد، لتشمل شيئاً من مواضع الزينة، كالأساور والأقراط وغيرها، ولكن بشرط عدم التبرج.

### آية القواعد، خلاصة واستنتاج

بعد بيان حكم الحجاب لعموم النساء في الآية السابقة - آية الزينة - جاءت الآية الكريمة لتخفيف الحكم على قسم من النساء، وهنّ القواعد من النساء، أي من تجاوزت منهن سنّ الحيض والزواج، وهنّ النساء اللاتي بلغن من الكبر حداً لا يُطمع بهنّ من جهة الزواج، ولا هنّ يطمعن أيضاً بالزواج.

والحكم الذي استتجناه من الآية هو أن هؤلاء النساء بإمكانهنّ التسامح في مسألة الستر ضمن ضوابط وحدود، وذلك بأن يضعن ثيابهن أمام الأجنبي دون قصد التبرج. وقد ذهبنا في معنى الثياب الذي ورد في الآية إلى خلاف ما ذهب إليه أكثر الفقهاء والمفسرين، وهو أن المقصود منها هو ما تلبسه المرأة عادةً عند خروجها من المنزل. وأما بالنسبة إلى وضع الثياب فقد جعلت الآية ضابطة له، وهو كل ما دون التبرج، وبالتالي يمكن أن نقول: إن الآية تبيح للمرأة الكبيرة أن تضع من ثيابها ما لا يتعدى حد التبرج. إلا أن ذيل الآية يعود ويؤكد أن عدم وضع الثياب أفضل وأقرب إلى العفة من وضعها.

وأما ما ذهب إليه معظم المفسرين فهو إما أنه ينضوي تحت هذه الضابطة؛ وإما أنه اعتمد على روايات تحدد معنى الثياب في الآية. وهنا يجب أن ننبه مرة أخرى إلى أننا في هذه الدراسة بصدد استظهار ما جاء في القرآن الكريم من حكم، بعيداً عن أي شيء خارج عن هذا الإطار من روايات وغيرها، وإن كنا نرى أن هذه الأحكام يمكن تخصيصها ضمن ضوابط جاءت في كتب الأصول والفقهاء وغيرها. وبالتالي فإن الأحكام التي نتوصل إليها تبقى خاضعة لهذه الموازين، ولا تعبر عن رأي نهائي في هذا الموضوع ما لم تتممّ ببحث فقهي يدرسها من جميع جوانبها.

### ٥- آية نساء النبي

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا \* وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾

(الأحزاب: ٣٢ - ٣٣).

إن انتساب زوجات النبي إليه ووجودهن في منزل الوحي والرسالة قد منحهن موقعاً خاصاً، بحيث تقدرن على أن تكنّ نموذجاً وقدوة لكل النساء، سواء كان ذلك من جهة التقوى أم من جهة المعصية والضلال. ومن هنا ينبغي عليهن إدراك موقعهن، وتفهم مسؤولياتهن الملقاة على عاتقهن. هذه هي الأمور التي جعلت نساء النبي مختلفات عن بقية النساء.

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل يمكن تعميم الأحكام الموجّهة إلى نساء النبي إلى بقية النساء؟

للإجابة عن هذا السؤال، الذي ذهب بعض المفسرين السلفيين إلى الإجابة عنه بالإيجاب<sup>(٧٣)</sup>، لابد لنا من عرض تفسير الآية، ثم إيراد عدد من النقاط التي تسلط الضوء على الإجابة الوافية.

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾: الخطاب في الآية موجّه إلى زوجات النبي؛ ذلك أنهن لسن كغيرهن من النساء. أما مضمون هذا الخطاب والتمييز: ﴿إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾، أي إن أردتنّ التقوى وإن كنتن متقيات ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾. قال في «الكشاف»: لا تجبن بقولكنّ خاضعاً، أي لينا خنتاً مثل كلام المربيات والمومسات<sup>(٧٤)</sup>، ﴿فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾، أي ريبة وفجور، وليس هناك أبلغ من وصف هذه الريبة بالمرض.

﴿وَقَلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾: فبعد أن أشار تعالى إلى طريقة التحدث بقوله: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ جاء هنا لبيان مضمون الحديث بأن يكون قولاً معروفاً، أي حسناً، بعيداً عن الريبة والطمع.

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾: قرن بفتح القاف، وأصلها اقررنّ حذف الراء وألقت فتحتها على ما قبلها، أي الزمن بيوتكنّ.

﴿وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾: التبرج يعني الظهور أمام الناس بشكل ملفت، وهو مأخوذ من مادة برج، أي الذي يبدو ويظهر. لكن ما هو المقصود بالجاهلية الأولى؟ قال البعض: إنها الجاهلية التي كانت زمن إبراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية هي جاهلية الإسلام<sup>(٧٥)</sup>؛ وقيل: إنها الجاهلية التي كانت عند العرب قبل الإسلام، عندما كانت

النساء فيها غير محجبات ومتسترات، بحيث تبين صدورهن ونحورهن<sup>(٣٦)</sup>.  
والظاهر انها أعم مما ذكر، فتشمل كل زمان لم يكن فيه حشمة وتستر. وأما  
قوله: الأولى فإنه إشارة إلى أن جاهلية أخرى سوف تأتي. ونحن نرى آثارها في كثير من  
بلاد الإسلام والمسلمين.

### اختصاص الآية بنساء النبي

بعد توضيح الآية نأتي للإجابة عن السؤال الذي طرحناه في أول البحث حول  
اختصاص هذه الآية بنساء النبي، وهنا نقاط:

**الأولى:** لو كان الخطاب في الآية موجهاً لجميع نساء المسلمين فلماذا صدر الآية  
بخطابه لنساء النبي دون سواهن من النساء، مع العلم أن غيرها من الآيات لم يقتصر  
عليهن، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وهو مورد يشبه  
كثيراً المورد الذي نحن فيه؟

**الثانية:** إن قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ هو نص في استبعاد غيرهن عن  
الخطاب، فكيف يمكن الجمع بينها وبين شمول بقية النساء؟ فهو خطاب يميزهن عن  
غيرهن من النساء باعتبار أنهن زوجات النبي، وأمهات المؤمنين، ومحرمات على جميع  
المسلمين بعد النبي، إلى ما هنالك من مميزات لهن، مما يجعل الآية آية عن شمول غيرهن  
من النساء.

**الثالثة:** إن الالتزام بعموم الخطاب في الآية سوف يؤدي بنا إلى عسر وجرح شديدين  
في المجتمع الإسلامي؛ وذلك عبر إيجاب ملازمة البيوت على جميع نساء المسلمين من دون  
استثناء. وبتعبير آخر: حجب نصف المسلمين عن مجتمعهم وإغلاق الأبواب عليه. وهو أمر  
غير معقول، ومنافٍ لحكم التشريع الذي جاء لينصف المرأة في مجتمعها، لا ليحجبها  
عنه.

**الرابعة:** مما يساعد على كون الخطاب خاصاً بنساء النبي دون غيرهن علمنا بأن  
الله تعالى شرع لنساء النبي أحكاماً خاصة تجعلهن مميزات عن باقي النساء. ومن هذه  
التشريعات ما هو امتيازات، كجعلهن أمهات المسلمين، ومنها ما هو تكاليف زائدة  
ألزمن بها لمجرد كونهن زوجات النبي، كالتقشف في العيش، وترك زينة الدنيا التي

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

يمكن أن يكون بعضها مباحاً لبقية النساء، قال تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾<sup>(٧)</sup>. بل حتى أنهن تميزن عن بقية النساء بالثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾. ثم قال: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتَهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾ (الأحزاب: ٣٠ - ٣١).

إن حمل الآية على غير نساء النبي، أي على بقية نساء المسلمين، لا مؤيد له على الإطلاق، إلا أن يقال: إن بقية نساء المسلمين لهنّ كامل الحرية في الالتزام بما ألزمت به زوجات النبي، فإن هذا أمر معقول، بل هو محبّب في بعض الأحيان؛ لأن الآية تخاطب زوجات النبي على أنهن يجب أن يكنّ قدوة لبقية نساء المسلمين، واقتداء بقية النساء بهن لا على نحو الإلزام، إنما على نحو الإباحة.

### حجاب نساء النبي، خلاصة واستنتاج

كان لابد لنا من بحث الآيات التي تعرضت لنساء النبي من جهة الحجاب والستر؛ وذلك للبحث حول إمكانية تعميم الخطاب في تلك الآيات ليشمل النساء جميعاً، أو عدم إمكانية ذلك فيبقى الخطاب خاصاً بنساء النبي دون غيرهنّ من النساء. ومن هنا قمنا باستعراض الآيات التي خاطبت نساء النبي، وبيان اختصاص هذه الآيات بهن دون غيرهن، مما يجعل الأحكام المتضمنة فيها قاصرة عن أن تطال بقية النساء. إلا أننا أوضحنا أيضاً أن هذا الاختصاص لا يمنع أية امرأة أخرى من أن تلزم نفسها بهذه الأحكام من باب الاستحباب والسعي نحو التشبه بما رسمه القرآن الكريم من سلوك وسيرة لنساء النبي.

وأما الأحكام الخاصة بزواج النبي فهي:

**أولاً:** الاحتجاب عن الرجال، وذلك بوضع حجاب بينهن وبين أي رجل يخاطبهن إذا كان أجنبياً، حيث استثنت الآية التي تلتها المحارم والنساء والعبيد، وهذا الحكم معطوف في الآية نفسها بحرمة زواجهن بعد النبي، مما يؤكد اختصاصها بهنّ.

**ثانياً:** عدم الخضوع بالقول، أي يجب عليهن إذا تكلمن مع الرجال أن يتكلمن بصوت خشن أو ميال إلى الخشونة. كما يجب أن لا يتعدى قولهن المعروف.

ثالثاً: ملازمة بيوتهن، فلا يخرجن منها لأي أمر.

## ٦- آية الحجاب

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ  
إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِينَ لِحَدِيثٍ إِنْ ذَلِكَ كَانَ  
يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ  
مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ  
تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا \* إِنْ تُبَدُّوا شَيْئًا أَوْ تُخْفَوْهُ  
فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا \* لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا  
أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ (الأحزاب: ٥٣ - ٥٥).

جاء في «مجمع البيان»: نزلت آية الحجاب لما بنى رسول الله بزينب بنت جحش وأولم عليها، قال أنس: ... فأمرني رسول الله أن أدعو أصحابه إلى طعام، فدعوتهم، فجعل القوم يجيئون ويأكلون ويخرجون، ثم يجيء القوم فيأكلون ويخرجون، قلت: يا نبي الله، قد دعوت حتى ما أجد أحداً أدعوه، فقال: «ارفعوا طعامكم»، فرفعوا طعامهم، وخرج القوم، وبقي ثلاثة نفر يتحدثون في البيت، فأطالوا المكث، فقام، وقمت معه؛ لكي يخرجوا، فمشى حتى بلغ حجرة عائشة، ثم ظن أنهم قد خرجوا، فرجع، ورجعت معه، فإذا هم جلوس مكانهم، فنزلت الآية.

وروي مثل ذلك سعيد بن جبیر، عن ابن عباس.

وقيل: كان رسول الله ﷺ يطعم، ومعه بعض أصحابه، فأصابته يد رجل منهم يد عائشة، وكانت معهم، فكرمهم ﷺ ذلك، فنزلت الآية<sup>(٧٨)</sup>.

## آداب الدخول إلى بيت النبي

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ  
إِنَاهُ﴾: غير ناظرين إناه أي غير منتظرين إدراك الطعام أو نضجه<sup>(٧٩)</sup>.

وفي الآية نهي للمؤمنين عن دخول بيوت النبي بغير إذن، فلا يجوز دخول المؤمن بيت

النبي، والجلوس بانتظار الطعام الذي قد يطول نضوجه، إلا بإذن من صاحب البيت. وقوله: ﴿غَيْرَ نَاطِرِينَ﴾ منصوب على الحال، والعامل فيه - على ما ذكره الزمخشري - ﴿لَا تَدْخُلُوا﴾. قال: وتقديره: لا تدخلوا بيوت النبي إلا مأذونين غير ناظرين<sup>(٨٠)</sup>.

وأضاف الزمخشري: ومعناه: لا تدخلوا يا هؤلاء المتحيين للطعام إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، وإلا فلو لم يكن لهؤلاء خصوصاً لما جاز لأحد أن يدخل بيوت النبي ﷺ إلا أن يؤذن له بإذن خاص، وهو الإذن إلى الطعام فحسب<sup>(٨١)</sup>.

﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِينَ لِحَدِيثِ إِنْ ذِكْمُ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾: تنص الآية هنا على آداب التعاطي مع بيت النبي في حالة الإذن بالدخول. فإذا دخل المؤمن عليه أن لا يطيل جلوسه، سواءً دعي إلى طعام أم لم يُدع، فإذا دعي إلى طعام عليه أن لا يمكث بعده، فبمجرد أن يُطعم ينبغي عليه الخروج، لا أن يبقى جالساً مستأنساً بالحديث والسمر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا مُسْتَأْسِينَ﴾: قال بعضهم: إنها عطف على ﴿غَيْرَ نَاطِرِينَ﴾؛ وقيل: إنها منصوبة على ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا ... مُسْتَأْسِينَ﴾. فعلى الأول يكون المعنى: لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم غير ناظرين ولا مستأنسين، وأما على الثاني فيكون المعنى: لا تدخلوها إلا أن يؤذن لكم، ولا تدخلوها مستأنسين أي بدون إذن<sup>(٨٢)</sup>.

وذهب العلامة إلى الأول<sup>(٨٣)</sup>، وأما الطوسي في التبيان<sup>(٨٤)</sup> والطبرسي في مجمع البيان<sup>(٨٥)</sup> فقد ذهبوا إلى أن المقصود من قوله تعالى: ﴿وَلَا مُسْتَأْسِينَ﴾ هو جلوسهم بعد الطعام مستأنسين بالحديث.

وعلى أي معنى من المعاني المذكورة - والتي هي على جميع الأحوال وصف لحالات متشابهة كانت تحدث مع النبي ﷺ، وكان يتأذى منها، دون أن يعترض عليها لحيائه ﷺ - أراد الله أن يخفف عن نبيه، فأنزل الآية لتبنيه المؤمنين على أن هذا العمل فيه أذية للنبي ﷺ. ولعل بإمكاننا تعدية هذه الحالة إلى بقية البيوت؛ باعتبار أن ما يؤذي النبي قد يؤذي أي شخص آخر، والأذية قد نهى عنها بالنسبة إلى جميع الناس، وليس النبي فقط.

### آداب التعاطي مع نساء النبي

﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ

## وَقُلُوبِهِنَّ

المتاع هو الحاجة من الأشياء. والمخاطب في هذه الآية لا يقتصر على من هم في البيت من ضيوف أو زوّار، وإنما يتعدى ليشمل كل من كان له حاجة من بيت النبي، سواء كان داخل البيت أو قادماً من الخارج، وخصوصاً أنه كان متعارفاً بين العرب وغيرهم أنهم إذا احتاجوا شيئاً من لوازم الحياة ووسائلها فإنهم يستغيرونها من جيرانهم بشكل مؤقت، ولم يكن بيت النبي مستثنى من هذه العادات، بل كان الجيران يأتون إليه في أوقات مختلفة، ويستغيرون من نسائه أشياء يحتاجونها.

ومن الواضح أن هذا المقطع من الآية هو الذي يرتبط ببحثنا؛ ذلك أن الحكم في الآية صريح بعدم جواز التكلم مع نساء النبي إلا من وراء حجاب، والحجاب هنا في الآية هو ستار عازل، وليس اللباس.

إلا أن السؤال الذي يطرح هنا هو: هل أن الحكم الوارد في الآية مختص بنساء النبي دون غيرهن من النساء، أم أنه يشمل جميع النساء، ودُكرت نساء النبي من باب المثال؟

الإجابة عن هذا السؤال تستدعي بحث الموضوع من عدة جوانب. لذلك سوف نفرد له بحثاً خاصاً في ما يأتي.

﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَكْفُرُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا \* إِنْ تُبَدُّوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾: ذكر في سبب نزول هذه الآية الكريمة أن بعضهم قال: «نتهى أن نكلم بنات عمنا إلا من وراء حجاب، لئن مات محمد لأتزوجن عائشة، فأعلم الله أن ذلك حرام»<sup>(٨٦)</sup>.

وفي تفسير الميزان قال: في الدر المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال: بلغنا أن طلحة بن عبيد الله قال: أيجبنا محمد عن بنات عمنا ويتزوج نساءنا من بعدنا، لئن حدث به حدث لنتزوجن نساءه من بعده، فنزلت الآية<sup>(٨٧)</sup>.

ومن الواضح أن هذا الحكم المتضمن في الآية الكريمة مختص بزوجات النبي دون غيرهن من النساء؛ وذلك تعظيماً لنفس النبي، حيث اعتبر الله نكاح زوجات النبي بعده أمراً عظيماً عنده سبحانه وتعالى، وهو من تعظيم الله سبحانه لرسوله ﷺ، وإيجاب حرمة حياً وميتاً.



● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

ولعل ما ظهر لنا مما تقدم من أسباب نزول الآية الكريمة من نية بعض الأشخاص النيل من النبي بعد وفاته بنكاح زوجاته يوضح لنا ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾.

### المستثنون من الحجاب

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَآتَيْنَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾: بعد أن فرض الله الحجاب على نساء النبي ﷺ كان لا بد من أن يستثني المحارم من هذا الحكم، حتى لا يبقى على إطلاقه، مما يوجب عليهن العسر الشديد. وسياق هذه الآية ومضمونها يتشابه مع ما تقدم من آية الزينة. لذلك ليس هناك أي داع لإعادة ما تقدم في آية النور.

ويبقى أن نشير هنا إلى أن ورود الاستثناء هنا بعد أن كان قد ورد في آية الزينة يؤكد أن الأحكام هنا خاصة بنساء النبي ﷺ، دون غيرهن من النساء، وخصوصاً أننا نلاحظ أن الآية الكريمة هنا لم تذكر بعض الذين ذكرتهم تلك الآية، كالتابعين غير أولي الإربة من الرجال مثلاً، الأمر الذي يجعل نساء النبي غير مشمولات لذلك الحكم بإطلاقه، ويقتصرن في الاستثناءات على من ورد في هذه الآية.

### خاتمة

في هذا القسم استعرضنا الآيات التي تناولت حكم الحجاب من زوايا متعددة: من زاوية أصل الحكم؛ ومن زاوية الاستثناءات لهذا الحكم ومقدماته وبعض تفاصيله. وقد اعتمدنا في قراءتنا لهذه الآيات وتفسيرها على ما التزمنا به من منهج يقتصر على اللغة والقرآن. ويمكن لنا أن نلخص ما توصلنا إليه في هذا القسم ضمن النقاط التالية:

- ١- إن آية الزينة تتضمن حكماً واضحاً حول وجوب الحجاب وكيفية.
- ٢- آية الزينة تتضمنت أيضاً تحديد دائرة الأفراد الذين أعفيت المرأة من الستر أمامهم.

٣- هناك بعض الآيات، كآية (الاستئذان)، نصت على إضفاء حالة من الحشمة

والعفاف حتى في داخل البيت الواحد.

٤. في آية الحجاب توصلنا إلى أن حالة الحجاب التي وردت في الآية، وهي وضع حاجز يحجب المتكلم، خاصة بنساء النبي ﷺ، ولا يمكن تعميمها إلى بقية نساء المسلمين.

٥. في آية الجلباب تعرضنا لكيفية إرخاء وإدناء الحجاب، وظروف هذا الإدناء.

٦. استعرضنا آية القواعد من النساء التي توضح من خلالها تخفيف حكم الحجاب على النساء اللواتي أصبحن في سن متقدمة.

- يتبع -

## الموامش

- (١) الميزان ١٥ : ١٦٣ .
- (٢) التفسير الكبير ٢٤ : ٢٩ .
- (٣) مجمع البيان ٧ : ٢١٥ .
- (٤) الكشاف ٤ : ٣٢٠ .
- (٥) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٠٢ .
- (٦) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٠٢ .
- (٧) الميزان ١٥ : ١١٠ .
- (٨) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٠٢ .
- (٩) كنز العرفان ٢ : ٢٢٠ .
- (١٠) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٣ - ٤ : ٢٦٦ .
- (١١) الميزان ١٥ : ١١٠ .
- (١٢) مستمسك العروة الوثقى ١٤ : ٢٩ .
- (١٣) لسان العرب ١٣ : ٢٠٢ .
- (١٤) الكشاف ٣ : ٢٣٠ .
- (١٥) الميزان ١٥ : ٢١٠ .
- (١٦) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٠٣ .
- (١٧) كنز العرفان ٢ : ٢٢٢ .
- (١٨) الكشاف ٤ : ٢٩٠ .
- (١٩) التفسير الكبير ٢٣ : ٢٠٥ - ٢٠٦ .
- (٢٠) كنز العرفان ٢ : ٢٢٢ .
- (٢١) مسالك الأفهام ٣ - ٤ : ٢٧٠ .
- (٢٢) لسان العرب ٢ : ١٤٦ .
- (٢٣) التبيان ٧ : ٤٢٩ ؛ مجمع البيان ٧ : ١٩١ .
- (٢٤) التبيان ٧ : ٤٢٩ ؛ مجمع البيان ٧ : ١٩١ .
- (٢٥) المستمسك ١٣ : ٢٨ .
- (٢٦) المستمسك ٤ : ٢٨ .
- (٢٧) لسان العرب ٤ : ٢٥٧ .
- (٢٨) لسان العرب ١ : ٢٨٨ .
- (٢٩) لسان العرب ١ : ٢٨٦ .
- (٣٠) لسان العرب ١ : ٢١٧ .

- (٣١) لسان العرب ١٣: ٢٨٨.
- (٣٢) الكشاف ٤: ٢٩٠.
- (٣٣) الكشاف ٤: ٢٩١: الميزان ١٥: ١١٥: التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٦.
- (٣٤) موسوعة الألفاظ القرآنية: ١٥٧.
- (٣٥) مفردات الراغب الإصفهاني: ١٣٥.
- (٣٦) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٦: مجمع البيان ٧: ١٩٣.
- (٣٧) ذكره العلامة الحويزي في تفسير نور الثقلين نقلاً عن من لا يحضره الفقيه ٨: ٥٩٣.
- (٣٨) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.
- (٣٩) مجمع البيان ٧: ١٩٣: التبيان ٧: ٤٢٩: الميزان ١٥: ١١٢.
- (٤٠) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.
- (٤١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩.
- (٤٢) مجمع البيان ٧: ١٩٣.
- (٤٣) التبيان ٧: ٤٣٠.
- (٤٤) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٨.
- (٤٥) الكشاف ٤: ٢٩٣.
- (٤٦) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩: الميزان ١٥: ١١٢: مجمع البيان ٧: ١٩٣ وغيرها.
- (٤٧) الميزان ١٥: ١١٢.
- (٤٨) مسالك الأفهام ج٣: ٢٨٨.
- (٤٩) مسالك الأفهام ٣: ٣٨٩.
- (٥٠) الكشاف ٤: ٢٩٣.
- (٥١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٥٢) التبيان ٧: ٤٣١.
- (٥٣) الميزان ١٥: ١١٢.
- (٥٤) كنز العرفان ٢: ٢٢٤.
- (٥٥) الميزان ١٥: ١١٢.
- (٥٦) الكشاف ٥: ٩٧.
- (٥٧) مجمع البيان ٨: ١٣٧.
- (٥٨) ترتيب كتاب العين للفراهيدي ١: ٣٠٣.
- (٥٩) الكشاف ٥: ٩٨.
- (٦٠) مجمع البيان ٨: ١٣٧.
- (٦١) الميزان ١٦: ٣٣٩.
- (٦٢) الكشاف ٥: ٩٨.

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لأيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم الأول

(٦٣) مجمع البيان ٨: ١٣٩: الكشاف ٥: ٩٨: التبيان ٨: ٣٦١، وغيرها.

(٦٤) مجمع البيان ٨: ١٣٩: الكشاف ٥: ٩٨، وغيرها.

(٦٥) الميزان ١٦: ٣٤٠.

(٦٦) الكشاف ٤: ٣٢٢.

(٦٧) مجمع البيان ٧: ٢١٥: التبيان ٧: ٤٦١.

(٦٨) الكشاف ٤: ٣٢٢: مجمع البيان ٧: ٢١٥.

(٦٩) مسالك الأفهام ٣: ٢٩٩.

(٧٠) مسالك الأفهام ٣: ٢٩٩.

(٧١) التبيان ٧: ٤٦١.

(٧٢) الكشاف ٤: ٣٢٢.

(٧٣) أوضاع المرأة في القرآن الكريم: ٣٨٧.

(٧٤) الكشاف ٥: ٦٦.

(٧٥) الكشاف ٥: ٦٦ - ٦٧.

(٧٦) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل ١٣: ٢١٦.

(٧٧) الأحزاب: ٢٨.

(٧٨) مجمع البيان ٨: ١٣٢.

(٧٩) مجمع البيان ٨: ١٣٤.

(٨٠) الكشاف ٥: ٨٨.

(٨١) الكشاف ٥: ٨٨.

(٨٢) الكشاف ٥: ٨٩.

(٨٣) الميزان ١٦: ٣٣٧.

(٨٤) التبيان ٨: ٣٥٦.

(٨٥) مجمع البيان ٨: ١٣٤.

(٨٦) الكشاف ٥: ٩٠.

(٨٧) الميزان: ١٦: ٣٤٣.

# آيات الحجاب في القرآن الكريم

## أضواء وآراء

أ. عماد الهلالي (\*)

### تمهيد

إنه لا بد لتجديد الفكر الديني، كما يقول الشاعر والفيلسوف محمد إقبال (١٩٣٨م)<sup>(١)</sup>، وتحديث العقل الإسلامي، من أن تعاد دراسة المصادر الأساسية الإسلامية على أسس علمية راسخة، وتُبنى على منهج نقدي وحيادي سليم، وتستوي على فهم متكامل شامل. وبغير ذلك سوف يظل الهرم - الإسلامي - مقلوباً، والصورة سالبة؛ إذ يبدأ الاعتقاد بأقوال شاردة، أو عبارات مرسلة، أو أحاديث ضعيفة، ثم تقوم الدراسات والأبحاث وتعمل المؤلفات على تبرير الخطأ وتسويخ الاضطراب وتقوية الضعيف. في حين أن العمل القويم والمعياري السليم والميزان المستقيم أن تبدأ الدراسات والأبحاث وتتقد ببصيرة، حتى إذا ما انتهت إلى الصواب من الأمور، فالصادق من القول، والصحيح من الحديث والتفسير، قدمته للأمة عملاً جاداً، ودراسة سديدة، وتقديراً متكاملًا، ومن ثم يقوم الإيمان على الصواب، ويرتفع الاعتقاد على الصدق، وتستوي المفاهيم على الصحيح. ومن جانب آخر فإنه من الخطأ الجسيم والخطر العظيم أن يختلط التراث الشعبي والتقاليد والعادات بالمفهوم الديني، وأن تتداخل العادات والتقاليد الاجتماعية في تحديد الحكم الشرعي. ومؤدّى ذلك - إن حدث - أن يضطرب المفهوم الديني، وأن يهتز التراث الشرعي، فيدخل على هذا وذاك ما ليس منه وما هو غريب منه، وبهذا يصبح التراث الشعبي مفهوماً دينياً على غير حق، وتصير العادات الاجتماعية أوضاعاً شرعية دون أي

(\*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

أساس، ففي هذه الحالة يصعب تمييز الديني عن الموروث الشعبي، وهو أمر يسيء إلى الدين أية إساءة.

ومن هذه الأمور الحجاب، أو حجاب المرأة، الذي يحتل مساحة واسعة من اهتمامات الإسلاميين والعلمانيين على السواء. فبين من يعتبره معيار الدين والإيمان والعقيدة للمرأة المسلمة، والأصل المهم في صياغة شخصيتها، ورسم معالم مسيرتها في حركة الحياة والواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي... وبين من يراه عائقاً أمام انطلاق المرأة في خط الانفتاح على المجتمع لترشيد طاقتها وقدراتها المتنوعة، وأداة غير سليمة تجسد المرأة في أسوار البيت، وتشلّ فيها إرادة المواجهة، وتحولها إلى كيان ثانوي، تعيش على هامش حياة الرجل وشخصيته الاجتماعية والثقافية...

وتعتبر مشكلة الحجاب من أعقد المشاكل الاجتماعية التي تثير الخلاف والجدل في العالم العربي - الإسلامي، التي ساهمت في عرقلة تطوّر العلاقة السليمة بين الرجل والمرأة، وأفرزت ممارسات من شأنها فرض نطاق من العزلة بينهما، وبالتالي تحجيم دور المرأة في الحياة الاجتماعية العامة. وقد وضع الإسلامي مبادئ، وشرّع قوانين عين فيها حقوق كل من المرأة والرجل، وحدد واجبات كل منهما، واعترف بإنسانية المرأة ومساواتها مع الرجل في الخلق والإيمان والمسؤولية، مثلما أكد على أهميتها ودورها في المجتمع. غير أن كثيراً من الأفراد لم يطبق المبادئ التي جاء بها الإسلام وأقرها الشرع، بل أهمل البعض حقوق المرأة وزاد في واجباتها، وأساء البعض الآخر فهم هذه المبادئ وفسرها بما يلائم آراءه ومصالحه.

ففي الجزيرة العربية قبل الإسلام لم يكن هنالك حجاب أو سفور، حيث كان الرجال يتعممون والنساء يتخمرن. والخمار ليس الحجاب، بل هو زيّ تشترك فيه نساء الشرق القديم<sup>(٢)</sup>.

## مدلول لفظ الحجاب من خلال الآيات القرآنية

### ١- آيات الحجاب

وردت كلمة «الحجاب» في القرآن في سبعة مواضع كالتالي:

١. ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاناً شَرْقِيّاً \* فَاتَّخَذَتْ مِنْ

دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿مريم: ١٦-١٧﴾.

فمريم ابنة عمران جعلت بينها وبين قومها حاجزاً وستراً. والحجاب هنا يعني الاعتزال والستارة التي اعتزلت وراءها. ونزلت في الفترة ما بين ٦١٤ - ٦١٥ م<sup>(٣)</sup>.

ويحتمل الرازي بأن مريم جعلت بين نفسها وبينهم ستراً<sup>(٤)</sup>.

٢. ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (طه: ٣٢).

اشتغل سليمان بعرض الخيل التي تركها له أبوه. وكان عددها عشرون ألف فرس، أُجريت بين يديه عشياً، فتشاغل؛ لحسنها وجريها ومحبتها، عن صلاة المغرب حتى غابت الشمس واختفت عن الأنظار، فجعل يذبها ويقطع أرجلها تقرباً إلى الله لتكون طعاماً للفقراء؛ لأنها شغلته عن الذكر.

والتواري بالحجاب في الآية هو الغياب عن العين<sup>(٥)</sup>.

٣. ﴿وَإِذَا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً﴾.

وإذا قرأت القرآن يا محمد على هؤلاء المشركين، الذين لا يصدقون بالآخرة، جعلنا بينك وبينهم حجاباً خفياً، يحجب عنهم فهمه ولا يمنعهم من استماعه. وبحسب رأي البيضاوي: حجاباً يلمس عقولهم، فيعجزون عن فهم ما تتلوه عليهم من كلام الله<sup>(٦)</sup>. وقد نزلت هذه الآية أواخر الفترة المكية الثانية. علماً بأن الذين لا يؤمنون بالآخرة كانوا يرون الرسول ﷺ ويسمعونه.

يقول الرازي، وهو يسأل هل كان يجب أن يقال: حجاباً ساتراً؟ والجواب عندي من

وجوه:

**الأول:** إن ذلك حجاب يخلقه الله في عيونهم يمنعم من رؤية النبي، وذلك الحجاب لا

يراه أحد، فهو مستور.

**الثاني:** يجوز أن يقال: مستور، ومعناه ذو ستر، كما يقال: مرطوب ذو رطوبة،

ومهول أي ذو هول.

**الثالث:** المستور اسم مفعول بمعنى الساتر (اسم فاعل)، وذلك مشهور للعرب.

إذاً الحجاب هو الطبع الذي على قلوبهم، والطبع هو المنع الذي يمنعهم من أن

يدركوا لطائف القرآن ومحاسنه. فالمراد من الحجاب المستور ذلك الطبع الذي خلقه الله

في قلوبهم<sup>(٧)</sup>.



٤. ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاَعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾ (فصلت: ٥).

حين دعا رسول الله ﷺ المشركين للإيمان قالوا: قلوبنا في أغشية متكاثفة لا يصل إليها شيء مما تدعوننا إليه من الإيمان والتوحيد، وفي آذاننا صمم، وشغل يمنعنا من فهم ما تقول.

لقد شبهوا أسماعهم بأذان فيها صمم من حيث إنها تمنع الحق ولا تميل إلى سماعه، وبيننا وبينك حاجز يمنع أن يصلنا شيء مما تقول. فنحن معذورون من عدم اتباعك لوجود المانع من جهتنا وجهتك. لا نفهمك ولا تفهمنا. فليعمل كل واحد حسب ما يعتقد أنه الحق؛ لأن هنالك حاجز يحجزنا منك فلا نجتمع معك على شيء مما تريد، فقد أيأسوم ﷺ من قبول دعوته بما أخبروه<sup>(٨)</sup>.

يعبر الطبري في هذه الآية عن الحجاب بالصعوبات التي كانت تعيق القرشيين المشركين عن فهم الرسالة التوحيدية لمحمد ﷺ. والحجاب في هذه الآية مرادف للأكنة التي هي «غلاف، كالغلاف الذي يحمي القوس».

ويضيف الطبري: إن معنى الحجاب في هذه الآية لا يشير إلى خلاف معارض ومخاصم للدين<sup>(٩)</sup>.

٥. ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١).

ما صح لأحد من البشر أيًا كان أن يكلمه الله إلا بطريقة الوحي في المنام أو الإلهام، أو يكلمه من وراء حجاب كما كلم موسى ﷺ، أو يرسل ملكاً فيبلغ الوحي إلى رسول الله تعالى ما يشاء تبليغه، كما نزل جبرئيل بالوحي على الأنبياء.

وليس أن تمَّ حجاباً يفصل موضعاً من موضع، فيدل ذلك على تحديد المحجوب<sup>(١٠)</sup>.

٦. ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ (الأعراف: ٤٦).

ومعنى الآية أن بين أصحاب الجنة وأصحاب النار حجاب، وهو السور الذي يمنع وصول أهل النار إلى الجنة، والحجاب هنا بمعنى الحاجز. وقد نزلت هذه الآية أواخر الفترة المكية الثالثة<sup>(١١)</sup>.

٧. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٣).

لم نجد في هذه المرات الست أن كلمة الحجاب قد استعملت في زي المرأة ولباسها. وتعد الآية ٥٣ من سورة الأحزاب من أهم الآيات القرآنية التي استدلت بها لوجوب الحجاب الإسلامي والشرعي، فلنر معاً هل هذه الآية تدل على ذلك أم لا؟  
هذه الآية تتضمن ثلاثة أحكام:

**الأول:** ما يجب على المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبي ﷺ.

**الثاني:** ما يجب من الحجاب بين زوجات النبي ﷺ والمؤمنين.

**الثالث:** حكم زواج المؤمنين بزوجات النبي ﷺ بعد وفاته<sup>(١٢)</sup>.

وقيل في أسباب نزول الحكم الأول من الآية، وهو تصرف المؤمنين عندما يدعون إلى الطعام عند النبي، أنه لما تزوج زينب بنت جحش (امرأة زيد المطلقة) أولم عليها، فدعا الناس، فلما طعموا جلس طوائف منهم يتحدثون في بيت النبي ﷺ، وزوجه (زينب) مولية وجهها إل الحائط، فثقلوا على النبي، ومن ثم نزلت الآية تنصح المؤمنين أن لا يدخلوا بيت النبي إذا ما دعوا إلى الطعام إلا بعد أن ينضح هذا الطعام، فإن أكلوا فلينصرفوا دون أن يجلسوا طويلاً يتحدثون ويتسامرون<sup>(١٣)</sup>.

وقيل في أسباب نزول الحكم الثاني من الآية، والخاص بوضع حجاب بين زوجات النبي والمؤمنين: عن عائشة رضي الله عنها: إن عمر بن الخطاب قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت الآية ...  
وقيل: إنه إثر ما حدث عند زواج النبي ﷺ بزينب بنت جحش نزلت الآية بأحكامها الثلاثة، تبيّن للمؤمنين التصرف الصحيح عندما يدعون إلى طعام في بيت النبي، وتضع الحجاب بين زوجات النبي وبين المؤمنين، وتتهى عن الزواج بزوجاته بعد وفاته. ولا شيء يمنع قيام السببين معاً<sup>(١٤)</sup>.

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

فالقصد من الآية هو أن يوضع ستر بين زوجات النبي ﷺ وبين المؤمنين، بحيث إذا أراد أحد من هؤلاء أن يتحدث مع واحدة منهن، أو يطلب منها طلباً، أن يفعل ذلك وبينهما ساتر، فلا يرى أي منهما الآخر<sup>(١٥)</sup>.

### مناقشة الآية (آية الحجاب)

قال بعض الفقهاء: إن الآية ٥٣ من سورة الأحزاب، حتى لو كانت خاصة بزوجات النبي ﷺ، فإن حكمها يمتد ليشمل كل المؤمنات والمسلمات؛ تأسياً بزوجات النبي ﷺ، وباعتبار أنهن قدوة حسنة للمسلمات والمؤمنات يقتدين بهن وبما ورد في القرآن عنهن، وبالتالي فإن الحجاب الذي ورد بشأن نساء النبي ﷺ يكون واجباً كذلك على كل المؤمنات والمسلمات.

ويمكن الإجابة عن هذا التساؤل بما يلي:

- ١- إن الحجاب الوارد في الآية المذكورة ليس الخمار الذي يوضع على الشعر أو الوجه، لكنه يعني الساتر الذي يمنع الرؤية تماماً، ويحول بين الرجال المؤمنين وبين زوجات النبي كلبية. وإذا أرادت امرأة معاصرة أن تتخذ لنفسها حكم هذه الآية فعليها أن تضع ساتراً أو حاجباً أو حاجزاً يحول بين رؤيتها للرجال عامة ورؤية الرجال لها من أي سبيل، وهو ما يؤدي لا محالة إلى انحباسها في سكنها أو في أي مكان آخر لا ترى ولا تُرى. وعندما يحبس أحد الرجال زوجته في بيتها، ويمنعها من الخروج إلى الطريق، ويحظر عليها لقاء الرجال تماماً، فإنه لا شك يكون متأثراً بالفهم الذي يقوله البعض بشأن تآسي المؤمنات بزوجات النبي في حجبهن عن الرجال مطلقاً، لا بوضع خمار وغيره.
- ٢- لقد كان العرب المسلمون يدخلون بيوت النبي ﷺ بغير استئذان مع وجود أزواجه فيها، فنزلت هذه الآية التي وردت فيها كلمة حجاب.

كلماً أشير إلى آية الحجاب فهذه هي آية الحجاب، وإن أمر الحجاب الوارد في هذه الآية يخص السنن والآداب العائلية التي يجب أن يتبعها الرجل وهو يزور بيوت الآخرين. وبحسب هذه الآداب ينبغي على الرجل أن لا يدخل على النساء، فإذا أراد منهن شيئاً فعلياً أن يطلب ذلك منهن من وراء الجدار. وهذا لا علاقة له بموضوع الحجاب الذي يصطلح عليه الفقهاء باسم «الستر»<sup>(١٦)</sup>.

٣. ورد في القرآن الكريم ما يفيد كون الرسول أسوة للمؤمنين، وذلك في الآية ٢١ من سورة الأحزاب بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾، لكن لم ترد في القرآن أية آية تفيد أو تشير إلى أن تكون نساء النبي أسوة للمؤمنات. فأسوة النبي للمؤمنين هي حكم شرعي؛ بداعي النبوة الذي يجعل منه مثلاً للناس يتبعونه في ما قال وفعل من كريم القول وسليم الفعل، لكن زوجات الرسول بعيدات عن الرسالة، نائيات عن النبوة، وهن نساء صالحات، شأنهن كشأن كل أو جل المؤمنات الصالحات.

٤. لقد وضع القرآن الكريم ما يفيد التفصيل بين زوجات النبي وسائر المؤمنات في ما جاء في الآية ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ...﴾ (الأحزاب: ٣٢). ففي هذه الآية تقرير صريح وحازم بوجود تمايز وتغاير بين نساء النبي وغيرهن من المؤمنات، بما يعني أن الأحكام التي تنتشر لزوجات النبي تكون لهن خاصة، وليس لباقي المؤمنات.

ومن هذه الأحكام: أن يضاعف لهن العذاب إن أتت إحداهن بفاحشة: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٠).

ومنها: أنه لا يجوز للرجال أن يتزوجوا بهن بعد النبي على ما ورد في الآية: ﴿...وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُزْدُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٣).

ومنها: أنه يمتنع على النبي بعد نزول هذه الآية: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٢) أن يطلق إحدى زوجاته، أو أن يتبدل بإحداهن أو كلهن أزواجاً أخرى، إذ أصبحت كل النساء حراماً عليه ما عدا زوجاته آنذاك<sup>(١٧)</sup>.

٥. إن هذه الآية حدّدت علاقة رجال المسلمين بنساء النبي ﷺ خاصة، فمنعت من دخول بيوت النبي - وهي بيوت نسائه - من غير إذن، وأجاز لهم الدخول إذا دعاهم النبي إلى تناول الطعام، ومنعت من المكث فيها بعد الانتهاء من تناول الطعام، ومنعت الاتصال المباشر بنساء النبي إذا قضت الحاجة لحديث معهن، وأمرت بأن يكون الحديث معهنّ -

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

في هذه الحالة . ﴿مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ ، بابٍ أو جدارٍ أو سترٍ . وهذه الأحكام لا تسري إلى سائر النساء المسلمات اللاتي يجوز لهن الاتصال المباشر بالرجال الأجانب واتصال الرجال بهن في الحياة العامة والسياسية والاجتماعية ، ويجوز لهن ولهنم التحادث بصورة مباشرة. إذاً هذا الحجاب بالنسبة إلى نساء النبي خاصة<sup>(١٨)</sup> .

٦- إن صياغة الآية بدءاً من ﴿...وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ تستبعد أن يكون المضمون زياً؛ ذلك أنهم لن يسألوهن «من وراء زيّ» ، ولكن من وراء ستر يحجب السائل عن نساء الرسول.

٧- تعلّم هذه الآية الناس آداب اللياقة والاستئذان وأصول الزيارة. فنصت أولاً على عدم دخول بيوت النبي إلا أن يؤذن لهم، فإذا أذن لهم لتناول طعام فعليهم تناوله ثم الانصراف دون جلوس ومطارحة القول وتبادل الأحاديث. وخصت الآية الزوجات بحماية خاصة تحجبهم عن الأعين الفضولية. كما تضمنت الآية تأديباً آخر هو أن ليس لهم أن يؤذوا الرسول، ولا أن ينكحوا أزواجه من بعده. ولعل هؤلاء الذين كانوا يتطارحون الحديث في مناسبة زواج قد تطرق بعضهم إلى مثل هذه الفكرة، أو أن الآية وجدت المناسبة بعد أن فكر بعضهم في هذا...، وخاصة أن الآيات ٥ إلى ٥٣ من سورة الأحزاب كانت عن نساء الرسول، وحرّمت الآية ٥٢ على الرسول أن يتزوج بعدهن، أو أن يبدّل بهن من أزواج.

ومن هنا يتضح أن القرآن لا يستخدم كلمة حجاب بمعنى الزيّ، وأن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بعيد عن الصواب، وأن تعبير «تَحَجَّبَتْ» لا يستقيم مع المعنى القرآني لكلمة «الحجاب»<sup>(١٩)</sup> .

ولا يمكن أن يعني الحجاب لباساً يلبسه إنسان؛ لأن اللباس أيّاً كان قدره ونوعه، ولو ستر جميع بدن المرأة حتى وجهها، فلن يمنع هذه المرأة أن ترى الناس من حولها، ولن يمنع الناس أن يروا شخص المرأة، وإن تسربت بالسواد من قمة رأسها - مع وجهها - حتى أخمص قدميها. والحجاب الوارد في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ هو الحاجز والستر الذي يكون في البيت، ويرخى ليفصل بين مجلس الرجال ومجلس النساء<sup>(٢٠)</sup> .

## رأي آخر في نزول آية الحجاب

وهناك رأي يقول: إن نزول الحجاب - في الآية ٥٣ من سورة الأحزاب - ليس من أجل

وضع حاجز بين رجل وامرأة، وإنما بين رجلين، وهذه الآية تخص الصحابي أنس بن مالك، فأنس قد خص بالحجاب، بصفته شاهداً ورمزاً لجماعة أصبحت مزعجة جداً. وهذا الشاهد بذاته هو الذي يروي الحدث: في ليلة عرسه مع عروسته الجديدة، قريته زينب بنت جحش، رغب الرسول بالاختلاء معها، لكنه لم يفلح في التخلص من مجموعة صغيرة فضلة من المدعوين، نسيت نفسها ولم تغادر المكان كبقية المدعوين، بل استمرت في ثرثرتها الفارغة، فجاء الحجاب رداً من الله على جماعة ذات أخلاق خشنة كانت تؤذي بفظاظتها نبياً كان تهذيبه يصل حدّ الحياء<sup>(٢١)</sup>. وهذا على الأقل ما أوضحه الطبري: قال أنس بن مالك: «كان النبي قد تزوج زينب بنت جحش، وكان قد كلفني بدعوة الناس إلى حفلة العرس، ونفذت الأمر، وكان الناس قد جاؤوا بأعداد كبيرة، كانوا يدخلون جماعات، جماعة بعد أخرى، كانوا يأكلون ثم ينصرفون، قلت للنبي: يا رسول الله، دعوت الكثير من الناس، ولم أعد أجد أشخاصاً أدعوهم. وفي لحظة معينة قال النبي ﷺ: أوقف الدعوة. كانت زينب جالسة في زاوية من الغرفة، وكانت على قدر كبير من الجمال. كل المدعوين كانوا قد ذهبوا ما عدا ثلاثة، كانوا قد نسوا أنفسهم، يتناقشون فيما بينهم بلا انقطاع. وترك النبي ﷺ الغرفة مغتاضاً، وتوجه صوب مسكن عائشة، وبرؤيته لها حيّاهما بقوله: السلام عليك يا ساكنة البيت، وردت عائشة: وعليك السلام يا نبي الله، كيف وجدت رفيقتك الجديدة؟ وأجرى دورة على غرف زوجاته الأخريات، اللواتي استقبلنه بالطريقة ذاتها التي استقبلته بها عائشة. ورجع أخيراً إلى غرفة زينب، فوجد أن المدعوين الثلاثة لم يذهبوا بعد، وأنهم ما زالوا يتحادثون. كان النبي ﷺ مهذباً ومتحفظاً إلى أقصى حدٍ، فعاود الخروج إلى غرفة عائشة. ولم أعد أذكر ما إذا كنت أنا أم شخصاً آخر قد أعلمه بأن الأشخاص الثلاثة قرروا أخيراً الذهاب. على كل حال عاد نحو حجرة العروس، فقدم رجلاً داخل الغرفة وأبقى الأخرى خارجها، وفي هذا الموضع أسدل ستراً بينه وبينني، ونزلت آية الحجاب في تلك اللحظة<sup>(٢٢)</sup>.

إذاً آية الحجاب (الأحزاب: ٥٣) نزلت في غرفة الزوجين - النبي ﷺ وزينب - من أجل حماية حياتهما الخاصة وإبعاد الشخص الثالث عن النظر، وهو أنس بن مالك أحد صحابة الرسول.

ويقول عبد الرحمن الخطيب مؤكداً هذه الفرضية: «إن ما يؤكد ارتباط الحجاب

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

بالمكان هو أن آية الحجاب (الأحزاب: ٥٣) نزلت في بيت الرسول ﷺ؛ لحكمة أرادها تعالى كي تبين خصوصية وقدسية البيوت. والحجاب أول ما أمر به الرسول هو حجاب من قماش أو ستار أسدله النبي بينه وبين الرجل الذي وجد على عتبة غرفة زواجه من زينب، فنزلت الآية الكريمة لتبيان الآداب العامة والخاصة بالرسول. إذاً هذه الآية نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة من الخارجين على قواعد التهذيب<sup>(٣٣)</sup>.

إذاً هذا الحجاب - بمعنى الساتر - خاص بزوجات النبي ﷺ مع المؤمنين، أو بين رجلين مؤمنين، فلا يمتد هذا الحكم إلى ما ملكت يمينه من الجواري، ولا إلى باقي المؤمنات.

## ٢- آية الخمار

هناك آية أخرى استدلت بها الفقهاء على الحجاب الإسلامي (الشرعي)، وهي معروفة بآية الخمار: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضُنْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ...﴾ (النور: ٣١).

وسبب نزول هذه الآية، كما ذكرت كتب التفاسير وأسباب النزول، أن النساء كنَّ في زمان النبي ﷺ يغطين رؤوسهنَّ بالأخمرة (وهي المقانع)، ويسدلنها من وراء الظهر، فيبقى النحر (أعلى الصدر) والعنق لا ستر لهما، فأمرت الآية بلي (أي: إسدال) المؤمنات للخمار على الجيوب، فتضرب الواحدة منهنَّ بخمارها على جيبها (أعلى الجلباب)، لستر صدرها<sup>(٢٤)</sup>.

ويستفاد من هذه الآية ما يلي:

- ١- إنها تتضمن حكماً عاماً بأن تغض المؤمنات أبصارهنَّ وأن يحفظن فروجهنَّ. وهو حكم يقصد إلى نشر وتأكيد العفة والترفع عن الدنيا بين المؤمنات عموماً. وهو - بالإضافة إلى هذا - يفيد أنهنَّ كنَّ يطلعن على وجوه الرجال. كما تفيد الآية السابقة عليها: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ...﴾ (النور: ٣٠) أنهم كانوا يطلعون على وجوه النساء. ولم يكن هناك تقنع من هذا أو ذلك.
- ٢- إن الآية تتضمن بيان حكم زينتهن. فزينته يمكن إبدائها عامة بشروط؛ وزينة لا

يمكن إبدالها إلا للخاصة. ويقول الفقهاء المسلمون: إن الزينة الأولى هي الزينة الظاهرة، في حين أن الزينة الثانية هي الزينة الخفية.

والزينة الظاهرة أو ظاهر الزينة التي يجوز للنساء والفتيات إبدالها هي الوجه والكحل والسوار والأقراط والخواتم، وأضاف البعض الخلاخل التي توضع في الساق؛ والزينة الخفية هي ما عدا ذلك، مثل: الفخاذ والصدور والبطن وغيرها. وهذه لا يجوز أن تبدو إلا لمن عدّتهم الآية، وهم: الأزواج، والآباء، والأبناء، وآباء البعول، وأبناء البعول (من زوجات أخرى)، والإخوة، وأبناء الإخوة، أو نسائهن، أو التابعين من المخصيين، أو العبيد (دون تفرقة بين العبيد من الرجال والإماء من الحرّيم)، وكذلك الأطفال.

وفي هذا الصدد فإن على المرأة أن لا تضرب برجلها، أي تضع ساقاً على ساق، فيظهر ما يخفى من زينة الفخذ أو غيره.

٣. إن ما أسماه الفقهاء بالزينة الخفية أو غير الظاهرة لا يدخل في تقدير مسألة الحجاب، ومن ثمّ فإن الدراسة عمدت إلى أن تتركه قصداً على اعتبار أنه من المعلوم والمفهوم أنه غير الزينة الظاهرة التي يتعلق بها أمر الخمار.

٤. ما ورد في الآية من جملة ﴿...وَلْيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...﴾ لا يعني فرض الخمار (الغطاء) أصلاً وشرعاً، لكنه يرمي إلى التعديل في عادة كانت قائمة وقت نزول الآية بوضع الخمار ضمن المقانع والقائه على الظهر، بحيث يبدو الصدر ظاهراً. ومن ثم كان القصد هو تعديل العادة ليوضع الخمار على الجيوب، وكانت الجيوب في ذلك الزمان، ولا زالت في هذا الزمان، توضع على الصدر.

فعلة الحكم في هذه الآية هي تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها، حيث كانت النساء تضعن أخمرة (أغطية) على رؤوسهن، ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن، فيبرز الصدر بذلك، ومن ثمّ قصدت الآية الكريمة تغطية الصدر بدلاً من كشفه، دون أن تقصد إلى وضع زي بعينه.

وقد تكون علة الحكم في هذه الآية هي إحداث تمييز بين المؤمنات من النساء وغير المسلمات (اللاتي كنّ يكشفن عن صدورهن). والأمر في ذلك شبيه بالحديث النبوي الموجه للرجال: «أنهكوا (احفوا) الشوارب وأطلقوا (واعفوا) اللحي»<sup>(٢٥)</sup>، ليستطيع الرجل المسلم المؤمن أن يميز أخاه المسلم عن الرجل اليهودي في المدينة، فيتعرّف عليه



## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

بسهولة ويسر، حيث تكون اللحية علامة المسلم، فيستدلّ على شخصه من خلالها. ويكاد يجمع كثير من الفقهاء على أن القصد من هذا الحديث هو قصد وقتي (مرحلي)، وهو التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين، الذي كانوا يفعلون العكس، فيطلقون الشوارب ويحفّون اللحي.

إذاً من الممكن أن تقصد الآية وضع فارق أو علامة واضحة بين المؤمنين والمؤمنات، وغير المؤمنين وغير المؤمنات.

وهذا ما يؤكده أحد أسباب نزول الآية، وهو أنّ شاباً من الأنصار في المدينة استقبل امرأة، وكانت النساء يتقنعن خلف آذانهن، فنظر إليها وهي مقبلة، فلما جازت نظر إليها، ودخل في زقاق قد سماه ببني فلان، وجعل ينظر خلفها، واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه. فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدرة، فقال: واللّه لآتين رسول الله ﷺ ولأخبرته، فأتاه، فلما رآه رسول الله قال له: ما هذه؟ فأخبره، فهبط جبريل بهذه الآية.

كما نفهم من هذا (سبب النزول) أن النساء كن يغطين رؤوسهن بالأخمرة، ويسدلنهن من وراء ظهورهن، فيبقى النحر والعنق مكشوفين. وهي عادة درجت عليها النساء، فأمرت الآية بإسدال الخمار على الجيب لتغطية الصدر؛ حتى تتميز المؤمنة من الفاجرة<sup>(٣٦)</sup>.

أو تقول - كما هو الظاهر الآية -: إن الآية نزلت للتعديل في أسلوب ملبس كان شائعاً، بقصد تغطية الصدر وعدم إبرازه، ولا تتصل من أي جانب بوضع غطاء على الرأس.

ومن المعروف أن الملبس من مسائل العرف والعادات الاجتماعية والثقافية، وليس من مسائل الفروض والعبادات. وكل ما هو مطلوب شرعاً ودينياً أن تحتشم المرأة (كما هو الحال في الرجل)، وأن يتعفّف كلّ منهما.

## رأي آخر...

هناك رأي وتفسير آخر في ما ورد في الآية من جملة: ﴿...وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...﴾، حيث يقول المفكّر السوري سامر إسلامبولي: إن كلمة (ضرب) هي إيقاع

شيء على شيء، وتختلف في الاستخدام من واقع إلى آخر، فنقول: ضرب الناي، ضرب النقود، المضاربة في التجارة...، الضرب في الأرض سَفْرًا: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (النساء: ١٠)، ضرب الرقاب: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (محمد: ٤)، ضرب الأمثال: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ...﴾ (النحل: ٧٤).

وكلمة (الخمار) هي الغطاء على إطلاقة، ويسمى الخمر خمراً لأنه يغطي العقل.

وكلمة (جيوب) جمع جيب، وهي الفتحة أو الشق في الشيء.

إن مفتاح فهم هذا الأمر هو كلمة (جيوبهن) والمقصود بها. فهناك من أرجعها حسب الفهم اللغوي الواسع إلى جسم المرأة نفسها، وكون المرأة بحكم العارية قبل تطبيق النص، وفهم من الأمر الثالث ﴿...وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾ أن جسم المرأة كله ظاهر سوى ما أخفاه الله في عملية الخلق من تصميم جسم المرأة نفسها، نحو: الفرج وتحت الثديين والإبطيين والإليتين وما بينهما، وما سوى ذلك كله ظاهرٌ للعيان رغم وجود الجيوب في ذلك القسم، نحو الفم والأنف والأذنين وما بين الأصابع...، ولكن كله له حكم الظهور بقوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾.

فضرب الخمار على الجيوب مقصود به الجيوب المخفية في بنية جسم المرأة، وهي - حصراً - الفرج والإليتان وتحت الثديين والإبطان، فيجب على المرأة تغطية ذلك كحد أدنى عن الأجانِب، ولا يجوز تجاوز ذلك نزولاً؛ لأنه تجاوز لحدود الله، مع السماح بالتجاوز صعوداً، حسب العرف واحتياج المرأة في حركتها الاجتماعية<sup>(٣٧)</sup>.

ويمكن مناقشة هذا الرأي بعدة نقاط:

١- إن إرجاع كلمة (جيوبهن) إلى جسم المرأة نفسه خطأ؛ وذلك لأن الأمر الثاني من النص قد جاء بتغطية القُبُل والدُبُر ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾، وجاء الأمر الثالث من النص ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالنهي عن إبداء الزينة المركزية من المرأة، والتي هي: الجذع والإليتان، والنهي عن الإبداء هو أمر بالتغطية ضمناً، فتكون المرأة قد غطت الجذع والإليتين إضافة لتغطية الفرج سابقاً.

٢- إن تفسير كلمة (جيوبهن) بالجيوب المخفية، وأن الأمر بضرب الخمار إنما جاء لها، غير صحيح؛ وذلك لأن القُبُل والدُبُر قد تمت تغطيتهما في الأمر الثاني ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾، فكيف نغطي ما هو مغطى؟

### ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

وكذلك الإلتيان والجذع قد تغطيا من خلال عملية النهي عن الإبداء في الأمر الثالث ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، فكيف نغطيها وهما مغطيان؟

٣. إن مجيء كلمة (جيوهين) في النص مع مجيء كلمة (فروجهن) وكلمة (زينتهن) يؤكد أن المراد بها ليس ما ذكر قبلها، وإنما هو شيء آخر غيرهما ضرورة.

٤. إذا كانت الجيوب - حسب التفسير السابق - هي الشق والفتحة في بنية تصميم جسم المرأة نفسها خلقاً فكيف يأتي أمر باخفاء ما هو مخفي خلقاً؟ وهل يصح أن تقول للإنسان أخف قلبك؟<sup>(٢٨)</sup>

إذاً على الأرجح أن تكون علة الحكم في هذه الآية هي تعديل عرف كان قائماً وقت نزولها، حيث كانت النساء يضعن أخمرة (أغطية) على رؤوسهن، ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن، فيبرز الصدر بذلك، ومن ثم قصدت الآية تغطية الصدر بدلاً من كشفه، دون أن تقصد وضع زي بعينه<sup>(٢٩)</sup>.

### ٣- آية الجلابيب

أما الآية الأخرى - والأخيرة التي نبثها في هذا المقال - التي استدلت بها الفقهاء على الحجاب الإسلامي (الشرعي) فهي الآية ٥٩ من سورة الأحزاب، والتي تعرف بآية «الجلابيب». قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

وسبب نزول هذه الآية أن عادة العربيات في زمان النزول كانت التبذل، فكان يكشفن وجوههن، كما تفعل الإماء (الجواري)؛ إذ كن يتبرزن في الصحراء قبل أن تتخذ الكؤف (دورات المياه - المراحيض) في البيوت، فقد كان الفجار من الرجال يتعرضون للمؤمنات على مظنة أنهن من الجواري أو من غير العفيفات، وقد شكوا ذلك للنبي، ومن ثم نزلت الآية؛ لتضع فارقاً وتمييزاً بين الحرائر من المؤمنات وبين الإماء (الجواري) وغير العفيفات، هو إدناء المؤمنات لجلابيبهن، حتى يعرفن فلا يؤذين بالقول من فاجر يتتبع النساء، دون أن يستطيع التمييز بين الحرّة والجارية أو غير العفيفة<sup>(٣٠)</sup>.

والمعجم تذكر «الجلباب» على أنه قريب من «الخمار» و«الملاخ» الرداء أو الإزار، وهي أسماء ملابس ترتديها المرأة عند خروجها من البيت<sup>(٣١)</sup>.

ويقول الشيخ مرتضى مطهري: إن الجلباب ليس واضح الملامح عند المفسرين. والظاهر أن معنى الجلباب الصحيح في اللغة هو الثوب الواسع، ولكنه كان يستعمل للرأس غطاءً أكبر من المنديل وأصغر من الرداء.

ويتبين من هذا أن المرأة كانت تستعمل نوعين من أغطية الرأس؛ واحدٌ صغيرٌ، وهو الخمار أو المقنعة التي كانت المرأة تلبسها في البيت عادة؛ والنوع الآخر كان كبيراً تستعمله المرأة عند خروجها من البيت<sup>(٣٢)</sup>.

وقد قيل: إن «الجلباب» هو الرداء، وقيل: إنه ثوب أكبر من الخمار، وقد قيل: إنه القناع. ولكن الأرجح أنه الثوب الذي يستر جميع البدن<sup>(٣٣)</sup>.

فعلة الحكم في هذه الآية، أو الغاية من إنداء الجلابيب، أن تعرف الحرائر من الإماء (الجواري) ومن غير العفيفات، حتى لا يختلط الأمر بينهن، ويُعرفن، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء، وتتقطع الأطماع عنهن..؛ والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب كان إذا رأى أمة (جارية) قد تقنعت أو أدنت جلبابها عليها، ضربها بالدرّة (السوط) محافظةً على زي الحرائر<sup>(٣٤)</sup>.

يروى أن عمر بن الخطاب - الخليفة المشهور - التقى بامرأة غريبة في بيته، كانت ترتدي الجلباب، فارتدّ عمر خارجاً من بيته، ولم يجرؤ على الدخول إلاّ عند خروج المرأة الغريبة. وسأل عمر زوجته: مَنْ تكون هذه الزائرة؟ فأجابت الزوجة: إنّ هذه الزائرة هي جارية تمتلكها إحدى العائلات. وثار عمر على أثر هذه الحادثة، وأصدر أمره بمنع الجواري من ارتداء ثياب الحرائر، أي لباس الحجاب أو الجلباب الذي يغطي الرأس والوجه.

وأمر الخليفة عمر بن الخطاب هذا، الذي صدر في المدينة، صدّق على المبدأ الوارد في القرآن، وجعله فعلاً. وبدءاً من ذلك التاريخ وضعت النسوة في فئتين: الحرائر؛ والجواري<sup>(٣٥)</sup>.

يقول الدكتور منصور فهمي، معلقاً تفسير ﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ...﴾: هذا الجلباب تم وصفه بشكل غير دقيق من قبل رواة الحديث والعلماء. وقد أثار فيما بعد تعارضات لا نهاية لها، كانت نتيجةها تعقيد الوضع أكثر...

وإذا تفحصنا المشكلة بأسلوب معمّق ونقدي أكثر فمن الممكن الوصول إلى

● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

تحديد شكل «الحجاب» هذا. وبالتالي تقديم زيّ المرأة الذي أراده محمد. كلمة جلاباب تعني تحديداً القميص، حسب القاموس، وحسب عالم اللغة الجوهري، فهو ملبس خارجي يشبه الشال الكبير أو المعطف، ويعطيه اسم «ملحفة». ويقول ابن سيده في المخصص بأن «الجلباب» يعني «الملاء»، وهي نوع من المعطف يسمى أيضاً «المرط».

والمرط - حسب الجوهري - ملبس من خيوط مشتقة من الحرير يستعمل كغطاء. ويستعمل ابن سيده أيضاً هذا التعبير، فيقول: المرط هو اللباس الذي يستخدم كإزار. من هذه النبذة اللغوية يمكن أن نخلص إلى أن الجلاباب يمكن أن يعني القميص أو المعطف أو الشال. وعلينا أن نبعد على الفور معنى القميص، الذي لا يتوافق مع حكم القرآن؛ فإن القرآن في الواقع يطالب المؤمنات بأن يدين عليهن من جلابيهن، والقميص في شكله لا يسمح بالتأكد بالاستجابة لهذا الطلب. وعلى العكس من ذلك فإن الملابس التي لها شكل المعطف أو الشال تتناسب تماماً مع ذلك. ومن هنا يحق لنا بأن نترجم كلمة جلاباب بشال أو معطف. والترجمة تنال شرعيتها من أن المرط كان أيضاً لباساً عاماً تضعه النساء فوق باقي الملابس. ونخلص من ذلك إلى أنه غير مطروح بحال ارتداء ملبس خاص لتغطية الوجه، فالإزار أو الجلاباب يوضع فقط بشكل يغطي الرأس وقسماً من الوجه؛ لتتميز به النساء الحرائر كما أراد محمد<sup>(٣٦)</sup>.

