

# الأجتهد والتجلي

فصلية مختصة بقضايا الاجتهد والفقه الإسلامي

العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م، ١٤٣٢هـ

## شروط النشر:

- ﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات. ﴾
- ﴿ يشترط في المادة المرسلة 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 المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، نشرت أم لم تنشر. ﴾
- ﴿ يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب. ﴾
- ﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب. ﴾
- ﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها. ﴾
- ﴿ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحثة. ﴾

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهني

المدير العام

علي باقر الموسى

المدير المسؤول

ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدية)

- د. أحمد الريسيوني المغرب
- د. عبدالهادي الفضلي السعودية
- د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا
- د. محمد سليم العوا مصر
- الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنضيد وخارج

مركز الشقلين

تصميم الغلاف

Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهد والفقه الإسلامي

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

#### □ وكلاء التوزيع:

٤ شركة الناشرون - بيروت، لبنان

(١) هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١

٤ المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع والصحف

(١) سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢

ص. ب: ٦٨٣ / ١٣

٤ مصر - القاهرة: مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

(١) هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص. ب: ٦٨٣ / ١٣

٤ إيران - قم: كذرخان - مكتبة الهاشمي

(١) هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨

ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، چهار راه شهدا

(١) هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ - ٢٥١ - ٩٨

٤ البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع

(١) 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 تريين،

مفرق ملحة كتاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بنياد عبد الكريم وعطيه،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

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

لِلْحَمْدُ لِلّٰهِ

كلمة التحرير

- ٥ ..... حيدر حب الله ..... أنمودجاً / الحلقة الثانية **﴿إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر﴾**

دراست

- |     |  |
|-----|--|
| ١٤  | <b>الاجتهاد والتجديـد، ضرورات التحوـل وحاجات التغيـير</b>                                      |
| ١١  | الشـيخ محمد إبراهـيم جـنـاتـي.....   |
| ١٥  | <b>الأسس الدينـية للـتـطـرف، قـراءـة نـقـدية في حـدـيـث الفـرقـة النـاجـية</b>                 |
| ٣٠  | أ. د. عبد الأمـير كاظـم زـاهـد .....   |
| ٤٠  | <b>نظـرـية فـضـل الرـحـمـن في الـاجـهـاد الـدـينـي، مـطـالـعـة وـنـقـد / الـقـسـم الـأـوـل</b> |
| ٥١  | د. الشـيخ محمد جـعـفر عـلـمـي.....   |
| ٦٠  | <b>الـاجـهـاد السـنـي، المـبـرـات وـالـأـزـمـات</b>  |
| ٧٠  | د. يـحيـي مـحمد .....  |
| ٨٠  | <b>صلـاة الجـمـاعـة مع أـهـل السـنـة، درـاسـة فـقـهـية</b>                                     |
| ٩٢  | الـشـيخ حـسـن الصـفـار.....  |
| ١٠٢ | <b>فقـه العـزـاء الحـسـينـي، درـاسـة استـدـلـالية في نـقـد مـظـاـهـر «الـتـطـبـير» وـ..</b>    |
| ١٢٥ | الـشـيخ محمد تقـي أـكـبر نـجـاد .....  |

﴿ ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات	الشيخ مسعود إمامي.....
١٤٧ .....	
﴿ حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل	الشيخ علي إلهي الخراساني.....
١٧٣ .....	
﴿ فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار	السيد هداية الله الطالقاني.....
١٩٢ .....	
﴿ ميراث الزوجة في الفقه الععفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون	د. علي أكبر أيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفي / أ. حسين كاوير.....
٢٢٢ .....	
﴿ القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني	الشيخ علي دهيني .....
٢٤٠ .....	
﴿ التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي	د. السيد محمود مير خليلي.....
٢٧٢ .....	
﴿ حق تصرف الإنسان بجسمه وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية	د. حسين شفيعي.....
٣٠٠ .....	
﴿ المسئولية القانونية والشرعية في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية	أ. حيدر أميرپور / د. السيد محمد رضا إمام / السيد منذر الحكيم / أ. أحمد مرتضى.....
٣١٥ .....	

## □ قراءات

﴿ منهاجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها / القسم الأول	أ. عبد المهدى جلالي.....
٣٢٨ .....	

# إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير

جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً<sup>(\*)</sup>

- الحلقة الثانية -

حيدر حب الله

لماذا الاشتباك بين المثقف والفقير؟!

لماذا ولدت المشكلة، سواء مع المثقف الخارجـ ديني أم المثقف الداخلـ ديني؟  
هناك أسباب كثيرة، لكنني سوف أقتصر على ثلاثة منها، وأرجو أن نتأمل فيها  
جيّداً:

## ١- إشكالية المنهج

هنا يقال بأنّ الفقيه شخصٌ يفسّر نصاً ويطوف حوله، فهو يتعامل مع نصٍ ثابت لا ينتجه . كما يقول السيد الصدر في «اقتصادنا» عندما يتحدث عن اكتشاف النظام الاقتصادي، وليس إبداعه .. فالفقيه يحاول أن يكتشف النصّ، ويعتبر أنَّ اكتشاف النص ومدلولاته كافيٌ في إثبات الحقّ والحقيقة. وبعبارة أخرى: إذا أردنا الآن أن نعرف هل يجوز للإنسان أن يأخذ الفائدة البنكية أم لا؟ فإنّا نرجع إلى النصّ، فثبتت صدوره، ونتأمّل إطلاقاته وعموماته، ونفحص في مقيّداته ومحضّصاته، ونرصد معارضاته هنا وهناك، فإذا ثبتت هذه العناصر كلّها خرجنا بنتيجة تقول: إنَّ الكتاب والسنة يحكمان . مثلاً . بحرمة الفائدة البنكية. وهنا يقول لك الفقيه: الحقّ أنَّ الفائدة البنكية حرام.

(\*) نص الكلمة التي ألقاها شهادة الإمام محمد باقر الصدر، في قاعة القدس في الحوزة العلمية في مدينة قم، بدعوة من المجمع العام للحوزة العلمية واتحاد الطلاب العراقيين في إيران، وذلك بتاريخ ٩/٤/٢٠١٠م، مع بعض التصرّف والتعديل.

هكذا يُعرّف في نهاية البحث.

حسناً، من أين عرف الفقيه حقيقة هذه النتيجة، وأنّ الفائدة البنكيّة تحوي مفاسد شديدة تبلغ درجة التحريم القانوني؟ الجواب بديهيٌ واضح: إله النص الذي كشف له حقيقة هذا الاستنتاج.

المثقفون في عالمنا الإسلامي - أو من سُمّوا بذلك . على اتجاهاتهم ومدارسهم وأطيافهم؛ لأنهم ليسوا حزباً واحداً... يقول كثيرٌ منهم بأنَّ هذه الطريقة في إثبات أحقيَّة الأشياء والمفاهيم يجب أن نطوي عنها كشحًا، إنَّهم يقولون لك بأنك ترى أنَّ هذا النص مقدَّس، وتريد أن تقول: إنَّ النتيجة التي خرجت بها مقدَّسة أيضًا، أمَّا نحن فنريد أن نختبر المقدَّس. اختبار المقدَّس هنا معناه أن تضعه على أرض الواقع، ولنطبقه سنةً أو سنتين أو ثلاثةً أو...، ثم لننظر هل سيتحسن الاقتصاد؟ هل ستتقدم التتميَّة؟ إذا رأينا أنَّ التتميَّة حصلت فهذا يعني أنَّ النتيجة التي توصلت إليها تغدو صحيحةً؛ لأنَّها قدَّمت معطياتها على أرض الواقع، أمَّا إذا لم تكن النتيجة كذلك، بل تدهور الاقتصاد، وتراجعت معدلات النمو، فهذا يعني أنَّ القول بحرمة الفائدة البنكيَّة ليس حقًّا، ولا أقلَّ في هذه المرحلة خاصَّة.

هنا تكمن إشكالية المنهج. فحقيقة الأشياء في الأمور العملية لا تتبع من ترتيب المقدمات ترتيباً ذهنياً صحيحاً، وإنما تتبع من اختبار نتائج هذه المقدمات على أرض الواقع؛ فإن نجحت فأهلاً وسهلاً بها؛ وإلا فهذه النظرية باطلة بهذا المعنى النسبي الذي أشرنا إليه، وهنا ننتقال إلى نظرية أخرى.

هذا خلافٌ أساسٍ بين طرفيِّ تفكيرٍ: المثقفُ؛ والفقيرُ. وفي الوقت الذي يختبر  
المثقفُ نتائجَ الاجتِهاد في النصّ يعترضُ الفقيرُ، ويقولُ: ليس من حقكَ أن تقولَ بأنَّ حرمة  
الفائدةِ البنكيَّة ليست حقاً؛ فلعلَّكَ أنتَ الذي قصرتَ في التطبيقِ؛ لعلَّ هناك ملابساتٍ لم  
تلتفتْ أنتَ إليها؛ لعلَّ هناك قيوداً لم تتنبهْ أنتَ لها.

هنا تختلف المرجعيات وتجاذب، بين مرجعية الاختبار العملي ومرجعية النص والنظرية. فهناك مرجع نظري يعتبر أن الحق يكمن في ترتيب المقدمات، إنه يحيا حياة عالم الرياضيات؛ وهناك مرجع عملي يعتبر أن الحق يكمن في اختبار الأمور على أرض الواقع، وليس له شأن بالنظريات. هذا خلاف منهجي أساسي جداً يشبه النمط الوضعي

## ● إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً / الحلقة الثانية

في التفكير، والذي يرى أنَّ القضايا الفلسفية ليست بقضايا، أو هي قضايا لا معنى لها ما دام لا يمكن اختبارها بالحسن والتجربة.

هناك حاجة ماسة للتفكير في هذا الموضوع، فائيُّ النظريتين صحيح؟ وهل يمكن إيجاد مصالحة بينهما أم لا؟

### إشكالية المرجعية الماضوية

ويُفي هذا السياق تجلّي المرجعية عند الفقهاء في النص الذي هو حدث وقع في الزمن الماضي؛ لأنَّ القرآن الكريم نزل في الزمن الماضي، والسنة الشريفة صدرت في ذلك الزمان أيضاً. فالمرجعية هي الماضي، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار السنة العملية للمعصوم؛ إذ إنَّك هناك تتكلّم عن تجارب وقعت في الماضي، وتعتبرها مرجعاً لك في العصر الحاضر.

إنَّ الكثير من التيارات المثقفة تعاني من مشكلة مع هذا النوع من التفكير. وهذا ما أدى إلى تصادمها - محقّة أو غير محقّة؛ إذ نحن نوصّف لحل المشكلة، ولا نحلّها بالفعل -. فهي ترى أنَّ هذه المرجعية الماضوية تعاني من الكثير من المشاكل؛ لأنَّ هذا النوع من المرجعيات يساوي استساخ التاريخ، وأيّة عملية استساخ للتاريخ لن تكون ناجحة. فلا يمكن لتاريخ مضى قبل ألف وخمسين عام أن يُعاد استساخه في حياة بشر يختلفون في نظمهم الاجتماعية والاقتصادية وأنماط عيشهم عن الذين كانوا يعيشون في النظم الزراعية. فتلك حياة زراعية، ثم جاءت حياة صناعية، وهناك من يقول بعد السبعينيات بظهور الحياة ما بعد الصناعية، فكيف تريد أنت أن تجعل مرجعيتي تجربة ظهرت في العصر الزراعي والقبلي، ووضعت نظماً ناجعةً ومتقدمةً، ونحن اليوم نعيش في العصر ما بعد الصناعي، ونريد أن نطبق تلك النظريات؟!

هنا وقع الخلاف بين المثقف والفقير. فالفقير يقول: نحن خاضعون للنصوص؛ لأنَّها قد صدرت من الله تبارك وتعالى، الذي هو أعلم منا بمصالحنا، والذي هو أدرى منا بأسرار نفوسنا، ومجتمعنا، وتاريخنا، واقتصادنا، ونظمنا، فيما أنتَ تريد بعقلك القاصر والناقص أن تستبدل تلك المرجعية الإلهية الرشيدة بمرجعية غير مضمونة!! ذلك أنه على المستوى العقلي شَّهْ تغيرات في فهم الأشياء، وكل يوم تظهر نظريات جديدة، ولاسيما في العلوم الإنسانية، فكيف يمكن أن نتخلى عن مرجعية معصومة، هي

مرجعية الله والنبي، لنأتي بمرجعية غير مضمونة، ولا نهائية، حتى عند أصحابها؟!  
ويظهر هذا الأمر جلياً في الاتجاه الذي بدأ يسود في العصر ما بعد الحداثي،  
حيث أصبحنا نسمع مقولات من نوع: العقل ليس سلطاناً مقدساً يجلس على كرسٍ  
العرش بلا منازع، كما كان يريد أرسطو وديكارت، بل قدراته محدودة. فقد اعترف  
 أصحاب الانتصار للعلوم الطبيعية والإنسانية أنفسهم بأنّ عصر النهضة والحداثة قد وقعا  
في الخطأ بظنهما أنّ العقل قادرٌ على كلّ شيء، وأنّه لا يُسأل عما يفعل وهو يُسألون،  
وقد تراجعوا الآن، فكيف يُراد لنا أن نعتمد على مرجعية العقل هذه، ونترك مرجعية  
الماضي، التي تعني مرجعية مقدّسة إلهية؟! هنا وقعت الإشكالية، واحتدم الاشتباك الذي  
لابدّ من فضّه بطريقه أو بأخرى. ولسنا في صدد المعالجة، ولا الترجيح بين وجهات النظر  
فيها.

٢ - إشكالات السلطة

الإشكالية الثانية، التي قد تكون في تقديرى أهم من الإشكالية الأولى (إشكالية المنهج) هنا، هي إشكالية السلطة. وحينما نقول: السلطة فإننا نأخذ مفهومها الواسع على المستوى السياسي، والاجتماعي، والمالي، والديني، أي إنها تعنى هنا مطلق النفوذ. فالعلم سلطة، والثقافة سلطة؛ لأنها أسلحة بيد أصحابها. ولا تحصر السلطة بالسلطة السياسية، والجيش، والقوى المسلحة.

يجب أن أشير هنا إلى أنّ الكلمة (سلطة) تمثل مصطلحاً سلبياً مع الأسف في الثقافة العربية المعاصرة، وكأنها شتيمة. لكنّنا هنا لا نقصد (السلطة) بالمعنى السلبي الذي يشي بحب الذات والسلطّ، وإنما نريد بها مطلق المطالبة بأن يكون لك نفوذ في الحياة الاجتماعية، إنّها أشبه شيء بحق غريزي فطريٌّ.

إِنِّي أَعْتَدْ بِأَنْ هُنَاكَ إِشْكالًا سَلْطُوِيًّا بَيْنَ الْمُتَقْفَ وَالْفَقِيهِ. وَلَكِي نَبْهَ لِهَذَا الْأَدْعَاءِ  
يُمْكِنُ أَنْ نَحْثُ عَلَى مَلَاحِظَةِ بَعْضِ الْمُوْضُوْعَاتِ الْمُلْتَهِيَّةِ الَّتِي وَقَعَتْ بَيْنَ الْفَقَهَاءِ وَالْمُتَقْفِينَ  
خَلَالِ الْعَوْدَ الْآخِيَّةِ. فَمَثَلًا: هُنَاكَ مَنْ انتَقَدَ مَوْضُوْعَ التَّقْلِيْدِ بِشَدَّةٍ، وَلَمْ يَقْبَلْ بِهِ، وَذَهَبَ  
إِلَى أَنَّهُ يَجُبُ عَلَيْنَا أَنْ نَغِيرَ نَظَرَنَا فِيهِ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ نَبْقَى مُتَبَعِينَ لِلْمَرَاجِعِ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ، بِلْ  
أَطْلَقُوا أَوْصَافًا خَاصَّةً، وَقَالُوا: لَا يَصِحُّ وَلَا يَحْقُّ لِرَجُعِ التَّقْلِيْدِ أَنْ يَقْبَلَ مَهِيَّنًا عَلَى الْعَالَمِ

### ● إشكالية العلاقة بين المثقف والفقهي، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً / الحلقة الثانية

الإسلامي وعلى أرواح الملايين بهذه الطريقة التي تدفع الناس للاتباع الأعمى!! وفي المقابل هناك دفاع مستميت من الفريق الآخر للمحافظة على الوضع القائم في قضية التقليد، وربطه بجوهر الدين ومصيره. برأيك كيف نفسّر هذا الخلاف؟! أعتقد أنه خلاف سلطة. إن المثقف هنا يدعو لـأحداث زحمة في قضية التقليد، وكأنه في الواقع يقول: إذا لم تحصل زحمة فليس لنا مرقد عنزة، فيجب حصول تحول حتى نتمكن من أن يكون لنا نفوذ في المجتمع الإسلامي، وإلا سنبقى دائمًا مطيعين لهذا المرجع. إنهم يدافعون عمّا يرونوه حقاً لهم بالقول: نحن نُعدّ بالملايين، نحن شريحة كبيرة في المجتمع، تملك علمًا وخبرةً وفهمًا، ولها صولاتها وجلولاتها في الفكر والثقافة والاجتماع والممارسة. إذاً فمن حقنا الطبيعي أن نتقاسم هذه السلطة بيننا وبين الطرف الآخر. فعلينا . عندما نعجز عن التغيير بالقوّة . أن نحدث تحولاً من خلال تغيير مسار المفاهيم نفسها.

يريد المثقف أن يكون له دور في النفوذ الاجتماعي، ويرى الفقيه أيضًا أنّ من حقه من موقع امتلاكه للعلم والمعرفة والدين، وهذه كلّها سلطة . أن يكون له دوره أيضًا. وهنا تتصادم المصالح . لا بالمعنى السلبي للكلمة ، وتقع المشكلة . موضوع السلطة هذا موضوع إشكاليٌّ ومهمٌ جداً . فليست الأمور دائمًا فكريةً بحتة، كما نحب أن نصورها ، وليس الخلافات ثقافيةً وعلميةً فقط، بل تقع خلف هذه الخلافات اتجاهات ودوافع، نبيلة وغير نبيلة، سليمة وغير سليمة. ولا شأن لنا بنوايا الناس. هذا ما أردت أن نسلط الضوء عليه في فهم هوية الخلاف بين المثقف والفقهي في واحد من أضلاعها الرئيسية.

### ٣ - إشكالية الاعتراف

الإشكالية الثالثة . والأخيرة . التي نود طرحها هنا هي إشكالية الاعتراف. وهي أيضًا إشكالية كبيرةً جدًا . وهناك شعور من الفرقاء المتأزعين بأن الآخر ليس بشيء. الآن، لو سألتَ غير واحدٍ في الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية يقول لك: هؤلاء المثقفون . بمنْ فيهم المثقفون الدينيون . ليس لهم حظٌ من العلم، كلامهم أدبيات وأشعار وصحف، وليس لديهم عمق ودقة مثنا . وإذا ذهبنا إلى الوسط الجامعي أيضًا فسيُقال لك: هؤلاء **الإجتهاد والتجهيز** . العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

المشيخ ليس لهم حظٌ من العلم، هم مجموعة حفظة للكتاب، والسنّة، وللقصص والحكايات، وبعض الأحداث التاريخية، ويعرفون قدراً من اللغة.

المشكلة أن كل فريق لا يعترف بصاحب الاعتراف المطلوب، الموجب لحصول حالة التراضي والاطمئنان الذاتي.

وأخطر المشاكل التي تؤدي إلى تضييع السُّلْمُ الْأَهْلِيِّ وتوازن الحياة الاجتماعية هو عدم الاعتراف؛ لأنَّ الإنسان بغير زاته الفردية والجماعية يريد من الآخرين أن يعترفوا به وبوجوده وبحقه. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ. فعندما يقال له: إنك لست بشيءٍ فمن الطبيعي أن تحدث المشكلة. وعندما يقول هو لك أيضًا: أنت لست بشيءٍ فمن الطبيعي أن تدافع عن نفسك.

إذاً هذا التصادم بين الفقيه والمتثقف يبدأ من المنهج، أي من طريقة التفكير بينهما، ويمر برغبة كلّ واحدٍ من الطرفين في أن يكون له حجمه الاجتماعي الموازي لما يراه حجمه المعرفي، أي إشكالية السلطة، وينتهي بإشكالية الاعتراف، أي أنا موجود فعليك الاعتراف بي، وأي إنكار منك لوجودي معناه أنتي سوف أناضل وأشتبك معك.

هذه إشكاليات ثلاثة تعبّر عن نماذج المعضلة القائمة، لتنظر وفقها ماذا فعل السيد الصدر في هذا المضمار، فهل كانت له محاولات أم لا؟ وهل كانت الخطوات التي قام بها ولو لم يربطها صراحةً بموضوع حديثاً... هل كان لها دور في تحريف حدة التأثيرات السلبية لهذه الإشكاليات الثلاث؟ وهل كان سلوكه الجهل، بوصفه فقيهاً متثقفاً، عاملًا مساعدًا على إيجاد التقارب بين هاتين الشريحتين الكثيرتين أم لا؟

- يتبع -

# الاجتئاد والتجدد

## ضرورات التحول وحاجات التغيير

الشيخ محمد إبراهيم جناتي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: صالح البدراوي

### مقدمة

الاجتئاد . وكما هو واضح من معناه اللغوي . يعني بذل الجهد ، والسعى الحر والمسقّل للمجتهدين الواقعين ، والمستوفين للشروط ، الذين يقومون من خلاله بإرجاع الفروع المستحدثة إلى أصولها ، ويطبقون القوانين الكلية على المصاديق الخارجية . وباستخدام الاجتئاد في العناصر الأساسية للاستباط يتمكن المجتهدون من إيجاد حالة التوافق والانسجام بين الأمور المستحدثة في الحياة والفقه . والاجتئاد يمثل الطاقة المحركة للفقه؛ إذ لا يمكن بدون استخدامها الإجابة عن الأمور المستحدثة في المجتمع الجديد ، ولا مجاراة تطور المدنية والحضارة ، والتحولات المختلفة في العلاقات الإنسانية ، وظهور العلوم الجديدة ، كالكيمياء ، والفيزياء ، وغيرهما؛ إذ تُعدُّ جميع هذه الأمور بمثابة المصنوع الذي ينتج المواضيع . برزت هذه المشكلة الآن بشكل أكبر ، وخاصة بعدما انبثقت تجربة الجمهورية الإسلامية ، وبرزت إلى ساحة الأحداث . ولا يمكن الاضطلاع بمسؤولية الإيفاء بواجباتنا أمام هذه التحولات بالنصوص المحددة للكتاب والسنة .

إن عدم القدرة على الإجابة يخلق التصور التالي في الأذهان ، وهو أن الشريعة الإسلامية لا تمتلك إمكانية حل المشاكل ، وملء الفراغ ، وسد النواقص . ومن هنا تبرز أهمية وجوب استمرار الاجتئاد بشكل متوازٍ مع مرور الزمان ، آخذًا بنظر الاعتبار العناصر الأساسية للاستباط في جميع العصور . ولا يعرف الفقه الإسلامي أي ركود أو

(\*) أحد مراجع التقليد في إيران، وفقيه بارز، عرف عنه دراساته في الفقه المقارن وتاريخ الاجتئاد، ونظرياته التجددية والنقدية.

توقف على الإطلاق. أمام الأحداث والظواهر المستجدة، سواءً الفردية منها أم العبادية أم الحكومية والاجتماعية وغيرها، بل إنه يوصف بالأصلية والفاعلية والسمو، بل بالتطور والحركية، انطلاقاً من هذا السبب. وما يثار اليوم أحياناً من قبل البعض من أن الفقه قاصرٌ أمام المستجدات والواقع لا أساس له من الصحة، بل هو مفارقة؛ وذلك أن هذا الوهم بالقصور ينطلق من سببين: أحدهما: حالة الضعف وقلة الفاعلية الموجودة في أساس وقواعد بعض أبعاد الفقه، من قبيل: البعد الاقتصادي، والقانوني، والجزائي، والسياسي، والعلاقات الدولية، والقضايا الحكومية، وغيرها؛ والثاني: التغافل عن استخدام الطرق الاجتهادية المناسبة، والتي ستنتطرق لها في هذه المقالة.

لو أردنا أن نلخص أسباب الضعف هذه فلابد أن نشير إلى تهميش دور الفقهاء الشيعة على مرّ التاريخ؛ لأنهم كانوا يمارسون الاجتهاد بعيداً عن ممارسة السلطة، وبدون الفهم الصحيح للضرورات، مما كان يؤدي وبالتالي إلى أن نلاحظ الضعف وقلة الفاعلية في اجتهدتهم، ولكن اليوم، وبعد أن تأسست الحكومة الإسلامية، تهيات أمامهم فرصة الإجابة عن التساؤلات. ولابد أن نرى ما الذي قدّموه من جهد في ميادين الاستباط بعد التطوير الكمي والكيفي للاجتهداد. وحسب ما يراه أصحاب الرأي والفكر يقف الفقه الإسلامي اليوم في دائرة الاختبار في مجال المسائل والمواضيع المستحدثة، والحوادث الواقعية، وأمور الدولة والسلطة. ومن هنا يتوجب على المتصدّين وأصحاب القرار أن يبذلوا ما في وسعهم لإثبات مسايرة الفقه لقضايا المجتمع، وتطابقه معها، من أيّ شكل أو لون كانت؛ لكي يحول ذلك دون أن يتخذ الأعداء موقفاً مناوئاً للفقه الإسلامي.

ويكتب هذا الجهد والمساعي المقدسة أهمية أكثر من أي وقت مضى عندما ندرك تماماً أن الإسلام هو الدين الباقى والخالد إلى يوم القيمة. تضاعف هذه العقيدة السليمة من مسؤوليتنا؛ لأنها تعنى أننا أقررنا بأن الإسلام ليست فيه طرق مغلقة. وبناء على ذلك يتوجّب على الفقهاء أن يبذلوا ما في وسعهم من أجل حلّ المشكلات، من خلال إيجاد الآليات الأكثر فاعلية.

رأى الفقهاء بشأن تطوير الاجتهاد

ليست حركة التغيير بالأمر المثار اليوم، وفي أجواء ما بعد انتصار الثورة الإسلامية

## ● لا جهاد والتجديـد، ضرورات التحوـل وحاجـات التغيـير

فحسبـ، بل لقد أـولـى فقهـاءـ الإسلامـ الكـبارـ، منـ السـنةـ والـشـيعـةـ، هـذـاـ الـأـمـرـ اـهـتمـاماـ بالـغاـ منـذـ عـدـةـ قـرـونـ مـضـتـ، وـصـرـحـواـ بـذـلـكـ فيـ منـاسـبـةـ وـأـخـرـيـ.

### أـ رـأـيـ فـقـهـاءـ إـلـمـامـيـةـ

- ١ـ. يقولـ العـالـمـةـ الحـلـيـ (٧٢٦ـهـ): الأـحـکـامـ الشـرـعـيـةـ فيـ الإـسـلـامـ تـوـقـفـ عـلـىـ المـصـالـحـ. وـالـمـصـالـحـ تـغـيـرـ بـتـغـيـرـ الـأـوقـاتـ، وـتـخـلـفـ بـاـخـلـافـ الـمـكـلـفـينـ. وـمـنـ هـنـاكـ إـمـكـانـيـةـ أـنـ يـكـونـ لـحـکـمـ مـعـيـنـ مـصـلـحـةـ مـعـيـنـةـ لـقـومـ مـاـ يـفـيـ زـمـنـ خـاصـ، وـيـؤـمـرـ بـهـ، وـلـكـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ لـهـ مـفـسـدـةـ لـقـومـ آخـرـينـ، وـيـنـهـيـ عـنـهـ<sup>(١)</sup>.
- ٢ـ. يقولـ الشـهـيدـ الـأـوـلـ (٧٨٦ـهـ): يـجـوزـ تـغـيـرـ الـأـحـکـامـ بـتـغـيـرـ الـعـادـاتـ، كـمـاـ فيـ النـقـودـ الـمـتـعـارـفـ، وـالـأـوـزـانـ الـمـتـداـلـةـ، وـنـفـقـاتـ الـزـوـجـاتـ وـالـأـقـارـبـ؛ فـإـنـهـ تـبـعـ عـادـةـ ذـلـكـ الـزـمـانـ الـذـيـ وـقـعـتـ فـيـهـ. وـكـذـاـ تـقـدـيرـ الـعـوـارـيـ بـالـعـوـائـدـ<sup>(٢)</sup>.
- ٣ـ. قالـ الـمـحـقـقـ الـأـرـدـبـيلـيـ (٩٩٣ـهـ): لـاـ يـمـكـنـ تـوـضـيـحـ نـظـرـيـةـ مـاـ يـفـيـ الشـرـعـيـةـ بـصـورـةـ كـلـيـّـةـ عـلـىـ إـلـاطـلـقـ؛ لـأـنـ الـأـحـکـامـ تـخـلـفـ بـاـخـلـافـ الـخـصـائـصـ، وـأـحـوـالـ النـاسـ، وـالـزـمـانـ، وـالـمـكـانـ، وـالـأـشـخـاصـ. وـهـذـاـ أـمـرـ وـاـضـحـ. وـيـعـدـ فـرـصـةـ خـاصـةـ لـلـعـلـمـاءـ وـالـفـقـهـاءـ لـهـمـ هـذـهـ الـاـخـلـافـاتـ وـالـتـغـيـرـاتـ، وـيـطـبـقـونـ الـأـحـکـامـ عـلـىـ الـمـصـادـيقـ وـالـمـوـضـوعـاتـ الـتـيـ يـرـيـدـهـاـ الشـارـعـ الـمـقـدـسـ<sup>(٣)</sup>.
- ٤ـ. يقولـ الشـيـخـ مـحـمـدـ حـسـينـ كـاـشـفـ الـفـطـاءـ: تـغـيـرـ الـأـحـکـامـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ أـمـرـ مـسـلـمـ بـهـ... الـأـحـکـامـ الـإـلـهـيـةـ غـيرـ قـابـلـةـ لـلـتـغـيـرـ إـلـاـ بـتـغـيـرـ الـمـوـضـوعـاتـ، أـوـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ، وـالـمـكـانـ، وـالـأـشـخـاصـ<sup>(٤)</sup>.
- ٥ـ. عـنـدـمـاـ يـأـتـيـ صـاحـبـ الـجـواـهـرـ (١٢٦ـهـ) عـلـىـ ذـكـرـ الشـيـءـ الـذـيـ بـيـاعـ بـالـكـيلـ، بـدـلـاـ مـنـ الـوـزـنـ، يـقـولـ: الـأـقـوىـ هـوـ الـاعـتـارـ الـمـتـعـارـفـ يـفـيـ الـبـيـعـ، وـيـخـلـفـ أـيـضاـ بـاـخـلـافـ الـأـزـمـنـةـ، وـالـأـمـكـنـةـ<sup>(٥)</sup>.
- ٦ـ. يقولـ الـإـمـامـ الـخـمـيـنـيـ: لـعـنـصـرـ الزـمـانـ وـالـمـكـانـ تـأـثـيرـ فـيـ تـغـيـرـ الـاجـتـهـادـ<sup>(٦)</sup>.

### بـ رـأـيـ فـقـهـاءـ السـنـةـ

كـانـتـ مـسـأـلـةـ تـغـيـرـ الـاجـتـهـادـ، وـتـطـلـوـرـهـ، عـلـىـ أـثـرـ تـغـيـرـ الزـمـانـ، وـالـمـكـانـ، وـالـأـحـوـالـ،

الـاجـتـهـادـ وـالـتـجـديـدـ - العـدـدـ السـابـعـ عـشـرـ، السـنـةـ الخـامـسـةـ، شـتـاءـ ٢٠١١ـهـ - ١٤٣٢ـهـ

والعادات، مطروحةً بين فقهاء السنة أيضاً، ومنهم:

١. ابن قيم الجوزي (٧٥١هـ). وله فصلٌ مستقلٌ في أعلام الموقعين بعنوان: «تغيير الفتاوي واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد»<sup>(٧)</sup>.
٢. يقول أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ): انتلاقاً من أن الشارع يأخذ مصالح العباد بنظر الاعتبار فالأحكام العادلة تدور مدارها. ومن هنا فقد منع الشيء الذي لا توجد فيه مصلحة، وقال بجوازه متى ما كان فيه مصلحة<sup>(٨)</sup>.
٣. يقول الدكتور المحمصاني في «المجتهدون في القضاء»: الأحكام التي تتوصل إليها عن طريق الاجتهاد تتغير بتغيير الزمان والمكان والأحوال<sup>(٩)</sup>.
٤. يقول محمد أمين أفتدي (ابن عابدين): الكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ بسبب تغيير عرفها، أو بسبب حدوث ضرورة ما، أو فساد أهل ذلك الزمان؛ لأنه إذا بقي الحكم الأول سيؤدي إلى مشقة الناس وضررهم، وهذا يتناقض مع قواعد الشريعة القائمة على أساس التخفيف، واليسير، ودفع الضرر والفساد؛ للبقاء على العالم الذي يعيشون فيه<sup>(١٠)</sup>.
٥. يقول أحمد مصطفى زرقاً بهذا الشأن: تختلف الأحكام الشرعية باختلاف الزمان، الذي يبعث على تبديل الموضوعات<sup>(١١)</sup>.
٦. يقول الدكتور وهبة الزحيلي: تغيير الأحكام بسبب تغيير العرف، أو مصالح الناس، أو لمراعاة الضرورة، أو الفساد الأخلاقي، وضعف الموضع الديني، أو بسبب تطور الزمان<sup>(١٢)</sup>.

### تغيير أحكام الشريعة، آراء، وموافق

**الرأي الأول:** يقوم هذا الرأي على إخضاع هوية أحكام الشريعة وحققتها للتغيير الزمان وأحواله ومظاهره الجديدة، بحجج أن الأحكام الإلهية شرعت طبقاً لمقتضيات الزمان والظروف والعرف وأحوال الناس وعاداتهم، وبتغييرها تتغير الأحكام أيضاً.

وقد نشأ هذا الرأي بين بعض أتباع الأديان، ومنهم: المسيحيون، ووجد له بعض الأتباع والمؤيدون منذ أن شاع في القرن التاسع عشر الميلادي. وقال المؤمنون بهذا الرأي: إن الأحكام الدينية يسيرة، وتقوم على أساس الصفح والعفو في جميع أبعاد الحياة الإنسانية،

## ● لا اجتهاد والتجديـد، ضرورات التحوـل وحاجات التغيـير

وتسم بالمرونة تماماً، ويجب أن تغير أحكامها وتبدل بتغير الزمان ومظاهره الجديدة في جميع الأبعاد، الاجتماعية والفنية والثقافية وغيرها. كما يرون أيضاً وجوب أن يسود الذوق، والروح الحاكمة على الزمان، ومظاهره الجديدة، وأن تخضع لها الأحكام الإلهية. ويمثل هذا الأمر في الواقع توليفاً للدين مع ما هو ليس من الدين. وبعبارة أخرى: تهذيب الدين وتشذيبه من الطرق غير الأصولية.

وعلى أية حال فقد تخلّى أتباع هذا الرأي عن المفاهيم الأصلية للحضارة والدين والشريعة، واعتقدوا الثقافة المبتدلة الفاسدة بشكل كامل، ودون أي قيد أو شرط. فهم يررون بعض الأمور المخالفة لموازين الشريعة، من قبيل: الربا، والسفور، واختلاط النساء بالرجال من دون مراعاة الموازين الدينية، معتبرين أن أحكام الدين تقود إلى التخلف والرجوع إلى الوراء. هذا في الوقت الذي تسجم فيه القوانين الإلهية مع تطور الحياة ومظاهره الجديدة بشكل كامل.

**الرأي الثاني:** وهو عبارة عن إخضاع الأحداث ومظاهر الحياة الجديدة، في البعد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفنـي و... لـكل زمان، لأـحكام الشـريـعـة، من خـلال تـطـيـقـ الـاجـتـهـادـ عـلـىـ مـصـارـدـهـ وـأـسـسـهـ، وـلـكـنـ مـعـ أـخـذـ الـخـصـائـصـ الدـاخـلـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ لـلـمـوـضـوـعـاتـ الـتـيـ تـتـغـيـرـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ بـنـظـرـ الـاعـتـبارـ؛ ذـلـكـ أـنـهـ تـكـتـسـبـ حـكـمـاـ آـخـرـ عـلـىـ أـسـاسـ أـدـلـةـ آـخـرـ نـتـيـجـةـ لـهـذـاـ تـغـيـرـ. وـعـلـىـ أـسـاسـ هـذـاـ الرـأـيـ فـإـنـ أـحـكـامـ الشـريـعـةـ لـاـ تـغـيـرـ إـطـلـاقـاـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ وـمـظـاهـرـهـ الـجـديـدـةـ؛ لـأـنـ الزـمـانـ بـنـسـبـةـ لـهـ يـعـدـ وـعـاءـ، وـلـيـسـ عـلـةـ، بلـ إـنـ الـمـوـضـوـعـاتـ أـوـ خـصـائـصـهـ الدـاخـلـيـةـ أـوـ الـخـارـجـيـةـ هـيـ الـتـيـ تـغـيـرـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ. وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ يـجـبـ أـنـ تـغـيـرـ أـحـكـامـهـ أـيـضاـ تـبـعـاـ لـذـلـكـ. وـتـقـومـ هـذـهـ النـظـرـةـ عـلـىـ أـسـاسـ قـانـونـ تـغـيـرـ الـاجـتـهـادـ بـتـغـيـرـ الزـمـانـ، وـأـسـسـ الشـرـعـيـةـ الصـحـيـحةـ.

إن النظرية الثانية هي الصحيحة، وفقاً لرأي الفقه الاجتهادي للإسلام؛ لأن تغيير الاجتهاد التطبيقي والتصريري، الذي يتآثر بتطورات الزمان وأحواله، لا يعتبر تطوراً وتغييراً في الشريعة، بناءً على أساس ثوابت الشريعة وأدلتها المعتبرة؛ لأنه من المعروف في أسس الفقه الاجتهادي للإسلام - أي القرآن، وسنة النبي الأكرم وأوصيائه -. أن الأحكام الشرعية تقوم على أساس الموضوعات والملالكت، بقيود وشروط معينة، ولا يحصل أي تغيير في أحكامها طالما لم يحصل أي تغيير فيها؛ لأن الموضوع بمنزلة العلة للحكم.

وكما أن انفكاك المعلول عن العلة غير ممكн فإن انفكاك الحكم عن موضوعه غير ممكن أيضاً، حتى لو حصل تغيير ما في مظاهر الحياة.

وبناء على ذلك، فبالإضافة إلى إمكانية جعل الفقه ينسجم مع الأحداث المختلفة، باستخدام الأسلوب الأصولي المعتدل للاجتهاد، من الممكن أيضاً حل مشكلة تطبيق الشريعة الثابتة مع تغيير الزمان وأحواله عن طريق نظرية تغيير الاجتهاد. وهذا لا يعني تغيير الشريعة، بل يعني تغيير موضوعات الأحكام وملاكاتها، والذي ينجم عنه تغيير الأحكام على أساس أدلة أخرى.

## الأحكام الجديدة، هويتها وسياقاتها

**الملاحظة الأولى:** ليس الحكم الجديد للموضوع المتغير حكمًا ثانويًا. والأمر الذي ينبغي التذكير به هو أن الحكم الجديد، الذي حصلنا عليه عن طريق الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية للموضوع المتغير على أثر تغيير الزمان، لا يُعد حكمًا ثانويًا له؛ لأن الحكم الثاني يكون للموضوع الذي يمتلك حكمين: أحدهما: بعنوان الحكم الأولى، وفي حالة الاختيار؛ والآخر: ثانوي، وفي حالة الاضطرار. ولكن الأمر هنا ليس كذلك؛ لأنه بعد تغيير الموضوع، أو خصائصه الداخلية أو الخارجية، يظهر الموضوع الجديد. إذاً هناك موضوعان: أحدهما: قبل تغييره؛ والثاني: بعد تغييره، بمعنى أن تغيير الزمان وأحواله يلعب دوراً في تغيير الموضوع، أو خصائصه. ومتى ما حصل تغيير الموضوع يتبعه تغيير الحكم، من طريق أساس آخر؛ بسبب تغيير موضوعه. وعليه فإن الحكم الثاني، المتأتي على أساس الدليل، إنما هو للموضوع الثاني، وليس للموضوع الأول. وبناء على ذلك فالحكمان هما موضوعان، وليس حكمان لموضوع واحد.

**الملاحظة الثانية:** لا يتعارض الحكم الجديد للموضوع مع الحديث المعروف بهذا الموضوع. والتغيير الحاصل في الحكم، على أثر التغيير في موضوعه، لا يتعارض مع «حلالٌ محمدٌ حلالٌ إلى يوم القيمة؛ وحرامٌ محمدٌ حرامٌ إلى يوم القيمة»؛ لأن الموضوع بكل خصوصياته إذا كان يمتلك حكماً معيناً في زمن ما، وكان نفس الموضوع بكل الخصائص موجوداً في الزمن اللاحق، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بأنه سيحصل على حكم آخر حكم أولى؛ لأن هذا الأمر يتعارض مع قانون «حلالٌ محمدٌ...»؛ ولكن

## ● الاٰجتہاد والتجدید، ضرورات التحول وحاجات التغییر

إذا تغیّر الموضوع، أو خصائصه الداخلية أو الخارجية، أو عنوان الحكم، أو ملأکه، فإن هذا التغیير سينجم عنه تغیير الحكم أيضاً. وفي هذه الحالة سوف لن يكون للحكم الثاني أي تعارض مع جملة «حلالٌ محمداً»؛ لأن الحكم الجديد للموضوع الجديد جاء على أساس أدلة أخرى، وليس للموضوع الأول وعلى العكس من حكمه. إذاً هناك موضوعان بحكمين مستقلين في الواقع، وكل حکم من هذه الأحكام يعد حکماً أولياً بالنسبة لموضوعه.

### التغیير الکمی والکیفی للاجتہاد

يحدث التغیير الحقیقی في المیدان الفقهي عندما تلاحظ أسبابه الکمية والکیفیة إلى جانب بعضها البعض، وتتغیر سویةً. ومن هنا لابد لنا من القيام بدراسة لوازم التغیير، وموانعه، في كلا البعدين.

#### ١- التغیير الکمی

المراد بتغیير الاجتہاد من الناحية الکمية ما يلي:

**أولاً:** أن يصار إلى استخدام الاجتہاد في جميع المیادین، بما في ذلك المصادر الفردية، والعبادية، والاقتصادية، والثقافية، والقانونية، والجزائية، والاجتماعية، والسياسية، ومسائل إدارة الدولة. وبنظرية عابرة للخصائص التاريخية للمرحلة المعاصرة، وتحولاتها المتواتعة، نجد أنفسنا اليوم أمام سيل من التساؤلات، التي هي بحاجة للإجابة عنها. ويتمكن الفقيه من الوصول إلى هذا الهدف عندما يجعل نفسه متواصلاً بشكل كامل مع الحياة الفردية، والعالم المعاصر، وتحديد ظواهره، وخصائصه، بعد دراستها بشكل كامل.

**ثانياً:** للإجابة عن التساؤلات، واستخراج الأحكام من المصادر، لابد من الاجتہاد في جميع مصادر الشريعة، من خلال فهم المجتمع، والوقوف على متطلباته واحتياجاته، على أساسِ الرؤية الکونية، وبرؤية لعمق القيود التاريخية، آخذين بنظر الاعتبار أبعاد النظام الإسلامي. وعند استخدامه لا يمكن الاكتفاء أبداً بالمباني والأسس المتعلقة بمسائل الفردية والتعبدية فقط؛ لأنه لا يمكن في هذه الحالة حل مشاكل المجتمع الإسلامي، وملء الفراغات، وإزالة النواقص.

ولكنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي الأسباب التي أدت إلى عدم تطور الاجتهاد كمَّاً؟ والجواب هو أنه لم يطرأ أيُّ تطور على الاجتهاد من الناحية الكمية على مرِّ التاريخ؛ بسبب فقدان المناخ التفديني والعملي للفقه الإسلامي في مختلف مجالات الحياة، والذي نجم بسبب استيلاء المستعمرات أو عملائهم على البلاد الإسلامية. وعلى أثر ذلك اقتصرت الاستفادة من الاجتهاد على الميادين الفردية والتعبدية فقط، ولم يفعَّل في المجالات الأخرى. وأدى هذا الأمر بالمجتهدين إلى الاهتمام بالمسائل والمطلبات الفردية للإنسان، في حين كان من المفروض بهم أن يهتموا بقضايا المجتمع ومتطلباته أكثر، ويكونوا مسؤولين أمام احتياجاته. ووصل بهم هذا الأمر تدريجياً إلى الحد الذي أصبحت فيه الذهنية القائلة بأنَّ مسؤولية الشريعة تقتصر على نطاق المسائل الفردية والتعبدية فقط هي السائدة لدى البعض منهم، ولا شأن لها بالمسائل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وممارسة السلطة. ونتيجة لهذه الذهنية لم يواكب الفقه الاجتهادي وقوانين الشرعية تفاصيل الحياة، مماً حدا بأعداء الإسلام إلى استغلال هذه الأوضاع أيَّما استغلال، والقيام بطرح آرائهم ونظرياتهم وقوانينهم الوضعية، الملائمة لأهوائهم، في المجتمعات الإسلامية، وفي مختلف أبعاد الحياة، كبديل عن قوانين الفقه الإسلامي وتطبيقاته.

وتتجدر الإشارة إلى أنه رغم حصول بعض المشاريع والنشاطات الاجتهادية والاستباطية المفيدة بعد انتصار الثورة الإسلامية، وتنفيذ بعض الخطوات البناءة في هذا المجال، مع كونها ذات نطاق محدود جداً، لم تلبِّ متطلبات المجتمع واحتياجاته على كافية الأصعدة.

وبناء على ذلك لابد أن يصار إلى توسيع دائرة الاستباط في المراكز الفقهية والاستباطية؛ لتمكن من تلبية متطلبات المجتمع. كما يجب على المتصدرين للاستباط اليوم، وفي ظل قيام الحكومة الإسلامية، أن يعرفوا جيداً رسالتهم التاريخية وواجباتهم أكثر من أي وقت مضى، وأن يكونوا بصدق الإحاطة باحتياجات المجتمع أكثر فأكثر. وبعد مثل هذا المستوى من المعرفة والتفهم أمراً ضرورياً في الرؤية الكونية للمجتهددين؛ لأنه بدون ذلك لا يمكننا التغلب على المشاكل التي تحيط بالبشرية اليوم، في مختلف أبعاد الحياة، عن طريق الاجتهاد بالأصول والقوانين الكلية والمحدودة، وأن نلبي احتياجات

## ● الاٰجتہاد والتجدید، ضرورات التحول وحاجات التغییر

المجتمع، ونسد مناطق الفراغ، ونقضي على عيوبه، ونقاط الضعف فيه. ونأمل أن تؤدي المسيرة التي بدأت في هذه السنوات إلى إزالة آثار القيد السابقة تدريجياً. ومما لا شك فيه أنه إذا لم يحصل أي تغيير في عملية الاجتہاد فإن الكثیر من المسائل المستحدثة، وبخاصة في الجانب المتعلق بإدارة الدولة، ستبقى دون إجابة، وستصبح حياة الإنسان المتجددة في المجتمعات الإسلامية بعيدة عن سلطة الإسلام، ومقرونة بالمشاكل.

### ٢- التغییر الکيفی (النوعی)

المراد بالتغییر النوعی للاجتہاد هو أن تحصل عملية الاجتہاد والاستباط بأسلوب حديث، على أساس العناصر الأساسية للاستباط، آخذة بنظر الاعتبار تغییر الزمان، والمکان، والعرف، وأحوال الناس المؤثرة على الخصائص الخارجية والداخلية للموضوعات، والمؤدية إلى تغيير أحکامها على أساس الأدلة الشرعية، وليس بالأساليب السابقة للاجتہاد.

ومن المناسب هنا أن ننطرّق إلى ذكر الأساليب التسعة للاجتہاد، المستخدمة طيلة الفترة السابقة، ومن ثم ننطرّق إلى ذكر الأسلوب الجديد، وشروطه، وخصائصه.

### أسالیب الاجتہاد التسعة، عرض وتحليل

كنا نعتقد أن أسالیب الاجتہاد لا تعدو ستة طرق. ولكن أصبح معلوماً . بعد التفحُص . أن للاجتہاد تسعة طرق، وهي:

١. الاجتہاد بناءً على أساس المبني المعتبر بشکل علمي، لا عملي، وبدون إصدار الفتوى والتقریع؛ أي بدون إرجاع الفروع الجديدة إلى الأصول الأساسية، وبدون تطبيق القوانین الكلية على مصاديقها الخارجية. وهذا هو أسلوب ابن أبي عقیل العماني(٣٢٩هـ) قبل تأليف کتاب «المتمسّک بحبل آل الرسول». وهو أول عالم من علماء الشیعہ طرح موازنین الاجتہاد وأصوله عند الاستباط بشکل علمي. ومن جملة موازنه: مبحث الدلالات، والمفاهیم، والأمارات، وغيرها. وجاء بعده تلمیذه ابن جنید الإسکائی، الذي وضَّح أسلوب أستاذہ لتلامذته، ومنهم: الشیخ المفید، وقام بدوره بنشرها بشکل مختصر في کتاب «أصول الفقه». ثم قام بعده السيد المرتضى، تلمیذ الشیخ المفید، بتوضیحها

وتدوینها فی کتاب «الذریعة إلى علم الأصول» بشکل ملفت. ثم قام بعده تلميذه الشیخ الطوسي بتوضیحها، مع قلیل من التغیر، فی «عدة الأصول». وبعد ذلك تناولها علماء الأصول، وقدّموها بمزيد من التغیر.

٢. الاجتهاد بناءً على ظاهر النصوص بشکل عملی، ولكن بدون التفريع والتطبيق. وهذا الأسلوب ینسب للعلماء المعاصرین للأئمة. ولهذا السبب حذرهم الإمام الصادق علیه السلام من هذا الأسلوب، وأمرهم بأن یفرّعوا على أساس الأصول، وقال: علينا أن نلقي إليکم الأصول، وعليکم أن تفرّعوا<sup>(١٣)</sup>. كما قال الإمام الرضا علیه السلام: «علينا بإلقاء الأصول، وعليکم التفريع»<sup>(١٤)</sup>. إن تأکید الأئمة على التفريع ییعنی أن الاعتماد على ظاهر النصوص، بدون إرجاع الفروع الجديدة إلى أصول الأحكام الأساسية (التفريع)، وبدون مطابقة القوانین الكلية للأحكام على مصاديقها الخارجیة (التطبيق)، لا يمكنه حل مشاکل حركة الاجتهاد. وقد برز هذا الأسلوب فی القرنین الحادی والثانی عشر فی إطار المذهب الأخباری.

٣. الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد على التفريع، وتقلیل الاعتماد على ظاهر النصوص. وكان ذلك هو الأسلوب الذي اختاره ابن أبي عقیل العمانی فی السنوات الأخيرة من حياته.

٤. الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد الأکبر عليها، وتقلیل الاعتماد على التفريع. وذلك هو أسلوب الشیخ المفید. وكتابه الموسوم بـ«المقنعة» شاهد على هذا القول.

٥. الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد المتساوی على ظاهر النصوص والتفريع. وقد اتبع هذا الأسلوب كل من: السيد المرتضی؛ والشیخ المفید. وكتبهم الفقهیة والأصولیة شاهد على هذا القول.

٦. الاجتهاد على أساس القواعد الصحيحة مع التفريع والتطبيق، ولكن نظرياً فقط، وليس فی مقام العمل والفتوى. والمجتهد الذي یتبّع هذا الأسلوب یُعدُّ أصولیاً من الناحیة النظریة، وأخباریاً فی مقام العمل والفتوى. وكان هذا الأسلوب متبّعاً من قبل أكثر المجتهدین على مر العصور؛ لأنه كان ینسجم مع ظروف زمانهم.

٧. الاجتهاد على أساس قواعد الشريعة مع التفريع والتطبيق، وفی مقام العمل

## ● الاجتهاد والتجديـد، ضرورات التحوـل وحاجـات التغيـير

والفتوى، ولكن بدون دراسة الخصائص الداخلية والخارجية لموضوعات وملالـات الأحكـام، التي تتغير بمرور الزمان. وكان هذا ديدن بعض المجـهـدين فيـ القرن الأـخـير. ولكن بسبب بعض الملاحظـات كانوا يعملون بـأـسـلـوبـ الأخـبارـيـنـ فيـ بيانـ الأـحـكـامـ، أيـ العملـ بالـاحتـياـطـ.

٨. الاجـهـادـ علىـ أـسـاسـ مـبـانـيـ الشـرـيعـةـ معـ التـفـريـعـ وـالـتـطـبـيقـ، وـفيـ مقـامـ العملـ والـفـتـوىـ، وـلـكـنـ بـدـوـنـ إـجـرـاءـ الـدـرـاسـاتـ الكـافـيـةـ بـشـأنـ مـلـالـاتـ الأـحـكـامـ وـأـوـصـافـ المـوـضـوعـاتـ، التيـ يـكـوـنـ لـتـشـخـيـصـهاـ دـوـرـ فيـ أـحـكـامـهاـ.

٩. الاجـهـادـ علىـ أـسـاسـ الأـدـلـةـ وـالـعـاـنـصـرـ الـمـسـتـخـدـمـةـ فيـ الـاستـبـاطـ معـ التـفـريـعـ وـالـتـطـبـيقـ، وـفيـ مقـامـ العملـ والـفـتـوىـ، معـ الـدـرـاسـاتـ التيـ يـجـبـ الـقـيـامـ بـهـاـ عـنـدـ الـاسـتـبـاطـ.

## مـقـدـمـاتـ الـاجـهـادـ فـيـ الـمـنـهـجـ الـاجـهـاديـ التـاسـعـ

عـنـدـ اـسـتـبـاطـ الـحـكـمـ الشـرـعيـ يـنـبـغـيـ الـقـيـامـ بـدـرـاسـةـ الـأـمـورـ التـالـيـةـ:

١. الـدـرـاسـةـ الـكـامـلـةـ لـدـلـيلـ الـحـدـثـ، وـمـدـلـولـهـ، وـمـوـضـوـعـ الـحـكـمـ.

٢. دراسـةـ حـقـيقـةـ مـوـضـوـعـ الـحـكـمـ، وـخـصـائـصـ الـدـاخـلـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ، أيـ الـخـصـائـصـ التيـ يـؤـثـرـ فـيـهاـ تـغـيـرـ الزـمـانـ وـأـحـوـالـهـ. وـفيـ هـذـهـ الـحـالـةـ يـجـبـ أنـ يـكـوـنـ لـهـ حـكـمـ آـخـرـ؛ لأنـهـ خـرـجـتـ منـ نـطـاقـ إـحـدـىـ الـقـوـاعـدـ الـشـرـعـيـةـ، وـأـصـبـحـ ضـمـنـ نـطـاقـ قـاـعـدـةـ شـرـعـيـةـ آـخـرـ. وـعـلـىـ سـبـيلـ الـمـثالـ: كـانـ مـنـ غـيـرـ الـجـائزـ بـيـعـ وـشـرـاءـ الـدـمـ فيـ الـأـزـمـنـةـ السـابـقـةـ، وـلـكـنـهـ أـصـبـحـ جـائـزاـ فيـ هـذـاـ الزـمـانـ؛ لأنـهـ لـمـ تـكـنـ فـيـهـ فـائـدـةـ فيـ الـأـزـمـنـةـ السـابـقـةـ، وـمـنـ شـروـطـ صـحـةـ الـبـيـعـ وـالـشـرـاءـ هـيـ وـجـودـ الـمـنـفـعـ فيـ الـمـبـاعـ. وـلـكـنـ الـيـوـمـ؛ إـذـ تـغـيـرـ الـمـوـضـوـعـ، وـأـصـبـحـ لـلـدـمـ فـائـدـةـ. وـيـمـكـنـ بـوـاسـطـتـهـ إـنـقـاذـ الـإـنـسـانـ مـنـ خـطـرـ الـمـوتـ، فـقـدـ أـصـبـحـ بـيـعـ وـشـرـاءـ الـدـمـ حـلـلاـ وـمـبـاحـاـ.

٣. دراسـةـ مـلـاكـ الـحـكـمـ: لـاـ شـكـ أـنـ تـغـيـرـ الزـمـانـ وـأـحـوـالـهـ يـؤـثـرـ فيـ تـغـيـرـ الـبـعـضـ مـنـ مـلـالـاتـ الـأـحـكـامـ، بـنـفـسـ الـمـسـتـوـيـ الـذـيـ يـؤـثـرـ فـيـهـ تـغـيـرـ الزـمـانـ فيـ تـغـيـرـ الـبـعـضـ مـنـ خـصـائـصـ الـمـوـضـوـعـاتـ. وـفيـ هـذـهـ الـحـالـةـ يـحـصـلـ تـغـيـرـ فيـ الـحـكـمـ أـحيـاناـ. وـعـلـىـ سـبـيلـ الـمـثالـ: يـخـصـ حـكـمـ الـاحـتكـارـ فيـ الـأـحـادـيـثـ بـالـحـنـطـةـ وـالـشـعـيرـ وـالـتـمـرـ وـالـزـبـيبـ. وـالـظـاهـرـ أـنـهـ لاـ يـشـمـ مـوـارـدـ آـخـرـ. وـلـكـنـ مـنـ خـلـالـ درـاسـةـ أـسـاسـ تـشـرـيعـ حـكـمـهـ يـتـضـعـ لـنـاـ أـنـ هـذـهـ الـمـوـادـ كـانـتـ تـدـخـلـ فيـ حـيـاةـ النـاسـ آـنـذـاـكـ بـشـكـلـ كـامـلـ، وـكـانـ اـحـتكـارـهـاـ يـتـنـافـيـ مـعـ الـمـصالـحـ

العامة، ويجعل الناس يعيشون في ضائقه. ومن هنا فقد منع احتكار هذه المواد. وهذا الأمر واضح في كلام الإمام علي عليه السلام؛ حيث يقول في عهده لمالك الأشتر، ضمن ما يأمره به من منع الاحتكار: «وتلك باب مضرّة العامة، وعيوب على الولاة»<sup>(١٥)</sup>. وبعد دراسة الملك في حكم احتكار الحنطة، والشعير، وغيرهما، فإن كل شيء يرتبط بحياة الناس وحاجتهم يشمله حكم الاحتكار.

٤. دراسة سبب الحكم وأوصافه: بإمكان المطلعين على الأسس والأدلة الحصول على مناطق الموضوع، عن طريق دراسة سبب الحكم، وأوصافه، ومن ثم تعميم الحكم على الموارد الأخرى التي تحمل ذلك المناطق والوصف؛ وذلك أن مناطق الحكم واحد. ومناطق الحكم هو ذلك الشيء الذي يتعلّق به الحكم على الحدث والموضوع. وعند دراسة الأوصاف لا بد من مراعاة مسألتين، وهما:

أولاً: يجب الأخذ بنظر الاعتبار جميع الأوصاف التي يعتقد أنها أصبحت مناطق الحكم لأصل الموضوع.

ثانياً: يجب أن يصار إلى مقارنة أي وصف من الأوصاف بالحكم المتعلق بأصل الموضوع؛ ليتبّع لنا أيّهما يمتلك الصلاحية اللازمّة ليكون مناطقاً، فيؤخذ الذي يمتلك الصلاحية، ويترك الذي لا يمتلك تلك الصلاحية. وبهذه الطريقة نحصل على مناطق الحكم، ونعملّمه على كل شيء يمتلك ذلك الوصف.

ويصطلح على هذه العملية بـ «تفقيح المناطق».

وعلى سبيل المثال: ورد في الخبر: جاء رجل أعرابي إلى النبي ﷺ، وقال له: هل كنت، فقال ﷺ: وما أهلكك؟ قال: واقعْتُ زوجتي نهار رمضان، فقال له النبي: اعتنق رقبة.

وفي هذا الخبر تلاحظ الخصوصيات التالية: السائل أعرابي، والواقعة حصلت مع الزوجة، وفي نهار شهر رمضان. وبعد دراسة مناطق الحكم يفهم الفقيه أن الكفارة التي أمر بها النبي ﷺ تتعلق بالواقعة أثناء الصوم، وليس على بعض الخصوصيات، من قبيل: كون الرجل أعرابي، والمرأة زوجة، والشهر شهر رمضان. إذاً يسري هذا الحكم على كل من يصدر عنهم العمل المذكور، سواء كانوا أعراباً أم لا، وسواء كانت المواقعة مع

## ● الاٰجتہاد والتجدید، ضرورات التحول وحاجات التغییر

الزوجة أم مع غيرها، وسواء وقع هذا الأمر في شهر رمضان أم في غيره. وتتجدر الإشارة إلى أن العلماء يختلفون في هذا الأمر. ولكن إذا تم الحصول على مناط الحكم بشكل قطعي، عن طريق العقل، مع دراسة الأوصاف، فلا يختلفون فيه، ويأخذون به جمیعاً، وبیقی الاختلاف فقط في الموضع الذي يكون فيه المناط المستحصل ظنیاً.

كما يجب هنا أخذ التباین بين مناط الحكم وعلته بنظر الاعتبار أيضاً. وتعلق علة الحكم بمقام الثبوت والواقع، ولكن مناط الحكم يتعلق بمقام الإثبات والاستظهار من الدليل. ولهذا السبب فالعلة عبارة عن الشيء الذي يدور الحكم مداره واقعاً وثبتواً، وجوداً وعدماً؛ والمناط عبارة عن أن يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، ولكن في مقام الظاهر والإثبات، ومقام الاستظهار من الدليل. ومن هنا لا يمكن الحصول على علة الحكم، والتي تعني المصلحة والمفسدة الواقعية؛ لأنه لا سبيل لنا إلى الواقع. إلا أنه يمكننا التوصل إلى مناط الحكم؛ لأن يوجد لدينا سبيل للوصول إلى مقام الاستظهار من الدليل. ومن خلال هذا المخرج فقط يمكننا أن نفرق بين إثبات الحكم عن طريق القياس ووحدة المناط، ونحكم ببطلان الأول، وصحة الثاني؛ لأن القياس يعني تعميم الحكم المتعلق بموضوع معين، والثابت بشكل قطعي عن طريق الدليل، على موضوع آخر يكون فيه ثبوت ذلك الحكم لهذا الموضوع عن طريق تلك العلة غير معلوم.

إذاً يستند القياس على استكشاف العلة. والعلة هي المصلحة الواقعية التي يعجز العقل عن استكشافها. إلا أن إثبات الحكم عن طريق وحدة المناط ليست كذلك؛ إذ إن وحدة المناط تستند إلى استكشاف مناط الحكم عن طريق الاستظهار من الدليل . المتعلق بمقام الإثبات. ومن الواضح أن هذا المقام يمكن كشفه من قبلنا.

٥. دراسة المصالح والمفاسد وحاجة المجتمع: بإمكان الخبراء بمسائل النصوص المقدسة الحصول . في بعض الحالات . على علة الحكم لموضوع معين، عن طريق دراسة المصالح والمفاسد، وحاجة المجتمع، بواسطة العقل، وتعميم ذلك الحكم على موضوع آخر، يرى المستبط أنه يمتلك نفس تلك العلة. ويصطلاح على هذا الفعل بـ «مستبط العلة». وعلى الرغم من أن علماء الإسلام الأصوليين لم يقولوا بذلك بشكل مطلق، إلا أنهم يقولون: لو تم إثراز علة الحكم في موضوع معين بشكل قطعي ويقيني فبإمكان

تعمیم ذلك الحکم على موضع آخر له نفس العلة؛ لأن حجیة القطع ذاتیة.

ومن المناسب هنا التذکیر بمسائلتين:

**الأولی:** إن تشريع الحکم على أساس المصالح والمفاسد، والذي يتم التوصل إليه عن طريق العقل، أمر شائع في الفقه الستّي؛ إذ إن علماء السنة في زمان الصحابة، الذي استمر مائة عام تقريباً، ومن ثم في زمان التابعين وتابعهم، كانوا إذا أحرزوا مصلحة أو مفسدة عن طريق العقل يفتون بالأخذ بذی المصلحة، وترك ذی المفسدة، حتى أن بعضهم كان يستخدم هذا الأسلوب الاستباطی في تشريع الأحكام بشكل مفرط على أساس المصلحة، حتى لو كان على خلاف النص.

**الثانية:** إن هناك فرقاً بين تشريع الحکم على أساس المصلحة والمفسدة وبين قاعدة الملازمۃ بين حکم العقل وحکم الشرع. والمقصود بقاعدة الملازمۃ أنه لو حکم العقل في نفسه، دون أن يلحظ أي شيء آخر، بحسن أو قبح شيء ما فهل يحکم الشارع أيضاً بذلك الحکم بشكل قطعی؟ وبعبارة أخرى: هل أن حکم العقل على شيء بشكل يقینی يكشف لنا عن أن حکم الشارع هو نفس حکمه؟ ولو كان الأمر كذلك فبإمكاننا القول بهذا الكشف؛ لأن هذا الكشف واسع شامل، وكما أن حکمه في العقل النظري ليس له حدود معينة فإن حکمه في العقل العملي لا حدود له أيضاً.

**٦. تحری وجود العلة في المصاديق:** تسمى عملية البحث عن وجود العلة في المصاديق فقهیاً «تحقيق المناط». وتحقيق المناط عبارة عن التحری عن وجود العلة في المصاديق، بعد أن يقف المجتهد على علة الحکم بشكل كامل عن طريق النص أو الإجماع. ولا حاجة في هذا الطريق إلى معرفة أوصاف حکم الموضوع، ومناسبته والمصالح والمفاسد، للحصول على علة الحکم، بل نحن بحاجة فقط إلى معرفة وجود العلة في المصاديق لا غير، لكي نرتب الحکم عليها، من قبيل: الاجتہاد في مسألة القبلة؛ إذ إنها معروفة بالدليل، والاجتہاد في تشخيص القبلة من بين الجهات.

**٧. دراسة العلة المنصوص عليها في أصل النص:** متى ما حصلنا على حکم معین عن طريق نصٍ صحيح في المصادر، وكانت علة الحکم مذکورة بشكل صريح في ذلك النص المعیّر عن حکم الشرع، فبإمكاننا تعمیم الحکم - على أساس ذلك - إلى أي موضوع آخر توجد فيه العلة المذکورة. ويصطلاح على ذلك فقهیاً بـ«القياس منصوص

## ● الاجتهاد والتجديـد، ضرورات التحوـل وحاجـات التغيـير

العلة». إلا أن بعض العلماء يعتقدون بأن التعدي من موارد منصوص العلة إلى سائر الموارد التي توجد فيها العلة هو عمل بمقتضى ظاهر عموم التعليل، ويعدّ العموم من نوع الظواهر، وحجية الظواهر ثابتة برأي العقلاء. إذاً فإن تعميم الحكم من مورد منصوص العلة إلى سائر الموارد الواجبة للعلة هو من باب اعتبار الظهور وحججته، وليس من باب حكم العقل. وفي مقابل هذا الفريق يرى بعض العلماء، الذي عاشوا في القرن الرابع، أنه لا يجوز التعدي من موارد منصوص العلة؛ لأنهم أجروا عليه حكم قياس التمثيل والتشبّه.

٨- إجراء المقارنة بين حكم المنطوق مع الحكم في المفهوم: متى ما توصل الفقيه عند مقارنته بين الحكم في المنطوق والحكم في المفهوم الدليل إلى أن الحكم في المفهوم أقوى فإنّ باستطاعته تعميم ذلك الحكم على مفهومه أيضاً. واصطلحوا على هذا العمل بتسمية «قياس الأولوية». ويتم قياس الأولوية بشرطين:

**الأول:** أن يكون حكم المنطوق والمفهوم من سنخ واحد، من قبيل: أن يكون حكم المنطوق والمفهوم واحداً، كالوجوب أو الحرمة.

**ثانياً:** أن يكون ملاك الحكم في المفهوم أقوى من ملاك الحكم في المنطوق. وعلى سبيل المثال: لما ورد النهي عن قول «أف» للوالدين فإن دلالة هذا النهي على قول السوء وإيذائهم تكون من باب الأولوية؛ لأنه: **أولاً:** الحكم في المنطوق والمفهوم من سنخ الحرمة؛ **وثانياً:** ملاك الحرمة في قول السوء وإيذاء الوالدين أقوى من قول «أف» لهما.

وقد اعتبر بعض العلماء ذلك من باب حجية الظهور، وليس من باب الأدوات العقلية.

٩- دراسة الأدلة الاستباطية: إن دراسة الأدلة الاستباطية؛ للحصول على الحكم الشرعي بواسطة العقل في غير الموارد المذكورة، هي من باب تبييه الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وفحوى الخطاب.

يطلق أسلوب تبييه الخطاب على الحالة التي يستفاد فيها ملاك الحكم من كلام الشارع المقدس، بدون أن يكون بحاجة إلى تصريح الشارع. من قبيل: مسألة النقصان المثار في بيع الرطب بوصفه تمراً. فقد سألوا النبي الأكرم ﷺ حول بيعه، فقال: «أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم، فقال ﷺ: لا إذن»<sup>(١٦)</sup>. ويتبين من جوابه ﷺ أن السبب أو العلة في منع بيع الرطب بعنوان التمر هو النقصان الحاصل فيه بعد الجفاف.

ويستخدم أسلوب دليل الخطاب عندما يتعلق الحكم الشرعي بإحدى الصفتين

• الشيخ محمد إبراهيم جناتي

اللذين لهما موضوع، كالدليل الذي يوجب الزكاة على الفنم التي ترعى (السائمة)<sup>(١٧)</sup>. فوجوب الزكاة هنا متعلق بوصف السائمة، وهي إحدى الصفتين الثابتتين للحيوان، وهما: السائمة؛ والمعلوفة (أي التي تأكل من علف المالك). وقد أطلقت كلمة الوصف على هذا المفهوم عند علماء الأصول. وهناك اختلاف في وجهات النظر بينهم حول اعتباره وحجيةته. فالشيخ الطوسي يقول باعتبار هذا الوصف؛ ولكن السيد المرتضى ينكره.

ويستخدم أسلوب لحن الخطاب عندما تكون إحدى الكلمات ممحونة، ويبدل سياق الكلام على ذلك. وعلى سبيل المثال: إن كلمة «فُضِّر»، في الآية الكريمة: «اضْرِبْ بِعَصَالَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ» (البقرة: ٦٠)، مقدرة قبل الكلمة «فانفجرت». ويعبر سياق الآية هنا عن الكلمة ممحونة. ومن هنا لا حاجة للتغيير عن شيء آخر محتمل. كما يطلق على لحن الخطاب مصطلح «معاريض الكلام»<sup>(١٨)</sup>.

وأما فحوى الخطاب فهو أن ملاك الحكم يتضح عن طريق العقل. ويقع ذلك عندما يكون لجملة ما مفهوم، ويكون ملاك الحكم فيها أقوى من ملاك المنطوق، وملاك حكم الاثنين من سنخ واحد. من قبيل: جملة: ﴿فَلَا تَقْتُلُ لَهُمَا أُفْ...﴾ (الإسراء: ٣٣). وقد مر شرح ذلك وتوضيجه.

أساليب الاجتهاد، رصد لمديات الفاعلية

لهذه الأساليب التسعة فاعلية مختلفة. فالأساليب الستة الأولى ليس فيها ذلك القدر من الفائدة، وليس في ذلك خلاف. وإنما الكلام في فاعلية الأساليب المتبقية، وهو ما سننتطرق له في هذه العجالة.

إن الأسلوبين السابع والثامن من أساليب الاجتهاد، وعلى الرغم من أنهما مفيدان في القضايا غير الحكومية إلى حد ما، غير مرغوبٍ فيهما في القضايا الحكومية، كما هو الحال في الأساليب السابقة؛ لأن بعض العناصر، من قبيل: الزمان، والمكان، والعرف، والأحوال، وغيرها، لا اعتبار لها في تغيير وتبدل الأحكام وموضوعاتها في هذه الأساليب. إلا أنها نرى أن الأسلوب التاسع يُعدُّ أسلوباً ناجعاً، وراقياً، ومرغوباً للإجتهاد، والذي يمكن . باستخدامه في كافة ميادين المعرفة . وضع الحلول الشافية لكافحة مشاكل المجتمع الإسلامي، وسد النواقص، وإزالة السلبيات. وينبغي للمجتهد الذي

## ● الاٰجتہاد والتجدید، ضرورات التحول وحاجات التغییر

يستخدم هذا المنهج أن يتمتع بالخصائص التالية:

١. فهم الرسالة الخطيرة لفقه الاجتهادي، والرؤية الكونية للشريعة، وحقائق الزمان.
٢. امتلاك الرؤية الكونية الواسعة، والدرأة بالشؤون السياسية المعاصرة.
٣. المعرفة بالمجتمع الذي يعيش فيه، والوقوف على متطلباته واحتياجاته.
٤. الإحاطة بالمجتمعات الأخرى، وظروفها.
٥. المعرفة الدقيقة بموضوعات الأحكام، ودراسة خصائصها المتغيرة بمرور الزمان.  
ويجب أن يتم هذا الأمر من قبل فريق متخصص، كل حسب اختصاصه؛ وذلك أن هذه التغييرات تخرج الموضوع من نطاق قاعدة شرعية معينة، وتدخلها في قاعدة شرعية أخرى لها حكم آخر.
٦. عدم التأثر والتراجع أمام العوامل النفسية والخارجية، والسنن الاجتماعية الخاطئة، وآراء الماضين؛ والا فسيأخذ المجتهد بطريقتهم، ولا تعتبر نظريته اجتهاداً شرعياً.
٧. عدم التوقع داخل أسوار السذاجة، والخرافات، والتحجر، والجمود، والتشبُّث بالظاهر.
٨. الابتعاد عن التأويلات السطحية للنصوص الاستباطية.
٩. استباط الأحكام على أساس العناصر الأساسية للاستباط، بعد مراجعتها وإعادة قرائتها، على أساس الأخبار الموضوعة والضعيفة، المنقول بالإجماع، والشهرة التي لا أساس لها ولا سند.
١٠. العمل بالاجتهاد في مرحلة التقطير، وكذلك في مرحلة الفتوى.
١١. فهم الروح العامة للشريعة من العناصر الأساسية للاستباط، القائمة على أساس الصفح واليسر.
١٢. امتلاك القدرة على دراسة ملإات الأحكام في المسائل غير التعبدية، كمسائل المجتمعية، والحكومية، عن طريق العقل؛ لأنَّه يمكن في بعض الحالات الحصول على ملإات الأحكام، وتميم الحكم على الحالات التي لم يصرَّح بحكمها، بمساعدة العقل فحسب.

إن النتائج المتخَّضة عن الأسلوب الاجتهادي التاسع عبارة عن:

١. الإجابة القاطعة الواضحة عن التساؤلات في جميع ميادين الحياة، بما في ذلك

الفردية منها، والتعبدية، والاجتماعية، والحكومية، وغيرها.

٢. تخلص الفقه الإسلامي من تهمة العجز عن إدارة المجتمع الإسلامي الكبير.

٣- خروج الفقه من حالة الركود، نحو الفاعلية والحركة والازدهار، وتوسيعه في

جميع الأبعاد.

٤. ازالة أنماط الاحتياط، التي لا تمتلك سندًاً ذات قيمة، والتي تؤدي إلى تشوهه

صورة الفقه. وقد سبق أن قلنا مراراً: إن العمل بالاحتياط من هذا القبيل إنما هو ضد الاحتياط.

فُلُوًّا مجتهداً امتلك الشرائط الكاملة للاجتهداد، واستخدم الأسلوب التاسع، وكان محظياً بظروف زمانه، ومدركاً بأن الشريعة تمتلك بعدها عالمياً، وأن أحكامها جاءت لجميع الأزمنة والأماكن وال الحالات، فإن بإمكان هذا الفقيه الإجابة عن التساؤلات في جميع الميادين: الفردية، والاجتماعية، وغيرها.

## المواضـع

- 
- (١) العـلـامـةـ الحـلـيـ، كـشـفـ المـرادـ: ١٧٣ـ.
  - (٢) القـوـاعـدـ وـالـقـوـائـدـ: ١ـ٥٢ـ.
  - (٣) المـحـقـقـ الأـدـبـيـ، مـجـمـعـ الـفـائـدـ وـالـبـرهـانـ: ٣ـ٤٣٦ـ.
  - (٤) التـحرـيرـ: ١ـ٤٣٦ـ.
  - (٥) جـواـهـرـ الـكـلامـ: ٢٢ـ٢٧٥ـ.
  - (٦) الإـلـمـامـ الـخـمـيـنـيـ، صـحـيـفـةـ النـورـ: ٢١ـ٩٨ـ.
  - (٧) أـعـلـامـ الـمـوقـيـنـ: ٣ـ١٤ـ.
  - (٨) الـمـوـافـقـاتـ: ٤ـ١٤٠ـ.
  - (٩) الـمـجـتـهـدـونـ فـيـ الـقـضـاءـ: ٢٩ـ.
  - (١٠) رـسـالـةـ بـنـ عـابـدـيـنـ: ٢ـ١٢٣ـ.
  - (١١) الـمـدـخـلـ الـفـقـهـيـ الـعـامـ: ٢ـ٩٢٤ـ.
  - (١٢) أـصـوـلـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ: ٢ـ١١١٦ـ.
  - (١٣) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ: ٢٧ـ٩١ـ؛ بـحـارـ الـأـنـوارـ: ٢ـ٢٤٥ـ.
  - (١٤) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ: ٢٧ـ٦٢ـ.
  - (١٥) شـرـحـ اـبـنـ أـبـيـ الـحـدـيدـ: ١٧ـ٨٣ـ.
  - (١٦) الـمـسـتـدـرـكـ: ١٣ـ٣٤٢ـ، بـابـ ١٣ـ.
  - (١٧) وـسـائـلـ الشـيـعـةـ: ٩ـ٥٧ـ، الـبـابـ ٨ـ، طـبـعـةـ مـؤـسـسـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـىـهـ الـسـلـاـمـ.
  - (١٨) الـتـعـرـيـضـ عـبـارـةـ عـنـ مـعـرـفـةـ الـمـتـلـقـ بـدونـ أـنـ يـذـكـرـ.

## **الأسس الدينية للتطرف**

### **قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية**

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد<sup>(\*)</sup>

تعد الدراسات التي تبحث عن الأسس الدينية أو الفلسفية للظواهر الاجتماعية من دراسات العصر المهمة؛ لأنها - في الأقل - كاشفة عن دور العقل المعرفي في بناء السلوك الفردي والجماعي (سوسيولوجيا الدين).

إن إعصاراً يضرب العقل المعرفي الإسلامي في الوقت الحاضر يتمثل بظهور مشكلات التعصب والإقصاء، وسلوكيات العنف واستخدام القوة كوسيلة من وسائل نشر الدعوة، أو وسيلة انتقامية ضد الغرب، أو ضد مواطنיהם من المسلمين، الذين لا يتزمون بما يراه المتشددون - فكراً أو سلوكاً - بوصفه «الدين»، سواء كانوا من غير الإسلاميين، أو حتى من المسلمين المتدينين، ولكن على مسالك غير مسلك المتشددين.

وللبحث عن هذه الظاهرة، التي تعدّ بؤرة توثر محلية على مستوى أقطار العالم الإسلامي. والنزعات المسلحة، والقتل العشوائي، والصراع السياسي، الذي يتخذ وسائل غير مبررة في استخدام القوة، قد امتدّ حتى أصبحت ظاهرة إقليمية تتشرّ في منطقة الشرق الأوسط انتشاراً عابراً للحدود الدولية، فباتت المنطقة كلها مهددة بزلزال أمني، اقتضى منها أن تخصّص الكثير من إيرادتها في مجالات الحفاظ على أمن المجتمعات، بدل أن توجه هذه الأموال للتنمية والبني التحتية.

ولم يقف الأمر عند ذلك، بل تعداد إلى أن أصبحت قضايا التعصب والتوتر العنصري واحدة من المشكلات الدولية، ولاسيما بعد أحداث أيلول ٢٠٠١، وما تبعها من غزو

---

(\*) أستاذ جامعي، وباحث في الفقه الإسلامي، وعميد كلية العلوم الإسلامية في كربلاء، له مؤلفات فكرية وفقهية متعددة، من العراق.

## ● الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

أفغانستان والعراق، و ما ترتب على ذلك من ممارسات لم تكن لولا انتشار هذا النمط من التعامل. ومن ذلك أن المسلمين في أمريكا . رغم كل السياسات الاندماجية . يتعرّضون لكثير من التمييز، بحيث تقول بعض الإحصائيات: إن ٦٥٪ من عينة استطلاعية كانت ترى أن الإسلام دين يدعو أتباعه إلى العنف. وإن أصحاب هذا الاتجاه في تزايد مستمر، ولا سيما مع موجة المسيحيين الصهاينة، وموجة المحافظين الجدد الإنجيليين.

إن واحداً من الأصول الدينية التي تتخذ وسيلة للإقصاء، ونصباً للتطهير الديني، هو حديث الفرقة الناجية. فلقد بات هذا الحديث من الأسس الدينية المهمة التي يستند إليها في حملات التراشق بالتكفير والضلالات، وأساساً دينياً مسوّغاً لحملات إزهاق الأرواح.

وهذا الاستغلال لهذا الحديث جعله واسع الانتشار في كتب الحديث، والتفسير، والعقائد، والفرق، والمناظرات، والتاريخ، والترجم، إلخ، رغم أن أصول روایته على معايير أهل الرواية تقلّ بكثير عن شهرة تداوله في كتب الثقافة الإسلامية، بخصوصاتها كافة.

فما لم يذكره كتاب بنصّه تجد إشارة لمضمونه، أو اعتماداً على معناه.

ولهذا الأثر البالغ أجد من الضروري الوقوف على هذا الحديث، ابتداءً من المدونات التي ذكرته؛ لبيان كثرتها مقابل أسانيده الأساسية، «حتى يتضح مدى استغلال هذا النص لأغراض سياسية»، ثم عرض رجال الأسانيد، كتمهيد للحكم على موثوقية الصدور، والانتقال بعد ذلك إلى تحليل المتون المتعددة لهذا الحديث، والإشكالات الفكرية والعقدية الناشئة عنه، والكشف عن بعض محاولات الاستثمار السياسي والعقدي لهذا الحديث.

### ١- مصادر حديث الفرقة الناجية ومدوّناته

لقد شاع ذكر الحديث متّا، بالنصوص المعدّدة التي ظهر فيها، في كتب التخصصات الإسلامية المتعدّدة.

فقد ذكر الحديث في كتب التفسير، مثل: تفسير ابن جريج، وتفسير مقاتل، وتفسير وكيع، وتفسير قتادة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وتفسير مجاهد<sup>(١)</sup>. وظهر في تفسير الزمخشري الكشاف<sup>(٢)</sup>، والقرطبي، وتفسير البيضاوي في أنوار التزيل. كما وجد الحديث في سنن أبي داود<sup>(٣)</sup>، والترمذ<sup>(٤)</sup>. ونقله السيوطي في «الدر المنثور»<sup>(٥)</sup>

**الإجتهد والتجهيد** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

و«الجامع الصغير». وصححه الحاكم في «المستدرك»<sup>(١)</sup> على شرط مسلم. ورواه البزار، والبيهقي. وأخرجه أحمد<sup>(٢)</sup>، وابن بطة في «الإبانة»، وابن أبي عاصم في كتاب «السنة»<sup>(٣)</sup>، والآجري في «الشريعة»<sup>(٤)</sup>، والطبرى في معجمه الكبير والأوسط. وحسنه ابن حجر في تحرير أحاديث الكشاف<sup>(٥)</sup>. وادعى ابن تيمية أنه حديث صحيح، وأن صحته لا يرقى إليها شك<sup>(٦)</sup>. وتابعه على ذلك ابن كثير<sup>(٧)</sup>، والشاطبى<sup>(٨)</sup>، والألباني<sup>(٩)</sup>، من المعاصرين.

وعلى مستوى المدونات الشيعية فقد رواه الكليني في كتاب «الكاف»، عن أبي خالد الكابلي، عن الإمام الياقوت<sup>(١٠)</sup>. ونقله المجلسى في «البحار»، عن العياشى. ورواه الصدوق في «الخصال»، والطوسي في «الأمالى». وجاء في تفسير البرهان، وتفسير الصاليف.

ونص روایته في الكاف: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن جمیل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر<sup>(١١)</sup> قال: «ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكّسون ورجلاً سلماً لرجلي هليستّو يان مثلاً» قال<sup>(١٢)</sup>: أما الذي فيه شركاء متشاكّسون فلان الأول، يجمع المترافقون ولايته، وهم في ذلك يلعن بعضهم بعضاً، وبيداً بعضهم من بعض، فأما رجل سلم لرجل فإنه الأول حقاً وشيشه، ثم قال: إن اليهود تفرقوا من بعد موسى<sup>(١٣)</sup> على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنة، وسبعين فرقة في النار؛ وتفرقّت النصارى بعد عيسى<sup>(١٤)</sup> اثنين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنة، وإحدى وسبعين في النار؛ وتفرقّت هذه الأمة بعد نبیها<sup>(١٥)</sup> ثلاثة وسبعين فرقة، اشتان وسبعين فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاثة عشرة فرقة تتخلّ ولایتنا ومودتنا، اشتان عشرة فرقة منها في النار، وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في الناس»<sup>(١٦)</sup>.

قال السيد الطباطبائي في «الميزان»: «روته الشيعة بنحو آخر، كما في الحال، المعاني، والاحتجاج، والأمالي، وكتاب سليم بن قيس، وتفسير العياشي»<sup>(١٧)</sup>. و ترى المؤيدین لصحّة صدور هذا الحديث يقولون مرّة: إنه متواتر، دون أن يثبتوا هذا التواتر؛ وأخرى: إنه صحيح مشهور في السنن والمسانيد، كما هي عبارة ابن تيمية؛ وثالثة: إنه مستقىض، رغم اعتراف الكثير منهم أن في مفردات أسانيد هذه الأحاديث كافية ضعف في الإسناد.

ويتحصلُّ عندي، أن الدارسين لهذا الحديث ثلاثة:

## ● الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقـة الناجـية

١. جمع صرّح، بل جزم، بصحّة الحديث بكلّ ألفاظه المرويّ بها، على اختلافها.
٢. جمع تكلموا في أسانيده، واضطرب متنه؛ فمال قسم منهم إلى إنكار صدوره بالمرة؛ ومال بعضهم إلى إنكار الزيادات التي ألحقت بالنص الأصلي له.

## ٢- متون الحديث وصيغـه

- ١- حديث أبي هريرة: قال رسول الله ﷺ: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة»<sup>(١٧)</sup>. ولفظه عند أبي داود رقم (٤٥٩٦): «افتفرقت اليهود على إحدى أو اثنين وسبعين فرقة، وتفرق النصارى على إحدى أو اثنين وسبعين فرقة، وتفرق أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة»<sup>(١٨)</sup>.
٢. حديث عوف بن مالك الأشجعـي، قال: قال رسول الله ﷺ: «افتفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛ وافتفرق النصارى على اثنين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعين في النار، وواحدة في الجنة. والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاثة وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، واثنان وسبعين في النار»<sup>(١٩)</sup>.
٣. حديث أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة؛ وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة، وهي الجماعة»<sup>(٢٠)</sup>.
٤. حديث معاوية بن أبي سفيان، قال: «إلا أن رسول الله ﷺ قام فينا فقال: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على شتى وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاثة وسبعين، اثنان وسبعين في النار، واحدة في الجنة، وهي الجماعة»<sup>(٢١)</sup>.
٥. حديث أبي أمامة الباهـي، قال: قال رسول الله ﷺ: «افتفرقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، أو قال: على اثنين وسبعين فرقة، وتزيد هذه الأمة فرقة واحدة، كلها في النار إلا السواد الأعظم، فقال له رجل: يا أبو أمامة، منْ رأيك أو سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: إني إذاً لجريء، بل سمعته من رسول الله غير مرة، ولا مرتين، ولا ثلاثة»<sup>(٢٢)</sup>.
٦. حديث عبد الله بن مسعود: إن رسول الله ﷺ قال: «إن بني إسرائيل افترقت **الإجتـهـاد والتـجـيـد** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

على اشتين وسبعين فرقة، لم ينجُ منها إلا ثلات»<sup>(٣٣)</sup>.

وعن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «...إنبني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار، إلا ملة واحدة»<sup>(٤)</sup>. قالوا: مَنْ هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. وأخرجه الترمذى بزيادة: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

الحديث عَنْ عُمَرِ بْنِ عَوْفٍ الْمَزْنِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «...إِلَّا أَنْ بْنِ إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى مُوسَى عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا ضَالَّةٌ، إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ: الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ؛ وَإِنَّهَا افْتَرَقَتْ عَلَى عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا ضَالَّةٌ، إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ: الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ؛ ثُمَّ إِنَّهُمْ يَكُونُونَ عَلَى أَشْتَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا ضَالَّةٌ، إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ: الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتُهُمْ»<sup>(٢٥)</sup>.

٧- حديث سعد، قال: قال رسول الله ﷺ: «افتفرقت بُنو إِسْرَائِيلَ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ مَلَةً، وَلَنْ تَذَهَّبَ الْأَيَّامُ وَاللَّيَالِي حَتَّى تَفْتَرَقَ أُمَّتِي عَلَى مَثَلِهَا، أَوْ قَالَ: عَنْ مَثَلِ ذَلِكَ، وَكُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهَا فِي النَّارِ، إِلَّا وَاحِدَةٌ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»<sup>(٢١)</sup>.

٨ حديث علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «لا تقوم الساعة حتى تكون هذه الأمة على  
جهة مسيرة مائة كيلومتر في المائة مما جاءت فـ«الحنة»».

وَمِنْ خَلَا تَعْصِيفُهُ عَنْ الْحَادِثَةِ

١. قال الشاطبى في «الاعتراض»: الحديث رواه أبو داود، والترمذى، وأحمد. ولا ذكر له في الصحيحين، فلم يخرجاه<sup>(٢٧)</sup>. واستدركه على مسلم الحاكم النيسابورى. والسؤال: إن حديثاً كهذا، الذي يعدّ من الأصول الاعتقادية المهمة، والتي تقوم عليه العقيدة، كيف يغفله البخاري ومسلم، ولا سيما أن الحديث يوافق ما يعتقدانه، سواء بالزيادات الملحة به، أو بتأويله. لذلك فعدم قبولهما الحديث بشرطيهما دليل على ضرورة المراجعة والتدبّر للحديث.

٢- يقول المتوقّعون فيه: إننا لابد من أن نفرق بين انتشار الحديث في المدونات وبين تعدد أسانيده، بحيث يستند إلى تعدد طرق الرواية، حتى يوصف بأنه مشهور أو مستفيض. والحديث مروي بنهايات أربع: أبو هريرة، وأبو أمامة، ومعاوية، وأنس. وكلهم فيهم كلام. وعلى افتراض الاغفال عمّا فيه منهايات سنده، ففي أواسط سنده رجال تكلم أئمة

- الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

الجرح والتعديل فيهم، مثل: محمد بن عمرو بن علقمة، الذي هو في إسناد حديث أبي هريرة. فقد جرحة يحيى القطان. وقال فيه يحيى بن معين: «ما زال الناس يتقون حديثه»، قيل له: ما العلة؟ قال: ما زال يحدث الناس من رأيه، وينسبه إلى أبي سلمة، عن أبي هريرة. وقيل عنه: إنّ آفته أنه يذكر فضائل لمعاوية<sup>(٢٨)</sup>. فالحديث فيه علة قادحة.

وفي أسانيد أزهر بن عبد الله بن جميع الحراري الحميري الحمصي، الذي قال عنه الذهبي: أزهر ناصبي<sup>(٣٩)</sup>. وعن ابن أبي الجارود: إنه من الضعفاء<sup>(٤٠)</sup>. وقد كان يسب الإمام علي عليه السلام. وروى عن نفسه أنه كان في الجيش الذي سبى أنس بن مالك إلى الحجاج الثقفي<sup>(٤١)</sup>.

ورغم كل هذا أئمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة. وفعلوا ذلك مع محمد بن عمرو  
قتله.

٣. لما ثبت أنه حديث آحاد فالمسلك عن العلماء أن حديث الآحاد لا تقام عليه عقيدة.  
ناهيك عن أن في طرق هذا الحديث . فوق أنه حديث آحاد . كلام يخدش موثوقية صدوره  
كلاً ، أو شرك في الزيادات الملحقة به.

٤. فطريق عوف بن مالك الاشجعي قال فيه صاحب مجمع الزوائد: إن حديث عوف بن مالك فيه مقال؛ لأن في إسناده عباد بنى يوسف، وهو من لم يخرج له أحد، سوى ابن ماجة، وليس عنده سوى هذا الحديث<sup>(٣٣)</sup>. وقد وصفه ابن عدي فقال: روى أحاديث تفرد بها

٥. ظهر إشكال عند المتقدمين مفاده أن الحديث الذي في سنده مقال، بحيث يوهن الحديث، إذا تعددت أسانيده الضعاف فهل يجبر بعضها بعضاً؟ وكان الناس إزاء هذا على قولين:

**الأول:** إن الضعف لا يجبر. وانضمام الضعف إلى مثله لا يزيده قوة. فالمعيار قوة السنن، وصحته.

**الثاني:** إن تعدد الأسانيد، وإنْ كان في كل منها ضعف، جابر لبعضها.

واعتراض على القول الثاني بأن ذلك يصح باشتراط عدم وجود المعارض لمن الحديث من القرآن والسنة الصحيحة والعقل، بل إن شرطية العرض على كتاب الله هو مجمع عليها في موضوع العمل بالخبر الواحد مطلقاً.

وهذا الحديث على القول الأول لا ينجر؛ وعلى الثاني هو معارض بالقرآن والأحاديث الصحيحة. وسنفصل ذلك.

٦- لأجل ما تقدم ضعف ابن حزم الرواية كلها، فقال فيه، وفي نظيره: أصحابي كالنجوم: «هذا حديث لا يصحّان أصلًا من طرق الإسناد، وما كان هكذا ليس بحجة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف بمن لا يقول به!»<sup>(٣٤)</sup>. وضعفه الكوثري في مقالاته. ونقل القرضاوي في كتابه «الصحوة» عبارة ابن حزم، فقال: «إياك والاغترار بـ«كلها هالكة، إلا واحدة»؛ فإنها زيادة فاسدة، وهي إحدى الدسائس»<sup>(٣٥)</sup>.

وطعن فيه ابن الوزير في كتابه «العواصم والقواسم»<sup>(٣٦)</sup>. وتبعهم على الطعن والتضليل عدد من الدارسين المعاصرین.

٧- قال شمس الدين محمد بن أحمد البشاري في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»: إن حديث (اشتان وسبعون في الجنة، وواحدة في النار) أصح، والمتداول أكثر شهرة<sup>(٣٧)</sup>.

ويلاحظ هنا: إن هذا القول يقلب المضمون إلى العكس تماماً، ويدعى لملووب المضمون الصحة، وينسب لغير الصحيح أنه من نواتج الشهرة. وهذا الحديث الموصوف بالصحة مفاده: «كَلَّا لِيَفِي الْجَنَّةِ، إِلَّا وَاحِدَةٌ، هُمُ الْزَنَادِقَةُ». قال عنه في «لسان الميزان»: في إسناده: أبُرُد، عن أشَرِسْ، عن يَحِيَّيْ بْنِ سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ، وَهُوَ مُتَكَلِّمٌ فِيهِ. وَنَقْلٌ عَنْ أَبِنِ خَزِيمَةِ أَنَّ أَبُرُدَ كَذَابٌ، وَضَّاعَ.

٨ ما أخرجه الترمذى، وأبى داود، وابن ماجة، كله إسنادهم عن واحد، وهو  
«محمد بن عمرو بن علقة». وقد سبق بيان حاله.

وَمَا أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُودَ بِلِفْظِ (الْجَمَاعَةِ) أَيْضًاً مِنْ طَرِيقٍ وَاحِدٍ، هُوَ أَزْهَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَرَازِيُّ. وَقَدْ سَبَقَ بِيَانِ حَالِهِ فَالطَّرِيقَانِ أَسَاسُ لِكُلِّ مَرْوِيَاتِ وَمَتْوِنِ الْحَدِيثِ. وَهُمَا مَحْلٌ نَظَرٌ وَمَرَاجِعَةٌ.

٩- فإذا لوحظ الإسناد فقط هناك ثلاثة آراء في صدور الحديث:  
**الرأي الأول:** إنه صحيح صادر عن النبي ﷺ بكل زيادةه وألفاظه. وهذا هو متبني الشيخ ابن تيمية، الذي قال عنه في «مجموع الفتاوى»: «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد».

## ● الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

**الرأي الثاني:** إنه حديث موضوع بالكلية، الزيادة والأصل. وقد تقدم نص ابن حزم حيث قال: لا يصح أصلاً من طريق الإسناد. كما تقدم قول ابن الوزير في العواصم.

**الرأي الثالث:** إن الأصل في الحديث رواية النبي ﷺ وإخباره عن تفرق اليهود والنصارى إلى فرق عدّة، وأن المسلمين أيضاً سيكون لهم فرق متعددة فقط، وليس في المتن: كذا في النار، ولا في الجنة، ولا الناجين، وتصنيفاتها. فكل تلك من زيادة الوضاعين. وعلى هذا حشدٌ كبير من العلماء، مثل: القرضاوي، وغيره.

### ٣- تحليل متون الحديث

عند النظر في متون الحديث نجد لها عدة أنواع من النصوص:

**الأول:** المتن الذي يتضمن الإخبار بفرق الأمم السابقة إلى فرق، وتفرق المسلمين إلى أكثر منهم، دون أن تجد فيها عبارة: «كُلُّهَا في النار»، ولا عبارة: «إلا واحدة»، ولا عبارات تصف هذه الواحدة بـ(الناجية). وكأنمودج على هذا حديث أبي هريرة، بلفظ الترمذى، وأبي داود.

**الثاني:** يلحق بالنص المقدم المشار إليه زيادة: (كُلُّهَا في النار)، أو يقلل من الفرق واحدة، ويقول: سبعون في النار، وواحدة في الجنة. وقد أضيف له أيضاً أنهم سأלו رسول الله ﷺ بعبارة: (قيل)، ولا تدري من هو القائل؟ قال (الجماعية). ومن ذلك حديث عوف بن مالك، الذي احتاج النبي ﷺ أن يقسم على الإخبار بقوله: (والذي نفس محمد بيده). وقد تقدم ذكر عباد بن يوسف، وتقييمه كراوٍ، في مجمع الزوائد.

وجاءت الزيادة بعبارة أخرى في حديث أبيأسامة، وهي: «وتزيد هذه الأمة فرقة واحدة، كُلُّهَا في النار، إِلَّا السواد الأعظم». وألحق بالحديث أن رجلاً قال لأبيأسامة: من رأيك أو سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: إني إذا لجريء، بل سمعته من رسول الله غير مرة، ولا مرتين، ولا ثلثاً. وقد وجدت في تاريخ بغداد، وفي تهذيب التهذيب لابن حجر، أن عمر بن الخطاب هو الذي سأله رسول الله ﷺ عندما قال: إلا واحدة، قال: أجبنا من هم؟ قال ﷺ: السواد الأعظم<sup>(٢٨)</sup>.

واقتصر نص الحديث المنسوب إلى عبد الله بن مسعود على افتراق بنى إسرائيل فقط، وزيادة: لم ينج منها إلا ثلاثة. وقد عقب عليه شراح الحديث بقولهم: « قوله: «لم ينج الإجتهد والتجهيد - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

منها إلا ثلاثة لفظ مجمل، تفسّر المرويات الأخرى، فرقة من اليهود، وفرقة من النصارى، وفرقة من المسلمين». وهذا اجتهادٌ محضٌ من الشراح.  
على أن الحديث بلفظ الراوي - وأخرجه في كتاب «السنة»، لابن أبي عاصم - لم يأت على ذكر النصارى، ولا المسلمين.

أما الزيادة الملحوقة برواية عبد الله بن عمرو بن العاص فهي: قالوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قال: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي. وسيقت الزيادة هذه بلفظ آخر: «مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي». الثالث: ما تغير به مضمون الحديث تغيراً تاماً، مثل: حديث عمرو بن عوف المزنى، ونصه: «أَلَا إِنْ بْنِ إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى مُوسَى عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كَلَّا هُنَّا ضَالَّةٌ، إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ: الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتِهِمْ، وَإِنَّهَا افْتَرَقَتْ عَلَى عِيسَى عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ، كَلَّا هُنَّا ضَالَّةٌ إِلَّا إِسْلَامٌ وَجَمَاعَتِهِمْ، ثُمَّ إِنَّهُمْ يَكُونُونَ عَلَى اثْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كَلَّا هُنَّا ضَالَّةٌ، إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ: الْإِسْلَامُ وَجَمَاعَتِهِمْ».

ويلاحظ عليه: إنه تخلو من كلمة (كلها في النار)، وتستخدم بدلها مصطلح (ضالة)، وتدمج الاسلام ببني إسرائيل. ولعل المراد منْ أسلم منهم، ومنْ أسلم من النصارى. وفي المقطع الأخير من الحديث إعصار معنوي، استعصى على فهمه.

ويلاحظ على حديث أبي هريرة: إنه يحتمل فقط غرض إخبار المسلمين بتفرق اليهود، وأن أمة الإسلام ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. ولا يتربّ على ذلك إلا فهم الخبر النبوى. إلا أن لفظ (فرقة) في القرآن الكريم لم يكن يعني «المجموعة التي لها آراءها الخاصة، التي تختلف عن غيرها، بل عموم الجماعات، سواء تميّزت بإقليم أو مكان أو عشيرة أو أي تجمع؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلٌّ فِرْقَةٌ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّيَنْفَدِعُوا فِي الدِّينِ﴾. فإذا حملنا قول النبي ﷺ على معنى الفرقة، أي (٧٣) شعباً أو تجمعاً، فإن ذلك صحيحٌ ومقبول؛ بمعنى الفرقـة. ثم إن الحديث بلفظ الترمذـي يخلو من ذكر النصارـى؛ وبنفس الإسنـاد بلفظ أبي داودـه فيه ذكر النصارـى؛ وفي لفظ الترمذـي: (تفرقـت اليهـود)، (وقـتـرقـت أمـتي)، بينما في لفظ أبي داودـه: (افتـرقـت) اليهـود، (وقـتـرقـت النصارـى)، وتفـرقـت أمـتي.

يقول القرضاوي: إن مفهوم الافتراق حتى لو لم يؤدِّ إلى النار إلا أنه ورد في سياق الدم، أي إن رسول الله ﷺ ذم هذه الأمة، ووصفها بالتفرق والتشتت، وهذا يعارض

● الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقـة الناجـية

بقول الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾.

إن مفهوم الخيرية يتعارض مع الافتراق، ويتعارض مع وصف يظهر أن أمـة محمد ﷺ أسوأ في التـفرقـ من اليهود والنـصارـى. وإذا حملنا الافتراق على «المفهـوم المـذـمـوم» فإن ذلك سيـكون نـصـاً صـريـحاً فيـ أنـ أمـةـ الإـسـلـامـ لمـ تـلتـزمـ بـقولـهـ تـعـالـىـ: ﴿وَاعْصِمُوا بـعـبـدـيـ اللهـ جـمـيعـاً﴾.

كما أنـ الحديثـ نـصـ صـريـحـ فيـ إـبـطـالـ أحـادـيثـ صـحـيـحةـ كـثـيرـةـ تـصـفـ الـأـمـةـ الإـسـلـامـيـةـ بـالـأـمـةـ المـرـحـومـةـ، وإنـ قـرـونـهاـ الـأـوـلـىـ خـيرـ الـقـرـونـ إـلـخـ.

أقول: إنـ هـذـهـ إـشـكـالـاتـ تـرـدـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ الـذـيـ يـعـالـمـ مـعـالـمـ الـأـخـبـارـ، منـ دونـ الـزيـادـاتـ الـمـلـحـقـةـ بـهـ، فـكـيفـ بـالـمـتـوـنـ الـأـخـرـىـ.

٢. يلاحظ على متن حديث عوف بن مالك زيادة قسم الرسول ﷺ «والذي نفس محمد بيده، لفتقرن». وهذه الزيادة ينفرد بها عوف؛ وإضمـار السـائـلـ لهـ عنـ الفـرـقةـ الـواحدـةـ التيـ فيـ الجـنـةـ بـلـفـظـ: (قـيلـ)، وجـوابـهـ ﷺ: الجـمـاعـةـ، فـهـلـ يـرـادـ بـهـ الـكـثـرـ؟ـ والـجـوابـ: قـطـعاـ لاـ؛ لأنـ الـمـعيـارـ الـقـرـآنـيـ هوـ الـحـقـ، سـوـاءـ مـنـهـ الـقـلـيلـ أوـ الـكـثـيرـ.ـ بلـ عـرـفـ أـكـثـرـ مـنـ وـاحـدـ الـجـمـاعـةـ بـأـنـهـ أـهـلـ الـحـقـ.ـ وـحـيـثـ إـنـ الـفـرـقـ كـلـهـ تـدـعـيـ أـنـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـهـ أـهـلـ الـحـقـ صـارـ الـلـفـظـ مـجـمـلاـ.ـ فـلـاـ مـعـيـارـ الـكـثـرـ صـالـحـ لـقـسـيـرـ لـفـظـ الـجـمـاعـةـ،ـ وـلـاـ صـرـفـ الـلـفـظـ إـلـىـ أـنـ الـجـمـاعـةـ هـيـ الـمـعـبـرـةـ عـنـ الـحـقـ فيـ الـاعـتـقـادـ.ـ لـقـدـ صـرـحـتـ بـلـفـظـ الـجـمـاعـةـ روـاـيـةـ عـوـفـ،ـ وـأـنـسـ،ـ وـمـعـاوـيـةـ،ـ وـرـوـاـيـةـ اـبـنـ سـعـدـ بـنـ أـبـيـ وـقـاصـ،ـ عـنـ أـبـيـهـ،ـ أـيـ إـنـ نـصـ الـطـرـقـ الـتـيـ رـوـيـ الـحـدـيـثـ بـهـ تـصـرـحـ بـأـنـ «ـالـجـمـاعـةـ»ـ هـيـ الـفـرـقـةـ النـاجـيـةـ.ـ وـحـيـثـ يـقـيـ هذاـ الـلـفـظـ مـجـمـلاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ تـوـجـيهـ فـقـدـ صـلـحـ أـنـ يـوجـهـ كـلـ أـصـحـابـ «ـرأـيـ»ـ إـلـىـ أـنـفـسـهـمـ،ـ فـضـاعـ الـمـعـيـارـ.ـ وـبـضـيـاعـ الـأـمـرـ لـمـ يـعـدـ مـضـمـونـ الـحـدـيـثـ مـنـتـجـاـ مـنـ النـاحـيـةـ الـعـقـدـيـةـ،ـ إـلـاـ إـذـاـ اـفـتـرـضـنـاـ أـنـ الـمـرـادـ بـالـجـمـاعـةـ «ـتـلـكـ الـمـجـمـوعـةـ الـتـيـ أـذـعـنـتـ (ـلـعـامـ الـجـمـاعـةـ)ـ،ـ الـذـيـ أـجـبـرـ فـيـ الـإـمـامـ الـحـسـنـ الـزـكـيـ عـلـيـهـ عـلـىـ التـتـازـلـ عـنـ الـخـلـافـةـ الـثـابـتـةـ لـهـ شـرـعاـ وـوـاقـعاـ،ـ وـتـسـلـطـ مـعـاوـيـةـ عـلـىـ بـلـدـانـ الـمـسـلـمـينـ،ـ وـأـطـلـقـ اـسـمـ عـامـ الـجـمـاعـةـ عـلـىـ تـلـكـ السـنـةـ،ـ وـهـوـ الـانـقلـابـ الثـانـيـ بـعـدـ انـقلـابـ السـقـيـفـةـ،ـ بـهـذـاـ الـحـدـيـثـ.ـ كـمـاـ يـتـداـعـىـ لـلـذـهـنـ أـنـ تـسـمـيـةـ مـتـداـولـةـ هـيـ (ـأـهـلـ السـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ)ـ رـبـماـ تـكـوـنـ مـتـداـولـةـ بـقـصـدـ أـنـ تـسـوـقـ نـفـسـهـاـ أـنـهـاـ الـفـرـقـةـ النـاجـيـةـ،ـ طـبـقـاـ لـلـحـدـيـثـ.ـ وـفـيـ الـمـتـنـ الـثـالـثـ عـنـ أـنـسـ لـمـ يـرـدـ ذـكـرـ لـلـنـصـارـىـ،ـ وـأـنـ اـفـتـرـاقـ أـمـةـ الـإـسـلـامـ سـيـكـوـنـ

على اثنين وسبعين، في حين أن النصوص الأخرى تقول: ثلاث وسبعون، ويختتم بـ(إلا واحدة، وهي الجماعة)، بلا سؤال منهم لرسول الله ﷺ من هم؟

أما حديث معاوية ففيه:

أ. إِلَّا أَن رَسُولَ اللَّهِ قَامَ فِينَا، فَقَالَ: ... وَالنَّصْ مُشَعَّرٌ بِأَنَّهُ مُقْطَعٌ مِنْ خُطْبَةِ رَسُولِ اللَّهِ.

ب . في سنده: صفوان، عن أزهر بن عبد الله الحراري، عن أبي عامر الهازنبي، عن معاوية.

ج - لم يذكر اليهود والنصارى، إنما قال: ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب...،  
شتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهى الجماعة.

د- إذا نظرت في سنن أبي داود تجد زيادات أخرى للحديث أثبتها أبو داود، ومنها:  
 زيادة ابن يحيى، وعمرو بن عثمان، وكميل: «وإنه سيخرج من أمتي أقوام تجاري بهم تلك  
 الأهواء كما يتعارى الكل لصاحبه»<sup>(٤٩)</sup>.

هـ . لم يعبر حديث معاوية عن المجموعات بـ (الفرقة) ، وإنما عبر (بالملة) . وهذا التعبير أدق للمراد السياسي من الحديث؛ إذ معنى الملة «التي لها نظام فكري خاص بها» .

بـ. في الحديث تردد بـ (أو): «إحدى وسبعين فرقة أو على اشتين وسبعين».

جـ- الإشارة إلى أمة الإسلام بـ(هذه الأمة) تزيد فرقـة واحدة.

د. المستishi على وفق الرواية (السوداد الأعظم).

ومثله الحديث المنسوب لابن مسعود، يُدَّعَّى أنه م

وقد تقدم تفسيرها الذي يريده مَنْ لهم غرض في الحديث.

أما حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فإنه بدأ ببني إسرائيل، وجعلهم أشتبه عشرة ملة، باستخدام الفعل (تفرقّت)، وباستخدام الفعل (تفرق) أمتى على ثلاثة

وبسبعين، بزيادة: «كالهم في النار، إلا واحدة، قالوا: ومن هي؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي».

اما لفظ الزيادة الاخيرة عند الحاكم النيسابوري، للتفرق بين وضع أصحاب الرسول ﷺ في عصره عما بعده، قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وهذا القيد نافعٌ؛ لأن

- الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

الصحابية في عصره رض لم يختلفوا اختلافاً علنياً ظاهراً، وإنما ظهر منهم الاختلاف بعد وفاته مباشرة في سقيفة بني ساعدة. ومن هناك بدأ تكون نظريتين: «فهم الصحابة للإسلام وتطبيقاتهم له»؛ و«فهم أهل البيت للإسلام وتطبيقاتهم له». ولذلك كثرت الأحاديث في الدعوة إلى كلتا النظريتين. ومنها: حديث «أصحابي كالنجوم»، الذي لم يصمد أمام النقد، فتتصال منه البيهقي، والقاضي عياض، وابن حزم، الذي قال فيه: «هذا حديث موضوع ومدلّس وباطل». ولا خلاف الصحابة فيما بينهم، وأن الأمر وصل بهم إلى حد الاقتتال والقتل والقطيعة، إلخ.

أما متن الحديث الثامن، بطريق عمرو بن عوف المزنى، ففيه:

أ. إنه سمي اليهود بنى إسرائيل، وأن افتراقهم على موسى بإحدى وسبعين.

بـ. وصفها فقط بأنه كله ضالة، إلّا واحدة.

ج- صرّح أن الوحدة هي «الإسلام وجماعتهم».

.. عطف عليه أنها افترقت على عيسى أيضاً بإحدى وسبعين. وهنا نلاحظ أن العدد

لم یزدَدْ.

هـ. استعمل الحديث لفظ (فرقة).

و- ثم إنهم يكعون على اشتين وسبعين فرقة.

يلاحظ على الحديث أيضاً أنه ركيك لغويًا، وغير مسبيوك. فمثلاً: لا يفهم المراد

من لفظ (الاسلام وجماعتهم).

ح - إن حديث عمرو بن عوف الوارد قد حذفت منه مقدّمه، وهي: «كنا قعوداً حول رسول الله ﷺ في مسجده، فقال: لتسليكن سنن من قبلكم حذو النعل، ولتأخذن مثل أخذهم إن شبراً فشبراً، وإن ذراعاً فذراع، وإن باعاً فباع، حتى لو دخلوا جحر ضبٍ دخلتم فيه، إلا أن ... الحديث»<sup>(٤٠)</sup>.

و هذا يؤكد أن الرسول - إذا فرضنا صحة الحديث . يريد أن يشير إلى أن الظواهر و مسبّباتها ، التي ظهرت في المجتمعات الدينية السابقة ، سيكرّرها منطق التطوير والتحولات في المجتمع الإسلامي ، ويحدّر من الضلال .

أما متن الحديث التاسع، بطريق ابنة سعد بن أبي وقاص، الذي ورد في كتاب «الإبانة»، فإنه من أبي بكر بن عياش، عن موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن عبيدة، عن

بنت سعد أو سعدة، عن أبيها: إنبني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين، ولن تذهب الليل والآيام حتى تفترق أمتي على مثلها، إلخ.

١- وقع بعض الدارسين في الحيرة بين التسليم بأسانيد الحديث ومعقولية المتن ومنطقية المضمون. وفي مثل هذه الحالات، التي يحكمهم فيها الإسناد وتعدد الطرق، إذا كان التسليم بالمضمون يتعارض مع العقل والواقع فإنهم يلجأون إلى تأويل الحديث. ومن التأowيات التي جرت على المتن أن لفظ (أمتى) الوارد في متن الحديث، ونسبته إلى رسول الله ﷺ، لا يخرجها من الانتساب إليه طالما عبرت أغلب المتون بـ (أمتى)، إلا حديث معاوية، الذي سماها (هذه الملة). وحديث الباهلي: (هذه الأمة). يقول القرضاوي: إن تسميتهم (أمتة ﷺ) لا يخرجهم من الملة، حتى مع التسليم بزيادة «كلاًها في النار»، فذلك لا يعني الخلود.

٢- وذهب آخرون إلى أن مفهوم الأمة الوارد في الحديث هي الأجيال المعاصرة لرسول الله ﷺ. وقد أطلقوا عليها (أمة الدعوة)، أي الأمة التي وجهَ الرسول لها دعوته إلى الإسلام. وعليه فإنها هي التي كانت تتألف من ثلث وسبعين فرقاً جعلهم رسول الله ﷺ فرقاً واحدة، سميت أمة الاحياء، فمن أحباب رسول الله ﷺ منهم فهم الناجون.

٣. لما تأكّد من خلال الاطلاع على تاريخ اليهود، وتاريخ المسيحية، أنهم لم يتفرقوا في أية حقبة من تاريخهم إلى اثنين وسبعين فرقة فإن الواقع سوف لن يؤيد «منطق الرواية»، ويكون ذلك مدعاة إلى اتهام النبي ﷺ، ولا سيما أن عبارة النص تقول: «افترقت». أما على صعيد المسلمين فقد روى حفص بن حميد أنه سأله عبد الله بن المبارك «كم افترقت هذه الأمة؟»، ولكي يوظف هذا الحديث أجاب: الأصل أربع فرق: «الشيعة، الحرورية، القدرية، المرجئة»، ثم قال: وافتقرت الشيعة على اثنين وعشرين فرقة، والحرورية على إحدى وعشرين، والقدرية على ستة عشر، والمرجئة على ثلاثة عشرة فرقة، وصُنِّمت الافتراقات لتكون اثنين وسبعين، كلها في النار.

ييد أنتا إذا راجعنا كتب الفرق والعقائد لا نجد هذا العدد. فهذا الشهري يستعرض فرق الشيعة، فيجعلهم خمسة: الكيسانية، والزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية؛ والمرجئة أربعة... وهكذا لا نجد هذه الأرقام التي زيدت في مكان وأنقصت في مكان لتكون اثنين وسبعين.

- الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

أما إذا أردنا أن نجعل الاختلاف في مسألة واحدة معياراً للاقتراف فإننا سوف لن نقف على السبعين، ولا المائتين، بل سيتجاوز الأمر ذلك كله. وكلهم مسلمون مؤمنون، إلا من أخرج نفسه من الإسلام بمخالفة مجمع عليه.

قال: هذا الحديث صحيح على شرط الشيغرين.  
ففرقـة، أعظمـها فرقـة فرقـة قـوم يقـيسون الأمـور بـرأـيهـم، فيحرـمـون الـحـالـلـ وـيـحلـلـونـ الـحرـامـ.

