الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الثالث والعشرون، السنة السادسة، صيف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهيني

المدير العام
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجديا)

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

تنضيد وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation

❐ شروط النشر:

◀ ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلاميّ وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربيّة أخرى.

◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.

◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنّية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

وكلاء التوزيع:

- لبنان ـ شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات: بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤
  هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+)
  ص. ب: ١٨٤/٢٥
- المغرب ـ (سبريس) الشركة العربيّة الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة: الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- مصر ـ مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.
  هاتف: ٥٧٨٦١٠٠
  ص. ب: ١٣/٦٨٣
- إيران ـ مكتبة الهاشمي: قم، كذرخان.
  هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+)
  ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا.
  هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+)
- البحرين ـ شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.
  هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢(٩٧٣+)
- تونس ـ دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.
  هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١

المحتويات

❐ كلمة التحرير

◀ **نقد المتن في التجربة الإماميّة**

حيدر حب الله ٥

❐ دراسات

◀ **أصول الفقه وتطوُّر فكرة العقلانيّة في المجال الإسلاميّ**

د. زكي الميلاد ١١

◀ **قوانين الفهم الاجتماعيّ للنصّ وجدليّة صنع المنهج**

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ٣٥

◀ **المسؤوليّات الاقتصاديّة للدولة الإسلاميّة**

د. الشيخ حسن آقا نظري ٤٠

◀ **شرط الإيمان المذهبيّ في استحقاق الخمس والزكاة، مطالعة فقهية استدلالية**

الشيخ حيدر حبّ الله ٥٦

◀ **آثار المنطق والفلسفة على أصول الفقه، التعاريف المنطقيّة وتعريف أصول الفقه وموضوعه**

الشيخ ضياء الدين المحمودي ٩٨

◀ **إرث الزوجة من العقار، قراءة جديدة للنصّ القرآنيّ**

الشيخ خالد الغفوري ١٣٥

◀ **التحريف في السيرة الحسينيّة، مناقشة لمقالات السردرودي في مجلّة (نصوص معاصرة)**

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ١٥٥

◀ **أحكام الشعائر الحسينيّة / القسم الثاني**
الشيخ علي دهيني ١٧٨

◀ **قواعد التعامل مع أهل الكتاب، جولة في معطيات الكتاب والسنّة**
أ. جلال وهابي همابادي / د. كاظم قاضي زاده ٢٢٠

◀ **آلة الذبح، مطالعة في الأحاديث والموقف الفقهي**
الشيخ أحمد عابديني ٢٣٩

◀ **فقه الغناء والموسيقى، دراسة تأصيليّة تجديديّة في ضوء القرآن والسنّة والمقاصد/ القسم الثاني**
د. يحيى رضا جاد..... ٢٤٨

◀ **عقوبة الارتداد، محاولة لإثبات البعد الولائي**
د. محمد إبراهيم شمس ناتري / أ. إبراهيم زارع..... ٢٨٧

◀ **سجن المدين، دراسة فقهيّة مقارنة**
د. محمّد رضا آيتي / أ. عبدالجبار الزرگوشي ٣١٣

◀ **ولاية الفقيه في الفقه الشيعيّ**
البروفسور عبد العزيز ساشدينا ٣٣٣

❐ قراءات

◀ **ولاية الفقيه بين التجديد الكلاميّ والفقهيّ، مداخلة نقديّة مع الكاتب عمران سميح نزّال**
الشيخ صفاء الدين الخزرجي ٣٤٥

نقد المتن في التجربة الإماميّة(*)

حيدر حب الله

شهد النشاط الحديثيّ الشيعيّ الإماميّ، ومنذ القرون الأولى، حركةً في نقد المتن، تركّزت في النصوص العقديّة والتاريخيّة، ولم تشهد رواجاً كبيراً في النصوص الفقهيّة والشرعيّة والأخلاقيّة. وكانت مدرسة قم القديمة في القرنين الثالث والرابع الهجريّين تمثّل أكثر المدارس نشاطاً في نقد المتن، من حيث تركيزها على رفض نصوص الغلوّ، واتّخاذها مواقف حادّة من الرواة الذين ينقلون الروايات المشتملة على الغلوّ وأمثاله.

وظلّ هذا المشهد متجلّياً مع المدرسة العقليّة الإماميّة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ والنصف الأوّل من القرن الخامس، وذلك مع كلٍّ من: الشيخ المفيد؛ والسيّد المرتضى؛ وابن الغضائريّ؛ وغيرهم. لكنْ سرعان ما تراجع حضور نقد المتن بعد عصر الشيخ الطوسيّ(٤٦٠هـ) ـ وعصره يمتدّ لقرن ونصف بعده ـ، لنشهد بدل ذلك تركيزاً على نقد السند، انطلاقاً من الكتب الرجاليّة، وكتب الجرح والتعديل، التي تركها العلماء في القرون الخمسة الهجريّة الأولى.

ولم يحظَ نقد المتن بنشاطٍ قويٍّ وفاعل في وسط المحدِّثين، لكنّ الفقهاء والأصوليّين كانوا الأكثر نشاطاً في مجال الدرس الحديثيّ عند الإماميّة. فالتعرُّف

(*) خلاصة البحث الذي ألقي في مؤتمر (نقد متن الحديث عند المذاهب الإسلاميّة) الدولي، والذي انعقد في مدينة إسطنبول في تركيا، بتاريخ ١١ ـ ١٢ ـ ٢٠١١م.

على علم الحديث عند الإماميّة في مجال نقد المتن قد يختلف عنه عند غيرهم؛ لأنّ الكثير من الدراسات النقديّة السنديّة والمتنيّة عندهم ظهرت في ثنايا كتبهم الفقهيّة والأصوليّة، أكثر من تصنيفهم مستقلاً في علم الحديث. وظلّ الوضع على هذه الحال حتّى بدايات القرن الرابع عشر الهجريّ، حيث ظهرت الاتّجاهات النقديّة في الحديث عند الإماميّة، لتعيد النظر مرّة جديدة في كتب الحديث ومرويّات هذه الطائفة المسلمة.

ولعلّ هناك أسباباً عديدة فرضت مسيراً خاصّاً لحركة نقد المتن عند الإماميّة، وأهمّها ما يلي:

أوّلاً: مسألة معارضة الحديث للقرآن الكريم. حيث كان الموقف العام متشدِّداً جدّاً في نقد الحديث انطلاقاً من مخالفته للقرآن؛ ليس لأنّ الإماميّة يرفضون روايات عرض الحديث على القرآن، بل على العكس، فهي عندهم بحسب رأيهم متواترة في المعنى، بل لأنّ معارضة القرآن عندهم لابدّ أن تكون بنحو التباين التامّ أو التباين الجزئيّ بالعامّ من وجه عند بعضهم، كأنْ يقول الحديث: لا تصلِّ، فيما يقول القرآن: صلِّ. ومن الواضح أنّ هذا النوع من المعارضة بهذه الطريقة والصراحة يقلّ توفُّره في النصوص الحديثيّة.

إلاّ أنّنا شهدنا في نصف القرن الأخير زحزحة مهمّة ـ إماميّاً ـ على هذا الصعيد، تفتح الأفق على إمكانيّاتٍ أكبر في نقد المتن الحديثيّ انطلاقاً من مبدأ مخالفة القرآن العزيز، ذهب إليها السيد محمّد باقر الصدر، وشاركه في الفكرة أمثال: السيّد محمد حسين فضل الله؛ والسيّد عليّ السيستانيّ. فقد اعتبر هؤلاء أنّ مخالفة القرآن تعني أيضاً مخالفة الروح العامّة له، وما لا يكون له شبيهٌ أو نظيرٌ فيه.

ومن باب المثال على ذلك: نظريّة العلاّمة محمّد حسين فضل الله في صفات الأنبياء والأئمّة وكمالاتهم، هذه القضيّة التي تمثّل واحدةً من أهمّ المعالم العقديّة في الفكر الكلاميّ الإسلاميّ عامّة، والإماميّ خاصّة. لقد رفض العلاّمة فضل الله النظريّات الإماميّة التي تقول بأنّ الأنبياء والأئمّة من أهل البيت يعلمون الغيب، وأنّهم واسطة في الفيض الإلهيّ، وأنّ لهم الولاية التكوينيّة على العالم، بحيث يديرون شؤون الكون كلّه، وأنّ الإمامة جزءٌ من نظام العالم الوجوديّ، وليس فقط جزءاً من بنية

الحياة الإنسانيّة في إطارها التنظيميّ والدينيّ، وأنّ الإمامة باطن النبوّة، وأنّهم تعبيرٌ آخر عن صورة الإنسان الكامل في عرفان محيى الدين ابن عربي، ذلك الإنسان الذي يحظى بالوجود في تمام النشآت... لقد رفض فضل الله بشدّة فكرة البعد الناسوتيّ واللاهوتيّ في شخصيّات الأنبياء والأئمّة، معتبراً ذلك شكلاً من أشكال الغلوّ، الذي وقعت فيه الشيعة والصوفيّة على السواء.

ولا يهمّنا هنا تحليل نظريّة فضل الله، وهل هي صحيحة أم لا؟ بقدر ما يعنينا تحليلها من زاوية الصناعة الحديثيّة في مجال النقد المتنيّ. فغالباً ما لم يأتِ العلاّمة فضل الله على الروايات والأحاديث المرويّة في الكتب الإماميّة في هذا الموضوع ليناقشها من الزاوية السنديّة، وإنّما اتَّخذ موقفه النقديّ منها على أساس معارضتها للقرآن، لكنْ لا لأنّ القرآن الكريم فيه آيةٌ تنفي بصراحة ـ ووفق نظرية التباين الكلّيّ ـ فكرة الإنسان الكامل أو الواسطة في الفيض، بل لأنّ الصورة العامّة التي يرسمها لنا القرآن الكريم في عشرات من الآيات عن الأنبياء والأولياء هي صورة الإنسان البشريّ الذي يعيش حياةً بشريّة، ولا يعلم أسرار كلّ شيء، وأنّه قد يشرف على الوقوع في المعصية. فالقرآن لم يقدِّم الأنبياء عللاً تكوينيّة للوجود بقدر ما قدَّمهم رجالاً من البشر، دفعتهم كمالاتهم الإنسانيّة والخلقيّة والروحيّة للانبعاث لهداية البشر كلّهم. إنّ هذه الصورة العامّة للأنبياء في القرآن شكَّلت أهمّ مستمسَكٍ للسيّد فضل الله في نقد مجمل الصورة اللاهوتيّة عن الأنبياء والأئمّة في العقل الشيعيّ الكلاميّ. وهذا الموضوع يرجع بالتحليل إلى تصوُّراته عن مسألة معارضة القرآن الكريم، ومَدَيات تفعيل نقد المتن وفق النظريّة الجديدة فيها.

إنّني أعتقد أنّ هذا المفهوم الجديد لمعارضة القرآن الكريم هو الأصحّ، وهو الذي يوفِّر المجال لنقد متن الحديث بطريقة علميّة متوازنة، بصرف النظر عن صحّة هذا التطبيق أو ذاك.

ثانياً: وإلى جانب مسألة معارضة القرآن، كانت هناك نظريّة التقيّة. حيث لا ينبغي الاستهانة بحجم التأثيرات التي تتركها نظريّة التقيّة عند الإماميّة في موضوع نقد المتن؛ إذ يذهب الكثير جدّاً من الشيعة إلى أنّ أئمّة أهل البيت النبويّ عاشوا ظروفاً صعبة في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، وأنّ هذه الظروف فرضت عليهم ممارسة

التقيّة. لكنّ هذه التقيّة امتدّت في التصوُّر الإماميّ إلى أن يصدر أهل البيت في كثير من الأحيان تشريعاتٍ أو يبيِّنوا أحكام الدين بطريقة غير صحيحة، ولا مطابقة للواقع؛ وذلك بهدف رفع التهمة عنهم، أو حماية أنفسهم وجماعاتهم. وهذا معناه أنّه قد يصدر عن أهل البيت ما هو على خلاف الواقع ـ مع علمهم بأنّه على خلاف الواقع ـ لمصالح زمنيّة يرَوْنها. وهذا يعني أنّ مجرَّد مخالفة الحديث للواقع أو العقل أو غير ذلك لا يسمح بتكذيب الراوي؛ لاحتمال صدور الخبر تقيّةً. الأمر الذي يدفعنا إلى تصحيح صدور الخبر، وفي نفس الوقت عدم العمل بمضمونه. وهو ما يعيق في بعض الأحيان عند الإماميّة بالخصوص ادّعاء وضع الحديث؛ لأنّ الراوي هنا لم يضع الحديث، بل الإمام قاله حقّاً، غير أنّه لم يكن يريد مضمونه، بل اضطرّ إليه تقيّةً. وربما لهذا لم يكتب الإماميّة في الموضوعات، كما فعل أهل السنّة، وكان من الصعب عليهم ادّعاء الوضع، رغم أنّهم قد يردّون الرواية بأنّها صدرت بنحو التقيّة، والتي ـ أي التقيّة ـ لا تقف بالمناسبة عند الإماميّة على التقيّة من السلطان، بل تشمل التقيّة من الرأي العامّ أيضاً. ولهذا لا يجد الإماميّة في اختلاف الحديث عندهم ضرورةً لتكذيب الرواة، وتضعيف النصوص وأسانيدها؛ لأنّ كثيراً من أسباب هذا الاختلاف عندهم لا يعود لوضع الحديث، بل لظروف صدور الحديث. هذا ولي شخصيّاً موقف متحفّظ من بعض امتدادات هذه النظريّة التي اختارها جمهور الإماميّة.

ثالثاً: القضيّة الأخرى المؤثّرة عند الإماميّة في نقد المتن هي مسألة دور الأئمّة في التشريع. حيث حصل انقسامٌ عندهم في هذا الموضوع، ففيما أيّده جماعة رفضه آخرون. وتبعاً لهذا الانقسام إذا جاء حديثٌ عن أهل البيت، دون أن يسند إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله، وكان مضمونه ممّا يبعد جدّاً أن يكون قد طرح في العصر النبويّ، فإنْ قلنا بحقّ أهل البيت في التشريع، ويكون تشريعهم هذا كتشريع النبيّ، لم يَعُدْ يمكن نقد هذا الحديث؛ لكنْ لو رفضنا حقّ التشريع لهم فإنّه إمّا أن نردّ هذا الحديث؛ أو يتمّ تأويله بافتراض أنّه مجرَّد حكم إداريّ زمنيّ تدبيريّ صدر منهم بوصفهم مديرين للجماعة المؤمنة الموالية لهم، تماماً كبعض الأحكام السلطانيّة الزمنيّة، التي لا تملك بُعداً تشريعيّاً في أصل الدين. وهذا يعني أنّ الموقف من حقّ التشريع يترك تأثيره الكبير على فهم جملةٍ وافرة من النصوص التي لا يعقل أن تكون

قد صدرت في العصر النبويّ.

وقد بحثتُ في موضوع حقّ التشريع (راجع كتابي: حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩)، وتبيَّن لي أنّه وفق الأصول الإماميّة لا يوجد دليلٌ على حقّ أهل البيت في التشريع المستقلّ عن القرآن والسنّة النبويّة. وقد وافقتُ في ذلك بعض العلماء الكبار، مثل: السيد محمد باقر الصدر؛ والسيد الكلبايكاني؛ والشيخ محمد جواد مغنيّة؛ وغيرهم. ولعلّه من هنا ذهب بعض علماء الشيعة المتأخِّرين إلى تفسير مسألة الخمس في أرباح المكاسب في الفقه الإماميّ بأنّه ليس تشريعاً موجوداً في أصل الدين، وإلاّ لجباه الرسولﷺ كما كان يجبي الزكاة، وإنّما هو ضريبةٌ فرضها الأئمّة على مواليهم؛ لأجل دعم بعضهم بعضاً، بعد أن كانت السلطات الرسميّة تستبعدهم من الأعطيات والزكوات وبيت مال المسلمين؛ بسبب مواقفهم السياسية، ممّا يضعهم في وضعٍ معيشيّ صعب.

رابعاً: العنصر الآخر من العناصر المؤثِّرة في موضوع نقد المتن في منظومة التفكير الإماميّ نظريّة بطون القرآن الكريم، التي يميل إليها الكثير من علماء الشيعة، بل يُتَّهم الشيعة بالترويج لهذه النظريّة بغية تمرير عقائدهم بعيداً عن القوانين الصارمة لظواهر الدلالات اللفظيّة. ولا نريد أن نناقش في هذا الاتّهام؛ لأنّه ليس موضوع بحثنا، لكن ما نريد التأكيد عليه أنّ نظريّة البطون لعبت دوراً نسبيّاً في تراجع حركة نقد المتن في التراث الإماميّ، ولا سيّما في القرون الخمسة الأخيرة.

وإلى جانب هذه النظريّة كانت هناك نظريّة أخرى لعبت الدور نفسه، وشهدت رواجاً عند الأخباريّين الشيعة، دون أصوليّيهم، وما زال لها حضور في العصر الراهن، ولو بشكلٍ ضعيف، وهي النظريّة التي تقول بأنّ فهم القرآن الكريم أمرٌ خاصّ بأهل البيت، وأنّهم الذين خوطبوا بهذا الكتاب العزيز، وأنّ أيّ تفسير للقرآن لابدّ أن ينطلق من نصوصهم، وأنّ المرجعيّة المعرفيّة في التفسير هي سنّة أهل البيت، لا الاجتهاد الشخصيّ، ولا أقلّ من أنّ الكثير من ألوان الاجتهاد الشخصيّ في التفسير يغدو محظوراً وفقاً لهذه النظريّة.

إذا أخذنا التقاء هاتين النظريّتين، أو كلّ واحدة منهما على حدة، سنجد لها تأثيراً في تعطيل بعض أشكال حركة نقد المتن؛ لأنّ نظريّة البطون بمعناها السائد

تفرض ـ في أكثر من تفسيرٍ لها ـ وجود منطقة معتمة من النصّ لا يصحّ التعامل معها وفقاً لفهمنا الظاهريّ لمفردات اللغة وتراكيبها، ومن ثمّ فأيّ نصٍّ حديثيّ يقوم بتفسير نصٍّ قرآنيّ أو بمحاكاة موضوعه بطريقة غريبة... لا يمكن رفضه؛ لأنّه من الممكن أن يكون قد لامس بطون القرآن، التي لا دراية لنا بها؛ لأنّ اللغة العربيّة الظاهريّة ليست هي المعيار النهائيّ ـ وفقاً لنظريّة البطون السائدة ـ في فهم القرآن الكريم.

بالنسبة لي شخصيّاً فإنّني لا أنفي نظريّة بطون القرآن (راجع كتابي: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٣٦٥ ـ ٤٢٩)، لكنّني أشرطها بأنْ تمرّ عبر الظواهر اللفظيّة، بحيث يكون هناك تناسبٌ ما بين الظاهر والباطن، أمّا لو فتحنا نظريّة البطون بالطريقة السائدة فإنّه لن يمكن التكهُّن بحال أيّ حديث أو رفضه بحجّة منافاته لظواهر اللغة الأوّليّة.

والأمر يغدو أوضح لو دخلنا على خطّ اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل البيت عليهم السلام؛ ففي هذه الحال لا يبدو من اليسير الاحتكام إلى النصّ القرآنيّ في نقد المتن الحديثيّ؛ لأنّ المفروض أنّ النصّ القرآنيّ لم يَعُدْ فهمه بأيدينا حتّى نحاكم الحديث وفقه.

إنّ مثل هذه النظريّات ـ البطون والاختصاص ـ إذا لم تنضبط لقواعد صارمة سوف تعيق كثيراً جدّاً إمكانيّة نقد الروايات الكلاميّة والتاريخيّة والقصصيّة والتفسيريّة، وستحدّ من قدرة الباحث الإسلاميّ على الاحتكام إلى مرجعيّة القرآن الكريم في ممارسة نقدٍ متنيّ للحديث.

إنّني أعتقد أنّ نقد المتن الحديثيّ عمليّة تحتاج إلى تأمين أصول لها، وتوفير مناخ مناسبٍ لنموّها، كمرجعيّة القرآن، وإمكان فهمه، وغير ذلك. والجميع مدعوٌّ للنظر في منظومته العقائديّة والتاريخيّة والفكريّة، ليرى هل توفّر هذه المنظومة الجوّ المناسب لنشاطٍ فاعل في نقد المتن أم لا؟ وأعتقد أنّ هذه الدعوة لا تقف عند حدود المذهب الإماميّ، بل هي تطال سائر المذاهب، التي لم نتعرّض لها في هذه الوريقات؛ لخروجها عن محلّ البحث.

أصول الفقه
وتطوُّر فكرة العقلانيّة في المجال الإسلاميّ

د. زكي الميلاد(*)

١ـ أصول الفقه والمقولات العقليّة

في أصول الفقه عند المسلمين الإماميّة وردت وتواترت العديد من المقولات التي تلفت الانتباه بشدّة إلى فكرة العقل والعقلانيّة، ولم تكن هذه المقولات مجرّد مقولات عاديّة أو عابرة أو هامشيّة، كما لم تكن مجرّد مقولاتٍ بسيطة أو ضعيفة أو باهتة من جهة المعنى والمحتوى والمضمون، بل كانت مقولاتٍ تتّصف بدرجةٍ عالية من الأهمّيّة والفاعليّة والتأثير، رجع إليها، وتوقَّف عندها، ونظر فيها، كلُّ الذين درسوا وبحثوا وكتبوا في هذا الفنّ، من علماء الأصول، ومن الباحثين والمشتغلين بهذا الحقل.

ومن هذه المقولات التي نقصدها مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائيّة، ومقولة المستقلاّت العقليّة والمستقلاّت غير العقليّة، ومقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة أنّ الشارع سيّد العقلاء ورئيسهم، إلى مقولة أنّ العقل دليلٌ رابعٌ إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع.

والملاحظ أن هذه المقولات قد جرت صياغتها بطريقةٍ تلفت الانتباه إلى تراكيبها اللغويّة واللسانيّة، وبشكلٍ يكسبها مزيداً من العناية والاهتمام، وجاءت متناغمة مع طريقة صياغة أصول الفقه، الصياغة التي اتَّصفت بدرجةٍ عالية من الدقّة والضبط والإحكام. وعُدَّت هذه واحدة من أبرز سمات هذا الفنّ، الذي حافظ على

(*) باحث إسلامي بارز، ورئيس تحرير مجلّة الكلمة، له العديد من الكتابات الفكريّة القيّمة، من المملكة العربية السعودية.

تخصُّصه وتماسكه، وبقي بعيداً عن الخوض فيه كتابةً وتصنيفاً من خارج أهل الاختصاص، ولم يعرف الهرج والمرج، أو التطفُّل والعبث.

لهذا فإنّ مقولات هذا الفنّ تتَّسم عادةً بالتماسك والإحكام، ومنها تلك المقولات التي أشرنا إليها. كما اتَّسمت هذه المقولات أيضاً بالتراكم والثراء في حقلها الدلاليّ، وظلَّت تستقطب النظر والنقاش باستمرار، وما زالت تحافظ على هذه الديناميّة، وستظلّ تحافظ عليها بحكم طبيعتها ونوعيّتها.

وأهمّيّة هذه المقولات وقيمتها، ومصدر حيويّتها وفعّاليّتها، يكمن في أنّها جاءت متَّصلةً بجميع أبواب وأقسام أصول الفقه، من مباحث الألفاظ في أوّل أقسام هذا الحقل، إلى مباحث التعادل والتراجيح في آخره، مروراً بالمباحث العقليّة، ومباحث الحجّة، ومباحث الأصول العمليّة، وذلك حسب التقسيم الحديث الذي اعتمده الشيخ محمّد رضا المظفَّر في كتابه الشهير (أصول الفقه).

وفي كلّ هذه الأبواب والأقسام كانت المقولات العقليّة حاضرةً ومؤثّرةً بحسب القضايا والموضوعات، ومحفِّزة على النظر والنقاش، ومنبِّهة إلى العقل دليلاً تارةً، وقاعدةً تارةً أخرى، وكاشفةً عن المدى الواسع لخطاب العقل في أصول الفقه، الخطاب الذي يكاد يشكِّل البنية الأساسيّة لهذا الفنّ.

فالوسائل الرئيسيّة التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها مردُّها في نظر السيد محمّد باقر الصدر إلى وسيلتين رئيسيّتين، هما: البيان الشرعيّ (الكتاب والسنّة)؛ والإدراك العقليّ. فلا تكتسب أيّ قضية طابع العنصر المشترك في عمليّة الاستنباط، ولا يجوز إسهامها في العمليّة، إلاّ إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيستين[1].

وحين أراد الشيخ مرتضى مطهري تقسيم مسائل علم الأصول بشكلٍ عامّ قسَّمها إلى قسمَيْن: قسم الأصول الاستنباطيّة؛ وقسم الأصول العمليّة. والأصول الاستنباطيّة عنده على قسمَيْن: القسم النقليّ، ويشمل كلّ المباحث المرتبطة بالكتاب والسنّة والإجماع؛ والقسم العقليّ، المرتبط حسب قوله صرفاً بالعقل[2].

وأوسع من ذلك ما أشار إليه الدكتور عبد الهادي الفضلي، عند بحثه عن مصدر أصول الفقه؛ إذ توصَّل إلى أنّ مصدر أصول الفقه هو العقل، ويراد به هنا سيرة

العقلاء، وإلى هذه السيرة ـ حسب قول الدكتور الفضلي ـ ترجع كلّ المدرَكات العقليّة التي يذكرها الأصوليّون في أبواب الأصول، وإنّ ما ورد في نصوص شرعيّة (آيات أو روايات) في قضايا الأصول هو إقرارٌ وإمضاءٌ للسيرة العقلائيّة[٣].

والجدير بالإشارة أنّ هذه المقولات المذكورة إنّما وردت وعُرِفَت وتواترت في كتب ودراسات علماء الأصول الإماميّة، وغابت ولم تَرِدْ وتُعرَف في كتب ودراسات علماء الأصول السنّة. وإذا وردت عندهم فالحديث عنها لا يكون إلاّ طارئاً ومتفرِّعاً عادةً، أو بقصد محاججتها والتشكيك فيها غالباً. ومن هنا جاء التركيز في هذا الموضوع على المدرسة الإسلاميّة الإماميّة.

٢ـ العقل دليلاً

تطوَّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند علماء الإماميّة إلى مرحلةٍ جرى فيها اعتبار العقل دليلاً رابعاً إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع، وهي المصادر التي باتت تُعرف عند الأصوليّين بمصادر الأدلّة، أو مباحث الحجّة، أو أدلّة الأحكام، أو الأدلّة الأربعة.

وتمثِّل هذه المصادر الأربعة لبّ علم الأصول وجوهره، وتتفرَّع عنها، وتتَّصل بها، جميع المسائل والقضايا الأصوليّة الأخرى، في كلّ أقسام وأبواب أصول الفقه.

ويُعَدّ هذا التطوُّر الأهمّ في تاريخ تطوُّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة، ولم يكن تطوُّراً عاديّاً بكل المقاييس، ولم يكن سهلاً على الإطلاق، ولا ينبغي المرور عليه من دون الالتفات إليه، والتوقُّف عنده مليّاً، والتمعُّن فيه عميقاً، والتبصُّر في أبعاده وخلفيّاته ونتائجه؛ وذلك لأنّه يكشف عن موقف في غاية الأهمّيّة تجاه العقل، يحصل لأوّل مرة بهذا النمط في تاريخ الثقافة الإسلاميّة.

ولشدّة أهمّيّة هذا التطوُّر فقد أصبح فيما بعد يلفت انتباه الناظرين إليه من خارج المدرسة الإماميّة؛ لتفرُّدها بهذا الموقف، ولكونه يتَّصل بالعقل تحديداً، العقل الذي طالما كان ساحةً لمعارك فكريّة عنيفة بين المدارس الكلاميّة في تاريخ تطوُّر الثقافة الإسلاميّة.

ومن الذين لفتهم هذا الانتباه الكاتب الفلسطينيّ الدكتور رشدي عليّان، الذي كان يعمل في العراق، وحين أُتيحت له فرصة الاطلاع على عيون كتب الإماميّة

في أصول الفقه لفت انتباهه بقوّة وعنف ـ حسب قوله ـ جعلهم العقل أحد مدارك الأحكام الشرعيّة في مقابل الكتاب والسنّة والإجماع، ووجد في هذه المسألة موضوعاً يستحقّ البحث، فوقع اختياره عليه ليكون موضوعاً لرسالته في الدكتوراه، ولم يكن بحاجةٍ ـ حسب قوله ـ لكي يُجهد نفسه في البحث عن موضوع آخر، بعد أن وجد ضالّته في هذا الموضوع[٤].

ومضى الدكتور عليّان في طريقه، وأنجز هذه الرسالة سنة ١٩٧٠م، وناقشها في كلّيّة الشريعة والقانون في جامعة الأزهر في القاهرة سنة ١٩٧١م، وكانت بعنوان (دليل العقل عند الشيعة الإماميّة: بحث موضوعيّ للدليل الرابع من أدلّة الأحكام الشرعيّة، مقارناً بآراء المذاهب الإسلاميّة)، ونال عليها من لجنة التحكيم بعد المناقشة، مرتبة الشرف الأولى، وفي سنة ١٩٧٣م صدرت في كتاب في بغداد، قدَّم له السيد محمّد تقي الحكيم.

وتُعَدّ هذه الرسالة أوسع محاولة أكاديميّة في دراسة دليل العقل عند الشيعة الإماميّة، وقد بذل فيها الباحث جهداً واضحاً، مع علمه سلفاً أنّ الموضوع شاقٌّ، وبحاجة إلى جهدٍ جهيد، وأشفق عليه ـ حسب قوله ـ معظم الذين رجع إليهم في مناقشة الموضوع من الفريقَيْن.

فعلماء الإماميّة الذين قصدهم في مدينة النجف العراقيّة أشفقوا عليه لأنّ الموضوع من القوّة والمتانة بحيث يصعب على مَنْ هو خارج مدرسة الإماميّة الإلمام بكلّ جوانبه، والإحاطة بجميع أبعاده؛ وأشفق عليه علماء الأزهر في القاهرة، الذين كان في تقديرهم أنّ الفكرة جميلة جدّاً، لكنّ هناك الكثير والكثير جدّاً من العقبات والصعاب، ما يمكن أن يحول دون إخراجها إلى حيِّز الوجود، فزاده هذا الإشفاق من الطرفَيْن عَزْماً على المضيّ، وحسب عبارته: «فزادني ذلك إصراراً على ركوب متن الخطر»[٥].

وفي النهاية أنجز الدكتور عليّان عملاً يستحقّ التنويه والتقدير، وبات يمثّل مصدراً مهمّاً في مجاله، وما زال يحتفظ بهذه السمة إلى اليوم؛ نتيجة ندرة الكتابات في هذا الشأن.

وأمّا لجنة التحكيم فقد اعتبرت أنّ موضوع الرسالة خطيرٌ للغاية، وأنّه لم

يكتب عنه أحدٌ من المحدثين المعاصرين كتابةً مستقلّة أو جيّدة أو جامِعة[٦].

وهذه اللجنة كانت مكوَّنة من ثلاثة أشخاص، هم: الدكتور أحمد فهمي أبو سنة (مشرِفاً)، والدكتور محمّد علي السايس (مناقشاً)، والدكتور عبد الغني عبد الخالق (مناقشاً أيضاً).

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح هو: كيف حصل هذا التطوُّر عند علماء الإماميّة، بالشكل الذي أوصلهم إلى جعل العقل دليلاً رابعاً، وليكون في هذه المرتبة المتقدِّمة في مجال الاستنباط والبحث الأصوليّ، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع؟

عند النظر في هذا السؤال الجوهريّ يمكن التوصُّل إلى ثلاثة أقوال متفرِّقة، تقترب بصورة من الصور من الإجابة عنه. وهذه الأقوال الثلاثة هي:

القول الأوّل: أشار إلى هذا القول الشيخ محمّد أبو زهرة في كتابه (أصول الفقه). فحين تساءل: هل للعقل موضعٌ من الأحكام الشرعيّة؟ وهل المكلَّف مأخوذٌ بما يقضي به العقل، بجوار ما يقضي الشرع؟ أجاب الشيخ أبو زهرة بالقول: «لقد قال الشيعة من علماء المسلمين أنّ العقل مصدرٌ فقهيٌّ في ما لم يَرِدْ به كتابٌ أو سنّة، على أنّهم يعرِّفون السنّة بمعنى أوسع، ولكنّ اعتباره مصدراً من مصادر الفقه الإسلاميّ عند الإماميّة على أساسٍ من الشرع، فبإذنٍ منه جعل لهم الحقّ في الأخذ بما يشير إليه العقل»[٧].

وفي نظر الشيخ أبو زهرة أنّ أساس الخلاف بين الشيعة وجمهور المسلمين في اعتبار العقل دليلاً حيث لا نصّ وعدم اعتباره دليلاً هو الخلاف في مسألة التحسين العقليّ.

ومن هذه الجهة يصل الشيخ أبو زهرة إلى القول الذي نريد الالتفات إليه، والتوقُّف عنده؛ إذ أرجع أبو زهرة اعتبار العقل دليلاً عند الشيعة الإماميّة إلى تأثير اتّباع منهج المعتزلة، وحسب قوله: «فالشيعة الإماميّة؛ لأنّهم ينهجون منهج المعتزلة في العقائد، اعتبروا العقل مصدراً من النصوص، وجمهور الفقهاء؛ حيث لا ينهجون منهج المعتزلة، لم يعتبروه أصلاً»[٨].

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الشيخ مرتضى مطهري، الذي يرى أنّ هذا التطوُّر الذي حصل عند الشيعة الإماميّة في اعتبار العقل دليلاً رابعاً إنّما جاء على

خلفيّة السعي نحو إظهار التناغم والانسجام مع جماعة المسلمين. فقد قال هؤلاء: إنّ أدلّة الأحكام الشرعيّة أربعة، وبتأثير الانسجام مع هذا الموقف حاول علماء الإماميّة تربيع أدلّة أحكام أيضاً، فقالوا بدليل العقل؛ ليكون بدلاً عن دليل القياس عند جمهور المسلمين السنّة.

وحسب قول الشيخ مطهري: «إن علماء الشيعة كانوا دائماً يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتّفاق في الأسلوب، والانسجام مع جماعة المسلمين. ومن ذلك مثلاً: أنّ أهل السنّة يرون الإجماع حجّة، وينزّلونه منزلة تقرب من القياس، من حيث الأصالة والموضوعيّة؛ والشيعة لا يقبلونه كذلك، بل يقبلونه بشكلٍ آخر، ولكنَّهم في سبيل الوحدة، واتّفاق الأسلوب، أطلقوا اسم الإجماع على ما يقبلونه. فالشيعة كانوا قد قالوا: إنّ الأدلّة الشرعيّة أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، أي اعتبروا العقل بدلاً من القياس»[٩].

القول الثالث: أشار إلى هذا القول الشيخ محمّد رضا المظفَّر، الذي قدَّم شرحاً تاريخيّاً قيِّماً ومهمّاً لتطوُّر مفهوم العقل في الدراسات الأصوليّة عند الإماميّة. ويُفهَم من كلامه أنّ هذا التطوُّر وتراكمه التاريخيّ هو الذي أسهم في تجلية وتنقيح دليل العقل، بالشكل الذي يكون دليلاً شرعيّاً رابعاً عند علماء الإماميّة المتقدِّمين.

وحسب شرحه التاريخيّ يرى الشيخ المظفَّر أنّ أقدم نصٍّ وجده في الإشارة إلى دليل العقل في دراسات الأصوليّين هو ما ذكره الشيخ المفيد(٤١٣هـ) في رسالته الأصوليّة التي نقلها الشيخ الكراجكي. في هذه الرسالة لم يذكر الشيخ المفيد الدليل العقليّ من جملة أدلّة الأحكام، وإنّما ذكر أنّ أصول الأحكام ثلاثة، هي: الكتاب؛ والسنّة النبويّة؛ وأقوال الأئمّة عليهم السلام، ثمّ ذكر أنّ الطرق الموصِلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة أيضاً، هي: اللسان؛ والأخبار؛ وأوّلها العقل، وقال عنه: هو سبيلٌ إلى معرفة حجّيّة القرآن ودلائل الأخبار.

وأوّل مَنْ وجده الشيخ المظفَّر يصرِّح بالدليل العقليّ من الأصوليّين هو الشيخ ابن إدريس(٥٩٨هـ)، في كتابه (السرائر)، الذي قال فيه: «فإذا فُقِدَت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنّة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحقِّقين التمسُّك بدليل العقل فيها».

وأحسن مَنْ رآه الشيخ المظفَّر قد بحث دليل العقل بحثاً مفيداً ـ حسب وصفه ـ

هو السيد محسن الكاظميّ في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه الشيخ محمّد تقي الأصفهانيّ صاحب (الحاشية على المعالم)[١٠].

إذا نظرنا إلى هذه الأقوال الثلاثة بصورةٍ مفكَّكة تكون قيمتها المعرفيّة والتفسيريّة أقلّ، بينما تكون قيمتها المعرفيّة والتفسيريّة أكبر إذا نظرنا إليها بصورةٍ مركَّبة.

ومن وجه آخر فإنّ القول الثالث هو أكثر قيمةً وتماسكاً من القولَيْن الآخرين.

فالقول الأوّل ليس ثابتاً عند علماء الإماميّة، بالصورة التي أشار إليها الشيخ أبو زهرة، ولا يمثّل سبباً تامّاً في الارتقاء بالعقل ليكون دليلاً رابعاً.

ليس ثابتاً عند علماء الإماميّة؛ لأنّ التقارب في الموقف بين الشيعة والمعتزلة لا يعني بالضرورة تأثُّر الشيعة بالمعتزلة، حتّى لو اشتهر المعتزلة بهذا الموقف. وقد يكون الحاصل هو العكس. وهذه هي الفرضيّة الغائبة واللامفكَّر فيها، لكنّها فرضيّةٌ لها أساسٌ، إذا عرفنا طبيعة العلاقة بين رجالات المعتزلة الأوائل وبعض رجالات مدرسة أهل البيت في المدينة المنوَّرة.

وهذا القول لا يمثّل سبباً تامّاً، لأنّه حتّى من دونه كان من المرجَّح أن يحصل التطوُّر الذي حصل فعلاً في ارتقاء العقل ليكون دليلاً رابعاً.

وأمّا بالنسبة إلى القول الثاني، الذي أشار إليه الشيخ مطهري، فهذا القول يلفت النظر إلى جانب شديد الأهمّيّة من جهة قيمته الدلاليّة، وهو بحاجةٍ إلى تسليط الضوء عليه، لأنّه يكشف عن جانبٍ يكاد يكون غائباً عن الأذهان، وبعيداً عن التداول، ويبرز المنحى التوافقيّ والتقاربيّ عند علماء الإماميّة على مستوى أصول الفقه، وهذا موقفٌ يسجَّل لهم بلا شكّ.

ومع ذلك فإنّ هذا القول، مع ما له من تأثيرٍ نسبيّ، لا يمثّل سبباً تامّاً أيضاً، لأنّ من دونه كان من المرجَّح كذلك أن يأخذ العقل طريقه في التطوُّر ليكون دليلاً رابعاً.

والقول الثالث أكثر قيمةً وتماسكاً؛ لأنّه أكثر قرباً من المرام، وأفصح درايةً وتفصيلاً؛ ولكونه استند إلى تحليلٍ تاريخيّ كشف عن أنّ الموقف تجاه العقل عند الأصوليّين ظل في حالة تطوُّر وتجدُّد وتراكم حتّى وصل إلى ما وصل إليه.

الأمر الذي يعني أنّ هذا التطوُّر لم يحصل فجأة، أو بطريقةٍ فوريّة، أو من دون مقدّمات، أو بعيداً عن أيّ سياقٍ تاريخيّ، أو خارج الحراك الفكريّ والأصوليّ، وإنّما هو تطوُّر استغرق وقتاً طويلاً، وارتبط بسياقٍ تاريخيّ متحرِّك، وشهد حراكاً فكريّاً وأصوليّاً متجدِّداً ومتراكماً، حتّى بلغ به إلى هذه النتيجة في اعتبار العقل دليلاً رابعاً.

إلى جانب هذه الأقوال الثلاثة يمكن أن نضيف عاملاً مؤثّراً في هذا النطاق، وهو العامل الروائيّ المتعلِّق بالروايات الشريفة التي أعطت العقل صفة الحجّة، وجعلته إلى جانب حجّة الأنبياء والأئمّة، وهي الروايات التي عُرفت وتواترت في الكتب والدراسات الأصوليّة. ومن هذه الروايات يمكن الإشارة إلى روايتين معروفتين:

الأولى: وردت عن الإمام جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام بقوله: «حجّة الله على العباد النبيّ، والحجّة في ما بين العباد وبين الله العقل»[11].

والثانية: وردت عن الإمام موسى بن جعفر الكاظمعليه السلام، مخاطباً هشام بن الحكم: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة؛ وحجّة باطنة. فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول»[12].

وهذا النصّ الثاني يقرِّر بوضوح حسب قول السيّد محمّد باقر الصدر ـ وضع العقل إلى صفّ البيان الشرعيّ أداة رئيسيّة للإثبات[13].

ومن وجهٍ آخر اعتبر الشيخ جعفر السبحاني أنّ تخصيص ما دلّ على حجّيّة العقل في هذه الروايات بالمعارف والعقائد هو تخصيصٌ بلا وجه[14].

وما يؤكِّد تأثير هذا العامل الروائيّ أنّ هذه الروايات، وبالذات الرواية الثانية، دائماً ما يُستشهَد بها في الدراسات الأصوليّة عند الحديث عن إثبات حجّيّة العقل، باعتباره مصدراً رابعاً من مصادر الأحكام الشرعيّة.

ومن الممكن القول: إنّ إمعان النظر في هذه الروايات عند الأصوليّين قرَّبهم كثيراً من الدليل العقليّ، وزاد في ثقتهم، وألهمهم اطمئناناً في جهتين أساسيّتين: في جهة الحجّيّة، بمعنى إعطاء العقل صفة الحجّيّة؛ وفي جهة الرتبيّة بمعنى إعطاء العقل رتبةً إلى جانب الكتاب والسنّة، أو البيان الشرعي حسب وصف السيد محمّد باقر الصدر.

هذا عن الأقوال التي حاولت أن تقدِّم تفسيراً في الإجابة عن كيف ولماذا أصبح

العقل دليلاً رابعاً عند المدرسة الإماميّة؟

وأمّا عن منزلة وقيمة الدليل العقليّ في الدراسات الأصوليّة فمن هذه الجهة يرى السيد محمّد تقي الحكيم أنّ دليل العقل بالذات يعتبر من أهمّ ما عُني به الأصوليّون على اختلاف مدارسهم الفكريّة، وأكثرها تركيزاً، وأنّ مسائله مشتَّتة في ثنايا الكثير من الكتب الأصوليّة، وبعضها مبحوثٌ في غير مظانّه الرئيسيّة في هذه الكتب[١٥].

وعند بحثه حول هذا الموضوع اعتبر الدكتور رشدي عليّان أنّ أفضل مَنْ بحث الدليل العقليّ على الإطلاق ـ في ما يعلم ـ هو الشيخ محمّد رضا المظفَّر في كتابه (أصول الفقه)، الكتاب الذي يمتاز بحثه ـ حسب قول الدكتور عليّان ـ بدقّة العبارة، وجمال العرض، وحسن التنسيق، وقد بحث الدليل العقليّ بحثاً موضوعيّاً، فجرَّده ممّا أُلصق به وأُدخل عليه ممّا هو غريبٌ عنه. كما واعتبر الدكتور عليّان أنّ الشيخ المظفَّر قدَّم أفضل التعاريف وأسدّها للدليل العقليّ[١٦].

وفي تعريفه للدليل العقليّ يرى الشيخ المظفَّر أنّه «كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ، أو كلّ قضية عقليّة يُتوصَّل بها إلى العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ»[١٧].

وبهذا المعنى صرَّح ـ كما يقول الشيخ المظفَّر ـ جماعةٌ من المحقِّقين المتأخِّرين. وعقَّب على ذلك بقوله: «وهذا أمر طبيعيّ؛ لأنّه إذا كان الدليل العقليّ مقابلاً للكتاب والسنّة لابدّ أن لا يعتبر حجّة إلاّ إذا كان موجِباً للقطع الذي هو حجّةٌ بذاته، فلذلك لا يصحّ أن يكون شاملاً للظنون، وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدّمات العقليّة»[١٨].

٣ـ بناء العقلاء

من المقولات التي استوقفت انتباهي كثيراً خلال مطالعاتي في الكتب الأصوليّة مقولة بناء العقلاء. وطالما تمنَّيتُ معرفة كيف جرى التوصُّل إلى هذه المقولة واكتشافها؟ وما هو السياق التاريخيّ والمعرفيّ لتطوُّرها؟ وكيف نمت وتحدَّدت بالصورة التي وصلت إليه في الدراسات الأصوليّة؟

وبعبارة أخرى: ما هو تاريخ ميلاد هذه المقولة؟ من أين يبدأ؟ وإلى أين ينتهي؟ وما

هي الفترة الزمنيّة التي قطعتها هذه المقولة، والمراحل التي مرَّت بها، والسياق المعرفيّ الذي تفاعل معها؟

وذلك لأنّ هذا النمط من المقولات لا يظهر عادةً ويُعرَف ويتشكَّل من دون أن تكون له سيرة فكريّة وتاريخيّة تعرف به، وتشهد له، وتدلّ عليه.

وبقدر ما أنّ هذه المقولة تلفت النظر إلى ذاتها بقدر ما تلفت النظر أيضاً إلى أصول الفقه بوصفه المجال الذي تنتمي إليه، وتتحدَّد به، وفي ساحته عُرفت ونمت وتطوَّرت، ووصلت إلى ما وصلت إليه. فأهمّيّة هذه المقولة وقيمتها تلفت النظر إلى أهمّيّة أصول الفقه وقيمته، وتخلُّق هذه المقولة يلفت النظر إلى تخلُّق أصول الفقه.

ومن وجه آخر فإنّ هذه المقولة بإمكانها أن تفتح أفقاً واسعاً أمام تطوُّر وتقدُّم أصول الفقه، وبالذات في الميادين المتَّصلة بالمعارف والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، التي اتَّخذت من العقل مرجعاً لها في تحليل وتفسير وتأطير السلوك الإنسانيّ، والخبرة الإنسانيّة.

وفي المقابل فإنّ هذه المقولة تكشف عن الأفق الواسع الذي يتَّسم به أصول الفقه عند الإماميّة، من جهة انفتاحه على كلّ العقلاء بما هم عقلاء، مقدِّراً خبرتهم وحكمتهم، ومعترفاً بأثرهم وتأثيرهم، ورافعاً من شأنهم ومنزلتهم، وداعياً إلى التواصل معهم، والاقتداء بهم، والاستفادة منهم.

وعند النظر في هذه المقولة، وكيفية التوصُّل إليها، يمكن الكشف عن الفرضيّات الأربع التالية:

الأولى: تتحدَّد هذه الفرضيّة في الدليل العقليّ، فمن المحتمل أنّ الاشتغال الواسع بهذا الدليل، اكتشافاً وتنقيحاً وتقعيداً وتفريعاً، أوصل إلى هذه المقولة أو الاقتراب منها؛ وذلك بوصفها مقولة تنتمي إلى المجال العقليّ وتتفرَّع منه. فالعقل الذي وصل إلى منزلة يكون فيها دليلاً راجحاً لابدّ أن تتفرَّع منه قواعد ومقولات تكتسب تماسكها وحجّيّتها من هذا الدليل، وتحمل صفته وعنوانه، وتتزوَّد من أدلّته وبراهينه.

الثانية: تتحدَّد هذه الفرضيّة في أنّ مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائيّة جاءت تفريعاً عن مقولة سيرة المتشرِّعة، السيرة التي تعني ـ حسب قول السيد محمّد باقر الصدر ـ السلوك العامّ للمتديِّنين في عصر التشريع[١٩].

وحسب هذه الفرضيّة فإنّ التوصُّل والاشتغال بسيرة المتشرِّعة، والذي كان من السهل أو من الممكن التوصُّل إليها، هو الذي قاد فيما بعد التوصُّل إلى مقولة بناء العقلاء أو الاقتراب منها؛ لكونها جاءت تفريعاً عليها، وتقسيماً لها من الجهتين: الشرعيّة؛ والعقليّة.

ويدلّ على ذلك اشتراك هاتين السيرتين في مبحثٍ واحد، يطلق عليه في الدراسات الأصوليّة (مبحث السيرة). وفي هذا المبحث هناك مَنْ قدَّم الحديث عن سيرة المتشرِّعة، كالسيد محمّد باقر الصدر في كتابه (المعالم الجديدة للأصول)، وهناك مَنْ قدَّم الحديث عن سيرة العقلاء، كالشيخ محمّد رضا المظفَّر في كتابه (أصول الفقه).

ويكشف عن ذلك أيضاً نمط العلاقة ما بين هاتين السيرتين، الذي صوَّره الشيخ المظفَّر في مفتتح باب السيرة بقوله: «المقصود من السيرة استمرار عادة الناس وتبانيهم العمليّ على فعل شيء أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إمّا جميع العقلاء والعرف العامّ من كلّ ملّةٍ ونحلة، فيعمّ المسلمين وغيرهم، وتسمّى السيرة حينئذ السيرة العقلائيّة، والتعبير الشايع عند الأصوليّين المتأخِّرين تسميتها ببناء العقلاء؛ وإمّا جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصّة منهم، كالإماميّة مثلاً، وتسمّى السيرة حينئذ سيرة المتشرِّعة، أو السيرة الشرعيّة، أو السيرة الإسلاميّة»[٢٠].

الثالثة: تتحدَّد هذه الفرضيّة في أنّ مقولة بناء العقلاء جرى التوصُّل إليها ممّا يمكن أن نسمّيه نظريّة اتّحاد الشارع مع مسلك العقلاء، وبعبارة الشيخ المظفَّر عن هذه النظريّة: «فإنّ الشارع المقدَّس متَّحد المسلك معهم ـ أي العقلاء ـ؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم»[٢١].

وبعبارة أخرى للشيخ المظفَّر نفسه: إنّ «الشارع من العقلاء، بل هو رئيسهم، وهو خالقُ العقل، فلابدّ أن يحكم بحكمهم»[٢٢].

وبعبارة ثالثة يقول المظفَّر: إنّ «الشارع من العقلاء، بل هو رئيسهم، فهو متَّحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلكٌ آخر غير مسلكهم، وإلاّ لظهر وبان، ولبلغه الناس»[٢٣].

وعبارة «رئيسهم»، التي تعني أنّ الشارع المقدَّس رئيس العقلاء، تكرَّرت

وتواترت مرّات عدّة في كتاب (أصول الفقه) للشيخ المظفّر، وبالذات في الجزء الثاني، وكان لافتاً جدّاً من الشيخ المظفّر تكرار هذه العبارة في كتابٍ لم يُكتَب أساساً بلغة إنشائيّة، ولم يُكتَب أيضاً على طريقة التأليفات العامّة والعاديّة، وإنّما كُتب بلغة أهل الفنّ التي تتّسم عادةً بالضبط والإحكام، وليكون مقرَّراً دراسيّاً لما قبل المرحلة العليا، الأمر الذي يعني أنّ تكرار هذه العبارة ربما كان مقصوداً للتأكيد عليها، والتمسُّك بها، ولفت النظر إلى أهمّيّتها وقيمتها، وإلى حقلها الدلاليّ.

ونظريّة اتّحاد الشارع مع مسلك العقلاء تعني أنّ الشارع المقدَّس في مخاطباته ومواقفه وتعليماته لم يخترع لنفسه مسلكاً مغايراً أو مخالفاً أو مصادماً لمسلك العقلاء بما هم عقلاء أصالةً، بل إنّ الشارع جاء أساساً لمخاطبة العقلاء، ولتربية الناس ليكونوا من صنف هؤلاء العقلاء، الذين يُحكِّمون عقولهم، ويتحرَّوْن قدر الإمكان عدم الوقوع في الجهل أو التسرُّع أو الطيش.

ولا شكّ أنّ نظريّةً بهذا الأفق الواسع في النظر إلى العقلاء، وبهذا التقدير والاعتبار لهم، تجعل من الممكن التوصُّل أو الاقتراب من مقولة بناء العقلاء.

الرابعة: تتحدَّد هذه الفرضيّة في أنّ هناك العديد من المسائل الأصوليّة التي نبَّهت الأصوليّين إلى سلوك العقلاء، وقرَّبتهم من ثَمّ إلى مقولة بناء العقلاء.

فقد ثبت عند هؤلاء الأصوليّين أنّ سلوك العقلاء هو أوثق دليلٍ لإثبات بعض المسائل الأصوليّة، وبعد أن تعدَّدت هذه المسائل وامتدَّت إلى معظم أبواب وأقسام أصول الفقه، من أوَّله في مباحث الألفاظ إلى آخره في مباحث التعادل والتراجيح، كان من المرجَّح أن يتنبه الأصوليّون إلى قاعدة بناء العقلاء، ويقتربوا منها؛ لما عُرف عن الأصوليّين من النباهة والفطنة والذكاء، ومَنْ يعرف أصول الفقه يدرك أنّ الأذكياء من طلبة العلم الشرعيّ هم الذين يقتربون من هذا الفنّ، وهم الذين يصبرون عليه، ويدركون قيمته، ويتمكَّنون منه.

هذه في نظري هي الفرضيّات الممكنة، التي مهَّدت الطريق للتعرُّف على مقولة بناء العقلاء، والاقتراب منها عند الأصوليّين.

وعند التوقُّف أمام مقولة بناء العقلاء من جهة المعنى فهي ـ حسب تعريف السيد محمّد باقر الصدر ـ عبارة عن الميل العامّ عند العقلاء المتديّنين وغيرهم نحو سلوك

معين، من دون أن يكون للشرع دورٌ إيجابيّ في تكوين هذا الميل، كالميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم.

وتختلف هذه المقولة في نظر السيد الصدر عن مقولة سيرة المتشرِّعة في أنّ سيرة المتشرِّعة هي وليدة البيان الشرعيّ، ولهذا تعتبر كاشفة عنه، أمّا مقولة بناء العقلاء فمردُّها إلى ميلٍ عامّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معين، لا كنتيجة لبيان شرعيّ، بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثِّرات الأخرى، التي تتكيَّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرُّفاتهم.

ولأجل هذا ـ والكلام للسيد الصدر ـ لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبِّر عنه مقولة بناء العقلاء على نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

ومن هنا يرى السيد الصدر أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائيّة يجب أن ينهج نهجاً مختلفاً عن نهج الاستدلال بسيرة المتشرِّعة؛ وذلك باعتبار أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوكٍ معين يعتبر قوّةً دافعةً لهم نحو ممارسة ذلك السلوك. فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل، ولم تردَعْ عن الانسياق معه، كشف سكوتها عن رضاها بذلك السلوك، وانسجامه مع التشريع الإسلاميّ[٢٤].

وما يؤكِّد أهمّيّة وقيمة مقولة بناء العقلاء، ويكشف عن أثرها وتأثيرها في أصول الفقه عند الإماميّة، هو تطبيقاتها الواسعة في مختلف مباحث هذا الفنّ، والاستناد عليها في بعض القضايا كوسيلة إثبات رئيسيّة، والنظر إليها في قضايا أخرى بوصفها تمثِّل عمدة الأدلّة الإثباتيّة.

والمقام لا يتَّسع لتتبُّع جميع هذه التطبيقات، الأمر الذي يقتضي الإشارة إلى بعضها. وسوف نكتفي بثلاثة تطبيقات، هي:

أوّلاً: عند الحديث عن حجّيّة ظواهر الكلام، والذي يتَّصل بالبحث عن ظواهر الكلام في الكتاب والسنّة، تساءل أهل الأصول: هل أنّ ظواهر الكلام حجّة أو لا؟ بمعنى هل أنّ ظاهر الكلام يكشف عن مراد المتكلِّم حقيقةً أم لا؟

أمام هذه القضية استند الأصوليّون على قاعدة بناء العقلاء في إثبات حجّيّة الظواهر، ويقصدون بها حجّيّة ظواهر الكلام، واعتبر الشيخ المظفَّر أنْ لا دليل آخر

في إثبات هذا الأمر غير بناء العقلاء[٢٥].

وليس من شكٍّ في نظر الشيخ محمّد جواد مغنية أنّ ظاهر الكلام بيانٌ ودليل يوجب العمل به، لا فرق في ذلك بين كلام الكتاب والسنّة وغيرهما، ولا يختلف عاقلان في أنّ المعنى المدلول عليه بظاهر اللفظ، أيّ لفظ، هو المقصود والمراد للمتكلّم، وأنّه حجّة له وعليه، ولولاه ما انتظم شيءٌ من الحياة الاجتماعيّة[٢٦].

ثانياً: عند الحديث عن حجّيّة خبر الواحد استند الأصوليّون بثقةٍ تامّة على قاعدة بناء العقلاء. ونلمس هذه الثقة بوضوحٍ كبير في كلام الشيخ المظفَّر، الذي اتَّخذ من بناء العقلاء مفتتحاً عند حديثه عن دليل حجّيّة خبر الواحد، وحسب قوله: «إنّه من المعلوم قطعاً لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرّاً، واتفاق سيرتهم العمليّة، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر مَنْ يثقون بقوله، ويطمئنّون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العمليّة جاريةٌ حتّى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكّامهم وذوي الأمر منهم.

وعلى هذه السيرة العمليّة قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعيّ، ولسادهم الاضطراب؛ لقلّة ما يوجب العلم القطعيّ من الأخبار المتعارَفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس، جرت سيرتهم العمليّة على مثل ذلك، في استفادة الأحكام الشرعيّة من القديم إلى يوم الناس هذا؛ لأنّهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر.

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس، بما فيهم المسلمون، على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فإنّ الشارع المقدَّس متَّحد المسلك معهم؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم. فلابدّ أن نعلم بأنّه متَّخذٌ لهذه الطريقة العقلائيّة كسائر الناس ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصّاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء. ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه وبيَّنه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر»[٢٧].

ونقل الشيخ المظفَّر كلام شيخه محمّد حسين النائيني الذي اعتبر أنّ بناء

العقلاء هو عمدة الأدلّة في هذه القضية. يقول النائيني: «وأمّا طريقة العقلاء فهي عمدة أدلّة الباب، بحيث لو فرض أنّه كان سبيلٌ إلى المناقشة في بقيّة الأدلّة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائيّة، القائمة على الاعتماد على خبر الثقة، والاتّكال عليه في محاوراتهم»[٢٨].

ثالثاً: عند الحديث عن الاستصحاب في مباحث الأصول العمليّة فإنّ أوّل دليل استند عليه الشيخ المظفّر في هذا الشأن هو بناء العقلاء، وافتتح حديثه بالقول: «لا شكّ في أنّ العقلاء من الناس، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، جرت سيرتهم في عملهم، وتبانوا في سلوكهم العمليّ، على الأخذ بالمتيقَّن السابق عند الشك اللاحق في بقائه. وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختلّ النظام الاجتماعيّ، ولما قامت لهم سوق وتجارة... فإنّ بناء العقلاء في عملهم مستقرّ على الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك، والتوجُّه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدّمة ننتقل إلى مقدّمة أخرى، فنقول: إنّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متَّحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العمليّة يثبت على سبيل القطع أنّه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلاّ لظهر وبان، ولبلغه الناس»[٢٩].

ونقل الشيخ محمّد جواد مغنيّة أنّ جماعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ بناء العقلاء هو الأصل والعمدة في أدلّة الاستصحاب، واستشهد بكلام الفقيه رضا الهمدانيّ في تعليقه على كتاب (الرسائل)، للشيخ مرتضى الأنصاري؛ إذ يرى الهمدانيّ أنّ العلماء يعتبرون الاستصحاب من باب بناء العقلاء، وعنده أنّ «العمدة في الاستصحاب بناء العقلاء، والأخبار منزَّلة عليه، وإمضاءٌ له»[٣٠].

هذه لمحةٌ عن مقولة بناء العقلاء عند الأصوليّين الإماميّة، وقيمتها ومنزلتها، وبعض تطبيقاتها.

٤ـ ما حَكَم به العقل حَكَم به الشرع (قانون الملازمة)

تُعَدّ هذه المقولة من أقوى المقولات الأصوليّة مبنىً ومعنىً في نفي التباين والتعارض نفياً تامّاً ونهائيّاً بين العقل والشرع. وكان يفترض من هذه المقولة أن تضع

حدّاً للجدل والسجال القديم والجديد حول هل أنّ العقل والشرع يلتقيان أم ينفصلان، يقتربان أم يبتعدان، يتعاضدان أم يتعارضان؟

وتكمن أهمّيّة هذه المقولة وقيمتها ـ كحال المقولات السابقة ـ في أنّها عرفت وتحدَّدت في ساحة أصول الفقه، الحقل الذي يعطي صفة التأثير لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات مؤثِّرة، ومؤثَّرة بصورة دائمة.

كما أنّه الحقل الذي يعطي سمة التماسك لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات متماسكة، وهذا هو حال معظم أو جميع المقولات التي تنشأ وتتأسَّس في ساحة أصول الفقه؛ بوصفه حقلاً شديد التماسك والإحكام، وكان بعيداً عن ما يعرف في اللغة بظواهر الإنشاء والإرسال والتقوُّل كيفما كان، وعن التسامح والتساهل في استخدام الألفاظ والعبارات غالباً.

وقد أطلق الأصوليّون على هذه المقولة تسمية الملازمة العقليّة بين حكم العقل وحكم الشرع، ويبحثونها في باب المستقلاّت العقليّة، وهي عمدة هذا الباب، والذي يتوقَّف وجوداً وعدماً على ثبوتها أو نفيها.

وحين توقَّف الدكتور رشدي عليّان عند هذا الباب اعتبر أنّه من أهمّ بحوث المستقلاّت العقليّة، وما قبله هي بحوث ممهِّدة له، وما بعده متوقِّف عليه[٣١].

وقد تحدَّدت هذه الملازمة العقليّة عند الأصوليّين في ضوء التساؤل الذي طرحه الشيخ المظفَّر بقوله: إذا حكم العقل بحسن شيءٍ أو قبحه هل يلزم عقلاً أنْ يحكم الشرع على طبقه؟ وهل هذه الملازمة ثابتة أم لا؟

والحقُّ عند الشيخ المظفَّر أنّ هذه الملازمة ثابتة عقلاً، وحسب رأيه «فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ـ أي إنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء؛ لما فيه من حفظ النظام، وبقاء النوع، أو على قبحه؛ لما فيه من الإخلال بذلك، فإنّ الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع ـ فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم؛ لأنّه منهم، بل رئيسهم، فهو بما هو عاقلٌ، بل خالق العقل، كسائر العقلاء، لابدّ أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنّه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض»[٣٢].

ولشدّة وثوق الشيخ المظفَّر بهذا الرأي تعجَّب من موقف الذين أنكروا هذه

الملازمة مع قولهم بالتحسين والتقبيح العقليّين، وكأنّ في ظنّهم ـ حسب قول الشيخ المظفّر ـ أنّ كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد، ولو بطريق نظريّ، أو من غير سبب عامّ، فإنّه يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، واعتبار أنّ القائلين بالملازمة يقولون بالملازمة أيضاً في مثل هذه الحالات.

وردّاً على هؤلاء، ويقصد بهم تحديداً صاحب (الفصول)، الذي لم يعرف له موافقٌ ـ حسب قول الشيخ المظفّر ـ، الذي يرى «أنّ قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء، وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة، لا مطلقاً، فليس كلّ ما أدركه العقل من أيّ سبب كان، ولو لم تتطابق عليه الآراء، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء، يدخل في هذه المسألة... وعلى هذا فلا سبيل للعقل بما هو عقلٌ إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعيّة. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامّتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ إذ يحتمل أنّ هناك ما هو مناطٌ لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أنّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإنْ كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع»[٣٣].

ولأجل هذا يعتبر الشيخ المظفّر أنْ «ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقل». ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلّة الشرعيّة على الأحكام»[٣٤].

بهذه المناقشة الأصوليّة لهذه الملازمة العقليّة يكون أصول الفقه أحد أهمّ الحقول المعرفيّة في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، وفي ساحته ثبتت الملازمة بين العقل والشرع، وتحدّدت بصورة برهانيّة واستدلاليّة، وكشفت هذه الملازمة عن خبرة أصول الفقه، وهي خبرة عمادها البرهان والاستدلال.

٥ـ العقل بين اتجاهين متعارضين

في تاريخ تطوُّره واجه الفكر الأصوليّ عند الإماميّة تحدّيات عنيفة، كان من الممكن لها أن تقلِّص فيه نزعة العقلانيّة إلى أقصى حدٍّ، وتدفع به نحو التراجع والجمود، وتحجب عنه إمكانيّة أن يتطوَّر العقل ليكون دليلاً رابعاً، وأن يصبح لقاعدة بناء العقلاء كلّ هذا الوزن والتأثير، واعتبار الشرع سيّد العقلاء ورئيسهم، وتقطع عليه الطريق في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

مع ذلك تغلَّب الفكر الأصوليّ على هذه التحدّيات، وحافظ على مساره التطوُّري، ووصل إلى ما وصل إليه اليوم من النضج العقليّ، ورسوخ النزعة العقلانيّة، وتبلور الدليل العقليّ، وسائر المقولات العقليّة الأخرى.

هذه التحدّيات التي نقصدها تحدَّدت في اتجاهين متعارضين: اتّجاه ينزع نحو تصويب العقل بدرجة عالية من الانفتاح؛ واتّجاه مغاير تماماً ينزع نحو تعطيل العقل بدرجة عالية من الانغلاق.

ولعلّ السيّد محمّد باقر الصدر هو أكثر من لفت الانتباه إلى هذين الاتجاهين معاً، وذلك في سياق حديثه عن تاريخ تطوُّر الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة. وحسب رأيه فإنّ تاريخ التفكير الفقهيّ شهد اتّجاهين متعارضين نحو الإدراك العقليّ: اتّجاه يدعو إلى العمل بالعقل في نطاقه الواسع، الذي يشمل الإدراكات الناقصة، وجعلها وسيلة رئيسة للإثبات في مختلف المجالات؛ واتّجاه آخر يشجب العقل، ويجرِّده من جعله وسيلةً رئيسة للإثبات، ويعتبر البيان الشرعيّ هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عمليّة الاستنباط.

ويرى السيد الصدر أنّ المعركة مع الاتّجاه الأوّل هي معركة ضدّ استغلال العقل، والمعركة مع الاتّجاه الثاني هي معركة إلى صفّ العقل[٣٥].

وعند النظر في هذين الاتّجاهين المتعارضين يمكن تسجيل الفروق التالية:

أوّلاً: إنّ الاتّجاه الأوّل كان مؤثِّراً في الحدّ من مساحة دور العقل في مجال الكشف عن أحكام الشريعة، بإخراج بعض العناوين، مثل: القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بوصفها تفيد الظنّ في نظر المدرسة الإماميّة، بينما الاتّجاه الثاني كان مؤثِّراً في توسيع مساحة دور العقل، الأمر الذي أدّى إلى أن يصبح العقل دليلاً رابعاً، إلى جانب التطوُّرات الأخرى المتعلِّقة بدور العقل ووظائفه.

ثانياً: إن الاتّجاه الأوّل لم يكن موضوع خلاف أو نزاع عند الأصوليّين الإماميّة منذ الأزمنة القديمة إلى اليوم؛ إذ كانوا وما زالوا على موقف واحد صريح وواضح من جهة الرفض والمنع، المستند أساساً على الروايات الثابتة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وفي مقدّمتها الروايتان اللتان تكرَّر الحديث عنهما في المؤلَّفات الأصوليّة، وهما الروايتان المرويّتان عن الإمام الصادق عليه السلام:

الأولى: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول».

والثانية: «إنّ السنّة إذا قيست مُحِقَ الدين».

بينما الاتّجاه الثاني كان موضع خلاف ونزاع شديدين في ساحة علماء الإماميّة، وبالذات خلال الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجريّين.

ثالثاً: إن الاتّجاه الأوّل مثَّل تحدّياً للفكر الأصوليّ الإماميّ من خارجه، وظهر مبكّراً؛ إذ يرجع إلى الأزمنة الأولى. بينما الاتّجاه الثاني مثَّل تحدّياً للفكر الأصوليّ الإماميّ من داخله، وظهر تالياً؛ إذ يرجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجريّ، لكنّه كان أشد قوّةً وتأثيراً من الاتّجاه الأوّل.

رابعاً: إن الاتّجاه الأوّل أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين المدرستين الإسلاميّتين السنّيّة والشيعيّة في مجال أصول الفقه؛ فمن جهة عدّ القياس والاستحسان والمصالح المرسلة في المدرسة الإسلاميّة السنّيّة من جملة الأدلّة التي يستند عليها في إثبات الأحكام الشرعيّة، بينما في المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

ومن جهة أخرى عدّ دليل العقل، وبناء العقلاء، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة من جملة الأدلّة والقواعد التي يستند عليها في إثبات الأحكام الشرعيّة، بينما في المدرسة الإسلاميّة السنّيّة ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

في حين أنّ الاتّجاه الثاني أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين اتّجاهين في داخل المدرسة الإسلاميّة الشيعيّة، هما الاتّجاه الأصوليّ، نسبةً إلى أصول الفقه، وانتصاراً له بوصفه منهجاً ومجالاً للاجتهاد، والاتّجاه الأخباريّ، نسبةً إلى الأخبار، وانتصاراً لها

بوصفها طريقاً آمناً للتعبُّد وتحصيل الأحكام الشرعيّة.

وفي وقتها كان الاتّجاه الأخباريّ يمثِّل اتجاهاً كبيراً من حيث الوزن والامتداد البشريّ والجغرافيّ، أمّا اليوم فلم يَعُدْ يحتفظ بذلك الوزن والامتداد، فقد تقلص وتراجع بصورة كبيرة، ولم يَعُدْ له أثرٌ يذكر. واحتفظ الاتجاه الأصوليّ بتفوُّقه وتجذُّره وتسيُّده في المجتمعات الشيعيّة كافّة.

هذه بعض الفروق العامّة بين الاتّجاهين اللذين اعترضا مسار تطوُّر الفكر الأصوليّ الإماميّ، من جهة علاقته بالعقل.

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن ظهور الاتجاه الأخباريّ مثَّل أعظم باعث في طريق نهضة وتقدُّم الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة. ولولا ظهور هذا الاتجاه وما مثَّله من تحدٍّ عنيف لما وصل أصول الفقه والفكر العلميّ الأصوليّ إلى ما وصل إليه اليوم من تجدُّد وازدهار.

ومن جانب آخر فإنّ هذا التحدّي تركَّز بصورة أساسيّة في ساحة العقل، وفي هذه الساحة كانت المعركة الفكريّة العنيفة بين الاتجاهين الأصوليّ والأخباريّ، الأمر الذي اقتضى من الاتجاه الأصوليّ أن يدخل هذه المعركة بسلاح العقل، انتصاراً به، وانتصاراً له.

وبهذا السلاح تغلَّب الاتجاه الأصوليّ على الاتجاه الأخباريّ وتفوَّق عليه، وكسب المعركة، واصطفّ إلى جانبه الجمهور الشيعيّ العامّ.

ومن هنا فإنّ الاتجاه الأخباريّ شكَّل باعثاً قويّاً في الكشف عن الجوانب العقليّة في أصول الفقه، وفي تأصيلها وتقعيدها، والتوسُّع فيها بالطريقة التي جعلت المنحى العقليّ يصبح من أبرز ملامح الفكر العلميّ الأصوليّ عند الإماميّة.

٦ـ نتائج ومستخلصات

بعد هذه الجولة، وما تضمَّنت من نقاشات وتأمُّلات وتحليلات، بقيت الإشارة إلى بعض النتائج والمستخلصات، ومنها:

أولاً: ثبت بشكلٍ قاطع أنّ أصول الفقه مثَّل منبعاً ثريّاً لفكرة العقلانيّة في المجال الإسلاميّ، وأسهم في تطوُّر هذه الفكرة، وأضاف إليها وإلى حقلها الدلاليّ

مضامين وأبعاداً شديدة الأهمّيّة، وفتحها على حقلٍ في غاية الفاعليّة والتأثير، هو حقل التشريع الإسلاميّ.

وأصبح من الممكن دراسة العلاقة بين فكرة العقلانيّة وأصول الفقه من جهة، ودراسة فكرة العقلانيّة في ساحة أصول الفقه من جهة أخرى.

وهذا ما لم يلتفت إليه كثيراً على أهمّيّته وقيمته. فالمثقّفون من جهتهم لا يلتفتون إلى هذا الأمر؛ نتيجة عدم قربهم من أصول الفقه وغربته عليهم. والأصوليّون من جهتهم لا يلتفتون إلى هذا الأمر كثيراً؛ نتيجة انقطاعهم أو عدم تواصلهم مع المعارف والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، والانشغال الحصريّ غالباً بالدراسات الفقهيّة والأصوليّة.

ثانياً: ما جرى الحديث عنه يكشف عن دور علماء الإماميّة في إحياء وتحريك فكرة العقلانيّة في ساحة الفكر الإسلاميّ، انطلاقاً من علم أصول الفقه، لكنّه الجانب الذي لم يعتنِ علماء الإماميّة في إبرازه، وتسليط الضوء عليه، والتنبيه إلى أهمّيّته وقيمته، وتوجيه نظر الآخرين إليه، والآخرون من جهتهم لم يتنبّهوا إلى هذا الجانب، ولم ينبِّههم إليه أحدٌ.

وهناك تقصيرٌ واضح من علماء الإماميّة في هذا الشأن، وقد تأخَّروا كثيراً في التنبُّه إليه، وما زالوا متأخِّرين أيضاً. ويكفي للدلالة على ذلك أنّني حين بحثتُ في هذا الموضوع لم أجد في حدود متابعتي كتابات أو دراسات أرجع إليها وأستند عليها غير المؤلَّفات الأصوليّة. وهذا ما يثير الدهشة حقاً!

ثالثاً: إنّ مَنْ يريد التعرُّف على النزعة العقلانيّة عند الشيعة الإماميّة فإنّ عليه الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإماميّة، وتجلَّت فيه عبقريّتهم الفكريّة والأصوليّة، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقديّة والحجاجيّة؛ انتصاراً للعقل والموقف العقليّ.

وقد كشف أصول الفقه عن نزعةٍ عقليّة فاعلة ومؤثّرة عند المدرسة الإماميّة، بحيث يمكن القول: إنهم أصحاب نزعةٍ عقليّة حقيقيّة، ومَنْ يُرِدْ التعرُّف عليها والتواصل معها فعليه الذهاب إلى أصول الفقه، قبل الذهاب إلى أيّ حقل آخر.

رابعاً: إنّ هذه النزعة العقليّة الحقيقيّة عند الشيعة الإماميّة هي أكثر ما

يشكك ويخطئ موقف الدكتور محمّد عابد الجابريّ، الذي صنَّف المسلمين الشيعة، وحصر معارفهم ومناهجهم في زاوية العرفان أو النظام العرفانيّ، وجعلهم في مقابل مَنْ ينتسبون حسب تصنيفه إلى نظامَيْ البيان والبرهان، وهي الأنظمة الثلاثة التي حاول الدكتور الجابري دراستها في كتابَيْه: (تكوين العقل العربيّ)؛ و(بنية العقل العربيّ).

في هذين الكتابَيْن قدَّم الجابري صورةً مشوَّهةً ومنقوصة عن الشيعة الإماميّة، وجعلهم أبعد ما يكون عن البرهان والمسلك العقلانيّ، واعتبر أنّهم يطلبون المعرفة من غير الطرق والمسالك العقليّة والبرهانيّة. وبقي على هذا الموقف، ولم يذكر للشيعة الإماميّة فضيلة تتَّصل بجانب العقل والبرهان، تخفِّف من وطأة الصورة المشوَّهة والمنقوصة التي أثارت حفيظة ونقمة العلماء والمثقَّفين الشيعة، الذين اعترضوا بشدّة على هذا الموقف غير الموضوعيّ عند الجابريّ.

ولعل الجابريّ لم يلتفت إلى أصول الفقه عند الشيعة الإماميّة، وما فيه من نزعةٍ عقليّة وبرهانيّة تكاد تكون طاغيةً في هذا الحقل. ولهذا فإنّ تغييب هذا الحقل أو غيابه أبعد الجابريّ عن تلمُّس المنحى العقلانيّ عند الشيعة الإماميّة.

خامساً: من الملاحظ أنّ المقولات العقليّة التي عرفت في أصول الفقه، وكشفت عن المنحى العقلانيّ عند الشيعة الإماميّة، هذه المقولات لم تتحرَّك خارج أصول الفقه، وبعيداً عن هذا الحقل، ولم تصِلْ إلى المجالات المعرفيّة الأخرى، وبالذات المجالات التي تتَّصل بالمعارف والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، في حين كان من الممكن، بل من الضروريّ، الاستفادة القصوى من هذه المقولات الذهبيّة، ومن هذا المنحى العقلانيّ في غير مجال أصول الفقه. وهذا ما يمثِّل نقصاً وضعفاً بحاجةٍ إلى تدراك، ولن يجري تداركه إلاّ بعد البحث عن الروابط والصلات المنهجيّة والمعرفيّة بين أصول الفقه والمعارف والعلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة.

الهوامش

(١) محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٦، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ.
(٢) تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري (مجلد العرفان والدين والفلسفة، كتاب أصول الفقه): ٤٣٥، بيروت، دار الإرشاد، ٢٠٠٩م.
(٣) عبدالهادي الفضلي، دروس في أصول الفقه ١: ١٢٨، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٧م.
(٤) رشدي عليّان، دليل العقل عند الشيعة الإماميّة: ٢٣، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨م.
(٥) المصدر السابق: ٢٣.
(٦) المصدر السابق: ٤٥٢.
(٧) محمّد أبو زهرة، أصول الفقه: ٦٩، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ٢٠٠٦م.
(٨) المصدر السابق: ٧٠.
(٩) تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري (مجلد الثورة والدولة، كتاب الاجتهاد في الإسلام): ٣٥١، بيروت، دار الإرشاد، ٢٠٠٩م.
(١٠) محمّد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ١٢٤، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، بلا تاريخ.
(١١) الكليني، الكافي ١: ٢٥، كتاب العقل والجهل، ح٢٢.
(١٢) المصدر السابق ١: ١٦، ح١٢.
(١٣) المعالم الجديدة للأصول: ٥٩.
(١٤) جعفر السبحاني، رسائل أصوليّة: ١٧، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ.
(١٥) دليل العقل عند الشيعة الإماميّة: ١٠.
(١٦) المصدر السابق: ١١٤.
(١٧) المظفَّر، أصول الفقه ٢: ١٢٥.
(١٨)المصدر نفسه.
(١٩) المعالم الجديدة للأصول: ٢٠٩.
(٢٠) المظفَّر، أصول الفقه ٢: ١٧١.
(٢١) المصدر السابق ٢: ٩٢.
(٢٢) المصدر السابق ٢: ٩٨.
(٢٣) المصدر السابق ٢: ٢٨٩.
(٢٤) المعالم الجديدة للأصول: ٢١١.
(٢٥) المظفَّر، أصول الفقه ٢: ١٤٠.
(٢٦) محمّد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد: ٢٢٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٥م.

(٢٧) المظفَّر، أصول الفقه ٢: ٩١ ـ ٩٢.
(٢٨) المصدر السابق ٢: ٩٢.
(٢٩) المصدر السابق ٢: ٢٨٩.
(٣٠) مغنيّة، أصول الفقه في ثوبه الجديد: ٣٥٨.
(٣١) دليل العقل عند الشيعة الإماميّة: ١١٩.
(٣٢) المظفَّر، أصول الفقه ١: ٢٣٧.
(٣٣) المصدر السابق ١: ٢٣٩.
(٣٤) المصدر السابق ١: ٢٤٠.
(٣٥) المعالم الجديدة للأصول: ٥١.

قوانين الفهم الاجتماعيّ للنصّ وجدليّة صنع المنهج

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد(*)

مقدّمة

يعتقد الكثيرون أنّ علم المنهج «قواعد عقليّة صرفة». ويبدو لي أنّ هذا الاعتقاد ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّ للمجتمعات في تعاملها مع النصوص المقدَّسة، أو التخاطبات بين الأفراد، قوانين اجتماعيّة ثابتة، وتُعَدّ طرفاً للفهم والتفهُّم والإفهام. ولأن علم أصول الفقه ـ علم منهجيّ ـ؛ لأنّ أهدافه ومراميه تمكين المجتهد من اكتشاف الحكم الفقهيّ للواقعة من الأدلّة المرجعيّة، فإنّ كثيراً من أبحاثة ليس فقط صنيع النصّ، كما يرِدُ ذلك في المدوَّنات المعروفة والمشهورة، بل هناك عوامل اجتماعيّة وعقليّة صاغت تلك القواعد المنهجيّة على مرّ الأزمان وصقلتها بالنقد والتقويم، حتّى أصبحت قوانين للاستنباط. لذلك يقرِّر الغزالي أنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، وهو علم الفقه[1]. وإذا كان الغزالي يقرِّر أنّ أدلّة الأحكام أربعة (الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل) فإنّه يسلسل المرجعيّات إلى ثلاثة:

أ ـ مرجعيّة النصّ.

ب ـ مرجعيّة التلقّي والفهم الاجتماعيّ.

ج ـ مرجعيّة النتاج العقليّ.

وفي خضم الأبحاث في مرجعيّة القرآن الكريم نلحظ قضيّة المحكم والمتشابه، لتشير تماماً إلى مرجعيّة عقل شريكه (المحكم) تستدعى لتقليب صحيح لاحتمالات المتشابه، وتستعين بالمحكم لضبط الاختيار، وكذلك الحال مدى تطرُّق التأويل إلى

(*) أستاذٌ جامعي، وباحثٌ في الفقه الإسلامي، وعميد كلّية العلوم الإسلاميّة في كربلاء، له مؤلَّفاتٌ فكريّة وفقهيّة متنوِّعة، من العراق.

ظاهر ألفاظه، ومدى تطرُّق التخصيص إلى صيغ عمومه، ومدى تطرُّق النسخ إلى مقتضياته. على أنّ دائرة النسخ هي دائرة النصّ، فالقرآن ينسخ قرآناً، وينسخ السنّة، والسنّة تنسخ السنّة. وفي نسخ السنّة للقرآن خلافٌ. أمّا الإجماع والعقل فلا ينسخان النصّ، ممّا يدلّ على أولويّة تلك المرجعيّة. لذلك يقرِّر الغزالي أنّه لا يجوز نسخ النصّ بالقياس[٢]، ولا عبرة لَمَنْ ساوى بين التخصيص والنسخ، ولا اعتبار للقول الشائع: إنّ ما جاز التخصيص به جاز النسخ به.

ويظهر جليّاً أثر الفهم الاجتماعيّ في مسألة تحكيم الظواهر، ومنها: حجّيّة الظاهر القرآنيّ؛ إذ يقرِّر جمعٌ من العلماء أنّ التعامل على وفق الظاهر اللغويّ ناتجٌ قهريٌّ للسيرة العقليّة والبناء العقليّ، مقابل مَنْ يرى أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، والباطن له مخاطَبون خاصّون، فلا يخوض غيرهم فيه، ولا يعوَّل في الوصول إلى الحكم الشرعيّ بالاعتماد على الظاهر فقط.

ويتوسَّط الشيخ الأنصاريّ في حاشيته على قوانين القمّيّ بالقول: إنّ مَنْ يدّعي الإجماع على حجّيّة ظواهر الكتاب والأخبار لا يمكنه الادّعاء على جميع الظواهر؛ لأنّ هناك ظواهر ثبت أنّها غير مرادة[٣]، بيد أنّ الفريق الأوّل لا يستدل بأنّ ذلك «هو ديدن العقلاء على طول التاريخ، أي إن قوانين الفهم الاجتماعيّ والعرف البشريّ هي المعتمدة في التعامل مع النصوص، بل يستدلّ بأن عدم اعتبار الظاهر إخلالٌ بكونه معجزة ترشد الخلق كلّهم إلى الحقّ».

بيد أنّ الموقف الصحيح في ما أعتقد أنّ القرآن الكريم له ظهورٌ في حدّ ذاته، لكنْ هناك علمٌ إجماليٌّ بوجود قرائن دالّة على خلاف الظاهر، كالمخصِّصات والمقيِّدات والقرائن على إرادة المجاز، التي تمنع من العمل بظواهره.