وبين المفسرين - كما بين اللغويين - خلاف حول معنى (الجلباب). فقد فسّروه بالخمارة، أو الملحفة، أو القناع، أو الثوب الذي يستر البدن من أعلاه إلى أسفله، أو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء، أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها. واختار القرطبي في تفسيره أنه الثوب الذي يستر كل البدن<sup>(٣٧)</sup>. ولاختياره شاهد في قول الشاعر أبي الطيّب المتنبّي عن البدويات: حُمِر الحلي والمطايا والجلابيب؛ لأنه أراد الملابس، وليس مجرد الخمار أو الرداء. وهذا المعنى هو المعروف اليوم في صيغة (جلابية): وهي ثوب فضفاض طويل تلبسه المرأة أو الرجل في شتى البلدان العربية. على أن المفسرين والفقهاء أخذوا الآية على أنها أمرٌ بستر الوجه كعلامة تميز الحرّة عن الجارية. وبهذا التفسير تكون الآية ٥٩ من سورة الأحزاب ناسخة للآية ٣١ من سورة النور، غير أن التفاسير لم تنصّ على ذلك. وقد تابعت أقوال المفسرين فوجدتهم عند تفسير الآية الأولى يتحدثون عن كشف الوجه،

وحين يتناولون الآية الثانية يتحدثون عن ستره، دون أن يلتفتوا إلى التعارض بين التفسيرين. وهذه مشكلة صعبة الحل، منشأها تلك العبارة الواردة في سورة الأحزاب: ﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ﴾. لكن في الآية شيئاً واضحاً هو التعليل الذي أعطته للأمر بإدناء الجلابيب<sup>(٣٨)</sup>.

إذاً في الآية تخصيصٌ لحالة معينة، وهي حماية أزواج وبنات النبي ﷺ من الإيذاء، ولتفريق الحرّة عن الأمة. وهذا في الواقع الحاضر قد انتهى سببه؛ بموت أزواج وبنات النبي، ولعدم وجود الإمام، أو ما ملكت اليمين من السبايا والجواري. وهو ما يسمى بـ «مقاصد الشريعة»، أي لا يمكننا أن نلزم أية امرأة بارتداء الجلابيب في وقتنا الحاضر؛ لكي تتميز عن قريناتها من النساء والإماء. أو على العكس من ذلك، فمنع إحداهن من لبس الجلابيب؛ للسبب نفسه، كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب.

إذاً هذه الآية ليست أمراً لجميع النساء في جميع العصور بأن يلبسن الجلابيب. لذلك فإن الآية تتوجه بوضوح لنهي المرأة عن تسخير ثيابها في أغراض التبرّج، وهي فكرة لا علاقة لها بالحجاب، ولا تلزم المرأة بزيٍّ معين، بل تلزمها بأن تتحرّر من عقدة (الجارية)، وتكفّ عن اعتبار نفسها مجرد سلعة جنسية. ولهذا السبب جاء في تكملة الآية الكريمة قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾؛ لأن تسخير الثياب لخدمة العريّ والتبرّج علامة واضحة وصريحة على تعمّد الإثارة ولفت النظر.

وجديرٌ بنا أن نتوقف عند معاني مفردات قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ﴾. فالدنو هو القرب، ولا يمكن تفسير الآية بأنها تعني: لكي لا يعرفن، بل على العكس، فهي تعني: لكي يعرفن فلا يؤذين. ولا يمكن أن يعرف الإنسان دون رؤية وجهه، فتنتفي بذلك حجة القائلين بأن الجلابيب هو لتغطية الوجه.

إذاً عملية إدناء الجلابيب هي عملية وقتية طارئة، تلجأ إليها الحرّة، كإشارة للمناقض؛ ليعلم أن هذه المرأة العابرة هي من الحرائر المؤمنات فيلزم حدّه، ولا يعترض لها بالتحرش. وبعد أن تتخطى هذا التحرش تعود إلى سابق عهدها من كيفية اللباس والهندام. وطالما أن علّة الحكم المذكور في الآية - وهي التمييز بين الحرائر والإماء - قد انتفتت؛ لعدم وجود إمام (جواري) في العصر الحالي، وإذا كانت القاعدة في علم أصول الفقه تقول: إن الحكم يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، فإن وجدت العلّة وجد الحكم، وإذا

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

انتفتت العلة انتفتى (رفع) الحكم، فإن علة الحكم المذكور في الآية (التمييز) قد انتفتى، وكذلك انتفتت ضرورة قيام تمييز بينهما؛ لعدم خروج المؤمنات إلى الخلاء للتبرّز (قضاء الحاجات)، وإيذاء الرجال لهنّ. ونتيجةً لانتفاء علة الحكم فإنّ الحكم نفسه ينتفتى (يرتفع)، فلا يكون واجب التطبيق شرعاً<sup>(٣٩)</sup>.

هذا ما توصلنا إليه حول موضوع الحجاب الإسلامي (الشرعي) للمرأة المسلمة، من خلال الآيات القرآنية: آية الحجاب، آية الخمار، وآية الجلابيب. ولم نتطرق إلى الأحاديث النبوية؛ لأننا آثرنا حصر البحث حول الآيات القرآنية فحسب.

وفي الختام ربما يثار تساؤل بأن الحجاب، وإن لم يرقم عليه دليل في القرآن الكريم، ولكنه يدخل في إطار الأحكام التي تحفظ كرامة المرأة وإنسانيتها.

والجواب: رغم الحاجة إلى أرقام تثبت ذلك الادعاء أو تثبت نقيضه فإن تجربة بعض المجتمعات مع فرض الحجاب أثبتت أنها لم تكن عاملاً في حفظ كرامة المرأة، بل كانت في بعض الأحيان سبباً في إهانة المرأة، وفرض الوصاية الذكورية عليها. وفي المقابل نجد أن الحرية واحترام حقوق الإنسان كانا سببين رئيسيين في إعطاء المرأة كرامتها وإنسانيتها، وإن كانتا قد تسببتا ببعض السلبيات فإنها لم تخص المرأة فحسب، وإنما الإنسان بشكل عام. فكل الحضارات جلبت السلبيات والإيجابيات للبشر.

إذاً لا علاقة للكرامة والإنسانية بلبس الحجاب، وإنما أفضى فرض الحجاب على المرأة، الذي عادة ما يرافقه انعدام الحريات الأساسية للإنسان، وعدم احترام حقوقه الفردية، إلى مزيد من الضغوط على حرية المرأة، وأدى ذلك إلى ممارسة انتهاك فاضح على إرادتها وحقوقها الشخصية. وقد يكون في الحجاب ما يعتبر مناسباً في بغداد وفاضحاً في الرياض، وما يعتبر معتدلاً في لندن أو باريس وخليعاً في أفغانستان والخرطوم<sup>(٤٠)</sup>.

ويلحظ من هذه الآيات أن الطابع العام لها هو تعليم المؤمنين الآداب والسلوكيات، سواءً ما كان منها بين الرجل والمرأة، أو بين المؤمنين والرسول. ففي الإسلام كانت النساء، في عهد النبي والخلفاء الراشدين، سافرات الوجه والكفين، على طريقة نساء الأرياف في العالم العربي. وقد ظلت المرأة على ذلك زمناً غير قصير، حتى الفتح الإسلامي، حيث غرقت البلاد الإسلامية بأعداد كبيرة من الرقيق، وبخاصة الجوّاري،

الذين تحولوا إلى تجارة مريحة تدر ثروات طائلة، والتي هي في الحقيقة نتيجة حتمية للفتوحات الإسلامية، التي حصل بموجبها المسلمون على غنائم كبيرة ومتنوعة، ومن بينها آلاف الرقيق من العبيد والجواري، الذين استخدموهم في مجالات عديدة، غيرت كثيراً من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وبخاصة العلاقة مع النساء، وخصوصاً الحرائر منهن.

وقد ترتب على انتشار الرقيق والجواري والغلمان أن حدث فصل تام بين الحرة وغيرها؛ للحفاظ على حصانتها ومنزلتها الاجتماعية؛ لأن الجارية لا تُعدُّ محصنة من قبل سيدها فلا يقع عليها طلاق، ولا يطبق عليها حدّ الزنا. وقد جاء في الحديث الشريف: «ليس على أمة حدٌّ حتى تحصن». ولذلك كان على المرأة الحرة أن تميّز نفسها عن الجارية. كما حظر الفقهاء على الجواري لبس الحجاب، بمعنى أن يتحجبن كالحرائر. ومما مرّ ذكره يلاحظ المرء أن القرآن والإسلام كان قد رفع من مكانة المرأة الاجتماعية، إلا أن وضعها كان قد تراجع على ما كان عليه في العقود الأولى من الإسلام، بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض منذ بداية الدولة الأموية، ثم استنحل خلال الدولة العباسية، التي مثلت «عصر الحرّيم» وامتهان المرأة وكرامتها من جهة، وتراجعت خلالها مكانتها عما كانت عليه في صدر الإسلام، حيث كانت أوفر حظاً، وكانت لها خيارات أكثر. وقد يعود الاختلاف في ذلك إلى الاختلاف في تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن النساء، وكذلك إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلت المجتمع الإسلامي أكثر انغلاقاً وتخلّفاً، وهو ما ترافق مع ترسيخ السلطة السياسية للاستبدادية والنزعة الأبوية واستحداث عادات وتقاليدها أخذت تتوسع وتتضخم على حساب النص الديني المقدس.

ولذلك أصبح حال المرأة اليوم أمراً يدعو إلى التساؤل والنقد والثناء، خصوصاً بعد أن أجحف المجتمع الأبوي في حق المرأة، وحولها إلى مجرد «وعاء للنسب»، أو قصر دورها على المطبخ وتربية الأطفال من دون تربية نفسها وتعليمها، وجعل منها كياناً سالباً قنوعاً ومعزولاً عن المجتمع. استعبدها الرجل، وجعل منها «دمية جميلة» تغوص في سبات عميق، ولا تؤمن إلا بالخرافات وبالأساطير.

والواقع أن المشكلة الحقيقية ليست في هضم حقوق المرأة بالحجاب بقدر ما هي في



## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

حقوق المرأة المهضومة في المجتمعات العربية والإسلامية. فإن الحجاب، أي النقاب المعروف منذ أقدم الأزمنة في الشرق، لا يمنع المرأة من المشاركة في العمل والنشاط الاجتماعي والاقتصادي. فالنساء العربيات والمسلمات، وبصورة خاصة الريفيات، يعملن مع الرجال في الحقل من الصباح حتى المساء، وهن يرتدين الحجاب التقليدي. إذا ارتداء الحجاب لا يمثل بالضرورة «تخلفاً ورجعية»، كما أن عدم ارتداء الحجاب لا يمثل بالضرورة الحداثة والموضة والتقليد.

## العوامش

(١) محمد إقبال (Muhammad Iqbal) (١٨٧٨ - ١٩٣٨ م): فيلسوف وشاعر هندي - باكستاني، ومنظر فكري للإسلام الحديث.

يعتبر إقبال أن الدين تجربة مركبة من عناصر ثلاثة: عقلية، وروحية، وخلقية، وأنه لا يتعارض مع الفلسفة، لكنه يُعبّر عن جانب من الحقيقة التي هي موضوع الفلسفة.

وفي نظرة تقييمية للفلسفة (الإسلامية)، وطريقة معالجتها لموضوع «الحقيقة الدينية» و«الحقيقة العقلية»، رأى من الناحية التاريخية أن المتكلمين، وخصوصاً الأشاعرة، قد أسرفوا في استعمال أساليب «الجدل» اليونانية (Greek) للدفاع عن العقيدة كما جاءت في القرآن.

وقد وقع المعتزلة وابن رشد في التطرف عندما اعتمدوا على البرهان العقلي للوصول إلى «الحقيقة». وبذلك قد ابتعدوا عن التجربة الدينية «الحية».

وأخطأ الغزالي عندما أقام الإيمان على أساس من الشك الفلسفي.

ورأى إقبال أن الفكر الديالكتيكي الغربي لا يستطيع إدراك كنه «الحقيقة العقلية»، بعكس «الفكر الجدلي» الإسلامي؛ لأن القرآن - حسب رأيه - ينطوي على مفهوم للعالم يندمج فيه «الواقع والمثال»، وليس الإنسان فيه مخلوقاً قد انتهى الله من صنعه، ولكنّه مشروع يحقق نفسه باستمرار.

ويدرك الإنسان هذه الحقيقة عن نفسه من خلال تجربته الدينية الحية، التي لها جانبان:

١- الظاهر منها عملياً اختباري.

٢- الباطن منها روحي صوفي.

وهذه التجربة يجسدها القرآن خير تجسيد.

(انظر: د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: ٥٥، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠ م).

(٢) هادي العلوي، فصول عن المرأة: ٥٧، دار المدى، بيروت - دمشق، ١٩٩٦ م.

(٣) خديجة صبار، الإسلام والحجاب بين عصر الحرير وتحديات الحضارة: ٨٨، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤ م.

- (٤) الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: ١٩٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٥) انظر: الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: ٨٨؛ وكذلك انظر: د. محمد شحرورة، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: ٣٣٣، دار الأهالي للنشر، دمشق، ٢٠٠٠م.
- (٦) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢: ٤٤٩، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٧) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ٢٠: ٢٢٣ - ٢٢٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٦٠، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٩) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ٦٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
- (١٠) انظر: تفسير البيضاوي ٢: ٨٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥م.
- (١١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٤: ٩١ - ٩٢، دار الفكر، بيروت.
- (١٢) محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ٢٢، (الكتاب الذهبي)، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- (١٣) انظر: الواحدي، أسباب النزول: ٢٦٩ - ٢٧٠، مطبعة الهندية، مصر، ١٣١٥هـ.
- (١٤) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٤: ٢٢٤ - ٢٢٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
- (١٥) تقول المعاجم اللغوية عن «الحجاب» أنه «الساتر» الذي يحول بين جنسين أو بين شيئين، فيمنع الرؤية بينهما، وسمي حجاباً لأنه يمنع المشاهدة.
- (انظر على سبيل المثال: ابن منظور، لسان العرب ٤: ٣٦ - ٣٧، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).
- (١٦) انظر: مرتضى مطهري، مسألة الحجاب: ١٤٢ - ١٤٣، ترجمة: حيدر آل نجف، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.
- (١٧) انظر: حقيقة الحجاب وحجية الحديث: ٧ - ٨، (الكتاب الذهبي)، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- (١٨) انظر: محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة ١ (الستر والنظر): ٦٥، مؤسسة المنار، قم.
- (١٩) انظر: جمال البنا، الحجاب: ٩٢، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- (٢٠) انظر: أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (وبهامشه: نهر الخير على أيسر التفاسير) ٤: ٢٢٨، دار السلام، مصر، ١٩٩٢م. وكذلك انظر: الصابوني، صفوة التفاسير ٢: ٥٣٥، دار الفكر، بيروت.
- (٢١) انظر: فاطمة المرينسي، الحريم السياسي، النبي والنساء: ١٠٩ - ١١٠، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق.
- (٢٢) تفسير الطبري ٢٢: ٢٦، دار الفكر، بيروت.
- (٢٣) عبد الرحمن عمر بكري الخطيب، الحجاب وحقوق المرأة التي انتقصها بعض المسلمين: ٣٨ - ٣٩، ٢٠٠٤م.
- (٢٤) انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ١٢: ٢٠٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٢٥) صحيح البخاري: ١٠٦٦ - ١٠٦٧، كتاب اللباس، الحديث رقم ٥٨٩٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م؛ ومصادر أخرى...
- (٢٦) انظر: الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: ٩٦، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤م.

## ● آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء

- (٢٧) سامر إسلامبولي، المرأة، مفاهيم ينبغي أن تصحح: ٣٢ - ٣٣، الأوائل، دمشق، ١٩٩٩م.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق: ٣٣ - ٣٥.
- (٢٩) انظر: حسين علي لوياني الداموني، حجاب المرأة المسلمة: ٧٩، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.
- (٣٠) تفسير القرطبي ١٤: ٢٤٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
- (٣١) انظر على سبيل المثال: ابن منظور، لسان العرب ٣: ١٦٨ - ١٧٠، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (٣٢) مطهري، مسألة الحجاب: ١٤٤.
- (٣٣) انظر: حجاب المرأة المسلمة: ٨٠، نقلاً عن صحيح مسلم والبخاري.
- (٣٤) ابن تيمية، حجاب المرأة ولباسها في الصلاة: ٣٧، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- (٣٥) محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري، حُسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة: ٩٤، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٣٠١هـ.
- (٣٦) انظر: منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام: ٦١ - ٦٢، ترجمة: رمندة مقداي، مراجعة: هاشم صالح، منشورات الجمل، كولونا (ألمانيا)، ١٩٩٧م.
- (٣٧) تفسير القرطبي ١٤: ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٣٨) انظر: د. عايدة الجوهرية، رمزية الحجاب، مفاهيم ودلالات: ١١٧، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- (٣٩) يحتمل المقدس الأردبيلي جواز إظهار المرأة لرقبتها وبعض صدرها وساقها، بل لولا الإجماع لذهب إلى جواز كشف الرأس.
- (انظر: الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٢، ٢١٠، ٥٤٤، حققه وعلق عليه: محمد باقر البهبودي، المكتب المرتضوي لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، وكذلك انظر: الأردبيلي، مجمع الفوائد والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ١٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣م.
- (٤٠) كانت النساء العربيات في النبي ﷺ وخلفاء الراشدين يسفرن عن وجوههن وأكفهن من غير زينة. يقول الدكتور علي الوردي: إنَّ السبب الحقيقي المخفي وراء ظهور الحجاب بهذه الصورة هو التقاليد والعادات والفوارق الطبقة، التي أخذت تنمو وتتوسع بسبب توزيع الغنائم على المقاتلين بعد الفتوحات الإسلامية الواسعة.
- ويبدو أن الحجاب قد انتشر منذ العهد الأموي، ولكنه كان محصوراً بالحرائر من الطبقة العليا، وبمرور الزمن قلدت الطبقات الأخرى الطبقة العليا. ومن الملاحظ أنه كلما كثرت الجوارى أصبح الحجاب رمزاً للمرأة الحرة في جميع الطبقات. أما حجاب الوجه، الذي انتشر في العصر العباسي، وما زال منتشرًا في بلدات إسلامية كثيرة، فقد كان يخص الحرائر.
- (انظر في ذلك: د. علي الوردي، حوارات في الطبيعة البشرية، إعداد: سعد البزاز، جريدة الشرق الأوسط، الحلقة الثانية، ٢٦ أيار / مايو «May»، ١٩٩٦م.)

# الحجاب في الفقه الإسلامي

## دراسة في كشف القدمين

السيد محمد حسين مرتضى (\*)

### مقدمة

إن من المسائل عامة البلوى مسألة كشف القدمين للمرأة أمام الأجنبي. ولقلة الاعتناء بها - حتى في بعض الوسط الملتزم والمتدين من النساء المسلمات، وخاصة القرويات - ارتأينا أن نبحث هذه المسألة بحثاً فقهياً موضوعياً. وكما أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً كذلك هو فقه أهل بيت العصمة والطهارة يوضح بعضه بعضاً. لا يخفى أن علماءنا في هذه المسألة - أي كشف القدمين أمام الأجنبي - على قسمين: قسم حكم بجواز الكشف والنظر؛ وقسم آخر حكم بوجود الستر وحرمة النظر.

### ١- القول بجواز كشف القدمين للمرأة، الأدلة والشواهد

#### أ- كتاب الله الكريم

الآية الأولى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١).

قال في مقاييس اللغة: زين: الزاء والياء والنون أصل صحيح يدل على حسن الشيء وتحسينه<sup>(١)</sup>. وزينة بدنية كالقوة وطول القامة، وزينة خارجية كالمال والجاه... إلخ<sup>(٢)</sup>. وجاء في مجمع البحرين أن الزينة ما يتزين به الإنسان من حلي ولبس وأشياء ذلك<sup>(٣)</sup>.

(\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من لبنان.

أقول: القرآن الكريم استعمل الزينة في عدة معانٍ:  
الأول: إن الإنسان نفسه زينة. قال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾  
(الكهف: ٤٦)، وقال تعالى: ﴿زِينٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ (آل عمران:  
١٤).

فهنا نفس الأولاد زينة، وخاصةً لوالديهم. وكذلك النساء.  
الثاني: الزينة النفسية. قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزِينَتُهُ فِي  
قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ٧).

الثالث: الزينة الخارجية من المال والحلي ونحوه. قال تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي  
زِينَتِهِ﴾ (القصص: ٧٩)، إشارة إلى قارون.  
وهناك معانٍ أخرى لكن لا ربط لها ببحثنا. وعليه فما هو المراد من قوله تعالى:  
﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ (النور: ٣١)؟ هل هو نفس الأعضاء والبدن أو ما يتزيّن به مما هو  
خارج عن البدن، كالخضاب والكحل والذهب والخلخال، وما هو معمول لذلك؟  
وجهان، بل قولان<sup>(٤)</sup>.

فعلى التفسير الأول يكون استثناء ما ظهر في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ دالاً  
على أن المؤمنات وإن كنّ زينة بتمام الأعضاء إلا أن منها ما يكون زينة غير ظاهرة ومنها  
ما يكون زينة ظاهرة. ومن الواضح حينئذٍ أن المراد بالزينة الظاهرة ما كان ظاهراً في  
السابق قبل نزول الآية الشريفة بحسب العادة ومورد الابتلاء، وليس إلا مثل الوجه  
والكفين والقدمين؛ لكثرة الابتلاء والحاجة إلى كشف هذه الأمور، كما سيأتي إن  
شاء الله تعالى تفصيل ذلك في الاستدلال بالسيرة العملية. فقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾  
أي ما جرت العادة والجبلة على ظهوره. وهذا هو المشهور بين الأصحاب، كما سيأتي إن  
شاء الله تعالى أيضاً.

وأما على التفسير الثاني فإنه يلزم تقدير شيء لإيجاد التناسب بين الحكم  
والموضوع، حيث لا وجه لحرمة إبداء ما يتزيّن به من تلك الأشياء بنفسها وذواتها، وعليه  
فالمراد من إبداء الزينة الظاهرة هو مواضع الكحل والخاتم والخضاب بالتقريب المتقدم.  
وشمول هذا الوجه للقدمين مبنيٌّ على أن المرأة كانت تخضب كل بدنّها حتى  
قدميها، والإسلام ندب إلى ذلك أيضاً<sup>(٥)</sup>.

وأما ما ذكره العلماء حول هذه الآية الشريفة فقد ذكر صاحب الرياض رحمته الله، عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (النور: ٣١)، بأنه الوجه والكفان، وزيد في بعضها - أي في بعض الروايات - القدمان أيضاً. وظاهر الكليني القول به. ولم أقف على مَنْ عداه قائلًا به على خلافه، وهو كون الوجه والكفين والقدمين من مواضع الزينة الظاهرة. ولم يتم ذلك إلا على تقدير كون دروعهنّ يومئذٍ غير ساترة للمواضع المزبورة<sup>(٦)</sup>.

وقال المحقق الكركي رحمته الله: فسّر قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ بالوجه والكفين، والمشهور بين الأصحاب استثناء القدمين أيضاً؛ لبدوهما غالباً<sup>(٧)</sup>. أقول: والذي يؤيد أن القدمين من الظواهر المكشوفة ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام حول علة الوضوء، حيث قال: «ويمسح الرأس والقدمين؛ لأنهما ظاهران مكشوفان يستقبل بهما كل حالته»<sup>(٨)</sup>، وسيأتي الحديث عن هذه الرواية في البحث الروائي إن شاء الله تعالى.

وقال العلامة الطباطبائي رحمته الله، في ذيل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: وقد استثنى الله سبحانه منها ما ظهر، وقد وردت الرواية أن المراد بما ظهر منها الوجه والكفان والقدمان<sup>(٩)</sup>.

أقول: أشار بقوله: «وقد وردت الرواية» إلى رواية مروك بن عبيد الآتية. وفي تفسير «الكشاف»: إن المرأة لا تجد بُدًّا من مزاولة الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصاً في الشهادة والمحاکمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها، وخاصّة الفقيرات منهنّ، وهذا معنى قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، يعني إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره، والأصل فيه الظهور<sup>(١٠)</sup>. فتحصل مما تقدم أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ هو الوجه والكفان والقدمان.

الآية الثانية التي تدلّ على الجواز قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩).

وهذه الآية الكريمة أوضح دلالة على وجوب الحجاب على المرأة.

## ● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

وعلى كل حال فإن أقصى ما فسّر به الجلباب أنه القميص أو الثوب المشتمل على الجسد كلّهُ، ومن الواضح حينئذٍ أن هذا الستر لا يستر القدمين، وخاصةً حال المشي، فإنّ الثوب مهما كان طويلاً فإنه يرجع إلى الوراء حال المشي فالأقدام تظهر لا محالة. وهذا مشاهد بالعيان، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

قال في «الرياض»: والذي نشاهد من نساء الأعراب في زماننا هذا عدم ستر دروعهنّ لأقدامهنّ أصلاً، ولو كانت واسعة ذليلاً، بل لو زادت السعة إلى جرّ الأذيال على الأرض لم تستر الأقدام بجميعةها، بل تبدو منها شيء ولو رؤوسها حالة المشي<sup>(١١)</sup>.

وحينئذٍ فعندما كان الواجب على المرأة أن تتجلبب، بأن تستر رأسها وبدنها، فإن القدمين خارجتان بالتخصّص لا بالتخصيص، ولذا لا تحتاجان إلى دليل على الجواز. ومن هنا كان جواز الكشف موافقاً للأصل. فالحكم بجواز كشف القدمين للمرأة من خلال هذه الآية الشريفة واضح بالبداية.

### ب - السنّة الشريفة

١- في الكافي: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً؟ قال: «الوجه والكفان والقدمان»<sup>(١٢)</sup>.

وأما الصدوق عليه السلام فقد رواها على الشكل التالي: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن مروك بن عبيد، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن لها بمحرم، قال: «الوجه والكفين والقدمين»<sup>(١٣)</sup>.

وهذه الرواية من ناحية الدلالة واضحة في جواز كشف القدمين للمرأة. وأما من ناحية السند فهي مرسلّة، لكن وُجّهت بوجوه؛ لتبيين اعتبارها:

**الأول:** إنها رويت في «الكافي» و«الخصال»، وهما من الكتب المعتبرة عند أصحابنا، المحكوم بصحة ما جاء فيهما، وخصوصاً «الكافي»، حيث ذكر غير واحد من الأعلام أن روايات الكافي كلها صحيحة، ولا مجال لرمي شيء منها بالضعف، حتى

قال المحقق الأصولي الشيخ محمد حسين النائيني رحمته الله: «إن المناقشة في أسناد روايات الكافي حرفة العاجز»<sup>(١٤)</sup>.

أقول: مستند هذه الطائفة من الأعلام هو ما جاء في مقدمة الكافي وغيره من الكتب المعتمدة بأن أصحابها لم يودعوا فيها إلا الأحاديث المعتمدة.

**الثاني:** ما ذكره عدة من الأعلام من أن هذه الرواية، وإن كانت مرسلة، إلا أن في السند أحمد بن محمد بن عيسى، الذي أخرج البرقي من «قم»؛ لنقله الرواية عن الضعاف، فاشتمال السند على أحمد يجبر الإرسال. كما أن نقله عن مروك دليل على أنه معتمد. مضافاً إلى تعبير أهل الرجال عنه بأنه شيخ صدوق. فالرواية من جهة السند غير قابلة للمناقشة<sup>(١٥)</sup>.

**الثالث:** إنه تارة يكون رواية الرواية المرسلة كلهم ثقات؛ وأخرى يكون كلهم أو بعضهم ضعاف. ولا كلام في القسم الثاني؛ وإنما الكلام في القسم الأول، وهو على أنحاء؛ حيث تارة يكون الإرسال على نحو: عن بعض أصحابنا؛ وأخرى: عن بعض الأصحاب؛ وثالثة: عن رجل، وهكذا.... ومحط البحث هنا هو النحو الأول، فعندها نقول: ما هو الدافع والباعث الذي ألجأ الراوي الأول لأن يقول: عن بعض أصحابنا، ولم يقل: عن فلان ويذكر اسمه؛ لأنه يعرفه، وإلا لما أضاف الصاحب إلى ضمير جمع المتكلم. فهنا احتمالات: **الأول:** أن تكون النكتة في الراوي، وأنه لا يحب ذكر اسم ذلك الشخص؛ لبعض الاعتبارات عنده، نظير: ما يحصل كثيراً في وسط علمائنا في كتبهم وتدرسيهم، حيث يذكرون مطلباً، ثم يقولون: هذا ما ذكره بعض الأعلام، ونحو ذلك، ولا يذكر اسمهم، والحال أنهم يعرفونه. **الثاني:** أن تكون النكتة في طرف المروي عنه، وأنه لا يحب أن يذكر اسمه؛ إما لعدم حب الإظهار؛ وإما لخوف أن يعرف أنه من أصحاب أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، فيلاحق من قبل السلطات الحاكمة آنذاك. ولعل هذا هو الأقرب؛ حيث كانت التقية على أشدها زمن الأئمة عليهم السلام.

إذاً لعدم ذكر اسم الراوي الذي يروي مباشرة عن المعصوم سبب ونكتة، لا أنه حصل عبثاً وعفويًا. وهذه النكتة بجميع احتمالاتها التي ذكرناها تجعل الرواية معتبرة؛ لأنها تكشف عن حسن ظاهر الراوي. وبعيد جداً أن يكون كاذباً على أهل البيت عليهم السلام.



● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

ثم يروي الثقة والصدوق عنه، ويقول: عن بعض أصحابنا. وهذا وجه حسن، وإن كنت لم أجد من تعرّض له. وعليه فالإرسال منجبر وغير ضار بالأخذ بالرواية، ولذا عمل بها جماعة من المحققين، كما تقدم عن العلامة الطباطبائي رحمته الله وغيره.

٢. وأما الرواية الثانية التي تدل على الجواز فقد ذكرها الشيخ الصدوق رحمته الله، حيث قال: كتب أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان في ما كتب من جواب مسألة: «أن علة الوضوء التي من أجلها صار على العبد غسل الوجه والذراعين ومسح الرأس والقدمين فليقيامه بين يدي الله تعالى، واستقباله إياه بجوارحه الظاهرة، وملاقاته بها الكرام الكاتبين، فيغسل الوجه للِسجود والخضوع، ويغسل اليدين؛ ليقبلهما ويرغب بهما ويرهب ويتبتّل، ويمسح الرأس والقدمين؛ لأنهما ظاهران مكشوفان، يستقبل بهما كل حالته، وليس فيهما من الخضوع والتبتّل ما في الوجه والذراعين»<sup>(١٦)</sup>.

أقول: للصدوق طريقان إلى محمد بن سنان: أحدهما: صحيح معتبر، أو حسن كالصحيح، وهو الذي رواه عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن سنان. وأما في العيون فقد رواه بعدة أسانيد.

وعلى أية حال فالكلام كل الكلام في محمد بن سنان، وهو أبو جعفر الزاهري الخزاعي. والفقهاء فيه في حيص وبيص؛ فذهب المشهور منهم إلى تضعيفه؛ تمسكاً باتهامه بالغلو؛ والقول الثاني: إنه ثقة، صحيح الاعتقاد، جليل، ومورد ألطاف الأئمة عليهم السلام. ولقد سمعت يوماً بعض المتألمين ينقل عن بعض أولياء الله المقربين، الذي كان بعض الأعلام يمسح تراب خفه بحنك عمامته، أن ذنب محمد بن سنان هو روايته للمطالب والمضامين العالية التي لا يدركها إلا أرباب الحكمة المتعالية. ومن طريف ما اتفق لبعض العارفين أنه تفرّغ لاستعلام حال محمد بن سنان من الكتاب العزيز فكان ما وقع عليه النظر ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨)<sup>(١٧)</sup>.

أقول: القول الثاني هو المعتمد. كيف وقد روى عنه جُمٌّ غفير من أجلاء أصحابنا، فضلاً عن بعض الصحاح التي ذكرت عنه أنه كان من المرضيين عند أئمتنا عليهم السلام ومن الأوفياء لهم<sup>(١٨)</sup>.

وأما متن الرواية فقوله عليه السلام: «لأنهما ظاهران مكشوفان»، أي مكشوفان للعيان.

وإطلاق الكشف على رأس الرجل وقدميه حقيقي، وعلى المرأة إما من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، حيث يجب عليها تغطية رأسها من غير خلاف بين المسلمين، أو مما يشبه اللف والنشر المرتب، فيختص الكشف بالقدمين. ثم إن في قوله **«الشيء»**: «يستقبل بهما كل حالاته» تلميح آخر إلى ما نحن فيه.

ومن خلال هاتين الفقرتين، وخاصة الأولى، نستكشف جواز كشف القدمين للمرأة؛ لأن الرواية تذكر تعليلاً عاماً للوضوء، وهو يشمل المرأة أيضاً، ولا خصوصية للرجل بعد وحدة الوضوء بينهما.

### ج - السيرة العملية

ذكروا في المعبر والمنتهى وغيرهما أن الحاجة ماسة إلى إظهار الوجه والكفين غالباً، للأخذ والإعطاء، فليست من العورة؛ وأن ابن عباس فسّر بها قوله تعالى: **﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾**؛ وأنه يحرم سترها بالنقاب في الإحرام؛ وأن ظهر القدمين كالكفين في الظهور غالباً<sup>(١٩)</sup>.

وذكر في «مفتاح الكرامة» أن جواز النظر إلى القدمين موافق للأصل، وشيوع مشيهم حافيات في جميع الأعصار، وأوليتهما بالترخيص من الوجه<sup>(٢٠)</sup>.

وقال العلامة في «المختلف»، عند ذكره لستر العورة في الصلاة بالنسبة للمرأة: إن الوجه لا يجب ستره بإجماع علماء الإسلام. وكذا الكفان عندنا؛ لأنهما ليسا بعورة؛ إذ الغالب كشفهما دائماً؛ لأن الحاجة داعية إلى ذلك للأخذ والعطاء وقضاء المهام. وكذا الرجلان، بل كشفهما أغلب في العبادة<sup>(٢١)</sup>.

وقال في «التذكرة»: وعورة المرأة جميع بدنها إلا الوجه؛ بإجماع علماء الأمصار... وأما الكفان فكالوجه عند علمائنا أجمع... وأما القدمان فالظاهر عدم وجوب سترهما - وبه قال أبو حنيفة والثوري والمزني -: لأن القدمين تظهر منها في العادة، فلم تكن عورة كالكفين<sup>(٢٢)</sup>.

وفي «مرآة العقول»: عن بعضهم: إن المرأة لا تجد بدءاً من مزاولة الأمور بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها وظهور قدميها عند المشي في الطرقات، وخاصة الفقيرات منهن، وهذا استثناء للظاهر، فلا يحرم<sup>(٢٣)</sup>.

## ● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

أقول: لعله أشار بهذا البعض إلى الزمخشري في تفسيره، حيث تقدمت عبارته التي هي نفس هذه العبارة، مع تغيير يسير. والأمر سهل.

وقال الآلوسي البغدادي بأنّ الحرج في سترهما (أي القدمين) أشدّ من الحرج في ستر الكفين، ولاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالهن في الطرقات<sup>(٢٤)</sup>.

فتحصل أن السيرة العملية قائمة على كشف المرأة لقدميها؛ إما للعادة والجملة؛ أو لفقرهن؛ أو للحرج الشديد. وقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (المائدة: ٦)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثم يقول تعالى في آية أخرى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (الحج: ٧٨). مضافاً إلى ذلك لم يأت ردع من قبل الأئمة<sup>(عليهم السلام)</sup>. حسب ما وصل إلينا. ينهى عن كشف القدمين للمرأة.

### د - عدم ورود نصّ شرعي خاص

إن عدم ذكر الجوارب في السنّة النبوية أو في أثرٍ عن الصدر الأول للإسلام يكشف عن أنها لم تكن متعارفة. ولما كان من الواضح أن ستر القدمين للمرأة لا يتم إلا بالجوارب فهذا يعني أنها كانت مكشوفة ظاهراً في ذلك الوقت، أعني زمن التشريع. فقد ذكر القرآن الكريم والسنّة الشريفة لباس المرأة الواجب والمستحب، كالخمار والجلباب والسراويل ونحوها، لكن لم يصل إلينا أنه تعرض لذكر الجوارب. والذي يؤيد عدم تداول الجوارب في ذلك العصر أن كلمة جوارب معرّبة، وليست كلمة عربية، وهذا يكشف عن أن الجوارب ليست من لبس العرب. والظاهر - بحسب التتبع - أن الجوارب عُرِفَت في العصر الأموي، بعد أن فتح المسلمون بلاد فارس والإفرنج.

وعلى أية حال فلو كان ستر القدمين واجباً، وهو يتوقف على الجوارب غالباً، ولم تكن زمن التشريع، فإنّه يلزم نوع مشقة وحرج على المرأة، وهما منفيان بصريح القرآن الكريم.

### هـ - نصوص المشي حافياً في الحج

إن ما ورد من استحباب اختيار المشي في الحج على الركوب، والحفا على

الانتعال<sup>(٢٥)</sup>، غير مقيّد لهذا الحكم بالرجال، بل هو عام يشمل المرأة أيضاً. ولعل ما هو المتعارف في عصرنا عند بعض النساء المؤمنات يرجع أصله إلى هذه المسألة، حيث تذهبن حافيات إلى بعض المشاهد المشرفة، وبعضٌ منهنّ يندرن أن يذهبن كذلك؛ وذلك لما هو المرتكز عندهن أن هذا الفعل راجحٌ في الشريعة الإسلامية. وعليه فلو كان كشف القدمين محرماً لما تلائم مع استحباب مشي المرأة حافية إلى الحج.

### و - حرمة لبس الخفين في الحج

إنّ من المحرّمات على المحرم لبس الخفين وكل ما يستر ظهر القدمين. وفقهاؤنا الأجلاء بين من جعل هذا الحكم مختصاً بالرجال فقط، وهم الأكثر؛ وبين معممٍ له بحيث يشمل النساء أيضاً، كما عن ظاهر النهاية والمبسوط، بل أظهر منهما ما في «الوسيلة»؛ لعموم الأخبار والفتاوى وقاعدة الاشتراك<sup>(٢٦)</sup>.

فبناءً على وجوب كشف ظهر القدم للمرأة، مع استلزامه لرؤية الأجنبي له، وخاصة عند الطواف، نعرف أن كشف القدمين مطلقاً جائز؛ لأنه لا يتلاءم وجوب الكشف مع وجوب ستره عن الأجنبي.

وأما الذين قالوا باختصاص هذا الحكم بالرجال فقط فقد قالوا: وأما النساء فجائز لهن كشف القدمين. مع أن الجواز هنا أيضاً لا يتلاءم مع الحكم بوجوب ستره عن الأجنبي لو قيل به، وإلا لصحّ أن يقال: يجوز للمرأة أن تمشي في الشارع مكشوفة الرأس، ويكون المراد أنه يجوز ذلك لخلو الشارع من ناظر أجنبي. فكذلك في الإحرام، حيث لم يذكر الفقهاء عقيب الحكم بجواز كشف ظهر القدم للمرأة بأنه مع وجود ناظر أجنبي يحرم الكشف، كما ذكر من يقول بوجوب ستر الوجه للمرأة عن الناظر الأجنبي عقيب مسألة حرمة تغطية الوجه للمرأة المحرمة بأنه: للمرأة المحرمة أن تتحجب من الأجنبي بأن تنزل ما على رأسها من الخمار... إلخ<sup>(٢٧)</sup>.

وعلى أية حال فمن خلال هذه المسألة نستكشف أن كشف القدمين أمر متعارف، وخاصة على القول بحرمة ستر ظهر القدم للمرأة المحرمة.

## ز - أصل البراءة

وهو أنه عندما شرّع الحجاب والستر على المرأة نشك في شموله للقدمين، وحيث لا تصریح ولا تلويح في البين يدلّ على ستر القدمين كان الأصل هو الجواز. وما قيل أو يمكن أن يقال في الوجوب غير تام، كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى. هذا بعض ما توصلنا إليه من الأدلة والمؤيّدات لأصل هذه المسألة.

## ٢- القول بعدم جواز كشف القدمين، شواهد ومناقشات

أما الذين حكموا بعدم جواز الكشف فأدلتهم على الشكل التالي:

### أ - المرأة عورة

جاء في بعض الروايات: «المرأة عي وعورة، فاستروا العورة في البيوت»<sup>(٢٨)</sup>. وهذا يدل على وجوب ستر المرأة لجميع بدنّها، حتى قدميها؛ لأنها كلها عورة. وفيه: **أولاً**: إنّ هناك فرقاً بين أن يقول المعصوم: «المرأة عورة» وبين «المرأة كلّها عورة»، حيث إن الجملة الأولى قضية مهملّة، أي إن المرأة بشكل عام عورة، لا أنها كلها عورة. وهذا من قبيل قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: ١ - ٢). والذي يرشد إلى هذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، وما حكم به الفقهاء في الصلاة من جواز كشف المرأة وجهها وكفيها وقدميها، محتجين بأن هذه الأمور ليست بعورة محرمة، أو ليست بعورة أصلاً، وكذلك في إحرام المرأة حيث وجب عليها كشف وجهها، وهذا لا يتلاءم مع كونه عورة. قال العلامة البحراني رحمته الله في «الحدائق»، بعد أن ذكر مرسلّة مرويّة عن عبيد القائلّة بجواز النظر إلى الوجه والكفين والقدمين من المرأة: «والرواية كما ترى صريحة في استثنائه (أي النظر إلى القدمين) أيضاً. ويؤيده ما صرّحوا به في كتاب الصلاة، حيث المشهور أن بدن المرأة كلّها عورة ما خلا الوجه والكفين والقدمين، فلم يوجبوا ستره في الصلاة، وهو أظهر ظاهر في تجويزهم النظر إلى هذه الثلاثة المذكورة»<sup>(٢٩)</sup>.

وقال العلامة النراقي رحمته الله في «مستد الشيعة» بأنّه لا ملازمة بين أن تكون المرأة عورة وبين جواز كشف بعض الأمور منها. ولو سلّمتم فيمنع كونهما (أي القدمين) عورة؛

لعدم القطع بكون المرأة بجملتها عورة، ودعوى صدق العورة عليها كلّها لغة وعرفاً ممنوعة جداً<sup>(٣٠)</sup>.

أقول: قال في النهاية: العورات: جمع عورة، وهي كل ما يستحيا منه إذا ظهر، وهي من الرجل ما بين السرّة والركبة، ومن المرأة الحرّة جميع جسدها إلا الوجه واليدين إلى الكوعين، وفي أخصها خلاف<sup>(٣١)</sup>.

وفي مفردات الراغب: العورة سواة الإنسان، وذلك كناية، وأصلها من العار؛ وذلك لما يلحق في ظهوره من العار، أي المذمة<sup>(٣٢)</sup>. وبناءً على هذا التفسير اللغوي فإنّ القدم لا يلزم من ظهورها حياءً أو عار ومذمة، كيف وأكثر مشيهاً في ذلك الوقت حفاة، كما تقدم من صاحب المفتاح وغيره، بل هو الشائع بينهن في جميع الأعصار.

ثم مضافاً إلى ما تقدم فإنه عندما نلاحظ ذيل الرواية، حيث ورد: «... فاستروا العورة في البيوت» نجد أن الحديث يريد أن يقول شيئاً آخر، وهو أن المرأة بما هي امرأة ينبغي أن تكون مخدّرة، وأن لا تخرج من بيتها إلا لضرورة؛ لأن خروجها متى شاءت يجلب المذمة والعار لأولياتها؛ وذلك للغيرة المطلوبة في الرجال، ولذا كان الخطاب لهم، لا أن المرأة عورة، أي يجب ستر كل بدنها أو بعضه. فالحديث غير ناظر إلى وجوب ستر المرأة لبدنها ومقدار الستر، وإنّما هو ناظر إلى الغيرة والمحافظة على المرأة من قبل أولياتها. ويؤيد هذا قول أمير المؤمنين علي<sup>عليه السلام</sup>: «للمرأة عشر عورات، فإذا زوجت سترت لها عورة واحدة، وإذا ماتت سترت عوراتها كلّها»<sup>(٣٣)</sup>.

وقال ابن الأثير، عند ذكر حديث «إن المرأة عورة»: «جعلها نفسها عورة؛ لأنها إذا ظهرت يستحيا منها كما يستحيا من العورة إذا ظهرت»<sup>(٣٤)</sup>.

وعليه فهذا الحديث ليس دليلاً على المدعى، بل هو ناظر إلى أمر آخر.

## ب - نصوص لبس الدرع والقميص

يستند هنا أيضاً إلى ما دلّ على وجوب الدرع والقميص، حيث إن دروعهنّ كانت مفضية إلى أقدامهن، كما يشاهد الحال في نساء أكثر الأعراب. وهذا ما ذكره العلامة النراقي<sup>رحمته الله</sup>، ثم أجاب عنه بأنه قد يدعى ظهور عدم لزوم سترهما منه، ولو منع هذا الظهور فلا شك في عدم ظهور اللزوم، ومن أين علم أن ثياب النساء في وقت الأخبار

## ● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

كانت طويلة هذا القدر، بل إن كثيراً من علماء العرب، الذين هم أكثر اطلاعاً وأقرب زماناً منّا لذاك الوقت وأعرف بعادة نساء العرب، لم يحتمل ذلك، بل منهم من صرح بخلافه. قال في المنتهى: وليس القميص غالباً ساتراً لظهر القدمين، انتهى. وأما الاعتماد على عرف اليوم فلا وجه له. مع أن المشاهد منهن في زماننا هذا عدم ستر قميصهن لأقدامهن، وإن كانت طويلة بحيث تجرّ على الأرض، فإنها لا تستر رؤوس الأقدام، وهذا القدر كافٍ في استثناء القدمين بجمعها؛ لعدم القائل بالفرق. فلا يتم الاستدلال مطلقاً<sup>(٣٥)</sup>.

**أقول:** لقد ذكر هذا الجواب كل من حكم بجواز كشف القدمين للمرأة في الصلاة. وهو متين غير قابل للمناقشة؛ لأنه اعتمد على المشاهدة والتجربة. وإنّي لأعجب من الذين جعلوا هذا دليلاً على جواز كشف القدمين للمرأة في الصلاة، ولم يحكموا بالجواز في غيرها، مع أنه بطريق أولى؛ حيث إن هذا اللباس هو الساتر الوحيد في تلك الأعصار.

## ج - ضعف مستند الترخيص

يُدعى هنا قصور رواية مروك بن عبيد المتقدّمة من جهة إرسالها. وفيه: إنها صُحّحت بعدة وجوه لا بأس ببعضها، والمشهور من الأصحاب العمل بها، كما تقدم عن المحقق الثاني وصاحب الرياض، وهذا يجبر إرسالها كما لا يخفى. مضافاً إلى أن هذه الرواية ليست هي الدليل الوحيد حتى يحكم بعدم الجواز، فقد تقدم عدّة أدلّة قوية ومحكمة - غير رواية مروك - تدلّ على الجواز.

كما قد يقال بأنّ السيرة العملية المتشرعية في إظهار النساء الملتزمات لظاهر أقدامهن غير واضحة بعد فرض أن ستر القدم أمرٌ مُيسّرٌ عادة للمرأة، بخلاف الوجه والكفين<sup>(٣٦)</sup>.

وهذا الدليل غير تام؛ والسبب في ذلك أنّ ما تقدم عن صاحب المفتاح وغيره من شيوخ مشي النساء حفاة في جميع الأعصار دليل على وجود هذه السيرة عند الملتزمات منهن أيضاً؛ لأنّ كلامه ﷺ وكلام غيره غير ناظر إلى النساء غير الملتزمات اللاتي لا يراعين الحجاب، وإلا لما كان كلامهم دليلاً على مدعاهم. مضافاً إلى ذلك ما ذكره المحقق

الثاني عليه السلام وغيره من أن المشهور بين الأصحاب استثناء القدمين أيضاً؛ لبدوهما غالباً، وهذا ناظر إلى النساء الملتزمات؛ لأن المرأة غير الملتزمة بالحجاب وبتعاليم الإسلام تبدي أكثر من ذلك بكثير. وما يشاهد في عصرنا الحاضر من غير الملتزمات دليل على ما ذكرناه.

وأما كون ستر القدم أمر ميسر عادة فهو كذلك في عصرنا الحاضر؛ لتوفر الجوارب، وأما في زمن التشريع وعدم توفرها، بل وجودها، فكيف يكون أمراً ميسراً؟! هذا وقد تقدم عن بعضهم أن الحرج في سترهما (أي القدمين) أشد من الحرج في ستر الكفين. وأهل البيت أدري بما فيه. وعليه فلا يمكن مقايسة اللباس الساتر في هذا العصر وتنوعه على عصر زمن التكليف.

#### د - الإجماع

ربما يدعى الإجماع على عدم جواز كشف القدمين أمام الأجنبي. وأنت خير بآن هذا، فضلاً عن كونه مدركياً، والمنقول منه غير مقبول، غير تام؛ لما ذكره المحقق الثاني وصاحب الرياض من أن مشهور الأصحاب هو على استثناء القدمين أيضاً. وعليه فدعوى الإجماع غير تامة، والثابت هو خلاف ذلك. هذا حاصل أدلة المانع والرد عليها.

ولا بأس في آخر المطاف أن نذكر بعض آراء الفقهاء الذين لم نتعرض لرأيهم خلال هذا البحث، والذين حكموا بجواز كشف القدمين للمرأة.

قال صاحب الجواهر عليه السلام، بعد أن ذكر جواز كشف المرأة لوجهها وكفيها وقدميها في الصلاة، وقال بأنه المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً: وقد ظهر ذلك كله بحمد الله ما يجب على المرأة ستره للصلاة، من غير فرق بين وجود الناظر وعدمه وما لا يجب<sup>(٣٧)</sup>.

وقال الشيخ جعفر الغطاء عليه السلام: يستثنى من بدن المرأة وبدن الرجل في إباحة النظر، دون اللمس، مع المخالفة وعدم المحرمية، الوجه، وهو ما يواجه به، فيكون أوسع من وجه الوضوء، فالجسد والشعر والأذنان والنزعتان واجبة الستر، بخلاف العذار والصدغين والبياض أمام الأذنين، ويستثنى الكفان المحدودان من الطرفين بالزندان وأطراف



● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين

الأنامل، ولحوق ظاهر القدمين قوي... يقول ﷺ: وعورة الرجل في النظر بالنسبة إلى المحترم والمماثل مساوية لعورته في الصلاة، وبالنسبة إلى غيرهما أوسع منها، وعورة المرأة بالنسبة إلى المماثل والمحارم أخص من عورة الصلاة، وبالنسبة إلى غيرهما مساوية على الأقوى<sup>(٣٨)</sup>.

وقال العلامة الشيخ محمد جواد مغنية العاملي ﷺ: ويجب على المرأة أن تستر جميع بدننها إلا الوجه والكفين وظهر القدمين، في الصلاة وغير الصلاة، مع وجود الناظر المحترم<sup>(٣٩)</sup>.

وذكر العلامة السيد محمد حسين فضل الله، في استفتاء حول وجوب ستر القدمين على المرأة: الأحوط لها الستر، وإن كان للجواز وجه<sup>(٤٠)</sup>.

### نتيجة البحث

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن كشف القدمين للمرأة أمام الأجنبي جائز؛ لما تقدم من الأدلة المتينة حسب بحثنا الموضوعي لها؛ وأنه مذهب المشهور من أصحابنا؛ وأن أدلة المانعين غير تامة. بل لعله لو تبهوا إلى كل الأدلة والمؤيدات التي تقول بالجواز - كما سيرناها - لحكموا أيضاً بحكم المشهور من أصحابنا. ولو أمكن الخلاف في مسألة جواز كشف الوجه والكفين للمرأة فإنه لا ينبغي أن يكون في مسألة جواز كشف القدمين؛ لما تقدم والله تعالى العالم بحقائق الأمور. نعم، يبقى الاحتياط حسناً على كل حال، والحمد لله رب العالمين.

## الهوامش

- (١) معجم مقاييس اللغة ٣: مادة زين.
- (٢) مفردات ألفاظ القرآن، مادة: زين.
- (٣) مجمع البحرين، مادة: زين.
- (٤) هناك أقوال أخرى أعرضنا عنها؛ لأنها خلاف المشهور بين العلماء؛ ولكونها غير منسجمة مع ظاهر الآية الشريفة.
- (٥) راجع: الوسائل ١، باب ٣٥ و٤١ من أبواب آداب الحمام.
- (٦) رياض المسائل ١: ١٣٥، ط حجرية، كتاب الصلاة - في السترة.
- (٧) جامع المقاصد ٢: ٧٦.
- (٨) من لا يحضره الفقيه ١، باب ١٢، حديث ٢.
- (٩) تفسير الميزان ١٥: ١١١.
- (١٠) تفسير الكشاف ٣: ٢٣١.
- (١١) رياض المسائل ١: ١٣٥.
- (١٢) فروع الكافي، كتاب النكاح، باب ما يحلّ النظر إليه من المرأة، حديث ٢.
- (١٣) الخصال، باب الخمسة: للرجل أن يرى من المرأة التي ليست له بمحرم خمسة أشياء ١: ٣٠٢، حديث ٧٨.
- (١٤) معجم رجال الحديث ١: ٨٧.
- (١٥) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - كتاب الصلاة ١: ٥٨٩. ومثله: مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٤٥.
- (١٦) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٥، باب علّة الوضوء؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٨٩.
- (١٧) تنقيح المقال ٣: ١٢٩، ط حجرية، نقلاً عن العلامة الطباطبائي.
- (١٨) راجع: معجم رجال الحديث ١٦: ١٥٣ - ١٥٤.
- (١٩) عن مفتاح الكرامة ٢: ١٦٨، كتاب الصلاة، في ستر العورة.
- (٢٠) نفس المصدر السابق.
- (٢١) المختلف، كتاب الصلاة، الفصل الثالث في لباس المصلي: ٨٣، ط حجرية.
- (٢٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ - ٤٤٧.
- (٢٣) مرآة العقول ٢٠: ٣٤٢.
- (٢٤) روح المعاني ١٨: ١٤١.
- (٢٥) الوسائل ٨: ٥٤، باب ٣٢.
- (٢٦) راجع: الجواهر ١٨: ٣٥١.
- (٢٧) مناسك الحج للسيد الخوئي.
- (٢٨) الوسائل، كتاب النكاح، باب ٢٤ من أبواب مقدماته وآدابه، حديث ٤ و٦.
- (٢٩) الحدائق الناضرة ٢٣: ٥٤.

● الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدامين

- 
- (٣٠) مستند الشيعة، كتاب الصلاة ١: ٢٧٥، ط حجرية.  
(٣١) النهاية لابن الأثير ٣: ٣١٩، مادة: عور.  
(٣٢) مفردات الراغب: ٣٦٥.  
(٣٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٩، حديث ١١٦.  
(٣٤) النهاية لابن الأثير ٣: ٣١٩، مادة: عور.  
(٣٥) مستند الشيعة، كتاب الصلاة ١: ٢٧٥.  
(٣٦) هذا الوجه ذكره بعض أساتذتنا حفظهم الله تعالى.  
(٣٧) الجواهر، كتاب الصلاة ٨: ١٧٤.  
(٣٨) كشف الغطاء، كتاب الصلاة، ما يستثنى من العورة.  
(٣٩) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ١: ١٥٢، كتاب الصلاة.  
(٤٠) المسائل الفقهية: ٢٤٢، الباب الثالث، الفصل الأول، المبحث الأول في النظر واللمس.

# الحوزة العلمية

مشاكل، معوقات، ومقترحات

. الحلقة الثانية .

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: صالح البدراوي

ثالثاً: الحوزة العلمية والثقافة

أ - الحوزة العلمية والثورة الثقافية

١ - الثورة الثقافية ومسؤوليتنا تجاهها

إن إحدى توجهات ثورتنا الإسلامية المباركة واهتماماتها هي الثورة الثقافية، التي تم طرحها بعد انتصار الثورة في الأوساط الجامعية. وتعطلت الدراسة في الجامعات لفترة من الزمن؛ بهدف تحقيق الثورة الثقافية وأسلمة الكتب والمناهج الدراسية، وبذلت في هذا الإطار بعض الجهود. ولكن مما يؤسف له أن الأهداف المرجوة لم تتحقق. ومن إحدى أسباب عدم تحقق هذه الأهداف هي قلة الكادر العلمي الملتزم في الجامعات. وتجدر الإشارة إلى أن هناك أسباباً أخرى أيضاً لها دخل في هذا الإطار لا يسع المجال الآن للتطرق لها. وعلى أية حال فإن إحدى أهم تلك العوامل تمثلت في قلة الكادر العلمي في الجامعات. وعلى سبيل المثال: تم إدخال درس في مناهج الجامعات يدعى «المعارف الإسلامية»؛ لكي يدرس الجامعيون المواد الإسلامية من خلاله، ولكن المؤسف أنه لم يتسن لهم توفير الأساتذة الأكفاء وبأعداد كافية لتدريس هذه المادة في الجامعات، على الرغم من استعانتهم بالحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة ورجال الدين في المدن الأخرى. ولعل ذهاب

---

(\*) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران. رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحية الأخير في إيران. له مؤلفات عديدة قيّمة.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

البعض من الأفراد الذين توجهوا لتدريس هذه المادة في الجامعات كان أكثر ضرراً من عدم ذهابهم؛ لأن الآمال المرجوة منهم لم تتحقق وعادت بنتائج سلبية؛ إذ لم تكن لديهم الكفاءة والقدرة اللازمتين، ولم تتحقق الآمال المعقودة عليهم.

نحن نرى أن القرآن الكريم والمصادر الإسلامية قادرة على تلبية جميع المتطلبات الثقافية للمجتمع، سواء في البعد العقائدي أو في البعد الأخلاقي، وكذلك في الأبعاد السياسية، والقانونية، والاقتصادية وسائر الأبعاد التي ترتبط بشكل وبآخر بالمسائل الدينية والثقافية. والدليل الوحيد على إسلامية النظام الجامعي للبلاد في الوقت الحاضر يتمثل بدروس المعارف الإسلامية هذه. فإذا لم يتم تأمين أساتذة هذه الدروس من الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة ومن بقية الحوزات العلمية الأخرى فمن أين يتم تأمينهم إذن؟ وهل يجب أن يقوم الأساتذة الدارسين في الغرب بتلبية هذه الحاجة؟ أليس من المعيب على الحوزة العلمية التي ترى نفسها أنها الجهة التي تقوم بتلبية احتياجات البلاد الدينية وفي الوقت نفسه تعجز عن توفير الأساتذة الأكفاء بالعدد الكافي لتدريس دروس المعارف الإسلامية، بعد مضي عدة سنوات على انتصار الثورة الإسلامية في البلاد؟ أليست هذه المسألة من ضمن مسؤوليات الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية بشكل عام؟

وكما سبق أن قلنا: إن من إحدى مسؤوليات الحوزة العلمية مسألة الحرب الثقافية؛ إذ نرى اليوم أن جميع القوى في العالم تحزبت لمحاربة الدين الإسلامي، وهذه المعركة لا تقتصر على المواجهة العسكرية فقط، على الرغم من أنها لا تتورع عن خوضها كلما سمحت لها الظروف بذلك؛ لكي يعملوا على إضعاف قوة المسلمين ومقاومتهم بأية وسيلة ممكنة.

والحقيقة أن أهم بُعد في الدين الإسلامي يتمثل في بعده الفكري والثقافي. فالإسلام يتعامل قبل كل شيء مع العقل والقلب والفكر أكثر من أي شيء آخر؛ إذ يعمل الإسلام على خلق الحركة الثقافية في المجتمع وتطويرها وتمييزها، والنشاطات الأخرى تتبلور وتظهر في ظل هذه الحركة. ففي جبهات الحرب تدور المعركة بالمدفعية والبنادق والأسلحة الأخرى، ولكن الحرب في الجبهة الثقافية تدور رحاها بشكل آخر. وبنفس الشكل الذي يقوم فيه الأعداء بإعداد الكثير من الخطط في الجبهات العسكرية والاقتصادية، ويعملون على تنفيذها، فهم يبذلون الكثير من الجهود في

الجهة الثقافية أيضاً، ويخططون لمشاريع معقدة؛ ليستأصلوا الإسلام من جذوره في المجتمعات الإسلامية، فتراهم يؤلفون الكتب باسم الإسلام وباسم الدفاع عنه، ولكنهم في الحقيقة يريدون إضعاف إيمان المسلمين بدينهم وعقيدتهم بواسطة تلك الكتب. ولا بد من الالتفات إلى أن ساحة المواجهة الثقافية هي من أخطر سوح المواجهة؛ لأنها ليست علنية، وتعمل على تجفيف معتقدات الناس بكل هدوء، من دون أن تثير فيهم أية حساسية تذكر. وبناء على ذلك يتوجب على المؤسسة الدينية ورجال الدين مراقبة الهجوم الثقافى لأعداء الإسلام، وأن يبذلوا المزيد من الجهود في سبيل تعزيز معتقدات الناس والثقافة الإسلامية في البلاد.

## ٢ - أسباب ضعف الثورة الثقافية

منذ بداية عهد الثورة الإسلامية كانت تطرح جملة من التساؤلات بشأن الاقتصاد، والسياسة، والحكومة الإسلامية. وكان المتساؤلون بصدد المقارنة، ويسعون للوقوف على الفرق بين الاقتصاد والسياسة والحكومة الإسلامية مع الاقتصاد والسياسة والحكومة في البلدان الأخرى. كما كانت التساؤلات تثار في مجال العلوم الإنسانية، وهل أن الإسلام متفق معها أم لا؟ إلا أن الإجابات كانت تُعطى بشكل إجمالي، ولم تتوفر الفرصة الكافية لتناول هذه المسائل بشكل أكبر. ومنذ أن تم طرح فكرة الثورة الثقافية، وجرت مقولة أسلمة المناهج والدروس الجامعية على الألسن، أخذنا نشعر تدريجياً بالنواقص والعقبات الموجودة في هذا الطريق. وهناك عدة أسباب لعدم نضج فكرة الثورة الثقافية، وسنشير إلى بعضها في ما يلي:

أ - إن أحد الأسباب التي أدت إلى عدم تطور الثورة الثقافية هو قلة الأفراد المطلعين على الشؤون والمسائل الثقافية. كما أن العدد القليل من الأفراد الأكفاء في هذا المجال، أمثال: الشهيد المطهري وأشباهه، قد حرمننا الأعداء منهم، رغم أنه لم يكن بالإمكان تأمين جميع الاحتياجات بوجود هذه الشخصيات أيضاً.

ب - بعض المسؤولين والمتصدين للأمور لم يدركوا أهمية المسائل الثقافية كما يجب وينبغي. ولكن لا بد من القول: إنه نظراً لخلفيتهم العلمية ومعلوماتهم الإسلامية لا

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

يمكن أن نتوقع منهم أكثر من ذلك، فكل واحد منهم كان متخصصاً في مادة معينة، ويدركون جيداً أهمية المسائل ذات الصلة بتخصصهم فقط، ويبدلون أكثر جهودهم أيضاً بشأن تلك المسائل. وعلى سبيل المثال: نجد أن أمراً من أمري الجيش يمضي فترة من الدراسة في الكلية العسكرية، وبعد إكماله مدة الدراسة يقوم بتأدية واجبه في أحد الصنوف في الجيش، ولا يمكن أن نتوقع منه أن يدرك أهمية بعض المسائل الأخرى، من قبيل: المسائل العقائدية، والفكرية، وغيرها، كما يجب وينبغي؛ ذلك أن تخصصه ليس في هذا المجال.

وكذا الحال بالنسبة لمسؤولي الوزارات، فلو كانوا متخصصين في مهنتهم، ويمتلكون الخبرة والتجربة اللازمة في هذا المجال، ويؤدون أعمالهم على أحسن وجه، يجب أن نكون ممتنين لهم. فعلى سبيل المثال: يجب أن لا نتوقع من وزير الطرق أن يكون مدركاً للمسائل والشؤون الإسلامية بشكل جيد. ولكن على أية حال فإن جميع الإمكانيات هي تحت تصرف هؤلاء الأشخاص، من قبيل: توزيع الطاقات، تخصيص الميزانية، ومسائل أخرى من هذا القبيل يتم إنجازها بإشرافهم.