ومثال آخر على ذلك: روى أبو حاتم الرازي، عن عامر، عن إبراهيم الأصفهاني، قال: حدثنا يعقوب الأشعري، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: تفرقت... الحديث. وأضاف: وإنَّ من أضلُّها وأخبثُها الشيعة، الذين يشتمون أباً يُكَلِّ وعمر.

أ. إن المتتبع للروايات يلحظ أن حديث الفرقة الناجية ينطلق من المقارنة مع اليهود، ولعل هذا في رأي بعض الدارسين من الإسرائييليات؛ إذ يظهر فيها تأثير المرويات اليهودية، التي حاولت أن تقارب بين الدين الذي جاء به محمد ﷺ والدين اليهودي؛ لتبين أنه ليس هناك فرق بين الدين الجديد وما لديهم من اعتقادات وتجربة تاريخية.

بـ . إنّ جعل بعضهم الفرقة الناجية هو استخدامٌ لذات الأسلوب في وصف الناجية بأنها «أهـل السنـة»، والجماعـة أهـلـ الحـدـيـثـ . فـصـاحـبـ المـنـيـةـ وـالـأـمـلـ، وـهـوـ اـبـنـ المـرـتـضـىـ الـزـيـديـ، مـؤـرـخـ الـمـعـتـزـلـةـ، يـذـكـرـ حـدـيـثـاًـ: «سـتـفـرـقـ أـمـتـيـ إـلـىـ بـضـعـ وـسـبـعـينـ فـرـقـةـ، أـتـقـاـهـاـ وـأـبـرـهـاـ الـمـعـتـزـلـةـ». وـاسـتـخـدـمـهـاـ الشـيـعـةـ فـسـمـوـ أـنـفـسـهـمـ الفـرـقـةـ النـاجـيـةـ.

بل إنَّ كُلَّ مؤلِّفٍ في الفرق يتحدث دوماً من داخل فرقته التي يعتبرها الناجية. ولما كانت الفرق تظهر وتتدثر أو تشطر فإن لائحة الفرق متغيرة وتحتفل من عصر لآخر. ولأنَّ كُلَّ مؤلِّفٍ يضطر أن يجعل الفرق (٧٢) فرقة فإنه سيعاني حتى يرسم خارطة فرق ينطبق عليها هذا الرقم.

ج - أشاء البحث وجدت في كتاب «الإبانة» لابن بطة أن أبا عامر عبد الله بن الحبي  
قال: حججت مع معاوية، فلما قدمنا مكة أخبر بقاص يقص على أهل مكة لبني  
مخزوم، فأرسل إليه معاوية، فقال: هل أمرتك بهذه القصص؟ قال: لا، قال: فما حملك  
على أن تقصّ بغير إذني، قال: نشر علمًا علمنا الله، فقال معاوية: لو كنت تقدمت إليك

قبل مرّتي هذه لقطعت منك طابقاً، ثم قام حين صَلَّى الظهر بمكّة فقال: قال رسول الله ﷺ (إن أهل الكتاب .... الحديث). وهذا يكشف أن القاصِّ لم يكن يحدُث بما يرويه معاویة، فاضطر أن يرويه بنفسه.

## ـ معارضـة حـدـيـث الفـرـقـة النـاجـيـة لـلـقـرـآن الـكـرـيم

انتبه أكثر من باحث في هذا الحديث، ولاحظ أن مته يتعارض مع آيات من القرآن الكريم. وقد ورد عنه ﷺ قوله: «أيها الناس، ما جاءكم عنِي يواافق كتاب الله فأنا قلتُه، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>(٤١)</sup>.

وورد قوله ﷺ: «كل حديث لا يواافق كتاب الله فهو زخرف»<sup>(٤٢)</sup>. فأسس هذا الحديث قاعدة أصولية مفادها أن كلّ حديث لا يواافق كتاب الله فهو ساقط عن الاعتبار، ولا تهض به حجة؛ لأن القرآن الكريم معيار سالم لم تصله يد التحريف والتبدل والوضع. المراد والمطلوب عدم مخالفـة متن الحديث الذي يصحّ الاعتماد عليه، وهو الذي يواافق كتاب الله ولا ينكره العقل». وهذا الاستخلاص لا يؤيد متن حديث الفرقـة النـاجـيـة؛ لأمورـ:

أـ. إنـ الحديثـ تـعـارـضـهـ آـيـةـ **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾**<sup>(٤٣)</sup>. والـحدـيـثـ يـصـفـ أـمـةـ مـحـمـدـ ﷺـ بـأنـهاـ الأـسـوـأـ مـنـ الـيـهـودـ وـالـنـصـارـىـ فـيـ التـفـرـقـ، وـأـنـ ٩٨% تـذـهـبـ إـلـىـ النـارـ، وـأـنـهاـ أـمـةـ عـصـتـ الرـسـولـ، وـخـالـفـتـ أـمـرـ اللهـ تـعـالـىـ، لـقولـهـ: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرُّقُوا﴾**، وـعـشـرـاتـ مـثـلـ هـذـهـ الـآـيـاتـ، الـتـيـ أـشـتـ عـلـىـ أـمـةـ مـحـمـدـ ﷺـ، فـجـاءـ الـحدـيـثـ مـنـافـضاـ تـمـاماـ لـمـثـلـ هـذـهـ الـآـيـاتـ الـكـرـيمـةـ. فـثـبـتـ أـنـ مـضـمـونـ الـرـوـاـيـةـ يـتـعـارـضـ مـعـ النـصـ الـقـرـآنـيـ الـقـطـعـيـ فـيـ الصـدـورـ وـالـدـلـلـةـ.

بـ . طـلـماـ جـزـمـ الـحدـيـثـ بـأنـ فـرـقـ الـإـسـلـامـ الـاشـتـانـ وـالـسـبـعونـ كـلـهاـ فـيـ النـارـ فـإـنـهـ اـصـطـدمـ مـعـ قـوـلـ اللهـ تـعـالـىـ: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾** (آل عمران: ١١). وـالـحدـيـثـ لـاـ يـتـطـرـقـ إـلـىـ الشـرـكـ، بلـ فـيـهـ تـصـرـيـحـ بـأـنـهـمـ مـنـ أـمـتـهـ ﷺـ، أـيـ آـمـنـواـ بـالـلـهـ وـبـالـرـسـولـ، وـلـأـجلـ رـأـيـ أوـ قـوـلـ أـوـ فـهـمـ مـاـ جـعـلـهـمـ الـحدـيـثـ **«فـرـقـةـ»** مـنـ الـفـرـقـ الـتـيـ تـدـخـلـ النـارـ، لـأـجلـ أـنـ تـبـقـىـ تـلـكـ الطـائـفةـ الـمـنـصـورـةـ **«الـجـمـاعـةـ»** هـيـ الـتـيـ تـتـمـتـعـ بـالتـفـرـدـ الـإـلـهـيـ فـيـ الدـنـيـاـ، وـلـهـاـ السـيـادـةـ وـالـسـلـطـةـ وـالـإـفـتـاءـ وـالـمـالـ وـالـحـكـمـ، وـلـغـيرـهـاـ الـاضـطـهـادـ وـالـمـحـكـومـيـةـ

- الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

والخضوع والفقر، وفي الآخرة: للأقلية الجنة، وللأغلبية نار جهنم. بينما منطق الآية أن الله تعالى واسع المغفرة، يغفر لمن يشاء، ممنْ آمن به، ولم يشرك به.

وقد قام الإجماع على أنه لا يخلد في النار إلا مشرك. فمتن الحديث ليس معارضاً بالآية، بل بالإجماع أيضاً. ويتعارض مع حديث رواه البخاري، قال: إن النبي ﷺ قال: «يخرج من النار منْ قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير»<sup>(٤٤)</sup>. وجاء في صحيح ابن خزيمة أن النبي ﷺ قال: «منْ قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»<sup>(٤٥)</sup>. وإذا أردنا أن نتبين الأحاديث فإننا سنجد عشرات الأحاديث بهذا المضمون.

أقول: بعد كل ما تقدم كيف يستقيم مضمون الحديث، الذي يجعل مصر الناطقين بـ«لا إله إلا الله، محمد رسول الله» النار؛ لأنهم ليسوا من الفرقة الناجية حسب الرعم. أليس في ذلك ردٌ صريح للآيات والأحاديث الصحيحة، وتكذيبٌ لمتواتر الأخبار.  
ج- إن الحاصل العملي الفعلي من الحديث أن المسلمين الحقيقيين هم فقط (٧٣/١) من تعداد المسلمين في كل العصور.

و بذلك تكون النسبة المئوية للمقبول إسلامهم والناجين من النار (١٤٪) ممن آمن بالله وبرسالة الرسول ﷺ، وإن (٩٨.٦٪) من المسلمين كفّار ضالّون، وما لهم إلى النار.

إن مجرد تصور هذه النتيجة يجعل عقل المسلم حائراً إزاء حديث نبى الأمة، الرسول العظيم، الموحّد لأمته، يترك حديثاً يمزق آمالهم، ويجعل القليل منهم «هم المتمتعون» بالمزايا، ويصف مهماته وإنجازه بأن (٩٨.٧٪) لم يؤمنوا به، ولم يفهموا رسالته الفهم الصحيح والسليم.

خلاصة البحث

ظهر من خلال المتابعة والمراجعة ما يلى:

١. إن هذا الحديث لم يظهر في أمهات كتب الحديث عند أهل السنة، صحيح البخاري، ومسلم. ولم تتناوله كتب الحديث عند الشيعة، إلا في «الكتاب» (حديث الكافي). وفي سنته مقال. وإن الكتب التي روتته تنتهي إلى راويين: أحدهما: قد قدر أئمة الجرح والتعديل في ضبطه، والآخر: في عقيدته، فهو ناصبي من أتباع الحجاج، وهو الذي سبى الصحابي أنس بن مالك.

٢- إن هذا الحديث ظهر بمتون عدة، ومنها ما اقتصر على تفرق الأمم الثلاث إلى فرق تزيد كلّ أمة بفرقة واحدة عما قبلها، وينتهي النص، من دون آية زيادة. وإن متوناً آخر روي بها فيها زيادات: (كلّها هالكة): (كلّها في النار، إلا واحدة)، حتى قال ابن الوزير في «العواصم والقواسم»: «إياك والاغترار بـ(كلّها هالكة، إلا واحدة)؛ فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة». وقال عنها ابن حزم: إنها موضوعة، غير موقعة، ولا مرفوعة. وكذلك ما ورد في ذم الشيعة، والقدرية، والمرجئة، والمعتزلة، والأشعرية. فكلها أحاديث موضوعة، وضعت لأغراض سياسية، وناتجاً للصراع والتناقض العقائدي.

ولم يؤيد ابن كثير الحديث، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَوْلَئِكُمْ شَيْعَاً﴾. وقال الإمام الشوكاني بقول ابن كثير في الحديث، ثم زاد: أما زيادة (كلها في النار، إلا واحدة) فقد وضعتها جماعة من المحدثين، ونقل رأي ابن حزم أنها موضعه. لذلك فالموقف الأكاديمي من صحة الحديث:

- أ. القبول المطلق به، وبزيادته.
  - بـ. رفضه مطلقاً، الأصل والزيادة.
  - جـ. اعتبار الزيادات فقط ضعيفة أو موضوعة.

٣- من الحجج التي لا يمكن اعتبارها استدلالات علمية ما ورد عند القائلين بصحته مع زياداته بأنه متلقٍ بالقبول لكثره أصحاب السنن، الذين رووه. والحال أنهما اثنين أساسيين: أبو داود؛ والترمذى. وأعقبهما ابن ماجة، وأحمد. واحتجوا له بكثرة التأليف في الفرق والملل والنحل. وأظن أن الاستدلال الأخير فيه من الضعف العلمي ما لا يخفى.

٤. اختلف العلماء في سند هذا الحديث؛ فمنهم من أخمن العين عن علل السند؛ ومنهم من سلط الضوء على راوين لا تتوفر فيهما شروط صحة الراوي. ولوحظ أن الإشكال في مته لا يقل إعضاً عن الإشكال في سنته. فمن جهة اضطراب المتن نجد:

أ. الاختلاف في عدد الفرق مردّه بين (٧١) و(٧٢).

## ● الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

وسبعون. وهناك روایة . قيل عنها: إنها الأصح . تقييد أن الـ**الـكـيـن** فرقـة واحـدة ، ونـيـف وسبـعون هـم النـاجـون.

ج - وصفت بعض متونه الـلكين بأنهم في النار، ووصفتهم متون أخرى بأنهم ضالون.

د. اختلفت المتون في تحديد الفرقة الناجية على عدة توصيفات؛ فمنها: (الجماعة)، وهو مصطلح إجمالي، لم يفسّره إلا الرجوع إلى أحداث تاريخية حصلت بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام؛ ومنها: (ما أنا عليه وأصحابي)، وفيه رجُل الشراكة بين النبي والصحابة في المشروع الإسلامي؛ ومنها: التعديل المهم (ما أنا عليه اليوم وأصحابي)، المكون من ثلاثة عناصر (النبي، وعصره، وأصحابه)؛ ومنها قوله: (الإسلام وجماعتهم)؛ ومنها: (أنا وشيعتي)، حتى أن الشيخ محمد عبده قال: لم تتعين إلى الآن الفرقة الناجية، فكلُّ يدعى أنه الفرقة الناجية.

٥. لما كان الحديث حديث آحاد، والآحاد لا تثبت فيه قضيه عقائديه، فضلاً عن علل السنده، واضطراب المتن، فإقامة موقف عقائدي على مثل هذا الحديث يعد تسامحاً مخللاً بالأصول.

٦- لا يؤيد تاريخ الشعب اليهودي، ولا تاريخ النصرانية، ولا تاريخ الفرق الإسلامية،  
هذا العدد من الفرق المصرح بها في الحديث، ولا سيما أن ظهور الفرق واختلافها متغير  
من أكثر متغيرات العصر.

وإن الآخذين بال الحديث وأصحاب الملل والنحل لم يجدوا معياراً للفرق والملل والنحل، فلا يصلح الخلاف في مسألة فرعية، أو حتى أصيلة، لأن يتميز المخالف، ويكون فرقه، وإنما لا زاد الأمر على هذا العدد. وإذا اعتمدنا توصيف مؤلفي الملل والنحل فإن العدد سيقل عن ذلك بكثير. فلزم الأمر لبعضهم أن يوصل تعداد الفرق تعسفاً إلى ذلك العدد.

٧. من جهة التحليل اللغوي للمرن وجد بعض الدارسين أن لغة النبي ﷺ في المفهوم والدلالة هي لغة القرآن، وإن القرآن لم يستعمل لفظ فرقة على أساس إيدولوجي.

٨ إن التأثير السوسيولوجي للحديث على عامة الناس هو تأثير ضارٌ بوحدة الأمة، فهو يمنحك «جماعة»، أو فئة قليلة من المسلمين، حق احتكار الحقيقة، واعتبار كل منْ سواهم ممنْ يخالفهم على ضلال. وهو أيضاً يمنحك أولئك حق احتكار الإيمان، فإنهم

المؤمنون وغيرهم ممن يخالفهم في صغيرة أو كبيرة كفّار ضلالٌ. ويشرع الحديث لهم حق الناطقية باسم الله. ويشجع الحديث على ممارسة الإقصاء لإخوانهم وأتباع دينهم، ومن باب أولى اعتبار أتباع الأديان الأخرى أشد كفراً وضلالة. وعلى فالحديث بهذه المتون يمرّق الشعوب والمجتمعات الإسلامية، ويشرع لمارسة العنف والقتل العشوائي.

## المواضيع

- (١) دلائل الصدق: ٥٠؛ الإصابة: ٢٤١.
- (٢) الزمخشري، الكشاف: ٢٨٢؛ تفسير البيضاوي: ٢١٦.
- (٣) سنن أبي داود: ٤٢٧٦ (ج ٤٥٩٧).
- (٤) سنن الترمذى: ٥٢٦ (ج ٢٦٤١).
- (٥) السيوطي، الدر المنثور: ٦١.
- (٦) الحاكم، المستدرک على الصحیحین: ١٢٠٦.
- (٧) مسند أَحْمَد: ١٤١٢٤.
- (٨) ابن بطة: الإبانة: ١٣٧٤.
- (٩) ابن أبي عاصم، السنة، الحديث رقم ٦٣.
- (١٠) الآجري، الشريعة: ١١٢٨.
- (١١) الكشاف: ٦٣، تخريج الأحاديث لابن حجر.
- (١٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٣٤٥.
- (١٣) تفسير ابن كثیر: ٢٤٨٢.
- (١٤) الشاطبی، الاعتصام: ٢١٨٦.
- (١٥) تعلیق الألبانی على سنن ابن ماجة.
- (١٦) الكافی: ٥٥١٤، الحديث ١٥٠٩٩/٢٨٤، طبعة حدیثة.
- (١٧) الطباطبائی، المیزان: ٣٢٠٧.
- (١٨) سنن الترمذی، رقم (٢٦٤٠)؛ الحاکم، المستدرک: ١٢٠٦؛ ابن أبي عاصم، السنة، رقم (٦٦).
- (١٩) الآجري، الشريعة: ١١٢٦؛ مسند أَحْمَد: ١٤١٢٤؛ ابن بطة، الإبانة: ١٣٧٥.
- (٢٠) ابن ماجة، رقم (٤٠٦٣)؛ السنة رقم ٦٣؛ الإبانة: ١٣٧٤.
- (٢١) مسند أَحْمَد: ١٩٢٤؛ ابن ماجة (٤٠٦٤)؛ الإبانة: ١٣٧١؛ ابن أبي عاصم، السنة، رقم (٦٤)؛ الآجري: ١١٢٨.
- (٢٢) سنن أبي داود، رقم (٤٥٩٧)؛ السنة، رقم (٦٥)؛ الحاکم، المستدرک: ١٢٠٦؛ الإبانة: ١٣٧١؛ الآجري: ١١٣٢.
- (٢٣) ابن أبي عاصم، السنة، رقم ٦٨.
- (٢٤) المصدر نفسه، رقم ٧٠ - ٧١.
- (٢٥) الترمذی، رقم (٢٦٤١)؛ الحاکم، المستدرک: ١٢٠٧.
- (٢٦) الحاکم، المستدرک: ١٢٠٧.
- (٢٧) الآجري، الشريعة: ١١٢١.
- (٢٨) ابن بطة، الإبانة: ١٣٦٧.
- (٢٩) الشاطبی، الاعتصام: ٢١٨٦.

- (٤٥) الاياتنة ١: ٢٩٦ .

(٤٤) المصدر نفسه ١: ٢٠٢ .

(٤٣) المستدرک ١: ٢١٩، (ح ٤٤٥). .

(٤٢) سنن أبي داود ٤: ٣٢٤، (ح ٤٥٩٨). .

(٤١) تاريخ بغداد ٩: ٢٤٧: تهذيب التهذيب ٩: ٤٩٨. .

(٤٠) البشاري، أحسن التقاسيم.

(٣٩) ابن الوزير، العواصم والقواسم ١: ٢١. .

(٣٨) القرضاوي، الصحوة: ٢٢٥. .

(٣٧) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل ١: ٢١٦. .

(٣٦) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال ٦: ٢٢٤. .

(٣٥) الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٥١٦. .

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٣) أبو الجارود.

(٣٢) الذهبي، ميزان الاعتدال؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب؛ لسان الميزان ٢: ٣٧١. .

(٣١) الذهبي، ميزان الاعتدال؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب؛ لسان الميزان ١: ١٢٨. .

(٣٠) المستدرک ١: ٥٤ .

# **نظريّة فضل الرحمن في الاجتهد الديني**

## **مطالعة ونقد**

القسم الأول .

د. الشيخ محمد جعفر علمي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: صالح البدراوي

### **تمهيد**

وضعت التطورات العلمية والسياسية والاجتماعية الواسعة، التي بدأت منذ عدة قرون خلت في مختلف المجتمعات، وخاصة البلدان الغربية منها، وما زالت مستمرة حتى اليوم، وضفت تساؤلات متعددة وفي مختلف الميادين أمام المفكرين. ومن هذا المنطلق انبرى السيد فضل الرحمن، وهو أحد المفكرين المسلمين، لإيجاد إجابات عن هذه التساؤلات، على أساس الكتاب والسنة. ولعل من أهمها كيفية تلاؤم العقائد والقيم والأحكام الدينية مع التطورات التي أشرنا إليها. وبناء على ذلك فقد جاءت الدراسات المرتبطة بإعادة صياغة الفكر الديني، وكيفية تعديل الدين في الظروف المغايرة لما كانت عليه الأيام الخالية، لتشكل إحدى محاور دراساته، التي كان لها دورٌ مؤثِّرٌ في بلورة القضايا التي تعرف باسم «النزعَة الدينية التجديدية». وقد قمنا في هذه المقالة بدراسة أسس نظريته في إعادة صياغة الاجتهد في الدين، ونقدتها.

### **فضل الرحمن، السيرة الذاتية**

ولد فضل الرحمن في 21 أيلول سنة 1919 م في باكستان. كان والده مولانا شهاب

---

(\*) دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة برمنغهام، وعضو الهيئة العلمية لجامعة باقر للعلوم عليه السلام، مستشار رئيس جامعة المصطفى عليه السلام العالمية لشؤون البحث العلمي.

الدين من علماء الدين، وقد أكمل دراسته الدينية في مدارس ديويند<sup>(١)</sup>. وأكمل فضل الرحمن دراسته الدينية في الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة لدى والده، وبإشرافه. كما أكمل دراسته الجامعية في جامعة البنجاب في مدينة لاهور، حتى نال الماجستير في الأدب العربي سنة ١٩٣٢م. وبعد ثلث سنوات من النشاط العلمي والأبحاث في نفس هذه الجامعة ذهب في عام ١٩٤٦م - أي قبل سنة واحدة من تأسيس باكستان - إلى جامعة أوكسفورد، وأنهى رسالته الجامعية، تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا»، سنة ١٩٤٩. وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي أخذ يدرس الفلسفة الإسلامية والأدب الفارسي في جامعة دورهام، من سنة ١٩٥٠م إلى سنة ١٩٥٨م. ثم أخذ يعمل في حقل التدريس والأبحاث في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميكيل الكندية لمدة ثلاثة سنوات. والتحق في عام ١٩٦١م بمعهد الدراسات الإسلامية، بدعوة من الجنرال أبيوب خان، وتم تنصيبه رئيساً لهذه المؤسسة بعد عام واحد من التحاقه بها. ثم قام فضل الرحمن بتبيين آرائه في خصوص كيفية مواجهة الحداثة والتجديد، ومدى تطابق الأحكام السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإسلام مع العالم الجديد، عن طريق كتابة العديد من المقالات، وتأليف كتابه «الإسلام». وترك باكستان متوجهاً إلى أمريكا على خلفية انتقادات شديدة من قبل عدة من العلماء، ومنهم: أبو الأعلى المودودي، لآراء فضل الرحمن، والتي انتهت بتحريم كتاب «الإسلام»، وتهديه بالاغتيال<sup>(٢)</sup>. وبعد فترة قصيرة على مزاولته لنشاطه في جامعة UCLA ذهب إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٦٩م؛ لمواصلة أبحاثه وللتدرис، وبقي فيها حتى آخر عمره، في (٢٦ تموز ١٩٨٨م)<sup>(٣)</sup>.

فضل الرحمن ومعهد الدراسات الإسلامية

تزامناً مع الفترة الأولى لسنوات إقامة فضل الرحمن الطويلة في الغرب، والتي طويت في بريطانيا وكندا، تعرضت باكستان، التي كانت قد تأسست لتوها، لجملة من التغييرات والتحولات الفكرية والاجتماعية الواسعة. وجاء تأسيس باكستان على أساس الإسلام، وحظيت قضية كيفية إدارة البلاد على أساس الأحكام الإسلامية بالبحث والتمحیص والمناقشات المستفيضة منذ بدء التأسيس. فمن جهة كان العلماء وعامة الناس يريدون إدارة البلاد على أساس الأحكام الإسلامية، وعندما يواجهون أية مسألة ينطلقون

- نظرية فضل الرحمن في الا جihad الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

للبحث عن إيجاد حل لها في المصادر الإسلامية. وفي المقابل كان المجددون ينظرون بعين الريبة والشك لهذه القضية. وهذه القضية كانت موجودة كذلك في بقية البلدان الإسلامية. ويمكن ملاحظتها بصورة واسعة؛ ذلك أن أكثر هذه البلدان حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية وإلى أوائل عقد السبعينات، وكانت بصدور إعداد صياغة بنيتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أساس الدين الإسلامي<sup>(٤)</sup>. وعلى أية حال حملت التجاذبات القائمة بين هذين التيارين الجنرال أيوب خان، الذي سيطر على زمام الحكم في باكستان في أول انقلاب عسكري عام ١٩٥٨م، على البحث عن حل يضع نهاية لهذه المعضلة، من خلال فكرة تأسيس «معهد الدراسات الإسلامية»، والقيام بالدراسات الإستراتيجية في هذا المعهد. وقد كانت لهذا المعهد أربعة أهداف إستراتيجية، وهـ:

١. تعريف الثواب الإسلامية بشكل معقول وليريالي، مع التأكيد على المبادئ الإسلامية الثابتة، كالأخوة Brotherhood، والتسامح Tolerance، والعدالة الاجتماعية.
  ٢. تفسير التعاليم الإسلامية بالنحو الذي يظهر سجيتها الفاعلة في ميادين التطورات العقلية والعلمية للعالم المتحضّر.
  ٣. القيام بالدراسات والأبحاث في مجال المنجزات التي حققها الدين الإسلامي في ميادين الفكر والعلم والثقافة، بحيث يتمكّن المسلمون من الحصول مجدداً على مكانة سامية في هذا المعترك.
  ٤. التنظيم والتشجيع على الأبحاث في مجال تاريخ الإسلام، والفلسفة، والفقه، والأصول<sup>(٦)</sup>.

لقد كان هدف أيوب خان من تأسيس هذا المعهد . كما يعبّر عن ذلك فضل الرحمن . أن يقوم المعهد بتقديم السبيل العملية للسياسات الدينية ، على النحو الذي تكون فيه متطابقة مع الأصول والأسس الإسلامية من جهة ، وموضحة بشكل يمكن تطبيقها في الظروف المتغيرة للعالم المتحضّر من جهة أخرى<sup>(١)</sup> . وقد اختار أيوب خان ، الذي كان متأثراً هو الآخر بقضية المجددين ، فضل الرحمن لرئاسة المعهد .

وقد شَكَّلَ هذا التعيين نقطة تحول في الحياة الفكرية لفضل الرحمن. ولو لم يتم اختياره لهذا المنصب، وأكمل تحصيله الدراسي في الأدب والفلسفة الإسلامية، فربما

كان سيبقى يواصل نشاطاته في هذه الميادين النظرية حتى آخر سنِّ عمره، إلا أن هذا التعيين، والقضايا التي بُرِزَت أمام فضل الرحمن خلال فترة رئاسته، فتحت فصلاً جديداً في حياته الفكرية، وجعلته ينشغل بالتعاطي معه حتى آخر عمره. وهذا الميدان - كما سبقت الإشارة إليه - هو كيف يمكن توضيح الأحكام الإسلامية بالشكل الذي تكون فيه ممكناً التطبيق في الظروف المتغيرة للعالم الجديد، واكتشافاته العلمية والفلسفية، في نفس الوقت الذي نحافظ فيه على إيماننا بالثوابت الإسلامية. هذا السؤال بشكله هذا - أي ضمن حدود الأحكام الاجتماعية - وبشكل أعم - بما يشمل الأحكام الفردية والرؤيا الكونية والعقائد الإسلامية - قد شغل أذهان الكثير من المفكرين بمذاهبهم ومسارיהם المختلفة، من التقليديين والحداثيين. وما تزال مناقشاته النظرية مستمرة حتى الآن بين أصحاب الرأي. وعلى الرغم من أن الجهد النظري للرحمٰن كان متمركزاً حول الأحكام الاجتماعية للإسلام، إلا أن تأثير المنهج الذي اختاره لم يكن محدوداً في هذا الإطار، بل نال ترحيباً واسعاً من قبل الجيل اللاحق للمثقفين في البلدان الإسلامية، وتم تعزيزه على الميادين الإسلامية الأخرى.

كانت التوجيهات الإستراتيجية لفضل الرحمن، خلال مدة رئاسته لمعهد الدراسات الإسلامية، تشمل مسائل مختلفة، من قبيل: القوانين المتعلقة بالأسرة، الحدود الإسلامية، الفوائد المصرفية، والزكاة، ... وقد كان بإمكانها أن توفر الأرضيات النظرية والأفكار اللازمة أمام الحكومة الباكستانية؛ بهدف إقرار القوانين الجديدة. إن آراء فضل الرحمن هذه هي التي دعت معارضيه إلى توسيع دائرة معارضتهم له، والتي أدت في النهاية إلى استقالته، أو بالأحرى إقالته من منصبه.

وتشمل سلسلة مؤلفات فضل الرحمن مواضيع مختلفة. ففي مجال الفلسفة، فضلاً عن أطروحته في الدكتوراه، والتي كانت حول ابن سينا، ونشرت بشكل منفصل<sup>(٧)</sup>، يُعدُّ أول من انبىء للتعریف بالملاء صدراً والحكمة المتعالية، بتأليفه كتاباً مستقلاً تحت عنوان: «فلسفة الملا صدراً» باللغة الإنجليزية<sup>(٨)</sup>. وبإضافة إلى هذين النتاجين يمكن ذكر مقالته الموسومة «الحدوث الدهري»<sup>(٩)</sup>، والتي يتطرق فيها إلى توضيح هذه المسألة الفلسفية من وجهة نظر ميرداماد.

وفي الكلام كان فضل الرحمن من المنقدين للأشاعرة. فهو ينتقد أصولهم

- نظرية فضل الرحمن في الا جihad الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

الكلامية، من قبيل: القول بالجبر، أو معارضتهم للعقل، وخصوصاً إنكارهم للحسن والقبح العقليين، ويصرح قائلاً: إن رؤية الأشاعرة هذه، التي تتسبّب بأعمال الإنسان إليه مجازاً، وتعتبر الإنسان غير مسؤول في الحقيقة عن أعماله، تُعدّ تفسيراً خاطئاً للقرآن الكريم. وفي المقابل يدافع فضل الرحمن عن نظرية الحسن والقبح العقلي، والقول بحدوث القرآن، التي طرحت من قبل المعتزلة، وبيّن مواقفهم<sup>(١٠)</sup>. ومع ذلك تشكّل أصول تفسير القرآن والحديث، ونقد الحديث، ومسألة كيفية إحداث التغيير في فهم النصوص الإسلامية، وبشكل مختصر الاجتهاد في الاجتهاد، الجانب الرئيس في أعمال فضل الرحمن.

فضل الرحمن وتلقي المسلمين صدمة الحادثة

المسألة الأهم التي تلاحظ بشكل رئيس في أعمال فضل الرحمن في هذا الجانب هي مسألة كيفية المواجهة بين الإسلام والحداثة. وقد اختصّ أفضل كتاب من كتب فضل الرحمن، والقسم الأعظم من مقالاته التي كتبها، بهذه المسألة. ويصرّح فضل الرحمن في موارد مختلفة أن ظهور الآراء الجديدة في ميدان العلاقات الاجتماعية، والتي منشؤها ظهور الآراء الجديدة تجاه الإنسان والعالم والتحولات الاجتماعية الجديدة، خلّفت ردود أفعال مختلفة بين المفكرين المسلمين، إلى المستوى الذي قام فيه فريق من المسلمين بتبرير البعض من الآراء الرئيسية والأسس الاجتماعية للعالم المتحضر، وقبولها، وإنيري فريق آخر لإنكار الحداثة جملةً وتفضيلاً<sup>(11)</sup>.

قسم فضل الرحمن، في مقالة له بعنوان: Islamic Modernism: Its Scope .Method .and Alternatives . موافق الذين وافقوا على إيجاد التغيير في التفكير الديني من حيث المبدأ ، وخاصة في دائرة الأحكام الاجتماعية، إلى ستة مجموعات:

**الأولى:** وهي تضم الذين تحفظوا على القيام بأي نوع من أنواع المشاركة النظرية في هذه المناقشة، واختاروا طريق السكوت، على الرغم من قبولهم بهذه المسألة من حيث المبدأ؛ بسبب وجود المصاعب الثقافية والاجتماعية أو السياسية في هذا المجال.

**الثانية:** وهم الذين يعانون من الاذدواجية الفكرية، وبيؤيدون كلا طرفي هذا النزاع الفكري. كما أن الذين يوافقون على فكرة التغيير من حيث المبدأ، ولكنهم يتظاهرون

يُخالفه التغيير؛ بسبب مكانتهم الاجتماعية، يلحظون بهذه المجموعة أيضاً.

**الثالثة:** وهم الذين لجأوا إلى السنة؛ لإيجاد التغيير، وهو بصدده إيجاد التغيير عن طريق الأساليب التي تحظى بقبول السنة وموافقتها. وعلى سبيل المثال: يقومون بتأييد آرائهم من خلال الروايات التي تدعم آراءهم. ومشكلة هذا الأسلوب لإحداث التغيير برأي فضل الرحمن يكمن في أن هذا الفعل يعني في الواقع ذهاب هذا الفريق إلى الحرب بنفس أسلحة المنكرين لعملية التغيير والإصلاح. والمؤكّد أن المنشرين في هذه الحرب ليسوا هم القائلون بإجراء التغيير في الأحكام؛ لأن الوضع الحالي للفقه هو نتاج أكثر من اثني عشر قرناً من جهود الفقهاء. ومن المؤكّد أنه لا يمكن أن تتوقع إحداث التغيير والتخلُّع الجاد وال حقيقي من خلال التمسك والوفاء للأساليب التقليدية. والمقترح الآخر للخروج من هذه المعضلة يكمن في السماح باتباع آراء جميع فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة. وعلى أساس هذا المقترح . وأساسه في مصر، ويعبرون عنه بلفظ «التل斐ق». يمكن الرجوع في المسائل التي تواجهنا إلى الآراء الفقهية للمذاهب الأربع، والأخذ بالأكثر تناسباً وانسجاماً مع الظروف الراهنة. ولا يُعدُّ هذا الأسلوب . برأي فضل الرحمن. حلاً لمعضلة الدين والحداثة؛ لأنَّه لا يبحث عن حل المسائل الجديدة في الاجتهاد الجديد، بل في الآراء

**الرابعة:** وهي تعتمد الحل الذي يعبر عنه فضل الرحمن بعنوان Partialist and / or the Link method. هذه المجموعة، التي توافق على التغيير من حيث المبدأ، ترجح إجراء التغييرات التدريجية في الأحكام الإسلامية في بعض المجالات الخاصة ذات الاستعداد اللازم لذلك على إحداث التغيير دفعة واحدة في جميع أبعاد وأبواب الأحكام، وحسب رأي فضل الرحمن فإن هذا الإجراء لا يؤدي إلى حل المشكلة؛ لأن ذلك يعني أولاً: التعاطي مع المسألة بشكل منفرد، وعدم إعطاء حل شامل لها؛ ثانياً: انطلاقاً من أن التغييرات الناجمة عن الحداثة تتواتي بشكل مستمر فإن هذا الأسلوب سيؤول في النهاية إلى نوع من علمنة المؤسسات والقوانين الاجتماعية، وبالتالي وضع الإسلام جانباً. كما لاحظنا ذلك في منهج القليديين، وكذلك الاصلاحيين ..

**الخامسة:** ويتمثل الأسلوب الخامس في المواجهة مع الحداثة . برأي فضل الرحمن .  
في الإقدام على اجتهداد شامل جامع ، عن طريق إعادة قراءة الموروث السابق لمواجهة العالم

## ● نظرية فضل الرحمن في الاجتهداد الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

المعاصر. وسوف نقوم لاحقاً بالطرق إلى ذكر حلوله، ومقرراته، وطبيعة هذا الاجتهداد بالتفصيل.

**السادسة:** ويتمثل الأسلوب السادس بالنهج العلماني، وفضل الدين عن الدنيا. وبعبارة أخرى: قبول الواقع القانونية والسياسية والاجتماعية الجديدة من غير أن تكون هذه النسخ مأخوذة عن الطرق الاجتهادية من المصادر الأصلية للإسلام، أي القرآن والسنة. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبرون عنه بالحد الأدنى من الدين. وينتقد فضل الرحمن هذا الحل أيضاً قائلاً: إنه لا يمكن الأخذ به؛ لأنه في الحقيقة إقرار بـعدم فاعلية الدين في الميادين المختلفة.

## دين الحد الأدنى ودين الحد الأقصى

يرى فضل الرحمن أن الفشل في العمل على تفعيل الدين؛ للإجابة عن قضايا العالم الجديد، والجمود على المحتوى المتوقف، وعدم حرکية الفقه، والانغلاق على الظواهر، سوف يؤدي إلى الفشل في حل المشكلات اليومية، وتحرك المجتمع نحو النظام العلماني. ويعُد فضل الرحمن من منتقدي العلمانية، معتبراً إياها فكرة إلحادية في ذاتها، وماحقة لجميع المقدسات والقيم الدينية<sup>(١٣)</sup>. ولطالما حذر - وبكل قلق - من أنه في حالة عدم إعادة النظر في الأساليب الاجتهادية فإن المجتمعات الإسلامية ستقع في فخ العلمانية<sup>(١٤)</sup>. ويرى أنه في حالة عدم تقديم الحلول المبنية على أساس القيم الإسلامية فإن الحكومات؛ بتشريعها للقوانين الجديدة بدون سند شرعي من جهة، وعوده الناس إلى تقاليدهم وأعرافهم التقليدية الموروثة لحل قضاياهم اليومية من جهة أخرى - وليس لتلك التقاليد والأعراف أية جذور إسلامية، كما هو حال فعل الحكومات -، ستضيق الخناق على الشرع أكثر فأكثر تدريجياً. إنه يصرح قائلاً: إن البعض من فقهاء السنة: وبسبب عدم فاعلية أساليبهم الفقهية، وعدم اهتمامهم بروح الدين الحقيقية - والتي تعني بناء مجتمع قائم على الأصول والقيم السماوية، وعلى رأسها العدالة الاجتماعية ..، يعتبرون أن الدين هو عبارة عن الأصول الخمسة، المتمثلة بالتوحيد، والصلوة، والصوم، والحجّ، والزكاة. وإلى جانب ذلك أكدوا على ضرورة المحافظة على الحدود، أو العقوبات المحددة في الشرع. واعتبر فضل الرحمن أن هذا الرد ينطلق من شعور بعدم المسؤولية، وأنه دين الحد الأدنى minimal الاجتهداد والتجهيز - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

negative Islam، إذ إن الأول يشير إلى الأصول الخمسة المذكورة، والثاني يشير إلى الحدود<sup>(١٥)</sup>. وحسب ما يراه فضل الرحمن فإن الاختلاف الأساسي بين رؤيته والتقليديين من علماء السنة يكمن في أنه لا يقول بالدين بحدّه الأدنى، بل يراه شاملًا لجميع نواحي الحياة، وأبعادها الاجتماعية والفردية. وحسب رأيه فإنه لا ينبغي مقارنة الدين الإسلامي بالديانة المسيحية - التي تُعد ديناً فردياً -، بل يمكن مقارنة قابلية الدين الإسلامي على إدارة شؤون المجتمع على أساس أحكام الشريعة مع المجموعة التي تضمّ الديانة المسيحية وجميع مؤسسات الغرب العلمانية، من قبيل: السياسية، والاقتصادية، والتعليمية. ولهذا فإن السبب يعود لهذه الشمولية، التي بموجبها يمكن، بل ويجب، أن ندافع عن السياسة الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، والتعليم الإسلامي، ونبحث عن استخراجها من المصادر الإسلامية<sup>(١٦)</sup>.

الحاجة لمنهج فهم صحيح للدين

يرى فضل الرحمن أن المشكلة الأساسية التي يعاني منها المسلمون في هذه المواجهة مع الحداثة هي في عدم امتلاكهم لطريقة معينة للتفسير hermeneutical method؛ لغرض الحصول على مستوى من الفهم الأصيل والصحيح لمعنى الدين في العالم الجديد، وبالشكل الذي يتمكن فيه المؤمنون على أساس ذلك الأسلوب الحصول على فهم أصيل ومعقول هذا معنى عن خالقهم، والكون وموقعهم فيه، وأن يجيبوا عن الأسئلة التي تضعها المواجهة مع الحداثة أمام الدين. وكمثال على ذلك: يشير إلى تعامل «العلماء» خلال المواجهة مع الحداثة، وكيف أنهم يتقبلون التطورات العلمية والتكنولوجية ويمتدحونها، ولكنهم - فضلاً عن عدم استعدادهم لتقبل النتائج المترسخة عن التعليم الحديث - فإنّ الحقيقة أنه ليست لديهم أية معرفة بها بأي شكل من الأشكال، ويظلون أن المعتقدات التقليدية الموروثة التي صيغت على أساس الأصول الكلامية للقرون الماضية، أو أن الفقه والقوانين الإسلامية التي تكونت هي الأخرى تحت تأثير الظروف الاجتماعية للعهود السابقة، قابلة للتوازن مع ظروف المرحلة الجديدة<sup>(١٧)</sup>.

ومن هنا نراه يصرّ . كما هو شأن فريق آخر من الحداثيين الذين سبقوه . على ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد؛ بهدف الحصول على إجابة مناسبة تليق بهذه التساؤلات.

- نظرية فضل الرحمن في الا جihad الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

ولكن تجدر الإشارة إلى أن إعادة فتح باب الاجتهد عند السنة قد تم التأكيد عليه من قبل الوهابيين أيضاً (الذين يطلق عليهم تسمية الأصوليين Fundamentalist)، ولكن حسب رأي فضل الرحمن فإن التحديد الوحد الذي قام به الوهابيون يتمثل في الإصرار على إعادة فتح باب الاجتهد. وفي رأيه فإن رؤية الوهابيين أدت إلى انهيار كل ما تم استبطنه على مرّ القرون من قبل علماء الإسلام من المصادر الإسلامية الأصيلة. على الرغم من إصرارهم على العمل بالإسلام الأصيل، والدعوة للعودة إلى مبادئ صدر الإسلام وقيمه؛ وذلك بسبب افتقارهم لنظرية معينة يستندون إليها. إن المقدار المشتركة الوحيدة التي يمتلكه منهج الحداثة الإسلامي Islamic Modernism مع الوهابيين. كما يرى فضل الرحمن. هو القول بضرورة إعادة فتح باب الاجتهد. ويكمّن الاختلاف الموجود بين هاتين الرؤيتين في أنه بناء على رأي الوهابيين إذا أردنا أن نفهم الإسلام بشكل صحيح يجب أن نفهمه بالشكل الذي كان يفهم عليه في صدر الإسلام من قبل الصحابة والتابعين، وتطبيقه، وحسب تعبيره: إعادة التاريخ إلى الوراء<sup>(١٨)</sup>، في حين أنه بناء على رأي الحداثيين وعلى الأقل الفهم الذي يستتجه فضل الرحمن من ذلك. فإن العودة إلى صدر الإسلام يجب أن يأتي بهدف فهم القيم الدينية التي تم شرحها وتوضيحها في إطار الأحكام التاريخية للدين الإسلامي<sup>(١٩)</sup>. وبعبارة أوضح: بناء على ما يراه فضل الرحمن فإن التعاليم الدينية في إطار المجتمع، وكما نلاحظها في صدر الإسلام، تقسم إلى مجموعتين: الأولى: التعاليم ذات الجنبة القيمية تماماً، كالفضيلة، والعدالة؛ والثانية: التعاليم الدينية ذات الجنبة الاقتصادية أو الاجتماعية وما شاكل ذلك، وقد تم توضيحها في إطار الأحكام الإسلامية. وتمتلك المجموعة الأولى - بحسب ما يراه - هوية فوق تاريخية extra – historical، أو ما وراثية (رفيعة سامية) Transcendental. وظهور هذه المجموعة من القيم الدينية، وبروزها في ظروف تاريخية خاصة، كمرحلة صدر الإسلام، لا يفرغ هذه المجموعة من محتواها ومعناها في الأزمنة الأخرى. وفي المقابل فإن المجموعة الأخرى، التي لا تمتلك بعداً قيمياً، بل هي ذات بعد اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي فقط، تصبح بانتهاء الظروف التاريخية لمرحلة صدر الإسلام كحقيقة تاريخية، لن يمكن تطبيقها على المراحل الزمنية التالية<sup>(٢٠)</sup>. وبتوضيح هذا الاختلاف والتبالين في الفهم الحالى للدين والعاري عن المفارقات الذاتية يشير فضل الرحمن في الحقيقة إلى اختلاف رأيه عن الوهابيين. وبهذا الشكل

يُؤسِّس لنظرية تعطي طريقة معينة أو أسلوباً يمكن التوصل على أساسه إلى إجراء عملية تجديد Renewal وإصلاح مطابقة للظروف المتغيرة للعالم الجديد. ومن الجدير بالذكر أن فضل الرحمن كان من الناحية الفكرية يعيش وسط الأجيال السنوية، وأن مواجهته الفكرية هي مع الفقه السنّي. وبحسب رأيه فإن أحد الموانع الأساسية أمام التجديد والتغيير في الفقه والقوانين الإسلامية هو غلق باب الاجتهداد في القرن الخامس الهجري . طبقاً للمشهور من القول طبعاً، على الرغم من أنه يرى أن غلق باب الاجتهداد يرتبط بالنصف الثاني للقرن الهجري الثاني، واكتساب المذاهب الأربع لصفتها الرسمية بين أهل السنة والجماعة. ومن هنا نرى أنه بعد أن أصبحت المذاهب الأربع مذاهب رسمية لم نشهد حصول أي إبداع جديد في الميدان الفقهي، وإنبرى فقهاء السنة إلى كتابة الشرح، وشرح الشرح، أو تلخيص أعمال السابقين، بدلاً من الرجوع إلى المصادر الأصلية للفقه. القرآن والحديث .. ومن هنا نجد أن فتح باب الاجتهداد، ووضع نهاية لسلط المذاهب الأربع، يمثل في الحقيقة أحد المضامين المحورية في كتابات فضل الرحمن.

إلا أن فتح باب الاجتهاد . بحسب رأيه . ليس بمعنى استخدام نفس الأدوات المتداولة في الاجتهاد؛ لأن هذه الأدوات غير قادرة على إعطاء أجوبة وافية عن الأسئلة المطروحة في الإطار العقلي للمرحلة الجديدة<sup>(١١)</sup> . ومن هنا فإنه سخر الجانب الأساسي من جهوده الفكرية للتوصل إلى أسلوب جديد لفهم الدين على النحو الذي يكون فيه قادرًا على إعطاء الإجابة عن تساؤلات العهد الجديد . ولهذا فإن هذا الجانب يمثل أهم وأبرز جانب في أعمال فضل الرحمن.

يحدّر فضل الرحمن في مؤلفاته من المنهج التقليدي في فهم القرآن. ويرى أن المنهج التقليدي في فهم القرآن يتناول كل آية بشكل منفصل Piecemeal عن الآيات الأخرى، أو يتناولها بشكل موضوعي على أقصى التقديرات. إلا أن القرآن الكريم - وعلى الرغم من تنوّع الموضوعات والقضايا المطروحة فيه - يمتلك نوعاً من الوحدة الداخلية inner unity، بحيث إن الرؤية الكونية للقرآن، وكذلك الاتجاه العام لآيات القرآن الكريم، تصب في مسار هداية الإنسان نحو تلك الوحدة. وبناء على ما يراه فضل الرحمن فإن الماضين إما أنهم لم يبذلوا أي جهد من أجل الحصول على عناصر هذه الوحدة الداخلية، وفهم آيات القرآن الكريم على أساس هذه العناصر؛ أو أنها كانت محدودة جداً<sup>(٢٢)</sup>. ويرى أنه لا بد

## ● نظرية فضل الرحمن في الاجتهداد الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

أولاًً من معرفة هذه العناصر الأساسية جيداً، وفي المرحلة الثانية يجب أن يتم تفسير القرآن الكريم بناء على أساس هذه العناصر. وبعبارة أخرى: إن هذه العناصر المكونة للوحدة الداخلية للقرآن الكريم تعمم على جميع آيات القرآن. ويرى أن الوحدة الداخلية لآيات القرآن الكريم تقوم على المحاور الثلاثة، وهي: الإيمان بالله الواحد الأحد؛ والعدالة الاقتصادية والاجتماعية؛ والقيامة. وإن جميع آيات القرآن تمحور حول هذه المحاور الثلاثة<sup>(٢٣)</sup>. ويرى فضل الرحمن أنه إذا كنا نشهد في المواجهة مع الحداثة آراءً متقاضة من قبل بعض المسلمين؛ ففريق منهم يقبلها؛ وفريق آخر يرفضها جملةً وتفصيلاً، فإن السبب في ذلك يعود إلى عدم الاتكارات لهذه الوحدة الداخلية، والعناصر المكونة لها. وهذا الأمر في حد ذاته يكشف عن مدى ضرورة إعادة النظر في أسلوب فهم القرآن الكريم<sup>(٢٤)</sup>. ولكن كيف يجب أن نفهم القرآن؟ يرى فضل الرحمن أننا بحاجة إلى حركتين لغرض فهم القرآن، ويسمى هذا الأسلوب بـ«الحركاتين التوأميين»: الأولى: تبدأ من الوقت الحاضر إلى الماضي وصدر الإسلام؛ والثانية: تبدأ من صدر الإسلام، وتنتهي بالوقت الحاضر. وبهدف توضيح ما يرمي إليه فضل الرحمن من هاتين «الحركاتين» نجد أنه من الضروري الالتفات إلى هذه المقدمة - والتي تُعد بحسب رأيه شرطاً لازماً لفتح باب الاجتهداد..

## تاريخية القرآن والسنة

في ما يتعلق بتفسير القرآن الكريم ظهرت مناهج تفسيرية مختلفة للقرآن الكريم على مر التاريخ، ومنها: المنهج التفسيري للمعتزلة، والأشاعرة، والصوفيين، وأهل الحديث، والفلسفه؛ وما يسمى بمنهج التفسير العلمي للقرآن، والذي ظهر في المائة عام الماضية. وتقوم الفرضية الأساسية في جميع هذه الطرق التفسيرية على أساس أن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، سواء من حيث اللفظ أم من حيث المحتوى والمضمون، وأن النبي الأكرم ﷺ هو في الحقيقة رسول الله سبحانه وتعالى في إيصال الرسالة الإلهية. وهذا الرأي المستمد من آيات القرآن الكريم، والعديد من الروايات، هو بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه جميع المدارس والمذاهب التفسيرية المعترف بها. ولذا فإن واجب المفسر في جميع هذه المدارس يتلخص في توضيح وتفسير الوحي الإلهي على أساس الرجوع إلى الاجتهداد والتجدد - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

نوصوص القرآن والروايات. وقد قام علماء الإسلام، بما فيهم المفسرون والفقهاء وال فلاسفة والمتكلمون، بتفسير القرآن، وتوضيح أبعاده الفلسفية والكلامية والقانونية المختلفة، وروايات النبي الأكرم ﷺ . وروايات الأئمة الأطهار علیهم السلام في ما يتعلق بنا نحن الشيعة ..، منذ عدة قرون. ويشار إلى أتباع هذا الرأي بعنوانين من قبيل: Literalist أو Traditionalist؛ إذ إن الأول يدل على اتباع هذا الفريق للطريقة التقليدية المعوم بها خلال القرون الماضية، والذي يؤكّد على دور القرآن الكريم والروايات؛ ويشير العنوان الثاني إلى اهتمامهم بالفاظ القرآن الكريم والروايات، والتبعية المطلقة لظواهر ألفاظ هذين المصادرين المقدسين. إذاً يتضح لنا هنا أيضاً - وبشكل جليٍّ - أن دور علم الأصول واستخدامه لم يقتصر على الفقه فقط، بل إنه يلعب دوراً أساسياً في بعض المواضيع، من قبيل: حجية ظواهر القرآن الكريم، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، ونظائر ذلك - والتي يتم دراستها بدقة في موضوع ألفاظ علم الأصول . في جميع ميادين الفكر الإسلامي التي لها علاقة بالقرآن والحديث. ويرى فضل الرحمن أن نتيجة هذا الأسلوب هو «الإصرار على التفتيذ الحرفي لأحكام القرآن، وإغماض أعيننا عن التغيرات الاجتماعية التي حصلت حتى الآن، أو أنها لا تزال تحصل أمام أنظارنا بشكل علني. وهذا الأمر هو بمنزلة إفشال المقاصد القيمية - الاجتماعية، والأهداف القرآنية»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي المقابل، أثير بين بعض المفكّرين خلال المائة عام الماضية - تدريجياً - أن كل ما طرح في القرآن الكريم أو في الروايات إنما جاء في قسمين، وهما: الأول: والذي يشير إليه فضل الرحمن في مؤلفاته وكتاباته بعناوين مختلفة، من قبيل: اللب Kernel؛ الجوهر Essence؛ الأصول Principles؛ العموميات Universals؛ المثاليات Ideals، هو عبارة عن القيم الثابتة وال通用的، والتي لا تقييد ولا تختص بزمان ومكان معينين. الثاني: وهو التعاليم الإسلامية التي تشمل الجوانب المتغيرة ذات الصفة التاريخية، ويُعبر عنه بعناوين أخرى، من قبيل: الصدف shell؛ الأعراض Accidents؛ الجزئيات أو الأمور الخاصة Particulars؛ المحمولات أو الممكنات Contingents.

ويرى أن مثاليات الدين تؤلف مجموعة القيم وأهداف الدين، وهي أمور تشكل هدف الدين وغايته. وفي المقابل فإن أعراض الدين هي الأمور التي تضم الأساليب والطرق الممكنة للوصول إلى تلك الأهداف، وبما يتناسب مع الظروف التاريخية لصدر الإسلام،

## ● نظرية فضل الرحمن في الاجتهد الدينى، مطالعة ونقد / القسم الأول

وليس لها دورٌ أساسٌ ومحوريٌّ في الدين.ويرى فضل الرحمن أن الفقهاء؛ بغضهم النظر عن عملية الفصل هذه، وجعل الأحكام والأوامر القرآنية في عرض بعضها البعض، والخلط بين هذين القسمين من التعاليم الإسلامية، قد ساهموا في خمود باب الاجتهد وركوده، وبالتالي غلقه. هذا الرأي .والذي يعبر عن أتباعه بمصطلح أهل السياق، أو أهل الطريقة . كان مطروحاً في المائة عام الماضية أيضاً ، ولكن شهدنا بلوغه القمة في القرن الأخير . إن تأثير هذا الرأي تأثير أساسى وجوهى في الاجتهد بمعناه المتداول؛ لأنـه .طبقاً لهذا الرأي . لا يمكن التمسك بالعمومات والإطلاقات القرآنية والروائية الموجودة في المجموعة الثانية. وبعبارة أخرى: جميع القضايا التي تم توضيحها في هذه المجموعة على شكل قضايا حقيقة سيتم تبديلها، أو تزيلها Reduction، بعد الموافقة على هذا الرأي، إلى قضايا خارجية.

ولغرض تبرير هذا الرأي يطرح فضل الرحمن عدة آراء متباعدة:

### مكانة الأنبياء، تحليل اجتماعي

يتطرق فضل الرحمن في هذا القسم إلى توضيح المكانة الاجتماعية للأنبياء بشكل عام، ومكانة النبي الأكرم ﷺ بشكل خاص. ويوضحه بأن الدور الأساسي للأنبياء هو في تحريك المجتمع وتنظيمه بما ينطبق والنموذج الإلهي. وبتعبير آخر: إن الدور الأول والأساس للأنبياء، وكذلك النبي الأكرم ﷺ . كما يستفاد ذلك من دراسة تاريخ حياته . يتمثل في القيادة الروحية والمعنوية للمجتمع. وبعبارة أخرى: إن دور الأنبياء ليس كدور مشرع عام يقوم بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد الحياة الإنسانية للمجتمع، بدءاً من جزئيات الأمور الاجتماعية، وانتهاءً بقرارات الأحكام العبادية. ومن هنا المنطلق يلاحظ أن النبي الأكرم ﷺ نادراً ما يقوم بوضع قانون أو تشريع ما، وحسب الحالات التي كانت تتطلب ذلك، دون أن يكون بصدده تشريع القوانين والضوابط الجديدة بشكل منهج. وما يؤيد هذا القول . حسب رأي فضل الرحمن . أن باب الأحكام في القرآن الكريم يحظى هو الآخر بمساحة محدودة نسبياً مقارنة بباقي التعاليم الإسلامية. وهذا الأمر يدل في حد ذاته على أن دور الأنبياء، أو بعبارة أخرى: إن دورهم الاجتماعي، لم يكن محدداً بوضع القوانين، لكي يقوموا بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد حياة الاجتهد والتجديـد . العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شـتـاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الإنسان من جزئيات الأمور الاجتماعية، وصولاً إلى الأحكام العبادية. وبناء على هذه المقدمة يستتتج فضل الرحمن أن دور الأنبياء؛ بما أنه لم يكن موجهاً لوضع القوانين - بمعنى إيجاد آلية قانونية منتظمة شاملة -. فإن القوانين التي وضعوها وشرعواها إنما جاءت في الحالات التي كانوا يلاحظون فيها أن عرفاً اجتماعياً أو سنة قبلية معينة تقف حائلاً أمام التكامل المعنوي للمجتمع أو الفرد، فإنهم يتخذون موقفاً تجاه ذلك، ويبادرون إلى إزالته أو تحديده. وبعبارة أخرى: إن جميع التشريعات ذات منطقات تاريخية - اجتماعية، ولم تمتلك صفة وضع قانون كلي وشامل لكل الأزمنة والأماكن. ويوضح فضل الرحمن قائلاً: إن الفعل الاجتماعي للأنبياء، ومواجهتهم للظروف التاريخية الخاصة القائمة في عصرهم؛ بهدف إيجاد التغيير فيها في مسار الأهداف الإلهية، يمثل في الواقع العامل الأساس المميز للنبي عن الصوفي، أو الأفراد الخياليين، أو المثاليين<sup>(٢٦)</sup>. وهو يذكر بعض النماذج في هذا السياق، كالتحريم التدريجي للربا، والخمر، كأمثلة على أنه تم فيها بشكل واضح مراعاة الظروف الاجتماعية لزمان النبي الأكرم ﷺ. كما يرى في تحسن المكانة الاجتماعية للمرأة، وكذلك الأحكام المرتبطة بالعبد والرقّ نماذج أخرى تدل على الاهتمام العميق للقرآن الكريم بالظروف الاجتماعية المحيطة بوضع القوانين، على الرغم من أنه يرى أن الأحكام المذكورة في القرآن الكريم في خصوص هذين الأمرين تعود لمرحلة التغيير الأولى للسنن الجاهلية. كما في المرحلة التي سبقت التحرير الكامل للربا والخمر ..، وأن المثاليات الأساسية للقرآن الكريم في هذين البابين لم تتحقق؛ بسبب عدم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لها. وفي رأيه فإن دور الفقيه يبدأ من هنا، وذلك بأن يتمكن باجتهاده من إيصال ما لم يصرح به القرآن إلى مرحلة الفعل والتحقق على أرض الواقع، بناءً على أساس الأصول القرآنية العامة. ومن ثم يستتتج أن هذه الأمثلة تدل على أن قصد القرآن الكريم من طرح بعض القوانين لم يكن بمعنى أن تحظى هذه القوانين بالخلود بشكل حريفي<sup>(٢٧)</sup>.

## ظاهره الوحي، مقاربة نفسية وتاريخية

يُسْتَدِّ فَضْلُ الرَّحْمَنِ فِي الْبَدْءِ إِلَى كَلَامِ شَاهِ وَلِيِّ اللَّهِ دَهْلَوِيِّ. وَبِنَاءً عَلَى مَا يَنْقُلُهُ

يقول شاه ولی الله في كتابيه «السطعات» و«فيوض الحرمين»، بشأن الوحي أن القرآن

● نظرية فضل الرحمن في الاجتهداد الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

الكريم نزل على قلب النبي الأكرم: هذا النزول هو نزول إجمالي، وبدون تفصيل. وأما بالنسبة لتفصيله . وبعبارة أخرى: القرآن الذي بين أيدينا . فهو نتاج الظروف المختلفة التي كان النبي الأكرم يواجهها خلال فترة رسالته ونبوته. وفي كل واحدة من تلك الظروف خرج القرآن من الإجمال إلى التفصيل طبقاً للصيغة اللغوية الموجودة من قبل في ذهن النبي الأكرم<sup>(٢٨)</sup> . إلى هنا، وعلى أساس هذا التحليل النفسي، نكون قد توصلنا إلى تاريخية التعاليم القرآنية. ولكن يمكن أن نسأل بعد ذلك مباشرة: كيف يمكن القول على أساس هذا التحليل أن آيات القرآن وسورة القرآن بصورته التفصيلية التي بين أيدينا . هو كلامٌ ووحىٌ إلى؟! النموذج الذي يدافع عنه فضل الرحمن في التحليل النفسي هو النموذج التالي Word - Idea ، الذي تم توضيحه كذلك من قبل إقبال اللاهوري في كتاب «بازساري أنديشه دینی در اسلام» (إعادة صياغة الفكر الديني في الإسلام)<sup>(٢٩)</sup> . هذا النموذج . على أساس ما نقله إقبال . تم اقتراحه من قبل البروفسور هاكينك؛ لتوضيح معادلة الإبداع لدى الذهنية البشرية. وعلى أساس هذا النموذج فإنه في بداية أي عمل إبداعي تقدح في الذهن فكرة معينة بصورة بسيطة، ومن ثم تأخذ بالتدريج شكلاً معيناً وصياغة معينة. كما ورد في مؤلفات شاه ولی الله دهلوی نموذج مشابه لهذا النموذج تقريراً: لتوضيح الوحي. وعلى أية حال ينزل الوحي القرآني على قلب النبي الأكرم بصورة بسيطة وإجمالية (Feeling) . بنفس المعنى من الإجمال الذي ينظر إليه في العلم الإجمالي الإلهي . وفي المرحلة التالية تتكون في ذهنه أفكار محددة بشكل واضح (Idea) عندما يتعرض النبي الأكرم للظروف المختلفة، ويواجهه أسئلة متعددة، وفي المرحلة التالية تجري على لسان النبي الأكرم في صورة آيات وسور القرآن الكريم (Word) . وبناءً على هذه المعادلة ما كان خارج ذهن النبي وأوحي إليه إنما يمثل المرحلة الأولى فقط، والمرحلتين التاليتين تابعتين بالترتيب للظروف التاريخية، والصياغة اللغوية للنبي الأكرم<sup>عليه السلام</sup>. ويشكل كل ذلك . وبشكل لا يقبل الفصل والتجزئة . جزءاً من البناء العام لذهن النبي<sup>عليه السلام</sup> . وعلى هذا الأساس فالقول بأن القرآن الكريم عبارة عن وحي إنما يأتي اعتماداً على هذا الرأي باعتبار أن المرحلة الأولى هي من المراحل الثلاثة المذكورة أعلاه؛ ولكن على أساس التحليل النفسي، الذي تم بيانه، سيكون القرآن الكريم كلام النبي أيضاً<sup>(٣٠)</sup> . وتحذر الإشارة إلى أن فضل الرحمن يذكر أيضاً بأن مراحل ظهور آيات القرآن

الكريم وسورة مصانة من الخطأ والانحراف؛ لعصمة النبي الأكرم صلوات الله عليه<sup>(٣١)</sup>. وبغير آخر: إن النبي الأكرم لا يمتلك ضابطاً معيناً لكيفية ظهور القرآن الملفوظ في ذهنه<sup>(٣٢)</sup>. والأمر الذي وضعه نصب عينيه من وراء هذا التحليل هو إعطاء أساس نظري لإثبات الصفة التاريخية لأحكام القرآن وقوانيينه، وليس نفي صفة الوحي عن القرآن الكريم.

التحليل الكلامي لتاريخية القرآن الكريم

التحليل الثاني الذي استخدمه فضل الرحمن؛ لتبير الصفة التاريخية للتعاليم القرآنية، يسند إلى نظرية المعتزلة، القائمة على القول بحدوث القرآن الكريم. ويرى فضل الرحمن أن القول بأن القرآن لم ينزل بصورة كتاب كامل دفعة واحدة، بل بصورة تدريجية في إطار الوحي خلال فترة امتدت ٢٣ سنة، وأن البعض من آياته تكمل بعضها الآخر، كل ذلك دليل على حدوث القرآن الكريم، مما لا يترك أدنى مجال للشك في بطلان النظرية المنافضة . أي القول بقدم القرآن .. المدعومة من قبل الأشاعرة. ومن هذا المنطلق نلاحظ انعكاس الميل، والرغبات، والتغوفات، ومسائل الحياة اليومية، والمشاكل، والأحداث الحاصلة في مجتمع صدر الإسلام، في آيات القرآن الكريم . ويُعدُّ هذا الأمر في حد ذاته شاهداً حياً على أن القرآن الكريم كان العاكس لما يدور حوله، والمجيب عن الظروف التاريخية والأسئلة والقضايا التي تحصل في زمانه؛ إذ لو لم يكن كذلك لما كان تأثير القرآن الكريم على العرب في زمن النبي الأكرم، وعلى الأجيال اللاحقة من بعدهم، بذلك الشكل الذي شهدناه على مر التاريخ. تؤيد هذه الكيفية التي عليها القرآن الكريم . بحسب رأي فضل الرحمن . مسألة حدوث القرآن، وتقيي القول بقدمه.

ويرى فضل الرحمن، واستناداً للقاعدة الكلامية للأشاعرة، أن القول بقدم القرآن يمهّد الأرضية المناسبة للوصول إلى أن القرآن الكريم بما أنه قدّيم فإن تعاليمه أيضاً ذات جنبة عامة أزلية، ولا تختص بزمان ومكان خاصين. وهذا سيكون في حد ذاته بمنزلة غلق باب الاجتهد، وعقم الفقه عن أي نوع من أنواع الإبداع<sup>(٣٣)</sup>. ويقول: إن الآيات الكريمة، من قبيل قوله تعالى: «بِلْ هُوَ قُرْآنٌ مُّجِيدٌ \* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (البروج: ٢١) ، قد فسرت من قبل هذه الفرقة بأن القرآن الكريم يمتلك وجوداً أزلياً، وأن مواضيعه

## ● نظرية فضل الرحمن في الاجتهد الدينى، مطالعة ونقد / القسم الأول

غير مرتبطة بالأحداث التاريخية الموجودة في صدر الإسلام. ولهذا فإن كل ما جاء في القرآن الكريم يمكن أن ينطبق على جميع الأزمنة، ويُعمل به. ويرى أن آراء أهل الحديث في هذا المجال، وخاصة أحمد بن حنبل، الذي كان من أقوى المدافعين عن القول بقدم القرآن، واستمرار أبو الحسن الأشعري وأتباعه في الأخذ بهذا الرأي ونشره، كان له أبلغ الأثر في ركود الفقه السني وخموده.

إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه على أنه بمنزلة الرأي المؤيد للسمة التاريخية لآيات القرآن الكريم في مؤلفات القدماء هو موضوع أسباب نزول القرآن الكريم. وبالرغم من كل ذلك فإن أسباب النزول قد فقدت . كما يرى فضل الرحمن . دورها الأساسي في التفسير، والمتمثل بربط الآيات القرآنية بسياقها أو مناسبتها التاريخية، وأخذت على عاتقها تبيين بعض التفاصيل فقط، من قبيل: أسماء الأشخاص، والأماكن، والأحداث، التي أدت إلى نزول الآيات الكريمة. وعلى الرغم من أن توضيح هذه التفاصيل كان يشكل جانباً من دائرة اهتمامات أسباب النزول، إلا أن الدور الأساسي لها، والذي كان بإمكانه تبيين السياق التاريخي لآيات القرآنية، أصبح في طي النسيان. وكذا الأمر في الفقه أيضاً. فقد اقتصر دور أسباب النزول على تعين تقدم أو تأخر نزول آيات الأحكام، في الحالات التي يحتمل فيها وجود النسخ. وبالتالي فقدت دورها الأساس، كما هو الحال في التفسير، والمتمثل بالتأكيد في الجنبة التاريخية، وفي ارتباط آيات الأحكام بالظروف التاريخية لزمن النبي الأكرم ﷺ. ويرى أن استخلاص النتائج الكلية وال通用 من الواقع والأحداث الخاصة . والتي يُعبر عنها في العلوم القرآنية بعبارة: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المعنى». تعنيأخذ الظروف التاريخية لنزول الآيات بنظر الاعتبار.

- يتبع -

المواهش

(١) كان ظهور الإسلام في الهند ونموه وانتشاره شديد التأثير بالصوفيين المسلمين. ومنذ أوائل القرن السادس عشر، وعلى أثر انتشار المذهب الأخباري بين المسلمين السنة في شبه القارة الهندية، حظي مذهب أهل الحديث بنفوذ وانتشار كبيرين في هذه المنطقة تدريجياً. وفي هذا الصدد يعتبر الشيخ أحمد سرهندي، ومن بعده شاه ولی الله دهلوی . الذي تلقى علومه في السعودية، وتلمنذ كذلك على يد محمد بن عبد الوهاب، مؤسس المذهب الوهابي عدة سنوات، على ما جاء في بعض الأخبار . من الأفراد المؤثرين في انتشار نفوذ أهل الحديث في شبه القارة الهندية. ولعل التذكير بهذه النقطة لا يخلو منفائدة، وهي أن الشيخ أحمد سرهندي هو من أحد الصوفيين البارزين في الهند، ومن المعاصرين لأكبر شاه. ويجب أن لا يصار إلى الخلط بينه وبين أحمد خان الهندي، مؤسس جامعه عليکر، الذي كان يحمل لقب Sir، ومن المجددين الهنود المعروفين في القرن التاسع عشر. وعلى أية حال تأسس في القرن التاسع عشر، وفي مدينة ديويند، أول تجمع رسمي لأهل الحديث، بتأسيس المدارس العلمية المرتبطة بهذا المذهب. وهذه الفرقة هي أقرب ما تكون إلى الوهابية من الناحية الفكرية. وعلى أثر الرد على هذا النمط من التفكير تأسست فرقه أخرى باسم بربليوی. ومن الناحية الفكرية ترى استمرار الإسلام بشكله التقليدي في شبه القارة؛ إذ إنها أقرب ما تكون إلى آراء الصوفيين. واسم هذه الفرقة مقتبس من اسم المدينة التي كان يعيش فيها مؤسس هذا المذهب أحمد رضا خان بربليوی (١٨٥٦-١٩٢١م).

- (2) Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice", Pakistan From, vol. 1, no. I, (1970), p.4.

(3) Fazlur Rahman,"Fazlur Rahman", in Phillip L. Berman ed, The Courage of Conviction, New York:Dodd, Mead & Company, 1985, p. 153 – 159.

John E. Woods, "Forward", in Fazlur Rahman,Islam, Chicago: The Chicago University Press, 2002,pp.ix – xxi.

(4) Fazlur Rahman, Islm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p.87

(5) Fazlur Rahman, "Introducing the Journal", Islamic studies,vol. I, pp. 1- 4.

(6) Fazlur Rahman "My Belie in Action" , p. 157.

(7) Fazlur Rahman Avicenna s, Psychology: An English Translation of Kitab al - Najat , Book 11, Chapter V1.London: Oxford University Press , 1952.

(8) Fazlur Rahman The Philosophy of Mulla Sadra , New Your: State University of New York Press, 1975.

(9) Fazlur Rahman, "Mir Damad,s Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the study of God - Word Relationship Theories in Safavid Iran", in Journal of Near

## ● نظرية فضل الرحمن في الا جتهاد الديني، مطالعة ونقد / القسم الأول

- 
- Eastern Studies, vol. 39, no. 2. (1980). Pp. 139 – 151.
- (10) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 26 -27.
- (11) ينقل فضل الرحمن في عدة موضع، ومنها في كتابه المشهور "Islam and Modernity" ، وكذلك مقالته الموسومة "Revival and Reform" ، تاريخ هذه الأحداث الفكرية بين السنة بالتفصيل.
- (12) Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity", p. 120.
- (13) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 15.
- (14) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 29.
- (15) Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 31 : " Islam and Justice",p. 4.
- (16) Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p.243.
- (17) Fazlur Rahman, " The Impact of Modernity on Islam", pp. 118-119.
- (18) Fazlur Rahman, Revival and Reform in Islam ", p.640.
- (19) Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p. 242.
- (20) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.5.
- (21) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.86.
- (22) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.3.
- (23) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.13.
- (24) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.4.
- (25) Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.19.
- (26) Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period", p.10- 11.
- (27) Fazlur Rahman, Islam, pp. 37-40.
- (28) Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", Hamdard Islamicus, 2 (1978), p.67.Islam, pp.30-3.
- (29) Iqbal, M., Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1977, 21-22.
- (30) Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p69-70.
- (31) Fazlur Rahman, Islam, p.32-33.
- (32) Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p. 71.
- (33) Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period" in Islamic Studies, 1(1962), p. 10.

# الاجتهد السنوي

## المبررات والأزمات

د. يحيى محمد<sup>(\*)</sup>

### مدخل

بدأت الممارسة الفقهية كممارسة بيدانية غرضها تسديد حاجات الواقع المتجدد. لذا فهي تبحث عن التفصيل. وتبعثر هذه الحاجة من أن الفقه هو العلم الإسلامي الوحيد المعنى بالواقع المباشر. وحيث إن هذا الأخير يتمتع بالتنوع والتفصيل فالفقه الذي يعالجه ينبغي أن يكون مفصلاً مثله. لكن هذا التفصيل لا يحصل إلا في الاجتهد المعتمد على الحديث. فهذا الأخير، وإن كان مفصلاً إلى حد ما: إلا أنه لا يفي بحاجات الواقع وتغيراته. ولو كان كافياً لما لزم الاجتهد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل، بل لا يعبر من المحرمات؛ باعتباره لا يمت إلى مصدر قدسي (إلهي)، وإنما اضطر إليه الفقه للحاجة وضغط الواقع، فبناء على الأصول البيانية؛ لينضبط بها، عبر تطبيق النص على ما لا نص فيه؛ لجامع يجمعهما. وقد أشار عدد من العلماء إلى هذا الاضطرار، كالشافعي، وغيره<sup>(١)</sup>. كما وأشار آخرون إلى أن مبرر العمل بالاجتهد إنما جاء وفقاً لتناهي النصوص قبل تجددات الواقع غير المتناهية. ومن ذلك: ما نقله أبو بكر بن العربي عن بعض العلماء، من قولهم: إن النصوص معدودة، والحوادث غير محدودة، ومن الحال تضمن المعدود ما ليس بمحدود<sup>(٢)</sup>. وكذلك ما أشار إليه الشهريستاني، والشاطبي، وغيرهم<sup>(٣)</sup>.

### بدايات ظهور الاجتهد الفقهي

لقد ظهر الاجتهد الفقهي في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل

(\*) باحث وكاتب، له دراسات فكرية ونقدية متنوعة، من العراق، ويقيم في بريطانيا.

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

ذلك بقليل. وكان يُراد به أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحکماً لدى المذاهب الفقهية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث الهجريّين، ومن ثم أخذ يتوسّع، فشمل القضايا المنصوص فيها<sup>(٤)</sup>.

ففي بادئ الأمر طُرِح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص. وكان يُعبّر عنه بصورة متعددة لم تُثْرِ خلافاً بين الفقهاء القائلين به. وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعدُ الشافعي أول من أثار الخلاف في الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس، فخالف سابقيه، الآخذين بالصالح المرسلة، والاستحسان، وغيرهما. ومع هذا بقي الاجتهاد مطروحاً في مرتبة تالية للنص، أي الكتاب والسنة، وكذلك الإجماع؛ باعتباره كافشاً عنه، أو كون حجيته تستمد منه مباشرة، تبعاً للحديث المروي في هذا الخصوص.

فالنصُّ أولاً، ثم الاجتهاد ثانياً.

هذا ما استندت إليه أغلب المذاهب الفقهية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين. وهناك من المذاهب من رفض تلك الأدوات للاجتهداد، واعتمد على بيانات النصّ وحده. ومن ذلك: مذهب داود الأصفهاني (٢٧٠هـ)، وابنه، فكان في بداية أمره شافعياً لا يقرّ بأصول الاجتهداد، سوى القياس، إلا أنه انقلب على شيخه، واعتمد على ظواهر النصّ، بلا تأويل، ولا قياس. وتكرر هذا المنحى بشكل متتطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري. وقبل هؤلاء جميعاً نحا الإمام الصادق. كما يبدو. إلى إنكار الاجتهداد في كافة مظاهره، أو عوله المتعارف عليه؛ لكونها مصدر التخمين والظنون.

وقيل: إن المذاهب الفقهية بلفت خلال القرون الأربع الأولى للهجرة ما يقارب العشرين مذهبًا. وكان أغلبها يعمل بمبدأ الاجتهاد حسب المفهوم الآلف الذكر. وُثُدَّ المذاهب الأربع المعروفة أبرز من عمل بهذا المبدأ، وإن لم يتحقق أصحابها على القواعد التي يصح العمل بها، لكنهم اتفقوا على العمل بالقياس، واختلفوا في غيره من القواعد. وليس من سبب يجعلهم يتقدّمون على القياس سوى أنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص؛ إذ هو قائم عليه كمثال سابق. أما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها خصوصية الاعتماد على النص الخاص، ولذلك كانت موضعًا للرد والقبول، أو كان يُلْجأ إليها للحاجة والضرورة، كاستثناء للقياس، مثلما اتُّخذ القياس كاستثناء للنص؛ باعتبار أن العمل به هو للضرورة

والاضطرار، وإن أصبح فيما بعد أصلاً يعتمد عليه كما سنرى.

لقد صنف الباحثون عمل المذاهب الفقهية إلى صنفين: أحدهما: يعبر عنه باتجاه الرأى، والآخر: يعبر عنه باتجاه الأثر. ولفظة الرأى قد تشير جدلاً: إذ هي تعنى في ظاهرها الرأى قبل الأثر أو النص. ولكن الأمر ليس كذلك. فالرأى يرادف الاجتهاد، وهو يستند إلى النص بشكل غير مباشر، أو إلى ما كان عليه سلوك الصحابة، وهو لا يفيد إلاّ الطعن.

مدارس الاجتهداد في القرن الثاني

فخلال القرن الثاني شاعت مدرستان **كبيرتان** في الفقه: الأولى: في العراق، ويطلق عليها مدرسة الكوفة، ويترعّمها أبو حنيفة. وقيل: إن لها امتداداً يعود بها إلى بعض التابعين، مثل: إبراهيم النخعي، الذي اعتمد على فتاوى عبد الله بن مسعود، وأقضية الإمام علي وفتواه، وكذلك أقضية شريح، وغيره من قضاة الكوفة؛ والثانية: مدرسة المدينة في الحجاز، ويترعّمها مالك بنأنس. وقيل: إن امتدادها يصل إلى التابعي سعيد بن المسيب، حيث تأثر بالكثير من الصحابة الذين كانوا في المدينة، فكان حافظاً لأقضية عمر بن الخطاب، وأحاديث أبي هريرة، وغيرهما. ومثله سار بقية علماء المدينة بالأخذ عن الصحابة الساكنين فيها. وكان أبرزهم: عروة، وسالم، وعكرمة، وعطاء بن يسار، وقاسم، وعبد الله بن عبد الله، والزهري، ويحيى بن سعيد، وزيد بن أسلم، وربيعة<sup>(٥)</sup>. وقد عملت كلا المدرستين بأصول الرأي، وإن اختلف الاعتبار، طبقاً للظروف الخاصة بالعراق مقارنة بالحجاز. فقد ذُكر أن خصوصية الرأي في العراق تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان يقول أبو حنيفة: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه»<sup>(٦)</sup>. وقيل: إنه وضع لذلك ستين ألف مسألة. كما قيل: إنه وضع خمسمائة مسألة. وذكر الخطيب الخوارزمي أنه وضع ثلاثة وثمانين ألف مسألة، منها: ثمانية وثلاثون ألفاً في العبادة، والباقي في المعاملات، ولولا هذا لبقي الناس في تيه الضلال، وبيداء الجهالة<sup>(٧)</sup>. وكان يقول: هذا رأي حسن، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن مما قلنا فهو أولى بالصواب منا<sup>(٨)</sup>. وقيل: إن تعویل مدرسة الكوفة على القياس هو لقلة الرواية في هذا البلد، كما يراه ابن خلدون<sup>(٩)</sup>. في حين قام الرأي في

## ● الاجتهاد السنّي، المبررات والأزمات

الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من قضايا. وكما قيل: إن علة ذلك هي أن أهل الحجاز بنوا فقههم على المصلحة، اتباعاً لعمر بن الخطاب في ما كان «يجتهد فيه لأمور الدولة»<sup>(١٠)</sup>; إذ كان يحكم الواقع، ويعمل بالمقاصد؛ لتحديد قضايا الأحكام، وسار الفقه في الحجاز على هذا التقليد.

ومع ما عُرف عن فقهاء العراق من العمل بالقياس والافتراض فقد ظهر على يد أبي حنيفة ما هو جديـد في الأمر، حيث امتاز فقهـه بـأصول الاستحسـان والـعرف؛ نتيجة خبرـته الخاصة بالـسوق والـتجـارة. وكان كثـيراً ما يـناظـر أصحابـه، فإذا انـجـرتـ المـناـظـرة «إـلىـ البحثـ عنـ العـرـفـ، أوـ المـصـلـحةـ، أوـ العـدـلـ فيـ ذاتـهـ، فـعـنـدـئـ يـصـمـتوـنـ، ولاـ يـتـكـلـمـونـ»<sup>(١١)</sup>. فقد اعتمد على العـرـفـ والاستحسـانـ كـأـصـلـينـ يـتـرـكـ بهـماـ الـقـيـاسـ، أيـ إـنـهـ لاـ يـأخذـ بهـذـينـ الأـصـلـينـ إـلاـ إـذـاـ استـقـبـحـ الـقـيـاسـ كـأـسـتـشـاءـ. وكـمـاـ قـالـ عـنـهـ مـوـضـيـةـ مـوـضـيـةـ: «إـنـ أـصـحـابـهـ كـانـواـ يـنـازـعـونـهـ الـقـيـاسـ، فـإـذـاـ قـالـ: أـسـتـحـسـنـ لـمـ يـلـحـقـ بـهـ أـحـدـ، وـلـقـدـ كـانـ يـقـيـسـ مـاـ اـسـتـقـامـ لـهـ الـقـيـاسـ، وـلـمـ يـقـبـحـ، فـإـذـاـ قـبـحـ الـقـيـاسـ اـسـتـحـسـنـ، وـلـاحـظـ تـعـاـمـلـ النـاسـ»<sup>(١٢)</sup>. وكذلك قال عنه أبو يوسف: إنه كان إذا وردت حادثة سأـلـ: هل عندكم أثـرـ؟ فإنـ كانـ عـنـهـ أوـ عـنـدـنـاـ أـثـرـ أـخـذـ بـهـ، وإنـ اـخـلـفـتـ الآـثـارـ أـخـذـ بـالـأـكـثـرـ، وإـلاـ أـخـذـ بـالـقـيـاسـ، وإنـ تـعـسـرـ الـقـيـاسـ تـرـكـهـ، وـعـمـلـ بـالـاستـحـسـانـ<sup>(١٣)</sup>.

ومهما يكن فقد وضـعـتـ القـوـاعـدـ الـاجـتـهـادـيـةـ فيـ مرـتـبـةـ مـتـأـخـرـةـ لـمـصـادـرـ التـشـرـیـعـ. فقد روـيـ أنـ أـبـاـ حـنـيـفـةـ قـالـ: «لـيـسـ لـأـحـدـ أـنـ يـقـولـ بـرـأـيـهـ مـعـ نـصـ مـنـ كـتـابـ اللـهـ، أـوـ سـتـةـ عـنـ رـسـوـلـ اللـهـ، وـإـجـمـاعـ عـنـ الـأـمـةـ. إـذـاـ اـخـلـفـ الصـحـابـةـ عـلـىـ أـقـوـالـ نـخـتـارـ مـنـهـمـ مـاـ هـوـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـكـتـابـ أـوـ السـتـةـ، وـنـجـتـبـ عـمـاـ جـاـزـ ذـلـكـ، فـالـاجـتـهـادـ مـوـسـعـ عـلـىـ الـفـقـهـاءـ مـنـ عـرـفـ الـاـخـتـلـافـ، وـقـاسـ فـأـحـسـنـ الـقـيـاسـ، وـعـلـىـ هـذـاـ كـانـواـ»<sup>(١٤)</sup>. وقال أيضـاً: «إـنـيـ آخـذـ بـكـتـابـ اللـهـ وـلـاـ اللـهـ أـوـلـاـ»، فإنـ لمـ أـجـدـ فـيـهـ الـحـكـمـ فـبـسـتـةـ رـسـوـلـ اللـهـعليـهـ الـسـلـامـ، فإنـ لمـ أـجـدـ فـيـ كـتـابـ اللـهـ وـلـاـ سـنـةـ رـسـوـلـهـ رـجـعـتـ إـلـىـ مـاـ اـتـقـقـ عـلـيـهـ الصـحـابـةـ، فإنـ اـخـلـفـوـاـ أـخـذـتـ مـنـ أـقـوـالـهـمـ مـاـ كـانـ قـرـيبـاـ مـنـ الـقـرـآنـ وـالـسـتـةـ، فإنـ لمـ أـجـدـ لـلـصـحـابـةـ رـأـيـاـ لـمـ أـخـذـ بـقـولـ أـحـدـ مـنـ الـتـابـعـينـ، بلـ أـجـتـهـدـ كـمـاـ اـجـتـهـدـواـ»<sup>(١٥)</sup>.

ورغم ذلك اـعـتـرـضـ عـلـيـهـ الـبـعـضـ، مـنـ حـيـثـ إـنـ قـوـاعـدـ الـاجـتـهـادـيـةـ لـاـ تـقـومـ عـلـىـ الضـوابـطـ الشـرـعـيـةـ المـحـدـدةـ بـالـنـصـ. وـقـامـ الـعـدـيدـ بـاـتـهـامـهـ؛ لـكـثـرـةـ عـمـلـهـ بـالـرـأـيـ، وـرـدـهـ

لأحاديث المروية. وجاء عن وكيع قوله: وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث. واتهمه الغير بأنه رد أربعين حديث أو أكثر. وكان حماد بن سلمة يقول: إن أبا حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه<sup>(١)</sup>. وتُقلَّ أنه كان يعتقد برأيه. ومن ذلك: ما روي أنه قال: لو أدركني النبي ﷺ وأدركته لأخذ بكثيرٍ من قولي، وهل الدين إلا الرأي الحسن؟!<sup>(٢)</sup>. وفي المقابل دافع عنه البعض بأنه ناظر إلى المصالح التي أولاها الشارع بالاعتبار<sup>(٣)</sup>. كما دافع عنه بعض آخر بأنه يقدم الحديث الضعيف على القياس والرأي. ومن ذلك: ما ذكره ابن القيم من أن أصحاب أبي حنيفة مجتمعون على أنه يرى ضعيف الحديث أولى من القياس والرأي. فمثلاً: إنه قدم حديث القهقهة. مع ضعفه. عليهما: كما قدم عليهما حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر، رغم ضعفه هو الآخر؛ وكذلك «منع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم، والحديث فيه ضعيف؛ وجعل أكثر الحيض عشرة أيام، والحديث فيه ضعيف؛ وشرط في إقامة الجمعة المصر، والحديث فيه كذلك»<sup>(٤)</sup>. ونقل عنه أنه قال: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة؛ وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة، أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسناً حينئذ مسكتواً عنه على منطق به»<sup>(٥)</sup>.

المذهب الفقهي المالكي ومكونات مدرسة الحجاز

هذا في ما يتعلّق بـأبٍ حنيفة. أما فقيه الحجاز مالك فقد عُرِفَتْ مدرسته بـوصفين متعارضين؛ فتارة يطلق عليها مدرسة الأثر، قبَال مدرسة الرأي لأبٍ حنيفة؛ وأخرى يطلق عليها مدرسة الرأي. وجاء وصف مدرسته بالـأثر؛ لأنَّ المدينة كانت مصدر الحديث؛ باعتبارها موطن النبي والخلفاء، فقد اعتبر الشهريستاني أنَّ المنتسبين إلى الحديث هم أهل الحجاز؛ أصحاب مالك؛ وأصحاب الشافعي؛ وسفيان الثوري؛ وابن حنبل؛ وداودود الأصفهاني، وقال: إنَّهم «سُمُّوا بأصحاب الحديث»؛ لأنَّ عنایتهم بـتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو آثراً<sup>(٢١)</sup>. كما اعتبر ابن خلدون أنَّ أهل الحجاز هم أصحاب الحديث، قبَال أصحاب الرأي والقياس في العراق<sup>(٢٢)</sup>. وأما وصف مدرسته بالرأي فلأنَّ درس الفقه على من عُرِفوا بأصحاب الرأي، فـ«فقه الرأي تلقَاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة، كيحيى بن سعيد، واختص ربيعة بن عبد الرحمن، الملقب بـربيعة الرأي، بالطلب»<sup>(٢٣)</sup>.

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

ومهما يكن فقد عمل مالك بالمصلحة، وكان يسميه الاستحسان. وهي تُشَعَّلُ ما اصطلاح عليه الفقهاء بالاستصلاح، والاستحسان<sup>(٤)</sup>. وكان يقول: «الاستحسان تسعه أعشار العلم». وقد أثار عليه ذلك بعض الشبهات، حتى قال الشاطبي بأن مالكاً استرسل في قسم العادات من الأحكام «استرسال المدلّ العريق في فهم المعاني المصلحية، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا ينافق أصلاً من أصوله، حتى لقد استثنى العلماء كثيراً من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الريقة، وفتح باب التشريع. وهيهات ما أبعده من ذلك رحمة الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض الناس أنه المقلد مِنْ قبله، بل هو صاحب بصيرة في دين الله»<sup>(٥)</sup>.

ومع أحد مالك بالرأي فإنه كان يأخذ أيضاً بالحديث غير المتصل، مثل: المرسل، والمنقطع، والموقف. مضافاً إلى كونه يعمل بعمل أهل المدينة. وهو يجعل مرتبة الرأي في آخر مصادر التشريع، ويبدي أحياناً قلقه وتحفظه منه. وكان يقول: إنما أنا بشر، أُصيب وأخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة<sup>(٢٦)</sup>. وقال القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه، ثم جلست، فرأيته يبكي، فقلت له: يا أمّا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، وما لي لا أبكي؟! ومن أحق بالبكاء مني؟! والله لوددت أنني ضربت بكل مسألة أفتت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة في ما قد سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي<sup>(٢٧)</sup>.

ومما أخذ على مالك دعوه في عمل أهل المدينة. فكما ذكر أن ابن عمر، وهو عميد أهل المدينة، كان يرى إفراد الأذان، وكذلك القول فيه: حي على خير العمل، وكان يلال يكرر عبارة: قد قامت الصلاة، مع أن مالكا لم ير ذلك. كما أن الزهري كان يرى الزكاة في الخضروات، في حين أن مالكا لا يراها. وقد قال الصيرفي في كتابه «الأعلام»: «قد تصفحنا قول من قال: العمل على كذا، فوجدنا أهل بلده في عصره يخالفونه. كذلك الفقهاء السبعة من قبله فإنه مخالفهم، ولو كان العمل على ما وصفه لما جاز له خلافهم». وقيل: إن مالكا كان لا يدع في «موطئه» إجماع أهل المدينة إلا في ثمان وأربعين مسألة فقط. وهناك من تتبع هذه الإجماعات المزعومة فوجد أن منها ما هو إجماع، ومنها ما لم يكن إجماعاً: لاختلاف علماء المدينة. وذكر من ذلك الكثير من التناقضات على شاكلة ما سبق<sup>(٢٨)</sup>.

وقيل: إن مصادر التشريع التي عول عليها هي: الكتاب، والستة، وقول الصحابي، والإجماع، وعمل أهل المدينة، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المحسنة، وسد الذرائع، والعرف، والعادة<sup>(٢٤)</sup>.

الشافعى والوسطية البديلة

أما الشافعي فقد احتك بالفقه الحنفي والفقه المالكي؛ إذ أقام مدة طولية يدرس على يد مالك في الحجاز، وكانت صحبته له تسع سنين، كما تلقى العلم بعد ذلك على يد صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن، ولازمه في بغداد مدة يرجح البعض أنها سنتان، حتى قال الشافعي في هذا الصدد: حملت عن محمد بن الحسن وقر بغير كتاباً<sup>(٣)</sup>. ومعلوم أن لحياة الشافعية المعرفية طورين: أحدهما: ما كان عليه في بغداد، حيث نشر العديد من الكتب، كـ«الرسالة»، و«الأم». و«المبسوط»؛ والثاني: عندما انتقل إلى مصر سنة ١٩٩هـ، حيث أخذ ينصح ما كتبه في «الرسالة» و«المبسوط» ويمحض الآراء فيهما، فرجم عن بعض الآراء، واعتمد بعضها، وبذلك نسخ ما كتبه في بغداد<sup>(٤)</sup>.

ويظل الشافعي أقرب إلى التعويل على النصّ الخاصّ من سابقيه: أبي حنيفة؛ ومالك؛ لكونه يحصر حدود الرأي بالقياس، دون غيره من المبادئ الاجتهادية الأخرى. فهو لم يعمل بالاستحسان، كما فعل أبو حنيفة، ولم يعمل بالمصالح المرسلة، كما فعل مالك، بل اعتمد على النصّ، وأقام عليه الرأي أو القياس. فالاجتهاد عنده مرتبط بمثال سابق منتبذ عن النصّ. ولذا كان أقرب المذاهب إلى النصّ منه إلى الرأي.

هذا ما جسّدَه الشافعي في أطروحته المسمّاة «الرسالة». وهي أقدم أطروحة وصلّت إلى أصول الفقه. ويعتقد العديد من العلماء أنها أول ما صُنُفَ في ذلك العلم، كالذى نصَّ عليه ابن خلدون، وابن تيمية، والزركشى، ومن قبلهم الإمام الجويني<sup>(٣٢)</sup>. وكان أحمد ابن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعى<sup>(٣٣)</sup>.

وقيل: إن علة إقدام الشافعي على الكلام في أصول الفقه، دون من سبقة من الفقهاء، هي أن الفقهاء كانوا منشغلين بالأحاديث التي ترد كل واحد منهم في بلاده، فإذا تعارضت عليه أدلة هذه الأحاديث حكم عليها بحسب ما لديه من فراسة. أما في عصر الشافعي فقد تفاقم الأمر، حيث اجتمعت أحاديث البلدان جميعاً، فكان التعارض

## ● الاجتهاد السنّي، المبررات والأزمات

مضاعفاً؛ تارة بين أحاديث البلاد الواحدة؛ وأخرى بين أحاديث البلدان المختلفة، فـأوجب ذلك حيرة لدى العلماء؛ لـكثرة التعارض والاختلاف، فـأنبئ الشافعى لـيضع حدًّا للـتـعارض عبر رسالته في أصول الفقه، فـوضع قواعدـالـجـمـعـوـالتـرـجـيـحـ بـيـنـالـأـدـلـةـ المـعـارـضـةـ<sup>(٤٤)</sup>. كما ذكر ابن خلدون أن السلف لم يكونوا بـحـاجـةـ إـلـىـ النـظـرـ فيـالـأـسـانـيدـ؛ لـقـرـبـ عـصـرـهـ، وـمـارـسـةـ النـقـلـةـ، وـخـبـرـتـهـمـ بـهـمـ، لـكـنـ «ـلـمـ اـنـقـرـضـ السـلـفـ، وـذـهـبـ الصـدـرـ الـأـوـلـ، وـانـقـلـبـتـ العـلـومـ كـلـهـاـ إـلـىـ صـنـاعـةـ، اـحـتـاجـ الـفـقـهـاءـ وـالـمـجـتـهـدـوـنـ إـلـىـ تـحـصـيـلـ هـذـهـ الـقـوـانـينـ وـالـقـوـاعـدـ؛ لـاستـفـادـةـ الـأـحـكـامـ مـنـ الـأـدـلـةـ، فـكـتـبـوـهـاـ فـتـأـمـاـ بـرـأـسـهـ، سـمـوـهـ أـصـولـ الـفـقـهـ»<sup>(٤٥)</sup>.

وقد استهدف الشافعى بأطروحته في أصول الفقه أن ينظم عملية الاجتهاد، ويضبطها بميزان النص، كـيـ لاـ تـكـوـنـ سـائـبـةـ، وـعـرـضـةـ لـلـأـهـوـاءـ وـالـبـدـعـ. وكـماـ قالـ الفـخـرـ الرـازـيـ فيـ وـصـفـهـ لـلـشـافـعـيـ بـمـاـ حـقـقـهـ فيـ «ـالـرـسـالـةـ»ـ: «ـإـنـ نـسـبـةـ الـشـافـعـيـ إـلـىـ عـلـمـ الـشـرـعـ كـنـسـبـةـ أـرـسـطـاطـالـيـسـ إـلـىـ عـلـمـ الـعـقـلـ»<sup>(٤٦)</sup>. فـعـنـدـ الشـافـعـيـ يـؤـخـذـ الـعـلـمـ مـنـ أـعـلـىـ<sup>(٤٧)</sup>ـ، أوـ مـنـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، مـبـاـشـرـةـ وـغـيـرـمـبـاـشـرـةـ. فـالـمـاصـدـرـاتـ الـتـيـ تـفـيـدـ الـعـلـمـ عـنـدـ أـرـبـعـةـ، هـيـ: الـكـتـابـ، وـالـسـنـةـ، وـالـإـجـمـاعـ، وـالـقـيـاسـ. وـيـمـكـنـ اـخـتـصـارـهـ بـأـنـهـ عـبـارـةـ عـنـ: النـصـ؛ وـالـقـيـاسـ. وـهـوـ لـاـ يـعـمـلـ بـهـذـاـ الـأـخـيـرـ إـلـاـ عـنـدـ الـضـرـورـةـ. وـمـنـ ذـلـكـ: قـوـلـهـ: «ـالـقـيـاسـ إـنـمـاـ يـصـارـ إـلـيـهـ عـنـدـ الـضـرـورـةـ»<sup>(٤٨)</sup>ـ؛ وـقـوـلـهـ: «ـإـذـاـ صـحـ الـحـدـيـثـ فـاضـرـبـوـاـ بـقـوـلـيـ الـحـائـطـ»<sup>(٤٩)</sup>ـ؛ وـقـوـلـهـ: «ـإـذـاـ وـجـدـتـمـ لـيـ مـذـهـبـاـ، وـوـجـدـتـمـ خـبـرـاـ عـلـىـ خـلـافـ مـذـهـبـيـ، فـاعـلـمـوـاـ أـنـ مـذـهـبـيـ ذـلـكـ الـخـبـرـ»<sup>(٤٠)</sup>ـ.

## ابن حنبل ومذاهب الحديث الإسلامي

أما ابن حنبل فمن المعلوم أنه كـرـسـ جـلـ اـهـتمـامـهـ فيـ الـحـدـيـثـ. وـقـدـ روـيـ أنـ أـسـتـاذـهـ الشـافـعـيـ كانـ يـسـتـعـينـ بـهـ فيـ مـعـرـفـةـ الـحـدـيـثـ الصـحـيـحـ. وـمـنـ ذـلـكـ: مـخـاطـبـتـهـ لـهـ: أـنـتـ أـعـلـمـ بـالـأـخـبـارـ الصـحـيـحةـ مـنـاـ، إـذـاـ كـانـ خـبـرـ صـحـيـحـ فـأـعـلـمـونـيـ، حـتـىـ أـذـهـبـ إـلـيـهـ، كـوـفـيـاـ كـانـ أـوـ بـصـرـيـاـ أـوـ شـامـيـاـ»<sup>(٤١)</sup>ـ.

وقد عـرـفـ عنـ ابنـ حـنـبـلـ أـنـهـ كـانـ يـنـكـرـ الرـأـيـ وـالـاجـهـادـ، وـوـضـعـ الـكـتـبـ الـقـائـمةـ عـلـيـهـمـ. كـمـاـ كـانـ يـخـالـفـ مـنـ سـبـقـوهـ مـنـ الـأـئـمـةـ الـمـجـتـهـدـينـ، بـمـنـ فـيـهـمـ مـعـلـمـهـ الشـافـعـيـ. وـمـنـ ذـلـكـ: ما روـاهـ أـبـوـ يـعـلـىـ الـحـنـبـلـيـ وـأـبـوـ الـمـاحـسـنـ بـنـ الـمـبـرـدـ، مـنـ أـنـهـ كـانـ لـاـ يـوـافـقـ أـصـحـابـ الـمـذـهـبـ الـثـلـاثـةـ وـغـيـرـهـمـ مـنـ الـفـقـهـاءـ فيـ مـاـ نـهـجـوـهـ مـنـ طـرـيـقـةـ. فـقـدـ روـيـ أـنـهـ كـانـ الـاجـهـادـ وـالـتـرـجـيـحـ. الـعـدـ السـابـعـ عـشـرـ، السـنـةـ الخـامـسـةـ، شـتـاءـ ٢٠١١ـ مـ - ١٤٣٢ـ هـ

يقول: لو أن رجلاً ولِي القضاء، ثم حكى برأي أبي حنيفة، ثم سُئلت عنـه، لرأيت أن أردّ أحـكامـهـ. وـقـالـ فيـ روـاـيـةـ عـمـرـ بـنـ مـعـمـرـ: إـذـاـ رـأـيـتـ الرـجـلـ يـجـتـبـ أـبـاـ حـنـيـفـةـ، وـالـنـظـرـ فـيـهـ، وـلـاـ يـطـمـئـنـ إـلـيـهـ، وـلـاـ إـلـىـ مـنـ يـذـهـبـ مـذـهـبـهـ، مـمـنـ يـغـلـوـ، وـلـاـ يـتـخـذـهـ إـمـامـاـ، فـارـجـ خـيـرـهـ. وـسـئـلـ مـرـةـ: كـمـاـ قـيـلـ: أـيـرـوـيـ عنـ أـبـيـ حـنـيـفـةـ؟ قـالـ: لـاـ، قـيـلـ: فـأـبـوـ يـوسـفـ؟ قـالـ: كـانـ أـمـثـلـهـ، ثـمـ قـالـ: كـلـ مـنـ وـضـعـ الـكـتـبـ، وـيـجـرـدـ الـحـدـيـثـ، فـلـاـ يـعـجـبـنـيـ؟ وـمـثـلـ ذـلـكـ سـئـلـ: أـيـمـاـ أـحـبـ إـلـيـكـ جـامـعـ سـفـيـانـ أـوـ مـوـطـأـ مـالـكـ؟ فـأـجـابـ: لـاـ وـلـاـ ذـاـ، عـلـيـكـ بـالـأـثـرـ؟ كـمـاـ سـأـلـهـ المـروـذـيـ: أـتـرـىـ يـكـتـبـ الرـجـلـ كـتـبـ الشـافـعـيـ؟ فـقـالـ: لـاـ، فـسـأـلـهـ مـرـةـ أـخـرـ: أـتـرـىـ أـنـ يـكـتـبـ «ـالـرـسـالـةـ»ـ؟ قـالـ: لـاـ تـسـأـلـنـيـ عـنـ شـيـءـ مـحـدـثـ، قـالـ المـروـذـيـ: كـتـبـتـهـاـ، قـالـ: مـعـاذـ اللـهـ، لـاـ تـكـتـبـ كـلـامـ مـالـكـ، وـلـاـ سـفـيـانـ، وـلـاـ الشـافـعـيـ، وـلـاـ إـسـحـاقـ بـنـ رـاهـوـيـهـ، وـلـاـ أـبـيـ عـبـيدـ. وـجـاءـ أـبـاـ عـبـيدـ قـالـ عـنـدـمـاـ أـنـكـرـ عـلـيـهـ اـبـنـ حـنـبـلـ وـضـعـ الـكـتـبـ: لـوـ عـلـمـتـ أـنـكـ تـكـرـهـهاـ مـاـ تـعـرـضـتـ لـهـ، وـلـاـ وـضـعـتـهـ؟ كـمـاـ جـاءـ أـنـهـ قـالـ لـبـعـضـ مـعـاصـرـيـهـ: لـاـ تـكـتـبـ شـيـئـاـ مـنـ الرـأـيـ؟

أما سبب نفوره من كتابة الرأي فهو . كما ذكر . أن صاحب الرأي قد يتراجع عنه فيما بعد. واستشهد على ذلك بما فعله سفيان ومالك حين وضع الكتب، وأخرجا المسائل، رغم ما فيها من الخطأ في الرأي، حيث إن صاحبه يرى اليوم شيئاً، وينتقل عنه غالباً.

وفي خصوص الأفعال قبل ورود الشرع، إن كانت على الإباحة أو الحظر، روى عنه ابن عقيل روایتين. وعليها انقسم رأي الحنابلة إلى قولين<sup>(٤٧)</sup>. وهو يعدّ الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى عدّ القائلين بهما من المبتدةعة الضلال<sup>(٤٨)</sup>. ومما جاء عنه قوله: مَنْ دَلَّ عَلَى صاحب رأي فقد أعاد على هدم الإسلام<sup>(٤٩)</sup>. وقوله: ليس في السُّنَّةِ قِيَاسٌ، وَلَا تُضَرِّبُ لَهَا الْأَمْثَالُ، وَلَا تُدْرِكُ بِالْعُقُولِ، وَلَا الْأَهْوَاءُ، إِنَّمَا هُوَ الْإِتَّبَاعُ، وَتَرْكُ الْهُوَى<sup>(٥٠)</sup>. وكان يقول: عليكم بالسُّنَّةِ، عليكم بالآثَرِ، عليكم بالحديث. لا تكتبوا رأي فلان، ورأي فلان، فسمّي أصحاب الرأي<sup>(٥١)</sup>. وفي خبر آخر أنه قال: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغريك عنه؟! أهل الحديث أفضل من يتكلم في العلم. عليك بالحديث<sup>(٥٢)</sup>.

وهذه الحدة الملحوظة لدى ابن حنبل تخفّ في ما جاء في بعض الروايات. ومن ذلك:

## ● الاجتهاد السنوي، المبررات والأزمات

ما روى أن إبراهيم الحربي سأله عن مالك؟ فأجاب: حديث صحيح، ورأي ضعيف، قلت: والأوزاعي؟ قال: حديث ضعيف، ورأي ضعيف، يعني أنه يحتاج بالمقاطع، قلت: فالشافعي؟ قال: حديث صحيح، ورأي صحيح<sup>(٥٣)</sup>.

هذا ما يروى عن ابن حنبل، وهو يخالف ما قيل من أنه كان لا يعمل بالقياس، إلا في حالات خاصة تضطره إلى ذلك<sup>(٥٤)</sup>، وعدّ أقل العاملين به لشروطه الحديثية. علاوة على ما قيل من أن أصوله خمسة، وهي: النص؛ وفتوى الصحابة؛ والاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا؛ والحديث المرسل؛ والقياس للضرورة<sup>(٥٥)</sup>. وقيل: إنه جعل قاعدتي المصالح والاستحسان ضمن القياس، وبذلك وسّع من دائرة القياس، وأقام مصالحة بين طريقة الشافعي وطريقة كل من: أبي حنيفة؛ ومالك، لكنه كان ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة<sup>(٥٦)</sup>. وقد أضاف البعض إلى أصوله المذكورة كلاماً من: الاستصحاب، وسد الذرائع<sup>(٥٧)</sup>.

وعلى هذه الشاكلة فإن ما يروى عنه يخالف ما قيل - أيضاً - من أنه كان يفتى السائلين حسب أحوالهم، ويرى وجوب دراسة حال المستفتى، كشرط من شروط الإفتاء، مما يؤدي إلى اختلاف الفتاوى في المورد الواحد، تبعاً لاختلاف أحوال الناس. فقد قيل: إنه «كان يفتى في حال من الأحوال في مسألة معينة، فيسأل عن المسألة نفسها، ويرى اختلاف حال السائل عن حاله في الأولى، فيفتى بما يراه من حاله، في tieten الروي أنهما رأيان»، مع أن اختلاف الحكم جاء لاختلاف الحال<sup>(٥٨)</sup>.

ومع هذا عُرف الفقه الحنبلي - عموماً - بروح الانفتاح في المعاملات. وقدر البعض أنه يكاد يكون أكثر سماحة واتساعاً من الفقه الحنفي؛ لأن الحنابلة يرون الأصل في العقود الإباحة، أما غيرهم فيرى الأصل فيها الحظر<sup>(٥٩)</sup>.

ومهما يكن فمن الثابت أن ابن حنبل ظل مشدوداً لأخذ العلم من فوق، مثل الشافعي، لكنه أشدّ إيفالاً من الأخير؛ لتعویله على الحديث الضعيف، وترجيحه على الرأي والاجتهاد. وهي العلة التي جعلت مقلديه قلةً، كما أشار ابن خلدون في مقدمته<sup>(٦٠)</sup>. إذاً مع ما عُرف من تقسيم الفكر الاجتهادي للأئمة الأربع إلى قسمين: أصحاب الرأي؛ وأصحاب الحديث، فتارةً جعل أبو حنيفة من أصحاب الرأي؛ لإكثاره من القياس والفرضيات؛ وأخرى من أصحاب الحديث؛ لشدة اعتباره له وعنایته به. واختلف في حق

مالك، وهل أنه كان أقرب إلى أصحاب الرأي؛ باعتباره يقول بالصالح المرسلة، أو أنه من أصحاب الحديث؛ لاهتمامه به. ومهما قيل عن العامل النظري، والفارق بين ظرف العراق وقلة الحديث فيه وبين الحجاز وغزارة الحديث فيه؛ باعتباره معدن النص والرسالة، فإن من الواضح أن أصول الرأي التي يقول بها هذان الفقيهان، وكذلك ما يقوله بعدهما الشافعي، وابن حنبل، قد جاءت كلها استثنائية للضرورة. فالاجتهاد وارد في آخر قائمة مصادر التشريع. وعادةً ما يتربع القياس بعد النص، وتكون سائر مصادر التشريع الأخرى استثنائية مقارنة به. وهذا يدل على عدم اهتمام المذاهب الفقهية بالواقع وتجدداته، بل يلتفت إليه عند الحاجة والضرورة، بين الحين والآخر. وقد أبدى أئمة المذاهب الأربع، وغيرهم من الفقهاء، الحرج من الاجتهاد، والرأي، والعمل بالقياس وغيرها، ما لم تكن هناك حاجة واضطرار. فالأساس المعمول عليه هو نص الحديث؛ لكونه يحمل في الأصل سمة العصمة والنبوة، وأنه مصدر التفصيل الذي يحتاجه البيانيون لتفعيل حاجات الواقع وتجدداته.

### ركود الاجتهاد وترنّحه

أما بعد فترة الأئمة السابقين، وبالتحديد خلال القرن الرابع الهجري، فقد وصل الاجتهاد إلى باب الإغلاق، وحضرت المذاهب الفقهية بالأربعة المعروفة، مع عدد قليل غيرها. ونقل القاضي عياض(٥٤٤هـ) أن الناس أجمعوا على جواز تقليد المذاهب الأربع، والسفيانية، والأوزاعية، والداوودية، دون غيرهم. لكن إلى زمانه لم يبق من المذاهب المذكورة غير المذهب الأربعة، ومذهب داود(٦١). واستمر العمل بهذه المذاهب حتى نهاية القرن الثامن الهجري. فكما صرَّح ابن فرحون(٧٩٩هـ) بقوله: صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية؛ وحنبلية؛ وشافعية؛ وحنفية؛ وداوودية، وهم المعروفون بالظاهرية<sup>(٦٢)</sup>. ثم بعد ذلك آل الأمر إلى بقاء المذاهب الأربع، دون غيرها.

ومع هذا فقد ظل التداول الفقهي للقضايا ممتدًا طيلة القرون التالية، حيث لم يُلغ الاجتهاد ضمن الفروع الخاصة بالمذهب المتبني، فهو اجتهاد وتقليد، أو أنه تقليد لأصل المذهب، واجتهاد في فروعه. وقد تبنَّت الدول الحاكمة آنذاك هذه المذاهب، ومهَّدت الطريق إلى تقلیدها جيلاً بعد آخر، فكان الفقه الرسمي في الدولة العباسية هو الفقه

## ● الاجتہاد السنی، المبررات والازمات

الحنفي؛ وفي دولة الأدارسة في المغرب، وكذلك في الأندلس، هو الفقه المالكي. وقيل: إن من أسباب اختصاص المغرب والأندلس بالفقه المالكي غلبة البدوة على أهلها، فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لهذه العلة<sup>(٦٣)</sup>؛ وساد في مصر الفقه الشافعی<sup>(٦٤)</sup>. وكان للحكم العباسی أثر كبير على التطور الفقهي؛ إذ كانت الدولة تحتاج إلى ما يدعم سياستها، وتنظيم أمورها الإدارية عبر النتاج الفقهي. ومن ذلك أن الإمام مالکاً وضع كتابه «الموطأ» بأمر من المنصور، وأن الفقيه أبي يوسف وضع كتاب «الخارج» بأمر من هارون الرشيد. وذكر ابن حزم الأندلسي أن مذهبين انتشرا في مبدأ أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة في المشرق؛ ومذهب مالك في الأندلس<sup>(٦٥)</sup>.

وقد ولد هذا التقليد ظهور أتباع يخالفون النهج الذي خطه المؤسّسون، حيث أصبح التعامل مع النص الديني تعاملًا بالواسطة والوكالة، وهو أن يؤخذ برأي هؤلاء المؤسّسين ولو كان مخالفًا للنص، فصار التعويل على الاجتہاد، وخاصة القياس منه، هو الأصل المرجح على النص، وهو ما لم يجرؤ الفقهاء الأوائل على القول به. واشتهر قول بعض الأحناف: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على التسخ، أو التأويل، أو الترجيح<sup>(٦٦)</sup>. وزاد بعضهم بقوله: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربع، ولو وافق قول الصحابة، والحديث الصحيح، والآية. فالخارج عن المذاهب الأربع ضالٌّ مُضللٌ، وربما أدأه ذلك إلى الكفر؛ فإن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»<sup>(٦٧)</sup>.

وقد استغرب الشيخ عز الدين بن عبد السلام ما حل في المتأخرین من تقليد، وشن عليهم هجوماً بالإنكار، وقال: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يتّلّد فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقیسة الصحيحة لمذهبة: جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلّ لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأوّلها بالتّأویلات البعيدة الباطلة؛ نضالاً عن مقلّده. وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدّهم في خلاف ما وطن نفسه عليه تعجب غایة التعجب من استرواح إلى دليل، بل لما ألقاه من تقليد إمامه، حتى ظنّ أن الحق منحصر في مذهب إمامه... فالبحث مع هؤلاء ضائع، مفضي إلى التقطّع والتّدابر، من غير فائدة يجديها. وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصير عليه، مع علمه بضعفه وبعده. فالأخواى ترك البحث مع هؤلاء، الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية

ذهب إمامه قال: لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه، ولم أهتدى إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابل بمثله، ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح، والبرهان اللائج. فسبحان الله ما أكثر منْ أعمى التقليد بصره، حتى حمله على مثل ما ذكر، وفَقِنَا الله لاتِّباع الحق أينما كان، وعلى لسان منْ ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام، ومسارعتهم إلى اتِّباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم. وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: ما نظرت أحداً إلا قلتُ: اللهم أجرْ الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي أتبعني، وإن كان الحق معه اتبعه»<sup>(١٨)</sup>. وقال أيضاً: «لم يرَ الناس يسألون منْ اتفق من العلماء، من غير تقييد لذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب، ومتغصّبُوها من المقلّدين، فإنَّ أحدَهم يتبع إمامه، مع بُعد مذهبة عن الأدلة، مقلّداً له في ما قال، كأنَّه نبيُّ أرسُل. وهذا نَأى عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضي به أحد من أولي الألباب»<sup>(١٩)</sup>.

وكان من خصائص هذه المرحلة أن أفضى الأمر إلى تشعب الآراء الفقهية في كل مذهب؛ بسبب اتساع دائرته، واختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث. مضافاً إلى اختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه؛ إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة. وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضييف للبعض الآخر. فوصفت المرحلة بأنها حركة التحرير والتخرير والترجح في المذاهب، وأرّخت مدتتها بأنها تمتد ما بين منتصف القرن الرابع وحتى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري. أما المرحلة التي تلتها، منذ سقوط بغداد وحتى ما يقارب القرن الثالث عشر الهجري، فقد وصفت بأنها فترة ركود وجمود شمل مختلف نواحي الحياة العلمية، وعلى رأسها الدراسات الفقهية، حيث لم يصبح المذهب الفقهي هو الشاغل لطلاب الفقه، كما كان في السابق، بل زاد الأمر ضيقاً، وهو أن صار الانكباب على كتاب فقيه بعينه هو الشاغل للمريدين. فقد أصبح مرید الفقه يدرس كتاب فقيه معین من رجال مذهبه، فلا ينظر إلى الشريعة وفقها إلا من خلال سطوره<sup>(٧٠)</sup>. مما يعني أن هناك شرائع، بعضها ينتزع من البعض الآخر. ومع توالي الزمن أخذت هذه الشرائع تتسع شيئاً فشيئاً، فلم يعُد هناك اهتمام بالنص الديني إلا عبر وسائل متعددة.