الردّ

إنّ تلك المبيّنات مجملات حكماً، وإنْ كانت ظواهر حقيقيّة. وحين أعوزت المنكرين لحجّيّة الظواهر الأدلّة العقليّة صاروا إلى مقولات التحريف (بالنقص)، والأخبار التي تنهى عن ادّعاء مَنْ لا يملك الأدوات أنّه يستطيع أن يقدِّم معرفة تفسيريّة، مثل: «لا يعرفه إلاّ أهله ومَنْ خوطب به»، واستدلّوا على النفي بما يصلح للإثبات،

فقالوا: إنّ في القرآن مطالب عالية لا يستطيع كلّ أحد الوصول إليها. واستندوا إلى منع التوغُّل في المتشابه، وقالوا: الظاهر متشابه؛ بدليل اختلاف الظهور، لذلك قرنوه بالتفسير بالرأي.

وفي مجال السنّة الشريفة فإنّ جمهور العلماء قسَّموها إلى: المتواتر؛ والآحاد، وقسَّمها بعضٌ منهم إلى: المتواتر؛ والمشهور؛ والآحاد.

وقالوا: إنّ المتواتر ما رواه عدد يورث الاطمئنان الكامل بصحّة بالصدور، واجتهدوا في عدد رواته، واختلفوا في العدد؛ فمن قائل: أربعة؛ لأنّها أعلى نصاب للشهادة؛ ومن قائل: أربعين؛ أخذاً من الجمعة؛ واختار قوم السبعين؛ ومال قومٌ إلى أكثر من ثلاثمائة بعدد أهل بدر؛ لكنّ الغزالي يذهب إلى أنّ العدد يختلف بحسب الوقائع والأشخاص؛ لأنه يعتقد أنّ هذه كلّها تحكُّمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض، ويقول: إنّه حتّى لو توفَّر عددٌ كبير جدّاً، ولم يحصل العلم بصدقهم، فيجب القطع بكذبهم.

وفي خضمّ الخلاف في مدى الإمكان أن ينتج الخبر الواحد (علماً)، بحيث يترتَّب عليه وجوب العمل، يقول العلماء بأنّه على ثلاثة أقسام: منها ما لا يفيد الظنّ؛ ومنها ما تساوت احتمالاته؛ ومنها ما يفيد الظنّ. وإنّ العقل أدلّ على الثالث، دون الأدلّة السمعيّة. وقد استدلّوا للأخذ بالأخير بدليل الانسداد، وأنّ العقل هو الدليل على الثالث دون الأدلّة السمعية، وأن ظروف النبيّ صلّى الله عليه وآله لم تمكّنه من إبلاغ أقواله للناس جميعاً[٤]. لذلك استدلّوا على قبول الخبر الواحد والعمل به بالعقل والإجماع، فصارت المرجعيّة الاجتماعيّة والعقليّة هي الأصل في الجعل المنهجيّ. ومن ذلك مثلاً: رؤية الحنفيّة أنّ الخبر الواحد لا يصلح للتأسيس لحكمٍ تعمّ به البلوى، لذلك فهم لم يقبلوه أصلاً لحكم واقعة تعمّ بها البلوى، لكنّ الجمهور قبلوه.

وعندي أنّهما معاً ينطقان من خلفيّة الفهم الاجتماعيّ؛ فالقول الأوّل ينطلق من قاعدة عقليّة مفادها أن ما احتاجه الناس في يوميّاتهم ينبغي أن يشتهر أو يتواتر، فهناك مانع عقليّ أن ينقل آحاداً، بينما قال الجمهور: متى قبلنا الخبر عن المعصوم فيجب أن نقبله في عظيم الأثر وقليله، إلاّ إذا نقل ما تحيله العادة.

ولعل الإجماع ينطلق من قوانين (الفهم الجمعيّ للنصّ) أو الواقعة. فلقد استدلّوا

للإجماع بالآيات، دون عمليّة فحص المقتضى المجتمعيّ، فاستندوا إلى قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وعدد آخر من الآيات التي كلّها يمكن حملها على غير الدلالة المدَّعاة، لذلك يقول الغزالي: إنّ الآيات المستدلّ بها ليست نافعةً في الغرض(٥).

واستدلوا بقول الرسول: «لا تجتمع أمّتي على خطأ». وهو في الدلالة محلّ نقاش. وهنا أيضاً تركوا المقتضى العقليّ الذي يستند إلى واحديّة أو تعدُّد العقول، أو إلى كثرة الممارسين للموضوع الواحد. فالأساس المعرفيّ هو أساس إحصائيّ (عدديّ).

وشذّ المالكيّة، فجعلوا الأساس تلقّي مجموعة من الناس إسلامهم عن النبيّ السيرةَ والأحكام ليكونوا هم فقط أهل الإجماع فقال المالكية: إنّ الحجّة فقط في إجماع أهل المدينة؛ لأنّهم سمعوا من التابعين، وهؤلاء سمعوا ورأوا الصحابة، وأولئك سمعوا ورأوا النبيّ صلّى الله عليه وآله.

لكنّ هذا المعيار أو الأساس دعا أولئك إلى القول بأنّ مكة والمدينة والكوفة والبصرة هي كذلك مدن الإجماع؛ لوجود الصحابة والتابعين فيها، فردّ المالكية بأنّ المدينة هي الجامعة لهم.

وينحاز الغزالي في (المستصفى) إلى رؤية الشافعيّ، فيرى أنّ شرع مَنْ قبلنا من الأصول الموهومة. ويرى أنّ المجتمعات تجدِّد رؤاها، وتجديد الرؤى والحلول دليلٌ على إهدار هذا الأصل. وكذلك هو قول الصحابيّ ومذهبه. فهو ليس حجّةً عنده أبداً؛ لأنه يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته، ولا سيّما أنّه أجاز هو أن يخالفه المجتهدون(٦). ومنع الغزالي العالم من أن يقلِّد الصحابيّ، ومنع الغزالي اعتماد أصل الاستحسان. من هنا يظهر أنّ الفهم الاجتماعيّ للنصّ حاكمٌ على الأدلّة، فهو لا يجد سبباً لترجيح فهم الصحابي، وجعله فهما مرجعيّاً، ولكنْ لا يمكننا أن نفسِّر رفض الغزالي للاستحسان على أساس قوانين الفهم الاجتماعيّ.

واختلف العلماء في الإجماع السكوتيّ، وردَّه جمعٌ من العلماء؛ باعتبار عدم إمكان الإفادة من السكوت؛ لاحتمال الخوف أو الجهل أو عدم الاعتقاد بضرورة الموافقة على حكم.

ولعلّ منطق التبرير يدخل هنا، فنلاحظ أنّ كثيراً ممّا يطلق عليه الأغلبيّة

الصامتة حاليّاً أريد لها أن تجبر على الرضا بموقف، فأجمع (حلفاء السلطات المتعاقبة) على اعتبار الإجماع السكوتيّ أصلاً من أصول الفقه.

أمّا ما اصطُلح عليه بالسيرة العقلانيّة، وما يُسمّى أحياناً بإيفاء العقليّ، فهي الميل العامّ عند العقلاء من البشر نحو سلوكٍ معيَّنٍ، دون أن يكون للشرع دورٌ إيجابيّ في تكوين هذا الميل، مثل: الظهور. فإذا سكتت الشريعة عن هذا الميل، ولم تردعه، اعتبر أصلاً، والمدار فيه على (العاقل النوعيّ).

الهوامش

(١) المستصفى ١: ٣. «إنّ كتاب المستصفى أواخر إنتاجات الغزالي».
(٢) المستصفى ١: ٢٥١.
(٣) الأنصاريّ، الحاشية على القوانين.
(٤) المستصفى ١: ٢٩٤.
(٥) المستصفى ١: ٣٤٨.
(٦) المستصفى ١: ٤٢٤.

المسؤوليّات الاقتصاديّة للدولة الإسلاميّة

د. الشيخ حسن آقا نظري(*)

١ـ المصطلحات المتعلِّقة بنفقات الدولة

تعرَّف النفقات أو المصاريف العامّة بالنفقات التي تنفقها الدولة في مجال الواجبات والشؤون العامّة[1]، ومن هنا يلزم أوّلاً تعريف الشأن العامّ أو الحاجة العامّة المرتبطة بذلك.

أـ الشأن العامّ

يطلق الشأن العامّ على مجموع النشاطات التي تُسهم في رفع النواقص وتأمين المتطلَّبات والمصالح العامّة للأمّة، ويكون أمر إدارتها بيد الدولة دون القطاع الخاصّ، سواء كانت إدارة الدولة على نحو الاستقلال ـ كما في مجال الدفاع الوطنيّ، والقضاء والمحاكم، والبريد والاتّصالات وغيرها ـ أو بالاشتراك مع سائر الأفراد ـ كمجال الصحّة والتربية والتعليم ـ، وغرض الحكومة في إدارة هذا المجال بالنحو المذكور هو التوجيه والرعاية، أو كان أمر الإدارة موكولاً إلى الأفراد بنحو الاستقلال، وللحكومة دور الرقابة والإشراف الدقيق، كما في إدارة اشتراكات الماء والكهرباء والاتّصالات ونحوها ممّا كان أمر إدارته سابقاً بيد الأفراد، وكذلك إدارة بعض المؤسَّسات المهنيّة والحرفيّة، وكذا المؤسَّسات الاقتصاديّة المشتركة بين القطاع العامّ والقطاع الخاصّ.

ويتقوَّم الشأن العامّ بعنصرين:

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلميّة لمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصِّصٌ في الاقتصاد الإسلاميّ، من إيران.

الأول: وجود شأن اجتماعيّ يُعَدّ من المتطلَّبات العامّة، أو يشتمل على نوع من المصلحة العامّة، وعليه فإنّه لا يشترط في النشاط الاجتماعيّ؛ كي يكون شأناً عامّاً، أن يكون من المتطلَّبات العامّة، بل يكفي فيه اشتماله على نوع من المصلحة العامّة. فحفظ الآثار والأبنية القديمة ـ مثلاً ـ لا يُعَدّ من المتطلَّبات العامّة، إلاّ أنّ المصلحة الوطنيّة تقتضيه، ولذا تعتبر المصلحة العامّة أوسع نطاقاً من المتطلَّبات العامّة، بما يشمل الكثير من الأمور والنشاطات الاجتماعيّة. والمصلحة العامّة تابعة لنوع النظام الحاكم من الناحية الأيديولوجية، ولذا فإنها تتغيّر حسب الاتّجاهات السياسيّة والاجتماعيّة الحاكمة.

الثاني: أن يكون الشأن الاجتماعيّ تحت إدارة الحكومة أو تحت نظارتها، وليس تحت إدارة القطاع الخاصّ. وعليه فإنّ الشأن لا يكون عامّاً ما لم يكن تحت تصرّف الحكومة، حتّى وإن اشتمل على مصلحة عامّة، أو كان من المتطلَّبات العامّة[٢].

وينبغي هنا التمييز بين نوعين من النفقات:

الأول: ما يكون لتأمين البضائع والخدمات عن طريق الميزانية العامّة، وهذا هو التعريف المتعارف للنفقات العامّة.

الثاني: النفقات المترتِّبة على القوانين والمقرَّرات التي تسنّها الحكومة ويدفعها القطاع الخاصّ، كما لو قرّرت الحكومة قراراً يقضي بلزوم نصب مطافئ الحريق في الفنادق، ممّا يلزم على أصحابها رصد مبالغ ونفقات لذلك. وقد اعتبر بعض الاقتصاديّين مثل هذه النفقات في جملة النفقات العامّة؛ وذلك لأنّها إنّما كانت بسبب قرارات القطاع الحكوميّ العامّ.

ب ـ المتطلَّبات العامّة

تطلق المتطلَّبات العامّة على كلّ ما يعتبر من مصالح المسلمين، ويحتاجونه، ويكون تأمينه للصالح العامّ[٣]. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المصلحة العامّة تابعةٌ لنوع الحكم من الناحية الأيديولوجيّة، وتتغيّر حسب الاتجاهات السياسيّة والاجتماعيّة. إن الإنسان ـ حسب الرؤية الكونيّة في الإسلام ـ بحاجة إلى أمور تُعِينه على نيل الخلود

والسعادة الحقيقيّة. وسعادة الإنسان تكمن في نيل التكامل والرقيّ الروحيّ الذي يعتبر الهدف من بعثة الأنبياء. وعليه فإنّ المصالح العامّة تشمل الأمور الدنيويّة والأخرويّة، كما نصّ على ذلك صاحب الجواهر، حيث قال: «يفهم من الأخبار، بل ظاهر الكتاب، أنّ جميع المعاملات وغيرها إنّما شُرِّعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيويّة والأخرويّة، ممّا سُمّي مصلحة وفائدة عرفاً»[٤].

والمصالح التي أقرّها الشرع، ويراها العقل خالية من المفسدة، هي عبارةٌ عن: حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل. فقد أوجب الشارع حفظ هذه الأمور وترك ما يوجب فسادها[٥].

ويمكن تقسيم المصالح إلى قسمَيْن:

١ـ المتطلَّبات العامّة الثابتة: وهي الحاجيّات الناشئة من الفطرة والذات الإنسانيّة، ولا يمكن أن تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان. نعم يمكن أن تتغيَّر مصاديقها، كما في حاجة الإنسان إلى الأمن والرفاه العامّين، اللذين يقرّهما الشارع[٦].

٢ـ المتطلَّبات العامّة المتغيِّرة: وهي الحاجيّات التي تحصل تبعاً للظروف الزمانيّة والمكانيّة، كالآلات العسكريّة الحديثة ووسائل الرفاه الجديدة.

وتُقسَّم الحاجيّات والمصالح المختلفة، بحسب أهمّيّتها، في ضوء مقاصد الشرع إلى ثلاثة أقسام:

١ـ الضروريّات: وهي عبارة عن المتطلَّبات الضروريّة التي بها قوام مصالح الدين والدنيا، بحيث يوجب فقدها اختلال النظام العامّ، وظهور الفساد في حياة الإنسان الدنيويّة والأخرويّة.

٢ـ الحاجيّات: وهي المتطلَّبات التي يحتاجها الإنسان، لكن لا تبلغ الحاجة إليها حدّ الضرورة، كما في المتطلَّبات التي تصبّ في مجال الرفاه والتوسعة في الحياة، بحيث إذا فقدت كانت الحياة أكثر صعوبةً ومشقّة، إلاّ أنّ هذه الصعوبة والمشقّة لا تبلغان حدّ الفساد المترتِّب على عدم وجود الضروريّات.

٣ـ الكماليّات: وهي المتطلَّبات التي لم تبلغ حدّ الضرورة، إلاّ أنّها كماليّة وثانويّة في الحياة، بحيث لا يشكِّل فقدانها خطراً على حياة الإنسان.

ويمكن أخذ هذه الأقسام الثلاثة للمتطلَّبات بنظر الاعتبار في المصالح

الخمسيّة المتقدّمة (الدين، النفس، العقل، النسل، المال). ويمكن ترتيب الأولويّات فيها، فتتقدّم ـ بشكل منطقيّ ـ ضروريّات الدين على ضروريّات النفس، وهما على ضروريّات العقل، وهكذا يتمّ هذا الترتيب في الحاجيّات والكماليّات أيضاً.

وتأسيساً على ما سبق فإنّ الحكومة الإسلاميّة تعتبر مسؤولة عن تأمين المصالح العامّة، التي يُعَدّ من أبرز مصاديقها النواميس الخمسة المذكورة. ويأتي على رأس ذلك حفظ النظام الإسلاميّ، الذي هو من الواجبات المؤكَّدة[٧]، وبه تحفظ باقي النواميس الأخرى.

وفي ما يلي من هذه الدراسة سنستعرض وظائف الحكومة الإسلاميّة، ثم نتعرَّض بعد ذلك إلى الأولويّات في هذه الوظائف.

٢ـ أنواع النفقات العامّة

ذكرنا سابقاً أنّه تُطلق النفقات العامّة على ما تنفقه الحكومة في الشأن والمسؤوليّات العامّة؛ وذلك رفعاً للحاجيّات والمتطلَّبات والمصالح العامّة. وتنقسم هذه المسؤوليّات ـ كما هي المصالح والمتطلَّبات ـ إلى: ثابتة؛ ومتغيِّرة. قال الميرزا النائينيرحمه الله في توضيح ذلك: «إنّ كلّ الوظائف المتعلِّقة بتنظيم شؤون البلد والمحافظة عليه وتدبير أمور وشؤون الشعب قد تكون أحكاماً أوّليّة متكفِّلة لأصل القوانين العمليّة المراجعة للوظائف النوعيّة، أو ثانويّة متضمِّنة عقوبات مترتِّبة على مخالفة الأحكام الأوّليّة، فهي لا تخرج عن هذين القسمَيْن... والقسم الأوّل لا يختلف باختلاف الأعصار، وتغيُّر الأمصار...؛ بينما يكون القسم الثاني تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان»[٨].

وفي ما يلي استعراض ودراسةٌ للمسؤوليّات الملقاة على عاتق الحكومة الإسلاميّة، وهي:

أـ التربية والتعليم

في ضوء ما ترمي إليه الشريعة من نشر مكارم الأخلاق والفضيلة في المجتمع فإنّ أولى المسؤوليّات المترتِّبة على عاتق الحكومة الإسلاميّة هي مسؤوليّات إعداد

الأرضيّة اللازمة لتنمية الكرامة الإنسانيّة وإصلاح الإنسان.

وقد أولى الرسول الأعظمﷺ أمر التربية والتعليم أهمّيّة قصوى، وكان يرصد نفقات ذلك من الموارد العامّة. فقد أعتق كلّ أسير من أسرى بدر مقابل تعليمه عشرة من شباب الأنصار[٩].

ولقد أوصىﷺ معاذ بن جبل لمّا بعثه إلى اليمن فقال: «يا معاذ، علّمهم كتاب اللّه، وأحسن أدبهم على الأخلاق الصالحة...، واتّبع الموعظة، فإنّه أقوى لهم على العمل بما يحبّ اللّه، ثم بثّ فيهم المعلّمين»[١٠].

وقد خصّص النبيّﷺ محلاًّ خاصّاً للتعليم ومحو الأُمّيّة أسماه (دار القرّاء). وقد نزل فيه عبد اللّه بن مكتوم بعد رجوعه من معركة بدر، وكذا نزله مصعب بن عمير[١١].

وقد اعتبر الإمام أمير المؤمنينعليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر إصلاح الناس وتهذيبهم من وظائف الحكومة الإسلاميّة[١٢]. كما ورد عنه في مقام بيان حقّ الأمّة على الحكومة قولهعليه السلام: «أيها الناس، إنّ لي عليكم حقّاً، ولكم عليّ حقّ، فأمّا حقّكم عليّ فالنصيحة لكم...، وتعليمكم كي لا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا»[١٣].

وعلى هذا الأساس فإنّ على الحكومة الإسلاميّة مسؤوليّة خطيرة في ترشيد الأمّة ومساعدتها على كسب المعالي ونيل السعادة. ولذا ورد في الأصل الثالث من القانون الأساسيّ للجمهوريّة الإسلاميّة: إنّ على الحكومة الإسلاميّة توظيف جميع طاقاتها من أجل الأمور التالية:

١ـ تهيئة البيئة المساعدة لترشيد الفضائل الخلقيّة على أساس الإيمان والتقوى ومحاربة الفساد والانحراف.

٢ـ رفع المستوى العلميّ والثقافيّ العامّ للمجتمع في جميع المجالات، وذلك من خلال الاستخدام الصحيح لوسائل الإعلام والصحف وغيرها.

٣ـ تتمّ التربية والتعليم والتربية الرياضيّة بشكلٍ مجّانيٍّ وفي المراحل الدراسيّة كافّة، كما يتمّ تسهيل وتعميم الدراسات العليا.

٤ـ تقوية روح البحث والدراسة والاختراع في جميع المجالات العلميّة والفنّيّة

والثقافيّة والدينيّة، وذلك عن طريق تأسيس مراكز البحث وتشجيع الباحثين والمحقّقين.

وتجدر الإشارة هنا إلى التنبيه على جملة أمور تتعلّق بشأن التربية والتعليم:

١ـ كان أمر التعليم في صدر الإسلام والفترة التي تلت ذلك على عاتق الناس أنفسهم غالباً.

٢ـ لا شكّ أنّ المستوى التعليميّ الذي يحتاجه عموم المجتمع في صدر الإسلام قد اختلف اليوم بشكلٍ كبير، وعلى هذا الأساس فإنّ مسؤوليّة الحكومة تتحدَّد في ضوء درجة الحاجة والأولويّة للمتطلَّبات العامّة، وكذلك في ضوء المقرَّرات الحاكمة على النفقات العامّة.

٣ـ إنّ من أهم موارد الخمس في سهم الإمامعليه السلام عند أكثر الفقهاء هو الدراسات الدينيّة والحوزويّة، كما أنّ من موارد الزكاة عند فقهاء الشيعة مورد في سبيل الله، الذي يشمل أعمال الخير وبناء المدارس والمساجد وتعميرها[١٤].

ب ـ حراسة الدين ومحاربة البدع

لا ينحصر دور الحكومة الإسلاميّة في إطار إقامة الحدود وبثّ التعاليم الإلهيّة، بل يتعدّى ذلك إلى حراسة الدين وصيانته، ومحاربة البدع والانحرافات الفكريّة. ولذا يقول الإمام أمير المؤمنينعليه السلام في بيان دور النبيّصلى الله عليه وآله وجهوده الرساليّة: «ابتعثه بالنور المضيء...، أظهر به الشرائع المجهولة، وقمع به البدع المدخولة، وبيَّن به الأحكام المفصولة»[١٥].

كما يعتبر الإمام عليعليه السلام حراسة الدين من أفضل العبادات التي يقوم بها النظام الإسلاميّ، حيث خاطب عثمان قائلاً: «فاعلم أنّ أفضل عباد الله عند الله إمامٌ عادل، هُدي وهدى، فأقام سنّة معلومة، وأمات بدعةً مجهولة»[١٦].

ومن الطبيعيّ أنّ حراسة الدين ومحاربة الانحرافات والبدع يتطلَّب إعداد الكادر المقتدر، وإنشاء المراكز والمؤسَّسات المطلوبة؛ لتكون قادرة على الإجابة والذبّ بما يناسب التغيُّرات الزمانيّة. وأقلّ ما يتوجَّب على النظام الإسلاميّ هو الدعم والمساندة في هذا المجال.

ج ـ الأمن القوميّ والإمكانيّات الدفاعيّة

إنّ حفظ الثغور والاستقرار السياسيّ (أي حفظ الكيان الإسلاميّ أو البلاد الإسلاميّة)، وكذلك حفظ النظام العامّ والأمن الوطنيّ، يعتبر من أهم المسؤوليّات التي تقع على عاتق الحكومة الإسلاميّة، ولذا خاطب الإمام أمير المؤمنينعليه السلام الخوارج الذين خرجوا على حكومته فقال: «إنّه لابد للناس من أميرٍ، برٍّ أو فاجرٍ، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدوّ، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القويّ؛ حتّى يستريح بَرٌّ، ويُستراح من فاجر»[١٧].

لقد بعث الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله بغزواتٍ كثيرة طيلة حكمه الذي امتدّ إحدى عشرة سنة، وقد كانت غزواته (٢٦) أو (٢٧) غزوة، فيما بعث بـ (٣٦) إلى (٦٦) سرية للدفاع عن الإسلام وكيانه[١٨]. والمهمّ هو معرفة كيفيّة تأمين نفقات هذه الغزوات والسرايا؛ إذ لم يكن النبيّصلى الله عليه وآله يمتلك جيشاً نظاميّاً، وإنّما كان المسلمون يجهّزون أنفسهم بقدراتهم الذاتيّة في القتال، ثم يغنمون من العدوّ، فيكون ذلك مدداً لهم، ثم نزلت آية الخمس بعد معركة بدر، فكان النبيّصلى الله عليه وآله يعزل خمس الغنائم الحربيّة ليقسّمها بين المسلمين، أو يبيع بعضها لشراء السلاح للمقاتلين.

قال ابن إسحاق: «ثمّ إنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله قسّم أموال بني قريظة ونساءهم وأبناءهم على المسلمين، وأعلم في ذلك اليوم سهمان الخيل وسهمان الرجال، وأخرج منها الخمس، فكان للفارس ثلاثة أسهم: للفرس سهمان؛ ولفارسه سهم، وللراجل ـ من ليس له فرس ـ سهم...، وكان أوّل فَيْء وقعت فيه السهمان وأُخرج منها الخمس. فعلى سنتها وما مضى من رسول اللّهصلى الله عليه وآله وقعت المقاسم، ومضت السنّة في المغازي. ثم بعث رسول اللّهصلى الله عليه وآله سعد بن زيد الأنصاريّ أخا بني عبد الأشهل بسبايا من بني قريظة إلى نجد، فابتاع لهم بها خيلاً وسلاحاً»[١٩].

ومن الموارد الماليّة لتأمين نفقات الدفاع الشرعيّ (الخراج). وقد وردت الإشارة لذلك في عهد الإمام عليّعليه السلام لمالك الأشتر، حيث يشير إلى أهمّيّة الخراج بقولهعليه السلام: «لا قوام للجنود إلاّ بما يخرج الله لهم من الخراج، الذي يقوون به في جهاد عدوّهم، ويعتمدون عليه في ما يصلحهم، ويكون من وراء حاجتهم»[٢٠].

كما أنّ من موارد نفقات الدفاع الشرعيّ (الزكاة)، حيث يوجد في مصارفها عنوان (في سبيل الله)، الذي يعتبر الدفاع والجهاد من أبرز مصاديقه بإجماع الفريقين[٢١].

ومن الشؤون التي اهتمّ بها الإسلام، على حدّ اهتمامه بدفع العدوّ الخارجيّ، مسألة الأمن والاستقرار الداخليّ، وقد روي عن الإمام الصادقعليه السلام في ما يحتاجه الناس عامّةً أنّه قال: «ثلاثة يحتاج الناس طرّاً إليها: الأمن؛ والعدل؛ والخصب»[٢٢].

وعن أميرالمؤمنينعليه السلام قال: «شرّ الأوطان ما لم يأمن فيه القطّان»[٢٣].

وعنه أيضاً قال: «شرّ البلاد بلد لا أمن فيه، ولا خصب»[٢٤].

والمعروف أنّهعليه السلام أوّل مَنْ جعل الشرطة الذين اختارهم من جيشه وأطلق عليهم «شرطة الخميس»، وكلّهم من العدول الثقات الذين تعادل شهادة الواحد منهم شهادة اثنين، وكان من هؤلاء الثقة المأمون عبدالله بن يحيى الحضرميّ، الذي قال له أمير المؤمنينعليه السلام: «ابشر يا عبد الله، فإنّك وأباك من شرطة الخميس حقّاً، لقد أخبرني رسول اللهصلى الله عليه وآله باسمك واسم أبيك في شرطة الخميس»[٢٥].

كما أنّه نسب إلى عمر بن الخطّاب أنّه أوّل من جعل نظام «العسس»، وهي للحراسة في الليل. لكنْ استُبدل ذلك في عهد أمير المؤمنينعليه السلام بنظام الشرطة، الذي كان يقصد منه في أوّل أمره مساعدة القضاء في إثبات التُّهم وإجراء قرارات وأحكام الحكومة الإسلاميّة[٢٦].

وممّا يذكر في هذا المجال أنّ الدفاع عن الثغور وإنْ كان من الواجبات، إلاّ أنّه يجوز أن يستأجر المكلَّف مَنْ يقوم عنه بذلك، فقد روى الإمام الصادقعليه السلام، عن أبيه الباقرعليه السلام، قال: «إنّ عليّاًعليه السلام سُئل عن إجعال الغزو، فقال: لا بأس به، أن يغزو الرجل عن الرجل، ويأخذ منه الجعل»[٢٧].

د ـ محاربة التبعيض والظلم الاقتصاديّ (تطبيق العدالة)

إنّ من أبرز مهام الحكومة الإسلاميّة صيانة حقوق الناس في مواجهة المتمرِّدين على القانون، وإحقاق حقوق المظلومين، وبسط العدالة في المجتمع، وإشعار الضعفاء بالأمن القضائيّ في ظلّ النظام الإسلاميّ. وإنّ من معايير قداسة المجتمع تطبيق العدالة

فيه، كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «لن تُقدَّس أُمّة حتّى يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القويّ غير متعتع»[٢٨].

إنّ من مزايا حكومة الإمام عليّ عليه السلام إقامة العدل وإحقاق حقوق المظلومين ومحاربة التمييز والاستغلال والإقطاعات واستغلال المنصب. وقد أعلن الإمام عليّ عليه السلام في اليوم الثاني من استلامه الحكم عن سياسته في هذا المجال: «واللّهِ، لو وجدتُه قد تُزوّج به النساء، ومُلك به الإماء، لرددتُه؛ فإنّ في العدل سعة، ومَنْ ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»[٢٩].

وقد حذّر الإمام عليه السلام أصحابه بشدّةٍ من استغلال المنصب، فكتب إلى مالك قائلاً: «ثم إنّ للوالي خاصّة وبطانة، فيهم استئثار وتطاول، وقلّة إنصاف في معاملة، فاحسم مادّة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تُقطعنّ لأحدٍ من حاشيتك وحامّتك قطيعة، ولا يطمعنّ منك في اعتقاد عقدة، تضرّ بمن يليها من الناس، فيكون مهنأ ذلك لهم دونك، وعيبُه عليك في الدنيا والآخرة»[٣٠].

وقد شجب الإمام عليه السلام الاستئثار بالحكم، كما جاء في قوله لمالك: «وإيّاك والاستئثار بما الناس فيه أسوة»[٣١].

إنّ مَنْ يريد التأسّي بالإمام عليه السلام في الحكم فعليه التأسّي به في تعامله مع بيت المال وحقوق الناس فيه، تلك الحقوق التي لا يحول دون استحقاقها فسق الرعيّة أو نفاقها؛ لأنّ قيمة الإيمان عند الإمام عليّ عليه السلام لا يمكن أن تقاس بالمادّة والمال. ولذا نجد للرحمة الإلهيّة في سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام مفهوماً وسيعاً يشمل المخلوقات كافّة، ولذا كان الإمام عليّ عليه السلام يأمر أتباعه بالدقّة والمحافظة على حقوق الناس في بيت المال، فنجده يخاطب الخوارج ويشرح لهم سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله قائلاً: «وقد علمتم أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله رجم الزاني المحصن، ثم صلّى عليه، ثم ورّثه أهله، وقتل القاتل، وورّث ميراثه أهله، وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسّم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله بذنوبهم، وأقام حقّ اللّه فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يُخرج أسماءهم من بين أهله»[٣٢].

ومن الطبيعيّ أنّ التصدّي لمثل هذه المسؤوليّات الجسيمة يستتبع وجود جهاز قضائيّ كفوء ومقتدر، الأمر الذي يستلزم تحميل ميزانيّة النظام الإسلاميّ عبئاً

كبيراً لتأمين نفقات هذا الجهاز. ويجب على النظام الإسلاميّ تأمين نفقات الكادر القضائيّ ودفع الأجور لهم، فإنّ بيت المال الذي يملك زمامه وليّ الأمر لا يقتصر على تأمين نفقات الفقراء والمساكين فقط[٣٣].

وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام في عهده إلى مالك إلى ضرورة تأمين ما يحتاجه القضاة ماديّاً ومعنويّاً، فقد ورد قوله عليه السلام: «وأفسح له [أي القاضي] في البذل ما يزيل علّته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصّتك؛ ليأمن بذلك اغتيالَ الرجال له عندك»[٣٤].

هـ ـ التكافل الاجتماعيّ (تأمين المتطلّبات الأساسيّة للفقراء)

إنّ ملاحظة رأي الإسلام في الفقر لا تبقي أدنى شكّ في ضرورة رفع الفقر والسعي لإيجاد حالة الغنى والرفاهية[٣٥]. ويشترك في القيام بهذه المهمّة الحكومة والرعيّة معاً، هذا مضافاً إلى دور الأغنياء في رفع المستوى المعيشيّ للفقراء.

وفي هذا الصدد يلاحظ أنّ أهم الموارد الماليّة للنظام الإسلاميّ في محاربة الفقر هو الخمس والزكاة. ويجوز للحكومة الإسلاميّة توظيف باقي الموارد الماليّة لبيت المال لتحقيق الغرض المذكور. وقد ورد في عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك: «الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً...، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلاّت صوافي الإسلام في كلّ بلد»[٣٦].

لقد أخذ الحكم العلويّ على رأس مهامّه كفاية الضعفاء والفقراء؛ إذ يقول عليه السلام لمالك: «وتعهَّد أهل اليتم وذوي الرقّة في السنّ ممَّنْ لا حيلة له، ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاة ثقيل، والحقّ كلّه ثقيل»[٣٧].

وقد روي أنّه مرّ بشيخٍ يستعطي الناس، فسأل عنه، فقيل: إنّه نصرانيّ، فقال عليه السلام: «استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه، انفقوا عليه من بيت المال»[٣٨].

وهكذا كانت سيرة أمير المؤمنين عليه السلام، حتّى بلغ المستوى المعيشي للناس أن يقال: «ما أصبح بالكوفة أحدٌ إلاّ ناعماً، إنّ أدناهم منزلة ليأكل البرّ، ويجلس في الظلّ، ويشرب من ماء الفرات»[٣٩].

ويهدف الإسلام من سياسة التكافل الاجتماعيّ تكريس روح الكرامة الإنسانيّة، وتهيئة الأرضيّة للرقيّ والتعالي الروحيّ في المجتمع. وعليه فإنّ أحكام الإسلام ترفض روح الكسل والفشل والتواني، فلا تشرَّع الزكاة إلاّ للفقراء والمساكين ومَنْ عليه دينٌ في ذمّته. ولذا يشترط في الفقراء والمساكين لأخذ الزكاة ما يلي[٤٠]:

١ـ أن لا يملك قوت نفسه وعياله.

٢ـ مَنْ كان عنده ضيعة أو عقار أو مواشي أو نحو ذلك، تقوم بكفايته وكفاية عياله في طول السنة، لا يجوز له أخذ الزكاة، وكذا إذا كان له رأس مال يقوم ربحه بمؤونته، أو كان له من النقد أو الجنس ما يكفيه وعياله وإنْ كان لسنةٍ واحدة، وأمّا إذا كان أقلّ من مقدار كفاية سنته يجوز له أخذها.

٣ـ لا يجوز أخذ الزكاة لَمَنْ كانت له صنعة أو كسب يحصّل منهما مقدار مؤونته.

٤ـ الأحوط عدم أخذ القادر على الاكتساب إذا لم يفعل تكاسلاً.

٥ـ إنّ مصرف الخمس بيد الحاكم الإسلاميّ لإنفاقه في مصالح المسلمين، إلاّ أنّ للسادة الفقراء سهماً فيه يجب صرفه عليهم.

٦ـ لا يستحقّ المدين الذي لم يطالبه الدائن بدينه الزكاة.

إنّ من يلاحظ تعاليم الإسلام ـ ولا سيّما سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ـ في محاربة الفقر يجد أنّها عالجت جذور ذلك. ومن الأسس التي اعتمدها الإسلام لمحاربة الفقر والبؤس هو التشجيع على العمل والتحذير من الدعة والتكاسل والتواني، والحثّ على إعداد وسائل العمل والإنتاج، فقد ورد في تعاليم الإسلام: «الكادّ على عياله كالمجاهد في سبيل الله»[٤١].

كما أكّد أئمّة الدين على أهمّيّة العمل من خلال سيرتهم، فقد روي أنه رؤي الإمام الكاظم عليه السلام يعمل في أرضٍ له، وقد عرقت قدماه، فقيل له: أين مَنْ يكفيك ذلك من الرجال؟ فكان جوابه أنه قد عمل مَنْ هو أفضل منّي ومن أبي بأيديهم بالمسحاة في الأرض، وكان يقصد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين عليه السلام، كانوا يعملون بيدهم، وهو عمل الأنبياء والرسل والأوصياء والصالحين[٤٢].

ولذا رفض الإمام الصادقعليه السلام طلب العلاء بن كامل أن يدعو له بالرزق في دعة، فقال له: «أدعو لك! اطلب كما أمرك الله عزّ وجلّ»[٤٣].

و ـ الإعمار والبناء

إنّ مهمّة الإعمار والبناء في الأرض هي مهمّة سماويّة أوكلت إلى الإنسان، كما يقول أمير المؤمنينعليه السلام في هبوط آدمعليه السلام إلى الأرض: «فأهبطه بعد التوبة؛ ليعمر أرضه بنسله»[٤٤].

ومن أجل تحقيق المهمّة المشار إليها من خلال الناس أنفسهم فقد ألزم الإمامعليه السلام الحكومة بإعمار الأرض، واعتبر ذلك من واجبات الحاكم الإسلاميّ.

إنّ دور الحكومة الإسلاميّة في الشأن الاقتصاديّ هو دعم القطاع الخاصّ، ويتحدَّد دور الحكومة الإسلاميّة بحدود المصالح الاجتماعيّة. ولذا أمر الإمام عليّعليه السلام مالكاً أن لا يؤثّر أخذ الخراج على الإنتاج سلباً، كما أوصاه خيراً بالتجّار وأصحاب الصنائع والحرف[٤٥].

وقد قام النبيّصلى الله عليه وآله، وكذلك أمير المؤمنينعليه السلام، بإنشاء السوق، وجعله تحت تصرّف التجّار[٤٦]. ولم يكن أمير المؤمنينعليه السلام يأخذ على بيوت السوق والدكاكين الأجر من التجّار، بل يعطيها بالمجّان[٤٧]، وكان يكره أخذ مال الإجارة عليها[٤٨]. وقد كتبعليه السلام كتاباً إلى قرظة الأنصاريّ عامله يوصيه بمساعدة المزارعين في فتح الأنهار وحفرها، حيث يقولعليه السلام: «أمّا بعد، فإنّ قوماً من أهل عملك أتوني فذكروا أنّ لهم نهراً قد عفا ودرس، وأنّهم إن حفروه واستخرجوه عمرت بلادهم، وقووا على كلّ خراجهم، وزاد فَيْء المسلمين قبلهم، وسألوني الكتاب إليك لتأخذهم بعمله، وتجمعهم لحفره والإنفاق عليه، ولستُ أرى أن أجبر أحداً على عمل يكرهه، فادعهم إليك، فإنْ كان الأمر في النهر على ما وصفوا فمَنْ أحبَّ أن يعمل فمُرْه بالعمل، والنهر لَمَنْ عمله، دون مَنْ كرهه، ولئن يعمروا ويقووا أحبّ إليّ من أن يضعفوا، والسلام»[٤٩].

وبنظرة فاحصة في هذا الكتاب يظهر دور الحكومة الداعم والرقابيّ للقطاع الخاصّ.

وقد كان رسول اللهصلى الله عليه وآله يجعل ما يستولي عليه المسلمون من أراضٍ تحت

تصرُّف المزارعين، في قبال بعض ناتج الأرض يدفعونه إلى الحكومة.

ز ـ تحقيق الرفاهية وزيادة العطاء

من واجبات الحكومة الإسلاميّة تجاه المجتمع الإسلاميّ رفع المستوى المعاشيّ للناس، وزيادة عطائهم من بيت المال. ولا تنحصر مسؤوليّة الحكومة هنا برفع العوز عن الفقراء والضعفاء، بل تمتدّ إلى محاولة تحقيق الرفاه الاجتماعيّ، فقد اعتبر الإمام عليّ عليه السلام زيادة العطاء للرعيّة من حقوقها على الحاكم، فقال عليه السلام: «فأمّا حقكم عليّ فالنصحية لكم، وتوفير فيئكم عليكم»[٥٠].

ح ـ الرقابة على السوق وتنظيمه

رغم محدوديّة الدور الذي تمارسه الدولة في التدخّل في الشأن الاقتصاديّ ضمن الظروف العاديّة، إلاّ أنّه يقع على عاتقها مسؤوليّة الرقابة والإشراف على السوق والوضع الاقتصاديّ. ولذا فإنّ من أهمّ الواجبات في نظام الحسبة هو الرقابة على السوق والأشغال كافّة.

وقد كان الإمام عليّ عليه السلام يُشرِف بنفسه على حركة السوق، فيأمر أهله برعاية الموازين الشرعيّة والأخلاقيّة في معاملاتهم، ثم يشرف على وضع الأسعار وطريقة البيع والشراء وحركة المعاملات، ويحاسب على الاحتكار وغلاء الأسعار. فقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة عندكم يغتدي كلّ يوم بكرة من القصر، فيطوف في أسواق الكوفة سوقاً سوقاً، ومعه الدرّة على عاتقه، وكان لها طرفان، وكانت تسمّى السبيبة، فيقف على أهل كلّ سوقٍ فينادي: يا معشر التجّار، اتّقوا الله عزّ وجلّ، فإذا سمعوا صوته ألقوا ما بأيديهم، وأرْعَوا إليه بقلوبهم، وسمعوا بآذانهم، فيقول عليه السلام: قدّموا الاستخارة، وتبرَّكوا بالسهولة، واقتربوا من المبتاعين، وتزيَّنوا بالحكم، وتناهوا عن اليمين، وجانبوا الكذب، وتجافوا عن الظلم، وأنصفوا المظلومين، ولا تقربوا الربا، وأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تعثوا في الأرض مفسدين، فيطوف عليه السلام في جميع أسواق الكوفة، ثم يرجع للناس»[٥١].

وروى في فضائل الصحابة عن أبي الصهباء قال: «رأيت عليّ بن أبي طالب بشطّ الكلأ يسأل عن الأسعار»[٥٢].

وروى في الدعائم قال: «وعن عليّ عليه السلام أنّه كان يمشي في الأسواق، وبيده درّة يضرب بها مَنْ وجد من مطفّفٍ أو غاشٍّ في تجارة المسلمين. قال الأصبغ: قلتُ له يوماً: أنا أكفيك هذا يا أمير المؤمنين، واجلس في بيتك، قال: ما نصحتني يا أصبغ»[٥٣].

وكان عليه السلام يبعث إلى باقي النواحي مَنْ يراقب حركة السوق فيها، فقد كتب إلى واليه على الأهواز رفاعة بن شدّاد بعزل (ابن هرمة) عن السوق، وتولية شخص آخر عليه[٥٤].

لم يكن الإمام عليه السلام يكتفي بتوصية التجّار بخفض الأسعار فقط[٥٥]، بل كان يراقب وباستمرار وضع الأسعار، ويحاسب مَنْ يحاول رفعها أو احتكار السلع. ولذا نجده يكتب إلى مالك: «فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمَنْ قارف حكرة بعد نهيك إيّاه فنكِّلْ به، وعاقبه في غير إسراف»[٥٦].

طـ جباية الضرائب وتنظيم بيت المال

تقوم الحكومة الإسلاميّة؛ من أجل تأمين نفاقاتها ومصاريفها، بجباية الضرائب وتنظيم بيت المال[٥٧].

وقد كانت سياسة النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام على تعيين الجباة لجمع الزكاة والخراج والجزية. وأمّا سياستهما في الحرص على بيت المال والدقّة في التعامل معه وعدم الإسراف فيه أو الإجحاف به فهي مشهورةٌ لا نجد حاجةً للخوض فيها.

الهوامش

(١) مركز الإحصاء في إيران، المجلة السنوية للإحصاء في البلاد، سنة ١٣٧٧هـ.ش: ٧٣٤.
(٢) منوشهر مؤتمني الطباطبائي، الحقوق الإداريّة: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٣) النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٣٤٤.
(٤) يوسف إبراهيم، النفقات العامّة: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٥) المحقق القمّي، القوانين المحكمة ٢: ٩٢.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦١.
(٨) النائيني، تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة: ١٨٧، تعريب: عبدالحسن آل نجف.
(٩) آيتي، تأريخ نبيّ الإسلام: ٢٨٢.
(١٠) الحرّاني، تحف العقول: ٢٦.
(١١) الكتّاني، التراتيب الإداريّة: ٥٦.
(١٢) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(١٣) المصدر السابق، الخطبة رقم ٣٤.
(١٤) محمّد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٣١٦.
(١٥) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٦١.
(١٦) المصدر السابق، الخطبة رقم ١٦٤.
(١٧) المصدر السابق، الخطبة رقم ٤٠.
(١٨) آيتي، تأريخ نبي الإسلام: ٢١٩ ـ ٢٢٧.
(١٩) سيرة ابن هشام ٣: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٢٠) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(٢١) الطوسي، المبسوط ٢: ٢٥٢؛ الخلاف ٢: ٣٥٢.
(٢٢) المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٣٤.
(٢٣) الآمدي، غرر الحكم ودر الكلم ٤: ١٧١.
(٢٤) المصدر السابق: ١٦٥.
(٢٥) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن ٢: ٣٧٧.
(٢٦) صبحي الصالح، النظم الإسلاميّة: نشأتها وتطوُّرها: ٣٣٣.
(٢٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٢٢، باب جواز الاستنابة في الجهاد، ح١.
(٢٨) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(٢٩) المصدر السابق، الخطبة رقم ١٥.
(٣٠) المصدر السابق، الكتاب رقم ٥٣.
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) المصدر السابق، الخطبة رقم ١٢٧.

(٣٣) انظر: عبد الكريم الأردبيلي، فقه القضاء: ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٣٤) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(٣٥) للتفصيل انظر: محمّد رضا الحكيمي وغيره، الحياة ٤، ٥، ٦.
(٣٦) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) وسائل الشيعة ١: ٤٩، باب ١٩ (نفقة النصراني إذا كبر وعجز)، ح١.
(٣٩) بحار الأنوار ٤: ٣٢٧.
(٤٠) العروة الوثقى ٢: ٣٠٦.
(٤١) الكليني، الكافي ٥: ٨٨.
(٤٢) وسائل الشيعة ١٢: ٣٣.
(٤٣) المصدر السابق: ١٠.
(٤٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩١.
(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) جعفر مرتضى العاملي، السوق في ظلّ الدولة الإسلاميّة: ٢٠.
(٤٧) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٠؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٩.
(٤٨) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٠؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٣.
(٤٩) البلاذري، أنساب الأشراف ٢: ٣٩؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٢؛ المحمودي، نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ٥: ٣٢.
(٥٠) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٣٤.
(٥١) الكافي ٥: ١٥١؛ تحف العقول: ٢١٦.
(٥٢) محمد الريشهري، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ٤: ١٧٧.
(٥٣) القاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٥٣٨.
(٥٤) نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ٥: ٣٥، ٣٨.
(٥٥) المصدر السابق: ١٧٧.
(٥٦) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٥٣.
(٥٧) المصدر السابق، الخطبة رقم ٣٤، والكتاب رقم ٥٣؛ تاريخ الطبري ٤: ٥٤٣.

شرط الإيمان المذهبيّ في استحقاق الخمس والزكاة

مطالعة فقهيّة استدلاليّة

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

سنّت الشريعة الإسلاميّة أربع ضرائب ماليّة رئيسيّة، وهي: الزكاة؛ والخمس؛ والخراج؛ والجزية. وقد جعلت هذه الضرائب عادةً من عائدات بيت مال المسلمين (الملكيّة العامّة)، أو بيت مال الإمام (ملكيّة الدولة)، لتصرف في مصالح المسلمين.

وقد تعرّضت النصوص الشرعيّة لمصارف هذه الفرائض الماليّة، ومن ضمنها: الخمس؛ والزكاة. فخصّصت للزكاة ثمانية مصارف، هي: الفقراء؛ والمساكين؛ والعاملون عليها؛ وفي الرقاب؛ وفي سبيل الله؛ والمؤلَّفة قلوبهم؛ والغارمون؛ وابن السبيل. أمّا الخمس فالمعروف إسلاميّاً تقسيمه إلى ستّة أسهم، هي كلٌّ من سهم الله؛ والرسول؛ وذوي القربى؛ واليتامى؛ والمساكين؛ وابن السبيل. وقد ذهب الفقه الإماميّ إلى جعل الثلاثة الأولى سهمَ الإمام يُعطى له، فيما الثلاثة الثانية سهمَ السادة، أي فقراء السادة ومساكينهم وابن سبيلهم، وهم المنتسبون إلى البيت النبويّ الشريف، على خلاف بينهم في نطاق هذه النسبة.

وعقب تحديد أصناف المستحقّين في الزكاة ومصارف الخمس تعرّض الفقهاء لما أسمَوْه بأوصاف المستحقّين، فشرطوا فيهم شروطاً، مثل: أن لا يكون المستحقّ ممَّنْ تجب نفقته على المعطي، فلا يجوز لِمَنْ يريد دفع الزكاة أن يعطيها لولده الفقير؛ حيث إنّ ولده ممَّنْ تجب عليه نفقته شرعاً.

ومن جملة الشروط والأوصاف في مستحقّي الخمس والزكاة على مستوى الفقه

الإماميّ: الإيمان، بمعنى أن يكون المستحقّ مسلماً شيعيّاً اثنا عشرياً، فلا يعطى أبناء المذاهب الإسلاميّة الأخرى ـ فضلاً عن الكافر ـ من الخمس والزكاة شيئاً، إلاّ من سهم المؤلَّفة قلوبهم (وبعض أصناف العاملين عليها)، لا من سهم الفقراء والمساكين وغيرهم، بمعنى أنّ سهم السادة مثلاً ـ بناءً على ثبوته ـ يُعطى للسادة الفقراء من الإماميّة، ولا يعطى للهاشمي السنّيّ أو الدرزيّ أو غيرهما[1]. وقد ادُّعي الإجماع أو نفي الخلاف على هذا الحكم[2]. نعم، يمكن إعطاء أبناء المذاهب الأخرى من سهم المؤلَّفة قلوبهم في الزكاة، ومن سهم الإمام في الخمس، حسب المصلحة والمورد في ذلك.

والمستند الرئيس في ذلك هو النصوص الحديثيّة. وسوف ندرس هذا الموضوع في الزكاة والخمس على المستوى القرآنيّ العامّ، ثم نعقبه بدراسة الموضوع نفسه في الزكاة والخمس على الترتيب على مستوى سائر الأدلّة، إنْ شاء الله تعالى.

والبحث هنا في خصوصيّة الإماميّة الاثني عشريّة لا غير، فلو فرضنا أنّ الذي نريد صرف الزكاة عليه كان فاسقاً متجاهراً بالمعاصي أو تاركاً للصلاة أو شارباً للخمر، وقلنا بعدم جواز صرف الزكاة على مَنْ اتَّصف بهذه الصفات، كما ذهب إليه بعض الفقهاء، لم يجُزْ إعطاء غير الإماميّ المتَّصف بهذه الصفات، لكنْ لا من جهة مذهبه هذه المرّة، بل من جهة سائر الصفات فيه. فبحثُنا في جهة خاصّة من الموضوع.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذا الموضوع لا وجود له بهذه الصيغة في الفقه غير الإماميّ؛ إذ من الواضح عدم تعقُّل أخذهم قيد الإيمان بالمعنى الأخصّ في مستحقّ الخمس والزكاة. لهذا سيكون البحث هنا ـ من حيث سياقه ومصادره ـ إماميّاً بامتياز.

أوّلاً: شرط الإيمان على المستوى القرآنيّ

تعرّض القرآن الكريم لمستحقّي الزكاة والخمس في آيتين منفصلتين فيه. ولابدّ من استعراض هاتين الآيتين؛ للنظر فيهما، على الشكل التالي:

١ـ في فريضة الزكاة والصدقات

أمّا في الزكاة ـ وهي الصدقات ـ فقد ورد قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ**

وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠). وهذه الآية القرآنيّة الكريمة تحدّد المستحقّين، ولم تذكر فيهم أيّ صفة خاصّة، كالإسلام أو الإيمان أو إقامة الصلاة أو ترك شرب الخمر أو غير ذلك، فتكون مطلقةً من هذه الناحية، بناءً على أنّها في مقام بيان صفات المستحقّين أيضاً، لا أصنافهم فحسب.

والذي يبدو لي أنّ هذه الآية ذات دلالة قويّة على بطلان شرط الإيمان بمعناه العامّ، فضلاً عن المعنى الخاصّ، أي الإيمان بمعنى الاعتقاد بالإسلام قلباً والاعتقاد بالمذهب الإماميّ؛ وذلك أنّ الآية لو فصلت عن سياقها لأفادت بياناً عامّاً قد يقال فيه: إنّه في مقام بيان أصناف المستحقّين، لا أوصافهم. وهذا لو غضضنا الطرف عنه، وتركنا التأمُّل فيه، فإنّ السياق السابق على الآية واللاحق يعطي دلالةً حاسمة في الموضوع؛ فإنّ هذه الآية الكريمة جاءت في سورة التوبة التي خصَّصت قسماً كبيراً من آياتها للحديث مع المنافقين وعنهم. ومن جملة الملفّات التي خاضت السورة سجالها مع المنافقين هو ملفّ الصدقات. قال تعالى: **﴿قُلْ أَنفِقُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْماً فَاسِقِينَ * وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ * فَلاَ تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ * وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ * لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدَّخَلاً لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَهُمْ يَجْمَحُونَ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ * وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ * إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ..﴾** (التوبة: ٥٣ ـ ٦٠).

إنّ هذا السياق يعطي أنّ المنافقين الذين تصرِّح الآيات بكفرهم القلبي الواقعيّ بالله ورسوله قد عابوا عدم أخذهم في بعض الأحيان من الصدقات، فردّ عليهم القرآن، ثم علَّل بالقاعدة التي برَّرت عدم حصولهم أحياناً على الصدقات، مستخدماً

أداة الحصر، فكأنّ الآيات تقول: إنكم تتحدَّثون عن العطاء في الصدقات، وتثيرون الكلام حول أنّ الرسول لا يعطيكم في بعض الأحيان (لأنّ الآية تصرّح بأخذهم أحياناً). وهذا منكم أمرٌ مرفوض، فالصدقاتُ لثمانية أصناف.. وهذا يعني أنّ ملاك عدم أخذهم من الصدقات كان عدم اندراجهم في المصارف الثمانية أحياناً، لا لتمييزٍ شخصيّ من الرسول لا يخضع لضوابطٍ. وإذا علّلت الآية بهذه الطريقة فهذا دليلٌ واضح على أنّ الإيمان ليس بشرط؛ إذ لو كان الإيمان شرطاً لذكرته الآية الكريمة، وكان أقرب للجواب عليهم. فكان بإمكانها القول ـ وهو أبلغ للجواب ـ: إنّما الصدقات للمؤمنين بالله ورسوله والذين إذا قاموا للصلاة لم يقوموا كسالى و... والآيات ليست في حرج منهم حتّى تراعيهم، بل هذه السورة التي سمّيت بالفاضحة شنّت أعنف الهجمات عليهم، وكان كثيرٌ منهم على الأقلّ معروفاً؛ لأنّ الحوادث التي تقصّها الآيات واضحة، وليست خفيّة. فعدول القرآن عن هذا التعليل ـ مع إشارته إلى أخذهم أحياناً من الصدقات ـ قرينة سياقيّة جليّة على أنّ الإيمان القلبيّ بالإسلام ـ فضلاً عن التشيُّع ـ غير مشروط، وإلاّ كان أَوْلى بالبيان ممّا ذكرته الآية الكريمة، كما هو واضح. فتكون الآية الكريمة دليلاً على عدم أخذ مثل هذا الشرط، وكفاية الإسلام الظاهريّ، المحفوظ بأدنى مراتبه مع المنافق، ولو كان هناك عينٌ أو أثر لشرط الإيمان لكان ذكره هنا متعيِّناً، ما لم ندخل في احتمالات غير واقعيّة.

بل لعلّ الإشارة في آخر الآية: ﴿**فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ**﴾ راجعةٌ إلى التقسيم الثماني، لا إلى أصل وجوب الزكاة، كما هو الأقرب، فكأنّه يريد أن يقول: إنّ هذا التقسيم فريضةٌ من الله، فلا يحقّ لكم أن تعيبوا على الرسول عملَه بفرائض الله في صرفه على هؤلاء ممَّن قد لا تكونون منهم أحياناً. فيعزّز احتمال أنّ الإيمان ليس بشرط. وعلى أبعد تقدير كان من الأنسب بالآية أن تقول: إنّما الصدقات للمؤمنين حقّاً والمؤلَّفة قلوبهم.

قد يقال: إنّكم سوف تتوصَّلون لاحقاً إلى أنّ الزكاة تقع أوّليّاً تحت تصرّف الحاكم، فالصرف فيها يرجع إليه، ومن ثمّ فكما يمكن أن يكون إعطاء أو عدم إعطاء الرسول المنافقين من الزكاة راجعاً لحكم أوّليّ كذلك يمكن أن يكون راجعاً لولايته على المال، فلا يحرز من سياق الحدث الذي تحكي عنه الآيات أنّ

الإعطاء وعدمه شأنٌ تشريعيّ أوّليّ، بل قد يكون شأناً ولائيّاً.

والجواب: إنّ ظاهر الآية الكريمة أنّه لو كان عدم إعطاء النبيّ المنافقين في بعض الأحيان راجعاً إلى الأولويّات الزمنيّة، مع استحقاقهم من حيث الأصل، لكان لابدّ من التعليل بأمرٍ راجع إلى نظر النبيّ ومرجعيّته الميدانيّة، وضرورة التسليم له، فيكتفى له بالآية السابقة على آية مصارف الزكاة، لا بأمرٍ يبيِّن فيه مصرف الزكاة بحسب الحكم الأوّليّ.

قد تقول: إنّ هذه الآية لا تفيدكم هنا؛ لأنّ الطرف الآخر يقبل بإمكان أخذ غير الإماميّ من سهم المؤلَّفة، وإنّما الكلام في أخذه من سهم الفقراء والمساكين ونحوهما، وهذا معناه أنّ الآية الكريمة ببيانها المصارف الثمانية تُدخل المؤلَّفة قلوبهم في الحسبان، ومن ثم يكون المنافق داخلاً بهذا اللحاظ، وهذا يعني أنّ نفي دخولهم أحياناً راجعٌ إلى عدم انطباق شروط المؤلَّفة قلوبهم عليهم، لا عدم انطباق موازين الفقر، حتى تكون الآية دالّةً على استحقاقهم بغير عنوان المؤلَّفة قلوبهم.

والجواب: إنّه لو كان هذا صحيحاً لم تُعَدّ الآية إجابةً مقنعة للمنافقين؛ إذ سيكون مرجع سؤالهم لا إلى مصارف الزكاة، بل إلى مبرِّر عدم انطباق أحكام المؤلَّفة قلوبهم عليهم في بعض الأحيان، التي كانوا يطعنون على النبيﷺ فيها بعدم إعطائهم من الزكاة. فلا تكون الآيات الكريمة جواباً لهم حينئذٍ، مع أنّ السياق يُفهِمُنا أنّها وقعت في إطار الجواب لهم في غمزهم وطعنهم.

٢ـ في فريضة الخمس

أمّا الخمس فقد ورد في مصرفه قوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٤١).

ومن الواضح أنّ هذه الآية الكريمة ساكتةٌ عن ذكر قيد الإيمان أو الإسلام في مستحقّ الخمس أو مصرفه. فإذا قبلنا بعدم كونها في مقام البيان من جهة الأوصاف، وأنها في مقامه من جهة الأصناف، لم تكن فيها أيّ دلالة على إثبات أو

نفي هذا الشرط، من ثم فالرجوع إلى نصوص السنّة الشريفة لن يكون أمامه أيّ عقبة أو معارِض؛ وأمّا إذا قلنا بكونها في مقام البيان من جهة الأوصاف والأصناف معاً أمكن الأخذ بإطلاق هذه الآية لنفي شرط الإيمان، غاية الأمر أنّه يمكن تقييد هذا الإطلاق بنصوص السنّة حينئذ، وفق القاعدة.

وبهذه الطريقة نستنتج الفرق بين آية الزكاة وآية الخمس في المصارف، وهو أنّ آية الزكاة كانت فيها دلالةٌ مباشرة على نفي شرط الإيمان، بخلاف آية الخمس فإنّها على أبعد تقدير تفيد ذلك بالإطلاق غير الآبي عن التخصيص.

ثانياً: شرط الإيمان على مستوى نصوص السنّة الشريفة

يختلف المشهد تماماً بالانتقال من نصوص الكتاب إلى نصوص السنّة، حيث تجمّعت النصوص على رفض إعطاء غير الإماميّ من أموال الخمس والزكاة، وهي بنفسها دليلٌ على استبعاد الاستدلال بالإجماع والشهرة وأمثال هذه المفاهيم من حيث طروّ احتمال المدركيّة إليهما، إنْ لم نقل بالاطمئنان بالمدركيّة.

١ـ في مجال الزكاة والصدقات

ولابدّ لنا من رصد النصوص الواردة في المقام للنظر فيها. والذي وجدناه أنّ في هذا الموضوع عدّة مجموعات من النصوص، وهي:

المجموعة الأولى: نصوص إعادة الزكاة بعد الاستبصار

وردت بعض الروايات في إعادة المستبصِر الزكاة مع دفعها لغير الشيعيّ قبل الاستبصار. وهذه النصوص هي:

١و٢ـ صحيحة بريد بن معاوية العجلي، قال: سألتُ أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلٍ حجّ، وهو لا يعرف الأمر، ثم مَنَّ اللّه عليه بمعرفته والدينونة به، عليه حجّة الإسلام أو قد قضى فريضته؟ فقال: «قد قضى فريضته، ولو حجّ لكان أحبّ إليّ»، قال: وسألته عن رجلٍ حجّ وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متديِّن، ثم مَنَّ اللّه عليه، فعرف هذا الأمر، يقضي حجّة الإسلام؟ فقال: «يقضي أحبّ إليّ» وقال: «كلّ

عملٍ عمله وهو في حال نصبه وضلالته، ثم مَنَّ الله عليه وعرّفه الولاية، فإنّه يؤجر عليه، إلاّ الزكاة فإنّه يعيدها؛ لأنّه وضعها في غير مواضعها؛ لأنّها لأهل الولاية، وأمّا الصلاة والحجّ والصيام فليس عليه قضاء»[٣]. **ونحوها خبر ابن أذينة**[٤].

فهذه الرواية واضحةٌ صريحةٌ في أنّ الزكاة لا تعطى لغير الشيعيّ، المعبَّر عنه فيها بأهل الولاية.

لا يقال: إنّ الرواية ظاهرة في الناصب وأعماله، حيث ورد التصريح فيها بالنصب، فلا تشمل غير الناصبيّ من أقسام المخالفين.

فإنه يقال: إنّه وإنْ ورد فيها التصريح بالناصب، إلاّ أنّ محلّ الشاهد هنا هو التعليل؛ حيث علَّلت الرواية بأنّ الزكاة لأهل الولاية، وأنّ الناصب وضعها في غير مواضعها. فنحن نتمسّك بهذا المقطع العامّ، وهو واضح الدلالة هنا، وليس وجوب إعادة دفع الزكاة من باب أنّه كان ناصبيّاً حين الدفع، بل لأنّ الموضع الذي صرفها فيه لم يكن موضعها الصحيح.

لا يقال: إنّه إذا لم تكن هناك مشكلةٌ في فعل الفاعل هنا بملاحظة ذاته، وإنما كانت بملاحظة موضع الصرف، فإنّ هذا معناه أنّه لو صرف ـ وهو مخالف أو ناصب ـ الزكاة إلى أهل الولاية لكان يُفترض صحّة زكاته وعدم وجوب إعادتها، مع أنّ الرواية لم تُشِرْ إلى هذا التفصيل.

لأنه يقال: إنّ عدم الإشارة كان لظاهرة الغلبة. فالرواية تنظر إلى الحالة الغالبة، حيث يدفع السنّيّ ـ مثلاً ـ زكاته إلى أهل مذهبه، وقليلاً ما يحصل أن يصرفها في أهل مذهب آخر. وقد نظر الإمام هنا إلى الحالة الغالبة. ومن القاعدة التي بيّنها في مكان الصرف يُفهم أنه لو دفعها للشيعيّ لصحّت، فلا يصحّ ذلك نقداً على الأخذ بالرواية.

وعليه فهذه الرواية واضحةٌ جليّة، تامّة سنداً ودلالةً، في هذا المجال، والمفروض أنّ المراد بأهل الولاية هم الشيعة.

٣ـ صحيحة الفضلاء ـ زرارة وبكير وفضيل ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية ـ عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنّهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء، الحروريّة والمرجئة والعثمانيّة والقدريّة، ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد

كلّ صلاة صلاّها أو صوم أو زكاة أو حجّ؟ قال: «ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، فإنّه لابدّ أن يؤدّيها؛ لأنّه وضع الزكاة في غير موضعها، وإنّما موضعها أهل الولاية»[٥].

ودلالة هذه الرواية أقوى من سابقتها؛ لأنها تستخدم أداة الحصر في مقام التعليل بأنّه ليس هناك موضع للزكاة غير أهل الولاية، مضافاً إلى تماميّة سندها.

وعليه فهذه المجموعة من النصوص فيها التامّ سنداً ودلالةً في إفادة الموضوع، ما لم يطرح شخصٌ أنّ المراد بأهل الولاية تسليمها إلى الحاكم الذي له الولاية، وهم أهل البيت، فهم أهل الولاية على المسلمين، في مقابل صرفها وتسليمها إلى السلطان. وهذا الاحتمال واردٌ، وإنْ كان ضعيفاً، ولا سيّما بقرينة سائر النصوص الآتية، وخاصّةً على القول بعدم وجوب تسليم الزكاة إلى الإمام في غير زمان بسط اليد، لو طالب بذلك.

المجموعة الثانية: نصوص المنع عن إعطاء الزكاة لغير الشيعيّ

وردت بعض النصوص في المنع عن إعطاء الزكاة لغير الشيعة، وهي:

١ـ صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعريّ، عن الرضاعليه السلام، قال: سألته عن الزكاة هل توضع في مَنْ لا يعرف؟ قال: «لا، ولا زكاة الفطرة»[٦]. وذلك أنّ المراد بمَنْ لا يعرف هو ذاك الذي لا يعرف أمر الولاية والإمامة، فيكون الخبر دالاًّ على عدم جواز إعطاء الزكاة لغير الشيعيّ.

لكنْ ثمّة احتمال في أن يكون المراد هنا مَنْ لا يعرف الدافعُ حالَه، وأنّه مستحقٌّ للزكاة أم لا، وإنْ كان الاحتمال الأقرب هو المعنى الأوّل.

٢ـ صحيحة عليّ بن سويد، عن أبي الحسن موسى الكاظمعليه السلام ـ في أجوبته لمسائل عليّ بن سويد ـ وممّا جاء فيها: «... وسألت عن الزكاة فيهم، فما كان من الزكاة فأنتم أحقّ به؛ لأنّا قد أحللنا ذلك لكم، مَنْ كان منكم وأين كان...»[٧].

فالرواية كأنّها تصرف عن وضع الزكاة في غير أهل الولاية، وتجعلها لأهل الولاية خاصّة.

لكنْ ثمّة احتمالات في تفسير هذه الرواية، وهي:

الاحتمال الأول: أنّ المراد جواز الشراء منهم والتعامل معهم وفي أموالهم الزكاة، فيكون ذلك بمثابة نصوص التحليل الواردة في باب الخمس[٨]. وبناءً عليه يكون معنى كلمة «فيهم» أي الزكاة التي ما تزال موجودةً في أموالهم. وكأنّ الإمام؛ باعتباره وليّاً على المال العامّ يحلِّل للشيعة هذه الأموال الزكويّة ضمن مجموع المال الموجود في السوق؛ لأنّ الشيعيّ أحقّ به من غيره، فأنْ يصل إليه هذا المال أفضل من أن يبقى عند الآخرين.

لكنّ هذا الاحتمال، الذي طرحه المازندرانيّ، يبدو لي ضعيفاً؛ فإنّه لا يصحّ التعبير بكلمة «فيهم» للإشارة إلى المال الزكويّ الموجود بين أموالهم؛ إذ يبدو التعبير ركيكاً لو أريد هذا المعنى. كما أنّه لا معنى لكلمة «أنتم أحقّ به»؛ إذ ظاهرها أنّ شيئاً ما سيكون الشيعيّ أحقّ به من غيره. ولو فرضنا أنّ الحديث عن المال عبر حركة التجارة والمعاملات لم يكن معنى للأحقّيّة؛ لأنّ المفروض أنّه دفع في مقابله شيئاً كما تستدعيه التجارة، فهو ما زال متساوي النسبة إلى الطرفين، بل ظاهر «أحقّ» أنّكم أَوْلى به، مع أنّ الطرف الآخر قد أخذه وباعه لكم وأخذ مقابله، فما زال هو المستفيد الأوّل منه. اللهم إلاّ إذا قيل بأنّ جملة «أحقّ به» إشارة إلى مبدأ أولويّة الشيعيّ على غيره في هذا المال من حيث الأصل؛ فإذا وصل هذا المال إلى الشيعيّ، ولو عبر التجارات، جاز له التصرُّف به؛ لكونه أحقّ به من حيث المبدأ.

الاحتمال الثاني: ما ذكره المازندرانيّ أيضاً، من أنّ المراد أنّهم لو أخذوا الزكاة منّا فهل يجب علينا إعادة إخراجها مرّةً أخرى أم لا؟

وهذا الاحتمال بعيدٌ أيضاً؛ لأنّه غير منسجم مع التعليل بالتحليل الصادر من الأئمّة؛ فإنه لو أراد عدم وجوب إعادة دفع الزكاة مرّةً ثانية لكان من الأنسب التعليل بأننا أسقطنا عنكم هذه الفريضة، وأحللنا مالها لكم، ولم يكن معنى للحديث عن أنّكم أحقّ بها؛ لأننا أحللناها لكم؛ لأنّ دفع الزكاة لا يجعل غير الشيعيّ أحقّ، حيث كان يمكن للإمام أن يلزمهم بالدفع مرّةً ثانية، غايته مع صرفه في الشيعة أنفسهم بعد أن أخذ السلطان المال.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد إخراج الزكاة وصرفها في غير الإماميّ، وهنا يجيب الإمام بأنّكم أحقّ بذلك منهم، ويعلّل هذا الأمر بأنّ الزكاة كان يجب أن

تسلّموها لنا؛ لأنها لمنصب الإمامة، لكنْ نحن حلّلنا لكم أخذها، لا بمعنى سقوط وجوب دفعها، بل بمعنى جواز أخذ الشيعيّ المستحِقّ لها، بلا حاجة للإمام بعد التحليل.

وبناءً على هذا الاحتمال يتمّ الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب هنا، ولا سيما أنّ ظاهر «الجمع» في صيغة التحليل يفيد أنّ عمليّة التحليل هذه كأنّها أمرٌ صادر عن جملة أهل البيت قبل مجيء مرحلة استلامهم للسلطة، فيدلّ على استمراريّة هذا التحليل، وإلاّ فلو كان هذا التحليل خاصّاً بالإمام الكاظم لكان بحاجة إلى إجازة الأئمّة اللاحقين.

ويبدو لي الاحتمال الثالث أوفر الاحتمالات حظّاً؛ لكنّه لا يفيد اختصاص مصرف الزكاة بغير الشيعيّ من حيث المبدأ في الشريعة؛ إذ المبدأ فيها هو تسليم الزكاة للحاكم والدولة لتصرفها في مصارفها، وإنّما اتَّجهت الأمور نحو تخصيص الإماميّ بالزكاة؛ لأجل التحليل الصادر من الأئمّة للشيعة دون غيرهم، وهذا الاختصاص بعنوان ثانويّ، لا أوّليّ. وثمرته أنّنا لو قلنا مثلاً بالولاية العامّة للفقيه أو للدولة كان لها في عصر الغيبة توسعة مصرف الزكاة إلى الحالة الأولى؛ لأنّ التعليل بأمرٍ عارض ـ وهو التحليل ـ كاشفٌ عن عدم وجود مانع بالعنوان الأوّليّ.

وهذا الحديث له طرق ثلاثة تنتهي إلى عليّ بن سويد، والأوّل منها ضعيفٌ بسهل بن زياد، فيما الثاني ضعيفٌ بحمزة بن بزيع، أمّا الثالث فهو صحيحٌ معتبر.

٣ـ صحيحة ضريس، قال: سأل المدائني أبا جعفر عليه السلام، قال: إنّا لنا زكاة نخرجها من أموالنا ففي مَنْ نضعها؟ فقال: «في أهل ولايتك»، فقال: إنّي في بلاد وليس فيها أحدٌ من أوليائك؟ فقال: «ابعث بها إلى بلدهم تدفع إليهم، ولا تدفعها إلى قوم إن دعوتهم غداً إلى أمرك لم يجيبوك، وكان والله الذبح (أربح)»[٩].

فهذا الخبر يفيد حصر دفع الزكاة في أهل الولاية دون غيرهم، حتى لو استلزم ذلك نقل الزكاة من بلدٍ إلى بلد آخر. ويبدو من تعليل الإمام أنّ هؤلاء لو أحسنت إليهم ودفعتَ لهم لم يسعفوك في لحظات الشدّة، بل تركوك تُذْبَح بلا ناصر ولا معين. من هنا فالمتعيِّن دفعها إلى أهل مذهبك؛ ليعين بعضكم بعضاً، ويشتدّ عودكم. اللهمّ إلاّ أن يقال بأنّ التعليل أخصّ من الفرضيّة التي نبحث عنها، فلو توفَّر أهل مذهب آخر يناصرون الشيعة، ويقفون معهم في لحظات الشدّة، فربما لا يكون هناك مجال

للاستناد إلى هذا الخبر.

٤ـ خبر عليّ بن بلال، قال: كتبتُ إليه أسأله: هل يجوز أن أدفع زكاة المال والصدقة إلى محتاج غير أصحابي؟ فكتب: «لا تعطِ الصدقة والزكاة إلاّ لأصحابك»[١٠].

والخبر ظاهرٌ في أنّ الزكاة لا تُعطى إلاّ للأصحاب، وهو تعبيرٌ يُراد منه أهل المذهب الواحد. والرواية مضمرة، فحجّيّتها مبنيّة على حجّيّة المضمرات، ونحن نقول بحجّيّة المضمر لو كان أكثر ما عند الراوي هو عن الإمام، لا مطلقاً، بل إنّ طريق الطوسي إلى محمّد بن الحسن الصفّار ضعيفٌ عندنا، بكلٍّ من: أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد؛ وابن أبي جيد.

٥ـ خبر عمر بن يزيد، قال: سألتُه عن الصدقة على النصّاب وعلى الزيديّة؟ قال: «لا تصدَّق عليهم بشيء، ولا تسقهم من الماء إنْ استطعت، وقال: الزيديّة هم النصّاب»[١١].

وهي واضحةٌ وصريحةٌ في النهي الشديد عن مطلق تقديم العون لهم، ولو بقدر شربة ماء. وهي تنهى عن مطلق الصدقة عليهم بمختلف أشكالها؛ لأنّ تعبير «لا تسقهم من الماء» ظاهرٌ في مختلف أشكال المعونة.

وقد حاول المحقّق الأردبيليّ تفسير الرواية بأنّها تريد أن تتحدَّث عن خصوص النصّاب من الزيديّة، لا مطلق الزيديّة[١٢]. واحتمل الشيخ المنتظري أنّها خاصّة ببعض الزيديّة في ذلك العصر، فتكون تاريخيّةً، معبِّراً بكثرة ورود الأحاديث الموسميّة (التاريخيّة) في الروايات[١٣]. ويبدو لي أنّهما فعلا ذلك استثقالاً من الحكم بنصب مطلق الزيديّة، وهم المعروفون بمحبّة أهل البيت عليهم السلام. إلا أنّ ظاهر الحديث هو الإطلاق؛ فإمّا أن يُطرح لمخالفته للواقع؛ أو يصار إلى فهمه بأنّه يقوم بممارسة اعتبار تشريعيّ بتنزيل مطلق الزيديّة منزلة النواصب. والحمل الذي طرحه الشيخ المنتظري يحتاج إلى دليلٍ، أو لا أقلّ قرينة تاريخيّة، ولم نعثر عليها.

هذا، والخبر مضمرٌ، مضافاً إلى ورود محمّد بن عمر في السند، وهو مردَّد بين عدّة أشخاص، وإنْ كان الأقرب أنه محمّد بن عمر بن يزيد، فيكون مجهولاً أو بحكم المجهول. فالرواية ضعيفة السند، ولا سيّما أنّ طريق الطوسيّ إلى محمّد بن

الحسن الصفّار غير معتبر عندنا.

٦ـ **خبر عبد الله بن أبي يعفور،** قال: قلتُ لأبي عبد اللهعليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في الزكاة، لِمَنْ هي؟ قال: فقال: «هي لأصحابك»، قال: قلتُ: فإنْ فضل عنهم؟ فقال: «فأَعِدْ عليهم»، قال: قلتُ: فإنْ فضل عنهم؟ قال: «فأَعِدْ عليهم»، قال: قلتُ: فإنْ فضل عنهم؟ قال: «فأَعِدْ عليهم»، قال: قلتُ: فيعطى السؤّال منها شيئاً؟ قال: فقال: «لا والله، إلاّ التراب، إلاّ أن ترحمه، فإنْ رحمته فأعطه كسرة»، ثم أومأ بيده فوضع إبهامه على أصول أصابعه[١٤].

وهي ظاهرةٌ أيضاً في وقف الزكاة على الأصحاب، حتّى لو فضل عنهم زيدوا، ولا يُعطى غيرهم ولو كانوا فقراء. وقد فهم المحقّق النراقيّ من مقطعها الأخير أنّ السؤّال من المخالفين، وجعل لذلك قرينتين: **إحداهما**: سياق الكلام في الرواية، **وثانيتهما**: كراهة ردّ غيرهم من السؤّال، بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ**﴾ (الضحى: ١٠)[١٥].

ويمكن التعليق على كلامه بأنّه لا يوجد مانع من أن يكون ابن أبي يعفور في صدد توجيه عددٍ من الأسئلة للإمام الصادقعليه السلام. فكان أوّلها حول دفع الزكاة للمخالفين له في المذهب، وثانيها حول دفعها للسؤّال. فليس المقام قرينةً على أنّ المراد من السؤّال خصوص المخالفين منهم.

وأمّا القرينة الثانية التي ذكرها فهي غير واضحة؛ إذ لو كانت الآية الكريمة مطلقة فكما يمكن أن تخصِّصها الرواية في المخالفين كذلك يمكن أن تخصِّصها بمطلق السائل في مورد الزكاة؛ فإنّ الزكاة أخصّ من عنوان الآية الكريمة، فلا يصلح ذلك قرينةً. هذا مضافاً إلى أنّ الآية أجنبيّة عن الموضوع؛ لأنها في نهر السائل، وعدمُ إعطائه لا يساوق نهره مطلقاً.

وعلى أية حال فالرواية ضعيفة السند؛ بضعف طريق الطوسيّ إلى محمّد بن الحسن الصفّار.

٧ـ **خبر يعقوب بن شعيب الحدّاد،** عن العبد الصالحعليه السلام، قال: قلتُ له: الرجل منّا يكون في أرض منقطعة كيف يصنع بزكاة ماله؟ قال: «يضعها في إخوانه وأهل ولايته»، فقلتُ: فإنْ لم يحضره منهم فيها أحدٌ؟ قال: «يبعث بها إليهم»، فقلت: فإنْ لم

يجد مَنْ يحملها إليهم؟ قال: «يدفعها إلى مَنْ لا ينصب»، قلت: فغيرهم؟ قال: «ما لغيرهم إلاّ الحَجَر»[١٦].

فهذه الرواية تفرض دفع الزكاة إلى الشيعة، حتّى في الحالات الصعبة التي لا يسهل الوصول فيها إلى الشيعيّ، لكنّها تسمح بإعطاء غير الشيعيّ عند فقدان الشيعيّ، شرط عدم النصب.

نعم، هذا الحديث يعارض روايات أخر ـ كخبر الأوسي القادم ـ دلّت على لزوم حبس الزكاة مع فقدان الشيعيّ، وعدم جواز إعطائها لغيره، ولو لم يكن ناصبيّاً. وعلى أية حال فالسند ضعيفٌ؛ لا أقلّ بيعقوب بن شعيب الحدّاد، فهو رجلٌ مهملٌ جدّاً عند الشيعة والسنّة، بل يبدو أنّه ليست له في مصادر الحديث إلاّ هذه الرواية.

٨ ـ **خبر إبراهيم الأوسي،** عن الرضا عليه السلام، قال: «سمعت أبي يقول: كنتُ عند أبي يوماً فأتاه رجل، فقال: إنّي رجل من أهل الريّ ولي زكاة، فإلى مَنْ أدفعها؟ قال: إلينا، قال: أليست الصدقة محرَّمة عليكم؟ فقال: بلى، إذا دفعتها إلى شيعتنا فقد دفعتها إلينا، فقال: إني لا أعرف لها أحداً؟ فقال: انتظر بها إلى سنة، قال: فإنْ لم أُصِبْ لها أحداً؟ قال: فانتظر بها إلى سنتين، حتى بلغ أربع سنين، ثم قال له: إنْ لم تُصِبْ لها أحداً فصرَّها صراراً (صرراً) واطرحها في البحر؛ فإنّ اللّه عزّ وجلّ حرّم أموالنا وأموال شيعتنا على عدوّنا»[١٧].

وقد يتعرّض هذا الحديث للنقاش من جهات:

أوّلاً: إنه ضعيف السند بالإرسال، مضافاً إلى جهالة محمّد بن جمهور، وإبراهيم الأوسي، و..

ثانياً: ما ذكره الشيخ مرتضى الحائري، من أنّ نقل الإمام الرضا عن والده عن جدّه أمراً يقع على خلاف التقية دون أن يكون ـ كما يظهر من مطلع الرواية ـ قد سئل عنه يبدو بعيداً. وإبراهيم الأوسي لو كان من الشيعة المقرَّبين لشاع خبره، وليس كذلك[١٨].

إلاّ أنّ هذه المناقشة قابلةٌ للجواب؛ فإنّ جهلنا بحال الأوسي لا يعني عدم كونه شيعيّاً خالصاً؛ فإمّا أن نقول بجهالته، فيضعف السند؛ أو نجعل الرواية كاشفاً عن تشيُّعه على تقدير صدورها، وليس من الضروريّ أن يشتهر أمر كلّ شيعيٍّ مخلص

يمكن اطّلاعه على مثل هذا الحكم، ولا سيّما في عصر الرضا عليه السلام، الذي كانت الأمور فيه أكثر فسحةً له عليه السلام من مثل عصر الإمام الكاظم. ولا معنى لفرض أنّ الإمام لا يبيّن ما كان على خلاف التقيّة ابتداءً؛ فإنّه إذا كان المخاطب لا تقية من طرفه فأيّ مانع أن يبيِّن الإمام له مطلباً جديداً لم يسأل عنه؟!

ثالثاً: ما ذكره الحائريّ أيضاً بوصفه نقداً للمتن، وهو أنه لو أجابه الإمام من الأوّل بأنّ الدفع يكون لشيعتنا لكان أخصر، بلا حاجة إلى التطويل بأنّه لنا، ثم شرح أنّ الشيعة لو دفعتَ إليهم فقد دفعتَ إلينا. كما أنّ الرواية فرضت عدم العثور على المستحقّ خلال أربع سنوات، وهو بعيدٌ جداً، ولا سيّما مع إمكان الصرف على المساجد والقناطر وسبل الخير، بل أيّ معنى لجعلها صرراً لو أريد إلقاؤها في البحر؟! فلتُلْقَ على أيّة حال، بل الإلقاء في البحر تبذيرٌ للمال، فليصرفه على نفسه أو على أغنياء المؤمنين. الأمر الذي يورث القطع بعدم صدور هذا الحديث، ولا سيما مع تحريم أموالهم وأموال الشيعة على عدوّهم، ممّا يعني حرمة إعطاء غير الشيعيّ حتّى من غير الخمس والزكاة[١٩].

وهذه الملاحظات التي ذكرها بعضُها معقولٌ جدّاً، مثل: جعلها صرراً (إلاّ على التعبُّد، أو لكي لا تصل إلى أحد) أو أصل إلقائها في البحر؛ أمّا بعضها الآخر فيمكن النقاش فيه. فالإمام أراد بيان المبالغة في أنّ مال الشيعة هو لأهل البيت، وكأنّ الاعتداء على مال الشيعة اعتداء على أموال أهل البيت، وهي مبالغة معقولة لتعظيم أمر أموال الشيعة وحرمتها، وقضية التطويل والاختصار ليس فيها قانونٌ موحَّد في اللغة والعرف، حتّى يكون الاختصار مقدَّماً دائماً على التطويل، كما هي طريقة بعض المتون الفقهيّة والأصوليّة.