والمشكلة تبدأ من هنا؛ ذلك أن هؤلاء الأفراد غير قادرين على لعب دور مؤثر في النشاطات الثقافية والإعلامية، سواء ما كان منها داخل البلاد أو خارجها. وعلى سبيل الفرض: لو أردنا أن نرسل مجموعة للتبليغ ونشر الثقافة الإسلامية إلى بلد مثل باكستان أو الهند، أو البلدان البعيدة، مثل: البلدان الإفريقية، وبلدان جنوب شرقي آسيا، أو البلدان الأوروبية وبلدان أقصى آسيا، التي تتوفر فيها الأرضية الخصبة والاستثنائية لممارسة النشاط التبليغي والإعلامي، سنواجه الكثير من المشاكل. فأولاً: يجب أن يمتلك أعضاء هذا الفريق الاستعداد اللازم للقيام بالتبليغ، ويرتبط هذا الأمر بقضية نقص المبلغ الكفوء في الحوزة العلمية. وثانياً: لو افترضنا أنه توفر لدينا فريق تبليغي كفوء، ويمتلك كافة المزايا المطلوبة لإرساله إلى الخارج، فسنواجه جملة من المشاكل، من قبيل: نقص العملة الصعبة، وسائر الإمكانيات التي يجب أن تتوفر لهم.

وعلى أية حال فإن هذه المعوقات تمثل المشاكل الموجودة في مراكز اتخاذ القرار العليا. فإذا كان من المقرر إرسال فريق واحد فقط للتبليغ في إحدى الدول، وكان بحاجة

إلى نفقات وإمكانيات كبيرة، فسوف لن يحظى بذلك القدر اللازم من الاهتمام والرعاية. نعم، لو حصل هذا الأمر لأغراض معينة تصبّ في المسار السياسي فمن الممكن أن يحظى بقدر معين من الاهتمام والرعاية.

ج - من إحدى مميزات المسائل الثقافية أن تأثيرها لن يظهر بسرعة. والفقر الثقافي ليس خانقاً كالفقر الاقتصادي. فعندما تشهد البلاد ارتفاعاً في نسبة التضخم الاقتصادي أو البطالة فإنها تلفت أنظار الجميع لنفسها، وتحمل المسؤولين على التفكير الجاد لوضع الحلول المناسبة لها، على العكس من الاحتياجات الثقافية التي تتسم أنها غير ملموسة بالقدر الكافي. ويتجه المسؤولون بشكل أكبر نحو القضايا التي تسبب المزيد من الضغط وعدم الارتياح. كما أن الناس لا يصرون كثيراً على إصلاح الأوضاع الثقافية؛ لأنهم لا يشعرون بحاجة ملحة في المجالات الثقافية. وتوجد في حكومة البلاد عدة لجان، تضم كل واحدة منها عدداً من الوزراء ينسقون فيما بينهم في الأمور ذات الصلة المشتركة. ولعله من أهم تلك اللجان اللجنة الاقتصادية، التي يتعاون فيها وزراء الزراعة والصناعة والمالية، ويجري التخطيط فيما بينهم. وبعد مضي سبع سنوات على انتصار الثورة الإسلامية اقترح أحد الوزراء، وللمرة الأولى، تشكيل لجنة ثقافية أيضاً داخل مجلس الوزراء، أي إنهم لم يشعروا حتى ذلك التاريخ بأية حاجة في هذا المجال!

### ٣ - انحدار الخط البياني لمسيرة الأخلاق والعقائد الدينية في الجامعات

تأسست الجامعات في مجتمعنا بهدف قيامها بإعداد الكوادر العلمية المتخصصة؛ للعمل في مختلف النشاطات الاجتماعية، بما في ذلك الميادين الزراعية والصناعية والاقتصادية والإدارية والسياسية وسائر المجالات الأخرى؛ لكي تتم تغطية احتياجات المجتمع في مجال توفير الطاقات البشرية. ولكن مما يؤسف له وبيعت على الأسى أن أوضاع الجامعات - وكما نسمع ذلك عن لسان المسؤولين والعاملين في هذا المجال - ليس مرضياً كما يجب وينبغي، سواء من الناحية العلمية، أو الأخلاقية والسياسية أيضاً، في حين أن هذه الثوابت الثلاثة (العلم، الأخلاق، والسياسة) تربطها أواصر وثيقة في ظل الجمهورية الإسلامية.



● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

وبناء على الأخبار الموثوقة التي تصل إلى مسامعنا من مناطق البلاد المختلفة، وما أثبتته الإحصائيات العلمية بشكل وبآخر أيضاً، فإن الوضع الأخلاقي والعقائدي الديني في الجامعات يبعث على القلق الشديد؛ إذ إن الدراسات التي أجريت تشير إلى المنحى التنازلي للمعتقدات الدينية طيلة مرحلة الدراسة الجامعية. كما تكشف هذه الدراسات بشكل وبآخر عن مجالس المجون، والسهرات، وأعمال الفساد الجنسي، واستخدام المخدرات أيضاً. كما أن الإجراءات المتخذة لم تتمكن حتى الآن من الحؤول دون حصول هذه الأحداث بشكل كامل.

دراسة أسباب هذه الظاهرة الاجتماعية، والوقوف على دوافع ظهورها، هو من اختصاص علم الاجتماع والدراسات الاجتماعية. ومن المناسب أن تتم دراسة هذا الموضوع ومعرفة العوامل والأسباب المؤدية إلى إيجاد هذا الوضع. وقبل القيام بمثل هذه الدراسات الدقيقة الشاملة هناك عدة عوامل واضحة هي التي تؤدي إلى خلق هذه الحالة. وسنشير هنا إلى بعض تلك العوامل:

أ - يمثل الكتاب أحد الأركان الأساسية للجامعة. والمؤسف أن الكتب الدراسية للجامعات تم تأليفها من قبل الغربيين، والأساس الفكري للعلوم الإنسانية بجميع اختصاصاتها في الغرب قائم على المادية وأصالة المادة، وأصل الموضوع في جميع فروع العلوم الإنسانية التي تدرّس اليوم في الجامعات تقوم على أساس أن المادة فقط هي التي تقبل التجربة، ولا شأن لها بما وراء المادة. كما يطرح بين طيات الكتب أحياناً الرأي القائل بعدم وجود عالم الماوراء بالنسبة للمادة. والأساتذة الذين يدرّسون هذه الكتب يتعاملون معها وكأنها وحيٌّ مُنزَل، فلا وجود لأي نقد أو تمحيص، ولا يتم تنبيه الطلبة للأخطاء الواردة في هذه الكتب. هذا النمط من الكتب هي التي تخلق هذه الحالة والذهنية، خاصة إذا كان للأسباب الخارجية أيضاً دخل في هذا الأمر.

ب - العامل الآخر الذي يتسبب في إيجاد هذا الوضع وهذه الذهنية يتعلق بالأساتذة. ففي الأعوام ١٣٦٠ - ١٣٦١، حيث أعيد فتح جامعات البلاد، لم يكن لدينا العدد الكافي من الأساتذة، على الرغم من أن عدد الطلبة الجامعيين آنذاك كان أقل بكثير من العدد الحالي؛ ولأن البعض منهم توجهوا إلى جبهات القتال أو ميادين جهاد البناء والإعمار، ولم يكن بمقدورهم عملياً مواصلة الدراسة في الجامعات، لذا اضطرت الحكومة إلى توجيه

الدعوة للأساتذة الذين غادروا البلاد إلى الخارج للتعاون معها في هذا المجال، وأن تمنحهم بعض الامتيازات أيضاً. وبهذا الشكل اضطرت الدولة إلى تأمين العدد اللازم من الأساتذة من خلال السماح للعملة الصعبة بالخروج من البلاد، ودفع الرواتب الباهظة للأساتذة، ومنحهم الامتيازات الاستثنائية. والعدد القليل منهم لم يكن مستعداً للعودة إلى البلاد؛ بسبب سوء ماضيهم السياسي، وأما بقية الأساتذة فقد عادوا إلى البلاد، وتم استخدامهم في الجامعات، سواء في فروع العلوم التطبيقية أو في فروع العلوم الإنسانية، وكان أغلبهم من ذوي الثقافة الطاغوتية، أو من غير المسلمين أيضاً.

والمؤسف أن بعض الأفراد المرموزين في الجمهورية الإسلامية يطرحون بعض الأفكار التي تؤدي إلى استئصال جميع جذور العقائد الدينية، ولن تدع مجالاً لإثبات أبسط المبادئ الدينية. وتثار هذه المسائل في الخطب والمحاضرات الدراسية في الجامعة، وفي المقالات وسائر الفرص السانحة الأخرى. كما يتصور البعض أيضاً أنه لو لم يكن هذا الشخص أهلاً للثقة لما سمحوا له بالتحدث عبر المذياع، أو أن ينشر كتاباته ومقالاته في الصحف والمجلات الرسمية للدولة.

ج - الكثير من الطلبة الجامعيين لا يرغبون؛ ولأسباب متعددة، بنظام الحكم في البلاد. وهذا سبب آخر من الأسباب التي تحول دون ازدهار البرامج والخطط الإسلامية والدينية في الجامعات. الطلبة الجامعيون الذين ينتمون إلى الطبقة المستضعفة من المجتمع يعانون أكثر من غيرهم من شظف العيش والمشاكل الاقتصادية، ويسعون للهو وقضاء الأوقات الممتعة. ومن هنا فهم مستأثرون من الحكومة الإسلامية؛ لأنها لا تسمح لهم بارتكاب الفساد، وإذا ظهرت حركة معينة يمكن أن تصبح سندا لهم تراهم يرحبون بها ويتعاطفون معها. وهذه المجموعة تنظر للحركات الإسلامية على أنها تابعة للدولة، ويظنون أن الدولة تصرف الأموال لكي تتشكل هذه الحركات. فلو أن حزباً أو حركة معينة لا ترتبط بالدولة، وليس لها امتياز معين في الجامعة أيضاً، وتقوم بواجب إسلامي معين، فمن الطبيعي أن ينقاد إليها الآخرون إذا كان لعملها هذا مردود إيجابي.

#### ٤ - كيفية الحد من انتشار الفساد في الجامعات

كما سبق وأشرنا فإن الوضع في جامعاتنا ليس مرضياً لبلادنا ولحكومتنا

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

الإسلامية. وبناءً على ذلك من الضروري اتخاذ الإجراءات الجادة بهدف تحسين الوضع الأخلاقي والعقائدي والديني للطلبة الجامعيين. وسنشير هنا إلى جملة من العوامل التي بإمكانها المساهمة في التقليل من ظاهرة الانحلال الأخلاقي وضعف التوجه العقائدي والديني:

أ - الأساتذة المتزمين: للأساتذ المتزم دورٌ مؤثّر جداً في الوقوف بوجه شيوع الرذائل الأخلاقية بين الطلبة الجامعيين. إذاً على أساتذة الجامعة الكرام الالتفات إلى مسؤوليتهم الكبرى والخطيرة. الأستاذ المتزم والثوري يرى نفسه جندياً من جنود الإسلام، ويجب أن لا يقول: إنني لو قمت بالدراسة الكذائية فسوف أحصل مقابل كل ساعة على المبلغ الكذائي؛ ويجب أن لا يقول: إنني ملتزم أمام الجامعة بعدة ساعات في الأسبوع فقط، وإذا خصصت تلك الساعات للتدريس فإنها تكفي، وليس لدي مزيد من الوقت لكي أمنحه للجامعة، ويجب أن أهتم أكثر بالأمور الاقتصادية والمعاشية اليومية. هذا النمط من التفكير ليس تفكيراً ثورياً، وليس من طريقة تفكير الذين فجروا هذه الثورة الإسلامية، وجاهدوا في جهات الحق ضد الباطل. على الأساتذة المتزمين والحريصين أن يبذلوا ما بوسعهم من الجهود المضاعفة؛ لتربية وإعداد العقول المفكّرة والمتزمنة.

ب - العلاقة الودية والعاطفية بين الأساتذة المتزمين والطلبة الجامعيين: يجب على الأساتذة أن يكونوا هم السباقين في هذا المجال. وكمثال على ذلك: يقوم عدد من الأساتذة والطلبة بالاجتماع ليالي الجمعة بعد الصلاة في مسجد الجامعة، ويشروعون في نقاش علمي، فيقوم أحدهم بإلقاء محاضرة معينة، ويقوم الآخرون بتوجيه النقد له، فيجلسون إلى بعضهم بكل مودة ويتحاورون في جو علمي ودّي. وعندما يشاهد بقية الطلبة ذلك تتولد لديهم الرغبة للمشاركة في جلساتهم، وسوف تحيا في نفوسهم نفس تلك الروح الوقّادة التي شاهدناها في الأيام الأولى لاندلاع الثورة الإسلامية. وفي هذه الحالة يجب أن لا يكون للأعمال الأنفة الذكر بعددٍ سياسي؛ فتصبح سبباً للابتعاد عنها وعدم المشاركة فيها. ولو ظهرت في كل كلية مجموعة كهذه تتواصل فيما بينها وتتسق برامجها ونشاطاتها، وتستفيد من الإمكانيات المتاحة، فمن المتأمل أن تتحسن أوضاع الجامعات، أما بمجرد إعطاء المقترحات والآراء فلا يمكن أن تحل أية مشكلة.

ج - تشكيل الخلايا المنسجمة والعامّة في جامعات البلاد: هذه الخلايا يجب أن

تكون مرتبطة فيما بينها، وتعمل على شكل شبكة. فمن مجموع مائتي أستاذ في جامعة ما توجد على الأقل نسبة مئوية معينة من الأساتذة الملتزمين، والذين يحبون الدين. كما يمكن العثور على مجموعة من الطلبة الملتزمين والمتدينين من بين مجموع الطلبة أيضاً. ويجب السعي ابتداءً إلى تشكيل خلية من هؤلاء الأساتذة والطلبة، وأن تقوم علاقات ودية وبناءة بين الأساتذة والطلبة من الناحيتين الفكرية والعاطفية؛ بهدف تقوية هذه الخلية ودعمها، وذلك عن طريق إقامة المحاضرات، وكتابة المقالات، ومنهج منتظم للمطالعة، وغيرها من الإمكانيات اللازمة الأخرى؛ لكي تتم تقوية البنى الفكرية والعقائدية لهم. ومجموعة كهذه بإمكانها أن تحكم قبضتها على الجو الجامعي، وتترك بصماتها الإصلاحية الواضحة والمؤثرة فيها بقوة، بنفس المستوى الذي كان عليه المناخ الجامعي في بداية الثورة بيد المنافقين؛ إذ على الرغم من أعدادهم القليلة تمكنوا من السيطرة على الجو الجامعي، من خلال مثابرتهم وجديتهم في العمل. ولكن الله تعالى فضحهم على أيدي هذه النخبة من الطلبة المؤمنين وأعمال المنافقين المشينة.

د - الاستفادة من حصة المؤسسات: هذا العامل بإمكانه أيضاً المساهمة في إصلاح الجامعة، والإبقاء على أجوائها ومحيطها سالماً؛ لأن المؤسسات الحكومية هي مؤسسات إسلامية، والأفراد المستخدمون فيها والعاملون عليها هم أفراد صالحون. والفائدة الأولى للاستفادة من حصة المؤسسات تتمثل - على الأقل - في أن الأفراد الذين يدخلون إلى الجامعة لا يخرجون منها وهم كافرون، إذ نشاهد اليوم أنه يدخل أحياناً بعض الطلبة الملتزمين والمتدينين إلى الجامعة، ويخرج منها في نهاية المطاف وقد تراجعت أفكاره وتغيرت معتقداته، بل الأسوأ من ذلك أنه قد يخرج منها وهو من الكافرين. لو كان بالإمكان القيام بما يحافظ على المعتقدات والأفكار الإسلامية للطلبة في الجامعة، وأن لا تتعرض إلى محاولات الانحراف، نكون قد أنجزنا عملاً كبيراً جداً بذلك.

هـ - المسؤولية المشتركة: لا تقع المسؤولية على الدولة فقط في مواجهة هذا النمط من المشاكل، بل يتحمل جميع أفراد الشعب هذه المسؤولية أيضاً. إذا قلنا: إن الحوزة العلمية تتحمل مسؤولية القضايا الفكرية للجامعة، والدولة تتحمل المسؤولية المالية والإدارية، والبقية لا يتحملون أية مسؤولية، فستزداد أوضاع الجامعات سوءاً يوماً بعد آخر.

## ● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

على كل فرد أن يفترض أنه لا يوجد شخص آخر غيره يتصدى للعمل، وإذا توفر شخص آخر فيها ونعمت، وإلا وجب على الجميع العمل فرادى، كلٌّ من موقعه في الوفاء بمسؤولياتهم. متى ما ظهر هذا المستوى من التفكير لدينا يمكننا أن نتأمل مستقبلاً زاهراً، أما لو أخذ كل منا ينتظر المبادرة من غيره، ومن ثم يتبعه، فسوف لن يُنجز أي شيء.

### ب - الغزو الثقافي والحوزة العلمية

اختبر العدو طرقاً متعددة لمواجهة الدين الإسلامي. وعلى الرغم من أنهم لا يتورعون عن اللجوء إلى استخدام الضغوط الاقتصادية والسياسية، بل وحتى العسكرية إذا لزم الأمر، لإضعاف الإسلام والمسلمين وكسر شوكتهم إلا أن الطرق والوسائل الثقافية لها خصائص معينة تشجعهم على أن يعطوا للغزو الثقافي أهمية أكبر. كما أن هذا الطريق أقل خطراً وتكلفةً لهم، ومثمراً أكثر؛ للوصول إلى تحقيق أهدافهم الخبيثة. وكما هو واضح فإن الهجوم الذي يشنه العدو على الجبهة الثقافية واسع جداً وعميق. ولو أمعنا النظر في كل بُعد من الأبعاد الثقافية سنشهد هذا الغزو بنحو معين.

الخطر الرئيسي للغزو الثقافي يتمثل في أنه - على العكس من الغزو العسكري - لا يشعر الجميع به حتى يستنفروا طاقاتهم للتصدي له والوقوف في وجهه. وفي هذا النمط من الغزو يستخدم الأعداء الناس، من حيث لا يشعرون، ويطرق متعددة، لخدمة هذا الغزو. وانطلاقاً من الأمور التي ذكرناها فإن الغزو الثقافي يحتاج إلى مزيد من الدراسات التفصيلية المعمقة، ولكن سنشير هنا فقط إلى إحدى جوانبه المرتبطة بالعقائد والأفكار. وقبل البدء بالدراسة لا بد من التذكير بمسؤولية الحوزة العلمية ورجال الدين وكل مسلم واعٍ تجاه هذه المسائل.

### ١ - مسؤولية الحوزة العلمية تجاه الغزو الثقافي

نحن نقف اليوم وجهاً لوجه أمام الكفر العالمي في الجبهة الثقافية؛ لذا يجب أن لا ن فكر بالدعة والرفاهية. لقد قاموا بالهجوم علينا بما أوتوا من قوة ومن جميع الجهات، ولكن أكثر الناس لا يشعرون بذلك. هذه الأخطار يدركها جيداً شخصٌ كقائد الثورة

الإجتهد والتجديد - العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، صيف ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

٢٠٥

الإسلامية؛ إذ يقول سماحته بهذا الصدد: «إن عملهم هذا يعدّ غزواً ثقافياً». كما يعبر عنها أحياناً بـ «الغارة الثقافية». في حين يتصور الآخرون أن المسألة ليست ذات أهمية، وأنهم منشغلون بأنفسهم.

لقد تحولت بلادنا اليوم في الجبهة الثقافية إلى ساحة للمواجهة بين المتقنين الملتزمين والقوى المعادية. كما أن الوقوف على الوضع الوخيم الموجود يتطلب أن لا يتصل الآخرون من تحمل مسؤولياتهم، ويتركوا الأمر على حاله، ولا يقدموا على اتخاذ أي إجراء، بل ينبغي علينا جميعاً السعي لتشخيص الأوضاع على أفضل وجه ممكن، وأن نبذل ما بوسعنا، بعد التوكل بكمال الإخلاص على الله تعالى، والتأسي بأولياء الدين عليهم السلام.

في بعض الأخبار المتعلقة بآخر الزمان تم التنبؤ بهذه المسائل. لذا من الممكن أن يقال: إن هذه الأمور ستقع على أية حال. وبما أننا لا نقوى على فعل أي شيء لذا يجب أن نراقب الأمور فقط. هذا المستوى من الفهم والاستنتاج غير صحيح بأي شكل من الأشكال، ولا ينبغي لنا الخوض في هذا النوع من الأوهام؛ لأن معرفتنا بأنه سيقع هكذا أمر في المستقبل لا يرفع عن كاهلنا عبء المسؤولية. وهذا النوع من القضايا يعد من الأمور التكوينية، والأخبار الواردة بشأنها لن تغير من تكاليفنا التشريعية إطلاقاً، فنحن مكلفون بالسعي في حدود ما أوتينا من قدرة وإمكانات، وبذل ما أمكننا من الجهد، والنتيجة ستكون بلا شك كما أرادها الله تعالى.

وهناك الكثير من العوامل التي تحول دون قيام الإنسان بأداء المسؤوليات الملقاة على عاتقه؛ فأحياناً يتعلل الأفراد بالذرائع والحجج، كما كان يحصل ذلك عادة أيام الحرب؛ إذ كان البعض يأتي بشتى الأعذار على أن له أعمالاً وواجبات أكثر أهمية؛ وأحياناً أخرى كانوا يتعللون بحجة قلة الإمكانيات. وأي من هذه الأعذار لا يرقى إلى المستوى الذي يرفع التكليف. ففي كل الأحوال نحن مكلفون بالعمل بمسؤولياتنا. وعلى الرغم من أن الإمكانيات قليلة إلا أننا إذا بادرنا وتحركنا فإن الله تعالى سيهيئ الإمكانيات. وقد أثبتت التجربة هذه القضية.

إذا كان التصور السائد يقول: طالما أن الإمكانيات المادية اللازمة لأداء النشاطات الدينية غير موجودة إذاً لا ينبغي القيام بأي عمل فلا بُدَّ أن نقول، رداً على ذلك: إن التجربة

أثبتت أنه متى توفرت الجهود المخلصة يهَيئُ الله تعالى أدوات القيام بتنفيذ الأعمال.

## ٢ - تحريف حقائق الإسلام

الأعداء يخشون الإسلام بشدة. وإذا كانوا يعارضون الجمهورية الإسلامية فلأن بلادنا وحكومتنا تدافعان عن الإسلام. فهم يعلمون جيداً أنه إذا ترسخت دعائم الدين الإسلامي، والتفت الجماهير المليونية المسلمة حول راية دينهم، فإن جميع مصالح القوى العظمى تتعرض للخطر، بل من الممكن أن تظهر قوة إسلامية عظمى في العالم. وبالإضافة إلى ذلك فإن تغلغل الدين الإسلامي بين غير المسلمين بإمكانه أن يشكل سداً منيعاً يحول دون أعمال التهور الطائشة والجرائم التي ترتكبها القوى العظمى بحق الشعوب. وبناءً على ما ذكرناه بات من الطبيعي أن يشنَّ الأعداء هجوماً على الأسس العقائدية للمسلمين، لكي يسلب منهم تلك الطاقة والقوة الدافعة التي تحركهم، ألا وهو الإسلام العزيز. والأدوات التي تقوم بتنفيذ هذه الأعمال المنحرفة إما من الأعداء الداخليين أو من أصدقائهم الأغبياء.

البعض من أفراد مجتمعنا لا يؤمنون بالإسلام في حقيقة الأمر، ولكنهم يخدعون الناس، فتراهم يتظاهرون بالتدين، وتتعمق ألسنتهم بذكر الإسلام والقرآن؛ لتنفيذ مآربهم المشؤومة. وإلى جانب هذه المجموعة هناك فريق آخر يؤمن حقاً بالإسلام والقرآن ومذهب أهل البيت إلا أنهم وقعوا - ولأسباب متعددة - تحت تأثير أفكار الفريق الأول، وتصوروا أنه لكي يخدموا الإسلام، ويستقطبوا الطبقات المثقفة الواعية، عليهم أن يكتموا بعض العقائد الإسلامية، أو يقوموا بتحريفها. ويستفيد الأعداء من كلا الفريقين، بل ويدعمون هذا الاتجاه إذا لزم الأمر ذلك.

المحور الأساسي لنشاطات كلا الفريقين (الأعداء من الداخل؛ والأصدقاء السدّج) هو في بث الأفكار المسمومة، والترويج للعقائد المنحرفة، القائمة على إنكار الغيب. إنهم يقفون بالضبط في مواجهة القرآن الكريم. إن شرط الاستفادة من القرآن يتمثل في الإيمان بالغيب، إلا أنهم يقولون إزاء ما يقوله القرآن: إنه لا وجود إطلاقاً لأي شيء وراء المحسوسات (الغيب)، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فقالوا: إن الله عبارة عن مجموعة القوانين التي تتحكم بالوجود).

وقد كان يوجد في أوساط الحوزة العلمية أيضاً بعض الأفراد الذين يفسرون الله تعالى بأنه عبارة عن (النظام الرياضي للعالم)، ويقولون: إن ظواهر هذا الوجود قائمة على أساس سلسلة من القوانين الفيزيائية والكيميائية وسائر القوانين الطبيعية الأخرى، وإن تلك القوانين تابعة هي الأخرى لسلسلة من القواعد والمعادلات الرياضية، وهذه المعادلات الرياضية هي «الله» تعالى. ومما يؤسف له أن هؤلاء الأفراد كانوا متلبسين بلباس رجال الدين، ويدرسون الشباب وبسطاء الناس، بل كانوا يدرسون في بعض المؤسسات الرسمية. ومن غير أن يتظاهر هؤلاء بإنكار كلمة (الغيب) كانوا يحاربون مصاديقه بكل شدة؛ فهم يقولون على سبيل المثال: إن قول الفلاسفة القائم على أن «عالم الغيب له وجود» كذب، و«المجرد» هو من الأمور الوهمية، بل قالوا: إن الله تعالى ليس شيئاً مجرداً برأي القرآن، ويستدلون في ذلك بالآية الشريفة: ﴿فَأَيُّنَمَا تُؤَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥). وقال فريق آخر: إن الله تعالى هو أنموذج الحكومة العالمية الموحدة. ويقولون: بما أن الإسلام يريد أن يشكل الحكومة العالمية الموحدة فهو بحاجة إلى هذا الأنموذج. ويقولون أحياناً: «الله يعني نواميس الطبيعة والمجتمع»، وأحياناً أخرى ينكرون الله تعالى، ويرون الإيمان به نوعاً من الإيمان بالخرافة وفكرة مثالية، ويفسرون المعجزات الواردة في القرآن الكريم كذلك بأنها حوادث مادية، فهم ينسبون تبيس البحر لموسى عليه السلام مثلاً إلى ظاهرة المد والجزر التي تحدث في البحر، وحمل السيدة مريم عليها السلام بأنه من سنخ ولادة البكر. ومرد جميع هذه الصيغ التعبيرية هو إنكار الغيب وما وراء المادة.

إنهم يسعون بالأساس إلى فصل الإسلام عن فكرة ما وراء المادة، والقول: إن الإسلام ليس ديناً، كالمسيحية والبوذية والبراغماتية وسائر الأديان الأخرى، يدعو إلى ما وراء المادة والغيب والمجردات والآخرة، بل إن الإسلام دين يدعو قبل كل شيء، أو أنه يدعو فقط، إلى هذه الحياة الدنيوية المادية ليس إلا، وأن هدف هذا الدين يتمثل في الحياة الأمثل والتربية الأمثل والأمن في هذا العالم. وبناء على ذلك تراهم يتهمون العلماء ورجال الدين بأنهم يقدمون الدين للناس على أنه دين أخروي، وحذفوا منه المسائل الدنيوية والعينية.

ومن صور التحريف الأخرى التي يسعون إلى إيجادها في العقائد الإسلامية هو سعيهم إلى تفسير «الآخرة» بنحو آخر. فهم يقولون: «المراد بالآخرة خدمة المجتمع، أو



مرحلة تكامل البشرية أو المجتمع التوحيدي الجديد. الجنة مجتمع غير طبقي؛ وجهنم مجتمع طبقي». كما يأتي في ذات السياق قولهم: «أحكام الإسلام ليست أبدية، بل تتعلق بمرحلة خاصة من تكامل البشرية التي تمتلك وضعاً خاصاً، أما الآن وقد تغيرت تلك الحالة التاريخية فيجب أن تتغير تلك الأحكام أيضاً».

## رابعاً: الحوزة العلمية والجامعة

### أ - وحدة الحوزة والجامعة

#### ١ - العلاقة بين الحوزة والجامعة قبل الثورة الإسلامية

كلنا يعلم الوضع الذي كانت عليه الحوزة العلمية والجامعة في ظل النظام السابق. ففي ظل النظام السابق كان العمل يجري بالعكس تماماً مما كان يجب أن يحصل. فقد كانت الجهود منصبة على إيقاع الفرقة والفصل بين المؤسسات. وأما في خصوص الحوزة العلمية والجامعة فقد كانت تبذل الجهود الكبيرة من أجل التفريق بينهما. إلا أن بعض الأفراد الملتزمين، أمثال: الشهيد المطهري، والشهيد الدكتور مفتح، والشهيد الدكتور بهشتي، والشهيد الدكتور باهنر، انتبهوا لنقطة الضعف هذه، فكانوا يتفانون ويبدلون جهوداً جبارة من أجل إقامة العلاقات والترابط بين الحوزة العلمية والجامعة. ما قام به أولئك الأجلاء آنذاك من عمل كبير أثمر ينعه ثماراً قيّمة. وبفضل هذه العلاقة المحدودة التي حصلت بين الحوزة العلمية والجامعة آنذاك تعرّف أعضاؤنا الطلبة على ثقافة الدين الإسلامي ونظامه القيم، فتمكنوا في البعد السياسي أن يتعاونوا مع إخوانهم من رجال الدين، ورأينا ما كان لهذا التعاون والتنسيق من تأثير عظيم في انتصار الثورة الإسلامية.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية كان الأمل المشروع الذي يحدو شعبنا المسلم، وما زال، هو في أن يرى هذين الصرحين العلميين وقد تقاربا من بعضهما أكثر فأكثر. كما أن إمام الأمة عليه السلام كان يؤكد دائماً على وجوب التعاون والتنسيق بين الحوزة العلمية والجامعة، وأن يبذلا ما في وسعهما من أجل تأمين احتياجاتهما وإصلاح نواقصهما. كما أنجزت في هذا المجال بعض الخطوات التي يجب أن نتقدم بالشكر فيها إلى المسؤولين الذين تجشّموا عناء القيام بإنجازها. ولكن الشيء المهم هنا أنه يجب أن نلتفت إلى نقاط

ضعفنا، ونعلم ما هي الأعمال المهمة والتي لم تتجز حتى الآن، فإذا كانت هناك أخطاء في الأعمال ينبغي أن يصار إلى تصحيحها، ولا نسمح من الآن فصاعداً بأن يبقى مجتمعنا الإسلامي المضحي، الذي وقف كل ما يملك لخدمة الإسلام، محروماً من بركات الوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة أكثر مما حصل في السابق.

وفي هذا السياق تم انجاز خطوات بناء قيّمة. وإحدى هذه الخطوات هو تأسيس «مكتب التنسيق بين الحوزة العلمية والجامعة». وقد قدّم مشروع تأسيس هذا المكتب من قبل الحوزة العلمية. فأثبتت الحوزة العلمية بهذا الشكل كفاءتها ومقدرتها بتقديم هذا المشروع بهدف تحسين الأوضاع الثقافية. وبالإضافة إلى التفاهات التي أوجدها بين أساتذة الحوزة العلمية والجامعة فمن ثمار تأسيس هذا المكتب أيضاً جملة من المؤلفات التي تم طبع البعض منها ونشرها، وسيتم إصدار البعض الآخر أيضاً في أقرب وقت ممكن. وقد تم حتى الآن إصدار الكتب التالية من قبل هذا المكتب، وهي: «درآمدي بر جامعه شناسي اسلامي»؛ و«درآمدي بر اقتصاد اسلامي»؛ وغيرها من الكتب. كما أن كتاب «درآمدي بر حقوق اسلامي»، وكتباً أخرى في مجال علم النفس الإسلامي والعلوم التربوية من وجهة النظر الإسلامية، هي الآن قيد التأليف. هذه الجهود أثمرت الكثير من النتائج الطيبة لمجتمعنا، وبخاصة للجامعات. ولكن لا بد من القول هنا: إن ما تم إنجازه في هذا السياق قليل جداً بالنسبة لما يجب أن يُنجز فعلاً.

والملاحظة التي لا بد من الإشارة إليها هنا أنه على الرغم من النقاط الإيجابية الكثيرة الموجودة في المؤسسات التعليمية للحوزة العلمية والجامعات، وإنجاز الكثير من الخطوات القيّمة في هذا المجال، وخاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية، إلا أن أية مؤسسة حيّة فاعلة يجب أن تكون دائماً بصدد التعرف على عيوبها، والعمل على إزالتها. كما أن من الضروري أيضاً أن يعرف الفرد عيوبه، بل ويطلب من الآخرين أن يهدوا إليه عيوبه؛ لكي يلتفت إلى إصلاح ذاته وبنائها. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «أحبُّ إخواني إليَّ مَنْ أهدى إليَّ عيوبِي»<sup>(١)</sup>. إن أفضل هدية يقدمها المحب لحبيبه هي أن يدلّه على عيوبه. وإن لم يكن الأمر كذلك فإن كل فرد سيبقى في حالة من الركود، ولن يتدرج في سلم التكامل والرقى.

وكذا الحال بالنسبة للمجتمع. فعلى كل مؤسسة أو هيئة أو دائرة اجتماعية أن

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

تضع نصب عينها قضية الوقوف على نقاط ضعفها، وتطلب من الآخرين القيام بنقدها، ولكن بنفس حريص وبناء، وليس نقداً هداماً يراد به الانتقام. إذا لم يكن مبدأ النقد موجوداً في حياة الفرد والمجتمع فأول ضرر ينجم عن ذلك هو الركود الذي سيؤول في النهاية إلى السقوط. يجب علينا أن لا نتوقف عند ما تمّ إنجازه من أعمال وخدمات ونقنح بها، فإن نقاط القوة الموجودة في المراكز التعليمية للحوزة العلمية والجامعة تعد من النعم التي من الله تعالى بها علينا، وترسخت بجهود المسؤولين الملتزمين، ولا بد من تكريمهم. ولكن قبل ذلك يجب القيام بالبحث عن نقاط الضعف.

على مسؤولي الحوزة العلمية والجامعة الوقوف على نقاط الضعف الموجودة في عمل المراكز العلمية التابعة لهما؛ فإن معرفة نقاط الضعف هذه تقود إلى بذل المزيد من الجهود الحثيثة لتذليلها. وبناء على ذلك فإن من إحدى المهام التي يجب أن يقوم المسؤولون الملتزمون بها في تلك المؤسسات هو التذكير بنقاط الضعف لبعضهم البعض.

## ٢ - ضرورة الشعور بالمسؤولية تجاه الجامعة

على الطلبة ورجال الدين توخي الحذر والاهتمام بمسؤولياتهم؛ لئلا يُسألوا ذات يوم: لماذا لم تُقدّموا على إصلاح الأمور التي كان بإمكانكم إصلاحها؟ فلا يكون لديهم ما يُجيبون به. وعلى الرغم من ضرورة الحصول على المعلومات الخاصة؛ بهدف تذليل المتطلبات الثقافية للبلاد، لا ينبغي التوقف عند المعلومات القديمة والاكتفاء بها. ففي الوقت الذي ترسخت فيه أمواج الشك والانحراف في أذهان الشباب ومعتقداتهم، وأخذت تهدد العقائد والأفكار الإسلامية، لا يليق برجال الدين أن يبقوا مكتوفي الأيدي، ويقولوا: إن العلماء الأعلام كانوا يشتركون في عدة دورات لدروس البحث الخارج، وكما انتهت إحداها عادوا للدخول في دورة جديدة أخرى؛ ليروا ما إذا كان فيها أمر جديد أم لا. لا ينبغي القول: وما شأننا إذا كانت الجامعات بحاجة إلى أمر كهذا. إذا كان هذا النفس موجوداً. لا سمح الله. فهل سيكون لدينا جواب لله يوم القيامة؟ لقد أكد الإمام الخميني رحمته الله بمزيد من الحرص والإخلاص في رسائله وبياناته ووصيته على قضية تقارب الحوزة العلمية والجامعة، إلا أن المؤسف أنه لم يتم التعاطي

والتفاعل بشكل إيجابي مع نداءاته.

اليوم يقول المسؤولون في الجامعات: «على السادة رجال الدين التفضل بالمجيء إلى الجامعة؛ لكي تتم الاستفادة من علومهم، ومن المعارف والأخلاق والتربية التي يتحلّى بها رجال الدين»، ولا يوجد لدينا أي مانع في هذا الاتجاه. والأمر الآن ليس كما كان في زمن النظام السابق، بحيث إن رجل الدين إذا وطأت أقدامه أروقة الجامعة يُطرد بمهانة، بل إن رجال الدين يُدعون اليوم بكل تقدير واحترام. اليوم وعلى الرغم من كل ما نشهده من تقصير وقصور في الوضع العام للدولة، والأساليب غير المرغوب بها، والمتبعة في الكثير من الوزارات، إلا أنه تمت الموافقة على منح الخريجين من الحوزة العلمية شهادة تعادل البكالوريوس والماجستير، واستخدامهم بشكل رسمي في الجامعات. وعلى رجال الدين اغتنام هذه الفرص، وأن يعدّوا أنفسهم لتحمل هذه المسؤوليات.

### ٣ - المراد بالوحدة بين الحوزة والجامعة

يُفهم أحياناً أن المراد بالوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة الوحدة الهيكلية والشكلية، وأنه بعد أن قامت الثورة الإسلامية يجب أن يدغم النظام التعليمي الجامعي والنظام الحوزوي في بعضهما البعض، ونتخلص من هذه التعددية في النظام التعليمي. ومن ثمّ يطرح السؤال التالي: ما هي الآلية المناسبة التي يجب أن تُتخذ بواسطة هذه الوحدة؟ هل يجب أن يتم إلغاء إحداها ونبقي على الأخرى؟ بمعنى أن تأخذ إحداها شكل الأخرى، كأن تُستبدل الحوزة بالجامعة، أو بالعكس مثلاً؟ أو أن يتم إلغاء كليهما، ويظهر نظام تعليمي جديد إلى حيز الوجود، يكون بين بين، أو يجمع كلا النظامين في نظام تعليمي واحد، فلا يكون حوزوياً ولا جامعياً، بل يكون جامعاً لخصائص كليهما؟ ولا بد من القول هنا: إن هذا الرأي خاطئ جملةً وتفصيلاً؛ إذ لم يكن مراد الذين طرحوا فكرة الوحدة بين الحوزة والجامعة وحدتهما الهيكلية على الإطلاق.

والشيء المعقول الذي يجب أن يتحقق هو أن تضع الحوزة والجامعة هدفاً مشتركاً نصب عينيها، ويعملان جنباً إلى جنب من أجل تحقيقه. وهذه الوحدة لا تختلف عن الوحدة بين سائر فئات وشرائح المجتمع الأخرى. فعلى سبيل المثال: لا يقول أي شخص بأن

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

يصبح الصفّارون حدادين أو الحدادون صفّارين، بل المراد من الوحدة هو أن تتحرك جميع شرائح الشعب باتجاه واحد، ويسعوا لتحقيق هدف واحد.

كما أن الوحدة بين الحوزة والجامعة لا تعني أن تتخلى الحوزة العلمية عن الفقه والأصول وسائر علومها الأخرى، وتتجه نحو الدروس الجامعية، أو على العكس من ذلك، فتتخلى الجامعة عن دروسها ومناهجها ويتجه الطلبة الجامعيون نحو دراسة المناهج الحوزوية، أو أن يرتدي الجامعي مثلاً ملابس رجل الدين، أو بالعكس. هذه الأمور يمكن أن تحصل، إلا أنها ليست هي الهدف المطلوب؛ لأننا بحاجة إلى جميع هذه العلوم الحوزوية والجامعية. ولا بد طبعاً من أن تقوم مجاميع من الطلبة بدراسة تلك العلوم؛ إذ لا بد من وجود الجامعي ليقوم بأداء مسؤولياته. وكذا بالنسبة للحوزوي. ولكن في المسائل السياسية يجب أن ينسّقاً في ما بينهما، ويتشاركاً في التخطيط للبرامج العلمية.

على الحوزة العلمية والجامعة أن ينشطا كخطين متوازيين، وأن يزداد التعاون بينهما قوةً، في الحالات التي تتلاقى فيها الأهداف والنتائج لكليهما، دون أن يبرز بينهما التضاد والتصادم. فعلى سبيل المثال: نجد أن هدف العلوم الإنسانية والتطبيقية واحد، وهو تلبية الاحتياجات العلمية للبلاد، إلا أن لكلٍ منهما أسلوبه الخاص في البحث العلمي، فطريقة البحث العلمي في إحداها اختبارية؛ وفي الأخرى باللقاء والأسئلة وغيرها.

ومن المقدر أن يكون لدينا نوعان من التعليم: أحدهما: يتمثل بتدريس العلوم التي لها علاقة مباشرة بالدين، أو أنها تغدّي من قبل الدين، أو تعمل على تقوية الدين، أو تكون في خدمة تطور الدين؛ والقسم الثاني: هو العلوم غير ذات الصلة المباشرة بالدين، إلا أنها تخدم الدين والمتدينين بصورة غير مباشرة. ولكل من هذين النوعين من العلوم خصائصه التي ينفرد بها، وخاصة أن أسلوب البحث العلمي في كل منهما يختلف كثيراً عن الآخر. وبشكل عام فإن أسلوب البحث العلمي في العلوم الإسلامية هو أسلوب نقلي وتاريخي، على العكس من أسلوب البحث العلمي في العلوم الجامعية، التي تكون أغلبها علمية.

وعلى أية حال فإن هذا المستوى من الاختلافات يقتضي أن يكون هناك نوعان من النظم التعليمية. ووحدة الهدف لا تستدعي دمجها في بعضهما البعض؛ لأن وحدة الهدف

تعني أن يكون لكليهما توجه واحد ، ولا يشعران بالغربة فيما بينهما ، بل يساعد أحدهما الآخر ، ويتبادلان إمكانيات البحث العلمي والتدريس ، ويستفيدان من تجارب بعضهما ، ويقفان على نقاط القوة في كليهما ، ويأخذان عن بعضهما الأقسام التي يمكن اقتباسها وتطبيقها في الحقل العلمي الخاص به ، وأخيراً يتعاونان فيما بينهما في القضايا السياسية والاجتماعية.

#### ٤ - أوجه التعاون بين الحوزة والجامعة

##### ٤ - ١ - تبادل الأساتذة

إن أحد أوجه التعاون بين الحوزة العلمية والجامعة يتمثل في تبادل الأساتذة في المجالات التي يمكن أن يساعد أحدهما الآخر. فمن جهة توجد اليوم في جامعات البلاد بعض الدروس تحت عنوان «المعارف الإسلامية»، وعناوين أخرى من هذا القبيل، وهي موجودة أساساً في مناهج الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية، وبإمكان الجامعات أن تستعين بأساتذة الحوزة العلمية في هذا المجال. ومن جهة أخرى تستطيع الحوزات العلمية أن تستعين بأساتذة الجامعات؛ لتوضيح آراء الإسلام ونظرياته بشأن قضايا العلوم الإنسانية.

##### ٤ - ٢ - تبادل الدراسات

إن بعض المواد العلمية التخصصية في الحوزة العلمية والجامعة لا يوجد بينها ذلك الارتباط الوثيق؛ ولذا فإن التعاون البناء والجاد في هذا المجال سوف لن يكون عملياً؛ لأن مواضيع تلك المواد غريبة عن بعضها البعض. فلا تستطيع الحوزة العلمية مثلاً أن تساعد الجامعة في المسائل الطبية والهندسية. كما أن الجامعة لا تستطيع مساعدة الحوزة العلمية في مواد علمية خاصة. والقاسم المشترك بين الحوزة العلمية والجامعة هي العلوم الإنسانية، ففي هذا المجال يستطيع علماء الطرفين والمتخصصين إبداء وجهات نظرهم. لقد أبدى الدين آراءه ووجهات نظره في بعض العلوم، من قبيل: الاقتصاد، والقانون، والسياسة، والتي تعد من الفروع الاختصاصية في الدراسة الجامعية، حتى أن

جانباً كبيراً من الآيات القرآنية تتعلق بالمسائل الاقتصادية، وكذا الحال بالنسبة لباقي فروع العلوم الإنسانية. ومن هنا ينبغي على علماء الحوزة العلمية والجامعة إبداء وجهات نظرهم في هذه المجالات، والإصغاء إلى أقوال وآراء بعضهم البعض، والوصول بالتالي إلى نتائج إيجابية عن طريق تبادل الدراسات العلمية.

## ٥ - أسباب عدم تحقيق الوحدة الكاملة بين الحوزة والجامعة، ونتائج ذلك

على الرغم من أنه تم - ولله الحمد - اتخاذ خطوات واعدة على طريق تحقيق الوحدة بين هذين المركزين العلميين، إلا أن الأهداف المنشودة لم تتحقق بشكل كامل. وللأسف من العوامل تأثيرها ودخلها في هذه المسألة. ويجدر تناولها بالبحث والدراسة بشكل تفصيلي في محله، ولكن سنشير هنا باختصار لبعض من تلك العوامل:

١ - إن عدم التواجد الفاعل لرجال الدين البارزين في «اللجنة العليا للثورة الثقافية» يعد أحد تلك العوامل. فمنذ البداية استشهد البعض من أعضاء اللجنة العليا للثورة الثقافية من رجال الدين، ولم يتمكن البعض الآخر من أن يكون لهم حضوراً فاعلاً ومؤثراً في اللجنة؛ بسبب بعض المشاكل والمسؤوليات الأخرى. وبالتالي تم تحديد مسار اللجنة والسير عليه بنحو لم يؤدِّ فقط إلى عدم التوائم مع مشروع الوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة، بل جاء أحياناً وإلى حد ما بشكل يتعارض مع هذا المشروع.

والعمل الوحيد الذي أنجز على خلفية تواجده علماء الدين في اللجنة المذكورة تمثل في إضافة دروس المعارف الإسلامية إلى الدروس الجامعية. ولطالما كان يتم تذكيرهم منذ بدء تأسيس اللجنة بأن الأضرار الناجمة عن العمل بالطريقة التي سبق وأن أخذوا بها أكثر من فوائدها. فإذا كان من المقرر أن تصبح دروس المعارف الإسلامية ضمن الدروس الجامعية يجب الالتفات منذ البدء إلى ضرورة توفير الكتب والأساتذة. ولكن مما يؤسف له أنه لم يتم الاهتمام بهذه المسائل. وبالتالي ما تزال الكثير من المشاكل موجودة في هذا الإطار، سواء من حيث الكتب والمناهج الدراسية أو من حيث توفر الأساتذة الأكفاء.

٢ - إن سلوك بعض الأفراد يعد عاملاً آخر يعرّض مسار الوحدة بين الحوزة والجامعة للمشاكل؛ إذ مما يؤسف له أن بعض الأفراد في الجامعة، بل حتى في كلية الإلهيات، يطرحون أفكاراً تثير التساؤلات حول الجمهورية الإسلامية والعقائد الدينية؛

فهم يعتبرون ولاية الفقيه ضرباً من الفاشية المعادية للديمقراطية، ونظاماً يمسك الهراوة بيده، بل يقولون بشأن القرآن الكريم: «ليس لدينا أي دليل على صحة القرآن الكريم، وأن المعجزة تتعارض من حيث المبدأ مع العلم». ونتيجة لإثارة هذه الشبهات تحلّى البعض من الطلبة الجامعيين عن أداء صلاتهم وعن معتقداتهم الدينية، وسيطرت الشكوك والظنون على أذهان البعض الآخر منهم. ومن هنا لو أن الحوزة والجامعة تعاونتا في ما بينهما بشكل فعّال، ووحّدتا جهودهما، لما وصل الأمر بنا إلى ما نحن عليه الآن. ومع ذلك ما تزال الفرصة قائمة، و«في أي وقت نحدّ فيه من الضرر فهو مفيد».

٣ - من العراقيل التي تحول دون التحقق الكامل لهذه الوحدة جملة من النواقص الموجودة في الحوزة العلمية ورجال الدين. فعندما يسأل الطالب الجامعي رجال الدين عن شبهته ولا يتلقى جواباً مناسباً، أو يلاحظ سلوكاً غير صحيح من قبل رجل الدين، سيعتريه الشك في أصل الدين، وسيقول في نفسه: «لو كان للدين والمسائل الأخلاقية حقيقة ملموسة لكان المفروض أن يلتزم بها رجال الدين قبل غيرهم، ويعملوا بها، فكيف نتعلم الدين من أولئك الذين لا يعملون بما يقولون؟ ولو حصل هذا الأمر فهل ثمة أمل يبقى لدينا بثبات العقائد الإسلامية ومبادئ الثورة وأهدافها. هذه الأمور مكانها في القلب، وعندما يتغلغل الشك ويجد طريقه إلى القلب، ولا يُغذّى بشكل صحيح، فإنه سيفقد إيمانه بمعتقداته.

## ب - المقارنة بين الحوزة والجامعة

عطفاً على ما تمّت الإشارة إليه مراراً في ما تقدم فإن لكل من الحوزة العلمية والجامعة خصائص إيجابية يمكن أن يقتبسها أحدهما من الآخر. ولغرض الوقوف على مساوئ ومحاسن هذين الصرحين العلميين ننتقل إلى إجراء مقارنة إجمالية بينهما:

### ١ - محتوى الدروس

المحور الأساسي للمواضيع التي كانت تطرح في الحوزة العلمية، وما تزال كذلك، هو الإسلام والقضايا المرتبطة بالمعارف الإسلامية. وتعطى الأهمية للفقهِ والأصول أكثر من العلوم الأخرى. كما أن العلوم الأخرى، من قبيل: تفسير القرآن



● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

الكريم، والفلسفة، والعرفان، وغيرها، تُعطى هي الأخرى قدراً من الاهتمام. وأما الإسلام فقد كان قبل الثورة ملغىً تماماً من الجامعات أو كان يطرح في بعض الكليات بشكل غير مناسب.

كما أنّ كلية الإلهيات، التي كانت تُعنى بالمسائل الإسلامية، لم تكن هي الأخرى ذات محتوى رصين، والطلبة الراسبون في أماكن أخرى كانوا يقصدون هذه الكلية؛ ليحصلوا على شهادة دراسية يستفيدون منها. والحقيقة أن أولئك الطلبة لم يكن هدفهم من الذهاب إلى هذه الكلية دراسة الإلهيات والمعارف الإسلامية. ولعله من غير المعقول أن نقول: إنه من بين آلاف الطلبة الجامعيين الذين درسوا في هذه الكلية، وعلى مدى عدة سنوات، يمكن أن نجد عدداً قليلاً من الطلبة فقط ممن ذهبوا إلى تلك الكلية لهذا الهدف.

ولم يحصل أي اهتمام بالمسائل الإسلامية على الإطلاق في كليات العلوم الإسلامية، التي كان ينبغي لها أن تهتم وبشكل كافٍ بمصالح الإسلام والمسلمين، بل على العكس من ذلك كانت تتشط ضد الإسلام والمسلمين. هذا الأمر كان يمثل فرقاً أساسياً بين الحوزة العلمية والجامعة؛ إذ إن محور الدروس في الحوزة العلمية هو المعارف الإسلامية، وأما في الجامعة فلم يكن هناك أي أثر للمعارف الإسلامية. وهذا الفارق كان له تأثيره في المتخرجين من الحوزة العلمية والجامعة أيضاً. فالطلبة الدارسون في الحوزة العلمية كانت لديهم معرفة أكثر بالدين الإسلامي؛ بمقتضى طبيعة دروسهم التي يدرسونها. وعلى العكس من ذلك كان الطلبة الجامعيون محرومين من المعارف الإسلامية. وإذا كان لبعض الأساتذة أو الطلبة الجامعيين توجه نحو الإسلام، ولديهم اطلاع على المعارف الإسلامية، فقد كانوا يأخذون هذه المعارف عن طريق الحوزة العلمية بشكل مباشر أو غير مباشر، بمعنى أنهم كانوا من طلاب الحوزة العلمية، أو أنهم اطلعوا على الإسلام عن طريق علماء الحوزة العلمية وكتبهم. ولكن تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه من المؤسف أن نجد اليوم الكثير من المواضيع غير الصحيحة في المناهج الجامعية، والتي يدرسها أبناؤنا وإخواننا وأخواتنا.

## ٢ - العلاقة بين الأستاذ والطالب

إحدى الخصال الإيجابية للنظام الدراسي في المدارس الدينية، والموجود بدرجة أدنى في النظام الجامعي، العلاقة الحميمة بين الأستاذ والطالب. فعلاقة الأستاذ والطالب في الحوزة عبارة عن علاقة مودة ومحبة، أو علاقة أبوية بين الأب وابنه. علاقة الأستاذ والطالب لا تقتصر على قاعة الدراسة فقط؛ فالطلبة يتعايشون مع أساتذتهم، ويجالسونهم في المساجد والمدارس والبيت والمجالس أيضاً. وهذه المخالطة تؤدي بالطلبة إلى أن يتمكنوا من الاستفادة جيداً من أخلاقيات الأساتذة وسلوكياتهم، وأن يتمكن الأساتذة من توجيه طلبتهم في المسائل المعيشية اليومية، فضلاً عن المسائل الأخلاقية.

كما أن طبيعة الدراسة، وخاصة في المستويات المتقدمة، تسير بنحو يؤدي إلى المزيد من تعزيز هذه العلاقة. وعلى الرغم من وجود بعض الاختلافات بين الحوزات والمدارس الدينية، إلا أنها ذات منحى واحد. في المراحل المتقدمة للدراسة الدينية تصبح الدروس أكثر شبيهاً بالمناقشات؛ إذ يثير الطلبة التساؤلات والإشكالات على ما يطرحه الأستاذ، ويجيب الأستاذ عن إشكالاتهم. وفي بعض الأحيان يقوم الطالب، الذي لا يتم إقناعه في قاعة الدرس بمناقشة الأستاذ خارج الصف؛ لكي يصل إلى ما يصبو إليه. وأحياناً لا تكون الفائدة التي يحصل عليها الأستاذ من الطلبة أقل من الفائدة التي يحصل عليها الطالب من الأستاذ. وسبق أن حصل ذلك مع المراجع أيضاً، ذلك أن مرجعاً أصدر فتوى، ومن ثمّ تغير رأي الأستاذ، وغير فتواه؛ على خلفية انتقادات الطلبة ومناقشاتهم معه. وهذا لا يعني أن هذا المنهج ليس موجوداً على الإطلاق في الجامعة، ولكن بناءً على المعلومات المتوفرة لدينا، والمستحصلة من قبل الطلبة والأساتذة الجامعيين، فإن هذه الطريقة التعليمية ضعيفة جداً في الجامعة. والسائد في الجامعات أن الموضوع الذي يطرحه الأستاذ يُنظر إليه على أنه صحيح وغير قابل للنقد. فالكثير من الفرضيات والنظريات الموجودة بين أيدينا من الممكن أن يكون قد أعلن عن بطلانها في البلد الذي انطلقت منه، ولكنها تدرّس في بلادنا على أنها فرضيات علمية جديدة، ويظن الطلبة أيضاً بأنها مبرهنة وغير قابلة للنقد. هذه المسألة هي من إحدى النقاط الإيجابية للنظام الدراسي للحوزة العلمية. وعلى الجامعة اقتباس هذه الطريقة منها.

### ● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

إن الأساتذة الذين كانوا على تواصل مع رجال الدين في إطار «مكتب التنسيق بين الحوزة العلمية والجامعة» كانوا يعترفون بوجود هذا النقص التدريسي في الجامعة، وأعربوا عن تقديرهم العالي لما كانوا قد اطلعوا عليه من طريقة المناقشة والنقد في المدارس الدينية.

إن إحدى الإيجابيات الأخرى للدراسة الدينية هي أن الطلبة أحرار في اختيارهم لأستاذهم. فكل طالب له الحق في أن يختار الأستاذ الذي يدرس عنده حسب ذوقه واختياره الشخصي. وهذا الأمر له بالغ الأثر في تطور الطالب. ولكن على الرغم من أن الطلبة في بعض الكليات لهم الخيرة في اختيار الأستاذ في بعض الدروس، إلا أن هذه الخصوصية ضعيفة في النظام الجامعي.

### ٣ - التقييم والامتحانات

لقد كان التقييم والامتحانات في الحوزات العلمية على درجة كبيرة من الضعف، على الرغم مما يُنقل أنه كان يوجد قبل حوالي قرن من الزمان نوعٌ من التقييم الدراسي في الحوزة العلمية. ومن كان يريد أن يتصدى لتحمل مسؤولية معينة تتوقف على امتلاكه لدرجات علمية دينية معينة كان يجب عليه الحصول على تصديق معين من قبل أساتذته. في حين أن النظام الدراسي الجامعي جادٌ بنحو ما، ويأخذ مسألة الامتحان والتقييم بنظر الاعتبار. وعلى الحوزات العلمية أيضاً أن تسعى ليكون لديها نوعٌ من التقييم. ولكن ذلك لا يعني أن يتم تطبيق ما هو موجود في المنهج الجامعي بعينه في الحوزة العلمية، بل المراد هو أن هذا المنهج إيجابي من حيث المبدأ، ويجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار.

### ٤ - تحديد مدة الدراسة

إن للمدة المحددة في الدراسة عيوبها ومحاسنها أيضاً. فمن عيوبها أن جميع الطلبة ليسوا بمستوى واحد من الذكاء والقدرة على الاستيعاب، والمدة المحددة لمرحلة دراسية معينة تعتبر مقيّدة للطلاب الذكي، وتقطع عليه طريق التقدم والرقى. كما أنها تسبب المشاكل للطلبة الأقل استعداداً؛ ذلك أن هؤلاء الأفراد لا يستطيعون استيعاب المنهج وفهمه خلال المدة المقررة. في حين أنه لو لم تقرر مدة محددة للدراسة يستطيع الطلبة أصحاب

القدرة الجيدة على الاستيعاب الاندفاع في الدراسة بسرعة، وبالتالي لا تتحدد مدة دراستهم بفترة معينة، وأما الذين هم أقل استيعاباً فلا يجدون ضرورة لإكمال مرحلتهم الدراسية بمشقة وعناء، بل بمقدورهم إكمال دراستهم في مدة زمنية أطول. وأما بالنسبة لمحاسن المدة الزمنية المحددة للمراحل الدراسية فإنها تكمن في أنها تتسجم مع الحقائق الاجتماعية الراهنة لوقتنا الحاضر، ويستطيع المسؤولون بموجبها التخطيط وتقدير كل ما يحتاجونه في المستقبل. وإنما تستطيع الدولة العمل على تأمين الطاقات البشرية المتخصصة والتخطيط لهذا الأمر في ظل وجود المدة الدراسية المقررة فقط. فلو كان من المقرر مثلاً أن يكون لدينا عددٌ معينٌ من الأطباء خلال السنوات العشر القادمة فيامكاننا اتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك من الآن، والتخطيط لقبول هذا العدد من الطلبة؛ اعتماداً على نسبة المعدلات الدراسية. وبالتالي يصبح بإمكاننا الحصول على هذا العدد من الأطباء في السنة المقررة. وأما إذا لم توضع مدة محددة للدراسة، وكان الجميع أحراراً في المدة الزمنية التي يكملون فيها دراستهم، فلا يمكننا التخطيط لأن يكون لنا في سنة كذا عددٌ معينٌ من الأطباء.

ومن إحدى الإيجابيات الأخرى لتحديد مدة الدراسة أنها تلزم الأفراد بالاستفادة القصوى من الوقت والقابلية العلمية لديهم؛ إذ إن روح الكسل والتسامح موجودة لدى جميع بني البشر بنسب متفاوتة. وإذا لم يكن هناك نوع من الالتزام والتعهد في الأمر سيلجأ الإنسان إلى الكسل والتراخي، ولن يستفيد من ذهنه وقدراته العلمية كما ينبغي، وسيتهرب من دروسه لأبسط عذر أو مشكلة.

### ج - أسباب رغبة الطلاب بالجامعات

يعود السبب في إعراض الطلبة قبل الثورة الإسلامية عن الدراسة في الحوزة العلمية، ورغبتهم في التوجه إلى الجامعة، حتى إنهم كانوا يغيرون ملابسهم أحياناً، يعود إلى الأمور التالية:

١ - لم تكن لدى الحوزة العلمية أية ضمانات لمستقبل الطلبة، ولم يكن معلوماً ما هي الوظيفة أو المنصب الذي سيتمتع به الطلبة في المستقبل. وبناءً على ذلك كان بعض الطلاب يتوجهون نحو الجامعة؛ للحصول على الشهادة، وبالتالي على الموقع الاجتماعي.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / الحلقة الثانية

٢ - الإعلام المعادي المكثف من قبل النظام السابق ضد رجال الدين والمؤسسة الدينية. فأكثر الذين كانوا يدرسون في الحوزة العلمية لم تكن لديهم شهادات دراسية حديثة. ولهذا السبب كان البعض منهم يشعر بالوضاعة، وبالتالي يتركون الدراسة في الحوزة ويتوجهون إلى الجامعة.

وبعد قيام الثورة الإسلامية زال السبب الثاني نهائياً، إلا أنه أضيفت أسباب جديدة أخرى إلى تلك الأسباب، ومنها:

١ - أضيفت دروس جديدة في المنهج الدراسي للجامعات، وكان يتوجب على الطلاب بموجبها التوجه إلى الجامعة لتدريسها، من قبيل: تاريخ الإسلام، المعارف الإسلامية، علم الإنسان الإسلامي، علم النفس الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي، وما شابه ذلك؛ إذ تم إلغاء البعض من هذه الدروس؛ بسبب عدم توفر الأساتذة. كما واجه درس المعارف الإسلامية، الذي وضع كدرس أساسي في المنهج، مشكلة قلة الأساتذة. وعلى أية حال لم يتم التعامل مع الأساتذة الذين كانوا يذهبون للتدريس في الجامعة بشكل لائق، سواء من قبل الطلبة الجامعيين أو من قبل إدارة الجامعات، حيث كانوا يعاملونهم بشكل يختلف عن الأساتذة الآخرين. والسبب في ذلك هو أن أساتذة الحوزة لم تكن لديهم شهادة جامعية.

وكان هؤلاء الطلبة يرون أحياناً أنهم بحاجة إلى بعض المعلومات التي لم يتلقوها في الحوزة العلمية، وخاصة في ما يتعلق بتعلمهم اللغات الأجنبية؛ لأن بعض الطلبة الجامعيين كانوا يرون في عدم تمكنهم من بعض المصطلحات الأجنبية دليلاً على تدني مستواهم العلمي والدراسي، من دون الالتفات إلى أنهم متخصصون في الفقه والأصول والفلسفة والتفسير وغيرها، وليس في اللغة الإنجليزية.

هذه الأسباب هي التي أدت بقسم من الطلبة إلى التفكير بالدراسة في الجامعة؛ ليحصلوا على شهادة جامعية، فضلاً عن تعلمهم اللغة؛ لكي لا يتعرضوا إلى الغبن وقلة الاحترام والاهتمام بهم.

ولكن لا بد من القول: إن ذهاب الطلاب إلى الجامعة له أسباب ودوافع متعددة، تحمل بمجملها جوانب سلبية، ولا يمكن اعتبارها أسباباً مقنعة لأيّ متناً؛ لأنه لو كان من

● الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

الواجب أن يتوجه المرء إلى الحوزة العلمية، ويدرس فيها طبقاً لتكليفه الشرعي، لا يجوز له أن يتركها اعتماداً على هذه الأسباب.

- يتبع -

## الهوامش

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٧٨: ٢٤٩، باب ٢٣، ح ١٠٨.