## ● الاجتئاد السنّي، المبررات والأزمات

وزامن هذا التقليد في الفروع والفقه تقليدٌ مثله في الأصول والعقيدة؛ إذ آلت المذاهب الأربعية أخيراً إلى تبني العقيدة الأشعرية، بعد أن كانت متوزعة على بعض الفرق، فاجتمع على العقيدة الأشعرية الشافعية؛ والمالكية؛ والحنفية؛ وفضلاء الحنابلة. أما قبل ذلك فقد كان أغلب الحنابلة حشويين، وأغلب الحنفية معتزلة، وأغلب الشافعية أشعراة، وأغلب المالكية قدريين جبريين، كما أشار الشيخ عز الدين بن عبد السلام<sup>(٧١)</sup>.

وقد تبدو هنا مفارقة في ابتعاد الفقهاء عن الخطاب الديني، والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم، رغم أنهم تبنوا العقيدة الأشعرية، التي ترى عدم صحة الاجتئاد والقياس ما لم يكشف عنه هذا الخطاب، وأنه لا مجال للانحراف عنه بأي وجه من الوجوه، تبعاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، إذ زاد الأمر سوءاً بأنأخذ المتأخرون يجتهدون في الأحكام، ولو بمخالفة النصوص، كما أشار ابن القيم الجوزية<sup>(٧٢)</sup>. وكان أبرز ما يعول عليه في الاجتئاد هو القياس.

### الاجتئاد السنّي ومبدأ القياس

ما من مشكلة يواجهها الفقه أكبر من سدّ حاجات الواقع، وتغطية مستجداته. فعندما وجد الفقهاء النصوص عاجزة عن أن تغطي كل ما يفرزه الواقع من مستجدات لجأوا إلى الاجتئاد، وعلى رأسه القياس؛ باعتباره ظل النصّ، فينوب عنه، تبعاً لوجود مثال سابق يطرحه الأخير. ففرض القياس هو سدّ مشكلة التاهي الوارد في النصوص مقابل العدد غير المحدود من الحالات المستجدة. ومع أن أئمة المذاهب الفقهية كانوا في الغالب لا يعملون بالقياس إلا عند الضرورة، إلا أن فترة التقليد التي شهدتها عصر ما بعد الأئمة قد أولته اهتماماً منقطع النظير، كأهم مصدر للتشريع؛ وذلك تلبية لتغطية حاجات الواقع وتتجدداته.

وهنا يحضرنا ما قاله إمام الحرمين الجويني في هذا الصدد، إذ بين أهمية القياس، واعتبره «مناط الاجتئاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الواقع، مع انتفاء الغاية وال نهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها توائراً فهو المستد إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار

الاجتئاد والتجهيز - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الواقع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقٍ من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الواقع هو القياس، وما يتعلّق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذاً أحقُّ الأصول باعتناء الطالب<sup>(٧٣)</sup>. كما صرَّح غيره بأنه لو لم يستعمل القياس لأفضى ذلك إلى خلوٌ كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها<sup>(٧٤)</sup>. وفي المقابل هناك منْ رأى عدم الحاجة إلى القياس، إلا في الموارد القليلة أو الاستثنائية، وكما قال البعض: مَنْ اسع علمه بالنصوص قلل حاجته إلى القياس، كالواحد ماء لا يجزيه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل<sup>(٧٥)</sup>.

لقد كان العمل بالقياس قبل تقنينه عملاً آلياً لا يسع الفقيه الاستغناء عنه، رغم عدم خضوعه إلى ضوابط محددة. أما بعد عملية التقنين فقد أصبحت له شروط وقيود مصريّ بها، حيث أقام الشافعي تحديداً لمصادر التشريع، واعتبر أن ثلاثة منها لا تعبّر عن الاجتهاد، بل هي كاشفة عن الشرع بدرجات متباينة، وأضاف إليها الاجتهاد محدداً بالقياس كمصدر رابع وأخير. وهذه المصادر هي بحسب رتبها عبارة عن: الكتاب؛ والسنّة؛ والإجماع؛ والاجتهاد أو القياس. وتحديد القياس عند الشافعي هو كما يقول: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نصٌّ حكمٌ، حُكم فيها حكمٌ النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»<sup>(٧٧)</sup>، أي هو تزيل حكم شرعي في قضية معينة بدلالة معنى من المعاني على قضية أخرى ليس فيها حكم، وذلك حين تكون في نفس معنى تلك الدلالة. فالشرط الأساس في صحة القياس عند الشافعي هو أن تكون القضية التي تخلو من الحكم لها نفس معنى القضية المحكوم عليها من قبل الشرع. لكنه أضاف إلى ذلك وجهاً آخر للقياس، واعتبره صحيحاً أيضاً، وإن كان أقل رتبة من الأول، إذ رأى القياس من وجهين: «أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه؛ وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأواليها به، وأكثراها شيئاً فيه. وقد يختلف القياسون في هذا»<sup>(٧٨)</sup>.

وهو إذ يحدد الجانب الداخلي من القياس، والمتمثل بإدراك مطابقة المعنى بين الأصل والفرع، أو ذلك الذي يكون فيه الشبه، لا ينسى أن يذكر بضرورةأخذ الجانب

## ● الاجتهاد السنّي، المبررات والأزمات

الخارجي للقياس بعين الاعتبار، كما يتمثل بحال القياس ذاته، إذ يتشرط أن «يكون صحيح العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يجعل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنَّه قد يتبعه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً في ما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك»<sup>(٧٨)</sup>.

ومع ذلك فإنه يستبعد من القياس حالة واحدة، هي الرخص، خلافاً للحنفية، أي «ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، عمل بالرخصة، دون سواها، ولم يُقسَّ ما سواها عليها». ومثل على ذلك بآية الوضوء، فحيث إنَّ الرسول مسح على الخفين فإنه لا يجوز القياس عليه بالمسح على العمامة، أو البرقع، أو القفازين<sup>(٧٩)</sup>.

أما المتأخرون عن الشافعي فقد زاد اهتمامهم بالقياس وتفرعياته، ودوّنوا له الكثير من التعريف؛ لضبطه وتحديده، ووضعوا له الشروط الكافية بإجرائه وتطبيقه. وكان من بين التعريفات التي وضعَت له: إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم. أو هو عبارة عن تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشبههما في علة الحكم عند المجتهد. أو هو حمل معلوم على معلوم آخر في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. أو هو إدراج خصوص في عموم. أو هو إلحاد المسكوت عنه بالمنظوق به. أو هو إلحاد المختلف فيه بالمعنى عليه. أو هو استباط الخفي من الجلي. أو هو حمل الفرع على الأصل بعض أوصاف الأصل. أو هو حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه. أو هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحکامه؛ بضرب من الشبه. أو هو استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما<sup>(٨٠)</sup>. إلخ.

وعلم أنَّ للقياس أركانًا أربعة، هي: الأصل؛ والفرع؛ والحكم؛ والجامع بين الأصل والفرع. وقد يكون هذا الجامع علة، أو نوعاً من الشبه، أو غير ذلك. وأهم ما في القياس هو معرفة الجامع، بل والعلة منه بالخصوص. وهناك عدة طرق للتعرف عليها من خلال الوصف. فمثلاً: حدَّها القراء في بثمانية طرق<sup>(٨١)</sup>، أشهرها: النص، وتسمى العلة المنصوص عليها. وقد تكون دلالة النص صريحة قاطعة أو ظنية. وكذلك الإجماع، وهو كاشف عن النص بشكل من الأشكال. وكذلك الاطراد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع

وصف يفهم منه أنه العلة في الحكم. وهناك الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدمًا، فيعلم أنه العلة<sup>(٨٢)</sup>. وهناك تقييم المناط، وهو تهذيب ما أنيط به الحكم، وبني عليه، وهو علة، أي يشترط أن يكون النص دالاً على العلة، وإن مهمة التقييم أن يستبعد الأوصاف التي تقترب من العلة وجعلها لا مدخل لها فيها. وهناك السبر والتقسيم، وهو الاختبار وحصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل. فبواسطة الاختبار تستبعد الأوصاف التي لا يصح أن تكون علة. وهنا تتفاوت عقول المجتهدين؛ فمنهم من يرى أن المناسب هو هذا الوصف؛ ومنهم من يراه غيره، مثل: الاختلاف في علة ولاية البكر الصغيرة في التزويج؛ إذ رأى الحنفية أن المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية أنه البكارة. والتمايز بين التقييم وبين السبر والتقسيم هو أنه في التقييم يكون النص دالاً على علة الحكم، وأما في السبر والتقسيم فإن النص يكون غير دال، ويراد التوصل بها إلى معرفة العلة، لا إلى تهذيبها<sup>(٨٣)</sup>.

وأهم ما في هذه الطرق ما يعرف بالمناسبة، وهي أن تكون العلة ذات علاقة بالمصلحة العامة، ودفع الضرر، أو رفع الحرج عن الناس. وفي هذه الحالة لا بد أن تكون علة الحكم وصفاً ظاهراً منضبطاً ومناسباً لحظة تحقيق الحكم من الحكم التي يدلّ عليها الشرع. فمثلاً: إن الإسکار وصفٌ مناسبٌ لحریم الخمر؛ لأنّ في بناء التحریم عليه حفظ العقول<sup>(٨٤)</sup>. وهناك الكثير من النصوص التي يمكن القياس عليها تبعاً للاحظة مصالح الناس. فمثلاً: قيس على الحديث النبوي: «القاتل لا يرث مورته» حالة قتل الموصى له للموصي، فيُحرم الأول مما أوصى به له، كعقوبة، مثل حالة قتل الوارث. كما قيس على نص الحديث: «لا يحلّ لإنسان أن يخطب على خطبة أخيه، ولا أن بيّن على بيع أخيه» عقد الإيجار، وهو أنه لا يحلّ لإنسان أن يستأجر على استئجار أخيه؛ للتتساوي في أن كلّاً منهما فيه اعتداء على الغير<sup>(٨٥)</sup>.

وزعم بعض المعاصرين أن الأصوليين استثنوا من ممارسة القياس وجريانه حالات مثل المجالات التعبدية، وكذلك العقوبات المقدرة، من حدود وكفارات، وأيضاً الفروض المقدرة، كما في الإرث<sup>(٦)</sup>. يرى الكثير من العلماء أن القياس يجري في جميع الأحكام، حتى في الحدود والكفارات، خلافاً لما ذهب إليه الحنفيون، كالذى نصّ عليه صفي الدين الحنبلي<sup>(٧)</sup>، وكذلك جماعة من الشافعية، من أمثل: القاضي أبي الطيب، وسليم،

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

وابن السمعاني، وأبي منصور<sup>(٨٨)</sup>. وقد كان الشافعي يقول في كتابه «الأم»: ولا يقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعداً، قياساً على السنة في السارق<sup>(٨٩)</sup>. وقد تبَّع الشافعي مذهب الحنفية، وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه من منع القياس في كلِّ من الحدود والكافرات والمقدرات<sup>(٩٠)</sup>.

وهكذا يتضح أن أغلب فقهاء السنة أولوا القياس جل اهتمامهم، وطبقوه على مختلف القضايا الفقهية، وكان مبررهم في العمل به هو عدم كفاية النصوص الدينية لتفصيل مستجدات الواقع.

أما النافون لليقاس فقد رأوا أن هذا النوع، مع غيره من أنواع الاجتهداد التي تفترض وجود حوادث لا نص فيها، تجري - كلها - ضد البيان الشرعي، وأن ما جاء به الخطاب من التفصيل يكفي لسد كل ما يتعلق بالواقع وتجدداته.

وكان من أبرز النافذين القدماء لقياس النظام، الذي ساق الكثير من الأمثلة التي تكشف ضعف العمل بالقياس، حيث كشف عن أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، مما يعني ضرورة للجامع الذي يعتمد عليه القياس في التفريع. ومن الأمثلة التي تذكر بهذا الخصوص ما يلى:

إن الشارع قد فرض الفسل من المني وأبطل الصوم بإinzalه عمداً، لكنه لم يفعل ذلك بخصوص البول والمذى، وهو نحى.

كما أوجب غسل الثوب من بول الصبيه، والنضح من بول الصبي، رغم تساويهما في النجاسة .

وكذا أوجب قضاء الصوم على الحائض، دون الصلاة، مع أن الصلاة أهم من الصوم.

وفرق في العدة بين الموت والطلاق، رغم استواء حال الرحم فيهما.  
وإنه نقص الشطر من صلاة المسافر الرباعية، وأبقى الثلاثية والثانية على حالهما.  
وقطع يد السارق، ولو سرق ثلاثة دراهم، في حين لم يقطع يد المختلس، ولو  
اختلس ألف دينار، ولا قطع يد المتهب، ولا الغاصب.

وأكثري في القتل بشهادتين، دون الزنا، مع أن القتل أعظم من الزنا.  
وأوجب حدّ الفريضة على قذف الغير بالزنا، لكنه لم يفعل ذلك مع القذف بالكفر،

رغم أنه أشدّ من الأول.

كما أوجب الصدقة في السوائم، لكنه أسقطها عن العوامل. وإلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية<sup>(٤١)</sup>.

وأجاب ابن القيم الجوزية على هذه الشبهات، فرأى أن هناك علاً وحكماً في تفريق الشارع بين المتماثلات وجمعه بين المختلفات، الأمر الذي لا ينافي العمل بالقياس الصحيح. فمثلاً: اعتبر أن الحكمة في قطع يد السارق، دون المختلس والمنتهب والغاصب، هي أن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فهو ينقب الدور، وبهتك الحرز، ويكسر القفل، وبالتالي فلولا التشريع بالقطع لسرق الناس بعضهم بعضاً، ولعظم الضرر، واشتدت المحنة بالسرقة، خلافاً للمنتهب، والمختلس، حيث إن المنتهب يأخذ المال جهراً بمرأى الناس، وبذلك يمكنهم من الأخذ على يديه، أو يشهدوا ضده عند القاضي. وأما المختلس فإنه يمكن الاحتراز منه بالتحفظ والتقطيع، وهو أشبه بالخائن من السارق. في حين أن الأمر في الغاصب ظاهر، وهو أولى بعدم القطع من المنتهب<sup>(٩٢)</sup>.

كما اعتبر الحكم في الشهادة على الزنا أن الشارع بالغ في ستره، فلم يقبل فيه إلا أربعة شهود، يصفون الفعل وصف مشاهدة، ينتفي معها الاحتمال، حرصاً على الستر، وكراه إظهاره والتكلم به، وتوعّد من أحب إشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة. في حين يختلف الأمر مع القتل؛ إذ لو شرط الشارع أربعة شهود لضاعت الدماء، وتواثب العادون، وتجرأوا على القتل<sup>(٤٣)</sup>.

واعتبر أن الحكمة في حد القذف بالزنا، دون الكفر، هي أن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حد القذف تكذيباً له، وتبئته لعرض المذوف، وتعظيمها لشأن هذه الفاحشة التي يُجلد منْ رمى بها مسلماً. وأما منْ رمى غيره بالكفر فإنّ شاهد حال المسلم، واطلاع المسلمين عليها، كافٍ في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بالادعاء ما يلحق ذلك الذي يرمي بالفاحشة، ولا سيما إن كان المذوف امرأة، فإنّ العار الذي يلحقها بين أهلها، وتشعب ظنون الناس، وكونهم بين مصدق ومكذب، لا يلحق مثله بالرمي بالكفر<sup>(٤٤)</sup>.

واعتبر الحكمة في إيجاب الشارع الصدقة في السائمة، وإسقاطها في العوامل، هي أن الأخيرة مصروفة عن جهة النماء إلى العمل، فهي كالشياطين، والعيبي، والدار، التي

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

ليس فيها زكاة<sup>(٩٥)</sup>.

فهذه جملة مما أجاب به ابن القيم: لدفع الشبهات المطروحة على القياس.  
ويلاحظ أنها تتعلق بذكر المصالح والحكم التي يقدّرها العقل، لكن العمل  
بالقياس أعمّ من ذلك. كما أن التزاحم بين المصالح والحكم قد يمنع أحياناً معرفة  
تحديد الأحكام حولها، ولا سيما العبادات.

أزمة الاجتهد السنى

هناك عدد من المشاكل تعيق قاعدة القياس والاجتهداد، أهمها ما يلى:

أو لاً: مشكل الشريعة

يَحْتَسِبُوا وَقَدَّفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّغْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ يَأْيُدِيهِمْ وَأَيْدِيُ الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أَوْلَى  
الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن حزم، من أن المراد بالاعتبار التعجب؛ بدليل سياق الآية. ووافقه على ذلك ابن عبد السلام، فقال في «القواعد»: من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس، مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ والازدجاج. والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق. ثم قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده. ثم كيف ينتمي الكلام مع كونه واعظاً بما أصاببني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر، والحمص على الشعير، فإنه لو صرخ بهذا لكان من ركيك الكلام، وإدراجاً له في غير موضعه، وقراراناً بين المنافرات. لكن الزركشي عجب من ابن عبد السلام، وطبق على الآية مفهوم العبرة بعموم اللفظ، وأرجع المسألة إلى قياس العلة؛ لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رتّب على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكانه قال: تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب، قياساً على أولئك، فهو قياس نهي على نهي، بعلة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان: أحدهما: إنه مأخذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور. وهذا هو القياس. والثاني: من العبرة، وهو اعتبار الشيء بمثله. ومنه: عبر الخراج، أي قياس خراج عام بخارج غيره في المماثلة. وفي كلام الوجهين دليل القياس؛ لأن أنه أمر أن يستدل بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب<sup>(٤٧)</sup>.

لَكُنَ الْآيَةُ . كَمَا قَلَّا . بَعِيدَةٌ كُلُّهُ عَنِ الْقِيَاسِ الْمُتَوَاضِعِ عَلَيْهِ ، وَهُوَ إِلَحَاقٌ مُسْكُوتٌ عَنْهُ بِمَنْصُوصِهِ؛ إِذَا لَا نَجِدُ فِي مَسْأَلَتِنَا إِشَارَةً لِلرجُوعِ إِلَى النَّصِّ ، كَمَا يُشَتَّرِطُهُ الْقِيَاسُ. كَمَا أَنَّ الْإِسْتِدَالَالَّبِالْآيَةِ عَلَى الْقِيَاسِ يُفْيِي دَرَجَةَ صَحَّتِهِ . الْقِيَاسُ يَتَعَلَّمُ بِالْمَوْضِعِ الَّذِي طَرَحَتْهُ الْآيَةُ ، وَلَا دَلِيلٌ يَتَعْدَى ذَلِكَ الْمَوْضِعَ. مَا يَعْنِي أَنَّ التَّعْدِي قَائِمٌ عَلَى قِيَاسٍ مُصَادِرٍ عَلَى الْمَطلُوبِ.

وقد استدلوا على الاجتهد بعدد من الروايات. لكنهم لم يوفقوا في إبراز حالة التواتر، ولا المعنى الذي راموا إليه. ومن ذلك أنهم استدلوا بما روي عن النبي: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». وروي أن الرسول ﷺ طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال: أجهد وأنت حاضر يا رسول

## ● الاجتهاد السنوي، المبررات والأزمات

الله؟ قال: نعم، إنْ أصبت ذلك أجران، وإنْ أخطأتك ذلك أجر. وقال لعقبة وعمرو بن العاص: اجتهدوا، فإنْ أصبتما فلكلما عشر حسنتان، وإنْ أخطأتما فلكلما حسنة واحدة. واجتهد سعد بن معاذ في بنى قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه، فحكم بقتل الرجال، وسيبي النساء والذراري، بالرأي.

ومع غضّ النظر عن سند هذه الروايات فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد، فموردها محدّد بأمور الحكم والقضاء، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه، لا من جهة معرفة الحكم الكلي، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو. لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الاجتهاد بالرأي هي منقوله معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، إذ قال له النبي: بم تقضي إنْ عرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال ﷺ: فإن لم تجد؟ قال: بما في سنة رسول الله، قال ﷺ: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد، ولا آلو. فسرّ بذلك رسول الله، وقال: الحمد لله أن وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله. فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد استفاد الجهد في ما لا نص فيه. لكنها من جهة وردت في خصوص القضاء، وهو يحتاج إلى فض المنازعات والفصل فيها، سواء بالاستناد إلى النص أو إلى غير ذلك، إن لم يتمكّن القاضي من إيجاد الحكم في النص، وهو خلاف الحال في الفتوى؛ إذ قد لا يتربّ على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتى وامتنع عن الإفتاء، أو قال بالاحتياط، أو أية وظيفة عملية أخرى، فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص. لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي. ومن جهة أخرى فإن منقوله معاذ - كفيرها من المنقولات التي ذكرناها - تُعدُّ من أخبار الآحاد، التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير. فالاجتهاد أصل أساس، تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية. ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الآحاد ظنني الثبوت. ولهذا سبق لأبي حنيفة أن اعتبر بأن خبر الواحد إذا كان مما تعلم به البلوى فليس بحجّة، فكيف الحال والخبر مرسل؟! ناهيك عن أن هناك منْ عده من الموضوعات، كما هو الحال مع الجوزجاني، الذي علق عليه بقوله: «هذا حديث باطل، جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة». وكذلك اعتبره ابن حزم حديثاً باطلأ، لم يروه

أحدٌ إلا الحارث بن عمرو، عن رجالٍ من أهل حمص لم يسمّهم، وهو ذاته رجل مجهول لا يُعرف منْ هو<sup>(٩٨)</sup>.

كما استدلوا على حجية الاجتهاد . و خاصة القياس . بدعوى الإجماع . وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم . بل يمكن القول : إنها باطلة ; للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن العمل بالرأي والقياس ، كما هو الحال مع الإمام الصادق ، وداود الأصبهاني ، وابنه ، وغيرهم .

وكذا قيل: إن الصحابة كانوا يعملون بالقياس جميعاً، وإن لم يتبن الضابط لديهم. واعتبر ذلك دليلاً على صحته<sup>(٩٩)</sup>. والحال أن المؤشرات الكثيرة تشير إلى أنهن كانوا يعملون وفق المصلحة العامة، لا بمحض القياس، وذلك إذا ما استثنينا روایات قليلة رويت عنهم في هذا الصدد، كالرواية التي رويت عن الإمام علي بشأن حدّ الخمر. بل يلاحظ في المقابل أن روایات السلف التي وردت في النهي عنه، وعن الرأي، كثيرة، لا يرقى إليها ما يخالفها<sup>(١٠٠)</sup>. وسبق لابن حزم أن نفى أن يكون هناك أحد من الصحابة أباح القول بالقياس، باستثناء الرسالة الموضعية عن عمر بن الخطاب، وهي عنده لا تصحّ، حيث رواها رجلان متربوكان<sup>(١٠١)</sup>.

**ثانياً: أزمة الخل في تطبيق القواعد والأقيسة**

هناك قياسات لا يطمأن لها؛ لكونها تفقد التساوي في الاعتبار. ومن ذلك: ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء، من أن الجهل بالمهر في عقد الزواج يفسد النكاح، قياساً على ما يحصل في البيع، حيث إن الجهل في المعاوضة أو الثمن يفسد البيع، وكذا يكون الجهل في المهر، من حيث إنه عوض عن بضع الزوجة<sup>(١٠٢)</sup>. ومن ذلك أيضاً: ما عول عليه الفقهاء من صحة قياس الخلافة على الإمامة في الصلاة، رغم فارق المسؤولية والمصلحة بين الموضعين، حيث ما يصلح هنا قد لا يصلح هناك، وكذا العكس، لكن الفقهاء عولوا على ما روى عن عثمان: نرضى لدينا من رضيه رسول الله لدينا<sup>(١٠٣)</sup>. وعلى هذه الشاكلة أوجب الحنفية الكفارة على القتل، قياساً على المجامع، وعلى المجامع ناسياً في الإحرام، كما لو قتل الصيد خطأ، رغم وجود الفارق بين هذه الحالات. وكذا الحال حول إجراء القياس على من يكاتب الكفار، ويطلعلهم على عورات المسلمين، بإلحاقه

## ● الاجتهاد السنوي، المبررات والأزمات

بالسارق، وقد ردّ البعض على هذا القياس بقوله: إن ذلك يقتضي التصرُّف في علائق غيب لا يهدى إليه، فانعدم طريق القياس، حيث إن الذي يكتاب الكفار، وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد، فهو بالإضافة إلى سارق واحد، أما بالإضافة إلى الجنس فلا، حيث إن السرقة مما يتшوف إليها الراع، بخلاف مكانتة المسلم، فإنها لا تكاد توجد، أو لا يظهر استواء السبب، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس؛ لفقد الشرط<sup>(١٠٤)</sup>. وواقع الأمر أن البعد بين المسؤولين عظيم!

وقد يُدَلِّل نصًّا الفزالي على أن أكثر قياسات الفقهاء. وكذلك المتكلمين - مبنية على مقدمات مشهورة، يسلمون بها مجرد الشهرة. لذلك ترى أقويساتهم تتضمن نتائج متناقضة، فيتحيرون فيها<sup>(١٠٥)</sup>. كما فصل ابن القيم صور الاضطراب والتلاقي التي شهدتها أهل الاجتهاد في ما عولوا عليه من الممارسة القياسية، ولا سيما تلك التي لها علاقة بقياس الشبه، وقال في هذا الصدد: «إن أصحاب القياس قالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يعلم أن الشارع علقها بها، واستبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها، ثم اضطربوا ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا؛ فتارة يقدمون القياس؛ وتارة يقدمون النص؛ وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور. واضطربوا ذلك أيضاً إلى أن يعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس»<sup>(١٠٦)</sup>.

وعرض ابن القيم في هذا الصدد صفحات كثيرة منقوولة عن أتباع المذاهب الأربع، دالة على اضطرابهم وتناقضهم في ما مارسوه من قياسات. ومن شواهده على ذلك ما يلي: قلتُم يُقتل الرجلُ بالمرأة، ثم ناقضتمُ، فقلتُم: لا يؤخذ طرفه بطرفها. وقلتُم: يُقتل العبد بالعبد، وإن كانت قيمة أحدهما مائة درهم وقيمة الآخر مائة ألف درهم، ثم ناقضتم، فقلتُم: لا يؤخذ طرفه بطرفه، إلا أن تتساوی قيمتهما، فتركتم محض القياس. وقسّم قول القائل: (إن كلمتُ فلاناً أو بايعته فامرأتي طالق وعدي حرّ) على ما إذا قال: (إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق)، ثم عدّيتم ذلك إلى قوله: (الطلاق يلزمني لا أكمل فلاناً) ثم كلامه، ولم تقسيوه على قوله: (إن كلمت فلاناً فعليه صوم سنة، أو حج إلى بيت الله، أو فمالي صدقة)، وقلتُم: هذا يمين، لا تعليق مقصود، فتركتم محض القياس؛ فإن قوله: (الطلاق يلزمني لا أكمل فلاناً) يمين، لا تعليق<sup>(١٠٧)</sup>.

وقلْمُ: لو حبَلت امرأة لا زوج لها ولا سيد، وولدت مرة بعد مرة، لم تُحَدّ، ولو تقِيَاً  
الخمر كل يوم يُحَدّ، فتركتم محض القياس.<sup>(١٠٨)</sup>

وقلْثُمْ: لو قال القائل: (بعتك هذا العبد بـألف) فإذا هو جارية، أو بالعكس، فالبيع باطل، فلو قال: (بعتك هذه النعجة بـعشرة) فإذا هي كبش، أو بالعكس، فالبيع صحيح، ثم فرقْلُمْ، بأن قلتم: المقصود من الجارية والعبد مختلف، والمقصود من النعجة والكبش متقارب، وهو اللحم. وهذا غير صحيح؛ فإن الدرّ والنسل المقصود من الأنثى لا يوجد في الذكر، وعَسْب الفحل وضرابه المقصود منه لا يوجد في الأنثى، ثم ناقضتم أَيْنَ مناقضة بأن قلتم: لو قال: (بعتك هذا القمح) فإذا هو شعير، أو (هذه الإليّة) فإذا هي شحم، لم يصح البيع، مع تقارب القصد. وقلْثُمْ: لو باعه ثوابين لم يصح البيع؛ لعدم التعيين، فلو كانت ثلاثة أثواب فقال: (بعتك واحداً منها) صح البيع، فبِاللهِ العجَب! كيف أبطلتموه مع قلة الجهة والفرز، وصَحَّتْموه مع زيادتهما؟ أفترى زيادة الثوب الثالث حَفَّتْ الغَرَرَ ورفعَتْ الجَهَالَةَ؟ وتقرِيقَكم بأن العقد على واحد من اثنين يتضمن الجهة والتفريح؛ لأنَّه قد يكون أحدهما مرتفعاً، والآخر رديئاً، فيُفضِّي إلى التنازع والاختلاف، فإذا كانت ثلاثة فالثلاثة تتضمن الجيد والرديء والوسط، فكأنه قال: (بعتك أوسطها)، وذلك أقل غرراً من بيعه واحداً من اثنين: رديء؛ وجيد، وإذا أمكن حمل كلام المتعاقدين على الصحة فهو أولى من إلقاءه. وهذا الفرق ما زاد المسألة إلا غرراً وجهالة، فإن النزاع كان في ثوابين فقط، وأما الآن فصار في ثلاثة، وإذا قال: (إنما وقع العقد على الوسط) قال الآخر: (بل على الأدنى، أو على الأعلى)<sup>(١٠٩)</sup>.

وقلتم: لو أفترط في نهار رمضان فلزمته الكفارة، ثم سافر، لم تسقط عنه؛ لأن سفره قد يتخذ وسيلة وحيلة إلى إسقاط ما أوجب الشرع، فلا تسقط، وهذا بخلاف ما إذا مرض أو حاضت المرأة فإن الكفارة تسقط؛ لأن الحيض والمرض ليس من فعله، ثم ناقضتم أعظم مناقضة، فقلتم: لو احتال لاسقاط الزكاة عند آخر الحول، فملك ماله لزوجته لحظةً، فلما انقضى الحول استرده منها. واعتذاركم بالفرق - بأن هذا تحيل على منع الوجوب، وذلك تحيل على إسقاط الواجب بعد ثبوته، والفرق بينهما ظاهر. اعتذار لا يجدي شيئاً، فإنه كما لا يجوز التحيل لاسقاط ما أوجبه الله ورسوله لا يجوز التحيل لاسقاط أحكامه بعد انعقاد أسبابها، ولا تسقط بذلك<sup>(١٠)</sup>.

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

وقلْمُ: لو قال لامرأته: (طلّقني نفسك)، ثم نهاها في المجلس، ثم طلّقت نفسها، وقع الطلاق، ولو قال ذلك لأجنبي، ثم نهاية في المجلس، ثم طلق، لم يقع الطلاق، فخرجت عن موجب القياس، وفرقتم بأن قوله لها تملكٌ، وقوله للأجنبي توكيلاً. وقد تقدم بطلان هذا الفرق<sup>(111)</sup>.

وقلْمُ: لو أوصى له بثلث ماله، وليس له من المال شيء، ثم اكتسب مالاً، فالوصية لازمة في ثلثه، ولو أوصى له بثلث غنمه، ولا غنم له، ثم اكتسب غنماً، فالوصية باطلة، فتركتم محض القياس، وفرقتم تفريقاً لا تأثير له، ولا يحصل منه عند التحقيق شيء<sup>(١١٢)</sup>.

ثالثاً: مشكلات مضاعفة

ضاف الى ما سبق، أنه يمكن لحافظ النقاط المحملة التالية:

١. إن القياس الذي اعتمد عليه الفقهاء يفضي إلى نتيجة ظنية، لكنه في الوقت ذاته قائم في الغالب على ما هو ظني، أي على خبر الآحاد، فهو وبالتالي يحمل ظناً مضروباً بمثله، فيكون بذلك أكثر ضعفاً، وأقل احتمالاً.
  ٢. إن القياس الواضح قبوله هو ذلك المتعلق بمقاصد الشرع أو المصالح العامة، والتي هي قطعية، وعليها أدلة متواترة، كذلك التي طرحتها الشاطبي بطريقته الاستقرائية<sup>(١١٣)</sup>، وأما قياس الشبه، كالذي ذهب إليه الشافعي وغيره، والذي يعود إليه أغلب أقىسة الفقهاء، كالذي يحتمله الغزالي<sup>(١١٤)</sup>، فليس عليه دليل<sup>(١١٥)</sup>، ولا ضابط له، وكثيراً ما يصطدم مع مصالح الواقع، مما يعني أن العبرة بالمقاصد والمصالح، لا القياس.
  ٣. إن النهج الفقهي لم يوظف في الغالب طرق اعتبارات المصلحة في الكشف عن الأحكام الشرعية إلا عند الضرورة وضغط الواقع، وهو ما يكشف عن فشل هذا النهج في ما عول عليه من سلوك استعلائي، كالذي بيّنَاه في عدد من الدراسات.
  ٤. في اعتقادنا ليس الاجتهد الملحّ في الطلب هو ذلك الذي عول عليه أصحاب البيان من الفقهاء، سواء في دائرة النص، أو دائرة ما لا نص فيه، بل الاجتهد المطلوب هو ذلك المتعلق بالواقع تحت ظل مقاصد الشرع، كالذي فصلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع)<sup>(١١٦)</sup>.

الهوامش

- (١) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين ٢: ٢٨٤، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٣م.

(٢) أبو بكر بن العربي، المحسوب في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر أرقام صفحاته).

(٣) الشهريستاني، الملل والنحل: ٨٦، عرض وتعریف: حسین جمعة، دار دانیہ بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م؛ الشاطبی: الاعتصام ٢: ١٩٧ - ١٩٩، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم: محمد رشید رضا، الطبعة الأولى، ١٩١٣م. وكذلك: أعلام الموقعين ١: ٣٣٣ وما بعدها.

(٤) انظر حول ذلك كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأول، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

(٥) ولی الله الدھلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ٣٢ - ٣٦، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ھ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

(٦) أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: فقرة ٧٢٩٧، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعقوب الدين الإلكترونية.

(٧) ابن أبي الوفا، الجوهر المضيء في طبقات الحنفية: ٦٢٠، مكتبة المشكاة الإلكترونية.

(٨) الجوهر المضيء في طبقات الحنفية: ٦٢٠.

(٩) مقدمة ابن خلدون: ٤٤٦.

(١٠) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ٢٤٥ و ٢٧٣، دار الفكر العربي.

(١١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٥٥ و ٣٧٨.

(١٢) أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: ٣٤٨، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م.

(١٣) الجوهر المضيء في طبقات الحنفية: ٦٢١.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) أبو حنيفة: ١٠٦؛ تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٧٥.

(١٦) تاريخ بغداد ١٣: فقرة ٧٢٩٧.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) أبو حنيفة: ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١٩) أعلام الموقعين ١: ٧٧؛ الجوهر المضيء في طبقات الحنفية: ٥٩٢.

(٢٠) أبو حنيفة: ٢٧٣.

(٢١) الملل والنحل: ٨٩.

(٢٢) المقدمة: ٤٤٦.

(٢٣) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٩٥.

(٢٤) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٢٨. ولاحظ كتابنا: فهم الدين والواقع، الفصل الثاني، طبعة دار

## ● الاجتهاد والتجهيز، المبررات والأزمات

أفريقيا الشرق، ٢٠٠٩ م.

(٢٥) الاعتصام ٢: ١٣٢ - ١٣٣.

(٢٦) انظر المصادر التالية: ابن حزم الأندلسي، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليق: ٦٦، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق - ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م؛ الإحکام في أصول الأحكام ٦: ٥٦؛ أعلام المؤعین ١: ٧٥؛ المواقفات في أصول الشريعة ٤: ٢٨٩؛ الاعتصام ٢: ٢٥٦.

(٢٧) الإحکام في أصول الأحكام ٦: ٥٧؛ أعلام المؤعین ١: ٧٦.

(٢٨) الزركشي، البحر المحيط: الفقرة ١٢١٧، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(٢٩) الرويشد، قادة الفكر الإسلامي عبر القرون: ٣٤ - ٣٥، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

(٣٠) ابن حجر العسقلاني، تمجيل المنفعة بزوابئ رجال الأئمة الأربع: ٣٦٢، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعقوب الدين الإلكترونية؛ ابن قطلوبغا، تاج الترافق في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

(٣١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٧٧.

(٣٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥؛ ابن تيمية، رسالة في الحقيقة والمحاجز، فقرة عن أصول الفقه؛ البحر المحيط، فقرة ٣.

(٣٣) البحر المحيط، فقرة ٣.

(٣٤) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ٨٣ - ٨٤.

(٣٥) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥.

(٣٦) مقدمة المحقق لرسالة الشافعي: ١٣.

(٣٧) الشافعي، الأم ٧: ٢٥٠، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٣٨) أعلام المؤعین ٢: ٢٨٤.

(٣٩) أعلام المؤعین ٢: ٢٨٢.

(٤٠) الملل والنحل: ٨٩؛ الاعتصام ٣: ٢٥٦.

(٤١) أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي، طبقات الحنابلة ٢: مادة (محمد بن إدريس الشافعي)، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)؛ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ٤٨.

(٤٢) أبو المحاسن بن البرد، بحر الدم في من تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق وتعليق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، عن مكتبة يعقوب الدين الإلكترونية.

(٤٣) طبقات الحنابلة ٢: مادة (عبد الرحمن بن يحيى بن خاقان).

(٤٤) المصدر السابق ١: مادة (أحمد بن محمد بن الحاج المروذى).

(٤٥) المصدر السابق ٢: مادة (محمد بن أحمد بن واصل المصري).

(٤٦) المصدر السابق ٢: مادة (عبد الملك بن عبد الحميد الميموني الرقى).

(٤٧) البحر المحيط، فقرة ٨٧.

(٤٨) طبقات الحنابلة ١: مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الإصطخري).

- (٤٩) بحر الدم: .١١

(٥٠) طبقات الجنابة ٢: مادة (عبدوس بن مالك العطار).

(٥١) المصدر السابق ١: مادة (بديل بن محمد بن أسد).

(٥٢) بحر الدم: .٩٧ - .٩٨

(٥٣) المصدر السابق: .٩٧

(٥٤) أعلام المؤقين ٢: ٢٠١.

(٥٥) المصدر السابق ١: ٢٩ - .٢٢

(٥٦) المصدر السابق ٢: ٢٠١.

(٥٧) قادة الفكر الإسلامي: ٨٤ - .٨٧

(٥٨) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٥٤٠ - .٥٤١

(٥٩) فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالى، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب الأمة ١: ١٤٠٠٨، مؤسسة الخليج، ١٣١١هـ.

(٦٠) مقدمة ابن خلدون: .٤٤٨

(٦١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨: فقرة ٩٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ، عن شبكة المشاكاة الإلكترونية.

(٦٢) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ١: ضمن باب في ترجيح مذهب مالك، شبكة المشاكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته).

(٦٣) مقدمة ابن خلدون: .٤٤٩

(٦٤) حول المدن التي تبنت المذاهب الفقهية ذكر ابن فرحون أن مذهب مالك ساد لدى أهل الجاز والبصرة ومصر وما والاها من بلاد أفريقيا والأندلس وصقلية وال المغرب الأقصى إلى بلاد من أسلم من السودان، وكذا ساد لدى الكثير من بلاد الشام وقزوين وأبهر، كما ظهر في نيسابور، وانتشر باليمن، وظهر بيغداد ظهوراً كثيراً، ثم ضعف فيها بعد أربعين سنة، وكذا ضعف بالبصرة بعد حسميّة سنة. في حين ساد مذهب أبي حنيفة لدى أهل الكوفة والعراق وما وراء النهر وكثير من بلاد خراسان، كما ظهر بأفريقية ظهوراً كثيراً إلى قريب من أربعين سنة عام، فانقطع منها، ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس وبمدينة فاس. وغلب مذهب الأوزاعي على الشام وعلى جزيرة الأندلس إلى أن غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع منها. وأما الشافعى فقد كثر أتباعه، وظهر مذهبة ظهور مذهبى مالك وأبي حنيفة، وكان أول ظهوره بمصر، وكثير أصحابه بها مع المالكية. ثم بالعراق وببغداد، وغلب عليها، وعلى كثير من بلاد خراسان والشام واليمن، ودخل ما وراء النهر وبالبلاد فارس، كما دخل شيء منه أفريقيا والأندلس. ويبقى مذهب أحمد بن حنبل الذي ظهر بيغداد، ثم انتشر كثيراً في بلاد الشام وغيرها، وبعد ذلك ضعف. وأخيراً كثر أتباع مذهب داود، وانتشر ببلاد بغداد وفارس، وقال به قوم قليل بأفريقية والأندلس، ثم ضعف (الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ١: ضمن باب في ترجيح مذهب مالك).

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

- (٨٧) قواعد الأصول ومعاقد الفضول، ضمن فقرة (القياس).

(٨٨) البحر المحيط، فقرة .١٢٨٢.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) إذ قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيس لهم فيها، وتعدوها إلى الاستحسان، وفي مسألة شهود الزنا أوجبوا الحد، ونصوا أنه استحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقادوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً، مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: **وَمَنْ قَتَلَهُ مَنْكُمْ مُتَعَمِّدٌ**١٠٣. وأما المقدرات فقادوا فيها، ومن ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوف الفأرة، ثم أدخلوا تقديرًا على تقدير، فقدروا للحمام غير تقدير العصفور وال فأرة، وقدروا الدجاجة على تقدير الحمام، وقدروا الخرس بالقلتين في العشر (البحر المحيط، فقرة ١٢٨٢).

(٩١) أعلام المؤمنين ٢: ٧٢ - ٧١؛ ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد ذهري النجار، بيروت، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٢ م، عن مكتبة سحاب السلفية الإلكترونية، ضمن باب ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي (لم تذكر أرقام صفحاته).

(٩٢) أعلام المؤمنين ٢: ٨١ - ٨٠.

(٩٣) المصدر السابق ٢: ٨٤.

(٩٤) المصدر السابق ٢: ٨٣ - ٨٤.

(٩٥) نفس المصدر ٢: ٩٩ - ١٠١.

(٩٦) انظر: تفاصيل ذلك في: الفصل الثاني من الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

(٩٧) البحر المحيط، فقرة .١٢٦٠.

(٩٨) ابن حزم الأندلسى، النبذ في أصول الفقه: ٦٠، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(٩٩) المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الأصل); الغزالى، المنخول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب الرابع (لم تذكر أرقام صفحاته).

(١٠٠) انظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني.

(١٠١) النبذ في أصول الفقه: ٦٩.

(١٠٢) المستصفى: ٣١٠.

(١٠٣) المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الأصل). وكذلك: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه: ٣٤.

(١٠٤) البحر المحيط، فقرة .١٢٨٢.

(١٠٥) المستصفى: ٣٩.

(١٠٦) أعلام المؤمنين ١: ٣٤٩.

(١٠٧) أعلام المؤمنين ١: ٢٧٨.

(١٠٨) أعلام المؤمنين ١: ٢٨٢.

(١٠٩) أعلام المؤمنين ١: ٢٨٤ - ٢٨٥.

#### ● الا جتهد السنى، المبررات والأزمات

- (١١٠) أعلام الموقعين :١ ٢٨٦.

(١١١) أعلام الموقعين :١ ٢٨٩.

(١١٢) أعلام الموقعين :١ ٢٩٠. لاحظ على هذه الشاكلة: قواعد الأحكام في صالح الأنام، فصل (في ما أثبت على خلاف الظاهر).

(١١٣) المواقفات :٤ ٢٣٠؛ فهم الدين والواقع، الفصل الثالث.

(١١٤) المستصنفي: ٣١٧.

(١١٥) قيل: إن في صحة قياس الشبه وجهين: أحدهما: يصح لأن عمر أمراً موسى باعتباره، والثاني: المنع: لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس: لأنه ما من فرع إلا ويمكن ردّه إلى أصل بضرب من الشبه (البحر المحيط، فقرة ١٢٧٦).

(١١٦) لاحظ: الفصل الأخير من كتاب فهم الدين والواقع: (منهج الفهم المجمل والمقاصد).

# صلاة الجماعة مع أهل السنة

## دراسة فقهية

الشيخ حسن الصفار<sup>(\*)</sup>

### مقدمة

مَنْ يقرأ سيرة أئمَّة أهل الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ويتأمل أقوالهم ووصاياتهم، يدرك مدى حرصهم على وحدة الأُمَّة، واهتمامهم برصّ صفوتها، وإبعاد شبح الفرقة والانقسام عن ساحتها. فهم لم يدخلوا معركة الصراع على موقع السلطة والحكم، رغم قناعتهم بحقهم، وأيمان أتباعهم بأولويتهم وجدارتهم. كما بذل الأئمَّة كُلَّ ما في وسعهم من أجل قوَّة كيَّان الأُمَّة، ومساعدة الخلفاء والحاكمين في سدّ التغرات وتلافي العثرات، بتقديم الرأي والمشورة، وإبداء النصائح والتوجيه.

وربَّى الأئمَّة تلامذتهم وأتباعهم على رعاية المصلحة العامة لِلإِسْلَام والأُمَّة، والتنازل عن المصالح الخاصة من أجلها. وأوصوا شيعتهم بالاندماج في أوساط الأُمَّة، ومقاومة كُلَّ محاولات العزل والحرصار لهم من قبل المستبدِّين الظالمين.

صحيحٌ أنَّ مدرسة أهل الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خصوصيتها الفكرية والفقهية، لكن ذلك لا يعني القبول بحالة الانطواء والانفصال عن بقية جسم الأُمَّة وكيَّانها الكبير.

وقد حققت سياسة الاندماج والتواصل التي أرساها الأئمَّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أفضليَّة المُكاسب والنتائج لمصلحة الإسلام والأُمَّة، ولصالح مدرسة أهل الْبَيْتِ، فهي: **أولاً**: حافظت على وحدة كيَّان الأُمَّة، ومنعت تمزقها المذهبي في تلك العصور إلى حدٍ كبير.

**وثانياً**: فوتَت على الأعداء والمستبدِّين الكثير من فرص إشغال الأُمَّة بالخلافات المذهبية.

---

(\*) كاتب وباحث، من أبرز الشخصيات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومن الشخصيات الناشطة على صعيد التقرير بين المذاهب الإسلامية.

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

وثالثاً: أتاحت المجال لمدربة أهل البيت عليهما السلام واسع رقتها داخل ساحة الأمة. ومن تجليات هذا النهج الوحدوي، والسياسة الحكيمية، لأئمة أهل البيت عليهما السلام رأيهم و موقفهم من المشاركة في صلاة جماعة المسلمين، رغم الاختلاف العقدي والفقهي، ورغم المشكلات والضغوط السياسية التي كانت تحيط بهم وأتباعهم. وهذا البحث المتواضع بين يدي القارئ الكريم هو عرض وتوثيق لذلك الموقف الشرعي الوحدوي. وقد رأيت الحاجة ماسة لتقديمه؛ لذكر شيعة أهل البيت وأتباعهم بتوجيهات آئلتهم الهداء عليهما السلام، وإعطاء صورة من الصور المشرفة لسيرة أهل بيت النبوة والرسالة.

## صلاة الجماعة والاختلاف المذهبي

هناك نوعان من الاختلافات الاجتهادية بين المذاهب الإسلامية، هما: الاختلافات الفقهية؛ والاختلافات العقدية. ولكل مذهب أدلة وبراهينه في ما يذهب إليه، فقهياً وعقدياً. وكلها قد تم النشأة في تاريخ الأمة، وترتب علىهما الكثير من الآثار السياسية والاجتماعية في العلاقات الداخلية بين أبناء الأمة.

ومن الموارد التي تأثرت بتلك الاختلافات الفقهية والعقدية صلاة الجماعة، التي أرادها الله تعالى مظهراً لاجتماع المسلمين واتحادهم، حيث بحث أئمة المذاهب مسألة التوافق والتباين المذهبي بين المؤمن والإمام، في المجال الفقهي والعقدي.

## الاختلاف الفقهي

اتفق العلماء من السنة والشيعة على أنه لا يشترط التوافق بين الإمام والمؤمن في سائر مسائل الفقه، عدا ما يرتبط بصلوة الإمام نفسه. فيصبح الاتمام بمَنْ توفر فيه شرائط إماماة الصلاة، حتى ولو اختلف مع المؤمن - اجتهاداً أو تقليداً - في كل المسائل الفقهية الأخرى. أما إذا كان الاختلاف الفقهي بين المؤمن والإمام مرتبطاً بأداء الإمام لصلاته فإن جمهور الفقهاء من السنة والشيعة يشترطون أن تكون صلاة الإمام صحيحة في مذهب المؤمن ورأيه، اجتهاداً أو تقليداً.

قال فقهاء الشيعة: المدار في جميع الموارد على أن تكون صلاة الإمام في حقه

صحيحة في نظر المأمور، فلا يجوز الاتمام بمن كانت صلاته باطلة بنظر المأمور .  
اجتهاداً أو تقليداً . وفي غير ذلك يجوز له الاتمام به<sup>(١)</sup>.

والى ذلك ذهب الحنفية والشافعية، حيث رأوا أن من شرط الإمامة أن تكون صلاة الإمام صحيحة في مذهب المأمور. فلو صلى حنفي خلف شافعي سال منه دم ولم يتوضأً بعده، أو صلى شافعي خلف حنفي لمس امرأة مثلاً، فصلاة المأمور باطلة؛ لأنه يرى بطلان صلاة إمامه، باتفاق الحنفية والشافعية.

وقال الحنفية: تكره الصلاة خلف شافعي، وقال الشافعية: الأفضل الصلاة خلف إمام شافعي، لا حنفي أو غيره<sup>(٢)</sup>.

وخالف المالكية والحنابلة، حيث قالوا: ما كان شرطاً في صحة الصلاة فالعبرة فيه بمذهب الإمام فقط، بأن تكون صلاته صحيحة حسب رأي مذهبه، وليس حسب مذهب المأمور. فلو اقتدى مالكي أو حنفي أو شافعي لم يمسح جميع الرأس في الوضوء فصلاته صحيحة؛ لصحة صلاة الإمام في مذهبها. وأما ما كان شرطاً في صحة الاقتداء فالعبرة فيه بمذهب المأمور، فلو اقتدى مالكي أو حنفي في صلاة فرض بشافعي يصلى نفلاً فصلاته باطلة؛ لأن شرط الاقتداء اتحاد صلاة الإمام والمأمور<sup>(٣)</sup>.

ووافق الزيدية رأي المالكية والحنابلة، فقالوا: إذا اختلف الشخصان في المذهب في مسائل الاجتهداد، نحو أن يرى أحدهما أن التأمين في الصلاة مشروع، والآخر يرى أنه مفسد، أو أن الرعاف لا ينقض الوضوء، والآخر يرى أنه ينقضه، أو نحو ذلك، فالمذهب أن الإمام حاكم، فيصبح أن يصلي كل واحد منهما بصاحبته؛ لأننا لو قلنا بخلاف هذا أدى إلى أن يمتنع الناس أن يؤمّ بعضهم بعضاً في كثير من الصور، والامتناع عن مساجدهم، ولم يظهر ذلك من الصحابة، مع ظهور الاختلاف<sup>(٤)</sup>.

الاختلاف العقدي

أصول العقيدة متفق عليها بين المسلمين، وهي ما نصّ عليه القرآن الكريم، من الإيمان بالله، ورسله، وكتبه، وملائكته، واليوم الآخر. لكن وقع الاختلاف بين علماء الأمة حول تفاصيل تلك الأصول، مما يرتبط بصفات الله تعالى، وسيرة رسول الله ﷺ، وتفسير آيات الكتاب، وأمثال ذلك.

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

وهذا الاختلاف العقدي في التفاصيل هو أخطر وأعمق من الاختلاف الفقهي، وخاصة حين يلزم كل طرف الآخر بلوازم قوله التي لا يقول بها. وقد ترتب على ذلك في بعض الأحيان اتهام كل طرف لآخر في دينه، كوصفه بالشرك، أو الابتداع. وانعكس ذلك على مستوى الرأي الفقهي في ما يرتبط بالعلاقات الداخلية بين أبناء الأمة. ومن أوضح مواردها إماماة الجماعة، حيث اشترط معظم أئمة المذاهب في صحة إماماة الجماعة عدم التباهي في ما يراه كل مذهب من قضايا أصول الاعتقاد. وفرق بعض أئمة المذاهب بين المعلن والداعي إلى بدعته. حسب تعبيتهم.. فلا تصح الصلاة خلفه، وبين من لا يعلن ولا يدعون، فالصلاحة خلفه صحيحة.

قال ابن قدامة: «من أئتمّ بمن يظهر بدعته، ويتكلّم بها، ويذعن إليها، أو يناظر عليها، فعليه الإعادة، ومن لم يظهر بدعته فلا إعادة على المؤتّم به، وإن كان معتقداً لها. وقال الأثر: قلت لأبي عبد الله الإمام أحمد: الرافضة الذين يتكلّمون بما تعرف؟ فقال: نعم، أمره أن يعيده. قيل لأبي عبد الله: وهكذا أهل البدع كلّهم؟ قال: لا، إنّ منهم من يسكت، ومنهم من يقف ولا يتكلّم. وقال: لا تصلّ خلف أحدٍ من أهل الأهواء، إذا كان داعيّاً إلى هواه. وقال: لا تصلّ خلف المرجى إذا كان داعيّاً. وقد روى عن أحمد أنّه لا يصلّى خلف مبتدع بحال. قال في رواية أبي الحارث: لا يصلّى خلف مرجى ولا راضي، ولا فاسق، إلا أن يخافهم فيصلّي، ثم يعيده. وقال أبو داود: قال أحمد: متى ما صليت خلف من يقول: القرآن مخلوق فأعد. وعن مالك أنه لا يصلّى خلف أهل البدع. فحصل من هذا أنّ من صلى خلف مبتدع معلن ببدعته فعليه الإعادة. ومن لم يعلنها ففي الإعادة خلفه روایتان. وأباح الحسن، وأبو جعفر، والشافعي، الصلاة خلف أهل البدع. وقال ابن المنذر، وبعض الشافعية: من نكفره ببدعته لا يصلّى خلفه، ومن لا نكفره تصح الصلاة خلفه<sup>(٥)</sup>. وأجمع فقهاء الشيعة على استرداد الإيمان في صحة إماماة الجماعة، بمعنى أن يؤمن بإماماة أئمة أهل البيت الائثنى عشر<sup>عليهم السلام</sup>، وأنه لا يصح الاقتداء جماعةً بغيره.

## الصلاحة في الجماعة اضطراراً

لا بد أن يتقييد الإنسان بالضوابط والأحكام الشرعية في أدائه لعباداته والتزاماته الدينية، تلك الضوابط والأحكام الحاكمة عن رأي الشرع، حسب اجتهاد المكلف إن كان من أهل الاجتهاد، أو تقليده لفقهاء المذهب الذي يعتقده ويعتقد صحته.

وَهِنَاكَ شُرَائِطٌ مُقْرَرَةٌ لِصَحَّةِ إِمَامَةِ الْجَمَاعَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصْحُ لِلْمَكْلَفِ أَنْ يَقْتَدِيَ فِي صَلَاتِهِ بِإِمامٍ لَا تَتَوَفَّرُ فِيهِ تِلْكُ الشُّرَائِطُ؛ لِأَنَّ صَلَاتَهُ سَتَكُونُ باطِلَةً، وَتَبْقَى ذُمَتُهُ مُشْغُولَةً بِأَدَائِهَا.

لـكـنـهـ لـوـ اـضـطـرـ إـلـىـ ذـلـكـ؛ـ خـوفـاـ مـنـ سـطـوـةـ إـمـامـ الجـمـاعـةـ،ـ الـذـيـ لـاـ تـتوـفـرـ فيـ إـمامـتـهـ شـروـطـ الصـحـةـ،ـ أـوـ خـوفـاـ مـنـ أـذـىـ أـتـبـاعـهـ وـجـمـاعـتـهـ،ـ فـهـنـاـ يـكـونـ المـوقـفـ مـشـمـولاـ بـالـقـوـادـعـ الشـرـعـيـةـ الـصـرـيـحةـ،ـ كـقـولـهـ تـعـالـىـ:ـ «إـلـاـ مـنـ أـكـرـهـ وـقـلـبـهـ مـطـمـئـنـ بـالـإـيمـانـ»ـ (الـنـحـلـ:ـ ١٠٦ـ)،ـ وـقـولـهـ تـعـالـىـ:ـ «إـلـاـ أـنـ تـقـوـاـ مـنـهـمـ ثـقـاءـ»ـ (آلـ عـمـرـانـ:ـ ٢٨ـ)،ـ وـقـولـهـ تـعـالـىـ:ـ «وـمـاـ جـعـلـ عـلـيـكـمـ فـيـ الدـيـنـ مـنـ حـرـجـ»ـ (الـحـجـ:ـ ٧٨ـ)،ـ وـغـيرـذـلـكـ مـنـ النـصـوصـ الـدـينـيـةـ،ـ فـيـجـوزـ حـيـنـئـذـ لـمـكـلـفـ أـنـ يـصـلـيـ فـيـ جـمـاعـةـ لـاـ يـتـصـفـ إـمـامـهـ بـالـشـرـوـطـ الـمـقـرـرـةـ لـصـحـةـ الـإـمامـةـ.ـ وـهـذـاـ مـاـ أـجـمـعـ عـلـيـهـ فـقـهـاءـ الـأـمـةـ بـمـخـتـلـفـ مـذاـهـبـهـاـ،ـ لـكـنـهـمـ اـخـتـلـفـواـ فـيـ الـاـكـتـقاءـ بـتـلـكـ الـصـلـاـةـ الـتـيـ أـدـهـاـ عـلـىـ نـحـوـ التـقـيـةـ وـالـاضـطـرـارـ،ـ أـوـ أـنـ عـلـيـهـ الـإـعادـةـ.

جاء في «المغني»، لابن قدامة: في رواية أبي الحارث. عن أحمد بن حنبل: لا يصلّى خلف مرجع ولا رافضيٌّ، ولا فاسق، إلا أنْ يخاطبهم فیصلی، ثم یعيید....  
 وجاء فيه أيضاً: كان ابن عمر يصلّى خلف الحجاج؛ والحسين والحسن، وغيرهما من الصحابة، كانوا يصلّون مع مروان. والذين كانوا في ولادة زياد وابنه كانوا يصلّون معهما؛ وصلّوا وراء الوليد بن عقبة، وقد شرب الخمر، وصلّى الصبح أربعاء، وقال: أزيدكم. فصار هذا إجماعاً... وفعلُ الصحابة محمول على أنهم خافوا الضرر بترك الصلاة معهم .<sup>(٢)</sup>

وأفتى فقهاء الشيعة بجواز الصلاة خاف إمام لا تتوفر فيه شرائط صحة الإمامة تقيةً وأضطراراً، وأنها تكفيه عن صلاته الواجبة، ولا حاجة إلى الإعادة، شرط أن يقرأ لنفسه.

الصلوة في الجماعة تالفاً

الالتزامَ من أتباع المذاهب بآراء أئمة مذاهبيهم فإنهم يختارون لإمامتهم في صلاة الجمعة منْ توفر فيهم شروط صحة الإمامة، ومن بينها: التوافق، أو عدم التباغ، العقدي في التفاصيل الرئيسة المختلفة عليها بين المذاهب.

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

وهذا ما هو قائم بالفعل في المجتمعات الإسلامية من السنة والشيعة، حيث يكون أئمة المساجد والجماعات في كل قوم من علماء ودعاة مذهبهم، وخاصة أن إمام الجماعة الراتب يكون مصدراً للتوجيه والتعليم الديني، يأخذون عنه أحكامهم الشرعية، ويرجعون إليه في أمورهم الدينية، فلا بد أن يكون ناطقاً عن المذهب الذي يتبعون إليه. وفي البلدان التي تتبع فيها المذاهب العقدية، كالسنة والشيعة، يكون لأتبع كل من الطرفين مساجدهم الخاصة بهم، نظراً لاختلاف شروط صحة الإمامة، والاختلاف بعض فروع أحكام الصلاة.

وهو أمرٌ طبيعيٌّ، وحقٌّ مشروع، ناتجٌ عن احترام الخصوصيات المذهبية، التي تشكل التزاماً دينياً تعبدياً لكل من الطرفين.

وهو لا يتناقض مع مبدأ الوحدة الإسلامية. فالوحدة لا تضيق بالتنوع المذهبي، ولا تغلي حق الاجتهاد، ومشروعية اختلاف الرأي، في إطار الاحترام المتبادل، وخدمة المصالح العامة للإسلام والأمة.

وقد يمنى بعض المطلعين لأرقى مظاهر الوحدة بين المسلمين تجاوز حال التصنيف المذهبي للمساجد والجماعات، بأن تكون المساجد مشتركة بين السنة والشيعة، يصلون خلف بعضهم بعضاً. وهذه أمنية رائعة، لكن تحققها يحتاج إلى رأي شرعي من قبل أئمة المذاهب في ما يتصل بشروط صحة إماماة الجماعة حسب ما تقدم.

أما حين يحصل لقاء ما، فيتوارد بعض الشيعة في مكان تقام فيه جماعة لأهل السنة، أو يتواجد بعض السنة في مكان تقام فيه جماعة للشيعة، مع عدم وجود خوف لأحد الطرفين من أذى الآخر، فما هو الموقف المطلوب من الناحية الشرعية؟

وهل يتمايزون، فتقام جماعتان في مكان ووقت واحد، أم ينسحب أتباع المذهب الآخر من المكان مع إقامة الصلاة، أم يصلون فرادى وصلاة الجماعة تقام أمامهم؟ إن كل هذه الخيارات منافية للذوق الاجتماعي، ومثيرة للحساسية والاشمئزاز، ومسيئة لأجواء الألفة والوحدة، ومظاهر الانسجام والوئام.

لذا أفتى أئمة المذاهب أتباعهم بالصلاحة في الجماعة المقامة حين يحضرونها، وإن بنية المتابعة، وليس الاتتمام؛ رعاية للآداب، وحفظاً لظهور الوحدة والانسجام. قال ابن قدامة الحنفي في المغني: «وإذا أقيمت الصلاة، والإنسان في المسجد،

والإمام ممن لا يصلح للإمامية؛ فإن شاء صلى خلفه، وأعاد؛ وإن نوى الصلاة وحده، ووافق الإمام في الركوع والسجود والقيام والقعود، فصلاته صحيحة؛ لأنَّه أتى بأفعال الصلاة وشروطها على الكمال، فلا تفسد بموافقته غيره في الأفعال، كما لو لم يقصد الموافقة. روي عن أحمد أنَّه يعيَّد. قال الأثرم: قلت لأبي عبد الله -أحمد بن حنبل-: الرجل يكون في المسجد، فتقام الصلاة، ويكون الرجل الذي يصلِّي بهم لا يرى الصلاة خلفه، ويكره الخروج من المسجد بعد النداء؛ لقول النبي ﷺ، كيف يصنع؟ قال: إن خرج كان في ذلك شنعة، ولكن يصلِّي معه، ويعيَّد؛ وإن شاء أن يصلِّي بصلاته، ويكون يصلِّي لنفسه، ثم يكْبِر لنفسه، ويركع لنفسه، ويُسجد لنفسه، ولا يبالي أن يكون سجوده مع سجوده، وتكميله مع تكبيره<sup>(٧)</sup>.

وكان لأئمة أهل البيت عليهما السلام الريادة في التأسيس لهذا الموقف الوحدوي، وحثّ أتباعهم على المشاركة في صلاة الجمعة مع إخوانهم المسلمين من أهل السنة، مع ما كانوا عليه من اختلاف عقدي، واختلاف فقهي في تفاصيل واجبات الصلاة، ومع ما كان يعنيه أتباع أهل البيت عليهم السلام من الظلم والجور.

أقوال أئمة أهل البيت ع

كانت سيرة أهل البيت عليه السلام قائمة على أساس الحفاظ على وحدة الأمة، ومنع تمزق صفوفها. لذلك كانوا يأمرن شيعتهم وأتباعهم بالتوارد في ساحة الأمة، وعدم الاعتزال والانكفاء، ويحثونهم على توثيق عرى التواصل الاجتماعي مع سائر أبناء الأمة، حتى لا يكون الاختلاف العقدي سبباً للقطيعة والجفاء، وحتى لا يفسح غيابهم عن المشاهد العامة المجال لتشويه سمعتهم، والصاق مختلف التهم بهم.

وقد جاء في المصادر الحديبية لمذهب أهل البيت عشرات النصوص والروايات التي تؤكد المشاركة في صلاة الجمعة مع بقية المسلمين المخالفين للشيعة من أهل السنة، وتعدّها من أفضل موارد الثواب، وإن أجر تلك الصلاة مع أهل السنة مضاعف عند الله سبحانه. ولا تفسير لذلك إلا بالنظر إلى الآثار الإيجابية التي تتوجها تلك المشاركة، في تكريس حالة التواصل والتآلف، والانسجام والوحدة بين أبناء الأمة، وفي تفويت الفرصة على المستبددين والمغرضين الذين يريدون إشغال الأمة بالخلافات الداخلية.

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

وفي ما يلي بعض النماذج، ومنها:

١. عن جابر الجعفي، قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام: «إن لي جيراناً، بعضهم يعرف هذا الأمر. أي ولاية أهل البيت عليه السلام -، وبعضهم لا يعرف، قد سألوني أن أؤذن لهم، وأصلي بهم، فخفت أن لا يكون ذلك موسعاً لي؟ فقال: أذن لهم، وصلّ بهم، وتحرّر الأوقات»<sup>(٨)</sup>.
٢. وجاء بسند صحيح عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله عليه السلام في الصف الأول»<sup>(٩)</sup>.
٣. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك»<sup>(١٠)</sup>.
٤. عن الحسين بن سعيد، عن أبي علي . في حديث . قال: قلت لأبي عبدالله الصادق عليه السلام: إن لنا إماماً مخالفـ وهو يبغض أصحابنا كلـهم؛ فقال عليه السلام: «ما عليك من قوله، والله لئن كنت صادقاً لآتـتـ أحقـ بالمسجدـ منهـ، فكـنـ أولـ داخلـ وآخرـ خارـجـ، وأحسنـ خلقـكـ معـ الناسـ، وقلـ خيراً»<sup>(١١)</sup>.
٥. وعن إسحاق بن عمار، قال: قال لي أبو عبدالله الصادق عليه السلام: «يا إسحاق، أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال عليه السلام: صل معهم؛ فإن المصلي معهم في الصف الأول كالشهـرـ سـيفـهـ فيـ سـبـيلـ اللهـ»<sup>(١٢)</sup>.
٦. وعن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله عز وجل، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنَا﴾، ثم قال: عودوا مرضاهـمـ، وشهادـوا جـنـائزـهـمـ، وشهادـوا لهـمـ وعليـهمـ، وصلـوا معـهـمـ فيـ مـسـاجـدـهـمـ»<sup>(١٣)</sup>.
٧. وعن زيد الشحامـ، عن جعـفرـ بنـ محمدـ عليهـ السـلامـ، أنهـ قالـ لهـ: «يا زـيدـ، خـالـقـواـ النـاسـ بـأـخـلـاقـهـمـ، صـلـواـ فيـ مـسـاجـدـهـمـ، وعـودـواـ مـرـضـاهـمـ، وشهادـواـ جـنـائزـهـمـ، وإنـ استـطـعـتـمـ أنـ تكونـواـ الأـثـمـةـ وـالمـؤـذـنـينـ فـأـعـلـمـواـ، فإـنـكـمـ إـذـاـ ضـلـلـتـ ذـلـكـ قـالـواـ: هـؤـلـاءـ الـجـعـفـرـيـةـ، رـحـمـ اللهـ جـعـفـرـاـ ماـ كـانـ أـحـسـنـ ماـ يـؤـدـبـ أـصـحـابـهـ. إـذـاـ تـرـكـتـ ذـلـكـ قـالـواـ: هـؤـلـاءـ الـجـعـفـرـيـةـ، فـعـلـ اللهـ بـجـعـفـرـ ماـ كـانـ أـسـوـاـ ماـ يـؤـدـبـ أـصـحـابـهـ»<sup>(١٤)</sup>.
٨. وعن عليـ بنـ جـعـفـرـ فيـ كـتـابـهـ، عنـ أـخـيـهـ مـوـسىـ بنـ جـعـفـرـ عليهـ السـلامـ، قالـ: «صـلـىـ حـسـنـ الـجـهـادـ وـالـتـجـهـيدـ». العـدـدـ السـابـعـ عـشـرـ، السـنـةـ الـخـامـسـةـ، شـتـاءـ ٢٠١١ـ مـ - ١٤٣٢ـ هـ

وحسین خلف مروان، ونحن نصلی علیهم<sup>(١٥)</sup>.

### فتاوی فقهاء الشیعة

على هدى توجيهات أئمة أهل البيت عليه السلام، وحمایة لوحدة الأمة، وصوناً للألفة والتوئام بين أبنائها، أفتى فقهاء الشیعة في الماضي والحاضر باستحباب حضور صلاة الجماعة مع أهل السنة، وأن المصلی معهم ينال ثواب الجماعة، وصلاته صحيحة مجرية لا تحتاج إلى الإعادة.

قال الشهید الأول محمد بن مکی العاملی في «الدروس الشرعیة»: «ويستحب حضور جماعة العامة، كالخاصة، بل أفضل، فقد روى: من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فيه. ويتأكد مع المجاورة. ويقرأ في الجهرية سرّاً، ولو مثل حديث النفس، وتسقط لو فجأه ركوعهم، فيتم فيه إن أمكن، وإلا سقط»<sup>(١٦)</sup>.

وقال السید عبد الحسین شرف الدین: «حاشا أمیر المؤمنین . علیاً . أن يصلی إلا تقریباً لله وأداءً لما أمره الله به، وصلاته خلفهم - أي الخلفاء . ما كانت إلا خالصة لوجهه الكريم، وقد اقتدینا به صلی اللہ علیہ وسلم، فتقربنا إلى الله عزّ وجلّ بالصلاۃ خلف کثیر من أئمه جماعة أهل السنة، مخلصین في تلك الصلوات لله تعالى. وهذا جائز في مذهب أهل البيت. ویُتاب المصلی منا خلف الإمام السنی كما یُتاب بالصلاۃ خلف الشیعی. والخیر بمذهبنا یعلم أننا نشرط العدالة في إمام الجماعة إذا كان شیعیاً، فلا یجوز الاتّمام بالفاسق من الشیعی، ولا بمحظوظ الحال، أمّا السنی فقد یجوز الاتّمام به مطلقاً»<sup>(١٧)</sup>.

وإذا كان الفقهاء یبحثون هذه المسألة ضمن عنوان التقیة فلأن التقیة عندهم - وحسبما یفهم من النصوص الدينیة . لا تقتصر على موارد الخوف على النفس والمال والعرض، بل تشمل الخوف على مصالح الإسلام والأمة، برعاية الوحدة والألفة بين صفوف أبنائها، وذلك هو الجانب الأهم والأساس في الموضوع.

يقول الفقيه السید عبد الأعلی السبزواری: «موردها . التقیة . ما إذا تحقق فيه خوف نفسي أو عرضي، أو مالي، حالياً كان أو استقباليًا، أو تودد، وتحبب، وألفة، ولو لم يكن خوف في البين. والدليل على هذه التوسيعة إطلاق الأدلة المرغبة فيها...، مما ظاهره الترغيب فيها، الدالة على أن تتحقق التحبب والتودد وزوال المنافة أيضاً من موجباتها،

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

فكيف بمورد الخوف؟! ولا ريب في أن زوال المنافرة، وتحقق المودة، بين أفراد المسلمين أهم من ترك قيد أو جزء في عمل فرعى؛ لكثره اهتمام النبي ﷺ وأوصيائه المعصومين بذلك، كما لا يخفى على من راجع حالاتهم، فهي - التقبة . واجبة؛ إما مع الضرر والخوف؛ للأدلة العامة؛ وإنما مع عدمهما، وتحقق المودة، وزوال المنافرة؛ لما تقدم من الأدلة الظاهرة في الوجوب....

مقتضى إطلاقها - التقبة . وعموماتها المرغبة إليها أنه لا يعتبر عدم المندوحة . أي عدم المهرب . في التقبة؛ لورودها في مقام البيان، ولم يُشرِّرْ إليه فيها، وهو الموافق لسهولة الشريعة في هذا الأمر العام البلوي بين المسلمين، بل اعتبارها . أي اعتبار عدم القدرة على المهرب . يوجب إلقاء المنافرة، خصوصاً بالنسبة إلى العوام، الذين لا يلتقطون إلى جملة من الأمور، وقد شرعت التقبة لزوال المنافرة....

لم يرد تحديد من الشرع في الضرورة والخوف الموجبين للتقبة، بل بما موكلاً إلى المتعارف. قال أبو جعفر ع: «التقبة في كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به». وقيد الاضطرار والضرورة في مثل هذه الأخبار لا ينافي ثبوتها في غير مورد الاضطرار، من مورد المجاملة وغيرها، كما مر: لإطلاق تلك الأدلة الواردة مورد الألفة والمواءة، التي يأبى سياقها عن التقييد بالاضطرار؛ لأن الاتلاف والمواءة شيء والاضطرار شيء آخر. وكذا لا تحديد للمجاملة والمواءة الموجبة لها، وهي أيضاً عرفية، وتحتفل باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والعادات...

تشريع التقبة إنما هو لرفع الاختلاف، وتحقق الوحدة والاتفاق، والتسهيل والامتنان على الناس. وذلك كله يقتضي الصحة والإجزاء في مورد التقبة مطلقاً، بلا إعادة، ولا قضاء؛ لأن إيجابها في موردها . إيجاب الإعادة والقضاء . من موجبات المنافرة والبعضاء. فهذا ينافي حكمة تشريعها. ويدل على ذلك أيضاً إطلاقات أدلة التقبة وعموماتها، والأخبار الكثيرة المرغبة إليها بأسنة شتى...  
مقتضى الإطلاقات والعمومات الواردة في التقبة أنه لا يعتبر فيها عدم القدرة على الحيلة في دفعها»<sup>(١٨)</sup>.

وفي سياق توضيح مفهوم التقبة في مدرسة أهل البيت ع يقول الباحث، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، الشيخ أحمد عابدين: «التبقة ليست لخوف القتل أو الإجهاض والتبيح - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

الضرب أو غيرهما من الأضرار الجسمية فحسب، بل قد تكون لحفظ الدين ووحدة المسلمين. لذا نرى في الروايات «أن تسعه أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له»... فائي باحث يدقق في هذه الأحاديث يرى هذه التعديلات غير متناسبة مع حفظ النفس عن الظالم أو السلطان الجائر، ولا أحد يقول بأن ياسراً وسمية، أبوئي عمار، لا دين لهم؛ لأنهما تركا التقية، أو أن زيد بن علي بن الحسين لا دين له؛ لأنه ترك التقية، أو أن الذين ذهبوا لزيارة الحسين، واستشهدوا في طريقه في زمن الموكيل العباسي، لا دين لهم؛ لأنهم تركوا التقية.

بلى، هذه الأحاديث تناسب حال مَنْ ترك التقية، وصار عمله هذا موجباً لتفرقة صفوف المسلمين، أو صار سبباً لاستيلاء الكفار على بلاد المسلمين، أو لتضعيفهم وانحطاطهم الثقافي والاقتصادي...

فأنتم تعيشون، حيث كانوا يرون هذه المصائب، اتفقوا على الأمر بالتقىة، والعمل بها، فحضروا في صلوات أهل السنة، وعادوا مرضاهم، وشيّعوا جنائزهم، وأمروا شيعتهم بذلك. وبجملة واحدة: أصر الأئمة على توحيد الكلمة؛ لتبقى كلمة التوحيد. وشيئاً فشيئاً تغيّر هدف التقىة من حفظ الدين إلى حفظ النفس، ودخل في الكتب الفقهية المتأخرة ليصبح قريناً للاضطرار، مع أنهما عنوانان مستقلان. فالاضطرار حكم ثانوي؛ لحفظ النفس عن الملكة، يجري في كل شيء؛ أما التقىة فقد وضعت لحفظ الدين»<sup>(١٩)</sup>.

فتوى الإمام الخميني

في أول موسم حج بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، بقيادة الإمام الخميني (١٤٠٩هـ)، وجّه بياناً للحجاج الإيرانيين ولجميع الشيعة، بتاريخ ٢٨ شوال ١٣٩٩هـ، طالبهم فيه بالمشاركة في صلاة الجمعة مع أهل السنة، واجتناب أي عمل يثير حساسيات الخلاف والتفرقة بين السنة والشيعة.

ومما جاء في ذلك البيان: «يلزم على الأخوة الإيرانيين والشيعة فيسائر البلدان الإسلامية، أن يتجنّبوا الأعمال السقيمة المؤدية إلى تفرقـة صفوف المسلمين، ويلزم الحضور في جماعات أهل السنة، والابتعاد بشدة عن إقامة صلاة الجمعة في المنازل،

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

ووضع مكبرات الصوت بشكل غير مأ洛ف، وعن إلقاء النفس على القبور المطهّرة، وعن الأعمال التي قد تكون مخالفة للشرع<sup>(٢٠)</sup>.

وكان لبيان الإمام الخميني تأثير عملي فعلي، حيث التزم به الحجاج الإيرانيون، واستقبلته الجهات الرسمية والأوساط الدينية في المملكة العربية السعودية بارتياح وتقدير. ولم تقتصر فتوى الإمام الخميني بالصلاحة مع أهل السنة على مورد الحج، حيث قدم له السؤال التالي: هل يمكن للشيعة أن يقتدوا في الصلاة بإمام جماعة من أهل السنة في غير موارد الحج أم لا؟

فأجاب: «يمكّنهم ذلك»<sup>(٢١)</sup>.

وقدم له السؤال التالي: طبقاً لرسالة الإمام فإنه يشترط في إمام الجماعة أن يكون شيعياً. بعض الإخوة الجامعيين خارج البلاد، واستناداً إلى هذه المسألة، لا يشاركون في مساجد وجماعات المسلمين. وهذا العمل أوجب النظر السيدة لنا من قبل المسلمين الآخرين، فهل هذا العمل صحيح شرعاً أم لا؟

فأجاب: «إذا كان عدم المشاركة مع هؤلاء في الصلاة موجباً للنظر السيدة فشاركوا، وصلوا معهم»<sup>(٢٢)</sup>.

## فتاوی السيد الخوئی

أجاب السيد الخوئی(١٤١٣هـ)، وهو من أبرز مراجع الشيعة المعاصرين، عن كثير من الاستفتاءات حول صحة الصلاة مع أبناء السنة في الجماعة، مؤكداً في إحدى إجاباته استحباب الصلاة خلف الإمام السنی، وأن ذلك لا يقتصر على حالة الخوف والاضطرار، حيث قدم له السؤال التالي: هل الصلاة خلف الإمام المخالف مستحبة، وما هي كيفيتها؟ فأجاب: نعم يستحب، ويقرأ القراءة الواجبة لنفسه بالإختات، ولا بأس بالفراغ قبل فراغ الإمام عنها، ويصبر، ويرکع معه، والإختات مطلقاً لقراءته، ولا يتقيّد بأمر ما سوى كونه مسلماً من غير الإمامية، فإذا كان الإمام مخالفًا لا يتقيّد كل ما ذكر بحال التقى<sup>(٢٣)</sup>.

كما أفتى السيد الخوئی بحضور صلاة جماعة أهل السنة في المناطق التي لا توجد فيها صلاة جماعة للشيعة، حيث قدم له السؤال التالي: هل يجوز، حيث لا توجد جماعة الإجتہاد والتجھیز - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

## ● الشيخ حسن الصفار

ولا جماعة للمؤمنين، الاقتداء بإمام غير مؤمن - غير شيعي - في الجمعة والجماعة؟  
فأجاب: نعم يجوز الاقتداء به، ولكن يأتي المقتدى بالقراءة بنفسه، وحينئذ لا  
تجب عليه الإعادة. هذا في غير الجمعة، وأما في الجمعة فلا يجزي عن الظهر<sup>(٤)</sup>.  
و حين سُئل عن شرط العدالة، وهل يلزم توفره في الإمام السنّي؛ للصلوة خلفه،  
كما يشترط توفره في الإمام الشيعي؟

أجاب: لا تعتبر العدالة في مفروض السؤال<sup>(٥)</sup>.

وأشار السيد الخوئي إلى الجوانب الإيجابية في صلاة الشيعة مع إخوانهم السنة،  
وأبرزها إظهار الوحدة في صفوف أبناء الأمة، حيث سُئل: ما هي فلسفة صلاة الجماعة مع  
الإخوان السنة؟

فأجاب: منها: إظهار الوحدة في صفوف المسلمين<sup>(٦)</sup>.

ويرى السيد الخوئي أن الصلاة جماعة مع أهل السنة تترتب عليها جميع أحكام  
صلاة الجماعة مع الشيعة، عدا القراءة. وكان نص السؤال الموجه إليه كالتالي: إذا صلى  
جماعة مع العامة فهل تترتب أحكام الجماعة، كما في جماعة المؤمنين، كالرجوع إلى  
الإمام الحافظ عند الشك في الركعات، وكاغتفار زيادة الركوع إذا قام قبل الإمام  
سهوًا، فيرجع للمتابعة مثلًا؟

فكان نص جوابه التالي: نعم تترتب الأحكام، سوى القراءة، فإنه لا يتحملها  
الإمام، ولا بد من القراءة<sup>(٧)</sup>.

## فتاوی السيد السيستاني

استذكر السيد السيستاني، وهو المرجع الأعلى للشيعة اليوم، على بعض الشيعة  
خروجهم من المساجدين الشريفين في مكة المكرمة والمدينة المنورة حين إقامة الجمعة،  
حيث قدم له السؤال التالي: يلاحظ خروج بعض أبناء الطائفة من المساجدين الشريفين  
حين إقامة الجمعة فيما، فما هو رأيكم؟

أجاب سماحته: هذا العمل غير مناسب، بل ربما لا يجوز؛ لبعض العناوين الثانوية،  
كالإساءة إلى سمعة المذهب<sup>(٨)</sup>.

و حين سُئل عن إقامة صلاة الجمعة في فنادق مكة المكرمة والمدينة المنورة، من

الإجتهاد والتجديف - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

## ● صلاة الجمعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

قبل بعض الحجاج والزائرين الشيعة، أجاب بأفضلية المشاركة في جماعة المسلمين في المسجدين لغرض التاليف بينهم<sup>(٢٩)</sup>.

فتاویٰ السید الخامنئی

**سُئل السيد الخامنئي، المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية الإيرانية: هل تجوز الصلاة خلف السنة حماعة؟**

**فأجاب: الصلاة حمامة لأحل حفظ الوحدة الاسلامية حائزة وصحيحة (٣٠).**

وقدُّم له السؤال التالي: محل عملِي يقع في إحدى المناطق الكردية، وأكثريَة أئمَّة الجمعة والجماعات هناك من أهل السنّة، فما هو حكم الاقتداء بهم؟

فأجاب: لا إشكال في المشاركة في الصلاة معهم في جمعتهم وجماعتهم؛ لأجل حفظ الوحدة الإسلامية<sup>(٣١)</sup>.

ويلاحظ هنا أن السؤال عن منطقة في إيران، ذات الحكومة والأغلبية الشيعية، ومع ذلك يوجه قائمها الفقيه إلى المشاركة في صلاة الجمعة للأقلية السننية.

وقدّم له السؤال التالي: ما حكم المشاركة في صلاة الجمعة التي تقام في البلاد الأوروبية وغيرها من قبل طلاب الجامعات من أبناء الدول الإسلامية، والتي يكون أغلب المشاركين فيها، وإمام الجمعة أيضاً، من أبناء السنة؟ وفي هذه الحالة هل يلزم الإتيان بصلوة الظهر بعد إقامة صلاة الجمعة؟

**فأجاب: لا بأس بالمشاركة فيها؛ حفاظاً على وحدة اتحاد المسلمين، ولا يجب الاتيان بصلاة الظهر بعد صلاة الجمعة<sup>(٣٢)</sup>.**

كما قُدِّم له السؤال التالي: تطلاق الحملات الدينية من منطقة القطيف والأحساء لزيارة العتبات المقدسة في مكة والمدينة. وهذه الحملات تقيم صلاة الجمعة في السكن، فهل يجوز ذلك؟ وما هو حكم الصلاة فرادى في السكن؟ وهل تجب المشاركة في صلاة الجمعة في الحرم الشريف؟

**فأجاب: ينفي للمؤمنين في مثل موسم الحج في المدينة المنورة ومكة المكرمة، الذي هو حضور الوافدين من جميع فرق المسلمين من جميع البلاد، أن يهتموا بالوحدة الإسلامية، بالاشتراك مع سائر المسلمين في الحضور في المساجد، والصلوة معهم جماعة،**

● الشيخ حسن الصفار

ولا يتعودوا على الصلاة في السكن والفنادق، حتى ولو كانت فرادى. هذا إذا لم تكن إقامة الجمعة في السكن والفنادق على خلاف مصلحة الإسلام والمسلمين، وإلا فلا تجوز.

وقدّم له السؤال التالي: بعض المؤمنين يخرج قبيل الآذان من الحرم المطهّر، أو يذهب إلى الحرم بعد انتهاء صلاة الحرم مباشرة، فما هو رأيكم في ذلك؟  
فأجاب: لا يجوز الخروج من صفوف الجماعة ومن الحرم الشريف النبوى أو المكى حين انعقاد صلاة الجماعة، ولا قبيل انعقادها بزمان قليل، بل يجب آنذاك الاشتراك معهم في صلاتهم. وأما الذهاب إلى الحرم والدخول في المسجد بعد انتهاء صلاة الجماعة في الحرم فلا مانع منه، ما لم يكن مظهراً لعدم الاعتناء بصلاتهم، كما لو كان الدخول في الحرم بصورة الاجتماع.<sup>(٢٣)</sup>

فتوى الشيخ حسين آل عصفور

أكَدَ الفقيهُ الشِّيخُ حَسِينُ آلْ عَصْفُورٍ (١٢١٦هـ) فِي رسالَتِهِ «سَدَادُ الْعِبَادِ» عَلَى  
اسْتِحْبَابِ حُضُورِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ فِي الْمِذَهَبِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ صَلِيَ فَرْضَهُ  
فَيُسْتَحْبِبُ لَهُ أَنْ يُشَارِكَ مَعَهُمْ أَيْضًاً. وَجُوازُ الْمُشارِكَةِ مَعَهُمْ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى حَالِ الاضْطَرَارِ،  
بَلْ حَتَّى مَعِ الْاَخْتِيَارِ.

قال في المسألة الحادية عشرة من لواحق وفروع صلاة الجمعة: «قد مرّ تحقيق ما يستحب من حضور جماعة أهل الخلاف استجواباً مؤكداً، حتى أن المصلي معهم في الصف الأول كالصلي خلف رسول الله ﷺ في الصف الأول، ويستوي في ذلك من صلى الفرض لنفسه ومن له بصيراً، ومن صلَّى على الإنفاق ثم حضر لهم خرج بحسنهما».

<sup>(٣٤)</sup> ولا يشترط في جواز الدخوا، معهم عدم المندوجة، فيجوز مع الاختبار.

وعدم المندوحة، أي عدم الفسحة، بمعنى أن جواز الصلاة في جماعة أهل السنة ليس مشروطاً بحال الاضطرار، وعدم فسحة الخلاص، بل هو جائز اختياراً.

الرأي الشرعي والواقع الاجتماعي

سبق الحديث، أن لكل طائفة من المسلمين من السنة والشيعة مساجدهم وصلاة

#### ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

جماعتهم، طبقاً لشروط صحة إمامية الجماعة عند كلّ من الطرفين. ومن الطبيعي أن يقصد أتباع كلّ مذهب مساجدهم، ويؤدون صلاتهم وفق أحكام مذهبهم. لكن الكلام هو عن موارد التلاقي والاجتماع. ومن أبرزها الموارد التالية:

- ١- في الحرمين الشريفين، حين يأتي الشيعة لأداء الحج والعمرة.
  - ٢- في الدوائر والمؤسسات التي يعمل فيها بعض الشيعة، ويقيم إخوانهم السنة صلاة الجماعة.

٣. في المؤتمرات والملتقيات، حيث يتتواء المشاركون فيها مذهبياً.

٤. في حالات السفر والمرافقه، وحين يجتمع أفراد من الطرفين.

في مثل هذه الموارد فإن الرأي الشرعي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام واضح، من خلال النصوص الواردة عن الإمام علي عليه السلام، ومن خلال ما تحكى به سيرتهم، وبصريح آراء وفتاوي فقهاء الشيعة، فإن المطلوب من أبناء الشيعة في مثل هذه الموارد المشاركة في صلاة الجماعة مع إخوانهم السنة؛ من أجل تكريس الألفة والوئام.

وإذا ما أخذنا الظروف الحاضرة التي تعيشها الأمة بعين الاعتبار فإن هذه المشاركة تبدو أكثر أهمية وإلحاحاً؛ لأن هناك من يريد إشعال نار الفتنة الطائفية، وهناك من يمارس التحرير على الكراهية بين الطرفين، وهناك دعاءات مغرضة، وإعلام مضلل، يرسم عن الشيعة ومذهبهم صورة سوداء قائمة في أنظار بقية المسلمين. فإذا انسحب الشيعة عن الصلاة مع إخوانهم السنة في أمثال هذه الموارد فإنهم يتبحون الفرصة لإنجاح تلك المحاولات المشبوهة: للإيقاع بينهم وبين بقية المسلمين، ويكرّسون بذلك حالة الفرقـة والقطـيعة.

بينما تكون مشاركتهم في صلاة الجماعة كسرًا للحواجز النفسية، وإسقاطاً للتهم الباطلة، وإتاحة لمجال التعارف والتواصل.

إن الحج والعمرة من أفضل فرص التعارف والتواصل بين المسلمين، حيث يُفْدَى المسلمون من مختلف البلدان والأقطار. وأداء الصلاة في الحرمين الشريفين هو الملتقى الطبيعي لهؤلاء الحجاج والمعتمرين، فإذا انتشر الشيعة في أوساط بقية إخوانهم المسلمين عند أداء الصلاة تمكّنوا من التعريف بأنفسهم، والتعرف إلى إخوانهم من سائر المذاهب والطوائف، أما إذا انعزلاوا بصلاتهم في أماكن إقامتهم فقد فوتوا على أنفسهم تلك

الفرصة العظيمة، وأضاعوا منفعةً من أهمّ منافع الحج وزيارة الأماكن المقدسة.  
وكذلك الحال في الدوائر والمؤسسات التي يعمل فيها بعض الموظفين من الشيعة،  
فإن حضورهم صلاة الجمعة مع إخوانهم السنة حين تقام يؤكّد أنهم جزء من ذلك  
المجتمع، وأن هناك انتماءً وجاماً مشتركاً بينهم، بينما يشير انحيازهم عن صلاة  
الجمعة إلى جهة الافتراق والاختلاف، ويفسح المجال لمختلف التفسيرات السلبية تجاههم.  
ورغم وجود الرأي الشرعي الدافع إلى المشاركة، ووضوح الفائدة والمصلحة  
الخاصة وال العامة في ذلك، فإن بعض الشيعة يتردّد ويتلكّأ في الأمر.  
ومن الموضوعية والإنصاف أن نشير إلى أهم وأبرز العوامل والأسباب وراء هذه

## الظاهرۃ:

**أولاً:** ما ألهه الناس من اختصاص كل طائفة بمساجدها وصلاة جماعتها أوجد تصوراً في الأذهان بعدم صحة المشاركة. وهناك تقسيم في تبيين الرأي الشرعي للجمهور الشيعي من قبل العلماء والخطباء. لذلك حين تبنت القيادة الدينية في إيران، وبعثتها للحج، هذا الموقف، ونشرت الفتاوی والبيانات، ومنعت حملات الحج الإيرانية من إقامة صلاة الجمعة في مقارها، أصبح الشيعة الإيرانيون أكثر استجابة لدعوة المشاركة في صلاة الجمعة في الحرمين الشريفين.

**وثانياً:** اشتراط إحراز عدالة الإمام في الفقه الشيعي، الذي يترتب عليه توقف الشيعي عن الصلاة خلف إمام لا يعرفه، ولا يطمئن لعدالته. وقد بالغ بعض الشيعة في الالتزام بهذا الشرط أكثر من المطلوب شرعاً في الوسط الشيعي. ولذا تراهم يتوقفون عن المشاركة في صلاة الجماعة مع إمام شيعي إذا لم يعرفوه، أو لم يحصل لهم الاطمئنان بعدلته.

لكن هذا الشرط غير وارد في الصلاة مع جماعة أهل السنة. وهذا ما يجعله كثير من أنباء الشيعة، أو لا يلتفتون إليه.

**وَثَالِثًا:** أَجْوَاءُ التَّعْبَيْةِ الطَّائِفِيَّةِ ضَدِّ الشِّيعَةِ، وَمَا تَسْبِّهُ مِنْ رَدٍّ فَعْلٍ فِي الْوَسْطِ الشِّيعِيِّ، حِيثُ يَحْصُلُ أَنْ يَصْلِي الشِّيعَةَ خَلْفَ إِمامٍ سَنِيٍّ، فَيُسْمَعُونَ فِي حُكْمِهِ كَلَامًاً قَاسِيًّاً تَجَاهُهُمْ، مِنْ اتِّهَامِهِمْ فِي دِينِهِمْ، وَوَصْفِهِمْ بِصَفَاتٍ باطِلَةٍ. لَذَا يَتَجَنَّبُونَ المَشَارِكَةَ فِي صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ؛ لِيَجْنِبُوا أَنفُسَهُمْ تَحْمِلُ أَلْمَ سَمَاعِ ذَلِكَ الْبَهَتَانِ.

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

ويفترض في من يؤمّ المسلمين ويخطبهم، وخاصة في الديار المقدسة، والأماكن المشتركة، أن يلتزم بخطاب الوحدة الإسلامية، وأن يدعوا إلى الألفة والتضامن بين أبناء الأمة، ولا يصحّ له العزف على وتر الفرقة والخلاف، وإثارة الكراهية والبغضاء بين المسلمين.

**ورابعاً:** وجود توجُّس عند بعض الشيعة من أن يُنظر إلى صلاتهم مع أهل السنة على أنها نوع من الضعف والتملق وممارسة التقية. وهو توهُّم غير صحيح. وإذا كان في أهل السنة من ينظر إلى الأمر بهذه الصورة فهم فئة محدودة، متأثرة بالدعایات والإشاعات. وقد يغيرون نظرتهم حينما تكون مشاركة الشيعة مشهداً مأولاً.

وهناك توجُّس آخر لدى بعض الشيعة، وهو الخوف على أبنائهم من التأثير بالتواجد في الأجواء الدينية لأهل السنة، مما قد يضعف ولاءهم وانتماءهم المذهبي. ولهؤلاء المتوجسين نقول: إننا لا ندعو أبناء الشيعة لترك مساجدهم وصلوات جماعتهم. وقد ذكرنا أن من شروط صحة الإمامة كون الإمام اثنى عشرياً. وأشارنا إلى أن من الطبيعي والمشروع أن تقيم كل طائفة صلاة جماعتها وفق أحكام المذهب الذي تنتهي إليه.

لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي أَمَاكِنِ الْاجْتِمَاعِ، وَحِيثُ تَقَامُ صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ. ثُمَّ هَلْ إِنْ هُؤُلَاءِ  
الْمُتَوَجِّسِينَ أَكْثَرُ حِرْصاً عَلَى تَشْيِيعِ الشِّعَيْفِ مِنْ أَئْمَانِهِمْ وَمِرَاجِعِهِمْ؟  
إِنْ تَعْزِيزَ الْانْتِمَاءِ لِلْمَذْهَبِ يَكُونُ بِالْتَّرْبِيَّةِ الصَّالِحةِ، وَالتَّوْعِيَّةِ السَّلِيمَةِ، وَلَا يَسِّرُ  
بِالْعَزْلَةِ وَالْانْكَفَافِ، الَّتِي يَحْتَمِيُ بِهَا الْمُضْعَفُونَ غَيْرُ الْوَاقِفِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَقَنَاعَاتِهِمْ.

## أحكام الجماعة مع أهل السنة

١. أجمع فقهاء الشيعة على استحباب صلاة الجماعة مع أهل السنة؛ لحفظ الوحدة، وإيجاد التآلف والانسجام.

وعده السيد مرعشی النجفی ضمن إجماعيات فقه الشیعه، فقال: «ولا يُصلّى خلف الغالی، ويُصلّى خلف المخالف في المذهب، لو اقتضت التقیة، أو المصالح العامة، وما له نفع للأمة، وإيجاد الوحدة، وتحصیل القوّة على الأعداء»<sup>(٣٥)</sup>.

٢. لا يشترط في إمام الجماعة من أهل السنة أيّ من شروط صحة الإمامة في الفقه

الشيعي.

٣. إذا كان ترك الصلاة مع أهل السنة موجباً لوهن الإسلام، أو تشويه سمعة المذهب والطائفة، كان حراماً.

٤. جمهور أهل السنة يقرؤون خلف الإمام؛ إما على نحو الوجوب، كما هو رأي الشافعية؛ أو على نحو الاستحباب في السرية، والكرامة في الجهرية، إلا إذا قصد مراعاة الخلاف، فيستحبّ حتى في الجهرية، حسب رأي المالكية. ويرى الحنابلة استحباب القراءة خلف الإمام في الصلاة السرية، وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية، وتكره حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية. أما الحنفية فيرون أن قراءة المأمور خلف الإمام مكرروهة تحريراً<sup>(٣٦)</sup>.

إذا صلى الشيعي مع أهل السنة فإن بعض فقهاء الشيعة، كالسيد الخوئي، والسيد السيستاني، والسيد الشيرازي، وآخرين، يرون أن عليه أن يقرأ لنفسه في الركعتين الأوليين، سورة الفاتحة وسورة من سور القصار، وتكون قراءته إخفاتاً، ولو كانت الصلاة مما يجب فيه الجهر، وإذا ركع الإمام، ولم يُشَعِّ وقته لقراءة السورة، اكتفى بالفاتحة، وإذا أنهى قراءته قبل الإمام اشتغل بالتسبيح.

بينما يفتى فقهاء آخرون بعدم لزوم القراءة عليه، وهو ما يظهر من فتاوى الإمام الخميني، والسيد الخامنئي، والشيخ محمد فاضل اللنكراني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ يوسف صانعى.

جاء في فتوى الشيخ النكراني: « تكون الصلاة خلفهم على نحو نية الجماعة، ولا يجب فيها أن يقرأ لنفسه، وتكون صحيحة، لا تحتاج إلى القضاء أو الإعادة».

ويقول الشيخ الشيرازي: «الظاهر من مجموع روايات الموصومين أنه يقصد الاتمام، ويعمل على وفقه، من دون حاجة إلى الإعادة، أو إلى قراءة الحمد والسورة».

ويقول الشيخ صانعي: « تكون المشاركة معهم في صلاة الجماعة كالمشاركة في الائتمام في صلاة الجماعة مع الشيعة، فتكون صلاة الجماعة معهم بنية الائتمام، وتسقط القراءة عن المصلى، وتترتب عليه كل آثار الائتمام. وكيف لا تكون كذلك مع ما في الجماعة معهم من حفظ الوحدة، وعظمية صلاة الجماعة، والمداراة بين المسلمين، المأمور بها في الشرع على النحو الأكيد».

## ● صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية

٥. يؤدي الشيعي صلاته مع أهل السنة وفق أحكام الصلاة في المذهب الشيعي، فيسبل يديه، ولا يتكتّن. وإرسال اليدين وعدم التكثُف مستحبٌ عند بعض السنة، وهم المالكية. ولا يقول: (آمين) بعد إنتهاء الإمام للفاتحة. ولا يسجد على ما لا يصح السجود عليه. لكن إذا كان الالتزام بأيٍّ من هذه الأحكام يسبِّب مشكلة، أو إثارة ضارة، فلا يكون واجباً، فيجوز للشيعي أن يتكتّن، وأن يسجد على الفراش؛ منعاً لأيٍّ ضرر محتمل، وصلاته صحيحة، ولا يحتاج إلى إعادة.

أما القنوت قبل الإتيان بالركعة الثانية فهو مستحبٌ، ولا يخل تركه بالصلاه، ويمكن أداؤه دون رفع الكفين، بل يقتصر على الدعاء، إنْ وسعه الوقت قبل ركوع الإمام.

٦. لا يختلف تحديد أوقات الصلاة بين الشيعة والسنة، عدا صلاة المغرب، حيث يؤجلها الشيعة إلى زوال الحمرة المشرقية، أي بعد حوالي عشر دقائق من غروب الشمس، والمعمول به عند أهل السنة تأجيل إقامة صلاة الجمعة بمثل هذا القدر، فلا تقام الجمعة عندهم في المساجد فور دخول الوقت.

وعليه فليس هناك إشكال في الصلاة مع أهل السنة في ما يرتبط بأوقاتها، عدا ما أشرنا إليه في صلاة المغرب، فإنه تصح الصلاة معهم عندما يؤخرُون إقامتها بمقدار عشر دقائق.

٧. إذا كان الشيعي قد أدى صلاته، وأقيمت صلاة الجمعة لأهل السنة، يستحب أن يصلِّي معهم قضاءً عما قد يكون في ذمته من صلوٰت سابقة.

## نصيحة وتوجيه

انطلاقاً من توجيهات أمّة أهل البيت عليه السلام، واستجابة لفتاویٰ الفقهاء المراجع، ومن أجل تكريس الوحدة الإسلامية والوطنية، ولتفويت الفرصة على مثيري الفتنة الطائفية والخلافات المذهبية، أدعو إخواني الشيعة إلى المشاركة في صلاة الجمعة مع إخوانهم السنة، في أماكن التلاقي والاجتماع، كموسم الحج وأداء العمرة، بأن يحرصوا على الصلاة جماعةً في الحرمين الشريفين.

كما أوصي الموظفين الشيعة بالمشاركة في صلاة الجمعة التي تقام في أماكن **الإجتهد والتجديد** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

عِمَلَهُمْ

وأوصي أبنائي طلاب الجامعات أيضاً بالمشاركة في صلاة الجمعة المنعقدة في جامعاتهم.

ولا ينبغي لأحد من الشيعة أن يصلٍي منفرداً في مكان تقام فيه صلاة جماعة لأهل السنة.

وقد ييرر البعض عدم المشاركة في صلاة الجمعة لأهل السنة بالخشية من أن ينظر إليهم البعض كمتملقين، ومجاملين، وممارسين للتقىة. لكن هذا مجرد توهّم. وإذا كان هناك من يفسّر الأمر كذلك فإنهم فئة محدودة من المتشدّدين. ولا ينبغي أن نخالف الرأي الشرعي، ونخسر الثواب والمصلحة المرجوة،

إن واقع التجربة يدل على ارتياح أهل السنة من صلاة الشيعة معهم، وعلى التأثير الإيجابي الذي تتركه هذه المشاركة في العلاقة بين الطرفين. أما من ينظر إلى ذلك بسلبية من أهل السنة فهو قد يكون متأثراً بالدعایات المفرضة ضد الشيعة، أو يكون متطرفاً يزعجه التواصل والاندماج بين السنة والشيعة. علينا أن لا نعطي هؤلاء الفرصة لتحقيق توجهاتهم الطائفية البغيضة، بل نلتزم بتوجيهات أممنا الطاهرين علیهم السلام ، ونحرص على التواجد والمشاركة في ما يخدم مصلحة الدين والوطن.

الهوامش

- (١) السياسي، منهاج الصالحين : مسألة ٨١، ط١، ١٤٢٣هـ، مدين - قم المقدسة.

(٢) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته : ١٨١، ط٢، ١٤٠٩هـ، دار الفكر - دمشق.

(٣)الجزيري، الفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة : ٣٦٦، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٤) العنسى الصناعي، التاج المذهب لأحكام المذهب : ١١٢، مكتبة اليمن الكبرى - صنعاء.

(٥) ابن قدامة الحنبلي، المغني : ١٧، ط٢، ١٤١٢هـ، هجر للطباعة والنشر - القاهرة.

(٦) ابن قدامة الحنبلي، المغني : ٢٠ - ٢١.

(٧) ابن قدامة الحنبلي، المغني : ٢٥ - ٢٦.

(٨) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، حديث رقم ١٠٩٦، ط١، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.

(٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة، حديث رقم ١٠٧١٧، ط١، ١٩٩٣، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - بيروت.

(١٠) المصدر السابق، حديث رقم ١٠٧١٨.

(١١) المصدر السابق، حديث رقم ١٠٧٢١.

(١٢) المصدر السابق، حديث رقم ١٠٧٢٢.

(١٣) المصدر السابق، حديث رقم ١٠٧٢٤.

(١٤) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، حديث رقم ١٠٩٩٥.

(١٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، حديث رقم ١٠٧٢٥.

(١٦) محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية، ضمن سلسلة البنایع الفقهیة، الصلاة ٦٥١:١٠، علي أصغر مرواريد، ط١، ١٤١٣هـ، دار التراث - بيروت.

(١٧) موسوعة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل موسى جار الله ٤:٧٣، ط١، ١٤٢٧هـ، دار المؤرخ العربي - بيروت.

(١٨) السبزواري، مذهب الأحكام ٢: ٣٨٤ - ٣٨٩، ط٤، ١٤١٣هـ، مؤسسة المنار - قم المقدسة.

(١٩) الشيخ أحمد عابدیني الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل، مجلة نصوص معاصرة، العدد ١١: ١٠٦، صيف ٢٠٠٧م، مركز البحوث المعاصرة - بيروت.

(٢٠) السبحاني، دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلامية: ١٠، ط٢، ١٤١٦هـ، معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية - إيران.

(٢١) الخميني، أحكام الإسلام بين السائل والإمام: مسألة ٤٨٤، ط١، ١٩٩٣م، دار الوسيلة - بيروت.

(٢٢) المصدر السابق: ٢٢٢، مسألة رقم ٤٨٢.

(٢٣) الخوئي، صراط النجاة ١: ١٠٢ مسألة رقم ٢٥٧، ط٢، ١٤١٦هـ، مكتبة الفقيه - الكويت.

(٢٤) المصدر السابق: ١٠١، مسألة ٢٥٥.

(٢٥) المصدر السابق، مسألة ٢٥٦.

- (٢٦) المصدر السابق :٣، ٧٤، مسألة ٢١٤.

(٢٧) المصدر السابق :٧٦، مسألة ٢١٧.

(٢٨) السيستاني ملحق مناسك الحج :٤٥٥، ط١، ١٤٢٦هـ، مكتب السيد السيستاني - قم المقدسة.

(٢٩) المصدر السابق :٤٥٥.

(٣٠) الخامنئي، أوجية الاستفتاءات، مسألة ٥٩٨، ط١، ١٤٢٥هـ، منشورات كربلاء المقدسة - العراق.

(٣١) المصدر السابق، مسألة ٥٩٩.

(٣٢) المصدر السابق، مسألة ٦٢٠.

(٣٣) موقع Raoofonline.com

(٣٤) الشيخ حسين آل عصفور، سداد العباد :١٥٠، مجمع البحوث العلمية، ١٤٢١هـ، قم.

(٣٥) السيد إسماعيل بن أحمد الحسيني المرعشبي، إجماليات فقه الشيعة :١٤٨٦، ط٢، ١٩٩٨م.

(٣٦) الموسوعة الفقهية ٢٢: ٥٢، ط٢، ١٩٩٢م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

## فقه العزاء الحسيني

دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبير» و..

الشيخ محمد تقى أكابر نجاد<sup>(\*)</sup>

ترجمة: محمد عبد الرزاق

كعادتها، تفتح مجلة «الاجتهد والتجدد» صفحه للرأي والرأي الآخر، فتشير دراسة تتقد بعض مظاهر العزاء، كالتطبير، لتعقبها في العدد القادم وما يليه بعض الردود والردود المضادة في الموضوع نفسه، آملين أن يفتح ذلك المزيد من أفق الحوار الجاد في قضيائنا الفقهية (التحرين).

### أولاً: التطبير ونظائره في حكمه الأولى، عرض النصوص

تقسم الروايات المتوفرة في هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام رئيسية، هي:

الأول: الروايات الدالة على ثبوت الثواب على البكاء، وتحثّ عليه.

الثاني: الروايات الدالة على حرمة هكذا أعمال.

الثالث: الروايات الدالة على جواز بعض الأعمال المشابهة في حق المعصومين عليهم السلام.

### القسم الأول: الروايات المشجعة على البكاء

ينتشر هذا النوع من الروايات - وهي متواترة - في جميع مصادر الحديث بنحو ملحوظ. وإليك بعضاً منها:

1. عن إبراهيم عن أبي محمود، قال: قال الرضا عليه السلام: إن المحرم شهر كان أهل الجاهلية يحرّمون فيه القتال، فاستحلّت فيه دمائنا، وهتك فيه حرمتنا، وسبّي فيه

(\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

على الرغم من أن هذه الرواية هي بصدق بيان موقف الإمام الكاظم عليه السلام، ومدى تأثيره وشجونه، إلا أنها لم تذكر عملاً آخر غير البكاء والحزن وإقامة المأتم. ولم يرد في أحدى المتصوّمات حول فضيلة العزاء على الحسين عليهما السلام غير التأكيد على البكاء. وإذا راجعنا الروايات الواردة في ثواب وأجر مواساة سيد الشهداء عليه السلام فلن نلحظ سوى الاهتمام بموضوع البكاء، وزيارة قبره الطاهر. ومن مؤيدات ذلك ما ورد في زيارة الناحية المقدسة: «سلام منْ لو كان معك بالطفواف لوقاك بنفسه حد السيوف»، وبذل حشاشته دونك للحتوف، وجاهد بين يديك، ونصرك على منْ بغي عليك، وفداك بروحه وجسده وماله وولده، وروحه لروحك فداء، وأهله لأهلك وفاء. فلئن أخرتني الدهور، وعاقني عن نصرك المقدور، ولم أكن منْ حاربك محارباً، ولمْ نصب لك العداوة مناصباً، فلأندبنك صباحاً ومساءً، ولأبكين لك بدل الدموع دماً، حسرة عليك، وتأسفاً على ما دهاك، وتلهفناً، حتى أموت بلوغة المصاب، وغصة الاكتئاب»<sup>(٢)</sup>.

لقد تحدث الإمام في هذه الزيارة مخاطباً الإمام الحسين عليه السلام بكلمات العشق والحماسة، فأكَّدَ على استعداده للاستشهاد بين يديه، إلى جانب التأسي والحزن السرمدي. ولم يذكر نوعاً للعزاء سوى البكاء.

#### **القسم الثاني: الروايات الناهية عن الأعمال المستهجنة**

مما يميّز الدين الإسلامي عن غيره اعترافه في جميع مجالات الحياة. ولم يقاطع ديننا المشاعر والأحاسيس يوماً من الأيام؛ بل يعدها جزءاً من كيان الإنسان. فعندما توفي إبراهيم بن الرسول الأكرم ﷺ بكى عليه مشفقاً، لكنه - في الوقت نفسه - لم يسمح

- فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيّن» و..

لأحد بالبالغة. وحين عَلَّ القوم كسوف الشمس بوفاة إبراهيم لم يُؤيدهم في ذلك، بل شدَّ على أنَّ الكون ماضٍ في نظامه الذي وضعه له الخالق، ولا علاقة لذلك بوفاة ولده. فإذاً فإن مبدأ إقامة العزاء هو جزء لا يتجزأ من حياتنا وواقع متطلباتها وضروراتها العاطفية، ولا يمكن تجاهله بشكل من الأشكال، لكن لابد من التزام الاعتدال في كل الأحوال.

وعلى الرغم من أن ديننا الحنيف لم يحارب مراسيم العزاء إلا أنه لم يسمح بالتطرف في ممارستها. وعلى هذا الأساس جاءت بعض الروايات تهنى عن المبالغة والتطرف في العزاء، حتى بلغ الأمر في بعض الأحيان إلى تعيين **كفاراة تشبه كفارة الإفطار** في شهر رمضان.

لقد وصف الباري - عز وجل - في جملة من الآيات المصائب والمحن المختلفة بأنها جزء من حياة الإنسان، مذكراً إياه بأساس خلقه، فقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَّلٍ﴾ . كما ذكر أيضاً بمقابلة اليسر لكلّ عسر، حيث يقول - عزّ من قائل - : ﴿فَإِنَّ مَعَ الْسُّرْرِ يُسْرًا﴾ . وكثيراً ما لفت القرآن إلى معاناة الرسول ﷺ، وشدائد حياته، ودعاه إلى الصبر والتحمل ورباطة الجأش: ﴿وَلَنْبُلوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَتَقْصُنِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَيَشْرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهَدُّدُونَ﴾ (البقرة: ١٥٥) .

فالآلية صريحة في إثبات طبيعة الدنيا، واحتتمالها على أنواع البلاء، من خوف وجود  
ونقص في الأموال والأنفس وغير ذلك. كما أشت على صبر الصابرين على الضراء.  
وقد ورد هذا المعنى في جملة من الروايات، منها: عن أبيأسامة زيد، عن أبي عبد  
الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: من لم يتعزّ بعزاء الله تقطعت نفسه حسرات على  
الدنيا ...<sup>(٣)</sup>.

ونستتج من عشرات الآيات ومئات الروايات أن سبيل الإسلام في الشدائـد والمحن هو الصبر والتحمل، وليس الجزع والفرز. وعلاوة على ما ذكر هناك العديد من الروايات الواردة في النهي عن التطرف والبالغة في العزاء. ونذكر جانباً منها، تاركين للقارئ مراجعة المصادر فيها:

● الشیخ محمد تقی اکبر نجاد

۱. عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: ليس من ضرب الخدود، وشقّ  
الجیوب<sup>(۴)</sup>.

۲. عن جابر، عن أبي جعفر ع، قال: قلت له: ما الجزء؟ قال: أشدّ الجزء الصراخ  
بالوبل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي. ومن أقام النواحة فقد  
ترك الصبر، وأخذ في غير طريقه... الحديث<sup>(۵)</sup>.

۳. قال: وقال رسول الله ﷺ لفاطمة، حين قتل عصر بن أبي طالب: لا تدعني بذلُّ  
ولا شكل ولا حزن، وما قلت فيه فقد صدقت<sup>(۶)</sup>.

وقد نهت الرواية عن المبالغة في رثاء الموتى، حتى العظاماء منهم، أمثال: عصر بن  
أبي طالب.

۴. إن رسول الله ﷺ قال لفاطمة ع: إذا أنا متُ فلا تخمشي عليّ وجهًا، ولا ترخي  
عليّ شعرًا، ولا تنادي بالوبل، ولا تقینن عليّ نائحة<sup>(۷)</sup>.

ومن الواضح أن الرواية نهت أيضًا عن الجزء في رثاء سيد الخلق أجمعين. فعلى  
الرغم من علمه بعظم مصيبة الزهراء به إلا أنه أكد في نهيه عن تقاليد الجاهلية، والتزام  
الثبات، حتى وإن كان أبوها خاتم الرسل.

۵. عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله ع قال: لا يصلح الصياح على الميت، ولا  
ينبغي. ولكن الناس لا يعرفونه، والصبر خير<sup>(۸)</sup>.

۶. قال علي بن الحسين ع: إني جالس في تلك الليلة التي قتل أبي في صبيحتها،  
وعندي عمتي زينب تمرضني، إذ اعتزل أبي في خباء له، وعنه فلان مولى أبي ذر  
الغفارى، وهو يعالج سيفه ويصلحه، وأبي يقول:

ياده رأفك من خليل      كم لك بالإشراق والأصليل  
من صاحب وطالب قتيل      والدهر لا يقنع بالبديل  
وإنما الأمر إلى الجليل      وكل حي سالك سبلي

فأعادها مرتين أو ثلاثة، حتى فهمتها، وعلمت ما أراد، فخفقتني العبرة، فرددتها،  
ولزمت السكوت، وعلمت أن البلاء قد نزل، وأما عمتي فلما سمعت ما سمعت، وهي  
امرأة، ومن شأن النساء الرقة والجن، لم تملك نفسها أن وثبت تجرّ ثوبها، وهي حاسرة،  
حتى انتهت إليه، وقالت: واثكلاه، ليت الموت أعدمني الحياة،اليوم ماتت أمي فاطمة،

- فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيّن» و..

وأبي علي، وأخي الحسن، يا خليفة الماضي، وشمال الباقي، فنظر إليها الحسين عليهما السلام، وقال لها: يا أختاه، لا يذهبن بحلك الشيطان، وترقرقت عيناه بالدموع، وقال: لو ترك القطا ليلاً لنام. فقالت: يا ويلتاه، أفتغتصب نفسك اغتصاباً؟ فذلك أقرح لقلبي، وأشد على نفسي، ثم لطمت وجهها، وهوت إلى جيبيها وشققته، وخررت مغشياً عليها. فقام إليها الحسين عليهما السلام، فصب على وجهها الماء، وقال لها: يا أختاه، انقي الله، وتعزّي بعزء الله، وأعلمي أن أهل الأرض يموتون، وأهل السماء لا ييقون، وأن كل شيء هالك إلا وجه الله تعالى، الذي خلق الخلق بقدرته، وبيعث الخلق ويعودون وهو فرد وحده، وأبي خير متى، وأمي خير متى، وأخي خير متى، ولني ولكل مسلم برسول الله أسوة، فعزّها بهذا ونحوه، وقال لها: يا أختاه، إني أقسمت عليك فأبكي قسمى، لا تشقي عليّ جيماً، ولا تخصمى عليّ وجهاً، ولا تدعى عليّ بالويل والثبور، إذا أنا هلكت، ثم جاء بها، حتى أجلسها عندي. ثم خرج إلى أصحابه...<sup>(٩)</sup>.