وأمّا فرضها السنوات الأربع فهو مجرَّد فرض، ولم يقُلْ إبراهيم الأوسي أنّه قد حصل معه، بقدر ما يريد التأكيد على أنّ التأخير لسنواتٍ طوال لو فُرض لا يغيِّر من واقع الحكم الذي قام على الإصرار شيئاً. وأمّا قضية الصرف على المساجد والمصالح المدنيّة العامّة فقد يدّعي مَنْ يريد الإصرار هنا بأنّ هذه المساجد والمصالح لو كانت للشيعة وفي مدنهم وقراهم لكان معنى ذلك الوصول إليهم، فلابدّ من فرض أنّه لم تبقَ من المصالح العامّة إلاّ ما ينتفع به غير الشيعة في الغالب، والرواية التي تصرّ على

رمي المال في البحر تنسجم مع الإصرار على عدم نفع غير الشيعة من المال مطلقاً، حتّى بالصرف على المصالح العامّة الراجعة إليهم. فالذوق هناك ينسجم مع الذوق هنا.

وأمّا مسألة تحريم أموال الشيعة على عدوّهم فالظاهر الانصراف إلى الأموال العامّة، لا المال الشخصيّ، الذي يحقّ للشيعيّ أن يتصرَّف به كيف يشاء. والسياق يساعد على هذا الأمر.

فأقوى أوجه النقد المتنيّ هنا هو الحكم برميها في البحر بدل صرفها على نفسه ومَنْ يعوله ومَنْ يعرفه من المؤمنين ولو لم يكونوا فقراء، فإنّ ذلك ينافي الذوق الشرعيّ وروح الشريعة والمقاصد الدينيّة العليا، بل المنطق السليم والعقلائيّ الصافي. اللهم إلاّ إذا دخلت الذهنيات التعبُّديّة في المقام.

رابعاً: ما أجده النقد المتنيّ الأفضل، مع ما تقدَّم، هو أنّه هل يعقل أنّ شخصاً من أهل الريّ في عصر الإمام الصادق لا يعرف أحداً من الشيعة، والأشعريّون كانوا في قم منذ ذلك الزمن على ما يبدو؟! فلماذا لم يرشده الإمام الصادق الذي له صلاته بالموالين إلى بعض الشيعة هنا وهناك؛ ليصرفها فيهم، أو يرشده إلى وكلائه لو كانوا، ولماذا لم يطالبه بنقلها إلى بلد آخر ـ مثل ما فعلت صحيحة ضريس ـ والسؤال، بل اكتفى بالانتظار؟ وقد طلب منه الرمي في البحر مع أنّ البحر غير قريب على منطقة الريّ (جنوب طهران حاليّاً)، الأمر الذي يستبطن النقل! ثم لماذا لم يطلب منه إرسالها إليه شخصيّاً ضمن طريقة تحفظ وضعها، والحالة نادرة لا تستدعي كثرةً في الحصول حتّى نفرض خوف الإمام من وصول هذه الأموال إليه، علماً أنّه كانت تصله أموال الخمس؟

والغريب أنّ الشيخ المنتظري، بدل أن يشكل بما ذكرناه، جعل الرواية من تعليق المحال على المحال؛ لكثرة وجود الشيعة آنذاك[٢٠]. فلو صحّ ذلك فلماذا لم يُشِرْ له الإمام إلى سبيل ميدانيّ، وذكر له جواباً مبنيّاً على محالات.

وعليه، فهذه الرواية غير تامّة.

٩ـ خبر زرارة ومحمّد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام، أنّهما قالا: «الزكاة لأهل الولاية، قد بيّن اللّه لكم موضعها في كتابه»[٢١].

والرواية واضحةُ الدلالة على تبيين أنّ الزكاة لأهل الولاية. وقد حاول الشيخ

النجفيّ تفسير الجملة الأخيرة من الرواية بأنّه لعلّ المراد آية النهي عن موادّة من حادّ الله ورسوله وما شابهها، فيكون الكتاب والسنّة دالَّيْن على شرط الإيمان حينئذٍ[٢٢].

ولكنّ هذا التفسير لا يعطي هذه النتيجة؛ لأنّ المخالفين للمذهب الإماميّ ليسوا جميعاً ممَّنْ حادّ الله ورسوله، ولا حتى غالبيّتهم؛ فإنهم لو نصبوا العداء ينصبونه لأهل البيت، لا للرسولﷺ أو لله تعالى، فلا يكون القرآن دالاً على ما ذكره النجفيّ، اللهم إلاّ بضربٍ من الحكومة في الروايات نفسها، بأنْ تكون هذه الروايات وغيرها قد جعلت غير الموالي ممَّنْ حادّ الله تعبُّداً، أمّا حقيقةً فهذا غير صحيح.

أضِفْ إلى ذلك أننا راجعنا القرآن الكريم فوجدنا أنّ مصارف الزكاة لا إشارة فيها إلى أهل الولاية، بل رأينا أنّ الزكاة تُصرَف حتّى لمنافقي عصر الرسولﷺ، الذين يعلم معاداتهم لله ورسوله، فكيف تشير الرواية إلى أنّ الله قد بيَّن موضعها في كتابه؟ اللهمّ إلاّ إذا كانت هذه الرواية من أخبار تحريف القرآن الكريم.

من هنا يحتمل تفسير هذه الرواية بأن يكون المراد بالولاية البلد؛ أخذاً له من معنى القرب، فتريد الرواية أن تقول: إنّ الزكاة لأهل منطقتك، وقد بيَّن الله لك موضعها في القرآن، فلا يكون بيان الموضع بياناً لكونها لأهل البلد، بل تريد الرواية أن تقول: إنّ الله حدَّد لك مصارفها، فاصرفها فيهم من أهل بلدك ومنطقتك، ولا تنفقها على غيرهم، كما يحتمل أنْ يُراد منها أهل البيت خاصّة.

وعلى أية حال فسند هذه الرواية ضعيفٌ؛ بضعف الطريق إلى عليّ بن الحسن فيه، وبجهالة عليّ بن محمّد بن الزبير.

فالرواية محلُّ نظر سنداً ومتناً.

١٠ـ خبر الفضل بن شاذان في كتاب الإمام الرضاعليه السلام إلى المأمون العبّاسيّ، وممّا جاء فيه: «...ولا يجوز أن يعطي الزكاة غير أهل الولاية المعروفين...، وزكاة الفطر فريضة...، ولا يجوز دفعها إلاّ إلى أهل الولاية...»[٢٣].

وهي صريحة في عدم جواز إعطاء الزكاة لغير أهل الولاية.

وعنصر الغرابة في هذه الرواية أنّها كتاب إلى المأمون العبّاسيّ نفسه، وهو غير شيعيّ على المعروف، ومع ذلك فإنّ الإمام يقول له بكلّ وضوحٍ بأنّ الزكاة لا تُعطى إلاّ لأهل الولاية، ومعنى ذلك أنّها لا تُعطى لمثلك ولبني العباس ولأمثالهم، الأمر الذي

يناقض فرضيّات التقيّة المتقدّمة وغيرها في مثل عصر الإمام الرضا، أو يكشف عن ضعفها وبطلانها، ما لم نفسّر الولاية في هذه النصوص كلّها بمعنى المحبّة، فتشمل السنّة المحبّين لأهل البيت، ولو لم يكونوا معتقدين بإمامتهم بالمعنى الموجود عند الشيعة، أو يكون المراد هو الحاكم الشرعيّ، فهو صاحب الولاية.

يضاف إلى ذلك ماذا يُراد من قيد «المعروفين»؟ هل يُراد أنّه لا يكفي مطلق أهل الولاية إلاّ أن يكونوا معروفين بتشيُّعهم بين الناس، وهذا يوجب تقييد جميع الروايات الواردة في هذا الباب؛ أم يراد جعل المعروفيّة سبيلاً لإثبات أنّه من أهل الولاية، بمعنى لزوم إحراز مصرفها إحرازاً تامّاً؟

هذا من حيث الدلالة. أمّا من حيث السند فقد وصفها بعضهم بأنّ سندها لا بأس به[٢٤]. وهذا غير صحيح، بل هو ضعيفٌ؛ بابن عبدوس، وجعفر بن نعيم بن شاذان، وقنبر بن عليّ بن شاذان. على أنني لا أدري كيف وصلت نسخة الكتاب الذي أرسله الرضا إلى المأمون.. كيف وصلت إلى الفضل بن شاذان؟ اللهمّ إلاّ إذا كان هو واسطة النقل، فاستنسخها أو غير ذلك.

١١ـ ما جاء في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريّ، لدى تفسير قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾: «...وآتوا الزكاة مستحقَّها، ولا تؤتوها كافراً، (ولا منافقاً)، ولا ناصباً (ولا مناصباً)، قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: المتصدِّق على أعدائنا كالسارق في حرم اللّه»[٢٥].

والخبر ضعيفُ السند؛ بعدم ثبوت نسبة هذا التفسير إلى العسكريّ، كما تعرّضنا له في موضعه[٢٦]. على أنّه خاصّ بالنواصب، فلا يشرط الإيمان، وإنّما يجعل النصب مانعاً. كما أنّه يمنع إعطاءَها للمنافق، فيما رسول اللّه ـ بصريح القرآن ـ أعطاها له، إلاّ بناءً على التمييز بين وظيفة الحاكم ووظيفة الفرد المزكّي، كما ذهب إليه الشيخ المنتظري[٢٧]، وسيأتي تحليله إنْ شاء اللّه.

١٢ـ خبر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام، قال: وسألتُه عن الزكاة هل هي لأهل الولاية؟ قال: «قد بيَّن ذلك لكم في طائفة من الكتاب»[٢٨].

والإمام لا يجيب عن السؤال، بل يحيل إلى القرآن الكريم؛ فإمّا يريد بيان جواز صرفها في غيرهم، فأحال على آية الزكاة والخمس وإطلاقات الصدقة والنفقة؛ أو

يريد عدم جواز صرفها في غيرهم، فينظر إلى مثل آيات النهي عن مودّة مَنْ حادّ الله ورسوله، كما فهمه المحقّق النجفيّ. ومعه تكون مجملةً.

والخبر ضعيفُ السند؛ بعبد الله بن الحسن؛ فهو مجهول الحال.

وبهذا يظهر أنّ هناك بعض الروايات الدالّة هنا، والتامّة سنداً، مؤيَّدةً بجملة روايات ضعيفة السند.

المجموعة الثالثة: نصوص المنع عن إعطاء فرق أو اتجاهات مذهبيّة بعينها

وردت بعض الروايات التي تنهى عن إعطاء الزكاة لاتّجاهات مذهبيّة أو فرقيّة معيَّنة، وهي تجعل هذه الاتّجاهات مانعاً، لا الولاية شرطاً، وأهمّها:

١ـ خبر عبد السلام بن صالح الهرويّ، عن الرضا عليه السلام، قال: «مَنْ قال بالجبر فلا تعطوه من الزكاة شيئاً، ولا تقبلوا له شهادةً أبداً..»[٢٩].

وهي غير شاملة لمطلق غير الشيعيّ، حيث هي خاصّة بالقائلين بالجبر، فتشمل الشيعيّ لو قال بالجبر، بناءً على بقائه بهذا القول على التشيُّع.

والرواية ضعيفةُ السند؛ بجهالة أحمد بن علي الأنصاريّ على الأقلّ.

٢ـ مرسل الحسن بن العباس بن الحريش، عن الطيِّب ـ يعني عليّ بن محمّد ـ وعن أبي جعفر عليه السلام، أنّهما قالا: «مَنْ قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة، ولا تصلّوا وراءه»[٣٠].

والخبر خاصّ بالمجسِّمة على منوال الخبر السابق. وهو ضعيفُ السند؛ بالإرسال.

٣ـ خبر عبد الملك بن هشام الحنّاط، قال: قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ...فنعطي الزكاة مَنْ خالف هشاماً (يقصد هشام بن سالم)؟ فقال برأسه: «لا»[٣١].

وهي ضعيفة السند؛ لا أقلّ بجهالة أشكيب بن عبدك الكسائيّ (الكيسانيّ) الوارد في سندها.

٤ـ خبر يونس (يوسف) بن يعقوب، قال: قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أعطي هؤلاء الذين يزعمون أنّ أباك حيٌّ من الزكاة شيئاً؟ قال: «لا تُعْطِهم؛ فإنّهم كفّار مشركون زنادقة»[٣٢].

والخبر ضعيف السند؛ بجبريل بن أحمد؛ وسهل بن زياد، على الأقلّ. علماً أنّ

وصفهم بالمشركين والكفّار غريبٌ، فهل مجرّد قولهم بعدم إمامة الرضاعليه السلام يجعلهم مشركين بالله تعالى؟! اللهمّ إلاّ إذا أريد توسعة مفهوم الشرك لكلّ مَنْ لا يعتقد بالإمامة ولو لواحدٍ من أهل البيتعليهم السلام.

وبهذا يظهر أنّ نصوص هذه المجموعة خاصّة من جهة، وكلّها ضعيفة السند من جهة أخرى.

المجموعة الرابعة: نصوص المنع من إعطاء الزكاة للأقارب غير المؤمنين

وردت بعض النصوص التي تمنع عن إعطاء الإنسان زكاة ماله إلى أقاربه إذا لم يكونوا مؤمنين عارفين بأمر الولاية والإمامة. وهذه النصوص هي:

١ـ خبر أبي بصير، قال: سأله رجل وأنا أسمع، قال: أعطي قرابتي زكاة مالي وهم لا يعرفون؟ قال: فقال: «لا تُعْطِ الزكاة إلاّ مسلماً، وأَعْطِهم من غير ذلك»، ثم قال أبو عبد اللهعليه السلام: «أترون أنّ ما في المال الزكاة وحدها؟ ما فرض الله في المال من غير الزكاة أكثر، تعطى (ممّا تعطي) منه القرابة والمعترِّض لك ممَّنْ يسألك، فتعطيه ما لم تعرفه بالنصب، فإذا عرفته بالنصب فلا تُعْطِه، إلاّ أن تخاف لسانه، فتشتري دينك وعرضك منه»[٣٣].

والرواية واضحةٌ في المنع من إعطاء الزكاة لَمَنْ لا يعرف، حتّى لو كانوا أقارب، لكنّها تفيد إمكانيّة إعطاء غير الزكاة لغير الناصب. لكنّ في السند المثنّى، وهو مردَّد بين الثقة وغيره. علماً أنّها توحي بكفر المخالف في المذهب، وهو معارِضٌ لأدلّة إسلامه المحقَّقة في محلّه.

٢ـ صحيحة أبي بصير، قال: قلتُ لأبي عبد اللهعليه السلام: الرجل يكون له الزكاة، وله قرابة محتاجون غير عارفين، أيعطيهم من الزكاة؟ فقال: «لا، ولا كرامة، لا يجعل الزكاة وقايةً لماله، يعطيهم من غير الزكاة إنْ أراد»[٣٤].

والحديث يفرض القرابة محتاجةً، ولكن لمّا كانوا غير عارفين لم يجُزْ إعطاؤهم الزكاة، ولكنَّها تجيز إعطاءهم من غير مال الزكاة.

٣ـ صحيحة أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: سألت الرضاعليه السلام عن رجلٍ له قرابة وموالي وأتباع يحبّون أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وليس يعرفون صاحب هذا

الأمر، أيعطيهم من الزكاة؟ قال: «لا»[٣٥].

وهي واضحة في المنع عن دفع الزكاة حتّى مع محبّة عليّ بن أبي طالب، غايته لا يعرفون إمام زمانهم، دون أن يكونوا نواصب.

وعليه فهذه المجموعة ـ ومنها الصحيح سنداً ودلالةً ـ تفيد المنع عن إعطاء الزكاة للقرابة غير الموالين، وتفيد بعض النصوص جواز إعطائهم من غير الزكاة ما لم يكونوا نواصب.

المجموعة الخامسة: نصوص إعطاء الزكاة لأطفال المؤمنين

وردت بعض النصوص التي تفيد إعطاء الزكاة لأطفال المؤمن إلى أن يبلغوا، فإنْ عرفوا ما عرف أبوهم أعطوا، وإلاّ فلا، وهي:

١ـ خبر أبي بصير، قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: الرجل يموت ويترك العيال أيعطون من الزكاة؟ قال: «نعم، حتى ينشوا ويبلغوا ويسألوا من أين كانوا يعيشون إذا قطع ذلك عنهم»، فقلتُ: إنهم لا يعرفون؟ قال: «يحفظ فيهم ميّتهم، ويحبّب إليهم دين أبيهم، فلا يلبثوا أن يهتمّوا بدين أبيهم، فإذا بلغوا وعدلوا إلى غيركم فلا تعطوهم»[٣٦].

وهي تفيد أنّ إعطاءهم قبل البلوغ كان إلحاقاً لهم بأبيهم المؤمن، أمّا بعد البلوغ فيكون إعطاؤهم حفظاً لمكانة أبيهم، لكنْ مع تعريفهم والسعي لجذبهم، فإن عدلوا إلى غير المذهب الشيعيّ لم يعطوا حينئذٍ، فيكون الاعتقاد بخلاف التشيُّع مانعاً في حقّهم، لا أنّ التشيُّع شرطٌ، خلافاً لما أفاده الشيخ الأنصاريّ[٣٧].

والرواية صحيحة السند على المشهور. وفي الطريق إبراهيم بن هاشم.

٢ـ خبر أبي خديجة، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: «ذرّية الرجل المسلم إذا مات يعطون من الزكاة والفطرة، كما كان يُعطى أبوهم حتّى يبلغوا، فإذا بلغوا وعرفوا ما كان أبوهم يعرف أعطوا، وإن نصبوا لم يعطوا»[٣٨].

وهذه الرواية لابدّ أن تطبَّق على مورد بحثنا من خلال قرينتين: التعبير بـ «عرفوا»، الذي يفهم منه التشيُّع في نصوص الحديث الشيعيّة، ومقابله التعبير بـ «نصبوا»، الظاهر في النصب والمعارضة للتشيُّع. وإلاّ فإذا رجع الإنسان إلى الدلالة

اللغويّة للكلمتين: عرف؛ ونصب، وأخذ مطلع الرواية بعين الاعتبار، وهو التعبير بـ «المسلم»، دون المؤمن، فقد يفهم الإسلام مقابل معاداة الإسلام، فتشترط الإسلام في مستحقّ الزكاة على أبعد تقدير.

هذا والرواية ضعيفةُ السند؛ بجهالة معلّى بن محمد.

هذه هي المجموعات التي يمكن أن تتضافر لتشكّل ـ بصرف النظر عمّا سيأتي ـ اطمئناناً بصدور هذا الحكم. وهناك بعض الروايات الأخر المساعِدة أيضاً، بل بعض الروايات كأنّما يستشفّ منه مركوزيّة هذا الحكم في أذهان المتشرِّعة.

المجموعة السادسة: نصوص إعطاء غير الشيعيّ في الجملة

ثمّة نصوص تفيد ـ في الجملة ـ إعطاء الزكاة لغير الشيعيّ، وهي:

١ـ صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، أنّهما قالا لأبي عبد اللّه عليه السلام: أرأيت قول اللّه عزوجلّ: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ**﴾، أكلّ هؤلاء يعطى، وإنْ كان لا يعرف؟ فقال: «إنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعاً؛ لأنّهم يقرّون له بالطاعة»، قال: قلتُ: فإنْ كانوا لا يعرفون؟ فقال: «يا زرارة، لوكان يعطي مَنْ يعرف دون مَنْ لا يعرف لم يوجد لها موضعٌ، وإنّما يعطي مَنْ لا يعرف ليرغب في الدين، فيثبت عليه، فأمّا اليوم فلا تُعْطِها أنت وأصحابك إلاّ مَنْ عرف، فمَنْ وجدتَ من هؤلاء المسلمين عارفاً فأَعْطِه، دون الناس»، ثم قال: «سهم المؤلَّفة قلوبهم وسهم الرقاب عامّ، والباقي خاصّ»، قال: قلتُ: فإنْ لم يوجدوا؟ قال: «لا تكون فريضةٌ فرضها اللّه عزّ وجلّ لا يوجد لها أهلٌ»، قال: قلتُ: فإنْ لم تَسَعْهم الصدقات؟ فقال: «إنّ اللّه فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يَسَعُهم، ولو علم أنّ ذلك لا يَسَعُهم لزادهم، إنّهم لم يؤتوا من قبل فريضة اللّه، ولكن أُتوا من منع مَنْ منعهم حقَّهم، لا ممّا فرض اللّه، ولو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عائشين بخير»[٣٩].

هذا الحديث يميّز بين حالة وجود الدولة التي يحكمها الإمام الحقّ، وهنا تعطى الزكاة للجميع، وبين حالة «اليوم»، أي في عصر الإمام جعفر الصادق، حيث طلب منهم تخصيصها بالشيعة، ممّا قد يفهم منه أنّ المنع عن إعطائها لغير الشيعيّ

كان حكماً زمنيّاً «اليوم»، وإلاّ فالحالة الأصليّة في الزكاة ـ وهي الفريضة الكبرى التي تُجبى من قبل الدولة الإسلاميّة ـ أن تُعطى للجميع؛ فإنّ في ذلك الترغيب في الدين.

وأصل فهم التوقيت في الحكم الثاني في هذه الرواية التفت إليه الشيخ المنتظري، لكنّه طبَّقه على جواز صرف الزكاة دون إرجاعها للإمام، فيما الحكم الأوّليّ هو تسليمها لإمام المسلمين[٤٠].

وهناك بعض الوقفات مع هذه الرواية هنا، وهي:

أوّلاً: ما ذكره المحدِّث البحراني، من أنّ صدر الرواية يفيد إعطاء الجميع من قبل الإمام المبسوط اليد والممسك بزمام السلطة؛ لأنّهم مقرّون له بالإمامة الظاهريّة، ولهذا عاجله زرارة بالسؤال عن إعطائهم مع عدم كونهم عارفين مصدِّقين بقلوبهم وإنّما مقرّون ظاهريّاً له، وهنا أجابه الإمام بأنّه لو لم يُعْطِهم لما تمّ إعطاء جميع الأسهم؛ لأنّ سهم المؤلَّفة قلوبهم لن يكون قد صُرِف حينئذ، وهذا ما تشير إليه جملة: «وإنّما يُعطي مَنْ لا يعرف ليرغب في الدين»[٤١].

وهذا الكلام غير ظاهر هنا؛ وذلك:

أ ـ إنه منقوض بأنّ تشريع الإمام لهم الدفع لأصحابهم في عصره يلزم منه أيضاً فوات سهم المؤلَّفة؛ إذ لم يشرح لنا المحدِّث البحرانيّ أين يذهب هذا السهم في عصر الإمامة غير الظاهرة؟ وكيف سيتمّ صرف هذا السهم، مع أنّ توجيهات الإمام أن يصرف الزكاة عليهم؟

ب ـ إنّ منهج استدلال المحدِّث البحرانيّ يقوم على الرأي القائل بوجوب صرف الزكاة على الأصناف الثمانية. وهو رأي غيرُ صحيح بنحو اللزوم في كلّ زكاة. علماً أنّ سهم المؤلَّفة قلوبهم يمكن صرفه على غير المسلمين أيضاً.

ثانياً: ما ذكره البحرانيّ أيضاً، من أنّه من المحتمل أن يُراد من زمن الإمامة الظاهرة هو زمن الرسول صلّى الله عليه وآله، حيث كان الرسول يعطي على الإسلام، لا الإيمان، ولهذا كان يعطي المنافقين والشكّاك، أمّا في عصر أهل البيت عليهم السلام، وحيث صارت الأمور واضحةً، وارتفع الالتباس، لم يَعُدْ هناك معنىً لإعطاء هؤلاء لتأليف قلوبهم، فصار لابدّ وأن تُعطى للمؤمن الحقيقيّ المصدِّق، وهذا معنى سقوط التأليف بعد الرسول[٤٢].

وهذه المقولة تشابه مقولة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في ما يُنقَل عنه حول سهم المؤلَّفة. إلاّ أنّها لو تمّت في عصرٍ هنا أو هناك فإنّها لا تتمّ على إطلاقها، فالمؤلَّفة قلوبهم ربما يزول مصداق تأليفهم في زمنٍ ما، لكنّه لا يزول بالمطلق؛ لأنّ الإسلام يحتاج إلى هذا السهم في مواقع ضعف الجماعة المسلمة هنا وهنا، وفي هذا الزمن أو ذاك، وهذا معناه أنّ كلمة «اليوم» الواردة في الرواية لا تعني زمان الأئمّة، أي ما قابل عصر الرسول، حتى تأخذ بُعداً إطلاقيّاً، وإنّما العصر الخاصّ بالإمام الصادق وما يحيط به، ممّا يعزِّز فرضيّة أنّ الحكم الوارد بعد كلمة «اليوم» هو حكم مرحليّ، لا أساسيّ.

يضاف إلى ذلك أنّه لو كان هذا التمييز صحيحاً فلماذا جرى الحديث في المقطع الأوّل من الرواية عن الإمام، وليس النبيّ، وقد كان بإمكان الرواية الحديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله. علماً أنّ الرواية علَّلت هناك بأنّهم يدفع لهم لأنّهم يقرّون له بالطاعة، فيدفع لهم ليرغبوا في الدين، وهي مسألة عامّة.

بل يمكن أن نضيف أيضاً بأنّ هذا المفهوم يناقض ما جاء في بعض الروايات من أنّ المؤلَّفة قلوبهم لم يكونوا قطّ أكثر منهم اليوم، كما ورد في خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، وفي مرسل موسى بن بكر، وغيرهما.

ثالثاً: إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون الحكومة لإمام الحقّ والعدل، وفي هذه الحال ستحوَّل الزكوات إليه. ومن الطبيعيّ أنّها لن تكون زكاة أموال الشيعة فقط، بل زكاة أموال المسلمين على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم.

وفي هذه الحال حكمت الرواية بأنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعاً، أي تمام أبناء المذاهب الإسلاميّة، وعلَّلت ذلك بأنهم يقرّون له بالطاعة، وغير باغين، ولا متمرّدين على سلطانه. وهذا معناه أنّه كلّما قامت الدولة الدينيّة الشرعيّة كان الحكم فيها هو صرف الحقوق الماليّة لجميع الناس، دون تمييز مذهبيّ أو طائفيّ.

وفي سياق الحالة الأولى طرحت الرواية مفهومَيْن:

الأوّل: إنّه لو أعطاها الإمام لخصوص الشيعة لم يعثر لها على موضع.

وهذا الكلام ليس لأجل أنّ الشيعة سيكونون أغنياء خارجين عن نطاق

مصارف الزكاة، بل لأنّ فرض الإمامة الظاهرة هو ـ كما قلنا ـ فرض جلب الزكوات من جميع المسلمين، وهذا المقدار الضخم من الأموال الزكوية لو خصّصناه بالشيعة لفاض عن حاجتهم، حيث الحالة الغالبة أنّهم أقلّيّة في المجتمع الإسلاميّ، لهذا سيبقى مقدارٌ من الزكاة بلا موضع.

وهنا يأتي هذا الإشكال، وهو أنّ سهم سبيل الله بابه مفتوح، ومتطلَّباته كثيرة، حيث يغطّي مختلف أشكال الخدمات العامّة التي تستوعب كلّ زكوات المسلمين في العادة، حيث يمكن للإمام به ـ ولو قديماً ـ شقّ الطرقات وبناء القناطر والجسور والمساجد والمشافي ودور العلم ودعم الجيش والقوات المسلّحة وسدّ نفقات الدولة وموظَّفيها ممَّنْ يرتزقون من الإمام، كالقضاة والمؤذِّنين والمفتين وغيرهم، فلماذا لا يجد لها موضعاً لو لم يُعْطِها لغير الإماميّ؟ اللهمّ إلاّ بناءً على لزوم تقسيم الزكاة إلى مصارفها الثمانية بالتساوي مطلقاً. وهو بعيدٌ؛ بملاحظة الحالة النوعيّة لابن السبيل.

الثاني: إنّ الإمام إنّما يعطي لترغيبهم في الدين، وهذا المفهوم لا يعني أنّ هناك حالات يمكن أن لا يعطيهم فيها الإمام، بل المراد أنّ عدم إعطائهم من الزكاة من طبيعته تنفيرهم نوعاً من الدين؛ لأنّ الدولة سوف تميِّز حينئذٍ بين فقراء مذهبٍ معيَّن دون آخر، وهذا ما سينفِّر من الدين وسلطته الشرعيّة، ولا سيّما إذا فهمنا من الدين خصوص المذهب الإماميّ.

لكنْ مع ذلك هذا المقطع يفيد أنّهم ليس لهم حقّ في الزكاة، وأنّهم إنّما يعطيهم الإمام لأجل الترغيب بعد أن أقرّوا له بالطاعة، فلو كانت الزكاة حقّاً لهم فلا حاجة لمفهوم الترغيب الذي يمثّل عنواناً عارضاً مقارنةً بمفهوم الفقر والمسكنة و... وهذا كلّه يدلّ على أنّ الزكاة ليست للجميع؛ لأنّ الحكم الثانويّ هو الذي استدعى دفعها لغير الشيعيّ في زمن الإمامة الظاهرة، لا العكس، ولهذا قال له بعد ذلك بأنّه اليوم ـ حيث لا موضوع لهذا الحكم الثانويّ ـ يجب إعطاؤها لخصوص الشيعة.

الحالة الثانية: أن لا يكون الإمام الحقّ مبسوط اليد، وفي هذه الحال حكمت الرواية بإعطاء الزكاة لخصوص الشيعيّ، في إشارةٍ كاشفة عن الحكم الأوّليّ، كما ألمحنا قبل قليل.

وبهذه الطريقة لا تكون الرواية دليلاً على إعطاء غير الشيعيّ، بل هي على العكس أدلّ، اللهمّ إلاّ في الدولة الشيعيّة. ويؤكّد هذا الكلام أنّها صرّحت بعد ذلك بعموميّة خصوص سهمَيْ: الرقاب؛ والمؤلَّفة، ممّا يكشف عن أنّ هذا هو مقتضى القاعدة، لا العكس.

رابعاً: إنّ الرواية تشتمل على تناقضٍ؛ فتارةً تقول بأنّه ما من فريضةٍ فرضها الله إلاّ ولها أهلٌ؛ وأخرى تقول بأنّه لو لم يُعْطِها للجميع في زمن الإمامة الظاهرة لما وجد لها موضعاً. فكيف يمكن الجمع بين المفهومَيْن، بعد أنْ بيّنّا أنّ الأقرب في الدلالة أنّ الحديث عن زمن الإمامة الظاهرة كان بالعنوان الثانويّ؟! اللهمّ إلاّ أنْ يُقال بأنّه في الحالة الثانية لم يفرضها الله إلاّ بالعنوان الأوّليّ للمؤلَّفة.

وبهذا ظهر أنّ الاستدلال بهذه الرواية على إعطاء غير الشيعيّ غير تامّ، إلاّ بمقدار حالة قيام الدولة الدينيّة العادلة، حيث يجب التسليم إلى الجميع.

٢ـ خبر الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي فطرته الضعيف ومَنْ لا يجد ومَنْ لا يتولّى، قال: وقال أبوه عليه السلام: هي لأهلها، إلاّ أن لا تجدهم، فإنْ لم تجدهم فمَنْ لا ينصب، ولا تنقل من أرض إلى أرض، وقال: الإمام (أعلم) يضعها حيث شاء، ويصنع فيها ما يرى»[٤٣].

فهذه الرواية تجيز ـ حيث لا يوجد شيعيٌّ ـ الصرف على السنّيّ من غير النواصب، وعدم جواز نقل الزكاة إلى بلدٍ آخر. كما أنّها واضحة الدلالة على أنّ الزكاة بيد الإمام تتّخذ وضعاً مختلفاً، من حيث إنّ له وضعها حيث شاء.

لكنّ هذا الحديث خاصٌّ ـ كما هو واضحٌ ـ بزكاة الفطرة، ولا يصلح تعميمه لغيرها. لكنّه مع ذلك، وصلاحيّته لتخصيص إطلاقات الروايات المتقدّمة، يعارض بعضها، مثل: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعريّ، التي أوردناها في نصوص المجموعة الثانية، حيث صرَّحت تلك بأنّه لا يُعطى من الزكاة غير الإماميّ، ولا من زكاة الفطرة. ومثله خبر الفضل بن شاذان (المجموعة الثانية، ح١٠).

ومع ذلك يمكن جعل هذه الرواية هنا مخصّصةً لهاتين الروايتين، من حيث إنّ تلك مطلقةٌ لحال فقدان الشيعيّ في البلد، بخلاف هذه، ومعه ترتفع هذه المعارضة. يضاف إلى ذلك ضعف سند هذا الحديث؛ بطريق الطوسيّ في مشيختَيْ التهذيب

والاستبصار إلى ابن فضّال.

٣ـ خبر عليّ بن بلال، قال: كتبتُ إليه: هل يجوز أن يكون الرجل في بلدة ورجل آخر من إخوانه في بلدة أخرى يحتاج أن يدفع له الفطرة أم لا؟ فكتب: «يقسّم الفطرة على مَنْ حضرها، ولا يخرج ذلك إلى بلدة أخرى، وإنْ لم يجد موافقاً»[٤٤].

وحال هذه الرواية حال سابقتها في اختصاصها بزكاة الفطرة، مع فرض فقدان الموافق في البلد. كما أنّها ضعيفة السند؛ بطريق الطوسيّ إلى الصفّار.

٤ـ صحيحة عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، أنّه سأله عن زكاة الفطرة أيصلح أن يعطي الجيران والظؤورة ممَّنْ لا يعرف ولا ينصب؟ فقال: «لا بأس بذلك إذا كان محتاجاً»[٤٥].

وهي تامّة السند، وواضحة الدلالة على تخصيص الأدلّة السابقة في مورد زكاة الفطرة.

٥ـ خبر مالك الجهنيّ، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن زكاة الفطرة؟ قال: «تعطيها المسلمين، فإنْ لم تجد مسلماً فمستضعفاً، وأَعْطِ ذا قرابتك منها إنْ شئتَ»[٤٦].

وهي واضحةٌ ـ مثل صحيحة ابن يقطين ـ في جواز إعطاء مطلق المسلم أو الجار، ولو مع وجود الإماميّ، فتُعارِض ما دلَّ على عدم الجواز إلاّ عند فقدان الإماميّ، وتكون تلك مقيِّدةً لهذه لو قبلت هذه الرواية هنا التقييد. والظاهر العكس.

وهذا الخبر ضعيفُ السند؛ بعدم ثبوت وثاقة مالك بن أعين الجهنيّ.

إلى غيرها من الروايات، مثل: خبر إسحاق بن عمار[٤٧]، وغيره.

والذي يفهم ـ بضمّ مجموعات الروايات إلى بعضها ـ أنّه لا يجوز إعطاء الزكاة لغير الشيعيّ، إلاّ زكاة الفطرة تُعْطى في البلد لمَنْ لا ينصب عند فقدان الشيعيّ. وهذا في غير الإمام، أمّا الإمام فله التصرُّف في الزكوات كيف يشاء مطلقاً، بل الأرجح صرفه لها على جميع المسلمين.

التحليل الإجماليّ العامّ لمجموعات النصوص الحديثيّة (الرأي الراجح)

وبهذا ظهر وضوح موقف السنّة المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام في المنع من إعطاء

الزكاة لغير الشيعيّ. وعلينا القيام بتحليل إجماليّ لهذه النصوص، فنقول: يمكن تفسير مجمل هذه النصوص بعدّة تفسيرات، أبرزها:

التفسير الأوّل: أن يلتزم بأنّ الأصل لصالح النصوص المانعة، وأمّا ما أجاز ـ كما في حالة الحاكم الشرعي ـ فيكون لعنوان ثانويّ حكوميّ؛ إمّا لرجوع مجمل هذه النصوص إلى عدم إسلام غير الشيعيّ؛ لأنّه منكرٌ للإمامة التي هي من أصول الدين، فلهذا لم يُعْطَ من الزكوات أبداً، فلا يكون فيها أيّ شيء خارج عن القاعدة[٤٨]؛ أو لرجوعها إلى أنّ إعطاء الزكاة موادّةٌ وإرفاق بالطرف الآخر، فلا تُعطى لغير الشيعيّ؛ لأنّه حادّ الله ورسوله[٤٩]؛ أو غير ذلك.

وهذا الكلام غيرُ صحيح؛ وذلك أوّلاً: لما بحثناه في محلّه من كفاية الشهادتين في تحقُّق عنوان الإسلام وترتيب آثاره. وإنكار الإمامة ليس إنكاراً ملازِماً بالضرورة لتكذيب النبيّ عندما لا يعرف المنكِر هذه الملازمة، وفاقاً للسيد الشهيد الصدر والإمام الخمينيّ[٥٠].

ثانياً: إنّه يُشكل جدّاً صدق محادّة الله ورسوله على المسلمين في العصور اللاحقة بالقدر المتيقَّن، حيث غالبهم جاهلون قاصرون، لا مقصّرون. ولو قصَّروا في المقدّمات فهذا لا يعني صدق عنوان المحادّة، الذي يستبطن المعاداة والمواجهة.

ثالثاً: إنّ أصل افتراض أوّليّة الحكم باشتراط الإيمان بالمعنى الأخصّ هنا لابدّ فيه من إبطال تمام الاحتمالات الأخرى في تفسير الموقف هنا، فإذا تمّت بطل هذا التفسير أو بطل تعيُّنه، وإلاّ فهو متعيِّن، وستأتي.

التفسير الثاني: يمكن تفسير المشهد هنا بما أسلفنا نقله عن الشيخ المنتظري، من أنّ هناك حالتين: حالة بسط الدولة الإسلاميّة سلطتها أو نفوذ سلطان الحاكم الشرعيّ؛ وحالة عدم ذلك. وبعبارة أخرى: وظيفة الفرد المزكّي؛ ووظيفة الحاكم في تعامله مع المال الزكويّ. ففي الحالة التي يُراد تحديد وظيفة الفرد المزكّي، وهي حالة عدم بسط الدولة الإسلاميّة نفوذها، سيكون الحكم الأوّليّ عبارة عن اشتراط الإيمان في مستحقّ الزكاة؛ وأمّا في الحالة الثانية فإنّ للحاكم الشرعي صلاحيّة التعامل مع المال الزكويّ بصرفه حيث يريد، فلا يؤخذ الإيمان شرطاً في المصرف من جهة الحاكم. وبهذا نجمع بين النصوص المختلفة.

وهذه الفرضيّة في التفسير يفترض أن يسبقها تحديد موقفنا من الولاية على المال الزكويّ، فهل هذا المال داخلٌ في الأصل ضمن ولاية الحاكم، وإنّما أعطيت صلاحيّة التصرُّف فيه للفرد المزكّي إعطاءً ولائيّاً، لا شرعيّاً، أم أنّ هذا المال لا ولاية للحاكم عليه، غاية الأمر أنّه لو بسط يده لزم تسليمه إليه، أو لو أعطاه أحدٌ هذا المال صارت له ولاية عليه بهذا المقدار المعطى، أو لو رأى مصلحةً في المطالبة أمكنه ذلك وكانت له الولاية؟

أعتقد أنّ المنسجم مع البنية الاجتهاديّة للشيخ المنتظري هو الخيار الأوّل؛ لأنّه يعتقد أنّ الضرائب الإسلاميّة تعبِّر عن نظام حكوميّ ودولة قائمة، فمن المفترض به الانسجام مع هذا الخيار. وإذا قلنا بأنّ الزكاة في الأصل للحاكم، وأنّ أهل البيت رخّصوا للشيعة في التصرُّف في إخراجها، فسيكون الحكم المتصل بالمزكّي حكماً ثانويّاً يفيد التقييد في الولاية التي أعطيت للمزكّي من قبل الحاكم، ومن ثم يمكن للحاكم اليوم إلغاء هذا الحكم الولائيّ بعد ثبوت ولايته على المال الزكويّ، وهذا ما يكشف عن ثانويّة الحكم وعدم أوّليّته، فلا يصحّ التفصيل المذكور بملاك الحكم الأوّليّ.

والصحيح ـ على ما بحثناه في محلّه ـ أنّ الزكاة فريضةٌ تُسلَّم إلى الحاكم الشرعيّ. غاية الأمر أنّه حيث لم يتسنَّ للأئمّة استلامها، ولا سيّما منها الثروات الحيوانيّة والزراعيّة، كانت غالب النصوص مبنيّةً على إخراج المزكّي لها. وفي الأخبار المتقدِّمة ما هو صحيح سنداً ويفيد أنّها للإمام، بل إنّ جعل الآية الكريمة أحد مصارفها العاملين عليها يعطي إيحاءً قويّاً بأنّ الأصل فيها جبيُها للحاكم وأمثال ذلك.

التفسير الثالث: ما نراه التصوُّر الأصحّ لهذه النصوص ورسالتها، وهو ما يمكن فهمه من مجموع عناصر، هي:

١ـ إنّ القرآن الكريم ـ كما تقدّم ـ يدلّ في الجملة على إعطاء الزكاة للمسلم بالإسلام الظاهريّ، حتى لو كان منافقاً غير معتقد بالإسلام أساساً، بل سياق الآيات يرجِّح نفي معياريّة الإسلام لصالح معياريّة العناوين الثمانية المأخوذة في أصناف المستحقّين للزكاة.

٢ـ لو راجعنا الروايات الواردة، ملاحظين جمل التعليل الواردة في بعضها، سنجد

ما يلي:

أ. في صحيحة عليّ بن سويد (المجموعة الثانية، ح٢) جاء: «فما كان من الزكاة فأنتم أحقّ به؛ لأنّا قد أحللنا ذلك لكم، مَنْ كان منكم وأينما كان...» . وقد قلنا سابقاً بأنّ معنى هذه الرواية أنّ الزكاة يجب عليكم تسليمها لنا؛ كوننا في منصب الإمامة، لكنّنا أحللنا ذلك لكم، لا بمعنى سقوط الوجوب؛ لمعلوميّة عدمه قطعاً، بل بمعنى سقوط التسليم بالصرف على بعضكم بعضاً. وهذا يعني أنّ هذا النصّ يفرض الزكاة للحاكم، ويذكر أنّ الحاكم أجاز صرفها بولايته فيما بينهم، دون إصدار إجازة لغيرهم، فيكون حكمه ولائيّاً بمقتضى ولايته على المال، لا بياناً لموقفٍ شرعيّ إلهيّ ثابت. وهذا يعني أنّ مَنْ يملك منصب الإمامة في عصر الغيبة له تغيير هذا التحليل بمقتضى ولايته على المال أيضاً، ممّا يكشف عن أنّ أصل هذا الحكم ليس إلهيّاً بالعنوان الأوّليّ. وهذا ما يرفع المعارضة مع النصّ القرآنيّ.

ب ـ في صحيحة ضريس (المجموعة الثانية، ح٣) جاء: «...ولا تدفعها إلى قومٍ إنْ دعوتهم غداً إلى أمرك لم يجيبوك، وكان واللّه الذبح».

فإنّ التعليل تعليلٌ بأمرٍ طارئ، فهو يقول له: لا تُعْطِ الزكاة لَمَنْ لا يقف معك في لحظات الشدّة، بل ادفعوها بينكم ليشتدّ عودكم. وهو تعليلٌ بأمرٍ طارئ، لا بعنوان أوّليّ، ولا أقلّ من احتمال ذلك بوصفه مؤشّراً على حَدَث زمنيّ، وكأنّ الإمام يريد أن ينظّم أمر الجماعة المستضعفة التي لا ينصرها الآخرون، بل يُسلِمُونها للذبح، فيطلب منها أن تتعاضد ماليّاً، ولا تذهب بمالها إلى مَنْ لا يقف معها أو يعينها أو يتعاطف.

وهذا الذي فهمناه من هذين التعليلين تدعمه صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم (المجموعة السادسة، ح١)؛ حيث حكمت بصرف الحاكم الشرعيّ الزكاة على الجميع، بخلاف حال عدم الحكومة.

٣. إنّ حال الزكاة في عصر صدور هذه النصوص ـ أي القرنين الثاني والثالث الهجريّين ـ أنّه كان يجلبها السلطان، وتذهب إلى خزانة الدولة، وقد كانت هذه هي السنّة في الزكاة. وهذا معناه أنّ السائلين هنا يسألون غالباً عن الزكاة في غير ما يأخذه السلطان، مثل: زكاة النقدَيْن؛ لأنّ الحاكم في العادة الغالبة يأخذ زكاة الثروة الحيوانيّة والزراعيّة. وهذا معناه أنّ قسماً من الأموال الزكويّة كانت تأخذه السلطة

المعارِضة للأئمّة. ومن الواضح أنّ أهل البيت قد أسقطوا الإلزام بالزكاة مرةً أخرى في ما أخذه السلطان من المالك. وهذا كلّه يعني أنّ هذه الأسئلة جاءت حول الزكاة التي يريد الشيعيّ أن يدفعها إلى المستحقّ، وكانت خارجةً عن سلطنة السلطان ونفوذه. وفي هذه الحال يجب فهم صدور هذه النصوص؛ فإنّ السلطان في العادة لن يوفّر للشيعة من الزكاة ـ لو فعلها ـ إلاّ القليل، ومن ثم سيكون فقراء الشيعة في الحالة العامّة لا يملكون المال الشرعيّ الذي يصرف عليهم. من هنا جاءت هذه النصوص لتلزم ـ من موقع ولاية الإمام على الزكوات ـ بدفع ما تبقّى من الزكاة من غير ما أخذه السلطان في العادة إلى الداخل الشيعيّ المهمّش؛ لأنّ ذلك سوف يشكّل أولويّةً أولى بحكم الحاجة التي يعيشها الجوّ الشيعيّ. ولهذا وجدنا بعض الروايات الصحيحة السابقة، مثل: صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم، تتحدّث عن أنّ الإمام حال بسط نفوذه يعطي الجميع؛ لأنهم يقرّون له، فالمال إذا كان للإمام من جهة، وكانت السلطة من جهة أخرى معاوضةَ انقيادٍ ومسؤوليّة كما يظهر من هذه الرواية، فهذا معناه أنّ الذي لا يتمرّد على السلطة تصبح السلطة مسؤولة عن نفقاته العامّة؛ إذ لو لم تكن كذلك لوقعت منافرة بين الشعب والسلطة بما تمثّل من القيمة الدينيّة، بوصفها مطبِّقاً للشريعة، وهذا هو معنى التعليل بالترغيب في الدين، فهو أمر غالبيّ، لا طارئ.

وهذا الذي قلناه بأجمعه حتّى الآن يثير عندنا احتمال التاريخيّة والولائيّة، بمعنى أنّ بعض أئمّة أهل البيت عليهم السلام يحتمل أنّهم قد فضّلوا في عصرهم ـ بحكم بعض الظروف، ومن مواقع ولايتهم على المال الزكويّ ـ أن يوجّهوا صرفه إلى جهة معيَّنة تحظى بأولويّة استثنائيّة.

ويتعزَّز هذا الاحتمال عندما ننظر السيرتين: النبويّة؛ والعلويّة؛ إذ لم نسمع في التاريخ أنّهما عليهما السلام كانا يصرفان الزكاة في أهل الولاية خاصّة. ولو حصل شيء من هذا القبيل لاستخدمه خصومهما، كما يظهر من القرآن الكريم، حيث عيَّروا على النبيّ صلّى الله عليه وآله في أمر الصدقات، وأجابهم القرآن بعلّةٍ أخرى، لا بعلّةٍ من نوع التعليل الموجود في هذه الروايات، بل لم نلحظ توجُّهاً لديهما ـ ولو عبر نصوص محدودة لأشخاصٍ محدودين ـ بصرف الزكاة في أهل الولاية خاصّة. كيف وقد كان مناسباً مثل هذا الأمر، لا أقلّ في السنوات الأخيرة من العهد المدنيّ، التي تشدّد فيها الرسول

مع المنافقين، حتّى أنّه منع من الصلاة على ميّتهم، وهَدَم مسجدهم، ونزلت فيهم الآيات الشديدة؟! ففي هذا الظرف من المناسب صدور نصوص نبويّة تركّز مفهوم الإيمان الحقيقيّ، بوصفه شرطاً في أخذ الأموال العامّة، إلاّ إذا قيل بأنّ عصر بسط اليد مختلف، بل كان ينبغي على الرسول بيان الحكم الأوّليّ، حتّى لو مارس بنفسه الحكم الثانويّ.

إنّ ما نريد التأكيد عليه هو أنّ هذا الحكم لم يطرح في العصر الإسلاميّ الأوّل؛ إذ لو طرح حقّاً لأثار تساؤلات واعتراضات داخل المجتمع الإسلاميّ في مبدأ التمييز الماليّ ـ ولو نظريّاً ـ بين مُوالي عليّ وغيرهم. وحيث لم نجد شيئاً من هذا القبيل فلابدّ من فهم نصوص الأئمّة هذه على أنّها زمنيّةٌ؛ لانسداد عصر التشريع بعد الرسولﷺ، كما بحثناه في محلّه من كتابنا «حجّيّة السنّة»[٥١]. وهذا ما يضاعف أكثر فأكثر من احتمال زمنيّة هذا الحكم.

هذا كلّه يرجِّح عندي احتمال الخاصّيّة الولائيّة والزمنيّة على احتمال تقييد المطلقات وتخصيص العمومات.

ويبدو لي أنّ جميع الروايات المتقدِّمة تقبل الانسجام مع هذه الفرضيّة التي قدّمناها للجمع بين النصوص، والقليل منها ما لا يقبل ذلك، بحيث لا يوجد وثوق بصدوره.

كما أنّ هذه الفرضيّة هي التي تفسِّر بعض أشكال التعارض في هذه الروايات، من نوع عدم جواز إعطاء غير الإماميّ مطلقاً تارةً، وجواز ذلك مع عدم وجود الإماميّ شرط أن لا ينصب أخرى، وهكذا.

ويتعزَّز ما نقول أيضاً بأنّ الروايات والفقهاء قبلوا دفع الزكاة للمؤلَّفة أو للترغيب في الدين، كما في صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة، فلماذا لا نجد في كلّ هذه النصوص إجازةً للشيعيّ أن يصرف الزكاة على غير الشيعيّ من باب تأليف القلوب أو تحبيب الشيعة إليه أو ترغيبه في المذهب الإماميّ؟! فإذا كان الإمام يدفع لترغيبهم في الدين فإنّ هذه النكتة والخصوصية تصلح أيضاً في غير الحال هذه. فلو كانت هذه الأحكام إلهيّة ثابتة لم يكن معنى لعدم الإشارة إطلاقاً لهذا الموضوع في سياق هذه الروايات بأجمعها، ممّا يعزِّز الحالة الاستثنائيّة في الحكم، وأنّ الضرورات

كانت تفرض الصرف في الداخل الشيعيّ، وأنّ زكاة الفطرة إنّما أخرجت لقلّتها وعدم تأثيرها الكبير بالمقارنة مع الزكاة العامّة. وقد قلنا في محلّه: إنّ عدم تداول حكم في العصر النبوي وبُعيده، مع كونه لو كان موجوداً لأثار ضجّةً أو تساؤلاً واستفهاماً، وظهور النصوص القرآنية والنبويّة ـ ولو بالإطلاق ـ في عكسه، ثم تداوله في عصر الإمام الباقر عليه السلام ومن بعده..، أحد الشواهد القويّة على ولائية هذا الحكم وتاريخيته، ما لم تبرز قرينة صارفة؛ نظراً لانسداد عصر التشريع بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله.

٤ـ لو حلّلنا وأجرينا مقارنات ومقاربات بين مجموعات النصوص المتقدِّمة سنجد المعطيات التالية:

أ ـ إنّ عدد الروايات الدالّة إجمالاً هنا ـ بغضّ النظر عن بعض الملاحظات المتنيّة ـ هو حوالي ٢٤ رواية، وأنّ من بينها ـ بحسب ما توصّلنا إليه ـ سبع روايات صحيحة، وقد تبلغ العشرين عند المشهور.

ب ـ إنّ بين هذه الروايات الصحيحة رواية تعارض ـ في ما يبدو لي ـ تعارضاً مستقرّاً عرفاً صحيحةً أخرى، وهي صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعريّ (المجموعة الثانية، ح١)، الدالّة صراحةً على عدم إعطاء زكاة الفطرة لغير الموالي، والمدعومة بخبر ابن شاذان (المجموعة الثانية، ح١٠)، وعلى وجهٍ خبر أبي خديجة (المجموعة الخامسة، ح٢). وهذه الرواية هي صحيحة عليّ بن يقطين (المجموعة السادسة، ح٤). ما لم نجعل الأخيرة خاصّةً بالظؤورة والجيران لخصوصيّةٍ فيهما. ومع ذلك فهي تعارض خبر عمر بن يزيد (المجموعة الثانية، ح٥) الآبي عن التخصيص، اللهمّ إلاّ إذا جعل التعارض بالعموم من وجه.

ج ـ إنّ بين بعض هذه الروايات تعارضاً من جانبٍ آخر؛ فالكثير منها يطلق المنع من إعطاء غير الشيعيّ، وبعضها دالٌّ على إخراجها وإرسالها إلى الشيعيّ خارج البلد، مثل: صحيحة ضريس (المجموعة الثانية، ح٣)، وبعضها على الإعادة على الشيعيّ كلّما فضل، ولا تعطى لغيره، مثل: خبر عبد الله بن أبي يعفور (المجموعة الثانية، ح٦)، أو توضع في البحر، مثل: خبر إبراهيم الأوسي (المجموعة الثانية، ح٨). لكنّ بعض الروايات تفيد جواز صرفها على غير النصّاب عند العجز عن بعثها، مثل خبر يعقوب بن شعيب (المجموعة الثانية، ح٧).

د ـ إنّ بعض هذه النصوص يمنع عن إعطاء حتّى شربة ماء لمثل الزيديّة المعروفين بقربهم من أصول المذهب الإماميّ وحبّهم لأهل البيت النبويّ، فيما روايات أُخَر تسمح بإعطاء غير الشيعيّ زكاة الفطرة، بل تسمح بإعطائهم صدقات غير زكويّة، مثل: خبر أبي بصير، وصحيحته (المجموعة الرابعة، ح١ و٢).

والهدف من هذه النقطة الرابعة هو تحديد درجة قوّة هذه الروايات ومتانتها وعدم ابتلائها بمشاكل.

٥ـ قد أثبتنا في دراسة مفصَّلة في محلّه أنّ المبدأ الأساس في العلاقات الإسلاميّة ـ الإسلاميّة هو مبدأ الأخوّة. واستخرجنا من مقاربة النصوص القرآنيّة جملة من المبادئ الأساسيّة في هذه العلاقات، مثل: مبدأ الأخوّة الإسلاميّة، ومبدأ الولاية المتبادلة، ومبدأ التعاون، وغيرها. واعتبرنا أنّ القرآن الكريم لم يسمح بعلاقة سيئة في الداخل الإسلاميّ، إلاّ في حالة البغي التي تسمح بالتقاتل لرفع الظلم عند العجز عن تحقيق حالة المصالحة. ووفقاً لذلك إذا أردنا تطبيق هذا القانون القرآنيّ العامّ أو مجموعة القوانين هذه على الحالة التي نحن فيها سنجد تنافراً مضمونيّاً لو كان حصر الزكاة بأهل الولاية حكماً إلهيّاً أوّليّاً؛ لأنّ معنى ذلك أنّ المسلم يحرم أخاه المسلم من الأموال العامّة، من الخمس والزكاة، مع توفُّرها لديه، بل لحن العديد من النصوص المتقدّمة يخالف مبدأ الأخوّة الإسلاميّة، ما لم نفهمها على أنّها حالة زمنيّة ناتجة عن حالة البغي الذي كان يمارَس ضدّ الشيعة في العصرَيْن الأمويّ والعبّاسيّ، من جانب السلطة، ومن طرف كثيرٍ من الناس، وإلاّ فكيف يمكن أن يكون المسلمون إخوةً ثم نحرّم على بعضهم مساعدة بعضهم بعضاً، وإعانته بدفع المال إلى الفقراء والمساكين في سياق أكبر فريضتين ماليّتين؟! إنّ هذا قد يناقض مبدأ الأخوّة عرفاً وعقلائيّاً ومتشرِّعيّاً، وإنْ أمكن تجاوز هذه المنافاة بالنظر التفكيكيّ الدقّيّ الذي لا تبنى عليه الفهوم العُرْفيّة والعقلائيّة في باب الاجتماع البشريّ.

٦ـ ثمّة تساؤلٌ يواجه فكرة الحكم الأوّليّ هنا، وهو أنّ هذه النصوص تجعل الزكاة خاصّةً بأهل الولاية، وهي تُلزم غير الشيعيّ بإعادة دفع زكاته مرّةً أخرى للشيعيّ لو استبصر، على خلاف الحجّ والصلاة. وهذا يعني أنّ الحكم كامنٌ في أنّ السنّيّ يجب عليه ـ بالعنوان الأوّليّ ـ دفع زكاته للإماميّ، وبعض النصوص صريحةٌ

وبعضها ظاهرٌ بالإطلاق في أنّ كفاية الإماميّ لا تسمح بإعطاء الباقي لغيره، إلاّ في سهم المؤلَّفة قلوبهم، الذي له بُعده وحالته الخاصّة.

وأريد هنا أن أسأل ـ كما سأل السيد الخميني من قبل في ما يتعلّق بسهم السادة في الخمس ـ: هل يعقل أن تكون زكاة ـ بل وخمس ـ جميع المسلمين خاصَّيْن بفقراء الشيعة ومساكينهم ومناطقهم؟ أليس هذا التشريع غير متناسب، ولا سيّما بعد زوال الرقاب وابن السبيل من حياتنا اليوم؟ أليست هذه المبالغ الماليّة الضخمة تفوق حجم حاجة الإماميّ الفقير ومناطق الشيعة المحدودة قياساً بالعالم الإسلاميّ؟ هذا ما يعطي مؤشّراً على زمنيّة الحكم الصادر في هذه الروايات، إلاّ إذا جُعل بحيث يعلم عدم تطبيقه من قبل غير الشيعيّ، إلاّ بعد تشيُّعه، فيرتفع الإشكال. لكنّه خلاف ظاهر التعليل في مثل روايات إعادة إخراج الزكاة للمستبصِر، حيث جعل صرفه لها على غير الإماميّ في حال عدم تشيُّعه صرفاً لها في غير موضعها، ممّا يعني أنّ موضعها في حال عدم تشيُّعه كان هو الإماميّ.

وعلى أية حال فمن مجموع الملاحظات المتقدِّمة نخرج باستنتاج نراه الراجح هنا، وهو أنّ هذه النصوص قد صدرت في جوٍّ استثنائيّ خاصّ كان يستدعي الحثّ على صرف الأموال الضريبيّة العامّة في الداخل الشيعيّ، وأنّ قرار رفع هذا الحكم الطارئ إنّما هو بيد منصب الإمامة أو رئيس الدولة أو الجماعة الشرعيّ، وأنّ بإمكان الحاكم الشرعيّ ـ سواءٌ كان مبسوط اليد أم غير ذلك ـ أن يوسّع أو يضيّق في مصرف الزكاة بملاحظة بعض الطوارئ. وليس لديّ وثوق بأكثر من هذا المقدار من مجموع نصوص الباب.

وقد لاحظتُ أنّ أستاذنا السيد محمود الهاشميّ يحتمل أن يكون منع دفع الزكاة للمخالف حكماً ولائيّاً، في إشارةٍ سريعة دون أن يبحث هذا الموضوع، وذلك عند تعرُّضه لشرط الإيمان في مستحقّ الخمس[٥٢]. ولا أدري هل أنّ القرائن التي دفعته إلى هذا الاحتمال هو ما ذكرناه أم شيء آخر؟ لكنّه في الرسالة العمليّة شرط الإيمان في مستحقّ الزكاة، واحتاط وجوباً في اشتراطه في مستحقّ الخمس[٥٣].

بل الذي أفهمه من بعض الإطلاقات أنّ شرط الإسلام غير مأخوذ أيضاً، بل بعض الروايات المتقدِّمة يفيد أنّ غير المسلم أيضاً لو انقاد لمستلزمات المواطنة ومسؤوليّاتها في الدولة الإسلاميّة فهو يستحقّ من هذا المال، والحاكم الشرعيّ

يمكنه أن يعطيه منه كذلك بحسب ما يراه من منطق الأولويّات.

٢ـ في مجال الخمس ومصارفه

ذهب غيرُ واحدٍ من فقهاء الإماميّة الى أنّ من شروط المستحقّين في الخمس الإيمان بالمعنى الخاصّ، فلا يجوز إعطاء الخمس من سهم السادة إلى غير الإماميّ الاثني عشريّ. وقد استدلّ لذلك بعدّة أدلّة:

١ـ إنّ ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال، حيث لا يحصل العلم بفراغ الذمّة إلاّ بإعطاء الإماميّ.

والجواب عن هذا الدليل واضحٌ؛ فإنّه بعد وجود العمومات والمطلقات في القرآن والسنّة يمكن الاعتماد على الدليل المحرز، بلا حاجة إلى الرجوع إلى أصل الاشتغال. بل الشكّ من موارد الشكّ في شرط التكليف، فتجري فيه البراءة المتقدِّمة على الاشتغال.

٢ـ إنّ اعطاء الخمس لغير الإماميّ إكرامٌ له، ولا كرامة لغير المؤمن.

والجواب أوّلاً: إنّه لم يقُمْ دليل على حرمة إكرام غير المؤمن الشيعيّ في حدّ ذاته. نعم، يحرم موادّة مَنْ حادّ اللّه ورسوله. وقد تقدّم أنّه عنوان أخصّ بكثير من عنوان الكفر أو الإسلام غير الإماميّ. كيف والنصوص القرآنيّة والتاريخيّة والحديثيّة شاهدٌ على إكرام غير المسلم وبرّه والقسط إليه والتعامل بالأخلاق الحسنة معه وزيارته وغير ذلك من مظاهر إكرامه؟! بل إبقاؤهم في الدولة الإسلاميّة أحياء لهم الحقوق العامّة ضربٌ من الإكرام، فكيف يلتزم بحرمة الإكرام في حقّ غير الإماميّ؟!

ثانياً: ما ذكره بعض الفقهاء من الرجوع إلى إطلاق الدليل أو عمومه[٥٤].

لكنّه غيرُ دقيق؛ لأنّ دليل تحريم الإكرام إنْ لم يكن مقدَّماً فهو معارض بالعموم من وجه لدليل مصرف الخمس، فيتساقطان، فيثبت عدم استحقاق غير الإماميّ للخمس، وهو مطلوب المستدِلّ هنا.

ثالثاً: ما قيل من أنّ المقتضي للتكريم موجودٌ في غير الشيعيّ، وهو انتسابه إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله، وهو مقتضٍ شامل[٥٥].

ويناقش بأنّ كلام المستدِلّ ليس ـ كما يبدو لي ـ في عدم ثبوت الكرامة لغير الشيعيّ، بل في ثبوت عدمها.

٣ـ إنّ بعض الروايات المتقدِّمة في بحث الزكاة تشتمل على تعليلٍ عامّ يمكن تسريته إلى الخمس أيضاً، كما في خبر إبراهيم الأوسي، الذي جاء فيه: «فإنّ اللّه عزّ وجلّ حرّم أموالنا وأموال شيعتنا على عدوّنا»، وخبر يوسف بن يعقوب المتقدِّم: «لا تعطهم؛ فإنّهم كفارٌ مشركون زنادقة»، وخبر يعقوب بن شعيب الحدّاد المتقدِّم: «...ما لغيرهم إلاّ الحَجَر». فإنّ هذه التعليلات تشمل الزكاة وغيرها.

والجواب: إنّ هذه النصوص بأجمعها ضعيفة السند، فلا يعتمد عليها. وأمّا القول بأنّ تحريم أموالهم على العدوّ بمعنى عدم شمول التحليل ـ لو كان ـ للمخالف[٥٦] فهو خلاف الظاهر. بل إنّ خبر يوسف (يونس) بن يعقوب غايته عدم جواز إعطاء الزكاة لكلّ كافر، لا عدم جواز إعطاء غيرها للكافر. هذا فضلاً عن أنّ الحصر المستفاد من خبر الحدّاد قد يكون إضافيّاً، ولا أقلّ من الإجمال.

٤ـ الاستناد إلى إطلاقات بعض الروايات المتقدِّمة في الزكاة بدعوى شمولها للخمس، وهي:

أ ـ ما في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريّ ـ كما تقدّم ـ: «المتصدِّق على أعدائنا كالسارق في حرم اللّه».

ب ـ خبر عليّ بن بلال المتقدّم، وجاء فيه: «...لا تُعْطِ الصدقة والزكاة إلاّ لأصحابك»، فإنّ عنوان الصدقة يشمل غير الزكاة أيضاً.

والجواب أوّلاً: بضعف السند فيهما معاً، كما توصّلنا إليه.

وثانياً: بمعارضتهما بجملة من الأخبار الدالّة على جواز إعطاء غير الزكاة لهم، وكذلك إعطاء زكاة الفطرة لهم في بعض الموارد، مثل: خبر أبي بصير (المجموعة الرابعة، ح١)، وصحيحة أبي بصير (المجموعة الرابعة، ح٢)، وصحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم (المجموعة السادسة، ح١)، وخبر الفضيل (المجموعة السادسة، ح٢)، وخبر عليّ بن بلال (المجموعة السادسة، ح٣)، وصحيحة عليّ بن يقطين (المجموعة السادسة، ح٤)، وخبر مالك الجهنيّ (المجموعة السادسة، ح٥). بل هناك نصوصٌ عديدة عامّة في هذا الأمر، وأنّه لكلّ كبدٍ حرّى أجرٌ. وهذه الأخبار وإنْ كانت

أخصّ من تلك، لكنّ لسان تلك كأنّه آبٍ عن التخصيص.

وأمّا ما ذكره أستاذنا السيد الهاشميّ، من أنّ ظاهر هذه الأحاديث ما يصرف مباشرةً للفقير، وهو على خلاف الخمس الذي يصرف للحاكم، وهو يتصرّف به، فينصرف عن الخمس[٥٧]، فهو جيِّد إذا لم نقُلْ بأنّ الزكاة أَوْلى في تسليمها إلى الحاكم، فتكون صحيحة محمّد بن مسلم (المجموعة السادسة، ح١) دالّةً على أنّ الحاكم يعطي الجميع في الزكاة، فلا تكون نصوص الزكاة نفسها شاملة لتصرّف الحاكم حتّى يستدلّ بها على الخمس. هذا كلّه مضافاً إلى الشك في إرادة غير الزكاة من كلمة الصدقة هنا بعد تعارفها فيها في لسان النصوص، ممّا يفرض الإجمال الموجب للأخذ بالقدر المتيقّن. والعطف بهذا النوع كثيرٌ أيضاً في لغة العرب.

٥ـ الاستناد إلى الفحوى العُرْفيّة والفقهيّة والملازمة بين مصرف الخمس والزكاة في اشتراط الإيمان، فلو كانت الزكاة الموضوعة أساساً للفقير لا تُعْطى له إذا كان مخالفاً فبطريق أَوْلى الخمس الذي هو حقٌّ ماليّ أشرف من الزكاة، كما عبّر عنه في بعض النصوص بالكرامة.

وأُجيب بأنّ هذا مجرَّد استحسان؛ حيث إنّ هذه الأمور تتبع التوازنات الاقتصاديّة أيضاً، مع احتمال أن يكون الانتساب إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله بمثابة العلّة التامّة لجواز الصرف، ولو كان فاسد المذهب؛ تكريماً للنبيّ صلّى الله عليه وآله[٥٨].

ولا بأس بهذا الجواب، لكنّه مبنيٌّ على التمييز بين الزكاة والخمس في مسألة التسليم للحاكم وعدمه. كما أنه مبنيٌّ على فكرة حقّ السادة. لهذا يمكن تقديم جواب آخر، وهو جواب مبنائيّ يقوم على عدم ثبوت حكم عامّ بعدم إعطاء المخالف من الزكاة ثبوتاً أوّليّاً، فلا معنى بعد ذلك للفحوى إلاّ في دائرة الثبوت الثانويّ للحكم في الزكاة نفسها.

كما أنّ دعوى الأشرفيّة غير واضحة، فسهم الإمام يُسلَّم للحاكم أيضاً، فكيف جاز للإمام صرفه حيث شاء؟!

٦ـ الاستناد إلى الإجماع والشهرة العظيمة.

ولكنّه لو سُلِّم صغرويّاً لا تسلم حجّيّته؛ لاحتمال المدركيّة جدّاً بعد هذه الأدلّة كلّها.

٧ ـ الاستناد إلى فكرة بدليّة الخمس عن الزكاة، وأنّ الخمس جاء بدلاً عن الزكاة، فيلحق البدل حكم المبدل، فحيث حرّم اللّه الزكاة على الهاشميّ أبدله بالخمس، فتكون أحكام الزكاة لاحقةً لسهم السادة.

وأهم نصوص البدليّة ما يلي:

أ ـ خبر سليم بن قيس، قال: سمعتُ أمير المؤمنينعليه السلام يقول: «نحن واللّه الذين عنى اللّه بذي القربى، الذين قرنهم اللّه بنفسه ونبيّهصلى الله عليه وآله، فقال: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ**﴾، منّا خاصّة، ولم يجعل لنا سهماً في الصدقة، أكرم اللّه نبيّه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخ ما في أيدي الناس»[٥٩]. ونحوه خبر حماد بن عيسى، حيث يستفاد أنّ بني هاشم أبدلهم اللّه تعالى عن الزكاة بالخمس.

إلا أنّ هذا الخبر قابلٌ للمناقشة؛ تارةً من حيث السند؛ بضعف أبان بن أبي عيّاش، وضعف طريق الطوسيّ إلى ابن فضّال في المشيخة، حيث يقع في طريق الرواية إلى حمّاد؛ وأخرى من حيث الدلالة؛ إذ ظاهره الحديث عن أهل البيت النبويّ خاصّة، لا عن كلّ الذرّيّة النبويّة. واللّه العالم.

هذا وقد جاءت رواية قريبة من هذا مسندةً إلى سليم بن قيس أيضاً في خطبة طويلة من خطب الإمام عليعليه السلام[٦٠]. واحتمال الإرسال قويٌّ فيها، كما ذكره الخوئيّ؛ لعدم اتّحاد طبقة إبراهيم بن عثمان مع سليم[٦١].

ب ـ مرسل حمّاد بن عيسى، عن العبد الصالحعليه السلام، قال: «...وإنّما جعل اللّه هذا الخمس لهم دون المساكين وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس، تنزيهاً من اللّه لهم، لقرابتهم برسول اللّهصلى الله عليه وآله، وكرامة من اللّه لهم عن أوساخ الناس...»[٦٢].

وهو ضعيفُ السند؛ بالإرسال.

ج ـ مرسل أحمد بن محمد، قال: «...والنصف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمدعليهم السلام، الذين لا تحلّ لهم الصدقة ولا الزكاة، عوّضهم اللّه مكان ذلك بالخمس...»[٦٣].

والحديث مرسلٌ مرفوعٌ، بل لم يسند إلى معصومٍ. ومثل هذا الإضمار لا تحرز حجّيّة الحديث معه، بصرف النظر عن الإرسال.

د ـ خبر الريّان بن الصلت، عن الرضا عليه السلام ـ في حديث طويل بعد حديثه عن جعل الخمس لهم ـ قال: «...فلما جاءت قصّة الصدقة نزَّه نفسه ورسوله ونزَّه أهل بيته، فقال: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾، ثم قال: فلما نزَّه نفسه عن الصدقة ونزَّه رسوله ونزَّه أهل بيته، لا بل حرّم عليهم؛ لأنّ الصدقة محرَّمة على محمّد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس، لا تحلّ لهم؛ لأنهم طُهِّروا من كلّ دَنَس ووَسَخ»[٦٤].

ويناقش أوّلاً: إنّ الحديث ضعيف السند؛ بكلٍّ من: محمّد بن جعفر بن مسرور، وعليّ بن الحسين بن شاذويه، وهما شيخا الصدوق، ولم تثبت وثاقتهما وإنْ كانا من مشايخه، أو ترضّى عنهما.

ثانياً: إنّ ظاهر الحديث هو الاختصاص بأهل البيت، لا الشمول لمطلق ذرّيّة الرسول، ولا سيّما بقرينة الحديث في آخره عن التطهير.

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم، وحتّى لو تمّت هذه النصوص سنداً ودلالة ـ ولم يتمّ منها شيء سنداً حسب الظاهر ـ، وحتّى لو تمّت البدليّة، فإنّ غاية ما يفيده ذلك بحسب ظاهر هذه النصوص أنّ الله حرّم الصدقة على الهاشميّ، ثم أبدله مكانها بالخمس، أمّا هل أنّ تمام أحكام الزكاة تجري في الخمس؟ فهذا ما لا يفهم من الروايات إطلاقاً. فهذا تماماً كقول القائل: إنّ الله حذف الركعتين من ظهر الجمعة، وأبدل مكانهما خطبتَيْ الجمعة، فهل يدلّ ذلك على لزوم تحقيق تمام شروط الصلاة في خطبتَيْ الجمعة، إلاّ ما خرج بالدليل؟!

خاتمةٌ ونتيجة

وعليه فلم يَقُمْ أيُّ دليل معتبر ومقنع على اشتراط الإيمان ـ على مستوى الحكم الأوّليّ الثابت ـ في مستحقّ الزكاة والخمس، بل في الخمس أوضح، كما صار جليّاً.

وإنّ النصوص المشترِطة الواردة كانت قد صدرت من أهل البيت بحكم ولايتهم على المال الزكويّ والأموال العامّة، ومن ثمّ أمكن لِمَنْ له الولاية في عصر الغيبة تغيير هذا التعديل الزمنيّ الولائيّ الصادر عنهم عليهم السلام بما يراه مناسباً.

فالصحيح أنّ هذه الأموال تصرف في مصالح المسلمين، وعلى فقرائهم ومساكينهم عامّة، دون أن يكون هناك مانعٌ من تقديم بعض الأولويّات الزمنيّة هنا

وهناك، تبعاً لما يراه المتولّون لشؤون هذه الأموال، وربما يطابق نظرهم الزمنيّ النظر الزمنيّ المستكنّ في نصوص المنع من إعطاء غير الإماميّ، وقد يختلف تبعاً لاختلاف الظروف، والله العالم بأحكامه.

الهوامش

(١) انظر: المقنعة: ٢٤٢؛ رسائل المرتضى ٣: ٧٩؛ الاقتصاد: ٢٨٢؛ الخلاف ٤: ٢٢٣؛ غنية النزوع: ١٢٤؛ المعتبر ٢: ٥٧٩؛ جامع الخلاف والوفاق: ١٤٣؛ مدارك الأحكام ٥: ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ شرائع الإسلام ١: ١٥١؛ الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى (الزكاة) ٢: ٣١٨؛ مهذب الأحكام ١١: ٢١٧؛ بني فضل، مدارك تحرير الوسيلة (الزكاة والخمس): ٣٦٩ ـ ٣٧١؛ الإشتهاردي، مدارك العروة الوثقى ٢٢: ٤٥١ ـ ٤٥٦؛ المنتظري، الزكاة ٣: ١٦٧ ـ ١٧٢؛ فضل الله، فقه الشريعة ١: ٥٣٦ (حاصراً ذلك بسهم الفقراء والمساكين خاصّة)؛ و...

(٢) الخلاف ٤: ٢٢٤.

(٣) الاستبصار ٢: ١٤٥؛ تهذيب الأحكام ٥: ٩.

(٤) الكافي ٣: ٥٤٦.

(٥) علل الشرائع ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤؛ الكافي ٣: ٥٤٥؛ تهذيب الأحكام ٤: ٥٤.

(٦) الكافي ٣: ٥٤٧؛ تهذيب الأحكام ٤: ٥٢؛ المقنعة: ٢٤٢.

(٧) الكافي ٨: ١٢٥.

(٨) المازندراني، شرح أصول الكافي ١٢: ٧٩.

(٩) الكافي ٣: ٥٥٥.

(١٠) تهذيب الأحكام ٤: ٥٣.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) مجمع الفائدة والبرهان ٤: ١٦٨.

(١٣) المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٦٨.

(١٤) تهذيب الأحكام ٤: ٥٣.

(١٥) مستند الشيعة ١٠: ١٠٤.

(١٦) تهذيب الأحكام ٤: ٤٦.

(١٧) المصدر السابق ٤: ٥٣.

(١٨) مرتضى الحائري، الخمس: ٦٠٠.

(١٩) المصدر السابق: ٦٠٠ ـ ٦٠١.

(٢٠) المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٧٠.

(٢١) تهذيب الأحكام ٤: ٥٢.
(٢٢) جواهر الكلام ١٥: ٣٧٩.
(٢٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ١٣١.
(٢٤) هادي النجفي، موسوعة أحاديث أهل البيت ٤: ٣٤٧.
(٢٥) تفسير الإمام العسكريّ: ٥٢٠؛ تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٢٢٥.
(٢٦) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٤٧١ ـ ٤٧٣.
(٢٧) المنتظري، كتاب الزكاة ٣: ١٦٧ ـ ١٧٢.
(٢٨) مسائل عليّ بن جعفر: ٢٥٩؛ قرب الإسناد: ٢٢٨.
(٢٩) عيون أخبار الرضا ٢: ١٣١؛ التوحيد: ٣٦٢. ونحوه خبر إبراهيم بن أبي محمود الضعيف السند (انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٢٢٨).
(٣٠) الصدوق، التوحيد: ١٠١؛ تهذيب الأحكام ٣: ٢٨٣.
(٣١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٦٧ ـ ٥٦٨.
(٣٢) المصدر السابق ٢: ٧٥٦.
(٣٣) الكافي ٣: ٥٥١؛ تهذيب الأحكام ٤: ٥٥.
(٣٤) المصادر نفسها.
(٣٥) المصادر نفسها.
(٣٦) الكافي ٣: ٥٤٨ ـ ٥٤٩.
(٣٧) الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٢٢.
(٣٨) الكافي ٣: ٥٤٩.
(٣٩) الكافي ٣: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤ ـ ٦؛ تهذيب الأحكام ٤: ٤٩؛ تفسير العيّاشي ٢: ٩١.
(٤٠) انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٩٩، ٣: ٣٣؛ نظام الحكم في الإسلام: ٤٥٢.
(٤١) انظر: البحراني، الحدائق الناضرة ١٢: ١٨٠.
(٤٢) راجع: المصدر السابق ١٢: ١٨٠ ـ ١٨١.
(٤٣) الاستبصار ٢: ٥١ ـ ٥٢؛ تهذيب الأحكام ٤: ٨٨.
(٤٤) الاستبصار ٢: ٥١.
(٤٥) كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٠ ـ ١٨١.
(٤٦) الكافي ٤: ١٧٣.
(٤٧) المصدر نفسه؛ علل الشرائع ٢: ٣٩١؛ كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٠؛ و...
(٤٨) انظر: مدارك الأحكام ٥: ٢٣٧.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٥؛ روح الله الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

(٥١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلاميّ: ٥١٧ ـ ٥٦٨.
(٥٢) كتاب الخمس ٢: ٤٠٥.
(٥٣) الهاشميّ، منهاج الصالحين ١: ٣٣٨، ٣٧٤.
(٥٤) القمّي، مباني منهاج الصالحين ٧: ١١٥.
(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) الهاشميّ، بحوث في الفقه، كتاب الخمس ٢: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.
(٥٧) المصدر السابق ٢: ٤٠١.
(٥٨) المصدر السابق ٢: ٤٠٢.
(٥٩) الكافي ١: ٥٣٩.
(٦٠) المصدر السابق ٨: ٥٨.
(٦١) انظر: الخوئي، كتاب الخمس: ٣٢٠.
(٦٢) الكافي ١: ٥٤٠؛ تهذيب الأحكام ٤: ١٢٩.
(٦٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٢٧.
(٦٤) الصدوق، الأمالي: ٦٢٤؛ عيون أخبار الرضا ٢: ٢١٦.

آثار المنطق والفلسفة على أصول الفقه

التعاريف المنطقيّة وتعريف أصول الفقه وموضوعه

الشيخ ضياء الدين المحمودي(*)

مقدّمة

انحلّت الشبهات التي كانت تطرح في علم أصول الفقه بواسطة المحاولات الحثيثة للعلماء، ونقّحت أبحاثها لدى الجمهور منذ أواخر القرن الخامس، ووصلت إلى نهاية الخطّ، ولم يبقَ فيها بحثٌ مبهمٌ وغريبٌ غير منحلّ، محتاج إلى البحث الكثير والكلام الطويل والنقاش الساخن لدى الباحثين. ووصل هذا العلم إلى حالة استقرار وركود، وأصبح التأليف فيه تكراراً، وعملاً لغواً، ومهملاً لا يعتنى به في أوساط العلماء، وصارت أبحاثه من الواضحات التي يكون توضيحها عبثاً ولغواً، وانتهى زمان المناقشات الساخنة فيها، وما كان فيها جديد وبديع يستجلب الأنظار. وكان الوضع على هذا المنوال حتّى ألّف ابن الحاجب كتابه في أصول الفقه، فلم يعتنِ به المجتمع، وكان ذلك سبباً لأن يقوم بتلخيصه واختصاره. وإضافة إلى ذلك سلك في مختصر كتابه منهجاً جديداً، باستعماله بعض الشيء من المصطلحات المنطقيّة، التي لم يكن استعمالها مستأنَساً في تلك الأعصار، وكانت معانيها غامضة، ومحلّ مناقشة وترديد، وبحث وتأمُّل. وهذه العوامل سبَّبت اشتهار كتابه فيما بعد شيئاً فشيئاً في أوساط العلماء ومجالس الدرس. فالكتب الدرسيّة إذا كانت واضحة وسهلة فلن يشعر المراجع لها بضرورة الحاجة إلى الأستاذ، ولن يكترث بها، ولن يذعن بعظمتها ومناسبتها للتدريس، ولكنّها إذا صارت غامضة وصعبة ومقرونة بالغرائب فعند ذلك

(*) باحث في الفقه الإسلامي والحديث، له عدّة مصنّفات.

يشعر المراجع بالحاجة والنقص والضعف والجهل وضرورة التواضع والرجوع إلى مَنْ يُعينه، من الأستاذ والشروح والحواشي والتعليقات. وهذه هي حالة الكتب الدرسيّة في مجامعنا في القرون المتأخِّرة، حيث حاول أصحابها أن يأتوا بأبحاث وإشكالات جديدة فيها كثيرٌ من الإبهام والغموض، وغير ظاهرة المعالم، بالإضافة إلى أن يعقِّدوا بيانها من حيث المعنى، ومن حيث اللفظ، من خلال حذف القيود التوضيحيّة وأجزاءٍ من الكلام التي هي بمثابة القرائن اللفظيّة والمعنويّة، وحصول حالة من اللغز والطلسمة فيه، واللعب بفكر المراجع الذي يريد فهم المعنى منه، وإيقاعه في جملة من الإبهامات والمجهولات، والحطّ من شخصيّته وذكائه وقدراته الفكريّة، حيث يجب عليه بذل جهود كثيرة حتّى يتمكّن من فهم المقصود من عبارة الكتاب، مع أنّ المقصود يكون أمراً سهلاً وبسيطاً، بل ورديئاً، وليس فيه حاجة إلى هذه الكثرة من التكلُّفات والتعقيدات في البيان. وبأسلوبهم هذا حبسوا طبقاتٍ وأجيالاً من الطلاّب عن بلوغ مراتب الفضل والكمال، وأوقعوهم في مشكلات وورطات، حيث تأخَّر من جرّائها المجتمع فكريّاً وعقائديّاً؛ بتأخُّر أصحاب الفضل والنبلاء فيهم، وانسدَّت مشارع تقدُّمهم العلميّ جرّاء هذه العبارات.

وفي العصر الحاضر اقتبس أحد أساتذتي النبلاء رحمه الله أسلوب التعقيد في البيان، وكتب كتاباً أكثر إبهاماً وإجمالاً وخفاء من الكتب الدرسيّة المتداولة. وبما أنّه لم يكن يتفرَّد بالزعامة في الحوزة، ولم يكن فيه بعض الشروط الأخرى، لم يعتنِ بعمله أحدٌ، وذهبت جهوده هباءً منثوراً، مع أني اقترحتُ أن ينهج في بيانه أسلوباً آخر فأجابني بأنّه كتبه للأساطين من أهل الحوزة، ولكنّ مصيره اليوم أنّه لا ينظر إليه الأساطين ولا غير الأساطين.