## الضرائب الإسلامية وآثارها الاقتصادية

د. الشيخ حسن آقا نظري (\*)

### ١- تأثير الضرائب الإسلامية على عرض قوة العمل

ليست الضرائب ظاهرة حيادية في الاقتصاد، وإنما لها آثار اقتصادية ملحوظة على المتغيرات والسلوكيات المرتبطة بها. وبالطبع فإن نوع الضرائب المفروضة، ومقدار التأثير الاقتصادي، وظروف كيفية التأثير، لها تأثير في شكل إعمال الضرائب. وقد درس الاقتصاد الإسلامي هذه القضية أيضاً. فقد تناول الباحثون المسلمون تأثير الضرائب الإسلامية من جهتين:

**الأولى:** من حيث جمعها، والذي يمثل بعدها الضريبي، ومن هنا يتم التأكيد على تأثيرها على المسددين (المكلفين).

**الثانية:** من حيث إنفاق عوائد الضرائب الإسلامية، والذي يدرس من خلاله تأثيرها على المستلمين (المستحقين). وتلحظ الزكاة في هذه الصورة باعتبارها تسديدات انتقالية. إن أكثر الباحثين السنة يدرسون المسألة من الجهة الثانية، أي تأثير الضرائب. وسيتم تناول معطيات هذه الدراسات في البداية، ثم تأثير الضرائب الإسلامية على قرار المسددين من منظار الفقه الشيعي.

### ١-١- تأثير الزكاة باعتبارها تسديداً انتقالياً على عرض قوة العمل (المستلمين)

إن الموضوع الأساس هو هل أن التسديدات الانتقالية لها تأثير بشكل معكوس على حضور الأفراد في سوق العمل؟ وهل يزيد من ارتباطها بالدولة؟ وهل أن هذه المساعدة

---

(\*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة، مختص في الاقتصاد الإسلامي.

تؤدي إلى تكاسل الناس، بحيث لا يبادرون إلى العمل وإن سنحت فرصة كسب دخل أكبر؛ وذلك كي يبقوا ممنّ تنطبق عليهم شروط أخذ المساعدة، ويبقى هذا الارتباط بالتسديدات الانتقالية سارياً إلى حد أنه ينتقل إلى الأجيال اللاحقة؟  
إن هذا السؤال لا يثير الاستغراب؛ وذلك لأن الفرد العاطل عن العمل إذا كان بمقدوره الحصول على نفس مقدار الدخل فما هي الضرورة للعمل؟  
إن مسؤولي المساعدات الانتقالية لا يقولون لمستلمي المساعدات بأنهم عملوا أو لم يعملوا فإن ذلك يرتبط بقرارهم.  
وليست ردود فعل عرض قوة العمل المستلمة للمساعدة جزئية ومحدودة بحيث يمكن غض الطرف عنها.  
إن هذه القضية يمكن عرضها بالنسبة إلى جميع الضرائب من منظور التسديد الانتقالي.  
وقد سعى الاقتصاديون إلى تقديم أساليب لإيصال هذا الأثر إلى الحد الأدنى الممكن.  
ويتضح تأثير الزكاة على عرض قوة العمل من خلال بيان أثر ذلك على الاستفادة من قوة العمل، وإيجاد الدافع لمثل ذلك.  
وكما ترتبط الاستفادة من قوة العمل بمستوى التعليم والمهارات المكتسبة ونوع الثروة في الإنتاج فهي ترتبط أيضاً بمستوى تغذية العامل وسلامته.  
وهذه الآثار يمكن الإشارة إليها، انطلاقاً من أحكام الزكاة، وفقاً لوجهة نظر أهل السنة، بما يلي:

أ. الفقراء والمساكين، وهما الصنفان المستخدمان للزكاة، واللذان يحتلان الأولوية بالنسبة إلى المصارف الأخرى لدى أكثر الفقهاء.  
إن مصرف الزكاة يؤدي إلى زيادة استهلاك كفاية<sup>(١)</sup> المستحقين وانخفاض الاستهلاكات الكمالية لمسددي الزكاة، وهو ما يؤدي إلى نمو قدرات أفراد المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأن بعض الاستهلاكات، وإن أدت إلى انعدام بعض المصادر الاقتصادية من جانب، ولكنها تؤدي إلى نمو وإعادة المصادر الاقتصادية (قوة العمل)، وذلك من خلال تقوية قدرات المجتمع من جانب آخر. وما دام الأثر الثاني أكثر من أثر نفقة المصادر فإن



## ● الضرائب الإسلامية وأثارها الاقتصادية

مصادر المجتمع الاقتصادية ستزداد؛ لأن الاستهلاك المباح في الإسلام تجديدي أكثر من أن يكون تضييعياً. والعكس صادق أيضاً بالنسبة إلى الاستهلاكات المحرمة. كما أن تجديدية استهلاك الكفاية، والذي هو جزء الاستهلاكات المباحة، أكثر من الاستهلاكات الكمالية.

ب - إن استثمار عوائد الزكاة في إيجاد برامج تنمية تلبية للمتطلبات الكفائية للفقراء، مثل: زيادة ماء الشرب، رعاية الصحة والسلامة، التعليم، يؤول إلى زيادة عرض ساعات العمل في المجال الصناعي الذي يمارسه هؤلاء الفقراء. نعم، إن هذه الآثار ضعيفة في الظروف العادية؛ لأن آثار ونتائج الزكاة المستثمرة ترتبط بهذه الطرق.

ج - إن صرف الزكاة للطلبة الفقراء يؤدي إلى زيادة الاستفادة من قوة العمل، وإن لم يكن له ذلك التأثير الكبير؛ نظراً لأن الطلبة لا يشكلون نسبة ملحوظة من الفقراء. كما يمكن إثبات تأثير الزكاة في أحكام الفقه الشيعي على قوة العمل أيضاً.

إن أكثر الفقهاء السنة، إن لم يكن كلهم، حدّدوا مصرف «في سبيل الله». أحد المصارف الثمانية للزكاة - بالمجاهدين في سبيل الله وحسب<sup>(٢)</sup>، إلا أن هذا الصنف أوسع دائرة في الفقه الشيعي، كما يرى الشيخ الطوسي، حيث يقول: «ويدخل في سبيل الله معونة الحاج، وقضاء الديون عن الحي والميت، وجميع سبيل الخير والمصالح...، ويدخل فيه معونة الزوار والحجيج، وعمارة المساجد والمشاهد، وإصلاح القناطر، وغير ذلك من المصالح»<sup>(٣)</sup>.

إن «سبيل الله» يشمل جميع الحالات التي يترتب عليها الخير، حتى بالنسبة لأولئك الذين يحصرون معنى «سبيل الله» في المصالح العامة للمسلمين. ومن هنا فإن الاستفادة من دخل الزكاة فيما إذا كان في إطار إصلاح المجتمع يعد من مصاديق «في سبيل الله». وعليه فلا مانع من اعتماد الزكاة في البرمجة الاقتصادية، ومنها: رفع مستوى الاستفادة من قوة العمل<sup>(٤)</sup>.

ونظراً لاتجاه النظام الاقتصادي الإسلامي نحو بسط العدالة، ورفع المستوى المعيشي للطبقات قليلة الدخل، وتأكيد التعاليم الإسلامية على إعداد أدوات العمل بدلاً من التسديدات المباشرة، فالظاهر عدم وجود منع فقهي للدولة الإسلامية من استثمار عوائد الضرائب الإسلامية لرفع مستوى الاستفادة من قوة العمل، وإن لم تتعرض أكثر

الكتب الفقهية لهذا البحث<sup>(٥)</sup>.

كما يمكن صرف الزكاة على الطلبة (الفقراء وغيرهم). وعلى هذا الأساس فإن تأثير الزكاة على قوة العمل وفقاً للفقه الشيعي أكثر من الفقه السني. ومما يجدر الالتفات إليه أن زيادة الاستثمار يؤدي بشكل غير مباشر إلى زيادة عرض قوة العمل، وذلك من خلال إيجاد أرضيات العمل.

## ١-٢- تأثير الضرائب الإسلامية على عرض قوة العمل (المؤدين)

تمتاز قوة العمل بأهمية بالغة؛ باعتبارها أهم مؤسسة إنتاجية. وتعد الأجور والثروة من أهم العوامل المؤثرة على مستوى عرض قوة العمل. وعليه فالعوامل التي يمكن أن يطرأ عليها التغيير ربما تؤدي إلى تغيير سلوك قوة العمل.

ومن هنا فإن تأثير الضرائب على سلوك قوة العمل، ومعرفة ما هو النوع الضريبي الذي يمكن اعتماده ليكون أقل تأثيراً على انخفاض عرض قوة العمل، يُعدُّ أمراً أساسياً. ومن الجدير بالذكر أنهم يفرضون أن تابع مرغوبية العمل يتكوّن من عنصرين: الفراغ؛ والعمل، عادة.

إن الفرد يكسب دخلاً من خلال العمل مما يترتب عليه طيب خاطر. كما أن الاستراحة تحقق الرضا أيضاً. وعلى هذا الأساس فالشخص يفقد مقدراً من فراغه مقابل العمل، ولكنه يكسب دخلاً بإزاء ذلك. ومن الممكن للأفراد أن يبرزوا سلوكيات أخرى نتيجة لعقائدهم الدينية وأدابهم الدينية والوطنية. فالعمل - على سبيل المثال - يعتبر عبادة في الثقافة الإسلامية، ولذا فتابع مرغوبية قوة العمل يتأثر بالعوامل العقيدية والقيمية بالنسبة لفرد يلتزم بعقائد دينية.

وكلما ازدادت الأجور عادة فإن الأفراد يخصّصون ساعات أكثر للعمل، وإذا تجاوزت الرواتب وأجور أو ثروة الفرد حدّاً معيناً قلّ من ساعات العمل، وزاد في ساعات الفراغ. وعلى هذا الأساس إذا جعلت الضرائب على الدخل أو الثروة أمكن التوقّع بأن مستوى عرض قوة العمل سيتجلى بشكل أوضح، وإن الأثر المحدّد الثابت لا يحصل، وإنما تتحقق نتائج مختلفة<sup>(٦)</sup>.

### ١-٣- الضرائب الإسلامية المؤثرة على الدخل

إن الدخل المكتسبة (الرواتب والأجور) مشمولة - وفقاً للفقهاء الشيعي - بضرية الخمس (٢٠٪) في فاضل المؤنة، أي بعد حذف النفقات المتعارفة والمطابقة للشأن الاجتماعي للأسرة. وأما الفقه السني - كما عند البعض - فإن الرواتب والأجور مشمولة بضرية الزكاة بمقدار محدد<sup>(٧)</sup>.

إن مقارنة تأثير الخمس على عرض قوة العمل بتأثير الضرائب المتعارفة يمكنه أن يوضح خصوصية الضرائب الإسلامية إلى حد ما. وتوضيحاً لذلك يمكن أن نتصور عاملاً مسلماً يسعى إلى الحد الأعلى لتابع مرغوبة العمل. وكما أشير فإن تابع مرغوبة العمل بالنسبة لكل فرد يبين تراكيب مختلفة من الفراغ والعمل، حيث يختار الفرد تركيباً أكثر مطلوبة من بينها.

وتحقيقاً لهذا الهدف يقسم الساعات - ٢٤ ساعة - بين الفراغ والعمل بصورة ما، تتساوى فيه نسبة المرغوبة النهائية للدخل والمرغوبة النهائية للفراغ مع مقدار الأجر الذي يحصل عليه.

لنفرض وضع ضريبة بسعر تناسبي ٢٠٪ مع إعفاء مساوٍ لنصف نفقات الحياة في السنة على الدخل فإن وضع الضرائب سيكون له أثاران:

١- أثر دخلي، تؤدي فيه الضرائب إلى انخفاض الدخل الحقيقي، ويقلل من ميل الفرد إلى الفراغ، ويترتب عليه زيادة قوة العمل في نهاية المطاف.

٢- أثر بديل، يؤدي إلى زيادة الفراغ، وقلة عرض قوة العمل؛ بسبب انخفاض نفقة فرصة الفراغ أو ذلك الأجر الحقيقي (والذي هو الأجر الاسمي باستثناء مستوى الضرائب).

إن الأثرين البديل والدخلي يعملان في اتجاه معاكس بالنسبة إلى بعضهما البعض.

فإذا كان أثر أحدهما أقوى وأكبر فسوف يختلف تأثير الضرائب على عرض قوة العمل

أيضاً؛ فإذا تغلب الأثر البديل على الأثر الدخلي فسينخفض عرض قوة العمل؛ وإذا تغلب

أثر الدخل فإن عرض العمل سيزداد؛ وإذا تساوى الأثران فإن عرض العمل سيكون ثابتاً<sup>(٨)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن أثر الضرائب المذكورة على عرض العمل مبهم عموماً. وهو

يرتبط بسلوك العارض، أي شكل تابع مرغوبة العمل. وهو يختلف باختلاف الأفراد. ولذا

فإن تأثير الضرائب غير واضح على نحو العموم.

إن ضريبة الخمس والتي يبلغ سعرها ٢٠٪. مع فارق أن جميع النفقة المتعارفة للحياة معفوة من الخمس - لها هذان الأثران: البديل؛ والدخلي، أيضاً. والنتيجة أن جميع الأثر سيبقى مبهماً، ويحتاج إلى التحليل التجريبي، وأخذ الفروض المختلفة التالية بنظر الاعتبار:

**أولاً:** إن العمل - كما مضى - يعد عبادة في الثقافة الإسلامية. وقد تم التأكيد عليه. ومن هنا فالعمل لا يقتصر على جانب المعيشة وكسب الدخل، وإنما هو أمر مطلوب بالنسبة إلى قوة العمل المسلمة في حد ذاته<sup>(٩)</sup>.

**ثانياً:** إن الإنسان المسلم يعتبر الضريبة الإسلامية عبادة. ففي المجتمع السالم، ومع وجود اقتصاد متوازن، يدفع الأفراد الملتزمون بالتعاليم العقيدية والعملية للإسلام هذا النوع من الضرائب بصورة طوعية للوصول إلى رضا الله.

**ثالثاً:** وهو الأهم مما تقدم، فإن الخمس؛ ونظراً لمستوى الإعفاء الكبير، أعظم أثراً دخلياً من الأثر الدخلي للضرائب التناسبية المتعارفة. وبالنتيجة فإن الفرد في نظام الخمس يتمتع بمستوى مرغوبة أكبر قياساً إلى نظام الضرائب. ومن الممكن توقع أن يكون عرض عمل هذا القبيل من الأفراد أقل انخفاضاً.

#### ١-٤ - الضرائب الإسلامية المؤثرة على الثروة

كلما كان الفرد يمتلك ثروة مشمولة بالزكاة (الأنعام الثلاثة أو النقدين)، ودخلاً ناتجاً عن العمل، أي أن الميزانية المملوكة تشمل الدخل والثروة، فسنعتمد نموذجاً يجعل الفرد أمام تركيب انتخابي بين الاستهلاك الحاضر والفراغ.

وتوضيحاً لهذه النقطة نقول: لنفترض أن الشخص لا يمتلك زيادة على الدخل (الادخار)، ليكون مشمولاً بالخمس، وهو ملزم بدفع زكاة ثروته فقط، ففي مثل هذه الحالة سيعرض قوة عمله، ويرفع من مستوى المرغوبة، وذلك بما يتناسب ومقدار ثروته؛ وذلك لأن الفرد يبغى الحد الأكثر لمرغوبيته في الاختيار بين مستوى الفراغ والاستهلاك الحاضر، ويختار معيار هذين بشكل ما، بحيث تكون نسبة المرغوبة النهائية لاستهلاكه الحاضر إلى مرغوبيته النهائية لفراغه مساوية لمقدار الأجر.

وبعد وضع الزكاة على الثروة وبسعر محدد فإن قيد الميزانية<sup>(١٠)</sup> الجديدة سيكون

## ● الضرائب الإسلامية وأثارها الاقتصادية

موازياً للميزانية السابقة، بل أقل منها. ولذا فليس هناك أثر بديل (الفراغ بدلاً من العمل)، ولن يظهر سوى الأثر الدخلي. ونتيجة ذلك هو أن تؤدي الزكاة إلى انخفاض الفراغ، وزيادة عرض قوة العمل، وذلك في صورة فرض توازن الفراغ والاستهلاك. وبعبارة أخرى: إن الفرد ورغم أنه سيكون في مستوى مرغوبة أدون بالقياس إلى ما قبل تسديد الزكاة، وأن ميزان الفراغ والدخل سينخفضان، ولكن التخصيص بينهما سيبقى ثابتاً من دون تغيير في الجدوائية. وعلى هذا الأساس يزداد عرض قوة العمل - عدم الفراغ -، أي أن أثر ضرائب الزكاة سيكون إيجابياً على الثروة.

## ٢- تأثير الضرائب الإسلامية على الادخار

إن من التجارب الضريبية الأخرى ارتباط الضريبة بالاستهلاك والادخار. فالاستهلاك الأقل في الوقت الحاضر يعني الادخار في الحاضر للاستهلاك الأكثر في المستقبل. ويتأثر الادخار بالدخل والثروة أيضاً. وعليه سنبحث تأثير الخمس باعتباره عاملاً مؤثراً على الدخل، والزكاة كعامل مؤثر على الثروة، وعلى الادخار.

## ٢ - ١- تأثير الخمس على الادخار

يعتبر الاستهلاك في الحاضر والمستقبل (الادخار) بضاعتين طبيعيتين في الأدبيات الاقتصادية الرأسمالية. ومن هنا فإن المستهلك ومن أجل أن يرفع مستوى المرغوبة الحاصلة من استهلاك الحال والادخار يختار وضعاً مركباً من الاستهلاك في الحاضر أو المستقبل، حيث يكون السعر النهائي البديل لاستهلاك الحاضر والمستقبل مساوياً لنسبة القيمة الفعلية (القيمة التنزيلية) للاستهلاك في المستقبل (الادخار) بقيمة الاستهلاك في الزمن الحاضر.

إن قيد ميزانية الفرد - في صورة عدم وجود ضريبة - عبارة عن تساوي الاستهلاك العام مع الدخل العام. وبعبارة أخرى: القيمة الفعلية للنفقات الاستهلاكية طوال العمر مساوية للقيمة الفعلية لدخله طوال حياته<sup>(١)</sup>.

إن آثار السياسة الضريبية على الادخار تمتاز بأهمية من جهتين:

١- تأثيرها على تقسيم المصادر بين الاستهلاك وتكوين رأس المال.

## ٢. تأثيرها على مستوى الطلب العام.

إن آثار الضرائب على الادخار ليس من باب خفض دخل مؤدي الضريبة فقط، وإنما من حيث إن ضرائب الدخل تخفض السعر الصافي للادخار، أي أنه يخفض السعر الذي يمكن أن تجعل الأسرة به استهلاك المستقبل بدلاً لاستهلاك الحاضر<sup>(١٢)</sup>. إن بالإمكان فرض نموذج عابر للحياة لفترتين زمنيتين، يكون الفرد في الفترة الأولى منهما ذا دخل ناتج عن قوة العمل، وفي الفترة الثانية ذا دخل تقاعدي، فإن ما زاد على دخل الفرد (الناتج عن العمل ورأس المال) يترتب عليه الخمس طوال تلك الفترة. وهكذا الحال بالنسبة للنظام الضريبي المتعارف، فهو يفرض أيضاً ضرائب على الدخل الشخصي في الدخول المذكورة بسعر محدد.

إن قيمة ميزانية الفرد أو الاستهلاك في الفترة الأولى مساوٍ لمستوى الدخل بعد كسر مقدار الادخار، والاستهلاك في الفترة الثانية عبارة عن دخل هذه الفترة، والادخار والربح الناتج عنه. ومن هنا يمكن استنتاج أن القيمة الحاضرة للنفقات الاستهلاكية لجميع مراحل حياة فرد ما ومقدار الدخل الحاصل في تلك الفترة، أي جمع الدخل الحاصل من قوة العمل، مساوٍ للقيمة الحاضرة للدخل الحاصل عن الراتب التقاعدي. ومن الممكن تقديم مقارنة بين الخمس والضرائب على الدخل؛ توضيحاً لما ذكر: أ. حالة وضع الضرائب العامة على الدخل الحاصل من العمل والثروة في الاقتصاد المتعارف.

لنفرض على نحو التبسيط أن الضريبة لا تفرض على الادخار، وإن كانت تفرض على الربح الحاصل منه. ففي هذه الصورة ينقسم الدخل القابل للاستفادة (الدخل باستثناء الضريبة) في الفترة الأولى إلى قسمين: مقدار يدخر من ذلك المبلغ؛ وأما الباقي فيتم إنفاقه. وبعبارة أخرى: إن النفقات الاستهلاكية في الفترة الأولى مساوية للدخل القابل للاستهلاك باستثناء ميزان الادخار. وأما الفترة الثانية من الحياة فالمفروض عدم وجود دخل حاصل من قوة العمل، وأن الاستهلاك يتأثر بمستوى الدخل التقاعدي والادخار والربح المترتب عليه بعد تسديد الضرائب فقط. وعليه فإن ميزان الاستهلاك في هذه الفترة، وكذلك الدخل، أقل من الحالة التي لم تفرض فيها الضريبة. وإن قيمة الحاضر لكل النفقات الاستهلاكية لعمر الفرد يعني النفقات الاستهلاكية في الفترة الأولى، بالإضافة إلى

## ● الضرائب الإسلامية وأثارها الاقتصادية

القيمة التزيلية (قيمة الحاضر) للنفقات الاستهلاكية للفترة الثانية، مساوية لحاصل جمع الدخل القابل للتصرف في الفترة الأولى<sup>(١٣)</sup> والدخل القابل للتصرف للفترة الثانية من حياة الفرد.

ومع أخذ انخفاض دخل الفترتين بنظر الاعتبار فإن مستوى استهلاك كلا الفترتين ينخفض أيضاً، وبالنظر إلى أن الادخار السابق، كما إذا رغب الفرد أن يحافظ على مستوى معيشته بعد تسديد الضرائب فإن عليه أن يزيد ادخاره، إلا أنه ونظراً لانخفاض الفائدة (الربح)؛ نتيجة للضرائب والزيادة النسبية لقيمة الاستهلاك في المستقبل، فإن ما لم يستهلك بغير الرؤية لمصلحة استهلاك الحاضر، ويخفض من الادخار<sup>(١٤)</sup>.

ب. حالة فرض ضرائب الخمس على الدخل الحاصل من قوة العمل والثروة. وفي هذه الصورة يتكرر الفرض السابق، وهو أن ربح الادخار يتعلق به الخمس فقط، وخلافاً للضرائب المتعارفة فإن فائض الدخل يكون مشمولاً بالضرائب. إن النفقات الاستهلاكية للفترة الأولى من حياة الفرد في هذا الفرض تحصل من كسر فائض الدخل (الادخار) ومقدار خمسه من جميع الدخل في هذه الفترة، وأما النفقات الاستهلاكية للفترة الثانية فهي مساوية لكل دخل هذه الفترة - تشمل دخل فترة التقاعد والادخار والربح الناتج عن الادخار -، باستثناء مقدار خمسه. وفي النتيجة فإن كل النفقات الاستهلاكية لحياة الفرد، أي استهلاك الفترة الأولى وقيمة حاضر استهلاك الفترة الثانية، تساوي جميع دخول الفرد (حاصل جمع الدخل في الفترة الأولى والدخل التزيلي للفترة الثانية) طوال عمره.

وفي هذا الفرض ينخفض دخل الفترة الثانية للفرد، ويتبعه استهلاك هذه الفترة فقط، وبما أن الخمس يتعلق بفائض الدخل وحسب، وخلافاً للضرائب المتعارفة التي تشمل الدخل بأكمله، لذا فإن الأثر الداخلي للخمس على الادخار أقل بالنسبة إلى الضرائب المتعارفة على الدخل، ويتم تحليل الأثر البديل في حالي فرض الضرائب والخمس من خلال محاسبة السعر النهائي للبديل بين استهلاك الحاضر والمستقبل (الادخار).

وينتج السعر النهائي للبديل في هاتين الحالتين من «تغييرات ادخار الفترة الثانية مقابل استهلاك هذه الفترة» بالنسبة إلى «تغييرات ادخار الفترة الأولى مقابل استهلاك

الفترة نفسها، وحاصله سلبية سعر التنزيل لكل حالة من هاتين الحالتين، بينما يبقى الأثر البديل لسعر الضرائب المساوي لسعر الخمس - يعني ٢٠٪ - واحداً. وأما إذا كان سعر الضرائب المتعارفة أكثر من الخمس فإن السعر النهائي للبديل في الخمس سيكون أكثر من السعر النهائي لبديل الضرائب المتعارفة. وفي هذه الصورة يكون مقدار الاستهلاك (الادخار) أكثر في المستقبل؛ وذلك بانخفاض قسم من أقسام استهلاك الحاضر. وطبعاً بالنسبة إلى حالة ما قبل الضرائب والخمس فإن الضرائب لصالح الاستهلاك الحاضر ويضرر الادخار في المستقبل، إلا أن النفع والضرر المذكورين في الخمس أقل بالقياس إلى الضرائب.

## ٢-٢- تأثير الزكاة على الادخار

تمثل الزكاة أحد العوامل المؤثرة على الادخار، فالثري لا يرى من الضروري تقليل استهلاكه بسبب فترة التقاعد بالقياس إلى فاقد الثروة عادة، لأنه لا يرى داعياً لادخار الدخل. وعلى هذا الأساس فإن الضرائب التي تؤدي إلى انخفاض الثروة يمكنها أن تكون مؤثرة في تصميم الفرد، بحيث إن الفرد يبادر إلى الادخار وتقليل الاستهلاك حفاظاً على مستوى استهلاك فترة التقاعد. ولنفرض أن ثرياً مسلماً يحاول اتخاذ القرار بين استهلاك الحاضر والمستقبل في فترتي العمل والتقاعد، والمفروض ضمناً أنه لا يستفيد من ثروته في الفترة الأولى، كما أنه لا يملك دخلاً سوى الادخار والثروة في الفترة الثانية، وليس لديه رغبة بأن يترك ما لديه على سبيل الإرث، وأن الضرائب المأخوذة تقتصر على زكاة الثروة، فسوف يمكن رسم نموذج حياته من خلال ما يلي:

إن مرغوبية هذا القبيل من الأفراد سوف تكون تابعة لاستهلاك الحاضر والمستقبل، فاستهلاك الفترة الأولى من حياته، أي الزمن الحاضر، مساوٍ لكل دخل تلك الفترة، باستثناء ما يتم ادخاره. وأما استهلاك الفترة الثانية من حياته (الاستهلاك المستقبلي) فهو مساوٍ لمجموع الادخار والثروة وعوائدهما.

وفي هذه الصورة يكون قيد ميزانية الفرد، أي استهلاك الحاضر والقيمة الفعلية



### ● الضرائب الإسلامية وأثارها الاقتصادية

لاستهلاك المستقبل، مساو لمجموع دخل الحاضر ومقدار الثروة التي يستهلكها في المستقبل، بينما يتغير قيد الميزانية إذا تعلقَت الزكاة بالثروة، وسوف ينخفض مقدار الثروة التي يمكن للفرد استهلاكها بمقدار الزكاة. ومن هنا فإن ضرائب الزكاة لها أثر دخلي فقط.

وعلى فرض أن استهلاك الحاضر والمستقبل سلعتان طبيعيتان فإن الزكاة ستؤدي إلى انخفاض استهلاك الحاضر والمستقبل. فإذا رغب الفرد في المحافظة على مستوى الاستهلاك المستقبلي له، والذي توقعه، فسوف يزيد من مقدار الادخار، ويقلل من الاستهلاك.

إذاً فالأثر النهائي لضرائب الزكاة على الثروة مرتبط بمسئوى الاستهلاك الذي يقدره الفرد لفترة تقاعده<sup>(١٥)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أنه وكما تعلق الخمس بدخول الفرد - من قبيل تحليل القسم السابق - فإن تأثير الضرائب الإسلامية له نتائج دخلية وبديلة من حيث المجموع. ولكن عند المقارنة فإن الضريبة على الدخل لها أثر أكبر على انخفاض الادخار، وأما الضريبة على الثروة فهناك محفّزات ودوافع للادخار؛ وذلك لأن الدخل عندما يكون مشمولاً بالضريبة فإن الدخل الحاصلة من الثروة ورأس المال تكون مشمولة بالضرائب أيضاً، بينما لا تتعلق الضريبة في الضرائب على الثروة بهذا القبيل من الدخل. وعليه فإن بإمكان الفرد كسب دخول أكبر غير مشمول بالضرائب، وذلك من خلال الادخار والاستثمار<sup>(١٦)</sup>.

والنتيجة أن تأثير الضرائب الإسلامية أقل من تأثير الضرائب المتعارفة في خفض الادخار.

## الهوامش

- (١) إن استهلاك الكفاية أكثر ضرورة، وهو في الواقع يشمل دائرة الاستهلاكات الضرورية.
- (٢) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٦٢١ - ٦٢٦.
- (٣) المبسوط ١: ٢٥٢.
- (٤) علي رضا لشكري، نظام مالياتي إسلام: ٧٣.
- (٥) لقد أجاز الشيخ مكارم الشيرازي في مبحث مختصر استثمار الخمس، واعتبر الانتفاع من منافع الاستثمار، بدلاً من صرف عين الخمس، نوعاً من تسديد الخمس. راجع: مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب الخمس (الأنفال): ٥٧٦ - ٥٧٧.
- (٦) يد الله دادكر، ماليه عمومي و اقتصاد دولت: ١٦٠ - ١٦٢.
- (٧) القرضاوي، فقه الزكاة ١: ٤٨٧ - ٥٢٠.
- (٨) لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٧٤ - ١٧٥.
- (٩) المصدر نفسه: ١٧٧.
- (١٠) قيد الميزانية، ويقصد به مستوى الدخل أو المرتب الذي يمتلكه الشخص، ويستفيد منه في نفقاته.
- (١١) لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٦٤.
- (١٢) ريتشارد أ. ماسجريو، ماليات عمومي در تئوري وعمل: ٨٧٧، ترجمة: مسعود محمدي.
- (١٣) سعر التزليل هنا مساوٍ للفائدة أو الربح الذي يتعلق بالسهم المتبقي من الدخل بعد استثناء الضريبة بإضافة واحد.
- (١٤) علي رضا شكيبائي، ماليه عمومي: ٨٧.
- (١٥) لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٨٤ - ١٨٥.
- (١٦) المصدر نفسه: ١٨٥.

# الغروب الشرعي

## دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط

. القسم الأول .

السيد عباس نجيب خلف (\*)

### مقدمة

ما سوف أتعرض له في هذه الأوراق مسألة من المسائل المهمة، التي يحتاج إليها كل مكلف، وقد وقعت محل بحث، حتى أثار ذلك على عمل المكلف في الخارج. الغروب الشرعي أو وقت صلاة المغرب ليس مسألة تختص بالصلاة فقط، وإنما هي مرتبطة بحكم إفطار الصائم في شهر رمضان، وإفاضة الحاج من عرفات، ووجوب غسل المستحاضة و... وقد تكون مدخلاً لنظرية كبرى في المستقبل.

ثم إن هذه المسألة لم تقع محل نقاش علمي بين السنة والشيعة فقط، وإنما بحثت ضمن المذهب الواحد. وقد كوّن كلُّ رأياً يحدد من خلاله بداية الغروب الشرعي، مرتبباً على ذلك الآثار.

وقد أعطى الفقهاء هذه المسألة حقها في البحث، وتم شرحهم للمسألة بما فيه الكفاية، وكوّنوا من خلال هذا الجو نظريات، مالت كل مجموعة من الفقهاء إلى واحدة منها، فصار عندنا المشهور، والأشهر، وغير المشهور.

والطريقة التي اتبعناها في البحث هو الذهاب إلى اللغة؛ لتحديد المعنى والاستعمالات العرفية للمسألة، ثم إلى نظرة تاريخية جامعة، ثم عرض كل الروايات التي تغني البحث، ثم عرض استنتاجات ولفترات سريعة، ثم الخروج بنتيجة تمثل عصارة هذا البحث.

---

(\*) كاتب في الحوزة العلمية، من لبنان.

ويمكن القول: بأنه لا يصح التسليم بنتائج السابقين في مجال استتباط الأحكام الشرعية، وإن ما يجب فعله هو الاطلاع، وفهم ما قالوه، وبعد ذلك قد نأخذ بنتائجهم، أو نعطي نتائج جديدة.

وقد يتصور من يريد البحث في مسألة معينة أن الفقهاء لم يتركوا لنا مجالاً للبحث والنقاش فيها، إلا أن الأمر خلاف ذلك تماماً، فقد بطل كلام من كان يقول: ما ترك السابقون لنا شيئاً، وصحّ كلام من يقول: كم ترك السابقون لنا من أشياء.

فالفقه يتطور مع تطور الزمان والمكان؛ وذلك لما استقاه من كتاب الله وسنة نبيه وأهل بيته سلام الله عليهم أجمعين، فينبغي عدم الوقوف عند ألفاظ الروايات والجمود عليها، بل لا بد من محاكاتها، ومحاكاة الزمن والظرف الذي وقعت فيه، من خلال نظرتين:

**الأولى:** تفصيلية لكل رواية على حدة، من خلال مراجعة سندية ودلالية.

**الثانية:** مجموعة شاملة لكل الروايات، مع ملاحظة زمن صدور النص، ومقارنته مع زماننا الحاضر؛ للخروج بنتيجة أدق وأقرب إلى الواقع. وهذا ما سوف أسير عليه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

### الغروب في الدلالة اللغوية

لا بد من مراجعة اللغة قبل الدخول في أي بحث فقهي؛ لأن المشرع تعالى صاغ خطابه باللغة العربية، إلا أن بُعدنا عن ذلك الجو يجعلنا نرجع إلى المعاجم. وقد عملت على مراجعتها بحسب ترتيبها الزمني؛ تجويداً للفهم، فجاءت على الشكل التالي: قال الفراهيدي (١٧٥هـ) في كتاب العين: الغروب: غيبوبة الشمس<sup>(١)</sup>.

وقال ابن فارس (٣٩٥هـ) في معجم مقاييس اللغة: الغربية: البعد عن الوطن، يقال: غربت الدار، ومن هذا الباب غروب الشمس، كأنه بعدها عن وجه الأرض<sup>(٢)</sup>.

وقال الجوهري (٣٩٨هـ) في صحاحه: والغرب والمغرب بمعنى واحد، وغرب أي بعد، وغربت الشمس غروباً<sup>(٣)</sup>.

وقال الراغب الأصفهاني (٤٢٥هـ) في مفرداته: الغرب: غيبوبة الشمس، يقال: غربت تغرب غرباً وغروباً<sup>(٤)</sup>.

## ● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط / القسم الأول

وقال ابن الأثير (٦٠٦هـ) في النهاية: يقال: غربت الشمس تغرب غروباً ومغرباناً، وهو مصغر على غير مكبره، كأنهم صغروا مغرباناً، والمغرب في الأصل موضع الغروب، ثم استعمل في المصدر والزمان، وقياسه الفتح، ولكن استعمل بالكسر، كالمشرق والمسجد<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن منظور (٧١١هـ) في لسان العرب: الغروب: غيبوبة الشمس، غربت الشمس تغرب غروباً ومغرباناً: غابت في المغرب<sup>(٦)</sup>.

وقال الفيومي (٧٧٠هـ) في مصباحه: غربت الشمس تغرب غروباً: بعدت وتوارت في مغيبها<sup>(٧)</sup>.

وقال الفيروزآبادي (٨١٧هـ) في القاموس المحيط: الغرب: المغرب والذهاب والتحي وأول الشيء وحده<sup>(٨)</sup>.

وقال الطريحي (١٠٨٥هـ) في مجمع البحرين: غربت الشمس غروباً: بعدت وتوارت عن مغيبها<sup>(٩)</sup>.

وقال الزبيدي (١٠٨٥هـ) في تاج العروس: الغرب: الذهاب. وقد أوصل المؤلف المعاني إلى أربعة وعشرين، واستدرك على ذلك حتى ثلاثين معنى<sup>(١٠)</sup>، إلا أن هذه المعاني لا تفيد في المقام.

والمعنى اللغوي الذي نأخذه من هذه المراجعة هو أن المقصود بغروب الشمس على صعيد اللغة فقط هو ذهاب الشمس واختفاؤها وابتعادها وغيابها، ولم أجد بعد التتبع أحداً ذكر في مصدر لغوي أو في معنى من المعاني أكثر مما سبق ذكره.

## الغروب الشرعي، دراسة تاريخية في المواقف والاتجاهات

بعد مراجعة تاريخية لهذه المسألة تبين معي عدة أمور:

### الأمر الأول: وجود عدة نظريات:

**النظرية الأولى:** وهي النظرية الأشهر بين الفقهاء، والتي تقول: إن الغروب الشرعي يتحقق عند ذهاب الحمرة المشرقية. وأبرز من قال بها: المحقق الآبي (كان حيا في ٦٧٢هـ)<sup>(١١)</sup>؛ ٢. يحيى بن سعيد (٦٨٩ أو ٦٩٠هـ)<sup>(١٢)</sup>؛ العلامة الحلي (٧٢٦هـ)<sup>(١٣)</sup>؛ الشهيد الأول (٧٨٦هـ)<sup>(١٤)</sup>؛ الفاضل المقداد (٨٢٦هـ)<sup>(١٥)</sup>؛ ابن فهد الحلي (٨٤١هـ)<sup>(١٦)</sup>؛ المحقق

الكركي (٩٤٠هـ)<sup>(١٧)</sup>؛ الشهيد الثاني (٩٦٦هـ)؛ المقدّس الأردبيلي (٩٩٣هـ)<sup>(١٨)</sup>؛ الحر العاملي (١٠٤هـ)<sup>(١٩)</sup>؛ الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)<sup>(٢٠)</sup>؛ الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)<sup>(٢١)</sup>؛ الشيخ حسين آل عصفور (١٢١٦هـ)<sup>(٢٢)</sup>؛ السيد جواد محمد العاملي (١٢٢٦هـ)<sup>(٢٣)</sup>؛ صاحب الرياض (١٢٣١هـ)<sup>(٢٤)</sup>؛ الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)<sup>(٢٥)</sup>؛ السيد القزويني (١٢٩٧هـ)<sup>(٢٦)</sup>؛ الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ)<sup>(٢٧)</sup>؛ الشيخ عبد الكريم اليزدي (١٣٥٥هـ)<sup>(٢٨)</sup>؛ الميرزا النائيني (١٣٥٥هـ)<sup>(٢٩)</sup>؛ السيد البروجردي (١٣٨٠هـ)<sup>(٣٠)</sup>؛ الشيخ الأراكي (١٤١٥هـ)<sup>(٣١)</sup>؛ السيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ)<sup>(٣٢)</sup>؛ الإمام الخميني (١٤١٠هـ)<sup>(٣٣)</sup>؛ السيد الكلبايكاني (١٤١٣هـ)<sup>(٣٤)</sup>؛ الشهيد الصدر (١٤٠٠هـ)<sup>(٣٥)</sup>؛ الشيخ التبريزي (١٤٢٧هـ)<sup>(٣٦)</sup>؛ الشيخ محمد فاضل اللكراني (١٤٢٧هـ)<sup>(٣٧)</sup>؛ السيد علي الخامنئي<sup>(٣٨)</sup>؛ السيد علي السيستاني<sup>(٣٩)</sup>؛ الشيخ حسين الخراساني<sup>(٤٠)</sup>، ويحتاط بالحمرة.؛ الشيخ الصانعي<sup>(٤١)</sup>؛ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني<sup>(٤٢)</sup>.

**النظرية الثانية:** وهي النظرية غير المشهورة بين الفقهاء الإمامية، والتي تقول بأن الغروب الشرعي يتحقق عند سقوط القرص وغيابه عن العين. وأبرز من قال بها: ابن أبي عقيل العماني (كان حياً في ٣٢٩هـ)<sup>(٤٣)</sup>؛ ابن الجنيد (٣٨١هـ)<sup>(٤٤)</sup>؛ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)<sup>(٤٥)</sup>؛ الشريف المرتضى (٤٣٦هـ)<sup>(٤٦)</sup>؛ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)<sup>(٤٧)</sup>؛ سلار (٤٤٨ أو ٤٦٣هـ)<sup>(٤٨)</sup>؛ القاضي ابن البراج (٤٨١هـ)<sup>(٤٩)</sup>؛ المحقق الحلبي (٦٧٦هـ)<sup>(٥٠)</sup>؛ الصيمري (حدود ٩٠٠هـ)<sup>(٥١)</sup>؛ الفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ)<sup>(٥٢)</sup>؛ المجلسي الثاني (١١١٠هـ)<sup>(٥٣)</sup>؛ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥ أو ١٢٠٦هـ)<sup>(٥٤)</sup>؛ النراقي (١٢٤٥هـ)<sup>(٥٥)</sup>؛ صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ)<sup>(٥٦)</sup>؛ آغا رضا الهمداني (١٣٢٢هـ)<sup>(٥٧)</sup>؛ السيد السبزواري (١٤١٤هـ)<sup>(٥٨)</sup>؛ السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، وإن كان يحتاط وجوباً على صعيد الفتوى؛ السيد محمد الروحاني<sup>(٥٩)</sup>؛ السيد محمد سعيد الحكيم<sup>(٦٠)</sup>؛ السيد محمد صادق الروحاني<sup>(٦١)</sup>، وإن كان يحتاط وجوباً على صعيد الفتوى؛ الشيخ محمد إسحاق الفيض<sup>(٦٢)</sup>، وإن كان يحتاط وجوباً على صعيد الفتوى؛ السيد محمد حسين فضل الله<sup>(٦٣)</sup>؛ الشيخ بهجت<sup>(٦٤)</sup>.

**النظرية الثالثة:** وهي النظرية الوسطية، والتي تقول بأن الغروب الشرعي لا يتحقق بسقوط القرص فقط، ولا يشترط ذهاب الحمرة السماوية من ناحية الشرق، وإنما يتحقق

بعد سقوط القرص وبعد ذهاب الحمرة من على المنازل والأشجار والجبال فقط. وأبرز من قال بها: صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)<sup>(٦٥)</sup>؛ المحقق السيزواري (١٠٩٠هـ)<sup>(٦٦)</sup>؛ الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)<sup>(٦٧)</sup>.

وقد لاحظت بعد التتبع أن أصل هذه النظرية من جمهور أهل السنة<sup>(٦٨)</sup>، وقد تبناها كل من هؤلاء الأعلام الثلاثة، وأشار إليها بعض فقهاء الشيعة، وأن ذلك علامة لسقوط القرص في المحل السكني والمناطق الجبلية<sup>(٦٩)</sup>.

**الأمر الثاني:** ادعاء الإجماع من كل الفقهاء السنة والشيعة على أن وقت صلاة المغرب يتحقق بغروب الشمس<sup>(٧٠)</sup>، وأن الخلاف هو أنه متى يتحقق الغروب، وهل هو باستتار القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية أو بشيء آخر؟

**الأمر الثالث:** إدعاء الشهرة على أن الغروب يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية، وقد ذكره المحقق الحلبي<sup>(٧١)</sup>؛ والعلامة الحلبي<sup>(٧٢)</sup>؛ والصيمري<sup>(٧٣)</sup>؛ والكركي<sup>(٧٤)</sup>؛ وصاحب المدارك<sup>(٧٥)</sup>؛ وصاحب الرياض<sup>(٧٦)</sup>؛ وغيرهم من الفقهاء.

**الأمر الرابع:** أول من أشار إلى هذه المسألة - بحسب ما تتبعته - هو ابن أبي عقيل العماني (كان حياً في ٣٢٩هـ)<sup>(٧٧)</sup>.

وأول من طور هذه المسألة هو الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، فقد تكلم بوضوح عن مسألة الحائل، الذي يسمى اليوم بجغرافية المكان، وأنه مع عدم وجوده فالعين هي التي تعلم بغروب الشمس، بل وإن الحمرة التي تبقى على الجبال والمنارات والأمكنة العالية لا يلتفت إليها<sup>(٧٨)</sup>.

### مطالعة قرآنية في تحديد الغروب الشرعي

بعد معرفة أهمية البحث، والاطلاع على مسألة الغروب من الناحية اللغوية والتاريخية، لا بد من الرجوع إلى المصدر القرآني ومعرفة ما جاء في هذه المسألة. وبعد مراجعة الآيات الكريمة قد يقال: إن هناك ما يشير إلى مسألة الغروب وصلاة المغرب، وهو:

**الآية الأولى:** قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (الإسراء: ٧٨).

وقد يتصور أن قوله تعالى: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ إشارة إلى صلاتي المغرب والعشاء، إلا أن المراد هو صلاة العشاء فقط، فغسق الليل هو ظهور ظلامه<sup>(٧٩)</sup>.

وقد قال الراغب الأصفهاني: غسق الليل: شدة ظلمته، قال تعالى: ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾. والغاسق الليل المظلم<sup>(٨٠)</sup>. وهذا لا يتناسب مع صلاة المغرب حتى لو قلنا بأن المغرب يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية.

وقال العلامة الشيرازي: وأما ﴿غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ فإنها تعني منتصف الليل، حيث إن (غَسَقٌ) تعني الظلمة الشديدة، وأكثر ما يكون الليل ظلمة في منتصفه<sup>(٨١)</sup>. كما أنه يمكن إضافة شيء وهو ملاحظة كلمة (إلى)، فهي تشير إلى آخر وقت صلاة معينة، وهي صلاة العشاء، وهذا ما يقرب أن المراد من غسق الليل هو صلاة العشاء فقط.

وقال ابن عاشور: والغسق: الظلمة، وهي انقطاع بقايا شعاع الشمس حين يماثل سواد بقية الأفق، وهو وقت غيبوبة الشفق، وذلك وقت العشاء، ويسمى العتمة، أي الظلمة<sup>(٨٢)</sup>.

فهذه الآية لا تفيد في مسألة الغروب الشرعي، وقد استعرضتها من أجل دفع دخل.

**الآية الثانية:** قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (هود: ١١٤).

قال ابن عاشور: وطرف الشيء منتهاه، من أوله أو من آخره، فالثنية صريحة في أن المراد أول النهار وآخره، والنهار ما بين الفجر إلى غروب الشمس، وقد سمي نهاراً لأن الضياء ينهر فيه، أي يبرز كما يبرز النهر. والأمر بالإقامة يؤذن بأنه عمل واجب؛ لأن الإقامة إيقاع العمل على ما يستحقه، فتقتضي أن المراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة، فعلم أن المأمور بإيقاع صلاة في أول النهار، وهي صلاة الصبح، وصلاة في آخره، وهي صلاة العصر، وقيل المغرب.

والزلف جمع زلفة، مثل غرفة، وهي الساعة القريبة من أختها<sup>(٨٣)</sup>.

إلا أنه قد يقال: لماذا لم يدخل ابن عاشور في تعريف النهار وقت ما بين غياب الشمس إلى حلول الليل والظلام، بعد أن أدخل مقداراً من العتمة بعد أذان الفجر، فالمفترض بعد أن ثبت أن صلاة الصبح هي الطرف الأول أن يكون الطرف الثاني هو صلاة المغرب، وتكون الزلفة، أي الساعة القريبة من أختها، وهي صلاة العشاء؛ بقريئة التعبير عن صلاتي المغرب والعشاء بالعشاءين، وهذا لا يتم بين صلاتي العصر والمغرب.



وقال الشيخ الطوسي: وقوله: ﴿طَرْفِي النَّهَارِ﴾ يريد بهما صلاة الفجر والمغرب، كما في قول ابن عباس والحسن وابن زيد والجبائي. وقال الزجاج: يعني الغداة، الظهر والعصر، وبه قال مجاهد، ومحمد بن كعب القرظي، والضحاك. ويحتمل أن يريد بذلك صلاة الفجر والعصر؛ لأن طرف الشيء من الشيء، وصلاة المغرب ليست من النهار<sup>(٨٤)</sup>. ومما يعزز أن المقصود من طرفي النهار هو صلاتي الصبح والمغرب عدة شواهد:

١. إن وقت صلاة المغرب هو من النهار، وليس من الليل؛ لأن أول الليل يبدأ من العشاء، وليس من المغرب، كما ذكر غير واحد<sup>(٨٥)</sup>.

٢. من الناحية العرفية فإنَّ مَنْ يرى أن أول المغرب سقوط القرص لا يصحَّ إطلاق الليل على هذا الوقت. نعم، يصح إطلاق آخر النهار على هذا الوقت.

٣. من الناحية اللغوية فإنَّ الليل ضد النهار، والليل ظلام وسواد<sup>(٨٦)</sup>، فبعد سقوط القرص لا يقال: بدأ الليل. نعم، بعد سقوط الشفق وسيطرة الظلام يقال: بدأ الليل.

٤. ما جاء في الرواية الصحيحة التي تفسر قوله تعالى: ﴿طَرْفِي النَّهَارِ﴾ بصلاة الصبح والمغرب<sup>(٨٧)</sup>.

فيكون معنى طرفي النهار هو صلاة الصبح والمغرب. وهذا ما يدعم النظرية الثانية المتقدمة.

هذا ما أمكن جمعه من آيات قد يقال: إنها دالة في المقام. والنتيجة على صعيد البحث القرآني القول بأن صلاة المغرب هي أحد طرفي النهار، من خلال ما ثبت عند مناقشة ما ذكره ابن عاشور، ويتطابق مع ما ذهب إليه الشيخ الطوسي، وما نقل عن ابن عباس والحسن وابن زيد والجبائي. مدعوماً بالفكرة اللغوية التي تقول: إن الليل يبدأ بعد سقوط الشفق وسيطرة الظلام.

وهذا ما يتناسب مع سقوط القرص أكثر من ذهاب الحمرة المشرقية، فكما كان الطرف الأول الداخل يبدأ مع أول لحظات الضوء إلى أن تطلع الشمس فكذلك الطرف الثاني الداخل يبدأ مع أول لحظات العتمة إلى أن يسيطر الليل. بالإضافة إلى أنه يمكن القول عند سقوط القرص: إن هذا الوقت نهار؛ لأن الضوء يكون موجوداً، ولا يوجد من العتمة شيء، بخلاف ما لو فسرنا ذلك بغياب الحمرة المشرقية، فعند ذلك لا

يصدق لغة وعرفاً أن هذا الوقت هو آخر النهار، فتأمل.

### الغروب الشرعي، قراءة في ضوء السنة الشريفة

بعد أن عرضت البحث من الناحية اللغوية والاصطلاحية والقرآنية، وتبين أنها كلها دالة على أن تحقق الغروب يكون بمجرد غياب القرص، لا بد من عرض الروايات ضمن مجموعات؛ تنظيماً للبحث، وتسهيلاً على القارئ.

### المجموعة الأولى: روايات الغروب بشكل مطلق

١- رواية محمد بن علي بن الحسين: قال: قال أبو جعفر عليه السلام: كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يصلي بالنهار شيئاً حتى تزول الشمس وإذا زالت صلى ثماني ركعات، وهي صلاة الأوابين، تفتح في تلك الساعة أبواب السماء، ويستجاب الدعاء، وتهب الرياح، وينظر الله إلى خلقه، فإذا فاء الفاء ذراعاً صلى الظهر أربعاً، وصلى بعد الظهر ركعتين، ثم صلى ركعتين أخريين، ثم صلى العصر أربعاً إذا فاء الفاء ذراعاً، ثم لا يصلي بعد العصر شيئاً حتى تروب الشمس، فإذا آبت، وهو أن تغيب، صلى المغرب ثلاثاً، وبعد المغرب أربعاً، ثم لا يصلي شيئاً حتى يسقط الشفق، فإذا سقط الشفق صلى العشاء، ثم آوى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى فراشه، ولم يصل شيئاً حتى يزول نصف الليل، فإذا زال نصف الليل صلى ثماني ركعات، وأوتر في الربع الأخير من الليل بثلاث ركعات، فقرأ فيهن الفاتحة وقل هو الله أحد، ويفصل بين الثلاث بتسليمة، ويتكلم، ويأمر بالحاجة، ولا يخرج من مصلاه حتى يصلي الثلاثة التي يوتر فيها، ويقنت فيها قبل الركوع، ثم يسلم، ويصلي ركعتي الفجر قبل الفجر وعنده وبعيده، ثم يصلي ركعتي الصبح، وهي الفجر، إذا اعترض الفجر وأضاء حسناً. فهذه صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله التي قبضه الله عز وجل عليها<sup>(٨٨)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة السند؛ بالإرسال من محمد بن علي بن الحسين بن بابويه إلى الإمام الباقر مباشرة.

وأما من الناحية الدلالية فالذي يفيدنا في المقام هو وسطها، الذي يتحدث عن سيرة النبي في صلواته، فكان يصلي صلاة المغرب عندما تغيب الشمس.

فهي تامة الدلالة على هذا المستوى من خلال الدلالة على أن النبي كان يصلي صلاة المغرب عند غروب الشمس، من دون ذكر أي قيد إضافي.

٢- رواية أبان بن تغلب: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان الرسول صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب <sup>(٨٩)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة؛ بإسماعيل بن أبي سارة، فهو لم يوثق في كتب الرجال <sup>(٩٠)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فالرواية تدل على أن السائل يسأل عن الوقت الذي كان رسول الله يصلي فيه ركعة الوتر من صلاة الليل، فأجابه الإمام الصادق بأنه هو نفس الوقت ما بين غروب الشمس وصلاة المغرب، إلا أن هذا قد يساند روايات الحمرة لو كان الوقت الذي يوتر به رسول الله هو ما يقارب الربيع ساعة، أما لو كان رسول الله يوتر، أي يصلي صلاة الوتر، قبل صلاة الفجر بقليل، أو يلصقها بصلاة الفجر، فهي تساند روايات القرص.

فدلالاتها غير واضحة.

٣- رواية محمد بن علي بن الحسين: وقال الصادق: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل <sup>(٩١)</sup>.

أمّا من الناحية السندية فالرواية ضعيفة؛ بسبب الرفع من محمد بن علي بن الحسين بن بابويه إلى الإمام الصادق مباشرة.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يقول: يحلّ الإفطار وتجب الصلاة عندما تغيب الشمس.

فهي تامة الدلالة بالمعنى الذي سبق.

٤- رواية عبد الله بن زرارة: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: صاحبني رجل كان يمسي بالمغرب ويفلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس، وأصلي الفجر إذا استبان لي الفجر، فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع، فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا، وتغرب عنا وهي طالعة على مرقد آخرين بعد؟ قلت: إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا، وإذا طلع الفجر عندنا، ليس علينا إلا ذلك،

وعلى أولئك أن يصلوا إذا غربت الشمس عنهم<sup>(٩٢)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة؛ بعلي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة، فهو لم يوثق في كتب الرجال<sup>(٩٣)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يروي قصة حدثت معه أثناء السفر، فكان معه رجل يؤخر صلاة المغرب عن وقتها، فيمسي بها، أي يوقعها في المساء، ويبكر في صلاة الفجر، فيغلس بالفجر، أي يصلية آخر الليل وقبل استبانة الفجر، والإمام كان يصلي المغرب إذا غربت الشمس، ويصلي الفجر إذا استبان الفجر، فسأله الرجل: لماذا لا تعمل مثل ما أعمل؛ لأن الشمس عندما تغرب عندنا تتأخر في الغروب عند المنطقة التي تليها، لذلك فإني أؤخر الصلاة، والفجر يستبين عن المنطقة التي تسبقنا قبل أن يستبين عندنا ولذا فإني أقدم صلاة الفجر على استبانة الفجر عندنا، فقال له الإمام: الواجب علينا هو غروب الشمس في منطقتنا، واستبانة الفجر كذلك، فكل منطقة لها غروبها وفجرها. فالرواية تامة الدلالة على صلاة المغرب عند غروب الشمس.

٥ - رواية الربيع بن سليمان وأبان بن أرقم وغيرهم: قالوا: أقبلنا من مكة حتى إذا كنا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلي، ونحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي، ونحن ندعو عليه، حتى صلى ركعة، ونحن ندعو عليه، وتقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلما أتيناها وإذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد<sup>(٩٤)</sup>، فنزلنا، فصلينا معه، وقد فاتتنا ركعة، فلما قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا: جعلنا فداك، هذه الساعة تصلي؟! فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت<sup>(٩٤)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة السند، ولها تسعة طرق متداخلة، كلها تمر بموسى بن يسار العطار، وهو غير مذكور في كتب الرجال.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن الإمام يصلي وشعاع الشمس، أو ما يعبر عنه بالحمرة المشرقية، ما زال موجوداً، وقد سئل عن ذلك فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت.

فالرواية تامة الدلالة على أن وقت صلاة المغرب عند غروب الشمس. ويمكن القول بأن الإمام من خلال صلاته صلاة المغرب وشعاع الشمس في

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط / القسم الأول

السماء، ومن خلال جوابه عندما سئل بأنه إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت، يفسر ويطابق بين غياب الشمس وسقوط القرص.

٦- رواية عبيد بن زرارة: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل، إلا أن هذه قبل هذه، وإذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذه <sup>(٩٥)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة؛ بالقاسم بن عروة مولى أبي أيوب، فهو لم يوثق في كتب الرجال <sup>(٩٦)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فالرواية تدلّ على أن وقت صلاتي المغرب والعشاء يدخل عند غروب الشمس، إلا أن صلاة المغرب قبل صلاة العشاء. وهكذا الأمر بالنسبة للظهيرين.

فالرواية تامة الدلالة على أن غروب الشمس يحقق وقت العشاءين.

٧- رواية محمد بن زياد، عن عبد الله بن سنان: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: وقت المغرب من حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم <sup>(٩٧)</sup>.  
أما من الناحية السننية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام الصادق يحدّد وقت صلاة المغرب بداية ونهاية. والمقصود هو أفضل وقت لهذه الصلاة، وهو يبدأ عند غروب الشمس وينتهي عندما تشتبك النجوم. والظاهر أن المقصود من اشتباك النجوم صيرورتها متشابكة كشبكة الصياد عندما يلمع عليها السمك. وهذا يتحقق عند ذهاب الحمرة المغربية، ويبعد حصوله عند ذهاب الحمرة المشرقية. وهو ما نلاحظه بالوجدان. إلا أنه يمكن القول بأن هذا التحديد لوقت انتهاء صلاة المغرب إنما هو الوقت المفضلّ والمستحب لا الواجب؛ لأن بعض الروايات تحدثت عن إمكانية صلاة المغرب بعد غياب الشفق وبعد تشابك النجوم.

فالرواية تامة الدلالة على دخول وقت صلاة المغرب عند غياب الشمس. وهذا ينسجم مع سقوط القرص أكثر من ذهاب الحمرة؛ لأن معنى الغروب ظاهر لغة وعرفاً في سقوط القرص أو خفائه.

٨- رواية أبي بصير: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وقت المغرب حين تغيب الشمس <sup>(٩٨)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة السند؛ بسليمان بن داوود المنقري، فقد

ضعفه ابن الغضائري في كتابه<sup>(٩٩)</sup>، ووثقه النجاشي في رجاله<sup>(١٠٠)</sup>. وحتى مع الأخذ بتوثيق النجاشي وترك تضعيف ابن الغضائري - على بعض المباني - فإن في الرواية علي بن أبي حمزة البطائني، وقد ضعفه ابن الغضائري<sup>(١٠١)</sup>، والكشي في رجاله<sup>(١٠٢)</sup>، والنجاشي في كتابه<sup>(١٠٣)</sup>. فالرواية غير تامة من ناحية السند.

وأما من الناحية الدلالية فهي واضحة في أن وقت المغرب يكون عندما تغيب الشمس، وغياب الشمس - كما سبق - ينسجم مع خفاء الشمس أكثر من خفاء الحمرة المشرقية.

**٩- رواية إسماعيل بن جابر: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق<sup>(١٠٤)</sup>.**

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة. وأما من الناحية الدلالية فظاهرها يحدّد أن أول وقت صلاة المغرب يتحقق بعد غروب الشمس، وأن آخره يكون عند سقوط الشفق. إلا أنه لا يمكن الالتزام بمسألة آخر الوقت إلا بعد مراجعة كل الروايات الواردة في هذا المجال. وما يهمنا هو دلالة الرواية على أن وقت الصلاة يكون عند غروب الشمس، فهي تدل على أن وقت صلاة المغرب يكون عند غروب الشمس، وغروب الشمس - كما سبق - ينسجم مع غياب الشمس.

**١٠- رواية زرارة: عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب وعشاء الآخرة<sup>(١٠٥)</sup>.**

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند. وأما من الناحية الدلالية فهي تتحدث عن أن الزوال يدخل وقتي الظهرين، والغروب يدخل وقتي العشاءين.

فهي تامة الدلالة. وقد سبق هذا المعنى في الرواية السادسة.

**١١- رواية محمد بن علي بن الحسين: قال الصادق عليه السلام: إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار ووجبت الصلاة، وإذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل<sup>(١٠٦)</sup>.**

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة؛ بسبب الرفع من محمد بن علي بن الحسين بن بابويه إلى الإمام الصادق مباشرة.

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط / القسم الأول

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن غياب الشمس يحل الإفطار ويوجب صلاة المغرب، وبمجرد أن نصلي المغرب يدخل وقت صلاة العشاء، ويمتد إلى نصف الليل. وقد سبق هذا المضمون في الرواية السادسة.

١٢- رواية داوود بن أبي يزيد، وهو داوود بن فرقد، عن بعض أصحابنا: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب، وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل<sup>(١٠٧)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة؛ بموسى بن جعفر بن وهب البغدادي. وأما من الناحية الدلالية فهي تتحدث عن أن غروب الشمس يدخل وقت المغرب، وبعد مضي وقت صلاة المغرب يدخل وقت صلاة العشاء. وقد تكرر مضمون هذه الرواية في روايات سابقة.

١٣- رواية عبيد بن زرارة: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين؛ إلا أن هذه قبل هذه<sup>(١٠٨)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة السند؛ بالقاسم بن عروة، فهو لم يوثق في كتب الرجال<sup>(١٠٩)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن غروب الشمس يحقق دخول وقت الصلاة، والمعنى الذي استقريناه في الروايات السابقة يجري هنا أيضاً.

١٤- رواية محمد بن مكي الشهيد في «الذكرى»: قال: عنه عليه السلام : من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر<sup>(١١٠)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة؛ بسبب الرفع من الشهيد في الذكرى إلى الإمام مباشرة.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن وقت العصر ينتهي بغروب الشمس. ويمكن أن تدل على أن غروب الشمس هو الحد الفاصل بين وقتي العصر والمغرب، إلا أن هذا بحاجة إلى مراجعة أكثر.

فالرواية غير تامة الدلالة.

١٥. رواية معاوية بن عمار: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالفهم رسول الله وأفاض بعد غروب الشمس<sup>(١١١)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فإن هذه الرواية، وإن وردت في كتاب الحج، إلا أن ارتباط حكم الإفاضة من عرفات بالغروب يمكن أن يكشف لنا عن المراد من الغروب عند النبي والأئمة من خلال هذه الروايات، ولكن هذا بحاجة إلى بحث وتدقيق في روايات الحج والصوم. والنتيجة التي تظهر هناك يمكن أن تخدم هذه الروايات. فالرواية لا يستدل بها في المقام.

ونتيجة هذه المجموعة على الشكل التالي:

الروايات التي ثبت أنها صحيحة هي: (٧-٩-١٠-١٥).

والروايات التامة دلالة هي: (١-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣-١٧).

والنتيجة على المستوى السندي والدلالي معاً هي: الروايات رقم: (٧-٩-١٠).

وعليه يمكن القول بأن الذي يُطمأن به؛ من خلال هذا المجموع من الروايات، والتي جاءت على لسان واحد في ما يتعلق بالغروب أو غروب الشمس، وعدم البيان في مقام البيان، ووجود قرائن في بعض الروايات، بالإضافة المعنى الظاهر لغةً وعرفاً، أن المراد من غروب الشمس هو خفاؤها وغيابها فقط.

### المجموعة الثانية: روايات الحمرة الشرقية

إن أول من أشار إلى نظرية الحمرة الشرقية هو المحقق الآبي (كان حياً في ٦٧٢هـ)، ومن خلال مراجعتي للمصادر المتوفرة لم أجد من تحدّث عن هذا الشرط في تحقق الغروب، ودخول وقت صلاة المغرب<sup>(١١٢)</sup>.

وأول من طور نظرية الحمرة - بحسب التتبع - هو العلامة الحلبي، فقد تحدث عن إجماع المسلمين على مسألة المغرب، واختلاف العلماء في علامته، ثم قال: إن مسألة ذهاب الحمرة هي المشهورة، ثم ضعّف القول الذي يقول بسقوط القرص، واستقره في خصوص الصحاري، دون أمكنة العمران والجبال<sup>(١١٣)</sup>.