تمتاز هذه الرواية عن غيرها من عدة نواحٍ. فهي تناولت مسألة رثاء أهم الشخصيات في التاريخ الإسلامي. ويبدو أن هذه الرواية والرواية الرابعة هما الرد الشافع على جميع الشبهات المطروحة. الأمر الذي يؤكد اجتناب الأعمال المستهجنة والمُنافية للحشمة، حتى في عزاء سيد الشهداء عليه السلام. وإن مجرد ممارسة بعض النسوة في كربلاء للطم وما شابهه لا يمكن أن يكون دليلاً على الجواز؛ لأن هذا العمل جاء نتيجة لظروف صعبة وحانقة فرضت على النساء آنذاك، فاعتبراهن الفزع تناسباً مع طبيعتهن النسوية. لقد أقسم الإمام الحسين عليه السلام في الرواية على أخيه؛ وطلب منها أن لا تقضي القسم أبداً، فطلب منها أن لا تشقّ عليه جيّباً، ولا تخمش وجههاً، ولا تدعو عليه بالويل والثبور. وقد قال أيضاً: «يا أخيه، لا يذهبين بحلفك الشيطان». وهذا يعني أن هذه الأفعال تصدر من الإنسان حين يستولي عليه الشيطان. وبهذا يظهر بطلان أهم دليل عند القائلين بالجواز، وهو تصرفات السيدة زينب بنت علي وسائر نساء كربلاء. ومن الملفت أن الإمام السجاد عليه السلام لم يؤيد عمل عمه عليه السلام وإن لم يلمّها عليه، فقال: «ولزمت السكوت...، وأما عمتى فلما سمعت ما سمعت - وهي امرأة، ومن شأن النساء الرقة...، فلم تملك نفسها أن وثبت تحرّثوبها... حتى انتهت إليه».

ومن المعلوم أن الحجة من كل هذا هو قول وعمل المعصوم فقط.

وتأسيساً عليه يتضح لنا أن مقتضي الحكم الأولى للتطهير، وكل عمل مستهجن

● الشیخ محمد تقی اکبر نجاد

في الغزاء، هو الحرمة. ونظراً لما قدّمه بعض العلماء من أدلة في استحباب التطهير، واللطم، وسائل مصاديق إيزاء النفس<sup>(١٠)</sup>، تعين علينا دراسة تلك الأدلة ونقدتها.

**القسم الثالث: الروايات الدالة على جواز اللطم وأمثاله**

استدل على جواز اللطم ببعض مضامين زيارة الناحية المقدسة، الصادرة عن المصوّم عليهما. وهنا نحلل هذه المضامين، وندرس فقراتها.

ينبغي القول ابتداءً: إنه على الرغم من الغموض الذي يكتفى سند هذه الزيارة فإن مضمونها الرفيعة والبلغة طفت على ضعف سندها، فوافت الاطمئنان بصدورها عن الإمام، وقد جاء فيها: (حتى نكسوك عن جوادك، فهوبيت إلى الأرض جريحاً، تطوى الخيول بحوارتها، وتعلو الطغاة بيواترها، قد رشح للموت جبينك، واختلفت بالانقباض والانبساط شمالك ويمينك، تدبر طرفاً خفياً إلى رحلك وبيتك، وقد شغلت بنفسك عن ولدك وأهاليك، وأسرع فرسك شارداً، إلى خيامك قاصداً، محموماً باكيماً، فلما رأين النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزن من الخدور، ناشرات الشعور، على الخود لاطمات، للوجوه سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العز مذلالات، وإلى مصر عك مبادرات، والشمر حالس على صدرك<sup>(١)</sup>).

وتشير الفقرة الأخيرة هنا إلى أن النساء نشرن شعورهنَّ، ولطممن خدوذهنَّ، عقب استشهاد الإمام علي عليه السلام. الأمر الذي يوحى بجواز هذه الأفعال في عزائه عليه السلام.

السيدة زينب عَلَيْهَا السَّلَامُ وَحادثة شجّ الرأس

ومن الموارد التي استدل بها البعض حادثة شج رأس زينب عليها السلام. وهي مروية كما يلي: حين دخلت قافلة الأسرى إلى الكوفة حضر أهاليها يتفرّجون، وكانت نساؤهم تبكي، ثم إن أم كلثوم أطلعت رأسها من المحمل، وقالت لهم: صَهْ يا أهل الكوفة، تقتلنا رجالكم، وتبكينا نساؤكم؟ فالحاكم بيننا وبينكم الله يوم فصل القضاء. فيبينما هي تخطابهن إذا بضجة قد ارتفعت، وإذا هم قد آتُوا بالرؤوس، يقدمهم رأس الحسين عليه السلام...، فالتفتت زينب، فرأت رأس أخيها، فنطحت جبينها بمقدم المحمل، حتى رأينا الدم يخرج من تحت قناعها، وأومأت الله بخرقة، وجعلت تقول:

● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيقات» ..

يا هلاً لما استتمّ كمالاً  
غاله خسفة فأبداً غروباً  
ما توهمتُ يا شقيق فوادي  
كان هذا مقدراً مكتوباً  
يا أخي فاطم الصفيرة كلامٌ  
فقد كاد قلها أن يذوباً<sup>(٢)</sup>

لقد مرّ بنا نهي الموصومين عليهم السلام عن هكذا أفعال. لكن السؤال المطروح هنا هو: إذا كان الإمام الحسين عليه السلام، قد أقسم على أخيه، وحدّرها من استيلاء الشيطان على أحاسيسها، فلماذا أقدمت عليه السلام على اللطم، ونشر الشعر، وضرب الرأس بمقدم المholm، فهل أنها نسيت وصية الإمام الحسين عليه السلام ليلة عاشوراء؟

لا شك في أن السيدة زينب عليها السلام هي واحدة من أولياء الله . عزّ وجلّ ، ولم تكن بمنأى عن العلم اللدني أيضاً. عليه لا يمكن أن ترتكب أعمالاً تحالف وصية الإمام عليه السلام. إذاً لابدّ من التدقّيق في فهم الروايات كي يُوضّح لنا عدم وجود تعارض بين هذه الروايات وروايات القسم السابق، وأن هذه الروايات لا دلالة فيها على الجواز.

**أولاً:** إن نقل الإمام المعصوم عليه السلام لما جرى في عاشوراء ضمن زيارة الناحية المقدسة ليس دليلاً على تأييدها. فالإمام هنا بصدّ الرثاء، وبيان مظلومية سيد الشهداء، ومداها العميق، وليس بصدّ بيان حكم شرعي لطريقة العزاء عند النساء.

**ثانياً:** ليس في أداء نساء الشهداء من حجّة شرعية، ولا سيما داخل إطار تلك الأجواء المضطربة والواقع المليئ. فحين هوى الإمام عليه السلام إلى الأرض هجم الجيش على الخيام، فأحرقها، وضرموا النساء، وسلبوهن خمارهن، فهمن بوجههن في البداء، سافرات حافيات، الأمر الذي لم يتحمله بعض أفراد جيش عمر بن سعد ممن كان غيراً في ذاته، ورفضه جملة وتفصيلاً. فهل يمكن استباط الحكم الشرعي ضمن هكذا نوع من الاضطراب والفوضى العارمة؟ فجميع النساء في حالة ذعر واضطرار، وكأن الدنيا ألقت بمحابها على قلوبهن في غفلة من الزمن، فتخيلوا مشهد النسوة، وهن عزل، فقدن جميع الأعزاء والحماية في ظهيرة يوم واحد، وهاهن الآن بين أننياب الغزاة ينتظرن الأسر والمصير المجهول. فإن أراد الفقيه أن يستبط حكمًا من هذا المشهد فهو لا يتعدي أن يكون حكمًا مختصًا بمثل هذه الحالة، أي إنه بإمكان من يوضع في هذا الموضع أن يفعل تلك الأعمال، لكن لا يمكن جعل أدائه هذا مجوزًا لفعلها في الوضع الطبيعي.

**ثالثاً:** لا يوجد دليل ينصّ على أن السيدة زينب عليها السلام قد فعلت ما فعلته النسوة، من

ضرب الرؤوس والوجوه. فلم يذكر أرباب المقاتل عن زينب عليها السلام ذلك. وإن الذي ورد في زيارة الناحية والمقاتل كان عاماً يروي ما جرى على النساء ككل.

**رابعاً:** أما في ما يخص الدليل الأخير من ضرب السيدة زينب رأسها بمقدم المحمل، وخروج الدم منه، فنقول: إنها عليها السلام، وتحت وطأة تلك المأساة، رأت رأس أخيها لأول مرة على السنان، فضررت رأسها بالمحمل. وهذا ما يفصح عن عمق تأثيرها بالمنظار وشجونها. ولا ينمُ بالضرورة عن قصدها شجّ الرأس. وحتى لو كان ذلك عن قصد فلن يكون دليلاً على الجواز في الظروف الاعتيادية، بل هو مختصٌ بمثل تلك الحالة و مجرياتها. ومما يؤيد هذا الكلام أنه لم ينقل عن السيدة زينب، ولا غيرها من نساء كربلاء، تكرارهن هذا العمل في ذكرى عاشوراء السنوية لاحقاً، فلم ينشرن شعورهن، ولا ضربن رؤوسهن، أو لطممن وجوههن.

ومن الغريب أن يستدل هؤلاء بتصريحات النساء الثكالى على الجواز، ولم يلتقطوا إلى أداء الإمام علي بن الحسين المتواجد في أحداث عاشوراء لحظة بلحظة! فلم ينقل عنه شيءٌ من هذا القبيل إطلاقاً، في حين أن هناك العديد من الروايات في بكائه وإقامة العزاء، فكان أحياناً يقصد الصحراء، فيضع رأسه على الصخر، ويبكي لساعات، حتى يبل الصخر بدموع عينيه، لكن لم يُرو عنـه اللطم، أو ضرب الرأس. وقد يقول بعضهم: إن الإمام السجاد عليه السلام كان مراافقاً للنساء، فإنْ كان عملهنْ باطلأً لنـهم، عنه.

أقول: ماذا يمكن أن نتوقع منه عليه السلام وهو في خضم المأساة والفووضى، طريحاً على فراش المرض؟ ثم إن تصرفات النسوة في تلك الظروف لم يكن عملاً باطلًا، لكن ينهى عنه الإمام عليه السلام.

الإمام المعصوم عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَشَقَّ الثِيَابِ

إن من أقوى الأدلة التي يمكن التمسُّك بها في إثبات صحة الأعمال المبتدعة في العزاء تلك الروايات التي تنقل عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنه شقَّ ثيابه في رثاء والده عليه السلام: «عن محمد بن علي بن الحسين، قال: لما قُبض علي بن محمد العسكري رئي الحسن بن علي عليهما السلام، وقد خرج من الدار، وقد شقَّ قميصه من خلف وقدام»<sup>(١٣)</sup>.

● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيّن» و..

وعن علي بن عيسى، في كتاب «كشف الغمة»، نقاًلاً عن كتاب «الدلائل»، لعبد الله بن جعفر الحميري، عن أبي هاشم الجعفري، قال: خرج أبو محمد عليه السلام في جنازة أبي الحسن، وقميصه مشقوق، فكتب إليه بن عون: مَنْ رأيَتْ أَوْ بَلَغَكَ مِنَ الائِمَّةِ شَقَّ قَمِيصَهُ فِي مَثَلِ هَذَا؟! فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو مُحَمَّدٍ عليه السلام: يَا أَحْمَقُ، وَمَا يَدْرِيكَ بِهَذَا؟! قَدْ شَقَّ مُوسَى عَلَى هَارُونَ<sup>(٤)</sup>.

إذا دققنا في جميع الروايات سنجد أن هذا العمل، أي شق الثوب في العزاء، لا يقتصر على الإمام عثيمين، وإنما هو جائز لغيره أيضاً. وإن المستثنى من ذلك موارد خاصة: (وذكر أحمد بن محمد بن داود القمي في «نواerde»، قال: روى محمد بن عيسى، عن أخيه جعفر بن عيسى، عن خالد بن سدير، أخي حنان بن سدير، قال: سألت أبا عبد الله عثيمين عن رجل شق ثوبه على أخيه، وعلى أمه، أو على أخيه، أو على قريب له، فقال: لا بأس بشق الجيوب، قد شق موسى بن عمران جيبه على أخيه هارون، ولا يشق الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشق المرأة على زوجها، وإذا شق زوج على امرأته أو والد على ولده فكفارته حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الخدود، سوى الاستغفار والتوبية...)<sup>(١٥)</sup>. إذاً ليست المسألة مقتصرة على المعصوم، وقد اتضح أن ما هو جائز من بين الموارد المذكورة هو شق القميص. وهي مسألة تعبدية لا يمكن تعميمها على الحالات الأخرى. فالخدش واللطم ونتف الشعر حرام مطلقاً، بل قد توجب الكفارة في بعض صورها. وقد أفتى أكثر الفقهاء بهذه الرواية.

ويبيقى سؤال حول هذه الحالة المنفردة، وهو: لماذا لم يقم الأئمة عليهم السلام قبل الإمام الحسن العسكري عليه السلام بهذا العمل؟ الأمر الذي أثار استغراب الحضور آنذاك. وفي رأينا القاصر فإن عمل الإمام هذا كان مما تستوجب فيه الحادثة في وقتها. وعليه فإن كان هذا العمل دليلاً على الإباحة فهو ليس دليلاً على الاستحباب؛ إذ لو كان مستحبًا لما تركه سائر الأئمة عليهم السلام. ولذا فهو مع صدوره من الإمام الحسن العسكري عليه السلام لا يثبت الاستحباب؛ فقد يقوم الأئمة عليهم السلام أحياناً ببعض الأفعال من أجل إفهام الناس عدم حرمتها. ومن الملفت في المسألة أن الروايات المذكورة لم تقل هذه القصة عن الإمام العسكري عليه السلام إلا في عام الوفاة، ولم يتكرر ذلك منه في سنين ذكرها اللاحقة. ثم إن شق الشياب لا يعني الجزء والفرز، وإنما هو تعبير عن عمق المأساة والتاثير بها.

● الشیخ محمد تقی اکبر نجاد

كما أن اللباس الأسود مظهر للعزاء. وتذكر الرواية ذاتها أن قميص الإمام عليه السلام كان مشقوقاً من الخلف والأمام. أي إنه كان قد شقه قبل أن يرتديه. ولم يرد في آية رواية أن هذا الأمر كان مصاحباً لجزع أو فزع الإمام. وكل هذه المؤشرات دليل على أن عمل الإمام هذا لم يكن نتيجة للاستثناء والجزع، بل كان مظهراً وتعيناً في الإفصاح عن العزاء.

روايات ووقفات

نقل بعض دعاء «الحقيقة الغائية» روایات جاء فيها عبارة: «فعلی مثل الحسین فلاتطم الخدود». ولم يعثر على هذا النص، على الرغم من البحث الدؤوب في الكتب الروائية. وما هو متوفّر كان بعبارة: «فعلی مثل الحسین فلیبک الباکون». وقد مر ذكرها. وهناك رواية وحيدة في هذا الصدد عن الإمام الصادق علیه السلام جاء في خاتمتها: «وقد شققن الجیوب، ولطممن الخدود، الفاطمیات علی الحسین بن علی. وعلى مثله تلطم الخدود، وتشقّ الحیوب».

ويؤخذ الاستدلال بهذه الرواية بما يلى:

**أولاً:** إن هذا المعنى مقتصر على هذه الرواية وحدها، ولا يصمد في وجه الروايات الأخرى الواردة في التحرير.

**ثانياً:** أراد الإمام من ذلك أنه من الطبيعي أن تشق النساء جيوبها وتلطم خودتها في مثل أجواء عاشوراء المثلثة؛ بدليل أنه لم يذكر عن نسوة كربلاء تكرار هذا العمل في ذكرى عاشوراء أو غيرها من الأيام الأخرى. ولا مناص لنا من هذا التأويل. فقد مرّ بنا في روایات القسم الثاني تحريم الإمام الحسين<sup>عليه السلام</sup> هذا النوع من الأفعال. وقد طلب من أحنته أن لا تضرب رأسها أو وجهها.

ومضافاً إلى هذا فإن بيان تحريم اللطم في مطلع الرواية، وذكر هذه الحادثة في الخاتمة، هو بمثابة وصف لعمق الفاجعة في كربلاء، مما بات فيها المحرم حلالاً، والقلم مرفوعاً عن الثكالي واليتامي.

والاهم من ذلك كله أنه قد عُرف عن أهل البيت عليهم السلام أنهم لا يأمرون بمعروف حتى يبادروا إلى تطبيقه. فلو كان مراد الإمام استحباب اللطم حقاً فلِمَ يقُولُ بذلك ولو لمرة

## ● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيـر» وـ..

واحدة؟ وهو الداعي إلى البكاء على الحسين، والباكـي قبل غيره عليه. كما أنه دعا إلى زيارة قبره، فكان ملتزمـاً بها أكثر من غيره. إن هذه الشواهد كلها دليل على كون عاشوراء تلك الفاجعة التي رفع فيها القلم، وسقط الواجب؛ نظراً للمعطيات وعمق المأساة.

وتأسيساً على هذا نجد بعض الفقهاء المعاصرـين يفتون بحرمة التطـيـر<sup>(١٦)</sup>.

وفضلاً عن كون العرف لا يعد التطـيـر من مظاهر الحزن والعـزـاء فإنه لا وجود له في عـصـرـ الأئـمـةـ عـلـيـهـمـ السـلامـ وـماـ بـعـدـهـ. كماـ لمـ يـرـدـ فيـ إـمـضـائـهـ أيـ دـلـيلـ خـاصـ أوـ عـامـ منـ المـعـصـومـ عـلـيـهـ. وـهـوـ الـيـوـمـ سـبـبـ فيـ وـهـنـ الـمـذـهـبـ، وـإـسـاءـ إـلـىـ مـكـانـتـهـ. وـعـلـيـهـ فـهـوـ غـيرـ جـائزـ بـأـيـةـ حـالـ مـنـ الـأـحـوـالـ.

يقول السيد محسن الأمين العـالـمـيـ: التطـيـرـ وـغـيرـهـ منـ هـذـهـ الـأـعـمـالـ المـتـبـعـةـ فيـ العـزـاءـ الحـسـيـنـ حـرـامـ، عـقـلاـ وـشـرـعاـ. وـضـرـبـ الرـأـسـ إـيـذـاءـ لـلـنـفـسـ، وـهـوـ عـمـلـ لـاـ يـنـفـعـ فيـ الـدـنـيـاـ وـلـاـ الـآخـرـةـ. وـإـيـذـاءـ النـفـسـ حـرـامـ شـرـعاـ. كـمـاـ أـنـ مـارـسـةـ الشـيـعـةـ لـلـتـطـيـرـ بـاتـ مـثـارـاـ لـلـسـخـرـيـةـ وـالـاتـسـامـ بـالـعـنـفـ. وـلـاـ شـكـ فيـ أـنـ هـذـهـ الـأـعـمـالـ مـنـ وـسـوـسـةـ الشـيـطـانـ، وـلـاـ تـرـضـيـ اللـهـ وـرـسـولـهـ وـأـهـلـ الـبـيـتـ. وـلـيـسـ مـنـ شـأـنـ تـغـيـيرـ اـسـمـ هـذـهـ الـأـعـمـالـ أـنـ يـوـجـدـ تـغـيـرـاـ فيـ حـكـمـهـاـ الشـرـعـيـ، وـهـوـ الـحـرـمـةـ.

لا يستقاد من مصادرـ الفـقـهـ. سـوـاءـ الـلـبـيـةـ أـمـ الـلـفـظـيـةـ، وـالـخـاصـةـ أـمـ الـعـامـةـ. جـواـزـ أوـ إـبـاحـةـ التـطـيـرـ. فـضـلـاـ عنـ الرـجـحـانـ. فيـ عـزـاءـ سـيدـ الشـهـادـةـ عـلـيـهـ، بلـ إـنـ مـقـضـىـ الـأـدـلـةـ وـالـعـنـاوـينـ الثـانـوـيـةـ حـرـمـتـهـ. ولـذـاـ إـنـ اـجـتـابـهـ وـاجـبـ حـتـميـ.

وـفيـ الـجـانـبـ الـآخـرـ هـنـاكـ مـنـ الـعـلـمـاءـ السـابـقـيـنـ مـنـ أـفـتـىـ بـجـواـزـ التـطـيـرـ وـغـيرـهـ. وـيـبـدوـ مـنـ آرـائـهـمـ أـنـ ذـلـكـ جـاءـ بـحـسـبـ الـعـنـاوـينـ الثـانـوـيـةـ. فـعـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ: يـنـقـلـ دـعـاءـ «ـالـحـقـيـقـةـ الـغـائـبـةـ»ـ أـنـ عـنـدـمـاـ سـأـلـ أـحـدـ الـعـلـمـاءـ السـنـةـ الـعـلـمـةـ الـأـمـيـنـيـ: هـلـ التـطـيـرـ جـائزـ؟ـ قـالـ:ـ بـلــ. وـاجـبـ، فـلـوـلـاـ هـذـهـ الشـعـائـرـ لـأـنـكـرـتـمـ عـاـشـورـاءـ كـمـاـ أـنـكـرـتـمـ الـغـدـيرـ. إـذـاـ فـمـاـ يـقـدـمـونـهـ هـنـاـ. دـلـيـلـاـ لـلـفـتوـيـ. هـيـ مـتـطلـبـاتـ عـصـرـيـةـ، وـضـرـورـاتـ حـاكـمـةـ، وـلـيـسـ أـدـلـةـ أـوـلـيـةـ.

## استنتاج

اتـضـحـ أـنـ حـرـمـةـ التـطـيـرـ وـأـمـثـالـهـ لـيـسـ حـكـمـاـ ثـانـوـيـاـ، كـمـاـ زـعـمـ الـبعـضـ، وـإـنـمـاـ

الـإـجـهـادـ وـالـتـجـيـيدـ. الـعـدـ الـسـابـعـ عـشـرـ، السـنـةـ الـخـامـسـةـ، شـتـاءـ ٢٠١١ـ مـ - ١٤٣٢ـ هـ

الحكم مؤسسٌ في بادئ الأمر على الحكم الأولى. وإن كان بعض العلماء قد أفتوا في السابق بجوازه؛ نظراً للضرورات الثانوية، فإن هذا الحكم الثاني منفي اليوم، فلا عاشوراء مهددة بالإنكار، ولا نقص حاصلٌ جراء اجتناب التطبيـر. وعليه فإن المسائل تعود إلى حكمها الأولى. إذاً فجميع هذه الأفعال -أعمّ من التطبيـر، أو اللطم، وضرب الرأس بالحائطـ. مخالفة للشرع ، بل إن بعضها موجب لـالـکـفـارـ أيضاً.

### ثانياً: التطبيـر ونظائره على مستوى الحكم الثاني

يذهب بعض العلماء إلى جواز التطبيـر وما شابهـ في حكمها الثاني؛ نظراً للظروف والمقتضيات. لكن ليس من شكـ في انتفاء المقتضياتـ في الوقت الحاضـر؛ لأن تجويفـ تلك الأعمالـ كان بغرضـ المحافظةـ على ذكرـى عـاشـورـاءـ، وصـونـهاـ منـ الانـدـثارـ، ولـكـيـ تـبـقـىـ عـاشـورـاءـ فيـ ذـرـوةـ الـحـمـاسـةـ وـالـعـبـرـةـ. وـاليـومـ كـانـاـ يـعـلـمـ أنـ تـرـكـ التـطـبـيـرـ لـنـ يـعـطـلـ مـرـاسـمـ عـاشـورـاءـ وـذـكـرـاهـاـ، أـوـ يـكـوـنـ سـبـباـ فيـ التـشـكـيـكـ فـيـهـاـ. وـهـذـاـ ماـ نـلـمـسـهـ خـلـالـ العـقـدـ الـآخـيرـ، بـعـدـ ماـ أـمـرـ قـائـدـ الثـوـرـةـ بـمـنـعـ التـطـبـيـرـ؛ فـإـنـ ذـلـكـ لـمـ يـضـعـفـ وـجـودـ عـاشـورـاءـ، بـلـ منـحـهـاـ صـورـةـ أـكـثـرـ إـشـرـاقـاـ، عـامـاـ بـعـدـ عـامـ.

### أمثلة الحكم الثاني

قد تؤديـ المقتضياتـ الزمانـيةـ والمـكانـيةـ إلىـ ظـهـورـ مـصـالـحـ أوـ مـفـاسـدـ تـكـونـ مـوضـوعـاـ لـتأـسـيسـ الـأـحـکـامـ الـشـرـعـيـةـ. وـهـذـاـ مـاـ يـصـطـلـحـ عـلـيـهـ بـالـأـحـکـامـ الثـانـوـيـةـ. وـإـلـيـكـ بـعـضـ الـأـمـثـلـةـ عـلـىـ أـحـکـامـ ثـانـوـيـةـ صـدـرـتـ عـنـ الـمـعـصـومـيـنـ عـلـيـهـمـ، ثـمـ عـطـلـوهـاـ؛ بـانتـفـاءـ الـمـقـضـيـاتـ.

١ـ. كـانـ رـسـولـ اللـهـ ﷺـ قـدـ أـمـرـ الرـجـالـ بـخـصـابـ الـلـحـىـ، وـأـنـ لـاـ يـتـشـبـهـواـ بـالـيـهـودــ. فـيـ روـاـيـةـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ، قـالـ: قـالـ رـسـولـ اللـهـ: غـيـرـواـ الشـيـبـ، وـلـاـ تـشـبـهـواـ بـالـيـهـودــ وـالـنـصـارـىـ<sup>(١٧)</sup>ـ.

وبـعـدـ حـيـاةـ الرـسـولـ ﷺـ اـنـتـشـرـ الـإـسـلـامـ، فـلـمـ يـخـضـبـ الإـمـامـ عـلـيـهـ<sup>(١٨)</sup>ـ، وـلـمـ سـئـلـ عـنـ ذـلـكـ قـالـ: إـنـماـ قـالـ النـبـيـ ﷺـ ذـلـكـ وـالـدـيـنـ قـلـ، وـأـمـاـ الـآنـ، وـقـدـ اـتـسـعـ نـطـاقـهـ، وـضـرـبـ بـجـرـانـهـ، فـأـمـرـوـ وـمـاـ اـخـتـارـ.

## ● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيقات» ..

٢. كان عبّاد بن كثير البصري زاهداً، ومتحجر الفكر. وحين اعترض على نوع ثياب الإمام الصادق أجابه عليه السلام: ييلك يا عباد، من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟! إن الله عزّ وجلّ إذا أنعم على عبده نعمة أحبّ أن يراها عليه. ليس بها بأس. ييلك يا عباد، إنما أنا بضعة من رسول الله عليه السلام فلا تؤذني ...<sup>(١٩)</sup>.

### المحصلة

بما أن حرمة التطهير قد ثبتت في حكمها الأولى لم تبق حاجة إلى إثباتها في الحكم الثاني. ولذا حتى إذا لم يكن التطهير مضعفًا للمذهب، ولا اللطم سبباً في مفسدة أيضًا، تبقى هذه الأفعال محرمة. وهي حرمة تعبدية، ودليلها الروايات. ونحن إذ نؤكد على هذه المسألة فذلك نظراً لمساعي البعض في الطعن في أصل المفسدة المترتبة على هذه الأعمال؛ إثباتاً لجوازها. ووفقاً للأدلة القرآنية والروائية هي غير جائزة في جميع الأحوال.

### مهلكة الانجرار إلى المحرمات في مجالس العزاء

إن من أبرز وأخطر إفرازات ممارسات التطرف التي اعتادت عليها بعض مجالس العزاء الحسيني هو تجاهل الأحكام الشرعية والحدود الإلهية بذرائع واهية، حتى بات من الممكن ارتكاب مختلف الذنوب، وصارت مجالس العزاء تشهد كبار الذنوب، ابتداءً من سبّ الذات المقدسة، وليس انتهاءً عند اللهو واللعب، والتهاون في التصرفات، والاختلاط بين الرجال والنساء.

ومن السلبيات الأخرى الناجمة عن التصرفات المبتدعة . ومنها التطهير . إضعاف المذهب. فهذه الأفعال تؤدي إلى استهجان الإسلام، وتهشم الشيعة من بين المذاهب الإسلامية بالغلوّ والعنف. وعلى الرغم من أن مسألة تحديد إضعاف التطهير للمذهب مرتبطة بتحديد الموضوع إلا أنها لا تدرج ضمن المواضيع الجزئية والشخصية. وليس هي مما يقع على المكلف، بل هي من المواضيع الاجتماعية والسياسية، التي لا بد من أن تتصدى لها جهة واحدة تكون هي مصدر القرار. فتحديد مثل هذه المواضيع في الحكومة الإسلامية ملقى على عاتق القائد، وقراره في ذلك هو فصل الخطاب.

ومع أن من حق أحد المجتمع . ولا سيما المختصين . أن يكون لهم رأيهم وتحليلهم لقضايا المجتمع والسياسة، لكنهم ليسوا مخولين تطبيق آرائهم حسب الاجتهادات وتنوعها، فهذا يعني انحياز النظام الاجتماعي.

وعليه من الممكن أن لا يرى دعاة «الحقيقة الغائبة» إضعافاً في عمل التطوير، لكن لا يحق لهم مخالفنة قرار الولي الفقيه. وقد بحث الشيخ الأنصاري مسألة ما إذا أصدر الفقيه الواحد للشراط حكماً فهل يحق للفقيه الآخر نقضه، أم على الجميع اتباعه؟ وبعد استعراض جملة من الأدلة على ضرورة الانصياع للحكم الصادر كتب يقول: «هذا كلّه مضافاً إلى لزوم احتلال نظام المصالح العامة المنوطة إلى الحكم، سيما في مثل هذا الزمان... وكيف كان فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاومة فقيه لمثله في كل إلزام قوله أو فعله يجب الرجوع فيه إلى الحاكم. فإذا قبض مال اليتيم من شخص، أو عين شخصاً لقبضه، أو جعله ناظراً عليه، فليس لغيره من الحكم مخالفة نظره؛ لأن نظره كنظر الإمام»<sup>(۲۰)</sup>.

### هل موقف الآخر منا مهم أم لا؟

قال بعضهم: إن مجرد استهzaء الأعداء بنا ويتصرفونا ليس مبرراً للانسحاب من عاداتنا؛ فقد تعرض جميع الأنبياء - بشهادة القرآن - للسخرية والاستهzaء. وعليه لا أهمية لموقف الأعداء هنا.

هذا صحيح، لكننا نسينا أن الأنبياء لم يتعرّضوا للاستهzaء بسبب عادات وتقالييد مبتدعة، وإنما كانوا بصدّ تبليغ الدين والأحكام الإلهية للناس. وهذا هو دافع الكفار والطغاة للسخرية بهم. أما نحن اليوم فقد بتنا عرضةً للسخرية بسبب عادات وتقالييد مبتدعة. ولو كان استهzaء خصمنا بسبب المعتقدات والشعائر الدينية الخالصة لاتبرينا له، ولم يؤثّر فينا شيئاً. أما التطوير فلم يرد في أيٍ من روایاتنا، وهو عادةً ابتدعها الناس، ولا يمكن عدّه من صلب الدين إطلاقاً. أما لو حاول أعداؤنا المساس بمسألة البكاء على الحسين عَلَيْهِ الْمُصَلَّى لما أعرضنا لذلك بالـ؛ لأن العزاء والبكاء عليه عَلَيْهِ الْمُصَلَّى من معتقداتنا الدينية، وقد أوصى ديننا بها.

نحن لا نخشى سخريات الأعداء، بل نخشى تشويه صورة الإسلام أمام الشعوب.

- فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيّن» و..

لذا نخشى أن يتحول تركيزنا على بعض البدع إلى ذريعة بيد أعداء الإسلام، فيبعدوا بها القلوب المتألهة إِلَهٌ.

شاهد و قصة

عندما كان المسلمون في المدينة أبى يهودها أن يسلموه؛ عنتاً وطغياناً، وكانوا  
كثيراً ما يتعرضون لهم بال مضائق والعدوان، حتى شمل ذلك دقائق الأمور وبسائطها. وقد  
نزلت في ذلك آيات، منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَأَيْنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا  
وَلِكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٠٤).

وكان سبب نزول الآية اعتراف اليهود على كلمة «راعنا»، فهي حسب الروايات بمعنى «أمهلنا»، أو «المراعاة»، كما قد تستعمل بمعنى «الحمق والغباء». ولهذا تحولت الكلمة إلى ما يشبه الطريفة، وأخذ اليهود يستهزئون بال المسلمين، فجاء النداء الإلهي: بما إنكم تستطرون تفويت الفرصة على عدوكم بتغيير هذه المفردة فلم لا تغيرونها؟ إذا قولوا: «انظرنا»، بدلًا من «راعنا».

وهذا هو مراد قائد الثورة الإسلامية، أي إذا كان بالإمكان إقامة مراسم عزاء الحسين عليهما السلام بأساليب أكثر جدوى، وأوضح صورة، فما هو الداعي للجوء إلى التطبير، وفتح الباب أمام الطعن والاستهزاء، ولو كانوا يباطئون؟

ومن الأمثلة الأخرى على دراية القيادة في صدر الإسلام مسألة تغيير القبلة. إذ كان المسلمون منذ مطلع الإسلام وحتى أواسط شعبان من السنة الثانية للهجرة يصلّون باتجاه بيت المقدس. وكان هذا كافياً لأن يكون ذريعة بين الأعداء، ليشكّوا في استقلالية المسلمين، فكانوا يشتمون بهم، ويقولون لهم: لو كان لكم كيان مستقلّ لامتلكتم قبلة خاصة بكم، إلا أنكم لا تزالون مرتبطين بقبلتنا، أي إنكم لا تزالون تابعين لنا ولديتنا. وهنا جاء القرار الإلهي، فنزلت الآية: **﴿قَدْ نَرَى تَقْلُبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُؤْلِنَّكَ قَبْلَةً تَرْضَاهَا فَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَهِيَ أُولَئِكَ مَا كُنْتُمْ فَوْلُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ أَوْلَادِنَّ أُولُئِكَ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾** (البقرة: ١٤٤). وجاء في آية أخرى: **﴿وَمَنْ حَيَثُ خَرَجْتَ فَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَهِيَ أُولَئِكَ مَا كُنْتُمْ فَوْلُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا**

**تَخْشُوْهُمْ وَأَخْشَوْنِي وَلَا تَمْ فَعَمَّتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾** (البقرة: ١٥٠). أي إننا غيرنا القبلة لنرد على طعنهم، ثم يستدرك القرآن بنظرة نافذة، ويدرك بأن هذا سيثير استغراب البعض، فيقولون: ماذا حصل كي يغير النبي ﷺ قبلته: **﴿سَيَقُولُ الْسُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا لَمْهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطِي مُسْتَقِيمٍ﴾** (البقرة: ١٤٢). والعجيب أن هذه المسألة تحولت إلى قضية شغلت النبي ﷺ: نظراً لاصرار السفهاء على تقديم الإشكالات، حتى جاء الخطاب حازماً: **﴿لَيْسَ الْبَرُّ أَنْ تُؤْلُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبَرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَةَ وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْمَلُونَ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضُّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾** (البقرة: ١٧٧).

### التقاليد والعادات، مقارنات بين الشعوب

قارن بعضهم بين تقاليد الشعوب الأخرى وبين التطهير، فقالوا: كما أن لكل قوم تقاليد وعادات تعترّ بها، ولا يحق للأخرين مؤاخذتهم أو الاستهزاء بتقاليدهم، فكذلك لا يحق لأحد الاعتراف على الشيعة بسبب موضوع التطهير، أو الاستهزاء بعاداتهم.

والجواب: لا تستند تقاليد وعادات الشعوب الباطلة . في الغالب . على دينها، لكي تتسبّب في إضعافه وتشويه صورته، فإنّ كثيراً من السنن والعادات الشعبية الباطلة تقام بغرض التسلية والاستمتاع. ولو أن من يمارس التطهير يقرّ بأن عمله هذا مجرد التسلية والاستمتاع فلا محذور فيه، لكن الإشكال ينبع من نسبة التطهير إلى أصل الدين.

يقول السيد الخامنئي: كنت قد طرحت موضوعاً حول التطهير . قبل سنتين أو ثلاثة . وقد لاقى استحسان الشعب واستجابتهم له. ومؤخراً روى لي أحدهم قصة غريبة جداً، أنقلها لكم، إذ قال لي الخبير في شؤون الاتحاد السوفياتي، وخصوصاً الجانب الشيعي منه، أعني منطقة آذربيجان: إنه عندما كانت الشيوعية تحكم قبضتها على آذربيجان عمدت إلى محو معالم الإسلام من قبيل: المساجد، حيث حولوها إلى مخازن، والحسينيات أيضاً تحولت إلى شيء آخر، ولم يبقوا على أثر للإسلام والتسيّع هناك. لكن

## ● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيـر» وـ.

الشيء الوحيد الذي أبقوه عليه، وسمحوا للمسلمين بممارسته، هو التطبيـر! فـكانت أوامر زعماء الشيوعية تصدر لرؤوسـيـهم بأنه لا يحقـ للـمـسـلـمـين إـقـامـة الصـلـاـة فـرـادـى أو جـمـاعـة، ولا قـراءـة القرآن، ولا حتى إـقـامـة مجالـس العـزـاء، وغـيرـ ذـلـك من الأـعـمـال الـدـينـيـة، لـكـن يـحقـ لـهـم مـمارـسـة التطـبـيـر!

لـماـذـا؟ لأنـ التطـبـيـر كانـ أـدـأـة وـوـسـيـلـة لـلـتـشـهـير بـالـدـين وـالـتـشـيـع، وـمـحـارـبـتـه إـعـلامـيـاً؛ حيثـ كـانـ العـدـو يـوظـف بـعـضـ الـأـمـور لـصـالـحـه فيـ ضـربـ مـصـالـحـ الدـين، فـأـيـنـما حـلـتـ الـخـرـافـات شـوـهـتـ صـورـة الدـين النـاصـعـة، وـأـسـاءـتـ إـلـيـهـ عـلـىـ الـمـلـفـيـنـ الـعـلـمـاءـ وـالـمـفـكـرـيـنـ وـكـلـ مـنـ يـرـغـبـ فيـ نـشـرـ الإـسـلـامـ وـمـذـهـبـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـيـهـ أـنـ يـتـبـهـوـاـ إـلـىـ أـنـ الإـسـلـامـ وـالـقـرـآنـ توـأـمـهـماـ الـإـسـتـدـلـالـ وـالـمـنـطـقـ. كـمـاـ أـنـ مـدـرـسـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـيـهـ مـؤـسـسـةـ أـيـضاـ عـلـىـ الـمـنـطـقـ وـالـإـسـتـدـلـالـ. وـاسـتـبـدـالـ ذـلـكـ بـالـخـرـافـةـ وـمـاـ هوـ مـنـافـيـ لـلـمـنـطـقـ سـيـأـتـيـ بـنـتـائـجـ مـنـاقـضـةـ تـمـاماـ لـلـوـاقـعـ وـالـإـسـتـدـلـالـ السـلـيمـ. وـتـأـسـيـساـ عـلـيـهـ فـإـنـ وـسـائـلـ الإـسـلـامـ فيـ التـبـلـيـغـ وـالـأـنـتـصـارـ عـلـىـ سـائـرـ الـأـدـيـانـ وـالـمـلـلـ هـيـ الـمـنـطـقـ وـالـعـدـالـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ<sup>(٢١)</sup>.

وـقـدـ اـدـعـىـ بـعـضـهـمـ أـنـ الـوـهـنـ لاـ يـصـدرـ إـلـاـ عـنـ وـهـنـ دـاخـلـيـ، وـلـيـسـ هوـ بـسـبـبـ اـسـتـهـزـاءـ الـآخـرـينـ وـالـقـضـيـاـ الـعـرـضـيـةـ.

وـالـجـوابـ: هلـ أـنـ الـبـارـيـ . عـرـ وـجـلـ . كـانـ قدـ نـهـىـ عـنـ قـوـلـ: «ـرـاعـنـاـ» بـسـبـبـ كـوـنـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ سـيـئـةـ، أـمـ أـنـ ذـلـكـ جـاءـ نـتـيـجـةـ لـاستـغـالـ الـيـهـودـ وـتـوـظـيـفـهـمـ الـمـغـرـضـ؟

## الـتـطـبـيـرـ وـالـمـكـاشـفـاتـ الـعـرـفـانـيـةـ

وـمـنـ جـمـلةـ ماـ طـرـحـ مـنـ أـدـلـةـ عـلـىـ إـثـبـاتـ جـواـزـ أوـ اـسـتـحـبـابـ التـطـبـيـرـ مـكـاشـفـاتـ بـعـضـ الـعـرـفـاءـ وـالـأـوـلـيـاءـ. فـقـدـ نـقـلـ . عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ . عـنـ السـيـدـ بـهـاءـ الـدـينـيـ أـنـ كـانـ مـدـعـوـاـ فيـ شـهـرـ مـحـرـمـ الـحـرـامـ لـدـىـ أـحـدـ تـلـامـذـتـهـ فيـ مـدـيـنـةـ أـرـدـبـيـلـ، وـفـيـ لـيـلـةـ عـاـشـورـاءـ اـسـتـيقـظـ لـلـأـذـكـارـ وـالـتـهـجـدـ، وـعـنـدـمـاـ خـرـجـ لـلـبـاحـةـ لـيـتوـضـأـ شـاهـدـ أـفـواـجـاـ مـنـ الـمـلـائـكـةـ تـهـبـطـ مـنـ السـمـاءـ، وـحـينـ حـانـ موـعـدـ التـطـبـيـرـ فيـ ظـهـيـرـةـ عـاـشـورـاءـ شـاهـدـ هـذـاـ الـعـالـمـ تـلـكـ الـمـلـائـكـةـ وـهـيـ تـسـنـدـ الـرـجـالـ فيـ مـوـكـبـ التـطـبـيـرـ، بـعـدـ أـنـ دـبـ الـضـعـفـ فيـ أـبـداـنـهـمـ.

وـيـنـقـلـ أـيـضاـ عـنـ الشـيـخـ جـعـفـرـ مجـهـديـ أـنـ كـانـ يـطـبـرـ كـلـ عـامـ، وـيـقـولـ: إـنـ هـذـهـ الـدـمـاءـ تـجـبـيـ إـلـىـ الزـهـرـاءـ عـلـيـهـ بـوـاسـطـةـ الـمـلـائـكـةـ.

ونقول في الجواب:

**أولاً:** إن كرامات ومکاشفات العرفاء والصالکین . مهما بلغت درجتهم . لا يمكن أن ترقى إلى تشكيل أدلة فقهية وعقائدية. فقول و فعل المعمصوم وحده حجة على الناس، ولا حجة لأفعال وأقوال غيرهم من الناس.

**ثانياً:** كثیراً ما تفتقد هذه الأخبار إلى سند موثق، ويبقى الشك والطعن وارداً في نسبتها الشرعية لأولئك العظماء.

**ثالثاً:** لو سلمنا بصحبة تلك المکاشفات فإنها أيضاً لن تتعارض مع ما قلناه؛ لأنها متعلقة بزمن لم يمنع فيه التطهير أساساً، ولم يُفتّ ولی أمر المسلمين بتحريم، فكانت تدرج ضمن المستحبات في حكمها الثانوي. وعلى هذا الأساس أفتى علماء ذلك العصر باستحباب هذه الأفعال. ولهذا كان ماجوراً من عمل بفتوى مرجعه آنذاك، لكن عندما ألغى الحكم الثنوي، وحل محله الحكم الأولى، فإن ذلك العمل المستحب يفقد قدسيته. فعلى سبيل المثال: حين كان بيت المقدس قبلة المسلمين كانت آثار الصلاة وثوابها متعلقة بتأديتها نحو بيت المقدس، لكن عندما تغيرت القبلة انتقت تلك الآثار، فإن صلّى أحدهم ميمماً بيت المقدس لم تترتب الآثار الشرعية على صلاته تلك.

### التطهير بين مرجع التقليد والولي الفقيه، عرض لمواقف فقهية

إذا كان الشخص يقلّد مرجعاً يجيز التطهير فهل يجوز له ممارسته في حالة نهي الولي عنه، عملاً بفتوى مرجعه؟

يذهب مراجع التقليد إلى القول بوجوب اتباع ولی أمر المسلمين في المسائل السياسية والاجتماعية. ومن ذلك ما جاء في بيان الشيخ فاضل اللنكراني في خصوص تحريم التطهير: بغض النظر عن كل شيء فإن هذه الأفعال مما نهى عنه ولی أمر المسلمين، وحكمه واجب الطاعة. أرجو من الباري - عز وجل - أن يوفق شعبنا المؤمن والواعي إلى العمل بالأحكام الشرعية، وإقامة مجالس العزاء التي يرتضيها صاحب الزمان عليه السلام.

وفي الختام نذكر آراء بعض المراجع العظام من المعاصرین في خصوص إقامة

مراسيم مجالس العزاء الحسيني:

## ● فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيقات» ..

### ١- الشیخ حسین نوری الهمدانی

لقد انطلق فکر الحسین علیه السلام من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنبع القيم الإسلامية. وبات تاريخ دماء عاشوراء مصدرًا للملاحم، ومظهراً للعواطف الجياشة، وملهماً لجميع الثورات والحركات ضد الظلم والطغاة. وهذا ما طبقة مجاهدو الإسلام ضد الظالمين، ورأينا نموذجه في عصرنا الحاضر، فلسانهم يلهم بالحسين علیه السلام وعيونهم تدرب الدمع الحسيني، وثورة كربلا في قلوبهم، حتى بلغوا ما بلغوا، فانتصر الدم على السيف، ففسّروا قول النبي ﷺ: «حسين متى، وأنا من حسين».

فأيام محرم مدعاة لتجديد تلك الذكرى، وذكرى الدماء الزاكية، التي ما فتئت تمثل في خواطر أنصار هذا الفكر. لذا لابدّ. ونحن نحذّر انتقام أعداء الإسلام من الدين؛ نظراً لما تلقوه من صفة أضاعت مصالحهم، وقضت على مآربهم. أن تسير مراسم العزاء على النهج الزيبي؛ أي التزام منطق الإسلام، واجتناب كل ممارسة تجرد هذا الدين الحنيف من المنطق. وعلى أرباب العزاء أن يستبدلوا ضرب رؤوسهم بالسيوف بضرب أعداء الإسلام الذين يحتلون بلادهم، ويسعون إلى إضعاف شوكتهم، فيسلبونهم ثرواتهم، ليقطعوا على حياتهم الإسلامية يوماً بعد يوم.

أسأل الباري - عزّ وجلّ - أن يزيد في توفيقات المسلمين لينتهجوا هذا الصراط.

### ٢- الشیخ محمد فاضل اللنکرانی

نظراً لما حظي به الإسلام والتشيع من إقبال عقب انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فباتت أم القرى في العالم الإسلامي، وبات سلوك شعبها نموذجاً ومرأة للإسلام، صار من الضروري التزام اليقظة والحدّر تجاه كل ما يتعلّق بمراسم العزاء الحسيني. فهي لا شك من العبادات. وعلاوة على ذلك فإن إقامة العزاء من الأعمال العبادية السياسية. وعليه لابد من اجتناب كل ما يسمّى بحيثيتها السياسية، أو يتّهمها بالخرافة وهزلة الإسلام. وفضلاً عن هذا فإن تلك الممارسة هي مما نهى عنه ولـي أمر المسلمين، وحكمه واجب الطاعة.

أسأل الباري - عزّ وجلّ - أن يهدى شعبنا المؤمن الواعي بسياسة البلد إلى العمل بالأحكام الشرعية، وإقامة ما يرضيه صاحب الزمان علیه السلام من عزاء.

### ٣- الشیخ عبد الله جوادی الاملي

إن كل عمل يسيء للإسلام ولحرمة العزاء الحسيني فهو غير جائز شرعاً. لذا نأمل أن يجتب التطبير وغيره تماماً.

### ٤- الشیخ ناصر مکارم الشیرازی

وقد أجاب عن أسئلة بعض الناس حول واجبات المسلمين في أيام عاشوراء والعزاء الحسيني، فقال: «لا شك أن إقامة العزاء على سيد الشهداء عليه السلام من أفضل أعمال التقرب، وإن إحياء دماء شهداء كربلاء ذجة في الدنيا والآخرة. يتصور بعض الجهلة أن حادثة كربلاء الدامية خبر من أخبار الماضي، فيستغرون من تكرار مجالس العزاء السنوية، في حين يعدها أرباب الوعي حركة مستمرة تشهد لها الحياة الإنسانية، وقد بلغت ذروتها في كربلاء، وبقيت مثالاً حياً على مر التاريخ. فهي ثورة ونضال ضد الكفر والظلم، وترجح للموت الأحمر المصاحب للحرية على الحياة الذليلة الموسومة بالعار».

يقول هؤلاء: لماذا تكون على واقعة مرّ من عمرها ثلاثة عشر قرناً من الزمن؟ لكنهم لم يدركون أن هذه الدموع إنما هي إعلان منا للحرب على الظالمين في كلّ زمان. إن هذه الدموع الجارية عن دراية بأهداف الحسين السامية وأصحابه هي بمثابة رصاص ملتهب في صدور الجناء، وهي أيضاً لأنّي ناصعة نقدمها لكلّ مظلوم ولكلّ شعب يعيش تحت وطأة المستعمر. وهذا ما يفسر لنا معنى «كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء». ولذا لطالما شكلت هذه المراسم مصدر قلق لدى الطغاة وأعداء الإسلام، وسعوا إلى منعها. وهذا دليل دعوتنا إلى إقامتها مهمماً كلف الثمن.

حتى عندما كنا نسأل في البلدان التي يحكمها أعداء أهل البيت عليهم السلام، ويحاولون إطفاء نورهم، أكدنا على أن لا يتراجع الناس عن إقامة العزاء الحسيني، ولو بلغ ذلك ما بلغ من تضحيه وتقديم الدماء.

صحيح أن هذه المراسم مستحبة في ذاتها، إلا أن إحياءها أحياناً قد يكون من أوجب الواجبات. وهنا أرى من الضروري تذكير المؤمنين والمؤمنات ببعض النقاط:

أ- يجب أن يسعى الجميع إلى المشاركة في هذه المراسم بنية خالصة، وقلب منقاد إلى سيد الشهداء، وأن يتأملوا في أهداف ثورته التاريخية الكبرى. وعلى الخطباء

- فقه العزاء الحسيني، دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبيّن» و..

والكتاب استعراض وتوضيح الأهداف الأساسية للناس، كي يكونوا مصداقاً جلياً لكلمة «عارفاً بحقه».

بـ . على المؤمنين والمؤمنات صون هذه المراسم عن كل ما يخالف شرع الإسلام وكلام أئمة الدين، وأن يجتنبوا كل عمل يكون ذريعة بيد العدو، من قبيل: التطهير، وغرس الأقفال في الجلد، وغيرها، مما تطرق له قائد الثورة في خطابه الوافي والقيم؛ لأن هذه الممارسات ستتحول إلى وسائل بيد الأعداء، لكي يشكّلوا بمصداقية هذه الشعائر العظيمة والبتابة. فالسيف إنما هو لضرب العدو، وليس لضرب الصديق، والأقفال إنما توضع على أفواه الأعداء، وليس الأصدقاء. نعم، صحيح أن دافع هؤلاء هو عشقهم للإمام الحسين عليه السلام وفكه، لكن لابد من التبه إلى أن قدسيّة الدافع وحدها لا تكفي، بل يجب أن يكون العمل في حد ذاته مقدساً أيضاً. فطريقة إقامة العزاء إنما أن تكون واردة في النصوص الإسلامية؛ أو أن تدرج تحت عموم الأدلة وإطلاقاتها. ولا شك أن تلك الممارسات ليست مما نص عليه، ولا يمكن أن تكون مصداقاً للعزاء في عرف العوالياء والمتشرعة، فضلاً عن وجود موانع شرعية تعتريها. وبعبارة أخرى: لا يوجد مقتضٍ في شمول العموم، ولا المانع مفقود.

نعم، هناك من الفقهاء الكبار المقدمين من جوز جانبًا من تلك الأمور؛ لسبب من الأسباب. لكنهم لو كانوا في عصرنا، وشهدوا مقتضياته، فمن المتيقن أنه ستكون لهم فتاوى أخرى.

ج - يجب التباهى إلى أن هدف الإمام الحسن عليه السلام الرئيس من الثورة . كما ورد في وصيته التاريخية . هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فعلى كل محبيه إحياء هاتين الفريضتين ، وأن يقتدوا بآمامهم في كل شيء. ويجب أن يبدأوا بمحاربة المنكرات من خلال القنوات المناسبة ، وأن يحيوا المعروف بأقوالهم وأفعالهم .

ربنا اجعلنا من حُلُص أتباع هذا الإمام الهمام، ومن المشمولين بشفاعته في الدنيا  
والآخرة، أمين يا رب العالمين.

## المواضیع

- (١) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٣، باب ٣٤، ثواب البكاء على مصيبيه: الصدوق، الأمازي: ١٢٨، المجلس السادس والعشرون؛ روضة الوعاظين ١: ١٦٩، مجلس في ذكر مقتل الحسين علیہ السلام؛ المناقب ٤: ٨٦، فصل في مقتله علیہ السلام؛ وسائل الشيعة ١٤: ٥٠٤، باب ٦٦، استحباب البكاء لقتل الحسين علیہ السلام وأصحاب أهل البيت علیہم السلام.
- (٢) بحار الأنوار ١٠١: ٣٢٠.
- (٣) الكافي ٢: ٣١٥، باب حب الدنيا والحرص عليها، ج ٥.
- (٤) الشهید الثاني، مسکن الفواد وحب الأولاد: ١٠٨ و ١١٤؛ بحار الأنوار ٢: ٩٣، باب ٩٥ من أبواب التعزیة والمأتم وآدابهما.
- (٥) وسائل الشيعة ٢: ٢٧١.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) وسائل الشيعة ٢: ٢٧٣.
- (٨) وسائل الشيعة ٢: ٢٧٣، باب ٨٤ من أبواب كراهة الصياغ على الميت، ح ١.
- (٩) بحار الأنوار ٤٥: ٢.
- (١٠) في الأشهر الأخيرة بادر جمع من الأفراد، معلومي الحال، إلى التعریض بحكم قائد الثورة. ففي إحدى القرى وزع قرصان مدمجتان تحت عنوان: (التطبیر، العقيقة المظلومة)، وذكرت أدلة مختلفة لاستحباب بل وجوب هذا العمل. وقد اعتمد هؤلاء على آراء بعض علماء الدين، وسعوا بشدة لتصوير هذا العمل شرعاً ومستندًا إلى الروايات. ونحن في هذه المقالة نبحث ونتحقق في الأدلة الفقهية التي اعتمد عليها هؤلاء.
- (١١) بحار الأنوار ١٠١: ٣٢٢.
- (١٢) بحار الأنوار ٤٥: ١١٥.
- (١٣) وسائل الشيعة ٢: ٢٧٤، باب كراهة الصياغ على الميت، ح ٤.
- (١٤) المصدر نفسه، ح ٥.
- (١٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، باب كفارة شق الثوب على الميت؛ عوالی اللائی ٣: ٤٠٩، باب الإيلاع؛ تهذیب الأحكام ٨: ٣٢٥، باب الكفارات، ح ٢٢ (مع اختلاف قليل في اللفظ).
- (١٦) سُتُّذكر مصادر الفتاوی لاحقاً.
- (١٧) وسائل الشيعة ٢: ٨٤، باب ٤١، استحباب الخضاب للرجل والمرأة.
- (١٨) المصدر نفسه: ٨٧، باب ٤٤، استحباب خضاب الشیب.
- (١٩) الكافي ٦: ٤٤٣، باب اللباس.
- (٢٠) المکاسب ٢: ١٥٧.
- (٢١) بيانات القائد الأعلى في اجتماع كبير للناس في مشهد المقدسة في صحن الإمام الخمینی علیہ السلام، بتاريخ: ١/١٤٣٢ھ ش.

# ضرب المرأة في القرآن الكريم

## دراسة موسعة في الموقف والنظريات

الشيخ مسعود إمامي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: نظيره غلاب

### مقدمة

من خصوصيات المجتمع المدني نبذه العنف ضد الإنسان بكل أشكاله. هذا الالتزام أخذ صبغة معاهدات واتفاقيات دولية تحت بنود ترعاها منظمات حقوق الإنسان الدولية . ومن أهم هذه البنود البند الخامس، الذي جاء فيه: «لا يجب أن يتعرض أي إنسان للتعذيب، ولا للعقوبات، أو المعاملات القاسية والمت渥ّحة، وكل أشكال الإهانة والتعرض بكرامة الإنسان».

وعلى الرغم من بعض التعليقات والبيانات الصادرة عن المنظمات الحقوقية وشبه الحقوقية، وبعض وكالات الرقابة، التي تصرّح بأن بعض العقوبات البدنية تدخل ضمن نطاق التعذيب البدني والنفسي، إلا أن تحصيل اتفاق عام حول منع جميع أشكال العقوبات البدنية لم تحظ بالقبول لدى الكثير من المنظمات والوكالات الحقوقية المكوّنة لمنظومة حقوق الإنسان. اللهم إلا ضمن نطاق ضيق، حيث اعتبرت العقوبات البدنية الشديدة في حق الطفل ممنوعة مطلقاً، في الوقت الذي تعارض المنظمة الدولية لحقوق الإنسان العقاب البدني، وخاصة الشديد والعنيف منه، وترى أنه منافٍ لكرامة الإنسان.

ومن جهة أخرى فقد أخذت مسألة الدفاع عن حقوق المرأة مسعي آخر، حيث

---

(\*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، ورئيس قسم دراسة المصنّفات الإمامية في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.

أصبحت تناقض ضمن المطالبة بتحقيق شعار المساواة بين المرأة والرجل. وتسعى المنظمات التي تقف وراء هذا الاتجاه إلى تركيز ثقافة المساواة، وتعمل جاهدة إلى أن تصبح واحدة من الأصول التي تحكم العلاقات الإنسانية.

إلا أن بعض مؤسسات المجتمع المدني أصبحت في مواجهة مع بعض التشريعات الإسلامية، التي تتناهى حسب الظاهر مع بندين من بنود حقوق الإنسان، والمرأة خاصة، وخصوصاً ضرب المرأة، الذي يستفاد من ظاهر الآية ٣٤ من سورة النساء: «الرجالُ قوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بِعْضَهُمُ عَلَى بَعْضٍ وَمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَاتَنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوَذَّهُنَّ فَوَطَوْهُنَّ وَاهْجَرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطْعَنْتُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْأَكُمْ كَيْرًا».

فآلية تصرح أن الله سبحانه وتعالى أعطى الرجل حقوقاً في تعامله مع الزوجة الناشر، في محاولة لإرجاعها إلى المسار الطبيعي الذي تقوم عليه العلاقة الزوجية. هذه المحاولة ذات مراحل تراتبية، فالأولى: المخاطبة العقلية، وهي ما سُمِّي في الآية بالوعظ، والثانية: الجران، والثالثة: بعد أن لم تتجه المرحلتين الأولين يأتي الضرب.

ترى مؤسسات المجتمع المدني أن المرحلتين الأولى والثانية، الوعظ ثم الهجران، تتوافق وروح العصر، ولا يسجل عليها أي إشكال. أما المرحلة الثالثة، أي الضرب، فإنه يعتبر في نظرهم تصريحاً بممارسة العنف ضد المرأة، الذي نصت منظمات حقوق الإنسان على ممنوعيته. كما أنها ترى فيه سلوكاً بدويًا لا يتاسب وأنماط العلاقات الإنسانية في المجتمع المدني المتحضر.

و في نظرة أولى للآلية الشريفة يتبيّن أنها تتكون من أربعة أقسام:

**القسم الأول:** تتحدث فيه الآية عن قوامية الرجل على المرأة. هذه القوامية هي التي تجعل نوعاً من التفاضل بين الجنسين، وتوجب على الرجل واجبات خاصة، من بينها: النفقة على المرأة.

**القسم الثاني:** وتدلّ الفاء في **(فالصالحات)** على أنه نتيجة للقسم الأول. فالنساء اللواتي يمثلن للأوامر والقرارات السماوية، ولا يجدن في صدورهن أي حرج في اعتبار قوامية الرجل، هنّ القانتبات والحافظات.

**القسم الثالث:** وقد جعلته واو العطف تابعاً للثاني، وهو يتحدث عن القسم من

<sup>●</sup> ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

النِّسَاءُ الْلَّوَاتِي اخْتَرْنَ عَدْمَ الْإِمْتَشَالِ، وَالْتَّمَرِدَ عَلَى هَذِهِ الْقَوَامِيَّةِ.  
فَبَيْنَ أَنَّ الْمَوْضُوعَ الْأَصْلِيَّ يَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ هُوَ قَوْمَيْهُ الرَّجُلُ، وَبَيْنَ ذَلِيلِهَا  
تَعْالَمُ النِّسَاءُ مَعَ هَذَا الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ، حِيثُ إِنْ قَسْمًا مِّنَ النِّسَاءِ وَجَدَ الْأَمْرُ الْإِلَهِيُّ بِالْقَوَامِيَّةِ  
لِلرَّجُلِ كَأَمْرِهِ بِالصَّلَاةِ، أَيْ إِنَّهُ اخْتَارَ الطَّاعَةَ وَالْإِمْتَشَالَ لِجَمِيعِ الْقَرَاراتِ مَادَامُ مُصْدِرُهَا  
وَاحِدًا، وَالْقَسْمُ الثَّانِي اخْتَارَ رَفْضَ تَلْكَ الْقَوَامِيَّةِ، وَوَقْفَ مَوْقِفِ الْمُتَحَدِّيِّ.  
**الْقَسْمُ الرَّابِعُ وَالْأُخْرِيُّ فِي الْآيَةِ:** تَحْدُثُ عَنْ بَعْضِ الْأَوْصَافِ الْخَاصَّةِ بِالذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ

وهذه المقالة تتناول بالدرس القسم الثالث من الآية الشريفة. أمّا باقي الأقسام فهي خارجةٌ عن البحث موضوعاً.

<sup>١٠</sup> آراء في فهم النص القرآن حول ضرب المرأة

تعتبر هذه الآية التي تتحدث عن الأمر الإلهي للرجل بضرب زوجته في حالة نشوزها من أكثر الآيات القرآنية إثارة للجدل. موقف لم يقصر على المرأة وحدها، بل شمل شريحة واسعة من الرجال، وبالخصوص الشباب منهم، الذين أبدوا أشكالاً مختلفة من التعامل مع الأمر الإلهي في هذه الآية؛ فالبعض منهم يعترض كلياً؛ والبعض الآخر يطرح استفساراته وإشكالياته حول الموضوع. وقد سارع العديد من العلماء والباحثين إلى الرد على هذه الاعتراضات، واستعن البعض منهم بالتفاسير التي تناولت الآية. ومن بين هذه التفسيرات:

١- يوجد نوع من النساء يعني من حالة نفسية يطلق عليها في علم النفس الماسوشية أو المازوخية (والسودانية بالنسبة للرجال)، بحيث تحصل لديهن المتعة حين يتلقّين العذاب. وقد تعدّ حالة طبيعية ما لم تتجاوز الحد الطبيعي. فحينها يصبح الضرب أسلوبًا ضروريًا لإعادتها إلى المستوى الطبيعي. فت تكون الآية ناظرةً إلى هذا النوع من النساء، حيث يصبح الضرب علاجًا لهنّ، وليس مصدر أذى. إلا أن القرآن حين جوّز هذا النوع من العلاج اشترط أن يكون ضرباً خفيفاً، وليس مبرحاً، حتى لا تصبح هذه الإجازة مصدراً للعنف ضد المرأة.

إلا أن في هذا التفسير لآلية الضرب تكُلُّفٌ واضحٌ. بالإضافة إلى انعدام أية قرينة

تدلّ عليه. فموضوع الآية خاصٌ بالمرأة الناشر، دون غيرها، سواء كانت في حالة نفسية سوية أم غير سوية. وتعريف المرأة الناشر يختلف عن تعريف المرأة الماسوشية، وإن كانت نسبة المصاديق بين كلا النوعين عموماً وخصوصاً من وجه. فالآية تهم المرأة الناشر، أعم من الماسوشية وغير الماسوشية، ولا تهم المرأة الماسوشية التي لا يصدق عليها عنوان الناشر. كما أن ضرب المرأة الناشر يأتي بعد أن تفشل المراحل التأديبية الأخرى التي ذكرتها الآية، من عظم وهجران في المضاجع.

٢- فسرَ فريق آخر الآية بقوله: ليس المراد من الضرب الوارد في الآية المعنى الحقيقي، وإنما يراد به الإعراض والابتعاد. فيصبح مراد الآية في تعامل الزوج مع زوجه الناشر أن يعظها، ويبين لها الأضرار التي تلحق بعلاقتها الزوجية جراء سلوكها ذلك، فإن لم ينفع الوضع تأتي المرحلة الثانية، وهي أن يأخذ فاصلة عنها داخل فراش الزوجية، فإن لم يصلح حالها توسل بالمرحلة الثالثة، بأن يغادر فراشها ويعتنزلها.

وهذا التفسير هو الآخر لا يتاسب والعرف اللغوي. ومع كون الضرب يحمل معاني متعددة فإن العرب إذا أرادت بالضرب غير معناه العربي في استعملت معه حرف «عن»، كما هي الحال في الآية الكريمة: **﴿أَفَضَرَبُ عَنْكُمُ الْدُّكَرُ صَفْحًا أَنْ كُثُّمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾** (الزخرف: ٥).

٢. لقد كانت الثقافة السائدة في مكة مبنية على اعتبار المرأة كائناً من الدرجة الثانية، ليس لها أية حقوق، ولا استقلالية. وكان ضرب المرأة وممارسة العنف في حقها شكلاً رائجاً، بينما كان الدفاع عن حقوق المرأة ثقافة أهل المدينة. فلما دخل المسلمين المدينة أصبحت تتشكل من فرقتين: المهاجرين، وهم أهل مكة الذين هاجروا إليها بأمر من رسول الله ﷺ؛ والأنصار، وهم أهالي المدينة الذين استقبلوا النبي ﷺ ونادروه. وكلُّ واحد منهما يحمل ثقافة خاصة تختلف عن ثقافة الآخر. وقد نزلت آية الضرب في فترة ما قبل غزوة أحد، وهي الفترة التي عرفت بتآزم الأوضاع، حيث أصبح الإسلام والمسلمون بين جبهتين من الأعداء: الأولى: من خارج المدينة، وهم كفار قريش والمشركون؛ والثانية: جبهة اليهود والمنافقين داخل المدينة. وكان وجود هاتين الجبهتين يشكل خطراً حقيقياً على الإسلام والمسلمين، وخصوصاً أن الجبهتين كانتا تسقان فيما بينهما، وهو تسييق طبيعي فرضته وحدة نظرتهما إلى الإسلام ونبي الإسلام ﷺ.

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

هذه الأجواء السياسية والأمنية فرضت على المسلمين ترسیخ مبادئ الوحدة ورص الصنوف، فكان ترسیم الوحدة بين الوحدات البشرية المكونة للكتلة المسلمة من الضروريات. وطبيعة الحال فإن خلق الوحدة بين المرأة والرجل أول أنواع الوحدة. لذا جاءت الآية ٣٤ من سورة النساء حتى تُؤكِّد نظرية الرجل المكي والمدني حول ضرب المرأة، لكي لا يصبح هذا الموضوع نقطة اختلاف، وبالتالي نقطة تفرقة بين المكوّن للكتلة المسلمة، وحتى ينصرف كل اهتمام الرجل المسلم نحو مقاومة العدو، وحفظ الدين، ووحدة المسلمين<sup>(١)</sup>.

وهذا التفسير هو الآخر فاقد لأي سند تاريخي. بالإضافة إلى أن هذا التحليل يوحى بأن الله سبحانه وتعالى؛ لكي يحفظ وحدة المسلمين، وحتى تكون كل قوتهم الفكرية والمادية منصرفة نحو العدو الحقيقي، بدل الصراعات الهامشية فيما بينهم، أمر بضرب المرأة، مزكيًّا بذلك العقلية والثقافة الظالمه، التي كانت ترى المرأة عنصراً لا يسير إلا بالعنف والضرب، ومسايراً وبالتالي للفكر الجاهلي في تعامله مع المرأة بالذات.

كما أن هذا التفسير (التحليل البنوي) يجعل الأحكام القرآنية منحصرة في زمانها، ولا تعمداتها إلى باقي الأزمان. علاوة على أنها موجبة لهجمة الجبهات غير المسلمة في العصر الحاضر على الإسلام، وعده مجرد ثقافة همجية مؤسسة على الظلم والعنف.

التفسير الفقهي لآلية الضرب

إن الهدف الأصلي من هذا البحث هو التوصل إلى المعنى الحقيقي للآية، بعيداً عن أي هدف إعلاني، أو سعياً في الإجابة عن بعض التساؤلات عن مدى انسجام الوحي والعقل في الأحكام الشرعية والعقائدية.

والبحث في هذه المقالة إنما هو على فرض كون الرجل هو المسير للأسرة، وأن قيادة الأسرة في عهده، وعلى المرأة إبداء الطاعة والخضوع لكل ما يدخل تحت عنوان حقوق الزوج.

البحث . وكذلك يكون الرجوع إلى كتب التفاسير وكتب اللغة.

﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ﴾ قوله تعالى:

١. الخطاب موجّه إلى الأزواج: بقرينة «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»؛ لأن الهرجان في المضاجع مختص بالرجال، دون النساء. وعليه يكون الأمر بالموعدة والضرب موجّهاً إلى الزوج، دون الزوجة. ومن هنا يكون الضرب بيد الزوج، دون غيره من الرجال، فلا أحد يملك الحق الشرعي في ضرب الزوجة الناشرز، باستثناء زوجها، مع أن الموعدة وإسداء النصيحة؛ لدخوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس حكراً على الزوج، بل باستطاعة كل من توفرت فيه شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يبذل النصيحة الزوجة الناشرز، وبين لها سبليات نشوذها وعدم إطاعة زوجها.

٢- وأشار أبو هلال العسكري إلى أن «الخوف» يختلف عن «الخشية»؛ فالخوف يتعلق بما يُكره ولا يُستحسن من الأمور. كما يختلف عن «الحذر» و«الرعب»، حيث يتباين بوقوع شيء غير محمود. والخوف حالة نفسية تتافق والطموحية والهدوء<sup>(٤)</sup>.

لذا فالنشوز لا يتوقف على الإعلان من طرف الزوجة، والإخبار به، بل يكفي أن يقع للزوج إحساس به، سواء وقع فعلاً في الزمن الحاضر أو أن هناك احتمالاً قوياً بحصوله في الزمن المستقبلي، ويكون هذا الإحساس قد سبب له الضيق والحرج . والإحساس المبني على ظهور بعض علامات النشوز، أو ما يكون عادة معه من السلوكيات، هو مراد الشارع بـ **«تحافون»**، وليس أي إحساس كاذب.

٣- قال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ شُوْهَنَ فَعُظُوهُنَ وَاهْجُرُوهُنَ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَ﴾. من المباحث المهمة في هذه الآية كون الخوف يتلاعماً والموعدة والنصح، لكن الهجران في المضاجع والضرب عقوبة، والعقوبة لا تكون إلاّ بعد أن يتحقق الجرم. فلا يكفي في العقوبة مجرد الإحساس، أو مجرد الاحتمال، بل لابد من تحقق الجريمة وحصولها في الواقع، حتى يكون للعقوبة مسوغ، ولا أصبحت عقوبة بدون جرم أو ذنب. وللفقهاء والمفسّرين مواقف وأراء في خصوص هذا الإشكال. ومن بين هذه الآراء:  
أ- لا يجد البعض المسألة إشكالاً، ويرى أن مجرد الخوف كافي في الإتيان بالحلول التي ذكرت في الآية<sup>(٣)</sup>.

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

بـ . فـَسَرَ الـَّبعـُضُ مـِنَ الـَّفـَقـَهـَاءِ وـِالـَّمـَفـَسـَرـِيـِنَ الـَّخـُوفَ فـِي الـَّآيـَةِ بـِالـَّعـَلـُمِ<sup>(٤)</sup> ، أي الـَّلـَّاتـِي تـَعـْلـُمـُونـَ نـَشـُوزـَهـُنـَّ . وـَيـَنـِسـُبـُ هـَذـَا الرـَّأـَيـَ إـِلـِي اـَبـِنـِ الـَّجـَنـِيدـَ<sup>(٥)</sup> الـَّذـِي اـَسـَتـَدـَ فـِي تـَفـِسـِيرـِهِ لـِلـَّخـُوفِ فـِي آيـَةِ الـَّضـَرـُبـَ بالـَّعـَلـُمـَ عـَلـِيـَ آيـَاتـِ قـَرـَآنـِيـَةـَ أـُخـَرـِيـَ ، كـَقـُولـَهـُ تـَعـَالـِي : «مـَنـَ خـَافـَ مـِنـَ مـُوـصـِيـَ جـَنـَفـَاـً أـَوـَ إـِيمـَانـِـاـً فـَاصـَلـَحـَ بـِيـَنـَهـُمـَ فـَلـَاـً إـِثـَمـَ عـَلـِيـَهـَ إـِنـَّ اللـَّهـَ غـَفـُورـُ رـَّحـِيمـَ» ، وـَقـُولـَهـُ تـَع~الـِي : «وـَإـِنـَّ اـمـَرـَأـَةـَ خـَافـَتـَ مـِنـَ بـَعـْلـَهـَا شـُسـُورـَاـً أـَوـَ إـِعـَرـَاضـَاـً فـَلـَاـً جـَنـَحـَ عـَلـِيـَهـُمـَّا أـَنـِ يـُصـَلـِّحـَ بـِيـَنـَهـُمـَ صـَلـَحـَاـً وـِالـَّصـَلـَحـَ خـَيـِرـَ» (الـَّبـَقـِرـَةـَ: ١٨٢) ، وـَكـَذـَا قـُولـَهـُ تـَع~الـِي : «وـَإـِنـَّ حـَفـُظـَمـُ شـَيـَاقـَ بـِيـَنـَهـُمـَّا هـَابـَقـُثـُواـً حـَكـَمـَاـً مـِنـَ أـَهـْلـَهـَا وـَحـَكـَمـَاـً مـِنـَ أـَهـْلـَهـَا إـِنـِ يـُرـِيدـَأـً إـِصـَلـَاحـَ يـُوقـَقـَ اللـَّهـَ بـِيـَنـَهـُمـَّا إـِنـَّ اللـَّهـَ كـَانـَ عـَلـِيـَمـَا خـَيـِرـَاـً» (الـَّنـَّسـَاءـَ: ٣٥) .

ج - قال جمع آخر بأن الخوف هنا هو مجرد الإحساس والاحتمال، ولكن هذا الخوف لا يستوجب سوى الموعظة والنصيحة، أما الهرجان في المضاجع والضرب فهناك فعل مقدر في الآية، وقال به الشيخ الطوسي، حيث جعل التقدير كالتالي: «واللاتي تخافون نشوزهن، فإن فعل النشوز فاهجروهن في المضاجع واضربوهن»<sup>(٣)</sup>. فالهرجان والضرب يكون حين يصدر منها النشوز فعلاً، وليس مجرد الاحتمال. وهناك من يجعل قبل «واهجروهن» تقديرات أخرى، تدل كلها على الإصرار وتكرار النشوز. قال العالمة الحلي: «فعظوهن إن وجدتم أمارات النشوز، واهجروهن إن امتنعن، واضربوهن إن أصررن»<sup>(٤)</sup>، بمعنى أن تصرف الزوج بالأحكام الثلاثة متوقف على حالات ثلاث تصدر من الزوجة، بحيث يقوم بالوعظ إن شاهد ما يلوح بالنشوز، وبهجرها إن امتنعت عن الامتثال لحق الزوج، ويضربها حين يقع منها تكرار لحالة النشوز.

قوله تعالى: ﴿نُشَوَّزَهُنَّ﴾

النشوز في اللغة بمعنى الارتفاع والتلوك. يقال: نثر الرجل، بمعنى وقف وقام من جلوس. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ اشْرُّوا فَانشُرُوا﴾ . قال الشيخ الطبرسي في تفسيره: ﴿انشروا أي قوموا. والنشر المرتفع من الأرض... ومنه نشوز المرأة على زوجها﴾ <sup>(١)</sup>

وقد وردت لفظة «نشوز» مرتين في القرآن: الأولى: في آية الضرب، أي الآية ٣٤ من سورة النساء؛ والثانية: الآية ١٢٨ من نفس السورة: **﴿وَإِنِ امْرَأً حَافَّتْ مِنْ بَعْلَهَا نُشُوزًا أَوْ إغْرِيَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْتَهُمَا صَلْحًا وَالصَّلْحُ خَيْرٌ﴾**.

والمراد بالنشوز في الآيتين معاً رفض الزوجة والزوج القيام بوظائفهما وواجباتهما

١٥٣ - **الاجتهاد والتجديـد** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

تجاه الطرف الثاني. وقد عَبَر عن الرفض بالنشوز؛ لأن رفض كُلّ واحد منها القيام بواجبه تجاه الآخر هو في حقيقته ترُفُع عن الأوامر الإلهية وخروج عنها. وقال البعض: إن علة التعبير عن الرفض في هذا الموضع بالنشوز ليس لكونه ترُفُع عن الأحكام الإلهية وعدم الخضوع لها، بل لأنه ترُفُع وإحساس بعلو الشأن على الطرف الثاني. لذا فلو حصل الاستعلاء من كلا الطرفين على بعضهما البعض فإن الشارع لم يعبر عنه بالعلو والترُفُع، وإنما وصفه بـ«الشقاق»<sup>(٤)</sup>. وقد وافق صاحب الجواهر العلامة الحلي في التفسير الأول للنشوز بأنه العلو والترُفُع، وخالفه في الثاني، ورأى أن نشوز الطرفين معاً لا يعبر عنه بـ«الشقاق»<sup>(٥)</sup>.

قوله تعالى: **﴿فَاعْظُوهُنَّ وَاهْجِرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾**

السؤال الوارد في هذه الآية: هل يثبت للمكلف الخيار في انتخاب واحدٍ من هذه الأمور الثلاثة التي ذكرتها الآية: الموعضة والهجران والضرب، أو أن الأمر يستدعي الجمع بين الثلاثة أو أن الأمر يستدعي الجمع، مع مراعاة الترتيب؟

وبعبارة أخرى: إذا حصل للزوج مجرد الخوف من النشوز، أو وقع النشوز فعلاً من طرف الزوجة، فهل يكون الزوج مخيراً في الإتيان بأحد الأحكام الثلاثة، أو أنه يعمل بالثلاثة معاً في وقت واحد، أو أنه يقوم بالوعض أولاً، ثم يتوقف، ويعمل بالهجران ثانياً، ويتوقف، ثم يعمل بالضرب أخيراً؟

تحتفل آراء الفقهاء بحسب تفسيرهم لكلمة الخوف، وما قدّروه في الآية أو لم يقدّروه قبل «الهجر»، وهي:

**الأول:** يرى ابن الجنيد أن حرف الواو بين الثلاثة يقتضي الجمع بينها. ولأنه رأى أن الخوف بمعنى العلم يصبح معنى الآية: متى نشرت الزوجة فإن على الزوج أن يعظها، أو أن يهجرها في المضجع، أو أن يضربيها، ويستطيع اختيار اثنين منها، أو القيام بها جمِيعاً، من غير أن يكون هناك ضرورة للترتيب بينها<sup>(٦)</sup>.

**الثاني:** وهو رأي المحقق الحلي في «المختصر النافع»، حيث حمل الخوف على معناه الأصلي (الإحساس والاحتمال)، بينما رأى ضرورة الترتيب بين الأحكام الثلاثة، وأنه لا تقدير قبل الهجران والضرب، فيصبح معنى الآية: متى ما شعر الزوج بنشوز الزوجة، سواء

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

حصل منها فعلاً أو لم يحصل، فله أن يعظها، فإن وجد للوعظ أثراً، وإلا فله أن يهجرها،  
فإن لم يكن للهجران أثرٌ فله أن يضربيها<sup>(١٢)</sup>.

**الثالث:** وقد قال به كُلُّ من الشيخ المفيد، والعلامة الحلي في «إرشاد الأذهان»، حيث فسّرَا الخوف بنفس تفسير ابن الجنيد، أي العلم، ولكنهما خالفاه في قولهما بضرورة الترتيب بين الأحكام الثلاثة، ليصبح معنى الآية: إن الزوج بعد أن يحصل له العلم واليقين بنشوز الزوجة فإن عليه أولاً القيام بوعظها ونصحها، وإذا تبين له أن الوعظ لم يلقَ عندها أي اعتبار فعليه أن يهجرها في المضجع، فإن تراجعت عن ذلك السلوك الشاذ، وإنما فإن له أن يلْجأ إلى الضرب<sup>(١٢)</sup>.

الرابع: وقد قال به المحقق الحلي في «الشراحّ»، والعلامة الحلي في «القواعد»، حيث قالا بالمعنى الأصلي للخوف (الإحساس والاحتمال)، ولكن وضعوا تقديرًا قبل «فاهجرُوهُنَّ»، وقبل «فاضرِيُوهُنَّ». كما أن التعامل مع النشوز - بحسب مبناهما - لا يقتضي الترتيب بين الأحكام الثلاثة، ليصبح معنى الآية: متى صدر من الزوجة ما يجعل الزوج يتخوّف من نشوز فله أن يعظها، وإذا لم تتأثر فله أن يهجرها، وإلا فله أن يضرّ بها<sup>(١٤)</sup>.

**الخامس:** وقد قال به العلامة في «تحرير الأحكام»، حيث أخذ الخوف بمعناه الأصلي، ولكنّه قدر كلمتين قبل المجر وقبل الضرب، ليصبح معنى الآية: إذا أحس منها بما يشير إلى النشوز فله أن يعظها، وإذا لم تتعظ ونشرت فله أن يهجرها في الفراش، وإذا أصرّت على النشوز فله أن يضربها<sup>(١٥)</sup>.

وقد اتفق العديد من العلماء المعاصرين مع هذا القول، ولكنهم ربطوا الوعظ بتحقيق النشوء فعلاً.

**السادس:** وقد قال به الشيخ الطوسي في «المبسوط». فالخوف عنده في هذا الكتاب بمعنىه الأصلي، والهجر والضرب منوط بالتحقق الفعلي للنشوز، ولكنه لا يرى ضرورة الترتيب بين الهجر والضرب، فحين يتحقق النشوز فللزوج الخيار في أن يهجر أو يضرب<sup>(١٦)</sup>.

**السابع:** ويرى أصحاب هذا الرأي أن الخوف بمعنىه الأصلي، ولكن الأحكام الثلاثة يقوم بها الزوج جميعها. فحين يخاف من زوجته نشوزاً فعليه أن يعظها وبهجرها

ويضريها، من دون أن يكون هناك فاصل زمني أو فاصل حالي؛ لأن الواو بين الأحكام الثلاثة تقتضى الجمع.

<sup>١٠</sup> الآراء الفقهية في ضرب المرأة قرانياً، تعليق ونقد

١. لا يُحمل اللفظ على غير معناه الحقيقي إلا إذا وجدت قرينة معتبرة، أو كانت  
الضرورة تقتضي المعنى غير الحقيقي. لكن في هذه الآية يبقى الخوف على معناه الحقيقي  
قدر الامكان، ولا يُحمل على معانى العلم أو ما شابه.

استشهد الاتجاه الذي حمل معنى الخوف على العلم بالآيات الأخرى التي ورد فيها لفظ الخوف، وادعى أن الخوف في تلك الآيات بمعنى العلم. في حين أن العلماء قد اختلفوا في معنى الخوف في تلك الآيات؛ وهناك منْ حمل الخوف فيها على معناه الحقيقي، مما يعني أنه لا يوجد اتفاق بين العلماء على أن الخوف في الآيات المستشهد بها بمعنى العلم<sup>(١٧)</sup>. ولذا فهذا الدليل يبقى ضعيفاً وغير متيقّن، ولا نستطيع من خلاله تجاوز المعنى الحقيقي إلى غيره.

٢. إن أول الأحكام الصادرة في النشوز هو الوعظ. والوعظ من غير العلم بالنشوز يتاسب مع مجرد الخوف. لذا فلا توجد ضرورة تقتضي حمل اللفظ على معناه المجازي. كما أن الإبقاء على المعنى الحقيقي يتاسب مع السياق الداخلي للآيات التي سبقت آية الضرب من نفس السورة، بينما لا يتاسب معها لو حمل المعنى على العلم.

ولعل استعمال القرآن لكلمة الخوف في ما يخص مشاكل الأسرة بداعي الحرص على العلاج، قبل أن تصبح المشكلة أمراً واقعاً. فالقرآن يرى أن الخوف والإحساس بالاضطراب مهم في المحيط الأسري، وفي العلاقة الزوجية؛ لأنه يوقف الأزمة في المهد، ولا يترك لها مجالاً لكي ترافقه وتتمو. فبمجرد أن يشعر الزوج أو الزوجة بأن هناك حالة غير طبيعية من الطرف الثاني في ما يخص علاقتها الزوجية ينبغي أن يبادر بالوعظ والنصائح، وهو أسلوب في فتح الحوار بين الطرفين. وبالتالي قد يكون أسلوباً فريداً في الحفاظ على علاقة المودة بينهما، التي هي الأساس في العلاقة الزوجية.

٣. يرى ابن هشام أن الواو . علاوة على أنها تعني مطلق الجمع . تعني الترتيب . وقد استدل على قوله بآقوال العديد من النحوين<sup>(١٨)</sup> . لذا فحمل الواو على الترتيب لا يخرج عن

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

نطاق الصناعة الأدبية، ولعل الاستحسان والترجيح مساعدٌ على هذا المنحى.  
إنَّ الوعظ والهجران والضرب أمور وقائية وعلاجية للنشوز. وبهذا اللحاظ  
السيكولوجي يكون العلاج تراتيبياً بين الضعف والشدة. وهذا الانتقال من الأضعف إلى  
الأشد قرينة قوية على اعتبار الواو ترتيبية<sup>(١٩)</sup>. وهذا الفهم العربي لللآلية يتفق وفهم العديد  
من الفقهاء، الذين قالوا بالتراتيبة بين الأحكام الثلاثة. ف مجرد إحساس الزوج بأن هناك  
حالة غير سوية من طرف الزوجة في ما يخص علاقتها الزوجية يبادر بالنصح والوعظ،  
فإإن لم يرَ لهذا الوعظ أثراً في سلوك الزوجة انتقل إلى الطريقة الثانية من العلاج، فيهجرها  
في الفراش، فإنْ لم ينفع هذا العلاج انتقل الزوج إلى المرحلة الثالثة، فاستعمل الضرب.

٤. إن السبب الذي دفع بالعديد من الفقهاء والمفسّرين إلى حمل الخوف على العلم، والقول بتقدير كلمتين قبل الهرج والضرب، وجود القاعدة العقلية «قبح العقاب قبل وقوع الذنب». فما لم يقع المكْلَف في الجرم ويرتكبه بكل طواعية منه لا يستحق القصاص. وقد صرحوا ضمن آرائهم وأقوالهم بهذه القاعدة العقلية<sup>(٣٠)</sup>، حيث إن مجرد الخوف لا يُعد مسوغاً للهرج والضرب، اللذين هما في الحقيقة عقاب.

5. قال الشيخ الطوسي: إن إجماع الفقهاء على أن العقاب بالهرج والضرب لا يكُون مجرد الخوف من النشور، بل لابد من حصول النشور، حتى يصبح هناك مبرر عقلٌ للعقاب والقصاص. ولذا فقد رأى أن هناك تقديرًا في الآية قبل أحكام العقاب<sup>(٢١)</sup>. وبالاستناد إلى إجماع الفقهاء، والقرينة العقلية، لا يمكن حمل الآية على الظاهر، بل إنما أن تحمل الخوف على غير معناه الحقيقي، فيكون في هذه الآية بمعنى العلم؛ وإن نقدَ كلامتين قبل الهرج والضرب. والترجح للثانية؛ لأن الرغبة في الوقاية وحماية الأسرة من النشور ترجح بقاء الخوف على معناه الحقيقي، ويكون المعنى الترتيبي للواو في الآية قرينة على تفاؤل العمل بالهرج والضرب، مما يعني وجود تقدير في الآية، وأن مجرد الخوف ليس شرطًا كافيًّا في الإقدام على الهرج والضرب، بل الشرط الضروري تحقق النشور في ظرف الواقع<sup>(٢٢)</sup>. ولأن الهرج والضرب من جنس العقوبة والقصاص فإن القاعدة العقلية والعرفية تجعل الضرورة لوقوع الجرم ابتداءً. ومن هنا أصبح الشرط في استعمال العقوبة مقدارًا في الكلام الإلهي في هذه الآية. وللعرف كامل الصلاحية في اختيار هذا التقدير حسب فهمه.

وهذا يرجح ما ذهب إليه العلامة الحلي (الرأي الخامس) في «تحرير الأحكام» عن باقي الآراء، ويكمel بآراء وأقوال بعض الفقهاء والمفسّرين. فالفهم العريفي من التراتبية بين الأحكام الثلاثة يرى أنه إذا كان الوعظ كافياً في إرجاع سلوك الزوجة إلى طبيعته التي تقتضيها العلاقة الزوجية فلن يكون أي مبرر للهجر أو الضرب بمقتضى الحال.

### قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِع﴾

لقد وقع الاختلاف في معنى الهجر في المضاجع. ووجدت لتفسيره عدة أقوال:

١. يرى البعض أنه: بسبب وجود حرف «في» في الآية، يكون المعنى أن يحول إليها ظهره في الفراش<sup>(٢٣)</sup>. وهو المعنى الذي نقله الشيخ الطوسي ضمن روایات مرسلة عن الإمام الباقر علیه السلام.

٢. ورأى البعض الآخر الهجر بمعنى عزل فراشه عن فراشها<sup>(٢٤)</sup>.

٣. وجمع البعض الآخر بين المعنيين الأول والثاني، بأن يعزل فراشه عن فراشها وأن يحول ظهره إليها<sup>(٢٥)</sup>. وهو ما ذهب إليه صاحب الجواهر، وقال: كلا المعنيين مراد الآية. ويجب احترام الترتيب في العمل بهما، بمعنى أنه إذا كان تحويل ظهره إليها كافياً استغني عن الثاني، وإنما انتقال إلى عزل فراشه عن فراشها<sup>(٢٦)</sup>.

٤. قال علي بن إبراهيم: الهجر بمعنى السبّ والغلظة في القول. وهو أحد معانٍ الهجر<sup>(٢٧)</sup>.

٥. قال الشهيد الثاني بعد أن نقل بعض الأقوال في هذا الشأن: لفهم معنى الهجر لابد من الرجوع إلى العرف. فالمرأة هي التي بمقدورها أن تحدد السلوك الذي تعتبره هجراً بالنظر إلى طبيعة علاقتها مع زوجها<sup>(٢٨)</sup>.

٦. يرى البعض أن الهجر بمعنى ترك الاستمتاع<sup>(٢٩)</sup>.

وتتجدر الإشارة إلى أن لازم تحويل ظهره إليها في الأقوال الثلاثة الأولى ترك الاستمتاع.

### قوله تعالى: ﴿وَاضرُبُوهُنَّ﴾

بعد أن لم يلق الوعظ والهجر ردة فعل إيجابية لدى الزوجة الناشر، واستمرت في

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

امتاعها عن تمكين الزوج منها، حسب مقتضيات العلاقة الزوجية، جعلت الآية الضرب آخر الطرق العلاجية. لكن الفقهاء اختلفوا حول الكيفية والمقدار الذي يتم به الضرب. ولم يتفقوا على ذلك، ولهم في المسألة آقوال:

**الأول:** إن الضرب يجب أن يكون ليّناً، وتضرب بعود المسوّاك<sup>(٣٠)</sup>. وقد نقل هذا القول عن الرواية المرسلة عن الإمام الباقر علیه السلام، الذي قيد الضرب بالمسوّاك<sup>(٣١)</sup>. ولكن؛ لكونها مرسلة، لا تُعد حجة معترضة.

**الثاني:** يجب أن يكون الضرب لِيْنًا، وبعود المسواك أو ما يشبهه. واختاره ابن عباس<sup>(٣٢)</sup>.

**الثالث:** إن الضرب يجب أن يكون ليناً، ويمكن أن يكون بالمسواك أو بغيره .<sup>(٣٣)</sup>

استد الفقهاء في قولهم: إن الضرب يجب أن يكون ليناً غير مبرح على الحديث النبوى - الذى ذكره الفريقين في مصادرهم الحديثية<sup>(٣٤)</sup>. جاء في تحف العقول أن النبي الأكرم ﷺ قال في خطبة الوداع: «أيها الناس، إن لنسائكم عليكم حقاً، ولكلم عليهن حقاً، حُقُّكُم عليهن أن لا يوطئن أحداً فراشكم، ولا يدخلن أحداً تكريهونه بيوتكم إلا بإذنكم، وأن لا يأتين بفاحشة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعظوهن وتهجروهن وتضريوهن ضرباً غير مبرح»<sup>(٣٥)</sup>.

ونقل مسلم في «صحيحه» عن النبي الأكرم ﷺ نه قال: «فاقتوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتمن فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح»<sup>(٣٦)</sup>. واستاداً إلى هاتين الروايتين، وغيرهما من الروايات المرتبطة بالتأديب وبالنهي عن المنكر، قيَّد الفقهاء الضرب بعدة أمور، واتفقوا جميعاً على أن يكون الضرب ليُنذِّر موح للآذى، ولا مسْتَأْلِ للضرر<sup>(٣٧)</sup>.

وَقِيَدَهُ بعضاًهُمْ بِأَنَّ لَا يَؤْدِي إِلَى خَرْجِ الدَّمِ، وَلَا يَكُونُ مُسِبِّبًا لِعاْهَةٍ، أَوْ مُخْلِفًا لِأَثْرٍ<sup>(٣٨)</sup>. وَأَضَافَ آخَرُونَ أَنَّ لَا يَصِيبُ جَلْدَهَا وَلَحْمَهَا بِالْأَذْيَ

وقال قسم آخر من المتشرعة: لا يجوز أن يكون الضرب موجّهاً إلى الوجه، أو الخاصرة، أو البطن، أي المناطق الحساسة في بدن المرأة، والتي تتأثّر وتتضرّر بسرعة. كما لا يجوز أن يكون شكل مستمر على موضع واحد<sup>(٤٠)</sup>. وأضافوا أن لا يؤدي إلى

خروج الدم أو إحداث نقص في البدن أو احمرار في الجلد<sup>(٤١)</sup>.

ويرى صاحب الحدائق أن الضرب المقصود في آية الضرب من نوع ضرب الطفل حين تأديبه، بحيث يجلب لها بعض الأذى، ولكن لا يكون سبباً في إلحاق الضرر بها<sup>(٤٢)</sup>. وفي خصوص القول بكمالية الضرب بالمسواك هناك إلى جانب الآراء السابقة أراء أخرى؛ فالشهيد الثاني يقول: لعل السر في القول بالضرب بالمسواك أن المرأة حينها ستري في هذا الضرب نوعاً من المداعبة والملاءمة، وإن الضرب بالمسواك لا يُرى فيه أي نوع من التأديب وإصلاح الحال<sup>(٤٣)</sup>. ولقد استحسن بعض العلماء والباحثون قول الشهيد الثاني، وأعتبروه منطقياً<sup>(٤٤)</sup>.

إن مقصود الشهيد الثاني من الروايات التي تتحدث عن الضرب بالمسواك أن هذه الروايات لم ترّ الضرب لغاية التأديب والإصلاح، وإنما أرادت أن يعمل الزوج على أن لا تصطبغ العلاقة الزوجية بالروتينية، بل يسعى إلى إضفاء نوع من التجديد، ويعيد النفس إلى العلاقة الزوجية التي قد أصيّبت بالفتور من جانب الزوجة؛ بسبب الروتين، أو لسبب آخر.

وقد رأى صاحب الجوادر أن الروايات التي تتحدث عن الضرب بالمسواك لا تعني الضرب بشكل عام، وإنما هو الضرب في المرحلة الأولى، حيث لم يعلم أئمكتون من الزوجة الانصياع أو التمرد، أما إذا لم تصلح حالها فإن الضرب ينتقل إلى درجة أعلى، وبوسائل أخرى، الغاية فيها هو التأديب وإصلاح الحال . وهذا ما أشارت إليه الروايات، حيث جعلت الضرب في المرحلة الأولى بالمسواك، ولم تحصر الضرب كلياً في المسواك<sup>(٤٥)</sup> .  
وأداء ابن إدريس، أن الضرب بالمسواك في حدود المستحب، وليس بال מהاجب<sup>(٤٦)</sup> .

إنَّ المسألة التي تعرض لها الفقهاء بالدرس، والتي ترتبط بالضرب، هي أَنَّه إذا أَدِيَ الضرب للزوجة الناشر إلى إحداث ضرر بدني، كَأَنْ سَبَبَ لها نَقْصاً في جسمها، أو سَبَبَ لها عَاهَةً أو ضرراً مادياً، فهل يَكُونُ الزوج حينها مَعْنِياً بالتعويض والجبر، أو لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ مَادامَ قَدْ أَمِرَّ مِنْ لَدُنِ الشَّارِعِ بِالضربِ؟

وفي الرد على هذا السؤال أقوال عدّة، منها:

١. وهو قول قريب من الإجماع بين الفقهاء، وهو أنه إذا تسبّب الزوج في ضربه لزوجه الناشر في إتلافٍ أو ضرر فإن عليه الديمة والتعويض<sup>(٤٧)</sup>. وليس كضرب الولد؛ فإن

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

الوالدين يريدان تأديب ابنهما بما فيه صلاحه وجلب المنفعة إليه، وإنما يضر بانه من موقع إحسانهما إليه **﴿وَمَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَيِّلٍ﴾** (التوبه: ٩١)؛ أما ضرب الزوجة فهو يخدم الزوج، ويجلب المصلحة والخير له، وليس لها فيه حظ<sup>(٤٨)</sup>.

٢. قولٌ يرى عدم الديمة مطلقاً.

٣. قولٌ صاحب الحدائق، وهو أنه إذا عمد الزوج إلى ضربٍ من شأنه أن يحدث التلف والضرر فإن الزوج مطالب بالدية، أما إذا لم يكن من شأن الضرب أن يسبب تلفاً أو ضرراً، وإنما وقع بالصدفة، فإن الزوج غير معني بالدية<sup>(٤٩)</sup>.

### نظرة عقلانية إلى خطاب الآية الشريفة

إن هذه الآية الشريفة نزلت في سياق عقلي يروم علاج حالة النشوز أو الخوف من النشوز، مما يعني أنه لابد وأن يتاسب خطابها والعقل. ولإثبات هذا لابد من الانطلاق من النقاط التالية:

١. إن عقد الزوجية. شأنه شأن جميع العقود. يكون موجباً لتشريع حقوق وواجبات بين طرفي العقد. فعقد الزوج يوجب واجبات وحقوق على الزوج والزوجة. وإذا حدث أن تهاون أحد طرفي العقد في واجباته فإنه يُعد خارجاً عن العقد، وبالتالي يصبح جانياً. إلا أن القرآن الكريم قد خصَّ هذا النوع من الجنائية باصطلاح خاصٍ به، حيث عبر عنها بالنشوز. وانطلاقاً مما سبق فإن الخروج عن مقتضيات العقد سلوك لا يقبله العقل؛ لأن العقل يقول باحترام كلا الطرفين لما اتفقا عليه في العقد مسبقاً، وكلُّ تمرد أو إخلال بالواجبات يُعدُّ انحرافاً وجنايةً، فيصبح النشوز في حقيقته جنائية.

ورغم اختلاف الفقهاء في واجبات الزوجة تجاه زوجها فإنهم متتفقون على حصر حقوق الزوج في التمكين، وعدم الخروج من بيت الزوجية إلا بإذن من الزوج<sup>(٥٠)</sup>، ليصبح معنى النشوز عدم الخضوع لهذين البنددين: التمكين؛ وعدم الخروج بدون إذن.

والقرآن في إصلاحه لحالة نشوز الزوجة أو الخوف من نشوزها المتوقع يزيد؛ بمقتضى العقد، إصلاح حالة الجنائية أو الخوف من الجنائية. وقد عمد في هذا المحور إلى تشريع ثلاثة طرق، وجعل الضرب آخرها. والجدير بالإشارة هنا أن الضرب في هذه الآية قد رُبط بحالة الجنائية، أي حالة النشوز، ولا يتجاوزها إلى غيرها من الحالات الأخرى

المحتمل تواجدها في العلاقة الزوجية. ثم إن ما يحاول البعض الاحتجاج به في مقام رفضهم للضرب أنه غير مستحسن هو قولٌ مخالفٌ في حقيقته. لسيرة العقلاء، التي ترى أنه في مقابل أية جنائية لابد وأن يكون عقابً يتاسب ونوع الجريمة والجنائية. وإلا فما هي الجدوى من المسلطات القانونية؟!

٢- إن الأسرة . كغيرها من التجمعات البشرية . تحتاج إلى مَنْ يديرها ، ويحفظ التوازن والنظام داخلها ، وهو أمر اتقن عليه العقلاء . وكما أن غياب المدير والمسير للجماعات البشرية يؤدي إلى تشتت هذا التجمع وانحلاله كذلك هو الحال في الأسرة ، فغياب الوالي والمسير يجعلها في معرض الفرقة والتشتت . وقد كان الرجل في جميع الأسر عبر التاريخ ، وفي مختلف الثقافات ، هو المدير في أسرته ، وهو الذي يملك زمام إدارتها وتسويتها . ولم يخرج القرآن عن هذه السنة . فقد جعل القوامة للرجل . قال تعالى ، في أول آية الضرب من سورة النساء : **(الرجال قوامون على النساء)** . فمديريته وقوامته هي في محيط أسرته ، مما يعني أن موقعيه الزوج وموقعيه الزوجة داخل أسرتهما ليسا في عرض بعضهما ، حتى لا يكون هناك تصادم في الوظائف والمهام . فالزوج هو الوالي على الزوجة ، بمعنى أنها تخضع لإدارته وتكون تحت رئاسته . والزوج : انطلاقاً من موقعه الشرعي والعقلي ، يصبح له بعض الصلاحيات التي تضمن له حسن التسيير لدفة الأسرة ، وبالتالي فإن حفظ هذه الصلاحيات تحوله استعمال بعض الآليات المشروعة انطلاقاً من موقعه في ما يخص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل محيطة الأسرى . لهذا يصبح القول : إن الآية حين أعطت للزوج حق الوعظ ، والهجر ، ثم الضرب ، إنما كان ذلك باعتباره مديراً ووليًّا في أسرته . كما يستشفّ من مسؤولية الزوج كون الآية القرآنية أرادت حفظ الاختلافات الأسرية ، وخصوصاً في ما يخص العلاقة الزوجية بين الزوجين ، وعدم تمييعها بخروجها خارج الأسرة ، مadam الزوج يستطيع حل تلك الخلافات بنفسه .

٣- يلاحظ أن الفرق بين حكم الزوجة الناشر والزوج الناشر بسيط جداً، وأنه في كلِّيَّما يحمل نوعاً من العقاب البدني. وغاية الأمر أنه في شأن الزوجة جعل العقاب في عهدة الزوج، بينما جعل عقاب الزوج الناشر في يد منْ هو أقوى سلطة منه، وهو القاضي، بحيث إذا تمرّد الزوج على بنود عقد الزوجية، كان يمتنع عن النفقة، التي هي أحد حقوق الزوجة على الزوج، يصبح للزوجة الحق في رفع أمرها إلى القاضي، الذي يلزمها

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

<sup>(٥١)</sup> بالنفقة، وإذا رفض فإن الفقهاء يتحدثون عن عقوبة الحد الأدنى فيها الجلد.

وقد يشكل على هذه الأزدواجية في مسألة ممارسة العقوبة على الزوجين، ففي حين أعطي الزوج الحق في تعزير زوجته الناشر لم تُعطِ المرأة هذا الحق بالنسبة لزوجها الناشر. إلا أنه يجب أن ينظر إلى المسألة من لحظات مختلفة، من بينها: ضعف المرأة الفسيولوجي، بالمقارنة مع الرجل. ويسبب كون الزوج هو القائم على الزوجة، وقد جعل له حق حفظ النظام والتوازن داخل الأسرة، كان من الطبيعي أن تعطى له صلاحية ممارسة التعزير على الزوجة، التي هي تحت كفالته وولايته، بينما لا تستطيع المرأة؛ للاعتبارات نفسها، أن تعاقب الزوج، فكان أن جعل ذلك في يد من يملك نفس خصوصيات الزوج، ولكن بشكل أوسع وأكبر، وهو القاضي الشرعي. بل لابد من التذكير بأنه إذا لم يستطع الزوج القيام بمعاقبة زوجته بنفسه؛ إما لعدم قدرته البدنية؛ أو لخوفه من أن يتجاوز الحد الشرعي المسموح به في العقوبة؛ أو لاعتبارات أخرى، فإن له أن يرفع أمره إلى القاضي. بل يتحدث بعض الفقهاء عن كون الزوج مخيراً بين معاقبة زوجته الناشر بنفسه، أو إيكال الأمر إلى القاضي، من غير أن يكون هناك أي داع.

٤. لا يوجد أي دليل على أن عقاب المجرم والجاني منافٍ للأخلاق. والذين يعترضون على العقاب البدني غالباً ما يعمدون إلى بناء اعترافهم على الجانب الإنساني، محاولين تحريك العواطف ضد هذا النوع من العقوبة، على الرغم من أن عقوبة الإعدام، وهي الأقوى والأشد، لازال يُعمل بها في الكثير من الدول، ولا أحد يعرض عليها، أو يقف ضدها. وكذلك فإن الاعتراضات لم تطل العقوبات المالية، والحبس لمدة طويلة، أو عقوبة التبعيد والنفي، بينما صُبّت الاعتراضات على العقوبات البدنية. وكان الحبس عشرين سنة أو أقل أو أكثر، وانقطاع المسجون عن وسطه الاجتماعي، وحرمانه من مداومة الحياة بشكلها الطبيعي، أهون من الجلد مائة حلة سرعان ما تذهب أثارها المادية.

ولو تم الاتفاق على كون العقوبات البدنية، ومن بينها الجلد، مخالفة للاتجاه الاجتماعي، وغير مناسبة لخصوصيات العالم المقدم، فإن ضرب الزوجة الناشز - إذا روعيت فيه جمیع الشروط - لا يُعد سلوكاً غير إنساني.

فقوية الجاني، الذي رفض الانصياع لما اتفق عليه مع الطرف الثاني بكل طوعية منه، وبكل رغبة منه، لا تُعد مخالفة للموازين العقلية، ولا سيما أن العقوبة ليس من

شأنها أن تترك أثراً، أو تسبب في تلف أو نقص، بل إن الشارع لم يُعطِ للزوج الحق في العقوبة البدنية إلا بعد أن استفادت كل طرق الإصلاح، من وعظٍ وهجر.

١- إن هدف القرآن من العقوبة هو إرجاع الزوجة إلى إطاعة زوجها في ما اتفقا عليه في العقد. فبمجرد أن ترجع لن يكون للعقوبة أي مجوز. وهذا ما تشير إليه الآية: **﴿فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾**. فالأحكام الثلاثة التي كلف الزوج استعمالها في مقابل نشوز زوجته إنما هي حيث تم المساس بحق الزوج في ما يخص التمكين والخروج بغير إذن . باعتباره يمس بحق الزوج في الاستمتاع ويحرمه منه .. بينما لا تعتبر الزوجة في غير هذا الحق ناشزاً إذا ما رفضت الانصياع والاستسلام . وهذه الأحكام الثلاثة تصبح لغواً في غير حالة النشوز . كما تصبح خروجاً عن الشرع بمجرد أن تتمكن زوجها منها: لأنها تكون قد خرجمت من حالة النشوز ، وتلك الأحكام الثلاثة إنما هي وقف على حالة النشوز ، وليس مطلقة في جميع الحالات.

وهذا ما يستخلص من أقوال الفقهاء. فقد صرَّحَ الشيخ المفيد قائلاً: «التعود إلى واجبه عليها من طاعته»، بمعنى أن الهدف من الأحكام الثلاثة في آية الضرب إنما هو أن تعود لاطاعة زوجها بأداء واجباتها.<sup>(٥٢)</sup>

وقال المحقق الحلبي: «ويقتصر على ما يؤمل معه رجوعها»، أي يكتفي من الضرب بالمقدار الذي يجعلها تترجم إلى طاعة زوجها، ولا يتعداه إلى غيره<sup>(٥٣)</sup>.

وقال العلامة الحلي في هذا الخصوص: «والضرب ما يرجى به عودها إلى طاعته»<sup>(٥٤)</sup>

أما القاضي الهندي فقد قال: «لأنه إنما شُرِّع للرجوع والامتناع عن المنكر، فلا يد من الاقتضاء عليه، ما يتَّأْدِي به<sup>(٥٥)</sup>».

وَكَذَا كَانَ لِفُقَهَاءِ الْأَخْرَى بَنِ نَفْسٍ الْأَرَاءُ أَوْ قَرِبَتْ مِنْهَا<sup>(٥٦)</sup>.

إذاً فالأحكام الثلاثة ليست مسألة تعبدية، وإنما هي مسألة عقلية بمسالة تشريعي، بمعنى أن مراعاة الترتيب بين الأحكام الثلاثة ليست مسألة تعبدية لابد من الإتيان بها على ترتيبها مهما اختلفت الشروط والأوضاع، بل إن الزوج مكلف باختيار ما يراه إصلاحاً لحالها، انطلاقاً من معاشرته لزوجته، واطلاعه على ما يصلحها. وإذا رأى أن استعمال هذه الطرق الثلاثة، أو أيٌ منها، لن يأتي بنتيجة فإن الإتيان بها يعني ضريراً

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

من اللغو والعبث؛ لأن الغرض الأصلي هو أن ترجع الزوجة إلى طاعة الزوج في ما اتفقا عليه. وبعبارة أخرى: إن ذكر الطرق الثلاثة في الآية ليس له موضوعية، وإنما هو طريقة في بيان نموذج التعامل مع الزوجة الناشر، وكيف يجب أن يخضع إلى التدرج، شأنه شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى أن الخطاب في الآية موجّه في حقيقته إلى الزوج الذي خاف من نشووز زوجته، أو قد نشرت زوجته فعلاً، وكيف له أن يصلح حالها، بأن يبتدئ بالأخفّ، حتى إذا لم يتغير حالها انتقل إلى الأشد، ثم الأكثـر شدـة. وقد بينت الآية الطرق التي كانت سائدة في عصر النزول، والتي لم ينعتها أحد آنذاك بالطرق غير الإنسانية، أو المخالفة للأخلاق.

ومن هنا فإذا كان الضرب في الزمن الحاضر، ونظرًا لنوعية التربية والثقافة السائدة، لن يؤدي إلى إصلاح حال الزوجة الناشر، بل على العكس سيكون له انعكاسات سلبية على الجانب النفسي والروحي للزوجة، أو تكون له عواقب أكثر وأشد ضرراً من حالة النشووز، فإن الضرب في هذه الحالة يصبح غير جائز، وعلى الزوج أن يَتَّخِذ طرقةً يراها أكثر نفعاً وتناسباً مع تربية وثقافة الزوجة. ولكن إذا كان الضرب في هذا العصر مقيداً بالشروط الشرعية التي ذكرها الفقهاء، وكان يرى أنه ستكون له نتائج إيجابية، بأن يصلح حالها، ولن تكون له آية عواقب سلبية، فإن هذا النوع من الضرب كذلك لا يُعد منافية للأخلاق ولا غير إنساني، مادام في حريم العقاب البدني الخفيف، الذي يتاسب حتى مع تربية الطفل.

إذاً من خلال هذا التحليل العقلي والهادف للأية نستطيع الخلوص إلى أن الزوج إذا رأى أن إدخال بعض الأفراد من خارج الأسرة، والذين يكون لهم وضع تحترمه الزوجة، وتقرّ به، سيكون ناجحاً في إرجاع الزوجة إلى الطاعة، وظنّ أن هذا التدخل بواسطة هؤلاء الأفراد أكثر نفعاً من الطرق الثلاثة التي ذكرتها الآية، فإن للزوج أن يرجّحها ويستعملها، بدلاً عمّا ذكرته الآية.

واستناداً إلى ما سبق فإننا نستطيع القول: إنه في نفس الوقت الذي نرى فيه أن الآية غير مختصة بعصر النزول، وأنه يمكن استعمال الطرق الثلاثة في إصلاح وتربيـة الزوجة الناشرـ، طبق الشروط والقيود التي استبطـلـهاـ الفقهـاءـ، كذلكـ فإنـ الفـهمـ العـقـلـانـيـ، وـعدـمـ اعتـبارـ ما جاءـ فيـ الآـيـةـ ضـمـنـ التـعـبـدـيـ، يـفـسـحـ المـجـالـ إـلـىـ الـطـرـقـ الـتـيـ تـتـنـاسـبـ وـرـوحـ الـعـصـرـ،

وكذا نوعية التربية والثقافة السائدة في المجتمع المدني في الزمن الحاضر. وبالعودة إلى البحث في أقوال الفقهاء يتضح لنا أنه إلى جانب الاستياباط الفقهي هناك فهم عقلي للأية. وهو في نفس الوقت فهم إيجابي وهادف يتجلّى في النقاط التالية:

- أ. اتفق العديد من الفقهاء على أن ضرب المرأة هو من جنس ضرب الطفل، أي إن له بعداً تأدبياً<sup>(٥٧)</sup>، بمعنى أن العقوبة البدنية الصادرة في حق الزوجة الناشز إنما هي لغرض التأديب. وإذا انتفى هذا البعد، وكان الهدف شيئاً آخر، كالاستعلاء، والسلط، والقهر، فإن الضرب حينها يصبح غير جائز. ولن يصبح الضرب غير ذي فائدة فحسب، بل سيصبح نوعاً من إلحاق الأذى بالزوجة. وإيذاء المؤمن حرام مطلقاً<sup>(٥٨)</sup>.

بـ . أكد الفقهاء أن المراحل الثلاثة الواردة في آية الضرب هي أحد مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وبذلك فهي تقتضي التدرج وهذا التدرج له موضوعية ، حيث لا ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا بعد القطع بعدم تأثيرها<sup>(٥٩)</sup> . ويقوّي هذا القول ما ذكره الشهيد الثاني من أنه «متى احتمل انجذارها بالوعظ لا ينتقل إلى الهجر ، وإن لم تتجزّر جاز الهجر ، ولا يجوز الضرب إلا مع العلم أنها لا تتجزّر بهما ، ومعه يجوز الضرب ولو في الابتداء ، كمراتب النهي»<sup>(٦٠)</sup> .

ج- بين الفقهاء أن الزوج يجب أن يتحقق من الرغبة التي ينطلق منها، أهي إصلاح حال زوجته وإرجاعها إلى العاشرة التي اقتضتها عقد الزوجية، أم هي الانتقام والتشفي وممارسة العنف تحت غطاء الشرعية؟ فإذا غاب عنده حسُّ ونية الإصلاح حرم عليه ضريبيها، مما يعني ضرورة إثارة النية الصادقة علمياً وعملياً في الإصلاح والتأديب، حتى يصح الضرب، وفق الشروط الشرعية التي، بينها الفقهاء شكل مفصلٍ، جائزًا<sup>(١)</sup>.

لذا نستطيع القول: إن الضرب والمراحل الأخرى التي جاءت في الآية ليست من جنس العقاب والعقوبية، وإنما هي سلوك يُراد به التربية والإصلاح، ولا يحمل أي قصد في التشفى والانتقام. وليس هذا وقفاً على المرأة الناشرة وحدها، بل لابد منه في جميع أنواع المجازاة والقصاص التي وردت في القرآن. فالشارع حرم بأي وجه كان حالة التشفى والانتقام، وجعل القصاص والمجازاة بغرض إصلاح الفرد والمجتمع، وإعادة تأهيل الفرد المقصّ منه أو المحازي وتربيته.

د. ومن النتائج التي نستخلصها مما سيق كله أن الأوامر الثلاثة التي وردت في الآية

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

هي أوامر إرشادية، وليس مولوية، بمعنى أن مدلولها حكم عقلي أو حكم شرعي وضعيف، فيصبح دور تلك الأوامر الثلاثة دور المنبه والمرشد؛ لأن مدرك متعلق الأوامر فيها مدرك عقلي. فالزوج يستطيع بإدراكه العقلي تحديد المرحلة التي تفع في تربية وتأديب زوجته، والمرحلة المضرة بها. كما يستطيع الذهاب إلى أمر آخر لم يرد ذكره في الآية. ولا يعني عدم إتيانه بتلك الأوامر الثلاثة، التي شأنها شأن جميع الأوامر الإرشادية، أنه ارتكب معصية، أو أنه يستحق العقاب، بل هو حل من كل ذلك، وإنما يفوّت على نفسه مصلحة عقلية وعقلانية. فالعقل حين يدرك ملائكت الأحكام يصدر الأحكام، والتي تكون دائرةً مدار وجود الموضوع وملوك الحكم.