وأمّا حركة علم الأصول لدى أصحابنا فقد حدث فيه منذ القرن الحادي عشر بعض الاهتزازات الجديدة التي لم يُشاهد مثلها في أصول العامّة، الذي هو في حالة استقرار نسبيّ. وفي القرن الثالث عشر شوهد تكثير الأبحاث والمناقشات الأصوليّة والتسابق فيها بين فضلاء أهل الحوزة. وبالإضافة إلى ذلك شوهدت بعض المحاولات الجديدة في طرح الأبحاث الأصوليّة مكتنفة بالاصطلاحات المنطقيّة، بل الفلسفيّة. فبينما كان كثيرٌ من هذه المصطلحات مبهماً لدى الفلاسفة أنفسهم، ومختلفاً فيه،

أدخلوها بكلّ عزم وإصرار في المباحث الأصوليّة، فورّطوا الأصوليّين في مفاهيمها، وبدل أن يقوموا بحلّ المشكلات الأصوليّة أو المسائل العالقة فيها شدّوا جوارح هذا العلم بمشكلات جديدة، وهي مشكلات العلوم التصوُّريّة، ليتوقَّف عن التقدُّم. وربما تحقّق بلوغ قمّة هذا السير على يد المولى محمد حسين الإصفهانيّ، المعروف بصاحب (الفصول)، في كتابه (الفصول الغرويّة). وبما أنّه لم يكن متفرِّداً بزعامة الحوزويّين، وكان له رقباء، لم يسِرْ غالب الحوزويّين على خطاه، إلى أن وصل الزمان إلى صاحب (الكفاية)، حيث انتهت الزعامة العليا للحوزة إليه، فسار على منهج صاحب (الفصول)، فكثرت في أبحاثه الأصوليّة المصطلحات المنطقيّة والفلسفيّة. وبالإضافة إلى ذلك أورد الكثير من الشبهات والاختلافات والأبحاث الغامضة وغير المحلولة المرتبطة بالمنطق، التي نقلت من قبله في كتب الأصول، ونقلها صاحب الأسفار من أمثال: جلال الدين الدواني، والسيد الشريف الجرجاني، إلى الأبحاث الأصوليّة، بحيث صار الأصول مسرحاً للاختلاف والمشاكل المنطقيّة والفلسفيّة. وسارت الحوزة إلى عصرنا الحاضر على منهج صاحب (الكفاية). وكان له أيضاً منهجٌ آخر، وهو بيان المطالب باختصارٍ مخلّ، وحذفٍ لقرائن معرفة المراد من الكلام عمداً، حيث أوجب التعقيد والإبهام وعدم اتّضاح المرام. وإنّه وإن لم يحدث في الأصول تحقيقات هامّة، ولكنْ حاول أن يعرضها عموماً بشكل تعجيزيّ ومغلق ومكتنف بالإبهام، بحيث يصعب على المراجع فهم مراده بسهولة. وقد عرّض بأسلوبه بعض تلامذة الشيخ النائينيرحمه الله، وقال: إنّ كتابه دورة في علم الأصول، ولكنّها باللغة الهنديّة. وكانت هذه المشكلات سبباً في ركود علم الأصول وجموده في العصر الحاضر. وقال بعض أهل النظر، الذي راجع إحدى النسخ الخطّيّة لبعض الكتب الدرسيّة: إنّ بعض عباراتها الأوّليّة كانت أوضح من عبارة النسخة المطبوعة، ولكنّ المؤلِّف شطب عمداً بخطّه على بعض الكلمات، لتزداد غموضاً وإبهاماً، وحذف قرائن فهم الكلام في بعض العبارات فصارت مبهمة وغير واضحة؛ لكي يصعِّب فهمها وحلّها. وبهذا الشكل تزداد أهمّيةً!

الأصول: تاريخه، والاختلاف في تعريفه

إنّ علمَيْ الكلام والأصول من العلوم التي حدثت تدريجاً على ضوء المسائل

والأبحاث التي كانت تعرض في المجتمع الخاضع لسيطرة الأمراء. وكان الناس على مذاهب وآراء ومقالات واتّجاهات مختلفة. فاتّجاهٌ يدعو إلى التمسُّك بالكتاب والسنّة ونبذ البدعة، وأنّ كلّ حكم يوجد فيهما، وعلمه عند الأئمّة المعصومين من آل الرسولﷺ، ولا حاجة إلى الرأي والقياس والظنّ والاجتهاد العقليّ والاستحسانات بدل الشرع لاستخراج الأحكام، وأنّه ما من شيء إلاّ وحكمه موجودٌ في الكتاب والسنّة؛ واتّجاهات تابعةٌ للأمراء من المرجئة وأهل الرأي ومتكلّمي العامّة ومحدِّثيهم. وتطوَّرت هذه الاتّجاهات وتكاملت على مرور الأيّام، وتولّد منها تشعّبات وأفكار واتّجاهات ومدارس جديدة أخرى في الكلام والاستدلال والفقه والحديث وغيرها. وعلى ضوء هذه المتغيِّرات ظهرت عندهم كتب وأسفار مختلفة. ففي الأصول ظهرت رسالة الشافعي، وكتاب العمد والمغني للقاضي عبدالجبّار المعتزليّ، وغيرها.

ويوجد في كلّ علم أسماء واصطلاحات تداول استعمالها فيها. فمن المهمّ قبل كلّ شيء معرفة مداليلها ومعانيها، خصوصاً الكلمات التي يحتمل أن يكون لها معانٍ لغويّة متعدّدة، ووجوه اصطلاحيّة متفاوتة. فيجب على مَنْ يريد أن يقرأ في ذلك العلم أن يكون عارفاً بها.

والاختلاف في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ومحموله وغايته ومسائله من الأمور التي وقع فيها الجدال كثيراً. فالأفضل في المسائل الاختلافيّة دراسة أبحاثها من جذورها التاريخيّة، وعلى أساس عمدة النظريّات التي جاءت حولها من أوائل أمرها؛ فإنّه بعد مضي أكثر من ألف عامٍ، وبرغم ما صرفه مهرة هذا الفنّ من طاقات وجهود جبّارة وأوقات كثيرة في سبيل تنقيحها ورفع الإشكالات عنها، لا زال الاختلاف في صياغتها كثير. وهذا يدلّ على وجوب عدم اغترار الإنسان بقدرة عقله وفكره مهما بلغ من العلم وذاع صيته في المجتمع. فلا يمكن الاعتماد دائماً على ذهن الإنسان لفهم جميع الجزئيّات والحقائق كما هي مهما بالغ في جهوده وكان له من قوّة.

نعم، إذا تمكَّن من المعرفة التامّة بجميع جوانب الأمور يستطيع ذلك، ولكنّ الكلام في تحقُّق ذلك.

وعليه يظهر أنّ التعريف الحدّيّ المنطقيّ لا يمكن أن يتحقَّق إلاّ من قبل أولئك الذين عرفوا كنه خصوصيّات المورد المعرَّف بشكلٍ تامّ ومناسب. وأمّا دعوى معرفة

ذلك لغيره فهو بحسب الظاهر، لا بحسب الواقع. والدليل على ذلك الاختلاف المستمرّ للعلماء في التعاريف العلميّة، التي لبعضها تاريخٌ يتجاوز ألف عام. وهذا دليلٌ على أنّ ما يسمّونه بالتعريف المنطقيّ الحدّيّ لمطالب طال الاختلاف فيها لم تكن حقيقة منطقيّة، وأنّ كلامهم بذلك مجرّد ادّعاء، وإنْ كان أصحابها في مقام ذكر التعاريف الحقيقيّة، وكانوا يجهدون بكلّ إصرار على ذكر خصوصيّات بهدف أن يصير تعريفهم جامعاً ومانعاً، ولكنّها في الغالب لم تتجاوز كونها شرحاً للاسم.

فإذا أردنا التعريف بعلم الأصول، استلهاماً من التعريفات المنطقيّة السابقة، والإيرادات التي أوردت عليها، فلن نصل إلى مبتغانا، كما لم يصِلْ الماضون إلى غرضهم ومبتغاهم بأخذ نتيجة ثابتة فيه لم تتعرَّض للإشكال والإيراد من جانب كبار العلماء. فكلُّ تعريفٍ عرضوه في هذا الباب، ومهما صرف حوله من الجهود، وتحمَّل مؤسِّسوه من العناء، خولف من قِبَل الآخرين واعتُرض عليه، حتّى أذعن بعض أرباب الكتب بأنّهم عاجزون عن إعطاء تعريف جامع مانع. فالأفضل تعريفه بشكلٍ إجماليّ وكلّيّ، ورفع اليد عن تعريفه بشكلٍ حدّيّ دقيق لا يمكن الاعتراض عليه. وكان أحد أساتذتي رحمه الله - مع مهارته في علم المنطق - ملتفتاً إلى هذه النكتة، ولم يعقِّب كثيراً في حاشيته على كتاب الكفاية على التعريفات، كما يفعل الكثيرون، من خلال التوقُّف فيها، وبذل الوقت الكثير لها، والخروج عن البحث الأصوليّ، والحرص على حلّها بما أُوتوا من قوّة، بشرحها وتوضيحها والإجابة عن الاعتراضات الواردة عليها. ولأجل الإيرادات الواردة على هذه التعاريف كان يعتقد أنّها ليست تعاريف حدّيّة حقيقيّة، بل هي شرح للاسم، والمقصود منها تقريب المعنى المعرَّف إلى الأذهان، ولذا لم يكن يلحّ على حلّها، ولا ينبغي للبيب اللوذعيّ والذكيّ الألمعيّ أن يصرف نفيس لبّه وعزيز وقته إلى هذه الظواهر والقشور، كما يفعله القاصرون الغافلون.

ومن الإيرادات الأساسيّة على هذه التعاريف أنّ علماء الأصول كانوا منذ الحقبة الأولى يعترضون على صحّتها ويحكمون بضعفها وخطئها وبطلانها، ويوردون الإشكالات الكثيرة عليها. فما كان هذا نتيجته لا ينبغي صرف الوقت الكثير عليه بالشكل المتداول في عصرنا.

ومن الإيرادات الأخرى أنّ التعريف يجب أن يكون أوضح وأجلى من المعرَّف،

فيجب أن لا يكون متساوياً معه في الظهور والخفاء، أو أخفى منه، وأنّ الألفاظ المستعملة في التعريف يجب أن تكون ظاهرة وناصعة، لا إبهام فيها، فلا يصحّ استعمال الألفاظ الوحشيّة والغريبة والغامضة، أو المجملة والمشتركة، أو الألفاظ المجازيّة من دون ذكر قرينة في التعريف. والحال أنّ عمدة هذه التعاريف على عكس هذه الأوصاف، فإنّها لم تقرِّب المعرَّف إلى الذهن، فضلاً عن تعريفه، بل كانت موجبةً لابتعاده عن الذهن، وحدوث الشكّ والإبهام في ما كان واضحاً.

وذُكِرَ أنّ تمايز العلوم ينتج من تمايز موضوعاتها وغاياتها. فمثلاً: علم الصرف موضوعه اشتقاقات الكلمة. وموضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وغايته ونتيجته صون اللسان عن الخطأ في الكلام، ومحموله أحكام الكلمة والكلام المختلفة من حيث البناء والإعراب. أو ما يقال حول موضوع علم المنطق: إنّه كذا، ونتيجته صون الذهن عن الخطأ في الفكر. وذكر أنّ موضوع علم الأصول هو أدلّة الفقه، ومحموله حجّيّتها، وغايته والهدف منه معرفة أحوال الأدلّة الفقهيّة التي وقع البحث حول حجّيتها؛ لأجل الاستفادة منها عند مظانّها في الفقه.

تعريف أصول الفقه، مراجعة تاريخية

فالمقصود من أبحاثه التي يجري البحث حولها في الكتب الأصولية هي المسائل التي وقع فيها الخلاف والكلام. لذا يقول السيّد المرتضى في مقدّمة (الذريعة) حول أبحاثه: وأخصّ مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء، فإنّ مسائل الوفاق تقلّ الحاجة فيها إلى ذلك[1].

وقال أيضاً: وقد كنّا قديماً أمللنا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه [على الطلاّب]، وعُلِّقَ عنّا[2] من غير كتاب يقرؤه المعلِّق علينا على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة[3]، وعلّق عنّا كتاب العمد مراراً لا تحصى!![4].

ويقول السيّد المرتضى رحمه الله حول تعريفه لأصول الفقه: اعلم أنّ الكلام في أصول الفقه إنّما هو على الحقيقة كلام في أدلّة الفقه، ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلّة والطرق إلى أحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أصولاً للفقه؛ لأنّ الكلام في أصول الفقه إنّما هو كلام في كيفيّة دلالة ما يدلّ من هذه الأصول على

الأحكام على طريق الجملة دون التفصيل، وأدلّة الفقهاء إنّما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل، وإذا كان مدار الكلام في أصول الفقه إنّما هو على الخطاب وجب أن نبدأ بذكر أحكام الخطاب[٥].

وقريبٌ من هذا التعريف تعريف الشيخ في العدّة ـ وكأنّه مأخوذ من مجالس أمالي المرتضى في أبحاث الأصول ـ حيث يقول: أصول الفقه هي أدلّة الفقه، وليس يلزم على ذلك أن تكون الأدلّة الموصلة إلى فروع الفقه الكلام فيها كلاماً في أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأدلّة أدلّة على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل[٦].

ويمكن القول: إنّ اصطلاح «الأصول» اسم جنس لا عَلَم على الأبحاث الأصليّة المرتبطة بأساس الأدلّة، سواء أدلّة العقائد والدين أو أدلّة الفقه. فأبحاث أصول الفقه هي أبحاثٌ ترتبط بإثبات أو عدم إثبات صحّة بعض الأدلّة المستعمَلة في الفقه التي بعد ثبوتها تقع في طريق إثبات الحكم الفقهيّ. فعلم الأصول أو البحث الأصوليّ أو المسائل الأصوليّة هي اسم جنس ينطبق على أنواع أبحاث هذا العلم ومسائله.

والمهمّ في كلّ علم أن يكون طالبوه على علم ومعرفة بكيفيّة مسائله وعلل حدوثها وتاريخها، حتّى تكون أحكامهم واستنتاجاتهم حول مطالبه تصدر عن علمٍ وبصيرة، لا عن عمى وتقليد.

وتختلف مناهج التعريف بين المنهج اللغويّ والمنهج الصناعيّ والمنطقيّ والمنهج اللغويّ، وربما يعبَّر عنه بشرح الاسم أفضل من غيره، وآنس في لسان البشر في التعبير عن مقاصده وأفكاره؛ لأنّه يتّكل على الحقائق الخارجيّة المسلَّمة والواضحة، دون المفاهيم المبهمة والاصطلاحات الخفيّة الخاصّة والمصطنعة من قبل العديد من أهل الفنّ، التي وقع الخلاف في صحّة الكثير منها مفهوماً ومصداقاً، وكمّاً وكيفاً، ودون الاختلاف في الألفاظ والتعبيرات.

ويمكن التعبير عنه بالطريقة العرفيّة العقلائية؛ لأنّه هو سيرة عموم العقلاء في تعريفاتهم وإفهامهم للحقائق والأسماء، دون التعاريف الحدّيّة المنطقيّة، التي تعتمد على ذهنيّات وتصوُّرات البعض، التي يكون احتمال الاشتباه والخطأ والضعف فيه أكثر. فالكثير من التعاريف المنطقيّة والحدّيّة، التي كان يعتقد بأنّها عقليّة وقطعيّة

وبرهانيّة، ظهر بعد فترة من الزمان أنّها مخالفةٌ للواقع، وأنّها واهية، وما كانت إلاّ جهلاً مركّباً، وحتّى في زمان ظهورها عورضت من جانب بعض رجال الفنّ، وحكموا عليها بالبطلان. فالأفضل في التعاريف والشروح هو الاعتماد على الأمور الثابتة والمستقرّة والمتّفق عليها عند أبناء البشر، التي كانت أساس الاعتماد عنده في مفاهماته ومحاوراته واستعمالاته.

وهناك تعريفات متفاوتة ومختلفة لعلم الأصول بتفاوت الكتب المختلفة والأعصار المتفاوتة، ولا يهمّ التعرّض لجميعها، ولا يمكن. وكلٌّ منها تطرّقت إلى تعريفه من وجهة نظر صاحبها. ولا يهمّ كيفيّة الألفاظ والأنظار فيها. ولا هي كلمات صدرت عن الوحي والمعصوم حتّى يجب الالتفات إليها، والتقيّد بذكرها جميعاً. والمهمّ هو إعطاء صورة مطابقة وصحيحة عن علم الأصول ورؤوس مطالبه أو قريبة عنها لَمَنْ يريد فهمها ومراجعتها. وما كان المقصود من هذه التعاريف الوقوف الطويل فيها، والخروج عن المباحث الأصلية من ذلك العلم، والغور في المناقشات اللفظيّة والجدالات الكلاميّة والمشاحنات النفسيّة والتعصُّبات والنزاعات وتصريف الأعمار، وتضييع الأوقات، والعبث بالكلمات، بل هو المعرفة الإجماليّة والكلّيّة والتمهيديّة؛ لكي تتحقّق المعرفة التفصيليّة والأصليّة بعد قراءة موادّ العلم. فالغرض من التعاريف العامّة التي تذكر في ابتداء العلوم لمادّة البحث أن يكون المراجع على علم إجماليّ لما يقرؤه، والمقصود منه هو الفهم الأنسب والأسهل للمقصود، لا التعقيد اللفظيّ والمعنويّ وإيجاد الغموض والإبهام في المراد، وإيجاد جدالات وصراعات في ماهيّة المعنى المقصود.

وقيل: والأصل في اللغة ما يبتني عليه الشيء. فعلم أصول الفقه هو ما يبتني على أبحاثه معرفة الأدلّة التي تقع في طريق إثبات الحكم الفقهيّ واستنباطه، فأبحاثه في الحقيقة هي أبحاث عن دليليّة الأدلّة الفقهيّة وطريقيّتها في إثبات الحكم الفقهيّ وما يرتبط بكيفيّة الاستدلال بها، وإثبات حجّيّتها وبيان معانيها وشروطها ومقدّماتها، من دون نظر إلى حكمٍ فقهيّ معيَّن، فإنّ محلّ ذلك في الفقه[٧].

فالأصل هو الأساس والقاعدة والجذر، وهو في مقابل الفرع والجزء. ويطلق على المسائل الأوّليّة والعامّة والقواعد الأصليّة (المسائل الأصوليّة). وكان المقصود من المسائل الأصوليّة في الصدر الأوّل المسائل التي ترتبط بالاعتقاد، ووقع حولها الكلام

والنقاش، وعبّر عنها المتقدِّمون بمسائل الكلام وعلم الكلام. وكانت المسائل المرتبطة بالاعتقادات التي جرى حولها الكلام والخلاف كثيرة، ومختلفة ومتفرّقة، ولكن حُدِّدت بعد ذلك بمسائل خاصّة، وفُصِل عنها المسائل والشبهات المرتبطة بأدلّة الفقه والحديث، وسُمِّيت بـ (أصول الفقه)، وبقي اصطلاح علم الكلام على الباقي كما كان، والمقصود منه المسائل الخلافيّة التي ترتبط بالاعتقادات، وحصروها في الغالب بالمسائل الأهمّ التي تعرف اليوم بمسائل أصول الدين، وهي: التوحيد والنبوّة والمعاد والإمامة والعدل الإلهيّ، وبعض الاختلافات في اعتقادات المذاهب. وكان المتقدِّمون يعبِّرون عن مسائلها ومسائل أصول الفقه بالمسائل الأصوليّة. وكانت مباحث اختلافات المذاهب الإسلاميّة تُعَدّ من المباحث الكلاميّة، حيث كانت أطياف مهمّة من المتقدِّمين يتعرَّضون لها عبر الأخبار والنصوص؛ لأنّها هي الأصل في إثبات أحكام الإسلام، ولكن بما أنّ بعض الأطياف لم يكونوا يمتلكون أخباراً معتبرة، ونصوصاً مقنعة، لنصرة مذاهبهم وأفكارهم، وكانوا صفر اليدين منها، أو أنّ أخبارها وطرقها كانت كثيرة ومعروفة ومسلّمة، ولم تكن حاجةٌ إلى ذكرها، وكان الاختلاف منحصراً على معانيها، فقد توجَّهوا إلى الكلام والجدل، بدل التمسُّك بالأخبار المعتبرة والنصوص لإثبات معتقداتهم. واشتهر هذا الأسلوب شيئاً فشيئاً في المجتمع، في حين أنّ البحث النصّيّ مقدَّم على الكلاميّ إلاّ عند مَنْ ليس له حظٌّ من النصوص، أو النصوص ليست لصالح أفكاره ومذهبه، كما هو الحال عند علماء الأمراء.

فأصول الفقه بمعنى القواعد الأصليّة لأدلّة الفقه، والمسائل الأصوليّة هي المسائل الأصليّة، سواء في العقائد أو في الفقه أو في غيرها.

ويمكن تعريفه بالعلم الذي يتوصَّل بأبحاثه إلى صحّة أو عدم صحّة دليليّة الأدلّة الفقهيّة ـ التي وقع حولها النزاع والخلاف ـ وما يرتبط بذلك من الأبحاث.

والأفضل هو التعريف اللغويّ، فيجب محاولة التعريف اللغويّ، وترك التعاريف المنطقيّة والصناعيّة.

وقد اعترض المتأخِّرون على تعاريف علم الأصول بحزمٍ، ووضع الكثير منهم تعاريف أخرى له، وادَّعَوْا أنّ تعريفهم هو التعريف الأفضل. وأهمّ هذه التعاريف ما

يلي[٨]:

الأوّل: هو علم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة[٩].

الثاني: «إنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»[١٠].

الثالث: «إنّه علم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعيّ»[١١].

الرابع: هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيّة الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة[١٢].

وأنت ترى أنّ هذه التعاريف ليست واضحة، ولا صريحة، بحيث يتمكّن المتأمّل من أن يصل إلى معرفة صحيحة وسريعة وواضحة من كلّ واحد منها لعلم الأصول، وإلاّ ما كانت تختلف ولا تتغيَّر. ولو كان كلٌّ منها صحيحاً ما كانت تُذكَر تعاريف أخرى مغايرةٌ لكلّ واحد منها.

فالمراجع يستطيع أن يأخذ الذي يعجبه منها، أيّاً كان الأصحّ بنظره، وليس أخذ واحد منها أمراً إلزاميّاً وواجباً. ولم تكن هذه التعريفات قواعد أصولية، ولا دليلاً أصوليّاً، وإنّما هي تصوُّرات ذهنيّة لأصحابها، فإنْ تمكّنت من مطابقتها للواقع فنعم المطلوب، وإنْ خالفت فلا يضرّنا مخالفتها. فالمهمّ في الأصول معرفة المسائل التي وقع حولها النزاع من جهات فنون الكلام، ومقتضى صناعة العلوم والاستدلال، وأنّ الوجه الصحيح والمذهب الصحيح ما هو؛ لإعمال الرأي عند محلّ الحاجة في الفقه، وإنْ كانت رؤوس مسائلها واضحة ومعروفة، ولنا في عمدة الأحكام الفقهيّة نصوص معتبرة وواضحة، وصلت إلينا عن طريق الثقات عن الأئمّة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، ولا تحتاج إلى هذه الأبحاث والنزاعات.

نعم، مَنْ يريد أن يكون جامعاً في الفقه، وقادراً على الإجابة عن الشبهات التي تعترض على بعض الأدلّة من المخالفين لها، يجب أن يكون ذهنه منفتحاً في هذه القضايا عند مواجهته لها؛ ليتمكّن من الجواب عنها.

المعرفة قبل التعريف

يجب قبل تعريف علم الأصول المعرفة الصحيحة بمسائله وكيفيّة وعلل وتاريخ نشوئها. ومن دون المعرفة التامّة والصحيحة الجامعة لا يصحّ ولا يمكن التعريف الصحيح. فالمحاولات للتعريف تكون مجرَّد تصوُّرات ناقصة لا نهاية لها توجب العناء الدائم للأشخاص، وتشديد الاختلافات، وتضييع الغالي من الأوقات. فلا يمكن الدخول في التعاريف الذهنيّة والدقائق العقليّة قبل حصول المعرفة الصحيحة بالموضوع؛ لأنّه ليس فقط لا يحلّ مشكلاً، بل يزيد الغموض والإبهام والإشكال والاختلاف والجدال. فيجب عند الاختلاف في التعاريف المشي على التعريف العرفيّ والأمور المعروفة الظاهرة، والمصاديق والأمثلة الخارجيّة الواضحة، لتعريف المعرَّف بقدر الإمكان إلى الأذهان، بدل التعاريف الحدّيّة التي لا يمكن بها التعريف الجامع الشامل للمعرَّف. ومثال ذلك التعاريف التي صاغها الفقهاء لمفهوم الطهارة، من زمن الشيخ الطوسي رحمه الله إلى اليوم، وكانوا دائماً مشغولين بتكميله وتصحيحه؛ بغرض تقديم تعريف جامع كامل له، ولكنّهم إلى اليوم لم يتمكّنوا من الوصول إلى ذلك، وتقديم تعريف متّحد يوافق عليه الأكثر، مع كلّ ما بذلوه من الطاقات بواسطة أقوى الأذهان والأفكار. وإنّ فهم مفهوم الطهارة بواسطة هذه التعاريف ليس ميسوراً، بل إنّها زادت التعقيد والغموض والإبهام في سبيل فهمه. ففهم المعنى المصدريّ واللغويّ للطهارة يكون أسهل بكثير من فهم معناه عبر هذه التعاريف.

وقد ناقش الأصوليون المتأخِّرون تعاريف علم الأصول، وحاولوا حثيثاً ـ ومن دون فائدة ـ أن يصوغوا له تعريفاً منطقيّاً وحدّيّاً جديداً لا يمكن الاعتراض عليه، ولكنّهم لم يستطيعوا حتّى هذه اللحظة صوغ تعريفٍ موحَّدٍ يرضيهم جميعاً، ولم يتّفقوا إلى اليوم على تعريف جامع، مع أنّ الاختلاف في هذه المسألة له تاريخ طويل يمتدّ لأكثر من ألف عام، وهم من أرباب هذا الفنّ، ومن أصحاب العلوم الصناعيّة، والاهتمام الذي كان يُبذَل في الأصول في العصور المتأخِّرة ربما لم يبذل للعلوم الأخرى، ولم تكن مسألة علم الأصول لهم أمراً غريباً وغير معروف، وبعيداً عن أذهانهم، بل كان توجُّههم إليه وأنسهم به مسألة ليل ونهار. إذاً فما هو السبب في ذلك؟ وهل أنّ التعاريف المنطقيّة ضعيفة وناقصة، ولم تلبِّ الحاجات العلميّة ولم تكن بالنحو المطلوب، أو

أنّهم لم يتمكّنوا من فهمٍ صحيح لمكانة مطالبه وأبحاثه، وهو الذي سبَّب عدم تمكُّنهم من تعريف جامع مانع له، أو أمر آخر؟ نترك الجواب للآخرين.

فكانت مسائل أصول الفقه شبهات وإشكالات صعب علاجها. واختلاف الأنظار فيها مرتبط بكيفية أدلّة الفقه وكيفيّة صحّة الاستنباط عند علماء العصور الإسلامية الأولى، من دون أن تكون بين أكثر هذه المسائل علاقة خاصّة، ولم ينشأ بعضها بالنظر إلى البعض الآخر في وقتٍ واحد أو زمان قريب، ولم يكن هدف واضعيها إنشاء علم باسم أصول الفقه، حتّى يلتقطوا مسائلها ويرتِّبوها بالنظر إلى ذلك العلم بشكل فنّيّ، بل حدث كلٌّ منها في ظروف خاصّة، وفي محلّ منفصل عن الآخر، وذلك بواسطة أفراد مختلفين ومميَّزين. واستمرّ البحث والنظر حولها إلى أن اشتهر، ورأَوْا أن يدوِّنوه ضمن المسائل التي وقع حولها النزاع والكلام. ولكنّ الطبقات التي تأخَّرت عن عصر المؤسِّسين لعلم الأصول يظنّون أنّها أمور منظَّمة مرتبطة ببعضها، وأنّها رُتِّبت على أسس فنّية واحدة. لذا أرادوا أن يصوغوا لها تعريفاً موحَّداً ومطابقاً، فصاغوا ـ ومن دون فائدة ـ عشرات التعاريف، التي هي اليوم مثبتة في كتب الأصول، ولم يتمكّنوا من ذكر تعريف جامع لها، لا يَرِد عليه إشكال، رغم ما تحمَّلوه من خسارة للأوقات التي هي أفضل رأس مال للإنسان. ولا شكّ أنّ الوصول إلى تعريف عقليّ لعلم الأصول إذا أمكن بيسرٍ يكون راجحاً، وأمّا في صورة عدمه فهل يجب ـ في العصر الحاضر، كما كان الوضع في العصور السابقة ـ على جميع المشتغلين العبث بأوقاتهم، والاشتغال ليلاً ونهاراً، لأجل تنقيح تعريف لا يَرِد عليه إيرادٌ صناعيّ، بالرغم من الإحباطات التي تحمَّلها الطلاّب في سبيله في الماضي، وصرفهم الملايين من الساعات من أجله من دون حاصل؟! ليس الوصول إلى التعريف الصناعيّ أمراً جوهريّاً، واجباً، يحسن إهلاك النفس من أجله، وليس تركه حراماً، محذوراً. فالمعرفة الإجماليّة كافية بحكم العقل.

ويمكن تعريفه إجمالاً بأنّه علمٌ يتكلّم عن شبهات ونزاعات وأسئلة متفرِّقة حول الأدّلة المستعملة في الفقه، وصلت إلينا غالباً من العصور الأولى، والتي عناوينها الأصليّة والفرعيّة ثابتة في كتب هذا العلم.

وبتعبير آخر: هو علمٌ يبحث عن صحّة الأدلّة المتنازَع فيها، التي يُدَّعى وقوعها في

طريق استنباط الأحكام الفقهيّة، وتنقيح كيفيّة العمل بها، وما يرتبط بها من أحكام، مثل: حجّيّة ظواهر الآيات، وحجّيّة اللسان وظاهر الألفاظ، من أوامرها ونواهيها، وخاصّها وعامّها، ومطلقها ومقيّدها، وحقيقتها ومجازها، وصحّة التمسُّك بعمل العقلاء وبنائهم في المشكوكات. واعتبار الأخبار المسنَدة من طريق الثقات إلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وعدم حجّيّة ما يُقصَد بأخبار الآحاد، وغيرها من المسائل الثابتة عناوينها في كتب الأصول.

وعُرِّف أيضاً بأنّه علمٌ يتكفَّل البحث عن الأدلّة التي لو ثبتت دليليّتها تقع كبرى لإثبات الأحكام الفقهيّة الفرعيّة.

وعرّفوا علم الفقه بالعلم الذي يبحث عن الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عبر أدلّتها الخاصّة.

وغايته هو الوصول إلى معرفة الحكم الفرعيّ، وكيفيّة العمل به.

وأمّا علم القواعد الفقهيّة فهو الذي يُبحَث فيه عن الأدلّة الشرعيّة الخاصّة التي تبيِّن أحكام المظنونات والمجهولات والمشكوكات في المصاديق الخاصّة التي وقع الشكّ فيها، كقاعدة الطهارة عند الشكّ في الطهارة، وهكذا قاعدة الصحّة، والملكيّة، والتجاوز، والاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، وغيرها، فتكون حاكمةً على الأحكام الفقهيّة، ومستثناة لها عن إجرائها في مواردها. فالقواعد الفقهيّة هي التي يستنبط منها أحكامٌ فقهيّة كلّية، يمكن تطبيقها على جزئيّات الأحكام الفقهيّة. ووجه تشابه قواعد الفقه وأصوله أنّهما يتكلَّمان على العموم، وليس نظرهما إلى مورد جزئيّ خاصّ.

المحطّة الأخيرة في تعريف علم الأصول

ويجب لهذا الغرض الابتداء في الكلام بنبذة من الأبحاث اللفظيّة واللغويّة؛ لتبيين المقصود من أصول الفقه، كما تعرّض له بعض المتأخِّرين، فأقول: لفظ أصول الفقه اسم جنس للعلم الخاصّ، فهو مركّب من جزءَيْن. وقد وقع الخلاف في أنّ المقصود منه في المقام هو المعنى الاصطلاحيّ أو معناه اللغويّ. والأظهر أنّ معناه الاصطلاحيّ يرجع إلى اللغويّ، فهو مركَّب إضافيّ. ويعتبر هو والمركَّب الوصفيّ ـ

مثل: أن نقول: «الفكر الدينيّ» و«الإنسان المؤمن» ـ من المركَّبات الناقصة، التي لا يتمّ الكلام بها، حيث تكون في حكم المفرد، مثل: لفظ عبد الله، وكتاب زيد.

وأمّا تعريفه التركيبيّ الإضافيّ: فالأصول جمع أصل، وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء، وفي اصطلاح بعض العلوم، كالفقه والأصول، يطلق عموماً على معانٍ أربعة، وهي: الظاهر، والدليل، والقاعدة، والاستصحاب. والمقصود منه هنا هو المعنى اللغويّ، أو شرح الاسم، لا غيرهما. فلا يصحّ التعريف بالحدّ والرسم للأمور الغامضة التي لا يمكن للإنسان الوصول إلى كنهها، وحقيقتها، وماهيّتها، وذاتيّاتها المنطقيّة. لذا فإنّ حمل هذه التعاريف غير الظاهرة على الحدّ والرسم والمناقشة في جامعيّتها ومانعيّتها في غير محلّه.

اعتراض الخراساني على استعمال التعاريف المنطقية

إنّ السؤال عن المطلوب المجهول الذي يُراد تعريفه يتحقَّق بكلمة «ما». ومن هنا قسَّم المنطقيّون المطالب التي يُسأل بها إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: يسأل به عن مفهوم اللفظ، فيكون سؤالاً لغويّاً صرفاً، فيسأل: ما هو الغضنفر؟ فيجاب: إنّه الأسد. فيكون الجواب تعريفاً لفظيّاً.

الثاني: يسأل بها عن تصوُّر المعنى، فتسمّى «ما» هذه بـ «ما الشارحة»؛ لأنّه بها يسأل عن شرح المعنى بشكل لفظيّ وعرفيّ.

الثالث: يسأل بها عن تفصيل ماهيّة ما تصوّر؛ وانطبق في الذهن، وخصوصيّاته، فتسمّى بـ «ما الحقيقيّة». فيجب أن يكون جوابه التعريف بالحدّ والرسم المنطقيّ.

أمّا السبزواريّ فأخذ القسم الأوّل والثاني قسماً واحداً، وتبعه الآخوند صاحب (الكفاية) على ذلك. ولا يكون عملهم هذا وتفرُّدهم مستحسناً.

قال الآخوند في (الكفاية)، في تعريف الوجوب المطلق والمشروط: وقد ذكر لكلّ منهما تعريفات وحدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أُطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس، مع أنّها كما لا يخفى تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم. والظاهر أنّه ليس لهم

اصطلاحٌ جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كلٌّ منهما بما له من معناه العرفيّ[١٣]. وقريبٌ منه في أوّل مبحث المطلق والمقيّد[١٤]. وقال في أوّل بحث الاجتهاد والتقليد: إنّ اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيّته؛ لوضوح أنّهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه، والإشارة إليه بلفظ آخر، وإنْ لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغويّ في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخصّ منه مفهوماً أو أعمّ، ومن هنا انقدح أنّه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطّراد، كما هو الحال في تعريف جلّ الأشياء لولا الكلّ، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها أو بخواصّها الموجبة لامتيازها عمّا عداها لغير علاّم الغيوب[١٥].

وغرضه أنّه لا وقع للنقوض المذكورة في الكتب الأصوليّة على تعريفات الواجب المطلق والمشروط والمطلق والمقيّد والاجتهاد وأمثالها من الموارد التي تمّ تعريفها، وتطويل الأبحاث والمشاجرات حولها؛ لأنّ هذه التعريفات لا ينبغي أن تكون تعريفات حدّيّة ورسميّة، حتّى يصحّ أن نورد عليها طرداً وعكساً، وإنّما هم في مقام التعريف اللفظيّ أو بيان شرح الاسم. وهذا اعتراف من الآخوند بوجوب عدم الخلط بين الاستدلالات العلميّة والأبحاث المنطقيّة، فإنّ لكلّ شيءٍ محلاًّ خاصاً.

فظهر أنّ التعاريف المنطقيّة بالحدّ والرسم لا يمكن أن تتحقّق للمعرَّفات الغامضة والمجهولة الحقيقة؛ لأنّه ربما لا يمكن لأحد أن يعرف كنه حقيقتها بشكل يمنع من الاشتباه في تطبيق التعاريف الحقيقيّة الكاملة عليها. فالتعاريف الحقيقيّة المنطقيّة التي تتحقّق بذكر أجزائها التحليليّة الذهنيّة القريبة من الجنس والفصل والعرض الخاصّ محلّ استعمالها في الأمور الواضحة، أمّا المفاهيم الغامضة التي لا يمكن الوقوف على جميع ذاتيّات مفهوم المعرَّف بشكلٍ مطمئن لا محلّ لذكرها فيها. فلا يمكن صياغة تعاريف حقيقيّة منطقيّة تبيِّن ذاتيّات المعرَّف، ونتوقَّع منها أن تكون جامعة ومانعة. فالأفضل في تعريف غير الواضحات الاقتصار على التعاريف اللفظيّة واللغويّة، أو التعاريف المنطقيّة الناقصة التي تأتي في جواب السؤال بـ «ما الشارحة»، وتسمّى بشرح الاسم والتعريف الاسميّ، لأنّه يسأل بها عن شرح ماهيّة الاسم، فهي تعاريف غير مقيَّدة بذكر جميع ذاتيّات المعرَّف، بل ذكر بعضها وذكر

المفهوم بشكلٍ كلّيّ وإجماليّ، من دون التقيُّد بالإتيان بجميع ذاتيّاته اللازمة وأجزائه التحليليّة الذهنيّة؛ لتبيين حقيقته وكنهه، بل تعريف ما هو الخفيّ بما هو الأجلى والأظهر. فالتعريف بشرح الاسم ليس من التعاريف المنطقيّة الجامعة لأفراده، والمانعة لأغياره، بل هو مجرَّد توضيح كلّيّ لمفهومه، ومقرِّب له إلى الذهن. فمحاولة الأشخاص التثبُّت من مطابقته مع الحدّ والرسم في غير محلّه؛ لأنّ الفرض هو أن لا يكون تعريفاً منطقيّاً كاملاً حتّى نتوقَّع ذلك.

والاختلاف في تعريف العلوم قد يكون لاختلاف الأغراض، واختلاف الأنظار في ما هو الأهمّ فيه، أو لأجل الاختلاف في الآثار والتبعات واللوازم والنتائج الحاصلة منه. وفي التعريف مجالٌ واسع للاختلاف والتسامح وعدم الدقّة، فلا يقتضي لنا الجمود على ظاهر التعريفات.

فظهر أنّ البحث الأصوليّ ليس بحثاً نظريّاً حول مداليل بعض الاصطلاحات الذهنيّة، التي يمكن تصوُّرها حول أبحاثها، والتي عبَّر المنطقيّون عنها بالرؤوس الثمانية من مبادئ العلم ومسائله وموضوعه وغاياته وأغراضه ومنافعه والبحث عنها بشكل الاصطلاحات المنطقيّة والوقوع في الخلافات والجدالات الطويلة التي لا حدّ ولا نهاية لها؛ لأنّ التصوُّرات الفكريّة للإنسان لا نهاية لها، وهي قابلة للزيادة والاستمرار، بحيث يمكن لها أن تأخذ جلّ أوقات الإنسان، التي يمكن أن يصرفها في العلوم والمجالات الاجتماعيّة والتربويّة.

أما مع ما ذكرناه فيجب ـ استحساناً ـ وبقدر اليسر والإمكان ذكر ذاتيّات المعرَّف وخصوصيّاته الذاتيّة؛ لكي تتجلّى حقيقته وماهيّته بشكلٍ أوضح وأفضل. فإنْ ظهر من التعريف ذاتيّاته الأصليّة فنعم المطلوب، كما إذا استطاع أن يذكر التعريف بالفصل القريب، فيسمّى بالحدّ؛ وإذا اقترن معه الجنس القريب سُمِّي تامّاً؛ وأمّا إذا لم يقترن معه الجنس القريب أو أصل الجنس سُمّي ناقصاً؛ لأنّه لا يشتمل على ثاني ذاتيّيه القريبين؛ وأمّا إذا اشتمل على العرض الخاصّ فيُسمّى بالرسم؛ فإذا كان معه الجنس القريب فهو الرسم التامّ؛ فإذا لم يكن معه الجنس القريب أو كان من دون الجنس فيُسمّى بالرسم الناقص.

والفقه في اللغة هو الفهم. والمقصود منه هنا هو المعنى الاصطلاحيّ، وهو العلم

بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة. والمراد بالشرعيّة هو ما من شأنه أن يؤخَذ من الشارع، كوجوب الصلاة والصوم وكيفيّتهما، فخرج به غيرها، مثل: الأحكام العقليّة المحضة، التي ليس من شأنها ذلك، كبيان أنّ الكلّ أعظم من الجزء، والنقيضان لا يجتمعان، وبالفرعيّة ما يتعلّق بالعمل بلا واسطة، فخرج بها غيرها، كالأصوليّة، وهو ما يتعلّق بالعمل مع الواسطة أو الوسائط.

ووقع الخلاف في أنّ أسماء العلوّ أعلام جنسيّة أو أسماء جنسيّة ـ أي إنّها لفظاً تعتبر من المعارف أو النكرات ـ؟

والأظهر الأوّل؛ لأنّه يتعامل معها معاملة الأعلام، وأمّا إطلاق العَلَم على مسائل العلم فليس لشخص خاصٍّ وكتاب خاصّ منه، بل هو لمطلق جنسه، فهو علم الجنس الإضافيّ؛ إذ المقصود من المسائل أشخاص غير مخصوصة، فيطلق هذا العلم على جنس مسائل هذا العلم؛ لأنّ حكمه من حيث المعنى لا يخصّ واحداً بعينه، وإنْ كان يوجد في أفراد ذلك الجنس ومصاديقه بعض الاختلاف والتغيير في الكمّ والكيف والزيادة والنقصان من كتاب إلى كتاب. وحكمه اللفظيّ كعلم الشخص، فيُمنَع من الصرف، ولا تدخل عليه الألف واللام[١٦].

ويمكن تعريف علم الأصول بأن نقول: هو علمٌ يبحث عن القواعد والمسائل التي وضعت عموماً في طريق الاستدلال؛ لإثبات أو عدم إثبات الأحكام الشرعيّة الفرعيّة العمليّة.

وقولنا: «عموماً» لإمكان الاستفادة من بعض هذه القواعد أيضاً للعلوم الأخرى، ولا تنحصر الاستفادة منها في علم الأصول؛ ولأنّ مبادئها التصديقيّة، وهي الكتاب والسنّة واللغة والعرف والملازمات العقليّة، مشتركة، فيمكن الاستفادة منها في علم الكلام والأخلاق والتاريخ والمعارف الأخرى. فلا يكون المقصود من هذا التعريف أن يكون تعريفاً منطقيّاً حقيقيّاً مانعاً للأغيار؛ لأنّه لم يذكر فيه الفصل حتّى يكون حدّاً، أو العرض الخاصّ حتّى يكون رسماً. ولضعف القواعد المنطقيّة وعدم قدرتها لم يتمكّن الأصوليّون من صياغة تعريف منطقيّ جامع ومانع يحظى بالقبول لدى الجمهور. فهذا دليلٌ على عدم إمكان عقد الأمل الكثير على مثل هذه القواعد.

ولأجل تحصيل الحكم الشرعيّ استناداً إلى القاعدة الأصوليّة يجب أن تتحقَّق مقدّمتا القياس، ففي إحداهما تقع القاعدة الأصوليّة كبرى للمسألة الشرعيّة، والأخرى تقع صغرى ومصداقاً للكبرى ـ وهي القاعدة الأصوليّة ـ، فينتج منها حجّيّة أو عدم حجّيّة تلك الصغرى، بصفة أنّها حكم شرعيّ، مثل: الحكم بأنّ كل ما حكم الفقيه الموثوق مع توفُّر الشرائط الأخرى في الحكم فهو واجب الاتّباع، وأنّ هذا الحكم ممّا أفتى به ذلك الفقيه، فينتج منه أنّ هذا الحكم واجب الاتّباع.

وقيل: إنّ موضوع علم الأصول هو نفس موضوع مسائله، والفرق بين موضوع العلم وموضوع مسائله هو التفاوت الموجود بين الكلّيّ ومصاديقه. فالقاعدة هي القضيّة والمسألة الكلّيّة التي يستفاد منها حكم المصاديق الجزئيّة، مثل: قاعدة «كلّ فاعل مرفوع»، فإنّه بواسطته يعرف مرفوعيّة مصاديق الفاعل في الجملات الخاصّة والجزئيّة، مثل: ذهب زيد، وقام عمرو.

فظهر أنّ موضوع علم الأصول هو عبارة عن كلّ قاعدة تقع في طريق استفادة الحكم الكلّيّ الشرعيّ. وتصوّر البعض أنّ المقصود منه المقابل للمحمول.

وقد نقل عن بعض قدماء الفلاسفة والمنطقيّين التكلّم عن ثماني مسائل في مقدّمة كتبهم، والتي اشتهرت بالرؤوس الثمانية، وهي: ١ـ تعريف العلم؛ ٢ـ الغرض والغاية منه؛ ٣ـ موضوعه؛ ٤ـ فائدته؛ ٥ـ فهرس عناوين أبواب الكتاب؛ ٦ـ التعريف بالمؤلِّف؛ ٧ـ بيان مقام العلم ورتبته؛ ٨ـ الأنحاء التعليمية (التقسيم، والتحليل والتحديد)[١٧].

ولكنّ أجيال الفلاسفة الذين خلفوهم اقتصروا على بيان ثلاثة منها على أنّها هي الأجزاء الأصليّة للعلوم، وهي: الموضوع؛ والمسائل؛ والمبادئ.

الاختلاف في موضوع علم الأصول

حدَّد الخالق سبحانه وتعالى جهاز الفكر في الإنسان بمحدوديّات كثيرة، لا يستطيع معها فهم الكثير من الحقائق والعلل التي ليس من شأنه أن يعرفها ابتداءً ومستقلاً، إلاّ بعد أن يأخذ تلك الحقائق والأسرار من جهات خارجة عنه. لذا احتاج إلى الوحي والشريعة. ولكنْ كأنّ هذا الأمر خفي على البعض، حيث اتَّخذوا جهاز

التصوّر والخيال والتصديق والإدراك مصدراً مستقلاً في وجوده في معرفة جميع الأشياء، غنيّاً بذاته عن غيره، أصيلاً، صمداً، وأطلقوا كلمات ساخنة وشعارات برّاقة في سبيل ذلك، وزعموا أن ما يتصوَّره في كلّ شيء هو الواقع مطلقاً، من دون محدوديّة وشروط، وأنّهم دعاة العقل، ونسبوا تحكُّماً كلّ مَنْ خالفهم ولم يرَ لرأيهم دليلاً مقنعاً إلى مخالفة العقل والاستدلال، ومواكبة الجهل والباطل، واحتكروا العقل والدليل العقليّ لهم بكلّ اعتساف. فالعقل عندهم هو رأيهم ومعتقدهم وما يرونه من تصوُّرات. والفريق المقابل لهم مخالفٌ للعقل. وكلّ حزب بما لديهم فرحون. وتأثَّر بكلامهم كثير ممَّنْ لا اطّلاع له. ومن العجيب أنّ بعضاً من أرباب العلوم التصوُّريّة؛ لقصور رؤيته وحسن نظره وابتهاجه وإعجابه بها، تحوّل إلى أداة فاقدة للقدرة على التأمُّل والنظر والتشخيص، فصار حاله في متابعة أبحاثها حال التابع المقلِّد.

وإنّي وإنْ كنتُ محبّاً لكلّ مَنْ يبذل جهده في سبيل العلوم والمعارف والفكر، ولكنْ مع ذلك يجب أن لا يمنع ذلك من البحث والنقاش في صحّة بعض المناهج والتصوُّرات والأفكار، التي هي ليست من الوحي، بل من صنع الإنسان المتعرِّض للاشتباه والزلاّت والعثرات. فيجب أن لا يوجب لنا التعصُّب لهم والعبوديّة لأشخاصهم وأفكارهم أن ندافع عنهم دفاع المتولِّه الأعمى، والدفاع غير المبرَّر عنهم، وغمض العين عن اختبار صحّة أفكارهم وآرائهم.

وأمّا التعريف بموضوع العلم فيجب القول: إنّه بعد قرون طويلة من الزمن التي مضت على هذا التعريف، وبالرغم من تلك الجهود والمساعي التي بذلها أهل المعقول، لا زال الخلاف بينهم موجوداً وشديداً حول تعريف موضوع العلم، فإنّهم لم يتمكَّنوا من تقديم تعريف متَّحد وواضح لا خلاف بينهم في تفسيره. ومع هذه الوضعيّة نرى أنّ المتعلِّمين في العلوم العقليّة نقلوا هذا التعريف الذي لم يتمكَّنوا من حلّه إلى علم الأصول، وأوقعوا الباحثين فيه في المشاكل التي لم يستطيعوا حلَّها في العلوم التصوّريّة.

وأمّا تعريف موضوع علم الأصول فهو من أبسط الأشياء، وإني لم أوضِّحه بأكثر من هذا؛ لكي لا ينتهزه المنكر المتعسِّف القليل الإنصاف، والمنحرف عن جادّة الصواب. فعرَّفوا موضوع العلم وقالوا: إنّ موضوع العلم هو الذي يبحث عن عوارضه

الذاتيّة، أي بلا واسطة في العروض.

ولابدّ لنا هنا من الإشارة إلى أنّ أرباب الأصول وفنّ المعقول في هذا المقام احتاروا وارتبكوا وعجزوا عن تفسير هذه العبارة، وذهبوا يميناً وشمالاً، مع أنّهم يُعَدّون من أساطين هذه العلوم، ومهرة هذه الفنون، فكيف بالضعفاء وقليلي البضاعة؟!. ولم أجد أحداً من الكبار الذين يدّعون الفهم في الفلسفة والمنطق فسّر هذا الاصطلاح بشكل مقبول ومتوازن يتّفق معه الآخرون من أهل الفهم في هذين العلمَيْن. وهذا يدلّ على ضرورة غربلة الفلسفة وتصفيتها واستفراغها عن كثير من الفضولات التي ليس لها وزن علميّ، وإخراج أبحاثها ممّا هو موجب للتغرير. فما هو السبب في الوقوف على هذه الجملة المبهمة، والذهاب يميناً وشمالاً لحلّها، والمحاولة لتفسيرها بالشكل المطلوب مهما كلّف الثمن؟! وهل هذه الجملة تكون نصّاً شرعيّاً يجب التقيُّد بها واتّباعها والتعبُّد بها بأيّ شكل من الأشكال؟! فالمحاولات الحثيثة لتعريف موضوع العلم أو مصطلحات العلوم التصوُّريّة وأبحاثها في علم الأصول، والإصرار على تصحيحها وتنقيحها اللازم، الذي لم يتمكّن منه نفس الفلاسفة والمنطقيّون، وإخراجها من الإبهام الذي عاشته طوال القرون، لا ارتباط له بالأصوليّ، ولا ببحثه، حتّى يتحمَّل مسؤوليّة الإبهامات والاختلافات والإشكالات فيها. وما كان مستحسناً الخلط بينها وبين مسائل الأصول، فكلّما ملأنا أوقات المشتغلين وفرصهم بالزوائد والشواذّ نكون قد حرمناهم من الاشتغال بالمسائل الأَوْلى والمسائل الأصليّة والعلوم الإلهيّة المرتبطة بالكتاب والسنّة، كعلم التأويل والتنزيل، وأبحاث التفسير والقراءة، وجمع القرآن، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبيّن، ومعارف النبيّ وآله من أسرار الوحي والدين المختلفة، والعقائد، والأخلاقيّات، والسلوكيّات، وتاريخ المعصومين ومقاماتهم وفضائلهم، والحقائق الأخرى المرتبطة بالشريعة.

وهذه جملة من كلمات أهل الفنّ في تفسير هذه الجملة، لتقف على واقع الأمر فيها.

اضطراب الفلاسفة في تفسير العرض الذاتيّ

هذا صدر الدين الشيرازي رحمه الله، وهو صدر الفلاسفة وزعيمهم، ينسب الحيرة والاضطراب والضعف والتوهُّم إلى كبار الفلاسفة في تفسير معنى العرض الذاتيّ،

ويقول: واقضِ العجب من قومٍ اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامّة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيّتين، بل تحيَّروا في موضوعات العلوم[١٨].

وأنتَ إذا تذكَّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهيّة ما يبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق، أي العوارض التي لا يتوقّف عروضها للموجود على أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً، لاستغنيت عن هذه التكلُّفات وأشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحيثيّة في الأمر العامّ، مع تقييده بكونه من النعوت الكلّيّة، لا يخرج البحث عن الذوات، ويتمّ التعريف سالماً عن الخلل والفساد. ومثل هذا التحيُّر والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم.

بيان ذلك: إنّ موضوع كلّ علم ـ كما تقرَّر ـ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. وقد فسَّروا العرض الذاتيّ بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته، أو لأمر يساويه، فأشكل الأمر عليهم، لمّا رأَوْا أنّه قد يبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه، فاضطروا تارةً إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأنّ المراد من العرض الذاتيّ الموضوع في كلامهم هو أعمّ من أن يكون عرضاً ذاتيّاً له أو لنوعه، أو عرضاً عامّاً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتيّاً لنوع من العرض الذاتيّ لأصل الموضوع، أو عرضاً عامّاً له بالشرط المذكور، وتارةً إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، كما فرّقوا بين موضوعيهما بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم. ولم يتفطّنوا بأنّ ما يختص بنوعٍ من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، وأخصّيّة الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوِّعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخصّ منها، والعوارض الذاتيّة أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أوّليّة ذاتيّة للجنس، وقد لا تكون كذلك، وإنْ كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأوّليّة. فاستيعاب القسمة الأوّليّة قد يكون بغير أعراض أوّليّة، وقد تتحقَّق أعراض أوّليّة ولا تقع بها القسمة المستوعبة.

نعم، كلّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ، وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيّئاً لقبوله، ليس عرضاً ذاتيّاً، بل عرضٌ غريب على ما هو مصرَّح

به في كتب الشيخ وغيره.

كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً ليس البحث عنه من العلم الإلهيّ في شيء.

وما أظهر لك أن تتفطَّن إلى أنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس، كالاستقامة والانحناء للخطّ مثلاً، ليس بعد أن يصير نوعاً متخصِّص الاستعداد، بل التخصُّص إنّما يحصل بها لا قبلها، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض أوّليّة له. ومن عدم التفطُّن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر، حتّى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، حيث صرَّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخصّ، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتيّاً، بل عرضاً غريباً، مع أنّهم مثَّلوا العرض الذاتيّ الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوِّعين للخط، ولست أدري أيّ تناقض في ذلك، سوى أنّهم لمّا توهَّموا أنّ الأخصّ من الشيء لا يكون عرضاً أوّليّاً له حكموا بأنّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضاً أوّليّاً للخطّ، بل العرض الأوّليّ له هو المفهوم المردّد بينهما[١٩].

وقد فسَّر العوارض الذاتيّة بما يعرض لذات الشيء من دون واسطة، مثل: العرضيّات التي تعرض على ذات الإنسان بما هو حيوان ناطق؛ أو مع الواسطة لجزء ذاته التي تعرض للفصل بما هو ناطق، أو الخارج عن الذات المساوي له، مثل: الأعراض التي تعرض على العرض المختصّ بالإنسان المساوي له، كالضاحك، فحكموا عليها بأنّها في حكم عدم الواسطة، دون العوارض التي تعرض لذاتيّات الشيء مع الواسطة الأعمّ أو الأخصّ.

وفسّر صاحب الهداية العرض الذاتيّ فقال: ما يكون عارضاً للشيء لنفس ذاته من غير واسطة في العروض، أو لأمر مساوٍ للذات، سواء كان داخلاً في الذات أو خارجاً، كما نصّ عليه جماعةٌ من محقِّقي المتأخِّرين[٢٠].

وكذلك ذكر الشيخ في منطق الإشارات أنّ المقصود من العرض الذاتيّ الذي يكون موضوع العلم هو ذاتيّ باب البرهان[٢١].

وقال الشوكاني: المراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنّما

يقال له: العرض الذاتيّ؛ لأنّه يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان، أو بواسطة أمرٍ يساويه، كالضحك للإنسان بواسطة تعجُّبه، أو بواسطة أمر أعمّ منه داخل فيه، كالتحرّك للإنسان بواسطة كونه حيواناً[٢٢].

وفسّر بعضٌ آخر العرض الذاتيّ فقال: هو الذي يعرض على موضوعه بدون واسطة في العروض، سواء كان العارض أعمّاً أو أخصّاً أو مساوياً[٢٣].

فالأعراض الذاتيّة في الموارد التي لم تكن بديهيّة في عروضها للموضوع تحتاج إلى واسطة، وإنّ وساطة تلك الواسطة ليست في الثبوت والعروض، وإنّما وساطة في الإثبات. فالأعراض الذاتيّة التي هي بحاجة إلى واسطة في الإثبات إذا كانت الواسطة واضحة تعتبر من الفطريّات، وإنّ قياساتها معها، مثل: زوجيّة الأربعة؛ لأنّ واسطة إثبات الزوجيّة للأربعة هو انقسام الأربعة إلى أمرَيْن متساويين، حيث يمكن تشكيل القياس المنطقيّ التالي منه، فيقال: إنّ عدد الأربعة ينقسم إلى أمرين متساويين، فكلّ عدد انقسم إلى أمرين متساويين فهو زوجٌ، فينتج من هاتين المقدّمتين والقضيّتين: إنّ الأربعة زوجٌ[٢٤].

وأتى اصطلاح العارض في فنّ المنطق مغايراً لما هو في علم الطبيعيّات لدى القدماء، واختلطت معانيها على العلماء وتشابهت. فالعارض للموضوع في العلم الطبيعيّ هو المقسَّم إلى النوع والجنس والفصل، ويسمّى في المنطق بالذاتيّات، حيث قسّمه الطبيعيّون إلى المقولات العشر، تسعة منها من العرضيّات في العلم الطبيعيّ، وواحد في مقابلها، فيسمّى بالجوهر[٢٥].

والمراد من العارض في تعريف موضوع العلم بخلافه، وهو العارض المنطقيّ، كما صرّح به شارح المطالع وغيره[٢٦].

وهو ما اصطلح عليه المنطقيّون في كتاب إيساغوجي، أي باب الكليّات الخمس، وقسَّموه إلى الخاصّة والعرض العامّ، وهو الخارج المحمول، أي الكلّيّ الخارج عن الشيء مفهوماً المتَّحد معه وجوداً، وهو الكلّيّ الصادق على الشيء لا في مرتبة ذاته، بل يكون خارجاً عنه ومحمولاً عليه باعتبار اتّحاده معه في الخارج، مثل: عنوان الماشي للإنسان، الذي هو مقابل للذاتيّ لا العارض في العلم الطبيعيّ الذي هو من الذاتيّات في المنطق].

فالمراد من الذاتيّ في هذا التعريف هو المحمول الذي تتقوَّم ذات الموضوع به، غير الخارج عنها، كالحيوان أو الناطق المحمولان على الإنسان. والمراد من العرض هو المحمول الخارجيّ عن ذات الموضوع، لاحقاً به بعد تقوُّمه بجميع ذاتيّاته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان[٢٧].

وبعبارة أخرى: العرض في اصطلاحهم عبارة عن كلّ مفهوم متغاير مع مفهوم آخر، متَّحد معه في الوجود الخارجيّ، بحيث يصلح باعتبار ذاك الاتّحاد حمله عليه، لا العرض المصطلح عند الطبيعيّ، الذي يكون عبارة عن الذاتيّ في باب الكلّيّات، وهو ما لا يوجد إلاّ في الموضوع، في مقابل الجوهر الذي يوجد غير محتاج إلى موضوع في مرتبة الوجود أصلاً.

والدليل على ما ادّعيناه من الظهور هو أنّ عادة المنطقيّين كانت مستقرّة على تعريف موضوع العلم في فنّ المنطق بما عرَّفناه. وبعيدٌ جدّاً خروجهم عن المصطلح عندهم، فيحمل كلامهم على مصطلحهم، ما لم تكن قرينةٌ على الخلاف.

والظاهر أنّ المراد من الذاتيّة في المقام هو أنّ الموضوع بنفسه مستحقّ لحمل العرض الفلانيّ عليه، من غير احتياج إلى حيثيّة تقييديّة أخرى، غير نفس حيثيّة الموضوع، وإنْ كان محتاجاً إلى حيثيّة تعليليّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ موضوع كلّ علم عبارة عمّا يكون أهل الفنّ في صدد بيانه، من الجهات المنظورة في الفنّ والحيثيّة المقصودة. مثلاً: أهل فنّ النحو إنّما يكونون في صدد بيان حيثيّة الإعراب والبناء من الكلمة والكلام، فتكون تلك الحيثيّة موضوعاً لعلم النحو. وأهل فنّ الأصول إنّما يكونون في صدد بيان الحجّة، وأنّه ماذا يكون حجّة في الفقه، فيكون موضوع الأصول مفهوم الحجّة في الفقه، فتكون مصاديقها، مثل: حجّيّة خبر الواحد أو حجّيّة ظاهر الكتاب مثلاً، محمولة عليها، وإنْ كان المحمول في المسائل موضوعاً، والموضوع محمولاً، فإنّه لا ضير في ذلك. ومقصود القوم من جعل الأدلّة موضوعاً لهذا الفنّ هو حيثيّة حجّيّتها، فينطبق على ما ذكرناه من موضوع الفنّ. فلا مجال لما أورده عليهم بعض الأجلّة[٢٨] من خروج جلّ المسائل الأصوليّة، كالأصول العمليّة؛ لعدم دليليّتها، فإنّ الحجّة عبارة عمّا يكون شاملاً لمثل الأصل العمليّ، فإنّها عبارة عمّا يكون عذراً للمكلَّف، وهو موجود في

الأصل العمليّ، كما تكون في بعض المقامات منجّزةً للتكليف.

وعلى ما ذكرناه من التحقيق فنحن في فسحة عمّا تكلّفه المصنِّف، من جعل موضوع علم الأصول هو الكلّيّ المنطبق على موضوعات مسائله، وإنْ لم يكن معنوناً بعنوان خاصّ، ومسمّىً باسم مخصوص، فيصحّ أن يعبَّر عنه بكلّ ما دلّ عليه، مثل: مفهوم أحدها؛ فراراً عمّا يكون عنده محكماً من الإشكال الوارد على جعل موضوع العلم عبارة عن الأدلّة.

ومن جعل تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لا الموضوعات أو المحمولات، خلافاً لطريقة القوم، وما هو الحقّ من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ فراراً عمّا يَرِد عليه من الإشكال على جعل الموضوع مفهوم أحدها، فإنّ هذا المفهوم موجود في سائر العلوم، فلا يمتاز ذاك العلم عن سائر العلوم بالموضوع الكذائيّ.

وبالجملة إنّ موضوع كلّ علم عبارة عمّا يكون أهل الفنّ في صدد بيانه. والبحث عن عوارضه على ما بيَّناه آنفاً هو تعيين مصاديقه، وبيان محمولاته الطارئة على نفس ذاته من غير واسطة حيثيّة أخرى. مثلاً: موضوع علم الأصول عبارة عن عنوان «الحجّة في الفقه»، والبحث عن عوارضه هو البحث في نفس مصاديقها. ألا ترى أنّ الأصوليّ يبحث في أنّ ظاهر الكتاب مثلاً حجّة أم لا؟

وبهذا التقرير تندفع جميع الإشكالات، سوى خروج أبواب الألفاظ عن ذلك. ولا ضير؛ لأنّها من المبادئ اللغويّة والحُكميّة، وذلك من غير إتعاب النفس والوقوع في التكلُّف، كما أوقع المصنِّف رحمه الله نفسه في ذلك[٢٩].

وقال الأستاذ الشهيد مطهَّري رحمه الله حول تعريف موضوع العلم: لم يحدِّد الشيخ ابن سينا في ما تعرَّضنا لأبحاثه موضوع علم الفلسفة، والذي يعبَّر عنه بالعلم الإلهيّ، باستثناء ما أشار إليه إشارة عابرة في مبحث البرهان من المنطق[٣٠].

وقال أيضاً: وأمّا سبب أنّه لا يمكن أن يبحث عن مبحث واجب الوجود في ضمن العلوم الجزئيّة التي يبحث فيها عن جنس أو نوع خاصّ من الموجودات فهو أنّ ذات واجب الوجود مبدأ لجميع الموجودات والمعلولات، ومن ضمنها موضوع ذلك العلم. لذا لا يمكن البحث عن واجب الوجود في ضمن علم جزئيّ بعنوان أنّه أحد المسائل التي تبحث في ذلك العلم عن أحد عوارضه الذاتيّة.

وأمّا سبب عدم إمكان أن يكون البحث عن واجب الوجود موضوعاً لعلم خاصّ جزئيّ، بمعنى أن نجعل علم معرفة الله علماً مستقلاً، ونجعل ذات الباري الموضوع الفرضيّ لذلك العلم، فإنّما هو لأجل أنّ ذاته تعالى تستوجب كلّ موجود، ولا يوجد موضوع لا نسبة له معه. كما أنّ ذات الواجب لا يمكن أن يصير موضوعاً لمطلق العلم، وكلّي العلم؛ لأنّه ليس بعامّ وكلّيّ. وعليه فإنّ العلم به يكون جزءاً من العلم بالمسائل الكلّيّة[٣١].

فمبحث واجب الوجود يجب أن يبحث في علم يكون موضوعه أعمّ الموضوعات، ولا يمكن أن يبحث في علم موضوعه جزئيّ.

فالبحث عن واجب الوجود في الفلسفة هو مسألة علم الفلسفة، وفي التصوّف والعرفان هو موضوع العلم؛ لأنّ العرفان يبحث عن الوجود بشكلٍ مطلق، وهو وحدة الوجود عنده، وهو أساس العرفان، وموضوع علمه هو الوجود المطلق لمقام الجلالة، ولا يرى حاجة إلى إثباته، بل يبحث عن آثاره. ولكنّ الفلسفة ترى ضرورة إثباته؛ لأنّه يعتبر من مسائل الفلسفة، فهي تبحث عن الوجود والموجود، وتقسّمها إلى: الواجب، والممكن؛ والعلّة، والمعلول؛ والواحد، والكثير؛ والحادث، والقديم؛ والنفسيّ، والرابطيّ.

وقالوا: إن موضوع كلّ علم لم يثبت في ذلك العلم، بل في علم آخر[٣٢].

وأمّا موضوع العلم الطبيعيّ فهو الجسم من حيث إنّه جسم، لا من حيث إنّه موجود أو جوهر[٣٣].

وأمّا موضوع المنطق فهي المعقولات الثانية، التي تعتمد على المعقولات الأوّليّة[٣٤]، والتي لا تعتمد على شيء آخر.

أقسام الذاتيّات التي تحمل على الموضوع

الأوّل: الذاتيّ المستعمل في المنطق في باب الكلّيّات الخمس (إيساغوجي)، وهو الجنس والفصل. وهو عرضيّ في العلم الطبيعيّ، حيث قسمّها الطبيعيّون إلى المقولات العشر...

الثاني: الذاتيّ المستعمل في باب البرهان ـ وهو عرضيّ طبق باب الكلّيّات

الخمس ـ، وهو المحمول العرضيّ الخارج عن ذات الموضوع، والمنتزع عنه، حيث يكون من لوازمه وتتَّصف الذات به، ولا يكون له محلّ إلاّ الذهن، فيمكن انتزاعه من صميم الذات، وحمله عليه، من غير لزوم تصوُّر واسطة غير حاقّ الذات في العروض، والثبوت له، فيكون لزومه بيّناً، ويسمّى هذا القسم من الذاتيّ بالعرض الذاتيّ. والأعراض الذاتيّة هي أوصافه الذاتيّة. فموضوع العلم هو الذي يبحث عن أوصافه الذاتيّة.

مثل: قولنا: النار حارّة؛ أو الإنسان ممكنٌ؛ أو الأربعة زوج؛ أو المثلث له زوايا، وكذلك بقيّة الأوصاف الهندسيّة والحسابيّة، التي يمكن انتزاعها من صميم الأشكال الهندسيّة والمقادير. والفرق بين الذاتيّ في باب البرهان والذاتيّ في باب الكلّيّات الخمس هو أنّ ذاتيّ باب البرهان منتزَع عن الذاتيّ، ومعلول له، فرتبته متأخِّرة عن الذات، أمّا ذاتيّ باب الكلّيّات فهو علّة لماهيّة الذات، ومقوِّمة له، فرتبته متقدِّمة على الذات.

فالذاتيّ في باب البرهان هو العرضيّ في باب الكلّيّات الخمس، أي من المقولات التسع العرضيّة، وهو على قسمين: فإمّا أن يكون من لوازم الموضوع غير منفكّ عنه، فهو عرض لازم للماهيّة؛ أو منفكّ عنه، فيقال له: العرض المفارق.

وحمل الأعراض على الموضوعات على أقسام:

١ـ حملها من دون واسطة للحمل، والعرض على الموضوع ـ والذي يقال لها: واسطة العروض أو الثبوت ـ مباشرة، فيقال لمثل هذه العرضيّات: اللازم الأوّل أو الأوّليّ، مثل: حمل الإمكان والوجود على الإنسان، والزوجيّة على الأربعة وسائر أعداد الزوج، وحمل قبول الانقسام للمقادير.

٢ـ حملها على الموضوع مع الواسطة الداخليّة المساوية لها، مثل: حمل التعجُّب على الإنسان بواسطة الناطق، أو مع الواسطة الخارجيّة المساوية، كحمل الضاحك على الإنسان بواسطة التعجُّب، وهو خارج عن حقيقة الإنسان، فيقال لهذين القسمَيْن من العرضيّ: العرض الذاتيّ أو الأعراض الذاتيّة.

٣ـ حملها على الموضوع مع الواسطة المباينة، أو الواسطة الخارجيّة الأعمّ، أو الخارجيّة الأخصّ من الموضوع، فيقال لهذه الأقسام من العرضيّ: العرض الغريب، وهو

في مقابل العرض الذاتيّ.

ومثال الواسطة الخارجيّة المباينة: حمل الحركة على الإنسان بواسطة السفينة، أو عروض الحرارة للماء بواسطة النار.

ومثال الواسطة الخارجيّة الأعمّ: حمل عوارض الجنس على الفصل، كحمل التحيُّز على الناطق.

ومثال العارض الخارجيّ الأخصّ: حمل عوارض الفصل على الجنس، على عكس الأعمّ، كحمل إدراك الكلّيّات على الحيوان.

واختلف في العرض مع الواسطة الداخليّة الأعمّ مثل: حمل عوارض الحيوان على الإنسان بواسطة الجزء الأعمّ الذي يكون هو الحيوان، كحمل الماشي على الإنسان، أنّه من العرض الذاتيّ أو من العرض الغريب؟ والأوّل لا يخلو من قوّة.

والواسطة في العروض إمّا واسطة في الثبوت أو واسطة في الإثبات. فإذا كان العرضيّ لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات كان لازماً بيِّناً، يعني ثبوت المحمول للموضوع يكون بديهيّاً وواضحاً لا يحتاج إلى برهان وحدّ وسط وحجّة، وبمجرّد تصوّر الموضوع والمحمول نجزم بالملازمة بينهما. وهو من قسم البيِّن الأعمّ، مثل: حمل التغيُّر على العالم، فحمله عليه يكون من خلال انتزاعه وفهمه من مفهوم العالم الذي هو الموضوع، من دون حاجةٍ إلى واسطة أخرى، فهو مقتضى ذات العالم. وأمّا اللازم البيِّن الأخصّ فهو يحصل من مجرَّد تصوُّر الموضوع، فيمكن حينئذ تصوُّر المحمول.

وأمّا اللازم غير البيِّن فظهورها بحاجة إلى تصوُّر الموضوع والمحمول وواسطة الثبوت والعروض، اللتين هما هنا بمعنىً واحد، وتارةً يحصل العلم بثبوت المحمول للموضوع بواسطة الممارسة والأنس والحدس والتخمين وأمثالها، فيكون ظهورها بلا حاجة إلى تأمُّل ودليل. ففي هذه الحالة لا يقال لها: اللازم البيِّن.

تقسيم آخر للعرضيّ

الأوّل: المحمول العرضيّ الخارج عن ذات الموضوع، والمنتزَع من صميم الموضوع وذاته، كحمل الموجود والإمكان للشيء، والزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة. كقولنا: الإنسان موجود، وممكن، والأربعة زوج. فيكفي ذات الموضوع في انتزاعه

وحمله عليه، من دون حاجةٍ إلى واسطة أخرى في العروض. وهذا القسم يُسمّى أيضاً بالذاتيّ في باب البرهان؛ لأنّه يُنتزَع عن ذات الموضوع، ويحمل عليه، لا ذاتيّ باب الكلّيّات، ويُسمّى العرض الذاتيّ.

الثاني: المحمول العرضيّ الخارج عن ذات الموضوع، فلا ربط له بذاتيّات الموضوع من الجنس والفصل، ويقال له: المحمول بالضميمة، كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والفهيم للأشخاص. فالظاهر أنّ هذا هو العرضيّ مع الواسطة، والذي يسمّى بالعرض الغريب أيضاً.

ولا يخفى أنّ الحمل هو بمعنى الاتّحاد بين الشيئين في المفهوم أو الوجود في الحمل الذاتيّ، كقولنا: الإنسان حيوانٌ ناطق، أو الإنسان حيوان، أي من حيث وجودات أفراده، وأمّا حمل العرض على الذات فغير ممكن بأن نقول: الإنسان بياض، بل يجب تقدير كلمة ذو فيه، أو كلمة ذات، ونصفه بالعرضيّ، ثم نحمله على الذات، فنقول: الإنسان ذو بياض، أو أبيض، أي ذات له البياض. فتحصَّل أنّه لا يمكن حمل العرض على الذات، بل العرضيّ يحمل على الذات.

ويشير السبزواريّ رحمه الله في منظومته إلى المطالب التي أشرنا إليها، ويقول:

ذاتيّ شيء لم يكن معلَّلاً ... وكان ما يسبقه تعقُّلاً
وكان أيضاً بيِّن الثبوت له ... وعرضيّه أعرفنّ مقابله
كذلك الذاتيّ بذا المكان ... ليس هو الذاتيّ في البرهان
من لاحقٍ لشيء من حيث هي ... بلا توسُّطٍ لغير ذاته
فمثل الإمكان هو ذاتيّ ... لا الذاتيّ الإيساغوجي بل ثاني

وقال المنطقيّون: إنّ موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله، وإنْ كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلّيّ ومصاديقه، والطبيعيّ وأفراده.

والمسائل هي المطالب التي يستدلّ عليها فيها، وهي عبارة عن جملة من قضايا متشتَّتة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم، ولذا قد يتداخل بعض المسائل في عدّة من العلوم؛ لإمكان استعمالها لأغراضها.

وذكر أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا

اختلاف الموضوعات، ولا المحمولات، وإلاّ كان كلّ مسألة وباب من كلّ علم علماً على حدة؛ لاختلاف الموضوع والمحمول فيها، كما لا تكون وحدتهما سبباً للوحدة.

ورؤوس العلم التي يبحث عنها في كلّ علم عند المنطقيّ هي ثلاثة: موضوعه، مسائله، مبادئه.

وأمّا مهمّة علم الأصول فهي القيام بإثبات أو عدم إثبات محمول المسائل لموضوعاتها، مثل: قاعدة ظهور الأمر في الوجوب، فالبحث عن إثبات هذه المسألة هو من شأن علم الأصول. فإنّ حقيقة كلّ علم في الواقع هو حقيقة مسائله، وهي غير خارجة عنها. فالمسائل هي المحمولات المنسوبة إلى الموضوعات، كما قاله الدواني. فإنّ القاعدة الأصوليّة هي حقيقة غير بسيطة، بل مركّبة من الموضوع والمحمول. وأيّ شيء يبحث في علم الأصول هو جزء من مسائله، سواء كان من المسائل الأصليّة أو الفرعيّة. ومقصود العلم في الدرجة الأولى البحث عن المسائل الأصليّة.

والمبادئ جمع مبدأ، وهو مصدر ميميّ يصلح للدلالة على الزمان، والمكان، والحدث، ويسمّى بالمقدّمات، حيث يذكر قبل الشروع في المقصود من العلم؛ لتوقّف معرفته عليه.

وفي الاصطلاح هي مقدّمات يتوقّف التصديق والاستدلال في مسائل الفنّ عليها؛ فإنْ كانت تصديقات كانت مبادئ تصديقيّة؛ وإنْ كانت تصوُّرات، من تصوّر حدود الموضوع والمحمول وأجزائهما وجزئيّاتهما وأعراضهما الذاتيّة، كانت مبادئ تصوّريّة.

وأشكل على عدّ المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة من أجزاء العلوم؛ إذ يلزم حينئذٍ جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءاً من العلم الذي يتوقّف عليها. ولذا خصّ بعضهم المبادئ بالتصديقيّة. ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ هذه هي مبادئ عامّة، ولذا يمكن أن يشترك فيها عدّة من العلوم.

فالمبادئ التصديقيّة هي القضايا التي تتألّف منها قياسات العلم، كحجّيّة الكتاب والسنّة، ودليليّتهما، والفهم العرفيّ والعقلائيّ واللغويّ، وتسمّى القضايا المتعارفة إنْ كانت بيِّنة، وإلاّ إنْ كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظنّ بالمعلِّم فتسمّى أصولاً موضوعة، وإنْ كانت مع استنكارٍ وتشكيك تسمّى مصادرات.

وهناك معنى آخر للمبادئ ذكره ابن الحاجب، وهو بمعنى ما يبتدئ به قبل

الشروع في المقصود، وهو بمعنى المقدّمة. وهذا هو المعنى اللغوي الذي تقدّم إيراده[٣٥].

كلام الملا عبد الله

قال: كلّ علم من العلوم المدوَّنة لابدّ فيه من أمور ثلاثة:

الأوّل: ما يبحث فيه عن خصائصه والآثار المطلوبة منه، أي يرجع جميع أبحاث العلم إليه، وهو الموضوع. وتلك الآثار هي الأعراض الذاتيّة.

الثاني: المسائل. وهي القضايا التي تكون نظريّة في الأغلب، وقد تكون بديهيّة محتاجة إلى تنبيه.

الثالث: ما يبنى عليه المسائل، ممّا يفيد تصوُّرات أطرافها ومفردات في اللغة، وهي المبادئ التصوّريّة، أو تصديق القضايا المأخوذة في إثباتها، وهي المبادئ التصديقيّة.

وها هنا إشكالٌ مشهور، وهو: إنّ مَنْ عدّ الموضوع من أجزاء العلوم إمّا أن يريد به نفس الموضوع، أو تعريفه، أو التصديق بوجوده، أو بموضوعيّته. والأوّل مندرج في موضوعات المسائل التي هي أجزاء المسائل، والثاني من المبادئ التصوّريّة، والثالث من المبادئ التصديقيّة، والرابع من مقدّمات الشروع ومبادئه، فلا يكون جزءاً على حدة.

والجواب عن الأوّل أن يُقال: إنّ نفس الموضوع وإنْ اندرج في المسائل، لكنْ لشدّة الاعتناء به، من حيث إنّ المقصود من العلم معرفة أحواله والبحث عنها، عدّ جزءاً على حدة.

أو يقال: إنّ المسائل ليست هي مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بانفراد كلّ منها، بل المحمولات المنسوبة إلى الموضوعات، كما نقل عن الدواني في حاشية المطالع.

وفيه نظر؛ لأنّه لا يلائمه قول المنطقيّين: إنّ المسائل هي قضايا تطلب في العلم، وموضوعاتها إمّا موضوع العلم أو نوع منه، ومحمولاتها لها كذا من صفات.

وأمّا عن الثاني فيقال: إنّ تعريف الموضوع وإنْ كان مندرجاً في المبادئ التصوّريّة، لكنْ عدّه جزءاً على حدة لمزيد الاعتناء به، كما سبق.

وأمّا عن الثالث فيقال بمثل ما مرّ. أو يقال: إنّ عدّ التصديق بوجود الموضوع من

المبادئ التصديقيّة ـ كما نقل عن الشيخ ـ تسامحٌ؛ فإنّ المبادئ التصديقيّة هي القضايا التي تتألّف منها قياسات العلم، كما نصّ على ذلك العلاّمة في شرح الكلّيّات، وأيَّده بكلام الشيخ أيضاً.

وأمّا عن الرابع فيُقال: إنّ التصديق بالموضوعيّة لمّا توقَّف عليه الشروع على بصيرة، وكان له مزيد مدخليّة في معرفة مباحث العلم وتميُّزها عمّا ليس منه، عُدّ جزءاً من العلم مسامحة. وهذا أبعد المحتملات[٣٦].

تعليق على استعمال مصطلحات العلوم التصوُّريّة في علم الأصول

إنّ مصطلحات أبحاث العلوم التصوُّريّة والعقليّة ليست أموراً توقيفيّة تعبُّديّة يجب التقيُّد بها والإصرار والتفاني من أجل تبيين ما أبهم أو اختلط من معانيها، بل هي من صنيعة البشر، سواء قلنا بأنّه صنعها بشكلٍ صحيح أو قلنا بأنه صنعها بشكل غير صحيح. فيجب عدم استعمال المصطلحات الغامضة، وعدم التوقُّف والجدال من أجل الوصول إلى معانيها، والتنازع في أنّ معانيها الأصليّة عند واضعيها وأهل صناعتها ما هي؛ لأنّها ليست أموراً مقدَّسة نزلت بالوحي، فيجب التعبُّد بها والتنازع والتهالك من أجلها.

ومع الأسف فإنّ الأشخاص الذين كانوا يعتبرون عند عوامّ عصرهم وخواصّهم من كبار الفلاسفة؛ لاشتغالهم بتدريس متونها العليا، نراهم عاجزين بشكلٍ فظيع عن فهم مبهماتها وحلّ مشكلاتها. وأبحاثهم لحلّها هي مجموعة من المسائل الغامضة والمبهمة، بل هي مجموعة من الأغلاط والاشتباهات. فسيطرة أساليب الجهل على العلوم، واستعمال المصطلحات الغامضة والمبهمة في الفنون، ربطت بحبالها نفوساً كثيرة، وحرمتها من التفرُّغ لمهمّات الدين والدنيا، وسلبت عنهم الروح والراحة والسكينة في حياتهم، إلى أن استقرّت أبدانهم في اللحود، وذهبت أرواحهم إلى الملكوت.

ولم يكن من الجيِّد ما فعله البعض من تقييد الأبحاث الأصوليّة بالمتشابهات من المصطلحات، وجعل علم الأصول عرضةً لاصطلاحات مجعولة ومصطنعة مختصّة ببعض العلوم. وكان من الأفضل لهم التكلُّم باللغة العرفيّة، التي هي مورد تفاهم

العقلاء، لا بالاصطلاحات الغريبة والمتشابهة التي يلتبس أمر فهمها ودركها حتّى على الأذكياء من أصحاب تلك المصطلحات، وتوقع المراجعين والمزاولين لتلك الأبحاث في الإحراجات. وكان يجب على مدرِّسي علم الأصول ومؤلِّفيه أن يحترزوا عن اختلاطها بالمصطلحات الغريبة للعلوم الأخرى، كالمنطق والفلسفة، والتي كانت مبهمة في تلك العلوم أيضاً، ولدى أصحابها، حيث وقع الكلام والخلاف حولها عند أصحاب تلك العلوم، واحتاروا في تفسيرها ومعناها، فكيف بالآخرين. ولكن لم يتحقَّق هذا الأمر، وجرى الأمر على خلافه. وكانت الطامّة الكبرى أنّ الكتب التي نهجت هذا السلوك الغريب لزعامة أصحابها أصبحت كتباً درسيّة مورد تداول واستعمال الطلاّب، فوقعت المشكلات العظام والمعضلات الجسام.

فمسائل العلوم التصوُّريّة التي لم تكن متسالمة لدى العقلاء لا يمكن قبولها إلاّ مع أدلّة مقبولة. ولذا لا يمكن الاعتماد على المسائل التي تطرح في هذه العلوم، والإصرار على تنقيحها ورفع إبهاماتها واختلافاتها، وذلك في علوم غير علومها. وليست هي وحياً منزَلاً حتى نتوقّف عن الفكر والبحث في تلك العلوم، ونبقى حيارى في نتائجها؛ لأجل عدم تنقيح هذه الأبحاث والاصطلاحات. فإنْ أمكن تبيينها بشكلٍ واضح بعيدٍ عن الشكّ بأقلّ جهدٍ فهو، وإلاّ فلا حاجة إلى سلوك مسالك العلوم التصوُّريّة المصطنعة من جانب الإنسان الضعيف المتعرِّض للأخطاء والزلاّت، والذي لا يستلزم كلّ ما يقوله علماً ولا عملاً، وترك المسالك البديهيّة العقليّة والطرق المعروفة الطبيعيّة المتسالَم عليها عند العقلاء التي وهبها الله لهم. فلا يجب في أبحاث العلوم التصوُّريّة والتخيُّليّة، كالمنطق التي لم تستند إلى متسالمات الشرع والعقلاء، الإصرار والتكلُّف، بل التهالك والتفاني، من أجل تحرير غموضاتها، وشبهاتها، واختلافاتها؛ فإنّها إذا كانت من الحقائق الناصعة فلا يمكن أن تخفيها السحاب، فتظهر من عند أنفسها، وإذا كانت من المكتومات التي كتمها الخالق سبحانه عن الإنسان فلا يمكن حلّها بهذه الجهود القاصرة والحقيرة، التي هي مستقلّة عن الخالق سبحانه وتعالى ووحيه وشريعته.