والروايات التي يمكن أن يستدل بها على ذلك هي:

١- رواية بريد بن معاوية: عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب،

يعني من المشرق، فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها<sup>(١١٤)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية - على بعض المباني - ضعيفة السند؛ بالقاسم بن

عروة، فهو لم يوثق؛ وعلى مبنى وثاقة مَنْ روى عنه الثلاثة فهي صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن غياب الحمرة من المشرق يدل على غياب

الشمس. إلا أنه يوجد ملاحظة لغوية، وهي أن الإمام إذا أراد أن يوضح كلامه أكثر فهل

يستعمل عبارة يعني أو أعني؟

وبعد مراجعة أهم المصادر اللغوية<sup>(١١٥)</sup> لم أجد أن المتكلم يستعمل كلمة يعني في

بيان مراده، وإنما تستعمل لكلامٍ ماضٍ، أو مفصول عن المتكلم. وقد وجدت في بعض

المعاجم ما يؤيد أن ما يستعمل للبيان وزيادة التوضيح هو كلمة «عني»، وجاءت على

الشكل التالي: عني بالقول كذا، أي أردت وقصدت<sup>(١١٦)</sup>؛ وكلمة أعني، وجاءت على

الشكل التالي: عني الشيء أعنيه، إذا كنت قاصداً له<sup>(١١٧)</sup>. فالذي يستعمل اليوم في

البيان عندما يقول المتكلم كلاماً ثم يقول: «يعني» هو من الخطأ الشائع، ولا دليل عليه

من اللغة والاستعمالات المدونة في المعاجم. كما أن نفس التأمل في كلمة «يعني» التي

ينصرف فيها الضمير إلى شخص آخر وكلمة «أعني» التي ينصرف فيها الضمير إلى نفس

المتكلم دليل على صحة ما قلته. بل وحتى لو أراد المتكلم بيان ما خرج منه من كلام

ومضى، فهو يقول: «عني»، ولا يقول: يعني. وهذا يؤكد ما قلته من أن كلمة «يعني»

الموجودة في عدة روايات إنما هي من إضافة وتوضيح الناقل، وليس من كلام الإمام،

وخصوصاً إذا وضعنا في الحسبان كيفية الكتابة في ذلك الزمان، وعدم وضع الفواصل

والنقاط والجمل الاعتراضية و...، حتى نعرف المتن الأساسي من الإضافات والتوضيحات،

وهذا ما يلاحظه المقارن بين الروايات، ولا سيما تلك التي لها عدة طرق مختلفة.

وبمراجعة الطرق والأسانيد الأخرى لهذه الرواية، التي لم ترد فيها كلمة «يعني»،

يكاد يطمأن إلى هذا الكلام<sup>(١١٨)</sup>. إلا أن هذا لا يؤثر على دلالة هذه الرواية هنا؛ لأن هذه

العبارة (يعني من المشرق) هي عبارة عن زيادة توضيح، فتحدد المكان، وإن كنا لا نحتاج

إلى ذلك؛ لأن الحمرة المترقبة هي إما في المشرق وإما في المغرب، ومن الواضح أن المقصود

ليس حمرة المغرب، فتتعين حمرة المشرق. لذلك أتصور أن العبارة الزائدة هي إما من الناقل المباشر أو غير المباشر؛ لزيادة التوضيح، فتكون الرواية التي ذكرها الإمام من دون هذه الزيادة، وحذفها هو نقلُ كلام الإمام بشكل تام ومن دون زيادة، غير أنه يفتح الباب أمام القول بأن بعض الروايات التي يتصور أنها حرفية هي منقولة بالمعنى، وهذا يفرض علينا جهداً إضافياً في التدقيق في الروايات، وعدم الاكتفاء بالمنقول.

ومع ذلك فإن دلالة هذه الرواية تامة.

٢. رواية أحمد بن أشيم: عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، وتدري كيف ذلك؟ قلت: لا، قال: لأن المشرق مطلٌّ على المغرب هكذا، ورفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت ها هنا ذهب الحمرة من ها هنا <sup>(١١٩)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة؛ بعلي بن أحمد بن أشيم، فهو لم يوثق في كتب الرجال <sup>(١٢٠)</sup>، ولم يُذكر أصلاً في بعضها.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يعلم من لا يعرف وقت المغرب، فيعطيه أوضح مثال في ذلك الزمن، وهو أن غياب الحمرة من المشرق يعني غروب الشمس، وقد احتاج الإمام إلى استعمال الإشارة بيده، وهذا يدل على المستوى العلمي عند الطرف المقابل. فالرواية تامة الدلالة.

٣. رواية محمد بن علي: قال: صحبت الرضا عليه السلام في السفر، فرأيتَه يصلي المغرب إذا أقبلت الفحمة من المشرق، يعني السواد <sup>(١٢١)</sup>.

أما من الناحية السندية فسندها ضعيف؛ بمحمد بن علي، فهو لم يوثق في كتب الرجال <sup>(١٢٢)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن الإمام صلى صلاة المغرب عند ذهاب الحمرة من المشرق، إلا أن هذا لا يدل على التكرار؛ إذ لعله صاحب الإمام في سفره لليلة واحدة. كما أن دلالتها صامتة، ينقل فيها الراوي صلاة الإمام عند ذهاب الحمرة من المشرق، ونحن لا نعرف الظرف المحيط بالإمام وسفره. فالرواية غير دالة على المطلوب.

٤- رواية عمار الساباطي: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة (من مطلع الشمس)، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، وكان يصلي حين يغيب الشفق <sup>(١٢٣)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يعترض على عمل أبي الخطاب، وهو رجلٌ غالٍ، ملعونٌ على لسان الإمام الصادق، واسمه محمد بن مقلص الكوفي، وكان صاحب بدع وأهواء، فقد أمره الإمام بصلاة المغرب عند ذهاب الحمرة من ناحية المشرق، فصار يصلي المغرب عند ذهاب الحمرة من ناحية المغرب وسقوط الشفق، مع أن المعلوم أن ذهاب الشفق يرتبط بصلاة العشاء.

فالرواية تدل على أن صلاة المغرب تكون عند ذهاب الحمرة من المشرق، وليس من المغرب.

فهي تامة الدلالة.

٥- رواية محمد بن شريح: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ فقال: إذا تغيرت الحمرة في الأفق، وذهبت الصفرة، وقبل (أن) تشتبك النجوم <sup>(١٢٤)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية ضعيفة؛ بعلي بن الحارث، فهو لم يوثق في كتب الرجال <sup>(١٢٥)</sup>.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يحدد أن وقت المغرب يكون بعد ذهاب الصفرة، التي هي من آثار الحمرة <sup>(١٢٦)</sup> لا الشمس، يعني بعد أن تذهب الحمرة من المشرق، وتذهب بعدها الصفرة، وقبل أن نرى النجوم في السماء متشابكة، يكون هذا الوقت هو وقت صلاة المغرب.

فالرواية تؤيد الروايات السابقة في الدلالة على المطلوب.

٦- رواية يعقوب بن شعيب: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: مسوا بالمغرب قليلاً؛ فإن الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا <sup>(١٢٧)</sup>.

أما من الناحية السننية فالرواية صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يدعوهم إلى أن يمسوا بالمغرب، وهو مأخوذ من المساء، أي أن يؤخروا صلاة المغرب إلى أول الليل، أو قريباً من الليل. ويحتمل في كلام

الإمام عدة وجوه:

١. الاحتياط، وربما كان ذلك لسبب لا نعرفه.

٢. حتى تذهب الحمرة المشرقية.

٣. لكونه في مكان منخفض أو في جغرافيا معينة، بحيث لا يتيسر لهم المعرفة تحقق المغرب. وذيل الرواية يشير إلى أن الإمام هو الذي دعاهم إلى تأخير صلاة المغرب في منطقة واحدة؛ لبعض الخصوصيات، وهي أن الشمس تغيب من عندهم قبل أن تغيب من منطقة الإمام، فيظنون أنها قد غابت، كما لو كان بينهم وبين غروب الشمس جبل مثلاً، أو لسبب آخر لا نعلمه.

فالرواية غير دالة على المطلوب بشكل واضح؛ لتعدد الاحتمالات فيها.

٧. رواية محمد بن عبد بن وضاح: قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: يتوارى

القرص ويقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنا الشمس، وترتفع فوق الليل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، أفأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة إلى فوق الليل؟ فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائط لديك<sup>(١٢٨)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فالسائل يسأل الإمام أنه بعد سقوط القرص، وبعد أن يؤذن المؤذن، أصلي وأفطر أو أنتظر حتى تذهب الحمرة؟ فيجيبه الإمام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة. و«أرى لك» يعني الأفضل. والذي يطمان له أكثر؛ بقريته ذيل الرواية الذي يقول الإمام فيه: وتأخذ بالحائط، أن ذلك إنما هو لتحصيل سقوط القرص.

فدلالاتها احتياطية لا تفيد على مستوى تأسيس حكم. ولسانها لسان الأفضلية.

غير أنها دالة على المطلوب.

٨ - رواية ابن أبي عمير: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وقت سقوط القرص ووجوب

الإفطار (من الصيام) أن تقوم بحذاء القبلة، وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار وسقط القرص<sup>(١٢٩)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية - على بعض المباني - ضعيفة السند؛ بسهل بن زياد، فهو لم يوثق في كتاب الرجال<sup>(١٣٠)</sup>؛ وعلى بعض المباني صحيحة. إلا أنني - رغم محاولة

البعض توثيقه . لا أطمئن لهذه المحاولة مع وجود هذا الطعن والجرح فيه. كما أن الرواية من مراسيل ابن أبي عمير، وبالتالي تكون الرواية ضعيفة عند من لا يأخذ بمراسيله. كما أن البعض ضعّف محمد بن عيسى، ووثّقه بعضهم، فالرواية ضعيفة عند من يتوقّف في رواياته أيضاً.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام الصادق عليه السلام يتحدث مع شخص من منطقة معينة، ويحدد له كيفية التأكد من ذهاب القرص، من خلال النظر إلى ناحية القبلة، التي هي جهة مشرق الشمس، فيتفقد الحمرة، فإذا ذهب الحمرة إلى ما بعد وسط السماء باتجاه الغروب فعند ذلك يجب الإفطار، ويكون القرص قد سقط تماماً.

وتعتبر هذه الرواية أقوى رواية في الدلالة على تحقق المغرب بذهاب الحمرة. وقد علّق عليها مجموعة من العلماء. فقد قال الشهيد الأول، بعد ذكر هذه الرواية: وهذا صريح في أن زوال الحمرة علامة سقوط القرص<sup>(١٣١)</sup>.

وعلق المحقّق الكركي بالقول: وهو صريح في أن زوال الحمرة علامة سقوط القرص، الذي هو غيبوبة الشمس<sup>(١٣٢)</sup>.

وقال الشهيد الثاني: وهذا الحديث دلّ على أن سقوط الحمرة علامة سقوط القرص، وهو موافق الاعتبار، فإن المراد بسقوط القرص وغيبوبة الشمس سقوطه عن الأفق الغربي، لا خفاؤها عن أعيننا؛ لأن ذلك يحصل بسبب ارتفاع الأرض<sup>(١٣٣)</sup>.

وعلق المحقّق السبزواري أيضاً: وهذا صريح في أن زوال الحمرة علامة سقوط القرص<sup>(١٣٤)</sup>.

وعلق المحقّق الخوانساري بالقول: وهذا صريح في أن زوال الحمرة علامة سقوط القرص<sup>(١٣٥)</sup>.

ومع التدقيق في تعليقات الأعلام السابقة على الرواية، وتكرر كلمة علامة على سقوط القرص، يتبين معنا علامية وإرشادية ودلالة ذهاب الحمرة على أن المغرب الشرعي قد تحقق، أو عدم توقف تحقق الوقت على ذهاب الحمرة.

وقد علّق السيد الخوئي بأن هذه الرواية ضعيفة الدلالة؛ لأن مدلولها غير مطابق لما هو المشاهد بالوجدان، فإن من نظر إلى المشرق عند الغروب رأى أن الحمرة قد ارتفعت من ناحيته ثم زالت، وحدثت حمرة أخرى في ناحية المغرب. إذاً فالحمرة المشرقية تعدم عند

الغروب وتحدث حمرة أخرى، لا أن تلك الحمرة باقية سارية تتعدى من المشرق إلى المغرب، كما هو صريح الرواية، حيث قال: فإذا جازت قمة الرأس ناحية المغرب<sup>(١٣٦)</sup>.

إلا أنه يمكن أن يقال: إن المسألة ليست بهذا الشكل، بحيث تختفي الحمرة من ناحية المشرق وتظهر في المغرب، بل إن شعاع الشمس الموجود في المشرق هو امتداد للشمس التي تغيب في المغرب، وكلما غابت الشمس كلما صار هذا الشعاع ينسحب من المشرق تدريجياً إلى المغرب، وفي وسط هذه العملية غير التامة في وضوحها يصل الشعاع في الانسحاب إلى وسط السماء، وهو ما يعبر عنه بفوق الرأس، ثم يكمل إلى أن ينحسر في الأفق الغربي، ويبقى مدة ثم يختفي.

فلا مشكلة في دلالتها. وإنما الإشكال كيف أن الإمام طلب من الراوي أن يقوم بحذاء القبلة، أي باتجاه القبلة، التي هي جهة المشرق أيضاً، وهل يصح هذا من الناحية الخارجية أو لا؟

إن بيان الإمام للسائل عن طلب القبلة لمعرفة الحمرة المشرقية يدل على أن المنطقة التي كان فيها الإمام أو السائل أو كليهما هي منطقة غرب مكة، وهي ما يعبر عنها الآن بمنطقة جدة وما يحيطها.

إلا أنه قد يقال: إن ما ذكره الإمام هو عبارة عن العلامة التي يتيقن معها سقوط القرص، والإمام نفسه صدر الكلام بقوله: وقت سقوط القرص... وقد يقال: إن الإمام حدد بذلك المفهوم الشرعي لسقوط القرص، وهو ذهاب الحمرة المشرقية.

إلا أن هذا الكلام غير دقيق. فقد يكون له وجه لو ساعدت الروايات على ذلك. وسوف تأتي الروايات التي اشترطت سقوط القرص فقط، من دون الإشارة إلى الحمرة المشرقية. وسوف نرى مجموع الروايات التي تتحدث عن الحمرة، والروايات التي تتحدث عن القرص فقط، ونقارن بينهما. هذا مضافاً إلى ما علق به الأعلام على هذه الرواية من كون الحمرة علامة على سقوط القرص، ومعنى ذلك أنه لو تحققت علامة أخرى، أو عايناً الغروب، فلا نحتاج إلى هذه العلامة.

فالرواية تامة الدلالة.

٩- رواية يونس بن يعقوب: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى تفيض من عرفات؟ فقال: إذا ذهب الحمرة من هنا، وأشار بيده إلى المشرق وإلى مطلع الشمس<sup>(١٣٧)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند، وكل روايتها من الإمامية الثقات. وأما من الناحية الدلالية فهي، وإن وضعها الحر العاملي في باب عدم جواز الإفاضة من عرفات قبل الغروب، إلا أنها تفيد في البحث عن الغروب؛ لأن الظاهر أن الغروب من الناحية الشرعية متحد في صلاة المغرب وإفطار الصائم وإفاضة الحاج وغسل المستحاضة. وقد اشترط الإمام ذهاب الحمرة المشرقية للإفاضة من عرفات. إلا أنه لا بد من معرفة أن هذا الشرط هو شرط قيد أو شرط علامة. وهذا ما سوف يتضح من خلال الاطلاع على كل الروايات.

فهذه الرواية تصلح كموثقة للروايات السابقة، وهي تامة الدلالة.

١٠- رواية بكر بن محمد: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل سائل عن وقت المغرب؟ فقال: إن الله يقول في كتابه لإبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٦)، فهذا أول الوقت، وآخر ذلك غيبوبة الشفق، وأول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل، يعني نصف الليل <sup>(١٣٨)</sup>.

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فيمكن أن يقال: إن السائل يسأل الإمام عن وقت المغرب، وقد أجابه الإمام عن شيء آخر؛ لأن (جن الليل) هو إسداله الظلام، لا مجرد غروب الشمس. ورؤية الكوكب تؤيد هذا الكلام. إلا أنه يمكن أن يكون الإمام في مقام بيان الاستحباب؛ لبعض القرائن والظروف التي لم تذكر في الروايات، أو يكون الإمام في مقام بيان الترخيص.

وقد يقال: إن هذا الكلام يتعارض مع الروايات التي ذمت تأخير صلاة المغرب.

ويجاب عنه بأن اللعن والذم انصب على تحريف كلام الإمام والإعلان أن هذا ما أمر به، لا مجرد إمكانية التأخير. وبعبارة أخرى: إن النهي انصب على التشريع من أبي الخطاب ومن أتبعه، في مقابل ما ذكره الإمام من حكم، وهذا سوف يؤدي إلى إيجاد الخلاف وتشويه مذهب أهل البيت عليهم السلام <sup>(١٣٩)</sup>.

وقد يقال: إن ذهاب الحمرة المشرقية يستلزم رؤية كوكب. وقد قالوا من الناحية العلمية: إن الذي يمكن رؤيته هو كوكب الزهرة السيار. وهذا ما ذكرته الروايات أيضاً. فتكون رؤية الكوكب علامة على ذهاب الحمرة المشرقية. وعند ذلك يتضح المراد

من كلام الإمام، وأن موضع الشاهد في مقطع الآية «رأى كوكباً»، وليس «جن الليل»، فيرتفع الإشكال من الأساس.

فهي لا تدل بشكل مباشر على ذهاب الحمرة، إلا أن الدلالة غير المباشرة تصب في صالح اشتراط ذهاب الحمرة في دخول وقت صلاة المغرب. فهي تامة الدلالة بالملازمة التي تقول: إن رؤية كوكب الزهرة يلازم ذهاب الحمرة المشرقية.

١١- رواية شهاب بن عبد ربه: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا شهاب، إنني أحب إذا صليت المغرب أن أرى في السماء كوكباً<sup>(٤٠)</sup>.

أما من الناحية السنديّة فهي صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن الإمام يحب إذا صلى صلاة المغرب أن يرى في السماء كوكباً. ومما تقدم يظهر أن رؤية الكوكب المراد في الرواية هو كوكب الزهرة السيار، الذي يمكن رؤيته بعد ذهاب الحمرة المشرقية مباشرة، فيكون حب الإمام منصباً على التأكد من تحقق الغروب.

وإن قيل: هذا يصح دليلاً على أن المراد من الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية فيمكن الجواب عنه:

**أولاً:** لا يمكن الخروج بهذه النتيجة في رواية واحدة، من دون مراجعة كل الروايات.

**وثانياً:** لو كانت الحمرة متعينة لما قال الإمام: أحب أن أرى في السماء كوكباً.

**وثالثاً:** إن لسان الرواية لا يدل على إصدار حكم أو تقييد حكم معين، وإنما لسانه لسان الأفضلية، وهذا ينسجم مع العلامة أكثر من الشرط.

إلا أن دلالة الرواية تامة بالملازمة، كالرواية السابقة.

**أقول:** هذا ما أمكن جمعه وحشده من روايات تتحدث عن أن وقت الصلاة أو وقت الغروب يتحقق عند ذهاب الحمرة المشرقية.

ونتيجة هذه الطائفة على الشكل التالي:

الروايات الصحيحة سنداً: (٤ - ٦ - ٧ - ٩ - ١٠ - ١١).



● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط / القسم الأول

والروايات التامة دلالة: (١ - ٢ - ٤ - ٥ - ٧ - ٨ - ٩).

وأما التامة دلالة وسنداً فهي: الروايات رقم (٤ - ٧ - ٩).

كما أنه لا بد من الالتفات إلى أن العمدة في هذه الروايات الروايتان الأولى والسادسة؛ لأن السابعة تفيد الاحتياط، والتاسعة والعاشر والحادية عشر تحتوي على دلالة بشكل غير مباشر. كما أن الرواية الأولى تفيد مفروغية تحقق الغروب الشرعي بعد ذهاب الحمرة المشرقية؛ بقريئة ذيل الرواية في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «من شرق الأرض وغربها». نعم، يوجد فيها إحاء بأن هذه العلامة أساسية وواضحة في التأكيد والاطمئنان لتحقيق الغروب أو غياب الشمس، إلا أنها ضعيفة السند.

والرواية السادسة فيها عدة احتمالات، ولسان الاحتياط ظاهر فيها، فلا يمكن التأسيس فيها. والذي ثبت على صعيد السند والدلالة هو الرواية السابعة والتاسعة فقط. والسابعة؛ بقريئة «أرى» لسانها احتياط. أما التاسعة فهي واردة في باب الإفاضة من عرفات، ولا تكفي.

فلا تبقى أية رواية تامة من كل الجهات على تحقق الغروب بذهاب الحمرة المشرقية.

- يتبع -

## المواشم

- (١) ترتيب كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي ٢: ١٣٣٣.
- (٢) معجم مقاييس اللغة: ٧٨٦، باب غرب.
- (٣) تاج العروس وصحاح العربية ١: ١٧٢.
- (٤) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦٠٤.
- (٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٩٩١.
- (٦) لسان العرب ١٠: ٣١.
- (٧) قاموس المصباح المنير: ٢٣٦.
- (٨) القاموس المحيط: ١٢٣.
- (٩) مجمع البحرين ١ - ٢: ٣٧٨.
- (١٠) تاج العروس ٣ - ٤: ٢٨٥ - ٢٨٩.
- (١١) كشف الرموز في شرح مختصر النافع ١: ١٢٧.
- (١٢) الجامع للشرائع: ١٥٥.
- (١٣) كتاب تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠.
- (١٤) البيان: ١٠٩.
- (١٥) التتقيح الرائع لمختصر الشرائع ١: ١٦٨.
- (١٦) المهذب البارع في شرح المختصر النافع ١: ٢٨٦.
- (١٧) جامع المقاصد في شرح القواعد ٢: ١٧.
- (١٨) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ٢٠.
- (١٩) هداية الأمة إلى أحكام الأئمة ٢: ٣٨.
- (٢٠) كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ٣: ٣٣.
- (٢١) الحقائق الناضرة ٦: ١٧٤.
- (٢٢) سداد العباد ورشاد العباد: ٦٨.
- (٢٣) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٥: ٧٧.
- (٢٤) الرياض ٢: ٢٠٥.
- (٢٥) كتاب الصلاة ١: ٧٠.
- (٢٦) رسالة في العدالة: ٧٣.
- (٢٧) اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة ٢: ٩.
- (٢٨) كتاب الصلاة ١: ٦٢.
- (٢٩) كتاب الصلاة: ١١.
- (٣٠) تقرير بحث السيد البروجردي ٢: ٣٠١.

- (٣١) كتاب الصلاة : ١ : ٧٤.
- (٣٢) منهاج الصالحين : ١ : ١٨٠ ، مسألة ٥.
- (٣٣) العروة الوثقى : ٢ : ٢٥٢.
- (٣٤) مختصر الأحكام : ٤٩ ، مسألة ٢٠١.
- (٣٥) الفتاوى الواضحة : ٣٧٤ ، مسألة ٣٢.
- (٣٦) منهاج الصالحين : ١ : ١٣٧ ، مسألة ٥٠٢.
- (٣٧) كتاب الصلاة : ١٢٤.
- (٣٨) أجوبة الاستفتاءات : ١ : ١٠٧ ، مسألة ٣٦٠.
- (٣٩) المسائل المنتخبة : ١١٥.
- (٤٠) توضيح المسائل : ٣١٦ مسألة ٧٤١ ، يحتاط بالحمرة.
- (٤١) توضيح المسائل : ١٢٤ ، مسألة ٧٢٧.
- (٤٢) توضيح المسائل : ١٥٢.
- (٤٣) حياة ابن أبي عقيل : ١٥٩.
- (٤٤) نقله المعتبر في شرح المختصر : ٢ : ٤٠.
- (٤٥) علل الشرائع : ٢ : ٣٥٠.
- (٤٦) شرح جمل العلم والعمل : ٦٦.
- (٤٧) المبسوط : ١ : ٧٤.
- (٤٨) المراسم : ٦٢.
- (٤٩) المهذب : ١ : ٦٩.
- (٥٠) شرائع الإسلام : ١ : ٥١.
- (٥١) كتاب غاية المرام في شرح شرائع الإسلام : ١ : ١١٧.
- (٥٢) مفاتيح الشرائع : ١ : ٩٤.
- (٥٣) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار : ٣ : ٣٩٤.
- (٥٤) مصابيح الظلام : ٥ : ٤٨٧.
- (٥٥) مستند الشيعة في أحكام الشريعة : ٤ : ٢٥.
- (٥٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام : ٧ : ١٠٦.
- (٥٧) مصابيح الفقيه : ٩ : ١٤٢.
- (٥٨) مهذب الأحكام : ٥ : ٦٤ - ٦٥.
- (٥٩) منهاج الصالحين : ١ : ١٤١ مسألة ٤٧٥.
- (٦٠) منهاج الصالحين : ١ : ١٦٠ مسألة ١٢.
- (٦١) منهاج الصالحين : ١ : ١٤١ مسألة ٥٠٢.
- (٦٢) منهاج الصالحين : ١ : ٢٠٢ مسألة ٥٠١.

- (٦٣) فقه الشريعة ١: ٢٤٩.
- (٦٤) بهجت الفقيه: ٧٨.
- (٦٥) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ٣: ٥٣.
- (٦٦) كفاية الأحكام ١: ٧٧.
- (٦٧) الواجبات ٧: ٢٦٦.
- (٦٨) راجع: المجموع ٣: ٢٩؛ فتح العزيز ٣: ٢٠ - ٢١؛ المغني ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ بداية المجتهد ١: ٩٥.
- (٦٩) تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠.
- (٧٠) المتبر في شرح المختصر ٢: ٤١.
- (٧١) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٥١.
- (٧٢) منتهى المطلب ٤: ٤٦.
- (٧٣) غاية المرام في شرح شرائع الإسلام ١: ١١٧.
- (٧٤) جامع المقاصد في شرح القواعد ٢: ١٧.
- (٧٥) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ٣: ٦٤.
- (٧٦) رياض المسائل ٢: ٢٠٥.
- (٧٧) حياة ابن أبي عقيل العماني: ١٥٩.
- (٧٨) المبسوط ١: ٧٤.
- (٧٩) التبيان في تفسير القرآن ٦: ٥٠٩.
- (٨٠) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٠٦.
- (٨١) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل ٩: ٨٥.
- (٨٢) التحرير لابن عاشور ١٤: ١٤٤.
- (٨٣) التحرير والتنوير ١١: ٣٤٢.
- (٨٤) التبيان في تفسير القرآن ٦: ٨٠.
- (٨٥) حياة ابن أبي عقيل وفقهه: ١٦٠؛ مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٥: ٢٥٥؛ ابن البراج، المهذب ١: ١٤٢؛ وغيرهم...
- (٨٦) ترتيب كتاب العين ٣: ١٦٦٧.
- (٨٧) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٣، في فضل الصلاة والمفروض منها والمسنون، الحديث ٢٣.
- (٨٨) وسائل الشيعة ٤: ٦١، الباب ١٤ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦.
- (٨٩) وسائل الشيعة ٤: ١٧٤، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.
- (٩٠) معجم رجال الحديث ٤: ٢٥.
- (٩١) وسائل الشيعة ٤: ١٧٩، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٩.
- (٩٢) وسائل الشيعة ٤: ١٧٩-١٨٠، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٢.

- (٩٣) معجم رجال الحديث ١٢: ٣٥٨ - ٣٦٦.
- (٩٤) وسائل الشيعة ٤: ١٨٠، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٣.
- (٩٥) وسائل الشيعة ٤: ١٨١، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٤.
- (٩٦) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٩ - ٣٥.
- (٩٧) وسائل الشيعة ٤: ١٨٢، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٦.
- (٩٨) وسائل الشيعة ٤: ١٨٢، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٨.
- (٩٩) رجال ابن الغضائري ١: ٥٦.
- (١٠٠) رجال النجاشي: ١٨٥.
- (١٠١) رجال ابن الغضائري: ٨٣.
- (١٠٢) رجال النجاشي: ٤٠٣ - ٤٠٦.
- (١٠٣) رجال النجاشي: ٢٤٩ - ٢٥٠.
- (١٠٤) وسائل الشيعة ٤: ١٨٢ - ١٨٣، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٩.
- (١٠٥) وسائل الشيعة ٤: ١٨٣ - ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- (١٠٦) وسائل الشيعة ٤: ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.
- (١٠٧) وسائل الشيعة ٤: ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.
- (١٠٨) وسائل الشيعة ٤: ١٨٦، الباب ١٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١١.
- (١٠٩) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٩ - ٣٥.
- (١١٠) وسائل الشيعة ٤: ٢١٨.
- (١١١) وسائل الشيعة ١٣: ٥٦.
- (١١٢) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١: ١٧٢.
- (١١٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠.
- (١١٤) وسائل الشيعة ٤: ١٧٢، باب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- (١١٥) كتاب العين، للفرهيدي؛ والصحاح، للجوهري؛ ومعجم مقاييس اللغة؛ والنهاية؛ والقاموس المحيط؛ ومجمع البحرين؛ و....
- (١١٦) الجوهري، الصحاح ٥: ١٩٤٢.
- (١١٧) لسان العرب ٥: ٤٤٥.
- (١١٨) راجع: وسائل الشيعة ٤: ١٧٥، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.
- (١١٩) وسائل الشيعة ٤: ١٧٣، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.
- (١٢٠) معجم رجال الحديث ١٢: ٢٧١.
- (١٢١) وسائل الشيعة ٤: ١٧٥، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.
- (١٢٢) معجم رجال الحديث ١٧: ٣٠٨ - ٣١٤.
- (١٢٣) وسائل الشيعة ٤: ١٧٥ - ١٧٦، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.

- (١٢٤) وسائل الشيعة ٤: ١٧٦، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.
- (١٢٥) معجم رجال الحديث ١٢: ٣٢٥.
- (١٢٦) الوافي ٧: ٢٦٧.
- (١٢٧) وسائل الشيعة ٤: ١٧٦، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٣.
- (١٢٨) وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ - ١٧٧، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.
- (١٢٩) وسائل الشيعة ٤: ١٧٣ - ١٧٤، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٤.
- (١٣٠) معجم رجال الحديث ٩: ٣٥٤.
- (١٣١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٣٤٢.
- (١٣٢) جامع المقاصد ٢: ١٧.
- (١٣٣) روض الجنان (ط.ق): ١٧٣.
- (١٣٤) ذخير المعاد (ط.ق): ١٩٣.
- (١٣٥) مشارق الشموس (ط.ق) ٢: ٣٤٧.
- (١٣٦) شرح العروة الوثقى ١١: ١٧٣.
- (١٣٧) وسائل الشيعة ١٣: ٥٥٧، الباب ٢٢ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، الحديث ٢.
- (١٣٨) وسائل الشيعة ٤: ١٧٤، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.
- (١٣٩) راجع: ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ٢: ١٩٣.
- (١٤٠) وسائل الشيعة ٤: ١٧٥، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

# مناطق الفراغ التشريعيّ

عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

الشيخ محمد النجار<sup>(\*)</sup>

## مقدمة

أسّس الشيخ محمد مهدي شمس الدين ونظر لمئات المفاهيم التي امتدت على مساحات الفقه، والدين، والسياسة، والاجتماع، والإدارة، وعُرف في ذلك كله برؤيته المجرّدة الثاقبة في إدراك حقائق الأمور.

وأحد هذه المفاهيم التي أسّس لها هو مناطق الفراغ التشريعي. وقد تطرّق لها في مقال له بعنوان: «مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي»<sup>(١)</sup>. وكرّر الإشارة لها في كتابيه القيمين: «الاجتهاد والتقليد»<sup>(٢)</sup>؛ و«الاجتهاد والتجديد»<sup>(٣)</sup>، وفي بعض مقالاته وحوارياته. ولم أجد من الكتاب والمتقنين من سلّط الضوء على هذا المفهوم عند الشيخ سوى إشارات مُقدّرة في مقال: منطقة الفراغ بين النظرية والتطبيق، للأستاذ الأسعد بن علي<sup>(٤)</sup>؛ ومقال: منطقة الفراغ، إطار العنصر المتحرك، للأستاذ عبد الرزاق الجبران<sup>(٥)</sup>؛ ومقال: مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين، للأستاذ سرمد الطائي<sup>(٦)</sup>.

## مجال الفراغ التشريعي

يذكر الشيخ شمس الدين أنّ هناك ثلاث دوائر يُمكن أن يتصور فيها مجالاً للفراغ التشريعي:

**الدائرة الأولى:** «نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام وجوبي أو

(\*) باحث في الفقه الإسلامي، من العراق.

تحريمي»<sup>(٧)</sup>.

**الدائرة الثانية:** «نطاق ما لم يرد فيه من الشارع إلزام كذلك، بل كان من المباحات أو المستحبات أو المكروهات»<sup>(٨)</sup>.

**الدائرة الثالثة:** «نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمّه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطور الإنسان والمجتمع في الحياة»<sup>(٩)</sup>.

أما الأول، وهو «ما ورد فيه إلزام - وجوبي أو تحريمي -، فمن الواضح أنه ليس منطقة فراغ تشريعي»<sup>(١٠)</sup>. واعتبار الأحكام الثانوية «من منطقة الفراغ التشريعي فيه تسامح ظاهر؛ لأنّ (الحكم الثانوي) الثابت، في حالة الضرورة والاضطرار والعسر والحرّج، مُشرّع أيضاً وملحوظ في أصل التشريع بنحو القاعدة الكلية»<sup>(١١)</sup>.

وأما الثاني، وهو «مجال المباحات بالمعنى الأعم (المباح، والمستحب، والمكروه)»، بمعنى أنّ موضوعاته خالية من الأحكام الإلزامية، فإذا دعت حاجة المجتمع أو الجماعة أو الفرد إلى تحريم المباح بالمعنى الأعم أو إيجابه كان لسلطة التشريع الاجتهادي أن تمنع من فعل المباح فيكون حراماً، أو تأمر بفعله فيكون واجباً. والوجوب والحرمة هنا ناشئان من الصلاحية المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليس ناشئان من وجود نص خاص أو عام في الشريعة، فبهذا الاعتبار لقطاً يمكن أن تُعتبر هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي، وإلا فإنّ المباح بالمعنى الخاص وبالمعنى العام محكومٌ بالحكم الشرعي، الذي هو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، وليس مهملاً بلا حكم»<sup>(١٢)</sup>، وإن كانت الإباحة ليست من الأحكام الشرعية على رأي السيد الخوئي، حيث «إنّ الشريعة شرّعت للبعث إلى شيء، أو النهي عن آخر، لا لبيان المباحات»<sup>(١٣)</sup>، أو أنّ أحد قسميها (اللا اقتضائي)، على التعبير الأصولي، هو ليس من الأحكام التكليفية الشرعية.

والفرق بين الحكم الثانوي في المجال الأول وهذا الحكم الحكومي في المجال الثاني (مجال المباحات بالمعنى الأعم) هو «أنّ الأول لحكمه الثانوي مرجع منصوص في الشريعة، وهو قاعدة الضرر، أو الاضطرار، أو العسر والحرّج. وأما هذا القسم الثاني - أي الحكم الحكومي - فليس لحكمه مرجع منصوص في الشريعة، والسلطة التي أوجبته أو حرّمته هي سلطة التشريع الاجتهادي»<sup>(١٤)</sup>.

وأما الثالث، وهو «مجال المجهولات التي لم يرد لها في الشرع عنوان بخصوصها أو



● مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

بما يعمها، فهو ينشأ ويتكون من حركة المجتمع والإنسان في الحياة، وما يحدث له أثناء ذلك من حاجات جديدة ثابتة أو طارئة، وما يكتسبه من معرفة تزيده قدرة على التصرف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وما يستلزمه كل ذلك من أساليب الضبط والتنظيم والسيطرة<sup>(١٥)</sup>. ومن أمثلة ذلك: تطور العلوم الطبية التي نشأ عنها عمليات نقل الأعضاء، والتلقيح الاصطناعي، والاستتساخ...، وتطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة، وما نتج عنها من أسلحة الدمار الشامل، والتجارب الشاملة للفضاء وأعماق طبقات الأرض وتحت الماء، والأقمار الفضائية...، وقضايا البيئة بجميع جوانبها، وأزمة الطعام والمياه، والنمو السكاني...<sup>(١٦)</sup>. وهذا كله يستدعي تنظيمًا وتقنيًا دقيقًا ودؤوبًا ومستمرًا، «فمساحة ما تُترك للإنسان أن يجرب فيه، وأن يخطئ فيه، وأن يُبدع فيه، هي مساحة كبيرة جداً، فالخالق عز وجل لم يحدد للإنسان صيغ عيشه، بل أعطاه الله مناهج عامة، وترك له مساحات واسعة، سمّه إن شئت باب الإبداع البشري في حدود الحلال والحرام، سمّه إن شئت ما اصطلحنا في العقد الأخير على تسميته (مجال الفراغ التشريعي)»<sup>(١٧)</sup>.

إن طبيعة «علاقات الناس ببعضهم، وعلاقتهم بالمرافق العامة، وطريقة استخدامهم لها، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، وعلاقتها بهم، وعلاقة الدول ببعضها، وعلاقة المجتمعات والدول بالطبيعة (أرضها وجوها وبحرها وأعماق الأرض والمعادن والمياه، وغير ذلك)، يستدعي تكوين سلطات في المجتمع على المستوى الإقليمي والدولي، ويستدعي تقييد حريات الأفراد والمجتمعات والدول بما يتناسب مع أوامر هذه السلطات ونواهيها وشروطها وقيودها.

وقد تكوّنت هذه السلطات فعلاً على المستوى الدولي، فأُنشئت (الوكالة الدولية للطاقة الذرية)، كما أنشئت وكالات دولية وإقليمية للسكان، والصحة العالمية، ويجري العمل لإنشاء وكالة عالمية لحماية البيئة..، وغير ذلك»<sup>(١٨)</sup>.

«إنّ جميع الأمور التي ذكرناها، وما يترتب منها وعليها، يكون كلاً أو معظمه مجالاً جديداً، وهو مجال فراغ تشريعي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصة أو قواعد تشريعية عامة»<sup>(١٩)</sup>. فالبدأ التشريعي الأعلى لم يتعرض للأوضاع التنظيمية التي لا بد أن تنشأ عن هذين النوعين من العلاقات: علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة (التنظيم)، وعلاقة

الإنسان بالإنسان والمجتمع (العلاقات).

«وهذا المجال لمستوى التنظيم والعلاقات لم يكن موجوداً عند التشريع. ولا يمكن للبشر التنبؤ به. وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي؛ لأن الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر في تكوين صيغ اختياراتهم وصيغ استجاباتهم لضروراتهم، وتقضي بعدم حصرهم في قوالب وصيغ تنظيمية لتطورهم وصيغ استجاباتهم لمقتضيات هذا التطور الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلباتها»<sup>(٢٠)</sup>.

«وهذا المجال يتسع لكل شيء من تقلبات الإنسان وأفعاله وتروكه وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع، عدا العبادات. ففي العبادات لا مجال إطلاقاً لأي تصرف؛ لأنه لا يعقل أن تكون من مكونات مجال الفراغ التشريعي؛ حيث إنّ العبادات توقيفية من جميع الجهات: مواقيتها، وعددها، وأجزائها، وشروطها، وكيفية امتثالها»<sup>(٢١)</sup>.

ومما تقدم نعرف أنّ مجال الفراغ التشريعي أو مناطق الفراغ التشريعي عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين يشمل أمران:

**الأول:** المباحات بالمعنى الأعم (المستحبات، المكروهات، المباحات)، بمعنى إمكانية تشريع السلطة الاجتهادية أحكاماً إلزامية وجوبية أو تحريمية داخل هذا النطاق (المباحات)؛ لاقضاء المصلحة، من قبيل: تحريم الشيخ الشيرازي لاستعمال التباك، لا بمعنى أنها تُركت مهملة بلا حكم من قبيل الشارع.

**الثاني:** المجهولات التي لم يرد لها في الشرع عنوان بخصوصها أو بما يعمها، وتشمل (القوانين التنظيمية) للموضوعات الخارجية المتكاثرة المتسارعة الناشئة من حركة المجتمع وتطور العلم واستجابة الإنسان لضرورات الحياة والطبيعة تأثيراً وتأثراً، من قبيل: الأوامر والنواهي التنظيمية في البناء والسير والزراعة والتجارة والمياه والطاقة...؛ وتشمل أيضاً (العلاقات)، من قبيل: تحريم التعامل مع إسرائيل.

ولا شمول فيه للقسم الذي يحتوي على تشريع إلهي فعلي، بلا فرق بين الحكم الأولي والثانوي، ولا للعبادات ذات الصبغة التوقيفية بجميع جهاتها.

والفرق بين التشريع في منطقة المباحات بالمعنى الأعم وبين المجهولات بكلا قسميها (التنظيم والعلاقات) «هو أنّ التشريع في الموضوعات بالإباحة والإيجاب والتحريم من سنخ الحكم الشرعي الإلهي على الموضوعات المنصوصة، وأمّا قضايا العلاقات والتنظيم فهي

## ● مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي - وإن كان فيها إلزام وحظر -، وأقرب إلى الأمور الإجرائية، كتنظيم المدن والسير، والمراعي، والسوق. وهذا النوع من الأوامر والنواهي ليس أحكاماً شرعية بالمعنى المصطلح، بل هو إجراءات إدارية وتنظيمية تستجيب لحاجات إدارية وتنظيمية تتغير بتغير الظروف والأحوال»<sup>(٢٢)</sup>.

### مالي مناطق الفراغ التشريعي

يقول الشيخ شمس الدين: إنه «بناء على ثبوت الولاية العامة للفقهاء فإنه يتمتع بسلطة التشريع الاجتهادي في جميع مناطق الفراغ المذكورة»<sup>(٢٣)</sup>.  
«وأما بناء على عدم ثبوت الولاية العامة للفقهاء، وثبوت ولاية الأمة على نفسها، فالظاهر أنه لا بدّ من الرجوع إلى الفقيه في ما يتعلق بالحكم على الموضوعات الخارجية، والتصرف في النفس».

ويرى الشيخ شمس الدين - كما هو معروف عنه - أنّ «الصحيح هو أنّ سلطة التشريع ثابتة للفقهاء بما هو فقيه، لا بما هو ولي الأمر»<sup>(٢٤)</sup>.  
وأما قضايا (العلاقات) و(التنظيم) «فالأصل الأولي التشريعي في علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة هو الإباحة والإطلاق، ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة عن تطورات مجال الفراغ التشريعي قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - الحجر والتقييد.  
وإنّ الأصل التشريعي الأولي في علاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع هو عدم سلطة أحد على أحد، وعدم ولايته عليه، ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة من تطورات مجال الفراغ التشريعي قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - ممارسة الولاية وسلطة الأمر والنهي، وواجب الطاعة»<sup>(٢٥)</sup>.

«فالولاية على التشريع في هذين المجالين (التنظيم والعلاقات) للأمة نفسها، عن طريق ممثليها في هيئات الشورى، ولا تتوقف شرعية الإجراءات التنظيمية الخاص بالعلاقات على فتوى الفقيه أو حكمه بما هو فقيه»<sup>(٢٦)</sup>. فهي «أقرب إلى الأمور الإجرائية التي ثبت من أدلة التشريع العليا والعامة ولاية الناس على أنفسهم فيها، حتى في عصر النبوة والإمامة

### مبادئ التشريع لأحكام مناطق الفراغ التشريعي

يَعقد الشيخ محمد مهدي شمس الدين بحثاً خاصاً في مبادئ التشريع داخل مقاله (مناطق الفراغ التشريعي)، تحت عنوان: (الاستنباط في مجالات الفراغ التشريعي: أسسه وأصوله ومنهجه). وخالصة هذا البحث هو «أنّ عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال (الفراغ التشريعي) التي تنتج الأحكام التدييرية (التنظيم والعلاقات والإدارة في المجتمع) تقوم على الأسس والأصول العامة للاستنباط بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الإلهية التي يُعبّر عنها بالفتوى، ولكن عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدييرية (الفراغ التشريعي) تخضع لبعض المعايير الأخرى، بالإضافة إلى الأسس والأصول العامة للاجتهاد والاستنباط»<sup>(٣٨)</sup>.

وهذه المعايير تستفاد من أمرين:

**الأول:** ما أسماه الشيخ بـ «أدلة التشريع العليا: وهي فوق أدلة التشريع المباشرة من المبادئ والقواعد العامة وأدلة الأحكام الكلية، التي هي مدار نظر الفقيه واستنباطه في مجال اجتهاده المؤلف والمتعارف عليه، وهي من قبيل: آيات التسخير، والأمر بالعدل والإحسان، والنهي عن الفحشاء، وآيات النهي عن الإسراف والتقتير، وشرط القدرة في التكليف، وآيات النهي عن العلو والفساد في الأرض، وآيات النهي عن تغيير خلق الله»<sup>(٣٩)</sup>. فيُستفاد مثلاً - في التشريع داخل منطقة الفراغ - من آيات التسخير (تسخير ما في السماوات والأرض للإنسان) في باب الموضوعات وعلاقة الإنسان بالطبيعة، ويُستفاد من آيات الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي في باب علاقات البشر مع بعضهم وأنشطتهم في المجتمع<sup>(٣٠)</sup>. وكذا في ما يخص العلاقة مع الدول الأخرى والمجتمعات الأخرى.

**الثاني:** «من الموارد الخاصة للأحكام التدييرية الواردة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، من قبيل: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحم الحُمُر الأهلية يوم خيبر، حيث كانت حمولة المسلمين، فخشى رسول الله ﷺ عليها من النفاذ، ولم يكن أكلها

● مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

بحرام، ويشهد لذلك الروايات الكثيرة الواردة في ذلك، منها: ما روي عن محمد بن مسلم، ووزارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وعن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرّم الله عز وجل في القرآن»<sup>(٣١)</sup>.

وفي رواية أخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهى عنها من أجل ظهورها؛ مخافة أن يفنوها، وليست الحمير بحرام، ثم قرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِيُغَيِّرَ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)»<sup>(٣٢)</sup>.

ووردت أيضاً عن الإمام الكاظم عليه السلام.

كما أخرجها كلٌّ من البخاري ومسلم في صحيحهما، عن ابن عباس قال: «لا أدري أنهى عنه رسول الله من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرّمه في يوم خيبر، يعني لحوم الحمر الأهلية»<sup>(٣٣)</sup>.

فتحريم الحمر الأهلية من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن تحريماً تشريعياً، وإنما هو إجراء اتخذته رسول الله في وقت معين، وهو في معركة؛ من أجل الحفاظ عليها واستخدامها لغرض الحمولة. ونستفيد من هذه الحادثة اليوم في تحريم صيد أنواع معينة من الأسماك والطيور في أوقات خاصة، وهي أوقات تكاثرها مثلاً.

وكذا من قبيل: التعليل الوارد في أدلة الاحتكار، ومن قبيل: التعليقات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعية.

فإنّ التعليقات الواردة، في هذه الموارد وأمثالها لا يقتصر فيها على موردها، بل هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمتها وقضاياها، والمشاكل التي تواجهها في داخله، وفي علاقاته مع الخارج المسلم وغير المسلم.

وهذه التعليقات ليست أحكاماً شرعية إلهية، وليست منشأً لأحكام شرعية إلهية، بل هي أسس أحكام شرعية تديرية، يعود أمر النظر في موضوعاتها واستنباطها

إلى المجتمع الإسلامي بوساطة خبرائه وفقهائه، فهي مبادئ منهجية للاستنباط في هذا المجال<sup>(٣٤)</sup>.

### مقارنة بين نظريتي الصدر وشمس الدين

يُعتبر السيد الشهيد محمد باقر الصدر أول من قال بمنطقة الفراغ بشكل واضح وصریح، وقتن لها بأسلوبه الرصين الشامل، حيث خصص لها فصلاً مستقلاً من كتاب «اقتصادنا» أطلق عليه (منطقة الفراغ). وكرّر المصطلح في أماكن عديدة من هذا الكتاب. إضافة إلى ذكره لهذا المصطلح في (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران)، و(صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي)، و(خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي)، و(خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، المنشورة جميعاً ضمن كتاب «الإسلام يقود الحياة»<sup>(٣٥)</sup>. وكذلك في (أصول الدستور الإسلامي)، المنشور ضمن كتاب «تجديد الفقه الإسلامي»، لشبلي ملاط<sup>(٣٦)</sup>. والفرق بين منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر ومناطق الفراغ عند العلامة الشيخ شمس الدين من عدة جهات، منها:

١. انطلق السيد الشهيد الصدر في نظريته من أنّ «الإسلام رسالة عالمية، لا إقليمية، ولا قومية»<sup>(٣٧)</sup>، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَكَانَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨). ومنطقة الفراغ «تُعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة»<sup>(٣٨)</sup>. بينما انطلق الشيخ شمس الدين في نظريته من «أنّ الشريعة مرنة، ومرونتها لازمة لها، ذاتية فيها. وهذه المرونة تتجلى في أنّ الشريعة تحفز على الحركة الإيجابية في العالم وفي الطبيعة، وعلى تقدم الإنسان والمجتمع، ولا تحول دون أية خطوة باتجاه التقدم الحضاري في جميع المجالات»<sup>(٣٩)</sup>.

٢. حدود منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر تقتصر على المباحات بالمعنى الأعم، أي ما يشمل (المستحبات والمكروهات، إضافة إلى المباحات). بينما يُعدد الشيخ شمس الدين حدود أو دوائر مناطق الفراغ التشريعي إلى ثلاث مجالات كما تقدم، وهي: المباحات بالمعنى الأعم، والمجهولات التي لم يرد لها في الشرع عنوان بخصوصها بقسميها: (التتظيم)، وهو علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة؛ و(العلاقات)، وهي علاقة الإنسان

### ● مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

بالإنسان والمجتمع. وهذا ما نراه واضحاً من نفس تعبير كلا العَلمين، حيث عبّر الشهيد الصدر بصيغة المفرد (منطقة)، بينما عبّر عنها الشيخ شمس الدين بصيغة الجمع (مناطق).  
٣. ثَملاً منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر عن طريق الأمة بالرجوع إلى الفقيه، حيث ينبثق عن الأمة مجلس تشريعي منتخب يعبر عن إرادتها، ويقوم بتعيين سلطة تنفيذية يُشرف على أدائها، إضافة إلى سنّه القوانين المناسبة لملاء منطقة الفراغ التشريعي، وتحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة، ليقوم الفقيه - المعبر الشرعي عن الإسلام - آخر الأمر بالبتّ أو التصديق على هذه القوانين المُشرّعة والأحكام المنتخبة من قبل الأمة بما هي ممثلة بمجلسها التشريعي.

بينما يرى الشيخ شمس الدين أن لا ولاية مطلقة للفقيه على الأمة<sup>(٤٠)</sup> في الجانب الثاني من مناطق الفراغ التشريعي، وهو جانب (التنظيم والعلاقات)، حتى من قبيل الرسول والمعصومين عليهم السلام، وإنما تكون ولاية الناس على أنفسهم، كما ثبت ذلك من أدلة التشريع العليا؛ لأنّ هذه القوانين المُشرّعة في هذا المجال (التنظيم والعلاقات) بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي - وإن كان فيها إلزام وحظر -، وأقرب إلى الأمور الإجرائية، كتتظيم المدن والسير، والمراعي، والسوق، والتي هي إجراءات إدارية وتنظيمية تستجيب لحاجات إدارية وتنظيمية تتغير بتغير الظروف والأحوال<sup>(٤١)</sup>، بينما يملأ الفقيه - بما هو فقيه - المباحات بالمعنى الأعم، أي المجال الأول من مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة شمس الدين، إضافة إلى التصرف في النفس.

٤. يتوافق العَلمان في مبادئ التشريع لمنطقة الفراغ على ضرورة مراعاة الاتجاه العام للتشريع. فيعبّر عنها الشهيد الصدر بمصطلح «المؤشرات الإسلامية العامة»<sup>(٤٢)</sup>، المأخوذة من العناصر الثابتة، بينما يعبر عنها الشيخ شمس الدين بـ«أدلة التشريع العليا»<sup>(٤٣)</sup>، من قبيل: آيات التسخير، والأمر بالعدل والإحسان، إضافة إلى ما يُستفاد من الموارد الخاصة للأحكام التديبيرية الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، التي لا يقتصر في تعليقاتها على موردها، بل هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمتها وقضاياها والمشاكل التي تواجهه<sup>(٤٤)</sup>.

٥. اعتمد العَلمان المنهج الأصولي في تقنينهما للنظرية، حيث مبحث المباحث بالمعنى الأعم، والمجهولات (المسائل المستحدثة)، والأحكام الحكومية الإدارية، إضافة

إلى انطلاقيهما . كما بيّنّا . من عالمة الإسلام وسعته وشموليته وفاعليته في كل زمان وزمان، ومرونته اللازمة له، الذاتية فيه، والتي تحفز على الحركة الإيجابية في العالم والطبيعة، وعلى تقدّم الإنسان والمجتمع، ولا تحول دون أية خطوة باتجاه التقدم الحضاري في جميع المجالات<sup>(٤٥)</sup>.

هذا ملخص نظرية العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والتي أطلق عليها صيغة الجمع (مناطق الفراغ التشريعي)، بعكس الشهيد الصدر الذي أسماها (منطقة الفراغ) بصيغة المفرد؛ وذلك لما عرفنا من تعدد المناطق الفارغة عند الشيخ من خلال التقسيمات التي ذكرها في نظريته.

وأعتقد أنّ ما يُورد على الشيخ في مقاله (مجال الاجتهاد، ومناطق الفراغ التشريعي) هو صعوبة طرحه، الذي تشابكت فيه المباحث مع بعضها، وأسلوبه الموهم بوجود تناقضات في كلامه ومواقفه، وهو ما يلحظه القارئ للمقال للوهلة الأولى، ولكنّه بعد التمعن والدخول إلى روح النص وإدراكه تبدأ التناقضات الواردة تُحل الواحدة تلو الأخرى. وربما تكون الملاحظة الأبرز في ذلك هو تنقل الشيخ بين نفي وجود مناطق فراغ تشريعية، كما في قوله: «فالتحقيق أنّه لا توجد (منطقة فراغ تشريعي)»<sup>(٤٦)</sup>، ونقده لها<sup>(٤٧)</sup>، من جهة، وبين القول بها<sup>(٤٨)</sup>، واعتبارها الحل والعنصر المرن المتحرك في التشريع<sup>(٤٩)</sup>، بل والتأسيس لها . كما رأينا .، من جهة أخرى.

ويندفع الإشكال إذا ما تمّ التصريق بين القول بوجود فراغ تشريعي ناتج عن مراعاة المصلحة، أو حركة الإنسان والمجتمع والعلاقات، وتطور الطبيعة، المحتاجة جميعاً إلى تقنين قوانين تُنظمها معتمدة على الأحكام الأولية، والثانوية، والقواعد الفقهية، ومبادئ التشريع العليا، وبين القول بوجود عجز تشريعي، حيث لا حكم في الشريعة لمجموعة من الحوادث والوقائع، وهو معنى القول بالتصويب الذي ينتقده الشيخ في مقدمة هذا المقال، وفي بحوث له مطولة أخرى<sup>(٥٠)</sup>، حتى يقول: «قد لا يوجد الآن بين فقهاء المسلمين من يقول بالتصويب»<sup>(٥١)</sup>. فالشيخ لا يرتضي وجود منطقة متروكة لم يلحظها الشارع، ومجالاً فارغاً يُقنّن فيه من دون ضوابط شرعية، وأسس تشريعية. «فسلطة التشريع الاجتهادي لا تشرع من دون مرجعية تشريعية في أصل الشريعة، هي عمومات ومطلقات التشريع العليا، وبعض المبادئ التشريعية الأدنى رتبة، المناسبة لكل مورد من موارد مجال الفراغ التشريعي»<sup>(٥٢)</sup>.



● مناطق الفراغ التشريعيّ عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

ولا أعتقد بوجود خلل في بنائه للنظرية . ولا أتحدّث عن مبناه .، بخلاف ما سجّله الأستاذ عبد الرزاق الجبران في مقاله (منطقة الفراغ، إطار العنصر المتحرك)<sup>(٥٣)</sup>، حيث قال: «وجدنا كثيراً من الاختلال، بما لم يُعرف به الشيخ مما عهدناه من إبداعاته الجمّة، سيما في خطاه التجديدية الصاعدة في الدراسات الفقهية»<sup>(٥٤)</sup>.

## الهوامش

- (١) كُتِبَ المقال في ٥/أيار/١٩٩٢م، ونُشر في مجلة «المنهاج»، الصادرة عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، العدد ٣: ٧، ١٩٩٦م؛ وطُبع أيضاً كفصل في كتاب «الاجتهاد والتقليد.. بحث فقهي استدلالى مقارن»، للشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٨م؛ وأدرج في كتاب «الاجتهاد والحياة.. حوار على الورق»: ٢٠٠، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير للدراسات والنشر، ١٩٩٧م؛ وأعيد طبعه اليوم في الكثير من الدوريات، والمجلات، ومواقع الإنترنت.
- (٢) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد.. بحث فقهي استدلالى مقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٨م.
- (٣) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
- (٤) الأسعد بن علي، منطقة الفراغ بين النظرية والتطبيق، مجلة الوعي المعاصر، العدد ٢: ٦٩، ٢٠٠٠م.
- (٥) عبد الرزاق الجبران، منطقة الفراغ، إطار العنصر المتحرك، مجلة الوعي المعاصر، العدد ٢: ٩٥، ٢٠٠٠م.
- (٦) سرمد الطائي، مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩ - ١٠، ٢٠٠٠م.
- (٧) محمد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٠، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦م.
- (٨) المصدر نفسه، العدد ٣: ١١.
- (٩) المصدر نفسه، العدد ٣: ١١.
- (١٠) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٢.
- (١١) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٢.
- (١٢) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٢.
- (١٣) أبو القاسم، الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٧، تقرير: السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة السيد الداوري، قم المقدسة، ط٥، ١٤١٧هـ.
- (١٤) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٢، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦م.
- (١٥) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٢.
- (١٦) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٤.
- (١٧) الاجتهاد والتجديد: ٢٠٨، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
- (١٨) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٤ - ١٥، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦م.
- (١٩) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٥.
- (٢٠) المصدر نفسه: العدد ٣: ١٣.

● مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين

- (٢١) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٢.
- (٢٢) المصدر نفسه: العدد ٣: ١٩.
- (٢٣) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٨.
- (٢٤) المصدر نفسه، العدد ٣: ٢٣؛ وراجع أيضاً: نفس المقال: ١٢ و ٢٦.
- (٢٥) المصدر نفسه، العدد ٣: ١١ - ١٢.
- (٢٦) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٩.
- (٢٧) المصدر نفسه: العدد ٣: ١٩.
- (٢٨) المصدر نفسه: العدد ٣: ١٥ - ١٦.
- (٢٩) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٠.
- (٣٠) المصدر نفسه، العدد ٣: ١١.
- (٣١) الكليني، الفروع من الكافي ٦: ٢٤٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ٣، ١٣٦٧ هـ.ش.
- (٣٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٤: ١١٩، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
- (٣٣) صحيح البخاري ٥: ٧٩، باب غزوة خيبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١ م؛ صحيح مسلم ٦: ٦٥، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، دار الفكر، بيروت.
- (٣٤) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٦ - ١٧، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦ م.
- (٣٥) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط ٢، طهران، ١٤٠٣ هـ.
- (٣٦) شبلي ملاط، تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، ترجمة: غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
- (٣٧) محمد باقر الصدر، أصول الدستور الإسلامي، أساس رقم ٥: ٤٠، المنشور ضمن كتاب تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، لشبلي ملاط، ترجمة: غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م.
- (٣٨) محمد باقر، الصدر، اقتصادنا: ٧٢٥، دار المعارف للمطبوعات، ط ١١، ١٩٧٩ م.
- (٣٩) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ٢٧، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦ م.
- (٤٠) المصدر نفسه، العدد ٣: ٢٣؛ وراجع أيضاً: نفس المقال: ١٢ و ٢٦ و ٢٧.
- (٤١) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٩.
- (٤٢) محمد باقر الصدر، خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، الإسلام يقود الحياة: ١١٩، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط ٢، طهران، ١٤٠٣ هـ.
- (٤٣) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٠.
- (٤٤) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٦ - ١٧.

- 
- (٤٥) المصدر نفسه، العدد ٣: ٢٧.
- (٤٦) المصدر نفسه، العدد ٣: ١٠.
- (٤٧) المصدر نفسه، العدد ٣: ٢٦.
- (٤٨) الاجتهاد والتجديد: ٢٠٨، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
- (٤٩) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ٢٨.
- (٥٠) كما في الفصل الثاني من كتاب الاجتهاد والتقليد: ٩٥، وكتاب الاجتهاد والتجديد: ٥٧.
- (٥١) الاجتهاد والتجديد: ٥٧، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
- (٥٢) مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ١٢ - ١٣.
- (٥٣) عبد الرزاق الجبران، منطقة الفراغ، إطار العنصر المتحرك، مجلة الوعي المعاصر، العدد ٢: ٩٥، ٢٠٠٠م.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٩٨.

# التأمين

## دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

السيد كاظم مصطفى (\*)

### مقدمة

إن معاملة التأمين التي هي عبارة عن التعامل بين الطرفين المؤمن (الشركة) والمستأمن (طالب الأمن) أصبحت معاملة بارزة إيجابية تلعب دوراً بنّاءاً في مجتمعنا اليوم. إن تلك المعاملة لم تكن موجودة في زمن المشرع الإسلامي بهذه الصياغة. وتكون بحسب المصطلح الفقهي من المعاملات المستحدثة. ولم يتحدث عنها من الفقهاء إلا قليلاً. وتدرس معاملة التأمين في الجامعات الكبيرة المعتبرة (كجامعة طهران) كمادة دراسية خاصة. وعليه يجدر بنا أن نتحدث عن التأمين وما يتصل به بالمنهج الفقهي القويم، فيبدأ البحث عن تعريف التأمين وشاكلته الخاصة، ثم نتعرض لأدلة اعتباره من المنظور الفقهي، ثم نرى هل أن عنوان التأمين ضمني يندرج في معاملات شرّعت من قديم الزمن أو أنه مستقل كتعامل صحيح عقلائي مشروع؟ ولكل أثر يخصّه.

### نشوء التأمين وتطوره

قال المحقق اللغوي الأستاذ دهخدا: كان التأمين (بيمه) في مختلف أرجاء العالم وثيق الصلة بتدقيق الأخطار المستوجبة للخسائر الفادحة. وبما أن الخطر الجاد، من قديم الزمن، كان متعلقاً بالتجارة المالية من الطرق البحرية كان أول نوع من أنواع التأمين هو التأمين البحري، الذي انعقد بين رهط التجار المارين من البحر.

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث في الفقه الإسلامي، له مؤلفات فقهية متعدّدة.

والذي يتبين لنا بعد التتبع في ذلك الحقل هو أن عقد التأمين كان من المستجدات الحضارية في إيطاليا أو إسبانيا، في القرن الرابع عشر الميلادي، وعليه كان التأمين من الإبداعات الأوروبية.

وأول سند دُون في مجال التأمين كان في عام ١٣٤٧ و ١٣٧٠م في بلدة زن، وبورگ، وهذه هي نشأة التأمين التاريخية.

وتوجد هناك شواهد ترشدنا إلى تحقق التأمين البحري بشكل طفيف في إيران قبل ظهور الإسلام، بين القبائل المواطنين في ساحل الخليج الفارسي<sup>(١)</sup>. وتطور التأمين بعد نشوئه يوماً فيوماً إلى أن سيطر على العالم كله.

ومن الفقهاء من بادر إلى التحقيق بالنسبة إلى تأريخ التأمين، وهو الشيخ حسن الحلبي رحمته الله، حيث يقول: وكان أقدم التاريخ هناك التأمين البحري يرجع تاريخه إلى سنة ١٣٦١م. وأول شركة أسست في لندن كانت في سنة ١٦٦٦م. وأما تأمين الحوادث فهو تحقق في سنة ١٨٤٥م<sup>(٢)</sup>.

### فكرة التأمين البدائية

قال الشيخ الحلبي رحمته الله: التأمين بنظرته البدائية لم يكن وليد الأيام المتأخرة، بل هو موجود منذ زمن بعيد. مثلاً: المساعدات التي تصل إلى الإنسان من أقاربه وأصدقائه عند مرضه أو حلول كارثة به لهي نفسها فكرة التأمين بشكلاها البدائي. وكذلك العادات العشائرية القاضية بجمع الدية لذوي القتل لو صدر اعتداء من أحد أفراد العشيرة على الغير هي نفسها فكرة التأمين أيضاً، إلى غير ذلك من الالتزامات المؤدية لنفس النتائج التي تؤديها فكرة التأمين<sup>(٣)</sup>.