فمالك الحكم العقلي في هذه الآية هو إصلاح حال الزوجة الناشر، وإرجاعها عن حال النشوذ. وعليه فحكم العقل يدور مدار هذا المالك، يعني أن العقل يدعو الأزواج إلى إصلاح وتربية أزواجهم. وقد كشف لهم عن الطرق الثلاثة. وهذه الطرق، ونظرًا لشروط التتحقق وخصوصيات طرفي القضية، قد تعطي نتائج متفاوتة. إن الالتزام بأحكام العقل أو عدم الالتزام بها ناظرًا إلى تلك الشروط والخصائص، التي تأخذ بعين الاعتبار النتيجة، وهي إصلاح الزوجة الناشر. ولذا قد تكون له كذلك نتائج متفاوتة. على سبيل المثال: إن الزوجة الناشر التي تعاني من مشاكل عضوية أو نفسية، وهذه المشاكل قد تسبب لها، أو قد سببت لها، برودة في المزاج، الذي يكون بدوره علة في امتناعها عن التمكين، لن يكون هجر الزوج لها في المضجع مداعة لتعذيبها، بل ستكون سعيدة بهذا البعد. لذا يصبح عمل الزوج بالأمر الثاني، أي الهجر غير لازم، بل يصبح ممنوعًا من وجهة نظر العقل، وليس من العقل في شيء أن يقوم به الزوج رغبة منه في الامتثال لما ورد في الآية، وخصوصاً أنه يعلم أن العمل بالأمر الثاني لن يأتي بالفائدة المطلوبة، بل سيكون داعياً إلى تشجيع الزوجة على التمادي في نشورها واستعاصتها.

وكذلك هي النظرة العقلية للضرب. فالغرض من الضرب - بحسب تصريح الآية - هو عودة المرأة إلى طاعة زوجها. فإذا كان نشور الزوجة ناشئًا عن خصوصيات الزوجة العضوية أو النفسية أو الثقافة السائدة في المحيط الأسري أو الاجتماعي، أو لسبب من الأسباب، فإن الضرب لن يكون سبباً في إصلاح الزوجة، بل إنه سيكون سبباً في تطرفها في النشوذ، وامتناعها أكثر عن تمكين زوجها منها، مما يجعل حكم الضرب

ملغي. ولأن الضرب هنا سيجلب الضرر فإن حكمه الأولى، والذي هو الحرمة، سيكون هنا موجهاً بشكل صريح. وهذه هي نفس النظرة العقلية التي فهمها الفقهاء من الآية. فها هو المحقق الأردبيلي يقول: «فالأمر هنا للإباحة، لا الوجوب والاستحباب، بل يمكن أن يكون مرجوحاً؛ فإن العفو حسن، إلا أن يعلم الفساد في الترك، فيمكن الاستحباب، بل قد يجب، فيجري فيه الأحكام الخمسة»<sup>(١٢)</sup>.

بل ذهب الفاضل الهندي إلى أنه من الأفضل أن لا يستعمل الزوج الضرب لاسترجاع حقه مطلقاً، لأن حق الضرب إنما شُرِع في الحقيقة لحفظ مصلحة ومنفعة خاصة بالزوج، وهو خلاف الضرب المستعمل في تأديب الطفل، والذي تعود المنفعة فيه إلى الطفل، وليس إلى الوالى<sup>(٢٣)</sup>. وهو نفسه الرأي الذي بات واضحاً أن صاحب الجواهر يميل إليه، دون غيره<sup>(٤٤)</sup>.

نتيجة البحث

إن خطاب المشرع في الآية ٣٤ من سورة النساء قد أجاز للزوج، دون غيره، ضمن شروط موضوعية، ضرب زوجته الناشر. وهذه الشروط تتلخص في النقاط التالية:

١. الزوجة الناشر هي التي تمنع زوجها حق التمكين والاستمتاع.
٢. إن إصلاح حال الزوجة الناشر بواسطة زوجها لا يمكن أن يعطي ثماره فقط من خلال المراحل الأولى التي ذكرتها الآية، والمتمثلة في الوعظ، وهجر فراش الزوجية.
٣. إن إصلاح الزوجة الناشر بواسطة غير الزوج، وباستعمال الطرق السهلة، التي يكون لها تأثير واضح، وتكون في نفس الوقت أقل ضرراً من الضرب، غير ممكن.
٤. إن الأصل في ضرب الزوج زوجته الناشر هو إصلاح حالها، وإرجاعها إلى الحالة الطبيعية التي تحكم العلاقة الزوجية، وليس الانتقام والاستضعفاف.
٥. إن الضرب المسموح به هو بمقدار الحاجة، وبشكل لا يلحق الضرر المادي والمعنوي.
٦. الضرب مرتب، فحيث كان الضرب الأول والأخف يفي بالغرض لا يجوز الانتقال إلى الضرب الشديد.

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

٨. إذا تسبّب الزوج حين ضرب زوجه الناشر في نقص عضوي أو ضرر بدني فإن سبباً في تعقيم الهرة بين الزوجين، فيكون حينئذ أكثر ضرراً من النشوذ.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الضرب، إذا روعيت فيه الشروط الموضوعية، التي أشار إليها الفقهاء والعلماء، سيكون سلوكاً عقلائياً وأخلاقياً. وبالتالي لن تكون هناك أية حجة في اعتباره خارج العصر والمرحلة.

الهوامش

- (١) يمكن الحصول على هذه الأجبية الثلاثة بالرجوع المباشر إلى المحطات المختصة في الشبكة العنكبوتية.

(٢) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٢١٧ - ٢٢٦.

(٣) السيد محمد صادق الروحاني، فقه الصادق: ٢٤٨؛ ٢٢.

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان: ١؛ ٢٦٥؛ نصر بن محمد السمرقدي، بحر العلوم: ١: ٣٠٠؛ رشيد الدين البيدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار: ٢: ٤٩٣؛ أبو زكريا الفراء، معاني القرآن: ١: ٢٦٥؛ أحمد الأردبيلي، زبدة البيان: ٥٣٦.

(٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٨: ٢٥٦.

(٦) الطوسي، المبسوط: ٤: ٣٢٧.

(٧) الحلي، تحرير الأحكام: ٢: ٤٢.

(٨) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن: ٩: ٣٧٩.

(٩) ﴿وَإِنْ خَفْتُمْ شَقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْتَلُوهُمَا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِمَا وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهِمَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحاً يُوقَقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْمًا خَيْرًا﴾ (النساء: ٣٥).

(١٠) النجفي، جواهر الكلام: ٢١: ٢٠٠.

(١١) مسالك الأفهام: ٨: ٢٥٦.

(١٢) جعفر بن محمد الحلي، المختصر النافع: ١٩١.

(١٣) علي بن إبراهيم، تفسير القمي: ١٢٨؛ المفيد، المقنية: ٥١٨؛ ابن إدريس، السرائر: ٢: ٧٧٨؛ الحلي، إرشاد الأذهان: ٢: ٢٣؛ ابن زهرة، غنية النزوع: ٥٢٥؛ يحيى بن سعيد الحلي، الجامع للشراح: ٤٧٨؛ زبدة البيان: ٥٣٦؛ الفاضل الهندي، كشف اللثام: ٧: ٥١٨؛ جواهر الكلام: ٢١: ٢٠٢؛ أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين: ٢: ٢٨٢؛ الروحاني، منهاج الصالحين: ٢: ٣١١.

- (١٤) جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام: ٢: ٥٠٦؛ الحلي، قواعد الأحكام: ٣: ٩٦.
- (١٥) تحرير الأحكام: ٢: ٤٢؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة: ٥: ٤٢٧؛ محمد أمين العاملي، نهاية المرام: ١: ٤٢٥؛ سلار الديلمي، المراسم العلوية: ١٦١؛ الخميني، تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٥.
- (١٦) المبسوط: ٤: ٣٢٧؛ القاضي ابن البراج، المهدى: ٢: ٢٦٣.
- (١٧) الطوسي، التبيان: ٢: ١١١؛ مجمع البيان: ١: ٤٨٥، ٢: ١٧٣ و ٧٠؛ الطبرسي، جواجم الجامع: ١: ٢٩١؛ الزمخشري، الكشاف: ١: ٥٧١.
- (١٨) ابن هشام، مغنى الليبب: ٤٦٣.
- (١٩) الميزان: ٤: ٣٤٥.
- (٢٠) مسائل الأفهام: ٨: ٣٥٨؛ كشف اللثام: ٧: ٥١٧؛ رياض المسائل: ١٠: ٤٧٣؛ السبزواري، كفاية الأحكام: ١٨٩؛ جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٠؛ أحمد الغوانصاري، جامع المدارك: ٤: ٤٣٦.
- (٢١) المبسوط: ٤: ٣٢٧؛ الطوسي، الخلاف: ٤: ٤١٥.
- (٢٢) لا يعتبر بعض الفقهاء الهجر من العقوبات. لذا فهم لا يضعون التقدير إلا قبل الضرب. لكن صاحب الجوادر رأى أن الهجر؛ بلحاظ كونه يضيع حقوق الزوجة، فإنه من هذه الناحية يُعد ضمن العقوبات (يرجع في هذه النقطة إلى جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٢).
- (٢٣) علي بن بابويه، فقه الرضا: ٢٤٥؛ الصدق، المقعن: ٣٥٠؛ الصدق، من لا يحضره الفقيه: ٢: ٥٢١؛ المهدى: ٢: ٢٦٣؛ عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن: ٨: ١٦١.
- (٢٤) المبسوط: ٤: ٣٢٧؛ السرائر: ٢: ٧٢٨؛ رياض المسائل: ١٠: ٤٧٣؛ المراسم العلوية: ١٦١.
- (٢٥) المقنعم: ٥١٨؛ غنية التزوع: ٣٥٢؛ تحرير الأحكام: ٢: ٩٩؛ الجامع للشرائع: ٤٧٨؛ شرح اللمعة: ٥: ٤٢٧؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع: ٢: ٣٠٢؛ الفيض الكاشاني، الواقي: ٢٢: ٨٧٩؛ رياض المسائل: ١٠: ٤٧٣؛ جامع المدارك: ٤: ٤٣٦؛ تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٥؛ هداية العباد: ٢: ٣٦٧؛ السيستاني، منهاج الصالحين: ٣: ١٣٥.
- (٢٦) جواهر الكلام: ٤: ٩.
- (٢٧) تفسير القمي: ١٣٧.
- (٢٨) مسائل الأفهام: ٨: ٣٥٦.
- (٢٩) التبيان: ٢: ١٨٩، نقلًا عن سعيد بن جبير. وقد نقل نفس المعنى المحقق الأردبيلي (يرجع إلى زبدة البيان: ٥٢٦).
- (٣٠) المهدى: ٢: ٢٦٣.
- (٣١) فقه الرضا: ٢٤٥.
- (٣٢) السيوطي، الدر المنثور: ٢: ١٥٥.
- (٣٣) المقعن: ٣٥٠؛ من لا يحضره الفقيه: ٣: ٥٢١؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٣٢٢.
- (٣٤) تفسير القمي: ١٣٧؛ المبسوط: ٤: ٣٢٧؛ شرائع الإسلام: ٢: ٥٦٠؛ شرح اللمعة: ٥: ٤٢٧؛ مسائل الأفهام: ٨: ٣٥٦؛ زبدة البيان: ٥٣٦؛ نهاية المرام: ١: ٤٢٥؛ المختصر النافع: ١٩١؛ قواعد الأحكام: ٢: ٩٦.

## ● ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات

- 
- (٣٥) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٣٣ .  
(٣٦) صحيح مسلم: ٤: ٤١ .  
(٣٧) السرائر: ٢: ٧٢٨ .  
(٣٨) غنية النزوع: ٣٥٢ .  
(٣٩) المقنعة: ٥١٨ .  
(٤٠) تحرير الأحكام: ٢: ٤٢؛ كشف اللثام: ٧: ٥١٧ .  
(٤١) تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٥؛ الكلبائكي، هداية العباد: ٢: ٣٦٧؛ السيستاني، منهاج الصالحين: ٢: ١٠٧ .  
(٤٢) البحرياني، الحدائق الناضرة: ٢٤: ٦١٧ .  
(٤٣) مسائل الأفهام: ٨: ٣٥٦ .  
(٤٤) نهاية المرام: ١: ٤٢٥؛ الحدائق الناضرة: ٢٤: ٦١٥ .  
(٤٥) جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٥ .  
(٤٦) السرائر: ٢: ٧٢٨ .  
(٤٧) قواعد الأحكام: ٢: ٩٦؛ تحرير الأحكام: ٢: ٤٢؛ فخر المحققين، إيضاح الفوائد: ٣: ٢٥٦؛ شرح الملمعة: ٥: ٤٢٧؛ مسائل الأفهام: ٨: ٣٦١؛ كشف اللثام: ٧: ٥١٧؛ نهاية المرام: ١: ٤٢٥؛ تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٥؛ الكلبائكي، هداية العباد: ٢: ٣٦٧؛ كلمة التقوى: ٧: ١٣٥؛ السيستاني، منهاج الصالحين: ٢: ١٠٧ .  
(٤٨) كشف اللثام: ٧: ٥١٧؛ جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٧ .  
(٤٩) كفاية الأحكام: ١٨٩ .  
(٥٠) مسائل الأفهام: ٨: ٣٦٠؛ جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٥؛ السيستاني، منهاج الصالحين: ٣: ١٠٣؛ الخوئي، منهاج الصالحين: ٢: ٢٨٩ .  
(٥١) تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٦؛ الخوئي، منهاج الصالحين: ٢: ٢٨٩؛ السيستاني، منهاج الصالحين: ٢: ١٠٧ .  
(٥٢) المقنعة: ٥١٨ .  
(٥٣) شرائع الإسلام: ٢: ٥٦٠؛ المختصر النافع: ١٩١ .  
(٥٤) تحرير الأحكام: ٢: ٤٢ . ويوجد مثل هذا التعبير في: قواعد الأحكام: ٣: ٩٦ .  
(٥٥) كشف اللثام: ٧: ٥١٩ .  
(٥٦) شرح الملمعة: ٥: ٤٢٨؛ الحدائق الناضرة: ٢٤: ٦١٩؛ رياض المسائل: ١٠: ٣٧٣؛ جواهر الكلام: ٣١: ٢٠٦؛ تحرير الوسيلة: ٢: ٣٠٥؛ الـ لـ بـ لـ بـ اـ كـ اـ نـ يـ، هـ دـ اـ يـةـ عـ بـ اـ دـ: ٣٦٧ . السيـ سـ تـ اـ نـ يـ، منـ هـ اـ جـ الصـ الـ حـ اـ يـ: ٢ .  
(٥٧) المقنعة: ٥١٨؛ المبسوط: ٤: ٢٦٣؛ المهدّب: ٢: ٣٣٨؛ مسائل الأفهام: ٨: ٣٥٦؛ نهاية المرام: ١: ٤٢٧ .  
(٥٨) كفاية الأحكام: ١٨٩؛ كلمة التقوى: ٧: ١٣٥ .  
(٥٩) الكركي، جامع المقاصد: ١٢: ٥٢؛ الروضة البهية: ٥: ٢٢١؛ مسائل الأفهام: ٧: ٤١٧؛ زبدة البيان:

- 
- ٨٠: جواهر الكلام: ٢١: ٣٧٨؛ تحریر الوسیلة: ٢: ٢٤٦ - ٢٠٤.  
(٥٩) مفاتیح الشرائع: ٢: ٣٠؛ کفایة الأحكام: ١٨٩؛ ریاض المسائل: ١٠: ٤٧٣؛ جواهر الكلام: ٢١:  
كلمة التقوی: ٧: ١٣٥.  
(٦٠) مسالک الأفہام: ٨: ٢٥٩.  
(٦١) المصدر نفسه: ٨: ٣٦١؛ مفاتیح الشرائع: ٢: ٣٠٢؛ کفایة الأحكام: ١٩٠؛ جواهر الكلام: ٢١: ٢٠٧.  
جامع المدارک: ٤: ٤٣٦؛ تحریر الوسیلة: ٢: ٣٠٥؛ الگلبايكاني، هداية العباد: ٢: ٣٦٧؛ کلمة التقوی  
: ١٣٥؛ السیستانی، منهاج الصالحين: ٣: ١٠٧.  
(٦٢) زبدۃ البيان: ٥٣٦.  
(٦٣) کشف اللثام: ٧: ٥١٩.  
(٦٤) جواهر الكلام: ٢١: ٢٠٧.

# **حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع**

## **دراسة وتحليل**

الشيخ علي إلهي الخراساني<sup>(\*)</sup>

### **مقدمة**

إنّ ولادة الفقيه؛ باعتبارها نظرية تصبُّ في إقامة الدين، وتوسيع دائرة العبودية لله، وإخراجها من الساحة الفردية إلى ساحة المجتمع والحكومة، تفتح آفاقاً جديدة في مختلف العلوم، كالفقه الإسلامي، والكلام الإسلامي، والثقافة السياسية.

وقد مَسَّت الحاجة أكثر فأكثر في السنوات الأخيرة إلى الخوض في مبحث «الفقه السياسي»، وسائر المباحث الأخرى المرتبطة بولادة الفقيه؛ وذلك للإجابة عن جميع الأسئلة، وللوقوف بوجه النظريات المنافسة، وإلضاح الكثير من غواصات البحوث. ومع وجود وصدور الكثير من البحوث المختلفة . كتاب، أو مقالة، أو رسالة جامعية . حول الفقه السياسي والحكومي مازال الكثير من موارد هذا البحث ومواضيعه غير مبحوث بالشكل التفصيلي المناسب لها.

ومن جملة هذه الموارد هو مورد «الحكم الحكومي»، الذي يُعدُّ من أهم المفاهيم المفصلية والأسس الأساسية في الفقه السياسي.

ومن جوانب هذا البحث هو الخوض في مسألة المخالفة مع مثل هذا الحكم، حيث تتناول هذه المقالة الحاضرة بين يديك صورة ما لو حصل اليقين لشخصٍ ما بمخالفة الحكم الحكومي . الذي يصدره الولي الفقيه . للواقع.

والسؤال هو: هل يكون الحكم الحكومي نافذاً وحجة في مثل هذه الحالة على

---

(\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية.

● الشيخ علي إلهي الخراساني

الشخص المتيقن بالمخالفة، أو أن لهذا الشخص أن يعمل طبق يقينه؟ وما هو الموقف والوضع بالنسبة لاختلال النظام؟ وكيف يكون عمل المؤسسات والدوائر الحكومية في هذا المجال؟

قبل البدء بالبحث نرى من المناسب أن نبين ونعرف «الحكم الحكومي».

الحكم الحكومي وارتباطه بولاية الفقيه المطلقة

نستطيع أن نقول في تعريف الحكم الحكومي: إنه إنشاء وتنفيذ الفقيه الجامع للشراط - الولي الفقيه - لحكم يقوم على أساس مصلحة المجتمع الإسلامي ونشر الدين. ويجب على الجميع - حتى مراجع الدين - الالتزام به ومتابعته.

ولا يخفي أن الحكم الحكومي يستند إلى قبول ولية الفقيه والتسليم بها؛ لوضوح أن تأثير حكم الفقيه في المجتمع الإسلامي، واطاعة الجميع له، يتوقف على أصل ولية الفقيه في الحكومة الإسلامية.

ثم إن الداعم والساند للحكم الحكومي لابد أن يكون «الولاية المطلقة» للفقيه؛ لأنّه على القول بالولاية المقيدة . المحدودة بالأمور الحسبية ، وأنّ الفقيه لا يتحمل إلا عبء الأمور التي ليس هناك من يقوم بها . يفقد الحكم الحكومي فاعليته ، ويكون فارغاً من المحتوى؛ وذلك لأنّ الحكم الحكومي يريد أن ينطلق . طبق ولاية الفقيه المطلقة . لإقامة الدين في المجتمع ، وتهيئة أرضية ترقى المجتمع وسيره في مسيرة مصلحة الإسلام ، وإدارة الأمور والحوادث الواقعة إدارة دينية .

فلى ذلك يكون خيار الحكم الحكومي - الضامن لاختيار الولي الفقيه في مسيرة توسيع العبودية الإلالية في المجتمع ورئاستها . هو الخيار القائم والمبني على أساس الولاية المطلقة.

وكذلك لا يتلائم الحكم الحكومي إلا مع الولاية، لا مع إشراف الفقيه، ولا مع وكالة الفقيه؛ وذلك أنه على فرض الولاية يحق للفقيه التدخل في جميع مناسبات المجتمع، والبني الدينية، وإقامة صروح الدين، بل طبق النظرية الصحيحة - نظرية الإمام الخميني حَفَظَهُ اللَّهُ. يمكن تعطيل الحكم الفرعي، أو توسيع دائرته.

وبعبارة أخرى: إنّه على القول بولاية الفقيه يمكن للحكم الحكومي أن يتدخل

## ● حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

حتى في الأحكام الفرعية، ولا تقتصر دائرة على حكومة المجتمع لكن بناءً على نظرية الإشراف - التي يقول بها فقيه آخر - لا يمكن للفقيه، ولا يحق له، أن يتصرف مثل ذلك التصرف المذكور، بل كلّ ما يمكنه هو بيان الخطوط الحمراء، وإبداء التوصيات والتوجيهات والإرشادات. وهنا تسلب من الفقيه قدرة الابتكار والمبادرة، ولا يستطيع إدارة الحوادث، وإيجاد التحوّلات في البنى الاجتماعية، وفي نهاية المطاف لا يبقى بناءً على هذا المبني - معنى للحكم الحكومي.

وكذلك يكون المهم - على القول بنظرية «وكالة الفقيه» - رأي الناس ونظرهم، وإنما تكون مساحة الفقيه هي الوكالة والتقويض لا غير.

وهنا يستطيع الناس وضع شروطٍ محددةٍ لصلاحيات الفقيه، ومنعه من إعطاء وإصدار الحكم الحكومي.

فالنتيجة هي أنه لا يمكن تصور الحكم الحكومي للفقيه إلا على القول بنظرية ولادة الفقيه المطلقة. وعلى الأقل فقد لوحظ في هذه المقالة - على الفرض المزبور - الدور الأوسع لولادة الفقيه والحكم الحكومي على أساس الحدّ الديني الأكثر لقيادة الدين لجميع نواحي حياة الإنسان.

## أنواع المخالفة للحكم الحكومي

في المورد الذي يصدر فيه الوليّ الفقيه حكمًا حكوميًّا كيف يمكن توجيه مخالفة هذا الحكم؟

يمكّنا هنا تصور حالتين. ومورد بحثنا هو الحالة الثانية. وهاتان الحالتان ناشستان من مقاييس وملاحظة نسبة اطمئنان الشخص المطيع مع نسبة خطأ حكم الوليّ الفقيه.

**الحالة الأولى:** أن يكون عند الشخص يقين بعدم خطأ الحكم الحكومي، أو يكون عنده احتمالٌ خطئه، ومع ذلك يرتكب هذا الشخص المخالفة للحكم الحكومي، مع علمه بحجّيته على الفرد والمجتمع، ونفوذه، وتجّزه.

وهنا لابدّ من القول بأنّ مخالفة الحكم الحكومي في هذا الفرض - طبق مقبولة عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق علّيَّهُ السلام، قال: «إِنِّي جعلتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، إِنَّمَا حَكَمَ

## ● الشيخ علي البهي الخراساني

بحكمنا فلم يقبل منه فإِنما استخفَّ بحکمنا، وعلينا ردٌّ، والرَّادُ علينا كالرَّادٌ على الله عزٌّ وجلٌّ<sup>(١)</sup>. تُعدُّ ردًا وإنكارًا لحجَّة الإمام المعمُوم عَلَيْهِ، الذي هو الوليُّ الفقيه، والنائب العام للإمام المعمُوم عَلَيْهِ.

وهذه الحرمة ليست من باب مخالفَة متعلَّق الحكم الحكومي؛ لأنَّه لا يوجد لها في الفقه عنوان متعلَّق الحكم الحكومي<sup>(٢)</sup>. وعلى ذلك لم تقع مخالفَة للحكم الواقعي، وإنما تكون المخالفَة من حيث إنكار ولادة الفقيه ومخالفتها. وبما أنَّ الحكومة وولاية الفقيه هي حكم شرعي كليٌّ ثبت بالأدلة الشرعية تكون مخالفَة الحكم الحكومي مستتيقة للحرمة الشرعية.

ثم إن مخالفَة الشخص في هذه الحالة يمكن أن تكون مخالفَة فردية، كما يمكن أن تكون اجتماعية. فالشخص قد يرتكب المخالفَة في إطار حياته الفردية، كما أنه قد يرتكبها في الإطار الاجتماعي، أو في الإطار الفردي لكنَّه ينشرها وبيتها في المجتمع أو يبلغ لها. وفي هذه الحالة تكون المخالفَة مغلظة الحرمة، مشددة العقوبة.

**الحالة الثانية:** أن يكون عند الشخص يقينٌ بخطأ الوليِّ الفقيه في إصداره الحكم الحكومي، وأنَّ حكمه مخالفٌ للواقع، أو غير منسجم مع المصلحة. ويبحث هذه المسألة هو الموضوع الأصلي لمقالتنا هذه.

## مبادئ الخطأ في الحكم الحكومي

على فرض عدم صوابية الحكم الحكومي - بناءً على يقين الشخص بأنَّ هذا الحكم الحكومي مخالفٌ للواقع. يمكننا تصور ذلك في أربع صور.

وملأك هذا التقسيم هو أنَّ الشخص المتيقن يعتقد بخطأ الحكم الحكومي ومخالفته للواقع. وهذا الواقع إما أن يكون أمراً دينياً شرعاً، أي إنَّ عامل وسبب خطأ الحكم الحكومي هو سبب وعامل خارجي، بحيث يشمل مسلمات الدين، ومشهورات الفقه، والأحكام الشرعية الإلزامية؛ وإما أن يكون الواقع المخالف هو مصلحة المجتمع الإسلامي. وبصورة أوضح نقول: إنَّ اليقين بالمخالفَة ناتجٌ من تشخيص الوليِّ الفقيه غير

## ● حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

الصحيح للمصلحة، وكيفية صدور الحكم الحكومي، أي إنّ عامل وسبب خطأ الحكم الحكومي هو عامل وسبب داخلي.

ونصل إلى بحث حجية الحكم الحكومي، ومدى تأثير هذا اليقين، في الموارد

التالية:

### أ- اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمسلمات الدين

في مثل هذه الصورة، علاوة على عدم حجية هذا الحكم الحكومي، تسقط عدالة الولي الفقيه: لأنّ إنكار مسلمات الدين ومخالفتها ينجرّ إلى إنكار رسالة النبي ﷺ، أو القرآن المجيد، ولا أقلّ من أنّ هذه الصورة يستتبعها الفسق العملي. ومثال ذلك: ما لو خالف وجوب الصلاة، أو الحج، أو خالف حرمة الرّبّنا، وما شابه ذلك.

وهنا يجب التبيّه إلى نكتة مهمة، وهي: أنّه ورد في «القانون الأساسي» أن تشخيص عدالة الوليّ الفقيه إنما هي بعهدة مجلس الخبراء؛ وذلك لأنّ الفقهاء المنفتختين الموجودين في مجلس الخبراء يجتمعون، وطبقاً ما لهم من معرفة بمسلمات الدين يستطيعون أن يشخصوا بوضوح مورد الحكم الحكومي المستلزم لإنكار أحد مسلمات الدين.

### ب - اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمشهورات الفقه

يجب في البدء القول: إنّ المعرفة الدينية تفترق عن حقيقة الدين. والقول باتحادهما خطأ محض. والفقه غير مستثنى من هذه القاعدة. وبعبارة أخرى: الفقه هو استنتاج الفقيه من مجموع المصادر الدينية؛ لتنظيم مختلف جوانب حياة الإنسان. وأمامّ نفس حقيقة الدين فهي غير الفقه.

وبناءً على هذا إذا خالف الحكمُ الحكومي أحد مشهورات الفقه، لا تُعدُّ هذه المخالفة مخالفـة لمسـلمـاتـ الدينـ. مضـافـاًـ إـلـىـ أنـ الـوليـ الفـقـيـهـ هوـ مجـتـهدـ جـامـعـ لـلـشـرـائـطـ يـحقـ لـهـ أنـ يـتصـدـيـ لـلـإـلـفـتاـءـ، وـكـمـ كـانـتـ فـتاـوىـ الـكـثـيرـ مـنـ الـفـقـهـاءـ تـعـدـ فـيـ أـزـمـنـتـهـ مـخـالـفـةـ لـمـشـهـورـاتـ الـفـقـهـ، مـثـلـ طـهـارـةـ أـهـلـ الـكـتـابـ، وـطـهـارـةـ مـاءـ الـبـئـرـ. فالنتيـجةـ هيـ أنـ مـثـلـ هـذـهـ مـخـالـفـةـ لـاـ تـضـرـ بـالـحـكـمـ الـحـوـكـمـيـ أـصـلـاـ، وـلـاـ تـسـقـطـهـ

عن الحجیة.

### ج - اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للأحكام الفرعية الإلزامية

إذا بَدَّلَ الحُكْمُ الْحُكُومِي؛ مِرَاعَاةً لِمُصلَحةِ الْمُجَتَمِعِ الْإِسْلَامِيِّ، حُكْمًا مِبَاحًا فَجَعَلَهُ حُكْمًا إِلَزَامِيًّا، فَلَا إِشْكَالٌ فِي الْبَيْنِ. وَيَكَادُ يَتَقَوَّلُ الْجَمِيعُ عَلَى أَنَّ الْوَلِيَّ الْفَقِيهَ لَهُ مِثْلُ هَذَا الْإِخْتِيَارِ فِي دَائِرَةِ الْمُبَاحَاتِ. فَلَهُ أَنْ يُصْرِفَ فِيهِ حُكْمًا إِلَزَامِيًّا. وَتَقْوِيمُ نَظَرِيَّةِ «مَنْطَقَةِ الْفَرَاغِ» عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، أَيْ إِنَّ الْوَلِيَّ الْفَقِيهَ يُسْتَطِعُ أَنْ يُصْرِفَ حُكْمًا حُكُومِيًّا فِي دَائِرَةِ الْمُبَاحَاتِ<sup>(۲)</sup>.

لَكِنْ هَلْ يُسْتَطِعُ الْحُكْمُ الْحُكُومِيُّ أَنْ يَعْطَلَ حُكْمًا إِلَزَامِيًّا بِصُورَةِ مُؤْقَتَةٍ؟ أَيْ هَلْ لَهُ أَنْ يَعْطَلَ حُكْمَ الْوَجُوبِ أَوِ الْحَرْمَةِ مُدَدَّةً مَحْدُودَةً؟ وَهَلْ لِلْوَلِيِّ الْفَقِيهِ أَنْ يَضْيِيقَ وَيَحْدِدَ دَائِرَةَ حُكْمٍ إِلَزَامِيًّا، أَوْ أَنْ يَوْسِعَهَا؟ أَمْ أَنَّ الْحُكْمُ الْحُكُومِيُّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَقِيدًا بِإِطَارِ الْحُكْمِ الْفَرْعَوِيِّ؟

إِنَّ أَكْثَرَ الْفَقَهَاءِ - سَوَاءَ الْمَدَافِعُونَ عَنْ وَلَايَةِ الْفَقِيهِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْمُخَالِفُونَ لَهَا - لَا يَرْتَضِيُونَ وَلَا يَقْبِلُونَ مَخَالِفَةَ الْحُكْمِ الْحُكُومِيِّ لِلْأَحْكَامِ الْإِلَزَامِيَّةِ. فَهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ وَلَايَةَ الْفَقِيهِ جَاءَتْ لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْمُجَتَمِعِ، وَحْمَائِتُهَا وَالْمُحَافَظَةُ عَلَيْهَا، فَكَيْفَ يُمْكِنُ لِلْحُكْمِ الْحُكُومِيِّ الَّذِي يَصُدِّرُهُ الْوَلِيُّ الْفَقِيهُ أَنْ يَخْالِفَ أَحْكَامَ الْفَقَهِ الْإِلَزَامِيَّةِ؟! إِذَا فَالْأَحْكَامُ الْحُكُومِيَّةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِي إِطَارِ الْأَحْكَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُوجَودَةِ فِي الْفَقَهِ.

وَيَتَبَعِيرًا آخَرَ: إِنَّ الْحَاكِمَ هُوَ الْمَرْجُعُ وَفَصْلُ الْخَطَابِ فِي تَطْبِيقِ الْأَحْكَامِ الْشَّرْعِيَّةِ عَلَى مَصَادِيقِهَا، أَيْ إِنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْعَمَلُ بِالْأَحْكَامِ الْشَّرْعِيَّةِ، وَإِذَا حَصَلَتْ أَمْوَارُ اضْطَرَارِيَّةٍ وَعَنْوَانُ ثَانِيَّيِّ فِي أَمْرِ الْحُكُومَةِ فَلَلْوَلِيِّ الْفَقِيهِ أَنْ يَحْكُمُ - عَلَى أَسَاسِ هَذِهِ الْأَمْوَارِ الاضْطَرَارِيَّةِ - بِخَلَافِ الْحُكْمِ وَالْعَنْوَانِ الْأُولَى. وَعَلَى هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ تَعْدُ الْحُكُومَةُ دَائِمًا حُكْمًا ثَانِيَّيِّاً.

وَبِنَاءً عَلَى هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ إِذَا خَالَفَ الْحُكْمُ الْحُكُومِيُّ فَرْعًا فَقَهِيًّا إِلَزَامِيًّا - وَلَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْنِ عَنْوَانُ ثَانِيَّيِّ -، وَتَيَقَّنَ الشَّخْصُ بِالْمَخَالِفَةِ، فَهُنَا لَابِدُّ مِنِ القُولِ بِعَدْمِ حَجَيَّةِ الْحُكْمِ الْحُكُومِيِّ.

## ● حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

لَكُنْ يَقِنُ جَوَازِ مُخَالَفَةِ الْحَكْمِ الْحُكُومِيِّ مُنْحَصِرًا بِالشَّخْصِ الْمُتَيقِنُ فَقَطُّ. فَلَهُ أَنْ لَا يَتَابَعَ الْحَكْمُ الْحُكُومِيُّ فِي حَيَاتِهِ الْفَرْدِيَّةِ، وَلَيْسَ لَهُ أَيْ حَقٌّ فِي الدُّعَوَةِ لِهَذِهِ الْمُخَالَفَةِ وَعَدْمِ الْأَنْصِبَاعِ الْعَامِ. كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَعْمَلَ أَيْ عَمَلًا اِجْتَمَاعِيًّا عَامًّا بَنَاءً عَلَى عَدْمِ حِجَّةِ الْحَكْمِ الْحُكُومِيِّ عَلَيْهِ<sup>(٤)</sup>; لَأَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ اِخْتِلَافَ النَّظَامِ.

وَفِي مُقَابِلِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ يَرِيُّ الْإِمَامُ الْخُمَيْنِيُّ أَنَّ مَنْزَلَةَ الْحَكْمِ الْحُكُومِيِّ أَكْبَرُ بَكْثَرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الْفَرْعَوِيَّةِ. وَهَذَا الرَّأْيُ مُبْتَدِئٌ عَلَى أَنَّ الْحُكُومَةَ هِيَ حَكْمٌ أَوَّلِيٌّ، وَأَنَّ الْحَكْمَ الْحُكُومِيَّ النَّاشِئُ عَنْ وَلَايَةِ الْفَقِيهِ الْمُطْلَقَةِ حَاكِمٌ. حَسْبَ الْاِصْطَلَاحِ الْأَصْوَلِيِّ - عَلَى سَائِرِ الْأَحْكَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَمِنَ الْبَدِيْهِيِّ أَنَّ صَدُورَ الْحَكْمِ الْحُكُومِيِّ لَيْسَ بِلَا ضَابْطَةٍ، بَلْ يَكُونُ طَبْقَ مَلَكِ مَصْلَحَةِ الْمُجَتَمِعِ الْإِسْلَامِيِّ وَنَشَرِ الدِّينِ، الَّذِي لَابِدَّ مِنْ بَحْثِهِ وَتَحْصِيلِهِ مِنْ خَلَالِ «الْفَقِهِ الْحُكُومِيِّ»، لَا مِنْ خَلَالِ الْفَقِهِ الْمُوْجُودِ الْفَرْدِيِّ الْمُسْلَكِ.

وَهُنَا لَابِدَّ مِنَ القُولُ بِأَنَّ الْمَصْلَحَةَ الْمَرْاجِعَةَ وَالْآيَةَ إِلَى الدِّينِ وَالنَّظَامِ الْإِسْلَامِيِّ ..، وَالَّتِي هِيَ نَاظِرَةٌ وَحاكِمَةٌ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْشَّرْعِيَّةِ . لَا يَمْكُنُ أَنْ تُعَدَّ بِأَيِّ وَجْهٍ مِنَ الْوَجْهِ عَنْوَانًا ثَانِيًّا؛ لِأَنَّ الْعَنْوَانَ الثَّانِيَ يَكُونُ مَقَابِلًا لِلْحَكْمِ وَالْعَنْوَانِ الْأَوَّلِيِّ الْمَعْلُومِ، الَّذِي لَا يَمْكُنُ إِيجَادُهُ مِنْ طَرِيقِ الاضْطَرَارِ أَوِ الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ<sup>(٥)</sup>.

وَمِنَ الْمَنَاسِبِ هُنَا أَنْ نَدْقُقَ فِي بَعْضِ جُمْلِ وَكَلْمَاتِ أَكْبَرِ الْمُتَبَيِّنِ لِهَذِهِ النَّظَرِيَّةِ، حِيثُ يَقُولُ الْإِمَامُ الْخُمَيْنِيُّ فِي إِحْدَى رَسَائِلِهِ . رَافِعًا شَبَهَةَ كَوْنِ الْحَكْمِ الْحُكُومِيِّ دَاخِلًا فِي إِطَارِ الْأَحْكَامِ الْفَرْعَوِيَّةِ، أَيِّ الْوَلَايَةِ الْمُقِيَّدةِ ..: «الْحُكُومَةُ أَوِ الْوَلَايَةُ الْمُطْلَقَةُ الَّتِي أُعْطِيَتْ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لِلنَّبِيِّ الْأَكْرَمِ تَعَالَى عَلَيْهِ السَّلَامُ هِيَ أَهْمَّ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ، وَلَهَا التَّقْدِيمُ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْفَرْعَوِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ. وَإِذَا وَضَعَنَا الْحُكُومَةَ وَقَرَارَاتِهَا فِي إِطَارِ الْأَحْكَامِ الْفَرْعَوِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ تَكُونُ الْحُكُومَةُ الْإِلَهِيَّةُ . وَالْوَلَايَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُفَوَّضَةُ إِلَى نَبِيِّ إِسْلَامٍ . اسْمًا بِلَا مَسْمَى، وَبِلَا مَعْنَى وَمَحْتَوِيٍّ. يَجِبُ أَنْ أَقُولَ: إِنَّ الْحُكُومَةَ هِيَ فَرعَانِيَّةُ الْوَلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ لِرَسُولِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَهِيَ وَاحِدَةُ مِنَ الْأَحْكَامِ الْأَوَّلِيَّةِ فِي إِسْلَامٍ، بَلْ مَقْدَمَةُ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْفَرْعَوِيَّةِ، حَتَّى الصَّلَاةُ وَالصُّومُ وَالْحَجَّ وَ... الْحُكُومَةُ تَسْتَطِعُ أَنْ تَقْفِيَ كُلَّ أَمْرٍ . عَبَادِيٌّ أَوْ غَيْرُ عَبَادِيٍّ . إِذَا كَانَ إِجْرَاءُ ذَلِكَ الْأَمْرِ مُخَالِفًا لِمَصْلَحةِ

● الشيخ علي إلهي الخراساني

الإسلام. فلما حكمت عليه المحكمة بمعاقبته، أصر على موقفه، مدعياً أن ما دام مخالفًا لمصلحة الإسلام»<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً في كتاب «البيع»: «الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأنظمة  
قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية  
لآخرها، وسيط العدالة»<sup>(٩)</sup>.

إذاً لابد من القول بأن الحكومة الإسلامية لها سلطة وإدارة جميع نواحي حياة الإنسان والمجتمع، وتقوم بالتحقق العيني للإسلام الذي يقود المجتمع للرقي والعبودية لله أكثر فأكثر، ويوضع جهة الحق والدين مقابل جهة الباطل والكفر.

وفي هذه المسيرة، مسيرة توسيعة الدين وتعزيز سلطنته وحكومته، ربما عُطل حكم فرعىٰ - عبادىٰ أو غير عبادىٰ - بشكل مؤقت من أجل مصلحة الإسلام وتوسيعة دائرة العبودية لله عَزَّ وجلَّ. فإذا خالف الحكم الحكومي حكماً إلزامياً شرعاً لا تسقط حجية الحكم الحكومي؛ وذلك أنه في هذا الفرض يقع التزاحم بين قيادة المجتمع ومصلحة توسيعة الدين وبين إجراء الحكم الفرعى، وهنا يكون المورد الأول هو الأهم، فينقدَّمُ وما دامت هذه المصلحة المذكورة موجودة يبقى الحكم الفرعىٰ معطلاً.

و هنا يجب الالتفات إلى نكتة مهمة، وهي أن تشخيص المصلحة طبق العقل ليس نوعاً من المصالح المرسلة أو المصالح العرفية، بل يكون مرجع تشخيص المصلحة هو «الفقه الحكومي»، الذي يتمتع بثقافة كيفية إدارة وقيادة الدين للمجتمع.

كما أنّ تشخيص مصلحة الحكومة ليس متروكاً بلا ضابطة مستندة إلى الشريعة المقدّسة. ولتوضيح هذا المطلب وبسط الكلام فيه مجال آخر.

وبناءً على هذا إذا تيقن شخص بأن الحكم الحكومي للولي الفقيه لا يتلاءم مع أحد الأحكام الشرعية، وكان نظام الحكم متقوّماً بالحكم الحكومي، يعني أن فيه مصاحة الدين والنظام، فليس للشخص المتيقن أن لا يتلزم بذلك الحكم، وأن يخالفه.

د- اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمصلحة المجتمع الإسلامي

إذا تيقن شخص بأن الحكم الحكومي لا يتلاءم مع مصلحة المجتمع الإسلامي وتوسيعه التدین، لكنه مع ذلك يعلم بأن هذا الحكم الحكومي كان صادراً عبر مساره

#### • حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

الصحيح، وطأواياً لمراحل الحجّية بشكل صحيح، أي إنَّ الوليِّ الفقيه أصدر حكمه الحكومي طبقاً لضوابط الفقه الحكومي، وبإشراف وناظرة الفقهاء العدول، ففي هذا الفرض لا يمكن ليقين الشخص بالمخالفة أن يكون ملائكاً للعمل؛ لأنَّ باقي أفراد المجتمع كلهُم - بما في ذلك سائر الفقهاء والمراجع، غير الوليِّ الفقيه - ليس لهم إلا «الولاية العلمية»، ويستطيع مقلدوهم أن يتبعوهم في الفقه الفردي فقط؛ لأنَّ معنى «الولاية العلمية» هي أنَّ للفقهاء حقٌّ إبداء آرائهم وإظهار نظرهم في إطار الفقه الفردي، وللأفراد أن يقلدوهم في ذلك<sup>(٨)</sup>. لكن إذا وصل استباطه إلى حكمٍ غير حكم الوليِّ الفقيه فليس له أن يعمل بحكمه الذي وصل إليه، وليس له أن يجعله أساساً لعمل الآخرين؛ لأنَّ «الولاية الإجرائية» لم تُعطِ به.

إذاً يستطيع الشخص أن ينقد الوليّ الفقيه نقداً علمياً، وأن يردد دليلاً، لكن بما أنّ الوليّ الفقيه وحده «الولاية الإجرائية» في المجتمع فعل الجميع الإذعان للحكم الحكومي الذي يصدره، بما في ذلك الشخص الذي وصل - بالأدلة - إلى حكم غير الحكم الحكومي.

إذا عمل هذا الشخص طبق يقينه فليس لعمله أية قيمة اجتماعية؛ لأنّه ليس لعمله  
هذا أيّ ملاك شرعي، أو حجّيّة، بل إنّ ولايته العلمية على مقلّديه لا تُسُوغ الخروج من  
الولاية الاجرامية للوليّ الفقيه.

وهنا يجب الالتفات إلى أنّ الولاية الإجرائية والفقه الحكومي لا يجريان مجرى التقليد؛ إذ في التقليد يمكن للمجتمع أن يُدار من خلال عدّة فقهاء، وأمّا في الولاية الإجرائية والفقه الحكومي فيجب على الجميع متابعة الحكم الحكومي للوليّ الفقيه؛ إذ الوليّ الفقيه وحده يتمتع بحقّ الولاية الإجرائية؛ لأنّه على أساس الفقه الحكومي يستطيع إعمال ولائه وإصدار الأحكام. وهنا لا يكون المجتمع مقلّداً للوليّ الفقيه، وإنما يكون المجتمع منقاداً ومطيناً لحكم الوليّ الفقيه.

فالحكم الحكومي هنا قد صدر على أساس الفقه الحكومي. وقد وصل الولي<sup>ف</sup> الفقيه - من خلال استباطه من الأدلة - إلى مصلحة المجتمع، ومالك توسيع العبودية لله في هذا النظام. ولم يكن في ذلك أي دخلٍ للملالك الذوقية والميليات الشخصية. وقد كان الولي<sup>ف</sup> الفقيه أعلم بالفقه الحكومي. وكان مجلس الخبراء - في وضعيته الطبيعية والمطلوبة

حسب الفرض . إشراف ونظارة على أجواء صدور الحكم الحكومي. فهل كان صدور الحكم قد مرّ عبر قنوات الحجّة أم لا؟ وهل رُصِّدت وقُوِّمت ورُوعِيت مصلحة المجتمع وملاك التوسعة الدينية بشكل صحيح؟

في مثل هذه الحالة يكون من الندرة بمكان أن يحصل اليقين لشخص ما بخطأ حكم الوليّ الفقيه، وعدم ضمانه مصلحة المجتمع الإسلامي. وعلى فرض حصول مثل هذا اليقين . ولو كان مرجع تقليد . فليس للمتيقن حق المخالفه لحكم الوليّ الفقيه، حتى على الصعيد الفردي . كما ليس له الخروج من سلطة الولاية الإجرائية للفقيه الجامع للشراطط والأعلم بالفقه الحكومي.

ولعلّ قائلًا يقول: إذا تيقن شخص بأنّ الحكم الحكومي لم يطُّ مسیره الصحيح، وأنّه مخالفٌ قطعاً مصلحة الدين والمجتمع، فهنا يمكن لهذا الشخص - مع الأخذ بنظر الاعتبار معرفته بالفقه الحكومي . أن تكون له الولاية الإجرائية، وليس بالضرورة أن تكون الولاية الإجرائية بيد شخص واحد فقط.

ونقول: إنّ الجواب عن هذا في غاية الوضوح؛ لأنّه على فرض تعدد الولايات الإجرائية، وإمكان اختيار أكثر من شخص لإصدار الأحكام الحكومية، يلزم الهرج والمرج، ويعمّ الاختلال جميع مفاصل الحياة والمجتمع، ويختل النظام الإسلامي بالكامل. فعلى ذلك لابدّ من وجود فقيه واحد جامع للشراطط يحق له إصدار الحكم الحكومي، لتبقى الحكومة متماسكة قوية واحدة.

ويمكن أن يُشكّل على هذا الردّ بأنّ اختلال النظام هو عنوان ثانوي لمخالفة الحكم الحكومي، ولتعدد الولايات الإجرائية في ظروف خاصة، مع أنّ كلامنا في العنوان الأوّلي في صورة اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للواقع ووجود الولاية الإجرائية. فهنا لابدّ من القول: إنّ العنوان الأوّلي لمثل هذه الحالة هو عدم نفوذ الحكم بالنسبة للشخص المتيقن القاطع، ويكون عمله على خلاف حكم الوليّ الفقيه ذا حجّة شرعية.

ويحاب عن هذا الإشكال بأنّ مخاطبَ الحكم الحكومي هو النظام والمجتمع. والحكم الحكومي ليس حكماً فردياً بحيث لا يمكن إدراج النظام في عنوانه الأوّلي، بل الحقيقة أنّ العنوان الأوّلي هو أنّ عدم الانصياع للحكم الحكومي، وتعدد الولايات

#### • حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

الإجرائية في المجتمع، يوجب اختلال النظام.

## **النظريات الفقهية في قيمة حكم الحاكم مع العلم بخطئه**

بعد اتضاح أقسام يقين الشخص بخطأ الحكم الحكومي، وبحث حجية الحكم الحكومي، ننتقل إلى بيان آراء الفقهاء المعاصرین، وبحثها ومناقشتها.

## ١- عدم الحاجة مطلقاً

وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيخ جوادي الأعملي؛ إذ ييدو ويتبادر هذا الرأي للذهن بالنظر البدوي للمسألة، وهو عدم حجية الحكم الحكومي مطلقاً عند فرض اليقين بخطئه، إذاً لا يوجد فضيل في هذا الرأي.

كتب الشيخ جوادي الامي: «إنَّ الحاكم الإسلامي مُجْرٍ للأحكام فقط، وهو كسائر الناس - مشمول بالقانون الإلهي، وتتابعُ محضُّ له. وبباقي الفقهاء أيضاً كذلك. ويجب عليهم جميعاً متابعة هذا الحكم الإلهي، المُنشأ بواسطة الوالي، إلَّا أن يقع . في الفرض النادر - اليقين الوجданى بخطأ حكم الفقيه. طبعاً لا يكون الشك بصحة حكم الفقيه، أو الظن بخطئه، مجوزاً لعدم طاعتة، ومتابعة حكمه، بل اليقين الوجدانى وحده يمكنه ذلك، لا غيره»<sup>(٩)</sup>.

وقفة ومناقشة

لم يقدم في هذا الرأي أي دليل على عدم حجية الحكم الحكومي؛ إذ مع صدور الحكم الحكومي على أساس الفقه الحكومي، والرصد والتقييم الصحيح لمصلحة الدين والنظام الإسلامي، كيف يكون يقين مثل هذا الشخص ملائكاً لتصرّفاته؟! وقد مرّ القول بأنّ للفقيه فقط الولاية الإجرائية في المجتمع.

فاعلاً مقصوده من خطأ الحكم . في هذا الرأي . هو أمثال ثبوت هلال شهر رمضان؛ إذ على فرض اليقين بمخالفة حكم الحاكم الواقع لا تبقى حجية لحكم الحاكم . وهذا ما سيأتي في الرأي القادرم الذاهب إلى التفصيل.

لکنَ حصرَ الحکم الحکومی فی مثل هذه المسائل، من ثبوت الھلال وما شابھها، غیرُ صیح؛ لأنَّ أکثر الأحكام الحکومیة تُوجِد أوضاعاً جديدةً فی المجتمع، كـإعطاء المشروعية للدولة، وللمؤسسات والمراکز الحکومیة، ونصب وعزل الأفراد، والتعطیل المؤقّت للأحكام الشرعیة الفرعیة فی صورة حفظ مصلحة النظام، وغير ذلك مما يشابھها.

## ٢- التفصیل فی الحجیة

وهذا الرأی نفسه يمكن طرحه . وربما طرح . بثلاثة بیانات وتقریرات، لکنَها جمیعاً تؤول إلی نمط واحد، وهو أنه يجب تناول المسألة من زاويتين، أو أن تقسم إلی نوعین: فإذا كان الحکم الحکومی مبیناً لواقع خارجي وواقعة خارجیة معینة . وحسب الاصطلاح: إذا كان الحکم صادراً عن حسٍ .، وحصل لشخصٍ بقینْ بمخالفته للواقع، فهنا لا حجیة للحکم. وذلك مثل: الحکم بثبوت الھلال، الذي ذكرته وأشارت إلیه البیانات والتقریرات الثلاثة.

واماً إذا كان الحکم الحکومی صادراً عن الاجتہاد الصیح، وعن الحدس، ولم يكن مبیناً ل الواقع الخارجی، بل كان حکماً ولائیاً، ففي هذه الحالة لا تخدش حجیة الحکم الحکومی بالیقین بخطأ الحاکم، بل تبقى حجیته نافذة على الجميع. ومن المناسب هنا أن ننقل البیانات والتقریرات الثلاثة، ونعرضها للمناقشة.

## ٢-١- بین الحکم الكاشف والحكم الولائی

يعتقد السيد کاظم الحائری بالتفصیل والتفریق بین الحكم الولائی والحكم الكاشف، بالنسبة لحجیة الحكم الحکومی فی مورد اليقین بمخالفة الحكم للواقع، فيقول: «الصیح هو التفصیل بین قسمین من الأحكام الصادرة من الوليّ الفقیه، وهما: الحكم الولائی؛ والحكم الكاشف. فيجب اتّباعه، حتى مع العلم بالخطأ ، فی القسم الأول، دون القسم الثاني.

ومنشأ هذا التقسيم هو اختلاف ما يقصده الحاکم بالحكم. فقد یرى الحاکم أنَ هناك حقيقة ثابتة قبل إعماله للولاية، ولا یقصد من إعماله للولاية عدا تجییز تلك

- حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

الحقيقة على الناس؛ كي يعمل بها أولئك الذين لم تصلهم تلك الحقيقة، ولو لا إعمال الحكم للولاية لما عملوا بها. مثال ذلك: الحكم بالهلال. فالولي يعتقد - مثلاً - ثبوت الهلال، ووجوب الصوم أو وجوب الإفطار، ويحكم بذلك، ولا يقصد بحكمه هذا إنشاء تكليف واقعي على الأمة، بل ينظر إلى نفس الحكم الواقعي، ويقصد إيصاله أو إيصال موضوعه إلى الأمة؛ بهدف تجيز نفس ذاك الحكم الواقعي عليهم، ورفع عذر الجهل عنهم. فهذا في الحقيقة حال كل حكم ظاهري ينظر إلى الواقع، وتكون حجيته مغيبة بالشك، كما هو الحال في كل حكم ظاهري، فمع القطع بالخطأ لا مورد لتأثيره.

وقد يقصد الحاكم إنشاء تكليف واقعي على المجتمع، لا خصوص تجيز الواقع.  
وبكلمة أخرى: لم يكن هذا الحكم حكماً ظاهرياً، كي يمكن افتراض إمكان  
الخطأ فيه، بل كان حكماً واقعياً على أساس إعمال الولاية. وإنما معنى القطع بالخلاف  
هنا أنَّ الشخص قطع بأنَّ الحاكم أخطأ في الملاك الذي تخيله: أي أنَّ حكمه بالجهاد -  
مثلاً - كان على أساس اعتقاده بمصلحة في الجهاد، في حين يرى هذا الشخص أنَّ  
الحاكم أخطأ في تقديره للمصلحة. وهذا النمط من القطع بالخلاف لا يضر بحجية  
حكم الولي، فإنَّ معنى ولادة الولي، الثابتة بنص، أو التي تكون بنفسها من الأمور  
الحسبية، هو تقدُّم رؤيته على رؤية الولي عليه، ولم يكن الحكم ظاهرياً، كي يُقال:  
إنه مغيَّب بالقطع بالخلاف، وأنَّه يعقل فيه الخلاف، بمعنى مخالفة الواقع<sup>(١)</sup>.

مناقشة و تعلية

توحد نكتتان مهمتان تستحقان التأمل في الرأي المذكور:

**الأول:** الظاهر أنّ «الواقع» لا يُحصّر ولا يُحدّ بنفس الحكم الولائي للوليّ الفقيه، بل إن مصلحة المجتمع الإسلامي وتوسيعة العبودية للله في مقاييس الحكومة والمجتمع هي الواقعية التي أصدر الوليّ الفقيه حكمه على أساسها.

صحيح أنّ الحكم الحكومي هو من إنشاء الوليّ الفقيه، وليس إخباراً عن الحكم الواقعي، لكنّ نفس هذا الحكم صادر عن المصلحة الواقعية، وإنّ قوام هذا الحكم مستند إلى أساس المصلحة.

الثانية: إن حجية الحكم الحكومي باقية حتّى في صورة ما إذا تيقن شخص بأنّ هذا الحكم الحكومي مخالف لمصلحة المجتمع الإسلامي. وذلك مع الأخذ بهذه النكتة وملحوظتها، وهي أنّ الولاية الإجرائية تكون بيد الوليّ الفقيه فقط. ويظهر أنه يمكن أن يكون المقصود من «التقدّم» المذكور في كلام السيد الحائري الولاية الإجرائية التي ذكرناها.

## ٢-٢- بين صدور الحكم عن حسٍ وعن حدس

ذهب الشيخ معرفت . في مقابلة معه . إلى أنّ حكم ولی الأمر إذا كان طبق مصلحة الناس والدولة . أي أنّ الوليّ الفقيه أصدر الحكم عن الحدس والاجتهاد . فليس لأحد حقّ مخالفته . نعم، لا إشكال في إبداء رأي مخالف له . وأما إذا كان حكم الحاكم صادراً عن حسٍ، كالحكم ببرؤية الهمال ، وتيقن شخص بمخالفة هذا الحكم للواقع، فهنا له أن لا يتابع حكم الحاكم، وأن يصوم، لكن لا يحقّ له أن يُخبر أحداً بذلك<sup>(١)</sup>.

## المناقشة

لقد تقدّم القول بأنّه إذا كان الحكم الحكومي قد طوى مسیر حجيته بالشكل الصحيح، وأمن مصلحة توسيعة العبودية للله، فإنه يكون نافذاً على الجميع. لكنّ البيان السابق لم يتعرّض لملك تقديم اجتهد الوليّ الفقيه على اجتهد الآخرين. لقد تبيّن لنا من التوضيحات السابقة أنّ الولاية الإجرائية للوليّ الفقيه وحدها يمكن أن تكون ملاكاً لمسيرة المجتمع والفرد.

ويجب هنا الالتفات إلى أننا لا نستطيع أن نقول بأنّ صرْف وجود ولاية الوليّ الفقيه كافية في المسألة؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ هناك فقهاء آخرين في عرض الوليّ الفقيه، ولهم أصل الولاية بشكل شائيّ فعلّي، وأما الولاية في مقام الإجراء والفعالية فهي لشخص واحد، وهو الوليّ الفقيه. وفي صورة اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للمصلحة تكون الفعلية والإجراء بيد الفقيه القاطع بالمخالفه.

## ● حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

لَكُن يقال في جوابه: إِنَّه لَيْس لَأَحَد مِن الْفَقَهَاءِ الْآخَرِينَ - غَيْرُ الْفَقِيهِ الْجَامِعِ لِلشَّرَائِطِ، وَالْأَعْلَمُ بِالْفَقَهِ الْحَوْكُومِيِّ - حَقَّ الْوَلَايَةِ، حَتَّى الْوَلَايَةِ الشَّانِيَةِ. فَلَلَّوْلَيِّ الْفَقِيهِ فَقَطُ الْوَلَايَةِ الإِجْرَائِيَّةِ، وَأَمَّا بَاقِي الْفَقَهَاءِ فَيُمْكِنُ أَن تَكُونَ لَهُمُ الْوَلَايَةُ الْعُلْمِيَّةُ، مِنْ خَلَالِ تَقْليِدِ الْآخَرِينَ لَهُمْ.

وبعبارة أخرى: إنَّ الْوَلَايَةَ الإِجْرَائِيَّةَ - أَعْمَمُ مِن كُونِهَا شَانِيَةً أَوْ فَعْلِيَّةً - لَيْسَ إِلَّا فيْ شَخْصٍ وَاحِدٍ، هُوَ الشَّخْصُ الْجَامِعُ لِشَرَائِطِهَا، فَتَعْتَيْنُ بِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَعْلَمَيْهِ بِالْفَقَهِ الْحَوْكُومِيِّ، وَرَئَاسَةِ إِدَارَةِ الْمَجَمُوعِ، وَتَوْسُعَةِ دَائِرَةِ الْعُبُودِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي مَجَالِ الْحُوكُومَةِ، لَا يُمْكِنُ أَن تَكُونَ إِلَّا مُخْتَصَّةً بِشَخْصٍ وَاحِدٍ؛ إِذْ حَتَّى عَلَى صَعِيدِ الشَّانِيَةِ لَا يُمْكِنُ أَن يَكُونَ شَخْصَانِ أَعْلَمُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ الْوَاحِدِ.

## ٢-٣- بين الخطأ في أصل الحكم والخطأ في طريق الوصول إليه

صُورَ السَّيِّدِ مُهَدِّيِ الْخَلْخَالِيِّ الْخَطَأُ الْقَطْعِيُّ بِالنِّسْبَةِ لِلْحُكْمِ بِصُورَتَيْنِ، فَقَالَ: «الخطأ القطعيُّ يُتصوَّرُ عَلَى نَحْوَيْنِ»:

أ- الخطأ في أصل الحكم.

ب- الخطأ في طريق الوصول إلى الحكم.

أَمَّا الْخَطَأُ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ فَإِنْ كَانَ قَطْعِيًّا أَوْ جَبَ ذَلِكَ سُقُوطَهُ عَنِ الْحِجَّةِ وَالاعتبارِ، وَجَازَ نَقْضُهُ مِنْ عِلْمٍ قَطْعِيًّا بِخَطْئِهِ، بَلْ رِبَما وَجَبَ النَّقْضُ وَالرَّدُّ. مثلاً: إِذَا حَكِمَ أَنْ يَوْمَ الْجَمْعَةِ هُوَ أَوْلُ الشَّهْرِ، وَلَكِنَّنَا عَلَى يَقِينٍ مِنْ خَطْئِهِ؛ أَوْ حَكِيمَ بِأَنَّ فَلَانًا قَدْ زَنَأَ أَوْ قُتِلَ أَحَدًا، وَكَتَّا عَلَى يَقِينٍ مِنْ خَطْئِهِ، وَأَنَّ ذَلِكَ الشَّخْصُ لَمْ يَرْتَكِبْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ؛ أَوْ أَنَّ الْحَاكِمَ الْمُذَكُورُ أَخْطَأَ فِي أَصْلِ عَمْلِيَّةِ الْاجْتِهادِ خَطَأً قَطْعِيًّا، وَأَصْدَرَ حَكْمًا عَلَى أَسَاسِ نَظَرِيَّةِ خَاطِئَةٍ، بِحِيثُ أَفْتَى عَلَى خَلَافِ الْإِجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ أَوْ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ، سَقَطَ حَكْمُهُ وَفَتَوَاهُ عَنِ الاعتبارِ وَالْحِجَّةِ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ الْمُذَكُورَةِ، وَجَازَ نَقْضُهُ، بَلْ رِبَما وَجَبَ النَّقْضُ وَالرَّدُّ؛ حَفَاظًا عَلَى الْأَمْوَالِ وَالنُّفُوسِ مِنْ إِجْرَاءِ حَدٌّ غَيْرِ مُبَرَّرٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَشْمَلَ دَلِيلَ الْحِجَّةِ مَوَارِدَ الْقِطْعَةِ بِالْخَلَافِ؛ إِذَا حَكِمَ الْحَاكِمُ أَمْارَةً وَطَرِيقًا إِلَى الْوَاقِعِ، لَا أَنَّهُ مِنْ الْعَنَاوِينِ الْثَّانِيَةِ لِيَكُونَ مُغَيِّرًا لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، بَلْ هُوَ حَجَّةٌ لِكَوْنِهِ طَرِيقًا وَكَاشِفًا كَشَفًا نَسْبِيًّا عَنِ الْوَاقِعِ، مِثْلَ بَقِيَّةِ

الأمارات الأخرى.

وعلى كلّ تقدير لا يشمل الدليل ما علم بمخالفته للواقع علمًا قطعياً؛ لأن الأمارة والأصل حجّة في ظرف الشك، وعدم العلم بالواقع.

أما بالنسبة إلى النحو الثاني، يعني الخطأ في طريق الوصول إلى الحكم، فهل توجب الأمارة الشرعية، مثل: البينة (شهادة عادلين)، أو الفتوى المخالفة. كما العلم القطعي بخطأ الحاكم في الحكم. سقوط الحكم عن الحجية والاعتبار؛ مع العلم بوجود هذا الفرق، وهو أنه في صورة العلم بالخطأ لا مجال لاحتمال الصحة في الحكم أبداً، وشمول الدليل غير معقول؛ ولكن في صورة قيام الأمارة على الخطأ يبقى احتمال الصحة الواقعية على حاله؛ لأن الأمارة حجة بملك الظن، لا القطع، وما هو قطعي إنما هو خطأ الحاكم في طريق الحكم (الاجتهد أو التطبيق)، لا في أصل الحكم، يعني أن الحاكم أخطأ في كيفية الاجتهد، أو في تشخيص عدالة البينة، ولكن طابق حكمه أصل الواقع صدفةً واتفاقاً، ويلزم من ذلك خطأ الأمارة المخالفة.

وعلى هذا لا يكون شمول الدليل للموارد التي تكون فيها الأمارة على خلاف حكم الحاكم غير معقول، بل تطرح في هذه الصورة مسألة تعارض الأمارتين. مثلاً: إذا حكم حاكم الشرع. طبق بينة يعتبرها عادلة، أو استناداً إلى رؤيته الشخصية. أن أول الشهر هو يوم الجمعة، ولكن شهد عدلان بأن السبت هو أول الشهر، فبأي واحد من الدليلين (البينة، أو حكم الحاكم) يجب العمل؟

الحق هو عدم جواز نقض الحكم في جميع الموارد المذكورة؛ لما يلي:

**أولاً:** إن تعارض حكم الحاكم مع الأمارة المخالفة له من موارد تعارض العنوان الثنائي مع العنوان الأولي. والترجيح هو للعنوان الثنائي؛ بتقرير أن العمل بالدليل المخالف . أعمّ من الفتوى وغيره. مصدق لرد حكم الحاكم، ورد الحكم غير جائز.

**وثانياً:** إن حديث عمر بن حنظلة، وهو أهم الأدلة على اعتبار حكم الحاكم، وارد في مفروض حديثنا هنا، ويعطي الترجيح لحكم الحاكم.

وخلاصة القول: إنه لا يجوز - بمقتضى إطلاق دليل حرمة الرد - نقض الحكم بأية أمارة مطلقاً، سواء أكان ذلك فتوىً أو أمارة أخرى قامت على خلاف الحكم، إلا إذا

## ● حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

بلغت درجة العلم بالخطأ في ذات الحكم؛ لأنّه في مثل هذه الصورة يقتصر نفس مقتضي الاعتبار عن المورد، يعني شمول الدليل لهذه الصورة.

وهكذا يجوز نقض الحكم، بل يجب أحياناً، كما لو أصدر الحكم حكماً مع التقصير في عملية الاجتهاد، أو دراسة الموازنين الموضوعية، أو أنه كان يعاني من قصور ذاتي، وغفلة عن مقدمات الاجتهاد، أو تطبيقها على المورد، حيث إن جميع هذه خارجة عن عموم الدليل؛ لأن موضوع دليل «حرمة النقض» إنما هو الحكم الصادر على أساس من الاجتهد الصحيح، والموازنين المعتبرة. والموارد المشار إليها ليست على هذا النمط والشكل<sup>(١٢)</sup>.

## الممناقشة

إن هذا الرأي قد حصر الحكم الحكومي في القسم المبين للواقع الخارجية، مع أنه قيل: إن أكثر الأحكام الحكومية هي إعمال لولاية في المجتمع ورئاسة الحكومة، وتوسيعة العبودية، مما يوجد وضعاً جديداً.

وطبق هذا الرأي يمكننا أن نستفيد أنه إذا حصل اليقين بخطأ أصل الحكم، لكن حكم الوليّ الفقيه كان قد صدر طبق الاجتهد الصحيح ومراعاة الموازنين - بمعنى أنّ الحكم صدر لجهة مصلحة الدين والنظام ..، فإن حق التقدّم في الإجراء يكون للوليّ الفقيه، ولا يجوز نقض حكمه. وقد تقدّم بيان صحة هذا الكلام، والدليل عليه.

## نتيجة البحث

١. إذا تيقن شخص بمخالفة الحكم الحكومي لمسلمات الدين فهنا . مضافاً لعدم حجية حكم الوليّ الفقيه . لابد من القول بسقوط عدالته. لكن من ناحية قانون الدولة يكون تشخيص هذا الأمر مهم منوطاً بمجلس الخبراء.
٢. إذا خالف الحكم الحكومي الفتوى التي تُعدُّ من مشهورات الفقه يبقى الحكم على حجيته.
٣. إذا عُرِّف الحكم الحكومي على أساس الشرائط الاضطرارية والعنوان الثاني

● الشيخ علي البهي الخراساني

فإنه يسقط عن الحجية في صورة انعدام تلك الشرائط، وحصول اليقين بمخالفته للحكم الفرعي الإلزامي.

وأماماً على المبني الآخر . القائل بأنّ الحكم الحكومي حاكم على باقي الأحكام، وأنه مع وجود المصلحة يمكننا المصير إلى تعطيل الحكم الفرعي الإلزامي . فلا يمكن أن ينال حجية الحكم الحكومي أيُّ ضرر.

٤. النتيجة الأخيرة والمهمة هي أنه إذا تيقن الشخص . الضليع بالفقه الحكومي . بمخالفة الحكم الحكومي لمصلحة الدين والمجتمع، وبأنَّ الوليِّ الفقيه أخطأ في مسیر صدور الحكم، يبقى الحكم الحكومي حجةً عليه؛ وذلك لأنَّ الوليِّ الفقيه هو الأعلم بالفقه الحكومي، وقد كان إصداره للحكم تحت نظارة الفقهاء الخبراء بأجواء صدوره.

والنكتة المهمة الأخرى هي أنَّ الوليِّ الفقيه وحده الولاية الإجرائية في المجتمع، وأنه ليس للشخص القاطع . حتى لو كان مرجعاً . أكثر من الولاية العلمية على مقلديه، وأماماً على صعيد العمل والإجراء فليس له ذلك، وعليه إطاعة ومتابعة الحكم الحكومي. وهذا الرأي قريب جداً من رأي كلٍّ من: السيد الحائرى، والشيخ معرفت، والسيد الخلخالي.

الهوا مش

- حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل

- الهوامش**

---

  - (١) الكافي:٦٧:١؛ وسائل الشيعة .٩٨:١٨
  - (٢) لكن مع التوجّه إلى الوضعية المطلوبة، وتأسيس وتدوين الفقه الحكومي، يمكن أن تكون متعلقات الأحكام الحكومية ذات عنوانين فقهية. فالعنوانين الموجودة في الفقه الفردي ليس لها عين ولا أثر. فيجب البحث عنها في الفقه الحكومي. وهذا الكلام يتلاءم تماماً مع القاعدة القائلة بأنّ «الواقعة لا تخلو من حكم»، أو هو من لوازمه.
  - (٣) راجع كتاب اقتصادنا: ٧٢١.
  - (٤) بناء على هذا الرأي إذا كان الحكم الحكومي حجّة، وحاله شخصٌ ما، فإنّ مخالفته تستتبع الحرمة الشرعية فيما إذا خالفت مفad الحکم الحكومي الذي هو حکم شرعیٌّ کلیٌّ، وأماماً مخالفۃ الحکم الحكومي بنفسها فلا تستتبع حرمةً.
  - (٥) بناء على هذا الرأي تكون ولایة الفقیه بنفسها حکماً کلیًّا، وفي حال مخالفۃ الحکم الحكومي - الذي هو إعمال هذه الولایة - يكون المخالف قد خالف الحکم الشرعی کلیًّا للولایة، والذي تستلزم مخالفته الحرمة الشرعية.
  - (٦) صحیفة النور: ٢٠: ١٧٠.
  - (٧) كتاب البيع: ٢: ٤٧٢.
  - (٨)أخذنا التفرقة بين الولاية الإجرائية والولاية العلمية من الكتاب المذكور أعلاه. انظر: كتاب النظام العقول: ٢١٠، لعلي رضا پیروزمند.
  - (٩) ولایة الفقیه: ٤٦٩.
  - (١٠) ولایة الأمر في عصر الغيبة: ٢٦٥ - ٢٦٨.
  - (١١) راجع: كتاب «أصول الفقه الحكومي»، لرضا إسلامي، مقابلة مع الشيخ معرفت: ١٩٥ - ١٩٣.
  - (١٢) الحاكمة في الإسلام: ٥٣٤ - ٥٤١.

# فقه المسفر الشرعي

## نظريّة جديدة في الملائكة والمعايير

السيد هداية الله الطالقاني<sup>(\*)</sup>

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

### مقدمة

أحد أحكام المسافر قصر الصلاة الرباعية. وهذا الحكم له ثمانية شروط، ومنها: مقدار مسافة المسفر، التي تكون الصلاة في أقل منها كاملاً، وفي أكثر منها قصراً. والمصدر الأصلي لهذا الحكم هو الروايات. وهناك نقطتان تجعلان من الضرورة تكرار البحث في هذه الروايات.

**الأولى:** تغير وسائل النقل والحالة التي كانت عليها الطريق في السنوات السبعين الأخيرة<sup>(١)</sup>، مما أنتج اختلافاً بين السفر الحالي والماضي.

**الثانية:** إن الإنسان يتحفّز لبحث ملائكة المسفر الشرعي، الذي هو عنوان الباب الأول لصلاة المسافر في وسائل الشيعة<sup>(٢)</sup>، أي باب وجوب القصر في بريدين؛ ثمانية فراسخ، فصاعداً، أو مسيرة يوم معتدل السير.

وفي هذا العنوان - مسيرة يوم معتدل السير. يلفت الانتباه الحرف (أو)، الذي جاء إلى جانب ثمانية فراسخ. وبما أن صاحب «وسائل الشيعة» فقيه، وعالم في الحديث، فقد قام بطرح ملائكتين في عنوان الباب:

١. بعد المكاني، أو ثمانية فراسخ؛ ٢. بعد الزماني، أو مسيرة يوم.

وهنا يرد في الذهن السؤال التالي: لماذا قام ببيانهما على أنهما ملائكتان، لا ملائكة

---

(\*) باحث وأستاذ في الحوزة والجامعة.

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار

واحد؟ وهل هما في الأساس عبارة عن ملاك واحد أم أنهما مختلفان مفهوماً وماهية؟ وإذا كانا كما طرحاهما صاحب الوسائل فأيهما يمثل الأصل؟ وأيهما يكون الفرع والتابع؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يكون من الضروري أن ثبّح الروايات بنظرة معاصرة؛ كي يتضح الأمر.

### النصوص الشرعية

الروايات المتعلقة بمقدار السفر الشرعي عبارة عن مجموعتين:

**الأولى:** الروايات التي بينت مقدار السفر طبق الزمان (البعد الزماني)، أو مسيرة يوم.

**الثانية:** الروايات التي بينت مقدار السفر طبق المسافة (البعد المكاني)، أو ثمانية

فراخ، وأمثالها مما ذكر<sup>(٣)</sup>.

ومن الضروري في كل بحث أن تُجمع جميع الروايات المتعلقة به، لا بصورة ناقصة وبُعد واحد، بل بصورة كاملة ومبسطة، ومن جميع الجهات. ومن هنا من الضروري بحث روايات القسمين. ومن جهة أخرى فإن موضوع بحثنا هو تعين الملائكة الأصلية والفرعية. وعليه من الضروري البحث في الروايات المتعلقة بهذا الموضوع. ولأن روايات المجموعة الثانية (البعد المكاني) ليس لها أي دور في هذا الموضوع<sup>(٤)</sup> فليس من حاجة إلى البحث فيها. وبعبارة أخرى: إن المجموعتين من الروايات كان لها موضوع قد بين الحكم الواقعي، وكلا الملائكة كان لها خطاب واحد، ولا يوجد بينهما أي اختلاف، أي إن ثمانية فراخ تساوي يوماً واحداً، أما في الوقت الحاضر فيوجد بين هذين الملائكة اختلاف كبير، وهذا الاختلاف يفرض الرجوع إلى الروايات، من أجل تمييز الأصل من الفرع.

وسنبحث أولاً في الروايات، وبعد ذلك نبحث في المواضيع الأربع (موضوع واحد أصلي، وثلاثة مواضيع متعلقة به)، ومن ثم نستخلص النتيجة.

### دراسة تحليلية أولية في النصوص الشرعية في السفر

لقد تم بيان مقدار السفر الشرعي حسب zaman فقط بلفظ (مسيرة يوم).

والروايات المتعلقة<sup>(٥)</sup> به عبارة عن:

- ١- صحيح الفضل بن شاذان<sup>(٣)</sup>، عن الإمام الرضا عليه السلام: فلِمَ وجوب التقصير في ثمانية) فراسخ، لا أقل من ذلك ولا أكثر؟ قال الرضا عليه السلام: لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم<sup>(٤)</sup> للعامة والقوافل والأنقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم.
- تحصل من هذه الفقرة من الحديث ثلاثة مطالب أساسية:
  - أ- تعيين الملاك، فقد ذكر تركيب (مسيرة يوم) على أنه أحد ملاكات السفر

بـ. قد يُبيّن صراحةً في هذا الحديث أن تعين المسافة المكانية (ثمانية فراسخ) على أنه نفس (مسيرة يوم). وبعبارة أخرى: إن الملاك الأصلي (مسيرة يوم)، والناحية المكانية تعرف على أنها من مصاديقها. وسوف نقوم بتوسيع ذلك أكثر لاحقاً.

ج - شروط وسيلة النقل: السفر يجب أن يكون بوسيلة مشاعة لدى الجميع، مثل: قافلة الإبل، أو قوافل المسافرين، أو الأحمال، إذا لم يوضع في الاعتبار مسیر خاص. وبناء على هذا فإن مسیر الخيالة في الماضي، وكذلك السفر بالطائرة والسيارات السريعة في هذا الوقت، لا يشملها هذا الحكم.

ثم سأّل الفضل: فلَمْ وجب التقصير في مسيرة يوم؟ قال الرضا عليه السلام: لأنّه لو لم يجب في مسيرة يوم لما يجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأنّ كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لم يجب في نظيره، إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما.

ثم سأّل الفضل: فَلَمْ قَصَرْتِ الصَّلَاةَ؟ قَالَ الرَّضَا<sup>عَلَيْهِ السَّلَامُ</sup>: لَأَنَّ الصَّلَاةَ الْمُفْرُوضَةُ أَوْلًا  
إِنَّمَا هِيَ عَشَرْ رَكْعَاتٍ، وَالسَّبْعُ إِنَّمَا زَيَّدَ فِيهَا بَعْدٌ، فَخَفَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ تَلْكَ الزِّيَادَةَ؛  
لِمَوْضِعِ سَفَرِهِ، وَتَعْبِهِ، وَنَصْبِهِ، وَاشْتِغَالِهِ بِأَمْرِ نَفْسِهِ، وَظَعْنَهِ، وَإِقَامَتِهِ، لَئَلَّا يَشْتَغلَ عَمَّا لَا  
يَدْلِهِ مِنْ مَعِيشَتِهِ، رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ، وَتَعْطُلًا عَلَيْهِ.

ثم قال الفضل: وقد يختلف المسير، وذلك أن سير البقر إنما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون فرسخاً، فلِمَ جعلت أنت مسيرة يوم ثمانية فراسخ؟ قال الرضا عليه السلام: لأن ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، وهو أعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكارون.

ولهذا الحديث نفس المطالب الأولى، عدا كلمة (العامة). وبالإضافة إلى هذا فقد

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملوك والمعايير

أوضح سبب كون ثمانية فراسخ هو مصدق مسيرة يوم.

وفي ترجمة وشرح من لا يحضره الفقيه<sup>(٨)</sup> ذكر شرح هذا الحديث في ذيله بهذا الشكل: إن مراده من ثمانية فراسخ ليس بحساب البغل السريع، ولا بحساب ذات الأربع السريعة، بل بحساب قافلة من الإبل المعتدلة الماضية، التي تقطع في عرض يوم كامل ثمانية فراسخ. فبناءً على ذلك يكون ملاك السفر ثمانية فراسخ فقط. ولو قطعها في أقل من يوم فلا يتم الملاك، بل إن الإنسان يجب أن يمضى - على أقل تقدير - يوماً كاملاً في السفر.

٢. صحيح البخاري<sup>(٩)</sup>، أنه سمع الصادق ع عليهما السلام يقول في تقصير الصلاة: بريد في بريد، أربعة.

يظن البعض - بعد نظرة أولية - أن هذا الحديث مرتبط بالناحية المكانية، ولكن يجب أن يُسأل: لماذا قال الإمام الباقر ع عليهما السلام: هذه المسافة والبعد المكاني (بريد)؟ ألم يكن من أجل بغل سريع أو حيوان سريع السير؟ وهل يختلف الأمر إذا كانت ثمانية فراسخ سرع فيها أو يسير ببطء؟ ومن هنا يتضح أن الملاك الأصلي للمسير هو يوم. ولأن السرعة تؤثر في مقدار مسافة اليوم<sup>(١٠)</sup>. يقول الإمام: هذا المقدار الذي هو ثمانية فراسخ لقافلة الإبل، لا للبغال السريعة.

إذا كان المقياس الأصلي للسفر الشرعي من الناحية المكانية فليس هناك فرق بين أن يكون السفر بقافلة الإبل، أو البغال السريعة، أو حتى بالسيارة والطائرة في وقتنا الحاضر. فالبريد نفس البريد، والثمانية فراسخ هي نفسها، ووسيلة النقل ليس لها أي تأثير. إذاً المقياس الأصلي للسفر الشرعي هو البعد الزماني، وهو يوم واحد. ولأن قوافل الإبل تسير في النهار ثمانية فراسخ فقد بيّنت بعض الروايات هذه الفراسخ الثمانية على أنها مصدق ملموس.

٣. في صحيح زرارة يقول الإمام الباقر ع عليهما السلام: قد سافر رسول الله ص إلى ذي حُشُب، وهو مسيرة يوم من المدينة، يكون إليها بريдан: أربعة وعشرون ميلاً، فقصّر، وأفطر، فصارت ستة<sup>(١١)</sup>.

٤. في صحيح زكريا بن آدم أنه سأله أبا الحسن الرضا ع عليهما السلام عن التقصير: في كم يقصّر الرجل إذا كان في ضياع أهل بيته، وأمره جائز فيها، يسير في الضياع يومين

وليلتين، وثلاثة أيام وليليهن، فكتب: التقصير في مسيرة يوم وليلة<sup>(١٢)(١٣)</sup>.

والمسألة المهمة هي: إذا كان الملائكة ثمانية فراسخ فلماذا تم السؤال عن السير البطيء أو السريع؟ ولماذا لم يبين الإمام في جوابه ثمانية فراسخ، بل قال بمسير يوم واحد<sup>١٤</sup>؟

٥. في صحيح أبي أيوب، عن الإمام الصادق ع: سأله عن التقصير؟ فقال: في بريدين، أو بياض يوم<sup>(١٥)</sup>.

٦. في موثقة سماحة<sup>(١٦)</sup>، قال: سأله عن المسافر، في كم يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهي ثمانية فراسخ<sup>(١٧)</sup>.

وفي هذين الحديثين أولاً: بين ملائكة المسير على أنه يوم واحد، وبعد ذلك جاءت (واو) تفسيرية، ومن ثم بين الملائكة ثمانية فراسخ، أي إن مسيرة يوم واحد هو نفسه ثمانية فراسخ. وبعبارة أخرى: إن الملائكة الأصلي هو مسيرة يوم واحد، والملائكة الفرعى، أو المصادر لهذا الأصل، هو ثمانية فراسخ.

٧. صحيح أبي بصير<sup>(١٨)</sup>، عن الإمام الصادق ع، قال: لا بأس<sup>(١٩)</sup> للمسافر أن يتم الصلاة في السفر مسيرة يومين<sup>(٢٠)</sup>.

إن كلمة (الصلاحة) موجودة في الوسائل، ولكنها غير موجودة في المصدر الأصلي، أي في التهذيب ٣: ٢٠٩، والاستبصار ١: ٢٢٥. بالإضافة إلى أن كلمة (السفر) توجد في الوسائل على هيئة (السفرة)، ولكن في التهذيب جاءت بهيئة (السفر)، وفي الاستبصار بهيئة (في السفر).

ثم إن لهذا الحديث إفادتين:

**الأولى:** دلالة على مسيرة يوم واحد.

**الثانية:** دلالة على يومين، الذي سوف يتضح أنه مقدار المسير الزمانى.

٨. صحيح أبي بصير، عن الإمام الصادق ع قال: قلت لأبي عبد الله ع: في كم يقصر الرجل؟ قال: في بياض يوم، أو بريدين<sup>(٢٠)</sup>.

وفي هذا الحديث ذكر مقدار السفر الشرعي على أنه «بياض يوم»، أو «بريدان». ففي «بياض يوم» بين بعد الزمانى، وفي «البريدان» بين بعد المكانى.

ومن الملاحظ أنه في الأحاديث (٣، ٥، ٦، ٨) تم استعمال الملائكة، وبدأ بمسير

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

اليوم، ثم بعد ذلك جاء البريد.

٩. صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: قلت له: كم أدنى ما يُقصّر في الصلاة؟ قال: جرت السنة ببياض يوم. فقلت له: إن بياض يوم يختلف، يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم، قال: إنه ليس إلى ذلك يُنْظَر، أما رأيت سير هذه الأثقال (الأميال) بين مكة والمدينة، ثم أوما بيده أربعة وعشرين ميلاً، يكون ثمانية فراسخ <sup>(٢١)</sup>.

ومن الملاحظ أن في هذا الحديث ذكر مقدار السفر الشرعي على أنه «بياض يوم»، الذي هو مساواً لثمانية فراسخ. وبالإضافة إلى هذا هناك ملاحظتان:  
**الأولى:** في هذا الحديث جاءت عبارة «جرت السنة ببياض يوم»، فلماذا لم يقل <sup>«جرت السنة ببريدتين»</sup>؟

**الثانية:** من أجل منع بعض الأوهام يطرح السؤال التالي: إن سرعة وسائل النقل مختلفة؟ فأجاب الإمام: في هذه الأمور لا يُعَار الاهتمام لاختلاف السرعة بوسيلة النقل غير الشائعة بين الناس، وإنما الملائكة هي قوافل الإبل، التي هي الوسيلة الشائعة عند جميع الناس.

١٠. صحیحة علي بن يقطين: سألت أبي الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يخرج في سفره، وهو في مسيرة يوم؟ قال: يجب عليه التقصير في مسيرة يوم، وإن كان يدور عمله <sup>(٢٢)</sup>.

وفي هذا الحديث تم بيان مسيرة يوم واحد فقط. وفي هذه الحالة يمكن القول: إن مسيرة يوم واحد ليس له أية موضوعية؟ وإذا لم يكن له موضوعية فلماذا بين الإمام أن مسيرة يوم شرط في التقصير؟!

١١. موقعة <sup>(٢٤)</sup> محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سأله عن التقصير؟ قال: في بريد، قال: قلت: بريد؟ قال: إنه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه <sup>(٢٥)</sup>. وفي هذا الحديث عرف أن مجموع مقدار السفر بريدين. والأهم من ذلك أنه يقول: هذه المسافة تكون سبباً في انشغاله بالسفر طول يومه. وبعبارة أخرى: إن هذا السفر يستغرق كل يومه.

لماذا قايس البريدتين بـ «يوم عمل»؟ ألا يوجد طريق آخر لقياس الفرع بالأصل، كي

يرفع الإبهام؟! فمن أجل صحة أي حديث نعرضه على آيات القرآن الكريم، بحيث يكون القرآن أصل، والحديث فرع له. وفي هذا الحديث أيضاً «مسير يوم» هو أصل، وثمانية فراسخ هي الفرع؛ إذ لو كانت الثمانية فراسخ هي الأصل لوجب أن يقول: مسيرة يوم ذهاباً، ولأنه ثمانية فراسخ يجب أن يقصر في الصلاة. ولكن كلام الإمام جاء عكس هذا. إذاً ثمانية فراسخ فرع، والناحية الزمانية أو مسيرة يوم هي الأصل.

١٢. صحیحہ معاویۃ بن عمار آنے قال لأبی عبد اللہ علیہ السلام: إن أهل مکة يتمنون الصلاة بعرفات، فقال علیہ السلام: ویلهم، او ویحهم، وأی سفر أشد منه؟ لا، لا تتم<sup>(۲۶)</sup>. قال المقدس الأربیلی: إن مقتضی جملة «كان علیهم التقصیر» و«ویلهم»، الوجوب العینی<sup>(۲۷)</sup>.

وقال المحقق البحراني في الحدائق الناضرة<sup>(۲۸)</sup> في تقریب الاستدلال: جملة منها قد تضمنت النهي عن الإلتام، الذي هو حقيقة في التحریم، وجملة تضمنت الأمر بالقصیر، الذي هو حقيقة في الوجوب، مؤكدا ذلك بقوله: «وأی سفر أشد منه؟»، والدعاء بـ «ویلهم، او ویحهم»، والتوبیخ لهم بأنهم كانوا لم يحجوا مع رسول اللہ علیہ السلام، المشعر بأنه علیہ السلام كان يقصر في مکة إذا حجّ، الموجب لوجوب التأسی. فأیة دلالة أظهر من هذه الدلالات، وأیة مبالغة وتأکید أبلغ من هذه التأکیدات، مع أنهم يكتفون في سائر الأحكام في الحكم بالوجوب والتحریم بمجرد خبر واحد يدل على ذلك<sup>(۲۹)</sup>.

١٣. صحیحہ معاویۃ بن عمار المشابیہ للحدیث السالیق، وقد جاءت عبارۃ «لا تتم» مکان «لا تتموا»<sup>(۳۰)</sup>.

١٤. مرسلة المفید<sup>(۳۱)</sup>: قال علیہ السلام: ویل لھؤلاء الذين يتمون الصلاة بعرفات، أما يخافون اللہ؟ فقيل له: فهو سفر؟ فقال علیہ السلام: وأی سفر أشد منه؟

١٥. أحد أصحاب الإمام الصادق علیہ السلام سأله: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين، يقصر أو يتم؟ فقال: إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر، وليقصر...<sup>(۳۲)</sup>. وهذه الروایة مرسلة، ولكن الفقهاء قد أفتوا على طبقها<sup>(۳۳)</sup>.

١٦. صحیحہ محمد بن مسلم<sup>(۳۴)</sup>: سئل الإمام الصادق علیہ السلام عن الرجل يخرج يشیع أخاه مسيرة يومين أو ثلاثة؟ فقال: إنْ كان في شهر رمضان فليفطر.

١٧. صحیحۃ زرارة، عن أبي جعفر علیہ السلام: سأله عن الرجل يشیع أخاه اليوم

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعيار

والاليomin في شهر رمضان؟ قال: يفطر، ويقصّر، فإن ذلك حقٌّ عليه<sup>(٣٦)</sup>.

١٨- رواية سعيد بن يسار<sup>(٣٧)</sup>، قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنِ الرَّجُلِ يُشَيِّعُ أخاه في شهر رمضان، فيبلغ مسيرة يوم، أو مع رجل من إخوانه، أيفطر أو يصوم؟ قال عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنِ الرَّجُلِ يُشَيِّعُ أخاه في شهر رمضان<sup>(٣٨)</sup>:

ومع أن سند هذا الحديث ضعيف، ولكنّه يجبر بروايات هذا البحث الصحيحة.

١٩- موثقة زرارة<sup>(٣٩)</sup>، عن الإمام الباقر عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنِ الرَّجُلِ يُشَيِّعُ أخاه في شهر رمضان اليوم والاليomin؟ قال عَلَيْهِ الْكَلَمُ عَنِ الرَّجُلِ يُشَيِّعُ أخاه في شهر رمضان<sup>(٤٠)</sup>:

وهذا الحديث، مثل الأحاديث ١٥ و١٦، قد بيّن مقدار السفر حسب «الاليوم».

٢١. التقصير في الصلاة بريد في بريد، أربعة وعشرون ميلاً، ولأنه رخصة للمشقة، ولا مشقة مع القلة<sup>(٤١)</sup>.

التقصير في الصلاة بريدين، أو ٢٤ ميلاً. وهذا التقصير في الصلاة لتسهيل التكليف، ولو وجود المشقة. وبالسفر القصير لا توجد مشقة.

٢١. لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تساور مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم<sup>(٤٢)</sup>.

وقد بيّن المحقق في «المعتبر» أن هذه الرواية دليل على مسيرة يوم.

## معيار الحكم في السفر

وبعد أن نقلنا ٢١ حديثاً نتناول بنظرة عميقة الموضوعات المطروحة على طاولة البحث، والتي تشتمل على موضوع أصلي، وثلاثة مواضيع فرعية.

### ١- نظرية بعد الزمان

شخص واحد وعشرون حديثاً ملأك السفر الشرعي بناء على بعد الزمان، وعلى أساس تسعه أدلة للملائكة الأصلي الذي هو «مسيرة يوم»، وبيان مقدار المسافة بقصد تطبيق الملائكة في الظروف التي كانت في ذلك الزمان.

الدليل الأول: من استعمال لام التعليل يصبح واضحاً أن علة إعطاء بعد المكاني (ثمانية فراسخ) في الحديث الأول كانت هي نفسها «مسيرة يوم». وبعبارة أخرى: إن ثمانية

الإجتهاد والتبيح - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

فراش هي تطبيق (للبعد الزمني): «لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم». وقد ورد في الفقرة الثانية من الحديث الأول: في مسيرة يوم التقصير واجب فأجاب الإمام الرضا عليه: لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لم يجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما.

وهذا دليل وتعليل من المعصوم نفسه. وعلى ضوء هذا البيان من الإمام كيف يمكن الادعاء أن تكون للثمانية فراسخ موضوعية؟

**الدليل الثاني:** لقد استعملت واو التفسير في صحيحة سماعة: «في مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ»، وفي صحيحة سماعة: «في مسيرة يوم، وذلك بريдан، وهي ثمانية فراسخ». فالملاك الأصلي هنا هو «مسيرة يوم»، وبعد ذلك وضّح بواو التفسير أن المصدق الأصلي لهذا الملاك هو ثمانية فراسخ. وبعبارة أخرى: إن ثمانية فراسخ وأمثالها تطبيق لصدق البعد المكاني مع البعد الزمني، ومن أجل إفهام الناس. وقد تم بيان هذا التفسير من دون ذكر واو التفسير في الحديث ٩، من الباب ٢: «بريدن، تشغل اليوم بأكمله».

**الدليل الثالث:** تحكي كلمة «أو» في روايات الباب ١، ح ٧ و ١١، عن ذلك، وهي أن مسيرة يوم واحد في ذلك الزمان هي ثمانية فراسخ، وعلى الخصوص تلك التي جاءت في الحديث ٨ من الباب ١: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهي ثمانية فراسخ». وفي السابق كان هناك تعبيران منطبقان «مسيرة يوم، وثمانية فراسخ»؛ وأمثالهما، ولكن في وقتنا الحاضر يوجد هناك اختلاف كبير بينها. فالبعض، كالسيد الخوئي<sup>(٤٣)</sup>، يقول: إن الروايات المرتبطة بمسير يوم ليس لها موضوع، فهل بالإمكان القول: إنه بمحاطة كلمة «أو» في الحديثين ٤ و ٨ نستنتج أن الكلمتين «مسيرة يوم» و«بريدن» متساويتان، غير أن واحدة لها موضوع، والأخرى ليس لها موضوع؟

**الدليل الرابع:** جاء في الحديثين ٢ و ٩ أن ملاك السفر قطار من الإبل. ومن البديهي أن مسير الوقت مرتبط بنوع وسيلة النقل المتأخدة في ذلك الزمان. فإذا كان الملاك ثمانية فراسخ فقط، وليس لمسيير يوم أيةفائدة تذكر، فلا معنى لطرح مسألة وسيلة السفر.

**الدليل الخامس:** جاء في الأحاديث ٣ و ٤ و ٧ و ١٠ و ١٥ إلى ١٩ و ٢٢، التي يكون مجموعها عشرة أحاديث، أن ملاك القصر السفر مسيرة يوم. وإذا تم التوضيح في بعضها

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

بثمانية فراسخ فقد جاء فيها أيضاً مسيرة يوم، إما مفرداً؛ أو مصاحباً لثمانية فراسخ. وعلى أية حال تبيّن هذه الأحاديث مسيرة يوم.

**الدليل السادس:** وردت في الحديث ١١ عبارة «فقد شغل يومه»، وهي تثبت أن الملك الأصلي هو مسيرة يوم.

هذه الأدلة الستة نقلية. وكل واحد منها يثبت أن نوعية المسير هي مسيرة يوم واحد.

**الدليل السابع:** نلاحظ في هذا الدليل نفس المشقة وتعب السفر التي قد جاء ذكرها في بيان سبب القصر في الصلاة؛ لأن ثمانية فراسخ في الماضي كانت تعادل يوماً واحداً من السفر الشاق والمتعب، ولهذا كانوا بحاجة إلى تسهيل وتحفيض.

وقد جاء هذا التعليل (المشقة والتعب) في الآية ١٨٥ من سورة البقرة، وفي روايات وكلمات الفقهاء المختلفة.

أما في القرآن الكريم فقد ذكرت علة رفع الصيام في السفر، وهي وجود عسر. ولذلك فإن الله يقول: **﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾** (البقرة: ١٨٥).

وقد يبيّن الله أن التعب والعسر هما العلة في رفع تكليف الصيام عن المريض والمسافر. والعسر والحرج من المسلمات الفقهية، وهو السبب في إلغاء حكم التمام. ويوجد بين الصلاة والصيام تلازم، يعني حينما تكون الصلاة قصراً يكون الصيام قضاء، وبالعكس حينما يكون الصيام قضاء تكون الصلاة قصراً<sup>(٤)</sup>. عليه فإن بيان السبب في الآية الشريفة يشمل الصلاة، مع أنه قد جاء في موضوع الصيام.

وهنا يطرح السؤال التالي: هل أن ثمانية فراسخ ذهاباً بالوسائل المستعملة في يومنا الحاضر للتقلُّ يصدق عليها «السفر بمشقة»، كي يريد الله الحكيم اللطيف أن يُسقط هذه المشقة عن كاهل الناس؟ وهل أن هذه الثمانية فراسخ بواسطة وسائل النقل المستخدمة حالياً ليست خالية من العسر فحسب، بل على العكس من ذلك، فهي تسبّب النشاط، ومن عوامل إزالة التعب عن النفس، كما في حالة السفر إلى خارج المدينة للنزهة في المروج الخضراء؟

والملحوظة الجديرة بالاهتمام هي أن الفهم العربي في موضوع عسر وحرج المريض **الاجتهاد والتجريح** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

هو العسر والحرج الشخصي، أي إن الشخص الذي يصاب بالمرض، بحيث لا يستطيع أن يصوم، لا يجب عليه الصوم، ولكن في مسألة المسافر يكون العسر والحرج نوعياً، أي إذا كان في السفر مشقة ل النوع الأفراد فحينئذٍ يصبح واجباً على جميع المكلفين أن يقتصروا في صلاتهم، حتى عندما لا توجد مشقة لبعض الأشخاص.  
وبناءً على ذلك فإنه في الذهاب ثمانية فراسخ فيأسفار وقتنا الحاضر، التي ليس فيها مشقة لأنواع الأفراد، يجب على جميع المكلفين طبق الآية الشريفة أن يصوموا، ويتمموا صلاتهم.

ومن الروايات المرتبطة بهذا الدليل نشير إلى ثلات نقاط:

أ. جاء في صحيح معاوية بن عمار (الحديث ١٣) أنه قال لأبي عبد الله عليهما السلام: إن أهل مكة يتمنون الصلاة بعرفات، فقال عليهما السلام: ويلهم، أو ويهم، وأيُّ سفر أشدّ من لا يتمُّ.

بـ. جاء في صحيح معاوية بن عمار الثانية (الحديث ١٤) ما هو مشابه لهذا الأمر.

ج - في الفقرة الثالثة من الحديث الأول أجاب الإمام الرضا عليه السلام عن سؤال حول سبب القصر في الصلاة: الصلاة الواجبة كانت عشر ركعات، وبعد ذلك أضيف إليها سبع ركعات. ومن ثم خفَّ الله سبحانه هذه الإضافة في السفر؛ من أجل الصعوبة التي يلاقيها المصلي، والتعب، واستنفار الإنسان بالأمور المرتبطة بالسفر، مثل: الترحال، والإقامة. وقد أعطى هذا التخفيف كي يصبح المسافر فارغ البال.

د- قال الإمام الصادق عليه السلام في الحديث رقم ٢٠ ما معناه: التقصير في الصلاة بريدين، أو ٢٤ ميلاً، وهذا التقصير في الصلاة من أجل تسهيل التكليف، وحينما تكون هناك مشقة، أما في السفر القصير فلن يكون هناك آية مشقة.

وتأكيدً كلمات الفقهاء نفس الموضوع.

يقول العلامة الحلي عن السفر لمسافة ثمانية فراسخ: فحصلت المشقة المبيحة للقصر .<sup>(٤٠)</sup>

إذاً تحصل المنشقة بالسفر مسافة ثمانية فراسخ، مما يبيح القصر.

ويقول كذلك: المسافة شرط في القصر. فعلى حسب الإجماع لا يجوز التقصير في السفر القصر<sup>(٤٦)</sup>.

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

فهل أن السير نصف ساعة بالحافلة في زماننا الحاضر يعتبر سفراً، وهناك من يشعر بالتعب منه؟ في قديم الزمان كانوا يتقطعون في اليوم ثمانية فراسخ، أما الآن فإنهم يقطعون في نصف ساعة نفس المسافة، فهل بالإمكان القول: إنهم عندما يسافرون سيصلون إلى أسفار مدتها أقل من ذلك؟

**الدليل الثامن:** في الماضي كانت تحسب مسيرة يوم بما يعادل ثمانية فراسخ، ولكن ليس الأمر في زماننا هذا كذلك. فأيُّ من هذين الملائكة . المسافة؛ ومسير يوم . هو الأصل؟ وأيُّهما هو الفرع؟

من الجائز أن يُقال: إن الثمانية فراسخ لها مقدار معين، ولكن مسيرة اليوم غير معروفة؛ لأن مقدار اليوم يختلف من منطقة إلى أخرى. كما أن مقدار اليوم يختلف بحسب أيام السنة. بالإضافة إلى سرعة الوسيلة المتخذة في التเคลُّل، فإن لها تأثيراً في ذلك المقدار. لكن يجب ملاحظة ما يلي:

**أولاً:** أصبح الأُنس بمفهوم الثمانية فراسخ طوال القرون الماضية سبباً في أن يكون معروفاً واضحاً جداً لدينا. ولكن ذلك الشعور بالأُنس يختلف عن الحقيقة.  
**ثانياً:** المهم هو أن المعصوم نفسه قد عَرَفَ الملائكة. وقد تم . وبشكل صريح . ضمن عشرين رواية بيان أن ملاك السفر هو مسيرة يوم. ومن هنا فإن مسيرة يوم بوسائل النقل تختلف من مكان لآخر. وتقول الفقرة الرابعة من الحديث الأول: الملائكة هو مسیر القافلة؛ لأنها الوسيلة العامة والشائعة في ذلك الوقت. ويقول الحديث الثاني: يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار مسیر قافلة الإبل، لا الحيوانات السريعة. وفي الحديث ٩ يشابه قوله عليهما السلام في الحديث السابق.

فعندما يعلن الأئمة عليهما السلام أن الملائكة الأصلي هو «مسيرة يوم»، وأن مصداقها الملموس ثمانية فراسخ، فإيّ سؤال يبقى بعد ذلك؟ وإذا اتضح أن ثمانية فراسخ هي الملائكة الأصلي فلماذا بينما في هذه الروايات يوماً واحداً؟

كانت حركة القافلة في الماضي معروفة، بالشكل الذي يقطع الجمالون بإيلهم في كل يوم مسيرة منزلين، وكل منزل يسمى بريداً. وهذا في الحالة العادلة، سواء كانت الأيام طويلة أو قصيرة، فإنهم لا يقطعون أكثر ولا أقل من ذلك. أما إذا كنا نطبق نفس هذا الأسلوب في زماننا الحاضر فإن مسيرة اليوم تصبح معروفة، ويتبين

مصادقها الملموس حسب الكيلومتر وبأرقام جديدة، وسوف ينطبق كلا الملاكين مع بعضهما.

لَكُنْ يُمْكِنُ القُولُ: لَمْ يُكْتَفِي أَيُّ مِنَ الْرَوَايَاتِ بِالْبَعْدِ الزَّمَانِيِّ. وَلَمْ يُقْرَأْ  
الإِمامُ عَلَيْهِ ابْتِدَاءً، وَمِنْ دُونِ أَيِّ سُؤَالٍ، الْبَعْدُ الزَّمَانِيُّ كُمْلَكٌ. إِذَا الْبَعْدُ الزَّمَانِيُّ لَيْسَ  
مَلَكًاً أَصْلِيًّاً.

**الجواب:** ليست الروايات ٢ و ٣ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٢ و ١٣ و ٢١ كما قيل، وخصوصاً الحديث ٨، الذي ذكر مسيرة يوم فقط، بدون أن يبين بعد المكاني. وفي الروايات ٥، ٦، ٨، ٩، لم يسأل السائل عن اليوم، ولكن سؤاله كان عاماً، وقد بين الإمام الشافعية كلاً الملاكين (اليوم والبريد). وفي الحديث ١١ كان السؤال عاماً، ولهذا أوضح الإمام الشافعية بقوله: «فقد شغل يومه».

وقد قال جميع الفقهاء الذين اتفقوا على أن شمانية فراسخ شرط في التقصير: الشمانية فراسخ في مسيرة يوم ذهاباً.

وكثيراً ما استخدم مقدار «مسيرة يوم» في متون التاريخ أيضاً بعنوان وحدة قياس المسافة بين المدن، ومن حملتها:

١- ذهب رسول الله ﷺ في هجرته إلى المدينة عن طريق الساحل، حيث كانت أكثر من المسافات العادلة واستغرقت هجرته تسعة أيام. وقد بين عماد زاده في ذلك الزمان المسافة من مكة إلى المدينة بـ٨٥ فرسخاً<sup>(٤٧)</sup>.

٢. وقطع الإمام الحسين عليه السلام المسافة من المدينة إلى مكة في سَّة أَيَّامٍ<sup>(٤٨)</sup>; أي إنه في اليوم يقطع ١٢، ٥ فرسخاً. وهذا أسرع من السرعة العادية. إضافةً إلى أنه كان يسير في الليل أيضاً.

٢. كانت المسافة ما بين ذو خشب والمدينة مسيرة يوم، أي ما يعادل بريدين، أو  
ثمانية فراسخ<sup>(٤٩)</sup>.

٤. عرّف معجم البلدان كثيراً من الطرق، وخصوصاً الطرق الطويلة بمسيرة يوم، ومسيرة أيام، مثل: البحرين إلى اليمامة: يومين، البحرين إلى البصرة: خمسة عشر يوماً، أربيل إلى بغداد: سبعة أيام

٥. كانوا يقولون قديماً لكل منزلين «مرحلة واحدة»، وهو الذي يشكل مسيراً يوم

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار

واحد<sup>(٥٠)</sup>. وقد استخدمت في كتب مختلفة، من جملتها: معجم البلدان<sup>(٥١)</sup>; مثل: من مكة إلى المدينة مرحلتان، من الكوفة إلى المدينة عشرون مراحل، من البحرين إلى المدينة خمس عشرة مرحلة، من البصرة إلى المدينة ثمانية عشرة مرحلة، من دمشق إلى المدينة عشرون مرحلة، من فلسطين إلى المدينة عن طريق الساحل عشرون مرحلة، ومن الكوفة إلى مكة سبع وعشرون مرحلة<sup>(٥٢)</sup>.

### ملاحظة

لم يكن اختيار المنازل والمراحل على حسب ثمانية فراسخ دقيقاً، بل هناك شروط أخرى أيضاً تؤخذ بعين الاعتبار. مثلاً: الفاصلة التي بين المدينة والكوفة ضعف الفاصلة التي بين المدينة والبصرة، بمقدار أربعين ميلاً<sup>(٥٣)</sup>، والمسافة من المدينة إلى الكوفة عشرون مرحلة، ومن المدينة إلى البصرة ثمانية مراحل<sup>(٥٤)</sup>. وكذلك الفاصلة من المدينة إلى مكة ٢٥٥ ميلاً في عشر مراحل<sup>(٥٥)</sup>، بينما عند مقاييسها مع الكوفة يجب أن تكون ١٢,٧٥ ميلاً. ولذا قال الإمام الصادق عليه السلام في الحديث ١٢: «لاحظ مسیر القوافل بين مكة إلى المدينة».

### ٢- مقدار المسير الزمانى

من الأحاديث الـ ٢١ المذكورة هناك خمسة أحاديث (الفقرة الثالثة من الحديث ١ والأحاديث ٢ و ١٢ و ١٣ و ٢٠) لا يوجد فيها خطاب عن مسألة مقدار الزمان، وهناك عشرون حديثاً آخرى تكون أربع مجموعات على أساس التعين الدقيق للبعد الزمانى:

**المجموعة الأولى:** ما عبر فيها بـ (يوم وليلة)، وهي صحيحة زكريا بن آدم، حيث جاء مقدار المسير «يوم وليلة»، لا نهار بدون ليل. ومن البديهي أن المراد من اليوم النهار، ولا يمكن أن يكون بمعنى يوم وليلة.

**المجموعة الثانية:** ما عبر فيها بـ (اليوم)، وهي الفقرات الأولى والثانية والرابعة من الحديث الأول، والأحاديث ٣ و ٥ و ٦ و ١١ و ١٥ و ١٨ و ٢١، ومجموعها ١١ حديثاً. وقد ذكرت في هذه الأحاديث كلمة «يوم» بمفردها، ولم يأت في مثل الحديث ٦ «ليلة» معها. وهذه الروايات توضح المعنى العملي للنحو «الليلة»، وتبيّن أنه وإن كان الأصل اليوم

والليلة إلا أنه في الماضي كانت القوافل تسير نهاراً فقط، وتستريح ليلاً، ويعبر عنها بـ «اليوم» فقط.

**المجموعة الثالثة:** ما عَبَرَ فيها بـ (بياض يوم)، وهذه المجموعة تشتمل على الأحاديث

٤ و ٨ و ١٠.

هذه الأحاديث الثلاثة هي ملاك «البياض ووضوح النهار». ومسير عموم الناس والوسائل الشائعة في ذلك الزمان - والتي تؤخذ بعين الاعتبار - هي (قافلة الإبل). وعلى هذا الأساس هم يقولون: إما ٢٤ ميلاً؛ أو ثمانية فراسخ.

ونقول حول جمع هذه الروايات: إن روايات المجموعة الثالثة توضح روايات المجموعة الثانية، وكلا المجموعتين تبين المقدار العملي للسفر خلال يوم واحد. ومن البديهي أن هذا المقدار المستغرق لذوات الأربع هو نفسه الذي يستغرقه الناس جميعاً في السفر بالحافلة (اليوم والليلة) في وقتنا الحاضر. ولكي يتضح أن الأصل اليوم والليلة لاحظ الفقرة الثانية من الحديث الأول، حيث يقول الإمام الرضا رض حول سبب التقصير في مسيرة يوم: «لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم. وبناءً على هذا إذا لم يكن التقصير واجباً ففي اليوم الذي هو مثله لن يكون واجباً، ومع كون الأيام مثل بعضها، ولا يوجد أي فرق بينها». فهل هذا اليوم يكون ثابتاً دائماً، وليس له مجال لفصل الارتباط، أم أن له مثل هذه الحالة في اليوم والليلة؟

من البديهي أنه في اليوم والليلة هكذا. فقد كانت العادة قدימה جارية على أن حركة القوافل تكون نهاراً، ويستريحون ليلاً. ولذا في كل يوم وليلة تكون حركتهم عادة في النهار، ومن هذه الجهة بياض اليوم كان سنة، ولكن في يومنا الحاضر يقود السائقون سياراتهم طوال النهار وطوال الليل دون انقطاع.

**المجموعة الرابعة:** ما عَبَرَ فيه بـ (يومين أو ثلاثة أيام)، وهي تشتمل على الأحاديث ٧ و ١٦ و ١٧ و ١٩. وهذه الأحاديث الأربع، بالإضافة إلى أنها تدل على ملاك السفر الشرعي (اليوم)، لها دلالة على تعداد الأيام. في هذا المورد ليس للحديث الأول حجية؛ وذلك أولاً: قد ذكر فيه يoman على خلاف الروايات. ثانياً: إن الأمر بأداء الصلاة تامة في الوقت الذي يجب أن يصلّي قصراً موافقاً للفقه الحنفي، الذي يرى أن مسيرة ثلاثة أيام يوجب القصر.

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

ولذا فإن من سافر يومين يجب أن يتم الصلاة.

وفي الأحاديث الثلاثة الأخرى سئل الإمام في مسيرة يوم أو يومين أو ثلاثة أيام أفتر؟ فأجاب الإمام عثيمين بالإيجاب. ومن البديهي أن تصرّ في جميع هذه الأسفار، ويجب أن تفتر.

وهذه الأحاديث الثلاثة . كبقية أحاديث الباب ١١ من صلاة المسافر في الوسائل . حول تشيع الأخ في الدين وتفضيله على الإفطار، وترى أن لا مانع من الإفطار حتى ثلاثة أيام مشاية.

وبناءً على هذا فإن هذه الأحاديث الأربع جمياً خارجة عن البحث من ناحية تعين مقدار السفر الشرعي، ولا تغير المجموعات الثلاث السابقة. وحاصل هذه المجموعات الثلاث (تجمع على حسب قواعد الأصول) أن الأصل يوم وليلة، وطبق شروط السفر قدماً كان اليوم (بياض اليوم).

## ٣- نوع الوسائل النقلية

من الجائز الظن أنه لا يوجد فرق بين وسائل السفر، ولكن على أساس الروايات فإن هذا غير صحيح، بل كان الملك أكثر الوسائل شيئاً قدماً وهو قافلة الإبل. وهذا ما يستفيده من خلال مجموعة النقاط القادمة.

أ. في الفقرتين الأولى والرابعة من الحديث ١ و ٩ ذكرت الكلمات: القوافل، الأنفال، الجمال، والمكارى.

ب . في الفقرة الرابعة من الحديث ١ تم توضيح أن مقدار سير الحيوان مختلف من واحد لآخر. مثلاً: سير البقر أربعة فراسخ، سير الفرس عشرة فراسخاً، وقافلة الجمال ثمانية فراسخ في اليوم. والملك هو فقط قافلة الجمال؛ لأنه «هو الغالب على المسير».

ج - في الحديث ٢ قال الإمام الصادق ع: ليس التقصير من أجل بغل سريع أو حيوان سريع السير، بل ملك السير قافلة الجمال.

د- في الحديث ١٠ يقول ابن الحجاج للإمام الصادق ع: الإنسان يسير في يوم خمسة عشر فراسخاً، وفي اليوم الآخر أربعة فراسخ، وفي يوم آخر خمسة فراسخ، فيقول الإمام ع: إنه ليس إلى ذلك ينظر، انظر إلى مسيرة القوافل بين مكة والمدينة.

كما جاء في الفقرة الأولى من الحديث ١ : «لعامه»، يعني سير جميع الناس. وقد كان مسیر جميع الناس قدیماً بواسطه الجمال، وفي بعض الأحيان بصورة انفرادية، بالبغل، أو الفرس، أو يسیر على الأقدام.

### نقطة مهمة

في الملاك الزمانی السفر بوسیلة النقل المستعملة والمعارف عليها لدى الناس أجمع (المسیر بقاۃ الجمال قدیماً؛ وفي زماننا الحاضر تستخدم الحافلة في السفر)، والناس الذين يسافرون بوسائل خاصة (بواسطه الفرس قدیماً، وفي زماننا الحاضر بالسيارة الخاصة أو الطائرة) يجب أن یتبعوا المقدار الزمانی بحسب تلك الوسائل.

### ـ مقدار المسیر الزمانی في عصرنا الحاضر

كانت جميع أسفارهم قدیماً تجز في النهار؛ لأن نفس وسیلة النقل (الإبل) كانت تحتاج للراحة. وبالإضافة إلى هذا لم تكن الطرق في ذلك الوقت آمنة. ومن هنا فقد تم توضیح الملاك في الروایات على أنه «يوم»، و«بیاض اليوم»، المرتبط بذلك التاريخ القديم. فما هو مقدار هذا الملاك في عصرنا الحاضر؟

وفي هذه الأيام تعتبر الحافلة الوسیلة العمومیة الرائجة أكثر من غيرها في السفر، ومن أجل «عامه الناس»، ويتابوب على قيادتها سائقین أو ثلاثة، وتسير بطريقه مستمرة طیلة ٢٤ ساعه، ومتوسط سرعتها ٧٣ کیلومترًا في الساعة<sup>(٥٦)</sup>. إذاً في وقتنا الحاضر متوسط السیر في أربع وعشرين ساعه ١٧٥٠ کیلومترًا، الذي هو حاصل ضرب ٧٣ في ٢٤ ساعه.