وقد وصل التقليد للعلوم التصوُّريّة عند المتأخِّرين إلى درجةٍ كبيرة، حتّى شوهد أنّ بعض الكتب والمدرِّسين والشخصيّات يستعمل اصطلاحاتها في كلامه وحواراته

وكتاباته؛ ليحصل له التمرُّن. فمثلاً: يتكلَّم أو يكتب في كتابه طبقاً لأشكال القياس الأربعة، أو يقول: هذه القضية ممتنعة، أو هذا بالإمكان العامّ، أو هذان الأمران من قبيل المثلَيْن، أو من قبيل المتخالفَيْن، وغيرها، ويقصد معانيها التي ذكرت في العلوم التصوُّريّة، ويتصوَّر أنّه بهذا الأسلوب يمكن أن يصل إلى قمّة التفكُّر والتعقُّل والعلم.

والحقيقة أنّ دخول الاصطلاحات المنطقيّة والفلسفيّة في الأبحاث الأصوليّة أو العلوم الأخرى لم تخدمها، بل ولَّدت الخلط والالتباس في أبحاثها، وزادت في مشاكلها، ولم تُحدِث تطوُّراً وتحوُّلاً في العلوم، سواء دخلت في علم الكلام أو علم الأصول. وما كان المفروض أن تفعل شيئاً؛ لأنّها اصطلاحات وتقسيمات ومفاهيم في سبيل الاستدلال، لا غيره، وهي ما جاءت لتحلّ محلّ مسائل العلوم وقواعدها، بل لتيسير الاستدلال فيها. والسبب في مجيئها إفلاس بعض الباحثين وقلّة حصّتهم وحظّهم من ذلك العلم، بالإضافة إلى الدعايات البرّاقة للعلوم التصوُّريّة وأصحابها ودعاتها، وما ترفع هذه العلوم من شعارات.

ومع وجود هذه النواقص في البين ينبغي أن يصرف جماعة من ذوي البصائر والألباب، من الذين لهم استقلال في الفكر، وثبات في النفس، واعتدال في المشي، شطراً من أعمارهم لدراسة أبحاثها وشبهاتها على الكفاية، وبعيداً عن التقليد، ليتمكّنوا من إبطال بعض الادّعاءات الكبيرة والمبالغ فيها التي تدّعيها بعض هذه العلوم، والتي يمكن أن تكون محلّ افتتان بعض بسطاء النفوس، ومَنْ ليس له معرفة مسبقة، وفرغ ضميره من كلّ علم، ولسدّ الشبهات التي يمكن أن تحصل منها، التي يمكن أن تهدِّد الفكر والاعتقاد في المجتمعات الإسلاميّة.

وفي حدود القرن السادس الهجريّ ظهرت حالة علميّة لدى بعض المؤلِّفين وأصحاب الفكر، وهي حالة الإخفاء والإضمار للمعاني في الكتابة، وتعمية معاني الكلام، واستعمال أسلوب اللغز في الجمل والعبارات. وكان سبب ذلك عدّة أمور، مثل: إنّ الكاتب بما أنّه يعرض فكره ورأيه وبضاعته أمام المجتمع، وهو محلّ منافسة وتسابق بين الرقباء، وفيهم مَنْ لا يضمر له الخير، ويبطن الحسد، ولا يحبّ أنْ يرى لأحدٍ تقدُّماً وثقلاً في المجتمع، وأن يظهر بمظهر العلم والكمال، لذا كان

الكاتب؛ لكي يسدّ على نفسه مداخل الإشكال، يبهم عبارات كلامه ويجملها؛ لكي لا يستطيع أحدٌ أن يعترض على مرامه بسهولة، ويستشكل على كلامه. وبهذا الشكل كان يغلق على نفسه باب اعتراض النفوس الضيِّقة، والتي لا تريد له الخير والصلاح، ويتَّخذ من أسلوب الإجمال والإبهام مانعاً وعائقاً وترساً لحفظ الكاتب من الأخطار؛ أو أنّه كان يحبّ أن لا يُستهان بعمله، فكان يتشبَّث بهذه الطريقة؛ لكي لا يتمكّن المراجع أن يفهم مطالبه بيسرٍ، وأن لا تُحتقَر مكانتها ووزنها، بل تتعاظم؛ أو كان يرى الكاتب أنّ معاني الكلام إذا كانت بين الوضوح والخفاء والظهور والإجمال كان ذلك أوقع في النفوس، وأحسن في الحفظ، ويقع بشكلٍ أفضل محلّ عناية واهتمام.

وهذه الموارد الصحيحة وأمثالها كانت من عوامل هذه الحركة. والكلام هو في ازدياد هذا الأسلوب وطغيانه، الذي كان عاملاً لهدر الطاقات والنفوس والأجيال، وتضييع أهل الفضل من الناشئين، وانعدام العلم، وإحياء الجهل والظلام في المجتمع. فهل يجدر لنا أن نستبدل العلم بمسائل صغيرة وتافهة إلى مسائل غريبة وغامضة للغاية، يقع من أجل حلّها عراك ونزاع لا نهاية له، ويستلزم حلّها ـ لو أمكن ـ صرف أوقات كثيرة، وهدر فرص جسيمة، بل لا يرجى لحلّها النور، وتترك على ما كانت عليه من الإبهام في ليلها المظلم الديجور.

فظهر أنّ من مشاكل العلوم التصوُّريّة لدى أصحابها هو التقيُّد والجمود على الاصطلاحات، التي هي في الواقع أمورٌ توافقيّة مرتبطة ببعض الأصناف والأزمان، بل الأشخاص، وهي تختلف معنا من صنف إلى صنف، ومن زمان إلى زمان، ومن شخص إلى شخص، فيتحيّر الباحثون، وربما يشتبهون في المقصود والغرض منه، ويصعب عليهم تحديد المقصود من بين المحتملات الكثيرة، والمعاني المتصوَّرة لها، فتتفاوت الكلمات وتتهافت، ويسخن النزاع والنقاش، وتكثر الآراء والكلمات، بحيث لا تعدّ ولا تحصى، كما في ما نحن فيه، من أنّ موضوع علم الأصول هو الذي يبحث عن أعراضه الذاتيّة.

ويمكن أن يعترض عليهم المعترض، ويقول لهم: أيّتها الجماعات المتنافرة، والفرق المتنازعة المتناحرة، أنتم ما زلتم متوقّفين ومتحيِّرين وعاجزين في كيفيّة

استعمال الكلام والألفاظ، فكيف تريدون الوصول إلى حلّ المعاني وفهم المرام؟! فينبغي لِمَنْ لا يحسن التكلُّم واستعمال الألفاظ أن يتعلَّم ذلك أوّلاً، ثم لو قدر على ذلك وأثبت مهارته أن يتكلّم عن المعاني والأسرار.

إنّ اصطلاحات العلوم التصوُّريّة صارت كالأغلال والسلاسل، فقيَّدت أبحاث العلوم التصوُّريّة والعلوم التي استفادت من اصطلاحاتها، ومنعتها من التقدُّم والكمال، وكانت سبباً في تأخُّرها وعنائها، ومعاناة المراجعين لها. فكثيرٌ من الذين استعملوا هذه الاصطلاحات لم يفهموها حقّاً، ولم يقفوا حقيقةً على مفاهيمها التي شابها الغموض، فكان استعمالهم لها لتكرير النظر وإعمال الفكر فيها، أو لإحراج الآخرين وتعجيزهم، أو للتظاهر بمظهر العلم والقدرة والفهم، وإجبار المراجع على الاعتراف بالعظمة، ولتسويق بضاعتهم والازدياد في ثمنها، أو تماشياً مع الوضع.

ويتفاقم الوضع لو استعملت في جملةٍ أو تعريف عدّة مصطلحات أو عبارات ذات معانٍ متعدّدة ومختلفة، وذلك بشكلٍ موجز، ومن دون نصب قرينة موضّحة ومعيّنة للمقصود منها، حيث كان يتعمَّى المعنى، ويصير لغزاً وطلسماً، محلاًّ للاحتمالات المختلفة والمعاني المتفاوتة.

الهوامش

(١) الذريعة ١: ٢.

(٢) أي تلك الأمالي بعد ذلك، بواسطة قراءة التلاميذ عليه في مجالسه، فإنّه كان يعلِّق على تلك المطالب.

(٣) والظاهر أنّ بعض تلامذته الأذكياء وحضّار مجالس درسه، من أمثال: الشيخ الطوسيّ، عندما كان يملي عليهم السيّد المرتضى مطالبه في الأصول كانوا يسجِّلونها، ثمّ يتأمَّلون فيها، وبعد ذلك كانوا يحضرون عليه، ويقرؤون تعليقاتهم عليه، وهو يعلِّق على كلماتهم وتعليقاتهم على كلماته. وبهذا الشكل كانوا يضبطون المسائل العلميّة.

(٤) الذريعة ١: ٤ ـ ٥.

(٥) الذريعة ١: ٧ ـ ٨. وتعريف السيّد المرتضى هذا أضبط وأفضل وأكمل وأوزن من تعريف الشيخ الطوسيّ في العدّة، حيث يقول: أصول الفقه هي أدلّة الفقه، وإذا كان تكلّمنا في هذه الأدلّة فقد نتكلّم في ما تقتضيه من إيجاب وندب وغير ذلك.

(٦) العدّة ١: ٧.
(٧) أكّد على بعض هذه المطالب أبو الحسين البصري في المعتمد ١: ٥.
(٨) أنوار الأصول ١: ٣٠ ـ ٣٢.
(٩) القوانين: ٥؛ غاية المسؤول: ٢.
(١٠) كفاية الأصول: ٩.
(١١) فوائد الأصول ١: ٢٩.
(١٢) تهذيب الأصول ١: ٦، أنوار الأصول ١: ٣٢.
(١٣) الكفاية: ٩٤ ـ ٩٥.
(١٤) الكفاية: ٢٤٣.
(١٥) الكفاية: ٤٦٣.
(١٦) ولمزيد من الاطلاع على حكم الأعلام الجنسية راجع: شرح ابن عقيل: ١: ١٢٦؛ معجم النحو: ٢٤٩؛ المبادئ العربية: ٤: ١٠١.
(١٧) فيمكن للتحقيق في هذا الشأن مراجعة كتاب أرسطو، الذي عدّ مؤسّس علم المنطق، ولقّب بالمعلّم الأوّل، وكتاب الفارابي: ٣٤٠، الذي هذَّب ونقَّح المنطق، ولقّبوه بالمعلّم الثاني.
(١٨) الأسفار ١: ٢٨.
(١٩) الأسفار ١: ٢٨ ـ ٣٤.
(٢٠) هداية المسترشدين: ١٧ (الطبعة الحجريّة).
(٢١) الدكتور عبدالمحسن مشكاة الديني، منطق نوين: ١٦٤؛ منطق الإشارات: ٥٨.
(٢٢) إرشاد الفحول: ٥٤.
(٢٣) دروس الشيخ جوادي الآملي للأسفار (الرحيق المختوم) ١: ٢٠٩.
(٢٤) الرحيق المختوم ١: ٢١٦.
(٢٥) شرح المطالع: ١٨؛ شرح الشمسية (منشورات الرضي): ٢٣؛ بيان الأصول ١: ١٢.
(٢٦) المصادر نفسها.
(٢٧) بيان الأصول ١: ١٢.
(٢٨) والظاهر أنّ المراد منه الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم، وهو صاحب الفصول(ص ١٥٠).
(٢٩) الشيخ حجّتي، الحاشية على الكفاية (تقريراً لأبحاث السيد البروجرديّ): ٤ ـ ٧.
(٣٠) مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري (دروس الإشارات والنجاة والشفاء) ٧: ٢٣٨.
(٣١) المصدر السابق ٧: ٢٣٩.
(٣٢) مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري (المقالات الفلسفية) ١٣: ٢١٠ ـ ٢١١؛ ١٠: ٣٩٣ (شرح منظومة السبزواريّ).
(٣٣) مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري (دروس الإشارات والنجاة) ٧: ٢٤٧.
(٣٤) المصدر السابق ٧: ٢٤٨.
(٣٥) اقتباس من هداية المسترشدين: ١٨ (الطبعة الحجريّة)؛ مختصر ابن الحاجب من شرح بيان المختصر للإصبهانيّ: ٥٢ ـ ٥٣.
(٣٦) اقتباس من حاشية الملاّ عبد الله: ٢٠٩ ـ ٢١٢، مع الإصلاح والتهذيب. ومع ذلك ربما لا زال فيه بعض الإشكال.

إرث الزوجة من العقار
قراءة جديدة للنصّ القرآنيّ

الشيخ خالد الغفوري(*)

مقدّمة

وهي تشتمل على أمرَيْن:

الأمر الأوّل: بيان الاتّجاهات والأقوال في المسألة ومسارها التاريخيّ

١ـ إنّ مسألة حكم إرث الزوجة من العقار من المسائل التي اختلفت فيها وجهات النظر بين المدرسة الإماميّة والمدرسة السنّيّة اختلافاً شديداً، وصل إلى حدّ النفي والإثبات.

والمعروف تاريخيّاً أنّ المدرسة السنّيّة لا تُفرِّق بين الزوج والزوجة في أنّهما يرثان بعضهما البعض من جميع ما ترك، بلا فرق بين العقار وغيره.

في حين اختار مشهور الإماميّة عدم التسوية بينهما. ويتلخّص موقفهم إجمالاً بأنّ الزوجة لا ترث من الأرضين بالمرّة، لا عيناً ولا قيمةً، وترث من البناء قيمةً، لا عيناً. وسوف يأتي مزيد تحقيق لهذه النقطة لاحقاً.

٢ـ ثمّة تباين في وجهات النظر بين فقهاء الإماميّة في بعض القيود والتفاصيل والحالات، بل في أصل الحكم أيضاً. والآراء التي طُرحت من قِبل الإماميّة هي:

القول الأوّل: عدم حرمان الزوجة من إرث العقار، ولا فرق بينها وبين الزوج في ذلك. واختاره ابن الجنيد الإسكافي[1].

القول الثاني: حرمان الزوجة من إرث أرض الدور والمساكن عيناً وقيمةً، وتوريثها من قيمة الأبنية، وأمّا في غير ذلك فترث من أعيانها، حتّى البساتين والضياع.

(*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، من العراق.

وهذا ما اختاره الشيخ المفيد في (المقنعة)[٢].

القول الثالث: حرمان الزوجة من إرث العين، دون القيمة. واختاره السيد المرتضى[٣]، وأبو الصلاح الحلبيّ[٤]، وربما يُستفاد من الشيخ الصدوق أيضاً[٥].

القول الرابع: اختصاص الحكم بحرمان الزوجة من إرث العقار عيناً وقيمة، ومن البناء عيناً، لا قيمةً، بالزوجة التي ليس لها ولد من الزوج، وأمّا ذات الولد فلا تُحرم من شيء من التركة. واختاره الشيخ الطوسي[٦]، وهو المشهور بعده[٧].

القول الخامس: الحكم بحرمان الزوجة من إرث العقار عيناً وقيمةً، ومن البناء عيناً، لا قيمةً، مطلقاً، ومن دون تخصيص بالزوجة التي ليس لها ولد من الزوج. واختاره الشيخ الطوسيّ[٨]، وهو الأشهر بين متأخِّري المتأخِّرين[٩].

القول السادس: التفصيل بين ذات الولد فترث من العين، وغير ذات الولد فترث من القيمة. ويُمكن استفادته من الشيخ الصدوق أيضاً[١٠].

٣ـ وأخيراً ثار الجدل داخل المدرسة الإماميّة حول هذه المسألة من جديد، ودخلت دائرة التشكيك على أثر القانون الجديد الذي تمّ تصويبه في مجلس الشورى الإسلاميّ في إيران، وأحيي البحث فيها مرّة أخرى، وبدأ الحوار يدور في الأوساط العلميّة حول مدى وجاهة الرأي القائل بالفرق بين الزوج والزوجة في الإرث، وحرمان الزوجة من العقار.

٤ـ لقد كان القانون المدنيّ الإيرانيّ تابعاً لرأي مشهور فقهاء الإماميّة، الذي يذهب إلى عدم ثبوت توريث الزوجة من جميع تركة زوجها، لكنّه قد تمّ أخيراً تصويب القانون التالي وبأكثريّةٍ ساحقة: «إنّ كلاًّ من الزوجين يرث من جميع أموال الآخر، وفي حالة عدم وجود وارثٍ آخر سوى الزوج أو الزوجة يرثُ كلٌّ منهما جميع ما ترك الآخر».

ثمّ إنّ المسألة لا تزال طريّة ولم تُحسم بعدُ، والدراسات الحديثة قليلةٌ جدّاً. وتأتي دراستنا هذه في إطار تفعيل الحوار النظريّ؛ من أجل الوصول إلى بلورة الموقف بإحكامٍ، لكنْ من خلال التركيز على النصّ القرآنيّ الشريف.

الأمر الثاني: البيان الإجماليّ للنصّ القرآنيّ

لم يَرِدْ في هذا الخصوص نصٌّ قرآنيّ صريحٌ، نفياً أو إثباتاً، إلاّ أنّه يمكننا أن

نعود إلى النصّ الأوّل الذي شُرِّع فيه أصل إرث الأزواج، فنُفيد منه كمحورٍ ومرتكز في معالجة هذه المسألة.

والنصّ القرآنيّ المحوريّ هو قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...**﴾ (النساء: ١٢).

ومن المناسب أن نشرع ببيانٍ إجماليّ حول النصّ المزبور، وذكر بعض المعلومات العامّة قبل الخوض في صلب البحث:

١ـ لقد سمِّيت هذه الآية بآية الشتاء[١١]؛ لنزولها في الشتاء، حيث نزلت في بيان حكم الكلالة آيتان: **أحدهما** هذه؛ **والثانية** في آخر سورة النساء[١٢]، نزلت في الصيف، فسُمِّيت بآية الصيف[١٣].

وهذه الآية تشتمل على مقطعين رئيسين: **الأوّل**: تناول أحكام الأزواج؛ **والثاني**: تناول أحكام كلالة الأمّ.

٢ـ بعدما ذكر سبحانه وتعالى ـ في الآية السابقة[١٤] لهذه الآية ـ الموجِب الأوّل للإرث، وهو النسب والقرابة، وبيَّن ما يتعلَّق بالطبقة الأولى، وهو سهام الأولاد والوالدَيْن وبعض الأحكام، كحجب الإخوة، بيَّن عزّ وجلّ في هذه الآية المباركة موجِباً آخر، وهو السبب؛ فذكر قسماً منه، وهي الزوجيّة، والآية تنصّ على أنّ كلّ واحد من الزوجين يرث من الآخر في جميع الحالات، ولكلٍّ منهما نصيبان: أعلى؛ وأدنى، فللزوج النصف والربع، وللزوجة الربع والثمن، ولا يحجبهما عن النصيب الأعلى ـ وهو النصف للزوج والربع للزوجة ـ إلاّ الولد.

فيتحصَّل أنّ مجموع صور إرث الزوجين أربعة، بيَّنتها هذه الآية مفصَّلاً، لكلّ واحدٍ منهما صورتان.

٣ـ والزوجُ إنّما يرث من زوجته في الصورتين بعد وفاء الدَّيْن وإخراج الوصيّة التي توصي بها الزوجة، فإذا فضل بعد ذلك شيء يخرج منه السهام، ومنها سهم الزوج.

وكذا الزوجة إنّما ترث في الصورتين من تركة زوجها بعد وفاء الدَّيْن وإخراج الوصيّة التي أوصى بها الزوج[١٥].

٤ـ كما ذكرت الآية في باقي مقاطعها بعض الأحكام، وهي: أحكام الطبقة الثانية، وهم الإخوة والأجداد، والمراد في هذه الآية بيان حكم الإخوة والأخوات من الأمّ، أي كلالة الأمّ. كما ذكرت أنّ الوصية نافذةٌ ومقدَّمة على الإرث إذا لم تكن موجبةً لتضرُّر الورثة. كما يحتمل شمول هذا القيد للدَّيْن أيضاً، ولسائر موارد الإرث.

٥ـ وتجدر الإشارة إلى أمرَيْن:

أوّلهما: إنّ هذه الآية قد ختمت بياناتها بالتأكيد على ما جاء فيها من الأحكام، فإنّها شرّعت من قِبل الله العليم بمصالح العباد والمطّلع على عباده ويعلم نيّاتهم.

ثانيهما: لقد تلا هذه الآية جملةٌ من الآيات المرتبطة بها ارتباطاً كاملاً، والتي حثّ فيها على امتثال أحكام الله وحدوده، وحذّر فيها من المخالفة والعصيان.

تفصيل البحث

إنّ ظاهر الآية ثبوت الربع والثمن للزوجة من كلّ شيء تركه زوجها، كالنصف والربع له ممّا تركت زوجته، من دون فرق بين نوع المال المتروك.

وهو موضع اتفاق بالنسبة إلى الزوج؛ فإنّه يرث من كلّ ما تركت زوجته، وأمّا بالنسبة إلى الزوجة فإنّ الأمر كذلك عند أهل السنّة، فالزوجة عندهم ترث من جميع تركة الزوج. وهذا هو المعروف بينهم.

إلاّ أنّه ورد في بعض النقول التاريخيّة غير المتداولة ما يؤكِّد ذهاب بعض أهل السنّة إلى خلاف ذلك، وموافقة الموقف المعروف لدى الإماميّة. فقد نقل ابن أبي الحديد المعتزليّ خبراً يدلّ على أنّه ذهب إلى ذلك عبد الملك بن مروان وابنه سليمان، قال: «دخل عمر بن عبد العزيز على سليمان بن عبد الملك وعنده أيّوب ابنه ـ وهو يومئذٍ وليّ عهده قد عقد له من بعده ـ فجاء إنسانٌ يطلب ميراثه من بعض نساء الخلفاء، فقال سليمان: ما أخال النساء يرثن من العقار شيئاً، فقال عمر بن عبد العزيز: سبحان الله، وأين كتاب الله؟! فقال سليمان: يا غلام، اذهب فَأْتِني بسجلّ عبد الملك الذي كتب في ذلك، فقال عمر: لكأنّك أرسلت إلى المصحف. فقال أيّوب بن سليمان: واللهِ، ليوشكنّ الرجل يتكلّم مثل هذا عند أمير المؤمنين فلا يشعر حتّى يفارقه رأسه، فقال

عمر: إذا أفضى الأمر إليك وإلى أمثالك كان ما يدخل الإسلام أشدّ ممّا يخشى عليكم من هذا القول، ثمّ قام فخرج»[١٦].

واستنتج بعض المحقّقين من هذا الخبر وجود القول بعدم توريث الزوجة من العقار بين الصحابة والتابعين، حيث علّق على هذا الخبر بقوله: «ومن الجدير بالذكر أنّ اختصاص عبد الملك وابنه سليمان بهذا الحكم، دون أن يشاركهما أحدٌ من الصحابة والتابعين، بعيدٌ جدّاً، فقد كاد يوجب اليقين بوجود هذا القول بين عدّة من الصحابة والتابعين، ولكنّهم انقرضوا؛ فإنّ عبد الملك لم يستفد هذا الحكم من أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ للمقاطعة الموجودة بين بني هاشم وبني أميّة. وذهب جمهور أهل السنّة إلى عدم حرمان الزوجة، وأنّها ترث من جميع تركة زوجها، ووافقهم من الإماميّة ابن الجنيد الإسكافي، ومال إليه بعض أعاظم العصر»[١٧].

تعليق

إنّ تبدُّل الرأي الفقهيّ للفقيه الواحد أو للمدرسة كافّة ليس بالأمر المستحيل عقلاً، بل هو ممكن وواقع في بعض الحالات، إلا أنّه من المُستبعد جدّاً أن ينقرض الرأي بالمرّة، بحيث لا يُنسب إلى الصحابة، ولا في رواية واحدة، ولا في رأي فقهيّ. وعليه فيصعب التعويل على هذا الخبر حينئذٍ، وإنْ كنّا لا نقطع بعدم صحّته.

هذا وقد ذهب إلى عدم حرمان الزوجة من العقار من الإماميّة ـ مضافاً إلى ابن الجنيد الإسكافي[١٨] ـ القاضي المغربيّ في (الدعائم)، الذي ادّعى إجماع الأمّة عليه[١٩]. وسكت بعضٌ آخر عن التعرُّض لهذا الحكم، فلم يذكروه، لا نفياً ولا إثباتاً، كعليّ بن بابويه، وابن أبي عقيل العمانيّ، وسلاّر، والمحقّق الطوسي في (الفرائض النصيريّة)، وغيرهم.

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ المشهور لدى الإماميّة شهرة عظيمة ـ بل ادُّعي عليه الإجماع ـ هو حرمان الزوجة من العقار، وتخصيص آية الأزواج أو تقييدها بالنسبة إلى الزوجة بما ورد في السنّة بطرقهم من الأخبار[٢٠] الدالّة على حرمان الزوجة من الأرض والدور عيناً وقيمة، دون البناء وآلاته، فترث منها قيمةً، لا عيناً[٢١]. ولهم في ذلك تفصيلات وقيود وتفريعات كثيرةٌ. وبات ذلك موقفاً معروفاً للإماميّة ومن

متفرّداتهم[٢٢].

ومن هنا انفتح البحث في كيفيّة تخريجهم هذه الفتوى في ضوء القرآن والسنّة.

ويُقال عادةً في هذا الشأن: إنّ آيات الإرث ـ كآية الأزواج ـ دالّة على توريث الزوجة من جميع التركة؛ وذلك للإطلاق، بيد أنّ هذه الإطلاق قابلٌ للتقييد، فلا مانع حينئذٍ من تقييده ببعض الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والتي دلّت على حرمان الزوجة من بعض التركة، وما أكثر المقيِّدات والمخصِّصات للكتاب من السنّة.

ومن أجل تقويم هذا الاستدلال لابدّ من مراجعة الأدلّة، كتاباً وسنّةً، وتحليلها بدقّة.

ولا بحث في إطلاق آيات الإرث، بل وعمومها، وإنّما الإشكاليّة المهمّة هو ورود بعض الروايات الدالّة على حرمان الزوجة من بعض الإرث، كالعقار والأراضي ـ بل وفي بعضها السلاح والدوابّ ـ، على اختلاف في ألسنتها وفي اشتمالها على بعض البيانات الإضافيّة، كذكر تعليل الحكم وبيان وجه الحكمة فيه، من قبيل:

١ـ ما رواه ميسر بيّاع الزطّي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: سألتُه عن النساء ما لهنّ من الميراث؟ قال: «لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأمّا الأرض والعقارات فلا ميراث لهنّ فيه...»[٢٣].

٢ـ ما روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «النساء لا يرثن من الأرض، ولا من العقار شيئاً»[٢٤].

٣ـ ما رواه محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب[٢٥]، ولا ترث من الرباع شيئاً». قال: قلتُ: كيف ترث من الفرع، ولا ترث من الرباع شيئاً؟ فقال: «ليس لها منه نسب ترث به، وإنّما هي دخيلٌ عليهم، فترث من الفرع، ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل بسببها»[٢٦].

أقول: لقد اشتملت هذه الرواية في آخرها على بيان علّة الحكم بعدم توريث الزوجة من العقار أو بيان حكمته، وهي: لكي لا تتزوَّج الزوجة بزوجٍ آخر، وتسكن في حصّتها من العقار مع سائر الورثة من أقارب الزوج، وهو أمرٌ يثقل على أهل الزوج، ولا سيّما في البيئة العربيّة آنذاك.

المناقشة

١ـ إنّ هذه الطائفة من الروايات معارَضة بطائفةٍ أخرى، وهي الروايات الدالّة على إرثها من جميع تركة الزوج بالإطلاق أو الصراحة ـ وفي بعضها التفصيل بين ذات الولد وغيرها ـ، من قبيل:

١ـ معتبرة عبيد بن زرارة والفضل أبي العبّاس قالا: قلنا لأبي عبد اللّه عليه السلام: ما تقول في رجل تزوّج امرأة ثمّ مات عنها وقد فرض الصداق؟ قال: «لها نصف الصداق، وترثه من كلّ شيء، وإنْ ماتت فهو كذلك»[٢٧].

٢ـ موثّقة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور، عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: سألتُه عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: «يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت»[٢٨].

٣ـ عن ابن أُذينة: «في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع»[٢٩].

٢ـ والأهمّ من ذلك كلّه هو معارضتها مع الكتاب في مواضع، وهي:

١ـ قوله تعالى في الآية محلّ البحث: ﴿**وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾.

٢ـ قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً**﴾ (النساء: ٧).

٣ـ قوله تعالى: ﴿**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ**﴾ (النساء: ٣٣). ويتمّ الاستدلال بالفقرة الأولى أو بالفقرة الأخيرة بناءً على بعض الوجوه في تفسيرها فتكون الآية شاملة للأزواج.

الموقف الأصوليّ من إشكاليّة المعارضة مع الكتاب

أ. اعلم أنّه لا خلاف بين المسلمين في تخصيص عموم الكتاب بالخبر المتواتر؛ نظراً لكون أحد مجالات السنّة هو تصدّيها لشرح وبيان الكتاب وتفصيل ما جاء به من تشريعات وأحكام. وليس هناك ما يمنع من تخصيص الكتاب بها ما دام المخصّص بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد من العامّ. والظاهر أنّه بهذا المقدار موضع

اتفاق المسلمين. ولذلك أرسلوا إرسال المسلّمات إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنّة.

ولكنّ موضع الخلاف في السنّة التي تثبت بخبر الواحد. والمعروف أنّ هناك ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل: عدم جواز ذلك مطلقاً، مهما كانت درجة الصحّة في الخبر؛ لأنّ الكتاب قطعيّ وخبر الواحد ظنّيّ.

الرأي الثاني: جواز ذلك مطلقاً، وأنّ خبر الواحد يخصّص عامّ الكتاب كما يخصّصه المتواتر. وهذا ما عليه الجمهور[٣٠].

الرأي الثالث: التفصيل بين أن يكون العامّ الكتابيّ قد خُصّص من قبلُ بقطعيّ، حتّى صار بذلك التخصيص ظنّيّاً، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد، وبين ما لم يخصَّص فلا يصحّ. وهذا ما اختاره الحنفيّة[٣١].

وما يُقال عن التخصيص يُقال عن التقييد بأخبار الآحاد لمطلقات الكتاب. والحديث فيهما واحد.

ومن هنا اتَّضح الموقف تجاه الأحاديث النافية لإرث الزوجة من العقار:

فبناءً على الرأي الأوّل لا يصحّ أن تكون مخصِّصة لآيات الإرث؛ لعدم كونها قطعيّة الصدور.

وعليه فلا يمكن الجمع بينها وبين آيات الإرث. ويقع التعارض حينئذٍ، ويكون التقديم للكتاب؛ لكونه قطعيّاً، على تلك الأحاديث؛ لكونها ظنّيّة.

وأمّا بناءً على الرأي الثالث ـ وهو مختار الحنفيّة ـ فحيث إنّ العامّ الكتابيّ لم يخصّص من قبل بقطعيّ فكذلك لا يصحّ أن تكون تلك الأحاديث مخصّصة لآيات الإرث، بل سيأتي بيان أنّ لسان آيات الإرث لسانٌ حاسمٌ وقاطعٌ.

وأمّا بناءً على الرأي الثاني فقد يُقال بأنّه يمكن قبول دعوى التخصيص.

إلاّ أنّ ذلك لا يصحّ؛ وذلك لكون دعوى التخصيص إنّما تكون مقبولة فيما لو كانت دلالة الدليل العامّ القرآنيّ من باب الظهور، لا فيما إذا كانت دلالة الدليل القرآنيّ نصّاً في الحكم. ففي مثل هذه الحالة لا شكّ في أنّ العموم الكتابيّ ممّا لا يقبل التخصيص ـ لكونه نصّاً في مدلوله لا يحتمل الخلاف ولا يتقبَّل قرينة عليه ـ،

فيتعيَّن القول بإسقاط الخبر وتكذيبه؛ لاستحالة صدور التناقض من الشارع، وحيث إنّ الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة فلابدّ أن يكون الكذب منسوباً إلى الخبر، ويتعيَّن لذلك طرحه.

بيان وجه المعارضة

ويمكن توضيح وجه المعارضة بعدّة بيانات، أهمّها:

البيان الأوّل

إنّ هذه المعارضة بين الروايات النافية لإرث الزوجة من العقار وبين آية الأزواج ـ الآية الأولى ـ ليست بمستوى التخصيص والتقييد، ليُقال بأنّه لا محذور فيه؛ إذ يمكن تقييد أو تخصيص عمومات الكتاب الكريم بالخبر الصحيح، كيف ومجموع هذه الأخبار قد يبلغ حدّ الاستفاضة؟! بل إنّ هذه المعارضة بمستوى المخالفة لظهور قويّ كالصريح؛ لأنّ الزوجة إذا كانت لا ترث من العقار شيئاً فلا محالة سوف يقلّ سهمها عن الربع والثمن للتركة، وتقييد ذلك بالربع والثمن ممّا ترث منه من التركة، لا كلّ التركة، وإنْ كان يحفظ عنوان الربع والثمن، إلاّ أنّ هذا عندئذٍ يكون خلاف مقام التحديد وتعيين السهام بالنسب والفروض، أي يوجب اختلال الميزان للفرائض والسهام، ويكون أشبه بالألغاز والتعمية حينئذٍ، وليس بابه باب التقييد والتخصيص.

فكم فرقٌ بين أن يقول أحدٌ: «أكرم العالم»، ثمّ يُبيّن في دليل منفصل أنّ مقصوده غير الفاسق من العلماء، وبين أن يقول: «اجعلوا أموالي نصفَيْن: نصفها لزيدٍ؛ ونصفها لعمرو»، ثمّ يُبيّن في دليل منفصل أنّ مقصوده من «نصفها لزيد» نصف مالي المنقول فقط، لا كلّ أموالي؛ فإنّ هذا يوجب إلغاء التحديد بالتنصيف البيِّن أوّلاً عُرْفاً، لا التقييد والتخصيص[٣٢].

أقول: ويتصاعد دخان المخالفة للكتاب العزيز فيما لو شكّل العقار نسبةً عالية من التركة، أو فيما لو انحصرت التركة به فقط.

البيان الثاني

١ـ إنّ المعارضة بين تلك الروايات وبين الآية الثانية معارضة مستقرّة؛ لكون الآية

صريحة في استحقاق النساء للتركة، وقد اشتملت الآية على جملة من التأكيدات الملفتة للنظر، وقد توزّعت هذه التأكيدات على الفقرات الأربعة من الآية:

أ- أمّا الفقرة الأولى فإنّها تكرار للثانية، فإنّ الجملة التي بيّنت إرث الرجال بعينها، بتركيبها وألفاظها، قد تكرَّرت في حقّ النساء، ممّا يدلّ على أنّ التوريث يثبت للرجال والنساء بنحوٍ واحد، قال تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**﴾.

فمَنْ يُعطي قرصاً من الخبز لأولاده، فتارةً يقول: «إنّ لجميع وُلْدي حقّاً في هذا القرص»، وأخرى يقول: «للكبير نصيب، وللأوسط نصيب، وللصغير نصيب»؛ فإنّ في هذين التعبيرين اشتراكاً واختلافاً، فالمعنى المشترك بينهما هو استحقاقهم للقرص، وأمّا الاختلاف بينهما فهو كون دلالة التعبير الأوّل مطلقة من حيث بيان وحدة الاستحقاق كمّاً وكيفاً، في حين أنّ دلالة التعبير الثاني مطلقة من حيث بيان وحدة الاستحقاق كمّاً، وصريحة في وحدة الاستحقاق كيفاً. وهذا الشقّ الأخير هو السبب في استحكام المعارضة.

ب - وأمّا الفقرة الثالثة فتدلّ على المبالغة في بيان استحقاق التوريث من جميع التركة، قال تعالى: ﴿**مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ**﴾، إذ إنّ العبارة الأولى كانت كافية لبيان الاستحقاق للرجال والنساء، لكن مع ذلك نرى أنّ القرآن لم يكتفِ بالعبارة المتقدّمة، فأتبعها بعبارةٍ أخرى، وما ذلك إلاّ لبيان أنّ استحقاق النساء كالرجال للتركة في كلّ جزء جزء منها، وليس هو استحقاق في الجملة، بل هو استحقاق للتركة بالجملة، فلا مجال للتقييد والتخصيص جزماً.

ج - وأمّا الفقرة الرابعة فهي ختم الآية وإقفالها بحتميّة هذا القانون وحدّيّته؛ فإنّ أنصبة الإرث أنصبة ثابتة قد تمّ تعيينها من قِبل الله جلّ وعلا، فلا تقبل التغيير والتبديل، قال تعالى: ﴿**نَصِيباً مَفْرُوضاً**﴾. وسيأتي لهذه النكتة مزيد بيان، فانتظر.

لا يُقال: إنّ الآية واردة في إرث الأنساب، لا إرث الأسباب، فلا تشمل الأزواج، سواء أكانوا رجالاً أم نساءً.

فإنّه يُقال: إنّ الآية جاءت في صدد الردّ على النظرة السائدة في المجتمع الجاهليّ من التمييز بين الذكور والإناث في الإنسانيّة، وفي الحقوق كافّةً، كما هو واضح

تمام الوضوح. وهذا ما فهمه المفسِّرون، فإنّهم أهملوا حيثيّة النَّسَب، ولم يعتبروها قيداً في دلالة الآية على المساواة بين مطلق الذكور ومطلق الإناث من الورثة في استحقاق التركة، لا خصوص الورثة النسبيّين.

البيان الثالث

إنّ المعارَضة مستحكِمةٌ بين الروايات النافية لإرث الزوجة من العقار وبين الآية الثالثة، بناءً على الاستدلال بالفقرة الثانية من الآية وشموله للأزواج، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾؛ حيث إنّ الأمر ورد بدفع النصيب لصاحبه كملاً دون نقص، فمَنْ اقترض عشرة دنانير من شخص إذا أدّى إليه تسعة دنانير وثلاثة أرباع الدينار لا يصدق عليه أنّه أدّى ما عليه من قرضٍ. فالأداء ناقصاً ليس أداءً على نحو الحقيقة، نعم، هو أداءٌ مجازاً.

المناقشة

إنّه يَرِدُ على هذا البيان عدم تماميّة أصل دعوى شمول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ للأزواج. وتوضيح ذلك موكولٌ إلى محلّه.

البيان الرابع

ما تقدّم هو بيان المعارضة مع بعض الفقرات الواردة في بعض آيات الإرث، لكن في هذا البيان نقول بأنّه في خصوص المقام ليست المعارَضة بين حديث وآية حتّى تحلّ المشكلة من خلال اللجوء إلى قاعدة تخصيص العامّ أو قاعدة تقييد المطلق، بل المعارَضة هنا مع عدّة آيات تشتمل على أحكامٍ كثيرة جدّاً، مضافاً إلى المعارضة مع السنّة.

فإذا دار الأمر بين التخصيص لجميع الأدلّة وبين عدم تخصيص شيءٍ منها فلا ريب حينئذٍ من تقديم الثاني، وعدم ارتكاب التخصيص بالمرّة.

وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ نفي إرث الزوجة من العقار يستلزم ارتكاب التخصيص للعديد من أدلّة الإرث، كتاباً وسنّةً، وإثباته لا يستلزم ارتكاب

التخصيص لدليلٍ واحد.

البيان الخامس

إنّ البيانات المتقدِّمة لتقريب المعارَضة اعتمدت على إثبات تنافٍ بين الدلالات الخاصّة لتلك الأحاديث وبين الدلالات الخاصّة لبعض آيات الإرث. لكنْ سنحاول هنا الإفادة من إثبات التنافي مع الدلالة المجموعيّة المستفادة من مجموع آيات الإرث، وليس من خلال أخذها آية آية. ولقد تنوّعت آيات الإرث في كيفيّة الدلالة على ما تضمَّنته من أحكام. وإليك هذه الآيات:

فبعضها دلّ على الحكم بدلالة العموم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ...**﴾ (النساء: ٣٣)؛ فإنّ (كلّ) من أدوات العموم؛ وقوله تعالى: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ...**﴾ (النساء: ٧)؛ فإنّ المعروف أنّ الجمع المحلّى بالألف واللام يدلّ على العموم؛ وكذلك قوله: ﴿**وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ**﴾ (الأحزاب: ٦)؛ وقوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلاَيَتِهِم مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا... * وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ**﴾ (الأنفال: ٧٢ ـ ٧٥).

وبعض الآيات دلّ على الحكم بدلالة الإطلاق، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمْ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ...**﴾ (النساء: ١١)، وقوله: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ...**﴾ (النساء: ١٢)، وقوله: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾ (النساء: ١٧٦).

إنّ لسان بعض آيات الارث ـ بل كلّها ـ ليس فقط لسان بيان للحكم الشرعيّ، بل ورد فيه بعض الخصوصيّات التي تجعلنا لا نتقبَّل الاستثناءات أو التخصيصات بسرعة، ومنها:

١ـ البيان التامّ للحكم من خلال التصريح به والتنصيص عليه وذكره مفصَّلاً، وعدم الاكتفاء بالتعويل على ظهور اللفظ، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً**﴾ (النساء: ٧).

ففي هذه الآية نرى أنّ القرآن الكريم لم يكتفِ ببيان أنّ لكلٍّ من الرجال والنساء نصيبٌ من التركة، بل فصَّل وبيَّن حكم كلٍّ من صنفَيْ الورثة كلاًّ على حدة، وهم الرجال والنساء، فقال: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ... وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ**﴾. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ المراد من ذكر الرجال والنساء الذكور والإناث، فيكون تشريع الإرث شاملاً للجميع، وأنّه قانون للتوريث يعمّ الورثة كافّة، كقوله تعالى: ﴿**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**﴾ (النساء: ٣٣). والفرق بينهما هو بالإجمال والتفصيل. ومن أجل قطع دابر الشكّ لم يقتصر الشارع على البيان العامّ، فأردفه بهذا التفصيل.

وثالثاً: كرَّر ذكر المورّث والموروث، ولم يكتفِ ببيانه في الجملة الأولى، فأعاد فقرة مرّتين، فقال: ﴿**مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ... مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**﴾.

ورابعاً: أتبع ذاك البيان بالتصريح بشمول الحكم لكلّ مالٍ متروك، سواء أكان قليلاً أم كثيراً: ﴿**مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ**﴾.

وخامساً: التأكيد على أنّ لكلّ وارث من هؤلاء نصيباً معيَّناً لا يمكن التلاعب فيه. ومن الواضح أنّ هذا التعيين هو من قِبل الله تعالى: ﴿**نَصِيباً مَّفْرُوضاً**﴾.

وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الآيات؛ فإنّ كلّ واحدةٍ منها اشتملت على بعض الخصائص البيانيّة التي تنمّ عن ثبات أحكام الإرث، وكونها من الأحكام المهمّة جدّاً بنظر الشارع، وأنّها من الأحكام الشاملة للجميع دون استثناء.

٢ـ الاعتناء بشأن أحكام الإرث من حيث عدم الاكتفاء ببيانها على الإجمال، بل ذكرها بصورة تفصيليّة، فبيَّن مقادير السهام وأصحابها وحالاتهم المختلفة: كحالات الأب مع الولد، ومع عدمه، وحالات الأمّ مع الولد، ومع عدمه، ومع الإخوة، ومع عدمهم، وحالات الإخوة من كونهم للأب، أو للأمّ، وحالات الورثة من ناحية

الانفراد والتعدّد، إلى غير ذلك من التفاصيل التي لم تَرِدْ في أيّ حكم آخر سوى الإرث، ممّا يدعو إلى استبعاد التخصيصات والتقييدات أو محدوديّتها جدّاً، بخلاف غير الإرث من الأحكام الحافلة بورودها عليها، بل لولاها لما أمكن الاكتفاء بالعمومات والمطلقات، كما هو الحال بالنسبة إلى الصلاة أو الزكاة، التي لم يفصِّل القرآن في بيان أحكامهما.

٣ـ تصدّي القرآن لبيان أحكام الإرث والتصريح بأنّها مشرَّعة من قبل الله سبحانه. فعلى الرغم من أنّ جميع الأحكام الشرعيّة هي أحكام إلهيّة، سواء أكانت مبيَّنة في الكتاب العزيز أو السنّة الشريفة، إلا أنّنا نجد في هذه الآية التأكيد على أنّ أحكام الإرث هذه صادرة ومبيَّنة مِن قِبل الله تعالى، وأنّها مثبتة عند الله، كما نرى ذلك في التعابير التالية: ﴿**نَصِيباً مَّفْرُوضاً**﴾ (النساء: ٧)، و﴿**يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ... فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (النساء: ١١)، و﴿**كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً**﴾ (النساء: ٦)، و﴿**فِي كِتَابِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (النساء: ٧٥)، و﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**﴾ (النساء: ١٢).

بل تأمّل قوله تعالى: ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ... يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (النساء: ١٧٦)، حيث كان السؤال موجَّهاً للنبيّ صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّ الحقّ جلّ وعلا تصدّى للإجابة، ولم يكتفِ بذلك، بل صرّح بأنّ الله هو الذي يبيِّن ذلك بأقصى درجات البيان والتوضيح؛ كي لا يُبتلى المكلَّفون بأيّ غموض وتخبُّط.

٤ـ التأكيد على تطبيق أحكام الإرث والترغيب في ذلك، والتحذير والتهديد من عدم إجرائها، لاحظ قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾ (النساء: ١٣ ـ ١٤)، وقوله: ﴿**... فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً**﴾ (النساء: ٣٣).

فأنت إذا لاحظتَ هذه الآيات بدقّة، وأنعمت النظر فيها، تجدها دالّةً بوضوح، من خلال تعابيرها المختلفة، على أنّ هذه الأحكام ثابتة في كتاب الله، لا تتغيّر بنسخ

أو تخصيص أو تقييد؛ حيث إنّ وصف أحكام الإرث بأنّها في كتاب الله، وأنّها مسطورة فيه، وأنّها فريضة من الله، وترغيب الممتثل لها بالجنّة، وتهديد المخالف لها بالعذاب، كلّ ذلك يدلّ على ثبات أحكام الإرث وعدم تغيُّرها بأيّ نحو من أنحاء التغيير.

إشكال

إنّ هذه الدعوى تتنافى مع ما ورد من بعض التقييدات لآيات الإرث، من قبيل: ما دلّ على موانع الإرث، وهي: الكفر؛ والقتل؛ والرقّ.

الجواب

١ـ إنّ ما ذُكر يختلف حاله عن محلّ البحث؛ وذلك لأنّ الموانع محلّ وفاق بين الإماميّة، بل بين جميع المذاهب فتوىً ورواية. مضافاً إلى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قد تصدّى لبيان هذا الحكم. في حين لا نجد ذلك في مسألة حرمان الزوجة من العقار[٣٣].

٢ـ إنّ نسبة أدلّة الموانع الى أدلّة الإرث ليست هي التخصيص أو التقييد، بل هي من باب الورود؛ فإنّ الممنوع خارجٌ تخصُّصاً، كما هو واضح. وليس كذلك أدلّة حرمان الزوجة لو تمّت في نفسها.

وحال أدلّة الموانع حال أدلّة استثناء الدَّيْن والوصيّة من التركة؛ فإنّها ليست من باب التخصيص، كما توهَّمه بعضٌ.

محاولة لحلّ هذا التعارض

إنّه بعد إثبات عدم إمكان الجمع العُرْفيّ بين الأحاديث النافية لإرث الزوجة من العقار وبين آيات الإرث بالتخصيص أو التقييد لابدّ من التفكير في حلٍّ فنّي للخروج من هذا المأزق، والمحاولة المقترَحة هنا هي ما أبداه السيد المرتضى، وعمّقه السيد محمود الهاشميّ.

وحاصلها هو حمل الروايات النافية لإرث الزوجة من العقار على عدم الإرث من العين، وإنّما ترث من القيمة. ولا يلزم من ذلك المحذور المتقدِّم، وهو اختلال السهام

والفرائض، وإنّما يوجب هذا النحو من الجمع مجرَّد مخالفة ظهور الخطاب ـ في آية الأزواج ـ في كون السهم بنحو الإشاعة من العين. فهو على حدّ التقييد. ولعلّه من هنا صعب على السيد المرتضى القبول بمخالفة القرآن الكريم بالمستوى الأوّل، رغم إقراره بصدور الروايات، بل وإجماع الطائفة، على ثبوت حرمان الزوجة من العقار إجمالاً، فجمع بين الروايات وإجماع الطائفة وظاهر الآيات بما ذُكر، واعتبره عملاً بهما معاً، وجمعاً بين الدليلين القطعيَّيْن سنداً.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ روايات حرمان المرأة من العقار صريحةٌ في عدم إرثها من عين الأرض، أمّا عدم إرثها من قيمتها أيضاً فهي ظاهرة في ذلك، وليست صريحةً فيه. والتعبير بقوله: «لا ترثُ من الأرض شيئاً» أيضاً قابل للحمل على عدم إرث شيء من أعيان الأرض وتربتها، فلا ينافي إرثها من قيمتها إذا كان هناك ظهورٌ أقوى يقتضي ذلك، وهو صراحة الربع والثمن ممّا تركتم في الآية الشريفة، فيرفع اليد عن ظهور كلٍّ من دلالتَيْ الآية والروايات بصراحة الآخر.

ودعوى أنّ التفكيك بين العين والماليّة في تخصيص أو تقييد الكتاب وأدلّة التوريث، بإخراج العين وإبقاء الماليّة تحتها، أمرٌ غير عُرْفيّ **مدفوعةٌ** بأنّه عُرْفيٌّ في باب الأموال والحقوق. ويشهد له نفس روايات الحرمان في البناء والطوب والخشب، حيث فصّلت بين العين والماليّة في إرث الزوجة منها.

ودعوى أنّ تصريح روايات الحرمان بإعطائها من قيمة البناء، وعدم إعطائها من الأرض، يجعلها كالصريح في حرمانها من قيمة الأرض أيضاً، وإلاّ لكان يذكرها مع قيمة البناء، **يدفعها** أنّ ذكر إعطائها من قيمة البناء في الروايات ليس في قبال عدم إعطائها من قيمة الأرض، بل في قبال عدم إعطائها من أعيان أصول العقار والدور، فيمكن إعطاؤها من قيمتها. ولهذا جاء ذلك بلسان الاستثناء عن عدم إعطائها من العقار. فليست روايات التفصيل صريحةً في عدم إعطائها قيمة العقار؛ لكي يُقال بعدم صحّة هذا الجمع، بل سوف يأتي أنّ الروايات المفصِّلة فيها قرائن تدلّ على عدم حرمانها من قيمة العقار.

وهذا أسلوب من أساليب الجمع العُرْفيّ، وهو حمل الظاهر على الصريح أو الأظهر عند التعارض. ولا ينافي هذا الجمع كون الروايات أخصّ موضوعاً؛ لكونها

واردة في خصوص الأرض والعقار من التركة. فيكون مقتضى الصناعة التخصيص، لا التصرّف في ظهور حكم الخاصّ؛ فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا لم يلزم من تقديم الخاصّ سوى التقييد والتخصيص للعامّ، لا إلغاء عنوان الربع والثمن والخلل فيه، والذي تكون مخالفته شديدة جدّاً عُرْفاً، وإلاّ كان العكس هو الأوفق بقواعد الجمع العُرْفيّ.

وممّا قد يشهد على صحة هذا الجمع ما ورد في الروايات المانعة من التعليل بأنّ ذلك لئلاّ تُدخِل الزوجة على الورثة مَنْ يفسد عليهم مواريثهم؛ فإنّ ظاهر هذا التعليل أنّ مواريثهم نفس المواريث والنسب، لا أنّه تزداد مواريثهم ويقلّ ميراثها من التركة، وإلاّ كان ينبغي أن يقول: ليس لها الحقّ فيها، وأنّها ميراثهم، لا ميراثها.

فالمقصود حفظ نفس مواريثهم المفروضة لهم من استئثار الزوج الجديد بها، سواء في ذلك البناء أو الأرض. وهذا يناسب حرمانها من العين فقط، وإرثها من القيمة في البناء والأرض معاً. فهذا النحو من الجمع الذي صنعه السيد المرتضى متينٌ ومتناسبٌ مع التعليل الوارد في أكثر هذه الروايات.

فيثبت مذهب السيد المرتضى رحمه الله من حرمان الزوجة من عين العقار، دون القيمة، إمّا مطلقاً أو في خصوص غير ذات الولد، بناءً على العمل بصحيح ابن أذينة القادم بحثه، كما هو المشهور[٣٤].

مناقشة

ويُلاحَظ على هذه المحاولة: إنّ هذه المحاولة منطلقةٌ على أساس البيان الأوّل المتقدّم في تقريب وجه المعارَضة، وهو كون الآية ظاهرةً في الإرث من العين. وليس في هذا الجمع محذورٌ سوى مخالفة هذا الظاهر. وهذه ليست مشكلةً مستعصيةً، بل يمكن تجاوزها، ولا تشكّل عقبةً كؤوداً أمامنا.

في حين أنّه لو تمّ لحاظ البيانات الأربعة الأخرى، من كون المعارضة مع الآيات والمخالفة معها ليست بمستوى مخالفة الظهور حتّى يمكن تجاوزها، بل إنّها بمستوى المخالفة مع صراحة الآيات، بل إنّ الآيات محفوفة بتحصينات قويّة تمنع من المسّ بها تحت أيّ عنوان كان، تخصيصاً أو تقييداً أو نسخاً، فعندئذٍ لا يبقى أيّ مجال للقبول

بهذه المحاولة قطعاً؛ بسبب استحكام التعارض واستقراره.

أقول: ويظهر أيضاً أنّه بناءً على تلك التقريبات التي ذكرناها عدم قبول آيات الإرث للنسخ، حتّى بالكتاب نفسه، فضلاً عن النسخ بالسنّة.

هذا وقد ذكر السيد محمّد حسين فضل اللّه رحمه الله بعض المبعِّدات للحكم بحرمان الزوجة من إرث العقار، فقال: «ثمّ إنّ المسألة محلّ ابتلاء كلّ مسلم، والمفروض أنّ مثلها لابدّ أن تكون ممّا يبيَّن حكمها بوضوح زمن الرسول صلى الله عليه وآله. فقد كان المسلمون يملكون دوراً وعقارات وأراضي، والواضح من القرآن أنّ حكم هذه الممتلكات حكم غيرها من ممتلكات الميت، تدخل جميعاً في التركة، ويستحقّها الورثة على وزان استحقاق غيرها. فلو كان لها حكم مغايرٌ لحكم غيرها لكان حكماً على خلاف ظاهر القرآن، ولوجب على النبيّ صلى الله عليه وآله بيانه، وإلاّ كان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وهو يقتضي إيقاع الناس في الحرام، بإعطاء الزوجة ما لا تستحقّ من تركة زوجها، وحرمان غيرها من حقّهم فيها»[٣٥].

نتيجة البحث

إنّه بعد انسداد كلّ طرق المصالحة الفنّيّة بين الروايات النافية لإرث الزوجة من العقار وبين آيات الإرث لا محيص من الإغضاء عن هذه الروايات، ولا سيّما مع عدم قطعيّة أسانيدها، وابتلائها بمعارضة أخبار أخرى.

وهي نتيجةٌ بحثيّة، لا فتوائيّةٌ، تنتظر النقد أو التأييد أو التكميل والتطوير، وإنْ كان يثقل على النفس القبول بها بدواً؛ بسبب حداثتها ومخالفتها للشهرة القويّة.

نعم، نُقل عن بعض مَنْ قارب عصرنا القول بعدم حرمان الزوجة من العقار أصلاً، لا عيناً ولا قيمة؛ عملاً بصحيح ابن أبي يعفور؛ لكونه موافقاً للكتاب[٣٦]. وأيضاً اختاره بعض المعاصرين[٣٧].

الهوامش

(١) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٣٤.
(٢) المفيد، المقنعة: ٦٨٧.
(٣) المرتضى، الانتصار: ٥٨٥.
(٤) أبو الصلاح الحلبيّ، الكافي: ٣٧٤.
(٥) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥٢.
(٦) الطوسيّ، النهاية: ٦٤٢؛ المبسوط ٤: ١٢٦.
(٧) ابن البرّاج، المهذّب ٢: ١٤٠ ـ ١٤١؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٣٩١؛ المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨٣٥؛ العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٦؛ إرشاد الأذهان ٢: ١٢٥.
(٨) النهاية: ٦٤٢؛ المبسوط ٤: ١٢٦.
(٩) ابن إدريس، السرائر ٣: ٢٥٩.
(١٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٥٢.
(١١) وليُعلم أنّ هذه التسمية أو الوصف للآية بلحاظ أمرٍ مهمّ فيها، وهو حكم كلالة الأمّ، الذي تضمَّنه المقطع الثاني فيها.
وتمام النصّ: ﴿**وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ**﴾.
(١٢) النساء: ١٧٦.
(١٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٩؛ السبزواريّ، مواهب الرحمن ٧: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(١٤) النساء: ١١.
(١٥) مواهب الرحمن ٧: ٢٩٠ ـ ٢٩١.
(١٦) ابن أبي الحديد المعتزليّ، شرح نهج البلاغة ١٨: ١٤٤.
(١٧) انظر: رضا الصدر، رسالة الاختلاف في إرث الزوجة.
(١٨) انظر: مختلف الشيعة ٩: ٣٤.
(١٩) انظر: القاضي النعمان، دعائم الإسلام ٢: ٣٩٢ ـ ٣٩٣، ح١٣٨٩.
(٢٠) انظر: الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٥ ـ ٢١١، باب ٦ من ميراث الأزواج.
(٢١) انظر: مواهب الرحمن ٧: ٣٠٧؛ الجزائري، قلائد الدرر: ٣٤٩.
(٢٢) لمزيد من الاطلاع راجع: النجفيّ، جواهر الكلام ٣٩: ٢٠٧ ـ ٢١٧؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٥٩ ـ ٣٨٨. وانظر أيضاً: مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، الأعداد: ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨؛ وغيرها من مصادر فقه الإماميّة.
(٢٣) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، باب ٥ من ميراث الأزواج، ح٣.
(٢٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٧، باب ٥ من ميراث الأزواج، ح٤.
(٢٥) الطوب: الآجرّ.

(٢٦) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٦، باب ٦ من ميراث الأزواج، ح٢.
(٢٧) وسائل الشيعة ٢١: ٣٢٩، باب ٥٨ من المهور، ح٩.
(٢٨) وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٢، باب ٧ من ميراث الأزواج، ح١.
(٢٩) وسائل الشيعة ٢٦: ٢١٣، باب ٧ من ميراث الأزواج، ح٢.
(٣٠) انظر: الخضري، أصول الفقه: ١٨٤.
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ٤٥، مقال (ميراث الزوجة من العقار / القسم ١ و٢)، للسيد محمود الهاشمي.
(٣٣) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ١٥ ـ ٤٨؛ الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة ٣: ٢٢ ـ ٢٥.
(٣٤) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد: ٤٥، مقال (ميراث الزوجة من العقار / القسم ١ و٢)، للسيد محمود الهاشمي.
(٣٥) انظر: خنجر حميّة، فقه المواريث والفرائض (تقريراً لأبحاث السيّد فضل الله) ٢: ٢٦١.
(٣٦) ألا وهو الشيخ الأرباب (انظر: د. حسين مهر پور، بررسي ميراث زوجه در حقوق إسلام وإيران: ١٣٢ [باللغة الفارسيّة].
(٣٧) انظر: فقه المواريث والفرائض (تقريراً لأبحاث السيّد فضل الله) ٢: ٢٥٣ ـ ٢٨٤؛ الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن ٤ ـ ٥: ٣٠١ ـ ٣٠٩.

التحريف في السيرة الحسينيّة

مناقشة لمقالات السردرودي في مجلّة (نصوص معاصرة)

أ. مشتاق بن موسى اللواتي(*)

تمهيد

يحتلّ البحث التحليليّ النقديّ في التاريخ أهمّيّةً كبيرةً للوصول إلى الحقائق أو ما هو قريب منها، أو على الأقلّ إلى النتائج التي تعزِّزها الشواهد والقرائن، وتتفق مع منطق التاريخ. وقد تترافق البحوث التحليلية والنقديّة مع الأعمال التوثيقيّة، أو تأتي في مرحلة تالية لها، على اعتبار أن العمل التوثيقي هو بمثابة جمع الوثائق التاريخيّة المنتسبة إلى أصحابها حسب تسلسلها الزمنيّ، والذي يتطلب في مرحلة تالية بحث محتوياتها ودراسة مضامينها وبيان أبعادها وتقديم تفسير منطقيّ لبعض حوادثها. وعليه فإنّ عمليّة التحليل النقديّ تعتبر ضروريّة ومكمِّلة للأعمال التوثيقيّة. فمع تعرُّض الروايات التاريخيّة للوضع والدسّ والتقوُّل من قِبَل أهل الأهواء الدينيّة والسياسيّة، لصالح هذا الفريق وضدّ ذاك، كان لابُدّ من فحص الروايات وتعريضها للنقد الداخليّ والخارجيّ. فكثيراً ما يلاحظ الدارس في مصدر واحد وحادثة واحدة ورود روايات متضاربة وغير متَّسقة مع بعضها البعض، كما يصادف وجود منقولات لا تتَّفق مع طبائع الأمور، وقد يجد مبالغات لم يرِدْ عليها دليلٌ تاريخيّ، من قبيل: ما قيل في أحد المقاتل المتأخِّرة عن يوم الطفّ بأنّه كان يوماً غير طبيعيّ، حيث امتدّ إلى أكثر من سبعين ساعة![1]؛ أو أن الجيش الأمويّ كان يتكوَّن من أكثر من مليون ونصف مقاتل![2]؛ أو أنّ الإمام الحسين عليه السلام قتل أكثر من عشرة آلاف فارس وراجل![3]؛ بل

(*) باحث في الفكر العربيّ الإسلاميّ، من سلطنة عمان.

نسب إلى (أسرار الشهادة) أنّه قتل ثلاثمائة ألف رجل![4].

وقد نقد الخطيب الحسيني الراحل الشيخ الوائلي في تجاربه ذلك، وذكر بأنّ ذبح عشرة آلاف دجاجة من قبل ذابحٍ ماهر تستغرق حوالي خمسين ساعة، إذا افترضنا أن ذبح كلّ دجاجة يحتاج إلى ربع دقيقة![5].

ومن جهة أخرى نجد أنّ بعض مصادر التاريخ تروي أن الحسين عليه السلام عرض على عمر بن سعد أن يذهب إلى يزيد بن معاوية، فيضع يده في يده![6]، وفي نفس الوقت تروي عن عقبة بن سمعان، وهو أحد الناجين من القتل، ما يكذِّب ذلك[7].

وتروي أن رأس الحسين عليه السلام وضع أمام يزيد، وكان ينكت ثغره بقضيب[8]، وفي نفس الوقت تروي بأن يزيد بن معاوية لمّا وضع رأس الحسين بين يديه كان يبكي، وقال: لو كان بينه وبينه رحمٌ ما فعل هذا، يعني بذلك واليه على الكوفة ابن زياد![9]، وأنه كان يلعن ابن زياد، ويقول: كنت أرضى من طاعتكم بدون قتل الحسين، ويترحَّم على الحسين[10].

ومثل هذه الروايات لا يمكن قبولها كما هي، فلابدّ من تمحيصها وغربلتها، وتقديم تفسير لها ينسجم مع الوضع الاجتماعيّ والسياسيّ آنذاك.

وقد يقوم راوي الخبر أو المؤرِّخ في مرحلةٍ تالية بإيجازه إلى درجةٍ مخلّة بمضمونه، وقد يتمّ تقطيع أوصاله وبتره وتوزيعه على أكثر من مشهد وموقف، ممّا يتطلَّب بحثاً واستقراءً واسعاً في مختلف المصادر؛ لاستكمال حلقاته.

كما لابُدّ من تمحيص الروايات بالمقارنة والموازنة بينها، وعرضها على السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة العامّة، وملاحظة مدى اتّساقها معها.

أضِفْ إلى ذلك أنّ بعض الأساليب المتَّبعة في عرض السيرة الحسينيّة من قبل بعض القرّاء تؤدّي مع الزمن دوراً شبيهاً بإنتاج نصوص تاريخيّة جديدة، يتمّ التعامل معها تماماً كالنصوص الأصليّة، من كثيرٍ من المتلقّين، ومع مرور الزمن تدرج في بعض كتب المقاتل والسير التي تتسامح في النقل. ويحدث هذا في الغالب عبر التفسيرات التي يعرضها بعض القرّاء في إطار ما يعرف بـ «لسان الحال»، ومن خلاله تتسلَّل إلى بعض الكتابات المتساهلة. كما أن الاستيحاءات الأدبيّة والمبالغات الشعريّة، وما يرافقها من الأساليب المجازيّة والمشاهد الفنّيّة والصور التخيُّليّة، ولا

سيّما في الشعر الشعبيّ، والتي يعرضها بعض القرّاء كوقائع وحوادث، توحي للمستمع والمتلقّي أنّها معلومات تاريخيّة. وهو ما يؤدّي إلى تضخُّم الوقائع، وتعارضها، وعدم اتّساقها، وافتقادها إلى التماسك المنطقيّ، ويقود في النهاية إلى إرباك الذاكرة حيالها.

وإنّ البحث في التاريخ الإسلاميّ ليس مجرّد بحث من أجل البحث، بل يستهدف التوصُّل إلى النتائج السليمة المرضية، التي تساعد على استنتاج العظات والعبر منها، حتّى تنير الطريق أمام الأجيال للتبصُّر والإفادة من تجارب الماضين، والاقتداء بسير الأنبياءعليهم السلام والأوصياء والأولياء الصالحين.

وكما أسلفنا فإنّ واقعة كربلاء ليست بدعاً من الوقائع من هذه الناحية، ثم إن الأهمّيّة التي تحتلها في قلوب المسلمين تجعلها موضع عناية دائمة ومستمرة؛ للوصول إلى معرفة حقائقها وتفاصيلها.

ولهذه الأسباب وغيرها يغدو البحث التحليليّ النقديّ في غاية الأهمّيّة؛ إذ لا يمكن التسليم بالأخبار المتضاربة، كما لا يمكن الركون إلى التعليلات التي لا تتّفق مع السنن وطبائع الأشياء.

والتحليل النقديّ ليس عملاً اعتباطيّاً أو مزاجيّاً، بحيث يقوم الباحث بإسقاط آرائه الشخصيّة أو فرض استحساناته الذاتيّة على البحث، فيقرر صوابيّة ما يروق له، ويبعِّد ما لا يتّفق مع اتّجاهاته وميوله، وإلاّ لم يفترق الحال بينه وبين أولئك الذين تلاعبوا بالروايات والأخبار في مراحل الرواية الشفويّة والتدوين التاريخيّ الأوّل. إنّما لابدّ من اتّباع المنهج العلميّ، وتحكيم القواعد المستخدمة في البحث التاريخيّ، والتي سبقت الإشارة إلى بعضها. وليس معنى ذلك أن تنتهي جميع التحليلات إلى نتائج موحَّدة، بل ربما تتقارب أحياناً، أو تتفاوت وتتباعد أحياناً أخرى، كما هو شأن البحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والفلسفيّة، وكذلك الدينيّة.

بحوث تحليليّة ونقديّة حول واقعة كربلاء

لقد أُلِّفت مجموعة من الكتب والبحوث التحليليّة النقديّة حول حركة الإمام الحسينعليه السلام، ولا سيما في عصرنا الحالي.

ومن الكتب التي يمكن الإشارة إليها في هذا المضمار كتاب (ثورة الحسين: ظروفها الاجتماعيّة، ونتائجها الإنسانيّة)، للشيخ محمّد مهدي شمس الدين. وهو كتاب تحليلي اجتماعيّ وسياسيّ، كما يعبِّر عنه عنوانه بالفعل.

وله أيضاً كتاب (أنصار الحسين).

ومنها: كتاب (الشهيد والثورة)، للسيد هادي المدرسي، الذي مزج فيه الكاتب بين أسلوب التحليل وسلاسة العرض ووضوحه.

و(الملحمة الحسينيّة)، للشيخ مرتضى مطهَّري، وهي عبارة عن محاضرات وكلمات ألقاها في حياته، وقد جُمعت بعد استشهاده، وطبعت في كتاب ترجم إلى العربيّة بعنوان (الملحمة الحسينيّة). وقد أثار ضجّةً وجدلاً حول بعض مضامينه النقديّة الصادمة.

وقد طرح السيد جعفر مرتضى العامليّ مجموعة من التساؤلات والشكوك حول مدى صحّة نسبة جميع ما ورد فيه إلى مطهَّري، وذلك في كتابه (عاشوراء فوق الشبهات).

وللسيد محمّد الصدر كتاب (أضواء على ثورة الحسين)، تطرَّق فيه إلى كثير من الأسئلة التي تطرح على الواقعة وطبيعتها وأهدافها، وتطرَّق فيه إلى بعض الحكايات التي يطرحها الخطباء، كما قدَّم مجموعة من التوجيهات للخطباء والقرّاء.

وللشيخ محمّد مهدي الآصفي كتاب من خمسة أجزاء بعنوان (في رحاب عاشوراء)، وهو يمزج فيه بين السرد والتحليل التاريخيّ واستيحاء القيم التربويّة والرساليّة من حركة الحسين عليه السلام.

ومن الملاحَظ بأنّ بعض الكتب المذكورة أعلاه اعتمدت على بعض الأخبار الواردة في بعض المراجع المتأخِّرة.

كما نشرت (مجلّة نصوص معاصرة) في عددَيْها الثامن والتاسع، سنة ١٤٢٨هـ، بحثَيْن، للشيخ محمّد السردرودي: **أحدهما** بعنوان (التحريف في السيرة الحسينية، دراسة في المظاهر والأشكال)؛ **والثاني** بعنوان (السيرة الحسينيّة، المصادر والمراجع، دراسة في المستندات التاريخيّة). وقد اشتمل البحثان على مجموعة من الآراء النقديّة

للباحث حيال عدد من الوقائع التي يطرحها الخطباء في العادة.

و قفة مع بعض آراء الشيخ السردرودي

يظهر من خلال متابعة سيرة الباحث المذكور، وبعض أعماله، بالإضافة إلى البحثَيْن المذكورين، أن المؤلِّف باحثٌ متتبِّعٌ، وله أكثر من دراسة وتحقيق حول واقعة الطفّ ونصوصها وأخبارها ومصادرها. ويبدو من النظر في بعض بحوثه السالفة أنّه من المهتمّين بتنقية السيرة الحسينيّة من الشوائب والزيادات، ومن المنافحين عن القضيّة الحسينيّة. ولعلّ من نافل القول التنويه إلى أن الدراسات النقديّة العلميّة للتاريخ والسيرة مطلوبة، وتحظى بأهمّيّة؛ لإسهامها في غربلة المادة التاريخيّة وتنقيتها من الشوائب والزيادات، ونقلها إلى الأجيال صافيّة نقيّة. وإن الجهود البحثيّة التي بذلها الباحث السردرودي مقدَّرة، ولكنْ يُلاحَظ من متابعة الأمثلة التي أوردها من الكتب المتأخِّرة على أنّها نماذج من التحريف ـ حسب تعبيره ـ في السيرة الحسينيّة أنه لم يبيِّن لنا في أكثرها مستنده أو تعليله لاعتبارها محرَّفة أو موضوعة، كما لم يوضِّح ما هو معيار الوضع عنده، بل أرسل أحكامه عليها إرسال المسلَّمات. ثم ماذا يقصد من التحريف فيها؟ هل زيد فيها ونقص أم أنها مختلقة من الأصل؟ وهل أنّ ذلك في بعضها أو جلّها؟ وما الذي يجعله يعتقد بذلك؟

ومن جهة أخرى يلاحَظ أنّ الكاتب استخدم تعبيرات وأوصافاً متعدِّدة ذات مدلولات متفاوتة على النماذج التي ذكرها، وأصدر أحكاماً بالجملة، وبشكل لا يخلو من تسامح، من قبيل: التحريف والتزييف والتزوير والأسطورة، وكذا الضعيف والمكذوب والموضوع. فلم يميِّز في أحكامه حسب القواعد العلميّة المعروفة في علوم الحديث ـ على الأقلّ ـ بين الضعيف والموضوع والمكذوب.

ومن ناحية ثالثة يظهر أن بعض النماذج، وليس كلّها، التي أوردها الكاتب على التحريف والتزوير، محمِّلاً مسؤوليّة تحريفها وتزويرها لبعض الكتب المتأخِّرة، مذكورةٌ في جملة من المصادر المتقدِّمة على هذه الكتب، ولا نعرف سبب إغفال الكاتب ذلك، مع أنّه باحثٌ ومتتبِّع.

قد يُقال: إنّ ورودها في كتب متقدِّمة لمؤلِّفين موثوقين لا يعني وثاقة الكتب

وصحّة كل ما فيها. وهذا مبدأ صحيح ومسلَّم به. ولكنّ هذا لا يسوِّغ إغفال ذكرها، مع أنها أوردت تلك الحوادث، بل الأمانة العلميّة تقتضي الإشارة إليها، بدل التصريح المتكرِّر بأنها من تحريف وتزييف ووضع الكتب المتأخِّرة.

وعلى صعيد آخر فإنّ تحشيد الشواهد على التحريف والتزييف والكذب ـ حسب وصف الكاتب ـ بهذه الطريقة المتسامحة قد يوحي للقارئ بأنّ جُلّ ما يطرح على المنابر وكتب السيرة لا أصل له، ولا سند، ولا مصدر. مع أن الأمر ليس كذلك، ولا سيّما أنّ الكاتب ما برح يردِّد عبارات توصل إلى هذه النتيجة، ممّا يولِّد الشكّ في معظم حوادث واقعة كربلاء لدى الكثيرين، ولا سيّما الذين لا يتاح لهم البحث والتمحيص فيها.

أسسٌ مقترحةٌ لمناقشة بعض الآراء النقديّة

وقبل الشروع في هذه الوقفات مع بعض الآراء التي نشرت في الفترة الأخيرة من المهمّ من الناحية المنهجيّة وضع بعض الأسس المعياريّة، التي يمكن بالاستناد عليها مناقشة البحوث والآراء النقديّة في مثل هذه الموضوعات، وذلك على النحو التالي:

١ـ الاستناد في نقل الوقائع على مصادر الحديث والتاريخ والسيرة والتراجم المعروفة المعتمدة، مع إمكانيّة إخضاعها للنقد والتمحيص.

٢ـ التوقُّف أو التدقيق في ما انفردت بنقله الكتب المتأخِّرة من دون إحالة إلى أيٍّ من المصادر المتقدِّمة، إلاّ إذا كانت على نحو التأييد.

٣ـ ردّ كلّ ما يتعارض من الأخبار مع عصمة أهل البيت عليهم السلام وقدسيّتهم وكرامتهم.

٤ـ عدم قبول ما يتعارض مع المعقول والسنن الطبيعيّة، في غير دائرة الخوارق الإعجازية الثابتة.

٥ـ إنّ النتائج الاجتهاديّة والتحليليّة قابلة للأخذ والردّ والاختلاف.

نظرة في بعض النماذج التي ذكرها الباحث سردرودي

يمكن تصنيف أمثلة الكاتب في هذا المضمار إلى قسمَيْن:

الأوّل: ما لم يَرِدْ في مصدرٍ تاريخيّ

وقد سبق لبعض العلماء المتتبِّعين والمدقِّقين أنْ نبَّه إليها، من قبيل: حضور السيدة ليلى أمّ عليّ الأكبر واقعة كربلاء، وما ينسب إليها من حكايات. فإنّ جملة من العلماء المحقِّقين، كالشيخ النوري والشيخ عباس القمي والسيد المقرَّم والشيخ مطهَّري، سبقوا إلى التنبيه إلى ذلك؛ استناداً إلى عدم ورود ذلك في أيّ مصدرٍ تاريخيّ يمكن التعويل عليه. ولا يقال هنا بأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود؛ لأنّنا لسنا في صدد بحث قضايا نظريّة مجرَّدة، أو بحث قضايا الإمكان والامتناع من منظور مجرَّد. إننا في مضمار البحث التاريخيّ الفعليّ، والتحقُّق من الحدث التاريخيّ من جهة الوقوع، استناداً إلى الوثائق والأخبار والروايات الواردة في أمّهات كتب التاريخ. وإنْ كان السيد جعفر العامليّ في كتابه (كربلاء فوق الشبهات) قد حاول جاهداً أن يستنتج من بعض القرائن أنّها حضرت الواقعة[١١] فإنّ الشيخ القمّي حسم الموقف في هذه القضية، بقوله في كتابه (منتهى الآمال): «الظاهر عدم حضورها هناك، ولم أجد في الكتب المعتبرة شيئاً، وأمّا ما اشتهر من أنّ الحسين عليه السلام جاء إلى أمّ عليّ الأكبر بعد ذهابه إلى الميدان، وقال لها: قومي وادعي لولدك...إلخ، فإنّه كذبٌ محضٌ من أوّله إلى آخره، كما قاله شيخنا النوريّ»[١٢].

ومنها: مسألة عرس القاسم بن الحسن عليه السلام. وهذه المسألة تطرَّق إليها بعض العلماء، وأكَّدوا على عدم صحّتها. قال القمّي في (المنتهى): «لا يخفى عليكم عدم صحّة قصة عرس القاسم، وأنّه تزوَّج فاطمة بنت الحسين في كربلاء؛ لعدم وجودها في الكتب المعتبرة»[١٣]. وقال المقرَّم في (المقتل): «كلّ ما يُذكَر في عرس القاسم غير صحيح؛ لعدم بلوغه سنّ الزواج، ولم يَرِدْ به نصٌّ صحيحٌ من المؤرِّخين»[١٤].

ومنها: مسألة أنّ السيدة زينب عليها السلام نطحت جبينها بمقدم المحمل. وقد ذكرها القمّي في (نَفَس المهموم)، نقلاً عن (البحار)، عن أحد الكتب المعتبرة، مرسلاً[١٥]. ويلاحظ أنّ الكتاب المذكور مجهول المؤلِّف، وإنْ وُصِف بالمعتبر. وجاء في إحدى مقدّمات (المجالس السنّيّة) أنّها من انتحال بعض الجهّال[١٦].

ويذكر السردرودي أن الشيخ القمّي استدرك في (المنتهى)، وقال: «لا يوجد ذكر المحمل إلاّ في في خبر مسلم الجصّاص، وهذا الخبر وإنْ نقله العلاّمة المجلسيّ،

لكنّ مستنده هو كتاب (منتخب الطريحي) وكتاب (نور العين). ولا يخفى على أهل الخبر والفنّ في علم الحديث حال الكتابَيْن المذكورَيْن، ونستبعد القول بأنّ زينب نطحت جبينها بمقدَّم المحمل حتّى سال الدم»[١٧]. ويلزم التنويه إلى أنّي لم أعثر على هذه العبارة بعد البحث في عددٍ من الفصول المناسبة في النسخة العربيّة من كتاب (منتهى الآمال)، للقمّي، بترجمة وتحقيق: السيد هاشم الميلاني، وتقديم: السيد جعفر العامليّ، الطبعة الأولى، دار الجوادين!

الثاني: نماذج لم يتَّضح لنا سبب اعتبارها محرَّفة

ذكر الكاتب تسعة كتب كنماذج لتكريس التحريف والتزييف في السيرة الحسينيّة. وجُلّ هذه الكتب كتبت في العصور المتأخِّرة، ولا تعتبر من المصادر الأوّليّة، بل ربما صنفت كمراجع ثانويّة أو كأيّة كتب تطرَّقت إلى الواقعة. ولسنا هنا في صدد تقييمها أو تبرير ما أوردته، فهذا خارج عن غرض هذه المقالة. بل إنّ بعض العلماء وجَّه نقوداً قويّة إلى بعضها؛ نظراً لتساهلها في النقل. وقد أشار الكاتب إلى آراء بعضهم. ويبدو أنّها من الكتب الرائجة، والتي يعتمدها كثيرٌ من الخطباء والقرّاء، مثل: المنتخب المعروف بالفخري، وأسرار الشهادة، والدمعة الساكبة، ومعالي السبطين، وروضة الشهداء، وغيرها. ونظراً لاعتماد كثيرٍ من خطباء المنابر عليها فقد غَدَتْ مرجعاً يتلقّى منه الجمهور المادّة التاريخيّة الكربلائيّة. ولعل هذا ما جعل الكاتب يركِّز جهده عليها، ويوجِّه نقده إليها.

غير أنّ ما نودّ أن نلفت النظر إليه هنا هو أنّ الكاتب أورد بعض النماذج التي لم يتَّضح لنا سبب إدراجها ضمن قائمة التحريف والتزييف. وفي ما يلي نذكر بعضها على سبيل المثال فقط:

أ ـ اختلاق شهيد

نسب في القسم الثاني من بحثه حول المصادر والمستندات إلى كتاب (تظلُّم الزهراء عليها السلام) جملةً من الأخبار المزيَّفة، منها: اختلاق شهيدٍ باسم وهب بن عبد الله بن حباب الكلبيّ. وساق جملةً من الأخبار التي وصفها بالموضوعة والأحاديث الضعيفة من

كتاب (معالي السبطين)، منها ما يتعلق بالشهيد المختلَق وهب، واعتبره من المختلَقات والموضوعات في كتاب (ناسخ التواريخ)[١٨]. والواقع أنّ جملةً من المصادر الحديثيّة والتاريخيّة المعتبرة ذكرت وهب في عداد الشهداء، منها: أمالي الصدوق[١٩]، ومقتل الخوارزمي[٢٠]، واللهوف لابن طاووس[٢١]. كما أن بعض العلماء المدقِّقين، ممَّن أشاد الكاتب بحقٍّ بجهودهم الإصلاحيّة في هذا المجال، كالسيد محسن الأمين والشيخ عباس القمّي[٢٢]، قد ذكروا وهب الكلبيّ بين أبطال كربلاء المستشهَدين. نعم، استظهر السيد الأمين في (لواعج الأحزان) وقوع خلط من المؤرِّخين بين قصّة وهب الكلبيّ وعبد الله الكلبيّ قاتل يسار وسالم[٢٣]، بينما رجَّح الشيخ شمس الدين في (أنصار الحسين) بأنّه ابنٌ لأمّ وهب زوجة عبد الله بن عمير الكلبيّ، وأنّ المرأة التي قُتلت يوم كربلاء هي أمّ وهب[٢٤].

وعليه لا معنى لنسبة القصّة إلى التحريف والاختلاق بهذه الطريقة، وإنْ كان هناك ثمّة اختلاق فمن أهل الأخبار السابقين، وليس الكتب المذكورة.

ب ـ هل من ناصرٍ ينصرني

قال في بحث التحريف في السيرة الحسينيّة: إنّ القرّاء؛ لكي يدرّوا الدمعة، اختلقوا هذا النصّ، ولا نجد مثله، ولا قريباً منه، في المصادر المعتمدة المعترف بها[٢٥]. وفي القسم الثاني نسبه إلى تحريفات منتخب الطريحي[٢٦]. في حين أنّ جملةً من المصادر المعتمدة روت هذا المضمون عن الإمام الحسين عليه السلام.

ففي مقتل الخوارزمي عن أبي مخنف[٢٧]، وذكره ابن طاووس مختصراً، واللفظ للأوّل: إن الحسين لما قُتل ما ينيف على خمسين رجلاً من أصحابه، ضرب بيده على لحيته، وقال: اشتد غضب الله على اليهود والنصارى؛ إذ جعلوا له ولداً... واشتدّ غضب الله على قومٍ اتَّفقت آراؤهم على قتل ابن بنت نبيّهم، واللهِ، لا أجيبهم إلى شيء ممّا يريدونه أبداً حتّى ألقى الله وأنا مخضَّب بدمي، ثم صاح: «أما من مغيث يغيثنا لوجه الله تعالى؟ أما من ذابٍّ يذبّ عن حرم رسول الله؟ فلمّا سمع الحُرّ هذا الكلام اضطرب قلبه...»[٢٨]. كما ذكر الخوارزمي استغاثةً أخرى للحسين، وهي: لمّا قتل الجميع، ولم يبقَ غيره والإمام زين العابدين، نادى: «هل من ذابٍّ يذبّ عن حرم رسول

اللّه؟ هل من موحِّد يخاف اللّه فينا؟ هل من مغيث يرجو اللّه في إغاثتنا؟ هل من معينٍ يرجو ما عند اللّه في إعانتنا؟»[٢٩]. وذكر مثله السيد الأمين في (لواعج الأحزان)[٣٠]. ونقل مثله القرشيّ عن (درر الأفكار في وصف الصفوة الأخيار)، لأبي الفتح بن صدقة[٣١]. ونقل عن (الحدائق الورديّة)، لليمانيّ، بأنه إثر ذلك مال الأنصاريّان من معسكر الأمويّين إلى معسكر الحسين، وقاتلا حتى قُتلا[٣٢]. وقد ذكر بعض العلماء، كصاحب (الخصائص)، أن الحسين كانت له عدّة استغاثات. وأطلق السيد المقرَّم عليها عنوان «استغاثة وهداية»[٣٣].