والتحقيق أن المساعدات المالية بين الأقرباء والأصدقاء لا زالت مستمرة من قديم الزمن حتى الآن، ولا صلة لها بالتأمين؛ ذلك لأن تلك المساعدات تنطلق من منطلق العادة والأخلاق، فأصبحت كسنة حسنة، وعلاقة ودية بين الناس، وهذا هو التعاون على البر لا المعاملة العقلائية القائمة بين التجار وأولي الصناعة.

## من «بيمه» إلى التأمين

إن اسم معاملة التأمين في الأصل هو (بيمه). وهو لغة أوردو الهندي. بيمه ضمانت<sup>(٤)</sup>. وبما أن أول التعامل في هذا الحق كان متعلقاً بالبحر، وكانت الهند أبسط حدوداً بالبحر والمحيط الهندي أعظم بحر في المنطقة، كان (بيما) أقدم وجوداً هناك. وبما أن لغة الأردو مشتقة من اللغة الفارسية<sup>(٥)</sup> يمكن أن يكون لفظ (بيما) بالأصل الفارسي (بيم آئي) الخطر المتوقع، فينطبق على المعنى المصطلح. ومهما يكن فالتأمين ترجمة عربية عن اسم العقد الأصلي الذي هو (بيمه). والعقد بواقعه لا يختلف بحسب الأركان والشروط في شتى البقاع ومختلف الأسماء.

إن صياغة العنوان في المقالة وهيكليتها اللفظية تتكون من كلمتين والنسبة، وهي: العقد، والتأمين، والنسبة الربطية. فيجدر بنا أن نتحدث عن تلك الكلمات المفردة واحدة بعد أخرى من منظور اللغة والمصطلح الفقهي حتى يتبين لنا ما هو واقع المعنى في ذلك الحقل. والتفصيل بما يلي:

## العقد لغةً وإصطلاحاً

إن التعهدات التي توجد عند الناس تجاه المعاملات المالية تسمى بالعقود. ولها في فقه آل البيت عليهم السلام آثار إيجابية كبيرة. والعقد لغة هو العهد المؤكّد، كما قال اللغوي المعروف الفيومي: عاقده على كذا، وعقده عليه، بمعنى عاهدته<sup>(٦)</sup>. وهذا هو المعنى العربي والشرعي؛ لتبادر هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ، ولعدم ثبوت النقل، كما قال المحقق النائيني رحمته الله: إن معنى العقد لغة وعرفاً هو العهد المؤكّد<sup>(٧)</sup>. ويؤكّده ما ورد في صحيحة ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام بأن العقود في الآية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ العهود<sup>(٨)</sup>.

## أقسام العقد

إن تقسيم العقد - موجزاً - هو تقسيمه باللائم والجائز، وهذا هو التقسيم الأصلي.

وأما تقسيمه - بالتفصيل - فقد قال المحقق النائيني رحمته الله: إن العقود تنقسم - باعتبار المنشأ - إلى إذنيه وعهدية، والمراد بالإذنية ما يتوقف على الإذن حدوثاً وبقاءً بحيث يرتفع بارتضاع الإذن، ولو لم يعلم المأذون، كالوكالة الإذنية، والأمانية، ونحوهما. وفي إدراجها في العقود مسامحة؛ لأن العقد عبارة عن العهد المؤكد، ولا عهد في العقود الإذنية؛ لأن قوامها إنما هو بالإذن فقط.

والمراد بالعقود العهدية ما يشتمل على العهد والالتزام. وهي تنقسم إلى تعليلية وتجزئية. والمراد بالتعليلية ما كان المنشأ معلّقاً على أمر، كالجعالة، بناءً على كونها من العقود لا من الإيقاعات، وكذا المسابقة، والوصية. والمراد بالتجزئية ما لم تكن كذلك. وكل واحد منهما ينقسم إلى ما يتعلق بالأعيان وإلى ما يتعلق بالمنافع. وكل واحد منهما إما معوضة أو غير معوضة. فالمعوضة المتعلقة بالأعيان مثل: البيع، والصلح؛ وغير المعوضة المتعلقة بها مثل: الهبة. وأما العقود التمليكية المعوضة المتعلقة بالمنافع فمثل: الإجارة، فإنها من العقود المعاوضية وإن كانت من جهة أخرى تعد في باب العقود الأمانية؛ وأما غير المعوضة المتعلقة بالمنافع فكالعارية<sup>(٩)</sup>.

### التأمين لغةً واصطلاحاً

إن التأمين من مشتقات الأمن، وهو ضد الخوف، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ (النساء: ٨٣). وقال الفيومي: أمن زيد الأسد أمناً سلم منه. وأمن البد اطمأن به أهله فهو آمن، وأمنت الأسير أعطيته الأمان<sup>(١٠)</sup>.

أما التأمين بحسب الاصطلاح فله معنيان: القديم؛ والحديث. أما المعنى القديم فهو يتعلق بالفقه والعبادة، فيطلق في المصطلح الفقهي على قول أمين عند الدعاء. كما نقل الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله عدة روايات تتصل بهذا الحقل في باب سماه بباب استحباب التأمين على دعاء المؤمن<sup>(١١)</sup>.

ومن الروايات التي تصرح بالتأمين ما نقله الشيخ الكليني رحمته الله من أن ملكاً بالركن اليماني ليس له عمل إلا التأمين عند دعائكم<sup>(١٢)</sup>.



● التأمين، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

وقد تستعمل تلك الكلمة في قول أمين في الصلاة بعد قراءة الحمد. قال العلامة الحلي رحمته الله: ورد في النبوي المشهور أن الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الأدميين، والتأمين من كلامهم<sup>(١٣)</sup>.

وأما المعنى الحديث من التأمين فهو يتعلق بالمعاملات المالية والقضايا التجارية، وهذا هو الذي نستهدف توضيحه. فالتأمين بهذا المعنى عبارة عن التعاقد القائم بين المتعاملين المؤمن والمستأمن. قال الفقيه الكبير الشيخ الحلي رحمته الله: إنَّ التأمين اتفاق بين المؤمن (الشركة) من جهة، ويعبر عنه بالمؤمن، وبين شخص من جهة أخرى، ويعبر عنه بالمؤمن له. وبمقتضى هذا الاتفاق يتعهد المؤمن (الطرف الأول) بأن يدفع لـ (الطرف الثاني) مبلغاً معيناً من المال بمجرد وقوع حادث معين في وثيقة العقد، وذلك كله بشرط أن يدفع المؤمن له أقساطه المعينة إلى المؤمن<sup>(١٤)</sup>.

وأما شاكلة العقد وخصائصه فهي على النهج التالي:

ذكر الشيخ الحلي رحمته الله بأنَّ للتأمين أركاناً وشروطاً.

أما أركان التأمين فهي ثلاثة:

١- الإيجاب والقبول.

٢- المؤمن عليه من شخص أو ثروة.

٣- مبلغ التأمين.

وأما شروط التأمين فهي أيضاً ثلاثة:

١- بيان الخطر من حرق أو سرقة أو وفاة...

٢- القسط الذي يدفعه الطالب للأمن.

٣- مدة العقد: تاريخ ابتدائه وانتهائه.

ويكون الإيجاب من قبل طالب التأمين، بينما يكون القبول من قبل المؤمن

بتصديق الوثيقة التي تؤدي وجود التعاقد<sup>(١٥)</sup>.

وللوثيقة أهمية تجارية بنظر العرف التجاري بين الجانبين<sup>(١٦)</sup>.

ومن المعلوم أن الوثيقة ليست من أركان العقد وشروطه، وإنما هي من شؤون

التعامل الإدارية.

قال الإمام الخميني رحمته الله: التأمين عقد واقع بين المؤمن والمستأمن - المؤمن له - بأن

يلتزم المؤمن جبر خسارة كذائية إذا وردت على المستأمن - المؤمن له - بأن يلتزم المؤمن جبر خسارة كذائية إذا وردت على المستأمن في مقابل أن يدفع المؤمن له مبلغاً، أو يتعهد بدفع مبلغ يتفق عليه الطرفان<sup>(١٧)</sup>.

وذكر في القانون المدني الإيراني بأنه لا بد في عقد التأمين - بيمة - من الخصائص التالية: ١- تعيين المؤمن بالاسم. ٢- تعيين المؤمن له بالاسم. ٣- تاريخ انعقاد التأمين. ٤- تعيين المدة. ٥- تعيين موضوع التعامل. ٦- تعيين الخطر المحتمل. ٧- تعيين مقدار المال الذي يعطى كقسط هناك. ٨- تعيين مقدار تدارك الخسارة<sup>(١٨)</sup>.

وذكر في القانون المدني المصري أن التأمين عقد بين طرفين، أحدهما يسمّى المؤمن، والثاني المؤمن له أو المستأمن، يلتزم فيه المؤمن بأن يؤدي إلى المؤمن له؛ لمصلحته، مبلغاً من المال مرة واحدة أو إيراداً مرتباً - شهرية - أو أي عوض مالي آخر، في حالة وقوع حادث، أو تحقق خطر مبيّن في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له إلى المؤمن<sup>(١٩)</sup>.

فتبين لنا أن التأمين هو المعاهدة القائمة بين المتعاملين تجاه الحوادث التي تثمر خسائر فادحة في الأموال والأنفس.

فتلك المعاهدة العقلانية تستهدف تحقيق الأمن في قبال مبلغ من المال بحسب التوافق المتحقق بين الطرفين.

فالتأمين هو التأمين بكل معنى الكلمة؛ لأن التأمين مصدر من باب التفعيل من مادة الأمن، ويكون معناه تحصيل الأمن، وهذا هو معناه المصطلح بين الناس كمعاملة عقلانية. وعليه أصبح من المعاملات المالية التي لها آثار إيجابية كثيرة في مجتمعنا اليوم. ولا شك في أنّ التأمين من أجمل المستجدات الحضارية دوراً ونطاقاً.

### مكانة التأمين الفقهية

لا شبهة في أن عقد التأمين من العقود المعاملية، وله صياغة ذات ميزات خاصة. وفي ضوء هذه الميزات يختلف عن سائر العقود المعاملية. ومع هذا الوصف هل يمكن اندراجه في باب من أبواب المعاملات، كمصداق من مصاديق الباب، أو لا؟  
اختلفت أنظار الفقهاء بالنسبة إلى ماهية التأمين من حيث الاستقلال والاندراج.

وتبيين المطلوب بحاجة إلى البحث والتحقيق.  
توجد هناك عدّة احتمالات بالنسبة إلى تطبيق التأمين على بعض المعاملات  
الشرعية المسطرة في الكتب الفقهية، وهي كما يلي:

## التأمين والصلح

بما أن الصلح عبارة عن مطلق التسالم بين المتصالحين يمكننا أن نقول:  
إن التأمين نوع من التسالم المتحقق بين المؤمن والمؤمن له. وعليه كان التأمين  
مصادقاً من مصاديق الصلح، ويترتب عليه أحكام الصلح. كما قال الشيخ الحلبي رحمته الله:  
من جملة ما يعرض عليه معاملة التأمين الصلح، فيتصالحان على أن تتحمل أحدهما  
خسارة بشرط أن يدفع الآخر مقداراً معيناً<sup>(٢٠)</sup>.  
والتحقيق أن التأمين يختلف عن الصلح اختلافاً مبدئياً؛ وذلك لأن صياغة الصلح لا  
تتلاءم مع التأمين، فإن حكمة التشريع في الصلح هي دفع التنازع، والحكمة وإن لم  
تكن شاملة لكافة الأفراد، فيصح الصلح بدون المنازعة؛ لعموم الدليل، إلا أنها - أي  
الحكمة - تستوجب توضيحاً بالنسبة إلى ماهية الصلح.  
وكما قال المحقق الحلبي رحمته الله: الصلح عقدٌ شرعٌ لقطع التجاذب<sup>(٢١)</sup>.  
وقال المحقق صاحب الجواهر رحمته الله: إن الصلح شرع لقطع التنازع بين المتخاصمين،  
إلا أن ذلك فيه من الحكم التي لا يجب أطرادها، مثل: المشقة في القصر، وغيرها من  
الحكم التي لا تقتضي تخصيصاً أو تقييداً لعموم الدليل<sup>(٢٢)</sup>.  
وأما الدفاع الأساسي لنشوء التأمين فهو جبران الخسارة. وعليه فلا تلاؤم بين  
العقدين في المبدأ بحسب الذات والصياغة الأصلية.

وأما تطبيق التأمين على تسالم الطرفين كمصادق من مصاديق الصلح فهو أيضاً  
مما لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأن الصلح يستهدف التسالم والتراضي، فإن الهدف  
المنشود من الصلح هو تحقيق السلام، فالصلح سبب للتسالم. كما قال أستاذنا السيد  
الخوئي رحمته الله: الصلح عقدٌ شرعٌ للتراضي والتسالم بين شخصين في أمر<sup>(٢٣)</sup>. فالغرض الوحيد  
للصلح هو حصول التسالم. وعليه يمكننا أن نقول بأن الصلح عبارة عن التسالم في سبيل  
تحقق التسالم، لا أنه تسالم في طريق استهداف شيء آخر، كالتسالم بين المؤمن

والمستأمن لغرض التأمين تجاه الخسائر.

وفي ضوء ذلك يتبين لنا الفرق بين الصلح والتأمين بكل وضوح. أضف إلى ذلك أن التأمين هو إعطاء الأمن بعوض معين كمبادلة حقيقية، والصلح لم يكن من المبادلة الحقيقية، على نسق المقابلة. ويؤكد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث قال: التملك على جهة المقابلة الحقيقية ليس صلحاً<sup>(٢٤)</sup>.

وبالتالي فالتأمين يختلف عن الصلح اختلافاً تاماً. فلا صلة للتأمين بالصلح في نشوئه وانطلاقه، كما لا علاقة له به في دوره ونطاقه.

### التأمين والهبة المعوضة

قد يقال: إنه يمكن تطبيق التأمين على الهبة المشروطة (المعوضة)، بأن يهب المؤمن له مبلغاً للمؤمن، ويشترط عليه تحمل الخسارة لو حدثت. كما قال الشيخ الحلي رحمته الله: ومن جملة ما يعرض عليه التأمين الهبة، بأن يقول طالب التأمين: وهبتك مقداراً معيناً شهرياً على أن تتحمل خسارة لو حدث حادث خاص<sup>(٢٥)</sup>.

والتحقيق أن التأمين يختلف عن الهبة المشروطة اختلافاً ذاتياً؛ وذلك لأن كل عقد تابع للقصد، على أساس القاعدة الفقهية: العقود تابعة للقصد<sup>(٢٦)</sup>. والمقصود الأصلي في الهبة هو إعطاء الواهب المال الموهوب المنهّب مجاناً مع الاشتراط بعوض، فالعوض هناك شرط ضمن العقد؛ وأما في عقد التأمين فالمقصود الأصلي هو تحقيق الأمن، نتيجة لتعهد المؤمن بجبران الخسارة المحتملة، في قبيل إعطاء المؤمن له مبلغاً من المال، وكان ذلك بحسب قصد المتعاقدين، ولم يكن في التأمين قصد الهبة جزءاً.

فتبين لنا أن عقد الهبة بحسب القصد والمقصود يختلف عن عقد التأمين، فلا علاقة بين العقدين هناك.

كما قال الإمام الخميني رحمته الله: ليس التأمين صلحاً ولا هبة معوضة بلا شبهة<sup>(٢٧)</sup>.

### التأمين وضمأن العهدة

قال الإمام الخميني رحمته الله: ويحتمل أن يكون التأمين ضمناً بعوض، من باب ضمأن

## ● التأمين، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

العهد<sup>(٢٨)</sup>، فيمكننا أن نقول: إن المؤمن يبادر إلى الضمان هناك، فيتعهد بجبران الخسارة عند وقوع الحوادث الخاسرة، في قبّال مبلغ من المال يلتزم به المؤمن له، فيصبح التأمين ضماناً معوضاً من باب ضمان العهدة. وهذا هو ضمان الأعيان، ويكفي فيه التعهد والالتزام.

كما قال أستاذنا السيد الخوئي رحمته الله: والضابط أن الضمان في الأعيان الخارجية بمعنى التعهد، لا بمعنى الثبوت في الذمة<sup>(٢٩)</sup>.

ويؤيده ما سطرّ تفسيراً للتأمين في معجم اللغة بأنه عبارة عن التضمين. كما قال المحقق اللغوي الأستاذ دهخدا: إن التأمين هو ضمان خاص بالنسبة إلى الأموال والأنفس في قبّال مبلغ من المال<sup>(٣٠)</sup>.

وقال لويس معلوف: أمّن على ماله عند فلان تأميناً، أي جعله في ضمانه<sup>(٣١)</sup>.  
ويؤكد ما هو المصطلح عرفاً. فإن التأمين بحسب فهم العرف العربي المعاصر بمعنى الضمان<sup>(٣٢)</sup>.

ويؤيد ذلك التعبير عن المؤمن بالتعهد وعن المؤمن له بالمتعهد له<sup>(٣٣)</sup>.  
والتحقيق أن ضمان العهدة لا يشمل الأعيان، والتأمين يتعلق بالأعيان الخارجية.  
وقد قال الشيخ الحلبي في هذا الحقل بعدم شمول الضمان بالأعيان الخارجية<sup>(٣٤)</sup>.

## التأمين والمشاركة

إن واقع التأمين - بحسب ما نرى - اشتراط قائم بين الطرفين، فإن المستأمن يدفع قسطاً معيناً بشرط أن يدفع المؤمن خسارة معينة، وكذلك العكس (المؤمن يدفع الخسارة بشرط دفع القسط). وعليه يكون التأمين في الواقع مشاركة خاصة، فنرى بكل وضوح أن المتعاملين هناك يشترطان التدافع بالتصريح أو بالارتكاز الذي يدركه العرف بلا شك.

ومن حسن الحظ أن نطاق الشرط واسع، يشمل الشرط الضمني (ضمن العقد) والشرط المستقل.

ودليل قاعدة الشرط (المؤمنون عند شروطهم) عام شامل لكافة الشروط الإيجابية العقلائية، فيصح الاشتراط بكل ما يتم لصالح الفرد أو الجماعة. ويؤكد ذلك كله قول

الإمام الصادق عليه السلام في الخبر الصحيح: «المؤمنون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله»<sup>(٣٥)</sup>.

وفي رواية أخرى: إلا ما حرّم الحلال أو حلّ الحرام<sup>(٣٦)</sup>.  
ومن المعلوم أن التأمين لا ينتهي إلى الشرط المنهي، فيشمله دليل الصحة، ويتم المطلوب.

### التأمين عقد معاملي مستقل

قال الإمام الخميني عليه السلام: الظاهر أن التأمين عقد مستقل من باب الالتزام بجران الخسارة<sup>(٣٧)</sup>.

وذلك أولاً: إن الأصل في كل عقد هو الاستقلال، وأما الاندراج في عقد آخر فهو بحاجة إلى الإثبات، فمقتضى الأصل هو الاستقلال.

وثانياً: إن للتأمين صياغة خاصة تأتي عن الاندراج. وعليه يمكننا أن نقول: إن ماهية التأمين مستقلة بحسب الواقع. وكل من يقول بالاندراج هناك يبادر إلى التأويل على خلاف الواقع. ولا مبرر له.

وبعبارة واضحة: إن الاستقلال ثابت بالوجدان على ما نشاهده. ولا دليل على الاندراج. فلم يكن هناك اندراج؛ لعدم الدليل عليه. وبالتالي نصل إلى هذه النتيجة، وهي: إن التأمين عقدٌ مستقلٌ، له شاكلة خاصة ترشدنا إلى امتيازه عن كافة العقود.

قال الشيخ الحلّي عليه السلام: لعل هذا - أي كون التأمين عقداً مستقلاً - أصح الوجوه<sup>(٣٨)</sup>.  
وقال السيد السبزواري عليه السلام: مقتضى الأصل عند الشك في كونه تابعاً لعقد آخر أو من صغرياته عدم التبعية وكونه منها. وما يتوهم من أن هذا الأصل معارض بأصالة عدم الاستقلالية مدفوعٌ بأنه مع قصد أصل العقد وذاته وجداناً ينطبق عليه عنوان الاستقلالية قهراً. فلا شك يجري الأصل فيها حينئذٍ. فمقتضى الأصل والوجدان كونه عقداً مستقلاً، ويكفي في صحته آية التراضي، ولا شبهة فيه<sup>(٣٩)</sup>.

والتحقيق أن استصحاب عدم التبعية لم تكن له حالة سابقة بنحو العدم النعني، وأما العدم الأزلي فهو محل خلاف بين الأعلام<sup>(٤٠)</sup>.

## ● التأمين، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

وأضاف السيد السبزواري رحمته الله: ويمكن أن يقال: أن التأمين عقد مستقل برأسه، وإن أفاد فائدة جملة من العقود، كالصلح، والإجارة، والجمالة، والهبة المعوضة. فكما أن الصلح عقد مستقل برأسه، ويفيد فائدة هذه العقود، فليكن التأمين كذلك أيضاً، لأنه بعد فرض إمكان انطباقه على كل واحد من هذه العقود يشملها إطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وفي ظرف هذه الاستفادة أيضاً، كما لا يخفى<sup>(١)</sup>.

والتحقيق أن اعتبار التأمين الشرعي إذا كان ضمن استفادة الصلح عنه مثلاً يصبح التأمين مندرجاً في الصلح بحسب الاعتبار الشرعي، وهذا هو الاعتراف بالاندراج من حيث الاعتبار، والاستقلال خارج حدود الاعتبار لا اعتبار له. فالصحيح أن عقد التأمين بكيانه الخاص كمشاركة عقلائية مستقلة على اعتباره الشرعي أدلة العقود والشروط بكل وضوح.

### إشكالية الجهالة في المعاملة

قد يواجه عقد التأمين مشكلة الجهالة والغرر؛ لأن التأمين لم يكن معاوضة واقعية، بحسب واقعه الموضوعي، بل هو عبارة عن معاوضة فرضية، فإن المؤمن يلتزم بإعطاء الخسارة على فرض وقوع الخطر المحتمل، وإذا لم يتحقق الخطر فلا مجال لإعطاء الخسارة. وعليه فيكون أحد العوضين - إعطاء الخسارة - مجهولاً.

أضيف إلى ذلك أن كمية الأقسام التي يلتزم بها المؤمن له مجهولة أيضاً؛ فإن الأقسام هناك لم تكن محددة بحدّ خاص رافع للجهالة.

والتحقيق أنه لا مجال للإشكال على التأمين من ناحية الجهالة والغرر؛ لأن المعاوضة هناك تتحقق بين الأمانة المالية وبين مبلغ من المال، فإن المؤمن له يعطى مبلغاً كي يحصل الأمن المالي، والمؤمن يلتزم بإعطاء التأمين المالي، الذي هو عبارة عن صيانة مالية المال المعين من الدار، والسيارة، وغيرهما، في مقابل ذلك المبلغ المعين، فتصبح مالية المال محفوظة، وهي تنطبق على أصل المال وبدله.

وعلى هذا الأساس كان الالتزام بإعطاء مبلغ معين شهرياً مثلاً التزام على الشيء

المعلوم بحسب فهم العرف، وإن التقسيط سنين متطاولة، ولم يكن فيه أية جهالة.

والالتزام بالصيانة المالية هو أيضاً التزام على الشيء المعلوم الذي له - بلا أية شبهة -

واقع بحسب فهم العرف والعقلاء؛ فإن الصيانة المالية في حياتنا اليوم من الأمور الهامة التي تلعب دوراً بارزاً في المعيشة الإنسانية.

ويؤكد صحة التأمين ما يقال: إنَّ التأمين من ناحية إعطاء الخسارة المحتملة يتَّحد مع الأمانة المضمونة مع الأجرة، فالالتزام بإعطاء الخسارة في التأمين عند الخطر هو نفس الالتزام بإعطاء البديل في الأمانة المضمونة عند التلف. فلا فرق بين هاتين المعاملتين من هذه الجهة. وبالتالي كما أنه لا إشكال في صحة الأمانة المضمونة مع الأجرة فكذلك لا إشكال في صحة التأمين. ولا يوجد أية جهالة في المعاملتين.

### شروط التأمين

توجد في التأمين شروط أكثر من الشروط الموجودة في العقود الأخرى، وهي كما

يلي:

قال الإمام الخميني رحمته الله: يشترط في التأمين - مضافاً إلى الشروط المعتبرة في العقود

اللازمة - أمور:

**الأول:** تعيين المؤمن عليه، من شخص أو مال أو مرض ونحو ذلك.

**الثاني:** تعيين طرفي العقد، من كونهما شخصاً أو شركة أو دولة مثلاً.

**الثالث:** تعيين المبلغ الذي يدفعه المؤمن له إلى المؤمن.

**الرابع:** تعيين الخطر الموجب للخسارة، كالحرق، والغرق، والسرقة، والمرض،

والوفاة، ونحو ذلك.

**الخامس:** تعيين الأقساط التي يدفعها المؤمن له لو كان الدفع أقساطاً، وكذا

تعيين أزمانها.

**السادس:** تعيين زمان التأمين ابتداءً وانتهاءً <sup>(٤٢)</sup>.

وفي ضوء هذه الشروط لا توجد أية جهالة في المعاملة.

### أدلة اعتبار التأمين

إذا كان عقد التأمين من مصاديق الضمان فيكفي في صحته أدلة الضمان، ولا



نحتاج إلى دليل آخر. وقد ألمحنا بأنّ التأمين ينطبق على ضمان العهدة، كصدق المفهوم على المصدق، إلا أن ضمان العهدة لا يشمل الأعيان الخارجية.

والتحقيق أن التأمين عقد مستقل كسائر العقود المعاملية، ويمكننا أن نستدل على صحته بآية: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، فإن هذه الآية بصياغتها الخاصة تدلنا على صحة المعاملة المالية التي تتبثق عن تراضي الطرفين. والتأمين عبارة عن المعاملة المالية المتجسدة عن تراضي الطرفين. وبما أن التأمين من المشاركة العقلائية السائغة يثبت اعتباره من أدلة الشروط الشرعية أيضاً، كما أشرنا لدى البحث عن مكانة التأمين.

ويمكن الاستدلال على الصحة هنا بآية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٤٣)</sup>. فبما أن التأمين عقد معاملي يشمل عموم الوفاء بالعقود، ويحكم بوجود الوفاء به على ضوء الآية. وتوهم انصراف العقود إلى العقود المتحققة في زمان الشارع لا أساس له، ولا دليل عليه؛ لأن صياغة الآية لم تكن صياغة القضية الخارجية، بل هي قضية حقيقية ذات رسالة خالدة، فتشمل كافة العقود. أضيف إلى ذلك أن التأمين هو المشاركة.

وقد قال الشيخ الحلي رحمته الله بأنه يمكن أن يكون التأمين عقداً مستقلاً؛ لشمول العمومات من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ﴾، فيعتبر معاملة شخصية جامعة للشروط<sup>(٤٤)</sup>.

وقد يشكل بأن آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إنما تدل على وجوب الوفاء، وهو يساوق اللزوم. وعليه أصبحت الآية أبرز دليل على اللزوم. فالآية تدل على اللزوم الذي هو فرع الصحة، وعقد التأمين بحاجة إلى دليل الصحة.

والتحقيق أنه لا مجال لهذا الإشكال؛ لأن العقد - أي التأمين - له شأن كبير في مجتمعنا اليوم، وبعدهما تحقق عقداً تاماً بين الناس، ولم يكن مخالفاً للكتاب والسنة، يصبح موضوعاً للحكم، أي وجوب الوفاء، فيشملة عموم العقود.

وبالتالي تدل آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ على وجوب الوفاء بما يفيد عقد التأمين. فيستفاد من تلك الدالة اللزوم بالأصالة، والصحة بالتبع؛ لأن دلالة الآية على اللزوم تتضمن الدلالة على الصحة، فإثبات اللزوم هناك يكشف عن الصحة، ويتم المطلوب.

وعليه يمكننا أن نقول: إن آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ تدل على صحة التأمين بالدلالة

التضمنية. أضيف إلى ذلك أن إثبات اللزوم يكفي في إثبات المشروعية للتأمين، وهذا هو الهدف المنشود.

### شبهة الربا

في التأمين على الحياة تدفع شركة التأمين إلى المستأمن أزيد مما أخذت منه، وإعطاء الزيادة يمكن أن ينتهي إلى الربا.

قال الشيخ الحلبي رحمته الله: إن دفع المال لم يكن على الظاهر قرضاً حتى يفسح المجال لشبهة الربا، بل يكون من قبيل: المضاربة، ويمكن تصحيحها من طريق الهبة<sup>(٤٥)</sup>.

وقال السيد السبزواري رحمته الله: ما تدفعه الشركة إلى المستأمن في تأمين الحياة من الفائدة بعنوان الترغيب يجوز أخذه<sup>(٤٦)</sup>؛ لأصالة الإباحة، والتراضي الواقع بينهما على ذلك، فتشمله آية التراضي<sup>(٤٧)</sup>. وتوهم أنه من الربا المحرم؛ لوقوع هذه الزيادة في مقابل ما أعطاه المستأمن للمؤمن، فاسد؛ لأن المقام ليس من الربا المعاملي بالضرورة (وجداناً)، ولا من الربا القرضي؛ إذ لم يقصد القرض، بل قصد الأمانة أو الحفظ عند الشركة. ولو فرض أنه بعنوان القرض أيضاً فليس كل ما يدفعه المقترض للمقرض ربا محرماً؛ إذ لو أعطاه بعنوان الترغيب أو غيره والتشويق أو غير ذلك من الأغراض الصحيحة الشرعية العقلانية لم يكن من الربا المحرم<sup>(٤٨)</sup>.

### ما له صلة بالتأمين

من أبرز الأمور التي لها صلة بمعاملة التأمين ما يلي:

١- قد تقدم منا أن الإيجاب يتم من قبل المستأمن والقبول من المؤمن، فهل يمكن أن يكون التعامل بالعكس؟ الصحيح أنه لا مانع من ذلك؛ لعدم الدليل على اختصاص الإيجاب بالمستأمن والقبول بالمؤمن، ولا يكون التأمين كعقد البيع الذي ثبت فيه الاختصاص، فيكفيها هنا الإيجاب والقبول من دون تقييد صدورهما من طرف خاص، ويشمله عموم آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

وقد قال السيد السبزواري رحمته الله: يصح وقوع الإيجاب والقبول عن كل من المستأمن

والمؤمن<sup>(٤٩)</sup>.

٢. هل أن التأمين من العقود اللازمة؟ الصحيح أنه لازم من الطرفين؛ لقاعدة اللزوم الفقهية<sup>(٥٠)</sup>، إلا ما ثبت جوازه بدليل يخصّه.

قال السيد السبزواري<sup>رحمته الله</sup>: التأمين من العقود اللازمة من الطرفين؛ لما أثبتناه غير مرة من أصالة اللزوم في كل عقد إلا ما خرج بالدليل، وهو مفقود في المقام.

نعم لو انشأناه بعنوان الجعالة يجري عليه حكمها، وهو الجواز، إجماعاً<sup>(٥١)</sup>.

٣. قال السيد السبزواري<sup>رحمته الله</sup>: لا يجري في هذا العقد من الخيارات إلا خيار الشرط وخيار الاشتراط وخيار الغبن<sup>(٥٢)</sup>؛ لعموم أدلة تلك الخيارات الثلاثة لكافة العقود المعاملية. وأما الذي تبقى من خيار المجلس وخيار الحيوان وخيار تأخير الثمن فهو يختص بالبيع. وأما خيار العيب، الذي نشك في شموله هنا، فتمنعه أصالة اللزوم.

٤. هل يصح التأمين بالمعاطاة؟ الصحيح أنه يجوز أن يتحقق التأمين بالمعاطاة؛ لصدق العقد عليه، ويشمله عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بلا أي مانع. وقد قال سيدنا الأستاذ<sup>رحمته الله</sup>: لا ريب في قيام السيرة بين المسلمين، بل بين عقلاء العالم، على صحة المعاملة المعاطاتية، وترتب آثار الملكية على المأخوذ بها<sup>(٥٣)</sup>. والأمر كما أفاده.

٥. هل يخص التأمين بالشركات المعدة لعملية التأمين أم لا؟

الصحيح أنه لا اختصاص بها؛ لعدم الدليل على الاختصاص من جانب؛ ولعموم أدلة العقود من جانب آخر.

وقد قال السيد السبزواري<sup>رحمته الله</sup>: لا يخص التأمين بالشركة المعدة لذلك، بل يصح التأمين بين أشخاص بعضهم مع بعض<sup>(٥٤)</sup>.

٦. قال السيد السبزواري<sup>رحمته الله</sup>: ويجوز تعدد المؤمن ووحدة المستأمن، كما يجوز العكس<sup>(٥٥)</sup>؛ للعمومات، وقاعدة السلطنة.

أضيف إلى ذلك عدم الدليل على اشتراط الوحدة في الموجب والقابل في كافة المعاملات المالية.

## خلاصة واستنتاج

معاملة التأمين من أبرز المعاملات المستحدثة. وهي تستهدف تحقيق الأمن لدى

المخاطرة. وعقد التأمين عبارة عن الإيجاب والقبول، مع تعيين المدة، وتعيين مقدار القسط، ومقدار الخسارة. ويمكن عرضها على المعاملات المشروعة العقلانية، كالضمان العهدي، والهبة، والصلح، والمشاركة. وتطبيقها على كل واحدة منها بحاجة إلى البحث. والصحيح أن التأمين معاملة مستقلة ذات خصائص بارزة. وهي معاملة عقلانية ذات آثار إيجابية هامة، وتشملها أدلة العقود المعاملية العامة، كآية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وآية ﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾، مضافاً إلى شمول دليل الشرط لها.

## الموامش

- (١) فرهنك دهخدا ٤: ٥٢٨٠، النقل بالمضمون.
- (٢) بحوث فقهية: ١٦.
- (٣) بحوث فقهية: ١٦.
- (٤) فرهنك معين ١: ٦٣٣.
- (٥) لغتنامه دهخدا ٢: ١٧٩٤.
- (٦) المصباح المنير ١: ٤١.
- (٧) منية الطالب ١: ٨٩.
- (٨) تفسير القمي، أول سورة المائدة.
- (٩) تقارير المكاسب ١: ٨١ - ٨٣.
- (١٠) المصباح المنير ١: ٣٣.
- (١١) الوسائل ٧: ١٠٥.
- (١٢) الكافي ٤: ٤٠٨.
- (١٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٦٢.
- (١٤) بحوث فقهية: ١٥.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٠.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٣.
- (١٧) تحرير الوسيلة ٢: ٧٣٥.
- (١٨) قانون مدني إيران، مادة ٣.
- (١٩) القانون المدني المصري، مادة ٧١٣.
- (٢٠) بحوث فقهية: ٤٣.
- (٢١) شرائع الإسلام: ١٢١.
- (٢٢) الجواهر ٢٦: ٢١١.
- (٢٣) منهاج الصالحين ٢: ١٩٢.
- (٢٤) المكاسب، قسم البيع: ٨٠.
- (٢٥) بحوث فقهية: ٣٩.
- (٢٦) القواعد: ١٧١.
- (٢٧) تحرير الوسيلة ٢: ٧٣٦.
- (٢٨) تحرير الوسيلة ٢: ٧٣٦.
- (٢٩) منهاج الصالحين ٢: ١١٥.
- (٣٠) فرهنك دهخدا ٤: ٢٨٠.

- (٣١) المنجد: ١٨.
- (٣٢) فريهنگ اصطلاحات، عربي، فارسي: ٥٣.
- (٣٣) كليات بيمة: ٥١.
- (٣٤) بحوث فقهية: ٣٧.
- (٣٥) الوسائل ١٢: ٣٥٣، ح. ١.
- (٣٦) المصدر السابق، ح. ٢.
- (٣٧) تحرير الوسيلة ٢: ٧٣٦.
- (٣٨) بحوث فقهية: ٤٣.
- (٣٩) مهذب الأحكام ٨: ٢٢٣.
- (٤٠) مصباح الأصول ٣: ١٨١.
- (٤١) المصدر السابق: ٢٢٤.
- (٤٢) تحرير الوسيلة ٢: ٧٣٦.
- (٤٣) المائة: ١.
- (٤٤) بحوث فقهية: ٤٢.
- (٤٥) بحوث فقهية: ٤٤.
- (٤٦) مهذب الأحكام ١٨: ٢٣٣.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢٣٤.
- (٤٨) المصدر السابق: ٢٣٥.
- (٤٩) مهذب الأحكام ١٨: ٢٢٨.
- (٥٠) القواعد: ٨٢.
- (٥١) المصدر السابق: ٢٢٩.
- (٥٢) المصدر السابق.
- (٥٣) مصباح الفقاهة ٢: ٩٥.
- (٥٤) مهذب الأحكام ١٨: ٢٣١.
- (٥٥) المصدر السابق.

# الجريمة ضد العدالة القضائية

## دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

د. محمد رسول آهنگران(\*)

أ. مصطفى مسعوديان(\*\*)

### مقدمة

في النظام الحقوقي الإسلامي يعد تطبيق العدالة وإحقاق الحق أحد أهم أهداف بعث الأنبياء وتشريع القوانين<sup>(1)</sup>. ومع ذلك توجد على طول تاريخ الحياة البشرية، وبشكل مستمر، موانع تؤدي إلى انحراف مسير تطبيق العدالة. وقد أدى وجود هذه الموانع أدى إلى الاحتيال على القضاء، وإسقاطه عن الاعتبار. ومن البديهي أن القضاء يجب أن يكون الحامي والحافظ لحقوق الناس وملجأ المظلومين. وبهذا المانع يفقد القضاء اعتباره، ويوجب يأس الناس من القضاء، وظهور الهرج والمرج، وانتشار الانتقام الشخصي، وتهيئة الأرضية أكثر لوقوع الجريمة والرذيلة الأخلاقية. وبالمطالعة والفحص الدقيق للنظام الحقوقي الإسلامي يمكن مشاهدة مصاديق أدت إلى انحراف في مسار تطبيق العدالة في الحكم والقضاء، وقد حكم الشارع المقدس بتحريمها والعقاب عليها.

لقد وضعت مؤلفات مختلفة حول العدل والعدالة في مختلف المجالات، السياسية، والاقتصادية، والكلامية، والفقهية، و... لكن كان البحث قليلاً في ما يخص العدالة القضائية وموانع تحققها. ونظراً لأهمية وضرورة إحقاق الحق وتطبيق العدالة في القضاء

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران (برديس قم).

(\*\*) طالب دراسات الماجستير (فقه المباني الحقوقية الإسلامية)، جامعة طهران (برديس قم).

والحكم فقد اتسعت التحقيقات في هذا الخصوص، وضمن تبيين مفهوم الجرائم بحق العدالة القضائية. وأهم الجرائم من وجهة نظر الفقه الإسلامي هي تلك التي تؤدي إلى انحراف مسار تطبيق العدالة القضائية في حال الحكم. وقد أخضعناها للبحث والتحليل في هذا المقال.

### مفهوم: الجريمة ضد العدالة القضائية

إن بحث الجرائم ضد العدالة القضائية من جملة المباحث الجديدة في حقوق الجزاء، والتي يستلزم لفهمها معرفة اصطلاح العدالة القضائية. (العدالة القضائية) مركب إضافي يتشكل من مصطلحين (العدالة) و(القضاء).

جاء مصطلح (العدل) بمعنى المساواة، أي التساوي بين شيئين، والإنصاف<sup>(٢)</sup>.

وهذا المصطلح قد استعمل في لغة الفقهاء في معنيين: فمرة استعمل في بحث مصلحة التشريع وملاكات الأحكام، وعبر عنه بـ (قاعدة العدالة). وفي هذا الخصوص يقول الشهيد مطهري: «أصل العدل ذلك الأصل الذي أوجد قانون تطابق العقل والشرع في الإسلام، يعني في رأي الفقه الشيعي أنه إذا ثبت أن العدل يوجب أن القانون الفلاني يجب أن يكون كذلك يجب أن نقول: إن حكم الشرع هو كذلك»<sup>(٣)</sup>.

وأحياناً في بحث شروط القاضي، الشاهد، إمام الجماعة، وأمثال ذلك، يتكلم عن العدل والعدالة.

ففي هذا المورد ألف الشيخ الأنصاري رسالة مستقلة باسم (رسالة العدالة)، ووضع مجموع تعاريف الفقهاء في ثلاثة تعاريف، وهي كالتالي:

١- العدالة هي كيفية أو حالة أو هيئة وملكة نفسانية تبعث الإنسان على ملازمة التقوى والمرورة.

٢- العدالة هي اجتناب معصية الله. وتعبير آخر: ترك الذنوب الكبيرة (الكبائر).

٣- العدالة تعني حصول الاستقامة الباطنية والظاهرية روحياً وسلوكياً.

وقد قوى الشيخ الأنصاري في رسالته التعريف الثالث، واعتبره أدق وأخص من التعريفين السابقين<sup>(٤)</sup>.



● الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

لكن كلا هذين الموردين ليس من موارد بحثنا؛ إذ لم يبحث فقهاء الإسلام أساساً حول تعريف ومعيار العدالة، وأنه في موارد الاختلاف كيف يمكن تشخيص حق الأفراد. وقد انتقد الشهيد مطهري الفقهاء؛ لعدم التفاتهم لمكانة العدالة. واعتبر أصل العدالة من مقاييس الإسلام الذي يجب أن ينطبق كل شيء عليها. واعتبر أيضاً أن أحكام الدين قامت على العدالة، وليس هو معيار العدالة (أي ليس لأن الدين قاله فهو عدلٌ، بل العدل يقوله الدين)<sup>(٥)</sup>.

وقدم بعض العلماء المعاصرين تعاريف للعدالة، نشير في هذا القسم لأهمها:  
لقد عرف العلامة الطباطبائي العدالة بأنها إعطاء حق كل صاحب حق<sup>(٦)</sup>.  
وفي مكان آخر قال: حقيقة العدالة إقامة المساواة، وإقرار الموازنة بين الأمور<sup>(٧)</sup>.  
واستفاد الشهيد المطهري من رواية عن الإمام علي<sup>(٨)</sup> أن العدالة هي «وضع الأمور في موضعها»<sup>(٩)</sup>.

وفسرها في مكان آخر بأنها «إعطاء كل ذي حق حقه»<sup>(١٠)</sup>.  
وفي نظر العلامة محمد تقي جعفرى فإن التعريف الجامع للعدالة هو (السلوك المطابق للقانون)؛ لأنه يشمل كل التصرفات والحالات العادلة<sup>(١١)</sup>.

ويمكن القول: إن كل هذه التعاريف هي في مجالها صحيحة، والواقع أن كل واحد منها يوصل معنى من حقيقة العدالة، لكن المفهوم الذي يتطابق مع بحثنا هو تعريف العدالة بـ (السلوك المطابق للقانون)، والذي أكد عليه العلامة جعفرى. وبهذا المعنى تكون الحياة الاجتماعية للإنسان ذات قوانين وضعت لأجل إنعاش وإصلاح تلك الحياة، والسلوك المطابق لتلك القوانين هو العدالة، والانحراف عنها أو عدم الاعتناء بها هو الظلم. و(القضاء) في اللغة بمعنى القطع، الفصل، والإنهاء. وعليه فإن الحاكم برأيه ينهي الاختلاف والمشاجرة، ويسمى قاضياً<sup>(١٢)</sup>.

وكذلك جاءت هذه الكلمة بمعنى الحكم والأمر<sup>(١٣)</sup>.  
ولم يرد تعريف (القضاء) في أكثر كتب الفقه. وقد قال في تعريفه بعض الفقهاء:  
«هو الحكم بين الناس عند التنازع والتشاجر ورفع الخصومة وفصل الأمر بينهم»<sup>(١٤)</sup>.

وقال السيد الخوئي<sup>(١٥)</sup> في تعريفه: «هو فصل الخصومة بين المتخاصمين، والحكم بثبوت دعوى المدعى أو بعدم حق له على المدعى عليه». وقال في تبيينه للفارق

والمآثر بين القضاء والفتوى: «الفتوى عبارة عن بيان أحكام كلية بقطع النظر عن تطبيق تلك الأحكام على مصداق خاص، وهذه الفتوى حجة على المقلد فقط، لكن القضاء حكم لقضايا جزئية تكون مورداً للنزاع، والحكم فيه يكون نافذاً على طريفي النزاع، وإن كان أحدهما مجتهداً»<sup>(١٥)</sup>.

وبناء على ما ذكر من تعاريف فإن القضاء هو حكم القاضي بين الطرفين؛ لرفع الخصومة والنزاع. وبناءً على هذا يمكن القول: إن العدالة القضائية عبارة عن مراعاة القانون عند الحكم والقضاء. وبعد وقوع الجرم أو تضييع الحق فإن كل عمل يقصد به الإخلال في مجرى تطبيق العدالة القضائية، ويكون له القابلية في عدم تحقق العدالة، أو يوجب انحراف الحكم، هو جريمة بحق العدالة القضائية، أو خرق للعدالة القضائية.

وهنا نتساءل: ما هي الضابطة لتشخيص هذا النوع من الجرائم؟

يمكن - بشكل كلي - إعطاء معيارين لتشخيص هذا النوع من الجرائم: أحدهما نوعي؛ والآخر شخصي. وطبقاً للضابطة النوعية فإن كل جرم موضوعه تطبيق العدالة في القضاء يعد جرمًا بحق العدالة القضائية. وبناءً على هذا فمن أجل تشخيص هذا الجرم يجب الالتفات إلى العنصر المادي للجرم الذي يعد موضوع الجرم جزءاً منه.

وعلى أساس الضابطة الشخصية فإن كل جرم يقصد منه الإخلال في مسير تطبيق العدالة القضائية يعد جرمًا ضد العدالة القضائية. وبناءً على ذلك فإن الارتشاء في الحالات العادية يعد جرمًا عاماً، لكن إذا دفعت الرشوة لمسؤول في القضاء؛ للاهتمام القضائي، أو بقصد التأثير على سير قضية معينة، فإن هذا العمل يعتبر عنواناً لأحد معوقات وموانع تطبيق العدالة.

ويبدو أن الضابطة الشخصية معيار أدق في تشخيص الجرم ضد العدالة القضائية؛ لأن الجرائم ضد العدالة ليست جرمًا خاصاً، له عنصر مادي وله موضوع معين، بل إن الجرم ضد العدالة هو وصف لمجموعة جرائم خاصة، ووجه شبهها هو انحراف في مسير العدالة القضائية بهذه الضابطة. فالجرائم التي تخل بتطبيق العدالة بنحو ما، لكن ليس وراءها قصد شخصي، لا يمكننا عدّها ضمن الجرائم ضد العدالة القضائية.

وفي نظام الجزاء الإسلامي نواجه عدة مصاديق وحالات يمكن أن تكون سبباً

## ● الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

للانحراف في سير العدالة القضائية، التي حكم الشارع المقدس بحرمتها والعقوبة عليها. وعلاوة على التصريح بتلك المصاديق فقد ذكروا في بعض الأبواب الفقهية أساليب وطرق إذا روعيت تحول دون بروز تلك الجرائم. وهذه التأكيدات وجهت لمسؤولي القضاء، الذين هم مكلفون برعاية هذه النقاط في إجراء الحكم. ومن جملة هذه الوظائف ما يلي: أ. يرى مشهور الفقهاء أنه يجب على القاضي أن يراعى المساواة بين طرفي النزاع، من حيث الكلام، والنظر، والاستماع، و...، وإن كان هنالك فارق بينهما في الشخصية أو في المنصب<sup>(١٦)</sup>.

ب. يحرم على القاضي أن يعلم أحد الطرفين طريق الاستدلال، أو أن يعلم أحد الطرفين ما يضر بالطرف الآخر<sup>(١٧)</sup>.

ج. لا يجوز للقاضي بعد القضاء وثبوت الحق أن يتوسط بإسقاط حق صاحب الحق؛ أو يطلب من صاحب الحق أن يتنازل عن حقه؛ أو يتوسط لإبطال ادعاء المدعي؛ أو يصرفه عن ادعائه<sup>(١٨)</sup>.

وهنا سنبحث أهم الموانع التي توجب الانحراف والخلل في سير تطبيق العدالة القضائية من منظار فقه الإمامية، والتي يحكم الشارع المقدس بحرمتها، ويعتبرها من الجرائم.

### مقاربة فقهية للجرائم ضد العدالة القضائية

في المباحث السابقة بيّنا مفهوم الجرائم ضد العدالة القضائية، وأهمية تطبيق العدالة القضائية في النظام الحقوقي للإسلام. لكن تحقق العدالة القضائية تكون ممكنة حين تشخص موانع تطبيقها، ويعمل على إزالتها. وبمطالعة وتفحص كتب الفقه يمكن التعرف على عدة موانع في مسير تطبيق العدالة القضائية، وأهمها:

#### أ- الارتشاء

الارتشاء هو أخذ الرشوة، واسم الفاعل (مرتشي)، بمعنى أخذ الرشوة، ويقال للذي يقدم على دفع الرشوة اصطلاحاً (راشي)<sup>(١٩)</sup>.

لم يعط أكثر الفقهاء تعريفاً واضحاً لمصطلح الرشوة، واكتفوا ببيان أحكام

وأدلة الحرمة. والظاهر أن أول فقيه بيّن مفهوم الارتشاء هو الشهيد الثاني، حيث يقول في كتابه «شرح اللمعة»: «بضم الراء وكسرهما، وهو أخذه مألماً من أحدهما أو منهما، أو من غيرهما على الحكم، أو من غيرهما على الحكم أو الهداية إلى شيء من وجوهه، سواء حكم لباذنها بحق أم باطل»<sup>(٢٠)</sup>.

والجدير بالذكر أن أخذ الرشوة يعتبر أحد موانع العدالة القضائية، إذا كانت في متابعة موضوع قضائي، أو لأجل التأثير على سير الحكم. واللطيف في الموضوع أن القرآن الكريم حين يتحدث عن الرشوة فإنه يشير إلى معنى إعطاء الرشوة، وهو بقصد التأثير على الحكم القضائي، وإصدار الحكم بغير حق<sup>(٢١)</sup>.

ومن البديهي أن أخذ الرشوة من قبل القاضي هو أقبح بمرات عديدة من أخذ الرشوة من قبل موظف عادي في إدارة ما؛ لأجل إنجاز أسرع لأعمال المراجعين.

وهنا يطرح سؤال مهم، وهو: ما هي الرشوة في نظر الفقهاء؟ وهل يتحقق عنوان

الرشوة بدفع المال فقط أم يشمل المنفعة أو امتيازاً معيناً أو الوعد بإنجاز فعل؟

إن فريقاً من الفقهاء اعتبر المال هو متعلق الرشوة<sup>(٢٢)</sup>. لكن لا يمكن القول: إن

هؤلاء الفقهاء كانوا في مقام نفي كل نوع من المتعلق غير المال، بل من وجه أن الهدف من

تحريم الرشوة هو الحيلولة دون تضييع حق الناس، وتطبيق العدالة، وكل ما يعطى بعنوان

رشوة كي يعمل خلاف الحق، يمكن اعتباره متعلقاً لحكم حرمة الرشوة.

ومن جهة أخرى فإن أكثر الفقهاء قد اعتبروا متعلق الرشوة الأمور المالية وغير

المالية أيضاً<sup>(٢٣)</sup>. وتعبير صاحب الجواهر: «إذا شك شمول ذلك لغير المال فعلى الأقل يمكن

اعتبار الأقوال والأفعال في حكم الرشوة»<sup>(٢٤)</sup>.

والسؤال الآخر الذي يطرح هنا هو: في نظر الفقه هل يسري عنوان الرشوة إلى

عمّال وموظفي الحكومة أيضاً؟ فقد طرح فريق من الفقهاء أدلة حرمة الرشوة فقط في

باب القضاء<sup>(٢٥)</sup>. وبناءً على هذا فإن موضوع الرشوة فقط في باب القضاء والحكم. ولكن

عدة فقهاء آخرين اعتبروا - صريحاً - مسألة الرشوة في الأمور القضائية وغير القضائية<sup>(٢٦)</sup>.

ودليل هذه الطائفة من الفقهاء هو الروايات. ومن بين تلك الروايات الرواية التي يروونها

الأصبغ بن نباتة، عن الإمام علي<sup>عليه السلام</sup>، حيث يقول: «أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس

احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ كان غلواً، وإن أخذ الرشوة فهو

مشارك<sup>(٣٧)</sup>.

ويستفاد من هذه الرواية أن حوائج الناس تشمل غير أحكام القضاء أيضاً، وأن موظفي وممثلي الدولة إذا لم يهتموا بحوائج الناس، أو أخذوا الرشوة، فهم ممن تشملهم هذه الرواية أيضاً.

وهناك رواية أخرى عن الإمام الرضا<sup>(عليه السلام)</sup> ينقل عن الإمام علي<sup>(عليه السلام)</sup> أنه قال في تفسير قول الله تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِسُحْتٍ﴾<sup>(٣٨)</sup>، فقال<sup>(عليه السلام)</sup>: «أكل السحت أن يقضي الشخص حاجة أخيه ثم يأخذ الرشوة والهدية»<sup>(٣٩)</sup>. ومن إطلاق هذه الرواية يستفاد أن كل شخص - أعم من القاضي وغيره - يتقاضى الرشوة في مقابل قضاء حاجة يشمله عنوان ﴿أَكْأَلُونَ لِسُحْتٍ﴾، والذي صار محلاً لدم وتوبيخ الله سبحانه.

وفي نظرنا فإن القول الثاني، وهو جريان الرشوة في الأمور القضائية وغير القضائية، وجيه من عدة جهات؛ إذ مع وجود الإطلاقات في الروايات فإن الرشوة - في نظر مشهور الفقهاء - منصرفة - إلى مورد الحكم والقضاء، ويكثر استعمال ذلك في لسان الروايات. لكن لا يمكن أن نعتبر كثرة الاستعمال دليلاً على هذا الانصراف؛ لأن الزمن السابق لم يكن بهذا التعقيد، وبسعة العلاقات الفعلية، والناس يطرحون أكثر مسائلهم واختلافاتهم لدى حاكم الشرع والقضاة، وكذلك القاضي موظف لحل قضاياهم، بدون أن يستلم أو يأخذ شيئاً في مقابل ذلك.

وإن هذه الروايات لم تكن في مقام نفي عنوان الرشوة في غير القضاء والحكم. ومن جانب آخر فإن علة تحريم الرشوة في لسان الروايات الحيلولة دون تضييع حقوق الناس وتطبيق العدالة، وإن هذا الدليل موجود أيضاً في دفع الرشوة للعمال وموظفي الدولة.

وبناءً على هذا ففي حالة دفع الرشوة لمسؤولي القضاء أثناء إنجاز عمل قضائي، أو بقصد التأثير على مسار مسألة قضائية، يعد ذلك عنواناً لأحد موانع تطبيق العدالة. وعليه فإن الدقة في اختيار مسؤولي القضاء، وإعطائهم الراتب الكافي، والرقابة المستمرة على نشاطاتهم، والمواجهة بحزم وبدون تبييض مع مرتكبي هذه الجريمة، كل ذلك يمكن أن يكون مؤثراً في انخفاض مستوى جرم الارشاة.

## ب - شهادة الزور وكتمان الشهادة

العامل الثاني الذي يمكن أن يكون مانعاً عن تحقق العدالة القضائية في نظر الفقه الإسلامي هو شهادة الكذب وكتمان الشهادة. فالشهادة أحد الأدلة المهمة في الدعاوى الجزائية والحقوقية. وقد كانت منذ زمن بعيد تقبل بعنوان دليل إثبات. غاية الأمر أن حدود الاستفادة منها ودرجة اعتبارها وقيمتها قد اختلفت. ففي المجتمعات غير المتقدمة بأصول الأخلاق والدين تعد الاستفادة من الشهادة باعثاً على تضييع حقوق الناس، وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات المتقدمة بالتقوى ترى أداء الشهادة تكليفاً شرعياً ومؤثراً في إحياء حقوق الآخرين<sup>(٣٠)</sup>.

إن دليل الشهادة في أمور المجازاة على خلاف الأمور الحقوقية (المدنية) يعد سيد الأدلة؛ لأن أمور المجازاة تصادفية عادة، أي إنها أمور لم تعين من قبل، وغير قابلة للتوقع، وبمجرد وقوع الجريمة نرى المجرم يسعى فوراً لإزالة الأدلة المثبتة للجرم، ويتوارى، ولذلك كان للشهادة دورٌ فعالٌ في تحقق العدالة القضائية.

ولدليل الشهادة أهمية كبرى، حيث أكد عليه القرآن والروايات بشكل كبير. ففي الآية ٢٨٢ من سورة البقرة يقول سبحانه: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾. وذكرت ثلاثة أقوال في معنى هذه الآية:

- ١- هذه الآية صريحة في وجوب أداء الشهادة حين يدعى الشاهد إليها. وبعبارة أخرى: إن هذه الآية تتعلق بمرحلة أداء الشهادة<sup>(٣١)</sup>.
  - ٢- المراد من هذه الآية عدم جواز امتناع الشهود من تحمل وأداء الشهادة حين يطلب منهم أن يكونوا شهوداً على واقعة معينة. وهذه الآية تتعلق بمرحلة تحمل الشهادة، وليس بأداء الشهادة<sup>(٣٢)</sup>.
  - ٣- إن هذه الآية شاملة لكلا المرحلتين: التحمل والأداء. ولذلك فإن الشهود في أي وقت يطلب منهم أن يتحملوا أو أن يؤديوا الشهادة لا ينبغي لهم الامتناع عن أداء ذلك<sup>(٣٣)</sup>.
- ويبدو أنه مع ترك تفصيل وإطلاق الآية المذكورة فإن القول الثالث مرجح على القولين الأولين.

وفي السنة استند على الأحاديث التالية للاستدلال على وجوب الشهادة:

● الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

١- رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: «من كتم شهادة أو شهد بها؛ ليهدر بها دم امرئ مسلم، أو ليزوي بها مال امرئ مسلم، أتى يوم القيامة ولوجهه ظلمة مد البصر، وفي وجهه كدوح، تعرفه الخلائق باسمه ونسبه...»<sup>(٣٤)</sup>.

٢- يقول الإمام الرضا عليه السلام: «وإن سئلت عن الشهادة فأدّها، فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، وقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾»<sup>(٣٥)</sup>.

وبناءً على ذلك يمكن استنباط وجوب أداء الشهادة وحرمة كتمانها من هذه الأدلة.

وقد جاءت - الشهادة - في اللغة بمعنى الحضور، والعلم، والاطلاع<sup>(٣٦)</sup>. ولم تُعرّف الشهادة في لسان أكثر الفقهاء، بل تعرضوا لأحكام وشرائط الشهادة. ويتعبير صاحب الجواهر: لعل سبب ذلك أن الشارع المقدس ليس لديه تعريف خاص للشهادة، وأن المعنى في نظر العرف كان هو نفسه في نظر الشارع<sup>(٣٧)</sup>.

لكن نظراً لما يحمله دليل الشهادة من أهمية فمن اللازم أن يقدم تعريفاً واضحاً له. قال جملة من الفقهاء: الشهادة عبارة عن «إخبار جازم عن حق لازم للغير، واقع من غير حاكم»<sup>(٣٨)</sup>. ولذلك فإن شهادة الكذب عبارة عن أن «يشهد الشخص بشيء ليس له به علم، أو ينكر ما له به علم»<sup>(٣٩)</sup>.

ومن هذا الوجه فإن شهادة شخص خلافاً لما يعلم، أو شهادته بما لا يعلم، أمام مسؤولي القضاء، وبقصد الإخلال في مسير تطبيق العدالة القضائية، يعد جريمة ضد العدالة القضائية.

هنالك أمور اعتبرها الفقه الإسلامي حراماً على القاضي حين الحكم؛ والعلة في ذلك هو الحيلولة دون وقوع شهادة الكذب أو كتمانها من قبل الشاهد. ومن بين هذه الأمور مداخلة القاضي في شهادة الشاهد، بمعنى أنه إذا كان شاهداً جازماً في شهادته لا يجوز للقاضي أن يدخل كلمات في كلامه توجب له التردد والاشتباه. وكذلك لا يجوز للقاضي أن يضيف جملة استمراراً لشهادة الشاهد كي تكتمل بهذه الجملة. وكذلك إذا كان الشاهد متردداً في كلامه لا يجوز للقاضي أن يحفّزه ويشجّعه على إقامة الشهادة<sup>(٤٠)</sup>؛ لأنه من الممكن أن يعرض للشاهد ما يوقعه في التردد.

إذا تشجيع الحاكم يرغّب الشاهد بالإدلاء بشهادة كاذبة، حيث يرى أن الحاكم راغب بأن يدلي بالشهادة.

وكذلك يحرم على القاضي في تلك الحالة أن يقلل من رغبة الشاهد في إقامة الشهادة؛ لأن التقليل من رغبته يجره إلى كتمان ما يعلمه؛ لأنه يرى عدم رغبة القاضي بشهادته، والنتيجة ضياع حق الطرف الآخر.

وفي نظر الفقه تختلف عقوبة شاهد الكذب بحسب نوع الجرم الذي شهد له كذباً. فإذا كانت شهادة الكذب قد أدت إلى القصاص يقتص من الشاهد؛ وإذا كانت شهادة على حد، مثل: نسبة الزنا كذباً لشخص ما، فيجري حدّ القذف في حق الشاهد؛ وإذا كان موجباً للدية تكون الدية في عهدة الشاهد الكاذب<sup>(٤١)</sup>، وفي غير هذه الصورة، وبناءً على ما يراه الحاكم صالحاً، يعزّر الشاهد، لكن في تلك الصور إذا لم يتب شاهد الكذب فإن شهادته لا تقبل، ويحكم عليه بعقوبة التشهير، يعني (يدار بشاهد الكذب في المحل الذي يتردد عليه، ويعيش فيه، ويعرف للناس؛ كي يتجنبوا قبول شهادته فيما بعد)<sup>(٤٢)</sup>.

وكما أن شهادة الكذب يمكن أن تبعث على الانحراف في مسير تطبيق العدالة القضائية فكذلك الحال أيضاً في كتمان الشهادة، فهو يعد مانعاً تحقق العدالة. فإذا كان إثبات الحق متوقفاً على سماع الشهادة، ويستدعى الشاهد في المحكمة؛ لأجل الإدلاء بشهادته، لكنه يمتنع عن ذلك، دون أن يتوجه إليه خطر، فهذا الشخص بلا أدنى شك يتحمل مسؤولية صدور الحكم المخالف للحق والعدالة. ولهذا السبب جاءت الكثير من النصوص الشرعية في حرمة كتمان الشهادة. مثلاً: قال تعالى في الآية ٢٨٣ من سورة البقرة: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾. وطبق هذه الآية فإن الأشخاص الذين يعلمون بحقوق الآخرين فهم مكلفون بعدم كتمان الشهادة حين يدعون لها، ويجب عليهم أن يشهدوا طبقاً للواقع. ولا يخفى أن الآية، وإن كانت قد أشارت إلى حرمة كتمان الشهادة في الدين، لكن لم يكن موردتها خاصاً، وخصوصاً بعد قوله: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾؛ لأجل أن حرمة كتمان الشهادة في الدين معللة بأن كتمان الشهادة ناشئ من الإثم القلبي، وإن هذا المعنى موجود في كتمان



## ● الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

جميع أنواع الشهادات<sup>(٤٣)</sup>. وعلى الرغم من منع الشارع المقدس لكل من كتمان الشهادة وشهادة الكذب. فإن هناك تفاوتاً بين الاثنين من حيث تعويض الخسارة والضمان، فإن النصوص الشرعية صريحة في ضمان شاهد الكذب، وفي الوقت نفسه «لم يرد نص في ضمان كاتم الشهادة»<sup>(٤٤)</sup>.

إن إحراز صلاحية الشهود لأداء الشهادة من قبل مسؤولي القضاء من شأنه أن يحول دون ظاهرة شهادة الكذب. وكذلك فإن إحكام وتقوية البنية العقائدية للناس، وتوعيتهم على مكانة وقيمة أداء الشهادة الصادقة ودورها في إحقاق الحق، يمكنه أن يحول دون كتمان الشهادة.

### ج - القسم الكاذب

النوع الآخر من الموانع المخلة بتطبيق العدالة القضائية، وعادة ما ترتكب حين الحكم وفي المحكمة، هو القسم الكاذب.