### مثال المسافات الطویلة ووقت سیر الحافلات

ومن أجل توضیح النتیجة تم سؤال سائقی الحافلات عن مقدار المسافة ومدة السفر خلال أربعة عشر شهراً، فتم الحصول على النتائج التالية:

● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار

المسير	الزمن بالساعة	المسافة بالكميلومتر	متوسط السرعات (كميلومتر في الساعة)
مشهد - أروميه	٢٧	١٩٠٠	٧٠,٣٧
مشهد - خرمشهر	٢٦	١٨٩٠	٧٢,٦٩
مشهد - مهران	٢٥	١٨٢٠	٧٢,٨٠
كرمان - أروميه	٢٤	١٧٤٠	٧٢,٥٠
مشهد - بوشهر	٢٤	١٧٠٠	٧٠,٨٣
مشهد - جابهار	٢٢	١٦٥٠	٧٥
طهران - زاهدان	٢٢	١٥٩٠	٧٢,٢٧
مشهد - تبريز	٢٢	١٥٠٠	٧٠,٤٥
مشهد - كرمانشاه	٢٠	١٥٠٠	٧٥
مشهد - بندر عباس	٢٠	١٤٩٠	٧٤,٥٠
مشهد - شيراز	٢٠	١٤٠٠	٧٠
طهران - بندر عباس	١٨	١٣٥٠	٧٥
قم - أروميه	١٤	١٠٥٠	٧٥
طهران - شيراز	١٣	٩٥٠	٧٣,٠٧

متوسط السرعة في الأربعة عشر شهرًا بما يعادل  $82,72 \text{ كيلومترًا}$ ، التي بالإمكان جعلها  $73 \text{ كيلومترًا}$  دائمًا. إذاً مقدار السفر الشرعي في عصرنا نحن في «أربع وعشرون ساعة» (ليس يوماً) هو  $1750 \text{ كيلومترًا}$ ، وليس ثمانية فراسخ، أو  $44 \text{ كيلومترًا}$ .  $1750 \text{ كيلومترًا}$  يساوي أربعين مرة ضعف  $44 \text{ كيلومترًا}$  تقريبًا.

#### ملاحظة

طبق التوضيحات المذكورة إذا كانت وسيلة التقل تختلف في مدينة أو بلد عن أخرى، أو هناك من يسافر بوسيلة غير وسيلة التقل المتعارف عليها في ذلك البلد، يجب أن **الإجتهاد والتجديف**. العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

تؤخذ بعين الاعتبار المسافة التي يقطعها المسافرون بوسيلة التقل العامة.

### نتيجة عملية

كانت مسيرة السفر حسب البعد المكاني في الماضي ثمانية فراسخ؛ وذلك لضرورتها في ذلك الوقت، والتي نصفها في الذهاب (أربع فراسخ = ٢٢ كيلومتراً). إذاً مجموع الذهاب والإياب في الماضي ثمانية فراسخ أو ٤٤ كيلومتراً، أما اليوم فإن مجموع الذهاب والإياب ١٧٥٠ كيلومتراً، ويصبح مسير الذهاب فقط ٨٧٥ كيلومتراً.

إن عدم المساواة بين المقياسين للسفر الشرعي: البعد الزمني؛ والبعد المكاني، في زماننا قطعيٌ، وفيه اختلاف كبير. فعلى أساس أي منطق يتساوي ١٧٥٠ كيلومتراً مع ٤٤ كيلومتراً. فلا محالة يجب أن يكون أحدهما أصلًا، ودائماً يجب أن يكون هكذا، والأخر فرعٌ ومؤقتٌ، ويكون مناسباً للشروط التي عليها الطرق ووسائل النقل. وقد رأينا في الروايات أن البعد الزمني (يوم) هو الأصل، والبعد المكاني هو مصداقه الملموس، والذي كان في الماضي - بواسطة قافلة الإبل - عبارة عن ثمانية فراسخ شرعية، أو ٤٤ كيلومتراً تقريباً، وفي زماننا الحاضر - بواسطة الحافلة - هو عبارة ١٧٥٠ كيلومتراً. وفي النتيجة الملك الأصلي للسفر الشرعي هو مسير أربع وعشرين ساعة بوسائل النقل الرائجة لعموم الناس. وقد كان مصداقها في الماضي أربعاً وعشرين ساعة (ضياء النهار)، أما بلحاظ المسافة فهو ما يعادل ثمانية فراسخ، أو ٤٤ كيلومتراً تقريباً، وفي زماننا الحاضر أربعاً وعشرين ساعة، بما يعادل ١٧٥٠ كيلومتراً.

### إلا، نظرة على كلمات الفقهاء

١. قال الشيخ الصدوق في «المقنعة»: «والحد الذي يجب فيه التقصير مسيرة بريدين ذاهباً وجائياً، وهو مسيرة يوم»<sup>(٥٧)</sup>.

٢. قال المحقق الحلي في «المعتبر: الشروط (في صلاة المسافر) خمسة: الأول: المسافة، وهي أربعة وعشرون ميلاً، مسيرة يوم تام، وهو مذهب علمائنا أجمع... لنا: إن

#### ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملك والمعيار

مسيرة يوم يسمى سفراً، فيثبت معه القصر<sup>(٥٨)</sup>. أما أن مسیراليوم سفر فلقوله عليه السلام : لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن ت safar مسیر يوم إلاّ مع ذي محرم<sup>(٥٩)</sup>، ولأنّ القصر لو لم يثبت مسیر يوم لما ثبت مع ما زاد؛ لأن مشقتته تزول براحة الليل.

وقال أيضاً: (المسألة: الفرسخ ثلاثة أميال اتفاقاً. لنا: إننا بینا أن المسافة تعتبر بمسير اليوم، وللإيل بالسیر العام، وذلك يشهد لما قلناه)<sup>(٦٠)</sup>.

وقال أيضاً: اعتبار المسافة، وهي مسيرة يوم، بريдан، أربعة وعشرون ميلاً... ولو كانت المسافة أربعة فراسخ، وأراد العود ليومه، فقد كمل مسيرة يوم، ووجب التقصير<sup>(٦١)</sup>.

٣- قال العلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»: إنما يجب التقصير في ثماني فراسخ..  
ولا خلاف عندنا في وجوب التقصير في الثمانية؛ لأن سماحة سأله عن المسافر في كم  
يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريдан، وهذا ثمانية فراسخ..؛ لأنه حينئذ قد  
شغل يومه بالسفر، فحصلت المشقة المبيحة للقصر، وكذلك غيرها من الروايات<sup>(٢)</sup>.

وقد بَيَّنَ العَالِمُ الْعَلِيُّ فِي «تذكرة الفقهاء»<sup>(٦٣)</sup> الْمُطَالِبَ نَفْسَهَا فِي صَفَحةٍ ٤٦٧ فِي كِتَابِ  
الْمُعْتَدِلِ<sup>(٦٤)</sup>. وَكَذَلِكَ جَاءَ فِي «نِهايةِ الْأَحْكَامِ»: وَالْمَسَافَةُ شَرْطٌ فِي الْقُصْرِ، فَلَا يَجُوزُ فِي قَلِيلِ  
السَّفَرِ إِجْمَاعًا<sup>(٦٥)</sup>؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا أَهْلَ مَكَةَ، لَا تَقْصُرُوا فِي أَدْنَى مِنْ أَرْبَعَةِ بَرْدِ مِنْ مَكَةَ  
إِلَى عَسْفَانِ»<sup>(٦٦)</sup>، وَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْقُصْرُ فِي الصَّلَاةِ بَرِيدٌ فِي بَرِيدٍ، أَرْبَعَةُ وَعِشْرُونَ  
مِيلًا»<sup>(٦٧)</sup>; وَلَأَنَّ سَبْبَ الرَّخْصَةِ الْمَشْقَةُ، وَلَا مَشْقَةٌ مَعَ الْقَلْةِ... وَسَيْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْقُصْرِ؟  
قَالَ: فِي بَيَاضِ يَوْمٍ، أَوْ بَرِيدَيْنِ<sup>(٦٨)</sup>.

وقد ذكر المحقق هذا المطلب في «منتهى المطلب»<sup>(٦٩)</sup>.

٤- قال الشهيد الأول في «البيان»: (الشرط) الثاني (في السفر) كون المقصود مسافة، وهي مسيرة يوم، بريдан، كلُّ بريد أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال...<sup>(٧٠)</sup>.  
و يقول في «ذكرى الشيعة»: يقدر المسافة بثمانية فراسخ، أو مسيرة يوم... وأخبار  
شتى يتضمن أنَّ أهل مكة يقتربون في سفرهم إلى عرفات، وفي بعضها: ويلهم، وويحهم،  
وأيُّ سفر أشدُّ منه؟ لا يتمُّ. وإنْسَنَاد هذه الأخبار كلها معتبرة. فجمع الشیخان بينهما  
بالتخمير. قال الفاضل: في بعض هذه الأخبار تصريح يحتم القصر، كخبر معاوية بن عمار

الصحيح، عن الصادق، الذي فيه: ويلهم، إلى آخره.... ولو لم يتيقن ذلك فإنَّ مسیر يوم كافٍ في الأرض المعبدلة<sup>(٧١)</sup>.

وجاء في «الدروس»: ويكتفى مسیر يوم مع الشك في النهار والسير المعتدين، ولو لم يتحقق وشك فلا قصر، ولو تعارضت البيتان قصر<sup>(٧٢)</sup>.

٥. ذكر المحقق الكركي في «الرسائل» أنه يكتفى مع الشك مسیر يوم في النهار والسير المعتدين<sup>(٧٣)</sup>.

٦. يقول أحمد بن فهد الحلي في «المهذب البارع»: «أقول: لا قصر في ما دون المسافة. ويعلم بتقديرین: أ. بالزمان، فيكتفى مسیر يوم للقفول والحمل سيراً معتدلاً في النهار المعتدل؛ لأنَّه لو لم يجب في مسيرة يوم لم يجب في مسيرة سنة؛ لزوال المشقة براحة الليل؛ ولصحیحة أبي بصیر، قال:...<sup>(٧٤)</sup>; ب. بالتقدير، وهو ثمانية فراسخ<sup>(٧٥)</sup>.

٧. قال الشهید الثاني في «روضۃ الجنان»: إنما يجب التقصیر بستة شروط: (الأول): السفر إلى المسافة، وهي ثمانية فراسخ... وقد ورد تقدير المسافة بثمانية فراسخ معللاً في خبر الفضل بن شاذان... وقد علم من ذلك أن المسافة مسیر يوم بسیر الأثقال. ولما كان ذلك يختلف باختلاف الأرض والأزمنة والسير حمل على الوسط في الثلاثة، فيعتبر من (في) الحیوان مسیر الإبل؛ لأنَّها الغالب في القوافل<sup>(٧٦)</sup>.

وجاء في «الروضۃ البھیۃ»: ويجمعها مسیر يوم معتدل الوقت والمکان والسير لأنثقال الإبل<sup>(٧٧)</sup>.

٨. قال السيد محمد العاملی في «مدارک الأحكام»: أما الشروط فستة: الأول: اعتبار المسافة، وهي مسیرة يوم، بريدان... أجمع العلماء كافة على أن المسافة شرط في القصر، وإنما اختلفوا في تقديرها؛ فذهب علماؤنا أجمع إلى أن القصر إنما يجب في مسیرة يوم تام، بريدين، أربعة وعشرين ميلاً. وقد حکى ذلك جماعة منهم المصنف في «المعتبر»، وتدل عليه روایات كثيرة...<sup>(٧٨)</sup>.

واستدل عليه في «المعتبر»<sup>(٧٩)</sup> بأن المسافة تعتبر بمسیر اليوم، وهو مناسب لذلك.... وينبغي التبیه لأمور: الأول: تعلم المسافة بأمرین: الاعتبار بالأذرع؛ ومسیر اليوم... واعتبر

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار

المصنف في «المعتبر»، والعلامة في جملة من كتبه (المنتهى والتذكرة)، مسیر الإبل السير العام، وهو جيد؛ لأن ذلك هو الغالب، فيحمل عليه الإطلاق؛ ولقول الصادق ع عليه في حسنة الكاهلي، و.... واعتبر الشهيدان اعتدال الوقت والمكان والسير<sup>(٨٠)</sup>. وهو جيد بالنسبة إلى الوقت والسير، أما المكان فيحتمل قوياً عدم اعتبار ذلك فيه؛ لإطلاق النص، وإن اختلفت كمية المسافة في السهولة والحزنة.

الثاني: لا ريب في الاكتفاء بالسير عن التقدير. ولو اعتبرت المسافة بهما، واحتلما، فالالأظهر الاكتفاء في لزوم القصر ببلوغ المسافة بأحدهما. واحتلما جدي في بعض كتبه تقديم السير؛ لأنه أضيق؛ ولأن الأصل الذي اعتمد عليه المصنف في تقدير الميل - وهو مناسبته لمسیر اليوم - يرجع إليه<sup>(٨١)</sup>. وربما لاح من كلام الشهيد في «الذكرى» تقديم التقدير<sup>(٨٢)</sup>. ولعله لأنه تحقيق، والآخر تقرير.

أما أن القصر في السفر عزيمة إذا كان مسيرة يوم، أو ثمانية فراسخ، فهو إجماعي منصوص في عدة روايات.

٩- بين المحقق السبزواري في «ذخيرة المعاد»<sup>(٨٣)</sup> كلام مدارك الأحكام نفسه.

١٠- قال المحقق البحرياني في «الحدائق الناضرة»: اعتبار المسافة والكلام هنا يقع في مقامين: الأول: أجمع العلماء من الخاصة وال العامة على أن المسافة شرط في التقصير، وإنما الخلاف في قدرها؛ فذهب علماؤنا أجمع إلى أن القصر إنما يجب في مسيرة يوم تام، بريدين، ثمانية فراسخ...؛ وثانيها: المستقاد من الأخبار المتقدمة أن المسافة تعلم بأمرین: أحدهما: مسیر يوم؛ وثانيهما: الأذرع. ما قدمنا الإشارة إليه من دلالة جملة من تلك الأخبار على أن مسافة الثمانية وبياض يوم... وهذه الأخبار كلها كما ترى صريحة في أن أقل مسافة التقصير ثمانية فراسخ، وهو بياض يوم<sup>(٨٤)</sup>.

## النتيجة ومجموع كلمات الفقهاء

من كلمات الفقهاء يتضح أنهم:

١- يرون أن مسافة ثمانية فراسخ تعادل مسیر يوم واحد كامل.

وقد كان هذان الملاكان قدّيماً يبيّنان واقعية واحدة، وهي: ثمانية فراسخ تعادل يوم سفر واحد، ولكن المسافة التي تقطع في هذا الزمن في يوم واحد تعادل أربعين مرّة ضعف ثمانية فراسخ تقريباً.

إذا لم يكن للثمانية فراسخ أيُّ ارتباط مع الزمان فلماذا تعتبر ثمانية فراسخ يوماً واحداً في كلام المعصومين والفقهاء، حتى أنهم بيّنوا ذلك مجمعين عليه؟  
٢. يعتبر المطلب المذكور مورداً لإجماع فقهاء الإمامية، ومطابقاً لكثير من الروايات.  
٣. قد ذكروا للمطلب الأول عدة أدلة عقلية ونقلية، وهي:  
**الأول:** (قيل: يجب القصر بمسير يوم واحد، وبه يثبت القصر). إذاً ففي السفر الذي لا يستغرق يوماً واحداً لا يثبت القصر. وفي السفر القصير لا تقصير الصلاة. وهذه الفتوى إجماعية.

وقد اعتمد المحقق في «المعتبر» على رواية رسول الله ﷺ.

وعليه ففي يومنا هذا حيث إن السفر ثمانية فراسخ لا يستغرق يوماً واحداً، بل يستغرق نصف ساعة فقط، فلا يجب أن تقصّر الصلاة.  
**الثاني:** الأدلة النقلية، وهي خمسة روايات أخرى. وقد استند المحقق في «المعتبر» على رواية واحدة، والعلامة في «نهاية الأحكام» على رواية أخرى، وأفتيا على ذلك؛ حيث إن هذين الحديثين أحدا من أهل السنة. وقد أفتى العلامة في «التذكرة» برواية سماعة (الحديثين ٥ و٦)، وفي «نهاية الأحكام» بحديث آخر (ال الحديث ٨).

## الأدلة العقلية

**الأول:** إذا كانت الصلاة في مسير يوم واحد لا تقصّر فإنها سوف لن تكون كذلك في أكثر منه.

وهذا التوضيح مستند إلى الفقرة الثانية من الحديث ١. وهناك سبب آخر في هذا الأمر تمّ بيانه بهذه الصورة: «المشقة وتعب السفر تذهب عند الراحة في المساء».

**الثاني:** السفر يوماً واحداً يجلب التعب، ويوجب قصر الصلاة، وهذه المشقة والتعب

● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

تزول براحة الليل.

الثالث: لا توجد مشقة في السفر القصير، ولا تقتصر الصلاة.

الرابع: يُعرف مقدار المسافة على أساس المسير في يوم واحد، وبواسطة قافلة الإبل المستخدمة لدى عامة الناس. وبعبارة أخرى: كانت الثمانية فراسخ منوطبة بيوم واحد في طريق السفر. والحال أن هذه الشروط قد انتهت حالياً، وأصبح قطع ثمانية فراسخ يتم في نصف ساعة من السفر في الحافلة، إذاً لم يُعد للثمانية فراسخ أية قيمة، ولم يُعد قطعها يوجب قصر الصلاة.

الخامس: هناك أسلوبان لمعرفة المسافة: القياس بالذراع؛ ومسيرة يوم. وعندما يختلف الأسلوبان هناك حالات مختلفة من التوضيح يتم ذكرها. فهل بالإمكان القول إن الأصل ثمانية فراسخ، وليس لليوم أي تناسب وارتباط بالمسافة؟

السادس: بين صاحب الحديث الناضرة في تقرير الاستدلال دليلاً واضحاً من أجل وجوب القصر مع وجود المشقة، وإتمام الصلاة مع عدم وجودها.

السابع: في المقدار الزمني يكون الملائكة في ثلاثة أمور: أ - مسيرة يوم واحد معتدل؛ ب - قافلة الإبل؛ ج - السرعة المتعارف عليها.

الثامن: إنَّ ملائكة وسيلة النقل قافلة الإبل؛ لأنها الوسيلة الرائجة لعموم الناس.

التاسع: إذا كانت حركة وسيلة النقل مختلفة؛ بحسب المنطقة، والزمان، والسرعة، فإنه يؤخذ بعين الاعتبار المتوسط في كلٍّ من العوامل الثلاث.

العاشر: مع الشك في أننا وصلنا إلى حد القصر أم لا فسوف يكون الملائكة مسيرة يوم معتدل، مع الحركة المتعارف عليها.

لماذا ذكر هؤلاء الفقهاء مسيرة يوم على أنها ثمانية فراسخ؟ وهل أن هذين الملائكيين مرتبطان ببعضهما؟ ولماذا عرّفوا المسافة بيوم واحد؟ ولماذا قالوا: ثمانية فراسخ هي نفسها بياض يوم؟ فإذا أخذنا المسافة المكانية على أنها هي الأصل تكون في الماضي ثمانية فراسخ عن يوم واحد، أما اليوم فيختلف الأمر. وفي هذه الحالة ماذا نفعل؟ عندما لم يكن هناك اختلاف بين الثمانية فراسخ واليوم الواحد بين صاحب

مدارك الأحكام احتمالات مختلفة، ووجه مورد قبولها. بينما هناك . في هذا الزمن . اختلاف فاحش وقطعي بين ثمانية فراسخ ويوم واحد، ومع وجود كل هذه الأدلة المختلفة المتعلقة بمسير يوم واحد كيف يمكن الإصرار على كون المسافة الشرعية ثمانية فراسخ فقط، دون أي تقبل لملائكة يوم واحد؟

المواطن

- (١) حتى أوائل القرن الماضي كانت الحيوانات، مثل: الجمل وشبيهه، تستخدم في السفر في إيران، ثم بعد ذلك حلّت محلّها الحافلات.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٥١.

(٣) وقد طرحت روایات أخرى الملائكة الزماني والمکانی. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم روایات هذا البحث، والتي هي، إلى مجموعتين: ٣٣ حديثاً فقط على القسم المکانی؛ و١٥ حديثاً فقط على القسم الزماني؛ و١٠ أحاديث تقسم على القسمين. ومن هنا نقوم ببحث المجموعتين الأخيرتين المتعلقتين بالقسم الزماني.

(٤) طرحت بعض الروایات البعدين التي تبين أنّ أصلها بعد الزماني.

(٥) كما قد بين في ذيل الصفحة السابقة أن جميع الروایات جاءت في وسائل الشيعة (الأبواب ١ و ٢ و ٩ و ١٠ من أحكام صلاة المسافر)، وهناك ثلاثة روایات من (٣ و ٢١ و ٢٢) ليست في وسائل الشيعة، وسوف نذكر مكانها لاحقاً.

(٦) وسائل الشيعة، الباب الأول من أبواب صلاة المسافر، ح ١، نقل عن علل الشرائع: ٢١٨. في آخر الحديث . في علل الشرائع: ٢١٨، جاء ما يلي: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قلتُ للفضل بن شاذان: هذا الحديث سمعته من الموصوم؟ فقال الفضل: لا أعلم ذلك من ذات نفسي، بل من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، المرة بعد المرة، والشيء بعد الشيء، فجمعتها، فقلت للفضل: وتنقل هذا الحديث عن الإمام الرضا عليه السلام؟ قال: نعم.

(٧) «مسيرة» مصدر بمعنى السير والحركة. مسيرة يوم يعني السير بمقدار يوم.

(٨) من لا يحضره الفقيه: ١١٣، ترجمة: صدر بلاغي ومحمد جواد غفاری، طهران، نشر صدوق، ط ١.

(٩) وسائل الشيعة، الباب الأول من أبواب صلاة المسافر، ح ٢. عبد الله بن يحيى الكاهلي، وهو الناقل الأصلي، كان من الوجوه المعروفة لدى الإمام الكاظم أبي الحسن عليه السلام ( رجال النجاشي: ٢٢١؛ بهجة المال: ٥: ٢٩٩؛ وقد حكم العلامة بتوثيقه، كما في بهجة المال: ٥: ٣٠١). بالإضافة إلى أنه من رجال البزنطي وصفوان وابن أبي عمير (معجم الثقات: ١٨٠). ويرى المقدس الأردبيلي أنّ هذا الحديث صحيح (مجمع الفوائد: ٣: ٣٥٨).

(١٠) إذا كانت وسيلة النقل تسير بسرعة فإنها تقطع مسافة أكثر من يوم.

(١١) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

- (١٢) نفس المصدر.
- (١٣) في إدامة البحث سوف يكون البحث على يوم وليلة وأمثالها.
- (١٤) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٧.
- (١٥) الحديثان متشابهان، وبعض الرواية فقط بسندين مختلفين. زرعة وسماعة وافقيان (رجال الطوسي ورجال الكشي). إذاً الحديث موثق.
- (١٦) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٨ و١٢.
- (١٧) أبو جميلة هو المفضل بن صالح (رجال الكشي: ٢٨٨، تحقيق: حسن مصطفوي؛ معجم الثقات: ٢٠٢). كان في توثيقه أحاديث، وكلامه مقبول في هذا المجال (تهذيب المقال: ٥: ٨٨ - ٨٩). وعلى هذا الأساس فإن أبو جميلة موثق، وحديثه الذي نبحث فيه صحيح.
- (١٨) جملة «لا يأس» مثل «لا جناح»، وليس عليه جناح، التي هي بالإضافة إلى معنى «لا يوجد» في بعض الموضع، تأتي بمعنى الوجوب، مثل: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾** (النساء: ١٠٠)، أي من الواجب عليكم عند سفركم أن تقتصروا الصلاة الرباعية إلى صلاة ثنائية.
- (١٩) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.
- (٢٠) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ح١١.
- (٢١) نفس المصدر، ح١٥.
- (٢٢) نفس المصدر، ح١٦.
- (٢٣) هذه الرواية تبحث من ناحية تكرار السفر. والجمع بين هذه الرواية والأحاديث الأخرى التي تبين أن تكرار السفر يجب عدم التقصير سوف يُتطرق إليه في محلها.
- (٢٤) في سند الحديث علي بن الحسن بن فضال. ومن الثابت أنه فطحي (فهرست الطوسي: ٩٢). وبناء على هذا فالحديث موثق.
- (٢٥) وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٩.
- (٢٦) نفس المصدر، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، ح١.
- (٢٧) مجمع الفائدة والبرهان: ٣٦٣.
- (٢٨) العدائق الناصرة: ١١: ٣٢٢.
- (٢٩) تم اقتباس كلام المحقق البحرياني ليكون أصدق في النقل (المترجم).
- (٣٠) وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، ح٢.
- (٣١) نفس المصدر، ح١٢.
- (٣٢) نفس المصدر، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، ح٥.

## ● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

- (٣٢) الشيخ الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ١: ٤٥٢، ح ١٣١٠؛ الحلي، نهاية الأحكام ٢: ١٨٢، قالا: «وجب التصرّف في الصلاة والصوم إجماعاً لقول الصادق عليه السلام: إن خرج لقوته وقت عياله فليفتر وليقصر» (مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٨٢).
- (٣٤) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٢: من لا يحضره الفقيه ٢: ١٤٠. رواة الحديث في الفقيه غير معروفيين، ومع ذلك فهو حديث صحيح، والشيخ الصدوق قد أفتى على ضوئه. بنفس هذا الحديث نقل في الكافي، للكليني، رواته معروفة وثقات، إذاً السند صحيح.
- (٣٥) «وكذلك نقلوا أصحاب الإجماع على تصحیح ما يصح من أبان بن عثمان مع كونه فطحیاً» (بهجة الآمال ١: ٤٤٠).
- (٣٦) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.
- (٣٧) في سند الحديث عمر بن حفص، الذي لم يوثق (معجم رجال الحديث ١٣: ٢٦). بالإضافة إلى أنه مشترك بين أربعة أصحاب (راجع: نفس المصدر: ٣٠).
- (٣٨) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.
- (٣٩) حميد بن زياد ثقة، مع أنه وافقه (رجال النجاشي: ٣٣٩). إذاً الحديث موثق. «عدة من أصحابنا» في إسناد الكليني يعتبر أيضاً.
- (٤٠) وسائل الشيعة، الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.
- (٤١) الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ١٨٨، الطبعة القديمة، و ٤: ٣٦٩ - ٣٦٨، الطبعة الجديدة. وقد أفتى العلامة على ضوء إسناد هذا الحديث، وبناءً على هذا فالحديث يعدّ معتبراً.
- (٤٢) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٤٦٥، منقول عن سنن البيهقي ٢: ١٣٩.
- (٤٣) مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة، ٨: ١٩: «فليس مسيرة اليوم أو بياض النهار أو شغل اليوم بعانياها موضوعاً للحكم، حتى يطبقه الإمام عليه السلام على المسافة التلفيقية، ولو بنحو الحكومة، بل المراد السفر الذي يكون شاغلاً للبيوم، ولو شأنًا، المنطبق على ثمانية فراسخ...».
- (٤٤) ويوجد هناك موارد استثناء، مثل: السفر بعد الظهر، حيث إن الصلاة في هذه الحالة تقتصر، ولكن الصيام يجب أن يتم.
- (٤٥) تذكرة الفقهاء ٤: ٣٧٠ الطبعة الجديدة.
- (٤٦) نهاية الأحكام ٢: ١٦٨.
- (٤٧) عماد زاده، التاريخ الجغرافي لمكة المعمورة: ٣٣٩.
- (٤٨) إرشاد المفيد ٢: ٣٤.
- (٤٩) محمد هادي اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي ٢: ١١٦، بحيث إن المطالب العلمية نفسها في الحديث ٤ الباب ١: «وهو مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريдан».

- (٥٠) جواهر الكلام: ١٨ : ٨: كون المراد بالمرحلة مسيرة يوم.
- (٥١) معجم البلدان: ٥ : ٨٧ - ٨٨.
- (٥٢) معجم البلدان: ٥ : ٢١٧ .
- (٥٣) تاريخ مكة المعظمة الجغرافي: ٣٣٩ .
- (٥٤) نفس المصدر.
- (٥٥) نفس المصدر.
- (٥٦) العدد الأكثـر للسرعة المسموح بها للحافلة هي مائـة كيلومتر في السـاعة، مـأخذـاً بـعـين الـاعتـبار التـوقف وغـيرـه من المسـائل، والمـتـعـارـفـ أنـها تـسـيرـ بـصـورـةـ مـتوـسـطـ ٧٣ كـيلـومـترـاًـ في السـاعـةـ.ـ أـمـاـ العـدـ الأـكـثـرـ لـلـسـرـعـةـ المـسـمـوـحـ بـهـاـ فـلـيـسـ لـهـاـ تـأـثـيرـ فـيـ تـلـكـ الحـسـابـاتـ.ـ وـلـذـكـ فـإـنـ جـمـيعـ الـطـرـقـ عـادـيـةـ وـغـيرـ سـريـعـةـ.ـ وـكـذـلـكـ فـإـنـ السـرـعـةـ فـيـ اللـيـلـ عـلـىـ الـطـرـقـ العـادـيـةـ تـقـلـ عـشـرـيـنـ كـيلـومـترـاًـ عـنـ السـرـعـةـ المـأـخـوذـةـ فـيـ مـقـدـارـ الـمـوـسـطـ.
- (٥٧) المقنعة: ١٢٥؛ الينابيع الفقهية: ٣ : ٦٢ .
- (٥٨) المعتبر: ٢ : ٤٦٥ .
- (٥٩) سنن البيهقي: ٣ : ١٣٩، جاء في المصدر: «مسيرة يوم وليلة».
- (٦٠) المعتبر: ٢ : ٤٦٧ .
- (٦١) شرائع الإسلام: ١ : ١٠١؛ الينابيع الفقهية: ٤ : ٨٢٥ - ٨٢٦ .
- (٦٢) تذكرة الفقهاء: ٤ : ٣٦٩ - ٣٧٠ .
- (٦٣) تذكرة الفقهاء: ٤ : ٣٧١ .
- (٦٤) المعتبر: ٤٦٧ .
- (٦٥) نهاية الأحكام: ٢ : ١٦٨ - ١٦٩ .
- (٦٦) نفس المصدر: ٣ : ١٣٧، الحديث عن النبي. جاء في المصدر: «لا تقصروا الصلاة». وعسفان بين مكة والمدينة، والمسافة بينها إلى مكة ثلاثة مراحل (يوم): الجامع للشرايع: ١٧١ .
- (٦٧) وسائل الشيعة: ٥ : ٤٩١، ح. ٢.
- (٦٨) نفس المصدر: ٤٩٢، ح. ١١٦ .
- (٦٩) منتهى المطلب (الطبعة القديمة): ١ : ٣٩٠ - ٣٩١ .
- (٧٠) البيان (الطبعة القديمة): ١٥٤ .
- (٧١) ذكرى الشيعة: ٢٥٧ - ٢٥٩ .
- (٧٢) الدروس: ١ : ٢٠٩ .
- (٧٣) الرسائل: ١ : ١٢٢ و ٣ : ٢٤٩ .

● فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملائكة والمعايير

- 
- (٧٤) المصدر السابق.
- (٧٥) المهدى البارع ١: ٤٨٠.
- (٧٦) روضة الجنان (الطبعة القديمة): ٣٨٣.
- (٧٧) الروضة البهية ١: ٣٦٩.
- (٧٨) مدارك الأحكام ٤: ٤٢٨ و ٤٦٦.
- (٧٩) المعتبر: ٤٣٢ - ٤٣٢.
- (٨٠) الشهيد الأول، الذكرى: ٢٥٧، والدروس: ٥٠، كما نقل في حاشية المدارك، ولكن لم أجدها؛  
الشهيد الثاني، الروضة البهية ١: ٣٦٩؛ روضة الجنان: ٣٧٣.
- (٨١) روضة الجنان: ٣٨٣.
- (٨٢) ذكرى الشيعة: ٢٥٧، كما نقل في حاشية المدارك، ولكن لم أجده.
- (٨٣) ذخيرة المعاد ١: ٤٠٥.
- (٨٤) الحدائق الناضرة ١١: ٢٩٨ و ٣٠٣ و ٣٢٥.

# ميراث الزوجة في الفقه الجعفري

## دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

د. علي أكبر أيردي فرد<sup>(\*)</sup>

د. السيد رضا سليمان زاده نجفي<sup>(\*\*)</sup>

أ. حسين كاويار<sup>(\*\*\*)</sup>

### مقدمة

قرر مجلس الشورى الإسلامي الإيراني، بتاريخ ١٤٣٠/١/٢٨ هـ . وهذه المادة كما نقلت الصحفة الرسمية للبلاد رقم ١٨٦٥١ ، وتاريخ ١٤٣٠/٣/١٤ هـ . التالي: «المادة الوحيدة: تزيل مادة ٩٤٧، وتغير مادتاً ٩٤٦ و٩٤٨ من النظام المدني، المقرر بتاريخ ١٤٣٦/١١/١٨ هـ، وذلك على النحو التالي:

**مادة ٩٤٦:** يرث الزوج من جميع تركة زوجته، والزوجة ترث من الزوج إنْ كان له ولد ثمن الأموال المنقوله، ومن قيمة غير المنقوله من العرصه والأعيان. ولو لم يكن للزوج زوجة أخرى ترث الزوجة الربع من كل الأموال حسب الترتيب السابق<sup>(١)</sup>.

**مادة ٩٤٨:** لو امتنع الورثة من أداء القيمة المذكورة يجوز للزوجة أن تطلب حقها من الأموال عينها».

حسب مادتي ٩٤٦ و٩٤٧ من النظام المدني، المقرر بتاريخ ١٤٣٦/١١/١٨ هـ، يرث الزوج بعد وفاة زوجته من كل أموالها، المنقوله وغيرها، ولكن الزوجة بعد وفاة زوجها لا ترث إلا من المنقوله، ومن قيمة غير المنقوله، كالأنبياء والأشجار.

(\*) أستاذ في قسم الحقوق الخاصة في جامعة مازندران في إيران.

(\*\*) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في جامعة إصفهان في إيران.

(\*\*\*) ماجستير في الحقوق الخاصة في جامعة مازندران في إيران.

- ميراث الزوجة في الفقه الجعفرى، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

إن أحكام ميراث الزوجين مستبطة من الآية ١٢ من سورة النساء. وفي هذه الآية لا نرى في الظاهر فرقاً بين إرثهما. وقد درسنا في هذا البحث المتواضع هذا الموضوع في الفقه الإسلامي، والنظام المدني الإيراني، وألقينا الضوء على الأحاديث المروية في السنة النبوية والعترة الطاهرة، ولم يخلُ البحث من النقد، وبيان النتيجة النهائية.

## ١- ميراث الزوجين عند الإمامة

قال الله سبحانه وتعالى: «ولَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَمْ يَكُن لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكُنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينٍ وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكُنَّ إِن لَمْ يَكُن لَكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكُنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصِّونَ بِهَا أَوْ دِينٍ» (النساء: ١٢).

ذكرت هذه الآية أحكام ميراث الزوجين، وهي كما يلي:

**الأول:** لو ماتت الزوجة، ولم يكن لها ولد، يرث الزوج نصف ما تركته.

**الثاني:** لو ماتت الزوجة، ولها ولد، يرث الزوج دين ما تركته.

ولالخلاف بين المذاهب الإسلامية في الحكمين السابقين. فقد اتفقا على أن الزوج يرث من كلّ أموال الزوجة، المنقوله و غيرها.

**الثالث:** لو مات الزوج، وليس له ولد، ترث الزوجة (ربع ما ترك).

**الرابع:** لو مات الزوج، وله ولد، ترث الزوجة ثمن التركة.

هذا الحكمان الآخرين . خلافاً لسابقيهما . موضع خلاف بين الفقهاء المسلمين ، من حيث الموضوع والتعليق ، ولو أردنا دراسة الموضوع بالاعتماد على الأحاديث الصحيحة لرأينا أن هذه الروايات تنقسم إلى ثلاث مجموعات متميزة :

**أ. المجموعة الأولى:** الروايات التي تبيّن إرث الزوجة من زوجها المتوفى على الإطلاق، دون أن تشير بصرامة إلى مسألة الأرض. ومن تلك الروايات:

١- روي عن أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر<sup>عليه السلام</sup> عن امرأة ماتت، وتركت زوجها، ولا وارث لها غيره؟ قال: إذا لم يكن غيره فالمال له، والمرأة لها الريع، وما بقي فللإمام<sup>(٣)</sup>.  
 ٢- عن أبي بصير، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، قال: قلت له: رجل مات وترك امرأته<sup>(٤)</sup> قال: المال لها<sup>(٥)</sup>. وسند هذه الرواية صحيح<sup>(٦)</sup>.

● د. علي أكبر آيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفی / أ. حسين کاویار

وهناك أحاديث أخرى عن الإمام عثيمين جعلت إرث الزوجة مطلقاً، ربع ما ترك الزوج، أو ثمنه.

وقد يفهم من الروايات التي تبطل العول والتعصي<sup>(٦)</sup>، وتقدر نصيب الزوجين مطلقاً، أن المرأة ترث من كلّ ما ترك الزوج. ومن هذه الروايات:

١. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث:

الوالدان، والزوج، والمرأة<sup>(٧)</sup>.

٢- «ولا تقص الزوجة من الربع شيئاً إذا لم يكن ولد، فإذا كان معهما ولد

**فللزوج الرابع، وللمرأة الثمن:**<sup>(٨)</sup>

٣- عن أبي عبد الله وعن أبي حعفر عليهما أنہ سئ عن امرأة تركت زوجها؟ قال: ...

فإن ترك الميت أماًً أو أبيًًا وامرأة وبنـتاً فإن الفريضة من أربعة وعشرين سهماً، للمرأة الثمن

ثلاثة أسهم من أربعة وعشرين، ولأحد الأبوين السادس أربعة أسهم، وللبنت النصف اثنا

عشر سهماً، وبقي خمسة أسهم مردودة على سهام البنت وأحد الآبوبين على قدر سهامهم،

ولا يرد على المرأة شيء، وإن ترك أبوبين وأمراة وبنتاً فهـي أيضاً من أربعة وعشرين سهـماً،

للبنات النصف اثنا عشر سعماً، ونفق سعماً واحداً محدود على البنات والأيمون علـى قدر

<sup>(٩)</sup> سعادت، ولا عذاباً عما ألم به شعب

ووفقاً لما ورد في هذا الحديث الشريف فإن الأموال تقسم إلى: ٢٤ سهماً. ولا ندع أبداً

فرق بين الزوجة وسائر الورثة في الاستفادة مما ترك المتوفى من الأرض وغيرها. وبعبارة

آخرٍ: هذا الحديث يشير إلى أن الزوجة ترث من كلّ ما ترك الزوج.

ولو لم تكن الزوجة لترث من الأرض والبيت لصريح الأئمة عليهم السلام بذلك جواباً عن

أسئلة السائلين، أنه يجب تسعير أموال المتوفى، وإعطاء الزوجة ثمنها، ثم أمروا بما بقي

مما ترك من المنشآت وغيرها، وتعيين سهم كل من الوراث.

**بـ. المجموعة الثانية: الأحاديث التي تذكر حرمان الزوجة من بعض ما ترك الزوج.**

و منها:

١. عن ميسير بياع الزطي، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ، قال: سأله عن النساء ما لهن من الميراث؟ قال: لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فاما الأرض والقارارات فلا ميراث

- ميراث الزوجة في الفقه الجعفرى، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

لَهُنَّ فِيهِ، قَالَ: قَلْتُ: فَالبَنَاتُ؟ قَالَ: الْبَنَاتُ لَهُنَّ نَصِيبَهُنَّ مِنْهُ، قَالَ: قَلْتُ: كَيْفَ صَارَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ لَهَا نَسْبٌ تَرَثُ بِهِ، وَإِنَّمَا هِيَ دِخِيلَةُ الْمُتَّحِدِينَ وَلِهَذِهِ التَّسْمِينَ وَلِهَذِهِ الرِّبَعِ مُسَمِّيٍّ؟ قَالَ: كَذَلِكَ تَزَوَّجُ الْمَرْأَةُ، فَيُجِيءُ زَوْجَهَا أَوْ لَدُنَّهَا مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ، عَلَيْهِمْ، إِنَّمَا صَارَ هَذَا كَذَلِكَ تَزَوَّجُ الْمَرْأَةُ، فَيُجِيءُ زَوْجَهَا أَوْ لَدُنَّهَا مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ، فَيُزَاحِمُ قَوْمًا آخَرِينَ فِي عَقَارِهِمْ<sup>(١٠)</sup>.

٢. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، ولكن يقوم البناء والطوب، وتعطى ثمنها أو ربعها ، قال: وإنما كان ذلك لئلا يتزوجن، فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم<sup>(١)</sup>.

٣- عن محمد بن سنان أن الرضاع اللهم كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: علة المرأة أنها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والأرض؛ لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبدلها، وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنه لا يمكن التقصي منها، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه في ما يجوز تبدلاته وتغييره إذا أشبهه، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات والقيام<sup>(٢)</sup>.

٤. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا تتزوج، فتدخل عليهم من يفسد مواريثهم<sup>(١٣)</sup>.

٥- قال أبو عبد الله عليه السلام : ترث المرأة الطوب ، ولا ترث من الرياع شيئاً ، قال : قلت :  
كيف ترث من الفرع ، ولا ترث من الرياع شيئاً؟ فقال لي : ليس لها منهم نسب ترث به ،  
وانما هي دخيل عليهم ، فترث من الفرع ، ولا ترث من الأصل ، ولا يدخل عليهم داخل  
سببها<sup>(٤)</sup> .

وهناك أحاديث أخرى تذكر حرمان الزوجة من بعض أموال الزوج اعتباطاً. ومنها:

١. عن أبي جعفر عليه السلام: إن المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتعة البيت مما ترك، وتقوم الأرض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منها <sup>(١٥)</sup>.

٢- عن أبي جعفر عليه السلام قال: النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً<sup>(١٦)</sup>.

نستتّج من الأحاديث السابقة أنهم حرموا الزوجة من ميراث الزوج في الأرض  
والعرصة بأدلة ثلاثة، وهي:

● د. علي أكبر آيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفی / أ. حسين کاویار

١. المرأة أجنبية، وليس لها علاقة نسبية تسبب الميراث من الزوج.
  ٢. لو ورثت المرأة من الأرض والبيت لربما تتزوج مرة أخرى، وتدخل رجلاً أجنبياً بين أبناء الزوج، ويؤدي هذا إلى فساد أموالهم الموروثة.
  ٣. إن العلاقة السببية بين الزوجين غير ثابتة إطلاقاً، فميراثهما كذلك.

<sup>(١٧)</sup> إن كل الأمة الإسلامية السليمة وذريتها، وإنما يعنى ذلك الأمة العلوية.

**الأول:** يقال: إن المرأة أجنبية، ولا علاقة نسبية بينها وبين زوجها تسبب الميراث، مع أن لها من زوجها المتوفى ولداً أو أولاداً، فليست بأجنبية البنة، بل لها من جهة الأولاد قرابة ونسب.

و بعبارة أخرى: لو مات الولد ترثه الأم نسباً، وبما أن الابن يرث من الأب من طريق النسب، فالمراة ليست بأجنبية، والعلاقة النسبية التي توجب الميراث موجودة بينهما<sup>(١٨)</sup>.

الثاني: لو كان سبب حرمان الزوجة من العرصة إمكان تجديد الزواج، وإتيان الزوج الجديد، وإفقاء سهم الورثة، فيجب أن تغير الحكم إذا لم تتزوج المرأة بعد وفاة زوجها.

كما ومن الممكن أن ندفع للزوجة قيمة سهمها من الأرض حتى تبقى الأرض، ولا  
نرى أي فساد في سهم الورثة بدخول الزوج الجديد في الأسرة.  
ومن جهة أخرى لو تزوجت المرأة بعد وفاة زوجها أخا زوجها المتوفى فأخوه ليس  
بغريب وأجنبى بالنسبة إلى سائر الوراث.

**الثالث:** يقال: إن العلاقة الزوجية غير ثابتة، ويمكن تغييرها واستبدالها في كل حال، فميراثها أيضاً من أمور غير ثابتة. ونحن نعلم أن تغيير الدور واستبدالها، وشراء البيوت وبيعها في زماننا هذا، أسهل بكثير من اختيار الزوج.

ورداً لهذه الإشكالات الواردة يمكن القول: إن الأدلة المستخرجة من الأحاديث المروية، والتي تدلّ على حرمان الزوجة من الأرض، ليست من باب بيان العلة، بل هي بقصد بيان فلسفة جعل هذه الأحكام. وهذا يعني أن الإمام لم يكن في مثل هذه الأسئلة

## ● ميراث الزوجة في الفقه الجعفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

المطروحة بقصد بيان علة واقعية لتشريع الحكم المذكور، بل هو يفسّر ويبيّن العلل الواردة والحكمة المقتضية في هذا الشأن. ولا شك أن هناك بعض الأسئلة الأخرى، ومنها: هل يمكن بهذه الحكمة أن نخصّص ونؤوّل نص القرآن في سورة النساء؟ ألا يجب أن ترى الحكمة المذكورة في الأغلبية والأكثرية، مع أنها نجد في الواقع أن الاعتقاد بأجنبيّة الزوجة بعد وفاة زوجها، وفساد سهم الورثة بسبب زواجهما الجديد، أمر يندر وقوعه جدًا وإن المحكمة في عصرنا تتولى كتابة تركة الميت، وتقسّيمها.

**ج . المجموعة الثالثة: الأحاديث التي تدل صراحةً على أن الزوجة ترث من كلّ أموال زوجها المتوفى، ومنها:**

١. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن الرجل هل يرث من دار امرأته وأرضها من التربة شيئاً، أو يكون ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه، كل شيء ترك أو تركت<sup>(١٩)</sup>.

يدلّ هذا الحديث على أنه ليس هناك أي فرق بين الزوجين في مسألة الإرث. وهذه الدلالة تتطابق تماماً مع مفهوم الآية الكريمة<sup>(٢٠)</sup>.

وقد حمل الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق الحديث السابق على المرأة التي لها ولد من زوجها المتوفى، ثم ذكرها، تأييداً لهذا الرأي، حديثاً آخر، وهو: في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الربع<sup>(٢١)</sup>.

٢. عن محمد بن نعيم الصحّاف قال: مات محمد بن أبي عمير بياع السابري، وأوصى إلى، وترك امرأة، ولم يترك وارثاً غيرها، فكتبت إلى العبد الصالح عليه السلام، فكتب إلى: أعطِ المرأة الربع، واحمل الباقي إلينا<sup>(٢٢)</sup>.

لا يوجد في كلام الإمام عليه السلام أي تصريح أو إشارة إلى العرصة والأعيان. وهذا السكوت يدلّ على أن المرأة ترث زوجها في كل أمواله، إذا لم يكن له وارث آخر على الأقل.

## جولة على آراء فقهاء الشيعة

مع أن الشيخ الصدوق نفسه قد أتى ببعض الأحاديث من المجموعة الثانية، أي الأحاديث التي تدلّ على حرمان الزوجة من الأرض ظاهراً، لكنه من جهة أخرى نظر إلى الإجتهاد والتجديف - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

● د. علی‌اکبر‌ایزدی فرد / د. المسید رضا سلیمان زاده نجفی / آ. حسین کاویار

الروايات المذكورة بعين الاعتبار، وحمل مدلولها على الموضع التي لا ولد للمرأة من زوجها المتوفى. فقد أورد في كتاب «من لا يحضره الفقيه» نقلًا عن أبي عبد الله رض، قال: سألته عن الرجل، هل يرث دار امرأته وأرضها من التربة شيئاً، أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه، من كل شيء ترك وترك (٢٣).

قال مصنف هذا الكتاب (أي الصدوق): هذا إذا كان لها منه ولد، أما إذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأوصىء إلا قيمتها<sup>(٤)</sup>.

يُكَلِّفُهَا مِنْهُ وَلَدٌ فَلَا ترثُ مِنَ الْأَصْوَلِ إِلَّا قِيمَتُهَا .<sup>(٢٤)</sup>

يرى الشيخ الصدوق أن المرأة ترث من زوجها من كل الأموال، ولو لم يكن لها ولد من زوجها، ثم يذكر أنها لا ترث من الأموال غير المنقولة، كالأرض والبناء، بل يجب أن يدفع إليها قيمتها.

ويقول ابن الجنيد، وهو من الفقهاء المعاصرين للشيخ الصدوقي، نقلاً عن العلامة الحلي: وإذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوبين كان للزوج الرابع، وللزوجة الثمن، من جميع التركة، عقاراً أو أثاثاً، وصامتاً ورقيقاً، وغير ذلك .  
((٢٦)) ((٢٥))

وقد أدى الشيخ المفید برأيه في كتاب «المقنعة»، قائلاً: ولا ترث الزوجة شيئاً مما يخلفه الزوج من الرباع، وتعطى قيمة الخشب والطوب والبناء والآلات فيه. وهذا هو المنصوص عليه من نبی الهدی علیه وعلی آلہ السلام، ومن الأئمۃ من عترته علییہ السلام. والرباع هي الدور والمساکن، دون البساتین والضياع<sup>(۲۷)</sup>.

يسنتج من الفقرات السابقة أن الشيخ المفید أعلن أولاً: حرمان الزوجة من الريع مطلقاً، سواء كان للزوج ولد أم لم يكن له ولد؛ وثانياً: استثنى من هذا الحكم البساطتين والضياع.

وقال الشريف المرتضى، وهو تلميذ الشيخ المفيد، في كتابه «الانتصار»: «ومما انفردت به الإمامية أن الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً، بل تعطى قيمة حقها من البناء والآلات دون قيمة العراض. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات... ويمكن أن يكون الوجه في صد الزوجة عن الرباع أنها ربما تزوجت، وأسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده، فيقل ذلك على أهله وعشيرته، فعدل بها عن ذلك على أحمل الوجه»<sup>(٢٨)</sup>.

وذكر الشيخ الطوسي في عدد من كتبه، كالنهاية، والخلاف، وتهذيب الأحكام،

## ● ميراث الزوجة في الفقه الجعفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

عددًا من الآراء، ثم أدى برأيه في كتاب «النهاية»، قائلًا: والمرأة لا ترث من زوجها من الأراضين والقرى والرباع من الدور والمنازل، بل يقُول الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات، وتعطى حصتها منه، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً. وقال بعض أصحابنا: إن هذا الحكم خاص بالدور والمنازل، دون الأرضين والبساتين<sup>(٣٩)</sup>. والأول أكثر في الروايات، الروايات، وأظهر في المذهب. وهذا الحكم الذي ذكرناه إنما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت؛ فإن كان لها منه ولد أعطيت حقها من جميع ما ذكرناه، من الصياع والعقار والدور والمساكن<sup>(٤٠)</sup>.

يستبط من عبارات الشيخ في «النهاية» أن حرمان الزوجة من الأرض يخص النساء اللاتي ليس لهن ولد من أزواجهن، ولو كان لهن ولد ورثن من كل أموال بعولتهن، خلافاً لما اعتقد الشيخ المفيد، حيث منع أن ترث المرأة من بيت زوجها، سواء كان له ولد أو لم يكن له ولد، ولكنها ترث من سائر أمواله، من الحديقة والبساتان والصياع.

ويقول الشيخ الطوسي في كتابه «الخلاف»، دون أن يفرق بين المرأة التي لها ولد من زوجها والتي ليس لها ولد: لا ترث المرأة من الرباع والدور والأراضين شيئاً، بل يقُول الطوب والخشب، فتعطى حقها منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: لها الميراث من جميع ذلك. دليلنا: إجماع الفرقـة وأخبارهم<sup>(٤١)</sup>.

وهنا نذكر بعض النكـات الـهامـة بالنسبة إلى العـارتـ السابقة:

أولاً: إن للشيخ الطوسي رأياً آخر في كتابيه «النهاية» و«التهذيب».

ثانياً: كما ذكر سابقاً فإن للشيخ الصدوق وابن الجنيد والشيخ المفيد والشريف المرتضى آراء غير الرأي الأخير للشيخ الطوسي. فلا يوجد إجماع بين الفقهاء كما ذكر الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف. ولو افترضنا أن الأمر إجماعي - كما ذكره الشيخ الطوسي - لا يكفي تعارض الإجماع مع ظاهر القرآن في ضعف الرأي ووهنه؟  
بعدما يذكر الشيخ الطوسي حديث: «يرثها وترثه، كل شيء ترك أو تركت» يقول: هذا الخبر محمول على أنه إذا كان للمرأة ولد فإنها ترث من كل شيء تركه الميت، عقاراً كان أو غيره<sup>(٤٢)</sup>.

وفي هذه الصورة من اللازم أن نحمل كلام الشيخ في كتاب «الخلاف» في ادعاء

● د. علي أكبر آيزدي فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفی / أ. حسين کاویار

الإجماع على أن الزوجة لو لم يكن لها ولد من زوجها المتوفى لا ترث من المنشآت مطلقاً، من الأرض والبساتين والقرى، وقد أدلّ بهذا الرأي في «النهاية»، ولكن لو كان لها ولد من زوجها المتوفى ترث من جميع أمواله.

وقد قبل الشيخ في «تهذيب الأحكام» رأي الشيخ الصدوقي، ولكنه في كتابه الآخر، أي «الاستبصار»، الذي ألقه بعد «تهذيب الأحكام»، لم يقبل رأي الشيخ الصدوقي، ثم يذكر وجهين آخرين لتجويه الحديث: «يرثها وترثه، كل شيء ترك أو تركت».

إنه يقول: فلا تنا في الأخبار الأولى من وجهين: أحدهما: أن نحملها على التقية، لأن جميع من خالفنا يخالفنا في هذه المسألة، وليس يوافقنا عليها أحد من العامة، وما يجري هذا المجرى يجوز التقية فيه؛ والوجه الآخر: إن لهنّ ميراثهن من كل شيء ترك، ما عدا تربة الأرض من القرى والأرضين والرباع والمنازل، فنخص الخبر بالأخبار المتقدمة. وكان أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الشيخ الصدوق عليه السلام) يتأنّى لهذا الخبر، ويقول: ليس لهنّ شيء - مع عدم الأولاد - من هذه الأشياء المذكورة، فإذا كان هناك ولد فإنها ترث من كل شيء<sup>(٣٣)</sup>.

وبهذا البيان يظهر أن الشيخ الطوسي، الذي قد قبل في «تهذيب الأحكام» رأي الشيخ الصدوق، قد رفض رأيه في كتابه الآخر، أي «الاستبصار». يرى ابن حمزة أن الزوجة ذات الولد من زوجها المتوفى عنها يلزم ميراثها في جميع تركته، وإن لم تكن ذات ولد منه لم يكن لها حق في الأرضين والقرى والمنازل والدور والرباع. وروت روايات مختلفة بخلاف ذلك<sup>(٤)</sup>.

ويرى العلامة الحلي، بعدهما يذكر آراء الفقهاء في كتاب «مختلف الشيعة»، رأى السيد المرتضى، في أن المرأة لا ترث من الأرض، ولكن يدفع إليها قيمتها<sup>(٣٥)</sup>، والشيخ المفید، في أن المرأة لا ترث من الأرض والسكن فقط، فيقول: وقول السيد المرتضى حسن؛ لما فيه من الجمع بين عموم القرآن وخصوص الأخبار. ثم قول شيخنا المفید جيدًّا؛ لما فيه من تقليل التخصيص، فإن القرآن دالٌ على التوريث مطلقاً، فالشخصين

- ميراث الزوجة في الفقه الجعفرى، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

مخالف، وكلما قلّ كان أولى. وبعد هذا كله فالفتوى على ما قاله الشيخ<sup>(٣٦)</sup>.

وقد جمع الشهيد الثاني في كتاب «مسالك الأفهام» آراء الفقهاء الإمامية، ثم ذكر آراء خمسة:

**أحدها:** حرمانها من نفس الأرض، سواء كانت بياضاً أم مشغولة بزرع وشجر وبناء وغيرها، عيناً وقيمةً، ومن عين الآلات وأبنيتها، وتعطى قيمة ذلك. وذهب إلى ذلك الشيخ في «النهاية»، وأتباعه، كالقاضي وابن حمزة، وقبلهم أبو الصلاح. وهو ظاهر مذهب المصنف في هذا الكتاب، والعلامة في «المختلف»، والشهيد في «اللمعة»<sup>(٣٧)</sup>.

وَثَانِيَهَا: حُرْمَانُهَا مِنْ جَمِيعِ ذَلِكِ، مَعَ إِضَافَةِ الشَّجَرِ إِلَى الْأَلَالِتِ فِي الْحَرْمَانِ مِنْ عِينِهِ، دُونَ قِيمَتِهِ. وَبِهَذَا صَرَّحَ مِنَ الْمُتَأْخِرِينَ الْعَالَمَةُ فِي «الْقَوَاعِدِ»، وَالشَّهِيدُ فِي «الدُّرُوسِ»، وَأَكْثَرُ الْمُتَأْخِرِينَ، وَادْعُوا أَنَّهُ هُوَ الْمُشْهُورُ، بِلَ ادْعُوا أَنَّهُ عَنِ الْأَوَّلِ.

**وثالثها:** حرمانها من الرياع - وهي الدور والمساكن -، دون البساتين والضياع، وتعطى قيمة الآلات والأبنية من الدور والمساكن، دون البساتين، وهو قول المفید، وابن إدریس، والمصنف في «المختصر النافع»، وتلميذه مصنف «كشف الرموز».

**ورابعها:** حرماتها من عين الرباع خاصةً، لا من قيمته. وهو قول المرتضى، واستحسنـه في «المختلف».

وَخَامِسُهَا: إِنَّ أَبْنَاءَ الْجَنِيدِ مَنْعُ مِنْ ذَلِكَ كُلُّهُ، وَحُكْمُ بِإِرْثِهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، كُفِيرُهَا مِنَ الْوِرَاثَةِ<sup>(٢٨)</sup>.

وقال الشهيد الثاني، بعدما يَبْيَنُ آراءِ الفقهاءِ المُخْلِفَةِ في هذهِ المسألةِ: في بيان مَنْ يَحْرُمُ الْإِرْثَ مَا ذُكِرَ مِنَ الزَّوْجَاتِ: وقد اختلفَ الْأَصْحَابُ فِيهِ أَيْضًا؛ فَالْمَشْهُورُ - خَصْوصًا بَيْنَ الْمُتَأْخِرِينَ، وَبِهِ صَرَحَ الْمُصَنَّفُ فِي الْكِتَابِ - اخْتِصَاصُ الْحَرْمَانِ بِغَيْرِ ذَاتِ الْوَلَدِ مِنَ الْزَوْجِ. وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ . مِنْهُمْ: الْمَفِيدُ، وَالْمَرْتَضَى، وَالشِّيخُ فِي «الْإِسْتِبْصَارِ»، وَأَبُو الصَّالِحِ، وَابْنُ إِدْرِيسَ، وَالْمُصَنَّفُ فِي «النَّافِعِ»، وَتَلَمِيمِهِ الشَّارِحُ، بَلْ ادْعَى ابْنُ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ الإِجْمَاعَ . إِلَى أَنْ هَذَا الْمَنْعُ عَامٌ فِي كُلِ زَوْجَةٍ، سَوَاءَ كَانَ لَهَا وَلَدٌ مِنَ الْمَيِّتِ أَمْ لَا؛ عَمَلاً بِإِطْلَاقِ الْأَخْيَارِ أَوْ عَمَومِهَا الْمُتَنَاوِلِ لِلْجَمِيعِ .<sup>(٣٤)</sup>

ويقول المقدّس الأردبيلي، بعدها ينقل عبارة صاحب «إرشاد الأذهان»، في أن المرأة

● د. علی‌اکبر‌ایزدی فرد / د. المسید رضا سلیمان زاده نجفی / آ. حسین کاویار

إن كان لها ولد من زوجها المتوفى ترثه في جميع ما تركه، وإن لم يكن لها ولد لا ترث من الأرض شيئاً، وتدفع إليها قيمة البناء والأدوات والنخل والأشجار: هذه مسألة مشكلة؛ لأنها (أي إذا لم يكن لها منه ولد لم ترث من رقبة الأرض شيئاً وأعطيت حصتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر على رأي) خلاف ظاهر القرآن، وعموم الأخبار الكثيرة، الدالة على أن الزوجين يرثان كلّ واحد من صاحبه، من جميع ما ترك، كسائر الورثة، فإذا خرج الزوجة منها مشكلة<sup>(٤٠)</sup>.

وكتب محمد حسن النجفي صاحب كتاب «جواهر الكلام»: لا خلاف بين المسلمين في أن الزوج يرث من جميع ما تركته زوجته، من أرض وبناء وغيرها. كما أنه لا خلاف معتمد به بيننا في أن الزوجة في الجملة لا ترث من بعض تركه زوجها، بل في «الانتصار»: مما انفردت به الإمامية حرمان الزوجة من أرباع الأرض، بل عن «الخلاف» و«السرائر» الإجماع على حرمانها من العقار<sup>(٤١)</sup>.

ويرى صاحب الجواهر، بعدما يبيّن بعض آراء الفقهاء، أن التفصيل بين المرأة ذات الولد وبين غير ذات الولد رأي بلا دليل، والمراد من العقار الأرض مطلقاً، ويعتقد أن النساء محرومات من إرث الأرض مطلقاً<sup>(٤٢)(٤٣)</sup>.

## ٢- إرث الزوجة في القانون الإيراني

المادة ٩٤٦ من القانون المدني، المقرر بتاريخ ١٨/١١/١٤٣٦هـ، تدل على ما تدل عليه الآية ١٢ من سورة النساء، وتصرّح بأن الزوج يرث من كل أموال الزوجة، ولكنّها بالنسبة إلى الزوجة تعرض عن الآية وظاهرها وعموميتها، واتبعـت الرأي الأول والثاني للشهيد الثاني في كتاب «مسالك الأفهام»، ثم تنقل عن عدد من الفقهاء الإمامية أنهم قد حرموا الزوجة من الأرض، وقالوا: إنها تستحق من قيمة الأرض وأشجارها.

تقول المادة ٩٤٦، بعد أن تبيّن أن الزوج يرث من جميع أموال الزوجة: «ولكن الزوجة ترث من الموارد التالية فقط: ١. من الأموال المنقوله مهما كانت؛ ٢. من الأبنية والأشجار».

## ● ميراث الزوجة في الفقه الحضري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

ثم تقول المادة ٩٤٧: «الزوجة ترث من قيمة الأشجار والأبنية، لا من أعيانها. وأسلوب التسعيروأنه تسعر الأبنية والأشجار في حالة وجودها على الأرض». وبعبارة أخرى: الزوجة لا ترث بعد موتها زوجها من العمارة التي عاشت فيها طوال سنوات عديدة مع زوجها، بل ترث الربع أو الثمن فقط من قيمة أشجارها وأبنيتها، حسب تسعيروالمادة ٩٤٧.

وتکهنت المادة ٩٤٨ من القانون المدني بأنه إذا امتع الورثة عن دفع حق الزوجة فإنها تستحق أن تأخذ حقها من عين الأرض.

كادت الأسرة في الآونة الأخيرة أن تتكون من الزوجين والأولاد، وقد ضعفت العلاقات الأسرية السابقة إلى حدٍ ما. وعلى سبيل المثال: إن التوارث بين أحفاد العم والخالة لا يتنى على المحبة والعلاقة، ولا على طلب المتوفى، ولا يساعد العلاقات الأسرية. إن هؤلاء الأقرباء ربما لا يعرف بعضهم بعضاً، وخاصة في المدن الكبيرة، ولا نجد أية صلة بينهم. لذا فقد تغيرت الحكمة الموجبة للإرث، أو أوشكت على الفساد. ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين الزوجين قد تغيرت حسب أخلاق شعبنا الحاضر، فإن المرأة ليست أجنبية وإن التجأت إلى بيت بعلها حسب الضرورة التي اقتضت، وتبقى هناك حتى يفصل الموت بينها وبين زوجها، وعندما يتوفى الزوج فعليها أن ترجع إلى بيت أبيها. هذه الأجنبية هي مركز الحب والأحساس والمشاعر لهذه الأسرة الجديدة، وهي تساعد الزوج وتشاطره في الأحزان والآلام، وعندما يتوفى زوجها تحافظ على الأسرة وأواصرها، وهي التي تحمي الأولاد والأحفاد، فجدير بها أن لا تبقى بلا إرث أو أن تبقى ولها سهم قليل، ويرث أبناء العم الذين كانوا يعيشون بمعزل عن المتوفى طوال سنوات عديدة.

بتاريخ ٢٨/١/٤٣٠ هـ صادق مجلس الشورى الإسلامي على قانون إصلاح بعض مواد القانون المدني. وطبقاً لهذا القانون غير المادة ٩٤٦ على النحو التالي: «الزوج يرث من جميع أموال الزوجة، والزوجة إن كان له ولد ترث الثمن من عين الأموال المنقوله، والثمن من قيمة الأموال غير المنقوله، من العرصه والأعيان؛ وإذا لم يكن له زوجة أخرى فهي ترث الربع من كل الأموال على الترتيب السابق». ثم حذفوا المادة ٩٤٧ من القانون المدني، وغيروا المادة ٩٤٨ على النحو التالي: «إذا امتنع الورثة عن أداء القيمة إليها فهي تستحق أن

طلب حقها من عين الأموال».

## حصيلة البحث

نستنتج من المباحث السابقة أننا لا نجد في القرآن الكريم أي تصریح بحرمان الزوجة من العرصة. والأية ١٢ من سورة النساء تتصل على مساواة الزوجين في الإرث من كل ما تركه المتوفى منها. وقد لاحظنا في القسم الأول من البحث أن هناك أحاديث تدل على ظاهر الآية وعموميتها.

يبدو أنه في التعارض بين الأخبار والروايات قد ترجح الأخبار التي تلائم الآية السابقة أكثر. وإن بعض خبراء الحقوق قد أشاروا إلى أن المسألة تحتاج إلى تأمل أكثر<sup>(٤٤)</sup>.

من الأحاديث السابقة كلها نفهم أن هناك إجماعاً بين فقهاء الشيعة على إرث الزوجة التي لها ولد من زوجها المتوفى<sup>(٤٥)</sup>. وليس هناك أي إجماع بينهم على إرث المرأة التي لا ولد لها من زوجها المتوفى، وإن كان الرأي المشهور بينهم يدل على أن مثل هذه المرأة محرومة من العرصة.

ومن خلال الدراسة التاريخية لأقوال فقهاء الشيعة نجد آراءً منوعة في المسألة. وقد أوردنا عشرة منها في القسم الأول من البحث. وإن عدم الحصول على رأي متفق عليه دليل على أننا لا نستطيع بسهولة أن نغض النظر عن ظاهر الآية الشريفة وعموميتها، بل علينا أن نحمل الآية في الاستنتاجات العلمية بقدر الإمكان على ظاهرها، لا على ما ينافي الظاهر.

والروايات التي تنص على ميراث الزوجة من كل أموال زوجها المتوفى، أو على الأقل الزوجة التي لها ولد من زوجها المتوفى، قد قبلت هذا الرأي. وعلينا أن نتأمل أكثر فأكثر.

لم يناقش أحد من الفقهاء في سند الروايات من القسم الأول من البحث، بل صرفوا همّهم إلى شرحها ودراستها. فنرى - على سبيل المثال - أن صاحب «وسائل الشيعة»، بعد أن ذكر رأي الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق في مسألة حديث: «في النساء إذا كان

## ● ميراث الزوجة في الفقه الجعفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

لَهُنَّ وَلَدٌ أُعْطِيَنَا مِنِ الْرِّبَاعِ»، كَتَبَ فَائِلًا: وَيمْكُن حَمْلَهُ عَلَى رَضَا الْوَارِثِ إِعْطَاءُ الْعَيْنِ، فِي مَا عَدَ الْأَرْضَ، وَبِإِعْطَاءِ الْعَيْنِ أَوِ القيمة من الأَرْض<sup>(٤٦)</sup>.  
وَلَا شَكَّ أَنْ مِثْلَ هَذَا الْإِسْتِبَاطَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ الْمُذَكُور خَلَافٌ لِلظَّاهِرِ، وَلَا دَلِيلٌ عَلَيْهِ.

استناداً إلى ما ذكرناه في هذا البحث المتواضع نحصل على النتائج التالية:

١. لم تفرق الآية بين ميراث الزوجين. وإن ظاهر الآية وعموميتها تدلّ على أن الزوجة ترث مما تركه زوجها المتوفى. كما أن الزوج يرث من كل ما تركته أيضاً.
٢. هناك أحاديث صحيحة وصريحة في المجموعة الأولى تتفق مع ظاهر الآية وعموميتها تماماً، ومن جهة أخرى الروايات في المجموعة الثالثة كلّها تؤيد ظاهر الآية أيضاً. ولو كان رأي أئمة الشيعة حرمان المرأة من العرصة والأرض للزم أن يذكروا - ولو إجمالاً - الفرق في ذلك، ولكننا نرى في كلّ هذه الأحاديث أنهم عيّنوا سهم المرأة من كل ما تركه المتوفى صراحة.
٣. إن آراء العلماء في المسألة مختلفة تماماً. وقد نرى أن بعضهم كالشيخ الطوسي - قد ذكر آراء مختلفة في مؤلفاته. وهذا كله دليل على أنهم مع طول الزمن ومضي الأيام قد حصلوا على آراء جديدة في ضمن دراساتهم، فاختفت آراؤهم في تأليفاتهم المتأخرة عن آرائهم في تأليفاتهم المتقدمة<sup>(٤٧)</sup>.
٤. إن الإجماع الذي يدعيه بعض العلماء في المسألة ليس إجماعاً يدل على قول الإمام وموافقة المعموم. ولو كان هناك إجماع بعد الشيخ الطوسي لكان هذا الإجماع مستنداً إلى روايات لا نرى فيها رأي الإمام، وقبوله لها<sup>(٤٨)</sup>.
٥. إن سورة النساء هي السورة ٩٢ من القرآن الكريم، وقد نزلت على النبي ﷺ بعد وقعة الأحزاب، وبعد نزول سورة المتحنة. إذاً قد نزلت السورة في نهاية السنة الخامسة، أو بداية السنة السادسة. ومع ما نرى من رسالة النبي ﷺ في تبيين الأحكام لل المسلمين، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿تَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فإن السؤال المبادر إلى الذهن هو: ألم يمُتْ رجل متزوج في المدينة من زمن نزول الآية حتى وفاة النبي ﷺ؟ فلماذا كان النبي ﷺ ساكتاً طيلة هذا الزمن؟ وبأي سبب كانوا يعملون **الإجتهد والتजريح** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

● د. علي أكبر أبوزيد فرد / د. السيد رضا سليمان زاده نجفي / أ. حسين كاويار

بظاهر الآية وعموميتها؟ في الحقيقة لو لم يكن أي حق للزوجة في العرصة والعقار لكانوا قد أعطوا سائر الوراث حق الزوجة، ولكن يجب أن نقول: إن النبي ﷺ والإمام علي عليهما السلام كانوا في زمن حكمهما يعطيان المرأة من الأعيان، ولم يرو أحدٌ من الصحابة والتابعين والمفسرين هذه المسألة، ولم يذكرها العلماء في كتبهم.

## المواضيع

- (١) هذا القانون بعد انقضاء زمن مصادقة مجلس صيانة الدستور عليه وقبل أن تسلم إجازة المجلس بتاريخ ٢/١٢/١٤٣٠هـ أرسل إلى مجلس الوزراء للتطبيق. والأصل ٩٤ من الدستور الإيراني ينص: «كل مقررات مجلس الشورى الإسلامي يلزمها تصويب مجلس صيانة الدستور. وهذا المجلس يجب أن يدلّي برأيه طوال عشرة أيام في أن يكون القانون وفقاً للقوانين الإسلامية والدستور. ولو كان معارضاً لهما يعاد القانون إلى مجلس الشورى الإسلامي لإعادة النظر».
- (٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٢؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ١٥٠؛ الحر العاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة ٢٦: ٢٠٣.
- (٣) الحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٦: ١٩٨؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ١٤٩؛ الطوسي، تهذیب الأحكام ٩: ٢٩٥.
- (٤) الشهید الثانی، مسالک الأنھام إلى تقدیح شرائع الإسلام ١٣: ٦٩؛ الأردبیلی، مجتمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذھان ١١: ٤٢٦؛ السبزواری، کفاية الأحكام .٣٠٥.
- (٥) الخبر الثاني يعارض ظاهراً الخبر الأول في تعلق أكثر من الربع للزوجة، ولكن الذي يهمنا في هذا البحث هو أن الإمام علیه السلام صرّح بأن الزوجة ترث من التركة على الإطلاق.
- (٦) التعصیب من العصبة، وهو يشمل أقرباء المتوفى من الأب. واصطلاح الفقهاء يوجد إذا زاد قدر التركة من الوراث، وحينئذ يرد ذلك القدر إلى الأقرباء (المادتان ٩٠٥ و٩١٤ من القانون المدني). والعول إذا قلّ قدر التركة من سهم الوراث، ويورد الفقهاء النقص على البنات من الطبقة الأولى، والكلالة، والطبقة الثالثة الذين هم الأقرباء من الأب (المواد ٩١٤ و٩٢٧ و٩٣٨ و٩٣٩ من القانون المدني).
- (٧) الطوسي، تهذیب الأحكام ٩: ٢٥٠؛ الحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٦: ٧٧؛ الكلینی، الكافی ٧: ٨٢.
- (٨) الكلینی، الكافی ٧: ٨٢ - ٨٣؛ الطوسي، تهذیب الأحكام ٩: ٢٥١؛ الحر العاملی، وسائل الشیعه ٢٦: .٨١
- (٩) الكافی ٧: ٩٧؛ تهذیب الأحكام ٩: ٢٨٩.
- (١٠) الكافی ٧: ١٣٠؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٧؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ١٥٢ - .١٥٣
- (١١) الكافی ٧: ١٢٩؛ وسائل الشیعه ٢٦: ٢٠٨.
- (١٢) العطاردی الخبوشانی، مسند الإمام الرضا علیه السلام ٢: ٤٢٤؛ وسائل الشیعه ٢٦: ٢١١؛ المجلسی، بحار الأنوار ١٠١: ٣٥٢.
- (١٣) تهذیب الأحكام ٩: ٢٩٩؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٨.

- (١٤) تهذيب الأحكام: ٩؛ الكافي: ٧؛ ٢٩٨؛ وسائل الشيعة: ٢٦.

(١٥) الكافي: ٧؛ ١٢٧ - ١٢٨؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤؛ ١٥١؛ وسائل الشيعة: ٢٦ - ٢٠٦.

(١٦) الكافي: ٧؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤؛ ١٥٢؛ وسائل الشيعة: ٢٦ - ٢٠٧.

(١٧) هذا كما يقال: هو يشرب الخمر؛ لأنها مسكرة. وفي هذه الصورة شرب الخمر وكلّ سائل مسكر حرام وممنوع. وسبب حرمة الخمر في هذا الحكم أنها مسكرة. ويقال: «العلة تعمّم وتخصّص» (الروحاني، فقه الصادق عليه السلام: ٨؛ ٣١٠).

(١٨) رأينا آنفًا: بسبب هذه الدلائل وسائر الأشكالات الموجودة، أن عدداً من الفقهاء رأوا أن حرمان الزوجة من الأرض يتحقق إذا لم يكن لها ولد من المتوفى.

(١٩) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤؛ ١٥٤؛ تهذيب الأحكام: ٩؛ ٣٠٠.

(٢٠) إن بعض الفقهاء لما رأوا أن روایات المجموعة الثانية تنص على المعنى صراحة أظهروا بالنسبة إلى المجموعة الثالثة آراء متعددة. وقد حمل الشيخ الطوسي صدور الحديث من الإمام على التقية: لأن الجماعة تحالف الشيعة في هذه المسألة، وإنهم والشيخ الصدوق يرون أن الحديث يشترط أن تكون المرأة ذات ولد (الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤؛ ١٥٥). ويقول صاحب وسائل الشيعة، بعد أن يأتي بآراء الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق: ويمكن حمله على رضا الوارث وإعطاء العين في ما عدا الأرض، وبإعطاء العين أو القيمة من الأرض (وسائل الشيعة: ٢٦؛ ٢١٣).

(٢١) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار: ٤؛ ١٥٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٤؛ ٣٤٩.

(٢٢) وسائل الشيعة: ٢٦؛ الكافي: ٧؛ ١٢٦.

(٢٣) من لا يحضره الفقيه: ٤؛ ٣٤٩.

(٢٤) من لا يحضره الفقيه: ٤؛ ٣٤٩.

(٢٥) الحلي، مختلف الشيعة: ٩؛ ٣٤.

(٢٦) من الثمن الذي يذكره ابن الجنيد يظهر أن الأمر يتوقف على كون الزوج له ولد. ولكن لا ندرى هل يجب أن يكون الولد من الزوجة التي يرثها أو إذا كان له ولد من غيرها من الأزواج!

(٢٧) المفید، المقنعة: ٦٨٧.

(٢٨) المرتضى، الانتصار: ٥٨٥.

(٢٩) كما قلنا سابقاً فإن للشيخ المفید أيضاً رأياً مثل هذا، وربما يشير الشيخ الطوسي إليه.

(٣٠) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوی: ٦٤٢.

(٣١) الطوسي، كتاب الخلاف: ٤؛ ١١٦.

(٣٢) تهذيب الأحكام: ٩؛ ٣٠١ - ٣٠١.

- ميراث الزوجة في الفقه الجعفرى، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

- (٤٣) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ١٥٥.

(٤٤) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٩١.

(٤٥) يختلف رأي الشريف المرتضى في «مختلف الشيعة» بما نقل عنه في كتابه الآخر، أي الانتصار.

(٤٦) الحلي، مختلف الشيعة ٩: ٣٥.

(٤٧) كما ذكرنا سابقاً حين ذكر آراء الشيخ الطوسي يستنتج من عبارات النهاية والتهذيب أن حرمان الزوجة من العرصة إذا لم تكن ذات ولد من زوجها المتوفى.

(٤٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٨٥.

(٤٩) مسالك الأفهام ١٣: ١٩٠ - ١٩١.

(٥٠) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٤٢.

(٥١) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧.

(٥٢) جواهر الكلام ٣٩: ٢١٥.

(٥٣) الملفت للنظر في كتاب جواهر الكلام أن صاحب هذا الأثر قد درس ميراث الزوجة في صفحات كثيرة من كتابه هذا دون أن يتتحدث عن الآية ١٢ من سورة النساء وعموميتها. وكان من اللازم أن يذكر رأيه على الأقل في حديث فضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور أنه قال: يرثها وترثه، من كل شيء ترك وتركت (من لا يحضره القميء ٤: ٣٤٩)، ويشرح رأيه هل هذا الحديث يرجح الروايات أخرى من حيث مطابقة الحديث والآية؟

(٥٤) جعفري اللنكري، الحقوق المدنية، الإرث: ٢٢٠ - ٢٢١.

(٥٥) وحتى في هذه الحالة كما ذكر في آراء الفقهاء الشيعة فإن بعضهم، كالشيخ الصدوقي، يرى أن المرأة ترث من قيمة العرصة.

(٥٦) وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣.

(٥٧) إنه من لازم عادة الشيخ الطوسي في كتابه التفسيري، أي التبيان، أن يأتي بأدلة حرمان الزوجة من الأرض والأحاديث المربوطة به في ذيل الآية ١٢ من سورة النساء، مع أننا نعلم أنه لم يُشير إلى حرمانها من بعض ما تركه زوجها المتوفى (الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٣٤).

(٥٨) الدماماد، بحوث من أصول الفقه ٢: ٩٨ - ١٠٣.

## **القمار والألعاب والمسابقات**

### **مطالعة في الموقف الفقهي**

**. القسم الثاني .**

**الشيخ علي دهيني<sup>(\*)</sup>**

### **تمهيد**

بعد ما تقدّم تبقي هاهنا تبيّنات لابد من الإشارة إليها:

**الأول: حرمة التصرف في العوض المأخذوذ من المقامرة.**

**الثاني: في تحديد الميزان في الآلات القمارية.**

**الثالث: في جواز بيع الآلات القمارية.**

### **التصرف في العوض المأخذوذ بالقامرة**

**يتراكيز البحث هنا على جهتين:**

**الجهة الأولى:** في استعراض كلمات العلماء في المقام، وهي كثيرة جداً، لكننا نذكر بعضها مع غضّ النظر عن الترتيب الزمني، فإننا لم نأتِ بكلمات المتقدمين في هذا المجال، بل لعل مجمل ما سيذكر هو للمتأخرين. ولا أرى ضيراً في ذلك بعد أن كانت كلمات المتأخرين في هذه النقطة رجع صدى لكلمات المتقدمين. فنقول:

قال السيد أحمد الخوانساري في «جامع المدارك»: لا إشكال في حرمة اللعب بالآلات القمار مع الرهن وحرمة العوض؛ للإجماع، والأخبار.

وذكر السيد عبد الأعلى السبزواري في «المهدّب» أنه يحرم التصرف في العوض

---

<sup>(\*)</sup> باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثانى

الأخذ في القمار؛ لأصالة بقائه على ملك مالكه، وعدم انتقاله إلى غيره، كما في جميع الانتقالات الفاسدة؛ إلاّ برجواً مستأنفً جديداً، بعد إلغاء الشارع رضاه الحاصل حين المقامرة. نعم، لو كان رضاه الأول مطلقاً من كلّ جهة، ولم يكن مقيداً بالمقامرة أصلاً، صحّ الاستثناء به في التصرُّف، وإنْ كان خلاف الاحتياط<sup>(١)</sup>.

وقال السيد الحكيم في «المنهاج»: اللعب بآلات القمار، كالشطرنج، حرام مع الرهن، ويحرم أخذ الرهن أيضاً، ولا يملكه الغائب<sup>(٢)</sup>.

وقال العلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»: القمار حرام، وتعلمُه، واستعمالُه، وأخذ الكسب به، حتى لعب الصبيان بالجوز والخاتم<sup>(٣)</sup>.

وقال السيد علي الطباطبائي صاحب «الرياض»: ...ولا يملك ما يترب عليه من الكسب، بل هو سحت، وإن وقع من غير المكالف فيحب رده على مالكه<sup>(٤)</sup>.

وقال السيد الخامنئي في «أجوبة الاستفتاءات»، في معرض الإجابة عن هذا السؤال:

ما هو حكم اللعب بالجوز أو البيض ونحوه مما له مالية شرعاً؟ وهل يجوز للأطفال مثل هذه الألعاب؟ الجواب: إذا كانت اللعبة بعنوان القمار والراهنة فهي محرمة شرعاً، والفائز لا يملك ما يفوز به وما يأخذه من الطرف الآخر، أما إذا كان اللاعبيون غير بالغين فهم غير مكلفين شرعاً، ولا شيء عليهم تكليفاً، وإن لم يكن لهم أخذ ما يفوزون به<sup>(٥)</sup>.

وعلى هذا يظهر من كلمات العلماء أن الفائز لا يملك ما أخذ، وبالتالي يجب عليه ردّه إلى صاحبه. هذا إذا كان بالغاً، أما إن لم يكن بالغاً لا يملك ما فاز به أيضاً، وبالتالي فهو مكلّف بعد البلوغ بإرجاع ما أخذ إلى صاحبه؛ فإن الحكم التكليفي - وهو الحرمة - لم يتعلّق بذمته، حيث هو غير بالغ، لكن الحكم الوضعي لا يسقط عنه، وبعد البلوغ يكون مكلّفاً بردّ ما أخذ إلى صاحبه.

**الجهة الثانية:** وهي الأدلة التي طرحتها العلماء لاثبات عدم ملكية ما فاز به الغالب؛

فإنه يقع البحث فيها تارة بلحاظ الدليل القرآني؛ وأخرى بلحاظ الدليل الروائي.

أما الدليل الأول، وهو من كتاب الله. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩).

وقد وقعت هذه الآية محلًّا للنقاش بين العلماء في مجال الفقه الاستدلالي، حيث

تمسکوا بها في مجالات متعددة، مثل: الاستدلال بها لإثبات أصلية اللزوم في العقود. وكذا تمسّكوا بها لإثبات إفادة المعاطة للملك. وكذلك لتصحيح المعاملات المستحدثة، كالتأمين وغيره. ولكن حديثا في المقام ليس حول هذه الأمور، بل هو حول حرمة أكل المال بالباطل. ومن الواضح أن المقصود ليس هو الأكل الْخَارِجِي، بل هو كناية عن التملُك، أي لا تملّكوا الأموال بالأسباب الباطلة.

والقرينة على ذلك أمان:

أـ . التعبير بكلمة «بینکم» الدالة على التداول وانتقال المال من يد إلى أخرى.

بـ . حصر السبب المباح بالتجارة عن تراضٍ، فإنه بناءً على إرادة الأكل الْخَارِجِي لا معنى للحصر بذلك؛ إذ جواز الأكل الْخَارِجِي يتحقق بإياحته، ولو من دون تجارة. وعلى أية حال فالآية تدل على حرمة أكل المال بالباطل. ومن أبرز مصاديقه الكسب بالرهنة القمارية.

وأما الدليل الثاني، وهو الاستدلال بالنص الروائي، ففيه روايتان:

**الأولى:** رواية زياد بن عيسى المتقدمة، الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَمْوَالُهُمْ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِيَنْكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، حيث قال: كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماليه، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك.

وقد وقع النهي في الرواية على أكل المال بالباطل من خلال المقامرة، وهذا يدل على عدم التملُك، وبالتالي وجوب إرجاعه إلى صاحبه.

**الثانية:** مونقة السكوني، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ، قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل، وقال: هو سحت<sup>(١)</sup>. فإن النهي هنا منصبٌ على الأكل، وهو كناية عن التصرف، مما يدل على عدم تملكه.

وهناك روايات أخرى في المقام يُستدل بها لإثبات حرمة المال المأخوذ. وقد أعرضنا عن ذكرها؛ لوضوح المطلب.

## الميزان في تحديد آلات القمار

وفي هذا التبيه جهتان من البحث:

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

**الأولى:** في استعراض كلمات العلماء.

**الثانية:** في المحصلة والميزان الذي على أساسه نقول: إن اللعبة الكذائية من ألعاب القمار أو لا.

**الجهة الأولى:** وسوف نستعرض فيها بعض الآراء للمتأخررين المعاصرين، حيث إننا لم نجد هذا البحث في كثير من كلمات المتقدمين. ولا ندعي أننا قمنا باستقراء تام، ولكن في حدود ما أطلعنا عليه لم نجد أنهم أشاروا إلى هذه النقطة، ويعود ذلك على ما أظنّ. إلى أنهم اعتبروا أن هذا البحث يرجع إلى العرف، وبالتالي لا داعي للخوض فيه طالما أن الميزان العريفي متحرك عبر الأزمنة، تبعاً لاختلاف الألعاب، وطريقة التعاطي بها، حيث قد تكون لعبة في زمن قمارية، وفي زمن آخر ليست كذلك.

وهناك أراء متعدد للمعاصرين في هذا الموضوع، ويمكن إرجاعها إلى رأيين اثنين:

**الرأي الأول:** وهو للسيد الخوئي، حيث سُئل: هناك الكثير من الألعاب تُخترع بقصد التسلية واللعب، لا بقصد القمار، ويتم اللعب بها بواسطة شخصين أو أكثر، أي إن فيها مغالية ومنافسة، وبعضها يشبه الآلات المعدّة للقمار، ولكن العرف يرى المغایرة بينهما، فهل يحرم اللعب بمثل هذه الألعاب مع عدم العوض والرهان؟

**فأجاب:** إذا لم تكون من آلات القمار عرفاً فلا يأس باللعب بها من دون رهان.

**وسائل:** المعروف أن لعنة الشطرين خرجت عن كونها آلة للقمار، فصارت في حمّع

**أنحاء العالم مجرد لعبة للتسلية والرياضة، فهل تبقى على الحرمة؟**

إن ما يفهم من كلام السيد الخوئي في الجواب الأول أن الميزان في تحديد كون آلة من آلات القمار أو لا هو العرف. أما الجواب الثاني فيؤكد أنه حتى لو خرجت لعبة الشطرنج عن كونها آلة للقمار فإنها تبقى على الحرمة. ولعل السيد الخوئي في المقام يفرق بين كون آلة من قبيل: الشطرنج والنرد، فيقال بحرمتهم مطلقاً، حتى لو خرجت هذه الألعاب عن كونها ألعاباً قمارية؛ بلحاظ ورودها في الرواية، وقد حُرِّمت تحريراً مغلظاً، أما الألعاب القمارية الأخرى فإنها تحرم مادامت من أدوات القمار، دون ما إذا خرجت عن

● الشیخ علی دھینی

عنوان القمارية.

**الرأي الثاني:** وهو للشيخ جواد التبريزى. فقد قال في معرض الجواب عن نفس السؤال الثاني: اشتهر خروجها عن آلة القمار لا يكفي في جواز اللعب بها ما لم يحصل العلم بذلك<sup>(٨)</sup>.

وبهذا يظهر الفرق بين ما يتبناه السيد الخوئي وما يتبنّاه الشيخ التبريزى، حيث يرى التبريزى أن الحرمة تدور مدار كونها آلة قمارية أو لا، فمتنى ما علمنا أنها خرجت عن عنوان القمارية، وصارت كسائر الألعاب، فإنها تصبح جائزة بلا كلام. نعم، قد يقع النقاش حول كيفية اثبات خروجها عن القمارية.

**الرأي الثالث:** وهو للسيد عبد الأعلى السبزواري في «مهذب الأحكام»، حيث قال:  
الرجوع في تحديد الآلات المعدة للقمار أهل الخبرة بهذا العمل، وهي تختلف باختلاف  
الأعصار والأمسكار، وما كان أصله من آلات القمار فهجر لا يلحقه حكم آلات القمار،  
وما كان بالعكس يلحقه الحكم. والدليل على ذلك ما ذكرناه من أن الشارع لم يذكر  
تحديداً خاصاً لآلات القمار في الشرع. والروايات التي ذكرت بعض المصادر إنما هي من  
باب المثال لما تعارف منها في تلك الأزمنة. فكلُّ ما صدق عليه الاسم عند العرف يتعلق  
بالحكم به. وكذلك في حال لعب القمار بآلية معينة تخرج عن كونها عنواناً ومصداقاً  
لآلات القمار؛ لفرض زوال الموضوع بالهرجان. نعم، مع الشك في الهرجان يُبنى على العدم<sup>(٤)</sup>.

وهذا الكلام في غاية الوضوح في أن الميزان هو العرف من أهل الخبرة بهذا العمل، وربما تكون آلة في زمن قمارية ولا تكون كذلك في زمن آخر، فالحكم يدور مدار الموضوع الذي يعود أمر تحديده إلى أهل الخبرة بهذا المجال. وهو بهذا الرأي يخالف السيد الخوئي، الذي فرق بين ما كان من قبيل: الشطرنج، حيث حُرِم في الرواية مطلقاً، وما لم يذكر في الرواية، كأية آلة قمارية، حيث يحرم الأول مطلقاً، ويحرم الثاني مadam معنواناً بكونه من آلات القمار. وسوف يأتي النقاش حول هذه النقطة في الجهة الثانية من هذا التبse.

**الرأي الرابع:** وهو للسيد الخامنئي، في جواب هذا السؤال: ما هو حكم الشطرنج

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثاني

### في الحالات التالية:

١. صناعة وبيع وشراء آلة الشطرنج.
  ٢. اللعب بالشطرنج، مع الشروط، وبدونها.
  ٣. افتتاح مراكز لتعليمه، واللعب به في المدن.

**الجواب:** إذا كان المكلف يرى بنظره أن أحجار الشطرنج لا تعدّ حالياً من آلات القمار فلا مانع شرعاً من صناعتها، ولا من بيعها وشرائها، ولا من اللعب بها، من دون رهان. كما لا مانع من تعليمه على هذا الفرض<sup>(١٠)</sup>.

والمتحصل من هذه الآراء أنه قد يقال: إن فيها خلافاً حول نقطتين:

**الأولى:** إن الأعلام الثلاثة - السبزواري والتبريزي والخامنئي - قد ثبتوا أن العرف هو المرجع دائمًا في ما يتعلق بالآلات القمارية، والحكم يدور مدار الميزان العربي في التشخيص، سواء كان ذلك من قبيل: الشطرنج، مما أخذت حرمته في لسان الرواية، أو كان من قبيل: ما ثبتت حرمته بإطلاق حرمة الآلات القمارية، ففي كلتا هاتين الصورتين مع زوال عنوان القمارية يصبح اللعب بهذه اللعبة جائزًا بلا إشكال. وذلك على عكس ما ذكره السيد الخوئي من التفرقة بين الحالتين، ببقاء الحرمة في الشطرنج، دون الآلات الأخرى.

**الثانية:** ما هو الميزان في هذا العرف؟ هل هو عرف الناس أو عرف أهل الخبرة بهذا العمل؟ وهناك فرق واسع بين العرفين، حيث إن العرف الأول هو لسائر الناس، بما فيهما أهل التدين، أما العرف الثاني فهو عرف التوادي والقاعات الخاصة بممارسة هذه الألعاب القمارية. وقد تكون هناك لعبة قمارية طبقاً للميزان العربي في الخاص، ولا تكون كذلك في عرف سائر الناس.

## الجهة الثانية: ميزان القمارية.

والمتناسب أن يقال: إن العرف يقصد به عرف أهل الخبرة بهذا العمل، أي حيث تقام ألعاب المراهنة والقمار. فهناك طبقاً لتلك الأعراف. أنْ كانت اللعبة من الألعاب القمارية

فهي حرام، وإن لم تكن كذلك فهي حلال، حيث إن أهل التدين ليس لهم أي عرف في سيرتهم لكون لعبة معينة قمارية. وهذا ما أخذ في لسان الرواية، من أن كل ما تقوم عليه فهو من الميسر. ومحل إقامة المقامرات هو النوادي والقاعات الخاصة بهذه الأمور، فهم أهل الخبرة، والعرف بيدهم.

ثم إنه قد يعلق على بعض ما ذكر، أو لم يذكر في المقام ولكن له علاقة بمحل

البحث، بما يلي:

**أولاً:** إن التقرفة التي جاء بها السيد الخوئي بين ما كان من قبيل: الشطرنج وغيره لا داعي لها، بل المفروض أن يأخذ الجميع حكمًا واحدًا، فلا أحد يتحمل أن لهذه اللعبة خصوصية غير كونها من آلات القمار، وإن كان التحرير فيها شديداً، فإن الآلة القمارية متى خرجت عن هذا العنوان لم يُعد هناك أية مشكلة في الحكم بجوازها. وبالتالي فالصحيح هو المسلك الآخر الذي لم يفرق بين الصورتين.

**ثانياً:** هل المطلوب خروج عنوان الآلة القمارية من العرف الخاصّ، أي في بلد ما، أم

يشترط عدم كونها آلة قمارية في كلّ البلاد، للحكم بجواز اللعب؟

قد يقال: يكفي أن لا تكون آلة قمارية في بلد ما للحكم بجوازها في ذلك البلد، أي طالما أن العرف في بلد ما لا يصنّفها آلة قمارية فتجوز، وإن كانت تصنّف في بلد آخر قمارية. وهذا من قبيل الكثير من العناوين العرفية في الفقه، مثل: عنوان ما بيع بالعدد أو الكيل أو الوزن، فيصبح التفاضل في الأول، دون الثاني. وهذا يختلف من عرف لآخر. وكما هو الحال في ما يسجد عليه، حيث قد يؤكّل في بلد دون آخر، فالميزان هو عرف كلّ بلد، دون سائر البلدان.

وفي مقابل هذا قد يقال: إن التحديد العريفي في المقام تابع للسان الروايات التي ذكرت عنوان ما تقوم على، وهذا العنوان يصدق فيما إذا كانت هناك بعض البلدان تلعب بلعبة ما قماراً، فيكفي للحكم بالحرمة انتظام العنوان ولو في بعض البلدان. فحتى يُحكم بالحلّية والجواز المفروض أن لا يبقى محلّ لممارسة الرهان والقامار في كلّ البلدان. فالإجران لا يتحقق إلا إذا كان عاماً.

## ● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثانى

ولكن يرد عليه: إنه بالرغم من هذا العنوان ينبغي أن يقال: إن لكل مجتمع وبلد عرفه الخاص، فالحكم تابع لذلك العرف، ولا علاقة له بسائر الأعراف فيسائر البلاد.

### حكم بيع آلات القمار

ونشير هنا إلى مطلبين:

**الأول:** في استعراض آراء العلماء حول هذه المسألة.

**الثاني:** في عرض الأدلة، ومعرفة مستوى دلالتها على الحكم.

أما المطلب الأول، وهو آراء العلماء، فقد قمت بتبني عدد كبير من المصادر الفقهية؛ لمعرفة أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ولم أجد مخالفًا في الحكم بعدم جواز التكسب بالآلات القمارية.

قال الشيخ المفيد في «المقنعة»: وكل ما حرم الله على خلقه فلا يجوز الاكتساب به، ولا التصرف فيه. فمن ذلك عمل الخمر، والشترنج، والنرد، وما أشبه ذلك، حرامٌ بيعه وابتياعه<sup>(١)</sup>.

وكذا في «تذكرة الفقهاء»، و«مجمع الفائدة والبرهان»، و«مفتاح الكرامة»، و«المسالك» و«رياض المسائل»، و«جامع المدارك».

وأما الشيخ النجفي فقد قال في «الجواهر»: النوع الثاني مما يحرم التكسب به لحريم ما قصد به من الغايات التي وضع لها الشيء، كآلات اللهو، مثل: العود والزمر...، وألة القمار، كالنرد، والشترنج، ونحو ذلك، بلا خلاف أجدده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص<sup>(٢)</sup>.

أما السيد الخميني فقد استدلّ على حرمة الاكتساب بما يكون المقصود منه الحرام، ولو شأنًا، كآلات القمار، برواية أبي الجارود، عن أبي جعفر<sub>عليه السلام</sub>. وكذا رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله<sub>عليه السلام</sub>، قال: بيع الشترنج حرام، وأكل ثمنه سحت. وكذا في صحيحة عمر بن خлад، حيث يفهم منها إلغاء الخصوصية عن آلة دون أخرى، بحيث يشمل الحكم بالحرمة كل آلات القمار<sup>(٣)</sup>.

**المطلب الثاني:** في عرض الأدلة في المقام.

ولكن قبل الإشارة إلى عرض الأدلة ينبغي التبيه إلى أن مورد البحث هنا ما يكون معداً للمقامرة، كالنرد والشطرنج ونحوهما، مما يعده آلة قمار بالحمل الشائع،  
والآلا فلا وجه لحرمة بيعه، وإن اتفقت المقامرة به في بعض الأحيان، كالجوز والبيض  
ونحوهما. كما لا يجوز إتلافه؛ لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذن منه، ولا من الشارع.  
ثم إن البحث في عرض الأدلة يقع على نحوين:

**النحو الأول:** في عرض الأدلة العامة، التي تشمل المقام، وهو آلات القمار، وذلك من خلال عرض الأدلة على حرمة التكسب بما يحرم لحرمته ما يقصد به، وهو على أقسام منه ما لا يقصد من وجوده إلا الحرام، مثل: هيكل العبادة المبتدةعة، وآلات القمار، وآلات اللهو، وغيرها.

وقد استدل في المقام بعده أدلة نذكر بعضًا منها:

**الأول:** الدليل القرآني، وهو في آيات ثلاثة: قال تعالى: ﴿فَاجْتَبِيُوا الرُّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحج: ٣٠).

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠).

وقال تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُر﴾ (المدثر: ٥).

وهو استدلال مبنيٌ على أن بيع هيكل العبادة، وآلات القمار، والاكتساب بها، منافيٌ للاجتناب المطلق. كما أن المراد من الأنصاب هو الأوثان والأصنام، وآلات القمار، والمراد من الرجز الرجس، ومن الضرر الاجتناب.

**الثاني:** ما جاء في موضع عديدة من رواية تحف العقول، مثل قوله عليه السلام: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه، وكذا إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط، والمزامير، والشترنج، وكل ملهوٌ به، والصلبان، والأصنام<sup>(١٤)</sup>:

ولكن يردُّ على الاستدلال برواية تحف العقول: أولاً: قصورها من حيث السند،

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

وعدم استيفائهما لشروط حجية أخبار الثقة؛ فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإنْ كان رجلاً فاضلاً، وكتابه مشتمل على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب، ومنهم: الحر العجمي في «الوسائل»، كما في الفائدة الرابعة من الخاتمة، حيث عدَّ هذا الكتاب من جملة الكتب المعتبرة، إلا أنه لم يذكرها مسندة، بل أرسلاها عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد. ودعوى قيام القرينة على اعتبار رواتها المحنوفين غير صحيحة؛ لأن القرينة على اعتبارهم إنْ كانت هي النقل عنهم فهذا ممنوع؛ لأن النقل أعمّ من الاعتبار؛ وإنْ كانت شيئاً آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدلّ على اعتبارهم، بل حتى لو صرّح باعتبارهم عنده فهذا لا يكفي لاعتبارهم عندنا ما لم يذكر سبب التوثيق. وقد يُدعى أنجبار ضعف هذا الكتاب، ومنه هذه الرواية، بعمل المشهور. ولكن هذا مردود كبرى وصغرى. أما الكبرى فلعدم كون الشهادة في نفسها حجة، فكيف تكون موجبة لحجية الخبر، وجابرة لضعف سندته؛ وأما منع الصغرى فلعدم ثبوت عمل المقدّمين بها.

**وثانياً:** إن النهي فيها وارد في الحرمة التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية، حيث ورد فيها: «فهو حرام بيعه وشراؤه».

والنتيجة عدم الاعتماد على هذه الرواية في مقام الاستدلال.

**الثالث:** النبي المشهور: إن الله إذا حرم شيئاً حرم شمنه<sup>(١٥)</sup>.

ولكن بدُّ عليه أَنْه ضعيفٌ سِنًّاً، فلابكِنَ الْأَسْتِدْلَاءُ

الآن، وإن قررت بذلك، فخذلها بالكلام عن الماء، حتى لا ينبع في الماء.

صُنِمًا، فَإِذَا حَرَمَ هَذَا حَرَمَ غَيْرَهُ بِطَرِيقِ أُولَى. وَمِنْ تِلْكُ الرَّوَايَاتِ:

١٠. ابن ادیه، قال: كتبت إى ابى عبد الله عاصيَة اساله عن رجل له حشب، فباعه ممَن يَتَّخِذُه برابط؟ فقال: لا بأس به؛ وعن رجل له خشب، فباعه ممَن يَتَّخِذُه صلبانًا؟  
فقال: لا<sup>(١٦)</sup>.

٢. عمرو بن حرث، قال: سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ عن التوت أبيعه يصنع للصليب

● الشیخ علی دھینی

والصنم؟ قال: لا<sup>(١٧)</sup>.

وكلتا الروايتين تامٌ من حيث السند.

وأما دلالةً فيُقال: إذا حرم هذا فإن آلات القمار تحرم بطريق أولى. إضافةً إلى إمكانية الاستدلال بالسيرة القطعية المتصلة إلى زمان الإمام المعصوم عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين على حرمة هذه المصاديق من هيئات العبادة المبتدةعة، وآلات القمار، وغير ذلك ينطبق عليه العنوان الذي ذكرناه.

**النحو الثاني:** في عرض الأدلة الخاصة في المقام، وهي عدة روايات:

١. رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبَيْهُ لَعَلَّكُمْ تُقْلِبُونَ﴾، قال: أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى أن قال: - وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر، وأما الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبدتها المشركون، وأما الأرلام فالآقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية. كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محظوظ، وهو رجس من عمل الشيطان، وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان <sup>(١٨)</sup>.

وهي واضحة في الدلالة على المقصود. ولكنها ضعيفة سندًا؛ بأبي الجارود، حيث لم يوثق في كتب الرجال.

٢- رواية الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائِهِ - في حديث المنهي -، قال: نهى رسول الله ﷺ عن اللعب بالنرد والشطرنج والكوبية والعرطبة، وهي الطنبور، والعود، ونحوه، عن بع النرد<sup>(١٩)</sup>.

وهذا الخبر تامٌ من حيث الدلالة. ولكن ضعيف سندًا؛ لجهالة بعض رواته، وهو شعب بن واقد.

٥- رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ، قال: بيع الشطرينج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، وللعبة بها شرك، والسلام على اللاهـي بها معصية وكبيرة

## ● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

وهي رواية صحيحة سنداً. وواضحة الدلالة على حرمة بيع الشطرنج. وهو لا يعدو كونه مثالاً لآلات القمار، وليس له خصوصية. فالنتيجة أن النصوص دلت على حرمة بيع آلات القمار.

## وقفة مع أحكام السبق والرمادة

وفيه عدة مطالب:

### ١- المعنى اللغوي والاصطلاхи للسبق والرمادة

أما المعنى اللغوي فقد جاء في كتاب «العين»، للخليل: السبُق القدمة، وتقول: له في الجري وفيه الأمر سبق. وبسابقه أي سبق الناس إليه. وأما السبُق فهو الخطر يوضع بين أهل السباق<sup>(٢١)</sup>.

وجاء في لسان العرب: السبُق: القدمة في الجري وفي كل شيء. والسبُق: الخطر الذي يوضع بين أهل السباق، أو ما يجعل من المال رهناً على المسابقة<sup>(٢٢)</sup>. وفي المفردات للراغب الأصفهاني: أصل السبُق التقدم في السير، ثم يتجوز به في غيره من التقدُّم<sup>(٢٣)</sup>.

ومثل هذه المعاني وردت في «المصباح المنير»، و«القاموس المحيط»، إضافة إلى «تهذيب اللغة»، للأزهري.

وبهذا يظهر أن معنى السبُق والسبُق في اللغة في غاية الوضوح، ولا خلاف فيه. أما الرمي فقد جاء في كتاب العين: رمى يرمي رميأً فهو رامٌ. قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَ اللَّهُ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧). والرماء: الريا. والارتماء: أن يتراهمي الشيء بين الشيئين. والرمادة: السهم الذي يتعلم به الرمي<sup>(٢٤)</sup>. وكذلك جاء مثله في لسان العرب<sup>(٢٥)</sup>.

وأما في المفردات فقال: الرمي يقال في الأعيان كالسهم والحجر، نحو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَ اللَّهُ رَمَى﴾، ويقال في المقال كنایة عن الشتم، كالقذف<sup>(٢٦)</sup>.

وبهذا يظهر أن المراد من الرمي الإلقاء.

وأما المعنى الاصطلاحي فإننا بعد تتبع العديد من المصادر الفقهية، للمتقدّمين والمتقدّرين، وجدنا أنها لم تعرّض بتاتاً لتعريف السبق والرمادية اصطلاحاً. ولعلّ هذا يعود إلى وضوح المعنى، وإنْ كان هناك خلافٌ كما سيأتي حول كون هذه المعاملة عقداً أو جعلة. ومن جملة المصادر التي لم تذكر تعريفاً اصطلاحيّاً للشيخ في «الخلاف» و«المبسوط»، وابن البراج في «المهذب»، وابن إدريس في «السرائر»، والمحقق الحلي في «الشرائع»، والأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان»، إضافةً للفاضل جواد الكاظمي في «مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام»، ومعهم صاحب الجواهر أيضاً.

أما الشيخ البحرياني فقد ذكر في «الحدائق الناضرة» المعنى اللغوي، دون الاصطلاхи.

وقد تعرّض لبيان التعريف كلّ من:

**الأول:** قال الشهيد الثاني في «الروضة»: السبق والرمادية: وهو عقد شُرُع لفائدة التمرُّن على مباشرة النضال، والاستعداد لممارسة القتال. والأصل فيه قول النبي...<sup>(٢٧)</sup>.  
وكذا جاء قريب منه في «مسالك الأفهام» أيضاً<sup>(٢٨)</sup>.

**الثاني:** قال السيد الطباطبائي في «الرياض»: المسابقة هي إجراء الخيل وشبهها في حلبة السباق؛ ليعلم الأجود منها، والأفرس من الرجال. والparticipants وبتحريك الباء العوض المجعل رهنًا. وأما الرمادية فهي المفاضلة بالسهام؛ ليعرف حدق الرامي، ومعرفته بموضع الرمي<sup>(٢٩)</sup>.

**الثالث:** السيد علي السيستاني في منهج الصالحين، حيث قال: السبق هو المعاملة على إجراء الخيل وما شابهها في حلبة السباق؛ لمعرفة الأجود منها، والأفرس من المتسابقين. والرمادية هي المعاملة على المنافسة بالسهام مثلاً؛ ليعلم حدق الرامي، ومعرفته بواقع الرمي<sup>(٣٠)</sup>.

وهذا التعريف قريب جدًا أو هو عين تعريف صاحب «رياض المسائل». وكذلك هو ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية في «فقه الإمام الصادق عليه السلام»<sup>(٣١)</sup>.

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثاني

## ٢- في أن السبق عقد أو جعله

ما يهمّنا في هذا المطلب هو استعراض آراء العلماء فيه. ولا ننفي من وراء طرح هذا البحث الدخول في عرض الأدلة؛ لنصل من خلالها إلى نتيجة نهائية بإثبات رأي وإبطال آخر، وإنما الهدف هو الإطلاع على حقيقة الخلاف بين العلماء في هذه النقطة. ثم إن الخلاف حولها ترتب عليه بعض التمرات في عالم الأحكام، كما سيظهر من خلال البحث.

وقد تعدد آراء العلماء حول هذه النقطة إلى حدٍ يمكن لنا الادعاء أن هناك نظريات ثلاث في المقام.

**النظرية الأولى:** وهي التي يؤمن أصحابها بأن المسابقة من العقود الجائزة. وممن تبَّئ هذه النظرية الشيخ الطوسي في «الخلاف»، حيث قال: عقد المسابقة من العقود الجائزة، مثل: الجماعة. والدليل أن لا دليل على لزومه، فيجب نفي لزومه<sup>(٣٢)</sup>. وممن تبَّئها أيضاً المحقق الكركي في «جامع المقاصد»، حيث قال: عقد المسابقة والرمادة لازم، كالإجارة. وقيل: جائز، كالجماعات. وهو الأقرب. فلكل منها فسخه قبل الشروع<sup>(٣٣)</sup>.

وكذلك فقد قالت الحنفية: عقد المسابقة بالعوض ليس من العقود الالزامه على المشهور، وإنما يبيح أخذ المال إذا استكمل الشرط. وإذا امتنع عن الدفع لا يجبر<sup>(٤٤)</sup>.  
أما الحنابلة فقالوا: تصح المسابقة بالعوض (الرهان). وهي عقد جائز؛ لكل واحد من المتعاقدين فسخه، ولو بعد الشروع فيها، إلا إذا ظهر لأحدهما فضلٌ على صاحبه، مثل: أن يسبق بفرسه في بعض المسافة، أو يصيّب بسهامه أكثر منه، فإنه في هذه الحال لا يجوز للمفضول فسخ العقد، وإنما يجوز فسخه للذى فضل<sup>(٤٥)</sup>.

**النظرية الثانية:** وهي التي يؤمن أصحابها أن هذا العقد لازم. ولها العديد من الأنصار، ونذكر منهم:

١- ابن إدريس في «السرائر»، حيث قال: اختلاف الناس في عقد المسابقة، هل هو من العقود اللازمية أو الجائزة؟ قال قوم: هو من العقود الجائزه. وهو الذي اختاره شيخنا في مسائل خلافه؛ وقال آخرون: هو من العقود اللازمية. وهو الذي يقوى في نفسه؛ لقوله تعالى:

﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودُ﴾ (المائدة: ١). وهذا عقد يجب الوفاء به<sup>(٣٦)</sup>.

أما المحقق الحلي في «شرع الإسلام» فقال: عقد المسابقة: وهو يفتقر إلى إيجاب وقبول. وقيل: هي جعلية، فلا تفتقر إلى قبول، ويكتفى البذل. وعلى الأول فهو لازم، كالإجارة؛ وعلى الثاني هو جائز، شرع فيه أو لم يشرع<sup>(٣٧)</sup>.

وأما العلامة الحلي فقد قال في «تذكرة الفقهاء»: اختلف الفقهاء في عقد المسابقة، هل هو لازم، كالإجارة، أو جائز، كالجعلية؟ قال البعض بالأول. وهو الأقوى؛ لقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودُ﴾، ولأنه عقد يشترط فيه أن يكون المعقود عليه معلوماً من الطرفين؛ والثاني: جائز؛ لأنه عقد يبذل فيه العوض على ما لا يوثق به، ولا تتحقق القدرة على تسليمه<sup>(٣٨)</sup>.

وهذا الرأي قد تبناه الكثير من العلماء، ومنهم: الشهيد الأول في «اللمعة الدمشقية»<sup>(٣٩)</sup>.

وذهب الشافعية من أهل السنة إلى هذا الرأي، فقالوا: وعقد المسابقة إذا استكمل الشروط لازم يجبر على تفيذه<sup>(٤٠)</sup>.

النظرية الثالثة: وهي نظرية الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»، حيث قال: اختلف الأصحاب وغيرهم في لزوم عقد المسابقة وجوازه؛ فذهب المصنف، وقبله ابن إدريس، وجماعة، إلى لزومه؛ لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودُ﴾، «ومؤمنون عند شروطهم؛ وذهب الشيخ، والعلامة في «المختلف»، إلى جوازه؛ لأصالة عدم اللزوم، مع القول بموجب الآية، فإن الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه من جواز لزوم، ثم أضاف قائلاً: ويمكن أن يجعل عقداً برأسه، نظراً إلى تخلف بعض خواصها عن كل من الأمرين، ويقال حينئذ بلزومها؛ لعموم الآية. وهذا أجود<sup>(٤١)</sup>.

وممن يذهب إلى هذه النظرية المحقق النجفي في «الجواهر»، فإنه - بعد أن ذكر الخلاف في كون المسابقة عقداً، فتكون لازمة، كالإجارة، أو جائز، فتكون كالجعلية - قال: وإن كان التحقيق خروجه عنهما معاً؛ ضرورة انتفاء جملة من خواص كلّ منها فيه، كالعوض. فالظاهر عدم اعتباره فيه؛ لإطلاق الأدلة وعمومها، أو عدم معلومية السابق، أو عدم رجوع العمل للجاعل<sup>(٤٢)</sup>.

## ● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثانى

وبالتالى فإن أصحاب هذه النظرية وإن سلّموا أن المسابقة هي من العقود، ولكنها ليست كبقية العقود، حيث تبيّن أن لها أحکاماً خاصة بها.  
وقد تكون هناك نظريات أخرى، كما وجدنا في بعض الموسوعات الفقهية، لكن لا داعي لذكرها في المقام.

نعم، إن هذا الخلاف قد تترتب عليه بعض الآثار، من جواز الفسخ وعدمه، فإنه بناءً على اللزوم لا مجال للفسخ، وأما بناءً على الجواز فلا بأس به.

### ٣- النظريات في موارد جريان السبق والرمادية

وهي في المقام ثلاثة:

١. النظرية التي تحصر موارد جريان السبق والرمادية في دائرة العناوين التي ذكرها النص، كالخلف والحاfer والنصل.

٢. النظرية التي تعمّم الحكم إلى كل الوسائل الحربية، ولو اختلفت من زمن لآخر. فعلى هذه النظرية تصح المسابقة والراهنة على كل الوسائل الحربية في هذا الزمن.

٣. النظرية التي توسيع الحكم بجواز المسابقة والراهنة إلى كل ما كان فيه منفعة عقلانية معتمدة بها للمجتمع، سواء كان ذلك في إطار الوسائل الحربية أو لا، كما هو الحال في كثير من العلوم والمعارف التي يحتاجها المجتمع، كعلم الطب والذرة والبيئة والزراعة وغيرها من العناوين. وسوف نتحدث عن هذه النظريات تباعاً.

**النظرية الأولى:** وهي النظرية التي اقتصرت في موارد جريان السبق والرمادية على مورد النص تحديداً، ولم تعتبر أن ما هو مذكور في النص من باب التمثيل لمطلق الأدوات والوسائل الحربية. وقد تبيّن هذه النظرية العشرات من العلماء. ونذكر بعضًا من كلماتهم، ونحيل القارئ إلى عناوين أخرى لمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة.

قال الشيخ الطوسي في «المبسط»: فالكلام في ما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز. وما تضمّنه الخبر في النصل والحاfer والخلف. فالنصل ضربان...، وأما الخف فضربيان: إبل؛ وفيلا. فأما الإبل فيجوز المسابقة عليه، دون الفيل. وأما المسابقة بالصارعة والطيور فلا

(٤٣) تحویل

وقال ابن إدريس في «السرائر»: فالكلام في ما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز. فما تضمنه الخبر تجوز المسابقة به، من النصل والحاfer والخفّ، وأما ما لم يرد فيه الخبر فمذهبنا أنه لا تجوز المسابقة له، مثل: المسابقة بالطيوor، والمصارعة<sup>(٤٤)</sup>.

وقال الشيخ البحرياني في «الحادائق»: قد صرّح الأصحاب بأنه يقتصر في جواز المسابقة على النصل والخف والحافر؛ وقوفاً على مورد الشرع. وهذا يعني أن هذه المعاملة على خلاف الأصل، بمعنى القواعد الشرعية؛ لاشتمالها على اللهو واللعب والقمار. فالأصل أنها لا تصح، إلا ما ورد الشرع بالإذن فيه<sup>(٤٥)</sup>.

وأما صاحب الجواهر فقال: لا ريب أن الأصل عدم ترتيب آثار هذا العقد. وحينئذ يقتصر في الجواز على النصل والخف والحافر؛ وقوفاً في ما خالف الأصل على مورد الشرع<sup>(٤٦)</sup>.

وهناك الكثير من ذهب إلى هذه النظرية، ونذكر بعضًا منهم في الهاشم<sup>(٤٧)</sup>.  
ولكن يمكن الادعاء أن أصحاب هذه النظرية على قسمين: حيث إن بعضًا منهم  
قد استدلّ على جواز المسابقة والراهنة في هذا الباب بالدليل القرآني والنصوص الروائية،  
كما فعل الشيخ في «المبسوط»، وابن البراج في «المهذب»، وابن إدريس في «السرائر»،  
إضافةً إلى السيد الطباطبائي في «رياض المسائل»، والشيخ النجفي في «جواهر الكلام»،  
وغيرهم الكثير<sup>(٤٨)</sup>.