ج ـ اسقوني شربةً من الماء

ذكر هذه العبارة في القسم الثاني من بحثه حول المصادر والمستندات بين تحريفات كتاب (المنتخب)، وموضوعات كتاب (ناسخ التواريخ). واعتبرها ملائمةً للشريحة التي تقرأ كلّ الوقائع للحزن والبكاء. وأكَّد أنّ العبارة مختَلَقةٌ لا سند لها. وعلَّل رفضه لها بأنّها تعبِّر عن موقفٍ ذليل لا يتلاءم مع الروح الحسينيّة التي عُرف بها سيّد أباة الضيم وإمام العزّة وأبو الأحرار[٣٤]. وتوسَّع في بحثه الخاصّ بالتحريف في السيرة، فأورد مسوِّغاته التي في ضوئها اعتبرها من المختلَقات على سيّد الشهداء، ومنها: أنّها لم تَرِدْ في أيّ كتاب معتبر أو شبه معتبر، ووردت في بعض الكتب الطافحة بالكذب، والتي تهيمن عليها مسألة إبكاء السامعين؛ وأنّ النصّ نفسه شاهدٌ على جعله؛ وأنّه لا ينسجم مع أبي الأحرار وسيّدهم، الذي قال: «هيهات منّا الذلّة»، أنْ يترجَّى من القتلة أن يسقوه بحقّ جدّه! وذكر عدّة أمثلة ضمن سياقات تضع الإمام الحسين في موضع الملتمس والمترجّي المستعطف، قائلاً لعمر بن سعد: أخيِّرك في ثلاث خصال: تتركني أرجع إلى المدينة، فرفض، قال: اسقوني شربةً من الماء فقد نشفت كبدي من الظمأ، فرفض، فقال: ليبرز إليّ رجل رجل، فوافق! وأحالها الكاتب في الهامش على (المنتخب)، و(أسرارالشهادة)، و(روضة الشهداء)، وغيرها.

واستشهد الكاتب برأي الشيخ مطهَّري بأنّه كلّما بحث في المقاتل لم يجد هذه الجملة المنسوبة إلى الإمام الحسين. نعم، هناك موضعٌ واحدٌ ذكر فيه بأنه كان يطلب الماء، والقرائن تشير بأنّ المقصود منه توجُّهه نحو الفرات بحثاً عن الماء، لا طلبه

منهم[٣٥].

والواقع أنني أتَّفق مع الكاتب بأنّ مثل هذه المشاهد لا تتَّفق مع سائر مواقف الإمام الحسين وكلماته عليه السلام. ولم أعثر عليها أثناء بحثي في مجموعة من المصادر الحديثيّة والتاريخيّة، بالإضافة إلى عددٍ من المقاتل المعتمدة. ويحسن هنا التنويه إلى المبدأ الذي أكَّد عليه الشيخ عبّاس القمّي ضمن نصائحه العشرين التي وجَّهها إلى الخطباء في (نفثة المصدور)، حيث قال: «أن لا يقول ما يشعر بذلّة أبي عبد الله الحسين وأهل بيته عليهم السلام؛ فإنه كان سيّد أهل الإباء والحميّة، الذي علَّم الناس الموت تحت ظلال السيوف اختياراً له على الدنيّة»[٣٦].

ولكنْ يبدو أنّ واقعة استسقاء الحسين الماء واقعة لها أصلٌ في بعض المصادر، وقد تمّ تحويرها بالشكل المذكور، ربما انسياقاً مع الأغراض العاطفيّة التي نوَّه إليها الكاتب. فقد ورد في (اللهوف)، ومثله عن (مثير الأحزان)، لابن نما، كما نقل عنه السيد المقرَّم[٣٧]، وذكره السيد الأمين في (اللواعج) و(المجالس)[٣٨]. وحسب اللهوف: عن هلال بن نافع، قال: إنّي لواقفٌ مع أصحاب عمر بن سعد إذ صرخ صارخٌ: أبشر أيّها الأمير، فهذا شمر قد قتل الحسين، قال: فخرجتُ بين الصفَّيْن، فوقفتُ عليه، فإنّه ليجود بنفسه، فواللّهِ، ما رأيتُ قتيلاً مضمَّخاً بدمه أحسن منه، ولا أنور وجهاً، ولقد شغلني نور وجهه وجمال هيئته عن الفكر في قتله، فاستسقى في تلك الحال ماءً، فسمعتُ رجلاً يقول له: واللّهِ، لا تذوق الماء حتَى تَرِدَ الحامية فتشرب من حميمها، فردَّ عليه الحسين قائلاً: لا، بل أَرِدُ على جدّي رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وأسكن معه في داره في مقعد صدقٍ عند مليك مقتدر، وأشرب من ماءٍ غير آسن، وأشكو إليه ما ارتكبتم منّي وفعلتم بي[٣٩]. فالرواية هنا تشير إلى أنّه استسقى في تلك الحال ماءً، أي طلب أن يسقوه ماءً، وهو في موقفٍ لا يقوى فيه على القتال. وهذا الموقف مختلفٌ عن الموقف الذي ذكره مطهَّري، والذي كان أثناء القتال. وقد رواه الخوارزمي في مقتله بالفعل، عندما دعاهم الإمام الحسين عليه السلام أن يكفّوا عن التعرُّض لحرمه، ويقاتلوه هو، قال: «فقصده القوم بالحرب من كلّ جانب، فجعل يحمل عليهم ويحملون عليه، وهو في ذلك يطلب الماء ليشرب منه شربةً، فكلَّما حمل بفرسه على الفرات حملوا عليه...»[٤٠]. وروى مثله الطبريّ باختلافٍ يسير، حيث ذكر أنّ حسيناً

حين غلب على عسكره ركب المسنّاة يريد الفرات، قال: فقال رجلٌ من بني أبان بن دارم: ويلكم، حولوا بينه وبين الماء، لا تتام إليه شيعته...[٤١]. وفي رواية عن جابر الجعفيّ قال: عطش الحسين حتّى اشتدّ به العطش، فدنا ليشرب من الماء، فرماه حصين بن تميم بسهمٍ فوقع في فمه، فجعل يتلقّى الدم من فمه، ويرمي به إلى السماء، ثم حمد الله وأثنى عليه، ثم جمع يديه، ودعا عليهم[٤٢].

وأيّاً كان فإنّ منع الجيش الأمويّ الماء عن معسكر الحسين وعياله وأطفاله كان يشكّل فصلاً مهمّاً من فصول واقعة كربلاء.

ونستنتج ممّا سبق أنّ الروايات التاريخيّة تذكر مواقف ملحميّة قتاليّة من معسكر الإمام الحسين؛ من أجل الوصول إلى الماء في مختلف المراحل. كما تذكر بعض المصادر، كـ (اللهوف)، أنّ الإمام الحسين عليه السلام استسقى الماء عندما كان صريعاً يجود بنفسه.

والواقع أن استسقاء الإمام الحسين الماء في تلك الحال ليس من الضعف أو الذلّة في شيء، بل إن هذا الموقف يكشف عن حقيقة القوم، وأنّهم لم يراعوا حرمةً، ولا قيمة إنسانيّةً، إلاّ انتهكوها، وهو مشهدٌ صارخ من مشاهد الظلامة التي وقعت على أهل البيت عليهم السلام، بحيث لا يختلف اثنان عبر التاريخ على بشاعتها وشناعتها. وتجدر الإشارة إلى أنّ الناقد السردرودي أثنى كثيراً على كتاب (اللهوف)، واعتبره من الكتب القيِّمة الهامّة[٤٣]. وهو بحقٍّ مرجعٌ مهمٌّ في هذا الحقل، وإنْ كان هذا لا يعني أنّه فوق النقد، كما ألمح الكاتب أيضاً[٤٤].

د ـ طلب الأسرى المرور بالقتلى عند مغادرة كربلاء

ذكر الكاتب ضمن الوقائع المزيَّفة التي عرضها النجف آبادي أنّ طلب الأسرى المرور على أجساد الشهداء أمرٌ لا سند له. وقد ورد في كتاب (أسرار الشهادة)، الذي كثر فيه الكذب[٤٥]. بينما نجد أنّ السيد ابن طاووس أوردها في (اللهوف)، عن النسوة، قلنَ: بحقِّ الله إلاّ ما مررتم بنا على مصرع الحسين، فلمّا نظر النسوة إلى القتلى صحنَ وضربنَ وجوههنّ[٤٦]. وقد ذكره السيد الأمين في (اللواعج)[٤٧]. ويؤيِّده ما رواه الطبريّ عن قرة بن قيس: نظرتُ إلى تلك النسوة لمّا مررنَ بحسينٍ وأهله وولده

صحنَ ولطمنَ وجوههنّ. ولا أنسى قول زينب ابنة فاطمة، حين مرَّت بأخيها صريعاً، وهي تقول: يامحمّداه، يامحمّداه، صلّى عليك ملائكة السماء، هذا الحسين بالعراء، مرمَّلٌ بالدماء، مقطَّع الأعضاء، يامحمّداه، وبناتك سبايا، وذرّيّتك مقتَّلة، تسفي عليها الصبا...إلخ[٤٨]. وذكر مثله الخوارزمي في مقتله[٤٩]. وفي (كامل الزيارات)، ممّا رواه أحد تلامذة ابن قولويه، وأدرجه في الكتاب عن الإمام السجّاد، في رواية طويلة، ومنها: «وحملت حرمه ونساؤه على الأقتاب، يُراد بنا الكوفة، فجعلت أنظر إليهم صرعى، ولم يوارَوْا، فيعظم في صدري...إلخ»[٥٠].

هـ ـ دفن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام للأجساد

ذكر في القسم الثاني ضمن نماذج التزوير التي كشفها السيّد الأمين قضيّة مجيء الإمام السجّاد عليه السلام من الكوفة إلى كربلاء؛ لدفن جسد أبيه مع بني أسد[٥١].

والواقع أن هذه القضيّة ناقش فيها بعض العلماء، كالسيد المرتضى في (رسائله)، وخالفه السيد شبر في (مشكلات الأخبار). وبالفعل فقد نفى السيّد الأمين ذلك[٥٢]؛ استناداً إلى ما جاء في بعض المصادر، كـ (الإرشاد)[٥٣]، و(اللهوف)، من أنّ قوماً من بني أسد صلّوا عليها ودفنوها[٥٤]. ولكنْ قال الشيخ عبّاس القمّي في (نَفَس المهموم): إنّه قد ثبت أنّ الإمام لا يلي أمره إلاّ الإمام، ولا يغسِّله إلاّ الإمام. وورد عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه احتجّ على أقطاب الواقفة، كالبطائني، حين قال له: إنّا روينا عن آبائك أنّ الإمام لا يلي أمره إلاّ إمام مثله، فردّ عليه الإمام الرضا عليه السلام: فأخبرني عن الحسين كان إماماً أو غير إمام؟ قال: كان إماماً، قال: فمَنْ ولي أمره؟ قال: عليّ بن الحسين، قال: وأين كان عليّ بن الحسين؟ قال: كان محبوساً في يد عبيد الله بن زياد في الكوفة، قال: خرج وهم كانوا لا يعلمون حتّى ولي أمره، ثم انصرف، فقال له الإمام الرضا: إن مَنْ أمكن عليّ بن الحسين أن يأتي كربلاء فيلي أمر أبيه فهو أمكن صاحب هذا الأمر أن يأتي بغداد فيلي أمر أبيه، ثم ينصرف، وليس في حبس ولا أسارة[٥٥]، كما ورد في رجال الكشّي.

كما أن السيد مرتضى العسكريّ نقل عن (إثبات الوصيّة): «أقبل زين العابدين في اليوم الثالث عشر من المحرَّم لدفن أبيه»[٥٦].

نعم، أشار الشيخ القمّي في (نَفَس المهموم) إلى أنّه ليس في الكتب المعتبرة كيفيّة دفن الحسين ومَنْ قُتل معه مفصَّلاً...إلخ[٥٧]. ومنه يتَّضح أنّ الخلاف في المسألة دينيّ وتاريخيّ.

و ـ مجيء العائلة إلى كربلاء ولقاء جابر الأنصاريّ

أشار في القسم الثاني من بحث المصادر والمراجع إلى أنّ من التحريفات التي أسَّس لها كتاب (نور العين)، وهو لمؤلِّف مجهول على التحقيق، أن عيال الحسين لمّا بلغوا العراق قالو للدليل: مُرَّ بنا على طريق كربلاء...إلخ، وأدرجه ضمن الأخبار المزيَّفة لكتاب (تظلُّم الزهراء)، وأنه من موضوعات (ناسخ التواريخ)، وذكره ضمن الروايات المختلَقة التي فضحها الشيخ النوريّ، ومن التحريفات التي كشفها الشيخ مطهَّري في (الملحمة الحسينيّة)؛ وذلك أنّ طريق الشام لا يمرّ عبر كربلاء مطلقاً. وأن السيد ابن طاووس ذكره في (اللهوف)، واستبعده في (الإقبال)، وكذلك استبعده الشيخ القمّي في (المنتهى)[٥٨]. على أنّي لم أجد رأيه في الطبعة المترجَمة المشار إليها.

والواقع أنّه تعدَّدت الأخبار والآراء في هذه القضية، غير أن أهمّها ما يلي:

الأوّل: ذكر السيد ابن طاووس في (اللهوف) أنّه روي أنّه لمّا رجع نساء الحسين عليه السلام وعياله من الشام، وبلغوا العراق، قالوا للدليل: مُرَّ بنا على طريق كربلاء، فوصلوا إلى موضع المصرع، فوجدوا جابر بن عبد الله الأنصاريّ وجماعة من بني هاشم ورجالاً من آل الرسول قد وردوا لزيارة قبر الحسين عليه السلام...إلخ[٥٩].

وقريبٌ منه ورد في (مثير الأحزان)، لابن نما الحلّي، كما ذكر السيد المقرَّم في (مقتله)، والشيخ عباس القمّي في (نَفَس المهموم)[٦٠].

كما أن الشيخ الصدوق روى عن فاطمة بنت عليّ أنّ الإمام عليّ بن الحسين زين العابدين خرج بالنسوة من الشام، وردّ رأس الحسين إلى كربلاء[٦١].

ويلاحظ هنا أنّ المصادر السالفة لا تحدِّد تاريخاً معيَّناً لوصولهم إلى كربلاء.

ونقل الشيخ باقر القرشيّ مضمونه في حياة الإمام الحسين، عن تفسير المطالب والحدائق الورديّة، لليماني[٦٢].

أمّا السيد محسن الأمين فقد نقل في (اللواعج)، عن بشارة المصطفى وغيره،

وكذا في (رحاب أهل البيت)، قصّة مفصَّلة عن ورود جابر مع عطيّة العوفي، واغتساله من الفرات، وزيارته للحسين، وطلوع سواد من جهة الشام معهم زين العابدين مع عمّاته وأخواته...إلخ.

ويظهر أنه دمج القصّتين تماماً بنفس أسلوب الخطباء[٦٣].

وتجدر الإشارة إلى أنّ واقعة ورود جابر الأنصاريّ ذكرها جملةٌ من العلماء، كالمفيد في (المسار)، والشيخ الطوسي في (المصباح). كما رواها مفصَّلة كلٌّ من أبي جعفر الطبريّ من علماء الإماميّة في القرن الخامس في (بشارة المصطفى)، وأبو الموفَّق الخوارزمي في (مقتله)، بسندَيْهما عن الأعمش، عن عطيّة العوفيّ[٦٤].

ويؤيِّد ذلك أن بعض العلماء والمؤرِّخين، من الإماميّة وغيرهم، نصّوا على أنّ رأس الحسين عليه السلام أُعيد إلى جسده بعد أربعين يوماً. فقد أشار السيد المقرَّم في (مقتل الحسين) إلى أنّ الفيلسوف والمؤرِّخ أبا الريحان البيرونيّ(٤٤٠هـ) في (الآثار الباقية) ذكر بأنه في العشرين من صفر رُدَّ رأس الحسين إلى جثّته، حتّى دُفن مع جثّته[٦٥]. ونقل السيد المقرَّم مثله عن سبط ابن الجوزي في (تذكرته)، وكذا عن زكريّا بن محمّد الأنصاري القزويني (٦٨٢هـ)، صاحب (عجائب المخلوقات)، وكذا عن عبد الله بن محمّد الشبراوي الشافعيّ في كتابه (الإتحاف بحبّ الأشراف). كما أكَّد جملة من علماء الإماميّة، كالمرتضى والطوسي وابن شهرآشوب والطبرسي وغيرهم، أنّ رأسه الشريف أُعيد إلى بدنه في كربلاء. وهذا الرأي هو السائد، ويتبنّاه خطباء المنبر الحسينيّ. ومن جهة أخرى يؤكِّد السيد ابن طاووس على رجوع الرأس إلى الجسد؛ بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿**بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾، ولكنَّه يؤكِّد في نفس الوقت على عدم ورود تفاصيل حول كيفيّة ذلك وتوقيته[٦٦].

الثاني: ما ذكره الشيخ المفيد في (المسار)، والشيخ الطوسي في (المصباح)، واللفظ للأوّل: «وفي العشرين منه ـ من صفر ـ كان رجوع حرم سيّدنا ومولانا أبي عبد الله الحسين من الشام إلى مدينة الرسول، وهو اليوم الذي ورد جابر بن عبد الله الحرام الأنصاريّ رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله من المدينة إلى كربلاء؛ لزيارة قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام، فكان أوّل مَنْ زاره من المسلمين، ويستحب زيارته عليه السلام»[٦٧].

وأشار السيد ابن طاووس في (الإقبال) إلى كلا الرأيين، وذكر أنّه وجدهما في

بعض المصادر، ولكنّه استبعدهما معاً، سواء من جهة إمكانيّة وصولهم إلى المدينة أو كربلاء في العشرين من صفر، وأسَّس استبعاده على عامل الزمن؛ حيث يلاحظ أن السيد ابن طاووس استبعد وصولهم إلى كربلاء بناءً على أنّ الوقت الذي احتاجه ابن زياد حتّى يحصل على الإذن من يزيد ليحمل إليه السبايا هو عشرون يوماً. مضافاً إلى أنّه روي أنهم أقاموا في الشام شهراً. ولكنَّه لم ينفِ أصل مجيئهم إلى كربلاء أثناء رجوعهم، وقال في ذلك: أمّا جوازهم في عودهم على كربلاء فيمكن ذلك، ولكن ما يكون وصولهم إليها يوم العشرين من صفر؛ لأنّهم اجتمعوا على ما روى جابر بن عبد الله الأنصاريّ، فإن كان جابر وصل زائراً من الحجاز فيحتاج وصول الخبر إليه ومجيئه أكثر من أربعين يوماً، وعلى أن يكون جابر وصل من غير الحجاز من الكوفة أو غيرها[٦٨].

والواقع أنّ السيد ابن طاووس اتَّبع منهجاً علميّاً دقيقاً في تحليله لهذه الواقعة. ولكنْ يُلاحَظ أنّ تحليله ونتيجته يستندان إلى معطيَيْن قابلَيْن للمناقشة، وهما: أن عبيد الله بن زياد انتظر أمر يزيد حتّى يبعث اليه بالرؤوس والعائلة المسبيّة. ولكن يحتمل أنّه كانت لديه تعليماتٌ مسبقةٌ حولها، أو أنّه قاس الأمر على سوابقه بعد مقتل مسلم بن عقيل. ورغم أنّ بعض المؤرِّخين ذكر ذلك، ولكنْ من الصعوبة التسليم به. فإذا افترض أنّه كتب إلى يزيد يوم العاشر أو الحادي عشر من المحرَّم فإنّ جوابه سوف يصله في نهاية شهر المحرَّم. ومن ثم فإنّه يعني أنّ العائلة المسبيّة مكثت في الكوفة إلى نهاية شهر المحرَّم، وعليه يكون وصول السبايا إلى الشام في الفترة بين العاشر والعشرين من صفر حسب الوقت الذي يستغرقه المسير، وليس في الأوّل من صفر، ولا يكون رجوعهم منها هو في العشرين منه، كما هو المعروف. وهذا ينسجم مع ما نقله الكاتب ضمن الحوادث التي وصفها بالموضوعة أو المكذوبة في كتاب (ناسخ التواريخ). وهذه النتائج لا دليل عليها من التاريخ. كما لم يثبت تاريخيّاً أنّ العائلة المسبيّة مكثت بالشام شهراً كاملاً أو أكثر، كما نقل عن القاضي النعمان، بل لعلّ الوقائع التاريخيّة التي حدثت هناك لا تؤيِّد بقاءهم كلّ هذه الفترة. وعلى أيّة حالٍ فإنّ السيد ابن طاووس لم ينفِ مجيئهم إلى كربلاء من الأصل.

ومن ناحية أخرى إذا كان وصول السبايا من أهل البيت عليهم السلام إلى الشام في أوّل

صفر، كما نقله القمّي في (نَفَس المهموم)، عن (مصباح الكفعمي)، وحكاه عن البيروني في (الآثار الباقية)[٦٩]، وافترض أنهم بقوا هناك حوالي عشرة أيام، فإنّ الأيام المتبقّية ربما تكفي لقطع الطريق والمرور بكربلاء، كما نصّ بعض المؤرِّخين الآنف ذكرهم. إلاّ إذا قيل بأنّ سيرهم وقت الرجوع كان أبطأ، وأنّهم كانوا يسيرون في النهار دون الليل، ممّا قد يحتاج إلى وقتٍ أطول. ومع ذلك فإنّه لا ينفي مجيئهم إلى كربلاء، ولكنْ يكون وصولهم إليها في نهاية شهر صفر.

أمّا ما ذكره الشيخ مطهَّري بأنّ طريق الشام لا يمرّ عبر كربلاء مطلقاً فإن هذا إنْ صحَّ بالفعل، فإنّه لا ينفي كلّ القصّة، فيحتمل أنّهم طلبوا من مسؤول الركب النعمان بن بشير مبكّراً أن يمرّ بهم صوب كربلاء. ثم إنّ هذه الدعوى تحتاج إلى مزيدٍ من الدراسة؛ للتحقُّق منها في الأطالس التاريخيّة، أو في كتب قدامى الجغرافيّين المسلمين.

وأيّاً كان الأمر فبما أنّ الواقعة قابلةٌ للنقاش والأخذ والردّ لا يصحّ اعتبارها محرَّفة ومكذوبة، ولا سيما أنّ هناك من المؤرِّخين والمحدِّثين مَنْ أشار إليها، وهناك شواهد تعزِّزها. ومن جهة أخرى فإنّه ليس بالضرورة ربط واقعة مرورهم بكربلاء ـ إذا صحَّت ـ بتاريخ معيَّن. كما ليس من الموضوعيّة أو الحياد العلميّ اتّخاذ أحد الآراء الخلافية حجّة، والتعامل معه وكأنّه مقياس مسلَّم به؛ لدحض بقيّة الآراء، ووصفها بالمحرَّفة والمزيَّفة والمكذوبة وما إلى ذلك.

ز ـ حول عدد القتلى من الجيش الأمويّ

ذكر الكاتب أمثلةً من المبالغات التاريخيّة في قصّة كربلاء، ومنها: مبالغة كتاب (معالي السبطين) في عدد القتلى من الجيش الأمويّ، حيث أوصلهم إلى مائة وخمسين ألف قتيل! وذكر الكاتب أنّ المصادر أجمعت على أنّ عدد القتلى في جيش عمر بن سعد بلغ ٨٨ شخصاً فقط![٧٠]. وإنني اتَّفق مع الكاتب على وجود مبالغات وزيادات في بعض الكتب المتأخِّرة، وقد سبق التنويه إليها في البداية. وكان الأحرى بالكاتب أن يركِّز عليها في بحثه، ويكشفها للقارئ. ولكنَّنا نستغرب قبول الكاتب لما ذكره بعض المؤرِّخين، كالطبريّ ومَنْ تابعه كابن الأثير وغيره، حول

عدد القتلى في الجيش الأمويّ. والأغرب منه أنّ الكاتب قرَّر بأن هناك إجماعاً بين المؤرِّخين على ذلك! مضافاً إلى أنّ هذه المسألة لا تستدعي نقاشاً في نظري، بعد أن شهد القادة والمقاتلون الأمويّون ببسالة معسكر الحسين عليه السلام. فقد روى المؤرِّخون، كالطبريّ والمفيد وغيرهما، عن عمرو بن الحجاج الزبيديّ، مخاطباً الجيش الأمويّ: أتدرون مَنْ تقاتلون؟ تقاتلون فرسان المصر، وقوماً مستميتين، لا يبرزنَّ لهم منكم أحدٌ، فإنّهم قليل، وقلّما يبقون، واللهِ، لو لم ترموهم إلاّ بالحجارة لقتلتموهم[٧١]. وفي مقتل الخوارزمي أنه قال: إنّما تقاتلون فرسان المصر وأهل البصائر وقوماً مستميتين، لا يبرزنَّ منكم أحدٌ إلاّ قتلوه على قلَّتهم، ولو لم ترموهم إلاّ بالحجارة لقتلتموهم[٧٢]. ووصفهم أحد المقاتلين مع عمر بن سعد، كما نقله ابن أبي الحديد في (شرح النهج): ثارت علينا عصابة أيديها في مقابض سيوفها، كالأسود الضارية، تحطم الفرسان يميناً وشمالاً، وتلقي أنفسها على الموت، لا تقبل الأمان، ولا ترغب في المال، ولا يحول بينها حائل وبين الورود على حياض المنية أو الاستيلاء على الملك، فلو كففنا عنها رويداً لأتت على نفوس العسكر بحذافيرها[٧٣]. وقال عبد الله بن عمّار بن عبد يغوث، وهو يصف الحسين، كما عن الطبريّ: ما رأيتُ مكسوراً قطّ، قد قُتل ولده وأهل بيته وأصحابه، أربط جأشاً، ولا أمضى جناناً، ولا أجرأ مقدماً منه، وإنْ كانت الرجال لتشدّ عليه فيشدّ عليها بسيفه، فتنكشف عن يمينه وشماله انكشاف المعزى إذا شدّ فيها الذئب[٧٤]. وإنّ قائلها ـ حسب المفيد ـ هو حميد بن مسلم، وأنّه قال: ما رأيت مكثوراً قطّ، وهو أكثر اتّساقاً مع مضمون الخبر[٧٥].

ثم إنّه لو قلنا: إنّ عدد مَنْ كان مع الحسين ٨٩ مقاتلاً، على أقلّ التقديرات التي رجَّحها الكاتب، واستثنينا منهم الأطفال والرضَّع، وكان نصيب كلّ واحدٍ منهم قتيلين، لكان عدد القتلى من الجيش الأمويّ يفوق ما قرَّره الكاتب! فكيف والروايات تشير أنهم ـ حسب السيد الأمين ـ كانوا حوالي ١٣٦ مقاتلاً[٧٦]. وإذا أخذنا برأي الشيخ شمس الدين فإنّهم يقاربون المئة أو يبلغونها، وربما زادوا عليها[٧٧]. وعليه إذا قلنا: إنّ كلّ واحدٍ منهم قتل شخصاً واحداً من الجيش الأمويّ فإنّ عدد قتلاهم سيزيد على ما ذكره الكاتب!

على أنّ كتب المقاتل، كـ (اللهوف)، و(مقتل الخوارزمي)، وغيرهما، تنسب

إلى كثيرٍ من أبطال كربلاء أنهم قتلوا مجموعاتٍ من الجيش المقابل، وهو أمرٌ غير مستبعد بطبيعة الأحوال.

ح ـ استشهاد طفلَيْ مسلم بن عقيل

ذكر الكاتب في معرض عرضه للآراء النقديّة للشيخ عبّاس القمّي في (المنتهى) أنّه استبعد استشهادهما بتلك الكيفيّة والتفصيل[٧٨]. على أنّه يبدو من كلامه المذكور تحفُّظه على بعض التفاصيل، وإنْ كان لم يُشِرْ إلى سبب التحفُّظ وموارده. ولكن ما نودّ الإشارة إليه هنا أنّ القصة منقولة في أكثر من مصدر، مع بعض الفروق. فقد نقلها الشيخ الصدوق في (مجالسه)[٧٩]، كما رواها الخوارزمي بسنده في (مقتله)، ولكنّه ذكر بأنّهما كانا طفلَيْن لعبد الله بن جعفر الطيّار[٨٠]، كما أنّ البلاذري في (أنسابه) ذكر بأنّ ابنَيْن لعبد الله بن جعفر لجآ إلى رجل من طيّ، فضرب أعناقهما، وأتى برأسيهما إلى ابن زياد[٨١]. وهذا يعني أنّ الواقعة لها أصل وسند، وربما حوِّرت مع الزمن، أو أضيفت إليها بعض التفاصيل الجزئيّة؛ لبعض الأغراض العاطفيّة.

ط ـ الجراحات في جسم الإمام الحسين عليه السلام

أشار الكاتب إلى المبالغات التي وقعت في بعض الكتب المتأخِّرة حول عدد الجروح التي أصابت الإمام الحسين عليه السلام. فقد ذكر بأنه ازداد عددها من ٦٣ إلى ١٢٠، ثم إلى ٣٢٠، وصولاً إلى أعداد أكبر بكثير[٨٢].

وما أودّ الإشارة إليه هنا أنّه ورد عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام في ما رواه الصدوق: أصيب الحسين عليه السلام، ووجد به ثلاثمائة وبضعة وعشرين طعنةً برمح أو ضربةً بسيف أو رميةً بسهم[٨٣]. وروي أنها كانت في مقدَّمه؛ لأنّه كان لا يولّي. وورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: وجد فيه ثلاث وثلاثون طعنة، وأربع وثلاثون ضربة[٨٤]. وعلَّق السيد الأمين في (اللواعج) بأنّه لا تعارض بينهما؛ لأنّ ما جاء عن الصادق لم يعيَّن فيها قدر الرميات[٨٥]. ولعلّ عبارة الشيخ المفيد في (الإرشاد)، والسيد ابن طاووس في (اللهوف)، على قصرها، تقدِّم وصفاً دقيقاً لحالة الإمام الحسين من جرّاء الضرب

والطعن ورمي السهام، وهي: لمّا أُثخن بالجراح صار جسمه كالقنفذ[٨٦]. ويلزم أن لا نغفل عن أنّ عدد الجيش الأمويّ كان على أقلّ الروايات ـ وحسب بعض المصادر التي حاولت تبسيط الأمور ـ أربعة آلاف أو ستّة آلاف رجل ـ. وتذكر مصادر أخرى، كما عن المفيد، وهو المروي عن الإمام الصادق، أنّ عددهم كان ثلاثين ألفاً[٨٧]. وفي جميع الأحوال فالمعركة من هذه الناحية كانت غير متكافئة. وقد نقل عن مناقب ابن شهرآشوب أنّه في بعض حملات الإمام الحسين أتته أربعة آلاف نبلة[٨٨]. ويجب أن لا نغفل عن أنّ من أغراض ضخامة العدد والعدّة والعتاد واستخدام مختلف فنون الحرب وأشكال السلاح هو محاولة إخافة الثوّار، وإلقاء الرعب في قلوبهم، وإرهابهم، وإضعاف معنويّاتهم. وربما قصد منها إرسال رسائل ردعٍ إلى غيرهم من المعارضين، أو لمواجهة احتمالات مجيء إمدادٍ لهم من بعض القرى المجاورة. إلى جانب أن السلطات في العادة تعتمد على القوّة الباطشة الغاشمة. ومن ثم ليس من الضرورة أن تلحق كلّ السهام والنبال أجساد المقاتلين. ولعلّ هذا كان منشأ الخلط عند بعض الخطباء والكتّاب المتأخّرين في هذه القضية. وإذا أخذنا في الاعتبار دوافع هذا الجيش وأخلاقيّاته فإنه يغدو مفهوماً ما يورده بعض المؤرِّخين من أخبار قد تبدو مبالغاً فيها في الظروف الطبيعيّة. وإلاّ فكيف نفسِّر مسألة حرمان الأطفال والنساء من الماء؟ وكيف نفسِّر مسألة سلب الأطفال والنساء بعد مقتل الرجال؟ كيف نفهم مسألة وطء الأجسام بالخيول بعد القتل؟ وسلب الأجساد؟ وقطع الرؤوس؟ وحملها على الرماح؟ وسبي بنات الرسول صلى الله عليه وآله وسلبهن، وغير ذلك؟ وكل ذلك حدث مع أهل بيت النبيّ المصطفى صلى الله عليه وآله بعد نصف قرن من رحيله صلى الله عليه وآله عن دار الدنيا.

أكتفي بهذه النماذج ممّا أورده الكاتب في مقالاته، مستشهداً بها على تحريف السيرة الحسينيّة.

ولابدّ من التنويه إلى أن الكاتب أشار أيضاً إلى مجموعة من الحكايات والقصص والمبالغات والزيادات التي تسرَّبت عبر بعض الكتب المتأخِّرة إلى المنبر الحسينيّ؛ وذلك نتيجةً لاعتماد كثير من الخطباء والقرّاء عليها. وأخيراً أكرِّر التأكيد على أنّ هناك حاجة ملحّة إلى بحوث علميّة تحليليّة تتولّى التمييز بين الوقائع المرويّة في أمّهات الكتب والمصادر المعتمدة من جهة، وبينها وبين الاستنتاجات التحليليّة

والاستيحاءات الأدبيّة والمبالغات الشعريّة من جهة أخرى، وبينهما وبين الحكايات والزيادات التي أضيفت إليها لأغراض إثارة العاطفة والحماس وما شابه ذلك.

الهوامش

(١) محمّد سردرودي، مقالة بعنوان: (السيرة الحسينيّة، المصادر والمراجع)، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٠٧، بيروت.
(٢) محمّد صحتي سردرودي، مقالة بعنوان: (التحريف في السيرة الحسينيّة)، مجلّة نصوص العدد ٨: ٧٣، بيروت.
(٣) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٠١.
(٤) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ٧٣.
(٥) أحمد الوائلي، تجاربي مع المنبر: ١٠٦، دار الزهراء، بيروت.
(٦) أبو جعفر الطبريّ، تاريخ الأمم والملوك ٥: ٣٨٩، دار التراث، بيروت.
(٧) المصدر السابق ٥: ٥١٣.
(٨) المصدر السابق ٥: ٣٩٠.
(٩) المصدر السابق ٥: ٣٩٣.
(١٠) المصدر السابق ٥: ٤٦٠.
(١١) جعفر مرتضى العاملي، كربلاء فوق الشبهات: ١٥١، المركز الإسلاميّ للدراسات، ٢٠٠٠م.
(١٢) عبّاس القمّي، منتهى الآمال: ٣٩٦، دار الجوادين، ٢٠٠٧م، بيروت.
(١٣) المصدر السابق: ٤٠١.
(١٤) عبد الرزّاق المقرَّم، مقتل الحسين: ٢٦٤ (الهامش)، انتشارات الشريف الرضي، إيران.
(١٥) عبّاس القمّي، نفس المهموم: ٣٦٥، دار المحجة البيضاء، ١٩٩٢م، بيروت.
(١٦) محسن الأمين العاملي، المجالس السنّيّة ١: ٧ (المقدمة)، الطبعة الخامسة، انتشارات الشريف الرضي، إيران.
(١٧) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٠٢.
(١٨) المصدر السابق، العدد ٩: ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١١.
(١٩) الصدوق، الأمالي: ١٣٧، مؤسسة الأعلميّ، ١٩٨٠م، بيروت.
(٢٠) أبو المؤيَّد أخطب الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ١٦، الطبعة الأولى، دار أنوار الهدى، إيران.
(٢١) رضي الدين ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٦١، الطبعة الأولى، دار الأسوة، إيران.
(٢٢) القمّي، منتهى الآمال: ٣٧١.
(٢٣) محسن الأمين العامليّ، لواعج الأشجان: ١٠٩ (الهامش)، دار الأمير، ١٩٩٦م، بيروت.
(٢٤) محمّد مهدي شمس الدين، أنصار الحسين: ١١١، الدار الإسلاميّة، ١٩٨١م، بيروت.

(٢٥) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ٩٠.
(٢٦) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٠١.
(٢٧) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ١٢.
(٢٨) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٥٩.
(٢٩) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٣٧.
(٣٠) الأمين، لواعج الأشجان: ١٠٤، ١٣٩.
(٣١) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين ٣: ٢٧٤، مؤسسة الوفاء، بيروت.
(٣٢) المصدر السابق ٣: ٢٣٦.
(٣٣) المقرَّم، مقتل الحسين: ٢٣٩، ٢٧١.
(٣٤) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٩.
(٣٥) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ٨٧ ـ ٨٨.
(٣٦) القمّي، نفس المهموم: ٦٢٤.
(٣٧) المقرَّم، مقتل الحسين، ٢٨٢.
(٣٨) الأمين، لواعج الأشجان: ١٤٥.
(٣٩) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٧٧.
(٤٠) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٣٨.
(٤١) تاريخ الطبريّ ٥: ٤٤٩.
(٤٢) المصدر نفسه.
(٤٣) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ١٤٣.
(٤٤) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢١٦.
(٤٥) المصدر السابق: ٢٣٠.
(٤٦) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٨٠.
(٤٧) الأمين، لواعج الأشجان: ١٥١.
(٤٨) تاريخ الطبريّ ٥: ٤٥٦.
(٤٩) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٤٤.
(٥٠) جعفر بن قولويه، كامل الزيارات: ٢٦١، المطبعة المباركيّة المرتضويّة، طبعة حجريّة، ١٣٥٦هـ، النجف الأشرف.
(٥١) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٢٥.
(٥٢) محسن الأمين، التنزيه: ١٩، دار الغدير، بيروت.
(٥٣) المفيد، الإرشاد: ٢٤٣، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
(٥٤) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٩٥.
(٥٥) القمّي، نفس المهموم: ٣٥٥. والرواية في رجال الكشّيّ: ٣٩٤، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
(٥٦) مرتضى العسكريّ، معالم المدرستين ٣: ١٥٣، الطبعة الأولى، مؤسسة البعثة، إيران.

(٥٧) القمّي، نفس المهموم: ٣٥٦.
(٥٨) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ١٩٥، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٢٨.
(٥٩) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ٢٢٥.
(٦٠) القمّي، نفس المهموم: ٥٢٥.
(٦١) الصدوق، الأمالي: ١٤٢.
(٦٢) القرشيّ، حياة الإمام الحسين ٣: ٤٢٣.
(٦٣) الأمين، لواعج الأشجان: ١٨٤.
(٦٤) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ١٩٠.
(٦٥) المقرَّم، مقتل الحسين: ٣٦٣.
(٦٦) المصدر نفسه؛ وراجع: رضي الدين ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٦، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
(٦٧) المفيد، مسار الشيعة: ٢٦، شبكة الشيعة العالميّة، الإنترنت.
(٦٨) ابن طاووس، إقبال الإعمال: ٦٧.
(٦٩) القمّي، نفس المهموم: ٣٩١.
(٧٠) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ١٥٩.
(٧١) تاريخ الطبريّ ٥: ٤٣٥؛ المفيد، الإرشاد: ٢٣٧.
(٧٢) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٧١.
(٧٣) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٦٣، دار الفكر، ١٩٧٩م.
(٧٤) تاريخ الطبريّ ٥: ٤٥٢.
(٧٥) المفيد، الإرشاد: ٢٤١.
(٧٦) محسن الأمين، في رحاب أهل البيت ٣: ١٣٨، دار التعارف، ١٩٨٠م، بيروت.
(٧٧) محمّد مهدي شمس الدين، أنصار الحسين: ٤٩.
(٧٨) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ٢٣٣.
(٧٩) الصدوق، الأمالي: ٧٦.
(٨٠) الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٥٤.
(٨١) عبد العزيز الطباطبائيّ، الحسين والسنّة: ١٠٤، مدرسة چهل ستون، طهران.
(٨٢) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٨: ١٦٠.
(٨٣) الصدوق، الأمالي: ١٣٩.
(٨٤) تاريخ الطبريّ ٥: ٤٥٣.
(٨٥) الأمين، لواعج الأشجان: ١٤٧ (الهامش).
(٨٦) ابن طاووس، اللهوف: ١٧٤؛ المفيد، الإرشاد: ٢٤٢.
(٨٧) الأمين، في رحاب أهل البيت ٣: ١٠٢.
(٨٨) المقرَّم، مقتل الحسين: ٢٧٥.

أحكام الشعائر الحسينيّة

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ علي دهيني(*)

الشعيرة الثالثة: لبس السواد

وفيها مطالب:

١ـ أدلّة كراهة لبس الأسود في الصلاة، أو مطلقاً، ومناقشتها

يمكن تقسيم الأخبار التي تعرَّضت إلى لبس السواد إلى طائفتين:

الأولى: وهي ما دلّ على كراهة لبس السواد في الصلاة أو التكفين به، وفيها:

١ـ رواية محسِّن بن أحمد، عمَّنْ ذَكَره، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: قلتُ له: أُصلّي في القلنسوة السوداء؟ فقال: لا تصلِّ فيها؛ فإنها لباس أهل النار[1].

وقد وقع نقاشٌ في سند الرواية؛ بلحاظ أنّها مرسلة أوّلاً، وعدم توثيق محسِّن بن أحمد ثانياً، والجدل الواسع حول سهل بن زياد ثالثاً، فقد قال النجاشي: أبو سعيد الآدمي الرازيّ، كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد عليه فيه، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب، وأخرجه من قم إلى الريّ. وقال في الفهرست: ضعيف. وقال الطوسي في الاستبصار: هو ضعيفٌ جداً، عند نقّاد الأخبار... وقال ابن الغضائري: كان ضعيفاً جدّاً، فاسد الرواية والمذهب. وهناك اتّجاه آخر يقول بوثاقته؛ بلحاظ كثرة رواياته، ورواية الأجلاّء عنه، وكونه شيخ إجازة[2].

وأنا فيه إلى الآن من المتوقِّفين، حيث لم يتسنَّ لي طرحه على بساط البحث،

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، من لبنان.

على أمل التعرُّض إلى شخصيّته في فرصةٍ قريبة إنْ شاء الله تعالى.

وعلى أية حال لا مجال لاعتمادها؛ بسبب الإرسال.

٢ـ رواية الكليني: ورُوي: لا تصلِّ في أسود، فأمّا الخفّ أو الكساء أو العمامة فلا بأس[٣].

إلاّ أن الحديث موقوفٌ لا يُركَن إلى الاستدلال به.

٣ـ رواية محمّد بن سليمان، عن رجل، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: قلتُ له: أصليّ في القلنسوة السوداء؟ قال: لا تصلِّ فيها؛ فإنّها لباس أهل النار[٤].

وفي الحديث عدّة مشاكل في سنده؛ بلحاظ سهل بن زياد، ومحمد بن سليمان؛ حيث إنّه ضعيف جدّاً، وقد رُمي بالغلو؛ إضافةً إلى إرساله.

٤ـ رواية الحسين بن المختار، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: لا يكفَّن الميت في السواد[٥].

ولا يُركَن إلى هذا الحديث؛ لأنّه مرسل.

٥ـ رواية الحسين بن المختار قال: قلتُ لأبي عبد اللّهعليه السلام: يحرم الرجل في ثوب السواد؟ قال: لا يحرم في الثوب الأسود، ولا يكفّن به[٦].

وهذا حديثٌ صحيحٌ.

هذا وقد استند علماؤنا إلى هذه الأخبار للحكم بكراهة اللباس الأسود في الصلاة، أو التكفين والإحرام به أيضاً.

الثانية: وهي التي استفيد منها كراهة لبس السواد مطلقاً. وفيها:

١ـ رواية أحمد بن محمد، رفعه، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: يكره السواد إلاّ في ثلاثة: الخفّ، والعمامة، والكساء[٧].

إلاّ أنّه حديثٌ مرفوع.

٢ـ رواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام في ما علَّم أصحابه: لا تلبسوا السواد؛ فإنّه لباس فرعون[٨].

ولهذا الحديث طريقان:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الصدوق في الفقيه مرسَلاً، إلاّ أنّه ذكره بنحو (قال)، لا (رُوي). ومن المعلوم أنّ البعض يوثّق مراسيل الصدوق إذا كانت بنحو (قال)، إلاّ أنّ الصحيح أنْ لا دليل على هذا الاتّجاه.

وأمّا **الطريق الثاني** ففيه نقاشٌ أيضاً بين الاعتماد وعدمه.

٣ـ رواية محمّد بن عليّ بن الحسين قال: رُوي أنّ جبرئيل عليه السلام هبط على رسول الله صلى الله عليه وآله في قباء أسود، ومنطقة فيها خنجر، فقال: يا جبرئيل ما هذا؟ فقال زيٌّ ولد عمّك العبّاس. يا محمّد، ويلٌ لوُلْدك من وُلْد عمِّك العبّاس[٩].

ولهذا الحديث طريقان، وكلاهما ضعيفٌ.

٤ـ رواية محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن حذيفة بن منصور أنّه قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، فأتاه رسول أبي العبّاس الخليفة يدعوه، فدعا بمِمطرٍ أحد وجهيه أسود والآخر أبيض، فلبسه، ثم قال عليه السلام: أما إنّي ألبسه وأنا أعلم أنّه لباس أهل النار[١٠].

ولهذا الحديث طرق ثلاثة، أحدها ضعيفٌ.

٥ـ رواية داوود الرقّي قال: كانت الشيعة تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن لبس السواد؟ قال: فوجدناه قاعداً عليه جُبّة سوداء، وقلنسوة سوداء، وخفّ أسود مبطَّن بسواد، ثم فتق ناحيةً منه وقال: أما إنّ قطنه أسود، وأخرج منه قطناً أسود، ثم قال: بيِّض قلبك والبس ما شئت.

قال الصدوق: فعل ذلك كلّه تقيّةً؛ لأنّه كان متَّهماً عند الأعداء بأنّه لا يرى لبس السواد، فأحبَّ أن يتَّقي بأجهد ما يمكنه، فصبغ القطن بالسواد.

أقول: ويمكن حمله على إرادة الجواز ونفي التحريم بقرينةٍ أخرى[١١].

والمتحصِّل أنّ الأحاديث الثلاثة الأولى وإنْ لم تكن معتبرة، بناءً على ملاك حجّيّة خبر الثقة على بعض المباني فيها، إلاّ أنّه قد يُقال: إنّها تفيد الوثوق بالصدور، بناءً على حجّيّة هذا المبنى في قبول الروايات. وعليه يمكن الحكم بكراهة لبس السواد مطلقاً، إلاّ ما استُثني في النصوص. ولكنْ نحن مع قبولنا للكبرى لا يمكننا إحراز صغرى الاطمئنان في المقام بصدور هذه الروايات.

٢ـ هل الحكم بكراهة لبس السواد مطلقٌ أو لا؟

أي هل يمكن التمسُّك بهذه الأحاديث المذكورة لإثبات الإطلاق الأحواليّ في الحكم بكراهة لبس السواد، أي سواء لبسه الأعداء وسلاطين الجور أم لا، وسواء

كان زياً عُرْفيّاً لغير المؤمنين أم لا، أم يقال بأنّ هذه المجموعة إنّما حكمت بالكراهة من باب أن اللباس الأسود كان زيّاً لبني العبّاس. ولأجل أن لا يكون المؤمنون متزيّين بزيّ سلطان الجور وأتباعه حَكَم الإمام بالكراهة، فحيث لا يكون هذا الزيّ شعاراً للأعداء فلا كراهة. وعليه تكون القاعدة التي نتمسَّك بها روايةً أخرى سوف نذكرها في هذا المطلب؟ وعليه نقول: لو سلَّمنا واعترفنا بدلالة الروايات على كراهة لبس السواد مطلقاً، إلاّ ما استُثني، يقال: إنّ هذا الحكم إنّما صدر من باب عدم التزيّي بزيّ بني العبّاس. والقرائن التي تدلّ على هذا الأمر هي:

أ- حديث جبرئيل مع النبيّ صلى الله عليه وآله في أنّ هذا الزيّ هو لولد العبّاس. وهذا الحديث وإنْ كان ضعيف السند، إلاّ أنّنا نتعامل معه كوثيقة تاريخيّة لإثبات أنّ اللباس الأسود كان لباسهم.

ب - حديث مجيء رسول الخليفة إلى الإمام الصادق عليه السلام يدعوه، ممّا دعا الإمام إلى لبس ممطر أحد وجهَيْه أسود.

ج - حديث «لا تلبسوا السواد؛ فإنّه لباس فرعون»، بلحاظ كون فرعون إشارة إلى الحاكم الظالم، وهو يتجسَّد في زمن الإمام ببني العبّاس. وكذا حين يقول: لا تصلِّ فيها؛ فإنّها لباس أهل النار، أي الحكّام الظالمين وأتباعهم، ولا مكان لهم إلاّ النار.

إلاّ أنّ هذا يبقى مجرَّد توجيه تحليليّ يحتاج البتُّ فيه إلى مزيدٍ من البحث.

وقفة أخيرة في حرمة ارتداء لباس أعداء الدين

روى الصدوق بإسناده عن إسماعيل بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، أنّه أوحى اللّه إلى نبيٍّ من أنبيائه: قُلْ للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي[١٢].

ولهذا الحديث طرق ثلاثة، صحّ منها اثنان، دون ما ذكرناه. وعليه فإذا ثبت اختصاص لباسٍ ما بأعداء الدين يحرم من هذا اللحاظ، بغضّ النظر عن لونه، كما هي القبعة التي يختصّ بلبسها اليهود. وهذا يختلف من زمانٍ لآخر، تبعاً للباس الأعداء. ويصدق هذا الحديث في زماننا هذا فيما لو فرضنا أنّ لباساً ما كان خاصّاً

بالاتّجاهات الدينيّة الأخرى[١٣].

٣ـ ما هو المراد من النهي التنزيهيّ في العبادات؟

وقع البحث بين علماء الأصول في أنّ النهي في العبادات هل يستلزم الحكم بفسادها أم لا؟

ومن تفريعات هذا البحث ذكروا النهي التنزيهيّ؛ وهو تارةً يتعلّق بتطبيق طبيعة المأمور به على حصّة خاصّة، وهنا يكون النهي معبِّراً عن مرجوحيّة امتثال الأمر بالطبيعة بواسطة تلك الحصة، ولكن هذه المرجوحيّة إنّما هي بالإضافة إلى سائر حصص الطبيعة المأمور بها. ومثاله: النهي عن صلاة الفريضة في الحمام، أو النهي عن الصلاة باللباس الأسود؛ وقد يكون النهي التنزيهيّ متعلّقاً بذات فعل ليس مأموراً به من أوّل الأمر، كالنهي عن التخلّي في مواطن اللعن.

هذا وقد ذكر علماء الأصول أنّ النحو الأوّل من النهي لا يدلّ على فساد العبادة أصلاً. وهذا ما ذكره السيد الخوئي، والسيد الشهيد الصدر، والشيخ التبريزي(رحمهم الله).

فقد قال الخوئيّ: إنّ النهي التنزيهيّ المتعلّق بالعبادة تارةً ينشأ من حزازة ومنقصة في تطبيق الطبيعيّ الواجب على حصّة خاصّة منه، من دون حزازة ومنقصة في نفس تلك الحصّة، ولذا يكون حالها حال سائر حصصه وأفراده في الوفاء بالغرض، وذلك كالنهي المتعلّق بالعبادة الفعليّة، كالصلاة في الحمّام مثلاً، والصلاة في مواضع التهمة، وما شاكل ذلك... إنّ النهي التنزيهيّ... لا يدلّ على الفساد، بل هو يدلّ على الصحّة[١٤].

وقال الصدر: أمّا لو كان النهي الكراهتيّ ناشئاً من نقص محبوبيّة هذا الفرد من العبادة، لا من مبغوضيّته، فلا إشكال في أنّه لا يقتضي البطلان، سواءٌ كان نقص المحبوبيّة بنكتة قلّة المصلحة فيه أو بنكتة أنّ المصلحة فيه مزاحمة بمفسدة أخفّ وأضعف منها، بنحوٍ تبقى المحبوبيّة، ولكنْ بنحوٍ ضعيف، فإنّه على أيّة حال مثل هذا النهي لا يقتضي البطلان؛ لأنه لا يعاند الأمر، حتّى لو افترضنا عدم إمكان اجتماع الأمر والنهي، فإنّ النهي الذي لا يمكن أن يجتمع مع الأمر هو النهي الناشئ

من البغض، لا النهي الناشئ من قلّة الحبّ، فهذا الفرد المنهيّ عنه يمكن أن يشمله الأمر، ومع شمول الأمر له لا إشكال في الصحّة وإمكان التقرُّب؛ فإنّه لا يكون مبعِّداً ولا مبغوضاً للشارع[١٥].

وقال التبريزي: قد قُرِّر في علم الأصول أنّ الأمر إذا تعلَّق بالطبيعيّ، ثم تعلَّق نهيٌ تنزيهيّ ببعض أفراد ذلك الطبيعيّ، فلا يُراد من هذا النهي المعنى المصطلح، يعني الكراهة المصطلحة، بمعنى ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله، بل هو إرشادٌ إلى وجود منقصةٍ في هذا الفرد بخصوصه، ويعبَّر عنه في لسان العلماء بالإرشاد إلى كونه أقلّ الأفراد ثواباً، ولا فرق في الأمر المتعلِّق بالطبيعيّ بين كونه إلزاميّاً أو استحبابيّاً.

إذا اتَّضح هذا... فإنّ الكراهة بمعنى رجحان الترك غير معقولة في العبادات، بل هي مستحيلة فيها؛ لعدم اجتماع المبغوضيّة والمقرِّبية في شيء واحد... والمكروه بالمعنى المصطلح لا يصلح للتقرُّب به؛ لعدم المصلحة فيه. وعليه فإذا قيل مثلاً: إنّ الصلاة في اللباس الأسود مكروهة فليس صلاة المصلّي فيه باطلة، بل هي صحيحة ومجزية، فالنهي عن لباسه في الصلاة إرشاد إلى أنّها فيه أقلّ ثواباً، وأدنى ملاكاً، من الصلاة في غيره[١٦].

ونحن وإنْ اكتفينا في المقام بذكر كلمات هؤلاء الأعلام إلاّ أنّ هذا التحليل معروفٌ في علم الأصول، حتّى كاد أن يكون بديهيّاً. نعم، هناك قسمٌ آخر من النواهي، وهي النواهي الإرشاديّة، المتعلِّقة بالعبادات والمعاملات، كالتي تدلّ على مانعيّة شيء لهما، كالنهي عن المعاملة الغرريّة مثلاً، أو كالنهي عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، فإنّه لا إشكال ولا خلاف في دلالة هذه النواهي على الفساد؛ لأنّه إنْ أخذ عدم شيء في عبادة أو معاملة فسوف تقع فاسدة إنْ اقترنت بذلك الشيء؛ لغرض أنّها توجب تقييد إطلاق أدلّة العبادات والمعاملات بغير هذه الحصّة. ولعلّ هذا لا خلاف فيه أيضاً.

٤ـ كيف يكون لبس السواد حزناً على الإمام الحسين من ضمن الشعائر، وبالتالي مستحباً؟

في مقام الجواب نذكر أوّلاً بعض كلمات العلماء، ثم نحاول ثانياً بيان الوجه

الفنّيّ لذلك.

أوّلاً: لعلّ أول مَنْ تعرَّض لهذا الأمر هو الشيخ البحرانيّ في (الحدائق)، فإنّه بعد أن ذكر كراهة الصلاة في اللباس الأسود قال: ثم أقول: لا يبعد استثناء لبس السواد في مأتم الحسين عليه السلام من هذه الأخبار؛ لما استفاضت به الأخبار من الأمر بإظهار شعائر الحزن. ويؤيِّده ما رواه شيخنا المجلسيّ عن البرقيّ في كتابه (المحاسن) أنّه روى عن عمر بن زين العابدين عليه السلام أنّه قال: «لمّا قتل جدي الحسين المظلوم الشهيد لبس نساء بني هاشم في مأتمه ثياب السواد، ولم يغيِّرْنَها في حرٍّ أو برد، وكان الإمام زين العابدين عليه السلام يصنع لهنّ الطعام في المأتم»[١٧].

وقال السيد السبزواريّ في (المهذَّب): أقول: في بعض التواريخ أنّ لبس السواد كان حداداً لقتل آل محمّد من الحسين بن عليّ عليه السلام، وزيد، ويحيى، بل يظهر من بعضها أنّ الشيعة في تلك الأزمنة كانوا كذلك. وعلى هذا يمكن القول بأنّ ما ورد من كراهة لبس السواد لم يردْ لبيان حكم الله الواقعيّ، بل ورد لبعض المصالح، كبيان أنّ لبس السواد بين بني هاشم والشيعة ليس لأهل البيت علاقة به، حتّى يصير ذلك منشأ للظلم والجور من الأعداء عليهم[١٨].

وقال الميرزا التبريزيّ: بقي أمرٌ تعرَّض له صاحب الحدائق... ولم يبيّن الوجه في عدم شمول هذه الروايات لذلك. والوجه في عدم الشمول هو أنّ في لبس المؤمنين الثياب السوداء في وفيات الأئمّة عليهم السلام، وبالخصوص في أيّام محرَّم الحرام وشهر صفر، إظهاراً لمودّتهم وحبّهم لأهل البيت عليهم السلام، فيحزنون لحزنهم، وإنّ هذا العمل من المؤمنين إحياء لأمر أهل البيت عليهم السلام، وقد روي عنهم: رحم الله مَنْ أحيا أمرنا...[١٩].

ثانياً: إنّ الأحاديث التي استند إليها لإثبات أنّ بني هاشم وآل البيت عليهم السلام كانوا يلبسون السواد في أيّام الحزن، وخاصّة على سيّد الشهداء، كثيرة، ونذكر منها:

١ـ رواية هشام بن سعد، عن المشيخة، قال: أخبرني أنّ الملك الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأخبره بقتل الحسين بن عليّ عليه السلام كان ملك البحار، وذلك أنّ ملكاً من ملائكة الفردوس نزل على البحر فنشر أجنحته عليها، ثم صاح صيحة، وقال: يا أهل البحار، البسوا أثواب الحزن، فإنّ فرخ رسول الله صلى الله عليه وآله مذبوح، ثم حمل من تربته في أجنحته إلى السماوات، فلم يبقَ ملك فيها إلاّ شمّها، وصار عنده لها أثر، ولعن قتلته

وأشياعهم وأتباعهم[٢٠].

٢ـ رواية عمر بن عليّ بن الحسين قال: لمّا قتل الحسين بن عليّ عليه السلام لبس نساء بني هاشم السواد والمسوح، وكُنَّ لا يشتكين من حرٍّ ولا برد، وكان عليّ بن الحسين عليه السلام يعمل لهنّ الطعام للمأتم[٢١].

٣ـ رواية كامل بن إبراهيم أنّه دخل على أبي محمّد عليه السلام، فنظر إلى ثيابٍ بياض ناعمة، قال: فقلتُ في نفسي: وليُّ الله وحجّته يلبس الناعم من الثياب، ويأمرنا نحن بمواساة الإخوان، وينهانا عن لبس مثله، فقال مبتسماً: يا كامل، وحسر عن ذراعَيْه، فإذا مسحٌ أسود خشن على جلده، فقال: هذا لله، وهذا لكم[٢٢].

وهذه الأحاديث وإنْ كانت ضعيفة السند، إلاّ أنّ جمعها مع غيرها يولِّد الاطمئنان بالصدور، وهي تدلّ بحسب الجامع المشترك بينها أنّ أهل البيت عليهم السلام قد لبسوا السواد؛ حزناً على الحسين وأهل بيته.

وهذه الطريقة في الاستدلال قد اتَّبعها الشيخ محمّد السند في كتابه «الشعائر الحسينية»؛ لإثبات أنّ لبس السواد من الشعائر.

كما يضاف إليه جملة الأحاديث التي تحثّ على إحياء أمرهم. فقد جاء في الأمالي، للشيخ الطوسيّ، في خبر مسند قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام يقول لأصحابه، وأنا حاضر: اتَّقوا الله، وكونوا إخوةً بررة، متحابّين في الله، متواصلين، متراحمين. تزاوروا، وتلاقوا، وتذاكروا، وأحيوا أمرنا[٢٣].

وكذلك جاء في خبر مسمع بن عبد الملك قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ: أما تذكر ما صنع به، يعني بالحسين عليه السلام قلتُ: بلى، قال: أتجزع؟ قلتُ: إي والله، وأستعبر بذلك، حتى يرى أهلي أثر ذلك عليَّ، فأمتنع من الطعام، حتى يستبين ذلك في وجهي، فقال: رحم الله دمعتك، أما إنّك من الذين يُعَدّون من أهل الجزع لنا، والذين يفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا[٢٤].

وكذلك جاء في البحار: عن الخصال: إن الله تبارك وتعالى اطَّلع على الأرض فاختارنا، واختار لنا شيعة ينصروننا، ويفرحون لفرحنا، ويحزنون لحزننا، ويبذلون أموالهم وأنفسهم فينا، أولئك منّا وإلينا[٢٥].

ويترتَّب على هذه الأحاديث أنّه ينبغي للشيعة إظهار الحزن لمصائب أهل البيت.

وهذا أمر عُرْفيّ يختلف من زمانٍ إلى آخر، وخاصّة مع كون لبس السواد من الشعائر العُرْفيّة الممتدّة في عمود الزمان، من زمن أهل البيت إلى يومنا هذا، إضافةً إلى جملة الأحاديث التي ذُكرت، ويمكن إحصاء العديد غيرها. وإنّها وإنْ كانت ضعيفة الأسانيد، إلاّ أنّها تولّد الاطمئنان بالصدور، ولو على مستوى الجامع المشترك بينها، وهو كافٍ لإثبات أنّ أهل البيت كانوا يلبسون السواد في أيّام الحزن والحداد.

إلاّ أنّ الجواب الشافي في المقام هو: سواء بنينا على كراهة اللباس الأسود مطلقاً أو لم نَبْنِ عليه فإنّه على الثاني يكفي أن يكون السواد لباساً عُرْفيّاً في أيّام الحزن، من دون استنكاره وشجبه من قبل العرف، ليدخل في عداد الشعائر.

وعلى الأوّل نقول: إنّ الأدلة التي أفادت كراهة اللباس الأسود إنّما تقصد ـ وهذا ما يفهم منها أيضاً ـ أنّ الكراهة منصبّة على كونه لباساً. ولكنْ إذا اتُّخذ اللباس الأسود شعاراً لإظهار الحزن فلا كراهة. وهذا على غرار ما أفتى به الفقهاء من حرمة أن يلبس الرجل لباس النساء، وبالعكس، إلاّ أنّ هذا لا يكون محرَّماً في حالات التمثيل التلفزيونيّ والمسرحيّ؛ لأنّ الأدلّة إنّما حرَّمت هذا اللباس عندما يتَّخذه الإنسان لباساً في الحالة الاعتياديّة والطبيعيّة في حياته، دون غيرها.

الشعيرة الرابعة: زيارة الإمام الحسين عليه السلام

وفيها مطالب:

١ـ المصنَّفات الحديثيّة التي ذكرت زيارة الحسين عليه السلام

أ. ذكر ابن قولويه القمّيّ في «كامل الزيارات» عشرات الأبواب التي ترتبط بزيارة الحسين، من باب ٣٨ إلى باب ٨٤. وفيها عناوين كثيرة، نحو: زيارة الأنبياء والملائكة للحسين؛ زيارة الحسين فرضٌ على كلّ مؤمن ومؤمنة؛ ثواب مَنْ زار الحسين. والعديد من العناوين ترتبط ببيان أجر زائر الحسين في الدنيا والآخرة.

ب ـ ذكر الحُرّ العامليّ في «الوسائل» العشرات من الأبواب الخاصّة بزيارة الحسين عليه السلام تحت عناوين متعدِّدة، نحو: استحباب زيارة الحسين ووجوبها كفاية؛ استحباب تكرار الزيارة، والزيارة ولو من بعيد، والاستنابة فيها؛ استحباب الزيارة في

أوقات مخصوصة؛ وعناوين أخرى كثيرة.

ولعلّ مجموع الأحاديث المذكورة في هذا الكتاب فقط تصل إلى (١٦٠) حديثاً[٢٦].

ج ـ ذكر العلاّمة النوري في «المستدرك» أيضاً عشرين باباً ترتبط بزيارة الإمام الحسين عليه السلام، من باب ٢٦ إلى باب ٦٠[٢٧].

٢ـ حكم الزيارة

وفيه نقاط:

٢ـ١ـ نظريّة الوجوب، الأدلّة والمستندات

وهنا أمران:

الأمر الأوّل: بعد التتبُّع وجدنا العديد من العلماء قد ذهبوا إلى القول بالوجوب العينيّ، مع اعترافنا بأنّنا لم نقُمْ بعمليّة استقراء واسعة، ولو فعلنا لظهر لنا المزيد أيضاً، وإنْ كانت كلمات بعضهم توحي بوجود هذا الرأي عند غير مَنْ تتبَّعنا كلماتهم:

أ ـ ذهب المجلسيّ الأوّل إلى الوجوب العينيّ. وهذا ما يظهر من كلماته في (روضة المتَّقين)، حيث قال: وأمّا أخبار ثواب زيارة الحسين عليه السلام فأكثر من أن تحصى، ولشهرتها لم يذكر منها إلاّ قليل، بل يظهر من الأخبار الكثيرة وجوب زيارته عليه السلام. ولهذا قال به جماعة من أصحابنا، بل ذهب طائفةٌ إلى وجوب زيارة كلّ واحد من الأئمّة عليهم السلام ولو مرّة في جميع العمر؛ لما تقدَّم في الصحيح أنّ لكلّ إمام عهداً في عنق أوليائه[٢٨].

ب ـ وقال المجلسيّ الثاني: ثم اعلم أنّ ظاهر أكثر أخبار هذا الباب، وكثير من أخبار الأبواب الآتية، وجوب زيارته عليه السلام، بل كونها من أعظم الفرائض وآكدها. ولا يبعد القول بوجوبها في العمر مرّة مع القدرة. وإليه كان يميل الوالد العلاّمة نوّر الله ضريحه... ولا يبعد القول به أيضاً[٢٩].

ج ـ وقال الشيخ البحراني في (الحدائق): والأخبار في فضل زيارته عليه السلام مستفيضة.

والظاهر في كثير منها الوجوب. وإليه يميل كلام بعض أصحابنا. وليس بذلك البعيد. فمنها: ما يدلّ على أنّها فرض على كلّ مؤمن، وأن مَنْ تركها ترك حقّاً لله ورسوله، وأنّ تركها عقوق لرسول الله صلى الله عليه وآله ...[٣٠].

د ـ قد سمعنا من بعض المعاصرين القول بالوجوب العينيّ أيضاً على كلّ مؤمن في العمر مرّة. واستند في ذلك إلى خبر محمّد بن مسلم الذي سيأتي ذكره عند بيان أدلّة هذه النظريّة.

الأمر الثاني: وهو في بيان أدلّة هذه النظريّة، ومناقشتها.

وقبل البدء بعرض الأدلّة نقول: إنّ النقاش في الدلالة على الوجوب ينحصر بالدليل الروائيّ. فلا مجال للإجماع؛ لأنّه غير حاصل في المقام. وبالتالي فنحن لم نذكر في الأمر الأوّل كلّ الأدلّة التي تعرَّضوا لها؛ لأننا نحاول هنا أن نبيِّن كلّ الأحاديث التي يُحتمل دلالتها، أو أنّهم تمسّكوا بها لإثبات نظريّتهم، فنقول:

١ـ رواية عبد الرحمن بن كثير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أنّ أحدكم حجّ دهره ثم لم يزُرْ الحسين بن عليّ عليه السلام لكان تاركاً حقّاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ حقّ الحسين فريضة من الله تعالى واجبة على كلّ مسلم[٣١].

إلاّ أنّ هذا الحديث ضعيف السند؛ بكلٍّ من: الحسين بن محمّد بن علاّن؛ محمّد بن يزيد؛ عليّ بن الحسن؛ عبد الرحمن بن كثير.

٢ـ رواية هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: سألته عمَّنْ ترك الزيارة زيارة قبر الحسين عليه السلام من غير علّةٍ؟ فقال: هذا رجلٌ من أهل النار[٣٢].

إلاّ أنّ الحديث مرسلٌ لا يعتمد عليه.

٣ـ رواية عليّ بن ميمون، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أنّ أحدكم حجَّ ألف حجّة ثم لم يأتِ قبر الحسين بن عليّ عليه السلام لكان قد ترك حقّاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله. وسئل عن ذلك، فقال: حقّ الحسين عليه السلام مفروضٌ على كلّ مسلم[٣٣].

وهو حديثٌ مرسلٌ.

٤ـ رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث طويل ـ أنّه أتاه رجلٌ فقال: هل يُزار والدك؟ قال: نعم، فما لمَنْ زاره؟ قال: الجنة إنْ كان يأتمّ به، قال: فما لمَنْ تركه رغبة عنه؟ قال: الحسرة يوم الحسرة[٣٤].

إلاّ أنّه ضعيفٌ؛ بعبد الله الأصمّ. والثلاثة الذين قبله لم يوثّقوا في كتب الرجال.

٥ـ رواية أمّ سعيد الأحمسيّة، قالت: قال لي أبو عبد اللّهعليه السلام: يا أمّ سعيد، تزورين قبر الحسينعليه السلام؟ قالت: قلتُ: نعم، قال: يا أمّ سعيد، زوريه؛ فإنّ زيارة الحسين واجبةٌ على الرجال والنساء.

وهو ضعيفٌ؛ لأنّ أمّ سعيد لم توثّق.

٦ـ رواية الوشّاء، قال: سمعتُ الرضاعليه السلام يقول: إنّ لكل إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم[٣٥].

ولهذا الحديث طرق ثلاثة، كلُّها ضعيفة السند؛ بعبيد الله بن موسى، فإنّه لم يوثّق.

٧ـ رواية عبد الرحمن بن كثير، قال: قال أبو عبد اللّهعليه السلام: لو أنّ أحدكم حجَّ دهره ثم لم يزُرْ الحسينعليه السلام لكان تاركاً حقّاً من حقوق رسول اللّهصلى الله عليه وآله؛ لأنّ حقّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله فريضةٌ من الله واجبة على كلّ مسلم[٣٦].

إلاّ أنّ هذا الحديث ضعيفٌ؛ بعليّ بن حسان، وعبد الرحمن بن كثير، حيث قيل عن الأوّل: ضعيفٌ، فاسد الاعتقاد؛ وعن الثاني: ضعيفٌ، وضّاعٌ للحديث.

٨ـ رواية محمّد بن محمّد المفيد في (الإرشاد)، عن الصادقعليه السلام قال: زيارة الحسين بن عليّعليه السلام واجبة على كلّ مَنْ يقرُّ للحسين بالإمامة من الله عزّ وجلّ[٣٧].

وهذا حديثٌ ضعيفٌ.

وبهذا يظهر أنّ الأحاديث الثمانية المتقدِّمة ضعيفة السند.

٩ـ رواية ابن رئاب، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: حقٌّ على الغنيّ أن يأتي قبر الحسين بن عليّعليهما السلام في السنة مرّتين؛ وحقٌّ على الفقير أنْ يأتيه في السنة مرّة[٣٨].

وهذا الحديث صحيح السند، بناءً على حجّيّة مراسيل ابن أبي عمير. وهذا بحثٌ كبرويٌّ في علم الرجال قد تعرّضنا له في بعض أبحاثنا الرجاليّة، وانتهينا إلى كون مراسيله ـ كمسانيده ـ حجّة.

١٠ـ رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسينعليه السلام، فإنّ إتيانه مفترضٌ على كلّ مؤمنٍ يُقِرّ للحسين بالإمامة من الله عزّ وجلّ[٣٩].

وهذا حديثٌ موثَّقٌ.

١١ـ رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسينعليه السلام؛ فإنّ إتيانه يزيد في الرزق، ويمدّ في العمر، ويدفع مدافع السوء، وإتيانه مفروضٌ على كلّ مؤمن يقرّ للحسين بالإمامة من الله[٤٠].

ولهذا الحديث طرق ثلاثة، كلّها صحيحة.

وفي مقام المناقشة الدلاليّة لهذه الأحاديث نقول: سوف نتعرَّض أوّلاً إلى الأحاديث الصحيحة.

فالأوّل قال: حقٌّ على الغنيّ أن يأتي قبر الحسين مرّتين؛ وحقٌّ على الفقير أن يأتيه مرّة. وهذا اللسان لا يدلّ على الوجوب؛ لأنّ كلمة الحقّ تفيد جامع الطلب، من دون دلالة على الوجوب أو الاستحباب، بل هناك إجماعٌ على عدم الوجوب على الغنيّ في السنة مرّتين. فهذا اللسان؛ بقرينة غيره من الأحاديث، يدلّ على الاستحباب المؤكَّد.

وأمّا **الثاني** فإنّ لسانه وإنْ كان لسان الوجوب، إلاّ أنّنا سوف نذكر القرائن التي تجعلنا نتخلّى عن هذا الظهور لمصلحة الاستحباب المؤكَّد. وكذلك **الثالث**.

وأمّا الأحاديث المتقدِّمة، والتي قلنا فيها: إنّها ضعيفة السند، فأغلبها لا يحمل لساناً أقوى من لسان الأحاديث الصحيحة. إضافةً إلى عدم إمكان الاستدلال بالصيغة اللسانيّة في كلّ نصّ، بل لابدّ، حتّى بناءً على نظريّة الوثوق بالصدور، لا نظريّة وثاقة الرواة، من الاطمئنان إلى الجامع بينها، وهو لا يعدو أكثر من الحثّ الأكيد على الزيارة، دون الدلالة على الوجوب؛ لأنّ أغلبها لا يدلّ على ذلك.

وأمّا القرائن التي تجعلنا نقول بالاستحباب المؤكَّد، دون الوجوب، فهي:

الأولى: عليّ بن مهزيار، قال: قلتُ لأبي جعفرعليه السلام: جعلت فداك، زيارة الرضاعليه السلام أفضل أم زيارة أبي عبد الله الحسينعليه السلام؟ فقال: زيارة أبي أفضل؛ وذلك أنّ أبا عبد اللهعليه السلام يزوره كلّ الناس، وأبي لا يزوره إلاّ الخواصّ من الشيعة[٤١].

ولهذا الحديث طرق أربعة، كلّها صحيحة السند. ودلالتها واضحة؛ لأنّ الإمام عندما يفضّل زيارة أبيه على زيارة الإمام الحسين فإنّ هذا يكشف عن عدم وجوب زيارته.

الثانية: رواية عنبسة بن مصعب، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: مَنْ لم يأتِ قبر الحسينعليه السلام حتّى يموت كان منتقص الإيمان، منتقص الدين، إنْ أدخل الجنة كان دون المؤمنين فيها[٤٢].

وهذا حديثٌ موثَّقٌ. ودلالته على عدم الوجوب واضحةٌ؛ لأنّ الزيارة لو كانت واجبة لكان المفروض أن يكون التارك لها في النار، لا في الجنة دون المؤمنين. فهذا اللسان هو لسان الاستحباب الأكيد.

الثالثة: رواية داوود الحمار، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: مَنْ لم يزُرْ قبر الحسينعليه السلام فقد حُرم خيراً كثيراً، ونقص من عمره سنة[٤٣].

والحديث ضعيف السند؛ لأنّه مرسل. ولكنّ دلالته جيِّدة؛ بلحاظ أنّ حرمان الخير علامة الاستحباب، لا الوجوب.

وهناك عددٌ كبيرٌ جدّاً من الأحاديث يدلّ على الاستحباب، دون الوجوب. ولا نرى حاجة لسردها كاملة، وإنّما نشير إلى ألسنتها، وهي:

أ ـ لا ينبغي التخلُّف عنه أكثر من أربع سنين.

ب ـ مَنْ لم يأتِه كان منتقص الإيمان.

ج ـ مَنْ لم يأتِه فليس من شيعتنا وإنْ كان من أهل الجنة.

د ـ مَنْ لم يكن للحسين زوّاراً كان ناقص الإيمان.

هـ ـ إنّك لمحروم من الخير.

الرابعة: عدم إفتاء المتقدِّمين بالوجوب، بل قد يُدَّعى الإجماع على الاستحباب.

الخامسة: السيرة العمليّة في زمن الأئمّةعليهم السلام؛ لأنّ هذا الحكم لو كان على نحو الوجوب لظهر وشاع أمره، ولكان واضحاً، على غرار الحجّ، ولا توجد أيّة قرينة أو إشارة تدلّ على هذا.

هذا تمام الكلام في النظريّة الأولى. وقد ظهر لنا عدم صحة الحكم بالوجوب العينيّ، بل الاستحباب هو المحكَّم. ولا نرى من داعٍ للبحث حول نظريّة الاستحباب، فتبقى النظريّة الثالثة.

٢ـ٢ـ نظريّة الوجوب الكفائيّ

بعد التتبُّع في المصادر الفقهيّة وجدنا رأياً يقول بالوجوب الكفائيّ. إلاّ أنّنا لم

نعثر على كلامٍ واضح لأحد العلماء يذهب إلى هذا القول، سوى ما ذكره الحُرّ العامليّ في بعض عناوين الأبواب من «الوسائل»، فقد ذكر في الباب ٣٧ من كتاب المزار هذا العنوان: باب تأكُّد استحباب زيارة الحسين بن عليّ عليهما السلام، ووجوبها كفاية.

وكذلك فعل في الباب ٤٤ من هذا الكتاب، فقال: باب وجوب زيارة الحسين والأئمّة عليهم السلام على شيعتهم كفاية. والذي يفهم من كلامه هو القول بوجوب زيارة الإمام الحسين، بل سائر الأئمّة عليهم السلام، على نحو الكفاية. ولعل مقصوده أن لا يخلو المقام المقدَّس، أو سائر مقامات الأئمّة عليهم السلام، من زوار يتردَّدون إليها بشكلٍ مستمرّ.

والذي يجعلنا نصنِّف الشيخ الحُرّ في عداد القائلين بالوجوب الكفائيّ هو أنّه إنّما يذكر عناوين الأبواب تبعاً لاجتهاده. ثم إنّه إذا أردنا البحث في كلا البابين لمعرفة هذه الأحاديث التي تدلّ على الوجوب الكفائيّ فيمكن لنا استعراض ما يلي:

١ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام؛ فإنّ إتيانه مفترضٌ على كلّ مؤمن يقرُّ للحسين بالإمامة من الله عزَّ وجلَّ.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا الحديث موثَّقٌ. إلاّ أنّنا إذا أردنا حمل الحديث على الوجوب فهو يدلّ على الوجوب العينيّ، لا الكفائيّ؛ بقرينة ذيله.

٢ـ خبر عبد الرحمن بن كثير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أنّ أحدكم حجَّ دهره ثم لم يزُرْ الحسين عليه السلام لكان تاركاً حقّاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله، لأنّ حقّ رسول الله فريضةٌ من الله واجبةٌ على كلّ مسلم.

وقد ذكرنا أنّ هذا الحديث ضعيف السند، إلاّ أنّه إذا أراد البعض أن يستفيد منه الوجوب فهو دالٌّ على الوجوب العينيّ؛ بقرينة الذيل.

٣ـ خبر الوشّاء قال: سمعتُ الرضا عليه السلام يقول: إنّ لكلّ إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم.

وقد ذكرنا سابقاً أنّه ضعيف السند. نعم، من الممكن أن يكون هذا الحديث دالاًّ على الوجوب الكفائيّ؛ بلحاظ أنّ العهد إنّما كان على الشيعة، فيكون الوجوب متعلّقاً بهم. إلاّ أنّه لا مجال لاعتماده؛ لضعفه السنديّ.

٤ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر

الحسين عليه السلام؛ فإنّ إتيانه يزيد في الرزق، ويمدّ في العمر، ويدفع مدافع السوء، وإتيانه مفروضٌ على كلّ مَنْ يقرّ للحسين بالإمامة من الله.

وقد ذكرنا أنّه صحيح السند. وناقشنا دلالته على الوجوب في ما سبق. وهو لا يدلّ على الوجوب الكفائيّ؛ لأنّ الغرض إنّما كان في لسان الرواية على كلّ مؤمن يقرّ للحسين بالإمامة، فإنْ دلّ على الوجوب فهو العينيّ، لا الكفائيّ، إلاّ أنّا ذكرنا سابقاً أنّ القرائن العديدة قامت على عدم الوجوب العينيّ. وعلى أيّة حال فلا دلالة فيه على الكفائيّ.

٥ـ خبر المفيد في (الإرشاد)، عن الصادق عليه السلام قال: زيارة الحسين بن عليّ عليهما السلام واجبةٌ على كلّ مَنْ يقرّ للحسين بالإمامة من الله عزّ وجلّ.

وهو ضعيف السند. وإنْ دلَّ على الوجوب فهو العينيّ، لا الكفائيّ. وقد تقدَّم نقاشه في ما سبق.

٦ـ خبر إسحاق بن عمّار، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شيء في السماوات إلاّ وهم يسألون الله أن يأذن لهم في زيارة الحسين عليه السلام، ففوجٌ ينزل، وفوجٌ يعرج[٤٤].

وهذا الخبر صحيح السند، إلاّ أنَّه إنْ دلّ على شيءٍ فهو يدلّ على الاستحباب. كما أنّه يدلّ على عدم خلوّ المقام من الزوّار.

هذه هي مجمل الأحاديث التي قد يُدَّعى دلالتها على الوجوب الكفائيّ. وقد تحصَّل معنا أنْ لا دلالة في النصوص على هذه النظريّة.

وقد قال السبزواريّ في (مهذَّب الأحكام): وأمّا منشأ القول بالوجوب الكفائيّ، كخبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام؛ فإنّ إتيانه يزيد في الرزق، ويمدّ في العمر، ويدفع مدافع السوء، وإتيانه مفترضٌ على كلّ مؤمن يقرّ له بالإمامة من الله، ففيه: إنّه لابدّ من حمله على تأكُّد الندب؛ بقرينة صدره وسائر الأخبار.

وأمّا الأخبار الدالّة على أنّ ترك زيارته من الجفاء، كقوله عليه السلام أيضاً: زوروه ولا تجفوه؛ فإنّه سيّد الشهداء...، ففيها: إنّ الجفاء بمعنى البعد وعدم الخير. والبعد له مراتب. وترك المندوب مع التمكُّن منه نحو بعدٍ عن الشرع؛ إذ ليس كل بُعْدٍ يوجب

استحقاق العقاب. وفي الحديث: إنّ الاستنجاء باليمين من الجفاء. فترك كلّ أدب شرعيّ جفاء.

وأمّا خبر هارون بن خارجة، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، قال: سألتُه عمَّنْ ترك زيارة قبر الحسينعليه السلام من غير علّةٍ؟ فقالعليه السلام: هذا رجلٌ من أهل النار، ففيه: إنّه يصلح للوجوب لولا قصور سنده، وإعراض المشهور عنه، مع أنّ ظاهره الوجوب العينيّ لِمَنْ تمكّن، ولا قائل به. نعم، قد تجب كفاية؛ لأجل جهاتٍ خارجيّة. وكذا زيارة سائر الأئمّةعليهم السلام. ولا إشكال فيه[٤٥].

ويمكن التعليق على ما أفاده بما يلي:

أوّلاً: قد ذكرنا بعض الذين قالوا بالوجوب، وليس من الصحيح القول بأنّه لا قائل بالوجوب العينيّ.

ثانياً: قد ذكرنا العديد من القرائن التي تصرف بعض الأحاديث المتقدِّمة من الدلالة على الوجوب العينيّ، وليس المانع فقط قصور السند وإعراض المشهور.

ثالثاً: إنّ قوله: «قد تجب كفايةً لأجل جهاتٍ خارجيّة» صحيحٌ. ولكنّ هذا يكون من باب الأدلّة الأخرى، كصدق عنوان الاستخفاف بالإمام مع عدم الزيارة، وغيره من العناوين، التي تختلف من زمان إلى آخر، ومن عرف إلى آخر. وكلامنا في المقام هو بلحاظ الأدلّة الأوّليّة، بعيداً عن العناوين الطارئة.

والمتحصِّل عدم صحّة الاتّجاه القائل بالوجوب، لا العينيّ، ولا الكفائيّ. والصحيح هو القول بالاستحباب الأكيد.