وللقسم في النظام الحقوقي الإسلامي خصوصية؛ لأن المسلمين؛ ويحكم الآية ﴿وَلَا تَجْمَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (البقرة: ٢٢٤) ليس لهم الحق أن يقسموا باسم الله، ولا يسمحون لأنفسهم بالقسم باسم الجلالة في الأمور التي يمكن أن تحل بطرق أخرى، إلا في الموارد المهمة التي حددها الشارع. وهذا القسم يؤدي بمراسم خاصة، بحيث لا يتكرر ذلك بسهولة. وليس ذلك إلا لعناية الإسلام وتقديسه لمقام الربوبية.

ومن وجهة نظر الفقه فإن القسم الكثير مكروه؛ لأنه «إذا اعتاد أفراد المجتمع على القسم كثيراً باسم الله فهم يبتلون بالقسم الكاذب، وحينها يكون القسم الكاذب كذلك في المحكمة بالنسبة لهؤلاء حالة عادية، وفي النتيجة يزول الأثر القضائي للقسم؛ لأن القاضي سيحكم طبق قسم هؤلاء، ومثل هذا الحكم، وإن كان ظاهراً يفصل في الخصومة، لكنه باطناً سيكون عاملاً على إفراز وتكبير هذه الخصومة»<sup>(٤٥)</sup>. ولأجل ذلك حذر الله أنبياءه من إطاعة الأشخاص كثيري القسم واللئام، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ (القلم: ١٠)، لأن مثل هؤلاء، ومن أجل الوصول إلى أمور باطلة وإبطال الحق وإحقاق الباطل، لا يعبأون أن يقسموا.

والآية الأخرى التي فيها دلالة على النهي عن القسم الكاذب هي الآية ٣٠ من سورة الحج: ﴿اجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾. فأمر الله العباد - طبقاً للآية - أن يجتنبوا الحديث الباطل. و(الزور) بمعنى الانحراف عن الحق. وتشمل كل حديث باطل، كشهادة الكذب، والغناء، والقسم الكاذب، و...<sup>(٤٦)</sup>.

يقول الإمام الصادق عليه السلام في ذمّ الذين يحلفون كذباً: «من حلف على يمين، وهو يعلم أنه كاذب، فقد بارز الله»<sup>(٤٧)</sup>.

وبناءً على هذا فإن القسم الكاذب يمكنه ببساطة أن يصور الحق باطلاً والباطل حقاً. والشخص بقسمه الكاذب يحرف ذهن القاضي عن الحقيقة. وبالنتيجة فإن الحكم الذي سيصدر يكون مخالفاً للعدالة التي يريدها الشارع المقدس، وبهذا الشكل يكون مانعاً عن تحقق العدالة في مجرى القضاء.

#### د- هروب المجرم

هروب المجرم من العقوبة من المسائل التي تؤدي إلى انحراف في مسير العدالة القضائية، وسيكون له آثار سلبية على القضاء والمجتمع أيضاً؛ لأن جميع جهود القنوات القضائية منذ زمن الملاحقة، والتحقيق، والعمل بالقضية والمحاكمة، وفي النهاية إصدار الحكم، كل ذلك لأجل تطبيق العقوبة، وعودة النظام العام المختل إلى حالته السابقة. وبفرار المجرم ستختل كل هذه العملية. ولذلك يعد هروب المجرم أو تهيئة وسائل الهروب إحدى صور موانع تطبيق العدالة القضائية، وخصوصاً في مرحلة تنفيذ الحكم.

إن مساعدة المجرم على الهروب من مصاديق الجرم المذكور. وقد أشار إليها الفقهاء في الكتب الفقهية<sup>(٤٨)</sup>، وحكموا بضمنان الشخص المساعد على هروب المجرم. وفي هذا المجال ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرفع إلى الوالي، فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول؛ ليقتلوه، فوثب عليهم قومٌ فخلصوا القاتل من أيدي الأولياء، قال: أرى أن يحبس الذي خلص القاتل من أيدي الأولياء، حتى يأتوا بالقاتل، قيل: فإن مات القاتل وهم في السجن؟ قال: وإن مات فعليهم الدية، يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول<sup>(٤٩)</sup>.

## هـ- الإبلاغ (كتابة التقرير) خلافاً للواقع

من الموارد الأخرى في انحراف مسار تطبيق العدالة القضائية في النظام القضائي الإسلامي هو الإبلاغ خلافاً للواقع. يعتبر رجال الأمن (فريق جمع المعلومات) من وسائل ووسائل كشف الحقيقة من أجل تحقق العدالة القضائية. وهؤلاء الأشخاص يجب أن يقوموا بعملهم طبقاً للشروط القانونية، ويتجنبوا إظهار رأي أو قول يخالف الواقع؛ لأن نقلهم ما يخالف الواقع في الموارد التي يكلفون فيها أن يقدموا تقريراً في قضية للمحكمة يخرج العدالة القضائية عن مسارها الصحيح. وعليه فمثل هذا العمل يعد من الجرائم ضد العدالة القضائية، وخصوصاً في مرحلة متابعة القضية وصدور الحكم.

ومن طرق الحيلولة دون وقوع أو بروز هذا المانع في مسير العدالة القضائية في نظر القرآن هو التبيين والتثبت من الإخبار أو البلاغ الذي يرد، حيث يقول تعالى في الآية ٦ من سورة الحجرات، مخاطباً المؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

ويستفاد من هذه الآية أن قاضي المحكمة لا يجوز له أن يعتمد على تقرير وإبلاغ فريق جمع المعلومات دون فحص وتحقيق، ويجعلها مبنياً لرأيه في الحكم، بل يجب أن يطابق بين صحة هذه التقارير مع سائر الأدلة والقرائن، كي يطمئن لصدق تلك التقارير. وكذلك الدقة في اختيار الفرد الصالح واللائق في الشأن التخصصي، فإن لذلك الأثر الكبير في التقليل من الجرم المذكور.

## النتيجة

العدالة القضائية من الخطوط المهمة في العدالة الاجتماعية. ويقصد منها مراعاة القانون وإحقاق الحق في حال القضاء والحكم. وتطبيق العدالة وإحقاق الحق من أهم أهداف النظام القضائي في الإسلام. وقد نهى الشارع المقدس عن إعاقة تطبيقه. وجعل لمرتكبي هذا الجرم عقوبة شديدة.

يعتبر قصد الإخلال في سير تطبيق العدالة القضائية عنواً للمعيار والضابطة في تشخيص هذه الجرائم. وبناءً على هذا فبعد وقوع الجريمة أو تضييع الحق يُعدُّ كلُّ عمل يجعل تحقق العدالة القضائية غير ممكن، أو يوجب انحراف الحكم، جرماً ضد العدالة

● د. محمد رسول أهنگران / أ. مصطفى مسعوديان

القضائية.

الارتشاء، شهادة الكذب، كتمان الشهادة، القسم الكاذب، التقرير المخالف للواقع، وهروب المجرم، هي في نظر الفقه ضمن أهم المصاديق الموجبة لانحراف سير تطبيق العدالة القضائية في حال القضاء والحكم. ووجود هذه المصاديق من شأنه إفراز ظواهر متعددة، كعدم ثقة الناس بالقضاء، واتساع دائرة الفوضى، وروج الانتقام الشخصي، وتهيئة الأرضية لوقوع الجرائم والردائل الأخلاقية.

## الهوامش

- (١) الحديد: ٢٥.
- (٢) راجع: الطريحي، مجمع البحرين ٢: ١٣٠، طهران، نشر فرهنگ إسلامي (نشر الثقافة الإسلامية)، ١٣٧٦؛ لويس معلوف، المنجد في اللغة والأعلام: ١٠٨٧، بيروت، المكتبة الشرقية، الطبعة الحادي والعشرون، ١٩٨٦م؛ السيد علي أكبر القرشي، قاموس القرآن ٣: ٣٠١، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦١؛ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٣٣٦، قم، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان؛ مصطفى إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط ٢: ٥٨٨، إسطنبول، دار الدعوة، ١٤١٠هـ.
- (٣) مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ٤، طهران، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- (٤) راجع: الأنصاري، العدالة: ١٧، قم، مؤسسة باقري، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- (٥) مطهري، الإسلام ومقتضيات الزمن: ٣٠، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٠.
- (٦) راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٣٨١، قم، دفتر انتشارات إسلامي، الطبعة الثانية والعشرون، ١٣٦٨.
- (٧) راجع: نفس المصدر ١٢: ٣٥٣.
- (٨) اعتبر الإمام علي عليه السلام في إجابته عن سؤال العدالة أفضل من الجود والعضو؛ لسببين: الأول: إذا طبقت العدالة، وأخذ كل شخص مكانه الواقعي، فحينها لا يحتاج أحد للعفو والجود؛ لأن العفو غالباً ما يكون في مجتمع يعاني من النقص وعدم الاتزان في أكثر الموارد الناشئة من الظلم؛ والسبب الثاني: إن العدالة أمر قانوني وعام، وقابل أن يسري إلى كافة أفراد المجتمع، لكن العفو والجود حالة استثنائية، وليست عامة (نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم ٤٣٧، شرح: محمد عبده، نشر ذوي القربى، قم، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ).
- (٩) راجع: مطهري، بيست گفتار: ٩، قم، انتشارات صدرا، ١٣٥٨.
- (١٠) راجع: مطهري، نفس المصدر ١: ٣٣٦.
- (١١) راجع: محمد تقي جعفری، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٥٤، طهران، مطبعة الحيدري، الطبعة الأولى، ١٣٨٥.
- (١٢) ابن منظور، لسان العرب: ١٨٦، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٦م.
- (١٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ١٢٤، ١٣٧١هـ.
- (١٤) راجع: اليزدي الطباطبائي، العروة الوثقى ٣: ٢، بيروت مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٦١، بيروت، دار العالم الإسلامي؛ الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٠، قم، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان.
- (١٥) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤١: ٥، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
- (١٦) راجع: ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ١٦٦، قم، انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي؛ المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ١٢٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٤؛ المحقق

- الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ١٣٣، بيروت، مؤسسة آل البيت، ١٤١١؛ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٨: ٢٤٦، طهران، المكتبة المرتضوية.
- (١٧) راجع: الشهيد الثاني: ٩٠.
- (١٨) راجع: نفس المصدر.
- (١٩) المعجم الوسيط ١: ٣٤٧.
- (٢٠) الشهيد الثاني، المصدر السابق: ٧٣.
- (٢١) البقرة: ١٨٨.
- (٢٢) راجع: المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٨٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد ٤: ٣٥، بيروت، مؤسسة آل البيت، ١٤١١؛ محمد الحسيني الشيرازي، الفقه: ١٥٨، بيروت، دار العلم، ١٤٠٩.
- (٢٣) راجع: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٦٢، قم، مطبعة سيد الشهداء؛ الروحاني، فقه الصادق ١٤: ٢٦٩، قم: دار الكتاب، ١٤١٣؛ واليزدي الطباطبائي، المصدر السابق: ١٤٢٢.
- (٢٤) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام ٢٢: ٢١٣، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥.
- (٢٥) راجع: الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤١: ٨، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ؛ البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٨: ٢١٨، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ.
- (٢٦) راجع: الطوسي، المبسوط: في فقه الإمامية ٨: ٢٤٦، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٥٢؛ ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ١٦٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي؛ النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٧: ٧، مشهد، مؤسسة آل البيت، ١٤١٥هـ؛ الأنصاري، كتاب المكاسب: ٢٤٦، قم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٢٨هـ؛ اليزدي الطباطبائي، المصدر السابق: ٤٢٢.
- (٢٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٩٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٢٨) المائة: ٤٢.
- (٢٩) الصدوق، علل الشرائع: ٢٨، قم، مكتبة الداوري.
- (٣٠) راجع: جلال الدين المدني، أدلة إثبات الدعوى: ١٧٦، طهران، كتابخانه دانش، الطبعة الأولى، ١٣٧٠.
- (٣١) راجع: الجرجاني، آيات الأحكام (تفسير شاهي): ٧٥١، طهران، نشر نويد، ١٣٦٢هـ ش.
- (٣٢) راجع: الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن: ٤١٧، قم، نشر نويد إسلام، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ؛ محسن قرائتي، تفسير نور ١: ٤٥٦، مؤسسة درسهائي أز قرآن، طهران، الطبعة الرابعة.
- (٣٣) راجع: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٦٨٤، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨؛ مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ٢: ٣٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة والعشرون، ١٣٨٤.
- (٣٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩٩، طهران، المكتبة الإسلامية، الطبعة السادسة، ١٣٦٧.
- (٣٥) الحر العاملي، المصدر السابق ٥: ٩٩٩.

● الجريمة ضد العدالة القضائية، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي

- (٣٦) ابن منظور، المصدر السابق ٣: ٢٣٩، ١٤٠٥: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٢: ٣٩٤، بيروت، دار الفكر ١٤١٤هـ.
- (٣٧) النجفي، المصدر السابق ٤١: ٧.
- (٣٨) النجفي، المصدر السابق؛ علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية ١١: ٦٢، بيروت، فقه الشيعة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- (٣٩) الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ٦٩، قم، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، ١٤١٠.
- (٤٠) الشهيد الثاني، المصدر السابق: ١٠٣.
- (٤١) المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ٤٩٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩هـ: الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٦: ٢٦١، قم، نشر إسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٣٦٤.
- (٤٢) النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ١٨: ٤٣٣.
- (٤٣) الجرجاني، المصدر السابق ٢: ٧٥٢.
- (٤٤) مغنية، أصول الإثبات في الفقه الجعفري: ٩٣، بيروت، دار الملايين، الطبعة الأولى.
- (٤٥) جواد آمل، تفسير تسنيم ١١: ٢١٢، قم، نشر إسرائ، الطبعة الأولى، ١٣٨٥.
- (٤٦) الطباطبائي، المصدر السابق ١٤: ٥٢٥.
- (٤٧) الكليني، فروع الكافي ٧: ٤٣٥، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٣هـ.
- (٤٨) الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٩: ٢٩٨: السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٦٠.
- (٤٩) الحر العاملي، المصدر السابق ١٨: ٤٣٧.

# مسيرة التجديد في المنهج الأصولي

## مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

الشيخ رياض السليم<sup>(\*)</sup>

### تمهيد

لا يمكن لنا قراءة النتاج الأصولي للعلامة الشيخ عبد الهادي الفضلي إلا من خلال المشهد العلمي العام الذي تمخضت فيه تجربة الشيخ الفضلي. ولا يمكننا تقييم هذه التجربة إلا بعد أن ننظر إلى التجارب التي سبقت هذه التجربة في هذا المضمار. وأقول تجربة، لكي لا أحصر الكلام فقط في آرائه، بل لكي نتحدث عن إسهامه في تطوير علم الأصول في كل مجالاته وميادينه.

ويعتبر الشيخ المظفر، مؤسس كلية الفقه في النجف الأشرف، الرائد الأول في تجديد علم الأصول وتهذيبه. وتتجلى هذه التجربة الرائعة في كتابه الرائع «أصول الفقه»، الذي يعد نقلة نوعية بين الكتب الأصولية، وخصوصاً الدراسية منها. وقد تمكن الشيخ المظفر في هذا الكتاب من أن يذيب لغة الأصول المعقدة والجافة في قوالب لفظية سهلة سيالة، خفيفة على العقول، عميقة في المعقول. والأهم من ذلك الأسلوب التربوي الذي يُرشد الطالب ويبنيه علمياً.

ونجد كذلك تجربة السيد محمد تقي الحكيم، التي تأتي امتداداً لتجربة المظفر وإكمالاً لتلك المسيرة. إلا أنها تميزت عن سابقتها - إضافة إلى ما تشاركها فيه - بالمنهجية المميزة، التي طالما كانت غائبة عن أجواء البحث الأصولي. وتتميز كذلك بالأسلوب التربوي الذي يهتم بتطوير الطالب وإتقانه للمهارات العلمية الأصولية.

---

(\*) كاتب في الحوزة العلمية، من السعودية.



## ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

ويعد كتابه أصول الفقه المقارن فتحاً جديداً لأحد أبواب البحث الأصولي المهمة، وهو الدراسات الأصولية المقارنة بين المذاهب الإسلامية أو بين المدارس الأصولية. وتحظى هذه التجربة بإعجاب كبير من الشيخ الفضلي. وكان يكرر كثيراً في مقابلاته وحواراته على أهمية وقوة هذه التجربة، إلى درجة أنه أفرد رسالة عن دور السيد تقي الحكيم في تطوير منهج دراسة النص عند الأصوليين.

وأما التجربة الثالثة التي لا يمكن التغافل عنها؛ لعمقها ودقتها، التي حاكت المنهج القديم في الطرح، وواكبت الجديد في المضمون والأسلوب، فجاءت موعظة في الأصالة ومحلقة في التجديد، فهي تجربة السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

وعندما نعود إلى تراث الشهيد الصدر نجد أنه يختلف عن التجريبتين السابقتين من حيث الكثرة والتعدد؛ بحيث يمكننا تقسيمه إلى نوعين:

**القسم الأول:** بحوثه في الدرس الخارج، والتي كتبت وقررت على يد تلاميذه، كالحائري، والمهاشمي. وتتميز بالعمق والدقة، وبالتجديد والتأصيل، وبالإسهاب والتفصيل، في براعة يقل نظيرها.

**القسم الثاني:** كتبه الدراسية بخط يده الشريفة، كدروس في علم الأصول (الحلقات)، أو المعالم الجديدة.

وفي هذه الكتب تتضح المعالم الإبداعية أكثر عند الشهيد الصدر؛ لأنه ضم إلى الإبداع العلمي إبداعات أخرى منهجية وتربوية.

والذي يميز هذه التجربة أنها شمولية. أعني أنها تبدأ مع الطالب من بداية دراسته للأصول، وتتماشى معه في كل مراحل الدراسة (الثلاث)، وصولاً إلى البحث الخارج. وهذا ما افتقرت إليه التجارب السابقة؛ إذ إنها انحصرت في مرحلة دراسية معينة. ويميز هذه التجربة أيضاً اللغة العربية الموجهة، واللغة العلمية السهلة الواضحة، والتي تزداد صعوبة وترقى مع ترقى الطالب.

ويميزها كذلك المنهجية الجديدة التي أبدعها الشهيد، والتي تتخذ من المنطق الاستقرائي عمدة لها، بخلاف السائد عند الأصوليين. وهذه المنهجية الجديدة هي التي دعت الشهيد إلى تقسيم علم الأصول تقسيماً جديداً يتلاءم مع الأساليب التربوية والطرق المنهجية.

ومن مميزات هذه التجربة أيضاً احتواؤها على أحدث البحوث والدراسات والنظريات التي طرحت في علم الأصول وفي غيره من العلوم. وهناك نوع آخر من التجارب استفاد الفضلي منها كثيراً في تطوير تجربته. ويمكننا أن نصنف المجددون في علم الأصول إلى قسمين:

**القسم الأول:** سعى إلى تجديد علم الأصول قلباً وقالباً، مثل: التجارب الثلاث التي تحدثنا عنها.

**القسم الثاني:** سعى إلى تجديد علم الأصول من خلال القلب، دون القالب، فتراها مدرسة تجديدية نقدية للتراث وبقوة، ولكنها تحافظ على المنهج القديم واللغة والأسلوب، مثل: السيد الخوئي، الذي أكثر من نقد المشهور، والسيد السبزواري، الذي حاول تهذيب علم الأصول وحذف ما لا يتعلق به، وغيرها من التجارب التي لا يسع ذكرها. وإنما خصصنا الخوئي والسبزواري بالذكر لإعجاب الفضلي كثيراً بهما، واعتماده على ما قدموه من نتاج علمي، وإلا فإنه يمكننا ذكر أسماء أخرى مجددة، كالشيخ مغنية، وغيره من الأعلام.

وقبل أن نبدأ الحديث عن تجربة الفضلي نذكر أهم المحاور التي عمل عليها دعاة التجديد في علم الأصول؛ لأن الفضلي بصفته مجدداً ما كانت لتغيب عنه هذه المحاور.

## محاور التجديد في علم الأصول

### ١- تهذيب علم الأصول

يرى كثير من العلماء والمحققين أن علم الأصول أصيب بالتخمة والتضخم، ودخلت فيه كثير من المسائل التي لا ربط ولا علاقة لها بعلم الأصول. ولهذا يرون أن الحل الأفضل هو تهذيب علم الأصول، وحذف المسائل التي لا فائدة منها. وربما تكون أشهر محاولة محاولة السيد السبزواري في كتابه «تهذيب علم الأصول»، والشيخ مغنية في كتابه «علم الأصول في ثوبه الجديد»، وغيرها من المحاولات.

### ٢- تجديد المنهج

من المعلوم أن لكل حقل علمي منهج بحث يخصه. والسؤال هنا: ما هو المنهج

### ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

الذي يجب اتباعه في علم الأصول؟ هل هو الأرسطي أو الاستقرائي أو الرمزي أو التجريبي أو الاستردادي أم هو منهج مختلف ومتنوع؟

### ٣- تفاعل علم الأصول وانفتاحه

يرى أصحاب التيار التجديدي أن علم الأصول صار ينزع إلى التظير والمثالية والتجرد، ويبعد أكثر عن الواقعية والعملية، مما جعل علم الأصول يفقد ارتباطه بالمبادئ العلمية الأخرى، مع أن طبيعته تفرض عليه الارتباط الوثيق بها، كالدراسات الإنسانية، مثل: النفس، والاجتماع، وعلم اللغة العام، والقانون، وغيرها. ويحتاج علم الأصول إلى فتح أبواب علمية جديدة من داخل علم الأصول، كالدراسات المقارنة، وغيرها.

وعليه يجب على علم الأصول أن يتخطى حاجز المذهبية؛ لأن علم الأصول عند كل المذاهب الإسلامية هو علم الأصول، وإن تغايرت آرائهم واختلفت، لأن الاختلاف شيء طبيعي. وعليه فلا بأس بالانفتاح لأجل تلاقي الأفكار والنظريات.

### ٤- مرجعية علم الأصول

يعد علم الأصول من العلوم الإسلامية العريقة التي لم تولد فقط إلا في رحم الإسلام. ولم تسمع عنه البشرية إلا مرتبطاً بالفقه الإسلامي، وخصوصاً عندنا نحن الإمامية. وقد حظي علم الأصول باهتمام فريد، فقفز قفزات قوية، وأسهم فيه إسهامات رائعة. ولذلك نحن نريد أن نعرف العالم بالجهود الفكرية في علم الأصول عند الإمامية، ونعرفه لغيرنا من المدارس الأصولية.

ولكن - للأسف - ما زال هذا العلم حبيساً في الكتب التي قيدته بالمصطلحات الأصولية الخاصة، وكبّلتها بالعبارات العلمائية المبهمة.

ولأجل تحقيق هذا الهدف علينا أن نعيد صياغة علم الأصول صياغة جديدة تواكب لغة العصر، وتتوافق مع المناهج الأكاديمية الحديثة؛ لئلا يتسنى لعلم الأصول أن يكون مرجعاً لكل الباحثين والراغبين في التعرف عليه.

## ٥- تدريس علم الأصول وتعليمه

ما هو الأسلوب العلمي والتربوي الذي يجب أن نستخدمه في طريقة تدريس علم الأصول؟ والمشكلة كانت تكمن في الكتب الدراسية، إذ إن معظمها لم تكتب لأجل الدرس، ولم يراعَ فيها المنهج التربوي، وكذلك الترتيب والتبويب، لذلك كانت عملية التدريس مليئة بالصعوبة والتعقيد.

ومن هنا نشأت الحاجة إلى كتابة كتب أصولية جديدة يكون عليها مصب البحث والتدريس في عملية تعليم النشء الجديد.

### المميزات العامة لتجربة الفضلي الأصولية

تراوحت الفترة الزمنية لهذه التجربة على ما يربو على ثلاثة عقود، من خلال كتبه الأربعة؛ إذ صدر له كتابه الأول «مبادئ أصول الفقه» في عام ١٣٨٦هـ، وصدر له كتابه الكبير «دروس في علم الأصول»، الذي كتبه لمرحلة ما قبل البحث الخارج، وكتابته الآخر «أصول البحث»، الذي تعرض فيه لمنهج البحث في علم الأصول، وكذلك بعض المقالات والبحوث الأصولية التي نشرت كمقالات في بعض المجلات العلمية.

١- ومما يميز هذه التجربة أن الفضلي عاصر التجارب التجديدية التي سبقته عن قرب، وتلمذ على يد روادها، على اختلاف مشاربهم، كالمظفر، والخوئي، والحكيم، والصدر.

لذلك عندما أراد أن يصوغ تجربته الأصولية في كتابه «دروس في علم الأصول» استفاد بقدر ما استطاع من تجارب السابقين عليه، سواء من الوسط الإمامي أو السني، أو حتى الوسط الأكاديمي. فتراه إذا رأى نقطة قوة في مدرسة ما استلهمها، وإن رأى نقطة ضعف تلافها.

٢- ومن مميزات أيضاً الأسلوب التربوي الرائع الذي يوجّه الطالب نحو الأهداف الحقيقية لعلم الأصول، ولا يفوته أن يربّي الطالب على أساليب البحث وفنونه وصقل المواهب العلمية عند الطالب.

٣- ربط الطالب بالتراث، وإرشاده إلى كيفية التعااطي معه، بحيث يعرفه على

## ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

أساليب وطرق القدماء في الكتابة والتعبير، وينقل له عبائرهم؛ لكي يأنس بها الطالب، ويعرف كيف يستفيد منها.

٤. في هذه التجربة نشاهد مساهمة واضحة في تطوير علم الأصول، لذا نجد المحاور التي تقدم ذكرها حاضرة عنده وبقوة.

٥. المنهجية المتطورة: وقد وضع الفضلي حجر الأساس في الحديث عن المنهج في كتابه «أصول البحث» بحيث تكلم هناك عن مناهج الأصوليين وطرقهم في البحث. ولكنه عاد في كتابه «دروس في علم الأصول» لي طرح ويقترح منهجاً جديداً لعلم الأصول. ولم يكتفِ بطرح هذا المنهج، بل طبقه في كل بحوث هذا الكتاب. فيكون كتابه «دروس في علم الأصول» هو الحاوي من بين كتبه لهذا المنهج الجديد مع تطبيقاته، وكيفية الاستفادة منه.

ولا يخفى أهمية تحديد المنهج قبل الولوج في البحث. وقد بدأ الاهتمام بتأسيس المنهج لعلم الأصول عند الشهيد الصدر. فنراه قد أدخل إلى علم الأصول المنطق الاستقرائي؛ لأنه لاحظ أن حصر التعاطي مع علم الأصول بالمنطق الأرسطي خلل منهجي. ولهذا يعتبر الشهيد الصدر صاحب السبق في محاولة التجديد، أو التأسيس لمنهج جديد. والمنطق، كما يقسمه علماء المناهج، ينقسم إلى قسمين: منطق خاص؛ ومنطق عام.

أما المنطق الخاص فيقصدون به طريقة التفكير المتبعة، هل هي القياس الأرسطي أو الاستقراء؟

أما المنطق العام فيقصدون به المنهج أو طريقة وأسلوب البحث، بمعنى هل ندرس في هذا العلم ظواهر وجودية أم معارف نظرية؟ وهل بحثنا توصيفي أو تحليلي؟ وهل المنهج المتبع تلقائي أو تأملي؟ وهل هو نقلي أم عقلي؟  
وعليه نستطيع أن نقول: إن الفضلي قد أبدع في التنظير للمنطق العام لعلم الأصول. كما أن الشهيد الصدر قد أبدع في المنطق الخاص لعلم الأصول.

## مجالات التجديد والإبداع الأصولي عند العلامة الفضلي

ما تقدم كان عبارة عن ملاحظات عامة على تجربة ونتاج الشيخ الفضلي

الأصولية، ومدى ارتباطها بالمنهج العلمي، والحراك الثقافي الذي ولدت فيه. وبقي الحديث عن أفكار ونظريات الشيخ واستعراضها. وبما أن هذا المختصر لا يتحملها فسوف نقتصر على الخطوط العامة لهذه التجربة، كالمناهج، وبعد ذلك نذكر بعض التطبيقات والأمثلة. ويعود سبب التطور الراقي للمنهج عند الفضلي أنه يتبع أحدث ما توصلت إليه البشرية في مجالات البحث العلمي. ولذلك نراه قبل أن يدخل في أعماق البحث الأصولي قد أخضع علم الأصول برمته للدراسة بوصفه ظاهرة خارجية تحتاج إلى وصف وتأمل ودراسة، ليتمكن بعد ذلك أن يسبر أغوار علم الأصول؛ ليكتشف المنهج والأسلوب الذي سار عليه الأصوليون، وما هو الأسلوب الصحيح الذي يجب أن يسيروا عليه؟ وبعد ذلك دخل في البحوث العلمية والمعرفية والنظرية في علم الأصول برفق وعمق ودقة، أي بالعمق الذي يتوافق مع المنهج المناسب لعلم الأصول، لا العمق على طريقة المنهج الفلسفي.

ونحن على وفق هذا المنهج سوف نقسم الكلام عن هذه التجربة إلى ثلاثة مجالات:

- ١- البحث حول علم الأصول كظاهرة.
- ٢- البحث المعرفي والتطبيقي في علم الأصول.
- ٣- أمثلة لمقتطفات تطبيقية من بحوث الشيخ الفضلي.

## ١- دراسة علم الأصول بوصفه ظاهرة

دراسة الظواهر تختلف عن دراسة الأفكار والمعارف النظرية. فكل منهما منهج يخصه، ولكل منهما فائدة تُرتجى تختلف عن الأخرى. وحسب الترتيب المنطقي المنهجي فإن دراسة الظاهرة يتقدم على دراسة الفكرة النظرية. ولكي ندرس أية ظاهرة يجب أولاً: أن نستقرئ جميع جزئياتها؛ وثانياً: أن نصف ونلاحظ جميع حيثياتها.

### أ- استقراء مواد البحث الأصولي

وعلى هذا الأساس انطلق الفضلي في استقراء مواد البحث الأصولية. وقسمها إلى

تسع مواد، وهي - باختصار - :

## ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

١. **مادة علم الأصول:** وعنى بها جميع القواعد والأفكار والنظريات والتعاريف التي

تدرس في علم الأصول، وهي عند المشهور - كما جاء في الكفاية -: مقدمة، وفيها ثلاثة عشر مبحثاً، مثل: الموضوع، والتعريف، والمجاز، و...؛ ومقاصد تتكون من ثمانية مباحث، كالأوامر، والنواهي و...؛ وخاتمة في الاجتهاد والتقليد.

٢. **منهج البحث في علم الأصول:** تجديد المنهج ضروري لكل علم؛ لأنه يسهل

كثيراً الوصول إلى نتائج سليمة ودقيقة. ولكن علم الأصول من العلوم التي تعيش أزمة في تحديد المنهج. لذلك نشاهد علم الأصول قد تأثر كثيراً بعلم الكلام في بعض مراحلها، ونجده في مراحل أخرى قد تأثر بالفلسفة والمنطق. ولأجل تحديد المنهج المتبع عند الأصوليين استعرض الفضلي نصوصاً كثيرة لعلماء الأصول في أزمنة مختلفة، وبعد ذلك خلاص إلى نتيجة يقول فيها عن مناهج الأصوليين: «وعند مراجعة كتب أصول الفقه لمختلف المدارس في مجال دراسة الظواهر الأصولية، من خلال ربط النتيجة بالدليل، نستخلص أن لديهم ثلاثة مناهج سارت من ناحية تاريخية بين مدّ وجزر، وهي: المنهج العقلي؛ والمنهج النقلي؛ والمنهج التكاملي<sup>(١)</sup>. وبعد ذلك يورد ملاحظاته على المناهج القديمة، ويطرح بعدها منهجه الذي يقترحه.

٣. **تاريخ علم الأصول:** وفيه يتناول نشأة علم الأصول ومراحل تطوره، ببيان الطابع

العلمي لكل مرحلة، والجو الثقافي العالم المهيمن عليها، والترجمة لأبرز أعلامها، والتعريف بأهم ما كتبه في هذا العلم. وذكر الفضلي أن أبرز من كتب في تاريخ علم الأصول هو الشهيد الصدر في «المعالم الجديدة»، و د. أبو القاسم كرجي في كتابه «علم الأصول، تاريخه وتطوره».

٤. **التطور الفكري لعلم الأصول:** وهو دراسة تطورات الفكر لهذا العلم، صعوداً

وهبوطاً، من خلال ما حصل فيه من تطورات وتغيرات، تتمثل في الانطلاق والجمود والتوسع والتضييق، وما جدّ فيه من نظريات، وما اندرس منها. ويشمل هذا دراسة تطور المنهج والمصطلح والمادة والأسلوب. وأكد الفضلي كثيراً على دراسة التطور الفكري الأصولي؛ لأنه ينمي المواهب والقدرات العلمية للطلاب من ناحية تربوية؛ بسبب ما يتحرك في أفقه من مقارنات وموازنات للفكر ومن تعريفات للأعلام وتبويها لعطاءاتهم وإسهاماتهم<sup>(٢)</sup>. وذكر أن للشهيد الصدر الريادة في هذا المضمار، لكنها قليلة جداً. لذا

كانت الحاجة إلى وجود دراسات وبحوث مستقلة في التطور الفكري لعلم الأصول.

٥. **المصطلحات الأصولية:** وهي أيضاً من المواد التي قل من كتب وصنف حولها. وقد ذكر مؤلفاً واحداً، وهو «معجم المصطلحات الأصولية»، للسيد محمد الحسيني. ولكن الفضلي من خلال بحوثه التزم بتعريف المصطلحات الأصولية وشرحها، وذكر ما يرادفها أو يوازها في اللغة أو في العلوم الأخرى.

٦. **أعلام الأصول:** وهو التعريف بعلماء الأصول، مع ذكر نظرياتهم ومصنفاتهم في ثانياً ترجماتهم. وذكر الفضلي أنه لم يقف على مصنّف شيوعي تناول هذه الظاهرة، بخلاف الأصول السني فقد صنّف فيه.

٧. **الدراسات المقارنة:** بحيث يقارن علم الأصول مع العلوم المماثلة، أو التي قد تلتقي معه في بعض القضايا. وكذلك المقارنة بين المذهب العلمي مع المذاهب العلمية الأخرى في علم الأصول؛ وذلك ببيان نقاط الالتقاء والافتراق والموازنة بينهما. وأبرز من ألف فيه السيد محمد تقي الحكيم.

٨. **المدارس العلمية الأصولية:** قال الفضلي: «ولم يقدر لي أن أقف على مؤلف يؤرخ أو يدرس المدارس الأولية الإمامية»<sup>(٣)</sup>. ولأجل هذا تحدث الشيخ عن المدارس الأصولية بما يتناسب مع كتابه. واليك خلاصة ما تناوله عن كل مدرسة:  
أ. مدرسة الصدوقين. وقد كانت مدرسة نقلية ملتزمة بالمنهج النقلية حتى في العقائد.

ب. مدرسة القديمين، وهما: ابن أبي عقيل العماني؛ والجنيدي. وقد كانت مدرسة عقلية، وكان مركزها في بغداد.

ج. مدرسة المفيد. وهي مدرسة تكاملية، حاول فيها المفيد الموازنة بين المدرستين. واستمرت هذه المدرسة إلى القرن التاسع والعاشر.

د. المدرسة الأخبارية. وظهرت هذه المدرسة مع بداية القرن العاشر على يد الأمين الإسترآبادي. وهذه المدرسة تنادي بالرجوع إلى المدرسة النقلية.

هـ. المدرسة الأصولية. وقد ظهرت هذه المدرسة في قبال المدرسة الأخبارية على يد الأعلام الثلاثة: الفاضل التوني؛ والميرزا الشيرواني؛ والمحقق الخوانساري. وتبلورت هذه



● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

المدرسة على يد الوحيد البهبهاني. وقد اتسم التفكير في هذه المدرسة بالجدل الأصولي الأخباري.

و - مدرسة الشيخ الأنصاري. وتأتي هذه المدرسة في أواخر نهاية الحقبة الأخبارية. وتتميز هذه المدرسة بعمق التفكير الأصولي، والذي اتسم بأنه أصولي أصولي.

٩. فهرست النتاج العلمي لعلم الأصول: وقد ذكر الفضلي إحصائيات رائعة لعلم الأصول. وقد مكنه من ذلك خبرته الطويلة بالمخطوطات والمكتبات. وقد قسم النتاج العلمي لعلم الأصول إلى تسعة أقسام. ونحن سنذكر هنا عدد المصنّفات في كل قسم، دون تعداد الكتب، لئلا يطول المقام.

أ. المقررات الدراسية. وذكر فيها ١٦ مصنفاً.

ب - شروح المقررات الدراسية. وقد ذكر للمعالم ٣٥ شرحاً، وللقوانين ٣٥ شرحاً، وللرسائل ٩٩ شرحاً، وللکفاية ١٠٥ شرحاً، ولأصول الفقه شرحاً واحداً، وللحلقة الثالثة شرحاً واحداً.

ج - تقريرات الأساتذة. واكتفى بذكر أشهر أساتذة البحث الخارج، مع أشهر التقريرات لهم. فابتدأ بالشيخ الأنصاري، وانتهى بالسيد الخوئي. وذكر ما يقارب ٤٠ تقريراً.

د - المؤلفات المستقلة. وذكر ما يقابل ١٥٠ كتاباً.

هـ - الأراجيز والمنظومات. وذكر لها ما يقارب ٢٧ منظومة.

و - الخلاصات والمختصرات. وذكر ١٥ كتاباً.

ز - المحاكمات. وذكر ٥ كتب.

ح - الدراسات المقارنة. وذكر لها ١٠ مصنفات.

ط - البحوث والدراسات أو المقالات العلمية. وذكر لها على سبيل المثال ١٠ مقالات.

## ب - وصف وتحليل عملية الاستدلال الأصولية

تختلف طبيعة عملية الاستدلال الأصولية عن عملية الاستدلال الفقهية. وكذلك عن الكلامية. فلكل واحدة منها هدف مختلف وطبيعة مختلفة تغاير الأخرى. وقد عالجهما الفضلي تحت عنوان (الهيكل العام لعلم أصول الفقه). وهي عبارة عن الخطوات

الاستدلالية التي يسير عليها الأصولي؛ ليتوصل في نهاية المطاف إلى إثبات حجية القاعدة الأصولية؛ ليتمكن من توظيف هذه القاعدة في عملية الاستدلال الفقهية.

وقد قسم الفضلي هيكل علم الأصول إلى أربعة أضلاع: ١. الهدف؛ ٢. المادة؛ ٣. المنهج؛ ٤. خطوات الاستدلال.

١. أما الهدف من البحث الأصولي فهو استخلاص القواعد الأصولية من مصادرها النقلية أو العقلية؛ بغية الاستفادة منها في مجال الاجتهاد الفقهي.  
٢. وأما مادة البحث الأصولي فهي مصادر التشريع الإسلامي أو أدلة الأحكام الفقهية.

٣. وأما المنهج العام للبحث الأصولي فهو يختلف على حسب مسأله، ففي جملة من مسأله يسلك المنهج العقلي لإثباتها، مثل: حجية الظهور؛ وفي جملة أخرى يسلك المنهج النقلية، مثل: قاعدة تعارض الخبرين؛ وفي جملة أخرى يسلك المنهج التكاملي، مثل: الاستصحاب.

٤. وأما خطوات البحث الأصولي فهي الخطوات الاستدلالية التي يسير عليها الأصولي؛ ليثبت القاعدة الأصولية. وهذه الخطوات قد تقل أو تزيد بحسب طبيعة القاعدة المراد إثباتها، ولكن الخطوات العامة تتلخص في التالي:  
٤. ١. تعيين المصدر (الدليل أو القاعدة الأصولية، مثل: قاعدة الظهور، أو الاستصحاب).

٤. ٢. تعريف المصدر.

٤. ٣. إقامة البرهان على حجية المصدر (القاعدة الأصولية)؛ لإثبات شرعيته.

٤. ٤. تحديد مدى حجية المصدر.

٤. ٥. استخلاص القاعدة الأصولية من المصدر.

٤. ٦. بيان دلالة القاعدة الأصولية.

٤. ٧. بيان كيفية تطبيق القاعدة لاستفادة حكم فقهي<sup>(٤)</sup>.

ولنأخذ قاعدة الظهور مثلاً تطبيقياً لذلك:

أ - التعيين: تم اختيار قاعدة الظهور للاستدلال عليها؛ لأن الغاية من دراستها تنقيح كبرى تصدق على صغرياتها من ظواهر الألفاظ. ومحلها من موضوعات علم الأصول هو

● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

موضوع دلالة ظواهر الكتاب وظواهر السنة.

ب - التعريف: بعد مراجعة كلمات اللغويين والأصوليين نعرّف الظهور بأنه دلالة اللفظ على المعنى الراجح إذا كان له أكثر من معنى.

ج - إقامة البرهان: يمكن القول بأن الأخذ بالظهور من الظواهر الاجتماعية في جميع المجتمعات، ولم يثبت أن الشارع قد منع الأخذ بها أو الاعتماد عليها. إذاً الدليل على إثبات حجية الظهور هو السيرة العقلانية أو العقل الاجتماعي.

د - تحديد مدى الحجية.

هـ - استخلاص القاعدة.

و - دلالة القاعدة: السيرة العقلانية دليل تام، ويثبت لنا المطلوب، وهو حجية قاعدة الظهور، فيمكننا القول بأن ظاهرة الظهور الاجتماعية دليل شرعي يمكن الاستناد إليه في استفادة الحكم الفقهي من ظواهر القرآن والسنة.

ز - تطبيق القاعدة. ويتضح من خلال المثال. ولنأخذ آية ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً تطبيقاً لهذه القاعدة:

«أقيموا» في الآية السابقة أمر مجرد من القرينة الصارفة له عن الدلالة على الوجوب، فهو ظاهر في الوجوب.

«أقيموا» ظاهر في الوجوب، ونطبق عليه قاعدة الظهور التي تقول: إن الظهورات حجة، فتكون النتيجة وجوب الصلاة؛ أخذاً بظاهر الآية الشريفة.

﴿وَأَقِيمُوا﴾ ظاهر قرآني، وكل ظاهر قرآني حجة، إذاً ﴿وَأَقِيمُوا﴾ حجة.

## ٢- البحوث المعرفية والتنظيرية في علم أصول الفقه

وأول ما يطالعنا في هذا المجال هو محاولة الشيخ الفضلي الرائدة في تحديد واستكشاف المنهج العلمي المعتمد في علم الأصول. وقد تطرق للمنهج في أول الأمر في كتابه «أصول البحث». وكان عبارة عن بحث وصفي لمنهج الأصوليين. ولكن في كتابه «دروس في علم الأصول» استأنف البحث عن المنهج؛ ليؤسس وينظر لمنهج جديد لعلم الأصول.

وفي مجال البحوث المعرفية والتنظيرية سنكتفي بذكر الأمور التأسيسية أو

البنوية في علم الأصول؛ خوفاً من التطويل.

## أ - محاولة اكتشاف منهج علم الأصول

في الحقيقة يمكن لنا أن نتلمس بذور المحاولة في اكتشاف المنهج عند الشهيد الصدر. لذلك نراه عمد إلى تشييد مباني المنطق الاستقرائي؛ للحد من هيمنة القياس الأرسطي. ولكن من الملاحظ أن الشهيد الصدر نفسه وقع في كثير من بحوثه تحت هيمنة المنطق الأرسطي، علماً أن المنطق الأرسطي لا يتوافق ولا يتماشى مع منهج علم الأصول، ولكنّه تماشى معه مراعاة للوسط السائد؛ لأن الحضور القوي للفلسفة في علم الأصول هو المتعارف عليه في المدرسة الأصولية المعاصرة.

والشهاد الصدر هو أبرز من حاول تقليل الحضور الفلسفي في الدرس الأصولي، ولكن محاولته لا زالت فنتية تحتاج إلى رعاية وإلى من يكمل هذه المسيرة. ومن هنا تأتي تجربة الفضلي كأول تجربة جدية تحاول وتوسع لاكتشاف المنهج العلمي لعلم الأصول، لتكون خير معين لعلم الأصول في شق طريقة نحو التقدم في خدمة الفقه، ولتحدّ هذه التجربة من سريان الخلط المنهجي الذي قد يعيق سير هذا العلم. ولأجل هذا يقترح الفضلي منهجاً جديداً يجعله بين يدي العلماء؛ ليكون محلاً لدراساتهم، ومصعباً لإشكالاتهم وإفاداتهم.

## المنهج المقترح

من المعلوم أن لكل علم منهجاً يسير عليه. والذي يحدد هذا النهج ويقرره شيئان: طبيعة مادة العلم؛ والهدف من هذا العلم. أما الهدف من وضع علم الأصول فهو معرفة القواعد الأصولية، أو معرفة قواعد استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها. أما طبيعة مادة الأصول فهي متغيرة ومتعددة؛ بسبب تعدد موضوعات علم الأصول، فتجدها تارة لغوية، وتارة نقلية، وتارة أخرى عقلية. وطبيعة مادة علم الأصول المتغيرة هي السبب الرئيسي في عرقلة الرجوع إلى منهج

● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

عام؛ لأن المناهج تنقسم إلى: عامة؛ وخاصة. فأما العامة فمثل: المنهج النقلی أو العقلي أو التجريبي أو الوجداني. وليس بين هذه المناهج العامة ما يناسب علم الأصول. وأما المناهج الخاصة فهي التي تتكون من مجموعة من القواعد المنطقية والعقلية، وتستخدم في حقل خاص من المعرفة، وهذا يتم بعد التعديل أو التغيير أو حتى الجمع بين المناهج العامة.

وبما أن علم الأصول له طبيعته وتركيبته الخاصة فهو يحتاج إلى منهج خاص، ويجب على الأصوليين أن يستكشفوا هذا المنهج ويشيدوه. ولكي نتعرف على هذا المنهج الخاص لعلم الأصول يجب علينا الرجوع إلى طبيعة مادة علم الأصول، التي يفرضها علينا الهدف؛ لنستكشف طبيعة هذه المادة وحقيقتها، ونتعرف على ماهيتها، وعلى أقسامها.

وقد حصر الشيخ أقسام مادة علم الأصول في خمسة أساسية:

- ١- إثبات حجية خبر الثقة.
  - ٢- إثبات حجية ظهور الألفاظ.
  - ٣- تشخيص مراد المتكلم.
  - ٤- لوازم امتثال الحكم (الملازمات العقلية).
  - ٥- تحديد وظيفة المكلف عند تعذر النص (الأصول العملية).
- ومن خلال هذه المواد الخمس سنتعرف على المنهج، ومن خلالها على موضوع علم الأصول، وعلى مصدر علم الأصول.
- ١- إثبات حجية خبر الثقة يتم عن طريق سيرة العقلاء، وهي ظاهرة اجتماعية عامة يشترك فيها كل البشر.
  - ٢- وكذلك إثبات حجية الظهور يتم عن طريق سيرة العقلاء، وهي ظاهرة اجتماعية عامة يشترك فيها كل البشر.
  - ٣- وتشخيص مراد المتكلم يتم عن طريق القواعد اللغوية العامة التي يشترك فيها كل البشر، فنحن أمام ظاهرة اجتماعية لغوية عامة يشترك فيها كل البشر.
  - ٤- أما الملازمات العقلية فالمتكلف بإثباتها العقل الفطري؛ لأنها من الأمور البديهية التي يدركها كل البشر بفطرتهم، فنحن أما ظاهرة اجتماعية عقلية عامة يشترك فيها

كل البشر.

٥. الأصول العملية، وهي عبارة عن مرتكزات عقلائية يتعاطى معها كل العقلاء، فنحن أمام ظاهرة اجتماعية عامة يشترك فيها كل البشر<sup>(٦)</sup>. وهذا يعني أننا في علم الأصول ندرس ظواهر اجتماعية عامة يشترك فيها كل البشر.

ولكن بعد التأمل مرة أخرى في الظواهر التي درست في علم الأصول نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين:  
ظواهر لغوية اجتماعية عامة.

مدركات عامة، أو ظواهر عقلية اجتماعية عامة.

وهدفنا من دراسة هذه الظواهر هو إثباتها؛ لكي يتم الاستناد إليها في الاستنباط الفقهي. وبما أن هدفنا ليس تأسيس نظرية اجتماعية، أو اختبار مصداقية فرضية اجتماعية، لذلك لن نلجأ إلى المنهج العقلي القياسي، ولا إلى المنهج التجريبي، بل سنذهب إلى المنهج الذي يلبي حاجتنا، وهو أننا نريد أن نثبت أنها ظاهرة اجتماعية أولاً، ونثبت ثانياً أنها ظاهرة اجتماعية عامة، لا تختص بمجتمع دون مجتمع، بل هي سارية في كل المجتمعات، وهذا يعني أننا يجب أن ننوعها كالتالي:

ظواهر لغوية - اجتماعية عامة.

ظواهر اجتماعية - اجتماعية عامة.

والمنهج المناسب لهاتين المادتين هو:

المنهج اللغوي - الاجتماعي.

المنهج الاجتماعي - الاجتماعي.

وكلا المنهجين يقوم على طريقة الاستقراء.

وعليه سيكون المنهج المتبع في علم الأصول الاستقراء، وليس الاستنتاج المبني على القياس الأرسطي، الذي سرى إلى علم الأصول؛ بسبب هيمنة علم الكلام<sup>(٧)</sup>.

## موضوع علم الأصول

عندما نعود إلى الكتب الأصولية نجد أن تحديد موضوع علم الأصول من أكثر

● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

الأمر تعقيداً وغموضاً؛ بسبب فقدانه الضابطة التي يُرجع إليها. ونجد أن كلمات الأصوليين متفاوتة في هذا الشأن؛ فمنهم من يقول: إن موضوعه الحجية، ومنهم من يقول: أدلة الفقه؛ ومنهم من يقول: لا موضوع له، ويكتفي بالقدر الجامع بينها، وهو الغرض.

وبعد تتبع موضوع علم الأصول في المصنّفات الأصولية وجد الفضلي أنه تطور من:

١. أدلة الفقه، كما هو عند المرتضى والطوسي، وهي كل ما يصلح لأن يكون مستنداً للفتوى، من دليل أو أمانة أو أصل.

٢. إلى القواعد، كما هو عند ابن الحاجب المالكي والميرزا القمي والآخوند

الخراساني، وهي القضايا الكلية التي تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي.

٣. إلى القانون، عند السيد البروجردي، أي القاعدة التي تعد حجة في الفقه.

٤. إلى العناصر المشتركة، عند الشهيد الصدر، وهي أعم من القواعد، بما يشمل

كل عنصر مشترك له دخل مباشر في عملية الاستنباط الفقهي<sup>(٧)</sup>.

ومع هذه الإفادات والفتات اللطيفة، التي أدلى بها العلماء حول موضوع علم

الأصول، إلا أنه لا يزال الغموض يلفّ منطلقات البحث الأصولية حول الموضوع، بل حتى

الموضوع نفسه. فلا يزال ما طرح على أنه موضوع غير واضح الحقيقة والهوية، كما عليه

العلوم الأخرى، كالكلمة للنحو.

وفي هذا يقول الفضلي: «وما ذهب إليه الرواد الأوائل من أن موضوع علم الأصول

هو أدلة الفقه أقرب إلى طبيعة المسألة، إلا أن نظرتهم انصبت على جانب التطبيق دون

النظرية»؛ وأما من الناحية التطبيقية فإننا في علم الأصول نبحث حول الدلالة الفقهية

لاستفادة الجعل الشرعي، فيكون موضوعه الدلالة الفقهية. وعليه فيكون موضوع علم

الأصول الدلالة العامة والدلالة الفقهية بشكل خاص<sup>(٨)</sup>، بمعنى أنه يجب علينا أن نثبت

مثلاً أن الظهور دليل معتمد عند كل البشر وعند كل العقلاء، وبعد ذلك نثبت شرعية

هذا الدليل في الاستفادة منه في الفقه والاستنباط الفقهي.

وعليه أيضاً يكون تعريف علم الأصول هو العلم الذي يبحث في الدلالة بعامة

والدلالة الفقهية بخاصة.

ومما تقدم اتضح أن موضوع علم الأصول من ناحية نظرية (الدلالة بشكل عام)

ينقسم إلى قسمين:

الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة.

المدرجات العقلية العامة.

ومن ناحية تطبيقية يطبق نتائج البحث على الظواهر الممضاة شرعاً، أي التي يقبل

الشارع توظيفها في عملية الاستنباط الفقهي.

ويتحرك علم الأصول في بحوثه داخل دائرة التشريعات الشرعية والقانونية والعرفية.

وبما أنه أعد للفقهاء الإسلامي فهو يقتصر في دراسته على قضايا التشريع الإسلامي

عملياً، وإلا فهو من ناحية نظرية يشمل كل التشريعات الإسلامية وغيرها.

### مصدر علم الأصول

هذا العنوان من إبداعات الشيخ الفضلي المنهجية؛ إذ لا نرى لهذا البحث وجوداً قبله.

وقد يكون السبب في عدم تعرضهم للحديث عن مصدر علم الأصول هو اضطراب

كلماتهم في تحديد موضوع علم الأصول.

وبعد أن أدلى الفضلي برأيه الرصين في تحديد موضوع علم الأصول صار من اللازم

تحديد مصدر علم الأصول؛ لتكتمل بذلك أطروحته.

وعنى بالمصدر المجال الذي يرجع إليه واضعو العلم أو الباحثون فيه؛ بغية استقاء

مادة العلم من هذا المجال.

وهذا يعني أن لكل علم مصدر ومجال يستقي الباحثون مادة العلم ومعلوماته من

هذا المصدر.

ومن أمثلة ذلك أن مصدر علم النحو:

السمع: ما سمع من كلام العرب.

القياس: ما يقاس على كلام العرب الفصيح.

ومصدر علم التاريخ:

الوقائع: بالمشاهدة والرؤية.

الرواية والحكاية عمّن شاهد الواقعة.

الوثائق: المدونات.

الآثار: الحفريات والنقوش.



● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

ويبقى السؤال: ما هو المصدر الذي يجب الرجوع إليه في علم الأصول لئستقى منه مادة ومعلومات علم الأصول؟

الجواب عن هذا يتوقف على معرفة موضوع علم الأصول، حسب رأي الشيخ، لأن موضوع العلم هو الطريق لمعرفة مادة وطبيعة العلم، ومن خلال المادة والطبيعة نكتشف المنهج المتبع، والمصدر المعتمد لهذا العلم.

وقد تقدم أن موضوع علم الأصول ينقسم إلى نوعين:

ظواهر لغوية اجتماعية عامة.

ظواهر أو مدركات عقلية عامة.

وبما أن هذا العلم هو علم أصول الفقه الإسلامي بالخصوص فهو يقتصر فقط على قضايا التشريع الإسلامي.

وعليه ستكون مادة علم الأصول موضوعات الأدلة الرئيسية فيه، وهي:

١- الأصول اللفظية: والهدف منها تشخيص صغريات كبرى الظهور. وهي ظاهرة اجتماعية عامة. وقد استدلت لإثبات هذه الظاهرة بالسيرة العقلائية.

٢- الملازمات العقلية: واستدلوا عليها بالبداهة؛ لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، ويدركها كل الناس؛ لأنها مرتكزة عند كل البشر بما هم عقلاء.

٣- الأصول العملية: وهي كذلك من الظواهر الاجتماعية العامة، أو من المرتكزات العقلائية، التي استدلت عليها بالسيرة العقلائية.

ومما تقدم يلاحظ أن مصدر علم الأصول هو العقل، بل خصوص (العقل الاجتماعي)، كما أطلق عليه الفضلي، وهو الذي يسميه الأصوليين السيرة العقلائية أو بناء العقلاء.

والعقل الاجتماعي هو المتكفل بإبراز الظواهر الاجتماعية العقلية العامة. ووظيفتنا التعرف على هذا العقل، وطرق التفكير عنده؛ لنتمكن من إثبات الظواهر المضادة شرعاً؛ لنستخدمها كأدلة في عملية الاستنباط الفقهية من بين الظواهر التي أفرزها لنا هذا العقل.

وللتعرف على حقيقة وسمات الظاهرة الاجتماعية يقدم لنا الفضلي تعريفين، تتضح من خلالهما معالم الظاهرة الاجتماعية:

أ - تعريف الظاهرة الاجتماعية عند علماء الاجتماع «عبارة عن نماذج من العمل والتفكير والإحساس التي تسود مجتمعاً من المجتمعات، والتي يجد الأفراد أنفسهم مجبورين على اتباعها في عملهم»<sup>(٩)</sup>.

ب - تعريف بناء العقلاء عند الأصوليين بأنه «صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً، شريطة أن يتساووا في صدورهم عن هذا السلوك على اختلافاتهم المكانية والزمانية والثقافية والمعرفية»<sup>(١٠)</sup>.

ومن التعريفين يلاحظ أن سمات الظاهرة الاجتماعية هي:

١- التلقائية.

٢- الشمولية.

٣- الإلزام.

٤- العقلانية: وعُللَّ الفضلي اشتراط العقلانية في الظاهرة الاجتماعية كي ترقى الظاهرة إلى مستوى تباني العقلاء، أي يصدر السلوك من الناس بصفته عقلاء يضعون الأشياء في مواضعها.

٥- الشرعية، أي موافقة الشارع على هذا السلوك، سواءً كان بالتصريح أو الإمضاء أو الإقرار.

وعليه فيكون مصدر علم الأصول هو سيرة العقلاء أو العقل الاجتماعي. وما ورد من آيات وروايات في قضايا الأصول هي إقرار وإمضاء شرعي للسيرة العقلانية، وليست مصادر لعلم الأصول. نعم، هي مصادر لعلم الفقه.

### ب - ترسيخ المنهج الجديد وتفعيله

عمل الشيخ على التنظير والتجديد للمنهج في كتابه «دروس في علم الأصول»، الذي أعده للمرحلة الثالثة، أي ما قبل الخارج. ولكنه في كتابه «الوسيط»، الذي أعده للمرحلة الثانية، سار على المنهج الذي أسسه. ولذلك نرى هذا الكتاب يختلف كثيراً عن الكتب الأصولية السائدة، من حيث المنهج والأسلوب والطرح. فنتلمس الاختلاف مثلاً في عنوان الكتاب، حيث عنوانه ب «الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية». وكأنه يلوح بالقول: إن علم الأصول يدرس فقط قواعد فهم النصوص. وعندما نطلع على فصول

## ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

الكتاب نجد أنه يتكلم عن ثلاثة محاور أساسية فقط، وهي:  
قواعد فهم النصوص؛ وتشخيص مراد المتكلم؛ وعلاقات الأدلة.  
ومن هنا يأتي سؤال يطرح نفسه: لماذا لم يذكر الفضلي مباحث الملازمات العقلية  
أو الأصول العملية وغيرها؟

من خلال العودة لمنهج الفضلي يتضح لنا الجواب؛ لأنه فرّق في علم الأصول بين  
النظرية والتطبيق، فقال: علم الأصول من ناحية نظرية يبحث في الدلالة بشكل عام،  
فيدور البحث حول الظواهر الاجتماعية العامة التي تصلح للاستدلال، ومن ناحية تطبيقية  
يبحث في الدلالة الفقهية بشكل خاص، فيدور البحث حول إثبات شرعية هذه الظواهر  
وجواز الاستناد إليها في استنباط الأحكام.

وقد أولى الشيخ الفضلي في هذا الكتاب اهتمامه الأكبر للناحية التطبيقية؛ وذلك  
لأن القواعد الأصولية تحتاج إلى المشروعية، والمشروعية مرتبهة بالنصوص الشرعية؛ لأن  
المشروعية تثبت من خلال:

- ١- تصريح المشرّع.
  - ٢- عمل المشرّع على وفقه.
  - ٣- عدم منعه المسلمين من سلوكه.
  - ٤- قيام القرائن - حالية أو مقالية - على ذلك.
- وهذه الأمور ترتبط بدراسة النصوص الشرعية بشكل أو بآخر، والقواعد  
الأصولية تتبثق من النصوص، وإليها تعود<sup>(١١)</sup>.  
وفي مقدمة الكتاب يذكر الفضلي أن وفرة النصوص الشرعية، بما فيها من  
خصوصيات وعمومات، تغطي حاجة الفقيه في مجال الاستنباط.  
ويقول أيضاً: إن تجارب الفقهاء الاجتهادية في التعامل مع النصوص تؤكد هذا  
الشيء، بل صرح بعضهم بذلك.  
ولهذا السبب اقتصر الفضلي في هذا الكتاب على قواعد فهم النصوص الشرعية،  
بما يناسب هذه المرحلة، تاركاً الحديث عن القواعد الأخرى للمراحل المتقدمة، كما  
فعل في كتابه «دروس في علم الأصول».

## ج - العقلية الأصولية الجديدة

هذا المنهج الجديد الذي طرحه الشيخ الفضلي يفتح الطريق أمامنا لتشكيل لدينا

عقلية أصولية جديدة، تختلف عن العقلية السائدة في طرقها وأساليب تفكيرها. وهذه العقلية، مع ما تحمله من تغيير وتجديد، تتماشى مع المنهج الأصولي الذي رسمه مؤسسو هذا العلم، مثل: الشيخ المفيد، عندما قال: «أما الطرق الموصلة إلى علم الشرع في هذه الأصول الثلاثة (الكتاب، والسنة، وأقوال الأئمة) فثلاثة طرق: العقل، واللسان؛ والأخبار. بمعنى أنه يستمد القاعدة الأصولية من العقل واللغة، وبالأخبار يضي الشرعية عليها، كما أنه يستمد الحكم الفقهي من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وهو نفس المنهج الذي ارتآه السيد المرتضى، عندما حذر من إدخال المسائل الكلامية في علم الأصول.

وتتماشى هذه العقلية أيضاً مع الدقة والعمق على طريقة البحث العلمية المنهجية الأصولية، لا الدقة والعمق على الطريقة الفلسفية الكلامية؛ لأن الدقة والعمق يتحققان في البحث العلمي من خلال تتبع المفردة أو الفكرة الأصولية في كتب الأصول، وملاحظة تطورها، ورصد التغيرات التي طرأت عليها، وكذلك من خلال تتبع ما يوازيها في كتب اللغة أو العلوم الأخرى التي تتداخل مع علم الأصول. ومن مميزات هذه العقلية أنها واضحة جداً وضوح الشمس في رابعة النهار، واضحة على كل أصعدتها التي بدا الوضوح فيها جلياً، وهي:

١. الألفاظ والتعابير والتراكيب. بحيث لا يوجد ثمة استخدام لمصطلحات غريبة أو غير مفهومة، ولا يترك مصطلحاً إلا ويشرحه ويوضحه لغوياً واصطلاحياً، ويأتي بمرادفاته عند أهل كل اختصاص، سواء كانوا لغويين أو كلاميين أو فلاسفة، بل حتى عند القانونيين والاقتصاديين والحقوقيين وغيرهم.

٢. الهدف من البحث. بحيث إننا نرى الآن في علم الأصول بحوثاً استطرادية كثيرة. وفي كثير من الأحيان يكون حضورها والاهتمام بها أكثر من البحوث الأساسية. ولكن بفضل المنهج الجديد ستتجه العقلية الأصولية نحو الهدف الذي حدد لها، ولا تشغل بغيره؛ إلا في خصوص ما يصب في صالح الهدف. وبذلك سيكون علم الأصول أكثر إنتاجاً، وأوفر عطاءً. ولأجل ذلك نرى الشيخ الفضلي يكاد لا يطرق بحثاً، أو يعالج قضية، حتى يذكر ما هو الهدف من هذا البحث، وما هي الفائدة التي ترجى.

٣. وضوح خطوات البحث. بحيث لا يُنتقل من مبحث إلى مبحث، أو حتى من

## ● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

مقدمة إلى أخرى، إلا من بعد أن يشار للقارئ إلى انتهاء المطلب، إيداناً بدخول مطلب جديد؛ كي لا يضيع التسلسل المنطقي للأفكار على القارئ. ونجد التسلسل على سبيل المثال - وإلا فهو يتغير من مسألة لأخرى - كما يسير عليه الفضلي، بحيث يبدأ بالمعنى اللغوي، ثم الاصطلاحي، ثم التعريف، ثم محور البحث، ثم الهدف من البحث، ثم ذكر الأقسام أو الآراء إن وجدت، ثم التعرض لأدلة الإثبات أو النفي، ثم الموازنة أو الاستنتاج، ثم ذكر النتيجة أو ذكر القاعدة.

٤- نتائج البحث. وتعطى أهمية كبيرة؛ لأنها ثمار البحث وخلاصته. ولهذا يجب أن تذكر بعد كل بحث، ويجب أن تصاغ وتبرز بشكل واضح، وتجمع وتيوب وترتب على شكل رسوم شجرية أو جداول بيانية؛ لتكتمل الصورة في ذهن الباحث، ويسهل الرجوع إليها، والاستفادة منها.