ويمكن القول: إنه وإنْ كانت كلمات الذين استدلوا بالآلية تشير إلى حصر الجواز في المصاديق التي ذكرتها الرواية إلا أن للاآلية إطلاقاً ولساناً آبياً عن التخصيص والتقييد، بناءً على أنها تدلّ على جواز المراهنة في هذا الباب، وهي آية الإعداد. أما اقتصارهم على مصاديق الرواية فيعود إلى أن هذه الأدوات كانت هي الوسائل الحربية التي يعتمد عليها في زمنهم، وإلا فكيف يعقل أن تكون الآية تحمل لساناً بضرورة وجوب الإعداد لمواجهة العدو، ودفع أو رفع عدوانيه، بل وإرهابه، بهذه المصاديق التي لم يُعَدْ لها أيُّ وزن أو حساب في موازين الحرب في الزمن الحالي، فلذا نرى أنه يسهل الادعاء أنه لا مجال لتخصيص الإجتهاد والتجديف - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

الآية بما ذكر في الرواية من مصاديق.

فالنتيجة أنه ينفي أن يُحسب هؤلاء من أنصار النظرية الثانية، لا الأولى.

أما القسم الثاني ممَّا استدلُّ بالنصوص الروائية، دون الآية، فِيُفهَمُ من كلامِهِم

<sup>(٤٩)</sup> الاقتصاد على المصادر المذكورة، دون الشمول لكافحة الوسائل الحربية.

**النظرية الثانية:** وهي التي عممت الحكم بجواز المسابقة مع الرهن لكافحة الوسائل الحربية في كل زمن. وفي هذا الزمن أصبحت الوسائل والأدوات الحربية مختلفة ومتعددة كثيراً، بحيث دخل فيها عالم التقنيات الحديثة، من وسائل الرصد والمراقبة، كالاقمار الصناعية، وأجهزة التصوّت، إلى عشرات من الأدوات الأخرى. يضاف إليها علم الذرة، وما أنتجه من أسلحة بمقدورها إفتكاء الكون في دقائق، مع مختلف الأسلحة الجوية والبرية والبحرية.

ومن أصحاب هذه النظرية . بحسب تبعنا في حدود الاستقراء الناقص ، ولو قمنا باستقراء تام لوجدنا غيرهم أيضاً :

١. الشهيد الثاني في «المسالك»، فإنه وإن لم يتبنَّ هذه النظرية، ولكنَّه أشار إليها كاحتمال يمكن أن يجد مَنْ يتبناه، فقد قال: يظهر من التعليل أن هذا العقد مخالف للأصل، فيقتصر في جوازه على مورد أذن الشرع فيه، وهو الثلاثة المذكورة.... ويمكن أن يُقال: إن عموم الأمر بالوفاء بالعقود، وإجماع الأمة على جوازه في الجملة . كما نقله جماعة من الفقهاء .. ووجود الغاية الصحيحة، بل ما هو أفضل الغايات، وهو الاستعداد للجهاد...، يقتضي جوازه مطلقاً<sup>(٥٠)</sup>.

٣. السيد محسن الحكيم في «تعليقته على منهاج الصالحين»، حيث قال: الصحة محتملة في ما يستجد من أدوات الحرب والتحرك العسكري، كالبندقية والسيارة ونحوهما. والقول بذلك ليس ببعيد<sup>(٥٢)</sup>.

٤. الشيخ محمد جواد مغنية في «فقه الإمام الصادق ع عليهما السلام»، حيث قال: إنه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول. والرسول الأعظم ع عليهما السلام إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف. دون غيرها . في عصره. وليس هذا اجتهاداً منا في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركز في تفسير النص، يتحقق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحنة الغراء<sup>(٥٣)</sup>.

كما يمكن مراجعة العديد من المصنفات الفقهية والرسائل العملية التي تتبنى هذه النظرية<sup>(٥٤)</sup>.

**النظرية الثالثة:** وهي التي تعمّم الحكم بجواز المراهنة رهاناً لكل المسابقات التي تترتب عليها منفعة معندي بها، سواءً على المستوى الفردي أو الاجتماعي. وهذا لا ينحصر بالتأكيد في دائرة الوسائل الحربية، بل يشمل العديد من العلوم والاختصاصات العلمية في هذا الزمن، كالطب، والزراعة، والبيئة، وعلوم الفضاء، إلى غير هذه العناوين العلمية، التي تؤدي إلى رقي المجتمع وازدهاره، وتحافظ على صلابته في مواجهة الأخطار، فإن المجتمعات إنما ترقى وتزدهر بالعلوم والإبداعات، وخاصةً في مثل هذا الزمن، حيث هناك العديد من التحديات التي تفرض على المجتمعات البحث عن بدائل لتوليد الطاقة مثلاً، وللحذر من تدهور السلامة البيئية في العالم، إضافةً إلى العديد من الأمراض والمشاكل الصحية، التي ما زالت تواجه الإنسان بكميات كبيرة، ويقف الإنسان في وجهها عاجزاً عن وضع حد لها، أو إسقاط وإففاء فتكها بعالم البشرية. فانطلاقاً من فكرة رقي المجتمع والحفاظ عليه يُقال بجواز المراهنة في كل هذه المسابقات، التي تؤدي إلى نوع من المنافسة الشريفة بين أهل العلوم المتعددة. وهذا من شأنه أن يعني الحركة العلمية والإبداعية في المجتمع.

وهذه النظرية رائعة جداً على المستوى التظيري، ولكن المطلوب في عالم الفقه

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

البحث عن الدليل الشرعي لإثبات حكم الواقع المختلفة، فينبع أن ينصب البحث حول وجود دليل لإثبات هذه النظرية أو لا.

وممن تبّنى هذه النظرية . في حدود ما أطّلعنا عليه . السيد محمد صادق الصدر في كتاب «ما وراء الفقه»، والشيخ يوسف صانعي في بعض أبحاثه الفقهية. فقد ذكر السيد الصدر أنه إذا أردنا أن نستخرج المنهى المطلق من صحيحه حفص، عن أبي عبدالله عليه السلام ، حيث قال: لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل؛ بدليل وقوعه في سياق التفي الدال على العموم، عدا المذكورات، أمكن الجواب أولاً: يمكن التعليم لكل المسابقات التي تتعلق بالتدريب على أساليب الحرب.

وثانياً: يمكن التعليم لكل المسابقات التي تنتج منافع اجتماعية عامة.

**وثالثاً:** يمكن التعليم لكل المسابقات النافعة على المستوى الفردي والاجتماعي، والتعليم الثاني والثالث يمكن فهمه من نفس تلك النصوص، والمقصود من النفع أعمّ من أن يكون مالياً أو كمالياً للفرد والمجتمع<sup>(٥٥)</sup>.

أما الشيخ صانعي فقال: إن المورد الوحيد المحرّم من المسابقات هو اللعب بآلات القمار وأدواته برهان وعوض، أما سائر أنواع الألعاب الأخرى فمحكومة بالرخصة والجواز. فمن هنا؛ وانطلاقاً من وجود أغراض عقلائية وأهداف مفيدة كثيرة في هذه المسابقات، مثل: نشر وإشاعة الثقافة الإسلامية على الصعيد العالمي، وتربيّة روح الشهامة، وكشف الطاقات النخبوية، والحيلولة دون مفاسد عديدة، كالإدمان على المخدرات، وارتکاب الفحشاء، كان إدراج هذه الألعاب في عدد اللهو واللعب المنهي عنه في الشرعية بعيداً عن الصواب والصحة<sup>(٦)</sup>.

#### ٤- الموقف من المراهنة في السبق والرمائية

٤- النص القرآني

أما النص القرآني فسوف نذكر آيتين يمكن أن يُستدَلّ بهما لإثبات جواز المراهنة في كتاب السبق والرمالية.

**الآية الأولى:** ﴿وَأَعْدُوا لَهُم مَا أَسْتَطْعُمُ مِنْ قُوَّة﴾ (الأనفال: ٦٠).

وأما وجه الاستدلال بالآية . كما ذكره الشيخ في المبسوط<sup>(٥٧)</sup> ، وتبعه تقريراً في بيان وجه الدلالة ممن تبّى دلالة الآية كلُّ مَنْ جاء بعده . فهو أنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرَنَا بِالْإِعْدَاد ، وهو يحصل<sup>(٥٨)</sup> بالتعلم ، والنتهاية في التعلم بالمسابقة والرمادية ، وبذلك يكمل كل واحد نفسه في بلوغ الاستعداد ، فيتتم الاستدلال .

ولكن قد يردُ على الاستدلال بهذه الآية:

**أولاً:** إن أقصى ما تدل عليه هو وجوب الاستعداد والتأهيل لمواجهة العدو، لا أكثر.

**ثانياً:** إن الاستعداد الكامل يحصل ولو لم تتحقق المسابقة، كما هو الحال في زماننا، حيث إن المجاهد يستعد بأفضل مستوى ممكن، من دون حاجة لمسابقة بين المتدربين، وإن كانت المسابقة تخلق جوًّا من المنافسة والحماس. ولكن يكفي في مقام رد هذا الاستدلال القول: إن الإعداد يتحقق ولو من دون مسابقة.

أما إذا قيل: إن الآية قد أمرت بالإعداد المطلق، وهو يشمل كونه بمراهنة أو بدون مراهنة.

فإنه يقال: إن الآية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي تدل على أصل وجوب الاعداد لمواجهة العدو، أما سائر التقريرات فيعني أن يستقاد حكمها من محل آخر.

وأما إذا قيل: إن هذه الآية «يستدل بها لاثات جواز المراهنة في المسابقات في كافة

الوسائل الحربية فحسب، بل تشمل الاستدلال لإثبات النظرية الثالثة، وهي التي تعمّم الحكم بالجواز إلى كل المسابقات التي تترتب عليها منفعة معتمدة بها، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، وذلك من خلال لفظ «القوة»، حيث قالت: ﴿وَأَعْدُوا لَهُم مَا أَسْتَطْعُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾. والقوة كما تطبق على الإعداد الحربي تطبق على الإعداد فيسائر المعرف والعلوم التي تؤدي إلى رقى المجتمع وازدهاره.

فِيْرُدُ عَلَيْهِ: إِنَّ الْمَصْوُدَ مِنَ الْقُوَّةِ هُنَا هِيَ الْقُوَّةُ فِي مُوَاجِهَةِ الْعَدُوِّ، وَهِيَ تَطْبِيقُ عَلَى  
الْإِعْدَادِ الْحَرَبِيِّ؛ بَقْرِينَةُ أَنَّ الْآيَةَ قَالَتْ: ﴿وَاعْدُوا لَهُمْ﴾، أَيْ لِمُوَاجِهَتِهِمْ، وَلَمْ تَقُلْ: وَأَعْدُوا  
لَكُمْ. إِضَافَةً إِلَى أَنَّهَا عَبَرَتْ أَخِيرًا: ﴿ثُرْهِيُونَ يَهُ عَدُوُ اللَّهِ وَعَدُوُكُمْ﴾، وَهُوَ يَنْطَبِقُ تَمَامًا  
عَلَى الإِعْدَادِ الْحَرَبِيِّ، فَهُوَ الَّذِي يَرْهُبُ الْأَعْدَاءَ، وَيَزْرِعُ الْخُوفَ وَالرُّعْبَ فِي قُلُوبِهِمْ.

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهى / القسم الثاني

**الخلاصة:** إن الآية لا علاقة لها بتاتاً بجواز المراهنة في كتاب السبق والرمائية.  
**الآية الثانية:** «قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا سَتْيَقْ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا...» (يوسف: ١٧).

ووجه الاستدلال أن الآية دلت على جواز المسابقة بشكل مطلق، وهو يشمل كونها عن مراهنة أو لا.

ولكن يردُ على هذا الاستدلال:

**أولاً:** إن التسابق من التفاعل، فقد يكون تسابقاً في العدو أو في الرمي أن نوع آخر، وهي ليست في مقام البيان لجهة الشمول لكافة أنواع المسابقة.

**ثانياً:** لو سلمنا أن المقصود هو السبق المصطلح فليس فعل أخيه يوسف حجة علينا، فلا حجية لفعلهم.

**ثالثاً:** هناك نقاش مفصل فيحجية شرع من قبلنا. وهو محل خلاف بين العلماء؛ فإن صاحب مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام يرى حجيته؛ بينما الشيخ التائيني على عكسه. وقد استدلّ الذين قالوا بحجية شرع من قبلنا بروايات عن الإمام المعصوم عليه السلام في موارد متعددة، استدلّ بها الإمام بأحكام من الشرائع السابقة، ولا خصوصية للمورد. إضافة إلى الاستدلال بالاستصحاب. وقد وقع نقاش في كلا هذين الدليلين. ويمكن مراجعة هذا البحث في محله من علم الأصول.

والنتيجة أنه يمكن الادعاء بأنه لا يوجد دليل قرآن يثبت جواز المراهنة في المسابقات، سواء تبعاً للنظرية الأولى أو الثانية أو الثالثة. فينبغي أن يتوجه البحث إلى الدليل الروائي.

٤- الدليل الروائي

الدليل الروائي: وهو استعراض النصوص الشرعية الواردة على لسان النبي ﷺ والإمام عثيمان رضي الله عنهما. ونحن لا نسعى لاستعراض كافة الروايات المدعى دلالتها في المقام، حيث وجدتُ بعد التتبع أنها على قسمين: قسم يدل على الجواز؛ وقسم لا علاقة له بمحل البحث. وقد آلينا على أنفسنا أن نستعرض الطائفة التي نرى أنها تدل على محل البحث،

إضافة لعدم طرح كافة النصوص الدالة، بل يكفي طرح عدد من النصوص التي نرى أنها دالة على محل الكلام.

١. رواية غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن علي بن الحسين عليهما السلام، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرى الخيل، وجعل سباقها أواقي من فضة<sup>(٥٩)</sup>.

والرواية صحيحة سندًا. وهي من ناحية الدلالة واضحة في أن النبي جعل السبق أواقي من فضة. وهي بهذا دالة على جواز الرهان في أمثال هذه المسابقات.

ولكن قد يُنَاقَشُ في دلالته هذه الرواية من ناحيتين:

الأولى: إن الرواية لا تذكر حديثاً عن رسول الله عليه السلام، وإنما تحكي عن فعله، والفعل دليل صامت، يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو غير معلوم في المقام.

الثانية: إن الرواية تذكر أن النبي جعل السبق أواقي من فضة، ولكنها لا تذكر ما إذا كان رسول الله عليه وسلم واحداً من المتسابقين أو لا. وفرق بين الحالتين في مقام الاستدلال، فإنه قد يقال باختلاف حكم المسابق عن غيره على مستوى إعطاء الرهن.

ونكتفي بهذا في هذه الرواية، ولا ندخل في جدل حول رد هذين الإشكالين.

٢. رواية محمد بن علي بن الحسين، قال: قال الصادق عليه السلام: إن الملائكة تتفرع عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخف والريش والنصل، وقد سبق رسول الله عليه السلام أسامي بن زيد، وأجرى الخيل<sup>(٦٠)</sup>.

وقد يُنَاقَشُ في هذه الرواية سندًا: بلحاظ الخلاف المبنائي في أن مراasil الصدوق إذا كانت بنحو «قال» هل هي حجة أو لا؟ فبناءً على الأول يمكن الاعتماد عليها؛ وعلى الثاني ليس من مجال للركون إليها. وهذا هو الصحيح.

وأما دلالته فقد وقع نقاش في دلالته النفور واللعنة على الحرمة، فلا مجال لإعادته مرة ثانية.

٣. رواية حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا سبق إلا في خف أو حاضر أو نصل، يعني النضال<sup>(٦١)</sup>.

وهي صحيحة سندًا. ومتتها في غاية الوضوح دلاله على المطلوب.

٤. رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: لا سبق إلا في

## ● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

خفّ أو حافر أو نصل، يعني النضال<sup>(٦٢)</sup>.

وهي صحيحة سندًا وهي دالة كالسابقة.

٥. رواية العلاء بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة المراهن عليه؛ فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحفار والريش، وما سوى ذلك قمار حرام<sup>(٦٣)</sup>.

وقد تقدمت هذه الرواية معنا في ما سبق. وذكرنا أن فيها نقاشاً سندياً مبنائياً، فبناءً على الأخذ بها سندًا يصح الاستدلال بها، حيث لا غبار على دلالتها على المطلوب، وقد ذكرنا أنها معتبرة سندًا.

والمحصل من مجموع هذه الروايات جواز المراهنة في ما ذكر من عناوين في الرواية، ولكن السؤال: هل هذه العناوين قد أخذت من باب التمثيل للأدوات والوسائل الحربية أم أن المقصود التحديد، فلا مجال للتعديه منها إلى غيرها؟ النقطة الأخيرة المتعلقة بهذا المطلب هي في إمكانية تسريعة الحكم من هذه العناوين إلى غيرها.

وهناك عدة وجوه لتسريعة الحكم إلى كافة الوسائل الحربية، وهي:

الأول: إنه بناءً على تمامية الاستدلال بآية «وَأَعْدُوا» على جواز المراهنة في المسابقات في الخف والحفار والنصل فلا مجال للحصر في هذه العناوين الثلاثة، حيث إن الآية أفادت الجواز، فلها جنبة شمولية تأبى عن التقييد أو التخصيص، ولا يقبل العرف أن يكون الإعداد محصوراً بهذه الأدوات في الزمان التي أصبحت فيه بالية، ولا قيمة لها في موازين الحرب.

الثاني: بناء على استفادة العلة من هذا الكتاب (السبق والرمادية)؛ إما على نحو القياس المنصوص العلة؛ أو على نحو تقييح المناط، فإنه يُقال: إن كافة الروايات في هذا الباب إنما يقصد بها الإعداد لمواجهة العدو. وهذه علة سippala في الزمان والمكان والأدوات.

الثالث: وهو الذي يرتكز على نظرية مقاصد الشريعة. وهو يفترق عن الوجه الثاني بأن الثاني يعتمد على تسريعة الحكم من لسان الروايات التي تصرّح بنحو آخر بعلة

● الشیخ علی دھینی

التشريع، أما هذا الوجه فيعتمد على استبطاع العلة من الخلفية التشريعية لهذا الحكم. ولكن يرد عليه: إن هذا الأسلوب من الاستدلال غير معتمد عند الفقهاء. وقد يقال بوجود إجماع على رفض هذه النظرية. إضافة إلى عدم وجود دليل واضح يسمح لنا باستخدام هذه الطريقة. ولكن يبقى الاعتماد على الوجهين الأوّلين في تسرية الحكم إلى كافة الوسائل الحرافية.

وأما النظرية الثالثة، وهي التي تعمّم جواز المراهنة إلى كافة الألعاب والمسابقات التي تترتب عليها منفعة معتد بها في مختلف المجالات العلمية، سواء في الجانب الحربي أو غيره، فإنها وإن كانت نظرية جيدة على المستوى التظيري للفكر الإسلامي، ولكنها بحاجة إلى إثبات أن روایات «لا سبق إلا في كذا...» هي على نحو نفي الأفضلية، كما هي الحال في «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد». ولكن هذا الاستظهار بعيد، أو بحاجة إلى إثبات أن لا فرق بين التشريع الهدف إلى حماية المجتمع من العدو، كما في كتاب السبق، وبين التشريع الهدف إلى رقي المجتمع وازدهاره للقول بجواز المسابقة في كل ما تترتب عليه منفعة معتد بها.

والمتحصل أن ما يثبت هو النظرية الثانية، التي عممت الحكم إلى كافة الوسائل الحربية في كل زمن. وعليه تجوز المسابقة رهاناً في هذا الزمن في كل الأسلحة الجوية والبرية والبحرية، وأدوات التحتست، وأجهزة المراقبة، وغيرها.

ملاحظات ختامية

لابد من الإشارة في ختام البحث إلى عدد من التبيهات، التي توضح ما قد يكون بقى خفياً في ثايا البحث، وهي:

**أ- حرمة بعض الألعاب من جهة ترتب عنوان الضرر أو الإضرار بالغير**  
والمقصود من هذا التبيه الإشارة إلى أن بعضًا من الألعاب والمسابقات وإن كانت  
حلالاً بالعنوان الأولي، فإنها إن ترتب عليها عنوان الضرر، وذلك من جهة عدم امتلاك

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

خبرات للقيام بها، كما هو الحال في الألعاب الهوائية، أو السباحة في أعماق معينة من الماء، أو تسلق الجبال في أوقات هطول الثلج، أو...، فإنها إنْ كانت تؤدي إلى الضرر، بلحظة نفس المسابقة، أو بلحاظ عدم وجود خبرة للقيام بها، بالنظر لبعض المكلفين، فسوف ينطبق عليها عنوان التحريم؛ بلحاظ أنها تؤدي إلى التهلكة، أو ترثّب ضررٍ معتدّ به. وكذلك الحال فيما إذا كانت بعض الألعاب تؤدي إلى الإضرار الآخرين، كما هو الحال في لعبة الشيران في إسبانيا، حيث يتحرك الناس، ثم تتحرك الشيران خلفهم بقوة، وفي غالبية الحالات تؤدي إلى إزهاق بعض الأرواح، مع عدم ترثّب منفعة على ذلك؛ أو بعض الألعاب التي تؤدي إلى إتلاف ممتلكات الآخرين، فإنْ كلَّ هذه العناوين سوف ينطبق عليها الحكم بالتحريم.

**ب - حرمة المراهنة في المسابقات المحرمة أو عديمة الفائدة**

إنه بناءً على كلّ ما تقدّم في القسم الأول أو الثاني لا يشمل الحكم بجواز المراهنة في بعض المسابقات، مثل مسابقات الغناء، أو المسابقات التي هي عديمة الفائدة، مع المراهنة عليها.

### ج - الفرق بين الرهان والجائزة

إن عنوان الرهان، الذي يبتنى حرمته في المسابقات والألعاب على التفصيلات المقدمة، يتحقق فيما إذا كان من أحد اللاعبين إلى الآخر، ولا يتأتى فيما إذا كان من طرف ثالث، كما هو الحال في المسابقات التي تجريها المحطّات التلفزيونية أو الإذاعية أو المجالس البلدية والجمعيات والوزارات في مجالات معينة. فلا يشملها الحكم بحرمة الرهان. كما لا بد من الإشارة إلى أن جواز المراهنة في بعض الألعاب، كمسابقات في الوسائل الحرية، إنما يصح فيما إذا كان من نفس اللاعبين والمتناقضين، ولكن إذا كان من المشاهدين والمقرجين، كما يحصل في الغرب، حيث يتراهن طرفان أو شخصان في الألعاب الرياضية على أن الفريق الفلاني سيربح، وتقسم المراهنة على أن يدفع

● الشیخ علی دھینی

من أخطئ رأيه للأخر مبلغًا من المال، فهذا من الرهان الحرام.

د- الألعاب الورقة

إن عنوان حرمة الألعاب القمارية قد ينطبق على أوراق اليانصيب، أو على الألعاب القرية منها، كما هو الحال في الألعاب الورقية، حيث يختار كل شخص رقماً أو رقمين أو أكثر ويدفع مقابلهما بدلًا ماليًا، وهكذا يفعل غيره، حتى تمتلك المربعات الرقمية، فيتم فتح الرقم السري، على أن تكون الجائزة التي يحملها الرقم السري من انطبق الرقم السري مع رقمه. وهذه الألعاب لا تختلف عن لعبة المقامرة بالجزور في زمان النبي ﷺ.

النهاية النتائج

إن الخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها من الفصل الأول تتمثل بتحرير الإسلام للألعاب والمسابقات التي لا يرجى منها فائدة معتدّ بها بنظر العقلاء، على نحو المراهنة، كما هو الحال في أدوات القمار. كما نلحظ في الفصل الثاني - حيث تبيّن جواز المراهنة في الألعاب والمسابقات الحربية - أن الإسلام يهدف لتوجيهه أنصاره وأتباعه باتجاه الألعاب الهدافة، التي من شأنها أن تكسب الإنسان خبرة في مجال المواجهة مع عدوه، أو في مجال الحفاظ على المجتمع ورقيه، بدلاً من الغرق في الألعاب والمسابقات العبثية، التي قد تؤدي إلى الكثير من المشاكل والأضرار في مجالات متعددة بين الناس، كالاضرار المالية والاجتماعية والنفسية التي تولّدها. ويمكن القول في نهاية المطاف: إن النظرة العامة إلى ظاهرة الألعاب - كما ذكرنا في هذا البحث - تكشف بعداً ثقافياً ومعرفياً آخر من الأبعاد التي يختزنها الإسلام في شبكة معارفه وقيمته، وتشير إلى أن الإنسان - حتى في الوقت الذي يمارس فيه بعضًا من الألعاب - ينبغي أن يمتلك بعداً كمالياً من وراء ذلك.

ويمكن لنا ذكر النتائج ضمن البيان التالي:

**أولاً:** قام الدليل القرآني والروائي على حرمة الصورة الأولى، وهي اللعب باللات  
القام مع العوض. بل يمكن القول: إن حكم هذه الصورة محل وفاق بين المسلمين.

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

**ثانياً:** قام الدليل على حرمة الصورة الثانية، وهي اللعب باللات القمار من دون عوض، من خلال الروايات التي دلت على حرمة اللعب بالشطرنج - مثلاً - بشكل مطلق، من دون ذكر لقيد اللعب به مراهنة، إضافة إلى بعض الروايات التي حملت لسان «كل ما تقومر عليه فهو ميسّر».

**ثالثاً:** ظهر معنا وجود العديد من الروايات التي دلت على حرمة الصورة الثالثة، وهي اللعب بغير آلات القمار مع العوض.

**رابعاً:** تبيّن معنا عدم وجود دليل يمكن التمسك به لإثبات حرمة الصورة الرابعة، وهي اللعب بغير آلات القمار من دون عوض. وما ذكر من الإجماع، والروايات، وانطباق مفهوم القمار، وعنوان اللهو واللعب، لم ينهض لإثبات الحرمة. وعليه فهذه الصورة جائزة.

**خامساً:** يتعرّى على ما ذكر حرمة التصرف بالعوض المأخذ بالمقامرة، بل يجب رده إلى مالكه.

**سادساً:** إن المرجع في تحديد مصاديق آلات القمار هو العرف. والمقصود به عرف أهل المراهنة. فإن كانت بحسب عرفهم من آلات القمار ينطبق عليها الحكم بالحرمة؛ وإلا فلا.

**سابعاً:** إذا خرجت بعض العناوين المذكورة في الروايات عن عنوان القمارية، كالشطرنج، يزول عنها حكم الحرمة.

**ثامناً:** دلت النصوص على حرمـة بـع آلات القمار.

**تاسعاً:** إن الرهان في السبق والرماية قد خرج عن حكم الحرمة: بالدليل. وقد وقع خلاف في مجال جريانه على أقوال ثلاثة:

أ - حصر موارده بالعناوين التي ذكرت في النصوص الروائية.  
ب - التعليم لكل الوسائل الحربية، بما يشمل كل الأسلحة المتقدمة والمتنوعة في

٤- حصر موارده بالعناوين التي ذكرت في النصوص الروائية.

بـ- التعميم لكل الوسائل الحربية، بما يشمل كل الأسلحة المتطورة والمتنوعة في هذا الزمان، البرية والبحرية والجوية، بل أجهزة التنصت، ووسائل الرصد، والمراقبة، ومنها: الأقمار الصناعية.

ومنها: الأقمار الصناعية.

جـ . التعميم لكل ما ترتّب عليه منفعة عقلانية للمجتمع، سواء كان في مجال

الوسائل الحربية أو غيرها، كالطلب، والذرة، والبيئة، والزراعة، وغيرها. وقد تبین معنا أن الصحيح هو القول الثاني.

**عاشرًا:** قد تحرم بعض الألعاب بانطباق عنوان الضرر والإضرار بالغير عليها، كما ذكرنا ذلك في مطاوي البحث.

**الحادي عشر:** ذكرنا عدم حرمة الألعاب التي تقام من قبل طرف ثالث خارج عن مجال المسابقة، والتي تقدم فيها الجوائز إلى الفائزين من قبل هذه الجهة المحايدة. فهذه لا ينطبق عليها عنوان الرهان، كما هو حال المسابقات التلفزيونية، والجمعيات، والنادي، وغيرها من المؤسسات.

**الثاني عشر:** ذكرنا أن المراهنة إنما تجوز إذا كانت من قبل شخصين في مقام المسابقة في الوسائل الحربية، ولكن المراهنة لا تجوز أبداً إذا كانت من قبل المشاهدين والمترجّجين على الفرق المبارية، كما يحصل في الغرب مع مشاهدة كرة القدم مثلاً.

## المواضيع

- (١) الخوانياري، جامع المدارك :٢ ٢٧.
- (٢) السبزواري، مهذب الأحكام :١٦ ١٤٤.
- (٣) الحكيم، منهاج الصالحين :٢ ١٢.
- (٤) الحلي، تذكرة الفقهاء (ط جديدة) :١٢ ١٤١.
- (٥) الطباطبائي، رياض المسائل (ط قديمة) :١ ٥٠٤.
- (٦) الخامنئي، أوجية الاستفتاءات (العربية) :٢ ٧.
- (٧) الحر العاملی، الوسائل :١٧ ١٦٦، باب ٢٥ تحريم كسب القمار، ح ٦.
- (٨) الخوئي، صراط النجاة :٢ ٧١.
- (٩) المصدر نفسه :٢ ٧٢.
- (١٠) السبزواري، مهذب الأحكام :١٦ ١٤٢.
- (١١) الخامنئي، أوجية الاستفتاءات (العربية) :٢ ٦.
- (١٢) المفید، المقنعة :٥٨٧.
- (١٣) النجفي، جواهر الكلام :٢٢ ٢٥.
- (١٤) الخميني، المکاسب المحرمة :١ ١٧٢ - ١٧٣.
- (١٥) ابن شعبة الحراني، تحف العقول :٣٢١ - ٣٢٤.
- (١٦) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلی :٢ ١١، ح ٣٠١.
- (١٧) الحر العاملی، الوسائل :١٧ ١٧٦، باب ٤١ تحريم بيع الخشب، ح ١.
- (١٨) المصدر نفسه :١٧ ١٧٧، باب ٤١، ح ٢.
- (١٩) المصدر نفسه :١٧ ٣٢١، باب ٢ تحريم اللعب بالشطرنج، ح ١٢.
- (٢٠) المصدر نفسه :١٧ ٣٢٥، باب ١٠٤ تحريم اللعب بالشطرنج، ح ٦.
- (٢١) المصدر نفسه :١٧ ٣٢٣، باب ١٠٣، ح ٤.
- (٢٢) الخليل بن أحمد، العین :٥ ٨٥.
- (٢٣) ابن منظور، لسان العرب :١٠ ١٥١.
- (٢٤) الراغب الأصفهاني، المفردات :١ ٢٩٥.
- (٢٥) الخليل بن أحمد، العین :٨ ٢٩٣.
- (٢٦) ابن منظور، لسان العرب :١٤ ٢٢٥.
- (٢٧) الراغب الأصفهاني، المفردات :١ ٣٦٦.
- (٢٨) الشهید الثانی، الروضة البهیة :٤ ٤٢١.
- (٢٩) الشهید الثانی، مسالک الأفہام :٦ ٦٩.
- (٣٠) الطباطبائي، رياض المسائل :١٠ ٢٢٣.
- (٣١) السیستانی، منهاج الصالحين :٢ ١٧٠.

- 
- (٢٢) مغنية، فقه الإمام الصادق :٤ ٢٢٣ .  
(٢٣) الطوسي، الخلاف :٦ ١٠٩ .  
(٢٤) الكركي، جامع المقاصد :٨ ٢٢٤ .  
(٢٥) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت :٢ ٨٤ .  
(٢٦) المصدر نفسه :٢ ٨٥ .  
(٢٧) ابن إدريس، السرائر :٣ ١٤٩ .  
(٢٨) المحقق الحلي، شرائع الإسلام :٢ ١٨٥ .  
(٢٩) الحلي، تذكرة الفقهاء (ط قديمة) :٢ ٣٥٧ (بتصرف).  
(٣٠) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية :٢ ١٦٣ .  
(٣١) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت :٢ ٨٤ .  
(٣٢) الشهيد الثاني، مسائل الأفهام :٦ ٨٩ .  
(٣٣) النجفي، جواهر الكلام :٢٨ ٢٢٣ .  
(٣٤) الطوسي، المبسوط :٦ ٢٩١ - ٢٩٢ (بتصرف).  
(٣٥) ابن إدريس، السرائر :٣ ١٤٧ (بتصرف).  
(٣٦) البحرياني، الحدائق الناضرة :٢٢ ٣٦١ (بتصرف).  
(٣٧) النجفي، جواهر الكلام :٢٨ ٢١٨ .  
(٤٨) ابن البرّاج، المذهب :١ ٣٢٠؛ الكركي، جامع المقاصد :٨ ٣٢٦؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان :١٠ ١٦٥ .  
(٤٩) الطوسي، المبسوط :٦ ٢٩٢ - ٢٩٣؛ ابن البرّاج، المذهب :١ ٣٢٠؛ ابن إدريس، السرائر :٣ ١٤٦ .  
(٥٠) المحقق الحلي، شرائع الإسلام :٢ ١٨٣ - ١٨٥؛ يحيى بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع :٢٢٥ .  
المحقق الحلي، المختصر النافع في فقه الإمامية :١ ١٦١؛ الكركي، جامع المقاصد :٨ ٣٢٦؛  
الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان :١٠ ١٦٥ - ١٦٧ .  
(٥١) الشهيد الثاني، مسائل الأفهام :٦ ٨٤ .  
(٥٢) الكاظمي، مسائل الإفهام إلى آيات الأحكام :٢ ٩٨ .  
(٥٣) الحكيم، منهاج الصالحين :٢ ١٥٤ .  
(٥٤) محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق :٤ ٢٣٥ .  
(٥٥) الخوئي، منهاج الصالحين :٢ ١١٩؛ السيستاني، منهاج الصالحين :٢ ١٧٣؛ مصطفوي، فقه المعاملات :٢ ٢٩٩؛ الخميني، مجلة الاجتہاد والتجدید، العدد :٦ ٧٩، مقالة مهdi مهriزی؛ باقر الإیروانی، آیات الأحكام :١ ٢١٦ .  
(٥٦) محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه :٥ ١٣٣ (بتصرف).  
(٥٧) يوسف صانعی، مجلة الاجتہاد والتجدید :١١٤، دراسة حول القمار والمسابقات (بتصرف).  
(٥٨) الطوسي، المبسوط :٦ ٢٨٦ .

- القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي / القسم الثاني

- (٥٩) الحر العامل، الوسائل: ٩، ٢٤٩، كتاب السبق والرمادية، باب ١، ح ١.

(٦٠) المصدر نفسه: ٩، ٢٥١، ح ٦.

(٦١) المصدر نفسه: ٩، ٢٥٢، ٢٥٣، باب ٣، ح ١.

(٦٢) المصدر نفسه: ٩، ٢٥٣، ح ٢.

(٦٣) المصدر نفسه: ٩، ٢٥٣، ح ٣.

# التشريع الجنائي الإسلامي

## وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

د. السيد محمود مير خليلي<sup>(\*)</sup>

### مقدمة

من الموضوعات التي أثارت انتباه علماء الإجرام، كموضوع يسبق الجنائية، ويؤثر في وقوعها، شخص «المجنى عليه»، أو «الضحية». لقد ساهم الفشل الذي منيت به أساليب رد فعل المجتمع إزاء مسألة مكافحة الجريمة في إيجاد أرضية لتحولات جديدة في الفكر الجنائي والتشريع الجنائي، وكان من حصيلته أن ظهر في العقود الأخيرة علم الإجرام المبني على معرفة «ضحايا الجرائم». فعادةً ما يضع الضحية نفسه سلسلةً من الظروف والإمكانات بين يدي الجاني؛ ويوفر له بذلك الفرصة لارتكاب جريمته. ومن ثم فإن بعض الدراسات المعنية بخطر التضرر الجنائي و«ضحايا الجريمة» يمكن أن تدور حول أسلوب حياة الأشخاص. الهدف النهائي لعلم «ضحايا الجريمة»، وتحليل دور «الضحية» في العملية الإجرامية، وسائل الأبحاث المطروحة، إنما هو الوقاية من الوقع ضحية للجرائم، وتقليل موارده.

إضافةً للإشارة الإجمالية للمباحث النظرية لعلم «ضحايا الجريمة»، نتعرض في هذه المقالة إلى بيان بعض الطرق الإستراتيجية لحماية ضحايا الجرائم في مختلف مراحل وقوع الجريمة، والحدّ من هذه الظاهرة، ولاسيما من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي.

يعنى البحث بمعرفة كيفية تعاطي التشريع الجنائي الإسلامي مع موضوع التضرر

---

(\*) أستاذ في جامعة طهران، (برديس قم)، دكتوراه في الحقوق الجزائية وعلم الإجرام.

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

الجنائي والوقوع ضحية الجريمة، والطرق التي ينتهجها لمساندة المجنى عليهم وضحايا الجرائم، وكيف ينظر إلى تصرفات المجنى عليه بصفته أحد عوامل حصول الجريمة؟ ثم هل لوحظت هذه التصرفات بشكل عام في هذا التشريع؟ وهل يقف الإسلام إلى جانب المجنى عليهم بصفتهم ضحايا، ولا سيما الفئات الخاصة، الذين هم عرضة أكثر من غيرهم لأن يكونوا كذلك؟

دراسة الدارو، محاو

- أ- المفاهيم، المبادئ ، والخلفية التاريخية.
  - ب- أنواع ضحايا الجرائم، أو أقسام المجنى عليهم.
  - ج- بحث عوامل التضرر الجنائي والواقع ضحية للجرائم.
  - د - حماية ضحايا الجرائم والمتضررين جنائياً.
  - ه - البحث في التعاليم الدينية والأخلاقية عن طريق الحد من ظاهرة ضحايا الجريمة.
  - و- حماية فئات خاصة من المتضررين والضحايا.
  - ز - نتائج البحث.

## أ- المفاهيم، المبادئ، والخلفية التاريخية

قبل الدخول في المباحث الأصلية المتعلقة بـ «ضحايا الجريمة»، والتضرر الجنائي، وطرق الوقاية منه، لابد من بيان بعض المفاهيم، ومنها: المتضرر أو الضحية؛ التضرر الجنائي والوقوع ضحية لجريمة؛ والبحث في خلفية وتاريخ ظهور وانتشار هذه المفاهيم.

١- المفاهيم

**عبر في النصوص الفقهية عن المتضرر من الجنائية بعنوان المجنى عليه، أي الشخص**

الذي تم ارتكاب الجرم أو الجناية في حقه. يَبْدُأَ أَنَّهُ يجري التعبير عن المضرر من كُلّ جريمة باصطلاح خاصّ به؛ فمثلاً: المجنى عليه بسرقة ماله يسمى المسروق منه، وقد يعبر عن التي تعرّضت لجريمة الاغتصاب بالمني بها<sup>(١)</sup>، كما يطلق على المضرر بدنياً بالمجروح، أو ما أشبه.

أما علماء الإجرام المعاصرون، ومؤسسو علم «ضحايا الجريمة»، فقد قدّموا تعريفات مختلفة عن مفردات «المجنى عليه»، أو «ضحية الجريمة» و«التضرر الجنائي»، ذات أهمية كبيرة في بيان مكانة هذه المفردات، ودورها في التشريع الجنائي.

فالمتضرر الجنائي، الذي يسمى «المجنى عليه» أو «الشاكِي» في القوانين الجزائية، هو الشخص الذي يلحقه الضرر أو الأذى أو الألم عقب وقوع جرم ما، سواءً كان ذلك الضرر أو الأذى ماليًا أو بدنيًا أو على شكل ألم أو عناء روحي أو عاطفي. ويتوقف تعريف المتضرر الجنائي على تعريف المتضرر من الجريمة، أو المجنى عليه. فالمتضرر الجنائي يطلق على حالة «الوقوع ضحية تصرف جنائي». أما «المتضرر الجنائي»، أو المجنى عليه، فهو ضحية الجنائية، أي الشخص الذي وقع عليه الظلم من الجاني، أو العوامل المولدة للجريمة أو الظروف الاجتماعية.

ورد في بعض التعريفات: «المجني عليه: هو الذي تعرض كيانه الشخصي للتجاوز والضرر من قبل عامل خارجي، معروف له وللمجتمع»<sup>(٢)</sup>.

وبعبارة واضحة: ينفي القول: إن المجنى عليه هو الذي وقعت عليه جنائية، وأصيب بالضرر في كيانه المعنوي أو الجسدي أو المالي.

يسعى الباحثون في مفهوم «المجنى عليه» ودوره في «الجريمة» اليوم للإجابة عن التساؤل التالي: لم يكن بعض الناس عرضة لوقوع جنائية عليهم، فيتضررون جنائياً، أو يكونون ضحايا، في حين لا يلقى غيرهم هذا المصير؟ إن التعريفات الجديدة للمجنى عليه، أو صحيحة الجريمة والمتضرر جنائياً، تنظر إلى وضع المجنى عليه وموقعه، وتسير في إطار الوقاية الموضوعية؛ بمعنى تغيير هذه الفرص والموقع؛ للحيلولة دون التضرر الجنائي، وصيغة الشخص مجنى عليه، وصحيحة لجناية ما.

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

## ٢- مبادئ علم ضحايا الجريمة

إنّ لمحاولات التصدّي للظلم والجور، والحدّ من ارتكاب سلوكٍ إجراميٍّ ضدّ الأفراد جذوراً في التاريخ البشري. وله مبادئ عقلية وقيمية. فظلم الآخرين وارتكاب جريمة بحقّهم يعدّ أمراً قبيحاً ومذموماً في نظر العقل. والأبعاد القيمية لمبدأ المذكور تشير إلى أنّ الدفاع عن حقوق المظلومين، والذين تعرّضوا للجور بسبب الجريمة، يعدّ جزءاً من رسائل حقوق الجزاء، بل من أهداف التشريع الجنائيّ لائىً مجتمع.

ويكتب عزّت عبد الفتاح في هذا الصدد: «إنَّ الدفاع عن ضحايا الجريمة ومساعدتهم ينبعي أن يعُد جزءاً من القيم الأساسية للمجتمع. فمسؤولية المجتمع تجاه ضحايا الجريمة يجب أن يتغلغل عقائدياً في أعماق النظام العام له. ومن ثم فإنَّ إيجاد المصادر القانونية التي تضمن حقوق ضحايا الجريمة تحظى بأهمية بالغة. إذا أردنا أن تكون الخطوات والسياسات الآتية، إضافة إلى الملاحظات الإنسانية حول ضحايا الجريمة وأوضاعهم، تستند إلى معايير أخرى أيضاً يجب علينا إذاً أن نعيّن الأسس الحقوقية والاجتماعية لتعهُّد المجتمع والتزاماته، وكذلك مسؤولية الجاني إزاء المجنى عليه»<sup>(٣)</sup>.

ونرى في المدارس الإلهية، ولاسيما في التشريع الجنائي الإسلامي، أن الدفاع عن ضحايا الجريمة يعدّ من القيم الدينية والإلهية الرفيعة، وينظر إلى الخصومة مع الظالم والمتجاوز، وإعانة الأشخاص الضعفاء والمعرضين للظلم والتجني، على أنها أمور قيمية وضرورية. فالقرآن الكريم يؤكد هذا المبدأ. وهو يرفض فعل الظلم وتحمله، قال تعالى: **﴿فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾** (البقرة: ٢٧٩).

وفي وصيّة للإمام علي عليه السلام يحث على مواجهة الظلم، وإعانته منْ وقع عليه، فيقول: «كونا للظالم خصماً، وللمظلوم عوناً»<sup>(٤)</sup>.

لابد من الالتفات إلى أن المجنى عليه لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه شخص من فعل ومتآثر فحسب، بل يجب أن يُؤخذ بنظر الاعتبار أيضاً أن تصرف المجنى عليه وسلوكه

موقعه وظروف معيشته هي التي جعلت فيه قابلية التضرر من الجناية. بهذه النظرة إلى المجنى عليه أو ضحية الجريمة، والتي هدفها تقليل دوره، وتقليل أثره، في تحقق الجريمة، تغدو ضرورة الدراسة الأوسع للمجنى عليه واضحة. إن حماية ضحايا الجرائم ومساندتهم، سواء مادياً أو معنوياً أو قانونياً أو قضائياً، سيساعدهم على استعادة قدراتهم، وتلافي نقاط الضعف عندهم، وعلى تحرّرهم من العزلة والاكتئاب الاجتماعي، وكذلك على تقليل خطر نزعة الانتقام وارتكاب الجرائم لدليهم، عبر الحدّ من الأضرار الروحية التي لحقتهم؛ وذلك لأنّ حالات الانتقام الفردي غالباً ما تنشأ من عدم الثقة بالمحاكم الجزائية ورجال القضاء، وربما التشاؤم واليأس من نتيجة الرجوع إليهم.

٣- نبذة تاريخية

منذ أواسط القرن العشرين بدأت دراسة دور «المجنى عليه» في عملية وقوع الجناية تتخذ صورة علمية ومنظمة لدى علماء الإجرام، ولكن هذا لا يعني أن تاريخ حقوق الجزاء كان غافلاً عن هذه القضية. فالمجنى عليه، ومنذ ولادة حقوق الجزاء في المجتمعات التاريخية، وحتى العهود القربيّة، كان يلعب دوراً مهماً في الدعاوى الجزائيّة. الحقيقة أن (المجنى عليه) وحده كان يمثل فيها نصف المشهد. فابتداءً بقانون الهيتيين، وحمورابي،وصولاً إلى القوانين الإيرانية، وروما القديمة، والحضارات العربية، كالمصرية، والصينية، ومن الأديان الإلهية الكبرى، كالشريعة الموسوية في القرون الوسطى، حتى الدين الإسلامي الحنيف، كانت كلها تؤكد أهمية دور المجنى عليهم في الدعاوى الجزائيّة، وتدعوه إلى تعويض ما لحقهم من خسائر<sup>(٥)</sup>.

لقد أولى التشريع الجنائي الإسلامي عناية خاصة بالمجني عليهم. فبالإضافة إلى الاهتمام الجزائي بهم اتّخذ مواقف خاصة لحمايةهم، تعدّ ذات أهمية فائقة في بحث السير التاريقي للاهتمام بضحايا الجريمة. وحيث إنّ أبحاث هذه الدراسة . إضافة إلى قيمتها النظرية والعملية . تكشف عن خلفية هذا الموضوع في التشريع الجنائي الإسلامي، منذ

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

أكثر من أربعة عشر قرناً حتّى اليوم، لذلك سنجنب الخوض التفصيليّ في هذه الأبحاث وتركيزها في هذه الفذلّة.

يرى كثيرون في الغرب، ومنهم: عزت فتاح، أن «فون هنتيغ» هو مؤسس علم ضحايا الجريمة الحديث، ويعودون كتابة دستور هذا العلم وميثاقه.

وهذا يعني أنّ علم ضحايا الجريمة ولد بعد حوالي سبعين عاماً من ظهور علم الإجرام. لقد أدرك علماء الإجرام تدريجياً أنه من أجل عرض دراسة وافية وشاملة للجريمة لابدّ أن تتزامن محاولتهم هذه مع دراسة الجاني والمجنىّ عليه، وكذلك وضعه قبل ارتكاب الجريمة، ومن ثمّ فإنّ دراسات علم الإجرام ينبغي أن تتجه صوب المجنىّ عليه وشخصيته<sup>(١)</sup>.

ب - أنواع المجنى عليهم

يمكن تقسيم المجنى عليهم . حسب الدور الذي يؤدونه في وقوع الجريمة . إلى قسمين رئيسين :

**الأول:** هم المجنى عليهم الأبرياء تماماً، كالأطفال، والجانين، والأشخاص الذين اتّخذوا كل الاحتياطات الالزامية لعدم وقوع الجريمة، ولكنّهم أصبحوا ضحيةً للجريمة، وعرضةً لها، مصادفةً.

**الثاني: هم المجنى عليهم المؤثرون في وقوع الجريمة، أي الأشخاص الذين كانت لهم مشاركة بنحو ما في وقوع الجريمة، مثل: المجنى عليهم المغفلون، أو قيلو الإطلاع.**  
ولا يخفى أن دور المجنى عليهم في وقوع الجرائم ليس على مستوى واحد، بل يبدأ من عدم الانتباه والخذر، فالإثارة والتحريك، وصولاً إلى الجاني الذي يصبح هو ضحية أليضاً.

وكل ذلك يمكن تقسيم المجنى عليهم - حسب معدل الضرر الذي يلحقهم - إلى أقسام مختلفة. فالمجنى عليهم ظروف مختلفة من حيث قابلية التأثر بالجريمة. ومن البديهي أن ظروف ارتكاب بعض الجرائم ليست متساوية فيما بين الرجال والنساء. كما

أنّ ظروف تضرّر الأطفال تختلف عن ظروف تضرّر كبار السنّ. وهكذا يختلف الأشخاص ذوي القوى العقلية الضعّف، كالبّاله، عن غيرهم، فيكونون عرضة للتضرّر الجنائي، ويصيّبون ضحّايا، أكثر من غيرهم.

فالأطفال يختلفون عن كبار السن من حيث الخصوصيات البدنية، والنفسية، والشخصية. كما أنهم من الناحية الحقوقية والقانونية غير مسؤولين جزائياً. كالراشدين عن أعمالهم الجرمية. وقد وجدت جنح الأطفال والناشئة مكانة خاصة في كثير من العلوم الجنائية، كعلم الإجرام، وحقوق الجزاء.

وهناك فئة أخرى من ضحايا الجريمة يمكن تسميتهم بضحايا العدالة، أو المحاكم الجزائية، ويجري التحقيق بشأنهم تحت هذا العنوان. ففي كثير من الحالات لا يكون الأشخاص ضحايا جرائم الجناة، بل يكونون ضحايا الجهاز القضائي، ويعرفون بضحايا القضاء. إن المتهمنين والمحكومين الأبرياء الموقوفين بسبب اتهامات جزائية هم من هذه الطائفة من الضحايا والمتضررين الجنائيين، فضلاً عن أدائهم المحاكم، وأصدرت بحقهم أحكاماً عقابية، رغم كونهم في حقيقة الاتهام أبرياء. والسبب الرئيس لمثل هذه الحالات هي التحقيقات أو الاعتقالات غير الصائبة. وكذلك سائر الحالات المتعلقة بنقض حقوق المتهمن.

لقد أولى الإسلام عناية فائقة، واهتمّ اهتماماً بالغاً، بتعويض الخسائر الواردة في هذه الحالات؛ انطلاقاً من قاعديتي: «التبسيب»؛ و«لا ضرر»، الفقهيتين، ولو لم يكن المسبب في حدوث الخسارة مقصراً. ولهذا نراه قد عين تعويضاً حتى للضرر الجسماني الناشئ من الخطأ المحض، والذي لا يعدّ المسبب مقصراً فيه أبداً. وقد سمّاه دية الخطأ.

ج - عوامل التضرر الجنائي

للضرر الجنائي . كما للفعل الجنائي . علل وعوامل مختلفة . وطائفة كبيرة منها مشتركة . إن أهم سبب وراء ارتكاب الجرائم في المجتمع هو وجود العلل والعوامل المشجعة على الجريمة ، ووجود أشخاص لديهم الدافع القوي للإجرام . بيده أنت ستركتز

## ● التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

هنا على العوامل التي تتمحور حول توجُّهات المجنى عليهم، فنشير في ما يلي إلى بعض هذه العوامل من وجهة نظر علم ضحايا الجريمة:

### ١- مشاركة المجنى عليه في الجناية

للمجنى عليه في موارد كثيرة مشاركة ما. قلت أو كثُرت. حتى في العنصر المادي للجريمة أو تسهيلها. ويمكن الإشارة إلى نماذج منها. لا شك أن هذه المشاركة قد تكون واعية أحياناً؛ وقد تكون ناجمة عن غفلة، أو ضعف القوى الجسمية أو العقلية أحياناً. فأنواع السلوك الجنسي المبتي على رضا الطرفين، والمستحقة للعقوبة القانونية، هي من هذا القبيل. ومثال هذه الحالة: الصبي الذي يرضي بممارسة الجنس معه، ولكن رضاه لا يرِّ للمجرم ارتكاب هذا الجرم، أو الصبية التي تجنج إلى الفرار من بيت أبيها - مثلاً - بقصد الزواج، أو العيش مع خطيبها، ثم تشارك مشاركة كاملة في التخطيط لاختطافها.

وفي بعض الحالات يوفر المجنى عليه، ومن خلال حركة أو تصرف خاطئ، أو ناجم عن غفلة، وربما عن وعي وتعمد، فرصة للجاني لارتكاب جرمـه. إن من يضع أدوات ارتكاب الجريمة تحت تصرف الشخص المهاجم، أو يشيره ويدفعه للمبادرة، نموذج لتسهيل ارتكاب الجريمة، والمجنى عليه الذي يجعل من نفسه عرضةً وضحيةً للجريمة.

ويمكن القول: إن من يقصر في اتخاذ التدابير الاحتياطية الالزامـة لمواجهة الجريمة - مهما كان باعـته .. ، ويبقى متفرجاً وغير مبالٍ لما يحدث، يكون قد سهل وقوع تلك الجريمة، وهيّأ ظروفها كي تقع.

### ٢- عدم المحافظة على الأغراض

يجب على المجنى عليهم، الذين يكونون هم أو أموالهم عرضة للجريمة، اتخاذ التدابير المناسبة للحذر وللحفاظـة عليها. أمـا ترك ما هو غرض للجاني عرضـة له فهو من **الاجتـهاد والتـجـديـه** - العدد السابع عشر، السنة الخامـسة، شـتـاء ٢٠١١ مـ - ١٤٣٢ هـ

العوامل التي تدفع المجرم لتنفيذ هدفه الإجرامي من دون أي رادع، إضافةً إلى سوق بعض الأفراد نحو الجريمة، والتقليل من مخاطرها، وإيجاد الحافز للمجرمين بصورة عامة.  
أما المحافظة على الأشياء التي يستهدفها المجرمون عادةً فتؤدي إلى تقليل المكاسب المتوقعة من الجريمة، وتعسر أو تعذر ارتكاب العمل الإجرامي. وقد تم في كلام الفقهاء والحكماء وأئمّة الدين - أيضًا - الحث على الاحتياط في حفظ الأموال، والحيولة دون تعريضها للعدوان. ومثالها البارز: القول المعروف: «استر ذهبك وذهبك ومذهبك»<sup>(٧)</sup>.

في التشريع الجنائي الإسلامي كل إنسان مكفلٌ ابتداءً بحفظ نفسه وماله، بحيث إنّه . حتّى في التشريع الجزائري . لو لم يضع الفرد أمواله في حزب مناسب، ثم تعرّضت للسرقة، فإنّ حمايته الجزائية تخفّ، وتبدل السرقة المستوجبة للحد إلى السرقة التعزيرية؛ بسبب هذا التقصير.

وللحدّ من جرائم مالية، كالخيانة في الأمانة، والاحتيال، والتسلّس، التي ترتكب عادةً على أساس ثقة المجنى عليه بالجاني، تم التشدّيد في التشريع الجنائي الإسلامي على الدقة في انتخاب الفرد المعتمد، وتجنب الثقة العميماء بأي كان. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم﴾ (النساء: ٥).

ولقد استشهد الإمام الصادق عليه بهذه الآية الكريمة في بيان أسلوب وقائي، حين أراد ولده إسماعيل أن يستثمر أمواله لدى رجل من قريش، فمنعه؛ لأنّه كان يشرب الخمر. فقد روي أنه: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبا، إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن، وعندي هذا وكذا دينار، أفترى أن أدفعها إليه بيتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه: يا بُنْيَ، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: يا بُنْيَ، لا تفعل...، ولا تأتمن شارب الخمر؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿وَلَا تؤْتُوا السُّفَهَاءَ أُمُوَالَكُمْ﴾، فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر، إنّ شارب الخمر لا يزوج إذا خطب، ولا يشفع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فاستهلاكها لم

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

يُكَفِّرُ بِاللَّهِ أَنْ يَأْجُرَهُ، وَلَا يَخْلُفُ عَلَيْهِ<sup>(٨)</sup>.

### ٣- وجود الفرص والظروف المناسبة

إنّ وجود الفرص والظروف المناسبة لارتكاب الجريمة كانت وما زالت أحد العوامل المهمة في وقوع الجرائم، وتشجيع الأشخاص الذين عندهم هذا الدافع نحو ارتكاب العمل الإجرامي، بل إنّها قد تخلق هذا الدافع أحياناً. إنّ التعاطي مع فرص الجريمة كعامل مؤثر وحاسم يجعل المجتمع يعرف أنّ أحد أهمّ طرق الحدّ من وقوع الجريمة هو السعي لادعام هذه الفرص، أو - في الأقلّ - تقليلها.

لا شك أنّ أثر الفرص ليس حاسماً وقطعاً دائماً، بحيث ينظر للمجرم كمنتصر ثابت لا أثر له، كما قد يتصور في بعض مدارس «علم الإجرام». ولكنّ فرص الجريمة على كل حال. هي بمثابة المتغيرات التي تتهزّ لو كتب لها الغلبة، وكانت كففة المنافع الحاصلة من الجريمة أرجح من كففة الأخطار المحتملة منها. وفي مثل هذه الحالة يتم ارتكاب الجريمة غالباً. وعلى العكس من ذلك كلّما قلت هذه الفرص، ورجحت مخاطر الجريمة على منافعها، تقلّص احتمال وقوع الجريمة. وهاهنا تحظى إرادة الأفراد الذين لديهم الاستعداد للجريمة، وأسلوب تعامل الأفراد المؤهّلين لأن يكونوا ضحاياها، بالأهمية البالغة.

إن الأماكن المؤهلة لارتكاب الجريمة هي الأخرى تزيد من خطر حصول الجريمة، فمثلاً: وجود الشوارع والأزقة المظلمة، أو قليلة الإضاءة، تزيد من خطر سرقات الشوارع، واحتطاف الحقائب؛ لأنّ إمكانية التعرف على المجرم والإمساك به تقلّ في مثل هذه الظروف. كذلك فإنّ وجود الخراب والأماكن المتروكة والمهجورة، والسكنى في الضواحي والمناطق غير المأهولة، وسائل العناصر الموضوعية التي لا علاقة لها بسلوك الجانى أو المجنى عليه، تعدّ بنفسها من العوامل المؤثرة في وقوع الجناية على الأشخاص.

ضعف المحنّى عليه

**يُعدُّ الضعف البدني والذهنی والمالي وغيرها من موجبات التضرر الجنائي.**

فالشخص الذي يحمل نزعة العداون، كالضرب والجرح والسرقة، أو القتل ونحوها، أو عنده جنوح نحو أمثال هذه الجرائم، لو اعتبر الشخص المقابل أقوى منه بدنياً فمن الممكن أن يغضّ النظر عن ارتكاب جريمة في حقه. أما إذا رأه أضعف منه فإنه لن يتربّد في الاعتداء عليه. وهكذا يكون الشخص الضعيف من الناحية الذهنية أكثر عرضة من غيره للجرائم المالية، كالنصب، والاحتيال.

وفي العنف الذي تتعرض له النساء من قبل أزواجهن، والمنتشر كثيراً، يمكن الإشارة . فضلاً عن سائر العلل والعوامل . إلى الضعف الجسمى للمرأة مقابل زوجها، والذي يعدّ أحد أسباب تضرر النساء، ووقعهن ضحايا جرائم العنف الأسرى. وسوف نتعرّض في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى طرق الوقاية من تضرر الأشخاص الضعفاء، وبالإضافة إلى كون الإدمان . كسائر الآفات الاجتماعية والنفسية . يؤدّي إلى التضرر الجنائي فإنه هو نفسه نوع من التضرر الجنائي. فأول ضربة يوجهها الإدمان هي لكيان الأسرة، ولاسيما الأولاد. فالمراهقون المدمنون هم ضحايا الإدمان. وتشير إحصاءات معلومات مكتب السيطرة على المخدرات إلى هبوط سنّ الابتلاء بالاستهلاك المدمر للمخدرات في جميع أنحاء العالم، وأنه في حالة تزايد بين المراهقين، بحيث يعدّ هذا الأمر ثالث أزمة عالمية<sup>(٩)</sup>.

د - حماية ضحايا الجرائم

ينبغي اتخاذ خطوات من قبل المجتمع أو الأشخاص المعرضين للتجنّي، من أجل حماية أنفسهم والمحافظة عليهم، ليكونوا في مأمن من خطر الجريمة. وحسب هذه النظرة لو لم يسعُ أفراد المجتمع إلى تأمين أنفسهم فإن هذا يعني أنّهم يقومون بتسهيل ارتكاب الجريمة، ويلعبون بلا أباليّتهم دوراً مهمّاً في حصول ظاهرة الإجرام. إنّ على الحكومات - إضافة إلى مسؤوليتها في حماية المتضرّرين جنائيّاً - أن تتخّذ التدابير الالزامية للوقاية من حصول التضرّر الجنائي لهم، وأن تعمد إلى القيام بخطوات تقنيّة وتنفيذية للحدّ من توفر أراضيّات التجنّي وظاهرة ضحايا الجرائم. فتعليم المتضرّرين

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

جنائياً - بالفعل أو بالقوة ، وتوعيتهم ، والترخيص القانوني للدفاع المشروع ، نماذج من الحماية التقنيّة للمتضرّرين . ونشير في ما يلي إلى موارد من هذا القبيل من الحماية ، وضرورتها :

## **١- تعليم الضحايا والمتضرّرين وتزويدهم بالمعلومات في الوقت المناسب**

يؤدي العلم والوعي إلى رفع كثير من معضلات ومشكلات الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. وأغلب المعضلات الاجتماعية، ولاسيما معضلة الجريمة وضحاياها، ناشئة من الجهل، والغفلة، وعدم الالتفات. ما نبحثه هنا هو تأثير الوعي والعلم على التضرر الجنائي، وحفظ وسلامة الأفراد، لئلا يقعوا فريسة الجرائم.

في التشريع الجنائي الإسلامي آيات وروايات كثيرة في فضل العلم والوعي. ويشير بعضها إلى أثرهما في سلامة الإنسان، والحيلولة دون التجني عليه؛ لأن الجهل أساس جميع المشكلات والانحرافات والمعضلات، وبإزالته يزول القسم الأعظم من المشكلات من المجتمع.<sup>(١٠)</sup>

فالمبادرة لتنمية الناس في مجال الجرائم، والأساليب التي يلجأ إليها الجناء، والتوصيات والتعليمات الالزامية للفئات المتضررة الخاصة، هي المقصودة في هذا النهج. وقد تعرّض الفقهاء في كتبهم إلى هذا الموضوع من الناحية الفردية. فمثلاً: لو أصبح شخص معرضاً لخطر وقوع جنائية عليه فإنّ على سائر الأفراد العالمين بالموضوع - إضافةً إلى منع الشخص الموشك على الجنائية من ارتكاب جنائته - إطلاع المجنى عليه بالقوة (أي المرشح لأنّ يصبح مجنيناً عليه) على الموضوع<sup>(11)</sup>.

٢- جواز الدفاع المشروع

حين يكون الفرد مهدداً بحصول جنحة عليه، ويكون المجتمع عاجزاً عن حمايته، لا يمكن أن يُحرم من حقه الطبيعي في الدفاع، وأن توقع منه أن يتحمل الجريمة، ثم يقوم أولياؤه بعد موته بطرح قضيته لدى المراجع القانونية. إنّ الدفاع المشروع ليس حقاً مسلماً ومقنناً للشخص الذي يتعرض للعدوان فحسب، بل إنّ لسائر الأفراد أيضاً

حق الدفاع المشروع عنه. يقول الإمام الصادق ع: «إذا قدرت على اللص فابدره، وأنا شريكك في دمه»<sup>(١٢)</sup>.

والجملة الأخيرة كنهاية عن أنه لا توجد أية مسؤولية جزائية ومدنية، وأن الشخص الذي يتعرض لهجوم لديه المرخص القانوني بقتل اللص، أي السارق المسلح؛ ليحمي نفسه من هجومه.

فِي رَوْاْيَةِ أَخْرَىٰ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ قَالَ: «اللَّصُّ مُحَارِبٌ لِّلَّهِ وَرَسُولِهِ، فَاقْتُلُوهُ، فَمَا دَخَلَ عَلَيْكُمْ فَعْلَمٌ»<sup>(١٣)</sup>.

يقول المحقق الحلبي في «شريعة الإسلام»: «اللص محارب، فإذا دخل داراً متغلباً كان لصاحبه محاربته، فإن أدى الدفع إلى قتله كان دمه هدراً ضائعاً، لا يضمنه الدافع. ولو جنى اللص عليه ضمن. ويجوز الكف عنه. أما لو أراد نفس المدخول عليه فالواجب الدفع. ولا يجوز الاستسلام والحال هذه. ولو عجز عن المقاومة، وأمكن الهرب،

وقال الشهيد الثاني في «شرح اللمعة»: «وَكُذا يجوز الدفع عن غير مَنْ ذُكِر، مع القدرة. والأقرب وجوبه مع الضرورة، وظنّ السلامة (معتمداً) في الدفاع مطلقاً على الأسهل فالأسهل، كالصياح، ثم الخصم، ثم الضرب، ثم الجرح، ثم التعطيل، ثم التدفيف . وبدونه. ولو قُتِلَ الدافع كَانَ الشهيد في الأجر»<sup>(١٥)</sup>.

وفي خصوص أدلة إثبات الدعوى يجبأخذ تمهيدات بنظر الاعتبار، ما لم تخلق أرضية للاستغلال. فلو أن أحداً قتل آخر في منزله، وادعى أن المقتول كان يقصد العداوة عليه، أو على ماله، وأقام بيته على أن المقتول كان يحمل سيفاً وقد اتجه صوب صاحب المنزل، فهذا بنفسه يُعدّ قرينة معتبرة على دعوى القاتل، فيسقط عنه الديمة والقصاص، ولو أنكر ورثة المقتول هذا الأمر<sup>(١٦)</sup>.

### **٣- مقارنة دور قوانين التأمين الإجباري ودية العاقلة في تقليل ضحايا الجرائم**

صحيح أنَّ نتْيَاجَةِ إِلزَامِيَّةِ التَّأْمِينِ تَعْوِيضُ الْخَسَارَةِ عَلَى الْمُجْنَى عَلَيْهِ بَعْدَ ارْتِكَابِ

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

الجرم، ولكن حيث إن هذه الخطوات تُتَّخذ قبل ارتكاب الجرم، أوّلاً، وتؤدي إلى كثير من الخطوات الرادعة والوقائية، ولاسيما من قبل شركات التأمين، ثانياً، فهي تتعلّق بالتدابير السابقة لوقوع الجريمة. إن توفير التأمين من شأنه إيجاد إمكانات مؤثرة، يمكن عن طريقها عرض حواجز مالية؛ لتشجيع اتخاذ التدابير الوقائية من الجريمة. فمن خلال التأكيد على نصب أجهزة الحماية كشرط للاستفادة من غطاء التأمين يمكن لشركات التأمين أن ترفع من معدل اتخاذ التدابير الأمنية، ولو أنّ هذا يتطلّب الانتباه إلى أن لا تتحوّل النفقات الإضافية إلى مانع للذين هم زبائن بالقوة لخدمات شركات التأمين.

وفي المناطق الفقيرة، حيث الاتّجاه إلى تحمل الجرائم أكثر، تزداد الحاجة . إزاء الآثار الناجمة من مواجهة الجريمة . إلى الإجراءات الأمنية، وإلى التأمين أيضاً . ولما كان حق التأمين ين في مثل هذه المناطق كثيراً جدّاً فاعله من الضروري منح القراء تخفيضات معينة، أو في الأقل تبني التخفيف والتشجيع للأشخاص الذين أقدموا على نصب أجهزة الحماية . فشركات التأمين التي تتحمّل مسؤولية تعويض الخسائر الناجمة من أخطاء الزبائن تسعى لتقليل أخطائهم إلى أقل حد ممكّن، وأن تحول دون تضرّرهم.

ومن المناسب لهذه الشركات أن تشارك في التصاميم المنطقية والوقائية، وأن تقلل من نفقاتها، من خلال المساعدة في إيصال المعلومات والتوعية والتثقيف، في سبيل الحد من المخالفات التي تؤدي إلى التضرر الجنائي.

ولا يحضر دور «الدية» في تعويض الخسارة الحاصلة، بل ينبغي أن يكون لها دور رادع في الموارد المشابهة. فعندما يكون أقرباء الإنسان على اطلاع على هذا الحكم الإسلامي، وأنّ على كلّ واحد منهم أن يتحمل قسماً من دية خطأ قريبه، فإنّ هذا سوف يؤدي بلا شك إلى أن يسعى بعضهم في دعوة بعض إلى مزيد من الاحتياط في القضايا التي

قد يرد إشكالٌ مفاده: إنَّ مسألة وجوب الدية على العاقلة يتعلَّق بالخطأ المحسُ،  
وسواء أكانت دفع الدية من قيل الجانِي نفسه أو ذويه، فإنَّ هذا لا يمكن أن يلعب دوراً في

هذا المجال؛ لأنّه لم يكن ثمة عمدًا أصلًا.

ولكنْ يُجَاب عن ذلك بِأَنَّ الْأَخْطَاء الَّتِي تَصُدُّرُ عَنِ الْإِنْسَانِ قَدْ تَكُونُ خَارِجَةً عَنِ الْخِيَارِ، وَلَكِنْ لَوْ بُذِّلَ احْتِيَاطٌ أَكْثَرٌ فِي مَقْدِمَاتِهِ فَمِنَ الْمُسْلِمِ أَنَّ نَسْبَةَ الْأَخْطَاءِ سُوفَ تَكُونُ أَقْلَى. إِذَاً إِنَّ الْأَخْطَاءَ مَعَ كُوْنُهُ أَخْطَاءً لَهَا مَقْدِمَاتٌ اخْتِيَارِيَّةٌ<sup>(١٧)</sup>.

ومن هذا القبيل مسؤولية رب العمل في موارد عدم احتياط العمال. فإذا عرف رب العمل أنَّ أية جريمة غير عمدية تحدث في معمله قد تؤدي إلى مسؤولية جزائية أو مدنية فسيبذل غاية الدقة والاحتياط؛ للحد حتّى من وقوع الحوادث والجرائم غير العمدية.

## كـ إعدام ظروف التضرر الجنائي

إن أحد الأهداف الأصلية والمهمة للوقاية الموضوعية تقوية الفرص والظروف المناسبة للتضرر الجنائي، والحيلولة عن هذا الطريق دون وقوع ضحايا جرائم. ينبغي التخطيط للأوضاع والظروف بحيث لا يجد الشخص الذي يهم بالإجرام فرصة لارتكاب الجريمة، ومن ثم لا يتحقق التضرر الجنائي. وهذه الفرص تشمل موارد وحالات كثيرة، تشير في ما يلى إلى بعضها:

١. المحافظة على الأغراض، بحيث يتعذر أو يتعرّض وصول الجاني إليها، والتعدّي عليها.

٢- تفويت الظروف، وتغيير البيئة، المناسبة لارتكاب الجريمة. على سبيل المثال: يمكن الاشارة إلى إضاعة الأرقة المظلمة، وتسطيح الخرائب.

٣- حضور الشرطة في الأماكن التي يكثر فيها خطر التضرر الجنائي.

٤. إشراف الوالدين ومراقبتهم لأولادهم؛ للحيلولة دون أن يكونوا جناة أو ضحايا.

٥- الإشراف الإلكتروني، ونصب كاميرات الفيديو في الأماكن التي يزداد فيها الخطر، بحيث تزيد من احتمال التعرّف على الجناة، واعتقالهم، ومن ثم تقلّل من خطر التضرّر الجنائي.

٦- إلزام المجنى عليهم والجناة بالقوة برعاية بعض الإجراءات الأمنية، التي تؤدي مراعاتها إلى تقليل خطر التضرر الجنائي، مثل: الإلزام بالاستفادة من خوذة الأمان،

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

حزام الأمان.

٧- تجنب الإثارات التي تؤدي إلى انجذاب الجناء صوب المجنى عليهم. فمثلاً: ينبغي رعاية الحجاب في التشريع الجنائي الإسلامي.

هـ- نماذج من التعاليم الدينية والأخلاقية التي تقلل من التضرر الجنائي

في النصوص الإسلامية، سواء الآيات القرآنية الكريمة أو الروايات والأحاديث الشريفة أو الأبواب الفقهية المختلفة. أعمّ من المعاملات والإرث والوصية وغيرها ..، تواجهنا أحكام شرعت بهدف حماية ضحايا الجرائم، أو من أجل المحافظة على أموالهم. ونشير في ما يلي إلى نماذج من الأحكام والقوانين الإسلامية، التي نتيجتها الحدّ من التضرر الجنائي، وتقليل ضحايا الجريمة.

## ١- إيجاد ثقافة مناهضة للظلم في المجتمع

من العوامل التي تسهل وقوع الجريمة، وتحرّض الجناء على اصطياد ضحاياها، قبول الظلم، وعدم مقاومة الجناء. فسلوك كثيرون المجنى عليهم في جرائم مثل: النصب، والضرب، والجرح، والابتزاز، ونحوها، يعدّ محركاً ومشجعاً للجناء. فبعد أن يذم القرآن الكريم جرمي إعطاء الربا وأخذه يؤكّد رفضه لإيقاع الظلم وتحمله معاً. يقول تعالى: ﴿لَا ظُلْمَوْنَ وَلَا ظُلْمُؤْنَ﴾ (القرآن: ٢٧٩).

لما كان كثيرون من المجرمين يرى أرضية ارتكاب الجريمة مساعدة، والمجنى عليه بالقوة فاقداً لأي حافز وقدرة على الدفاع، يعزز لديه دافع ارتكاب الجريمة، ويُقدم على ارتكابها. ومن هنا نرى في التشريع الجنائي الإسلامي التأكيد على التصدّي للجور والتعدي، وإعانة الشخص المعرض للتجيّي، إضافة إلى وجوب النهي عن المنكر، وتحذير المحرم من ارتكاب العمل الاجرامي.

وقد تم في كثير من الروايات التأكيد على حماية أرواح الآخرين وأموالهم وأعراضهم، وعدّ من واجبات الإنسان في المجتمع. فقد روى عن الإمام السجّاد عليه السلام قوله: «أواماً حق جارك فحفظه غائباً، وإن كرامه شاهداً، ونصرته إذا كان مظلوماً»<sup>(١٨)</sup>.

وقد طرح القرآن الكريم هذا الموضوع صراحة، فقال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهَرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (النساء: ١٤٨).

ويقول الطبرسي في تفسير هذه الآية: «استثنى من الجهر الذي لا يحبه الله جهر المظلوم، وهو أن يدعو على الظالم، ويدركه بما فيه من السوء. وقيل: هو أن يبدأ بالشتيمة فيرد على الشاتم ينتصر منه»<sup>(١٩)</sup>.

## ٢- إشاعة ثقافة الصير والحلم والمداراة

من العوامل المؤثرة في بروز الجنائية إثارة الجنائي من قبل المجنى عليه. إن الجناء بالقوّة، ولاسيما تلك الفتنة المصابة بالعقد النفسيّة والمشكلات الروحية والعصبية، يثارون بأقل ضغط نفسيّ، ويقدمون على ارتكاب الجريمة. وعلى هذا فأول تعامل مثير من قبل مخاطبي هذا النمط من الناس يؤدّي إلى إيجاد الأرضية لارتكاب الجريمة، ويعُث على تحريك المجرم نحو الجريمة، وتتفيد مقاصده الإجرامية. وكذلك فإن الحلم وتحمّل الأفراد سوف يؤدّي إلى إزالة أرضية ارتكاب الجريمة.

وقد تم في النصوص الإسلامية طرح هذا النوع من الردع، وإزالة أرضية الجريمة، في قالب التوصية بالصبر والحلم. فالقرآن الكريم، بعد أن يبيّن ضرورة التصدّي للمجرمين، ويعدهم بالعذاب الأليم، يثمن صبر الضحية والمتضرّر الجنائي. قال تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَعِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (الشورى: ٤٣).

ولا شك أنّ هذا التعامل إنما هو من أجل الحدّ من تشديد الجنائية، أو الحدّ من تبدل الخفيف منها (كالإهانة والسبّ) إلى الشديد ( كالضرب المُبرح والجرح أو القتل). فقد بيّنت أحاديث المعصومين عليهما السلام نتيجة الصبر والحلم إزاء الجاهليين والوقحين في دفع شرّهم وحتّى على ذلك. فقد روي عن رسول الله ﷺ قوله: «يا علي، ثلث من لم يكن فيه لم يتم عمله: ورع يحجزه عن معاصي الله عز وجل؛ وخلق يداري به الناس؛ وحلم يردّ به جهل الجاهل»<sup>(٢٠)</sup>.

كما جرى التركيز على ضرورة التحلّي بالصبر والهدوء إزاء مثل هذه التصرّفات في كلام الإمام الصادق عليه السلام، قال: «وإن أحق الناس أن يتمنى حلم الناس أهل السفة».

#### ● التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

الذين يحتاجون أن يعفى عن سفههم»<sup>(٢١)</sup>.

٣- التقىة والتوريّة

التقية عبارة عن كتمان العقيدة، بل تشمل التظاهر في بعض الحالات باعتناق عقيدة الآخر. فقد عرف الشيخ الأنصاري التقية، في كتاب له يسمى «التقية»، بقوله: «التقية: إيمان في القلب، وإظهار خلافه في الخارج؛ لأسباب، كالخوف و... والنفاق: كفر في القلب، وإظهار الإيمان في الخارج، لا يتجاوز اللسان. فهل يا ترى التقية والنفاق متساويان؟»<sup>(٢٢)</sup>.

لقد شرع هذا الحكم بهدف حماية الأفراد من التضليل الجنائي، والوقوع ضحايا الجريمة. وقد تم التأكيد عليه، وعدّ من الواجبات.

وقد بحث الفقهاء في كتبهم موضوع التقية، وحكموا بوجوبها، وأشاروا إلى أنَّ الهدف الأصلي والغاية من تشريعها في الشريعة الإسلامية المقدسة هو حفظ أموال وأعراض المؤمنين وسائر شؤونهم<sup>(٢٢)</sup>.

**الواجبة دفع الخوف عن النفس أو العرض، أو إلحاق الضرر بالنفس أو الغير، وتدور مدار**  
**ما يجب حفظه شرعاً وعقلاً .<sup>(٢٤)</sup>**

روي عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «النقيّة ديني، ودين آبائي». كما أنّ هناك روايات كثيرة أكدّت مسألة حفظ الدماء، والتصدي للتضرر الجنائي<sup>(٢٥)</sup>.

تمتد حدود التقيّة إلى حيث لا تؤدي إلى الضرر الأهم، أو سفك دم إنسان بريء؛ لأنّ تشريعها إنما كان من أجل حفظ الدماء، والحيلولة دون وقوع جنائية، ولا ينبغي أن تتحقّق الأذى والضرر بسائر الأبرياء. لذا لا يجوز ارتکاب القتل، أو إلحاق الضرر البدني الشديد، تقبيه: إنما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقبيه<sup>(٣٦)</sup>.

أما التورية فهي أن تتحدث بطريقة لا يُقال فيها الصدق، ولا الكذب. فهو نوع من الإخفاء المتبّع من أجل النجاة. وبعبارة أخرى: هي أن تتحدث بطريقة يكون الكذب فيها قابلاً للانطباق على الصدق.

يقول الشيخ المفید في «المقنة»: «والتوریة: أن يضمر عند اليمین خلاف ما يظهر. ینوي أنه ليس عندي شيء مما تستحلبني عليه تستحقه مني. فإن لم یحسن التوریة، وكانت نیته حفظ الأمانة، ومنع الظالم مما لا يستحقه، أجزاءه النية، وكان مأجوراً. وكذلك اليمین في الدفع عن أذى المؤمنين، وحقن دمائهم، وحراسة أموالهم»<sup>(٢٧)</sup>.

ويقول السيد الخوئی في «مصباح الفقاھة»: «وأما التوریة، وهو أن يريد بلفظ معنی مطابقاً للواقع. المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب تقیض الصدق، فصدق الكلام بالموافقة، وكذبه بعد المطابقة، وإنما الكلام في بيان معنی المطابق (بالكسر)»<sup>(٢٨)</sup>. وفي رواية عن أبي عبد الله علیه السلام، وقد سُئل عما یجوز من النية على الإضمار في اليمین؟ فقال: «قد یجوز في موضع، ولا یجوز في آخر، فاما ما یجوز فإذا كان مظلوماً، فما حلف به، ونوى اليمین، فعلی نیته، وأما إذا كان ظلاماً فاليمین على نیة المظلوم». ويدل على أن المعتبر في اليمین على نیة المظلوم من الخصمین، ولا ینفع للظالم التوریة لو حلف»<sup>(٢٩)</sup>.

## كـ التوصية بالاحتیاط في العقود والإیقاعات

من العوامل المهمة في الجرائم المالية الثقة في غير محلها، والتي تؤدي غالباً إلى جرائم مثل: النصب، والاحتيال، والخيانة في الودائع المالية، وأمثالها. وإن الاطلاع على الواقع الحقوقية والحقائق القانونية، والاحتیاط في تدوین وتنظيم العقود والوثائق التي تكون منشأً للحقوق والتكاليف، من شأنه الحدّ من أغلب موارد سوء التصرف في الأموال.

و ضمن التبییه على ضرورة الإشهاد أشياء المعاملات غير النقدیة، أو أخذ الرهن، أو كتابة المعاملات، بیین الله تعالی في القرآن الكريم<sup>(٣٠)</sup> أحكاماً: للحیولة دون التضرر الجنائي. ونتعرّض لبيانها في ما يلي باختصار، من دون بیان الآیة لطولها:

١. هذه الآیة نموذج من التفات القرآن الكريم، والتشريع الجنائي الإسلامي عموماً، لتعليم الأفراد الذين هم عرضة للوقوع ضحايا الجريمة، لتتمّ نوعاً ما حمايتهم من الأفراد الجناء بالقوّة.

## ● التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

٢. أن تكون المعاملات مكتوبة، واستلام سند الوصول عند تحويل البضاعة بصورة غير نقدية؛ لغرض الإحکام والاحتیاط، وللحيلولة دون التصرف السفهی - الإجرامي أو غير الإجرامي - بالأموال.
- ٣ أكّدت الآية أنّ على المدين - أوّلاً - أن يكتب أو يملي؛ ليعدّ إقراراً بحقّه، ولا يمكنه الإنكار. ولو أملّ الآخرون فإنه يجب - ثانياً - حضور الشهود، إضافة إلى الكتابة؛ لئلاً يمكن التهرب والتملّص.
٤. للحيلولة من استغلال السفهی أو غير الرشید والأفراد الضعفاء عُدّ حضور ولیهم شرطاً في صحة المعاملات المالية.
٥. أكّدت الآية الاستفادة من شهادة الشهود؛ من أجل الاحتیاط والحيلولة دون وقوع الجرم.
٦. علّمنا الله تعالى في هذه الآية اتّخاذ تدابير لحماية المتضرّر الجنائي، وقدّم لنا التعليمات اللازمّة في هذا المجال.  
وفي ذيل الآية جرى أيضاً تأكيد هذا الموضوع، حيث قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ كُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾.
٧. هذا النوع من التعامل مع الأمور المالية، من حيث الاحتیاط والوقاية من احتمال وقوع الجرم، يمكن أن يَتّخذ أنموذجًا في مجالات مختلفة.  
إنّ الإلزام بالتسجيل الرسمي لبعض المعاملات، كالأموال المنقوله، وغير المنقوله، ووسائل النقل، يمكن أن يؤدي إلى تقليل كثير من الجرائم المالية.  
ومن التدابير الوقائيّة التي تمت الإشارة إليها في القرآن الكريم الإيماء باتّخاذ الشهود حين الوصيّة. وهذه الخطوة تحول أيضاً دون كثير من الجرائم المالية، كالنصب، وتحريف الوصيّة، وخاصة جعل إضافات أشياء تظيمها، والاستفادة من السند المزور. ولهذا السبب حظيت بالاهتمام<sup>(٣)</sup>.

## و - حماية فئات خاصة من الضحايا والمتضرّرين

بعض فئات المجتمع لديها استعداد للتضرّر؛ بسبب طبيعتها الاجتماعية أو البدنية  
**الاجتہاد والتجھیز** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

الضعفية من حيث الموصفات الفسيولوجية، من قبيل: الجنس، أو السن، كالنساء والأطفال والمسنّين والمحجورين وأمثالهم، فيكونون أكثر عرضة للتضرر الجنائي.

ولم يغفل التشريع الجنائي الإسلامي عن تعليم هؤلاء الأفراد، وإيجاد ثقافة الحلم والصبر والمحافظة لديهم. وتعد التدابير التي اتخذها لحماية الضحايا والمتضرّرين بالقوة من العوامل المؤثرة في هذا المجال. ونتعرّض هنا لبيان بعض طرق حماية المتضرّرين في مراحل وقوع الجناية والضرر الجنائي المختلفة من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي.

## ١- النساء

النساء أكثر عرضة لجرائم خاصة؛ بسبب طبيعتهن الجسمية والروحية والعاطفية والاجتماعية الخاصة. ولذا شرعت لهنّ أحكام مختلفة، كالحجاب؛ من أجل المحافظة عليهنّ في البعدين الاجتماعي والفردي.

قد يتصور البعض أن النساء أكثر عرضة للوقوع ضحایا الجرائم، ولكن من البديهي أن الأمر ليس كذلك في جميع أنواع الجرائم. ومع ذلك فإنهن معرضات بصورة أشد وأكثر من الرجال لنوع من الجرائم الخاصة، كالاعتداءات الجنسية، والعنف الأسري، والزوجي، وأمثالها.

١- الحجّاب

لا يختص الحجاب بالإسلام، بل جاءت التوصية به في كثير من الأديان والمدارس والحضارات. فحجاب المرأة على المستوى الفردي يبعث على أمنها، كما أكد القرآن ذلك. وكذلك فعل الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، حيث صرّح قائلاً: «واكفف عليهم من أبصارهن بحجابك إياهن؛ فإن شدة الحجاب أبقى عليهم، وليس خروجهن بأشدّ من ادخالك من لا يوثق به عليهم»<sup>(٢)</sup>.

**ثانياً:** إن فقدان المرأة حجابها يفقداها شخصيتها، ويقوّي النظرة الشيئية لها. ومن ثم تقع ضحية الاستغلال السيئ لطلاب الشهوة، وأصحاب الأفكار المنحرفة، والأحلام المريضة، الذين ينظرون إليها كأداة لتلبية نزواتهم، وإشباع شهواتهم.

#### ● التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

**ثالثاً:** الحجاب حكمٌ تكاليفيٌّ، وترتّب عليه آثار، أهمّها: تمسّك المرأة بالأوامر الإلهية، الأوامر التي صدرت باقتضاء خلقتها، ومتاسبة مع حاجاتها.

أما في البعد الاجتماعي، وفي نظرة عميقة، يمكن ذكر بعض آثار حفظ حجاب المرأة في المجتمع، ومنها:

١. يؤدي الحجاب إلى ترسیخ قواعد الأسرة.
  ٢. من شأن الحجاب توفير موجبات سيادة المجتمع إلى حد ما.

٣. حيث إنه في ظلّ الحجاب تتحقق اللذات المنشورة فقط فإن ذلك يؤدي إلى سلامة المجتمع، وتعزيز نوع من الصحة النفسية والاجتماعية، والثبات الاجتماعي.

٤. يمنح الحجاب المرأة في المجتمع الحرية المطلقة، الحالية من الهواجس<sup>(٣)</sup>.

إن دافع بعض الجناة هو سرقة حليّ الضحايا. ولهذا فإن سترها خارج المنزل - إضافة إلى كونه واجباً شرعاً - يعد خطوة على طريق زيادة معدل الأمان النسوـي. قال الله تعالى في كتابه الكريم: **(وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَعْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبَدِّلْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)** (النور: ٣١).

وَمِمَّا يُؤْسِفُ لَهُ أَنَّ ثِقَافَةَ عِرْيَ الْمَرْأَةِ، وَحُضُورُهَا فِي الْمُجَتَمِعِ بِحَقْوقٍ وَوَاجِبَاتٍ مُشَابِهَةٍ وَمُسَاوِيَةٍ لِلرِّجَالِ، صَارَ سَبِيلًا لِتَصْدِيعِ الْأَسْرَةِ، الَّتِي تَعُدُّ الْكَيْانَ الْأَصْلِيَّ لِلتَّرْبِيَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ لِلْأَفْرَادِ، وَعَجَزَهَا عَنِ الْقِيَامِ بِدُورِهَا الْأَسَاسِيِّ وَالْحَيْوِيِّ، أَيِّ تَرْبِيَةِ الْجَيلِ الصَّاصِدِعِ. وَهُوَ مَا صَارَ سَبِيلًا لِاستِفْحَالِ مُعْضَلَةِ الْجَرِيمَةِ فِي الْمُجَتَمِعَاتِ. وَهَذِهِ الْحَقِيقَةُ لَمْ تَعُدْ تَخْفِي عَلَى أَحَدٍ، وَقَدْ اعْتَرَفَ بِهَا حَتَّى عُلَمَاءُ الْأَجْرَامِ الْغَرَبِيِّينَ.<sup>(٣٤)</sup>

ويشير القرآن الكريم في آية أخرى إلى هذا الموضوع، ويعرف الحجاب كعامل رادع. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْعَيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ (الأحزاب: ٥٩).

النقطة الوقائية الأساسية والمهمة جداً في الآية أعلاه أنها تقول: إنَّ على المرأة أن تستر نفسها؛ لئلا تُعرَف، وتتعرَّض للأذى والتجمُّي. وهذا يُظهر أنَّ الجنابة في الجرائم ضدّ

للتعرف كامرأة عفيفة، ولا تتعرّض للتجنّي والأذى.

وعُنِيت آية أخرى في القرآن الكريم بالتضليل الجنائي النسوبي، وحدّرت من إيجاد أرضية التجني. قال تعالى: ﴿وَلَا تَخْضُنُ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٣٢).

والمقصود بالذين في قلوبهم مرض ذو النظارات المريبة، والذين يمكن للأعمال  
المثيرة أن تدفعهم للقيام بخطوات إجرامية.

يسعى التشريع الإسلامي لتوجيه الغريرة الجنسية الوجهة الصحيحة، من خلال ترويج الزواج البسيط، سواء الدائم أو المؤقت. ومن جهة أخرى يعارض بشدة الفوضى والاختلاط غير المنضبط بين النساء والرجال؛ لأنّ أول نتيجة أكيدة لذلك هو انهدام كيان الأسرة، وسيل من المضلالات والانحرافات الاجتماعية. لذا تراه في هذا المجال يقوم بتحذير الأشخاص المعرضين للوقوع ضحايا الجريمة والتضرر الجنائي من القيام بأيّ عمل مثير، لا يدخل بتعليمهم أدق التفاصيل، حتى في آيات القرآن الكريم.

درس بعض الباحثين السفور والتبرج وفق نظرية العرض والطلب. في هذه النظرية يمثل المجرم والمنحرف معيار الطلب، بينما يمثل المجنى عليه معيار العرض، وينظر إلى دور المجنى عليه بمثابة مولد الجنائية. ولقد اهتم التشريع الجنائي الإسلامي وقائياً بتحديد العرض، ودعا النساء إلى رعاية الحجاب وعدم التبرج. كما أمر في مجال الطلب الرجال بالغففة، وغضّ البصر عن الأحداث شرعاً<sup>(٣٥)</sup>.

٢- الطلاق

في أبحاث علم فلسفة الاجتماع عُدّ الطلاق أحد المعضلات الاجتماعية، ومن العوامل المولدة للجريمة. أمّا في علم «ضحايا الجريمة» الوقائي فإنّ هذا الأمر ينظر إليه من زاوية أخرى. فمن موارد حماية ضحايا الجريمة الإيصاء بالطلاق للنساء اللواتي يتعرضن للأذى من قبل أزواجهنّ، ويعتبرن ضحايا نوعاً ما. لقد سمح الإسلام للمرأة أن تطلب من

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

الحاكم إجبار زوجها على تطليقها إن لم تُعدْ تشعر بالأمان في الأسرة، وكانت تخشى من وقوع الضرر الجسми أو المعنوي لها<sup>(٣٦)</sup>. وبالنسبة للنفقة إذا لم يدفعها الزوج، ولم يتمكن الحاكم من إجباره على دفعها، وأدى إلى العسر والحرج بالنسبة للمرأة، يقوم القاضي بتطليق المرأة، بناءً على طلبها. وقد عُدّ ترك النفقة في قانون العقوبات الإسلامي جريمةً بُعَاقب عليها.

لقد وافق التشريع الجنائي الإسلامي على اعتبار الطلاق حلاً نهائياً لللو伽ية من الجريمة؛ لأنَّه يؤكدُ - من جهة - على حفظ الكيان الأسري بصفته العامل الرئيس في حفظ استقرار المجتمع وأول مركز للتربية الاجتماعية للفرد، ويسعى لترسيخه عبر الأساليب المختلفة، وبينمَّ من جهة أخرى - الطلاق، ويعدهُ أبغض الحال عند الله تعالى<sup>(٣٧)</sup>.  
تمحور نظرية الإسلام في هذا المجال حول دفع الأفسد بالفاسد، فيجيز للمرأة في موارد العسر والحرج التقدُّم بطلب الطلاق. وطبعاً ليس كُلَّ طلاق باختيار الرجل مطلقاً، كما نرى في الطلاق الخلي والمباراة؛ ففي الأولى إذا لم تكن المرأة راضية باستمرار الزوجية تستطيع أن تفصل عنه . وبتعمير الفقهاء: تخلع نفسها - مقابل التنازل عن كامل صداقها، وفي الطلاق الثاني (المباراة) حيث يكون الطرفان غير راضيين بالاستمرار يمكن للمرأة أن تفصل مقابل التخلِّ عن بعض المهر للزوج<sup>(٣٨)</sup>.

٢-الأطفال

الأطفال والراهقون، ونظرًا لأوضاعهم الجسمية والشخصية، عرضة للاستغلال والتجمي. وحيث إن الجناء يبحثون عن الأهداف الضعيفة؛ لأنها تحقق لهم نسبة أكبر من النجاح، وبأقل ما يمكن من الخطر، لذلك فإن عدم المحافظة على الأطفال، ولاسيما الأيتام ومن لا قيمة لهم، ينجر إلى وقوعهم ضحايا للجنائيات بأشكال مختلفة. فإذا كانت أموالهم بأيديهم كانت عرضة للجرائم المختلفة.

في التشريع الجنائي الإسلامي تحظى رعاية هذه الشريحة من المجتمع بأهمية بالغة، حتى أنه لا يجوز بيع مال اليتيم إلا بإجازة من وليه، وإذا لم يراع الولي مصالح

**الطفل تسقط ولاته** <sup>(٣٩)</sup>.

في مجال حماية الأطفال الذين فقدوا أولياءهم، وللحيلولة دون أي استغلال أو تصرف سيئ لأموالهم، أو إلهاق حيف أو ميل بهم، يقول الله تعالى: **وَابْنُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آسِئَةً مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفُعُوهُ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلِيَسْتَعْفِفْ فَوَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلِيَأْكُلْ يَالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهُدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا** (النساء: ٦).

لقد تم التأكيد في هذه الآية الكريمة على نقطتين:

**الأولى:** إحراز الرشد عند اليتيم، وقدرته على إدارة أمواله؛ لئلاً يساء استغلاله مالاً.

**والثانية:** ضرورة الاستشهاد حين تسوية الحساب واعطاء اليتيم أمواله؛ ليحال دون تضييع حقوقه، ولئلا يُتهم مؤتى الأموال أيضاً.

إذا شاعت التصرفات المضرة ضد الأطفال يتخذ المشرع خطوات إزاء جرمية هذه الأفعال، ولاسيما مرتكيها، وأخرى لحماية الأطفال ووقايتهم من الضرر الجنائي. وبعد تشخيص التصرفات المنشئة للضرر ضد الأطفال، والتي لها أثر مباشر في التضرر، تأتي الخطوة التالية، وهي تشديد العقوبات في حق المركبين لهذا النوع من الجرائم؛ من أجل حماية الأطفال. وبناءً على هذا فإن رد فعل المجتمع إزاء الأشخاص الذين يرتكبون مثل هذه الجرائم ينبغي أن يكون شديداً؛ ليتم القضاء . عن هذا الطريق . على مثل هذه التصرفات<sup>(٤)</sup>.

ذ - نتائج البحث

من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي يعدّ الاهتمام بالمجنيّ عليه في العملية الجزائية أمراً ضرورياً لابدّ منه. ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف، والذي يعني وجود الأمان في المجتمع، وزوال الخوف من التضرّر الجنائي، دون الالتفات إلى المجنيّ عليهم وضحايا الجرائم.

وللوصول إلى هذه الأمانة والطموح يُقترح:

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

**أولاً:** أن لا نسمح بإضعاف الثقافة الإسلامية الغنية والقيمة، وحلول الثقافة العلمانية واللادينية البائسة محلها؛ لأنَّ القيم الإسلامية السائدة في المجتمع، كقيمة الأخوة، والمواساة، والتعاطف، واحترام الجار، والشعور بالمسؤولية إزاء سعادة الآخرين وشقائهم، وألاف التعاليم الدينية الأخرى، تبعث على بناء المجتمع وفق أسس صحيحة، وأن تثمر حلول التشريعات الجنائية، ومن ثم تصل الجريمة إلى أدنى مستوياتها.

**ثانياً:** علينا العمل على إزالة أرضية وقوع الجريمة في المجتمع، كما رأينا نماذج من ذلك في التشريع الجنائي الإسلامي، وخاصة في مجال الفئات الخاصة من الضحايا. ويبدأ تغيير هذه الأرضية من السيطرة على الجناة بدنياً، وإلكترونياً، وبوليسيّاً، ويشمل حتى تغيير الظروف الفيزيائية للبيئة، مثل: تصاميم الطرق والشوارع والأبنية، وبشكل عام كلّ نوع من التغيير في المحيط؛ بهدف تقليل حصول الجريمة والتضرر الجنائي. ومن الخطوات المهمة التي يمكن أن تتخذ في هذا المجال أيضاً المحافظة على الأهداف التي يتبعها الجناة عادةً، وجعل الأموال في مكان آمن، والمحافظة على الأفراد الذين هم أكثر عرضة للوقوع ضحايا الجريمة، إضافة إلى بثّ الوعي بينهم. هذه الأمور من شأنها أن تقلل الدافع، والتسويف النفسي، أو القدرة، لدى المجرمين في تحقيق أهدافهم الإجرامية.

**وثالثاً:** ينبغي تبني سياسة عقوبات جنائية منسجمة ومنطقية وموزونة، تنظر إلى المجنى عليه كعنصر إنساني مهم في عملية وقوع الجريمة، الأمر الذي يقلل من معدلات التضرر الجنائي. ويمكن لأسلوب تنظيم القوانين الجزائية، ولاسيما في تعين الجرائم القابلة للصحف وغير القابلة للصحف، أو القرارات الشكلية للجزاء، أن يترك أثراً جيداً في إحقاق حقوق المجنى عليهم، وأن يحول دون التجني عليهم مجدداً.

وبكلمة واحدة: لا يمكن تدوين تشريع جنائي فاعل اليوم من دون العناية الخاصة بالجني عليهم وضحايا الجرائم. وقد حظي هذا الأمر بالاهتمام البالغ في تعاليم التشريع الجنائي الإسلامي.

## المواامش

- (١) طبعاً في الموارد التي وقعت جريمة الزنا ببرضا الطرفين فإنَّ التعبير المستعمل عنهمَا: الزانية والزاني، أمّا الاغتصاب فُيلطلق في الموارد التي تكون الأئمَّة مجبرة أو غير مكلفة شرعاً.
- (٢) مريم عباچي، پیشگیری از برهکاری و بزهیدگی کودکان، مجله حقوق دادگستری، العدد ٤٧: ٥١. ١٩٩١: 43.Abfel Fattah.
- (٣) نهج البلاغة: ٧٦.
- (٤) محمد آشوری، عدالت کیفری از دیدگاه حمورابی: ٣٥.
- (٥) Ibid: 45.
- (٦) الفيض الكاشاني، التحفة السننية: ٢٢٠.
- (٧) الكليني، الكافي: ٣٠٠.
- (٨) يار محمدیان، ٩٩٩: ٦٦٦.
- (٩) انظر: سورة الزمر، الآية ٩.
- (١٠) الخوئي، مصباح الفقاہة: ٣٣٥.
- (١١) الحرس العاملی، وسائل الشیعه: ٢٢٩.
- (١٢) وسائل الشیعه (طبعه طهران سنة ١٢٨٨) ١٨: ٥٤٣.
- (١٣) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام: ٤: ٩٦٠.
- (١٤) الشهید الثانی، الروضۃ البهیۃ: ٩: ٣٤٩.
- (١٥) الكافی: ٥: ٥٣.
- (١٦) ذکر الله أحمدي، نهاد عاقله در حقوق کیفری إسلام: ٤٣.
- (١٧) الصدقوق، من لا يحضره الفقيه: ٤: ٦٢٣.
- (١٨) الطبرسي، جوامع الجامع: ١: ٤٥٦.
- (١٩) ابن إدريس الحلّي، السرائر: ٢: ٦١٨؛ من لا يحضره الفقيه: ٤: ٣٦٠.
- (٢٠) الكافی: ٨: ١٧٠.
- (٢١) الأنصاری، التقیۃ: ٥.
- (٢٢) مصباح الفقاہة: ٤٥٣.
- (٢٣) كشف الغطاء: ٦١.
- (٢٤) وسائل الشیعه: ١٦: ٢١٠.
- (٢٥) مصباح الفقاہة: ٤٥٣.

#### • التشريع الجنائي الإسلامي وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

- (٤٠) مريم عياجي، المصدر السابق: ٨٠.

(٣٩) شرائع الإسلام: ٦٠٩: ٢.

(٣٨) هاشم بطحائى گلبايكاني، فمينيسم از نظر إسلام و دیگر ملل: ١٣٧.

(٣٧) الكافي: ٦: ٥٤.

(٣٦) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: ١٧٨.

(٣٥) مهدي صفارى دستگردی، بد حجابی در نگرش جامعه شناختی: ٨٩.

(٣٤) جورج پیکا، جرم شناسی: ٥٢.

(٣٣) محمد خامنئی، حقوق زن: ٥٧.

(٣٢) نهج البلاغة: ٣: ٥٦ (خطب الإمام علي عليه السلام).

(٣١) انظر: المائدة: ١٠٦.

(٣٠) في سورة البقرة، الآية ٢٨٢، المعروفة بآية الدين.

(٢٩) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٣٧١.

(٢٨) مصباح الفقاهة: ١: ٣٩٥.

(٢٧) المقتنعة: ٥٥٧ (٢٧).

# **حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه**

## **دراسة في موقف الشريعة الإسلامية**

د. حسين شفيعي<sup>(\*)</sup>

### **مدخل**

يحتل بحث حقوق الإنسان اليوم في المحافل العلمية والحقوقية جذابية خاصة على صعيد العلوم الإنسانية، ويتوقف نجاح أية مدرسة من المدارس الفكرية الإنسانية على قدرتها في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بقضايا حقوق الإنسان، وضمان حقوقه على جميع الأصعدة، وهذا ما يجعلها مقبولة وشرعية لدى التخب الفكري والعلمي في المجتمع الإنساني.

ومن البديهي أن للإسلام توصيات كثيرة في مجال حماية جسد الإنسان والدفاع عنه. وهذا الاهتمام الحقوقي في حفظ الكيان الجسدي للإنسان ينبع من رؤية الإسلام في تكريم شخصية الإنسان بما هو إنسان؛ وذلك لأنّه يحتل في الثقافة الإسلامية موقع خليفة الله في الأرض، وأفضل مخلوق خلقه الله في هذا الوجود. ولذا فإن مشروع بحث حقوق جسم الإنسان يمثل مظهراً من مظاهر اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان بشكل عام. ولا تقاس مكانة ومنزلة الإنسان في الإسلام بما هو موجود في الفكر الغربي «أومانيسم» اليوم؛ لأن الإنسان في رؤية الإسلام يمثل أعلى مظاهر القيم والخصائص التي تؤهله لمقام خليفة الله على الأرض.

ومن هذا المنطلق تُطرح مباحث مختلفة في هذا الموضوع، ومن ضمنها: ملكية الإنسان لجسده وأعضائه. فمنذ فجر تاريخ الإنسان طرحت السؤال التالي: هل الإنسان يملك جسمه وأعضاءه ملكيةً تجعله حرّاً في التصرف فيها كيف يشاء، أم لا؟ وما هي حدود

---

(\*) عضو الهيئة التدريسية في جامعة إعداد المدرسين، قسم الحقوق - طهران.

- حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

جواز تصرف الإنسان بيده؟ ومن هنا، وبالنظر إلى التقدم الكبير الذي أحرزته البشرية في علم الطب، وما أنتجه من قدرة الإنسان على إحداث تغييرات جديدة، وتصرفات واسعة في جسم الإنسان، ونجاح البشر في مجالات جديدة على هذا الصعيد، مثل: زرع الأعضاء، وتغيير الجنس، والتلقيح الاصطناعي، والتعقيم باعتبارها وسيلة علاجية لتحديد النسل، والاستئصال، اتّخذ بحث جواز تصرف الإنسان في جسمه، لدى الفقهاء، وعلماء القانون والأطباء، أبعاداً واسعة وحساسة للغاية.

وبناء على ذلك فإن اختلاف النظرة إلى سلطة الإنسان على بدنه وملكيته له أدى إلى رؤى مختلفة على صعيد الفقه والقانون تجاه هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين<sup>(١)</sup>، لدى حديثه عن عدم جواز الاستتساخ: «فهذا حرام. ولديانا على هذا أن الأصل الأول في خلقة الله أن الإنسان غير مسلط على جسده بصورة مطلقة، ولا يجوز له أن يتصرف في جسده إلا في الحدود التي نص عليها شرع الله. وبطبيعة الحال فإن الإنسان غير مسلط على أجساد الآخرين بأية صورة من الصور. فالتصرف بهذا الجسد بما يؤدي إلى إنتاج نسخ منه هو أمر . بحسب الأصل الأول في الشريعة . محرم وممنوع»<sup>(٢)</sup>.

في هذه الرؤية عدَّ الاستتساح تصرُفاً خارجاً عن حدود الشريعة، وبنى الاستدلال على أنَّ الإنسان لا يملك سلطةً على بدنِه، وحتى لو كان له مثل هذه السلطة فإنها سلطةٌ محدودةٌ بالحدود التي تعينها الشريعة.

إن الكثرين من الذين أثبتوا جواز تصرف الإنسان في جسده في بداية الأمر أعقباً  
ذلك بقولهم: إنه لما كان جسم الإنسان وديعةٌ إلهيةٌ فإن الإنسان ليس حرّاً في التصرف بها  
كما يشاء. الواقع أن هذا القدر من الدعوة لا إشكال فيه. أما أن يستتّج الباحث من  
هذه القضية الموجبة الكلية قضية سالبة كلية، أي أنه للإنسان أي حق في التصرف في  
جسمه، فإنه استنتاج أكبر مما تسمح به مقدمات القضية؛ لأنّه كما يقول علماء المنطق:  
إن النتيجة لا يمكنها أن تذهب أبعد من المقدّمات. فنحن إذا أثبتنا أن الإنسان لا يملك  
الحق في التصرف بيده كما يشاء، ودون أي ضابط، لا يمكننا أن نستتّج من ذلك منع  
جميع تصرفات الإنسان في بدنـه على الإطلاق. وبناءً عليه فإن منع الاستئنـاخ استـاداً إلى

أنه تصرف غير شرعي وغير مجاز في بدن الإنسان يحتاج إلى دليل آخر. ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن الإنسان يملك بذنه. فمثلاً: يقول السيد الموسوي الأردبيلي<sup>(٣)</sup>: «في نظري إن الإنسان يملك نفسه، وأعضاءه، وأجزاء بذنه، سواء الأعضاء والأجزاء الظاهرة، كالشعر، والجلد، أو الأعضاء الداخلية، كالدم، والكلية، والدماغ، والقلب، وغيرها... ولكن هذه الملكية تختلف عن ملكية الأشياء الأخرى، كملكية المال والبستان والبيت... فمثلاً: لا يملك الإنسان أن يقتل نفسه، أو يبيعها»<sup>(٤)</sup>. وبناءً على ذلك فمن جهة يطرح بحث ملكية الإنسان لنفسه، ومن جهة أخرى فإن تصرفات الإنسان في جسمه، التي قد تؤدي إلى إحداث احتلالات ومشاكل له، تتعارض مع مجموعة من القوانين المتعلقة بمجال حماية حق الحياة للإنسان، وسلامة جسمه، «ولذا يعد الجسم من أكثر عناصر الحياة الإنسانية تقديساً، ولا يجوز أن يكون محلًا لأي اتفاق، إلا من أجل صيانته، أو حفظه، وعلى نحو يعد المساس به انتهاكاً لحرمة أو مخصوصية الكيان الجسدي للإنسان»<sup>(٥)</sup>.

وتحقيقاً لذلك تُعد حرمة الإنسان وسلامته من أهم الحقوق التي يتمتع بها الفرد والمجتمع على السواء. ولذا من الجدير أن نبحث الفروع التالية:

الفرع الأول: ملكية الإنسان لجسمه، وسلطته عليه.

الفرع الثاني: حماية الشريعة لجسم الإنسان.

الفرع الثالث: حماية القانون لجسم الإنسان.

### ١- ملكية الإنسان لجسمه، وسلطته عليه

يرى الإسلام أن الملكية المطلقة هي لله تعالى فقط، وكل ملكية غير ملكية الله هي ملكية مشروطة. فالمملكة الحقيقة منحصرة أساساً بالله وحده، وهو الذي يأذن للإنسان بالملكية، ويعطيه حق التصرف، وهو الذي سخر العالم للإنسان، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (الزخرف: ٨٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (المائدة: ١٧)، وغير ذلك من الآيات الدالة على أن جميع الكائنات لله وحده، خلقاً، وعدماً، وملكاً، وتصرفها. وقد شاعت إرادته تعالى أن يستخلف الناس في الأرض، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمْ

## ● حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

﴿خَلَقَهُ أَرْضٍ﴾ (النمل: ٦٢). ومن البديهي أن الاستخلاف في الأرض يدل على حكمة الإنسان وسلطته على نفسه وعلى الظواهر، مثلاً قال الله تعالى في حق سلطان الإنسان على الأمور المالية: ﴿أَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧). وبناءً على ذلك فإن الاستخلاف يقتضي ملكية الإنسان لنفسه وللظواهر، ولذلك فإن الإنسان يملك سلطة مشروطة على جسمه وأعضائه، كما له الحق في التصرف في الطبيعة، ولكن تصرف الإنسان محدود ضمن ضوابط معينة؛ إذ عليه أن يراعي قوانين الله تعالى. ولذا فإن أغلب فقهاء الشيعة المعاصرين «قبلوا» - صراحة أو تلويناً - بملكية الإنسان لجسده. واستناداً إلى هذه الملكية أجاز بعضهم تصرف الإنسان في جسده، وأجازوا وبالتالي بيعه أعضاء بدنـه، وهو أعلى شكل من أشكال الملكية<sup>(١)</sup>.

وعلى سبيل المثال: أجاز الإمام الخميني رض في رسالته «تحرير الوسيلة» قطع الإنسان لعضو من أعضاء بدنـه، وبيعه له أشـاء حياته<sup>(٢)</sup>. كما أنه أشار، أشـاء بحثـه في موضوع سلطـان الإنسان على مـاله ونفسـه، إلى العـرف الرـائج في هـذا العـصر، الذي يـقدم فيـه الإنسان جـسمـه بعد الموـت إـلى المـختـبرـات الطـبـيـة، ويـجـيزـ لهـ فيـ حـيـاتهـ أـنـ بـيـعـ دـمـهـ، فـيـعـدـ مـثـلـ هـذـهـ الـأـمـورـ مـجاـزاـ؛ استـنـادـاـ إـلـىـ القـاعـدةـ الـعـقـلـيـةـ التـيـ تـصـنـعـ عـلـىـ تـسـلـطـ الشـخـصـ عـلـىـ نـفـسـهـ<sup>(٣)</sup>.

وبالطبع لا يعد الإمام رض ملكية الشخص لجسده مماثلة لملكـته للأـشيـاءـ، بـيـدـ أـنـهـ لاـ يـسـتـنـجـ منـ هـذـاـ فـرـقـ بـيـنـ الـمـلـكـيـتـيـنـ عـدـمـ اـمـتـلـاكـ الإـنـسـانـ لـحـقـ التـصـرـفـ فيـ جـسـمـهـ، بلـ يـرـىـ أـنـ الإـنـسـانـ يـمـكـنـهـ التـصـرـفـ فيـ جـسـمـهـ بـأـيـ نـحـوـ مـنـ الـأـنـحـاءـ، باـسـتـشـاءـ الـمـوـارـدـ التـيـ يـوـجـدـ فـيـهاـ مـنـ قـانـونـيـ أوـ شـرـعيـ<sup>(٤)</sup>. كـماـ أـنـهـ يـشـرـطـ أـنـ لـاـ يـؤـدـيـ بـيـعـ الـأـعـضـاءـ إـلـىـ وـفـاةـ صـاحـبـ الـعـضـوـ، أـوـ إـحـدـاثـ ضـرـرـ فـاحـشـ فيـ جـسـمـهـ.

ولا يرى هؤلاء الفقهاء تعارضـاـ بـيـنـ مـلـكـيـةـ الإـنـسـانـ لـجـسـدـهـ وـحـرـمـةـ قـتـلـ النـفـسـ. وإنـ تـحرـيمـ قـتـلـ النـفـسـ لـاـ يـعـنيـ بالـضـرـورةـ نـفـيـ مـلـكـيـةـ الإـنـسـانـ لـجـسـمـهـ. كـماـ أـنـ القـولـ بـمـلـكـيـةـ الإـنـسـانـ لـجـسـمـهـ لـاـ يـفـيدـ بـالـضـرـورةـ تـجـوـيـزـ الـانـتـحـارـ<sup>(٥)</sup>.

وبالطبع يـشـرـطـ جـمـيعـ الـفـقـهـاءـ فيـ جـواـزـ إـعـطـاءـ أـعـضـاءـ الـبـدـنـ أـنـ لـاـ يـؤـدـيـ هـذـاـ لـوـفـاهـ المـعـطـيـ. ويـقـولـ الشـيـخـ صـانـعـيـ<sup>(٦)</sup> فيـ هـذـاـ الصـدـدـ: «يـحـقـ لـإـلـانـسـانـ أـنـ يـهـدـيـ فيـ حـالـ حـيـاتـهـ أـيـ عـضـوـ مـنـ أـعـضـاءـ جـسـمـهـ، ويـقـدـمـهـ لـشـخـصـ آخـرـ، أـوـ مـرـكـزـ طـبـيـ، أـوـ بـيـعـ مـقـابـلـ مـبـلـغـ مـنـ

الحال، بشرط أن لا يؤدي فقدانه لهذا العضو إلى وفاته، أو إلى حدوث ضرر مدموم في نظر العقلاء». ويقول كذلك: «لا مانع من إهداء الحي لعضو من أعضائه إلى شخص آخر؛ لينقذه من مرض عضال، بشرط أن لا يؤدي ذلك لضرر فاحش في جسم المعطي»<sup>(١٢)</sup>. ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في هذا الصدد: «أما أعضاؤه، ودمه، وعظامه، وجده، وسائر أجزاء جسده، فإن التصرف فيها من شأنه أن يؤول إلى

**القسم الأول:** تصرف يسري بصاحبته إلى الموت - يقيناً أو ظناً، ولو ظناً غير راجح -. وهذا القسم من التصرفات يتعلق بحقوق الله عز وجل بالتبعية، واللزوم، ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يقدم على هذا النوع من التصرف بأعضائه مهما كانت الأسباب.

**القسم الثاني:** تصرفُ ليس من شأنه أن يسري بصاحبِه إلى الموت، لا يقيناً ولا ظناً، بل الشأن فيه أن لا يعقب أي ضرر بأصل الحياة، بل تبقى سالةً مستقرةً، وهذا التصرف ضمن هذا القيد من حق العباد، أو بعبير أدق: حق العبد متغلبٌ فيه على حق الله<sup>(١٢)</sup>

وخلاصة ما سبق أنه يوجد من الناحية الفقهية رأيان في هذا الموضوع.

أ. رأي يرى أن الإنسان لا يملك نفسه، بل الإنسان ملك الله؛ ولذلك لا يحق للإنسان أن يقوم بقتل نفسه، أو أن يحدث ضرراً في جسمه، أو يطلب من شخص أن يعرض جسمه للخطر. ولذلك يقول هذا الفريق من الفقهاء: ليس هناك حقٌّ مهما كان نوعه أو شكله لا يعود من حيث الأصل لله سبحانه. ونستقصد هذه النتيجة من كلام الإمام الشاطبي<sup>(١٤)</sup> عندما قال: إن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله<sup>(١٥)</sup>.