٣ـ زيارة الحسينعليه السلام مشياً

ذكر «صاحب الوسائل» في الباب ٤١ في أبواب المزار ستّة أحاديث. وبعد تتبُّعها السنديّ وجدنا أنّها بأجمعها ضعيفة السند، وهي على الشكل التالي، تبعاً لترتيبها في الوسائل: **الحديث الأوّل** ضعيفٌ؛ بالحسن بن عليّ بن أبي عثمان، وجهالة عبد الجبار النهاونديّ، وأبي إسماعيل. **والثاني** ضعيفٌ؛ ببشير الدهّان، وصالح بن عقبة. **والثالث** ضعيفٌ؛ بأبي الصامت، وجابر المكفوف. **والرابع** مرسَلٌ لا يُعْتَمَدُ عليه. **والخامس** ضعيفٌ؛ بالحسين بن الحكم الصيرفيّ، وأبي حمّاد الأعرابيّ. **والسادس** ضعيفٌ؛ بأحمد بن بشير، وأبي سعيد القاضي.

وعليه فمَنْ يعتمد على مبنى حجّيّة خبر الثقة لا يمكنه الحكم بالاستحباب. نعم، على مبنى الوثوق بالصدور قد تكون هذه الروايات تفيد وثوقاً بالصدور. وعلى كلّ المباني يمكن الأخذ بهذه الأخبار من باب الالتزام بقاعدة التسامح في أدلّة السنن.

كما تبقى الإشارة إلى أنّه قد نقل إلينا عن بعض المعاصرين قوله: إنّه لا يوجد عندنا أحاديث في استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام؛ فإنْ قصد عدم اعتبار الموجود سنداً فهذا صحيحٌ؛ وإنْ قصد عدم الوجود الواقعيّ فهو اشتباهٌ في قضيّة بديهيّة.

٤ـ تكرار زيارة الحسين عليه السلام

ذكر الحُرّ العامليّ في «الوسائل» خمسة أحاديث في هذا الباب، وهو باب (٤٠) من أبواب المزار، وهي، حسب ترتيبه: **الأوّل**: صحيح السند. **والثاني** في غاية الضعف؛ بسبب ضعف عدد من رجاله، ومجهوليّة عدد آخر. **والثالث** ضعيفٌ؛ بمجهوليّة ثلاثة من رجاله. **والرابع** صحيح السند، ودالٌّ على استحباب التكرار. **والخامس** ضعيفٌ؛ بمحمد بن عليّ، ومجهوليّة محمّد بن ناجية.

والمتحصِّل استحباب تكرار زيارة الحسين عليه السلام.

٥ـ استحباب زيارته في أوقات مخصوصة

ذكر الحُرّ العامليّ الأوقات المخصوصة من باب ٤٩ حتّى باب ٥٧ من أبواب المزار. وعليه فإنْ ثبتت هذه المجموعة من الأحاديث فيكون للزيارة في هذه الأوقات استحباباً خاصّاً، وإلاّ فهي تبقى تحت الاستحباب العامّ. ولا نريد المزيد من البحث في هذه النقطة.

هذا مجمل ما أردنا الحديث فيه حول زيارة الإمام الحسين عليه السلام، وإلاّ فهناك العديد من العناوين يمكن بحثها في هذا الموضوع، وقد تركنا طرحها لأنّ هدفنا هو البحث في أصل استحباب الزيارة. وقد ثبت أنّها من الشعائر الحسينيّة.

الشعيرة الخامسة: الرواية في واقعة عاشوراء وما يتعلّق بها من أحداث

والمقصود من هذا العنوان بيان الضابطة التي تسمح لنا بذكر الأحداث والوقائع التي جرت مع الإمام الحسين عليه السلام أو بعد شهادته ممّا يتعلّق بواقعة كربلاء.

وهذه مسألة مهمّة فإنّها داخلةٌ حتماً تحت عنوان الشعائر الحسينيّة؛ لأنّ الأحاديث التي مرَّت معنا حول الحثّ على إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام تشمل رواية الأحداث والوقائع التي جرت معهم؛ إمّا بدلالة مطابقيّة؛ أو بانطباق العنوان العامّ المذكور على هذا العمل.

ولكنّ النقطة المركزيّة في هذا البحث هي أنّه كيف يمكن لنا تحديد الروايات المعتبرة والأحداث الصحيحة، بعيداً عن المزايدات والتضخيمات لبعض الأحداث الكربلائية؟ أو كيف نميِّز الأحداث لمعرفة كونها تدخل حقيقة في تاريخ كربلاء أو أنّها من المدسوسات التي لم يذكرها أيّ مصدر تاريخيّ؟

ولعلّه من الواضح أنّه مع توالي الأزمنة حدثت العديد من عمليّات التضخيم في بعض الأحداث العاشورائيّة، تحت عناوين وخلفيات متعدِّدة. ولذا نحن في هذا الزمن في أمسّ الحاجة لتنقية التراث الكربلائيّ ممّا أصابه من عمليّات التبديل والتحريف. ولهذا وضعنا هذا العنوان لمعرفة الأحداث الصحيحة التي يمكن لنا نسبتها إلى التاريخ الحسينيّ، وبالتالي نعذر أمام الله تعالى في ما نقول.

وقبل بيان الضابطة في الروايات الحسينيّة نقول: إنّ لكلّ علم من العلوم ميزاناً في طريقة الاعتماد على الروايات والوقائع التاريخيّة. ولهذا سوف نعمد ـ باختصارٍ ـ إلى بيان هذه الضوابط والموازين في عدّة علوم، وهي:

١ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في مجال الأحكام الشرعيّة.

٢ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في مجال العقائد.

٣ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في مجال التاريخ.

٤ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في الجانب القصصيّ والتمثيليّ.

وهنا مطالب:

١ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في مجال الأحكام الشرعيّة

وبحثنا في هذا المطلب يرتكز على بيان الأقوال والاتّجاهات القائمة، من دون الدخول في عمليّات التقييم والمناقشة في صحّة بعضها أو سقمه.

والأقوال ـ في حدود ما اطّلعنا عليه ـ هي:

الأوّل: إنّ الحجّة هو الخبر المتواتر، دون خبر الواحد. وقد ذهب إليه العديد من المتقدِّمين، نحو: السيد المرتضى، القائل في الذريعة: اعلم أنّا إذا كنا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعيّة فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأنّ الفرع تابعٌ لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام عن أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفي ما يردّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّه شغل قد سقط عنا؛ بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع[٤٦].

كما أنّ ابن إدريس الحلّي قد شنَّ حملة عنيفة على الاعتماد على خبر الواحد، فقال: فعلى الأدلّة المتقدِّمة أعمل، وبها آخذ وأفتي وأدين اللّه تعالى، ولا ألتفت إلى سواد سطور، وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا أقلّد إلاّ الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلاّ هي؟![٤٧].

ونحن لسنا في مقام استعراض كافّة العلماء والقائلين بهذا الرأي، وكلماتهم، بل هدفنا مجرّد الإشارة لا أكثر.

كما قد ذهب إلى هذا ابن البرّاج، والطبرسيّ، وابن زهرة، وابن شهرآشوب. ويمكن مراجعة كتاب «نظريّة السنّة»، للشيخ حيدر حب اللّه، للاطّلاع الوافي في هذا المجال[٤٨].

الثاني: إنّ الحجّة هو الخبر الموثوق الصدور، سواء كان خبر ثقة أم لا. وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم في (فرائد الأصول)[٤٩].

كما يظهر من كتاب «الشعائر الحسينية»، للشيخ محمّد السند، اعتماده على هذا المبنى.

الثالث: إنّ الحجّة هو خصوص خبر العدل الإماميّ. وقد ذهب إليه الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في المعالم[٥٠]. كما نسب إلى صاحب المدارك القول به أيضاً. ولكنْ بعد البحث والتحقيق وجدنا أنّه من المتشدِّدين لمصلحة هذا القول. ويمكن الاطّلاع الزائد في هذا الموضوع مع مراجعة كتابه (مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام).

الرابع: إن الحجّة هو خبر الثقة، سواء عمل به المشهور أو أعرض عنه. وهذا ما

ذهب إليه السيد الخوئيّ[٥١].

الخامس: ما ذهب إليه السيد الشهيد الصدر وغيره، من القول بحجّيّة خبر الثقة المفيد للوثوق، بحيث إذا أعرض المشهور عن خبر ثقة لا يبقى مجالٌ للاعتماد عليه. وهذا ما ذكره مقرِّر بحثه في مباحث الدليل اللفظيّ.

ويمكن أن تكون هناك آراء وأقوال أخرى، إلاّ أنّه لا حاجة لذكرها بعد كون ما ذكر هو المشهور المعروف على مستوى تعدُّد الآراء وتشعُّبها.

٢ـ ضابطة الاعتماد على الرواية في مجال علم العقائد

ويوجد في المقام عدّة أقوال أيضاً:

الأول: هو الرأي القائل بعدم حجّيّة الظنّ مطلقاً، بما فيه خبر الواحد في باب العقائد. هذا وقد ذهب الكثير من علماء الطائفة إلى اشتراط العلم في العقائد، ورفض الظنّ. ولعلّ أقدم مَنْ ذهب إلى هذا الاتّجاه هو السيد المرتضى، حيث يقول: ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين ـ من التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة ـ بأخبار الآحاد. ومعلومٌ عند كلّ عاقل أنّها ليست بحجّةٍ في ذلك[٥٢].

وقد بحث علماء أصول الفقه في هذا الموضوع، ومالوا إلى هذا القول. ويمكن مراجعة مصنَّفات كلٍّ من: الخراساني في (الكفاية)؛ والعراقيّ في (نهاية الأفكار)؛ والنائيني في (فوائد الأصول)، وغيرهم كثيرون أيضاً.

الثاني: هو القائل بإمكان الاعتماد على الظنّ وأخبار الآحاد في العقائد. فقد قال الفيض الكاشانيّ في كتابه «الأصول الأصليّة»: لا يجوز التعويل على الظنّ في الاعتقادات إلاّ ما صحّ عن أهل البيت عليهم السلام[٥٣].

وقال المقدَّس الأردبيليّ في (مجمع الفائدة والبرهان): بل ظنّي أنّه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان، بدليلٍ ضعيف باطل، وتقليد كذلك[٥٤].

هذا وقد تبنّى بعض المعاصرين في مجلس درسه هذا القول، قائلاً: إذا قام خبر معتَبَر على عدد الأئمّة، أو على كونهم منصوصاً عليهم، أو على بعض صفاتهم، نحو: العصمة، وولايتهم التكوينيّة، أو علمهم بالغيبيّات، فهل يكون الخبر حجّة في هذه الموارد أم لا؟

أمّا الظنّ الخاصّ، وهو الخبر المعتبر، فحجّةٌ؛ وذلك لأنّ المطلوب فيها عقد القلب على مضمونها مع قيام الحجّة، والمفروض قيامها تبعاً لكلّ المباني في تفسير الحجّيّة. وما اشتهر على ألسنة بعض المتعلّمين، من أنّ خبر الثقة ليس حجّة في الأمور العقائديّة، غير تامّ. وأمّا الظنّ الانسداديّ فلا حجّيّة له في المقام؛ لأنّ حجّيّته فرع عدم إمكان الاحتياط، وهو ممكنٌ، وذلك بأن يعقد المكلَّف قلبه على ما هو الواقع، وإنْ لم يعرف الواقع بعينه.

الثالث: هو القائل بالتفصيل بين ما يجب معرفته عقلاً وبين ما يجب عقد القلب عليه والتسليم له. فالظنّ حجّة في الثاني، دون الأوّل. وقد ذهب إلى هذا القول السيد الخوئيّ في أبحاثه الأصوليّة. ولو فحصنا لربما عثرنا على غيره أيضاً ممَّنْ يذهب إلى هذا القول. وقد قال السيد الخوئيّ بالنسبة إلى القسم الأوّل: إنّه لا ينبغي الشكّ في عدم جواز الاكتفاء بالظنّ في ما يجب معرفته عقلاً، كمعرفة الباري، أو شرعاً، كالمعاد الجسمانيّ؛ إذ لا يصدق عليه المعرفة. وأمّا الثاني فإنْ كان دليله من الظنون الخاصّة فهو حجّةٌ، أي يمكن عقد القلب عليه؛ فإنّه ثابت بالتعبُّد الشرعيّ؛ وإنْ كان من الظنون المطلقة ـ بناء على الانسداد ـ فليس بحجّة[٥٥].

٣ـ ضابطة الاعتماد على الروايات في مجال التاريخ

من الواضح أنّ علم التاريخ بما يحتوي من تاريخ الإسلام من مكّة إلى المدينة، إلى تاريخ ما بعد وفاة النبيّ، وصولاً إلى تاريخ الغيبة لإمام الزمان المهديّ عجّل الله فرجه الشريف، قد دخلت عليه العديد من عوامل التحريف والتزييف؛ لأغراض متعدِّدة. ولهذا كان لزاماً علينا البحث لتعيين ضوابط عامّة في مجال البحث التاريخيّ. وليس لزاماً توفُّر كافّة هذه الضوابط مع كلّ مفردة تاريخيّة، بل المقصود أن تكون هذه المعايير هي الإطار العامّ الذي يحكم سير البحث التاريخيّ، تبعاً للحاجة في الموارد الجزئيّة لبعض هذه الشروط أو عدم الحاجة إليها.

وهذه الضوابط ـ بحسب ما ذكره بعض المحقِّقين في التاريخ الإسلاميّ، مع بعض التنقيح والتوضيح من جانبنا ـ هي:

١ـ دراسة شخصيّات السند؛ للتأكُّد من سلامته من الوضّاعين، وأصحاب

الأهواء السياسيّة أو المذهبيّة.

٢ـ التركيز على المصادر الأصليّة في التاريخ الإسلاميّ، ولكنْ لا على أساس أن تكون هي المعيار الوحيد في تقييم الأحداث، بل إنّ قيمتها المعرفيّة أكبر وأرجح من المصادر المتأخِّرة.

٣ـ عدم مخالفة البديهيّات. وهذا ما نحتاج إليه في الروايات العقائديّة. فعندما يقوم الدليل القطعيّ على عدم جسميّة الله تعالى لا يمكن تصديق الروايات التي تنسب إلى الذات الإلهيّة اليد، والرجل، والساق، وما شاكل.

٤ـ الإمكانيّة التاريخيّة. فإنّ الخبر المنقول عن عائشة ـ مثلاً ـ أنّها قالت: ما فقدتُ جسد رسول الله في ليلة الإسراء والمعراج لا يمكن تصديقه؛ لأنّ عائشة انتقلت إلى بيت النبيّ صلى الله عليه وآله بعد الهجرة، وإنّ حادثة المعراج قد وقعت قبل الهجرة.

٥ـ عدم مخالفة الحقائق الثابتة بالأدلّة القطعيّة.

٦ـ الانسجام مع الأجواء والمناخات والظروف التي كانت سائدة.

٧ـ معيار العرض على كتاب الله تعالى. وهذا نحتاج إليه في مجال التدقيق في الأحاديث الواردة على لسان النبيّ والأئمّة عليهم السلام، بل وتحديد معالم شخصيّة النبيّ؛ فإنّ الاعتماد على الصورة الساطعة لنبيّ الإسلام في القرآن الكريم، لا على كثير من الخرافات والأكاذيب التي دسّت في تاريخه من أجل الإساءة إليه، حتّى يمكن القول: إن بعضاً ممّا ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لا يمكن لمؤمنٍ عاديّ في بلاد المسلمين أن يفعله.

٨ـ عدم اعتماد الجانب السنديّ فقط، بل لابدّ من التوسُّع في البحث لجمع الشواهد والقرائن؛ للتأكُّد من عدم الجعل والتحريف.

٩ـ أن لا يكون المصنِّف يحدِّث بما يجرُّ منفعة إلى مذهبه، وإلاّ فسوف تخفّ نسبة التصديق به.

١٠ـ أن لا ينقل أحداثاً غريبة عن القوانين الطبيعيّة المتعارفة، بحيث تكون أحداثاً قريبة، أو هي في حقيقتها لو صحَّت، من المعاجز. فإنّ هذه الأحداث لو صحّ وقوعها لاشتهرت بين الناس؛ بلحاظ كونها أمراً عجيباً وغريباً. وهذا ما ينطبق على بعض الأحداث التي ذُكر أنها جرت بعد شهادة الإمام الحسين عليه السلام. وهذا ما يؤكِّد

عليه العلامة الطباطبائيّ، فيقول: لا يكفي في ثبوت الأمر الخارق للعادة خبر الواحد[٥٦].

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بالضوابط العامّة للبحث في علم التاريخ، ولكن هناك فرقٌ بين البحث التاريخيّ، ولو أدى إلى ترجيح معطيات على أخرى، وبين جواز الإخبار به.

وقد قال السيد الخوئيّ في المقام: إنّ الظنّ المطلق لا حجّيّة له في جواز الإخبار بالمتعلَّق، وأمّا الظنّ الخاصّ فلابدّ من التفصيل بين مسلكنا ومسلك الآخوند؛ فإنّه على مسلكنا يكون معنى جعل الحجّيّة للظنّ الخاصّ اعتباره علماً بالتعبُّد، وعليه فيجوز الإخبار بمتعلَّقه؛ لأنّ جواز الإخبار منوطٌ بالعلم به، وقد حصل لنا العلم من خلال التعبُّد الشرعيّ.

وهذا بخلاف مسلك الآخوند، فإنّ جعل الحجّيّة لشيء لا يُعقل إلاّ إذا كان لمؤدّاه أثرٌ شرعيٌّ، وهو منتفٍ في المقام؛ إذ ليس من أثرٍ شرعيٍّ يترتَّب على القضايا الخارجيّة والتاريخيّة، وأمّا جواز الإخبار عن شيء فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعيّ. ولذا لا يجوز الإخبار عن شيءٍ مع عدم العلم به، ولو كان ثابتاً في الواقع.

ويظهر الفرق بين المسلكين أيضاً أنّه على مسلك الآخوند لا يجوز الإخبار البتّيّ بما في الروايات من الثواب على المستحبّات أو الواجبات، بل لابّد من نصب قرينة دالّة على أنّه مرويّ عنهم عليهم السلام، بأن نقول: روي أنّه من صام في شعبان له كذا...[٥٧].

وبهذا تبيّن لنا أنّه على مسلك السيد الخوئيّ لا يجوز الإخبار بمتعلَّق الخبر إلاّ إذا ثبت بطريقٍ معتبر. وهذا يشمل كلّ ما يتعلق بأحداث عاشوراء ومصائب الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته. نعم، يمكن النقل على سبيل الحكاية عن الكتب والمصنَّفات.

سُئل السيد الخوئيّ: ما هو حكم قول رواية ضعيفة السند في حالة الصيام، مع العلم بذلك؟

فأجاب: لا يجوز، إلاّ منسوبة إلى مَنْ أو ما يرويها عنه.

وسُئل أيضاً: ما المراد بالكذب على النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام المبطِل للصوم؟

فأجاب: الكذب المفطر هو الكذب في الأحكام وغيرها على النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة بصورة الجزم في الإسناد إليهم[٥٨].

وهذا الكلام يدلّ بوضوح على الشمول لواقعة عاشوراء؛ فإنّه عمّم الكذب المفطِر لما يتعلّق بالأحكام وغيرها على النبيّ والأئمّة عليهم السلام. وهذا أمرٌ واضحٌ في فتاوى الفقهاء.

كما يمكن تتبُّع المزيد من الكلمات لفقهاء الطائفة في هذا المجال. وليراجع ـ على سبيل المثال ـ كتاب أجوبة الاستفتاءات للإمام عليّ الخامنئيّ[٥٩]؛ والأنوار الإلهيّة للشيخ جواد التبريزيّ[٦٠].

وعليه من الضروري لقرّاء العزاء الانتباه الدقيق لهذه الفتاوى، وعدم قراءة أخبار المصائب بنحو الجزم، إلاّ إذا كان الخبر قد ثبت بطريقٍ معتبر، كما هو حال الرواية في مجال الأحكام الشرعيّة. نعم، في غير ما ثبت بطريقٍ معتبر يمكن القراءة بنحو الحكاية والنقل عن المصنَّفات أو الأشخاص، مع تنبيه السامعين إلى ذلك؛ كي لا تلتبس الأفكار في أذهانهم، كما هو حاصل حاليّاً.

٤ـ ضابطة الرواية في الجانب القصصيّ والتمثيليّ

إنّ الجانب القصصيّ والشعريّ والتمثيليّ يرتكز في أغلب الأحيان على جهة المبالغة أو الخيال، فإنّ مَنْ يسرد قصّة، وإنْ كانت تتحدَّث عن أمر خارجيّ تاريخيّ، إلاّ أنّه قد يعدِّل في بعض فقراتها؛ لسببٍ وآخر. وهكذا في الجانب الشعريّ المبنيّ على عنصر المبالغة في وصف الأحداث وبيانها. وكذلك الأمر في الجانب التمثيليّ القائم على تغيير بعض الجوانب التفصيليّة في الأحداث لمصلحة الإخراج وما شاكل. وعليه ما هي الضوابط التي ينبغي اعتمادها في هذه المجالات؟

١ـ أن لا يكون القاصّ أو الشاعر أو الممثِّل في مقام الإخبار عن حدثٍ يتعلَّق بواقع التاريخ، حتّى لا يلزم منه انطباق عنوان الكذب والتدليس.

٢ـ ضرورة إبراز قرينة واضحة من هؤلاء تدلّ على ذلك، فالخطيب حين يتحدَّث بلسان الحال ينبغي أن ينبِّه الناس إلى ذلك، حتّى لا تختلط المفاهيم الواقعيّة مع الجوانب الخياليّة.

ولا أجد محذوراً في القول: إنّ عنوان تعظيم الشعائر الدينيّة لمنطبق في المقام طبقاً لهذه الضوابط. ولعل التتبُّع في كلمات الشعراء مع أئمّة أهل البيت في إحياء ذكر الحسين عليه السلام يمكن أن يكشف نحواً من الإقرار بما نقول.

الشعيرة السادسة: التطبير (ضرب الرأس)

ويوجد هنا عدّة مطالب:

١ـ تاريخيّة التطبير

هناك آراء متعدِّدة حول منشأ هذا العمل، إلاّ أنّ الجميع يؤمن بعدم كونه موجوداً في زمن الأئمّة عليهم السلام، أو في زمن المتقدِّمين من علمائنا، بل إنّه قد راج بين المتأخِّرين، حيث لم تمرّ قرون خمسة على ولادة هذه الظاهرة.

يؤمن الدكتور شريعتي بأنّ ملوك الصفويّين قد أخذوها وما شابهها من التقاليد من الطقوس المسيحيّة، التي تقام باسم مصائب وآلام المسيح في ذكراه. ولعلّ هذه التقاليد ما زالت موجودةً إلى يومنا هذا في بعض مناطق أتباع المسيحيّة، وتعرض صورهم على شاشات التلفزة. وهناك اتّجاهٌ آخر يعتقد أنّ العرب أدخلوها على المآتم. وتقول جماعة ثالثة: إنّها انتقلت من الأتراك إلى الفرس والعرب. ويعتقد البعض من أنصار هذا الاتّجاه أنّ المؤسِّس الأصليّ لها هو الفاضل الدربنديّ، وهو الذي عرف عنه التضخيم والمزايدة في بعض الأحداث العاشورائيّة. وكتابه شاهدٌ على هذا[٦١].

٢ـ نظريّة الجواز، بل الاستحباب

لقد تمسَّك أصحاب هذه النظريّة بعدّة أدلّة؛ لإثبات الجواز، بل الاستحباب، لهذا العمل، واعتبروه من جملة الشعائر الحسينيّة التي لابدّ من إقامتها. وهذه الأدلّة هي:

الدليل الأوّل: التمسُّك بأصالة الإباحة

وتعني أنّ كلّ ما لم يقم دليلٌ على حرمته فهو محكومٌ بالإباحة. ويُدَّعى في المقام عدم وجود دليل على حرمة التطبير. وقد استندوا في هذا الأصل إلى العديد من

الروايات، ومنها:

١ـ موثَّقة مسعدة بن صدقة ـ بناءً على وثاقته ـ، عن أبي عبد اللّهعليه السلام قال: سمعتُه يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة[٦٢].

٢ـ صحيحة عبد اللّه بن سليمان، قال: سألتُ أبا جعفرعليه السلام عن الجبن...؟ فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه[٦٣].

وهناك الكثير من الروايات أيضاً لإثبات هذا الأصل، ومحلّها ونقاشها في علم الأصول.

هذا وقد اعتمد على هذا الأصل في المقام عددٌ من العلماء. فقد قال الشيخ عبد الحسين صادق العامليّ في كتابه (سيماء الصلحاء): وهَبْ أنّه لا دليل على الندب، فلا دليل على الحرمة، فيبقى العمل مباحاً؛ لحكم الأصل العمليّ. وفاعل المباح لم يكن فاعلاً قبيحاً، مع أنّ الشيعيّ الجارح نفسه لا يعتقد بذلك الضرر[٦٤].

كما ذكر السيد الفيروزآبادي في جواب له حول الشعائر الحسينيّة ما لفظه: مضافاً إلى أنّ التطبير على الشرط المذكور (عدم الضرر) لا دليل على حرمته، ولو شكّ فالأصل حلّيّته[٦٥].

وقال السيد الهاشميّ: وحيث إنّه لم يَرِدْ دليلٌ على المنع فالتطبيرُ جائز، ولا نحتاج إلى رواية لإثبات الجواز، ويكون ما ذكر مؤكِّداً للجواز الثابت بالأصل[٦٦].

ومن الواضح جدّاً أنّ الاعتماد على هذا الأصل يثبت الجواز والإباحة، لا الاستحباب، فيما لو لم يكن هناك دليلٌ على الحرمة.

الدليل الثاني: فعل المعصومعليه السلام

ويتمثَّل هذا الدليل بالفقرات التالية، وتشكّل كلُّ واحدة بياناً مستقلاً لإثبات فعل للمعصوم يدلّ على جواز التطبير، ولو بقياس الأولويّة.

الفقرة الأولى: وهي ما ورد في زيارة الناحية المنسوبة للإمام المهديّ عليه السلام، حيث جاء فيها: ... ولأبكينَّ عليك بدل الدموع دماً، حسرةً عليك، وتأسُّفاً وتحسُّراً على ما دهاك، وتلهُّفاً، حتى أموت بلوعة المصاب، وغصة الاكتياب...[٦٧].

وهي قد دلّت على أنّ الإمام قد يموت حزناً على مصاب الإمام الحسين عليه السلام. وعليه فهي تدلّ على أنّ الفعل الملازم للضرر الذي لا يوصل إلى حدّ الموت جائزٌ؛ بقياس الأولويّة.

ولكنْ من الواضح أنّه لا يمكن الاحتجاج بزيارة الناحية؛ حيث إنّها لم تثبت سنداً.

الفقرة الثانية: خبر إبراهيم بن أبي محمود قال: قال الرضا عليه السلام: إنّ المحرَّم شهر كان أهل الجاهليّة يحرِّمون فيه القتال، فاستُحلّت فيه دماؤنا، وهتكت فيه حرمتنا، وسبي فيه ذرارينا ونساؤنا، وأضرمت النيران في مضاربنا، وانتهب ما فيها من ثقلنا، ولم تُرْعَ لرسول الله حرمة في أمرنا. إنّ يوم الحسين أقرح جفوننا، وأسبل دموعنا، وأذلّ عزيزنا بأرض كرب وبلاء...[٦٨].

وهذا الحديث يدلّ على أنّ يوم الحسين عليه السلام جرح جفون أهل البيت عليهم السلام، وأنزل دموعهم. وأين هذا من جواز الجرح والتطبير؟! فهو يدلّ على جرح الجفن من خلال البكاء لا أكثر. على أنّ الحديث لا يحتجّ به؛ لضعف سنده.

الفقرة الثالثة: ما جاء في (كامل الزيارات) عن الإمام الصادق عليه السلام قال: بكى عليّ بن الحسين على أبيه الحسين بن عليّ عشرين سنة أو أربعين سنة، وما وضع بين يديه طعامٌ إلاّ بكى على الحسين، حتى قال له مولى له: جُعلتُ فداك يا بن رسول الله، إنّي أخاف عليك أن تكون من الهالكين، قال: إنّما أشكو بثّي وحزني إلى الله، وأعلم من الله ما لا تعلمون، إنّي لم أذكر مصرع بني فاطمة إلاّ خنقتني العبرة لذلك[٦٩].

وهو ـ مع ضعف سنده ـ لا يدلّ على أكثر من البكاء الشديد، الذي امتدّ لفترة طويلة من الزمن. أمّا خوف الهلاك فقد جاء في كلام مولاه، لا في كلام الإمام عليه السلام.

الفقرة الرابعة: ما جاء في (كامل الزيارات) من حديث الإمام السجّاد عليه السلام، حيث يقول: ...وقتل أبي عليه السلام، وقتل مَنْ كان معه من ولده وإخوته وسائر أهله، وحملت

حرمه ونساؤه على الأقتاب، يُراد بنا الكوفة، فجعلت أنظر إليهم صرعى ولم يواروا، فعظم ذلك في صدري، واشتدّ لما أرى منهم قلقي، فكادت نفسي تخرج، وتبيَّنت ذلك منّي عمَّتي زينب الكبرى بنت عليّ عليه السلام...[٧٠].

وهو يدلّ على أنّ الحزن الشديد كاد أن يخرج روحه من بدنه. وهو أمرٌ آخر يختلف عن جواز جرح وضرب الرأس بالسيف، حيث إنّ الحزن والألم حالة تعتري الإنسان بشكل لا إراديّ، من شدّة التفاعل مع الحدث، وهي تختلف عن حالة الإقدام بكامل الوعي على جرح الرأس، وما شاكل. على أنّ الحديث ضعيف السند؛ لعدم توثيق بعض رجاله، نحو: سعيد بن محمد.

والمتحصِّل من هذه الروايات الضعيفة السند عدم الدلالة على جواز ضرب الرأس، فإنّ مدلولها شيء آخر. مضافاً إلى عدم صحّة الاحتجاج بها. كما يُضاف إلى كل ما سبق أنّ فعل المعصوم دليل لُبّيّ يُقتَصَر فيه على القدر المتيقَّن.

الدليل الثالث: تقرير المعصوم

وهذا الدليل يتمثّل برواية ضرب السيدة زينب لجبينها بمقدَّم المحمل. وقد جاء في البحار: أقول: رأيت في بعض الكتب المعتبرة: رُوي مرسلاً عن مسلم الجصّاص، قال: ...ثم إنّ أمّ كلثوم أطلعت رأسها من المحمل وقالت لهم: صه يا أهل الكوفة، تقتلنا رجالكم وتبكينا نساؤكم، فالحاكم بيننا وبينكم الله يوم فصل القضاء، فبينما هي تخاطبهنّ إذا بضجّةٍ قد ارتفعت، فإذا هم أتوا بالرؤوس، يقدمهم رأس الحسين عليه السلام، وهو رأس زهريّ قمريّ أشبه الخلق برسول الله صلى الله عليه وآله، ولحيته كسواد السَّبج قد انتصل منها الخضاب، ووجهه دارة قمر طالع، والرمح تلعب بها يميناً وشمالاً، فالتفتت زينب، فرأت رأس أخيها، فنطحت جبينها بمقدَّم المحمل، حتّى رأينا الدم يخرج من تحت قناعها، وأومأت إليه بحرقة، وجعلت تقول:

يـا هـلالاً لمّـا اسـتتمّ كمـالاً ... غَالَـهُ خسـفُه فأبـدى غروبـاً[٧١]

ويقرّب الاستدلال بهذه الرواية أنّ هذا العمل تمَّ في محضر الإمام السجّاد عليه السلام، ولم يمنع أو يردع عنه، وبهذا يكون قد أقرَّه وأيَّده. ومن المعروف أصوليّاً أنّ تقرير المعصوم حجّة يصحّ التعبّد به. وعليه فالتطبير جائزٌ بلا إشكال.

والنقاش في هذا الدليل له مجالٌ واسع، سوف يأتي فيما بعد، إلاّ أنّه يمكن القول هنا: إنّ الرواية ضعيفة السند لا يمكن الاحتجاج بها. وكون المصدر معتبراً في نظر العلاّمة المجلسيّ ليس دليلاً على اعتبار الرواية، كما أنّه ليس دليلاً على اعتبارها في نظرنا لو كانت معتبرةً في نظره.

الدليل الرابع: الروايات الخاصّة

ذكر أنصار التطبير رواية ذكرها الشيخ الطوسيّ في تهذيب الأحكام، وهي: خبر خالد بن سدير أخي حنان بن سدير، قال: سألتُ أبا عبد اللهعليه السلام عن رجلٍ شقّ ثوبه على أبيه أو على أمّه أو على أخيه أو على قريبٍ له؟ فقال: لا بأس بشقّ الجيوب، قد شقّ موسى بن عمران على أخيه هارون. ولا يشقّ الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشقّ المرأة على زوجها. وإذا شقّ زوج على امرأته، أو والد على ولده، فكفّارته حنث يمين، ولا صلاة لهما حتى يكفّرا ويتوبا من ذلك. وإذا خدشت المرأة وجهها، أو جزّت شعرها، أو نتفته، ففي جزّ الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً، وفي الخدش إذا دميت، وفي النتف، كفّارة حنث يمين. ولا شيء في اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبة. وقد شققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميّات على الحسين بن عليّعليه السلام، وعلى مثله تلطم الخدود وتشقّ الجيوب[٧٢].

ويَرِدُ على هذا الاستدلال: **أوّلاً**: إنّ هذا الحديث ضعيفٌ سنداً؛ بخالد بن سدير، حيث لم يوثَّق في كتب الرجال. ولذا نجد الشهيد الثاني يشير إلى ضعف الرواية في المسالك. كما فعل نحوه المحقّق النجفي في الجواهر[٧٣].

وثانياً: نجد أنّ بعض العلماء قد زاد عبارة على نصّ الحديث، مع عدم وجودها في المصدر الأصليّ، وهو تهذيب الشيخ الطوسيّ، فقال: شقّ الجيوب على الفقيد وخمش الوجوه محرَّم في الأشهر، ولكنّ صادق أهل البيتعليهم السلام يقول في حديثٍ وثيق: على مثل الحسين فلتشقّ الجيوب، ولتخمش الوجوه، ولتلطم الخدود[٧٤].

وهذا ما وجدناه في كلام الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء. ولا أدري من أين جاء كاشف الغطاء بهذه الفقرة؟!

وثالثاً: إذا كان الخدش جائزاً فهو مشروط بعدم خروج الدم، كما في الرواية؛

ولو لم يكن مشروطاً فهو الأثر البسيط من الجرح، ولا يصدق على إدماء الرأس، كما في التطبير.

الدليل الخامس: الروايات العامّة

جاء في رواية بكر بن محمّد، عن أبي عبد اللّهعليه السلام، أنّه قال للفضيل: تجلسون وتتحدَّثون؟ فقال: نعم، فقال: إنّ تلك المجالس أحبُّها، فأحيوا أمرنا، فرحم اللّه من أحيا أمرنا. يا فضيل، مَنْ ذَكَرنا أو ذُكِرنا عنده ففاضت عيناه ولو مثل جناح الذباب غفر اللّه ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر[٧٥].

وقد استفاد البعض من هذا النصّ جواز ورجحان جميع الشعائر الحسينيّة، إلاّ ما أوجب قتل النفس، أو تلفاً لبعض الأعضاء، فإنّهما محرَّمان في الشريعة. أمّا الضرر القليل الذي لا يؤدّي إلى القتل أو التلف فلا يوجب تغيُّر الحكم. وأمّا الاستهزاء من قبل الآخرين ببعض الشعائر فلا يوجب رفع اليد عن الأحكام الشرعيّة. وقد استدلّ بهذا الحديث؛ لإثبات التعميم لكافّة الشعائر، السيد الشيرازيّ في بعض أجوبته[٧٦].

لكنّ الجواب عن هذا الاستدلال واضحٌ، من أنّه لا خلاف على الكبرى، وهي إحياء أمر أهل البيتعليهم السلام. وإنّما يدور النقاش حول كون هذه المفردة من الأفعال مصداقاً لعنوان الإحياء أو لا؟ فإنّه لا يمكن لأيّ أحدٍ أن يبتدع عملاً ما ـ مهما كانت طبيعته ـ ثم يقول: إنّه من الشعائر الحسينيّة، بل لابدّ أن يصدق عليه ذلك عرفاً. إضافةً إلى عدم استلزامه أيّ محذور.

الدليل السادس: قاعدة لزوم تعظيم الشعائر الدينيّة

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢).

وهناك العديد من الآيات الأخرى التي استدلّ بها لإثبات هذه القاعدة تقدَّمت في ما سبق من هذا البحث. وعليه فهذه الآيات تفيد رجحان تعظيم الشعائر الدينيّة. وشعائر الإمام الحسينعليه السلام من أبرز مصاديق شعائر الإسلام. والتطبير من جملة هذه الشعائر.

ولكنّ الجواب عن هذا الاستدلال هو نفسه ما تقدَّم في الدليل الخامس، من

أنّه لابدّ من إثبات كونها شعيرة لينطبق عليها الحكم بلزوم أو استحباب إقامتها وإحيائها.

هذه هي مجمل الأدلّة التي أقامها أنصار نظريّة التطبير؛ لإثبات جوازها أو شرعيتها.

ونحن وإنْ كنا قد علّقنا على كلّ دليل، إلاّ أنّه لابدّ من إضافة العديد من التعليقات العامّة على النظريّة بكاملها، فنقول:

أوّلاً: صحيحٌ أنّ الأصل في الأشياء الإباحة، إلاّ أن هذا لا يثبت لنا استحباب هذا الفعل، بل جوازه. وفرقٌ شاسع بين الأمرين.

ثانياً: إذا كان هذا الفعل يلحِق ضرراً ببعض الأشخاص فهذا ليس دليلاً على حرمته مطلقاً، بل إنّ تطبيق قاعدة الضرر في المقام يستلزم ترتُّب الحكم بالحرمة على مصداق ترتُّب الضرر، دون غيره. وعليه فالاستناد إلى دليل الضرر لإثبات الحرمة مطلقاً غير صحيح.

ثالثاً: إنّ فعل المعصوم عليه السلام دليلٌ لُبّيّ يُقتَصَر فيه على القدر المُتَيَقَّن، وهو ملاحظة كلّ العناصر الدخيلة في شرعيّة الفعل.

رابعاً: إنّ رواية النطح غير موجودة في المصادر المعروفة والمشهورة للحديث، بل هي رواية مرسلة، كما ذكر العلاّمة المجلسيّ نفسه. ومعه لا يمكن الاعتماد عليها لإثبات شرعيّة فعل أو نفيه.

خامساً: لو فرضنا صحّة خبر ضرب الرأس بالمحمل فإنّه فعل يقتصر فيه على القدر المُتَيَقَّن، وقد يكون للتأثُّر الشديد دخالة فيه. وهذا أمر فرديّ لا يسري ليكون ظاهرة عامّة.

سادساً: لا كلام لنا في ضرورة الالتزام بالروايات العامّة التي حثَّت على إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام، أو في قاعدة لزوم تعظيم الشعائر، إلاّ أنّ النقاش هو في كون فعل ما ممّا ينطبق عليه عنوان الشعيرة، وإلاّ فمجرَّد تباني شخص أو مجموعة من الناس على كون فعل معيَّن من الشعائر العاشورائيّة لا يصيِّره كذلك، ما لم يصدق عليه عُرْفاً أنّه من مظاهر الحزن، فإنّه لا يمكن لأحدٍ الادّعاء أنّه في مقام إظهار الحزن من خلال فعل السكوت مثلاً، فإنّ هذا ليس من مظاهر الحزن وعلاماته.

والمتحصِّل ممّا تقدّم عدم نهوض دليل يثبت شرعيّة هذا العمل، بحيث يُعَدّ من الشعائر الحسينيّة.

٣ـ نظريّة التحريم

وجدنا عدداً من العلماء قد قالوا بحرمة هذا العمل، ومالوا إليه، ودافعوا عنه دفاعاً قويّاً، كالسيد محسن الأمين، كما في رسالة التنزيه، حيث قال بحرمته بعنوانه الأوّليّ؛ لأنّه يستلزم الضرر. في مقابل قسم آخر من العلماء قالوا بحرمته من باب ثانويّ، وهو استلزامه لهتك المذهب.

الدليل الأوّل: استلزام التطبير للضرر

وهذا دليلٌ واضحٌ، حيث إنّ كبراه معلومة في الشريعة المقدَّسة، من حرمة إضرار النفس، وصغراه موجودةٌ في المقام، فإنّ هذا الفعل يؤدّي إلى الضرر بالبدن. وطبقاً لما ذُكر يكون محرَّماً.

وقد استند إلى هذا الدليل السيد الأمين في «رسالة التنزيه»، حيث قال في مقام تعداد المنكرات التي أدخلت على الشعائر الحسينيّة: ومنها: إيذاء النفس وإدخال الضرر عليها بضرب الرؤوس وجرحها بالمدى والسيوف حتّى يسيل دمها، وكثيراً ما يؤدّي ذلك إلى الإغماء بنزف الدم الكثير، وإلى المرض، أو الموت، وطول برء الجرح، بضرب الظهور بسلاسل الحديد، وغير ذلك. وتحريم ذلك ثابتٌ بالعقل والنقل[٧٧].

إلاّ أنّ أنصار التطبير قاموا بدفع هذا الدليل، فإنّه بعد وضوح حرمة الضرر في الشريعة اختلف فيه من جهتين:

الأولى: حجم الضرر ودائرته. فهل أيّ ضرر محرَّم في الإسلام، ولو كان قليلاً، أم يختصّ التحريم بالضرر المعتدّ به، الذي يستقبح العقلاء فعله من العبد، كالضرر المفضي إلى الموت، أو المرض، أو إلى بتر عضوٍ، وما شاكل؟ المعروف والمشهور بين العلماء هو الثاني، دون الأوّل. وهذا ما قامت عليه الأدلّة. وبناءً على ذلك لم يثبت أنّ جرح الرأس يؤدّي إلى الموت، أو بتر الأعضاء، أو المرض، بل ذكر بعض العلماء أنّه عاش لعشرات السنين وهو يشاهد الذين يجرحون رؤوسهم، إلاّ أنّ أحداً منهم لم يمُتْ،

ولم يُصَبْ بمرضٍ. وعليه فما ادُّعي من لزوم الضرر من هذا الفعل غير دقيق، وغير صحيح.

الدليل الثاني: وهن المذهب وهتكه

وقد استند إليه السيد الأمين في رسالته أيضاً، فقال: ومنها: كلّ ما يوجب الهتك والشنعة ممّا لا يدخل تحت الحصر، ويختلف الحال فيه بالنسبة إلى الأقطار والأصقاع، إلى غير ذلك[٧٨].

وقال في موضع آخر: بل إنّ من فجائع الدهور، وفظائع الأمور، وقاصمات الظهور، وموغرات الصدور، اتّخاذ الطبول والزمور، وشقّ الرؤوس على الوجه المشهور، وإبراز شيعة أهل البيت وأتباعهم بمظهر الوحشيّة والسخرية أمام الجمهور، ممّا لا يرضى به عاقل غيور[٧٩].

كما استند إلى هذا الدليل الإمام عليّ الخامنئي في أجوبة الاستفتاءات، فقال: ما يوجب ضرراً على الإنسان من الأمور المذكورة، أو يوجب وهن الدين والمذهب، فهو حرامٌ، يجب على المؤمنين الاجتناب عنه. ولا يخفى ما في كثير من تلك المذكورات من سوء السمعة والتوهين عند الناس لمذهب أهل البيت، وهذا من أكبر الضرر، وأعظم الخسارة[٨٠].

وهذا دليلٌ جيِّدٌ؛ حيث لا يمكن ادّعاء كون عمل ما من شعائر الإمام الحسين مع كونه مفضياً إلى هتك المذهب، وإساءة السمعة، وإعطاء صورة مغلوطة عن الدين والمذهب. وكنّا قد اشترطنا في كون فعل ما من الشعائر عدم كونه مؤدِّياً إلى هتك المذهب والدين.

هذا على مستوى الكبرى؛ وأمّا صغرويّاً فمن الواضح أنّ هذا الفعل يعكس صورة سيّئة عن المذهب وأئمّته الأطهار، مع كوننا مكلَّفين بإعطاء الصورة الناصعة والحقّة عنهم، فإنّهم هكذا أمرونا، وهكذا ينبغي أن نكون.

الدليل الثالث: عدم انطباق عنوان الشعيرة عليه

ويبتني هذا الدليل على مقدّمتين:

أ- إنّ انطباق عنوان الشعيرة على فعل معيَّن يتطلَّب كون هذا الفعل من مصاديق الأسى والحزن عُرْفاً، وأمّا مجرّد القيام بفعلٍ بادّعاء أنّه من مظاهر الحزن، مع عدم كونه كذلك عُرْفاً، فلا يتمّ بحالٍ. فإنّ مَنْ يدعي إظهار الحزن من خلال الصوم عن الكلام يُقال له: إنّ فعلك ليس من مظاهر الحزن العُرْفيّة.

ب - إنّ عمل ضرب الرؤوس وجرحها بالسيف أو بأيّة آلة حادّة ليس من مظاهر الحزن العُرْفيّة، لا في زماننا، كما هو واضح، ولا في زمن أئمّتناعليهم السلام. وما يؤيِّد هذا أنّه ليس له سابقة في عصر الأئمّةعليهم السلام، ولم ينصّ أحدٌ من المعصومين عليه، لا نصّاً خاصّاً، ولا عامّاً.

هذه هي مجمل الأدلّة التي عثرنا عليها في كلمات بعض العلماء الذين ذهبوا إلى حرمة هذا الفعل، أو على الأقلّ إلى عدم كونه من مصاديق الشعائر الحسينيّة. هذا وقد سبق الجميع إلى حرمته السيد أبو الحسن الأصفهانيّ، حيث أصدر فتواه المشهورة: إن استعمال السيوف والسلاسل والطبول والأبواق وما يجري اليوم من أمثالها في مواكب العزاء في يوم عاشوراء باسم الحزن على الحسين إنّما هو محرَّم وغير شرعيّ[٨١].

ولنا في المقام عدّة ملاحظات:

١- لقد ثبت - طبقاً لما مرّ - عدم صحّة الاستدلال على حرمة التطبير بدليل لزوم الضرر مطلقاً؛ لأنّه من الواضح أنّ الحرمة إنّما تثبت حيث يحصل الضرر، دون مطلق الموارد والحالات. مضافاً إلى إمكان الادّعاء بأنّ هذا الفعل لا يستلزم الضرر، كما هو مشاهَدٌ بحسب التجربة، حيث لم نجد إنساناً مات من هذا العمل، أو مرض، أو بُتِرَت أعضاؤه. وهذا ما ذكره بعض المدافعين عن التطبير بحماسةٍ، كما ذكرنا سابقاً. والحقّ أنّ هذا الإشكال صحيحٌ واقعٌ في محلّه.

نعم، بناءً على بعض المباني الفقهيّة غير المشهورة، كمبنى القائلين بحرمة مطلق الضرر والإضرار، ولو كان بسيطاً وغير معتدّ به عُرْفاً، يمكن الحكم بحرمة التطبير حينئذٍ. إلاّ أنّ هذا المبنى مهجورٌ تقريباً بين الفقهاء، مع عدم قيام الأدلّة عليه.

٢- إنّ الخطأ الذي وقع فيه بعض القائلين بحرمة التطبير هو أنّهم استندوا إلى دليل لزوم الضرر منه، مع أنّ الصحيح تركيز البحث في محلٍّ آخر. وإنْ كان لابدّ من

الإشارة إلى دليل الضرر فإنّه ـ كما هو واضحٌ ـ لا يثبت الموجبة الكلّيّة، ومعها الحرمة المطلقة. ومركز البحث هو في شعيريّة هذا الفعل وعدمه، وفي استلزامه الوهن للمذهب، وإساءة السمعة، وتحقير قِيَم الدين وشعائره.

٣ـ إنّنا مع مراجعتنا لكلام السيد الخوئيّ وجدنا له بعض الأجوبة عن استفتاءات وُجِّهت إليه. وهذا بعضها:

لم يرِد نصٌّ بشعاريّته، فلا طريق إلى الحكم باستحبابه.

وقال عن ضرب الرأس: لا يجوز فيما إذا أوجب ضرراً معتدّاً به، أو استلزم الهتك والتوهين.

وسُئل ثالثاً: سألناكم عن جواز ضرب السلاسل والتطبير فأجبتم بأنّه لا يجوز فيما إذا أوجب ضرراً معتدّاً به، أو استلزم الهتك والتوهين، فما معنى جوابكم تفصيلاً؟

فأجاب: الضرر المعتدّ به هو الذي لا يتسامح بالوقوع فيه، كهلاك النفس، أو المرض المشابه لمثله، وما يوجب الذلّ والهوان للمذهب في نظر العرف السائد[٨٢].

والمطلوب من هذا السرد هو القول: إنّ ميزان الهتك هو ما يؤدّي إلى إعطاء صورة سيّئة عن الدين والمذهب أمام الآخرين من غير المنتحلين لملّة الإسلام، أو من غير أهل المذهب مهما كانت عقيدتهم وأعرافهم، فإنّه بمجرَّد تحقُّق عنوان الهتك ـ تبعاً للعُرْف السائد، مهما كانت طبيعة هذا العُرْف ـ يتحقَّق التحريم لهذه الأعمال. وهذا هو الحاصل في زماننا.

وهذا بعكس بعض الآراء التي حاولت تقسيم الهتك والاستهزاء إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ ـ الاستهزاء باطلاً.

ب ـ الاستهزاء نتيجة اختلاف العادات والأعراف.

ج ـ الاستهزاء لجهات واقعيّة. وهذا ما يلزم منه الهتك، دون الأوّلين. وهذا ما ذكره الشيخ محمّد السند في كتابه[٨٣]. إلاّ أنّه لا يمكن المصير إليه؛ لأنّ الهتك والتوهين عنوان عُرْفيّ يُقاس بنظرة الآخرين، لا بنظرة أتباع المذهب، بل إنّ الهتك لا يتحقَّق أصلاً في أمثال هذه الأعمال إلاّ أمام الآخرين، فإنّ لكل مصداقٍ من الهتك

تفصيله. فالمؤمن قد يهتك نفسه أمام الآخرين، سواء من أتباع مذهبه أم لا، ولكن الطائفة لا يتحقَّق منها عنوان الهتك إلاّ أمام الآخرين، فهل يمكن أن تهتك الطائفة نفسها أمام ذاتها؟ وعليه فعنوان الهتك يتحقَّق تبعاً لنظرة الآخرين، لا لنظرة أهل المذهب. وأعتقد أنّ هذا ما قصده السيد الخوئيّ.

٤ـ إنّ الاعتماد على دليل الوهن والاستهزاء لإثبات حرمة هذا العمل يقيِّد الحرمة بما إذا وقعت أمام أعين الآخرين وملاحظتهم، دون ما إذا حصلت في مكان لا يعلم به الآخرون، بحيث لا مجال لتصويرهم وتقديمهم على شاشات التلفاز، أو الرؤية المباشرة، أو مواقع الإنترنت، وما شاكل، فإنّ مَنْ يقوم بالتطبير في بيته مثلاً، مع عدم رؤية الآخرين له، لا مجال للحكم بحرمة فعله من باب لزوم التوهين؛ لأنّه من الواضح عدم تحقُّق هذا العنوان في المقام.

٥ـ إنّ دليل نفي شعيريّة هذا العمل لا يستلزم القول بالتحريم، بل أقصى ما يثبت نفي القول بالاستحباب وانطباق عنوان الشعيرة عليه. وهذا كافٍ لردّ الذين يحاولون المزايدة بالولاء لأهل البيت عليهم السلام على غيرهم، من خلال الدفاع المستميت عن هذا العمل.

وما يهمنا في بحث هذا العمل هو إثبات عدم كونه من الشعائر الحسينيّة أوّلاً، ولزوم وهن وهتك المذهب منه ثانياً.

٦ـ حاول البعض القول: إنّ وظيفة الفقيه هي أن يخبر عن الحكم الشرعيّ على سبيل الاشتراط والتعليق، أي إنْ لزم من هذا الفعل توهين المذهب فهو حرامٌ، والمكلَّف هو الذي يتولّى تطبيق هذا الحكم على مورده، وليس للفقيه علاقة بتحديد المصاديق للمكلَّفين، ولا إلزام الآخرين بتشخيصه.

وهذا الكلام صحيحٌ في دائرة الحالات الفرديّة؛ فإنّه من الواضح في علم الفقه أنّه ليس من وظيفة المرجع الدينيّ تحديد وتشخيص المصاديق، بل لو شخّص مصداقاً فلا يجب على مَنْ يقلِّدُه الالتزام بتشخيصه، فإنّه يجب على المكلَّف تقليد الفقيه في وسائل إثبات الهلال، إلاّ أنّه لا يجب عليه تقليد المرجع في أنّه هل ثبت الهلال فعلاً أو لا؟ وهذا شيءٌ واضحٌ في علم الفقه.

ولكنْ هناك بعض الحالات لا يمكن للفقيه السكوت عليها، وهي عندما يتحوَّل فعلٌ معيَّنٌ إلى ظاهرةٍ اجتماعيّة تُسنَد إلى الدين والمذهب، مع كونها تعطي

صورة موهنة في نظر الآخرين عن المذهب، فهنا ينبغي على العلماء، بل يجب، من باب عدم السماح بالإساءة إلى الدين وهتكه، التصدي وتحريم المصاديق الخارجيّة. بل وهذا ما حصل مع فقهائنا، ويحصل دائماً في فتوى حرمة شراء البضائع الإسرائيليّة، وغيرها. وهذا تدخُّل من الفقيه في تشخيص بعض المصاديق.

٧ـ لقد وجدنا في كلمات بعض الفقهاء ما يدلّ على نفي كون التبرُّع بالدم من شعائر الإمام الحسين عليه السلام. والسؤال هو: هل التبرُّع بالدم في عزاء سيّد الشهداء عليه السلام داخل في عنوان العزاء؟

الجواب: لا يرتبط التبرُّع بالدم في عزاء سيّد الشهداء عليه السلام والجزع على مصائبه[٨٤].

والسؤال هو: كيف يمكن القول: إنّ ضرب الرأس بالسيف وغيره من مصاديق الشعائر، مع عدم كون التبرُّع بالدم منها؟!

إضاءة: في ملحقات التطبير

الأمر الأوّل: لقد ذكرنا هذا الفعل، وبحثنا حوله مفصَّلاً؛ بلحاظ كونه من الأعمال التي اعتاد بعض الشبان من المذهب الإماميّ فعله، مع قيام بعض الأعداء باستغلال هذا الحدث؛ لمحاولة تشويه الدين والمذهب، وإلاّ فهناك العديد من الأعمال الأخرى التي يلحقها حكم التطبير أيضاً، نحو: الزحف إلى المقامات المقدَّسة لأئمّتنا عليهم السلام، أو المشي على النار، أو إيجاد ثقب في لحم البدن، وتعليق شيء فيه، فإنّ كل هذه الأعمال يجري فيها النقاش ذاته، من جريان حكم الحرمة عليها؛ لكونها مضرّة بالبدن، ومؤدِّية إلى تشويه صورة المذهب، وعدم انطباق عنوان الشعيرة عليها بحسب الموازين العُرْفيّة للعزاء والحزن.

الأمر الثاني: إنّ الحكم بحرمة التطبير قد علم ممّا مرّ سابقاً، إلاّ أنّه لو تنزَّلنا وقلنا بالحلّيّة لا يمكن تسرية هذا الحكم إلى ضرب رؤوس الأطفال، الذين لا يفهمون أيّ معنى لمصاديق العزاء وإحياء الشعائر، بل ينطبق على هذا عنوان الإضرار بالغير، فإنّ الوالد غير مسلَّط على ولده في هذه المجالات، بحيث يسمح لنفسه بجرح وضرب رأس ولده الطفل بعنوان العزاء على الإمام الحسين عليه السلام، وهو محرَّمٌ، بل قد

يكون من الكبائر. ومن الواضح الفرق بين الإضرار بالبدن والإضرار بالآخرين؛ فإنّ الأوّل قد يُناقش في حجمه ودائرته، والمستوى المحرَّم منه، أمّا الثاني فهو حرامٌ مطلقاً، ولو كان بسيطاً وقليلاً.

الأمر الثالث: إنّ استعمالَ بعض الآلات في جرح الرأس، مع كون بعض الناس من أصحاب الأمراض الخطيرة المعدية، كمرض الإيدز وما شاكل، ثم إعطاءَها للآخرين لاستعمالها، هو من المحرَّمات، وينطبق عليه تعمُّد نقل المرض إلى الآخرين، مع سائر مستلزماته من الضمان وغيره.

نتيجة البحث

أوّلاً: إنّ تحديد مصداقيّة ظاهرةٍ معيَّنة أو فعلٍ ما لكونه شعيرة أو لا يُرجَع فيه إلى العُرْف، وليس أمراً موقوفاً على تدخُّلٍ من الشارع، إلاّ إذا بيَّن الشارع بعض المصاديق والعناوين، فتدخل عندها في عداد الشعائر.

ثانياً: إنّ البكاء على مصائب الإمام الحسين عليه السلام وسائر المعصومين مستحبٌّ مطلقاً، أي بلحاظ الإطلاق الأزمانيّ والأحواليّ، طبقاً للثواب المذكور في النصوص، خلافاً لنظريّتي العلاّمة البهبودي والسيّد الحسنيّ.

ثالثاً: إنّ استحباب التباكي لم يثبت بدليلٍ معتبر. نعم، يمكن اعتماده من باب التسامح في أدلّة السنن فيما لو تمّ إجراء القاعدة في المقام، مع القول بتمامها كبرويّاً.

رابعاً: لم يقُمْ الدليل على كراهة لبس السواد في الصلاة، أو مطلقاً. وعليه فلبس السواد من الشعائر العُرْفيّة لإظهار الحزن على الإمام الحسين عليه السلام وسائر المعصومين، بل سائر الناس.

خامساً: لم يقُمْ الدليل على الوجوب العينيّ، أو الكفائيّ، لزيارة مقام الإمام الحسين عليه السلام، بل الصحيح أنّ الزيارة من المستحبّات الأكيدة.

سادساً: يتعيَّن على قرّاء السيرة الحسينيّة نسبة الروايات إلى الرواة أو المصنَّفات، على سبيل الحكاية، دون البتّ والجزم، إلاّ إذا ثبتت الرواية بطريقٍ معتبر.

سابعاً: لم يقُمْ الدليل على حرمة التطبير من باب الضرر، بل قام الدليل على حرمته من باب لزوم توهين المذهب من هذا الفعل.

ثامناً: ليس التطبير من الشعائر الحسينيّة؛ لعدم صدق عنوان الشعيرة عليه؛ بلحاظ عدم كونه من مظاهر الحزن العُرْفيّة.

الهوامش

(١) الوسائل ٤: ٣٨٦، باب ٢٠، ح٢.
(٢) الموسوعة الرجاليّة: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٣) الوسائل ٤: ٣٨٧، باب ٢٠.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) الوسائل ٣: ٤٣، باب٢١، ح١.
(٦) المصدر السابق، ح٢.
(٧) الوسائل ٤: ٣٨٢، باب١٩، ح١.
(٨) الوسائل ٤: ٣٨٣، باب١٩، ح٥.
(٩) الوسائل ٤: ٣٨٤، باب١٩.
(١٠) الوسائل ٤: ٣٨٥، باب١٩.
(١١) المصدر نفسه.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) التبريزيّ، الأنوار الإلهيّة (رسالة في لبس السواد): ٦٧.
(١٤) الخوئي، الموسوعة الفقهيّة ٤٦: ١٣٦ ـ ١٣٧.
(١٥) الهاشميّ، مباحث الدليل اللفظيّ ٣: ١٢٠.
(١٦) التبريزيّ، رسالة في لبس السواد: ٦٠ ـ ٦١.
(١٧) الحدائق الناضرة ٧: ١١٨.
(١٨) السبزواريّ، مهذَّب الأحكام ٥: ٣٤٩.
(١٩) رسالة في لبس السواد: ٦٧.
(٢٠) كامل الزيارات: ٦٧ ـ ٦٨، باب٢١، ح٣.
(٢١) الوسائل ٣: ٢٣٨، باب٦٧، ح١٠.
(٢٢) الوسائل ٥: ٢١، باب ٨، ح٢.
(٢٣) الطوسيّ، الأمالي: ٦٠.
(٢٤) الوسائل ١٤: ٥٠٨.
(٢٥) البحار ٤٤: ٢٨٧.
(٢٦) الوسائل، الجزء ١٤.
(٢٧) مستدرك الوسائل، الجزء ١٠.

(٢٨) المجلسيّ، روضة المتَّقين ٥: ٣٧٦.
(٢٩) البحار ٩٨: ١٠.
(٣٠) الحدائق الناضرة ١٧: ٤٣٤.
(٣١) الوسائل ١٤: ٤٢٨، الباب ٣٨، ح١.
(٣٢) الوسائل ١٣: ٤٣٢.
(٣٣) الوسائل ١٤: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.
(٣٤) الوسائل ١٥: ٤٣٣.
(٣٥) الوسائل ١٥: ٤٤٤، الباب ٤٤، ح٢.
(٣٦) المصدر السابق، ح٣.
(٣٧) الوسائل ١٥: ٤٤٥، ح٥.
(٣٨) الوسائل ١٥: ٤٣٧، ح١.
(٣٩) الوسائل ١٥: ٤٤٤، ح١.
(٤٠) الوسائل ١٥: ٤٤٥، ح٤.
(٤١) الوسائل ١٥: ٥٦٣، الباب ٨٥، ح١.
(٤٢) الوسائل ١٥: ٤٣٠، الباب ٣٨، ح٥.
(٤٣) المصدر السابق: ٤٣١، الباب ٣٨، ح٧.
(٤٤) المصدر السابق: ٤١٤، الباب ٣٧، ح١٠.
(٤٥) مهذَّب الأحكام ١٥: ٦٨ ـ ٦٩.
(٤٦) المرتضى، الذريعة ٢: ٧٨ ـ ٨٩.
(٤٧) ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ٥١.
(٤٨) حيدر حبّ الله، نظريّة السنّة: ٨٤ ـ ٩٢.
(٤٩) الأنصاريّ، فرائد الأصول ١: ١٧٢.
(٥٠) حسن بن زين الدين، معالم الدين: ٢٠٠ ـ ٢٠٣.
(٥١) الخوئيّ، الموسوعة الفقهيّة ٤٧: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٥٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٥٣) الكاشانيّ، الأصول الأصليّة: ١١٨.
(٥٤) الأردبيليّ، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٨٣.
(٥٥) الخوئيّ، الموسوعة الفقهيّة ٤٧: ٢٧٤ ـ ٢٧٧.
(٥٦) الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٤٩.
(٥٧) الخوئيّ، الموسوعة الفقهيّة ٤٧: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(٥٨) الخوئيّ، صراط النجاة ١: ٣١٠.
(٥٩) الخامنئيّ، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٥٩.
(٦٠) التبريزيّ، الأنوار الإلهيّة: ١٦٢.

(٦١) مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٩: ١٢٣.
(٦٢) الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤، ح٤.
(٦٣) الوسائل ٢٥: ١١٨، الباب ٦١، ح١.
(٦٤) عبد الحسين صادق، سيماء الصلحاء: ٨١.
(٦٥) علاء النجفيّ، فتاوى مراجع الدين: ٩٣.
(٦٦) الهاشميّ، في السيرة الحسينية: ٧٢.
(٦٧) البحار ٩٨: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٦٨) البحار ٤٤: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.
(٦٩) كامل الزيارات: ١٠٧، الباب ٣٥، ح١.
(٧٠) المصدر السابق: ٢٦١ ـ ٢٦٢، الباب ٨٨.
(٧١) البحار ٤٥: ١١٤ ـ ١١٥.
(٧٢) تهذيب الأحكام ٨: ٣٢٥.
(٧٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٠: ٢٩.
(٧٤) فتاوى مراجع الدين: ٦٤.
(٧٥) الوسائل ١٤: ٥٠١، الباب ٦٦، ح٢.
(٧٦) فتاوى مراجع الدين: ٨٠.
(٧٧) الأمين، رسالة التنزيه: ٣.
(٧٨) المصدر السابق: ٤.
(٧٩) المصدر السابق: ٨.
(٨٠) الخامنئيّ، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٦١.
(٨١) حياة الأصفهانيّ، دراسة وتحليل: ١٤٩.
(٨٢) صراط النجاة ٢: ٤٦٤.
(٨٣) محمّد السند، الشعائر الحسينيّة: ١٨٠ ـ ١٨١.
(٨٤) التبريزيّ، الأنوار الإلهيّة: ١٥٨.

قواعد التعامل مع أهل الكتاب

جولة في معطيات الكتاب والسنّة

أ. جلال وهابي همابادي(*)
د. كاظم قاضي زاده(**)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدّمة

الإسلام رسالة عالميّة شاملة، خاطب بها الله البشريّة جمعاء دون أيّ استثناء إلى يوم الدين. في إطاعة تعاليمه يصعد الإنسان درجات الرشد، وينقل نظرته من الأرض عالم المادّة إلى السماء عالم الجواهر والعقول، فيبلغ مقامات الكمال، وينال السعادة الحقيقيّة.

وقد شمل القرآن الناطق بالأحكام والتعاليم الإلهيّة ما يفسِّر عالميّة الإسلام بشكل مفصَّل في العديد من الآيات. فقد تكلَّم القرآن عن الأديان السابقة، فإبراهيم ومَنْ قبله من الأنبياء والرسل ومَنْ بعده هم مبعوثون من الله حقّاً، ورسالتهم صدقٌ، واعتبر الإيمان بهم واجباً شرعيّاً لا يكتمل إسلام الفرد إلاّ به، فقال: ﴿**قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٦). ودعا القرآن جميع المؤمنين بالرسالات السماويّة السابقة أن يلتحقوا بالإسلام، ويكملوا إيمانهم باتّباع خاتم الأنبياء والمرسلين، فقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا**

(*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه، في قسم علوم القرآن والحديث، في جامعة آزاد الإسلاميّة في طهران.
(**) أستاذٌ مساعد في قسم العلوم والدراسات في جامعة آزاد الإسلاميّة في طهران.

الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ﴾ (النساء: ٤٧)، وقال أيضاً في دعوتهم إلى الإسلام: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾** (آل عمران: ١٩)، **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾** (آل عمران: ٨٥). ولم تكن دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام منحصرة في القرآن وحده، بل لقد دعا الأنبياء السابقون أتباعهم إلى الإيمان بالنبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله، فقد قال عيسى عليه السلام مخاطباً قومه: **﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾** (الصف: ٦). وليست هناك قطيعة بين الأديان وبين الكتب السماويّة، فهم جميعاً من عند الله، وقد جعل الله القرآن مهيمناً على الكتب السماويّة التي سبقته، وجعله آخر العهد، به اكتملت رسالات السماء إلى الأرض، وبه اختتمت: **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾** (المائدة: ٤٨)، بل لقد مدح وأشاد بإيمان أهل الكتاب الذين آمنوا به؛ لأنّ كتبهم قد بشَّرتهم به، وآمنوا به لأنّه الحقّ: **﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾** (الأعراف: ١٥٧)، **﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾** (الأعراف: ١٥٨).

ورغم تعدُّد الآيات القرآنيّة التي دعا فيها الله سبحانه وتعالى أهل الكتاب إلى الإيمان بدين الإسلام واتّباع تعاليمه فإنّ هذه الدعوة لم تخرج عن نطاق الخطاب والحوار، بحيث كانت الدعوة إلى الإسلام دعوة سلميّة، ليس فيها أيّ نوع من الجبر والإكراه؛ لأن الاعتقاد والإيمان مسألة قلبيّة، وليست من جنس الأفعال المادّيّة، لذا فإنّ الاختيار الذي جعله الله للإنسان قاطبة يتجلّى أكثر في مساحة حرّيّة الإيمان والاعتقاد، فقد قال تعالى: **﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾** (النحل: ٩٣). فالإيمان لا يكون بالإكراه واستعمال القوة: **﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ﴾** (البقرة: ٢٥٦). وقد ذكر العلاّمة الطبرسيّ في تفسير هذه الآية أن اختيار الإيمان أو الكفر مسألة تعود للفرد نفسه، حيث قال: «إنّ المراد بيانه من خلال هذه الآية أنّ الله لم يُكرِه عباده على الدين، وإنّما ترك لهم الاختيار؛ لأنّ الإيمان من أفعال القلب، ولا يعتدّ بما كان تحت الإكراه

والإجبار»[1]. وهو نفس رأي السيد الطباطبائي حيث قال في الميزان: «وهذه إحدى الآيات الدالّة على أنّ الإسلام لم يبتنِ على السيف والدم، ولم يفتِ بالإكراه والعنوة، على خلاف ما زعمه عدّة من الباحثين من المنتحلين وغيرهم، أنّ الإسلام دين السيف. استدلّوا عليه بالجهاد، الذي هو أحد أركان هذا الدين.

وقد تقدَّم الجواب عنه في ضمن البحث عن آيات القتال، وذكرنا هناك أنّ القتال الذي ندب إليه الإسلام ليس لغاية إحراز التقدُّم وبسط الدين بالقوّة والإكراه، بل لإحياء الحقّ والدفاع عن أنفس متاع للفطرة، وهو التوحيد»[2].

من خلال هذه المقدّمة، ونظراً لأهمّيّة هذا الموضوع بالنسبة إلى طبقةٍ من المجتمع، والتي تشكِّل من خلال معتقدها أهل الكتاب، فقد ارتأينا أن نقسِّم البحث إلى ثلاثة أقسام. وقد كان عنصر خصوصيّات تعاليم الإسلام في كيفيّة وحدود التعامل مع أهل الكتاب، والتي تجد نفسها معنيّةً بالخصوصيّات الاجتماعيّة للإسلام من منطلق كونه ديناً شاملاً ولكلّ البشر، وما أصبح يطرحه على طرف النقيض من أفكار واعتقادات منحرفة، والتي ابتعدت نظريّاً وعمليّاً عن الدين الحقيقيّ، وكذا ما يروِّجه جمعٌ من المستشرقين من شبهات وأفكار تحريضيّة، كلّ هذه العوامل فرضت أن تكون الأقسام بالشكل التالي:

الأوّل: يعرض للمبادئ الأساسيّة التي تحكم علاقة المسلم بغيره من أهل الكتاب والأديان السماويّة السابقة، انطلاقاً من القرآن والسيرة النبويّة الشريفة.

الثاني: أهل الكتاب في العرف اللغويّ والاصطلاحيّ، مع ذكر مصاديق لهذه الفئة.

الثالث والأخير: يناقش الجانب الفقهيّ والحقوقيّ في شأن التعامل مع أهل الكتاب، وذلك من خلال الآيات القرآنيّة.

سماحة وعدل الإسلام تجاه الأديان الأخرى

إنّ نظرةً متفحِّصةً وبعيدةً عن روح التعصُّب لآيات القرآن ولسيرة النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة من أهل بيته في منابعها الأصيلة والصحيحة تبيِّن أنّ الدين حمل الاطمئنان الروحيّ والفعليّ في الدنيا، وحسن العاقبة في الآخرة، لكلّ مَنْ أحسن

التمسُّك والإيمان به، بل إنّ رحمته وخيره فاض ليشمل حتّى غير المسلمين، من أهل الكتاب وأصحاب الديانات الأخرى، فضمن لهم حقوقاً، وقنَّن للمجتمع الإسلاميّ قوانين في التعامل الإنسانيّ والشرعيّ مع هذه الفئة.

فالإسلام، سواءٌ نُعت بكونه ديناً أو فكراً أو مذهباً أو حتّى أيديولوجيا، هو الوحيد الذي نظر إلى الإنسان بعيداً عن التحيُّز العرقيّ أو القوميّ، فخطابُه موجَّهٌ لكلّ الإنسان النوع بدعوتهم إلى الإيمان، إلى العدل والمساواة، دعوة تتلخَّص مبادئها في كونه كتاب هداية ورحمة. وقد تجسَّدت نظريّته في حسن التعامل مع غير المسلمين في سلوك الذين آمنوا به واعتقدوه ديناً ومنهجاً، وهو السلوك الذي أذعن له المؤرِّخون، واعترفوا به في كتاباتهم. فهذا ويل دورنت يقول معترفاً: «خلال حكم بني أميّة ـ ورغم انحرافهم القويّ عن الدين ـ لوحظ مدى التسامح والرحمة التي سادت علاقة المسلمين بغيرهم من المسيحيّين والزردشتيّين واليهود والصابئة وغيرهم من أهل الذمّة، والذي كان من بين أركانه وجود مجموعة من التشريعات والقوانين والحقوق الخاصّة بكلّ هؤلاء الأفراد وأصحاب الديانات الأخرى»[٣]. وكتب البطريق عيثويابه قائلاً: «إنّ العرب الذين أعطاهم الإسلام القدرة على التسلُّط على كلّ العالم كانوا يتعاملون معنا من منطلق أنّهم لا يرَوْن أنفسهم قاهرين، أو أعداءً للمسيحيّين، فقد كانوا يحترمون ديننا، وكان سلوكهم وأخلاقهم كلّها لطفاً ورحمة مع كلّ مكوِّنات ديننا، بدءاً بالقساوسة والرهبان، ومدّوا يد العون لكلّ الكنائس والأديار»[٤].

فكثرة الشواهد التاريخيّة واختلافها باختلاف ظروف الحرب والسلم وتنوُّع الأزمنة والأمكنة توضِّح أنّ مسألة التسامح وحسن المعاملة ليست مسألة عارضة اقتضتها الظروف والأمكنة، لكنّها ركنٌ في هذا الدين، وتشريع قرآنيّ ثابت لا يتغيَّر؛ وذلك لأن الإسلام كدين له نظرة كونيّة شاملة يقوم على مبدأين: **الأوّل**: حفظ كرامة الإنسان النوع؛ **والثاني**: حرّيّة الاعتقاد.

كرامة الإنسان وحرّيّة المعتقد ركنان في الإسلام

حفظ كرامة الإنسان وإنسانيّته

لقد تعدَّدت الآيات القرآنيّة التي تحدَّثت عن تساوي البشريّة في الخلقة والمكانة. فقد فضَّل الله الإنسان على كثيرٍ ممّا خلق، وسخَّر له الكون في خدمته. وقد تساوى

في هذا الحقّ كلّ الناس، أعمّ من المسلم وغيره. قال تعالى مخاطباً البشريّة جمعاء بكلّ أطيافها وأديانها: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧١). بل الأعظم والأجلّ أنّ الله نفخ في الإنسان من روحه المقدَّسة، ولهذا أمر الله ملائكته المقرَّبين الذين لا يعصون ما أمرهم ويفعلون ما أُمروا بأن يسجدوا لآدم أبو البشريّة جمعاء؛ تعظيماً له وإقراراً بمكانته: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى...﴾ (البقرة: ٣٤).

ولم يكن هذا التعظيم والقدر مقتصراً على الجانب النظريّ والكلاميّ، بل لقد تحقَّق في أنّ الله سبحانه وتعالى سخَّر ما في السماوات وما في الأرض لهذا الإنسان، ووهبه نعماً كثيرة: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٣).

فكانت كرامة الإنسان منشأ الاحترام والتقدير، ولا يلاحظ فيها الجنس أو اللون أو الاعتبارات المادّيّة أو المعنويّة. لهذا اختلف الإسلام عن باقي الأيديولوجيّات والأفكار التي سعت في قوانينها إلى ضمان حقّ فئة؛ إمّا لاعتبارات عرقيّة أو قوميّة أو دينيّة أو حتّى مذهبيّة. وكان تأكيد الإسلام على وحدة المنشأ بالنسبة إلى كلّ البشريّة. لذا لا يوجد سببٌ ذاتيٌّ في تقديم فرد على آخر، وتفضيل إنسان على آخر، وحدها التقوى هي الميزان الذي يفضَّل به إنسان على آخر، التقوى باعتبارها فضاءً أخلاقيّاً وسلوكيّاً يتنافس في ظلّه الأفراد في التدرُّج نحو الكمال الإنسانيّ، والقرب الحقيقيّ من الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

وفصَّل النبيّ صلى الله عليه وآله هذا المبدأ في خطبته المشهورة بخطبة حجّة الوداع. وكان أمر النبيّ صلى الله عليه وآله للمسلمين بأن لا يكذِّبوا ما عند أهل الكتاب من الكتاب، سواء التوراة أو الإنجيل، وكان يقول لهم صلى الله عليه وآله: «لا تصدِّقوا أهل الكتاب ولا تكذِّبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا»[٥].

التأكيد على حرّيّة الاعتقاد

إنّ حرّيّة الاعتقاد مسألة ضمنها القرآن لكلّ الناس، فلم يحصرها في فئة دون

أخرى. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩). وهذه الآية تبيِّن أنّ الإيمان مسألة اختياريّة، ولا يمكن أن تكون بالإجبار، لكنّ مفهومها يفنِّد قول المشركين الذين قالوا بأنّهم أجبروا على الشرك، وليسوا يملكون من أمرهم شيئاً، فالإيمان والكفر مؤسَّس على اختيار الإنسان نفسه، والله سبحانه وتعالى أراد أن تكون للإنسان حرّيّة اختيار معتقده وانتخابه بنفسه، فلم يستعمل قدرته القاهرة ليجبر الناس على الإيمان أبداً[٦]. وهذه الآية إنّما تبيِّن هذه الحقيقة، فالنبيّ الأكرم؛ ومن منطلق الرحمة وحبّ الخير، كان يطمع ويجتهد في أن يؤمن كلّ الناس، لكنّ الله سبحانه وتعالى أجاب بأن الإيمان الذي نريده منهم هو ما كان عن حسن الاختيار، لا ما كان عن إكراه وإجبار. كذلك جاء التأكيد على حرّيّة اختيار المعتقد من خلال قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦). فهذه الآية تنفي الدين الذي يكون عن طريق الإجبار؛ لأن الدين في حقيقته سلسلة من المعارف، وتحتاج إلى مقدّمات علميّة وعمليّة. وبما أنّ الدين في عالم التكوين مسألة قلبية فهو يحتاج إلى علل وأسباب حتّى يحصل التصديق، وبالتالي يحصل الاعتقاد. فالآية تنهى عن الحمل على الاعتقاد، وتترك الأمر للفرد نفسه كي يختار بحسب ما حصل له من اليقين، هذا اليقين الذي يقوم على البراهين والأدلة العقليّة، وقد يحتاج إلى أدلّة حسّيّة، كالمعجزات، ولهذا بعث الله الأنبياء والرسل ليزيل الحجب عن الطريق الصحيح؛ لأنّهم مرشدون وهداة. لذلك يقول القرآن للكفّار حين وقفوا ضدّ الدين، وادَّعَوْا الصدق: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١)، فـ «كيف يمكن القول بإكراه الناس على قبول الإسلام؟»[٧]. وقال أدوين كالغري، وهو أمريكيّ، في خصوص الآية: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: «في القرآن آية تنمّ عن الحكمة والاستقامة، كلّ المسلمين يعرفونها، ويجب على غير المسلمين جميعاً أن يتعرَّفوا عليها، ويؤمنوا بحقّانيتها»[٨]. وقال الواحدي في كتابه (أسباب النزول): كان لرجلٍ من الأنصار من بني سالم بن عوف ابنان، فتنصَّرا قبل أن يبعث النبيّ صلى الله عليه وآله، ثم قدما المدينة في نفرٍ من النصارى يحملون الطعام، فأتاهما أبوهما، فلزمهما، وقال: واللهِ، لا أدعكما حتّى تسلما، فأبيا أن يسلما، فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، أيدخل

بعضي النار وأنا أنظر؟ فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿**لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، فخلى سبيله...[٩].

قال الله تعالى: ﴿**وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً...**﴾ (الكهف: ٢٩). فهذا الركن الأساسيّ في الدعوة إلى الإسلام هو ما جعل المسلمين عبر التاريخ في تعاملهم مع الآخر يسلكون مسلك الدعوة في تبليغهم لهذا الدين، بعيداً عن أجواء الإكراه والجبر.

ويمكن إدراك المعنى الحقيقيّ لحرّيّة الاعتقاد من خلال السلوك العمليّ للنبيّ الأكرمﷺ في تعامله مع باقي الذين لم يقبلوا الإسلام، فلم يثبت أنّه استخدم القوّة والإكراه لإرغام الناس على قبول دعوته، وهي الحقيقة التي شهد بها القاصي والداني، فالمفكّر المسيحيّ غوستاف لوبون يقرّ هذه الحقيقة قائلاً: «لم تكن القوة واستعمال الغلبة عاملاً في انتشار الإسلام... والحقّ يقال: إنه لم توجد أمّة فاتحة أرحم وأكثر عفواً وتسامحاً من المسلمين...»[١٠]. وأمّا توماس كاريل فهو يعتقد «أنّ اتّهام نبيّ الإسلام بأنّه أرغم الناس بقبول الإسلام تحت قوّة السيف كلام سخيف ولا دليل له»[١١].

وخلاصة القول: إنّ ما يُدعى له اليوم من أفكار تتّهم الإسلام والمسلمين بانتهاك حقوق الأقلّيّات الدينيّة في المجتمعات المسلمة هي دعوات في حقيقتها إمّا ناتجة عن الجهل بحقيقة مبادئ هذا الدين التي تحكم العلاقات بين المسلمين ببعضهم البعض أو تحكم علاقات المسلمين بغيرهم من أهل الكتاب، وهو جهلٌ لا يحتاج إلاّ إلى قليل من البحث العلميّ والتحقيق الموضوعيّ البعيد عن إرهاصات التعصُّب، أو ربما كان من وراء هذه الدعوات الباطلة حكومات وأفراد براغماتيّون همّهم حفظ مصالحهم الفرديّة أو القوميّة، فسعوا جاهدين لتغطية حقيقة هذا الدين، بإظهاره في مظهر الإرهاب والتسلُّط والمتعطّش للدماء، حتّى يزرعوا الرعب منه في قلوب الشعوب، وبالتالي تبقى هذه الأخيرة بعيدةً عنه، وإلاّ فليس هناك أيّ تفسير آخر لكلّ هذه الحملات المغرضة والدعوات العنصريّة التي تُحاك ضدّ هذا الدين. وصدق القرآن حين قال: ﴿**ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠).

تعريف «أهل الكتاب» لغةً واصطلاحاً

إنّ المعنى الحقيقيّ لهذه المادّة هو تحقُّق الأنس مع الاختصاص والتعلّق بالشيء المنسوب إليه[١٢]. فكلّما ازداد التعلُّق اشتدَّت الأهليّة، وأهل الرجل خاصّته من أهله، وأهل البيت أصحابه.

أمّا لفظ الكتاب فالمراد بهم على الأعمّ الكتب السماويّة، التوراة والإنجيل، ليصبح معنى لفظ أهل الكتاب المتعلّقين بالكتب السماويّة والمؤمنين بها.

أمّا في اصطلاح القرآن فالمراد بها أتباع الديانات السماويّة السابقة على الإسلام، وهو لفظٌ عامّ يُراد به في القرآن اليهود والنصارى.

أمّا في الاصطلاح الفقهيّ فالمراد بها كلّ أهل الكتب السماويّة، أعمّ من اليهود والنصارى من مجوس وصابئة وغيرهم ممَّنْ يحتمل أنّ لهم كتباً سماويّة، كما يُقال عن البوذية وغيرها[١٣].

ورغم كون القرآن كتاباً سماويّاً فإنّ إطلاق أهل الكتاب لا يشمل المسلمين. وقد استعمل هذا المصطلح لأوّل مرّة في القرآن[١٤] حتّى يبيِّن أن الكتاب هو القسط المشترك بين جميع الأديان السماويّة، مغلقاً بذلك الباب أمام الوثنيّة وغيرها من الأديان الوضعيّة.

الاستعمال الاصطلاحيّ لأهل الكتاب في القرآن الكريم

لقد استعمل مصطلح «أهل الكتاب» واحداً وثلاثين مرّة، في واحدة وثلاثين آية، وذلك في تسع سور من القرآن. وكان أكثر ما استعمل في سورة آل عمران[١٥].

إلاّ أنّ أهل الكتاب لم يكن الاستعمال الوحيد في القرآن، فهناك استعمالات أخرى منها: «الذين أوتوا الكتاب»، «الذين آتيناهم الكتاب»، «الذين أوتوا نصيباً من الكتاب»، «اليهود والنصارى». وأهل الذمّة، وإنْ كان يُراد به اليهود والنصارى، إلاّ أنّه اصطلاحٌ فقهيّ يطلق فيراد به المعاهدون من اليهود والنصارى، الذين يقيمون وفق معاهدة أو شروط خاصّة في دار الإسلام[١٦].