ومن مميزات هذه العقلية أنها موضوعية وشمولية وانفتاحية. فهي تحاول أن تتعامل مع كل النظريات أو الأفكار أو المدارس بموضوعية تامة، دون الانحياز إلى مدرسة أو إلى تيار معين. وتحاول كذلك أن تفتح على كل المدارس أو العلوم الأخرى مهما أمكن. فالملاحظ مثلاً أن الكتب الأصولية في زمن الحقبة الأخبارية تتسم بالصراع الأخباري الأصولي، وما قبلها تتسم بالصراع السني الشيعي، وما بعد الشيخ الأنصاري تتسم بالصراع الأصولي الأصولي. وهذا يعني أن العقلية الأصولية كانت تتجه نحو الانغلاق على نفسها. ولكنها عند الشيخ الفضلي منفتحة على كل المدارس العلمية والمذاهب الدينية، ومنفتحة على كل العلوم الأخرى التي تلتقي مع علم الأصول، مثل: ١- علوم اللغة العربية؛ ٢- علم اللغة العام؛ ٣- علم الدلالة؛ ٤- علم الاجتماع اللغوي؛ ٥- علم النفس اللغوي؛ ٦- علم الأسلوب؛ ٧- علم المنطق؛ ٨- علم الرجال؛ ٩- علم الحديث؛ ١٠- علم الكلام؛ ١١- الفلسفة القديمة؛ ١٢- علم الفقه؛ ١٣- علم أصول الفقه المقارن.

### د- مقتطفات من بحوث الشيخ الفضلي

#### المثال الأول: المطلوب بالنهي

ينقسم الأصوليون في مسألة المطلوب بالنهي إلى رأيين مشهورين: الأول: طلب الكف عن الفعل؛ والثاني: طلب ترك الفعل.

والشيخ الفضلي يستعرض هذين القولين، مع أهم الأدلة المثبتة أو النافية عند الفريقين، ويستعرض أسماء القائلين بالرأي الأول والثاني.

وبعد ذلك يخرج بنتيجة لطيفة، حيث يرى أن كثرة الاستشهاد بأسماء المعتزلة، كأبي هاشم وغيره، في المسألة يكشف أنها بحثت أولاً في علم الكلام، وبعد ذلك انتقلت إلى علم الأصول بتفاصيلها السابقة متأثرة بمنهج البحث الكلامي.

ويوضح أن المنهج الكلامي لم يقدم جواباً شافياً؛ إذ كل ما أورده من استدلالات لا تخرج بمحصلة نهائية، حتى الرأي الذي استقر عليه مشهور متأخري متأخري الشيعة والمعاصرون، وهو طلب الكف، أي الزجر، لا طلب الترك؛ هروباً من إشكال أن الترك عدمٌ، فكيف يتم طلب العدم.

ويشكل الفضلي على نتيجة هذا المنهج فيقول: «ومن البديهي أن الزجر عن الفعل يلزمه طلب الترك، كما أن البعث إلى الفعل يلزمه طلب الإتيان بالفعل»<sup>(١٢)</sup>.

وبصيغة أخرى: العرف لا يفرق بين طلب الترك وطلب الكف، والشارع يتكلم بلغة العرف.

ويعقب الفضلي على ذلك بقوله: «ولكن تبقى الملاحظة المنهجية قائمة، وهي أن أمثال هذه المسائل لا يرجع فيها إلى النظريات الفلسفية، أو الأخرى الكلامية؛ لأنها خطابات شرعية سلك فيها الشارع المقدس طريقة الناس في خطاباتهم حواراتهم، فكان من المطلوب منهجياً أن يرجع فيها إلى الفهم العرفي. فما الذي يفهمه العرف الاجتماعي من النهي عندما يقال: لا تشرب الخمر؟ إن الذي يفهمه العرف الاجتماعي من هذا الخطاب أن المخاطب مطلوب منه الامتناع عن شرب الخمر. وهذا يكفيننا في فهم البلاغات الشرعية. أما ما رأيناه من الأخذ بمعطيات علم الكلام فلا مبرر له هنا؛ لأنه ينأى بالفكرة عن الواقع، ويربك ارتباط النص بالسلوك الفردي.

وهذه المسألة تبين عمق تأثير أصول الفقه بطريقة المتكلمين، التي نحن في غنى عنها إذا ما أخذنا بالمنهج الأصولي اللغوي، أو المنهج الأصولي الاجتماعي.

### المثال الثاني: دلالة ألفاظ العموم

أثار الأصوليون البحث حول ألفاظ العموم، هل تدل على العموم بالحقيقة أو لا؟

● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

بمعنى هل للعموم ألفاظ تخصه أم يشترك العموم والخصوص في الألفاظ؟  
اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وانقسموا إلى رأيين. ولكل من الرأيين أنصار  
من أصوليي الشيعة، ومن أصوليي السنة.

وبعد أن استعرض الفضلي أقوال كل فريق قال: «هذه المسألة أيضاً من المسائل  
التي بحثت في علم الكلام، وسرت إلى علم الأصول، ويؤكد هذا منهج التعامل معها  
لدى الأصوليين عند الاستدلال على الأقوال، حيث أوغلوا وأغرقوا في استخدام الأصول  
والضوابط الكلامية»<sup>(١٣)</sup>.

وذكر الفضلي بعد ذلك فارقاً مهماً بين المنهج الكلامي والمنهج اللغوي الاجتماعي  
في كيفية التعاطي مع أمثال هذه المسائل، فقال:

١- إن المنهج الكلامي لأجل أن يصل إلى أن الكلمة أو الجملة أو الأسلوب موضوع  
لهذا المعنى يعتمد علائم الحقيقة، التي منها التبادر، فمتى تبادر المعنى عند سماع اللفظ  
إلى الذهن فإن المعنى حقيقي، أي إن اللفظ موضوع له.

٢- بينما يعتمد المنهج اللغوي الاجتماعي استقراء النصوص الموروثة في تطبيقاتها  
على مواردها، وملاحظة الاستعمال الخارجي الراهن.

ونحن هنا عندما نبحث عن دلالة الألفاظ، التي عنونت بـ (ألفاظ العموم) نرجع إلى  
أهل اللغة - العرب،، ونلاحظ طريقتهم في الإفهام والتفهم، أي أسلوبهم في الاستعمال، من  
حيث اللفظ والدلالة<sup>(١٤)</sup>.

والتزاماً بهذا المنهج نجد الفضلي يقوم بإحصائية لطيفة - بالنسبة إلي شخصياً،  
بحيث لم أعتد على هذا في الكتب الأصولية المعاصرة والمتداولة - لكل ما يصلح أن  
يكون تحت عنوان ألفاظ العموم، ويذكر أن ألفاظ العموم يمكن أن تقسم إلى سبع  
وحدات، من حيث الإحصاء، ويأتي بعد ذلك بسرد فروعها مع التطبيقات والأمثلة،  
ويناقش ما يصلح منها وما لا يصلح.

وبعد ذلك يصل إلى نتيجة مفادها أن العرب في أساليبهم واستعمالهم للألفاظ  
والدلالات يفرقون بين نوعين من الألفاظ، «أو قل: إنهم يصنّفونها إلى مجموعتين، هما:

١- مجموعة تفيد الاستقراء بنفسها، مثل: (كل)، و(جميع)، وما في معناهما؛  
الجمع المحلى بـ (ال) الجنسية، نحو: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾؛

النكرة في سياق النفي، مثل: لا عتق إلا في ملك؛ اسم الجنس المعرف بـ (ال) الجنسية، نحو: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

٢. مجموعة لا تفيد الاستغراق إلا بمساعدة قرينة السياق، كأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، والأسماء الموصولة؛ لأنها تستعمل في المفرد والمثنى والجمع، المذكر منها والمؤنث، والقرينة السياقية هي التي تعيّن مراد المتكلم.

ويبدو لي أن الخلاف نشأ من هذا؛ وذلك أن من لاحظ استعمالات المجموعة الأولى قال بوجود ألفاظ في اللغة العربية تفيد العموم وتدل عليه؛ ومن لاحظ الاستعمالات في المجموعة الثانية، وهي تفيد العموم تارة، ولا تفيده تارة أخرى، أنكر وجود ألفاظ تختص بالعموم.

وبالرجوع إلى كتاب «المعتمد»، لأبي الحسن البصري، وكتاب «الذريعة»، للشريف المرتضى، تتضح الصورة أكثر، وتتجلي الفكرة بشكل أبين. ونحن هنا لسنا بحاجة ماسة إلى المنهج الكلامي؛ لأننا نتعامل مع اللغة، واللغة اعتبار ونقل، ولا مسرح للعقليات فيها، إلا في حدود ما يسمح به البحث، حيث تمس الضرورة لذلك، وما نحن فيه ليس منه، فالمرجع هنا هو العرف الاجتماعي<sup>(١٥)</sup>.

### المثال الثالث: الملازمة العقلية

ويضرب الشيخ الفضلي لها عدة أمثلة، منها: لو قال الطبيب للمريض: استعمل هذا الدواء المكتوب في هذه الوصفة لمدة أسبوع، فإن المريض يدرك أن عليه أن يذهب إلى الصيدلية؛ لأخذ الدواء منها، وإن لم يأمره الطبيب بذلك.

«ومنه نخلص إلى أن المراد بالملازمة في العرف الاجتماعي استلزام شيء ثابت بالأمر به أو النهي عنه أو الإرشاد إليه بالفعل أو الترك لما يتوقف تحققه عليه عقلاً وتجربة.

وفي ضوءه يمكننا أن نعرف الملازمة في العرف الشرعي بأنها الترابط بين حكم شرعي ثبت بالنص وحكم شرعي آخر كشف عنه العقل.

وهذا نحو الأمر بالوضوء بنص شرعي، المستلزم لذهاب المكلف إلى محل الماء واستعماله، فإن العقل يدرك ويبدها وجوب ذهاب المكلف إلى محل الماء لأجل التوضؤ منه، وأنه مطلوب شرعاً، وإن لم ينص الشارع على ذلك.



● مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي

واعتماداً على هذه البداهة الموجودة عند كل إنسان، بما يعطي صفة الاجتماعية العامة للظاهرة، لم يصدر من المشرع نصٌ بحكم أمثال هذه المستلزمات، أي إنه اعتمد في معرفة حكمها على المكلف؛ لأنه يدركها بعقله وببداهة.

وما دامت المسألة بهذا اليسر من التصور والتصوير لا نحتاج إلى أن ندخلها مجالات الفلسفة أو الكلام، ونطيل البحث بما لا ضرورة تدعو إليه.

وكما رأينا: إن الملازمة ليست بين حكم شرعي وآخر عقلي، وإنما هي قائمة بين حكيم شرعيين: أحدهما نصُّ الشارع عليه؛ والآخر ترك معرفته وإدراكه لبديهة عقل المكلف<sup>(١٦)</sup>.

وهذا الكلام يجري في كل القواعد التي لها الصلاحية في أن تدخل باب المتلازمات العقلية، مثل: الأجزاء، والنهي يدل على الفساد، واجتماع الأمر والنهي، وغيرها.

## المواشم

- (١) دروس في علم الأصول ١: ٥٦.
- (٢) نفس المصدر: ٩٠.
- (٣) نفس المصدر ١: ٩١.
- (٤) أصول البحث: ٧٢.
- (٥) دروس في علم الأصول ١: ٨٨.
- (٦) دروس في علم الأصول ١: ٨٩.
- (٧) دروس في علم الأصول ١: ١٠٠.
- (٨) دروس في علم الأصول ١: ١٠٠.
- (٩) دروس في علم الأصول ١: ١١٦.
- (١٠) دروس في علم الأصول ١: ١١٧، نقلاً عن معجم المصطلحات الأصولية، للحسيني.
- (١١) الوسيط: ١٩.
- (١٢) دروس في علم الأصول ٢: ١٤٣.
- (١٣) دروس في علم الأصول ٢: ١٤٤.
- (١٤) دروس في علم الأصول ٢: ٢٢٩.
- (١٥) دروس في علم الأصول ٢: ٢٣٠.
- (١٦) دروس في علم الأصول ٢: ٣٥٤.

# تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية

دراسة منهجية لـ «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

الشيخ خالد الغضوري<sup>(\*)</sup>

## تمهيد

لقد عاشت الحوزة العلمية في العقود الأخيرة أزمة حادة في المناهج التعليمية، حيث انطلقت منها عدّة دعوات تطالب بضرورة تغيير تلك المناهج التعليمية، وقد أحدث ذلك جدلاً ساخناً وقتئذٍ بين أنصار التجديد وبين الرافضين لتلك الدعوات.

وفي غضون ذلك الجدل أطلت علينا مشاريع تجديدية في المناهج التعليمية في دائرة علم (أصول الفقه)، تمثلت بـ (أصول الفقه)، للعلامة المظفر، و(أصول الاستنباط)، للعلامة الحيدري، و(دروس في علم الأصول)، للشهيد محمد باقر الصدر، وتلتها - وربما عاصرتها - محاولات أخرى ولا تزال، كما طالت مشاريع التجديد علوم إسلامية أخرى، كالمنطق، والفلسفة، والعقائد، والكلام.

لكن بقيت الدائرة الفقهية بعيدة عن تلك المشاريع، ولم تجد الفارس الشجاع الذي يجرؤ على اقتحام حدودها في الوقت الذي كانت تتعالى أصداء الجدل الحوزوي حول ضرورة التجديد فيها بين متحمّس ورافض ومتردّد.

وفي ظلّ هذه الأجواء الضاغطة أطلت علينا المحاولة الموفّقة للأستاذ البارع الشيخ باقر الإيرواني في ما قدّم من كتاب في هذا المجال، ألا وهو كتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»، الذي وضع حداً لذلك الجدل العقيم، وطرح كتابه على الساحة

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث متخصص في الفقه الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

العلمية، وملاً به فراغاً طالما شغل المهتمين بأمر التعليم الحوزوي. وقد حظي هذا الإنجاز الكبير بإقبال المؤسسات التعليمية داخل الحوزة العلمية، فتبنته كمنهج. وطُبع عدّة طبعات. فجزاه الله خير جزاء، ونفع المسلمين بمواهبه، وكثر الله أمثاله.

### امتيازات الكتاب

في البدء نلقت الأنظار الى أنّ هذا الكتاب قد طُبع عدّة مرّات، والظاهر أنّ المؤلف كان قد أجرى تغييرات عليه في الطبعات المتأخّرة، ومن هنا فقد حذف بعض نقاط البحث؛ بسبب التعديلات التي أجريت عليه، والطبعة التي اعتمدها هي الطبعة الرابعة، من قبل المركز العالمي للدراسات الإسلامية، عام ١٤٢٦هـ.

### أولاً: التبويب العامّ

يبدأ الكتاب بمقدّمة نافعة جداً، بل لا يبعد دعوى كونها ضرورية للدارس، تحت عنوان «كيف تطوّر فقه أهل البيت (عليه السلام)». وقد اشتملت على خمسة محاور:

**المحور الأوّل:** الفقه لغةً واصطلاحاً. وقد بحث فيه - باختصار - المعنى اللغوي للفقه، ثمّ تعرّض إلى معناه اصطلاحاً، وتطرّق أيضاً إلى التعريف الاصطلاحي للاجتihad.

**المحور الثاني:** مدرسة النصّ ومدرسة الرأي. وقد أوضح فيه تاريخ وظروف ظهور هاتين المدرستين، وخصائص كلّ منهما، وهل ثمة حاجة إلى مصدر ثالث غير الكتاب والسنة؟ وتعرّض إلى مناقشة أهل البيت (عليه السلام) لمدرسة الرأي. كما أوضح أنّ أهل البيت (عليه السلام) هم امتداد لسنة الرسول (صلى الله عليه وآله).

**المحور الثالث:** مصادر التشريع في فقه أهل البيت (عليه السلام). وقد أفاد بأنّ مصادر التشريع اثنان: الكتاب؛ والسنة. ثمّ حاول بيان الموقف تجاه الإجماع بإرجاعه إلى السنة. وكذا الحال بالنسبة إلى السيرة بنوعها: العقلانية؛ والمشرّعية، وبالنسبة إلى الأصول العملية. وأمّا العقل فدوره الكشف، لا الحكم، فلا يعدّ مصدراً من مصادر التشريع.

**المحور الرابع:** مستندات حقّانية مدرسة أهل البيت (عليه السلام). وقد استند لإثبات ذلك إلى

خمسة مستندات من الكتاب والسنة.

**المحور الخامس:** الأدوار الثلاثة لفقه أهل البيت عليه السلام. وقد توسّع فيه المؤلّف أكثر من سائر المحاور، وبيّن الحدود الزمنية لكلّ دور وما امتاز به من خصائص. فالدور الأوّل هو دور الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، والذي يبدأ من الأيام الأولى للتشريع وحتى بداية الغيبة الصغرى سنة ٢٦٠هـ؛ وأمّا الدور الثاني فهو دور التدوين الفقهي الذي بدأ منذ بداية الغيبة الصغرى وحتى سنة ٤٦٠هـ، التي توفّي فيها الشيخ الطوسي؛ وأمّا الدور الثالث فهو دور التفريع والتعميق، والذي يبدأ من بعد زعامة الشيخ الطوسي وإلى زماننا الحاضر. وفي نهاية المقدمة تعرّض المؤلّف إلى (منهجة الأبواب الفقهية) حسب التقسيم الرباعي المتوارث، وبيّن الوجه فيه، وأشار إشارة خاطفة إلى الحاجة إلى تعديل هذا التقسيم. كما صرّح بأنّه اعتمد هذا التقسيم في كتابه. وأمّا أبواب الكتاب فقد توزّعت طبقاً للتقسيم التقليدي المعروف، وهو التقسيم الرباعي، إلى: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام (بالمعنى الأخص). ويظهر هذا بجلاء في طبقات الكتاب الأخيرة، حيث تمّ طبعه في أربعة أجزاء مستقلة، حسب التقسيم الرباعي المتقدّم، بدأت بالطهارة، وانتهت بالديات. وتشتمل بعض طبقات الكتاب على ديباجة للكتاب، أوردها المؤلّف في أوّل الكتاب تحت عنوان: «التكليف وشروطه».

### ثانياً: تبويب الكتب الفقهية

ثمّ إنّّه قد تمّ تقسيم كلّ واحد من تلك الأبواب الأربعة العامة المتقدّمة إلى عدّة كتب وعناوين أخصّ:

- ١ - باب العبادات فيه (٦) كتب، تبدأ بـ (كتاب الطهارة)، وتنتهي بـ (كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).
- ٢ - باب العقود فيه (١٧) كتاباً، تبدأ بـ (كتاب البيع)، وتنتهي بـ (كتاب النكاح).
- ٣ - باب الإيقاعات فيه (٩) كتب، تبدأ بـ (الطلاق)، وتنتهي بـ (كتاب الشفعة).
- ٤ - باب الأحكام فيه (١١) كتاباً، تبدأ بـ (كتاب القضاء)، وتنتهي بـ (كتاب الديات).

### ثالثاً: تقسيم البحوث والمطالب وترتيبها

١ - إنّ البحوث المطروحة داخل الكتاب والعنوان الفقهي الواحد مقسّمة بصورة فنيّة، ولم تُطرح بشكل متناثر. ولنأخذ (كتاب الصلاة) نموذجاً في هذا المجال؛ إذ قُسم إلى خمسة بحوث رئيسية: **الأوّل**: الصلاة الواجبة؛ **الثاني**: الصلاة اليومية؛ **الثالث**: صلاة المسافر؛ **الرابع**: صلاة الجماعة؛ **الخامس**: صلاة الجمعة.

وعندما ندقّق في ذلك نرى أنّ المؤلّف لم يورد هذه البحوث بشكل عشوائي، بل انتقاها بلحاظ سلّم الأولوية، ودرجة الأهمية، وفي ضوء استهدافه المنهجية التعليمية، وإلا فإنّ بحوث الصلاة أكثر ممّا دُكر، كما هو واضح.

٢ - تقسيم المطالب المذكورة داخل كلّ بحث. فنرى (بحث الصلاة اليومية) قد قُسم إلى عدّة مطالب: **الأوّل**: بيان الصلاة اليومية وأعدادها حضراً وسفراً؛ **الثاني**: شرائط الصلاة؛ **الثالث**: أجزاء الصلاة؛ **الرابع**: أحكام الشكوك.

٣ - تقسيم المطالب إلى عناصر. فنرى مطلب (أجزاء الصلاة) قد قُسم إلى عدّة عناصر، وهي: **الأوّل**: أوقات الصلاة اليومية (وتعرّض في آخره إلى علامات الأوقات، وبعض أحكامها)؛ **الثاني**: القبلة؛ **الثالث**: الطهارة؛ **الرابع**: ستر العورة؛ **الخامس**: مكان المصلّي.

٤ - تقسيم تلك العناصر إلى عدّة فقرات مرقّمة ومرتبّبة. وتعرّض كلّ فقرة لبيان حكم من الأحكام الشرعية، فإنّ (القبلة) تحتوي على (٣) فقرات، و(الطهارة) تحتوي على (٥) فقرات، و(ستر العورة) يحتوي على (٨) فقرات، و(مكان المصلّي) يحتوي على (٤) فقرات.

### رابعاً: طبيعة المادة والمضمون

١ - إنّ السمة العامّة للكتاب - من أوّله إلى آخره - هي كونه كتاباً فقهيّاً استدلالياً، فلم نعثر على مورد واحد اقتصر فيه المؤلّف على بيان الحكم فقط، دون ذكر دليله، فجميع الأحكام الواردة في كلّ فقرة من فقرات الكتاب قد تصدّى المؤلّف لبيان الاستدلال عليها بالقرآن، أو السنّة، أو سائر الأدلّة، أو الأصول العملية. نعم، أحياناً

● تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لدرّوس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

يفتقر الأمر الى بيان وجه الاستدلال وتقريبه، من قبيل: كون الاستدلال بالرواية بالمفهوم أو بالمنطوق.

٢ - لم يلتزم المؤلّف ذكر الأقوال في كلّ مسألة، إلاّ أنّه يتعرّض لذلك بالمقدار

اللازم.

٣ - لم يتصدّ المؤلّف لمناقشة الأقوال والآراء في كلّ مسألة، إلاّ أنّنا نجده يتعرّض

لردّ بعض الأقوال أحياناً، وبالمقدار الذي يراه لازماً.

٤ - الخطّ العامّ للكتاب هو اعتماد الرأي المشهور لدى فقهاء الإمامية، وربما

يختلف أحياناً مع المشهور من الناحية النظرية، إلاّ أنّه غالباً ما ينتهي إلى الاحتياط فتوائياً.

٥ - لحاظ التطوّر الفقهي الحاصل على الصعيدين الفتوائي والاستدلالي، حيث

يُلاحظ انعكاس ذلك في عدّة موارد من الكتاب.

٦ - التزام الكاتب بعدم تجاوز الدائرة الفقهية، فإنّه يورد المطالب والمعلومات

الفقهية لا غير، سواء أكان على الصعيد الفتوائي أم الصعيد الاستدلالي.

٧ - حرص الكاتب على مراعاة ما يقتضيه المنهج التعليمي، ومستوى العرض،

وحجم المعلومات المدرجة وتناسبها، ونوع المطالب المطروحة.

### خامساً: طبيعة الأسلوب والبيان

١ - درج المطالب في الكتاب على مرحلتين:

**المرحلة الأولى:** وهي مرحلة تصوّرية، تهدف إلى التعريف بالمطالب والأحكام. ومن

هنا يذكر المؤلّف في البدء متناً مختصراً مجرداً عن الاستدلال. وفي حالة كون المتن

طويلاً يعمد إلى تقطيعه إلى عدّة مقاطع. وقلّما يُلاحظ التطويل في المتن.

**المرحلة الثانية:** وهي مرحلة تصديقية، تستهدف بيان الاستدلال، وأحياناً بيان

تقريب الاستدلال. وقد يذكر بعض المناقشات.

وبهذا الأسلوب في العرض استطاع الكاتب أن يحلّ إشكالية الشروح المزجية،

والتداخل بين الأحكام والاستدلال.

٢ - وضوح الأسلوب، وسلاسة العبارة، وقصر الجمل، وخلوّها من التعقيد

والضمائر المبهمة.

- ٣ - فرز المعلومات بعضها عن بعض، من خلال الاستعانة بطريقة الترقيم والتعداد والتقسيم. وهذا ما يزيد في الوضوح ويخدم الهدف التعليمي للكتاب.
- ٤ - درج ما يلزم من الأدلة - كالأيات والروايات - في أصل الكتاب، والإحالة على الهامش في ما زاد.

### المقارنة بين الكتاب والروضة البهية

مما لا يخفى أن الهدف الأساس من تدوين كتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي» إنما هو طرحه بديلاً عن المنهج التعليمي التقليدي المعروف، ألا وهو كتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية»، للشهيد الثاني، من أجل تلافي بعض المشكلات المنهجية فيه. ومن هنا انطلق الكاتب في مشروعه التجديدي هذا وهو ناظر إلى كتاب (الروضة البهية)، ومفيداً منه باعتباره منهجاً حكم الأجواء التعليمية الحوزوية لعدة قرون.

لذا فمن المناسب عقد مقارنة بين الكتابين؛ لكي يبرز مقدار التفاوت ومساحته ومعامله. وذلك من خلال عرض بعض النماذج. وتخلصاً من الوقوع في محذور الإطالة الموجبة للملل اقتصرنا على دراسة وتحليل نموذجين فقط.

وفي البدء نلفت الأنظار إلى أن الكاتب قد شرع بمحاولته التجديدية هذه انطلاقاً من اسم الكتاب الذي حمل عنواناً متواضعاً، ومتناسباً مع الهدف، وفي الوقت ذاته كان عنواناً عصرياً إلى حد ما.

### النموذج الأول: وهو بحث (الماء المضاف) المنتخب من بحث (الطهارة)

أ - قال في «الروضة»: (الماء المضاف ما)، أي الشيء الذي، (لا يصدق عليه اسم الماء بإطلاقه)، مع صدقه عليه مع القيد، كالمعتصر من الأجسام، والممتزج بها مزجاً يسلبه الإطلاق، كالأوراق، دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم، وإن تغير لونه، كالممتزج بالتراب، أو طعمه، كالممتزج بالملح، وإن أضيف إليهما.

(وهو) أي الماء المضاف (طاهر) في ذاته؛ بحسب الأصل، (غير مطهر) لغيره



(مطلقاً)، من حدث ولا خبث، اختياراً واضطراراً، (على القول (الأصح)، ومقابله قول الصدوق بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد؛ استناداً إلى رواية مردودة، وقول المرتضى برفعه مطلقاً الخبث.

(وينجس) المضاف، وإن كثر، بالاتصال (بالنجس)؛ إجماعاً، (وطهره إذا صار) ماء (مطلقاً) مع اتصاله بالكثير المطلق، لا مطلقاً، (على القول (الأصح)، ومقابله طهره بأغلبية الكثير المطلق عليه وزوال أوصافه، وطهره بمطلق الاتصال به وإن بقي الاسم. ويدفعهما - مع أصالة بقاء النجاسة - أنّ المطهر لغير الماء شرطه وصول الماء إلى كل جزء من النجس، وما دام مضافاً لا يتصور وصول الماء إلى جميع أجزائه النجسة، وإلا لما بقي كذلك، وسيأتي له تحقيق آخر في باب الأطعمة<sup>(١)</sup>.

ب - قال في «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»: ينقسم الماء إلى: المطلق؛ والمضاف. والمضاف طاهر في نفسه، وليس بمطهر من الحدث، ولا من الخبث. وإذا لاقى نجاسة تنجس جميعه، مهما كان مقداره، إلا مع التدافع، فلا ينجس جميعه. والمستند في ذلك:

- ١ - أمّا انقسام الماء إلى مطلق ومضاف فهو وجداني لا يحتاج إلى دليل. أجل، إطلاق لفظ الماء على المضاف مجاز، فالتقسيم من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.
- ٢ - وأمّا أنّ المضاف طاهر في نفسه فلقاعدة الطهارة المستفادة من موثقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»<sup>(٢)</sup>. مضافاً إلى استصحاب الطهارة مع فرض طهارة الأصل.
- ٣ - وأمّا أنّه ليس بمطهر من الحدث فهو المشهور بين الأصحاب. ويكفي لإثبات ذلك مجردّ الشك في رافعيته للحدث؛ فإنّ ارتفاع الحدث به يحتاج إلى دليل؛ لاستصحاب بقاء الحدث بعد الغسل، وهو مفقود. بل الدليل على عدم موجود، وهو قوله تعالى: ﴿...فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (النساء: ٤٣).

- ٤ - وأمّا أنّه ليس بمطهر من الخبث فهو المشهور بين الأصحاب أيضاً. ويكفي لإثبات ذلك عدم الدليل على ارتفاع الخبث به. بل الدليل على عدم موجود، كرواية بريد بن معاوية، عن أبي جعفر عليه السلام: «يجزئ من الغائط المسح بالأحجار، ولا يجزئ من البول إلا الماء»<sup>(٣)</sup>؛ فإنه بضمّ عدم الفصل بين البول وغيره يثبت المطلوب.

هذا، والمنسوب إلى الفيض الكاشاني حصول الطهارة من الخبث بكلّ جسم مزيل للنجاسة، ولو بالمضاف.

والمنسوب إلى السيد المرتضى وشيخه المفيد عدم كفاية إزالة النجاسة بكلّ جسم، بل لا بدّ من تحقّق عنوان الغسل، إلاّ أنّه لا يلزم كون الغسل بالماء، بل يكفي كلّ مائع، ولو كان هو المضاف.

٥ - وأما تنجّسه بمجرد الملاقاة فهو متسالم عليه. ويمكن الاستدلال له بموثّقة السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام سئل عن قدر طبّخت، وإذا في القدر فأرة؟ قال: يهرق مرقها، ويغسل اللحم، ويؤكل»<sup>(٤)</sup>؛ فإنّه بضمّ عدم الفصل يثبت العموم.

٦ - وأما أنّه مع التدافع لا ينجس جميعه فلاّنه لو كان يتدافع من العالي إلى السافل مثلاً، ولاقت النجاسة السافل، فلا ينجس العالي، بل السافل فقط؛ إمّا لأنّه مع التدافع يتحوّل المائع إلى مائعين بالنظر العري، ولا موجب مع تنجّس أحدهما لتنجّس الثاني؛ أو لأنّ العرف لا يرى تأثر العالي بالنجاسة، ومسألة كيفية السراية حيث لم يردّ فيها نصّ خاصّ فلا بدّ من تنزيلها على ما يراه العرف<sup>(٥)</sup>.

### المقارنة بين «الروضة» و«دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

١ - من حيث حجم ونوع الفروع والمسائل الفقهية المذكورة: فقد اشتمل نص «الروضة» على المطالب التالية: **الأول**: تعريف الماء المضاف، وبيان مصاديقه. وهو الأنسب. **الثاني**: بيان حكمه في نفسه، أي طهارته. **الثالث**: بيان عدم مطهّريته من الحدث والخبث، وذكر قولين مخالفين في الحدث والخبث، وناقش أولهما. **الرابع**: كيفية تنجّسه. **الخامس**: كيفية تطهيره، وذكر قولين مخالفين، وناقشهما.

في حين اشتمل نص «دروس تمهيدية» على المطالب التالية: **الأول**: لم يتعرّض إلى التعريف، ولا المصاديق. **الثاني**: تعرّض لذكر التقسيم العامّ للماء. وهو الأنسب. **الثالث**: بيان حكمه في نفسه، أي طهارته. **الرابع**: بيان عدم مطهّريته من الحدث والخبث، وتعرّض في قسم الاستدلال إلى قولين مخالفين في الخبث، دون مناقشة. **الخامس**: كيفية تنجّسه، وتعرّض إلى حالة التدافع. وهو الأنسب. **السادس**: لم يتعرّض هنا إلى كيفية تطهيره، بل تعرّض إليه في باب المطهّرات. ولعله الأنسب.

● تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لدروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

٢ - من حيث التعرّض للاستدلال: لم يتعرّض في «الروضة» هنا إلى الاستدلال على المطالب التي ذكرها بشكل صريح. أجل، يمكن فهم بعض وجوه الاستدلال من خلال المناقشة. وهو أمر بحاجة إلى تحليل، مع قلّته.

في حين أُفرد للاستدلال في «دروس تمهيدية» قسمٌ مستقلٌّ، اشتمل على الموارد التالية: **الأول**: بيان وجه التقسيم العامّ للماء، وتحليل التقسيم تحليلاً ظريفاً. **الثاني**: استدلالٌ بوجهين على طهارة المضاف في نفسه. **الثالث**: استدلالٌ على عدم مطهّرية المضاف من الحدث. **الرابع**: استدلالٌ على عدم مطهّرية المضاف من الخبث باستدلال فيه تفصيل. **الخامس**: استدلالٌ على تتجّس المضاف بمجرد الملاقاة باستدلال فيه تفصيل. **السادس**: استدلالٌ على عدم تتجّس جميع المضاف مع التدافع باستدلال دقيق مع تفصيل.

٣ - من حيث المنهج والأسلوب: فقد اتسم نص «الروضة» بما يلي:

أ - خلوّه من الإرباك؛ نظراً لكونه شرحاً مزجياً لمتن «اللمعة الدمشقية».

ب - غموض العبارة في نفسها، متناً وشرحاً، وللتأكد من ذلك لاحظ العبارتين التاليتين: «ومقابلة قول الصدوق بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد؛ استناداً إلى رواية مردودة، وقول المرتضى برفعه مطلقاً الخبث»، «وطهره إذا صار» ماء (مطلقاً) مع اتصاله بالكثير المطلق، لا مطلقاً، (على القول (الأصح)، ومقابلة طهره بأغلبية الكثير المطلق عليه وزوال أوصافه، وطهره بمطلق الاتصال به وإن بقي الاسم».

ج - إنّه يتصدّى لبيان (ما)، وفسّرها بالعبارة التالية: أي الشيء الذي، مع أنّ لفظة (ما) واضحة، وليست بحاجة إلى تبيين.

في حين خلا نص «دروس تمهيدية» عن أيّ تعقيد في العبارة.

### النموذج الثاني: وهو بحث (خيار المجلس) المنتخب من بحث (البيع)

أ - قال في «الروضة»: (خيار المجلس) إضافة إلى موضع الجلوس - مع كونه غير معتبر في ثبوته، وإنّما المعتبر عدم التفرّق؛ إمّا تجوّزاً في إطلاق بعض أفراد الحقيقة؛ أو حقيقة عرفية. (وهو مختصّ بالبيع) بأنواعه، ولا يثبت في غيره من عقود المعاوضات، وإن قام مقامه، كالصلح. ويثبت للمتبايعين ما لم يفترقا. (ولا يزول بالحائل) بينهما، غليظاً كان أم رقيقاً، مانعاً من الاجتماع أم غير مانع؛ لصدق عدم التفرّق معه، (ولا بمفارقة)

كلّ واحد منهما (المجلس مصطحبين)، وإن طال الزمان، ما لم يتباعد ما بينهما عنه حالة العقد، وأولى بعدم زواله لو تقاربا عنه. (ويسقط باشتراط سقوطه في العقد) عنهما، أو عن أحدهما بحسب الشرط، (وبإسقاطه بعده)، بأن يقول: أسقطنا الخيار، أو أوجبنا البيع، أو التزمناه، أو اخترناه، أو ما أذى ذلك، (وبمفارقة أحدهما صاحبه)، ولو بخطوة اختياراً، فلو أكرها أو أحدهما عليه لم يسقط مع منعهما من التخير، فإذا زال الإكراه فلهما الخيار في مجلس الزوال، ولو لم يُمنع من التخير لزم العقد. (ولو التزم به أحدهما سقط خياره خاصة)؛ إذ لا ارتباط لحق أحدهما بالآخر. (ولو فسخ أحدهما وأجاز الآخر قُدّم الفاسخ)، وإن تأخّر عن الإجازة؛ لأنّ إثبات الخيار إنّما قصد به التمكّن من الفسخ، دون الإجازة؛ لأصالتها، (وكذا) يقدم الفاسخ على المميز (في كلّ خيار مشترك)؛ لاشتراك الجميع في العلة التي أشرنا إليها. (ولو خيّر فسكت فخيرهما باق). أمّا الساكت فظاهر؛ إذ لم يحصل منه ما يدلّ على سقوط الخيار؛ وأمّا المخير فلأنّ تخييره صاحبه أعمّ من اختياره العقد، فلا يدلّ عليه، وقيل: يسقط؛ استناداً إلى رواية لم تثبت عندنا<sup>(٦)</sup>.

ب - قال في «دروس تمهيدية»: خيار المجلس: وهو ثابت لخصوص المتبايعين في مجلس البيع، ويستمرّ ما دام لم يحصل التفريق بينهما. والمستند في ذلك:

١- أمّا أصل ثبوت خيار المجلس في الجملة فمما لا إشكال فيه، وقد دلّت عليه الروايات المستفيضة، من قبيل: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «البيعان بالخيار حتى يفترقا، وصاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام»<sup>(٧)</sup>. وفي مقابل ذلك موثّق غياث بن إبراهيم: «قال علي عليه السلام: إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب، وإن لم يفترقا»<sup>(٨)</sup>.

وهو إن أمكن توجيهه بحمل التصفيق المذكور فيه على ما قصد به إسقاط الخيار فلا إشكال، وإلا يلزم طرحه؛ لمخالفته لإجماع الأصحاب، والضرورة الثابتة بينهم. ٢- وأمّا اختصاصه بالمتبايعين وعدم شموله لمطلق المتعاقدين، فللقصور في مقتضى. ٣- وأمّا التعبير بـ (مجلس البيع) فهو من باب ذكر الفرد الغالب، وإلا فلو جرى العقد حال المشي ثبت الخيار أيضاً؛ لعدم تعبير النصّ بالمجلس.

٤. وأمّا أنّ الغاية افتراقهما دون الافتراق عن المجلس فلتعبير الصحيحة بـ (حتى يفترقا)، الظاهر في الافتراق بينهما، دون افتراقهما عن المجلس<sup>(٩)</sup>.

### المقارنة بين «الروضة» و«دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

١ - من حيث حجم ونوع الفروع والمسائل الفقهية المذكورة: فقد اشتمل نص «الروضة» على المطالب التالية: **الأول**: وجه تسميته بـ (خيار المجلس) لغة. **الثاني**: اختصاصه بالبيع بجميع أنواعه. وهو الأنسب. **الثالث**: ثبوته للمتبايعين ما لم يفترقا. **الرابع**: متى يصدق التفرّق، ومتى لا يصدق. وهو الأنسب. **الخامس**: بقاء الخيار لو تقاربا. **السادس**: عدم سقوطه بالإكراه. **السابع**: موارد سقوطه وإسقاطه. **الثامن**: الفسخ والإجازة. **التاسع**: بقاء الخيار مع تخيير أحدهما وسكوت الآخر، وذكر قولاً، وناقشه.

في حين اشتمل نص «دروس تمهيدية» على المطالب التالية: **الأول**: ثبوته لخصوص المتبايعين في مجلس البيع، ما لم يفترقا عن بعضهما. **الثاني**: لم يذكر صريحاً اختصاصه بالبيع، لكنّه يُفهم من العبارة.

٢ - من حيث التعرّض للاستدلال: فقد اشتمل نص «الروضة» على الاستدلال في الموارد التالية: **الأول**: الاستدلال على عدم انتفاء الخيار بسبب الحائل بين المتبايعين. **الثاني**: الاستدلال على سقوط خيار من أسقط خياره خاصة، دون الآخر. **الثالث**: الاستدلال على تقديم الفاسخ على المجيز. **الرابع**: الاستدلال على تعميم الحكم المتقدم لكل خيار مشترك. **الخامس**: الاستدلال على بقاء الخيار مع تخيير أحدهما وسكوت الآخر، وذكر دليل القول المخالف.

وقد أُفرد للاستدلال في «دروس تمهيدية» قسمٌ مستقلٌّ اشتمل على الموارد التالية: **الأول**: الاستدلال على أصل ثبوت خيار المجلس. **الثاني**: الاستدلال على اختصاصه بالمتبايعين، دون مطلق المتعاقدين. **الثالث**: بيان الوجه في التعبير بـ (مجلس البيع). **الرابع**: الاستدلال على أنّ الغاية في بقاء الخيار افتراق المتبايعين، دون الافتراق عن مجلس العقد.

٣ - من حيث المنهج والأسلوب: فقد اتسم نص «الروضة» بما يلي:

أ. إنّ النص هنا - متناً وشرحاً - واضحٌ نسبياً، وإن كانت طريقة الشرح المزجي لمتن (اللمعة الدمشقية) توجب عدم سلاسة العبارة، بل ربّما يسبّب الشرح المزجي نفسه غموضاً

في عبارة الماتن، مع وضوحها في نفسها، لكن بسبب توسط الشرح - الذي يحدث تفكيكاً في المتن - قد ينقلب المتن من كونه واضحاً فيصبح غامضاً، كما هو واضح لكل من راجع هذا النص أو غيره في كل كتاب «الروضة».

ب - عدم سلاسة بعض العبارات؛ بسبب إقحام جمل اعتراضية طويلة نسبياً. وللتأكد لاحظ العبارة الأولى، وهي: «(خيار المجلس) إضافة إلى موضع الجلوس - مع كونه غير معتبر في ثبوته، وإنما المعتبر عدم التفرق -؛ إما تجوّزاً في إطلاق بعض أفراد الحقيقة؛ أو حقيقة عرفية».

ج - غموض بعض الضمائر الواردة في عبارات الشارح، وإن كانت مواردها قليلة. وللتأكد لاحظ ضمير «عنه»، الذي تكرر مرتين في العبارة التالية: «... (المجلس مصطحبين)، وإن طال الزمان، ما لم يتباعد ما بينهما عنه حالة العقد، وأولى بعدم زواله لو تقاربا عنه».

وأما نص «دروس تمهيدية» فهو، وإن خلا من محذور التعقيد في العبارة إجمالاً، إلا أنه يُلاحظ عليه ما يلي:

أ - عدم المتانة في التعبير التالي: «وهو إن أمكن توجيهه بحمل التصفيق المذكور فيه على ما قصد به إسقاط الخيار فلا إشكال، وإلا يلزم طرحه؛ لمخالفته لإجماع الأصحاب والضرورة الثابتة بينهم»؛ وذلك: أولاً: إنَّ الأنسب التعبير كالتالي: «ويمكن حمل التصفيق المذكور فيه على ما قصد به إسقاط الخيار، وإلا لزم طرحه...»، ونحو ذلك من التعابير. ثانياً: كان عليه أن يقدم ذكر (إجماع الأصحاب، والضرورة الثابتة بينهم) لو فرض ثبوتهما، فإنه اكتفى في صدر العبارة بذكر (عدم الخلاف) فقط، لكنّه باغتتا بذكر الإجماع والضرورة في مناقشته لموثق غياث.

ب - عدم المتانة في التعبير التالي: «وأما التعبير بـ (مجلس البيع) فهو من باب ذكر الفرد الغالب، وإلا فلو جرى العقد حالة المشي ثبت الخيار أيضاً؛ لعدم تعبير النصّ بالمجلس»؛ وذلك لأنّ عبارة المتن الأصلي من انتخاب المؤلف نفسه فلا معنى لذكر عبارة غير وافية بالغرض، ثمّ الاعتذار عن ذلك بإرادة الفرد الغالب.

أجل، إن كان مراده من هذه العبارة هو شرح مصطلح (خيار المجلس) فهو صحيح، كما صنع الشهيد في «الروضة»، حيث قال: «(خيار المجلس) إضافة إلى موضع

● تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لدروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

الجلوس - مع كونه غير معتبر في ثبوته، وإنما المعتبر عدم التفرّق؛ إمّا تجوّزاً في إطلاق بعض أفراد الحقيقة؛ أو حقيقة عرفية». وعبارة الشهيد في محلّها؛ لأنّه بصدد شرح ذلك من ناحية كونه مصطلحاً فقهياً، وأيضاً من ناحية كونه تعبيراً ورد في عبارة الماتن، فتصدّى لشرحه.

لكن العبارة الواردة في «دروس تمهيدية» قاصرة جداً عن إفادة هذا المعنى، كما

ترى.

ج - عدم المتانة في التعبير التالي: «وأما أنّ الغاية افتراقهما، دون الافتراق عن المجلس؛ فلتعبير الصحيحة ب (حتى يفترقا)، الظاهر في الافتراق بينهما، دون افتراقهما عن المجلس»؛ حيث عاد مرّة أخرى إلى استعمال التعبير الذي نفاه قبل قليل، وهو التعبير بلفظ (المجلس).

د - غموض التعبير في النقطة الثانية، وهي قوله: «وأما اختصاصه بالمتبايعين، وعدم شموله لمطلق المتعاقدين، فللقصور في المقتضي»، في حين أن ما يقابلها من عبارة «الروضة»، وهي قوله: «(وهو مختصّ بالبيع) بأنواعه، ولا يثبت في غيره من عقود المعاوضات، وإن قام مقامه، كالصلح»، فإنّها واضحة وصريحة.

### ملاحظات حول كتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

إنّ المنطق العلمي يُملّي علينا أن نقيّم هذا المشروع المنهجي الذي اقترحه الشيخ الإيرواني، المتمثّل بكتابه «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي» تقييماً علمياً بعيداً عن المجاملات. فإنّه على الرغم من الامتيازات الكثيرة التي امتاز بها هذا الكتاب إلا أنّه ابتلي ببعض الإشكالات، والتي ينبغي علاجها في سبيل تطوير المناهج التعليمية في الحوزة العلمية، ولاسيما في دائرة علم الفقه، الذي تحاشى كثير من العلماء تقديم مقترحات تجديدية على صعيد مناهجه التعليمية.

ونحن نشير هنا إلى بعض تلك الإشكالات:

١- إنّ المتن الذي صدر المؤلّف به بحوثة الاستدلالية قد يخلو من المتانة والبلاغة أحياناً، نظير قوله: «يُعتبر في البيع - وهو تمليك عين بعوض - الإيجاب والقبول، بأيّ مبرز لهما، ولو كان لفظاً غير صريح، أو كان ملحوناً، أو ليس بعربي، ولا بماضٍ ويُعتبر

التطابق في المضمون بين الإيجاب والقبول، دون الموالاة بينهما، ودون تأخر القبول. نعم، المشهور اعتبار التجيز<sup>(١٠)</sup>.

ونظير قوله: «خيار التأخير: من باع من دون قبض العوضين، ولا أحدهما، وترك المشتري عنده المبيع إلى أن يأتيه بالثمن، فالباع لازم ثلاثة أيام، وله الفسخ بعدها، ما دام لم يشترط تأخير قبضهما، أو أحدهما. ويُصطلح عليه بخيار التأخير. ومتى ما تمتّ المعاملة يلزم تسليم العوضين بعدها، فإذا امتنع أحدهما كان للآخر الفسخ، ولا يختصّ هذا بالبيع، بخلاف ما سبق<sup>(١١)</sup>.

٢. طول المتن أحياناً، في الوقت الذي كان يمكنه تقطيعه إلى عدة مقاطع، فلاحظ المتن الوارد في بحث الموت ومسّ الميت: «إذا حضرت الإنسان الوفاة فالمشهور وجوب توجيهه إلى القبلة كفاية بنحو لو جلس كان وجهه إلى القبلة...، ومسّ الميت قبل تغسيله سببٌ لأمرين: نجاسة العضو الماسّ بشرط الرطوبة؛ ووجوب الغسل إذا كان المسّ لميت الإنسان بعد برده<sup>(١٢)</sup>.

ولاحظ المتن الوارد في بحث المطهّرات: «يطهر المتجسّس بأحد الأمور التالية: والمشهور في ماء المطر أنّ مجرد إصابته للمتجسّس توجب طهارته، بلا حاجة إلى عصر أو تعدّد<sup>(١٣)</sup>.

ولاحظ المتن الوارد في بحث أحكام الشكوك: «من شك في أدائه للصلاة في الوقت يلزمه فعلهما، دون ما لو شك في خارجه...، والظنّ بعدد الركعات بحكم اليقين، بخلافه في الأفعال، فإنّه بحكم الشك<sup>(١٤)</sup>.

٣. الطريقة المملة التي اعتمدها المؤلّف من أوّل الكتاب إلى آخره، وهي قوله في بداية كلّ نقطة: «وأما»، فكان يمكنه تبديل التعبير.

٤. عدم التزام المؤلّف بالهدف الأساس أحياناً، ألا وهو كون الكتاب كتاباً تعليمياً، وليس كتاباً إفتائياً، فلاحظ قوله في المستحاضة الكثيرة: «وهل ينتقض وضوؤها باستحاضتها؟ لا يبعد ذلك؛ تمسّكاً بالأولوية؛ فإنّ القليلة والمتوسّطة إذا كانت ناقضة فبالأولى الكبيرة؛ غايته لا يجب عليها الوضوء؛ لإجزاء الغسل عن ذلك، وإن كان الاحتياط بفعله أمراً مناسباً، بل لازماً؛ تحفظاً من مخالفة المشهور القائل بذلك<sup>(١٥)</sup>.

ولاحظ قوله في بحث تغسيل الميت، فبعد ذكره لدليل قول المشهور بتقييد الطفل



● تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لدروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي

بثلاث سنين، وهي رواية أبي نمير، وتضعيفه لها، قال: «ولا بأس بالتزّل إلى الاحتياط؛ بناءً على إنكار كبرى الانجبار بفتوى المشهور»<sup>(١٦)</sup>.

ولاحظ قوله في بيان أفعال الحجّ: «... ومن كلّ هذا يتضح أنّ الحكم بوجوب الحضور من بداية طلوع الفجر مبنيّ على الاحتياط تحفظاً من مخالفة المشهور، وإلاً فأصل البراءة ينفي ذلك»<sup>(١٧)</sup>.

٥- من السمات البارزة في الكتاب هو الطرح الموضوعي للآراء. فتراه يستدلّ على رأي المشهور بما يمكن من الوجوه، وإن ناقشها بعد ذلك. وموارد ذلك في الكتاب كثيرة جداً. إلا أنه غبّن بعض الآراء في طريقة البيان والاستدلال. فلاحظ عبارته في بحث علامة الفجر، وهي التبيّن التقديري: «وأما أنّ المراد به التقديريّ دون الفعلي فلأنّ التبيّن يؤخذ عرفاً بنحو الطريقية، دون الموضوعية، فهو طريق لإثبات ذلك الوقت الواقعي، ولو كان مأخوذاً بنحو الموضوعية، بحيث يلزم تحقّقه بالفعل، لزم الحكم بعدم تحقّق الفجر في حالة وجود الغيم أو غيره من الموانع، إلا بعد فترة طويلة، كما يلزم اختلاف وقت الفجر في الليلة الواحدة، بفرض تحقّق الخسوف فيها وعدمه، فيتقدّم لو فرض تحقّق الخسوف، ويتأخّر لو فرض عدمه. وهو بعيد».

ولم يكتف بذلك، بل قال عقيب العبارة المتقدّمة: «وبهذا اتضح أنّ ما اختاره الشيخ الهمداني، وبعض الأعلام من المتأخّرين، من اختلاف الفجر باختلاف كون الليلة مقمرة أو لا موضع تأمل»<sup>(١٨)</sup>.

٦- على الرغم من سلاسة عبارات الكتاب ووضوحها إلا أنه ثمة ارتباك وفوضوية، وكثرة وفرة مملّين في بعض العبارات، وخروج عن الحجم والمستوى العام للكتاب. فلاحظ الفقرة التالية الواردة في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكون الوجوب كفاثياً، قال: «وأما كون الوجوب بنحو الكفاية فقد وقع محلاً للخلاف؛ فقيل: بكونه عينياً؛ تمسكاً بالأصل، وظاهر الخطابات المتوجّهة الى الجميع. لكنّ ذلك مدفوع بعدم المعنى للعينية بعد إمكان تأني الغرض بفعل البعض، ومعه لا يبقى مجال للتمسك بالأصل. كما أنّ التمسك بظاهر الخطابات لا وجه له بعد كون الخطاب في الكفاية عاماً أيضاً، حيث تتوجّه التكليف في البداية إلى الجميع، ولكنه يسقط بفعل البعض. ومما يؤكّد الكفاية الآية الأولى، بناءً على كون (من) للتبويض».

ومهما يكن من أمر فيبدو أنّ المطلب انتهى من حيث البيان والاستدلال، لكن لست أدري لِمَ أصرّ المؤلف على مواصلة الكلام في المطلب ذاته مع طول المقطع، فقال عقيب ذلك: «ثمّ إنّه إذا حصل الجزم بأحد الاحتمالين أخذنا به، وإلا وصلت النوبة إلى الأصل العملي، وهو يقتضي الكفائية؛ للشك في توجّه التكليف بعد تصدّي البعض له. ولا يُقال: إنّ الخطاب في البداية حيث هو متوجّه إلى الجميع فالشك عند تصدّي البعض له شك في السقوط، وهو مجرى لقاعدة الاشتغال. فإنّه يُقال: إنّ الخطاب في الكفائي في البداية وإن كان موجّهاً إلى كلّ فرد لكنّه مشروط بعدم قيام الآخرين به».

ثمّ قال: «وتظهر الثمرة بين الاحتمالين فيما لو تصدّى من به الكفاية، ولم يتحقّق الغرض بعد، فعلى الكفائية يسقط عن البقية، بخلافه على العينية. وهذه الثمرة إن تمّت فيها، وإلا فتصوّر الثمرة بين الاحتمالين مشكل»<sup>(١٩)</sup>.

٧- وجود نقص في بعض المطالب الضرورية، والمناسب طرحها بحسب مستوى الكتاب، من قبيل: بيان أفعال الحج، حيث لم يتعرّض إلى الاستدلال على وجوب طواف النساء، مع أنّه ذكره في المتن<sup>(٢٠)</sup>.

٨- إنّ التعابير المألوفة في الكتب الفقهية في مقام الترجيح بين الآراء هي: الأصح، الأولى، الأظهر، الأقوى، ونحو ذلك على اختلاف في موارد الاستعمال بحسب طبيعة الأدلّة المعتمدة. لكننا نواجه ألفاظاً غير مألوفة يكثر استعمالها في الكتاب، من قبيل: المناسب، والأنسب، فلاحظ قوله في بحث حكم الجرح والقتل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «والمناسب أن يُقال: أمّا القتل فلا يجوز؛ لأنّ المفهوم من أدلّة النهي نهي الشخص عن المنكر، فلا بدّ من افتراض بقاء الشخص ليُنهي عن المنكر...»<sup>(٢١)</sup>. ولاحظ قوله في بحث غسل الجنابة وسببه: «...وإذا تمّت هذه الوجوه كلاً أو بعضاً حكماً بالجنابة، وإلا يبقى الاحتياط أمراً مناسباً»<sup>(٢٢)</sup>.

٩- طرح الاستدلال بغير المنهج المتعارف الذي ينبغي أن يتربّى عليه الطالب المتعلّم، وهو عدم لحاظ الأدلّة طرّاً، وفي عرض واحد، بل يلاحظ قسماً منها منعزلة عن بعضها الآخر، كما في الموارد التالية:

أ. قوله في بحث محرّمات الإحرام: «وأما حلية صيد البحر فيمكن استفادتها من

آية تحريم صيد البرِّ بمفهومها. ومع التزّل، وتسليم أنّ الوصف لا مفهوم له، فيكفي لإثبات ذلك أنّ الاستفادة منها تحريم صيد البرِّ فقط، ويعود صيد البحر لا دليل على حرّمته، فيتمسك لإثبات حليته بأصل البراءة، بل لا حاجة إلى كلّ هذا بعد آية حلّ صيد البحر الآتية». ثمّ قال: «هذا لو نظرنا إلى الآية الأولى فقط، وأمّا لو نظرنا إلى الآية الثانية، وصحيحة الحلبي، كان المقتضي لتحريم صيد البحر - وهو الإطلاق - تاماً، ولكن نرفع اليد عنه، لقوله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيْرَةِ﴾ (المائدة: ٩٦)؛ فإنّه ناظر إلى حالة الإحرام، كما يظهر من السياق بعد مراجعة الآية الكريمة»<sup>(٣٣)</sup>.  
 علماً بأنّ كلا النصين القرآنيين - ما دلّ على حرمة صيد البرِّ، وما دلّ على حلية صيد البحر - وردا في آية واحدة، والثاني ورد في صدر الآية.

ب - قوله في بحث صلاة الجمعة: «أمّا بالنسبة إلى أصل الوجوب فمحلّ خلاف. والأقوال المشهورة ثلاثة: الوجوب العيني؛ والوجوب التخييري؛ وعدم المشروعية».

ثمّ قال: «والمناسب أن يُقال: لو لاحظنا الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: ٩) لما وجدناها تدلّ على وجوب عقدها ابتداءً، بل متى ما عُقدت ونودي لها لزم الحضور. ومقتضى الإطلاق عدم شرطية حضور الإمام عليه السلام، ويُقتصر في تقييده على بقية الشروط التي دلّ الدليل على اعتبارها، وليس منها الحضور.

ولو لاحظنا صحيحة زرارة، عن الباقر عليه السلام: «إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة، وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير، والكبير، والمجنون، والمسافر، والعبد، والمرأة، والمريض، والأعمى، ومن كان على رأس فرسخين»<sup>(٣٤)</sup>، لوجدناها تشمل بمقتضى إطلاق كلمة (الناس) الجميع إلى يوم القيامة، بما في ذلك عصر الغيبة، ولكنّها لا تدلّ على وجوب إقامتها ابتداءً، بل أعمّ منه ومن وجوبها عند النداء لها؛ لعدم إحراز كونها في مقام البيان، إلا من ناحية بيان عدد الفرائض ومن تجب عليه. وعليه فالمناسب الحكم بوجوب صلاة الجمعة تعييناً في مرحلة البقاء، دون الحدوث؛ لأنّ الوجوب التعييني في مرحلة الحدوث لا دليل عليه، فيُنْفَى بالبراءة، بخلافه في مرحلة البقاء، فإنّ الدليل على ثبوته موجود...»<sup>(٣٥)</sup>.

١٠ - إعراض المؤلف عن المتون الفقهية السابقة تماماً، كمتون المتقدمين أو المتأخرين، وقد عثرت صدفةً على متن فقهي من كتاب «جواهر الكلام» ورد في آخر بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٢٦)</sup>، علماً بأن «الجواهر» ليس متناً فقهياً بما للكلمة من معنى، بل هو كتاب استدلال مرجعي.

ومن الواضح أنّ غياب المتون التقليدية عن المنهج التعليمي يحدث قطيعة بين الطالب والمصادر الفقهية، ولا يمكن التقليل من شأن هذه الإشكالية المنهجية.

١١ - عرفت أنّ الكتاب قد تمّ طبعه وتقيقه عدة مرّات، لكن لا زلنا نعثر بين الفينة والأخرى على بعض الأخطاء المطبعية. ولا أهمية لذلك لو لم يكن الكتاب منهجاً تعليمياً. ولكن مع اعتماده كتاباً للتدريس يُعدّ ذلك قدحاً. وهذا ما يبرّر ذكرنا لهذه النقطة. فلاحظ العبارات التالية:

أ - قوله: «وأما الثاني: فلأنّ فعل الإمام عليه السلام لا يدلّ على الوجوب، بل أقصى ما يدلّ عليه هو الرجحان من الوجوب»<sup>(٢٧)</sup>.

ب - قوله: «وأما الثاني فلأنّ التعبير بجلمة (دون ثياب إحرامها) يدلّ على مشروطية لبس ثوبي الإحرام للمرأة، دون الوجوب»<sup>(٢٨)</sup>.

ج - قوله: «ومثال الرابع: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وتكتمل المرأة المحرمة بالكحل كلّه إلا كحلاً أسود لزيينة»<sup>(٢٩)</sup>.

د - قوله: «... على أنّ التصدير بكلمة (لا) و(بلى) يساعد على اعتبار ذلك»<sup>(٣٠)</sup>.

وإنما يقع اللوم في ذلك على مقوم النص والمراجع، وليس على المؤلف الذي قام بهذه الخدمة الدينية والحضارية الخطيرة خير قيام، فجزاه الله خير الجزاء، ونفع الله المسلمين بعطائه الغزير.

## الخاتمة

١ - لقد اتضح من خلال هذه الجولة السريعة في كتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي» ما امتاز به من نقاط إيجابية، وهي كثيرة جداً. وأيضاً تمت الإشارة إلى ما عثرت عليه من نقاط ضعف قابلة للعلاج - كلاً أو جلاً - بحسب ظني.

● تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لدرّوس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»

٢- إنّ وجود كتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي» كان قد وفّر فرصة ذهبية للتفكير الجادّ بحلّ إشكالية المناهج التعليمية، ولاسيما في الدائرة الفقهية؛ نظراً لشدّة تعقيدها. وهذا ما يُفسّر لنا تحاشي الكثير من الفطاحل من التصديّ لمثل ذلك. والذي نقترحه بهذا الشأن هو أن يتصدّى لهذا المشروع الخطير عدّة لجان؛ لإعداد منهج محكم بالإفادة من النموذج الحيّ والتجربة الغنيّة المتمثّلة بكتاب «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي».

## المواشم

- (١) الروضة البهية ١: ٢٠١ - ٢٠٢.
- (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، باب ٣٧ من النجاسات، ح ٤.
- (٣) وسائل الشيعة ١: ٣١٧، باب ٩ من المضاف، ح ٦.
- (٤) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، باب ٥ من المضاف، ح ٣.
- (٥) دروس تمهيدية ١: ٤١ - ٤٣.
- (٦) الروضة البهية ٣: ٣٣٩ - ٣٤٢.
- (٧) وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٥، باب ١ من الخيار، ح ١.
- (٨) وسائل الشيعة ١٢: ٣٤٧، باب ١ من الخيار، ح ٧.
- (٩) دروس تمهيدية ٢: ٢٨ - ٢٩.
- (١٠) دروس تمهيدية ٢: ١٣.
- (١١) دروس تمهيدية ٢: ٣٦ - ٣٧.
- (١٢) دروس تمهيدية ١: ٧٨ - ٧٩.
- (١٣) دروس تمهيدية ١: ١٠٦ - ١٠٧.
- (١٤) دروس تمهيدية ١: ١٥٢ - ١٥٣.
- (١٥) دروس تمهيدية ١: ٦٠.
- (١٦) دروس تمهيدية ١: ٨٢.
- (١٧) دروس تمهيدية ١: ٣٦ - ٣٧.
- (١٨) دروس تمهيدية ١: ١٣٠.
- (١٩) دروس تمهيدية ١: ٣١٨ - ٣١٩.
- (٢٠) دروس تمهيدية ١: ٣٧٩.
- (٢١) دروس تمهيدية ١: ٣٢٤.
- (٢٢) دروس تمهيدية ١: ٦٤.
- (٢٣) دروس تمهيدية ١: ٣١٨ - ٣١٩.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٧: ٢٩٥، باب ١ من صلاة الجمعة، ح ١.
- (٢٥) دروس تمهيدية ١: ١٧٣ - ١٧٤.
- (٢٦) دروس تمهيدية ١: ٣٢٤ - ٣٢٥.
- (٢٧) دروس تمهيدية ١: ٢٥٥.
- (٢٨) دروس تمهيدية ١: ٢٥٦.
- (٢٩) دروس تمهيدية ١: ٢٩١.
- (٣٠) دروس تمهيدية ١: ٢٩٥.

## قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك: .....	
العنوان الكامل: .....	
الهاتف: ..... فاكس: .....	
مدة الاشتراك: ..... ابتداءً من: .....	
المبلغ: ..... عدد النسخ: .....	
نقداً إلى: ..... شيك مصرفي: .....	
التاريخ: ..... التوقيع: .....	

### الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٥٠ ل.س. الأردن ٢,٥ دينار. الكويت ٣ دينار  
العراق ٣٠٠٠ دينار. الإمارات العربية ٣٠ درهماً. البحرين ٣ دينار. قطر  
٣٠ ريالاً. السعودية ٣٠ ريالاً. عمان ٣ ريال. اليمن ٤٠٠ ريالاً. مصر ٧  
جنيهات. السودان ٢٠٠ دينار. الصومال ١٥٠ شلناً. ليبيا ٥ دنانير. الجزائر  
٣٠ ديناراً. تونس ٣ دينار. المغرب ٣٠ درهماً. موريتانيا ٥٠٠ أوقية. تركيا  
٢٠٠٠٠ ليرة. قبرص ٥ جنيهات. أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠  
دولار.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

**Summer 2010 – 1431 4st Year – No. 15**

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**General Director:**

Ali Baqer AL-mousa

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**