ب . فريق ثانٍ من الفقهاء يقبل بملكية الإنسان لجسمه، لكنه لا يرها مماثلة لملكيته للأشياء. ولذلك لا يحق للإنسان أن يتصرف في جسمه كما يحلو له، بل تحرم عليه بعض التصرفات في جسمه، مثل: الانتحار؛ لأن الشريعة تُقيّد تصرف الإنسان ضمن ضوابط محددة ومصالح. وبناء عليه إذا كانت روح الإنسان في خطر؛ بسبب مرض في الكلية، جاز لـإنسان آخر أن يهديه إحدى الكليتين. وهذا الفريق من الفقهاء لا يستخرج من ملكية الإنسان لجسمه حق الإنسان في تعريض كرامته للأذى، بل يقولون: إن

- حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

ملكية الإنسان تدل في حد ذاتها على الكرامة الإنسانية، ولكن الإنسان لا يجوز له أن يستفيد من هذه الملكية بنحو غير مشروع. ولذلك يرى هذا الفريق من الفقهاء أن تصرفات الإنسان محدودة بحدود الشريعة. فمثلاً: لا يملك الفرد أن يذهب بماء وجهه، وحيثيته، ولا يجوز له أن يقوم بإفشاء أسراره، وفضح معاصيه؛ بحجّة امتلاكه لحقّ ملكية عرضه، بل كل هذه الأمور مقيدة بحدود الشريعة.

وجهة النظر القانونية

توجد اليوم في قوانين الدول مجموعة من القوانين تنص على حماية الكيان المادي والمعنوي للإنسان، ومن ضمنها: حق الحياة الخاصة، والحقوق الشخصية. ولا يرى الفكر الحقوقي الجديد أن الحق في الحياة الخاصة حق ملكية؛ لأن مفهوم حق الملكية كما يُعرفه القانون المدني هو «حق مالك الشيء وحده، في حدود القانون، استعماله، واستغلاله، والتصرف فيه بسبعين»<sup>(١٦)</sup>.

«كما هو واضح من التعريف السابق فإن حق الملكية محله بالضرورة شيء مادي مملوك لشخص، أو لعدة أشخاص. وهو يمنح لصاحبها سلطات يمكنه من خلالها ممارسة هذا الحق. ولكن هل يمكننا القول: إن الحق في الحياة الخاصة هو حقيقة حق ملكية؟ ويتجلى الضعف في التأسيس لصورة أوضح عند الحديث عن ملكية الشخص لصورته، أو خصوصياته، أو أسراره. إنه قول بعيد عن الصحة بشكل مطلق. فالصورة التي يلتقطها المصورون، أو التمثال الذي يقوم الفنان بإنجازه، لا يُعدان ملكاً للشخص الذي أخذت له صورة، أو تحت التمثال على صورته، وإنما هي ملك للفنان من حيث المبدأ، ما لم يوجد اتفاق مخالف»<sup>(١٧)</sup>.

وبناءً عليه فإنه من وجهة نظر الحقوقين (أي رجال القانون) يدخل حق الحياة الخاصة ضمن الحقوق الشخصية للإنسان.

والمقصود من الحقوق الشخصية: «مجموعة الحقوق التي تنصب على الشخصية ومقوّماتها ومظاهر نشاطها، أي إن هذه الحقوق تثبت للشخص بصفته الأدبية. وبالتالي

فإن هذه الحقوق تستمد وجودها من الوجود الإنساني للشخص. فهي لا ترتبط بوضع معين أو حالة عقلية محددة، وإنما تكون للشخص، وتحصل به، وتحافظ على ذاته الأدمية، وبدونها لن يكون الشخص آمناً على حياته وحريته ونشاطه<sup>(١٨)</sup>.

وعلى هذا فالحقوق التي تحمي الكيان المادي للإنسان تشمل حق الحياة والسلامة الجسدية، حيث يمنع الغير من الاعتداء على حياة الشخص أو التعرض له، تحت طائلة الجزاء. وليس أدل على صواب هذه الحماية من عقوبة الإعدام أو الأشغال الشاقة، التي تفرض على كلّ من يتعدى على حياة الآخرين.

وقد أجازت بعض التصرفات التي تقع على الأجزاء القابلة لانفصال عن الجسم، ومن دون أن تمس بالسلامة الجسدية، مثل: الشعر، التبرُّع بالدم، الإرضاع، أو بالكرامة الإنسانية، سواء كانت مثل هذه التصرفات مجانية أم لا<sup>(١٩)</sup>.

## ٢- حماية الشريعة لجسم الإنسان

إن النفس الإنسانية من المنظور الإسلامي محترمة، ومكرّمة، ومصونة، ومحقونة الدم. فلا ثال إلا بحق، ويحرم الاعتداء عليها، أو الإضرار بها، إلا إذا أخلت بما وجب عليها، وخرجت عن حدود الشرع. وقد وصلت الشريعة الإسلامية في مبلغ حرصها على حماية الأنفس إلى شأو بعيد، لم تكُن مثله أيّة شريعة أخرى من شرائع العالم، قدّيمها وحديثها. ويبدو ذلك الحرص أبعد ما يكون في العقوبات ذات الجانب الثاني، الديني والأخروي، التي تقرّرها في حالات الاعتداء على النفس. كما يبدو أيضاً من خلال عمومها. فهي لم تقتصر على مجاهدة الغير، ومنعه من الانتهاك من هذا الحق، وإنما وقفت أيضاً في مواجهة الشخص ذاته. ولمزيد من الإيضاح أجد لزاماً إيراد صور تلك الحماية.

### نماذج لحماية النفس في الفقه الإسلامي

١- من الجانب السلبي «حفظ الكيان الإنساني من الخل أو الاعتداء عليه»<sup>(٢٠)</sup>

#### أ- تحريم الانتحار

يصرح التشريع الإسلامي بأنه «لا يحق للإنسان أن يقتل نفسه»<sup>(٢١)</sup>، فإن فعل فإن

- حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

العقوبة الدنيوية تسقط؛ لعدم إقامتها، ويبقى الإثم الأخرى، يحمله المنتحر ليحاسب عليه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظَلَمُمَا فَسَوْفَ تُصْلَيْهُ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ سَهِيرًا﴾ (النساء: ٣٠-٣٩).

**ب - تحريم قتل النفس، أو الإذن بالقتل**

إن جنائية الإنسان على أخيه الإنسان، سواء كان بالقتل، أو بقطع طرف من أطرافه، أو نحو ذلك، تعدّ نقصاً ونقضاً لبناء هذا الكيان الذي شيده الله تعالى، ونفع فيه من روحه. فعصمة الإنسان، وحرمة دمه، أمرٌ ثابتٌ في كتاب الله تعالى، وفي السنة الشريفة. وتبدو تلك العصمة جليّة من خلال قوله جلّ شاؤه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء: ٣٣). وأيضاً لا يجوز الإذن بالقتل. «وهذا التحريم متّفق عليه عند جميع الفقهاء، غير أنهم اختلفوا حول العقوبة التي توقع على الجاني»<sup>(٢٢)</sup>.

وتبدو العصمة جلية أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَرَأْهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أُوْفَسَادُ فِي الْأَرْضِ فَكَانَ أَمَّا مَنْ قَتَلَ النَّاسَ حَمِيعًا﴾ (المائدة: ٢٢).

وهذا التعبير القرآني يجعل قتل النفس مساوياً لقتل جميع البشر تعبيراً لا ساق له، وإنجازٌ قرآنٌ؛ إذ هو أقوى دفاع عن حقوق الإنسان، وأعلى تعبير عن حماية الروح الإنسانية؛ إذ يصور القرآن بهذا التعبير القوي عمق أهمية روح الفرد، وأن كففة ميزان روح فرد واحد من البشر ثقيلة جداً إلى هذا الحد، الذي يجعل أي إنسان يمتنع عن التجربة على انتهاك هذا الحرم المقدس. ولم يكتفي الشارع الحكيم بالعقاب الأخروي جزاءً للاعتداء على النفس، فتراه يشرع القصاص في حالة القتل العمد، تأميناً للسلامة المطلقة بين الناس. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقُصَاصُ فِي الْفَتْنَى﴾ (البقرة: ١٧٨). ولم ينظر إلى هذه العقوبة بأنها انتقام من القاتل، وإرضاء للعدالة فحسب، بل نظر إليها باعتبارها وسيلة للزرجر، وصيانة لحياة الأفراد. قال عز وجل: ﴿وَكُمْ فِي الْقُصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكَ بَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩). كما أنه توجد لدينا روايات وآيات كثيرة

تدل على حرمة أعضاء بدن الإنسان، نمتنع عن ذكرها جمياً؛ طلباً للاختصار.

**ج - عصمة النفس ثابتة، ولا تزول إلا بحق قام عليه الدليل**

وهذا الياب يتضمن أحكاماً مفصلة في كتب الفقه.

د - تأخير تنفيذ القتل لمنْ وجب قتله إذا خشي من قتله على غيره

إذا وجب القصاص أو الرجم على المرأة الحامل فيجب تأخير القصاص أو الحد إلى ما بعد الولادة. بل تجاوز الأمر ذلك، فإذا لم يتوفّر للطفل مَنْ يكفله غيرها فإنها تترك لحضانته حتّى يفطم، ويوجد مَنْ يكفله، ثم يقام عليها الحدّ.

هـ- تشريع الدفاع عن النفس في حال الاعتداء غير المشروع

لإنسان أن يدفع عن نفسه وحرimه ومالي ما استطاع. ويجب اعتماد الأسهل. فلو اندفع الخصم بالصياغ اقتصر عليه، إنْ كان في موضع يلحقه المنجد؛ وإنْ لم يندفع عول على اليد؛ فإنْ لم يُغْنِ فالعصا؛ فإنْ لم يكُفِّ فبالسلاخ، ويدرك بم المدفوع هدراً<sup>(٢٣)</sup>.

## ٢- من الجانب الإيجابي: «الإيجاد، والتنمية، والرعاية»

يدافع الله عن حقوق الإنسان ويرعاها منذ لحظة تكوينه، وهو لا يزال في مرحلة الإيجاد كائناً ضعيفاً. وتستمر هذه الحماية الربانية حتى آخر لحظة من مراحل حياة الإنسان، حين يُردد إلى أرذل العمر، حيث لا يجوز لأحد أن يتعرض له بأي سوء.

#### **أ- تشريع الزواج لإيجاد النفس بالتوالد والنسل**

إن أدلة تشريع الزواج في الكتاب والسنة كثيرة، وحثّه على ذلك؛ لأنّه الوسيلة المشروعة لاستمرار الحياة، وبقاء النوع البشري، كما قال الله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نُصِيبُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نُصِيبُ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أُولَئِكَ نُصِيبُ مَعْرُوضًا﴾ (النساء: ٧).

- حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

ب - رعاية الجنين<sup>(٢٤)</sup>

خصَّ الفقه الإسلامي الجنين بعنابة كبيرة، بدءاً من تكوينه. وتبدو تلك العناية جلية من خلال الاهتمام بحياته، وبكل طور من أطواره. فقد شرع له من الأحكام ما يكفل بقاءه.

ومن تلك الأحكام:

١. فرض العقوبات على من يعتدي عليه.<sup>(٢٥)</sup>
  ٢. إيجاب النفقة على الأب بالنسبة للحمل، ووجوب الحضانة.<sup>(٢٦)</sup>
  ٣. تأجيل العقوبة المستحقة على الأم حتى تضع حملها؛ حفاظاً على حياة الجنين.
  ٤. حجز نصيبه من الأرض، وصحة الوصية والهبة له، والوقف عليه.

## ج - وجوب رعاية النفس وتربيتها

في الشريعة الإسلامية حيثما أدت عبادة الله إلى ضرر على الإنسان وجسمه فإن الله يسقط التكليف عن الإنسان. مثل: الصوم في حالة المرض، أو التيم بدلًا عن الوضوء أو الغسل. وهذا يدل على أن الشريعة مبنية على رعاية جسم الإنسان. ولذلك فلا يجوز إيقاع الجسم في العسر والحرج. ومن جهة أخرى شرع الله حقوقا للأولاد، كإيجابه على الوالد النفقة على أولاده. كما أوجب حق الولاية للأب على أبنائه حتى يبلغوا سن الرشد والاكتفاء الذاتي. وكل هذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأكيد النظام الحقوقي الإسلامي على رعاية النفس. ويقول صاحب الجواهر، في بيان مقدار نفقة الزوجة، ما نصه: «أما الكلام في قدر النفقة فضابطه القيام بما تحتاج المرأة إليه من طعام، وإدام، وكسوة، وإسكان، وآلية الادهان، تبعاً لعادة أمثالها من أهل البلد؛ للأصل، وإطلاق الأوامر بالإنفاق، كتاباً وسنة»<sup>(٢٧)</sup>.

إن هذه الحقوق التي يعطيها النظام الإسلامي للمرأة تبيّن أن الإنسان لا بد أن يتمتع بالضروريات الالزمه لحياته. ومن الناحية القانونية فإن هذه الحقوق تؤكّد على مكانة الإنسان ومنزلته. وقد أوكل الشارع هذه الأمور للعرف.

٣- حماية القانون لجسم الإنسان

إن حماية جسم الإنسان في القانون الوضعي تظهر في المواد التي نصت عليها القوانين الوضعية. إن الحق في حماية جسم الإنسان هو من الحقوق التي يشملها قانون العقوبات بالحماية. وإن الجسم هو الكيان الذي يباشر وظائف الحياة، وهو محل الحق في سلامته الجسم، وهو الموضوع الذي تقع عليه أفعال الاعتداء على هذا الحق<sup>(٢٨)</sup>.

«وللحق في سلامة الجسم جانب موضوعي يتمثل في التكامل الجسدي لجسم الإنسان، وجانباً فردياً يتمثل في حق الفرد في أن يكون جسمه محفوظاً للحماية، ولا يقوم أحد بالاعتداء عليه. وهناك جانب متصل بالمجتمع الذي له حق في حماية الجسم من الاعتداءات التي تقع عليه»<sup>(٢٩)</sup>.

وتُضحَّأ أهمية العلاقة بين حق الحياة وحق سلامة الجسم في بيان تحديد نطاق الحق في سلامة الجسم. فنطاقه يشمل كل الوظائف التي يبادرها الجسم في الحياة، بما في ذلك أقل الوظائف أهمية. ويبيَّن في الوضع الذي يتَّخذه الجسم، ويتحدد به النمو الذي تسير وفقاً له وظائف الحياة، نصيب الجسم من الصحة والمرض. وعلى هذا يتحقق المساس بالتكامل الجسدي بمجرد العبث بمادة الجسم على نحو يخل بتماسك الخلايا، أو يضعفه. كما يتحقق المساس بإدخال تعديل على مادة الجسم مما كان هذا التعديل<sup>(٣٠)</sup>.

والى يوم «مع تطور الوسائل الفنية للتطبيب والعلاج أصبحت الأمراض أقل تهديداً للبشرية. وكانت وسيلة العلم في ذلك ولا تزال هي التجارب العلمية. فقد ساعدت على اتساع آفاق المعرفة بالأمراض وسبباتها، وطرق علاجها. ومع ذلك فإن التجارب تشكل اعتداءً وانتهاكاً خطيراً لمبدأ مخصوصية الجسد الإنساني. نحن إذاً أمم مصلحتين متعارضتين: مصلحة البشرية في التخلص من الأمراض الفتاكـة، أو على الأقل جعلها أقل تهديداً؛ والمصلحة في حماية حق الإنسان في الحياة وسلامة حسده.

وقد أجرى العلماء تجارب كثيرة على النبات، ثم الحيوان، حتى تمكنا من استنساخ النعجة «دوللي»، ولم يتم لهم ذلك إلاً بعد ٢٧٥ محاولة، مما يعني أن استنساخ الإنسان سوف يحتاج إلى عدد أكبر من التجارب، ما يجعل البحث من جديد عن مدى مشروعية التجارب على جسم الإنسان ذا أهمية بالغة. وإذا كان الاستنساخ يهدف إما إلى

- حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

استسخ إنسان كامل، أو عضو من أعضائه؛ بقصد استخدامه في الزرع، فإنه يثير أيضاً مشكلة نقل الأعضاء وزراعتها<sup>(٣١)</sup>. ويستخلاص من ذلك أن في سلامة الجسم مصلحة الفرد والمجتمع، ويقرّها الشارع ويهميها.

ولأجل ذلك اهتم المشرع الجزائري بحماية الحق في سلامة الجسم. وفي قانون العقوبات الفرنسي تكلّم المشرع على الجرح، والضرب، والعنف، أو التعدي، ثم إعطاء موادٍ ليس من شأنها أن تحدث الموت، ولكنها ضارة بالصحة، وأخيراً التعدي أو العنف الخفيف، وإلقاء أجسام صلبة، أو قادرات، على المجنى عليه. ويستعمل المشرع الألماني تعبير الإيذاء البدني للتعبير عن كل جرائم الاعتداء على سلامة الجسم.

وأما المشرع الإيطالي فيستعمل تغيير التعدي، وتغيير الایذاء الشخصي<sup>(٣٢)</sup>.

واستخدم المشرع اللبناني تعب الابداء، وهو أكثر شمولاً<sup>(٣٣)</sup>

ولما كان لعمل الأطباء نوعٌ من الارتباط والعلاقة بحق سلامة الجسم فإن القانون الوضعي يبحث في مشروعية الأعمال الطبية، من قبيل: المداخلة الجراحية. وقد ظهرت في هذا الصدد آراء مختلفة؛ فهناك رأيٌ يرجع المشروعية إلى حالة الضرورة؛ ورأي آخر يرجع المشروعية إلى حالة رضا المجنى عليه؛ وثالث إلى عدم توافر القصد الجنائي. وقد نص المشرع اللبناني، في المادة ٢١٨٦ من قانون العقوبات، على إجازة القانون للعمليات الجراحية، والعلاجات الطبية المنطبقة على أصول الفن، شرط أن تجري برضا العليل، أو برضا ممثليه الشرعيين، أو في حالات الضرورة الماسة<sup>(٣٤)</sup>.

وإذا كان البعض يرى أن الاستسخان سوف يكون وسيلة لحل مشكلة العقم نهائياً، فيستطيع الزوجان - في حالة عجز وسائل التلقيح الاصطناعي - الحصول على طفل، باعتباره حقاً طبيعياً لهم، فإنه يثير هنا مشكلة مدى إمكانية تقنية الاستسخان للحصول على طفل ممن حرم نعمة الإنجاب بسبب العقم<sup>(٣٥)</sup>.

خلاصة واستنتاج

إذا فسّرنا وجهة النظر الفقهية بأنها تستند إلى كون الإنسان ملكاً لله، وأن

٣١١ **الإجتهد والتدقيق** - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

الإنسان لا يستطيع أن يتصرف في نفسه كما يشاء، بل يجب أن لا تتهي تصرفات الإنسان إلى إتلاف نفسه، فإنه لن يكون لدينا تفاوت بين وجهة النظر الفقهية الشرعية والقانونية. والحقيقة أتنا لو نظرنا إلى الروح الحاكمة على التفكير الفقهي والحقوقى، من حيث ضرورة احترام حق سلامه الجسم لدى الإنسان، فلن نجد تفاوتاً هاماً بين النظريتين. الواقع أن الفقهاء والقانونيين يتمتعون برؤية مشتركة في هذا الصدد، حيث يقولون جميعاً: إنه لو أدى تصرف الإنسان في جسمه إلى إتلاف نفسه كان هذا التصرف ممنوعاً ومحرماً. ولذلك فقد وضعوا جميعاً ضوابط لتصرفات الإنسان، تضمن حق سلامه جسمه.

وفي كل الأحوال فإن حق الشخص على كيانه المادي لا يعني حرية الشخص في التصرف بحياته وجسده كيفما اتفق. فالقتل بداع الشفقة، وببرضا المجنى عليه، غير مشروع. وينطبق الأمر كذلك على الانتحار. ومن الملاحظ أن حرمة الكيان المادي تجد أساسها في حرمة الجسد، باعتباره الحيز المادي الذي تتجسد فيه الشخصية<sup>(٣٦)</sup>. وقد تكفلت القواعد الجزائية والمدنية بحماية هذا الكيان، وإيقاع العقاب على من تسول له نفسه الاعتداء عليه.

الهوا مش

- “我就是想让你知道，你不是唯一一个被我爱着的人。”

- (١) ولد عام ١٩٣٦ م في النجف الأشرف. وهو عالم وفقيه ومفكر إسلامي. وكان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان. وتوفي في كانون الثاني عام ٢٠٠١ م. من تأليفاته: نظام الحكم والإدارة في الإسلام. وله تأليفات أخرى.

(٢) د. حسام الدين شحادة، الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين: ١٢٨.

(٣) هو فقيه معاصر إمامي. ولد عام ١٣٠٤ هـ. ش في مدينة أردبيل، ويقيم الآن في قم. وهو رئيس جامعة المفيد في قم المقدسة. وكان رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية سابقاً. من تأليفاته: فقه المضاربة، فقه القضاة.

(٤) السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، استفتاءات ١: ١١٣، انتشارات نجات، إيران - قم، ١٣٧٧ هـ. ش. ١٩٩٨ م.

(٥) د. عبد العزي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية ٢: ١٩٠، الكتاب الثاني، الحق.

(٦) د. حسن إسلامي، «شبيه ساري إنسان أز ديدگاه فقهای شیعه»، أي «الاستنساخ الإنساني من وجهة نظر الفقهاء الشيعة»، مجلة فقه، العدد ٤٤: ٣٧، سنة ١٣٨٤ هـ.

(٧) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٥٩٥، المسألة ٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٧٩ هـ. ش.

(٨) الإمام الخميني، البيع ١: ٤٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران - طهران، ١٤٧٩ هـ.

(٩) المصدر السابق: ٤٢.

(١٠) المصدر السابق: ٤١.

(١١) ولد عام ١٣١٦ هـ. ش في مدينة أصفهان. هو مرجع وفقيه معاصر. يسكن في قم. من تأليفاته: رسالة توضيح المسائل، مناسك الحج، أحكام النساء.

(١٢) الشيخ صانعي، استفتاءات پژشکی (استفتاءات طبية): ١٢١، انتشارات میثم تمار، الطبعة السابعة، ١٣٨٣ هـ. ش.

(١٣) د. رمضان البوطي، قضايا فقهية معاصرة ١: ١٢٣، القسم الأول، الطبعة الخامسة، مكتبة الفارابي، دمشق - سوريا، ١٩٩٤ م.

(١٤) إبراهيم بن موسى، الشهير بالشاطبي، أصولي، حافظ. كان من أئمة المالكية. من كتبه: المواقفات في أصول الفقه، أربع مجلدات. توفي سنة ٧٩٠ هـ (الأعلام للزركي ١: ٧٥).

(١٥) إبراهيم بن إسحاق الشاطبي، المواقفات ٢: ٢٤١، الطبعة الأولى، دار المفرق، بيروت، ١٩٩٤.

(١٦) انظر: المادة ٧٦٨ من القانون المدني السوري.

(١٧) د. كنده فواز الشساطر، الحق في الحياة الخاصة: ١٤٠، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، قسم القانون الخاص، جامعة دمشق ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥، إشراف: د. هشام محمد رشيد فرعون؛ د. عماد قطان.

- (١٨) د. توفيق حسن فرج، المدخل إلى العلوم القانونية: ٦٧٧، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٧٤م.
- (١٩) انظر في تفصيل ذلك: د. عبد المنعم الصرة، أصول القانون: ١٣٧، جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٨، ط١.
- (٢٠) د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٥٦٤، الطبعة الرابعة، دار الفكر بدمشق، ١٩٩٧م - ١٤١٨هـ؛ الإمام علاء الدين أبي بكر بن سعود الكاساني، بدایع الصنایع فی ترتیب الشرائیع: ٢٧٢، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٢١) د. عبد السلام الترمذيني، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية: ٢٣ الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦.
- (٢٢) د. عبد السلام الترمذيني، المصدر السابق: ٢٤.
- (٢٣) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٤ - ١٧٦ - ١٧٧، الطبعة الثالثة، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ١٣٧٣هـ.ش. ١٩٩٤م.
- (٢٤) د. عبد السلام الترمذيني، المصدر السابق: ٢٥.
- (٢٥) د. وهبة الزحيلي، المصدر السابق: ٧ - ٥٧٧١، الجنائية على الجنين.
- (٢٦) الشهيد الأول، الملمعة الدمشقية: ٥ - ٤٧٧، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢٧) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢١ - ٢٢٠، الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، ١٩٨١م.
- (28) Henri Capitant: (Le corps humain et droit). publication Honoree d'un subvention du centre nationale de la recherche scientifique. 1975.
- (٢٩) د. سميرة عايدويات، عمليات نقل و وزرع للأعضاء البشرية بين القانون والشرع: ٣٧، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠١م؛ د. محمود نجيب حسني، الحق في سلامنة الجسم ومدى الحماية التي يكلفها له قانون العقوبات، مجلة القانون والاقتصاد: ٣٤٥ وما بعدها، السنة ٣٩ - ١٩٥٩م.
- (٣٠) د. محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني القسم العام: ٢٠١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.
- (٣١) د. محمد سعد خليفة، الاستساخ البشري: ٥٧، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- (٣٢) د. محمود نجيب حسني، الحق في سلامنة الجسم...: ٥٧٧.
- (٣٣) د. سميرة عايدويات، المصدر السابق: ٥٠.
- (٣٤) د. محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، القسم العام: ١٧٠، الطبعة الثامنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- (٣٥) د. محمد سعد خليفة، المصدر السابق: ٥٨.
- (٣٦) عبد المنعم الصرة، المصدر السابق: ٤٠٩.

# **المسؤولية القانونية والشرعية**

## **في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية**

أ. حيدر أمير پور<sup>(\*)</sup>

د. السيد محمد رضا إمام<sup>(\*\*)</sup>

السيد منذر الحكيم<sup>(\*\*\*)</sup>

أ. أحمد مرتاضي<sup>(\*\*\*\*)</sup>

### **تمهيد**

يعتبر عنصر الأمة الإنساني، الفردي أو الاجتماعي، من حاجات الإنسان الأساسية، والطريق الموصل إلى هذا الهدف الهام هو تحقيق العدالة الاجتماعية والقضائية، بحيث يعتبر من الإستراتيجيات الرئيسية في مجال التقنين الجنائي، إلى جانب أهمية الوقاية من وقوع الجرم، والمنع من الإضرار بالغير، وتضييع حقوق الآخرين، والمحافظة على حقوق الله.

وعلى هذا فللمدارس الحقوقية اتجاهات متعددة ومختلفة بالنسبة إلى ماهية الجرم وال مجرم. فيرى سزار بكاريا أنَّ الدفاع عن المنافع والمصالح الاجتماعية هو هدف مطلوب من إجراء العقوبات<sup>(١)</sup>. كما يراه علماء المدارس الحقوقية الجديدة في الإجراءات التربوية بالنسبة للمجرم<sup>(٢)</sup>. وتؤكد المدرسة الاجتماعية على الإجراءات الوقائية الاجتماعية، وتؤكد المدارس النفعية الاجتماعية البراغماتية على المحافظة على المصالح الاجتماعية. وكان علماء المدارس الحقوقية القديمة يؤكّدون على ضرورة استقرار العدالة المطلقة،

(\*) طالب دكتوراه في قسم «الفقه وأصول الحقوق الإسلامية» في جامعة طهران.

(\*\*) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

(\*\*\*) أستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى<sub>عليه السلام</sub> العالمية.

(\*\*\*\*) باحث جامعي، متخصص في الفقه الإسلامي.

معتقدين ضرورة معاقبة المجرم في قبال عمله، بمقتضى العدالة؛ لإيجاد الخوف والحد من الآخرين على تقدير تنفيذ العقوبة<sup>(٣)</sup>.

إنّ الاسلام دين جامع ومتعال، ويتكفل الفقه . كأحد التعليمات الاسلامية . مهمّة تبيّن القوانين العلمية. وهو نظرية كاملة وواقعية لتنظيم حياة المجتمع والفرد من المهد إلى اللحد<sup>(٤)</sup>. وقد جعل تشريع كلّ واحد من قوانينه لحفظ الدين والنفس والمال والعقل وأعراض الناس؛ فتهى عن شرب الخمر مثلاً للمنع عن تضييع العقل؛ وحذّر من ارتكاب الرذى للمحافظة على الأعراض؛ ودَمَّ التصرف في مال الغير بدون إذنه للزجر عن الاستيلاء على مال الغير؛ وحرّم القتل وإتلاف أعضاء الآخرين لحفظ النفوس<sup>(٥)</sup>.

وقد فرض ثلاث عقوبات لمواجهة الجانى:

١. الحدود: الحدود جمع الحَدْ، بمعنى المنع. ويسمى البوّاب بالحداد لأنّه يمنع من ورود الآخرين. وفي المصطلح الفقهي الحدود عبارة عن عقوبات محددة نوعاً وكماً من قبل الشارع، كحد الزنا، وحد اللواط، وحد السحق، وحد السرقة، وحد شرب الخمر، وحد القذف، وما إلى ذلك.

٢. التعزير: ويعرف بأنه عقوبة لم يعينها الشارع، لا نوعاً ولا كمّاً، بل هي بنظر الحاكم، فيعينها حسب المقتضيات الزمنية والمكانية، كالعقوبات المجنولة للغصب، والاختلاس، وشهادة الزور، وضرب مَنْ يقوم بالاتهام للغير، وما إلى ذلك.

و لا يأس بالتسهيل، أن هناك فرقان هامّان بين الحدّ والتعزير، وهما:

أ. إن الحدّ هو عقوبة تُفضي إلى إيذاء المجرم جسماً، ولكن التعزير أعم منه ومن السجن، ومنه: المحازة النقدية، والتعهد، و...<sup>(١)</sup>.

بـ. إن التعزير عقوبة تتغير كمّاً، ولكنـه من الضروري أن لا يتعـدّ قدرها مقدارـ الحـدـ، ولكنـ الحـدـ مضـبوطـ من حيثـ الـقـدـرـ. ولـهـذا السـبـبـ اتفـقـ الفـقهـاءـ علىـ أنـ التعـزـيرـ سـقطـ بالـتـوـيـةـ أوـ حدـوثـ المـفسـدةـ<sup>(v)</sup>.

٣. القصاص: وهو في اللغة بمعنى اقتداء الأثر. وفي الاصطلاح الفقهي هو عبارة عن عقوبة المجرم بمثل ما ارتكبه<sup>(٨)</sup>.

ولا يأس بالاشارة إلى أن الميزة الهامة التي تفرق بين الحد والقصاص هي نوع الحق،

#### ● المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجانى عند تنفيذ العقوبات الجزائية

حيث إن الحد هو غالباً في حقوق الله، التي لا يقبل فيها الشفاعة، ولا الكفالة، وليس قابلة للتوكيل؛ ولكن القصاص من حقوق الناس، ويفتر بعفو المجنى عليه أو ولی الدم<sup>(٩)</sup>. فتبين مما ذكرنا أن الشريعة الإسلامية تُبَرِّز تأثيرها وعمليتها حول الجرائم بتبيين الحدود والتعزيرات والقصاص. فالالتزام بحقوق النفس وحقوق الآخرين<sup>(١٠)</sup>، والمحافظة على المصالح الاجتماعية<sup>(١١)</sup>، واجتناب ارتكاب المعاصي، وإنجاز الحسنات<sup>(١٢)</sup>، هي من أهم حكم العقوبات الإسلامية.

ولكـنـا لـسـنا بـصـدـدـ تـبـيـنـ فـلـسـفـةـ الـعـقـوـبـاتـ الـاسـلـامـيـةـ هـنـاـ.ـ بـلـ سـوـفـ نـبـحـثـ فـيـ نـطـاقـ ضـمـانـ مـنـ قـتـلـهـ الـحدـ،ـ وـالـمـسـؤـلـيـةـ الـقـانـوـنـيـةـ وـالـشـرـعـيـةـ وـعـدـمـهـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـهـ لـوـ أـدـىـ إـجـرـاءـ الـحدـ أـوـ التـعـزـيرـ أـوـ قـصـاصـ الـعـضـوـ إـلـىـ إـتـلـافـ نـفـسـ الـجـانـيـ،ـ وـأـنـتـهـتـ حـيـاتـهـ أـشـاءـ،ـ فـهـلـ يـضـمـنـ الـحدـادـ أـوـ الـمـعـرـرـ أـوـ الـمـقـتـصـ دـيـتـهـ أـمـ لـاـ؟ـ وـهـلـ هـنـاكـ فـرـقـ بـيـنـ كـوـنـهـ مـنـ حـقـوقـ اللـهـ أـوـ مـنـ حـقـوقـ النـاسـ؟ـ

النظريات الفقهية

نقول: في هذه المسألة قولان:

**القول الأول:** إنّه من مات حين إجراء الحد فلا ضمان بالنسبة إلى دمه، سواءً كان في مجال حقوق الله أو في مجال حقوق النّاس، بحيث لو مات يكون مهدور الدم.

**القول الثاني:** إِنَّهُ لَوْ كَانَ نَوْعُ الْحَدِّ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ فَلَا ضَمَانٌ لِّيْنَ دَمِهِ، خَلَافًا لِّحُقُوقِ النَّاسِ، الَّذِي يُجْبِي تَدَارِكَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ.

هذا مع أن كلا الفريقين اتفقا على مهדורية دمه إذا كان تلفه بسبب القصاص في العضو.

و بما أنَّ الفريقين قد استنداً لإثبات حجية مختارهما، إلى أخبار المقصومين عليهما  
فالجواب عن هذه المسألة يستدعي دراسة حديثية، ومناقشة أدلة الفريقين أيضًا.

ثم إن من نافلة القول: إن تلف المجرم لو كان نتيجة تعدّي مجرّي الحد أو تقريطه في إجرائه فهو لا محالة يضمن ديته في ماله، حيث إن التعدي هو ارتكاب أمر يلزم تركه، والتقريط بمعنى ترك أمر يلزم إثباته<sup>(٣)</sup>. وعليه فال مجرم الذي يمكن أن يتضرر

● أ. حيدر أمير بور / د. السيد محمد رضا إمام / السيد منذر الحكيم / أ. أحمد مرتاضي

جسمه بإجراء الحد في الحر أو البرد الشديد يلزم تأخير عقوبته إلى زمن اعتدال الجو. فإن عقوب مع العلم بحاله، فتلف بسببه، يتحقق التعدي، فيتکبد مجرى الحد غرامته في ماله، قاضياً كان أو حدّاً. وهذا مما لا خلاف فيه بين فقهاء الإمامية. كما أنه يتقدرون على أن تقصير القاضي لو أدى إلى تلف المجرم يضمن القاضي ديته في ماله<sup>(١٤)</sup>. وهذا واضح.

ولكن المقصود بالبحث هنا هو حكم الجاني المقتول عند إجراء الحد، من دون أن يتعدى مجرى الحد أو يفرط. فلا بد من توضيح وجه التمييز بين حق الله وحق الناس كمقدمة للبحث.

قد يقال في تمييز هذين الحقين: لا ترفع التوبة إلى الله تعالى المسئولية والضمان عن الجاني، بل يرفعها عفو الشاكبي ورضاه فقط، فيصدق عليه حق الناس في مثل: القتل، والقذف، وأما إذا لم يكن لرضا الناس وعفوهم دخل في براءة المجرم، كشرب الخمر، فيصدق عليه حق الله. هذا مع أن للجرائم كلها حيثية من حق الله<sup>(١٥)</sup>.

### نظريّة عدم الضمان، الأدلة والشهاد

وقد استدل هؤلاء الفقهاء بأدلة مختلفة، واعتبروا كل واحد منها كافياً في إثبات دعواهم.

فمن الأدلة النقلية استدلوا بثلاث روايات صحيحة وحسنة، وكلها تدل على مهدرية دم الجاني الميت أثناء الحد مطلقاً، سواء كان من حقوق الناس أو من حقوق الله، وهي:

١. رواية الحلبـي، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup> قال: أيما رجل قتله الحد أو القصاص فلا دية له<sup>(١٦)</sup>.

والمقصود من القصاص هنا قصاص الطرف الذي يؤدي إلى تلف الجاني المقتضى منه.

٢. رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر<sup>عليه السلام</sup> قال: من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له، فيقتل، ولا جراحته<sup>(١٧)</sup>.

٣. رواية زيد الشحام، قال: سألتُ أبا عبد الله<sup>عليه السلام</sup> عن رجل قتله القصاص هل له

- المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية

ديه؟ قال: لو كان ذلك لم يقتض من أحدٍ، ومنْ قتله الحدّ فلا دية له<sup>(١٨)</sup>.

ومن الأدلة العقلية استدلوا بما يلى:

١. أن إجراء الحد والقصاص فعل سائع، بل واجب في مثل الحد، وكل أمر سائع أو واجب لا يوجب المسؤولية والضمان لفاعله<sup>(١٩)</sup>.

٢. الشهرة الفتؤائية: ومما استدلّ به هؤلاء الفقهاء هو أنّ نظرية مهدورية دم المجرم الميت عند إجراء الحدّ ذات شهرة فتؤائية بين فقهاء الإمامية. وعلى هذا الأساس فلا دليل على ضمان مجرى الحد.

٣. الرواية التي استند إليها القائلون بالضمان، وهي تصحّ ضمان دية مَنْ قتله الحدّ، ضعيفة جداً؛ لأن صالح الثوري في سندتها زيدٍ بترى<sup>(٢٠)</sup>. ولا يليق بمثل هذه الرواية الضعيفة أن تخصّص عمومات الروايات الدالة على عدم ضمانه مطلقاً، في أيٌ من الحقين.

٤. قاعدة الإحسان: ومقتضى هذه القاعدة، أن لا يؤخذ المحسنون على أعمالهم الحسنة. وبما أنّ مجري الحد قام بإجراه الحدّ امثلاً لأمر الشارع يعتبر محسناً، ويدخل تحت عموم الآية القائلة: **«مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَيِّلٍ»** (التوبية: ٩١). فالحاصل أن القول بضمانه ليس بصحيح<sup>(٢١)</sup>.

٥. قاعدة «قبح عقاب الأمين وضمانه»: وتقرير دلالتها أنّ مجري الحدّ لا ضمان عليه؛ بحجة أنه أمين؛ لأنّ الأمين لا يضمن إلا في صورة التعدي أو التفريط، فيقيبح ضمانه بحسب إجراء العدالة بيده<sup>(٢٢)</sup>.

٦- أصلية البراءة: استدل صاحب جواهر الكلام<sup>(٣٣)</sup> وصاحب مهذب الأحكام<sup>(٣٤)</sup> لعدم ضمان مجري الحدّ بأصلية البراءة. بمعنى أنه لو شككنا في مسؤوليته وضمانه في حقوق الناس، أو الله فتنتمسك بأصلية البراءة، إلا أن يقام دليلاً، قطعاً، على خلافه.

٧. ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنه حتى لو جرى الحد في الحر والبرد الشديد فلا  
ضمان على مجراه؛ حيث إن تأخير إجراء الحد في الحر والبرد الشديد مستحب، غير  
واحد<sup>(٢٥)</sup>.

٨ تجري الدية والقصاص أيضاً في ما لو أتلف الجاني جسم فرد آخر بعمده أو خطئه. ولكن لما تلف الجاني بسبب إقامة الحد يكون التلف تبعاً لفعل الجاني نفسه،

فينتفي موضوع الديه والقصاص، ولا مجرى لهم<sup>(٢٦)</sup>.

٩. ومن الأدلة المستفادة للمنع عن الضمان تسامم الفقهاء<sup>(٢٧)</sup>، بمعنى إجماعهم.

١٠. يقول البعض بأنّ مستند القائلين بالضمان هو خبر واحد، وقد ثبت في أصول الفقه أن خبر الواحد، وإنْ كان راويه عدلاً وثقة، لا يقاوم الروايات المتعددة الدالة على عدم الضمان<sup>(٢٨)</sup>.

## نظريّة اختصاص الضمان بحقوق الناس، الأدلة والمستندات

ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس، مستدلين إلى رواية الصادق عليه السلام المنقوله عن أمير المؤمنين عليه السلام . ولعلها أهم أدلةهم، وهي: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان علي عليه السلام يقول: من ضربناه حدًا من حدود الله فمات فلا دية له علينا؛ ومن ضربناه حدًا في شيءٍ من حقوق الناس فمات فإن ديته علينا<sup>(٢٩)</sup>.

والذي جاء في آخر الرواية، أي عبارة: «فإن ديته علينا»، صار سبباً لاختلاف كلماتهم؛ بحيث قال البعض منهم: إن المراد منها أن الدية على الإمام<sup>(٣٠)</sup>؛ وقال آخرون: إنها على بيت المال<sup>(٣١)</sup>. لكنَّ الكثير منهم ذهبوا إلى الاحتمال الثاني، أي الضمان في بيت المال. هذا مع أنَّ اللازم أن نذكر أن عبارة «عليها» لم تأتِ هنا بمعناها الحقيقي، بل لما كانت مسؤولية توزيع بيت المال وإدارة أموره على الإمام استخدم الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمَاتُ عبارة «عليها»، بمعنى أن الدية في بيت المال، ولكن تُدفع بيد الإمام، وهو متصدِّيه.

و التحقيق أن القول بعدم الضمان مخدوش؛ وذلك لأنّ ما استدلوا به من الأدلة العقلية غير تام. وعليه فإذا أسقطنا هذه الأدلة، بأسلوب علمي ومنطقي لا يبقى مجالاً إلاً لأدلةتهم النقلية. ومعه لو لم تُعتبر الروايات المعتمدة من جانب القائلين بالتفصيل بين حق الله وحق الناس ضعيفةً من حيث السند والدلالة فينتهي الأمر لامحالاً إلى ضرورة الجمع الغريغ بين الأدلة المتعارضة كلها. ولكن لو سقطت روايات أحد الفريقين عن الاعتبار فلن نصل إلى مرحلة التعارض والترجيح، بل تبقى النصوص المعتبرة هي الدليل الذي ينفي الاستئثار به.

اذاً نناوش في بداية الأمر أدلتهم العقلة، فنقول:

١. نحن وإن قبلنا أنّ اجراء الحدّ والقصاص فعل سائغ، بل واجب في مثل الحدّ، ولكنه لا منافاة بينه وبين تحمل الغرامة، كما سندذكره بالتفصيل في الجواب عن

#### ● المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجانى عند تنفيذ العقوبات الجزائية

الاستاد إلى قاعدة الاحسان.

٢. وأمّا من ناحية دعوى الشهرة الفتואة بالنسبة لمهدورية دم الجناني الميت أثناء الحد مطلاً، فيرد عليه أن بعض الفقهاء يفصلون بين الحقين، ويقبلون الضمان في حقوق الله فحسب. مضافاً إلى أنه لا اعتبار للشهرة الفتائية، خلافاً للشهرة الروائية<sup>(٣٢)</sup>؛ لأنه جاء في البحث عن المرجحات (الأخبار العلاجية) أنه لو تعارض الدليلان في خصوص إحدى الدلالات الثلاث، وجرى التكاذب بينهما، بحيث لا يمكن الجمع، فلا محالة نعمل بالرواية التي لها شهرة روائية<sup>(٣٣)</sup>، ولا يعني بالشهرة الفتائية المؤيدة للرواية.

٢. قد يجاب عن دعوى ضعف الرواية التي تصحّح الضمان في حقوق الناس بأنّ راويها وإن كان زيدياً بتربياً ولكنّ الراوي عنه هو الحسن بن محبوب، الذي هو ثقة، ومن أصحاب الإماماع، وأصحاب الإجماع هم الذين لا يسندون رواية ما إلى المعصوم عليه السلام بدون الفحص. وعليه فالآحاديث التي تُثقل عليهم. لو كان الطريق إليهم صحيحاً. تُعتبر صحيحة، ولا يعتني بهمْ بعدهم<sup>(٣٤)</sup>. وفي هذا الخبر الرواية إليه ثقافت<sup>(٣٥)</sup>. مضافاً إلى أنه يكفي في صحة الرواية صدق الراوي ووثوقيه. فالراوي من أي مذهب كان إن روى رواية عن المعصوم عليه السلام فالمليزان في صحتها هو صدقه ووثوقيه. وقد زعموا أن صالح الثوري هو زيدي بترى، ولكنهم صرّحوا بوثاقته في كتب الرجال. كما ورد أنّ ما يرويه هؤلاء فاقدلوه، إلا في ما يكون في خصوص الإمام نفسه. إضافة إلى أن هذه الرواية جاءت في «من لا يحضره الفقيه» مرسلة، وممارسيل الشيخ الصدوق. كما اشتهر. كالمسانيد. وقد اعتبر صاحب إيضاح الفوائد هذه الرواية متواترة<sup>(٣٦)</sup>.

٤. إنّ الجواب عن التمسك بقاعدة الإحسان هو أثنا وإن قبلنا كون مجري الحد محسناً إلا أنّ هذه القاعدة لا تجري في هذا المقام؛ لأنّه لو كان ضمان دية الجاني على ذمة مجري الحد نفسه كان التمسك بهذه القاعدة صحيحاً، ولكنّ القائلين بالضمان، مستدين إلى الروايات، يرون الدية في خصوص حقوق الناس في بيت المال. وهذا لا يرتبط بقاعدة الاحسان. مضافاً إلى أنه في كثير من الموارد، ومع صدق الإحسان، لا ترتفع المسؤولية عن المحسن، كبعض مصاديق القتل الخطئي، فلا شك في ضمان الطبيب الذي كتب لمريضه وصفة طبية، وأوصاه باستعمال دواء ما، وأخطأ فيه، فلأنّه استعماله إلى موته. مع أنه

قصد الإحسان إلى المريض وشفاعه، ولكن الإحسان لا يبرر عدم مسؤوليته عن تدارك ديته المريض. وكذلك في ضرب الشخص ضرباً لا يقتل عادة، قاصداً التأديب، فيموت المضروب، وهو من الخطأ الشبيه بالعمد. إذاً لا حيلة إلا تأدبة الديه<sup>(١٧)</sup>. والأمر كذلك في ضمان البائع الفضولي إذا قصد الإحسان إلى المالك؛ إذ لا منافاة بين الإحسان وتحمّل الفرامة.

٥. وقد ينقض على إشكال قبح ضمان الحدّاد، مستنداً إلى قاعدة قبح عقاب الأمين، بأنّ جعل الدية على عهدة بيت المال ليس بمعنى عقوبة الأمين، فهذه القاعدة غير صالحة لهذا المقام؛ لأنها تجري في ما يلزم به الأمين، رغم عدم التعدي والتقريط، من تأدية الفرامة وتداركها من كيسه. وهذا مما لا يرتات أحد في قبحه. ولكنّ الضامن هنا ليس هو مجري الحدّ نفسه، بل الضامن هو بيت المال.

٦- وقد يجأب عن الاستئثار إلى الأصول العلمية، وخاصة البراءة، بأنه لا يجوز الاستئثار إليها إلا إذا لم يكن دليلاً قطعياً أو أماراً معتبرة بالنسبة لحكم الموضوع؛ لأنَّ الأصل دليل حث لا دليل<sup>(٣٨)</sup>.

٧. إنْ ذهابنا إلى عدم الضير في إجراء الحد في الحر والبر الشديدين؛ استناداً لاستحباب تأخيره، فهذا يتعارض مع القواعد العامة الدالة على الضمان، وخاصة في ما يعلم أو يظن بالظُّنِّ الغالب أن إجراءه في البر أو الحر الشديدين يسفر عن جرح المجرم أو مותו، فلا ينبغي أن يوجب استحباب عملٍ ما مفسدة؛ لأن الشريعة الإسلامية عينت حقوقاً للمجرم، كما عينت التزامات وأداباً لكيفية التعامل معه، فكيف يمكن للشريعة، التي تدافع عن حقوق الطبيعة والبيئة، كحقوق الحيوان وحقوق النباتات، وجعل حقوق قيمة للأعداء والآسرى منهم، أن تخatar الحكم المذكور، أي القول بعدم الضمان؟!

٨ نحن لا نخضع لصدق عنوان القتل العمدى، ولا شبه الخطأ، ولا الخطئى، على تلف هذا الجانى، لكي يُشكل على لزوم دفع دية الجانى الميت، بل نعتقد بأنّ تدارك غرامته في خصوص حقوق الناس من بيت المال يكوح بسبب كونه مصداقاً للمصالح، وهو كما نعلم معدّ للمصالح، لا بسبب كونه قتلا خطئياً لأنّ مجرى الحدّ، قاضياً كان أو حداداً، قد قام ب مهمته دون أن يتعدى أو يفرّط، فلا يمكن أن نقول بأنّه ارتكب القتل الخطئي أو شبه الخطأ. ولذلك نرى في بعض الروايات أن بيت المال يتکفل غرامة استباذه في صدور

#### ● المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجانى عند تنفيذ العقوبات الجزائية

الحكم، أو إجرائه. نعم، ربما كان استخدام لفظ الدية في هذه الرواية سبباً لإيجاد هذا التوهم بين الفقهاء، وإعراضهم عن القول بالضمان.

٩- إننا ننحيب عن دعوى تسامم الفقهاء وإجماعهم على عدم الضمان بأنّ اختلاف  
كلمات الفقهاء، كما اتّضح إلى هنا، يحكى عن عدمه. مضافاً إلى أن الإجماع لو تحقق في  
المسألة هنا لكان إجماعاً مدركيّاً، ولا اعتبار له.

١٠. الذي ينبغي أن يقال في رد عدم اعتبار خبر الواحد الذي يصحّ ضمان مجري الحدّ هو أنّ جمهور الأصوليين ذهبوا إلى أنّ خبر الواحد إذا كان راويه عادلاً فهو حجة، استناداً إلى مفهوم الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ يَتَبَأَّلُ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجّرات: ٦)، فلا دليل يسوغ طرحة.

ويبدو أن شبهة ضعف الرواية التي تصحّح القول بالضمان كانت سبباً لإعراض كثير من الفقهاء عن لزوم تدارك الغرامة التاجمة عن تلف الجاني عند إجراء الحدّ من بيت المال. وبالتالي لو ارتفع الوهم من ناحية هذه الشبهة بما شرحنا للتزم المخالف أيضاً بالضمان، مع التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس.

و بعد أن عرضاً أنَّ الأدلة العقلية للقائلين بعدم الضمان مخدوشة، والرواية التي تصحُّ  
الضمان في خصوص حقوق الناس معتبرة وموثقة، نقول: إنَّ الفريقين قد تمسَّكَا لإثبات  
مختارهما في هذه المسألة بالروايات التي تقدَّمت، والنسبة بين الطائفتين من الروايات إما  
التبان، فتسقط الطائفتان لو تساوتا من حيث السنن والدلالة، ويأتي دور التمسُّك بالأصل  
العملي، وهو البراءة هنا؛ وإما العموم والخصوص من وجه، فتعمل بقانون الجمع الغريفي بين  
المتعارضين، لو أحرزنا حجية كلتا الطائفتين من الروايات، وكان العموم في أحدهما  
بالوضع والأخر بالإطلاق، ولو كان العموم في كليهما بالوضع فيقدم أحدهما بإعمال  
المرجحات في مادة الإجماع<sup>(٣٩)</sup>. ولكن ييدو أنَّ الأمر بالنسبة إلى التبادل منتفٍ. فضلاً عن أنَّ  
كثيراً من الفقهاء يتخذون جانب الاحتياط في خصوص الدماء، لا البراءة. فيأتي دور الجمع  
العربي، ويحترز عن طرحهما، أو طرح رواية أحد الفريقين، بكمال الاحتراز<sup>(٤٠)</sup>.

و إذا انتهينا إلى هذا المقام فطبقاً لقانون التقيد تُحمل الروايات الدالة على عدم ضمان مجري الحدّ مطلقاً على الروايات التي تصحّ الضمان في خصوص حقوق الناس،

وتكون النتيجة تدارك دية الجاني الميت عند إجراء الحد في حقوق الناس من بيت المال.  
وهناك أدلة أخرى تؤيد هذه النظرية، ومنها:

١. للجاني والمتهم حقوق خاصة في الشريعة الإسلامية. كالسارق، فإنه ورد فيه أنه تستحب مداواة يده بعد القطع من بيت المال؛ للصد عن جري الدم<sup>(٤١)</sup>، بحيث ذهب بعض الفقهاء؛ استناداً إلى رواية أمير المؤمنين ع، إلى وجوب معالجة الجاني الذي أصيب بمرض بسبب الحد، واعتبروه مناسباً للشريعة السهلة السمححة<sup>(٤٢)</sup>.

وعليه فإن تدارك دية الجاني الميت بسبب الحد من بيت المال يتاسب مع الشريعة السهلة السمححة، وخاصة عندما يكون الجاني ذا أسرة فقيرة، ويكتفى عدداً من الأشخاص.

٢. مع أن بيت المال معد للمصالح، وتدارك دية الجاني المذكور منه، فإنه لو لم يكن ذا مصلحة فلن يكون ذا مفسدة قطعاً؛ لأن المجرم ربما يتوب بعد إثبات جرمه، وإن لم تؤثر توبته في برأته. وهذا بنفسه يكون دليلاً على صحة لزوم تدارك غرامته.

٣. إن النصوص التي تؤيد نظرية لزوم تدارك دية الجاني المذكور من بيت المال، من قبيل: ما ورد في صحيفة أبي بصير، عن الصادق ع قال: «...فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»<sup>(٤٣)</sup>، والتي تتضمن قاعدة فقهية مستقلة، كما في الكتب الفقهية، تدل بالدلالة المطابقية على عدم مهدورية دم المسلم مطلقاً، سواء كان بسبب إجراء الحد أو بسبب القتل العمدى، أو الخطئي، و... ولكن لما قام الدليل على مهدوريته وعدم ضمانه عند إجراء الحد في خصوص حقوق الله تعالى يخرج هذا القسم خاصةً من تحت عموم هذه القاعدة، أي رواية: «لا يبطل دم امرئ مسلم»، وتبقى سائر مصاديقه تحتها.

ومن اللازم أن نشير إلى أنه لا خلاف بين الفقهاء في عدم الفرق بين حكم الحد والتعزير في مسألتنا هذه؛ لأن الملاك في الحد هو كونه من شؤون الحاكم، والمفروض أن التعزير أيضاً من شؤونه<sup>(٤٤)</sup>. مضافاً إلى أنه جاء في أحدى الروايات بأن الحد أعم من الحد بالمعنى الخاص والتعزير. وإن أبيت فنقول: إن التناسب الموجود بين الحكم والموضع يدل على عدم الفرق بينهما في خصوص هذه الروايات.

بالإضافة إلى أنه قد تردد بعض مانعي الضمان واحتمل الضمان في خصوص التعزير؛ لأنه غير محدد كماً، فيمكن الخطأ في تعين قدره، الذي أدى إلى تلف الجاني، لو كان تعينه بنظر غير المقصوم.

- المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية

٤. إن دعوى مهدورية دم المجرم المذكور لا تتناسب مع الملاكات الفقهية؛ لأن مهدور الدم في الاصطلاح الفقهي يقابل محقون الدم، ويستعمل في من كان دمه غير محترم، بحيث لو قتله فرد بعده لا يُقاد، كالزاني المحسن، والمرتد الفطري، والسارق الذي سُجن بعد إجراء الحد عليه أربع مرات، وهرب من السجن، وما إلى ذلك. وأما في ما نحن فيه فلا يجوز لأحد أن يقتل شارب الخمر مثلاً أو المختلس؛ لأن دمه محقون ومحترم.

## النتيجة

ثبت مما حقّقناه بالتفصيل أله من الضروري تدارك دية الجاني الذي تلف عند إجراء الحدّ أو التعزير إذا كان في حقوق الناس، ولكن التدارك يكون من بيت المال، لا من مال مجرى الحدّ نفسه. وهذا ما يقتضيه الجمع الغريفي بين الروايات كلها، مضافاً إلى القواعد العامة التي تدلّ على أن دم المسلم محترم ومحظون.

الهوامش

- (١) سizar بكاريا، ١٣٦٨، ش ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٧٣.

(٣) د. محمد علي الأردبيلي ، القانون الجنائي: ٨٢؛ إيرج وكلدوزيان، القانون الجنائي: ٧١.

(٤) الخميني، صحيفة النور.

(٥) الفاضل المقداد، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ٧.

(٦) وهبة الزحيلي، المصدر السابق: ٧؛ ٢٢٦؛ الجزيري، مازح، الغروي، الفقه على المذاهب الأربع.

(٧) ومذهب أهل البيت: ١٨١.

(٨) المصدر السابق: ٥؛ ١١٧؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام (ط. قديم) ٢: ٣٩٦.

(٩) انظر: وهبة الزحيلي المصدر السابق: ٥؛ ٧٠٣.

(١٠) الأردبيلي، المصدر السابق: ٦٨.

(١١) نضد القواعد الفقهية: ٧.

(١٢) الأردبيلي، حقوق الجزاء ١: ٦٨.

(١٣) مراغه إي، عنوانين الأصول ٢: ٤٤٨.

(١٤) أصل ١٧١ ق. ١٠١.

(١٥) المادة ٢ آ.د.ك.

(١٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٦٥، ح ٢٥١٦٥.

(١٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٦٥، ح ٢٥١٦٤.

(١٨) الكليني، الكافي ٧: ٢٩١، ح ٢.

(١٩) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٤: ٤٧٢.

(٢٠) الفاضل اللنكراني، الحدود ٤٨٥؛ المرعشي النجفي، القصاص على ضوء القرآن والسنة ٢: ٣٩٣.

(٢١) مذهب الأحكام ٢٧: ٢٩٢؛ جواهر الكلام ٤١: ٤٧١.

(٢٢) مذهب الأحكام ٢٩: ٩٤.

(٢٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٧١.

(٢٤) مذهب الأحكام ٢٧: ٢٩٢.

(٢٥) جواهر الكلام ٤١: ٤٧١؛ مذهب الأحكام ٢٨: ١٠٥.

(٢٦) مصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٢٣٥.

(٢٧) مائة قاعدة فقهية: ٢٣٦.

(٢٨) القصاص على ضوء القرآن والسنة ٢: ٣٩٣.

(٢٩) الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٤: ٢٧٩؛ وسائل الشيعة ٢٩: ٦٤، ح ٣٥١٥٩.

(٣٠) مسالك الأفهام ١٤: ٤٧٤.

- المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية

- (٣١) الاستبصار ٤: ٢٧٩، ذيل ح ١٠٥٦.

(٣٢) كفاية الأصول: ٢٩٢؛ مقالات الأصول ٢: ٧٥.

(٣٣) أجود التقريرات ٢: ١٠٠.

(٣٤) رجال الكشي ١: ٥٥٦.

(٣٥) النجعة في شرح الملمعة ١١: ١٥٠.

(٣٦) إيضاح الفوائد ٤: ٥١٦.

(٣٧) الروضة البهية ١٠: ١٠٦ - ١٠٨.

(٣٨) منتهى الدررية ٤: ٥٨٧.

(٣٩) انظر: مصباح الأصول ٣: ٤٢٧ - ٤٣١.

(٤٠) الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح (أصول الفقه ٢: ٢٢٧).

(٤١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٠١، باب ٣٠ من أبواب حد السرقة، ح ٢ و ٤؛ السنن الكبرى ٨: ٢٧١.

(٤٢) مهدب الأحكام ٢٨: ١٠٦.

(٤٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٥، ح ١.

(٤٤) مبني تكملة المنهاج ٤٢: ٢٦٢.

# **منهجية كتاب «الأخبار الداخلية»**

## **مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها**

### **- القسم الأول -**

أ. عبد المهدى جلالى<sup>(\*)</sup>

ترجمة: نظيرة غلاب

#### **تمهيد في التعريف بالعلامة التستري**

يعتبر العلامة التستري - نسبة إلى قرية تستر (شستر) - واحداً من رجال العلم والزهد والتقوى. وقد نذر حياته للعلم والبحث والتحقيق، وقضى عمره في محراب العبادة سالكاً متعبداً، لم يشهه عن ذلك مال ولا ولد. فكانت حياته عبارة عن التقل صعوداً بين مراتب التلمس والتدريس والتأليف. شرب من كأس العلم، فندق عذوبة طعمه، فلم يجد بعد ذلك لذة عيش، إلا بين الكتب والقرطاس والقلم. وحتى وهو في أشد الأوقات وأكثرها حساسية، أي في وقت مرضه الأخير الذي كان مقدمة نحو سفره إلى الحق تعالى، لم تكن تلك الفاصلة من الزمن إلا كبقيتها؛ إما في الكتابة والنقد؛ أو العبادة والمناجاة «عدّ لوحده جيلاً من العلم شامحاً في تلك القرية النائية»<sup>(١)</sup>.

ولد العلامة محمد تقى التستري في سنة ١٣٢٠هـ، في النجف الأشرف، وقضى فيها ثمانى سنوات من طفولته، في وسط أسرة عرفت بالعلم والتقوى، وذلك في ظل والده العالم المتبحر الشيخ محمد كاظم التستري. وما أن أنهى والده دراسته، وحصل على درجة الاجتهد، حتى ولّى عائداً إلى بلدته تستر، فاضطر شيخنا محمد تقى التستري أن يرجع بعد ذلك مع عائلته إلى تستر، لتكون تلك العودة بداية مشواره الطويل مع العلم والدرس. وقد استمر كذلك إلى حين حصوله على درجة الاجتهد، المرتبة التي شهد له بها العديد

---

(\*) باحث في الحوزة العلمية.

● منهاجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أساليب ضعف الرواية... / القسم الأول

من أعلام العلم والمعرفة، بدءاً من والده، وكذا السيد محمد تقى شيخ الإسلام، والسيد مهدي آل الطيب، وغيرهم من العلماء المرموقين.

ولما بدأ رضا شاه بهلوى في خطته لإبعاد إيران عن كلّ ما هو ديني، بدءاً بمحاربة كل المظاهر الدينية، وخاصة اللباس الشرعي للمرأة، غادر الشيخ محمد تقى التستري إيران متوجهاً إلى كربلاء المقدسة. وقد كانت المغادرة في مثل تلك الظروف من طرف العلماء تُعدُّ موقفاً سياسياً، تعبرأً منهم عن الرفض لتلك السياسات، واستهجاناً منهم لشخصها، فكان هذا السفر فرصةً جديدة للتلمذُ على الكثير من العلماء العظام، الذين كان من بينهم الشيخ آغا بزرگ الطهراني، حيث نال منه الإجازة في نقل الحديث.

وبعد عزل رضا شاه عاد محمد تقى إلى قريته تستر، ولم يغادرها بعد ذلك إلا إلى مثواه الأخير<sup>(٢)</sup>. وقد قال فيه العلامة الطهراني رحمه الله: «عالم رباني، ولد في النجف، ونشأ بها على حب العلم والفضيلة، اللذين ورثهما عن آباءه، وخاصة عن جده الأكبر جعفر، الغني عن التعريف. اشتغل بالعلم على يدي أكابر العلماء وأفاضلهم، فكان مجدًا مجتهداً تقىًا، ورعاً، حتى أصبح من المحققين الأعلام، والمصنفين الكبار»<sup>(٣)</sup>.

مُؤْلَفَاتِه

١. تحقيق المسائل: وهو شرح على كتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، حيث صنف عليه مجلدات عدّة. وقد تم طبعها.
  ٢. الرسالة المبصرة في أحوال أبي بصير: تم طبعها في ملحق الجزء الحادي عشر من كتابه «قاموس الرجال».
  ٣. شرح تقييح المقال: وهو الكتاب الذي تم طبعه بعنوان «قاموس الرجال»، في أربعة عشر مجلداً.
  ٤. قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: وقد ذكر فيه العديد من القضايا التي قضى فيها أمير المؤمنين عليه السلام في مختلف المراحل، سواء في حياة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أو في فترة تعاقب الخلفاء الثلاثة عليها، وفي فترة توليه السلطة. وقد طبع الكتاب مرات عدّة. كما ترجم إلى اللغة الفارسية.
  ٥. الأربعون حديثاً: وقد تم طبعه. وهو متوفّر في الأسواق.

٦. جوامع أحوال الأئمة عليهما السلام: وقد طبع هو الآخر ضمن ملحق المجلد الحادى عشر من سلسلة «قاموس الرجال».
٧. رسالة سهو النبي ﷺ: وقد طبعت هي الأخرى في ملحق المجلد الحادى عشر من «قاموس الرجال».
٨. بهجة الصياغة في شرح نهج البلاغة: وهو عبارة عن شرح معمق لنهج البلاغة. طبع في أربعة عشر مجلداً.
٩. الأوائل: وقد طبع في مجلد واحد. وقد تناول فيه الكلام عن أوائل الأشياء و بداياتها.
١٠. البدائع: وموضوع الكتاب الحكايات العجيبة والقصص الغريبة، إلى جانب نكات أدبية، ولغة عربية.
١١. آيات بينات في حقيقة بعض المنامات.
١٢. الأخبار الدخيلة: وقد طبع في أربعة مجلدات: المجلد الأول هو المجلد الأصل؛ والثلاثة الأخرى مستدركات على الأول. وقد حاز الكتاب الجائزة الأولى في «حفل انتخاب الكتاب الأول»، وذلك سنة ١٤٠٥هـ.

### لمحة موجزة في التعريف بكتاب «الأخبار الدخيلة»

وتتجدر الإشارة إلى أنّ المعتمد في هذا البحث الكتاب الأول من «الأخبار الدخيلة»، وقليلة هي المرات التي يتم فيها التعرّيف إلى المجلدات الثلاثة الأخرى. لذا فكما أرجع إلى الكتاب فليكن في ذهن القارئ أن المراد هو المجلد الأول، الذي حققه وعلق عليه الأستاذ على أكبر غفارى، الطبعة الثانية، انتشارات الصدوق، طهران، ١٤٠١هـ. قسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب، وكل باب فصول، ويحمل كلّ باب وكلّ فصل عنواناً خاصاً به. والأبواب مع فصولها هي على الشكل التالي:

١. الباب الأول: في الأحاديث المحرفة.

الفصل الأول: الأحاديث التي تتناقض وأصول المذهب الإمامى، فكان هذا التناقض دليلاً على تحريفها.

الفصل الثاني: الأحاديث التي تتناقض والحقائق التاريخية المجمع على صحتها،

الإجتهاد والتجهيد - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

● منهاجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

فكان مخالفتها تلك دليلاً واضحاً على تحريفها وكذبها.

**الفصل الثالث: الأحاديث التي رُكِبت جملها وعباراتها بحيث كان ذلك دليلاً عن تحريفها، أي إنها حملت قرينة داخلية على أنها محرفة.**

**الفصل الرابع: الأحاديث التي تداخل بعضها البعض، فكان ذلك تعبيراً عن إدانتها ورميها بالتحريف.**

**الفصل الخامس: الأحاديث التي عُدَّت من المحرّفات لعلة تشابه الخط فيها، وإسقاط شيء من سندها، أو متتها.**

**الفصل السادس: الأحاديث التي تناقض بعضها مع بعض، فكان هذا بينة على تحريفها.**

## الفصل السابع: الأحاديث المحرّف سندها.

**الفصل الثامن: الأحاديث التي حين تم نقلها بالمعنى تعرضت للتحريف.**

**الفصل التاسع: الأحاديث التي سقطت جزء منها، فكان ذلك علة في حسابها على الروايات المحرفة.**

**الفصل العاشر: الأحاديث التي عدّت محرّفة بسبب عدم توحّي الدقة في نقل سندها، أو متنها.**

**الفصل الحادي عشر: الأحاديث التي اخالط فيها كلام المعصوم بكلام الراوي، فاعتبرت بذلك محرفة.**

## ٢. الباب الثاني: الأحاديث الموضعية.

**الفصل الأول:** روایات مَنْ ادَّعَى كذبَاً التشرُّف بِملاقاَةِ الإمام الحجة.

**الفصل الثاني:** الروايات التي نسبت كذباً تفسيراً للإمام الحسن العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ.

**الفصل الثالث:** الروايات التي تمتُّ الزِيادة أو النقصان فيها لنية خبيثة، أو عمد إلى تغيير مفرداتها.

#### **الفصل الرابع: روایات متفرقة.**

### ٣. الباب الثالث: الأدعية الموضوعة، أو التي تعرضت للتحريف.

## **الفصل الأول: الأدعية التي لحقها التحريف.**

## الفصل الثاني: الأدعية الموضوعة.

وقد انتهى الشيخ التستري من كتابة الجزء الأول من كتاب «الأخبار الدخلية» في سنة ١٣٦٩هـ؛ ومن سنة ١٣٩٠ إلى ١٣٩٦هـ تمت الانتهاء من المجلد الثاني، ومن نفس السنة إلى سنة ١٤٠١هـ تمت الانتهاء من المجلد الثالث، كما تم بعد ذلك المجلد الرابع، الذي تم تدوينه بعد سنة ١٤٠١هـ.

كما تم وبجهد من الأستاذ الباحث أكبر غفارى طبع ثلاثة مجلدات أخرى للكتاب في طهران<sup>(٤)</sup>. وطبع المجلد الأول من الكتاب في ٢٧٦ صفحة.

### الدّوافع نحو نقد الروايات وتنقيحها وال الحاجة إليها

يقول السيد المرتضى<sup>عليه السلام</sup>: «إن الحديث المروي في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل، من محال لا يجوز ولا يتصور، ومن باطل قد دلّ الدليل على بطلانه وفساده... ولهذا وجب نقد الحديث»<sup>(٥)</sup>.

فالسبب في نقد علماء الحديث للحديث، ولجوئهم إلى تمحيصه وتنقيحه، سبب عقلاً. فمتي ما وجد دليلاً علمياً على تحريف الأحاديث وجب عقلاً وشرعاً نقاده، وتصحيح ما يمكن تصحيحة، أو رفض ما اعتبر موضوعاً ومكذوباً. هذا التحريف والوضع الذي ابْتَلَيت به الأحاديث كان أولاً. بسبب ما ابْتَلَيت به الأمة من حكم السوء، وتسلطهم على مقدراتها، ساعين بكل الوسائل إلى تثبت مكانتهم؛ مرة بالقوة؛ ومرات عديدة بتحريف الروايات، ووضع أخرى؛ لإضفاء لباس الشرعية على تواجدها اللاشرعية<sup>(٦)</sup>، وإقصاء ذوي الحق الشرعي وتسويد وجوههم في قلب الأمة، فبدل أن تكون السلطة في خدمة أمن الأحاديث حصل العكس، فصارت الأحاديث في خدمة السلطة والسلطان. وثانياً: بسبب تواجد طابور المنافقين والحاقددين، واندساسهم بين صفوف الأمة في كل مراتبها، وسعيهم الحثيث في الانقضاض على ثوابت ورواسخ الأمة الدينية؛ من أجل القضاء عليها، أو خلق الفتنة في صفوفها. فكانت الأحاديث لقمة تم السائفة، وخصوصاً أنه قد وضعت عراقيل أمام حفظ الأحاديث من الضياع منذ الصدر الأول، وبعد وفاة النبي الأكرم<sup>صلوات الله عليه</sup> مباشرة، وذلك بتولي الأمر ممن ليس أهلاً له.

وإذا ما سعينا إلى تلخيص ما مرّ نقول: إن الآفات والمخاطر التي لحقت بالأحاديث تتلخص في ما تعارف عليه علماء مصطلح الحديث بالوضع والتحريف والتصحيف، وكلها

● منهاج كتاب «الأخبار الدخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

من أنواع الحديث الضعيف، وإن اختلفت من حيث الشدة والضعف.  
والتصحيف في قواميس اللغة مصدر بمعنى الخطأ في الكتابة، وتغيير في رسم الكلمة، سواء بالزيادة فيها أو النقصان منها بإسقاط إحدى نقاطها أو أحد حروفها.  
أما التحريف فمصدر من انحرف، بمعنى مال إلى جانب دون آخر، وكذلك بمعنى صير الشيء غيره، مما يعني أن التحريف تغيير وتبديل في الكلام، بحيث يعطي معنى آخر مغايراً للأصل كلياً.

إذاً فالمحفظ هو ما تعرض إلى تغيير في رسمه، وبالضبط في نقاط الكلمات، لأن تكون الكلمة «عبد» فيزاد في نقاطها فتصبح «عید»؛ وكان تكون «حسین» فيسقط نقاطها فتصبح «حسن»؛ وهكذا. والحرف هو الخطاب أو الكلام الذي تعرض للللاعب في معناه، وتغيير كلٍّ لفرداته.

ولابد أن تكون للفقيه وعلماء الحديث دراية بالمحرّف والمصحّف، بل هي من ضروريات الفن. وبدونها لا يمكن التمييز بين الأحاديث الضعيفة والصحيحة؛ وذلك بلحاظ كون الأحاديث الضعيفة تشغل حيّزاً لا يستهان به بين الأحاديث، ولا يستطيع أحد إنكار تواجد هذا الصنف من الأحاديث. فلو لم تكن لما تطرق إليها علماء المصطلح منذ المراحل الأولى لتدوين الأحاديث. فهذا النبوبي يقول: «الضعف هو الحديث الذي افتقد إلى شروط الصحيح والحسن، وهو - أي الضعف - أقسام كثيرة؛ فمنه: الموضوع؛ المقلوب؛ الشاذ؛ المنكر؛ المحلل؛ والمضطرب»<sup>(٧)</sup>.

ولقد أشار النبي الأكرم ﷺ إلى تواجد الأحاديث الضعيفة، حين توعّد الكاذبين بالنار، فقال: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، وقال أمير المؤمنين علية السلام، حين دخل عليه سائل يسأله عن الأحاديث المبدعة - ولعله يريد هنا الأحاديث المحرفة -، وأنه يتواجد في أيدي الناس أحاديث تغاير ما يصدر عن مقامه الشريف: «إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقأً وكذباً، وناسخاً ومنسوحاً، وعاماً وخاصةً، ومحكماً ومتتشابهاً، وحفظاً ووهماً، ولقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده، حتى قام خطيباً، فقال: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعْمِدًا فَلَيَتَبُوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ»، وراح علية السلام بعد هذا يعدّ أصناف الرواية وأنواع الرواية، قائلاً: «إِنَّمَا أَتَالَكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةُ رِجَالٍ، لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ، مَظَهُرٌ لِلْإِيمَانِ، مُتَصْنَعٌ بِالاسْلَامِ، وَيَتَأَئِّمُ وَلَا يَتَرَجَّحُ، يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ».

متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوا منه، ولم يصدقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله ﷺ، رآه، وسمع منه، ولقف عنه، فيأخذون بقوله، وقد أخبرك الله عن المنافقين بما أخبرك، ووصفهم بما وصفهم به لك، ثم بقوا بعده، فتقرّوا إلى أنّة الضلاله والدعاة إلى النار بالزور والبهتان، فولوهم الأعمال وجعلوهم حكامًا على رقاب الناس، فأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا، إلا من عصى الله، وهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمد كذباً، فهو في يديه، ويرويه، ويعلم به، ويقول: أنا سمعته من رسول الله، فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم أنه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به، ثم إنه نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء، ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمين إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر - وهو الرابع - لم يكن كذباً على الله، ولا على رسوله، مبغض للكذب؛ خوفاً من الله، وتعظيمًا لرسول الله، ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزيد فيه، ولم ينقص منه، فهو حفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فتجنب عنه، وعرف الخاص والعام فوضع كلّ شيء موضعه، وعرف المتشابه ومحكمه...<sup>(٨)</sup>.

وقد بيّنت هذه الخطبة بشكل مفصل ودقيق أنواع الرواية؛ وهناك المنافق الكاذب، وهو الطابور الخامس الذي استحوذ على المراكز الهامة في الدولة، فكانت منبراً له لكي ينفتح سمواته من الأعلى؛ وهناك من ليس منافقاً، ولكنه افتقد إلى حاسته الضبط، ف nisi وتوهم، فكان يزيد أو ينقص، أي إنه وقع في التحريف من غير أن تكون له نية السوء. لكن روایة الحديث لا تستقيم بالنية الحسنة فقط، بل لابد إلى جانب الضبط والحفظ أن يكون له العلم بمراتب الأحاديث، ومعرفة ناسخها ومنسوخها، ومحكمتها ومتشاربها، وعامّها وخاصّها.

### في الداعي إلى كتابة «الأخبار الدخيلة»

قد يقال: إن مرحلة جمع الأحاديث قد تمت وانتهت، وإن كتب الأحاديث ومجامعه

● منهاج كتاب «الأخبار الدخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

قد تعددت، وإن الكتب والمصادر الأم لا يمكن إلا أن تشمل ما صحّ عن النبيِّ الأكرم وعن الموصومين، فما الداعي للرجوع إلى هكذا موضوع؟!  
يقول العلامة التستري، موضحاً السبب الذي دفع به إلى تأليف هذا الكتاب، أنه في أثناء أبحاثه واستعفاته في مجال الحديث، ضمن سلسلة عريضة من المصنّفات والمجامع، كثيراً ما كان يوقفه عدم الانسجام بين تلك الكتب والمجاميع، أمثال: وسائل الشيعة، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، والاستبصار، في خصوص العديد من الأحاديث والروايات، فخلص إلى أن هذه الكتب تحتاج إلى مزيد من الدقة، ومزيد من العمل في تقييم الأحاديث وتصحیحها، فكان هذا دافعاً قوياً إلى الإسراع بكتابه الأخبار الدخلية؛ لبيان أن هذه الرواية أو تلك قد تعرضت للتحریر أو التصحیح»<sup>(٤)</sup>.

## علاقة عنوان الكتاب «الأخاء الدخلة» بمحتواه

جاء في المعجم الوسيط: إن الدخيل «من دخل في قوم، وانتسب إليهم، وليس منهم». وإن الدخيل من الكلام: كل كلمة أدخلت في كلام العرب، وليس منه<sup>(١٠)</sup>. لهذا تكون نظرتنا للكتاب من خلال لحاظين اثنين: إذا نظرنا إليه من حيث أصل الرواية، أي الرواية في ذاتها، فسيكون المراد بالأخبار الدخلة الأحاديث الموضوعة. وإذا نظرنا إلى الرواية بلحاظ ما يعرض عليها من تحريف وتصحيف فعندما سيكون المراد بالأخبار الدخلة الأحاديث المحرفة والمصححة. فالكتاب لابد وأن يكون متطرقاً لكتاب الروايتين: الموضوعة من جهة؛ والمحرفة والمصححة من جهة ثانية.

وقد أشـكـل على العـلامـة التـسـتـرـي فـي هـذـا، وـقـيل لـهـ: مـا دـام الـكتـاب مـوجـهـاً مـن  
أـجـل الـأـحـادـيـث الـمـوـضـوـعـة فـلـمـا دـا تـم الـاـكـتـفـاء بـالـمـحـرـفة وـالـمـصـحـفـة؟  
أـجـاب الـعـلامـة قـائـلاً: إـن الـكتـاب يـحـتـوي عـلـى كـلـا النـوـعـيـن، وـلـا تـحـتـاج إـلـى جـهـد  
مـضـيـنـي لـمـعـيـنـتـها وـالـحـصـول عـلـيـهـا. وـقـد سـعـيـت إـلـى كـتـابـة كـلـ مـلاـحظـاتـي وـإـشـكـالـاتـي عـلـى  
الـأـحـادـيـث الـتـي تـعـانـي مـن تـلـك الـآـفـات. وـالـكتـاب. كـمـا هـو مـلـاحـظـ. فـي اـشـأـعـرـة بـاـباـ،  
وـهـوـ. كـمـا قـامـوـس الرـجـالـ. يـحـتـاج إـلـى مـسـتـدـرـكـاتـ عـلـى مـتـهـ»<sup>(11)</sup>.

## عرض لأبواب الكتاب

**الباب الأول:** في الأحاديث التي حُرّفت. ويكون من اثنا عشر فصلاً:

**الفصل الأول:** الأحاديث التي تناقض وضوريات المذهب الإمامي، فكان هذا التناقض دليلاً على تحريفها، كالروايات التي جاءت في باب «ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم» من كتاب الكافي:

١. روى بإسناده عن أبي سعيد، عن عمرو بن ثابت، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إني واثنا عشر إماماً من ولدي، وأنت يا عليّ، زر الأرض، يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها، ولم ينظروا»<sup>(١)</sup>.

٢. وبهذا الإسناد، عن أبي سعيد، رفعه، عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ قال: «قال رسول الله ﷺ: «من ولدي اثنا عشر نقباء مجذبون مفهمون، آخرهم القائم بالحق، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»<sup>(٢)</sup>.

٣. روى بإسناده عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ ، عن جابر الأنصاري، قال: «دخلت على فاطمة بنت النبي وبيت يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثنا عشر، آخرهم القائم، ثلاثة منهم: محمد، وثلاثة منهم على»<sup>(٤)</sup>.

وقد أورد الشيخ الصدوق في كتابه «عيون أخبار الرضا عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ» هذه الرواية، لكن بهذا الشكل «أربعة منهم باسم علي، وذكرتهم بالاسم: علي بن أبي طالب؛ علي السجاد؛ علي الرضا؛ وعلي الهادي، عليهم السلام جميعهم».

كما أن الشكل الصحيح للروايات الثلاثة نأخذه من رواية أبي سعيد العصيري. وأبو سعيد واحد من أصحاب الأصول الأربعمائة . والأصول الأربعمائة . هي روايات لأربعمائة راو لا يرون إلا عن المقصوم، ولا تحمل كتبهم سوى كلام المعصوم .. حيث إنه في جميع الروايات التي تتحدث عن عدد الأئمة كان يروي أحد عشر، بدل اثني عشر<sup>(٥)</sup>. وهؤلاء الأحد عشر هم من ولد رسول الله ﷺ من فاطمة وعلي عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ.

**الفصل الثاني:** الأحاديث التي تناقض الواقع التاريخي المجمع على صحتها:

● منهاج كتاب «الأخبار الدخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

١. في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام<sup>(١٦)</sup>، وفي رواية طويلة تتحدث عن ولادة الإمامين الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، تذكر الرواية أن اسماء بنت عميس<sup>(١٧)</sup> كانت قد حضرت هذا الحدث. وهو ما تففيه الشواهد التاريخية، حيث ثبت أن اسماء بنت عميس قد رافقت زوجها جعفر في أثناء الهجرة إلى أرض الحبشة، وقد ولدت له هناك عبد الله، ولم يرجع جعفر من الحبشة إلا في السنة التي فتحت فيها خير، أي في السنة السابعة من الهجرة النبوية إلى المدينة، في حين أن ولادة السبطين الحسن والحسين عليهما السلام كانت مع اختلاف في الرواية - ما بين السنة الثانية والثالثة، أو ما بين السنة الثالثة والرابعة<sup>(١٨)</sup>.

٢- ما جاء في كتاب «التهذيب»، للشيخ الطوسي، في باب «فرض الصيام»: «عن أبي سلمة، عن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «شهر رمضان، فرض الله . عز وجل . عليكم صيامه، فمنْ صامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنبه كيوم ولدته أمّه».«

والشاهد عندنا في سند هذه الرواية هو وجود اسم عوف فيها. وقد ثبت تاريخياً أنه هلك في حرب الغميساء في الجاهلية، فأئن له أن يروي عن رسول الله ﷺ، وقد جاء في السند الجد أولاً، ثم الأب ثانياً، ثم الحفيد أخيراً، لأن أبي سلمة هو ابن عبد الرحمن، وحفيده عوف<sup>(١٩)</sup>، بينما السند الصحيح هو: عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه، فيكون عوف قد ذكر هنا بالعرض، بمعنى أنه ذكر في أشاء التعريف بأبي سلمة ذكر اسمه الثلاثي.

**الفصل الثالث: الأحاديث التي رُكِبَتْ جملها وعباراتها بحيث كان ذلك دليلاً على تحريفها.**

ومن بين هذه الروايات: ما جاء في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، في آخر باب «المواضع التي تجوز فيها الصلاة والتي لا تجوز»: عن جميل، عن أبي عبد الله جعفر الصادق عليهما السلام: لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلّي وعائشة مضطجعة بين يديه، وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها، فرفعت رجلها حتى يسجد<sup>(٤٠)</sup>.

**الكتاب** **الحادي عشر** **السنة الخامسة** **شتاء ١٤٣٢ هـ**

«تصلى» قد صحّت بحيث صارت «تضطجع»<sup>(٢١)</sup>.

ولو قبّلنا بهذا القول من باب الفرض فإنه لا تتسق لقوله: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلى».

ثم ننتقل إلى القول: «إن النبي كان يصلى وعائشة مضطجعة بين يديه، وهي حائض»!!

والنقطة المشكّلة في هذه الرواية هو تناقض القول. ففي الشقّ الأول قال: «لا بأس أن تصلي المرأة..»، وفي الشقّ الثاني من الرواية، حين أراد أن يأتي بالدليل، قال: «وهي حائض»، فكيف نجمع بين أن تصلي وبين أنها كانت حائضاً، والحايض لا صلاة عليها، فلم توجد أية علاقة بين الدال والمدلول.

ونفس هذه الرواية ذكرها ابن داود في سنته، في باب «لا تقطع المرأة الصلاة»، والرواية هي: «لقد رأيت النبي ﷺ يصلى، وأنا معتبرة بين يديه، فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي، فضمّمتها إلىّ، ثم يسجد»<sup>(٢٢)</sup>. ولعله توجيهٌ معقولٌ لم يحمل في شایاه ما ينقضه. ومن هنا يظهر أن الرواية قد تعرّضت للتلاعب بعباراتها وجملها، بحيث لم ينتبه للتناقض فيما بينها، فكان هذا دليلاً على تحريفها.

**الفصل الرابع:** الروايات التي تداخل بعضها بعض، فكان هذا التداخل دليلاً على تحريفها.

ومن الأمثلة على هذا: ما ذكره الشيخ الصدوقي في «الخصال» في «أبواب الاثنين عشر»، ضمن عنوان «الذين أنكروا على أبي بكر جلوسه في الخلافة»، وهي رواية مسندة عن زيد بن وهب، قال: «كان الذين أنكروا على أبي بكر جلوسه في الخلافة، وتقدمه على علي بن أبي طالب ﷺ، اثني عشر رجلاً من المهاجرين والأنصار. وكان من المهاجرين: خالد بن سعيد بن العاص، والمقداد بن الأسود، وأبي بن كعب، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفارى، وسلمان الفارسي، وعبد الله بن مسعود، وبريدة الأسلمي؛ وكان من الأنصار: خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، وسهل بن حنيف، وأبو أيوب الأنباري، وأبو الهيثم بن التيهان، وغيرهم...».

وقد وقع في هذه الرواية خلط في ما يخصّ أبي بن كعب الخزرجي الأنباري،

## ● منهجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

حيث عده الرواية من المهاجرين. ونفس هذه الرواية ذكرها كلُّ من البرقي في رجاله مرسلةً، والطبرسي في الاحتجاج مرفوعةً، عن أبيان، عن الإمام الصادق عليه السلام. ورواهما أيضاً أحمد بن محمد الطبرى، المعروف بـ«الخليلي»، وهو من أهل السنة. وقد صرَّحت الروايات الثلاث أنَّ أبيَّ بن كعب من الأنصار، ومن الاثنى عشر، الذين كان منهم ستة من المهاجرين، وستة من الأنصار، في حين أنَّ الرواية في «الخصال» قد ذكرت أنَّ منهم ثمانية من الأنصار، وأربعة من المهاجرين، وأنَّ أبيَّ بن كعب كان من المهاجرين، وأضافت ابن مسعود، بينما لم يردُ اسم ابن مسعود في الرواية في المصادر الثلاثة الأخرى.

ومن التحريرات التي وقعت في هذه الرواية أنه قد تم حذف خطبة أبيَّ بن كعب في المسجد عند احتجاجه على أبي بكر. كما أنها أوردت اسم الزبير، وجعلته ضمن الشرذمة التي ناصرت عمر، بينما كان الزبير في تلك الفترة مع علي بن أبي طالب عليهما السلام.<sup>(٣٣)</sup> وقد أوضح العلامة التستري، في معرض استقصاء التحريرات التي تلحق بالسند، أنَّ هذا النوع من التحريرات تستدعي تأليف كتاب مستقلٍ بها. وقد عمل الشهيد الثاني في كتابه «المنتقاة» إلى ذكر بعضها.<sup>(٣٤)</sup> وقد حكى الشهيد الثاني الداعي الذي دفع به إلى كتابة هذا الكتاب، فقال: «إن ما دفع بي إلى هذا العمل المضني هو اللانظام الذي عمّ الروايات، والاشتباهات العميقية فيها. وكذا التحريرات والتصحيفات الكثيرة التي لحقت بها».<sup>(٣٥)</sup> ففي رواية الخصال - يريد نفس الرواية التي ذكرها العلامة التستري - قد جعلت سلمان الفارسي ضمن المهاجرين، بينما تؤكّد الحقائق التاريخية أنَّ سلمان لم يلقِ بالنبي الأكرم عليه السلام إلا في المدينة، أي بعد هجرته الشريفة من مكة إلى المدينة، فكيف يكون سلمان من المهاجرين؟!».

**الفصل الخامس: الأحاديث التي عُدَّت محرَّفة لعنة تشابه الخط، أو إسقاط شيء من سندها، أو منها.**

ومن الأمثلة على هذا النوع من التحرير:

1. ما روی عن الإمام الصادق عليه السلام: «ما بدا لله كما بدا له في إسماعيل ابني». وروى أبو الحسن الأحسى: «ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي»<sup>(٣٦)</sup>.

ونظراً للاختلاف الموضوعي بين الروايتين فلا بد أن تكون إحداهما قد حُرُفت. فإنَّ إسماعيل المراد في الرواية الأولى هو إسماعيل بن الإمام الصادق عليه السلام. والداء الذي بدا لله

فيه هو أنه توفي في حياة والده، ووفاته في حياة الإمام دليل على أنه ليس الإمام بعد أبيه. وأما إسماعيل في الرواية الثانية فالمراد به إسماعيل النبي بن النبي إبراهيم؛ لتفقيده في الرواية بـ«أبي». وما دام إسماعيل أبو النبي الأكرم محمد ﷺ، وأبو العرب، فإنه بالالزمه أب للإمام الصادق ع؛ لأنه حفيد النبي الأكرم أولاً، ولأنه عربي ثانياً. فكان القيد موجهاً ومقبولاً في هذه الرواية. وأما البداء الذي بدا لله في إسماعيل في الرواية الثانية فهو أن الله بعد أن أمر إبراهيم الخليل ع بذبح إسماعيل فداء بذبح عظيم، وهو ما تؤكد رواية أخرى عن الإمام الصادق ع: «ما بدا لله كما بدا له في إسماعيل أبي؛ إذ أمر أبيه إبراهيم بذبحه، ثم فداء بذبح عظيم»<sup>(٢٧)</sup>.

يقول العلامة التستري: إنه على فرض صحة الرواية الأولى فإن الرواية الثانية أصبح منها. وقد كان عدم توخي الدقة والصحة في الرواية سبباً في انحراف بعض ضعاف القلوب، وأدى بهم ذلك إلى سلوك طريق مناقض للحقيقة، فجعلوا إسماعيل ابن الإمام الذي توفي في حياة أبيه إماماً معصوماً، ووارثاً لأبيه، فسموا بالإسماعيليين.

والإسماعيلية فرقة ضالة، نسبت إسماعيل بن الإمام الصادق، وأكبر أبنائه، والذي توفي قبل أبيه، إماماً لها، ودعت له بالإمامية، خصوصاً وقد اشتهر أن الإمام الصادق كان يحبه؛ لخصال كريمة كانت فيه. ومنهم: الفاطميون، الذين حكموا مصر. وقد سارت الانحرافات والتفرقة بهذه الفرقة لتخرج منها فرق كل فرقة تتغنى بيلاها، حيث تبدل عنصر الخلاف والاختلاف عندها من العقائدي إلى السياسي المحض، الذي سعى البعض منهم إليه كدليل وجودي له، فكذب خبر موت إسماعيل، واعتبره من باب التقية؛ حفظاً. كما سوّلت له نفسه - لحياة إسماعيل من الأعداء، وهم الموسومون بالإسماعيليين الواقفين، فقالوا: إسماعيل هو إمام آخر الزمان، وعنده توقفت سلسلة الإمامة. وفرقة أخرى من الإسماعيلية قالت بوفاة إسماعيل، ولم تذكر ذلك، لكنها قالت: إن إسماعيل قبل أن تتوفّه المنية كان قد أوصى لابنه محمد، وهو لا زال حياً يرزق، وموعد الأمة الغائب<sup>(٢٨)</sup>.

## البداء

دأبت جُلُّ كتب الحديث وجوامع الحديث على التحدث عن البداء وتخسيصه

الإجتهاد والتجهيد - العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شتاء ٢٠١١ م - هـ ١٤٣٢

● منهاجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أساليب ضعف الرواية... / القسم الأول

بالشرح، حتى كاد أن يكون موضوعاً شيعياً إمامياً بامتياز، بل عُدَّ أحد أركان العقيدة عندهم، وبه تمحص الفرقة الناجية.  
وابنعاً لهذه السنة لابد وأن نتعرض للموضوع، ولو بشيء من الاختصار.

البداء في كتب اللغة: بدواً، وبدأ، وبداء، يقال: الرجل الحازم ذو بدوات، أي ذو آراء ظهر له، فيختار بعضها، ويسقط الأخرى. ويقال: بدا لي من أمرك بداء، أي ظهر لي. والبداء في تعريف علماء الكلام بمعنى استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم. وفي روايات الشيعة الإمامية نسب البداء لله تعالى كثيراً، كما جاء في رواية الإمام الصادق السابقة. ولنست هذه هي الرواية الوحيدة، فقد تعددت الروايات في هذا الموضوع. ففي باب «البداء»، في كتاب التوحيد، للشيخ الصدوق، ذكر إحدى عشرة رواية. وفي الكتاب للكليني سنت عشرة رواية.

ويؤخذ البداء مرأة بمعنى النسخ؛ ومرة ثانية بمعنى الإبداء، أي الظهور.

## أ- البداء بمعنى النسخ

النسخ في اللغة إبطال شيء وإقامة آخر، كما في لسان العرب؛ ورفع شيء وإثبات غيره مكانه، كما في معجم مقاييس اللغة.

وقد فسرَ جمُّعٌ من علماء الشيعة البداء على أنه النسخ. ومن ذلك نسخ الشرائع . شرائع منْ قبلنا .. وإن تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المكرمة، ومدة عدة المرأة المتوفى عنها زوجها، والاعتقاد بالبداء في هذه المواطن وغيرها، دليلٌ على الاعتقاد بحرية التصرف الإلهي في كونه وخلقه، بالإيجاد والإعدام، بالأمر والنهي، بالمحو والإثبات.

وهذا هو مذهب الشيخ المفيد في البداء، وهو ما جعله يصرح ضمن كتابه «أوائل المقالات» أن الاختلاف بين الشيعة والسنّة في البداء مرجعه الاختلاف في الجانب اللغوي فحسب، فالسنّة يسمونه نسخاً، والشيعة يسمونه بدأً؛ لاتحاد الموضوع عندهما.

الاداء معنى الداء

و المراد به إظهار حكم أو أمر. ولأنه نسب إلى الله سبحانه وتعالى فيكون إظهار الله لأمر. غير خفي عليه بالضرورة. لأحد عباده أو لكل الناس بعد أن خفي عليهم. وهو

ما وأشارت إليه الرواية «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»<sup>(٢٩)</sup>.

يقول الملا صدر الدين الشيرازي: إن البداء هو تغيير في علم الله إلى شيء هو يعلمه، بحيث يبدي لأوليائه شيئاً قد خفي عنهم. والروايات التي تأتي في البداء بهذا المعنى تبحث موضوع لوح المحو والإثبات. وهو مرتبة من علم الله الفعلي. والقضاء المحتم وغیر المحتم، باعتبار أن الإنسان مخير، ويستطيع التغيير في قدره إلى قدر آخر هو ثابت في علم الله، وإنما هي الفائدة من الدعاء والتسلّل؟ وما هي الفائدة من إرشاد الناس إلى ممارسة بعض السلوكيات الروحية والفعالية، إلا كونها تغير في قضاء وقدر الأفراد؟ فالروايات الكثيرة تتحدث عن أن الصدقة تدفع سبعين نوعاً من البلاء، وتطيل في العمر، وتزيد في الرزق. ومadam الإنسان مخيراً في أفعاله فمتن ما قام بهذا العمل. وغيره كثير، كصلة الرحم. تتحقق إرادة الله، وطال عمره إن أتي بها وفق شروطها. وهذا هو القضاء غير المحتم الذي عُلق على شيء. فطول العمر. كما ذكرنا - معلقاً على الصدقة، وصلة الرحم. أما القضاء المحتم، وهو الذي أبرم إبراماً، فهو قطعي، لا يرد ولا يتبدل ولا يتغير. وهذا لا يعني عدم قدرة الله على تغييره، وإنما اقتضت الحكمة الإلهية الأزلية أن يكون كذلك. فمن القضاء المحتم أن الله كتب على نفسه أنه منْ آمن من عباده فسيدخل الجنة، وأن منْ كفر فسيدخل النار. وكذلك من القضاء المحتم أن الله رحيم، فلا يمكن أن يكون غير ذلك، وأنه عادل، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وهذا النوع من القضاء لا يتأثر بالصدقة أو صلة الرحم أو غيرها من الأعمال الصالحة أو الطالحة.

لم يكن إسماعيل عليه السلام في علم الله الذاتي ليذبح . وعلم الله الذاتي شأنه شأن قضائه المحتم ثابت لا يتبدل ولا يتغير. لكن عدم ذبحه كان معلقاً في علم الله الفعلي بشيء خفي على إبراهيم عليه السلام ، فأراد الله: لحكمة، أن يأمره بذبح ابنه، ولكن الله أمر في نفس الوقت بأن يُفتدى إسماعيل بذبح عظيم، فينجو من الذبح، وتُذبح الفدية مكانه. وقد اختلفت آراء المفسرين في تشخيصها. فالذي تغير هنا هو علم إبراهيم بعد أن كان ثابتاً، فقد كان يعلم من أمر إسماعيل شيئاً، وبعد أن فداء الله وكفّ يدي إبراهيم عنه صار إبراهيم يدرك ما خفي عنه، أي انكشف أمامه ما خفي عنه، والله أعلم.

وهذا ما عنده الشيخ الكراجكي في كتابه «كنز الفوائد»، حيث يقول: «المراد

● منهاج كتاب «الأخبار الدخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

بالبداء هو أن يظهر للناس خلاف ما اعتقدوا يستمر أره ودواه»<sup>(٣٠)</sup>.

فلسفة الاعتقاد بالبداء

يرى علماء الإمامية أن الاعتقاد بالبداء في حدوده المعقولة والصحيحة، كما فسرّها أئمة أهل البيت ع، له جنستان:

**الأولى:** معرفة أن الله سبحانه وتعالى يملك القدرة المطلقة في فعله وإرادته .  
فعدم الإيمان بالبداء فيه تقييد للقدرة الإلهية وتحديدها . ولعل هذا ما ذهب إليه الفكر اليهودي ، حين قال القرآن على لسانهم ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ . فالله في اعتقادهم قد قدر وقضى ، ولا يمكنه أن يغير من قدره وقضائه ، بينما الإيمان بالبداء إيمان بأن الله يملك القدرة المطلقة في ما خلق ، فله أن يغيّر ما يشاء ، كما يشاء ويثبت .  
ولهذا يرى علماء الإمامية أن الإيمان بالبداء هو عين التوحيد ، ولا توحيد بدون بداء<sup>(٣١)</sup> .

إن القول بأن القضاء قد أبْرَم، والقدر قد انْعَدَ، يعني أن لا دخل للإنسان في تحديد مصيره نحو ما يريد ويأمل، أي إن الإنسان مسلوب الإرادة، مسيّر، ينتظر ما قُدِّرَ عليه، فلا نتيجة ترجى من أي عمل خلاف واقعه... وهو خلاف القول بأن الإنسان مخْيَر، ويملك زمام أمره، إن شاء أدخل نفسه الجنة، وإن شاء أدخلها النار.

يُمنح البداء الاختيار البشري بعده الحقيقى. فسعادة الإنسان أو شقاءه، وحريته من الظلم ومن الاستعباد لغير الله، مرهون بمشيئة نفسه. ألم يقلُّ الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه: **«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُولُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْتِفُسِهِمْ»**. قد يكون الإنسان في مكان ما تحت سلطة جائرة ظالمة ومستبدة، فهل هذا هو قدره، أم أن اختيار الإنسان يملي عليه أن يثور، ويقاوم هذا الظلم، ويسترجع حريته وكرامته؟ فالعلاقة تلازمية بين اعتقاد الإنسان وسلوكياته وبين واقعه الروحي والمادي. وهذا ما يفسّر تأكيد أئمة أهل البيت عليهم السلام على تصحيح الاعتقاد بالبداء، بل وردت روايات عدّة في تعظيم الإيمان بالبداء، حتى، اعثُر أساساً في التوحيد، بل لا توحيد من دونه.

ومن بين هذه الروايات: «ما عبد الله عز وجل شيء مثل البداء»؛ و«ما عظم الله عز

وَجَلْ بِمُثْلِ الْبَدَاءِ؛ وَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا يَفِي القَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا هَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فَلِهٗ<sup>(٣٢)</sup>.

٢. ومن الروايات التي كان تشابه الرسم فيها، أو إسقاط شيء منها، سبباً في عدّها من المحرّفات: ما جاء في الخطبة ١٤٥ من نهج البلاغة: «إن عوازم الأمور أفضليها، وإن محدثاتها شرّادها».

يرى العلامة التستري أن «عوازم» تحريف لـ «قائم». واستدل بذكر كلمة «محدثات» في الشق المقابل، ولأن «العوازم» تأتي دائمًا في مقابل الرخص، وليس المحدثات. ولعل العلامة التستري لم يكن صائبًا في وضعه للعزمات مقابل الرخص؛ وذلك لأن العزيمة تجمع على «عزم»، وليس «عوازم». والعزم هي التي تأتي في مقابل الرخص، وليس العوازم، أما العوازم فهي جمع عازم.

والرخص في الاصطلاح الشرعي هي ما جعل بفرض التخفيف ودفع المشقة عن المكلف، كصلاة السفر: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤتى بعزمته»<sup>(٣٣)</sup>. وعزائم الله الفرائض التي أوجبها على عباده<sup>(٣٤)</sup>. والظاهر أن الذي روى الرواية كان يبحث عن الكلمة على وزن ق دائم، فبدل أن يضع عزائم، جمعاً للعزيمة، وضع عوازم، التي هي خلاف المقصود من الكلام في الرواية.

٣. ما ورد في الخطبة ٥٧ من نهج البلاغة، في رسالته إلى أهل الكوفة، عند مسيرة من مدينة البصرة: «أما بعد، فإنني خرجت من حبي هذا»<sup>(٣٥)</sup>. حيث حرف «من مخرجني»، وجيء بـ«من حبي» بدلاً عنه. ودليل هذا القول كلام أبي مخنف، في معرض بيان مضمون رسالة الحسين للковيين، في تاريخ الطبرى: «خرجت مخرجى هذا». كما أن نفس هذه الكلمة قد ذكرها الطبرى حين نقل نفس الرسالة، فكان «مخرجى» بدل «حبى».

٤. ما جاء في سنن أبي داود: عن هلال بن عمرو، قال: سمعت علياً . ونظر إلى ابنه الحسن .، فقال: «إن ابني هذا سيد كما سماه النبي ﷺ ، وسيخرج من صلبه رجل يسمى باسم نبيكم ﷺ ، يشبهه في الخلق...، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً...».

## ● منهجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

والشاهد في هذه الرواية هو «ابن الحسن»، بينما الصحيح «ابن الحسين»؛ فكثيراً ما يأتي الاشتباه بين اسمي الحسن والحسين؛ لتقرب رسمهما، فيقع إسقاط نقط الحسين، فيصبح الحسن، أو زيادة النقطتين، فيصبح الحسن الحسين. ولتفادي هذا الخطأ فقد دأب علماء الحديث على إضافة لقب أو كنية كلّ منها عليهما، حتى يتم التمييز بينهما حتى في حالة التصحيح. قال الإمام الحسن: أبو محمد الحسن، وهي كنيته، ويقال للحسين: أبو عبد الله الحسين. أما الشيخ الطوسي فيعرفهما هكذا: «الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السلام، أبو محمد، ابن بنت رسول الله عليهما السلام، مضى مسماً، وقربه بالبقاء من المدينة، الحسين بن علي عليهما السلام، أبو عبد الله، الشهيد بكريلاء مقتولاً»<sup>(٣٦)</sup>.

**الفصل السادس:** الروايات التي تشمل على أمرين أو حكمين، وقد تم إبدال أحدهما بالآخر، أو وقع فيهما تقديم وتأخير:

أ. إبدال أحد الحكمين بالآخر: ومثاله: ما جاء في تفسير القمي، في رواية مرسلة عن الإمام الصادق عليهما السلام: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا محتازتين، ويضعان فيه الشيء، ولا يأخذان منه».

وقد سُئل الإمام: لماذا يضعان في المسجد، ولا يأخذان؟ فأجاب: لأنهما بدون أن يدخلان يستطيعان أن يضعوا فيه شيئاً؛ أما أخذهما للشيء فلا يتم إلا بدخولهما الفعلي. وقد أورد الشيخ الصدوق الرواية في «عل الشرائع»، ولكن على عكس الرواية الأولى: «ويأخذان من المسجد، ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: سألت الإمام عليهما السلام: لماذا يجوز لهم أن يأخذنا منه، ولا يجوز لهم أن يضعوا فيه شيئاً؟ قال الإمام عليهما السلام لأنهما لا يستطيعان أن يأخذوا الشيء إلا بدخولهما، أما أن يضعوا فيه شيئاً فيمكن أن يكلفا أي شخص آخر، فيضع لهما ما يريدان، من غير أن يحتاجا للدخول.

إذا نظرنا إلى جواب الإمام في الرواية الأولى عن سؤال السائل عن علة الحكم نجد نفس جواب الإمام في الرواية الثانية عن سؤال زرارة، فيتضح أن الرواية الأولى قد وقع للراوي فيها خلطٌ فجعل حكم الأولى للثانية، وحكم الثانية للأولى. ويقول التستري:

إن الشيخ القمي وقع له الخلط؛ لأنَّه اعتمد على الحفظ. وقد ذكر نفس هذه الرواية كُلُّ من: الشيخ الكليني في الكافي، والشيخ الطوسي في التهذيب. كما أوردها الشيخ الصدوق في علل الشرائع. بالإضافة إلى أن الفتوى المشهورة بين فقهاء الإمامية هو أنهما يأخذان من المسجد، ولا يضعان فيه شيئاً<sup>(٣٧)</sup>.

ب - وقوع التقديم والتأخير في ألفاظ وكلمات الرواية: ومن ذلك: ما جاء في «المناقب» أنَّ أعرابياً من سكَّان الصحراء دخل المدينة، وهو يسأل عن أكرم أهلها وأجودهم، فدلَّه أهلها على الإمام الحسين عليه السلام، فدخل عليه المسجد، وكان يصلي، فجلس بالقرب منه، وأخذ يقول: ما خاب من عقد آماله عليك، وكل من جعل نفسه عبداً لك كنت أنت الجoward المعتمد، لقد كان ذاك النبي عليه السلام. أبوك . من حارب فسق الفاسقين، وتسلطهم على أرزاق الناس، فحرموا الفقراء، وزادوا من ثروة الأغنياء. لو لم يكن ما كان للدين أن يوجد، ولكنَّا من أصحاب النار الذين حقَّ عليهم العذاب. وما أن انتهى الإمام سلام الله عليه من صلاته حتى نادى على قبر خادمه أن يأتيه بما بقي من سهم الإمام، الذي يتلقاه من الحجاز، وقد كان بقي أربعة عشر ديناراً، فقال الحسين عليه السلام: إن هاهنا مَنْ هو أحوج منها بها، ووضعها في يدي البدوي، وهو يقول:

خزتها فإني إليك معتذر	واعلم بأنِّي عليك ذو شفقة
لو كان في سيرنا الغداة عصا	أمسَت سمانا عليك مندقة
لكن ريب الزمان ذو غير	والكافُّ مني قليلة النفقة

والشاهد عندنا هو عبارة: «لو كان في سيرنا الغداة عصا». فقد حُرِّفت هذه العبارة بتقديم «سير» و«غداة» على «العصا»، بحيث إن العبارة الصحيحة: «لو كان في عصانا الغداة سير»، فالعرب كانت تقول: «لو كان في العصا سير». والسير قطعة من الجلد مسطحة، كانوا يضعونها على رأس العصا التي يتكون عليها في سفرهم الطويل، حتى إذا جاء أحدهم النعاص لم تكن لتسقط العصا من يده، وهو ضرب للمثل يقوله الرجل، يتمنى القوة على الأمر<sup>(٣٨)</sup>. ويقوله في موقع التمني بعد أن لم يكن قادرًا على تحقيق مناه.

● منهجية كتاب «الأخبار الداخلية» مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

إلى هذا ذهب الجاحظ في كتابه «البيان والتبیان»، حيث قال: «إن الإنسان عندما يفقد القدرة والاستطاعة على فعل شيء يقول مستشعراً الحسرة والعجز: لو كان في العصا سير، أي يا ليت لي القدرة والاستطاعة». وقد أنسد حبيب بن أوس قائلاً:

يا لك من همة وعزم  
لو أنه في عراك سير

كما أن الصحيح أن الرواية رويت عن أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام<sup>(٣٩)</sup>، وليس  
الحسين عليهما السلام، وقد عُرِف الإمام الحسن المجتبى بالكرم والجود، وكثرة الصدقة،  
وإعانة البائس والمسكين. وتلك كانت سيرته عليهما السلام.

- يتبع -

## المواضیع

- (١) حوار مع الشيخ التستري، رجال عظامه؛ کیهان فرنگی، العدد ١٣، فروردین ٦٤.
- (٢) انظر: کتاب «بهج الصباقة في شرح نهج البلاغة»، محمد تقی التستري، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة بنیاد نهج البلاغة ١٣٦٨ هـ.
- (٣) المصدر نفسه، نقلًا عن طبقات أعلام الشيعة ٦ : ٧ (مقدمة نجل المؤلف).
- (٤) محمد تقی التستري، الأخبار الدخلية: ٢٧٦ (فهرس الكتاب)؛ کیهان فرنگی: ٢٠، فهرس آثار «رضا أستاذی».
- (٥) کاظم مدیر شانه چی، علم الحديث: ٩٣، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات إسلامی.
- (٦) محمد عجاج الخطیب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه: ٤١٦، بیروت، دار الفکر، ١٤٠٩ هـ.
- (٧) انظر: محمد جمال الدين القاسمی، قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحديث: ١١١ - ١٥٥ تحقیق: محمد بهجت بیطار، الطبعة الأولى، بیروت، دار النفایس، ١٤٠٧ هـ؛ الشهید الثانی، الرعایة في علم الدرایة: ١٥٢، تحقیق: م. ع بقال، الطبعة الثانية، قم، مکتبة آیة الله المرعشی، ١٤١٢ هـ؛ حسین بن عبد الصمد العاملی، وصول الأخیار إلى أصول الأخبار: ١١٠ - ١١٩، تحقیق: عبد اللطیف کوه کمری، قم، مجمع الذخائر الإسلامية: ١٤٠١ هـ؛ محمود أبو ریه، أضواء على السنة المحمدیة: ١١٩، قم، البطحاء.
- (٨) نهج البلاغة: ٣٣٧ - ٣٣٩، الخطبة ٢١٠، تحقيق وضبط: السيد جعفر الحسینی، الطبعة الأولى، دار التلین، رجب ١٤١٩ هـ.
- (٩) کیهان فرنگی، العدد ١٣ : ٥.
- (١٠) المعجم الوسيط، هامش «دخل»؛ معجم لاروس؛ ومعاجم أخرى.
- (١١) کیهان فرنگی، العدد ٩ : ٩.
- (١٢) الأخبار الدخلية: ١ - ٢؛ أصول الكافی: ١: ٥٣٤، ح ١٧، تصحیح وتعليق: علي أكبر غفاری الطبعة الرابعة، بیروت، دار الصعب - دار التعارف، ١٤٠١ هـ.
- (١٣) الأخبار الدخلية: ٢؛ الكافی: ١: ٥٣٤، ح ١٨.
- (١٤) الأخبار الدخلية: ٢ - ٣؛ الكافی: ١: ٥٣٢، ح ٩.
- (١٥) الأخبار الدخلية: ٢.
- (١٦) عيون أخبار الرضا: ١٩٥.
- (١٧) أسماء بنت عمیس(٤٠هـ) تزوجها أبو بکر بعد أن استشهد زوجها جعفر في غزوة مؤتة، وتزوجها أمير المؤمنین علي<sup>علیہ السلام</sup> بعد أن توفي عنها أبو بکر. وقد كان لها أولاد من أزواجها الثلاثة (غلام حسین مصاحب، دائرة المعارف الفارسیة ١: ١٤٥). وكذلك يرجع إلى: محمد سعید مبیض، موسوعة حیاة الصحاییات: ٤٠، سوریة، مکتبة الغزالی، ١٤١٠ هـ.

● منهجية كتاب «الأخبار الداخلية»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية... / القسم الأول

- (١٨) الأخبار الداخلية: ١٣ - ١٤.
- (١٩) محمد تقى التسترى، مستدرک الأخبار الداخلية: ١، طهران، منشورات الصدوق، ١٣٩٦هـ؛ الطوسي، تهذيب الأحكام: ١٥٢، ح٢، تحقيق: حسن موسى خرسان، الطبعة الرابعة، طهران، انتشارات إسلامي، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٢٠) الأخبار الداخلية: ١٧؛ من لا يحضره الفقيه ١: ١٥٩ - ١٦٠، ح٢٤، تحقيق: حسن موسوى الخرسان، بيروت، دار الصعب - دار التعارف، ١٤٠١هـ.
- (٢١) من الأصح القول: هنا قد وقع تحريف، وليس تصحيفاً؛ لأن حروف الكلمة قد تغيرت كلها. فابن حجر يميّز بين التصحيف والتحريف قائلاً: أيّنما وقع تغيير في مكان نقاط الحروف، بإعطائهما للحروف الأخرى، فهذا تصحيفُ الكلمة مصحفة؛ وأيّنما وقع تغيير في الحروف وبنيّة الكلمة فهذا تحريفُ الكلمة محرفة (صحيحاً الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: ٢٧٣، الطبعة الخامسة، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٣هـ).
- (٢٢) الأخبار الداخلية: ١٧؛ سنن أبي داود ٢: ٥١١.
- (٢٣) الأخبار الداخلية: ٢٣؛ الخصال: ٤٦١، صحّه: علي أكبر غفارى، طهران، انتشارات الصدوق، ١٣٨٩هـ.
- (٢٤) الأخبار الداخلية: ٤٨.
- (٢٥) الشهيد الثاني، منتقى الجمان في الأحاديث الصلاح والحسان ١: ٢، صحّه: علي أكبر غفارى، قم، انتشارات إسلامي، ١٤٠٧هـ.
- (٢٦) كمال الدين وتمام النعمة: ٦٩، صحّه: علي أكبر غفارى، قم، انتشارات إسلامي، ١٤٠٥هـ.
- (٢٧) انظر: الصدوق، التوحيد، باب البداء؛ أصول الكافى، كتاب التوحيد، باب التوحيد، باب البداء؛ الصافات: ١٠٢ - ١٠٧.
- (٢٨) دائرة معارف التشيع، في هامش مدخل «إسماعيلية».
- (٢٩) أصول الكافى، كتاب التوحيد، باب البداء، ح٩.
- (٣٠) كنز الفوائد: ١٠٣ - ١٠٥هـ.
- (٣١) التوحيد: الكافى (كتاب التوحيد، باب البداء).
- (٣٢) المصدر نفسه: دائرة المعارف الشيعية، هامش مدخل «البداء».
- (٣٣) الأخبار الداخلية: ٥٥.
- (٣٤) فرهنگ لاروس؛ المعجم الوسيط، و....، هامش: «رخصة» و«عزيمة».
- (٣٥) نهج البلاغة، شرح الشيخ عبد، ترجمة الشهیدی.
- (٣٦) الأخبار الداخلية: ٥٩؛ رجال الطوسي: ٣٥، حّقه: جواد قيومي أصفهاني، الطبعة الأولى، قم، انتشارات إسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٣٧) الأخبار الداخلية: ٦١ - ٦٢؛ علل الشرائع: ٢٨٨؛ الكافى ٣: ٥١، ح٨؛ التهذيب ١: ١٢٥، ح٩.

(٢٨) الأخبار الدخلية: ٦٢؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٦٥ - ٦٦، تصحیح: هاشم رسولی المحلاطی، قم، مطبعة العلامة: قاموس ثقافة لاروس، هامش کلمة «عصا»: المجد في اللغة، هامش «السيیر»: تاج العروس ١٢: ١١٧.

(٢٩) مناقب آل أبي طالب: ٦٦.

# قسمة الاشتراك

## مجلة الاجتهاد والتجديد

مؤسسات       أفراد

اسم المشترك: .....  
العنوان الكامل: .....  
الهاتف: .....  
مدة الاشتراك: ..... ابتداءً من: .....  
المبالغ: ..... عدد النسخ: .....  
نقداً إلى: ..... شيك مصرفي: .....  
التاريخ: ..... التوقيع: .....

### الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل   سوريَا ١٥٠ ل.س   الأردن ٢.٥ دينار   الكويت ٣ دينار  
العراق ٣٠٠ 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 شلنًا   ليبيا ٥ دنانير   الجزائر  
٣٠ ديناراً   تونس ٣ دينار   المغرب ٣٠ درهماً   موريتانيا ٥٠٠ أوقية   تركيا  
٢٠٠٠ ليرة   قبرص ٥ جنيهات   أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠  
دولار.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

**Winter 2011 – 1432 / 5st Year – No. 17**

**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**