وقد اختصّت الآيات التي ورد فيها لفظ «أهل الكتاب» بخطابهم أو الحديث عنهم دون غيرهم. وقد يكون المراد في الآية النصارى أو اليهود أو هما معاً. وقد يُشار

إليهم بالكفر؛ نظراً لإنكارهم رسالة الإسلام ونبوّة النبيّ الخاتم محمّدﷺ، أو لتلطيخ الديانة الأصيلة بمعتقدات الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿**مَا يَوَدُّ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ...**﴾ (البقرة: ١٠٥)، وكذلك قوله تعالى: ﴿**لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ الْبَيِّنَةُ**﴾ (البينة: ١). مع الإشارة إلى أن القول بكفر أو شرك أهل الكتاب قد جرى فيه نقاش عريض طويل. ويُطلق لفظ «المشرك» في القرآن فيُراد به الوثنيين، إلاّ أنّ بعض المفسِّرين يرون أنّ الشرك يشمل كذلك اليهود والنصارى والمجوس؛ لأنّ كلّ واحد من هؤلاء قد ابتدع في الدين ما ليس منه، كالقول بالتثليث، والتثنية، والقول بأن عزيراً ابن اللّه، وكلُّها شركٌ في الألوهية، والشرك كفر. إلاّ أنّ استعمال القرآن للشرك أتى منفصلاً عن أهل الكتاب، وخصّ به الوثنيّون دون غيرهم، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ (الحج: ١٧)، وكذلك جاء في (المائدة: ٦٩)، و(البقرة: ٦٢). ولعل ما يثبت هذا الرواية المرويّة عن النبيّ الأكرمﷺ يأمرهم بتنقية الجزيرة العربيّة (مكّة والمدينة) من المشركين. فهذه الرواية تبيِّن أنّ اليهود والنصارى لم يكونوا مشركين في العرف الإسلاميّ، لذلك بقوا في الجزيرة العربيّة كأقلّيّات دينيّة، وفي ظل الحكومة الإسلاميّة، وطبق قانون الجزية[١٧].

مصاديق أهل الكتاب

استعمل لفظ «أهل الكتاب» في قبالة «الأمّيّ» حين دعوتهم جميعاً إلى دين التوحيد، فقد كان كلاهما ساكناً الجزيرة العربيّة أثناء البعثة المحمّديّة الشريفة، وشكَّل كلّ واحدٍ منها مجموعة وتجمُّعاً خاصّاً. فقد قال تعالى مشيراً إلى هذه التركيبة: ﴿**وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ...**﴾ (آل عمران: ٢٠).

وقد عُرف أهل الكتاب في الجزيرة العربيّة قبل البعثة بأنّهم الذين يتَّبعون الكتاب، التوراة والإنجيل؛ نظراً لذلك. وهي إشارة إلى معرفتهم بتعاليم الدين، وضمناً هي دليلٌ على اطّلاعهم على فنّ الكتابة والقراءة، وامتلاكهم لنوعٍ خاصّ من الثقافة، الشيء الذي جعلهم يتمتَّعون بمرتبة أعلى ومقام أشرف في مقابل الأمّيّين.

ويعتبر هذا ضمناً سبباً وجيهاً في قبول الوثنيّين لمرجعيّتهم وإقرارهم بمقامهم العلميّ. ومراجعة أسباب نزول بعض الآيات المتعلّقة بأهل الكتاب تبيِّن أنّ اليهود والنصارى أصحاب التوراة والإنجيل كانا المصداق الواقعيّ لأهل الكتاب دون غيرهم. فمثلاً: قال تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتْ التَّوْرَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (آل عمران: ٦٥). وهذه الآية تتحدَّث عن جدل اليهود والنصارى حول إبراهيمعليه السلام، ومحاولة كلٍّ منهما إثبات أنّ إبراهيم كان واحداً من اليهود أو واحداً من النصارى، بينما كتاباهما لم ينزلا إلاّ بعد إبراهيمعليه السلام.

والدليل الآخر على أن المراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى ما جاء في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ (المائدة: ٦). فنسبة التوراة والإنجيل إلى أهل الكتاب إشارةٌ بالملزَم على الملزِم، فالملتزمين بالتوراة والإنجيل هم اليهود والنصارى، فخرج بذلك الصابئة والمجوس[١٨]. وإلى جانب اليهود والنصارى هناك من الفقهاء مَنْ ألحق المجوس بأهل الكتاب، وجعلهم مشمولين بأحكام أهل الكتاب في الحقوق والمعاملات[١٩]. لكنّ مجرَّد ورود اسم المجوس والصابئة إلى جانب اليهود والنصارى ليس دليلاً قاطعاً على أنّهم من أهل الكتاب، فقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾، كما ذهب البعض، إنّما يتحدَّث عن أنّ الله سيحكم بينهم كلّ واحد لوحده يوم القيامة، وليست دليلاً على إلحاق الصابئة والمجوس باليهود والنصارى، وأنّهم معنيّون بإطلاق أهل الكتاب[٢٠].

تاريخ ظهور المجوسيّة والصابئة وما كانت عليه عقائدهم مسألة لا يعرف عنها شيء؛ لانعدام الأدلّة التاريخيّة الكافية، اللهم إلاّ من بعض المستندات التاريخيّة المتفرِّقة، وبعض الروايات التي يحاول الفهم منها إلحاق المجوس والصابئة بأهل الكتاب. ففي رواية عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه سُئل: هل كان للمجوس كتاب؟ فأجاب: ألم يصل إليكم أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله قال لأهل مكة: إمّا أن تسلموا وإما أن تدفعوا الجزية مكرَهين، فطلب منه أهل مكّة أن يأخذ منهم الجزية ويتركهم على دينهم، لكنّ الرسولصلى الله عليه وآله قال لهم: إنّ الجزية إنّما تؤخذ من أهل الكتاب، فسألوه:

لماذا أخذها من المجوس؟ فأجابهم النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّه كان للمجوس نبيّ لكنَّهم قتلوه، وكان لهم كتاب أحرقوه بالنار، وكان كتابهم على جلد البقر[٢١].

الأحكام الفقهيّة والحقوقيّة الخاصّة بأهل الكتاب

لم تقتصر الأحكام الفقهيّة والحقوقية الخاصّة بالتعامل مع أهل الكتاب باليهود والنصارى الذين يقيمون في دار الإسلام، بل اتَّسعت رقعتها لتشمل الذين يقيمون خارج دائرة الحكم الإسلاميّ؛ نظراً لاتّساع مساحة التعامل التجاريّ وغيره. وهو بحث على أهمّيّة جادّة اليوم، وخصوصاً في ظلّ انتشار الارتباطات المتعدِّدة التي كفلتها الثورة التكنولوجيّة ووسائل الاتّصال. فقد أصبح العلماء في الحوزات الدينيّة والدوائر العلميّة ملزمين بتحديد هذه الأحكام الفقهيّة والحقوق في كلّ أبعاد التعامل التي تجمع المسلمين بأهل الكتاب في الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، وتبادل المعرفة. ومن البحوث التي ترتبط بالموضوع، وطُرحت بشكلٍ علميّ من طرف علماء المسلمين، والشيعة بالخصوص:

١ـ أهل الكتاب بين الطهارة والنجاسة

أدرج هذا المبحث ضمن الأولويّة نظراً لتفرُّع مواضيع في الفقه عليه، وقيام مباحث في التعامل مع أهل الكتاب على أثرها.

لكنّنا نجد القرآن قد أجاب عن هذه المسألة بصورةٍ لا تحتمل تردُّداً، فقال بنجاسة الكفّار. وبالتالي فإن حكم منعهم من دخول المسجد ينشأ عنه أحكامٌ أخرى شخّصها الفقهاء في كتبهم ورسائلهم. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**﴾ (التوبة: ٢٨).

إلاّ أنّ التعامل العلميّ مع هذه الآية يفرض التحقيق في مَنْ هم المقصودون بوصف المشركين؟ هل أهل الكتاب أحد مصاديقه، ليكون كلّ أهل الكتاب مشركين على الإطلاق، أو أنهم لا يشملهم هذا الوصف، وبالتالي ليسوا معنيّين بالحكم؟

المسألة الثانية: ما هو المراد بالنجاسة هنا؟

أمّا في ما يخصّ المسألة الأولى فإنّ الحكم بالنجاسة يشمل أهل الكتاب قطعاً؛

بلحاظ قولهم بالتثليث، وبأنّ عزيراً ابن الله. لكنّ هذا الحكم قائمٌ على سبيل الموجبة الجزئيّة، بحيث إنّ هذا الحكم خاصٌّ بالمشركين منهم. وقد نظر الإسلام إلى أهل الكتاب من زاويتين: **الأولى**: كونهم أتباع كتاب سماويّ، فهم يشتركون والمسلمين في هذا الوصف؛ **ومن زاوية أخرى** هم يشتركون مع المشركين في قولهم بالشريك في الألوهية. لذا فقد خصّ أهل الكتاب بأحكامٍ تراعي نقطة الاشتراك، وتأخذ بعين الاعتبار نقطة الانفصال. لذا فقد فصلهم القرآن عن المشركين بقوله: ﴿**مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ (البقرة: ١٠٥). ومن جهة أخرى حين انتشر الإسلام في الجزيرة العربيّة، وحُطِّمت آخر قلاع الوثنية، أمر القرآن بقطع كل العهود والمواثيق مع المشركين، وإلغاء كل اتفاقات السلام التي أُبرمت معهم ـ وقد كانوا ينقضون أيْمانهم مع الرسولﷺ في كلّ حين ـ، وإعلان الحرب عليهم، لكنْ لم يكن هذا سلوكه مع أهل الكتاب، فهو لم يُجِزْ قتلهم، وقد أجاز قتل المشركين الذين يتصدّون للإسلام، و«يسمح بالعيش مع أهل الكتاب في صورة ما لو احترم أهل الكتاب الإسلام، ولم يتآمروا ضدّه، أو يكون لهم إعلان مضادّ. والعلامة الأخرى لموافقتهم على الحياة المشتركة السليمة مع المسلمين هي أن يوافقوا على دفع الجزية للمسلمين، بأن يعطوا كلّ عام الحكومة الإسلاميّة مبلغاً قليلاً من المال»[٢٢].

أمّا في ما يخصّ لفظ «نجس» فلابدّ من معرفة المراد به هنا، هل هي النجاسة الظاهريّة، كالبول والدم وباقي الأقذار والنجاسات التي عيَّنها الشارع، أم هي النجاسة الباطنيّة؟

«نجس» مصدر، ويراد به الوصف بالنجاسة، مع المبالغة والتأكيد. أمّا الراغب الأصفهاني فقال: إنّ «النجاسة القذارة، وهي ضربان: ضرب يدرك بالحاسّة؛ وضرب يدرك بالبصيرة»[٢٣]. وذهب الشيخ الطبرسي إلى أنّ النجس «تطلق على كلّ شيء يتنفَّر منه الطبع الإنسانيّ»[٢٤]. فيلاحظ تعدُّد الاستعمالات للفظ «نجس»، وعدم حصرها في النجاسات المادّيّة والظاهريّة. بل نجد أنّ العرب كانت تطلق النجس على بعض الأمراض التي يستعصي علاجها. وكذا كان الشخص الساقط أخلاقيّاً يعتبر في عرفهم نجساً، إلى غيرها من الاستعمالات. لذا فلا يمكن القول: إنّ نجاسة

المشركين من جنس نجاسة القاذورات والبول وغيرهما، ولا أن المراد بالنجاسة النجاسة الباطنية؛ لعبادتهم الأوثان. إذاً فلابدّ من البحث عن قرائن داخليّة أو خارجيّة تجعل أحد المرادات هو مراد الشارع الجدّيّ[٢٥].

والمشهور عند فقهاء الإماميّة أنّه فقط الذين ثبت شركهم من أهل الكتاب هم الذين يسري عليهم الحكم بالنجاسة[٢٦]؛ وذهب فريق ثانٍ منهم إلى القول بنجاسة أهل الكتاب مطلقاً[٢٧]؛ وأمّا الفريق الثالث فقد نفى أن يكون حكم النجاسة سارياً إلى أهل الكتاب، ودليلهم في هذا أنّ الله سبحانه وتعالى قد فصَّل بين المشركين والكفّار عبدة الأوثان، وذلك في الآيات ١٠٥ من سورة البقرة، و١٨٦ من سورة آل عمران، و٨٢ من سورة المائدة، و١٧ من سورة الحج، حيث وصف عبدة الأوثان بالنجاسة، ولم يتعدّاهم إلى أهل الكتاب.

وأمّا الروايات التي تحدَّثت عن نجاسة أهل الكتاب فقد قالوا: إنّما المراد بها النجاسة العارضة، وليس النجاسة الذاتيّة. وهناك مَنْ قال بأنّ مسألة نجاسة أهل الكتاب ليست نجاسة ذاتيّة، وإنّما هي نوعٌ من السلوك السياسيّ حتّى يبتعد المسلمون عن معاشرة أهل الكتاب، وبالتالي يكونون في مأمن من التأثُّر بأفكارهم وأخلاقهم[٢٨]. كذلك فإنّ أغلب فقهاء مدرسة السنّة قد أفتوا بالطهارة الذاتيّة لأهل الكتاب.

٢ـ حكم طعام أهل الكتاب

لقد تحدَّثت الآيات القرآنيّة عن حلّيّة طعام أهل الكتاب والمسلمين بعضهم لبعض، قال تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ**﴾ (المائدة: ٥). وقد اختلف في نوعيّة الطعام المشمول بحكم الحلّيّة؛ فذهب بعض فقهاء أهل السنّة إلى أنّ كلّ الطعام هو حلالٌ للمسلمين، فهو حكمٌ عامّ يشمل حتّى ذبائحهم، لكنّ ما عليه فقهاء الإماميّة أنّ المراد بالطعام ما سوى ذبيحتهم، فإنها ليست حلالاً. وقد استند فقهاء الشيعة الإماميّة في استثناءهم هذا إلى روايات كثيرة عن أئمّة المذهب، منها: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في ما يخص الآية السابقة: «أنّ المراد بالطعام الحبوب والفواكه، وليس ذبائحهم؛ لأنّهم لا يذكرون اسم الله

عليها»[٢٩].

وبنظرة تحليليّة لهذه الروايات، وللآيات التي تحدَّثت عن أهل الكتاب، يتبيَّن أنّهم لا يقومون بالعديد من الأعمال التي تشترط في الذبائح، كذكر اسم الله عليها أثناء الذبح، وتوجيهها نحو الكعبة، وغيرها من الشروط. لذا يكون لحم ذبائح أهل الكتاب معفى من حكم الحلّيّة، ويبقى للمسلمين الاستفادة من الحبوب، كالقمح والأرزّ وأجناسها ومن كلّ الفواكه، فإنّ الرأي المشهور بين الفقهاء حرمة لحم ذبيحتهم، حتّى لو ذكروا اسم الله عليه[٣٠].

٣ـ الزواج من أهل الكتاب

لقد أعلن القرآن حرمة الزواج من الكافر والمشرك مطلقاً، لا فرق بين الرجل والمرأة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ**﴾ (البقرة ٢٢١). وكذا ورد نفس الحكم في سورة الممتحنة. أمّا في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...**﴾ (المائدة: ٥) فقد ذهب بعض الفقهاء؛ واستناداً إلى الآية الأولى، إلى أن الحكم بالحرمة عامّ، فيكون المراد بأهل الكتاب في الآية الثانية اللواتي اخترن الإسلام ديناً لهنّ بعد كفرهنّ، وأنّ السبب في إيراد الحكم الثاني هو لكون بعض المسلمين ممَّنْ تزوَّجوا بالكتابيّات قبل نزول الآيات أصبحوا كارهين لهنّ بعد نزول آية التحريم، فنزلت الآية الثانية لترفع هذا الضيق، ويصبح زواجهم منهنّ حلالاً طيِّباً[٣١].

وعموماً فقد وقع اختلاف بين الفقهاء في مسألة الزواج من الكتابيّة، سواء في ما يخصّ الزواج المنقطع «زواج المتعة» أو الزواج الدائم؛ ففي حين ذهب علماء وفقهاء أهل السنّة إلى القول بجوازه مطلقاً، رأى علماء الشيعة الإماميّة حلّيّة الزواج منهنّ في الزواج المؤقَّت، ويستندون في مذهبهم هذا إلى روايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فقد فصَّل الإمام الصادق في الأمر حين قال بأنّ زواج الرجل المسلم من المرأة الكتابيّة في الزواج المؤقَّت لا إشكال فيه[٣٢].

و المتَّفق عليه لدى علماء المدرستين حرمة زواج المرأة المسلمة من الكافر مطلقاً، سواء كان من أهل الكتاب أو غيره، وسواء ثبت شركه أو لم يشرك ما دام ليس مسلماً[٣٣]. كذلك فإنّ زواج المسلم من الكافرة غير الكتابية غير جائز، بينما دار زواجه من الكتابيّة بين الجواز والإباحة؛ فقد قال بعض الفقهاء: إنّ الزواج الدائم من الكتابيّة في حالة الاضطرار حلال، وربما يكون هذا الحكم لترغيب الكتابيّة في الإسلام وإعانتها على إدراك حقيقته، وكذا لخلق نوعٍ من المعاشرة والألفة بين أهل الكتاب والمسلمين، لكنّ الحكم بالحلّيّة مقيَّدٌ بشروطٍ موضوعيّة وأخرى ذاتيّة لابد من تحقيقها:

القيد الأوّل: لابدّ من اليقين بأنّها من أهل الكتاب، فلا يكفي الاتّكاء على كون والداها كتابيّين؛ لأنّ ما يعيشه الغرب من تشتُّت بين مذاهب وأيديولوجيّات مختلفة، من اشتراكية إلحاديّة وماسونيّة صهيونيّة، يستبعد إطلاق أهل الكتاب على الغرب، إلاّ على النزر القليل.

القيد الثاني: لابدّ من التأكُّد من عفّتها وطهارتها وتقواها، طبقاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾. إلاّ أنّ الوقوع على مثل هذه الذرّة المكنونة في الغرب أصبح شبه مستحيل؛ وذلك لأنّه في الغرب لم تَعُدْ العفّة والطهارة والتقوى من مستلزمات العصر الأخلاقيّة، بل عُدَّ مَنْ يتمسَّك بها خارجاً عن روح العصر، ومخالفاً للحرّيّات الاجتماعيّة.

القيد الثالث: أن لا تكون المرأة الكتابيّة من الذين يكيدون للإسلام أو يحملون الأحقاد قولاً وفعلاً ضدّ الإسلام. وربما هذا هو السبب الذي دفع ببعض الفقهاء إلى إجازة الزواج من الذمّيّة فقط، دون غيرها من أهل الكتاب.

القيد الرابع: أنْ لا يكون الزواج من الكتابيّة باعثاً على إيجاد الفتنة أو الضرر القطعيّ والظنّيّ، وهو قيدٌ في كلّ المباحات بأن لا تؤدّي إلى الضرر والفساد والخسارة[٣٤].

فيلاحظ أنّ الإسلام لم يترك الإجازة بالزواج من الكتابيّة مفتوحة، بل قيَّدها بقيود وشروط، أهمّها: التزامها بما جاء في كتابها؛ وأن تلتزم بقواعد الشرف وأخلاقه؛ وأن تعيش تحت سقف الزوجيّة، ملتزمة باحترام دين الإسلام، بل أن تعيش

في مجتمع مسلم شرط موضوعيّ في هذه الإجازة، حتّى تتأثّر بالمجتمع المسلم، وتتّبع خطواته في الأخلاق الاجتماعيّة، وعلى العكس فالعيش مع الكتابيّة في مجتمعها كثيراً ما يكون سبباً في التأثير على عقيدة الزوج المسلم؛ وكذا أن يؤمَن منها عدم التأثير على أولاده منها في عقيدتهم وأخلاقهم.

٤ـ القضاء بينهم

لقد خُيِّر القاضي المسلم في الحكم بين أهل الكتاب إذا عرضوا عليه اختلافاتهم واحتكموا إليه بين القبول والرفض، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ (المائدة: ٤٢). إلا أنّ هذا التخيير في حالة إذا لم يكن أهل الكتاب المتنازعين من أهل الذمّة، أمّا إذا كانوا كذلك، ويعيشون تحت مظلّة الحكومة المسلمة، فإن الإسلام أوجب على القاضي المسلم الفصل في خلافاتهم والقضاء بينهم. ويكون القضاء والفصل بينهم طبق قوانين وأحكام القرآن والسنّة، وليس طبق قوانين كتابهم: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾.

٥ـ الحرب وأخذ الجزية

سُمّي المال الذي يؤخَذ من أهل الذمة بالجزية، وسُمّيت الجزية من الجزاء مقابل الخدمات الأمنيّة التي تقدِّمها الحكومة المسلمة لهم، من حفظ أموالهم وأنفسهم. وكذلك عرَّفها الراغب الأصفهاني حين قال: «والجزية ما يؤخَذ من أهل الذمّة، وتسميتها بذلك للاجتزاء بها عن حقن دمهم»[٣٥].

في حالة تولّي المسلمين السلطة وتسيير شؤون البلاد المسلمة فإنّ لهم تخيير أهل الكتاب الذين لم يقبلوا الدخول في الإسلام بين ثلاثة أمور: الحرب؛ أو الهجرة ومغادرة أرض الإسلام؛ أو أن يدفعوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، وهي أموال مقابل حفظ النفس والممتلكات.

وفي حالة امتناعهم عن إعطاء الجزية، ومخالفتهم للمعاهدات التي عقدوها مع الحكومة الإسلاميّة، فإنّ لهذه الحكومة بقيادة النبيّ الأكرمﷺ أو أحدٍ من الأئمّة المنصوص عليهمعليهم السلام أن تعلن الحرب عليهم كآخر خطوة في ردعهم وإرجاعهم إلى

الالتزام بمواثيقهم التي عقدوها ووثّقوها، فآخر الدواء الكيّ.

وليس في دفع الجزية مخالفة لحقوق الإنسان، كما يحاول البعض التشهير به، بل هو عين العدالة. فحفظ المجتمع المسلم من حالات الخروج عن القوانين، والمساس بوحدته وعقيدته، وإظهار عقيدة الحقّ والعدل على كلّ الأفكار الباطلة والعقائد المنحرفة التي تختلف في عمقها عن دين الإسلام الذي يحكم تلك الحكومة التي يعيش أهل الذمة تحت رايتها، يستدعي كلّ هذا التزام أهل الذمّة بما عاهدوا عليه، فهم يدفعون قدراً من المال سنويّاً مقابل احتفاظهم بعبادتهم، ومقابل ضمان أمنهم وأمن أعراضهم وأموالهم، بحيث إنهم يعيشون في المجتمع المسلم كواحدٍ من أفراده، لكنْ بعقيدةٍ مختلفة، ويستفيدون من الخدمات الأمنيّة، وهم غير مطالبون بالاشتراك في حفظ الثغور أو ردّ العدو. «على أنّ المتدبِّر في المقاصد العامّة الإسلاميّة لا يشكّ في أنّ قتال أهل الكتاب حتّى يعطوا الجزية ليس لغرض تمتُّع أولياء الإسلام ولا المسلمين من متاع الحياة الدنيا... وإنّما غرض الدين في ذلك أن يظهر دين الحقّ وسنّة العدل وكلمة التقوى على الباطل والظلم والفسق، فلا يعترضها في مسيرها اللعب والهوى، فتسلم التربية الصالحة المصلحة من مزاحمة التربية الفاسدة، حتّى لا تنجرّ إلى أن تنجذب هذه إلى جانب وتلك إلى جانب، فيتشوَّش أمر النظام الإنسانيّ، إلاّ أن لا يرتضي واحد أو جماعة التربية الإسلاميّة لنفسه أو لأنفسهم فيكونون أحراراً في ما يرتضونه لأنفسهم من تربية دينهم الخاصّة، على شرط أن يكونوا على شيء من دين التوحيد، وهو اليهوديّة أو النصرانيّة أو المجوسيّة، وأن لا يتظاهروا بالمزاحمة. وهذا غاية العدل والنصفة من دين الحقّ الظاهر على غيره»[٣٦].

وقد ذهب البعض إلى تحليل فلسفة الجزية، فقالوا: إنّها إسهامٌ من أهل الذمّة في تقوية الجانب العسكريّ والأمنيّ للحكومة المسلمة[٣٧].

لكنّ الفلسفة الأصليّة لهذا الفعل هي كما سبقت الإشارة إليه، من أنّ مسألة الدفاع عن حدود وأمن الحكومة المسلمة مسؤوليّةٌ تقع على عاتق كلّ أفراد الحكومة. وما دام هناك فئةٌ مذهبيّة قد رفع عنها هذا الواجب فهي؛ ولكي تعوِّض مشاركتها الفعليّة، ملزمة بدفع قدر من المال كمساهمة منها في حفظ الوطن والديار، وليس هناك مقدارٌ معيَّنٌ لهذه الجزية، بل هو ناظرٌ إلى القدرة الماليّة لكلّ

ذمّيّ. وهو كما سبق سهم خاصّ منهم مشاركةً في حفظ البلد وتأمين أمنه الذي هو ضمناً أمنهم واستقرارهم، فقد سقط عنهم واجب الجهاد؛ باعتبارهم غير مكلَّفين بالشرع الإسلاميّ، ولكن لم يسقط عنهم المشاركة الماليّة في الجهاد.

الهوامش

(١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٣٦٤.
(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٣.
(٣) ويل دورانت، تاريخ التمدّن ١٣: ١٣٠ ـ ١٣١، ترجمة: أحمد آرام وهمكاران، طبعة ٢، طهران، سازمان انتشارات آموزش إنقلاب إسلامي.
(٤) تريتون، أهل الذمة في الإسلام: ١٥٨، ترجمة: الدكتور حسن حبشي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٦م.
(٥) رواية البخاري (كتاب الشهادات)، نقلاً عن صالح بن حسين عيد، حقوق غير المسلمين في الدول المسلمة ١: ٣٩، ترجمة: داود ناروئي، طهران، نشر إحسان.
(٦) قرائتي، تفسير النور ٥: ٢٦٧.
(٧) قرائتي، تفسير النور ١: ٤١٣ ـ ٤١٢.
(٨) بالنقل عن كويلر يونغ، الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته: ١٦٣ ـ ١٦٤، ترجمة: عبد الرحمن محمّد أيّوب، القاهرة، دار النشر المتحدة.
(٩) الواحدي، أسباب النزول: ١١٤ ـ ١١٦.
(١٠) غوستاف لوبون، الحضارة العربيّة: ١٤٥ ـ ١٤٦، ترجمة: عادل زعيتر، ط٣، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة.
(١١) عبّاس محمود العقّاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه: ٢٢٧.
(١٢) مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١: ١٦٩، مادة أهل.
(١٣) جواهر الكلام ٢١: ٢٢٨ ـ ٢٣١.
(١٤) دائرة المعارف الشيعيّة ٢: ٦١٦.
(١٥) دائرة معارف القرآن الكريم ٥: ١٤٣، مركز فرهنگ ومعارف القرآن، قم، انتشارات مكتب تبليغات إسلامي، الحوزة العلميّة.
(١٦) هاشمي رفسنجاني، تفسير راهنما ٥: ٣٣٩.
(١٧) مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ٢: ١٣٤.
(١٨) خرمشاهي، دانشنامه قرآن كريم ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(١٩) دائرة المعارف الشيعيّة ١: ٦١٠ ـ ٦١٩.

(٢٠) دائرة معارف القرآن الكريم ٥: ١٤٤.
(٢١) الكلينيّ، الكافي ٣: ٥٦٧.
(٢٢) تفسير الأمثل: ٧: ٤١٢ ـ ٤١٦.
(٢٣) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ١: ٧٩١.
(٢٤) مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٣٥١.
(٢٥) مقتبس عن تفسير الأمثل ١٠: ٤١٣.
(٢٦) جواهر الكلام ٦: ٤١ ـ ٤٤.
(٢٧) ترجمة تحرير الوسيلة ١: ٢١١، باب النجاسات.
(٢٨) عميد الزنجاني، حقوق الأقلّيّات: ٢٤٥.
(٢٩) تفسير القمّي ١ : ١٦٣؛ تفسير نور الثقلين ١: ٥٩٣ ـ ٧٦٢، وروايات أخرى ذكرها صاحب وسائل الشيعة في الوسائل ١٦: ٣٧١، الباب ١٥من أبواب الأطعمة والأشربة.
(٣٠) محمود هاشمي الشاهرودي، فرهنگ فقه: ٧٧٣.
(٣١) مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٢٥١.
(٣٢) تهذيب الأحكام ٧ : ٣٠٠، نقلاً عن تفسير الميزان ٥: ٣٤٩.
(٣٣) فرهنگ فقه ١: ٧٧٢.
(٣٤) القرضاوي، نظريّات حديثة في الفقه ١: ٥٨٣ ـ ٥٩٥.
(٣٥) مفردات ألفاظ القرآن ١: ١٩٥، مادة جزى.
(٣٦) الميزان في تفسير القرآن ٩ : ٢٤٧.
(٣٧) كلانتري، الجزية وأحكامها: ١١.

آلة الذبح

مطالعة في الأحاديث والموقف الفقهي

الشيخ أحمد عابديني(*)

بحث حول آلة الذبح

هل يلزم أن تكون آلة الذبح حديداً، بمعنى أنّها إذا كانت من الألمينيوم أو الفولاذ لا يصحّ الذبح بها، أو أنّ الحديد يعمّهما؟ وفي الصورة الثانية هل يعمّ النحاس والرصاص وأمثالها أو لا؟

قبل الدخول في البحث ينبغي أن يعرف ما قاله الإمام الخمينيّ رحمه الله كمتن للبحث:

مسألة ٣: «لا يجوز الذبح بغير الحديد مع الاختيار، فإنْ ذبح بغيره مع التمكّن منه لم يحلّ، وإنْ كان من المعادن المنطبعة، كالصفر والنحاس والذهب وغيرها. نعم، لو لم يوجد الحديد، وخيف فوت الذبيحة بتأخير ذبحها، أو اضطرّ إليها، جاز بكلّ ما يفري أعضاء الذبح، ولو كان قصباً أو ليطة أو حجارة حادّة أو زجاجة أو غيرها. نعم، في وقوع الذكاة بالسنّ والظفر مع الضرورة إشكال...»[1].

في هذه المسألة فصّل رحمه الله بين الحديد وغيره من النحاس والرصاص وغيرهما، ولم يفصّل بين الحديد بالمعنى الذي نعرفه الآن، وهو الذي يكون مختلفاً عن الألمينيوم والفولاذ وغيرهما. ولكنْ في جواب المسائل التي سألوه بأنّه هل يصحّ الذبح بالسكين الذي صنع من فولاذ؟ أجاب: لا؛ لأنه ليس من الحديد.

فعلينا أن نبحث عن حقيقة الحال، حتّى نرى هل يمكن أن نساعد الإمام

(*) باحثٌ وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في إصفهان، وعضو الهيئة العلميّة لجامة آزاد ـ نجف آباد.

الخميني رحمه الله في هذا المجال أو لا؟

فينبغي أن نذكر أقوال الفقهاء، ثم الروايات الواردة في هذا الموضوع، ثم نصل إلى النتيجة.

١ـ قال الصدوق في (المقنع): وإذا لم يكن معك حديدةٌ تذبحه بها فدَعْ الكلب يقتله، ثم كُلْ منه[٢].

٢ـ وقال الشيخ الطوسي في (النهاية): ولا يجوز الذباحة إلاّ بالحديد، فإنْ لم يوجد حديدة، وخيف فوت الذبيحة، أو اضطر إلى ذباحتها، جاز له أن يذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبة أو زجاجة أو حجارة حادّة الأطراف[٣].

٣ـ وقال السيد ابن زهرة في (الغنية): ولا تكون الذكاة صحيحةً مبيحةً للأكل إلاّ بقطع الحلقوم والودجين والمري على الوجه الذي قدّمناه، مع التمكُّن من ذلك بالحديد أو ما يقوم مقامه في القطع عند فقده، من زجاج أو حجر أو قصب، مع كون المذكّي مسلماً، ومع التسمية، واستقبال القبلة؛ بدليل ما قدَّمناه[٤].

أقول: مقصوده من لفظ «بدليل ما قدَّمناه» هو الإجماع، وطريقة الاحتياط الذي أشار إليه سابقاً.

٤ـ وقال الشيخ الطوسي في (المبسوط): كلُّ محدَّد يتأتّى الذبح به ينظر فيه، فإنْ كان من حديد أو صفر أو خشب أو ليطة ـ وهو القصب ـ أو مروة ـ وهي الحجارة الحادّة ـ حلّت الذكاة بكلّ هذا، إلاّ ما كان من سنٍّ أو ظفر فإنّه لا يحلّ الذكاة بواحدة منهما، فإنْ خالف وفعل به لم يحلّ أكله، سواء كان متَّصلاً أو منفصلاً. وقال بعضهم في السن والظفر المنفصلين: إنْ خالف وفعل حلّ أكله، وإنْ كان متَّصلاً لم يحلّ. والأوّل مذهبنا، غير أنّه لا يجوز عندنا أن يعدل عن الحديد إلى غيره مع القدرة عليه[٥].

٥ـ وقال المحقّق في (الشرائع): وأمّا الآلة فلا يصحّ التذكية إلاّ بالحديد، ولو لم يجده وخيف فوت الذبيحة جاز بما يفري أعضاء الذبح، ولو كان ليطة أو خشبة أو مروة حادّة أو زجاجة. وهل تقع الذكاة بالظفر أو السنّ مع الضرورة؟ قيل: نعم؛ لأن المقصود يحصل، وقيل: لا؛ لمكان النهي، ولو كان منفصلاً[٦].

٦ـ وقال الشهيد الثاني في (المسالك): المعتبر عندنا في الآلة التي يذكّى بها أن

يكون من حديد، فلا يجزي غيره مع القدرة عليه، وإنْ كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب وغيرها، ويجوز مع تعذُّرها والاضطرار إلى التذكية ما فرى الأعضاء من المحدَّدات[٧].

٧ـ وقال الفاضل الهنديّ في (كشف اللثام)، ملفّقاً بالمتن[٨]: المطلب الثاني [الآلة ولا يصحّ التذكية] اختياراً [إلاّ بالحديد] اتّفاقاً... [فإنْ تعذَّر وخيف فوت الذبيحة جاز بكلّ ما يفري الأعضاء] اتّفاقاً[٩].

٨ـ وقال ابن قدامة الحنبليّ في (المغني): أمّا الآلة فلها شرطان: **أحدهما**: أن تكون محدَّدة تقطع أو تحرق بحدّها، لا بثقلها؛ **والثاني**: أن لا يكون سنّاً ولا ظفراً، فإذا اجتمع هذان الشرطان في شيءٍ حلّ الذبح به، سواء كان حديداً أو بلطةً أو خشباً؛ لقول النبيّ صلّى الله عليه وآله: « ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكُلوا، ما لم يكن سنّاً أو ظفراً»[١٠].

وقال الشافعي: أحبّ الذكاة بالحديد، وأن يكون ما ذكّى به من الحديد موحياً أخفّ على المذكى[١١]. وقال أيضاً: «وكذلك كلّ ما ذكّي به من شيءٍ أنهر الدم وفرى الأوداج والمذبح، ولم يثرد، جازت به الذكاة، إلاّ الظرف والسنّ[١٢].

أقول: الأقوال في هذه المسألة متشتّتة، ويمكن جمعها بسهولة، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: هذه الأقوال، وكذا أكثر الأمثلة، أُخذت من الروايات. فالإجماع المذكور في بعض العبارات مدركيّ لا يُعتنى به.

وثالثاً: هذه المسألة ليست خلافيّة بيننا وبين غيرنا، ولذا لم يذكر المسألة في الخلاف الذي دُوِّن لنقل المسائل الخلافيّة. وبملاحظة ما كان يصرّ عليه أستاذنا الشيخ منتظري رحمه الله ـ تبعاً لأستاذه السيد البروجردي رحمه الله ـ من أنّ فقهنا يكون كالتعليقة والحاشية على فقههم؛ لأنّه كان رائجاً في تلك الأعصار، فترك المسألة على حاله من دون نقل خلاف أو تعليقة يدلّنا على اتّحادنا معهم في تلك المسألة.

فالحاصل ممّا ذكرنا من عبارات فقهائنا في مسألة آلة الذبح هو ما يقوله فقهاؤهم. فالحقيقة واحدةٌ، والألفاظ مختلفة، وسنشير إلى هذه الحقيقة الواحدة بعد نقل الأخبار.

وأمّا بعض الخلاف الموجود في مسألة الذبح بالسنّ والظفر فبحثه موكولٌ إلى محلّه إنْ شاء الله.

الروايات الواردة حول آلة الذبح

١ـ صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألتُ أبا جعفرعليه السلام عن الذبيحة بالليطة وبالمروة فقال: لا ذكاة إلاّ بحديدة[١٣].

٢ـ صحيحة الحلبيّ، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألتُه عن الذبيحة بالعود والحجر والقصبة؟ قال: فقال عليّ بن أبي طالب عليه السلام: لا يصلح الذبح إلاّ بالحديدة[١٤].

٣ـ حسنة أبي بكر الحضرميّ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يؤكَل ما لم يذبح بحديدة[١٥].

٤ـ موثّقة سماعة بن مهران قال: سألتُه عن الذكاة؟ فقال: لا يُذكّى إلاّ بحديدة، نهى عن ذلك أمير المؤمنين عليه السلام.

أقول: هذه أربع روايات من طرقنا، وأكثرها صحيحة، ودلالتها على اشتراط الحديد في الذبح صريحة.

هذا كلّه في حالة الاختيار، وعدم خوف فوت الذبيحة، ووجدان الحديد، ولكن مع فقد واحد من هذه الحالات يجوز بكلّ ما يهريق الدمّ، ويدّل عليه أخبار كثيرة[١٦].

٥ـ صحيحة زيد الشحّام قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن رجلٍ لم يكن بحضرته سكين أفيذبح بقصبة؟ قال: فقال: اذبَحْ بالحجر وبالعظم والقصبة والعود إذا لم تُصِبْ الحديد، إذا قطع الحلقوم وخرج الدمّ فلا بأس[١٧].

٦ـ صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألتُ أبا إبراهيم عليه السلام عن المروة والقصبة والعود يذبح بهنّ إذا لم يجدوا سكيناً؟ قال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك[١٨].

٧ـ صحيحة محمّد بن مسلم قال: قال أبو جعفرعليه السلام: الذبيحة بغير حديدة إذا اضطررتَ إليها، فإنْ لم تجد حديدة فاذبحها بحجر[١٩].

٨ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: لا بأس بأنْ تأكل ما ذبح بحجرٍ، إذا لم تجد حديدة[٢٠].

٩ـ في قرب الإسناد عن عليّ عليه السلام أنّه كان يقول: لا بأس بذبيحة المروة والعود وأشباهها، ما خلا السنّ والعظم[٢١].

١٠ـ زيد بن عليّ، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام قال: أتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله راعٍ بأرنب مشويّة، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث أتاه: أهديّة أم صدقة؟... قال: يا رسول الله، فإنّي أرعى غنم أهلي، فتكون العارضة أخاف أن تفوتني بنفسها، وليست معي مدية، أفأذبح بسنّي؟ قال: لا، قال: فبظفري؟ قال: لا، قال: فبعظمٍ؟ قال: لا، فبعودٍ؟ قال: لا، قال: فبِمَ يا رسول الله؟ قال بالمروة، والحجرين تضرب أحدهما على الأخرى، فإنْ فرى فكُلْ، وإنْ لم يَفْرِ فلا تأكل، فقال الراعي: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّي أرمي بالسهم...[٢٢].

أقول: إنْ ثبت إسناد هذا الكتاب إلى زيد بن عليّ عليه السلام بطريقٍ صحيح فالخبر يصبح صحيحاً، وإلاّ نحسبه مرسلاً. وعلى أيّة حال صدر هذا الخبر يدلّ على حلّيّة لحم الأرنب. وذيله يدلّ على عدم جواز الذبح بالسنّ والظفر المتّصلين، لعلّه لأجل عدم كونه ذبحاً، بل افتراس. والمنع عن الذبح بالعود لعلّه لعدم حدّة العود وإخراج الدم. وذيله كسائر أخبارنا وأخبار أهل السنّة يدلّ على الحلّيّة بما يفري الأوداج، ولو كان ما يفري به الحجران يضرب أحدهما على الآخر حتّى يفري.

١١ـ عن رافع بن خديجة أنّه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: إنّا لنرجو أو نخشى أن نلقى العدوّ وليس معنا مدى أفنذبح بالقصب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه، إلاّ السنّ والظفر[٢٣].

١٢ـ في صحيح مسلم: إنّا لاقو العدوّ غداً، وليست معنا مُدى؟ قال صلى الله عليه وآله: أَعْجِل أو أَرِني ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكُلْ، ليس السنّ والظفر، وسأحدِّثك؛ أمّا السنّ فعظمٌ؛ وأمّا الظفر فمدى الحبشة[٢٤].

أقول: لم يظهر لي لِمَ علَّق سؤاله على ملاقاة العدو وفقدان المُدى، مع أنّ الإنسان حين ملاقاة العدوّ له سيف يمكن أن يذبح به؟ وأيضاً لا ربط بين ملاقاة العدو والذبح؟ وأجد في شرح النووي لصحيح مسلم شيئاً يحلّ مشكلتي، فعجالةً يمكن أن يقال: في الحرب كانت بعض الخيول والجمال والبغال وغيرها تُجرح وتُترك، فالمسلمون كانوا يذبحونها؛ كي يستفيدوا من لحمها، وبعد الفتح والنصر كانوا

يتركون السيف ويبدؤون بجمع الغنائم، فحينئذٍ لم يكن عندهم مُدىً، وكانوا يجدون حيواناً جريحاً، والسؤال وقع عن مثل هذا المورد، فتدبَّرْ.

١٣ـ عن عديّ بن حاتم قال: قلتُ: يا رسول اللّهﷺ، إنّ أحدنا إذا أصاب صيداً وليس معه شفرة أيذكّي بمروة أو شقّة العصا؟ قال: أَمْرِر الدم بما شئت، واذكر اسم اللّه عزّ وجلّ[٢٥].

أقول: هذا الخبر عندهم مستفيضٌ، نقلوه بطرق مختلفة عن عديّ بن حاتم، ولكنّ جواب المنقول عن رسول اللّهﷺ في كلّ الطرق واحد.

١٤ـ عبداللّه بن عمر، عن أبيه أخبره أنّ جاريةً لهم كانت ترعى بسلع، فرأتْ شاةً من غنمها بها موت، فكسرتْ حَجَراً فذبحتها به، فقال لأهله: لا تأكلوا منها حتى آتي النبيّﷺ فأسأله ـ أو قال: أُرسل إليه مَنْ يسأله ـ، فأتى النبيّﷺ، فسأله عن ذلك ـ أو رسوله ـ، فقال: يا نبيّ اللّهﷺ، إنّ جارية لنا كانت ترعى بسلع، فأبصرتْ شاةً من غنمها بها موت، فكسرت حَجَراً فذبحتها به، فأمره النبيّﷺ بأكلها[٢٦].

١٥ـ عن عطاء بن يسار، عن رجل من بني حارثة، أنّه كان يرعى لقحة بشعب من شعاب أُحُد، فأخذها الموت، فلم يجدْ شيئاً ينحرها به، فأخذ وتداً، فوجأ به في لبّتها، حتّى أهريق دمها، ثم جاء إلى النبيّﷺ، فأخبره بذلك، فأمره بأكلها[٢٧].

١٦ـ أقول: ومثله خبر آخر عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدريّ، أنّ ناقة كانت لرجل من الأنصار في جبل أُحُد، فعرض لها، فنحرها بوتدٍ، فسأل النبيّﷺ عن أكلها، فأمره بأكلها. والظاهر اتّحاده مع الخبر السابق[٢٨].

ونقل في السنن الكبرى، بعد ذكر الخبرَيْن، عن جرير بن حازم أنّ الوتد كان من الخشب، لا من الحديد. وذكر خبراً آخر مضمونه أنّ كلّ شيء أفرى الأوداج، من عود أو حجر، بعد أن يفريها فهو ذكيّ. ولم أنقلها بلفظها؛ لأنّ فيها ألفاظاً غريبةً يطول شرحها.

١٧ـ في سنن ابن ماجة عن محمّد بن صفوان أنّه مرّ على النبيّﷺ بأرنبَيْن مُعَلِّقهما، فقال: يا رسول اللّه، إنّي أصبت هذين الأرنبين، فلم أجد حديدةً أذكّيهما بها، فذكّيتهما بمروةٍ، أَفَآكُلُ؟ قال: كُلْ[٢٩].

أقول: دلالة الخبر على حلّيّة الأرنب أوضح من دلالته على شرطيّة الحديد، ولهذا ذكره في باب الأرنب، دون باب آلة التذكية. ولهذا الأخذ به مشكل جدّاً.

وهناك أخبار أُخر تُراجع في كنز العمال ٦: ٢٦٠ ـ ٢٦٥.

١٨ـ عن شدّاد بن أوس، قال: حفظتُ من رسول اللّهﷺ خصلتين، قال: إنْ اللّه تبارك وتعالى كتب الإحسان على كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحدّ أحدكم شفرته وليُرِحْ ذبيحته[٣٠].

١٩ـ عن سالم بن عبداللّه بن عمر، عن أبيه، قال: أمر رسول اللّهﷺ بحدّ الشفار، وأن توارى عن البهائم، ثم قال: إذا ذبح أحدكم فليُجْهِز[٣١].

طريق الجمع بين الأخبار

إلى هنا ذكر تسعة عشر خبراً؛ تسعة من طرقنا؛ وواحد من الزيديّة؛ وسائرها من أهل السنّة.

أمّا التي هي من طرقنا فأربعةٌ منها تدلّ على لزوم أن يكون الذبح بالحديد، والخمسة الأخر كانت تدلّ على جواز الذبح بغير حديدة في حال الضرورة أو خوف فوت الذبيحة.

قال الشهيد الثاني: المعتبر عندنا في الآلة التي يذكّى بها أن تكون من حديد، فلا يجزي غيره مع القدرة عليه، وإنْ كان من المعادن المنطبعة، كالنحاس والرصاص والذهب وغيرها، ويجوز مع تعذُّرها والاضطرار إلى التذكية ما فرى الأعضاء من المحدَّدات، ولو من خشب أو لَيطة ـ وهي القشر الظاهر من القصبة ـ أو مروة ـ وهي الحجر الحادّ الذي يقدح النار ـ أو غير ذلك، عدا السنّ والظفر؛ إجماعاً، وفيها قولان.

أمّا عدم إجزاء غير الحديد مع القدرة عليه فدلّ عليه أخبار كثيرة منها... وأمّا إجزاء غير الحديد عند الضرورة فيدلّ عليه رواية عديّ بن حاتم...[٣٢].

أقول: أمّا الآلة فسيأتي بحثه، وسيظهر أنّ الحديد يمكن أن لا يكون اسماً لفلزٍ خاصّ، بل يحتمل أن يكون هو شيء له الحِدّة. ولو سُلِّم أنه اسمٌ خاصّ فله ثلاث استعمالات؛ فمرّة يستعمله أهل الكيمياء في مقابل الألمنيوم مثلاً؛ وأخرى يستعمله العرف في مقابل النحاس والرصاص؛ وثالثة يستعمله العرف في مقابل الحجر والخشب، فحينئذٍ يشمل النحاس والرصاص. وهذا هو الذي في الأخبار.

وأمّا قوله إجماعاً فمعتمد الإجماع فيه هو «عدا السنّ والظفر»؛ بدليل قوله: «وفيهما قولان»، فيدلّ على أنّ في ما عدا السنّ والظفر قولٌ واحد، وهو الذي فصّله بين القدرة على الحديد وعدمها. فيظهر منها أنّ هذا التفصيل إجماعيّ. كما أن قوله: «المعتبر عندنا» أيضاً يشعر بالإجماع. وأشار صاحب الجواهر إلى هذا، دون الأوّل، بقوله: بل في المسالك: «عندنا»، مشعراً بدعوى الإجماع عليه[٣٣].

وكيف كان فالإجماع مدركيّ، ومرتبطٌ بفهمهم لمعنى الحديد، ولم يكن شيئاً ورد فيه نصّ أو تصريح لم يصل إلينا، بل إنّهم كانوا يفهمون من الحديد ما يقابل النحاس والصفر. وسيأتي التصريح بالمدركيّة في عبارة (كشف اللثام).

وأمّا التفصيل بين القدرة على الحديد وعدمها فهو أحد وجوه الجمع بين الأخبار. ويمكن أن نجد وجوهاً أخرى، كما سيأتي. وفي (الرياض) في ذيل قول المصنِّف: «لا تصحّ إلاّ بالحديد مع القدرة عليه» قال: فلا يجزي غيره، وإنْ كان من المعادن المنطبعة، كالنحاس و...، بلا خلاف بيننا، بل في ظاهر المسالك وغيره أنّ عليه إجماعَنا، وهو الحجّة، مضافاً إلى أصالة الحرمة، مع اختصاص الإطلاقات كتاباً وسنّة بحكم التبادر والغلبة بالحديدة، مع أنّها واردةٌ لبيان أحكام أخر غير حكم الآلة. والمعتبرة به مع ذلك مستفيضة.... وفي ذيل قوله: «ويجوز بغيره ممّا يفري الأوداج عند الضرورة» قال: بالاضطرار إلى الأكل، أو الخوف من فوت الذبيحة[٣٤].

أقول: الوجه الذي ذكر لجمع الأخبار قريبٌ لما ذكر الشهيد في (المسالك)، وسرد أدلّة ثلاثة لعدم الصحّة بغير الحديد من المعادن المنطبعة: **أوّلها**: الإجماع؛ **ثانيها**: أصالة الحرمة؛ **ثالثها**: الأخبار.

أقول: الإجماع مدركيّ، والأصل دليلٌ حيث لا دليل، فإنْ وجدنا أدلّةً أو إطلاقاً دلّت على الصحّة بغير الحديد فلا يبقى مجال للأصل.

الهوامش

(١) تحرير الوسيلة: ٢: ١٤٦ مؤسسة إسماعيليان.
(٢) الجوامع الفقهيّة، المقنع: ٣٤.
(٣) الجوامع الفقهيّة، الغنية: ٥٥٦.

(٤) الجوامع الفقهيّة، النهاية: ٣٧٤.
(٥) المبسوط ٦: ٢٦٣.
(٦) شرائع الإسلام ٣: ٢٠٤.
(٧) مسالك الأفهام ٢:٢٢٦.
(٨) كشف اللثام (شرح للقواعد). فالمتن يكون للعلاّمة الحلّي، والشرح لبهاء الدين محمّد بن الحسن، الملقَّب بالفاضل الهنديّ.
(٩) كشف اللثام ٢: ٢٥٨.
(١٠) المغني والشرح الكبير ١١: ٤٣.
(١١) كشف اللثام ٢: ٢٥٨.
(١٢) الأمّ ٢: ٢٣٦.
(١٣) الكافي ٦: ٢٢٧؛ وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٧، الباب ١ من أبواب الذبائح؛ تهذيب الأحكام ٩: ٥١.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) تهذيب الأحكام ٩: ٥١، ٢١٣؛ وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٨، الباب ٢ من أبواب الذبائح؛ الكافي ٦: ٢٢٨.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) الكافي ٦: ٢٢٨؛ تهذيب الأحكام ٩: ٥٢؛ وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٩، الباب ٢ من أبواب الذبائح.
(٢٠) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢٦؛ وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٨.
(٢١) وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٩.
(٢٢) مسند الإمام زيد: ٢٢٣ (دار الكتب العلميّة، بيروت).
(٢٣) البيهقيّ، السنن الكبرى ٩: ٢٨١.
(٢٤) صحيح مسلم (مع شرح النوويّ) ١٣: ١٢٣.
(٢٥) السنن الكبرى ٩ : ٢٨١.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) المصدر نفسه.
(٢٩) سنن ابن ماجة ٢: ١٠٨٠، باب ١٧ من أبواب الصيد، ح٣٢٤٤.
(٣٠) السنن الكبرى ٩: ٢٨٠.
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) مسالك الأفهام ٢: ٢٢٦.
(٣٣) جواهر الكلام ٣٦: ١٠٠.
(٣٤) رياض المسائل ٢: ٢٧٢.

فقه الغناء والموسيقى

دراسة تأصيليّة تجديديّة في ضوء القرآن والسنّة والمقاصد

ـ القسم الثاني ـ

د. يحيى رضا جاد(*)

خامساً: أدلّة المحرِّمين من السنّة النبويّة، ومناقشتها

١ـ يقول النبيّ ﷺ: «ليكوننَّ من أمّتي أقوامٌ يستحلّون الحِرَّ [الزنا] والحرير والخمر والمعازف، ولينزلنَّ أقوامٌ إلى جنب علم، يروح عليهم بسارحةٍ لهم، يأتيهم [يعني الفقير] لحاجةٍ، فيقولوا: ارجِعْ إلينا غداً، فيبيِّتهم الله، ويضع العلم، ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة»[1]. وقالوا بأنّ الحديث نصٌّ صحيح وواضح، بل وصريحٌ في تحريم المعازف والموسيقى.

ويناقش:

أ. الإمام البخاري إنّما روى الحديث معلَّقاً[2] بقوله: «وقال هشام بن عمّار: حدّثنا صدقة بن خالد: حدّثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر: حدّثنا عطيّة بن قيس الكلابيّ: حدّثنا عبد الرحمن بن غنم الأشعريّ، قال: حدّثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعريّ ـ والله ما كذبني ـ أنّه سمع النبيّ ﷺ يقول:... وذكر الحديث».

وبالتالي لا يصح قول القائل: «رواه البخاريّ في صحيحه»؛ لأنّ هذا الإطلاق يفيد بأنّه رواه موصولاً محتجّاً به، وهذا خلاف الحقيقة؛ فإنّ البخاريّ إذا قال: «قال فلانٌ»، وهو من شيوخه الذين سمع منهم، يظهر أنّه أراد أنّ الحديث دون شرطه في الصحيح،

(*) أستاذٌ وباحث في علوم الشريعة الإسلاميّة، ومتخصِّص في الدراسات الفقهيّة، له عدّة مؤلَّفات، من مصر.

ولذلك عَدَلَ عن صيغة التحديث إلى صيغة التعليق؛ لعلّةٍ في الحديث. وهذا ينطبق تمام الانطباق على حديث المعازف الذي معنا؛ حيث إنّ البخاري علّقه عن شيخه هشام بن عمّار ـ والبخاريّ ليس من أهل التدليس، فثبت بذلك سماعه أو تلقّيه أو أخذه للحديث من هشام ـ؛ بسبب ضعف أحد الرواة الذي تدور عليه جميع أسانيد الحديث، كما سنبيِّن إنْ شاء الله. ولذلك أيضاً جعل ترجمة الباب «باب ما جاء في مَنْ يستحلّ الخمر ويسمّيه بغير اسمه»، فلم يقُلْ مثلاً «باب النهي عن الغناء»، أو «باب تحريم المعازف»، بل إنّ البخاري ـ وكذلك مسلم في صحيحه ـ لم يذكر في صحيحه كلّه أيَّ باب في تحريم الغناء أو الموسيقى[٣].

ب ـ الحديث ضعيف لا يثبت ـ فضلاً عن أن يصحّ ـ من جميع طرقه؛ لأنّ كلا طريقَيْه يلتقيان عند «حدّثنا عبد الرحمن بن يزيد: حدّثنا عطيّة بن قيس...، به»[٤].

وعطيّة هذا ليس في (عدالته) خلافٌ؛ لأنّه من أشهر أئمّة القراءات في الشام، ولكنّ الكلام في (ضبطه للأحاديث)؛ لأنّه في ذلك ضعيفٌ لا يُحتجّ به. قال فيه إمام أئمّة الحديث وحامل لواء الجرح والتعديل أبو حاتم الرازيّ: «صالح الحديث»، أي يُعتبر به. وهذا يدلّ على ضعفه عند أبي حاتم؛ حيث أفصح ابن أبي حاتم عن مراد أبيه بهذه اللفظة إذا استخدمها، فقال: «إذا قيل (ثقة) أو (متقن ثبت) فهو مَنْ يُحتجّ بحديثه. وإذا قيل: (صدوق) أو (محلّه الصدق) أو (لا بأس به) فهو ممَّنْ يُكتَب حديثه ويُنظَر فيه. وإذا قيل: (شيخ) فهو ممَّنْ يُكتب حديثه ويُنظر فيه إلاّ أنّه دون الثاني. وإذا قيل: (صالح الحديث) فإنه يُكتب حديثه للاعتبار»[٥].

فهذا نصٌّ على أنّ كلمة (صالح الحديث) تعني (ليِّن الحديث)؛ فهذه العبارة عند أبي حاتم هي من ألفاظ الجرح، لا التعديل[٦]. وهي ـ فوق ذلك ـ دالّةٌ على أنّ أبا حاتم إنّما بنى قوله على سبر واستقراء أحاديث هذا الراوي.

أمّا الاحتجاج بإيراد ابن حِبَّان له في (الثقات)[٧] فهو احتجاجٌ مردود؛ إذ ابن حِبّان معروف بتوثيقه للمجاهيل؛ حيث يوثِّق مَنْ لم يسبر حديثه؛ اكتفاءً بالعدالة العامّة للمسلمين[٨]! فضلاً عن أنّ ابن حِبّان لم يأتِ بأيّة كلمة تُشعر بأنّه قد استقرأ حال عطية أو فتّش عنه، مثل: «مستقيم الحديث»، أو أيّة كلمة نحوها.

وأمّا الاحتجاج بتوثيق البزّار له بقوله[٩]: «لا بأس به» فهو احتجاجٌ مردود

كذلك؛ لأنّ البزّار ـ كما ثبت لديّ باستقراء صنيعه[١٠] ـ متساهِلٌ في التوثيق. وقد أشار إلى ذلك أيضاً الحافظ السخاوي بقوله[١١]: «وذهب بعضهم إلى أنّ ممّا تثبت به العدالة رواية الجماعة من الأجلّة [أي الثقات المشاهير] عن الراوي. وهذه طريقة البزّار في مسنده»[١٢]. ونصَّ على تساهله المحدِّث مقبل بن هادي الوادعي[١٣] اليمنيّ بقوله[١٤]: «أمّا البزّار فقد عُرِف تساهله»، و«إنّه قد عُلِم تساهل البزّار في التوثيق، وكذا في التصحيح».

وأمّا الاحتجاج بقول ابن سعد في (الطبقات) عن عطيّة بن قيس: «كان معروفاً، وله حديث» فهو احتجاجٌ مردودٌ كذلك؛ لأنّ هذا القول لا يدلّ على توثيق الرجل. كان معروفاً بماذا؟! الثابت أنّه كان معروفاً بصلاحه وتقواه وإمامته كقارئ للقرآن، وليس بضبطه للأحاديث.

وأمّا القول بأنّ الإمام مسلماً قد وثَّقه بإخراجه لحديث لعطيّة بن قيس في صحيحه فأقول: هذا غير صحيح؛ لأنّ مسلماً لم يُخرج له في (الأصول) حتّى نقول أنّه بذلك قد وثَّقه واحتجّ به، وإنّما أخرج له في (الشواهد) ـ أي أخرج له (استشهاداً) ـ الحديث رقم (٤٧٧) عن أبي سعيد الخدريّ؛ فلقد توبع عطيّة على متنه؛ حيث رواه مسلم (رقم ٤٧٦) بسندٍ في غاية القوّة والصحّة. فالقرينة التي جعلت مسلماً يخرج له هذا الحديث هي أنّ عطيّة قد وافق حديثُه حديثَ الثقات، وأشبه متنُه متنَهم.

فضلاً عن أنّ هذا الحديث الذي رواه عطيّة ـ وهو حديث أنّ النبيّ ﷺ يقول بعد الرفع من الركوع: سمع الله لَمَنْ حمده، ربَّنا ولك الحمد ـ حديثٌ متواتر، رواه عليّ بن أبي طالب وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن عمر وأبو جحيفة.

وأمّا القول بأنّ عطيّة بن قيس من كبار التابعين وصالحيهم، فيجب توثيقه، فأقول: قال الإمام يحيى بن سعيد: «لم نرَ الصالحين في شيءٍ أكذب منهم في الحديث»[١٥]. قال الإمام مسلم: «يعني أنّه يجري الكذبُ على لسانهم ولا يتعمَّدونه». قال النوويّ: «لكونهم لا يعانون صناعة أهل الحديث، فيقع الخطأ في روايتهم ولا يعرفونه، ويروون الكذب ولا يعلمون أنّه كذب».

ج ـ إنّ هذا الحديث ـ إذا سلَّمنا جَدَلاً وتنزُّلاً بثبوته، وقد علمتَ أنّه ليس كذلك ـ لا دليل فيه مطلقاً على تحريم المعازف. إنّ هذا الحديث خبرٌ، والخبر لا يفيد حكماً

بذاته، وإنّما قد يدلّ على وجود حُكمٍ ما؛ فهذا الحديث ما هو إلاّ علامة على وجود التحريم في المذكورات فيه، لا أنّه دليلٌ على تحريمها.

وبعبارةٍ أخرى أقول: إنّ هذا الحديث خبرٌ عن مستقبل لم يكن قد وقع على عهد النبوّة، وعن وضع معيَّنٍ لأقوام تحلّ بهم عقوبة بسببه، وليس هو خبراً أُريدَ به الإنشاء ليفيد حكماً بذاته. أي لابدّ أن يكون للأمور المذكورة في الحديث أدلّة ـ من خارجه ـ تدلّ على مدى إباحة كلٍّ منها أو حرمته ـ استقلالاً ـ.

فوجب أنْ يُفهَمَ هذا الحديث كما يُفهَم أمثاله ممّا ورد في أنباء المستقبل التي أخبر بها النبيّ صلى الله عليه وآله. فهي ليست تشريعاً، وإنّما هي إخبارٌ بأشياء ستحدث بعده. فما دلّ ـ ظاهره المجرَّد ـ منها على تحريم شيءٍ لا يُعرف في خصوصه دليلٌ على التحريم فلابدّ أن يكون ما أَخبر به صلى الله عليه وآله سيقع على وجه محرَّم، وأن يكون عنى به وقوعه على ذلك الوجه لا غير[١٦].

وزيادةً في التأصيل والتفصيل والإيضاح أقول: إنّ لفظ (الاستحلال) يُستعمل في استباحة المباح أو الحلال[١٧]. كما يُستعمل في استباحة الحرام[١٨]. وعليه فلفظُ (الاستحلال) لا يدلّ بنفسه على التحريم، وإنّما تتوقَّف دلالته على التحريم على دليل خارجٍ عن نفس لفظ (الاستحلال). ولا ريب أنّ هناك أدلّة خارجيّة منفصلة قائمة بذاتها قد صحَّت، بل وتواترت، في تحريم الزنا والخمر الواردين في الحديث. وعليه فاستحلالهما استحلالٌ للحرام، بل استحلال لما هو معلوم الحرمة من دين الله بالضرورة.

أمّا بالنسبة إلى الحرير فقد فصَّلت السنن في حكمه؛ فأباحته للإناث، وحرَّمته على الذكور، ورخَّصت لهم في يسيره، وأجازته لهم للحاجة[١٩].

وأمّا بالنسبة إلى المعازف فلم نجد ـ نحن ـ دليلاً واحداً يفيد تحريمها لذاتها، بل قد وجدنا أدلّة صحيحة وصريحة تنطق بالإباحة والتحليل، بل وبالندب والسنّيّة في بعض الأحوال ـ كما سيأتي تفصيله إنْ شاء الله ـ.

وزيادةً في التأصيل والإيضاح ـ فوق الزيادة السابقة ـ نقول: المرأة ـ مطلَق المرأة ـ يشملها ما ورد في هذا الحديث من الوعيد قطعاً ـ لا يماري في ذلك أحد ـ. فمع أنّ المرأة ـ مطلَق المرأة ـ إنّما استحلَّت الحلال بلبسها للحرير فإنّ العقوبة الواردة شاملةٌ لها بلا

ريب ـ مع أنّ ما يحلّ لبسه لا يُعاقَب عليه ـ؛ وذلك لأنّها لبست ما يحلُّ استعانةً به على الحرام ـ من خمرٍ وسُكْرٍ وزنا ـ، فصار لبسها له حراماً، وصارت بذلك مستحقَّة للعقوبة.

وما قلناه في الحرير يُقال في شأن المعازف تماماً بتمام؛ لأنّ الأصل في المعازف الإباحة ـ كما بيّنّا في أوّل البحث وكما سيأتي إنْ شاء الله ـ، وإنّما ينتقل عنها هذا الحكم بحسب ما تُستَعمَل له؛ إمّا معروفاً فتصبح حلالاً، وإمّا غير ذلك فتصبح مكروهةً أو محرَّمة. وهنا في هذا الحديث ـ على ضعفه ـ لمّا جامعت المعازفُ الخمرَ والزنا كان ذلك قرينةً على أنّها استُعملت وسيلةً للحرام، وعوناً عليه، وداعيةً إليه، فأصبحت بذلك وسيلةً لمعصية الله. فهؤلاء قومٌ منغمسون في الفساد والليالي الحمراء، فهم بين خمر ونساء، وحرير وزنا وغناء!

وبناءً على ذلك فالعقوبة الواردة في الحديث إنّما هي لاستحلال الإتيان بمجموعة أفعالٍ هي عند الافتراق مختلفة الأحكام. فقد قرن هذا الحديث أشياء محرَّمة ـ كالخمر والزنا ـ بأشياء مباحة ـ كالحرير للنساء ـ، فهل هذا بمجرَّده يدلّ على تحريم الحرير ـ على النساء ـ لمجرَّد وروده في هذا الحديث، أم الصوابُ أنْ نقول ما قلتُه في الفقرة السابقة؟! وكذلك الشأن في المعازف. فتأمَّلْ منصِفاً.

فذمُّ المعازف الذي أشار إليه الحديث ليس لكونها محرَّمةً في الأصل، وإنّما لحرمة ما اتُّخذت لأجله. فإنّ الحكم على الأصوات ـ ومنها المعازف ـ بالحلّ أو بالحرمة عائدٌ إلى اعتبار الصوت دعوةً؛ فإذا كان الصوت يُدعى به إلى معصيةٍ كان محرَّماً؛ وإذا كان يُدعَى به إلى طاعة أو معروف كان مرغوباً مطلوباً؛ وإن لم يكن هذا ولا ذاك كان مباحاً. ولذلك فإنّ المعازف إذا استُخدمت في عرسٍ كان ذلك مرغوباً فيه؛ لما يحقّق من مقصود شرعيّ، وإذا استُخدمت في مجال الخمور والعُهر كان ذلك منهيّاً عنه محرَّماً؛ لما يؤدّي إليه من فجور وفساد وإعانة على معصية الله.

إذاً، فمعنى الحديث ـ في ما يبدو لي ـ كالتالي:

ـ «يستحلّون الحِرّ (أي الفروج)»: أي يباشرونها في الحرام، وإلاّ فليست كلّ الفروج محرَّمة. أليست فروج الزوجات والإماء حلالاً؟!

وإنْ شئتَ قلتَ: أي يستحلّون المحرَّم منها.

ـ «والحرير»: أي يستخدمونه في الحرام، وإلاّ فالحرير حلالٌ للنساء.

وإنْ شئتَ قلتَ ـ في تعبيرٍ أدقّ ـ: أي يستحلّون المحرَّم منه.

ـ «والخمر»: أي يستخدمونها في الحرام، والخمر كلّها محرَّمة.

وإن شئتَ قلتَ: أي يستحلّون المحرَّم منها، وكلّها حرام.

ـ «والمعازف»: أي يستخدمونها في الحرام، وإلاّ فليس هناك نصٌّ صحيح يفيد حرمتها في ذاتها.

وإنْ شئتَ قلتَ: أي يستحلّون المحرَّم منها، وهو ما استُعين به على معصية، أو ألهى عن واجب.

ـ فحديث المعازف ـ إذا أحسنَّا فهمه ـ ليس دليلاً على التحريم، وإنّما هو وصفٌ لحال قومٍ يستحلون الفرج بلا نكاح، والحرير بلا حاجة، والخمر بلا إكراه ولا ضرورة، والمعازف لغير الترفيه واللهو المباح، وإنّما للإضلال والإفساد والفساد.

٢ـ يقولﷺ: «إنّ اللّه ـ وفي رواية: إنّ ربّي ـ حرّم عليكم ـ وفي رواية: عليَّ ـ الخمر والميسر والكوبة [وكلّ مسكر حرام]»[٢٠]. وسُئل عليّ بن بذيمة ـ أحد رواة الحديث ـ: ما الكوبة؟ قال: الطبل. وقال المحرِّمون: هذا الحديث نصٌّ في تحريم الطبل، وأكثر آلات العزف أشدّ من الطبل، فلها حكمه كذلك.

ويناقش:

أ ـ لا يجوز الاعتماد على قول ابن بذيمة هذا؛ إذ ما هو إلاّ رجل من الموالي، ليس بأعرابيٍّ فصيح اللسان فيعتمد قوله لذاته، وليس بلغويٍّ يُعتمد قوله، كالأصمعيّ وأبي عبيدة والأزهريّ وابن الأثير، وليس بفقيهٍ يعرف دلالات الألفاظ ومخارجها فيُعتمد تفسيره، وإنّما غاية أمره أن يكون رجلاً من الرواة النقلة ليس إلاّ! فهل يصحّ في العلم اعتماد قول مَنْ هذا وصفه؟! وتذكَّر قولهﷺ: «نضَّر اللّه امرأ سمع منّا حديثاً، فحفظه حتّى يبلِّغه غيره، فربّ حامل فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه، وربّ حامل فقهٍ ليس بفقيهٍ»[٢١].

ب ـ الصحيح في اللغة أنّ الكوبة هي النَّرد (الطاولة). قال الأزهريّ في هذا التفسير: «هو الصحيح»[٢٢]. وقال ابن الأثير: «هي النرد»[٢٣]. وقال الفقيه واللغويّ

الكبير أبو عبيد القاسم بن سلام: «وأمّا الكوبة فإنّ محمد بن كثير[٢٤] أخبرني أنّ «الكوبةَ» النردُ في كلام أهل اليمن[٢٥]»[٢٦].

ويؤيِّد قول هؤلاء جميعاً ما ثبت عن فضالة بن عبيد ـ وهو من الأنصار، ومن خيار صحابة رسول اللهﷺ ـ، وكان بِجَمْع من المجامع، فبلغه أنّ أقواماً يلعبون بالكوبة، فقام غضباناً ينهى عنها أشدّ النهي، ثم قال: «ألا إنّ اللاعب بها ليأكل قَمْرَها (أي القمار) كآكل لحم الخنزير، ومتوضّئٍ بالدم. يعني بالكوبة النرد»[٢٧]. ففي هذا الأثر تفسير صريحٌ للكوبة بأنّها النرد: «ألا إنّ اللاعب بها ليأكل قَمْرَها». وهذا كافٍ للدلالة على أنّ أصحاب النبيّﷺ كانوا يعرفون أنّ الكوبة هي النرد (الطاولة، وهي لعبة القمار وقتها)، لا الطبل، كما يزعم البعض[٢٨].

٣ـ فضلاً عن أنّ تفسير الكوبة بالنرد هو الأنسب والأوفق بسياق الحديث الذي ذَكَرَ الخمر والميسر (القمار) فلا عجب أن يُذكر معها النرد ـ وهي من جنس الميسر؛ إذ كان يستعين بها العرب في المقامرة ـ.

٣ـ يقولﷺ: «...كلّ ما يلهو به الرجل المسلم باطل، إلاّ ثلاثة: رميه عن قوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله؛ فإنهنّ من الحقّ»[٢٩]. وقالوا بأنّ الحديث قد ذمَّ اللهو مطلقاً وحرَّمه إلاّ ما استثني، وليس الغناء والموسيقى ممّا استثني، فدلَّ ذلك على حرمتهما؛ لأنّهما من الباطل.

ويناقش:

أ ـ الحديث ضعيفٌ لا يُحتجّ به؛ لأن إسناد الترمذيّ معضل؛ فبين عبد الله بن عبد الرحمن والنبيّﷺ مفاوز وعقود! وإسناد الباقين يدور على خالد بن زيد، أو خالد بن يزيد الجهنيّ، أو عبد الله الأزرق، وكلُّهم مجهولو العين.

ب ـ لا تلازم بين كلمة (باطل) وبين (المحرَّم)، لا لغةً، ولا شرعاً. فالأصل في كلمة (باطل) الدلالة على ذهاب الشيء وقلّة مكثه ولبثه؛ فالباطل هو ما لا فائدة فيه ولا منفعة. وما لا فائدة فيه فهو من قسم المباح. إذاً: الباطل يساوق المباح.

ج ـ الحديث ـ على ضعفه ـ لا يحصر «اللهو الحقّ» في هذه الثلاثة، وإنّما يقول: إنّها «من الحقّ»، ولم يقل: إنّها «كلّ الحقّ أو جميعه»[٣٠]. وسيأتي لذلك مزيد بيان في

نهاية النقطة التالية مباشرةً.

د ـ إنّ وجود المنفعة في الباطل (أي المباح) يحيله حقّاً، فعن جابر بن عبد الله وجابر بن عمير، قال أحدهما: سمعتُ رسول اللهﷺ يقول: «كلّ شيء ليس من ذكر الله فهو لغو ولهو[٣١]، إلاّ أربعة خصال: مشي الرجل بين الغرضين (أي السعي بين مكانين؛ مشياً أو جرياً)، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله، وتعلُّم السباحة»[٣٢].

وليس السعي بين مكانين (أي رياضة المشي والجري) وتأديب الفرس وملاعبة الأهل وتعلُّم السباحة أفعالاً استحقّت الاستثناء لذاتها، وإنّما استُثنيت عن (اللغو واللهو) لعِلَلٍ جعلت هذه الاشياء مُرَغَّباً فيها، وهي الاستعداد للجهاد ـ برياضة المشي والجري وتعلُّم السباحة وتأديب الفرس ـ وحسن وإحسان العشرة والمعاشرة للأهل؛ زوجةً وأولاداً.

فالاستثناء في الحديث إنّما يقع على كلّ (لغو ولهو) يُستعمل لغرضٍ مشروع.

هـ ـ إنّ الحصر في الأربعة المذكورة في الحديث غير مراد ـ كما أوضحنا ـ؛ فإن التلهّي بالنظر إلى الحبشة وهم يلعبون ويرقصون جائزٌ؛ لوقوعه من النبيﷺ. وقد حثّﷺ أن يكون مع العرس لهوٌ؛ إشاعةً للبهجة والفرحة، وإعلاناً بالنكاح وإشهاراً له. وقد مارس النبيﷺ المصارعة مع ركانة، والمسابقة على الأقدام مع عائشة. فضلاً عن أن التفرُّج على الحدائق والبساتين، والمشي بين الغابات والأشجار، وسماع أصوات الطيور، ممّا يلهو به المرء، لا يحرم عليه شيء من ذلك مطلقاً، لا عقلاً ولا شرعاً، بالرغم من عدم استثناء الرسولﷺ لهذه الأشياء ـ وغيرها كثير يستحيل حصره ـ مما يدلّ قطعاً على أن الاستثناء غير مراد بذاته.

٤ـ عن نافع أنّ ابن عمر سمع زمّارة راعٍ، فوضع أصبعَيْه في أذنَيْه، وعدل راحلته عن الطريق، وهو يقول: يا نافع، أتسمع؟ فأقول: نعم، فيمضي، حتّى قلتُ: لا، فوضع يديه، وأعاد راحلته إلى الطريق، وقال: «رأيتُ رسول اللهﷺ سمع زمّارة راعٍ، فصنع مثل هذا»[٣٣]. وقالوا بأنّ الزمارة لو لم تكن محرَّمة لما وضع النبيّﷺ إصبعَيْه في أذنَيْه، وأعرض عن الاستماع. وبالتالي فبقيّة الآلات كلّها محرَّمة؛ بجامع أنّها ـ كالزمّارة ـ من المعازف.

ويناقش:

أ- غاية ما في الحديث أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أعرض عن الاستماع، ونأى بجانبه، ومجرَّد الإعراض والترك لا يدلّ على التحريم مطلقاً، بل أقصى ما يدلّ عليه هو الكراهة[٣٤]. والكراهة هنا ليست لأجل أنّ استماع الموسيقى مكروهٌ لذاته؛ بل لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان دائم القربة والذكر لله في جميع أحواله؛ فعن عائشة أنّها قالت: «كان رسول الله يذكر الله على كلّ أحيانه»[٣٥]، لذا كان إعراضه عن سماع زمّارة الراعي مناسباً لحال اشتغاله صلى الله عليه وآله بالقربة والذكر؛ حيث إنّه صلى الله عليه وآله لو استمع إليها لشغلته عمّا هو فيه من العبادة. وقد قلنا - أكثر من مرّة - من قبل: إنّ المباح - كاستماع زمّارة الراعي - يصير مكروهاً بمجرَّد تفويته للمستحبّ كذكر الله وعبادته. ولذلك كان إعراض رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستماع؛ حيث إنّه كان في حال ذكرٍ لله وتسبيحٍ له وتمجيد.

فضلاً عن أنّ تجنُّبه للاستماع يمكن تفسيره بأنّه كتجنُّبه للكثير من المباحات من أمور الدنيا ومتاعها، كلبس الليِّن، وأكل الطيب، وشرب الماء البارد، والأكل متَّكئاً، وكأنْ يبيت وفي بيته دينار أو درهم، وكخلعه صلى الله عليه وآله لثوبٍ كانت عليه أعلام شغلت قلبه في الصلاة، ...إلخ.

ب - هذا الحديث حجّةٌ على المحرِّمين، لا لهم؛ إذ لو كان المزمار حراماً ما سكت النبيّ صلى الله عليه وآله عن بيان ذلك للراعي - ولو عن طريق رفع النبيّ صلى الله عليه وآله لصوته إعلاماً للراعي وبياناً له وتنبيهاً! -؛ إذ كيف يسكت صلى الله عليه وآله عن منكرٍ دون إنكارٍ له أو بيانٍ لحرمته. فضلاً عن أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله، وخاصةً أنّ هذه الحادثة إنّما وقعت بعد ظهور الإسلام وقوّته؛ حيث إنّ ابن عمر صاحب النبيّ صلى الله عليه وآله بالمدينة.

كلّ هذا إنْ دلَّ فإنّما يدلّ على إباحة الموسيقى، وما الزمّارة إلاّ آلة من آلاتها.

٥- عن عامر بن سعد البجليّ، قال: دخلتُ على ابن مسعود، وقرظة بن كعب، وثابت بن يزيد، وجوارٍ يضربن بدفٍّ لهنَّ ويتغنَّيْنَ. فقلتُ: تقرّون بهذا وأنتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله؟! قالوا: «إنّه رُخِّص لنا في الغناء في العرس، والبكاء على الميت في غير نوح»[٣٦]. وقالوا بأنّ قول الصحابة: «رُخِّص لنا» دليلٌ على أنّ الأصل هو المنع، وأنّ

الرخصة في اللهو عند العرس إنّما هي استثناء من التحريم.

ويناقش:

أ- لقد نسي المحرِّمون أنّ مثل هذا التعبير «رُخِّص لنا» إنّما يأتي في ما يُراد به التيسير على عباد الله في أمرٍ كان يُتوقَّع فيه التشديد والمنع؛ فهو من باب التعبير بـ «لا جناح عليه»، الذي ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ (البقرة: ١٥٨). فمع أنّ السعي واجبٌ - لقوله: «يا أيّها الناس، اسعوا؛ فإنّ السعي قد كُتب عليكم»[٣٧] - يأثم تاركه فقد عبَّر الله عنه بـ ﴿**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾، الذي يفيد - بذاته - جواز الطواف من غير وجوب؛ وذلك لأنّ الصحابة كانوا يتوقَّعون - في أوّل الأمر - التشديد والمنع من السعي؛ لأنّه كان من أمر الجاهلية؛ حيث كان الأنصار - قبل أن يسلموا - يهلّون لمناة الطاغية - وهو أحد أشهر أصنام العرب - عند المشلل، وكان مَنْ أَهلَّ من الأنصار - بعد إسلامهم - يتحرَّج أنْ يطَّوَّف بالصفا والمروة؛ بسبب ذلك، فسألوا رسول اللهﷺ عن ذلك، فأنزل الله الآية[٣٨].

ب - لقد نسي المحرِّمون كذلك أنّ (الرخصة) لا تقابل (المحرَّم)، وإنّما تقابل (العزيمة). وفي باب الترفيه فإنّ (العزيمة) هي الجدّ والعمل؛ إذ هما الأصل في الحياة، بينما (الرخصة) هي الهزل واللهو والموسيقى والغناء؛ دفعاً للسآمة والملل، وتجديداً للنشاط.

وبناءً على ذلك فالاشتغال باللهو المحض مباح، ولكنّ الأفضل هو الاشتغال بالجدّ.

وبناءً على ذلك أيضاً فإنّ الاشتغال باللهو أو الاستماع إليه إنْ كان بنيّةٍ حسنة أو لمصلحة راجحة صار قربةً ومستحبّاً ومندوباً إليه.

ج - الحديث ظاهرٌ في رفع الحرج عن الضرب بالدفّ والغناء في العرس، ولا يلزمنا مفهومه من وقوعٍ للحرج في غير العرس؛ لأنّ مسألة اللهو في الأصل هي من باب العادات، لا العبادات، والأصل في العادات الإباحة والحلّ ورفع الحرج، فلا يعدو الحديث الذي معنا أن يكون تأكيداً لهذا الأصل، وتنبيهاً على الترخيص ورفع الحرج، وإنّما يُمنَع من العادات بالنصّ، وهيهات أن يأتي المحرِّمون به؛ لأنّه غير موجود

أصلاً، بل ويستحيل أنْ يُوجَد؛ لِمَا أوضحناه مِن قبلُ في حكم الشرع في الأصوات من أنّه لا يتعلّق بها حكمٌ لذاتها، وإنّما يتعلّق الحكم بمدى استخدامنا لهذه الأصوات واستعمالنا لها؛ إنْ حسناً فمندوبٌ أو واجب؛ وإنْ قبيحاً فمكروهٌ أو محرَّم.

د ـ لقد غفل المحرِّمون عن أنّ صيغة «رُخِّص لنا» إنّما هي من عنديات مَنْ روى الحديث من الصحابة، فليست هي عين نصّ رسول اللّهﷺ، وإنّما هي تعبيرٌ عمّا قالهﷺ. وبالتالي فلا يصحّ أن يحتجّ المحرِّمون علينا بهذه الصيغة. فضلاً عن أنّنا بحثنا عن النصوص التي قالها النبيّﷺ في مسألة (اللهو عند الأعراس) فوجدناها كلّها مؤيِّدةً لما ذهبنا إليه[٣٩].

هـ ـ يلزم المستدلّ بهذا الحديث على تحريم الغناء والموسيقى في غير الأعراس أنْ يحرِّم البكاء ـ مطلق البكاء ـ، ويستثني البكاء على الميت: «رُخِّص لنا في البكاء على الميت من غير نوح». وهذا باطلٌ ظاهر البطلان. وما لزم منه باطلٌ فهو باطل.

٦ـ يقولﷺ: «بئسَ الكسبُ أجر الزَّمَّارة وثمن الكلب»[٤٠]. وقالوا بأنّ الزمَّارة هي المغنِّية والعازفة، والنهي عن كسبها للتحريم، وتحريم كسبها تحريمٌ لمهنتها ـ أي الغناء والعزف ـ.

ويناقش:

أ. تفسير الزمَّارة بالمغنّية أو العازفة خطأ. والصحيح في اللغة أنّ الزمَّارة هي الزانية. قال الحجّاج بن محمّد المصّيصي[٤١] ـ أحد رواة الحديث الذي نحن في صدده ـ: «الزمّارة: الزانية».

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام، تعقيباً على ذلك: «هذا عندنا أثبت ممَّنْ خالفه. إنّما نهى رسول اللّهﷺ عن كسب الزانية، وبه نزل القرآن في قوله: ﴿**وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ (النور: ٣٣)، فهذا العَرَض هو الكسب؛ وهو مهر البغي؛ وهو الذي جاء فيه النهي؛ وهو كسب الأَمَة. كانوا يُكرهون فتياتهم على البغاء، ويأكلون كسبهنّ، حتى أنزل اللّه تبارك وتعالى في ذلك النهي»[٤٢].

وكذلك ذكر ابن قتيبة أنها «البَغِيُّ»[٤٣].

وكذلك قال الإمام أبو بكر بن الأنباريّ، ثم عقَّب شارحاً: «الزمّارة: الفاجرة؛ لأنها تُحسِّن نفسها وكلامها. والزَّمِرُ عند العرب: الحَسَن. قال ابن أحمر:

دنّانـــــان حنّانـــــان بينهمـــــا رجـــلٌ أجـــشّ عنـــاؤه زَمِـــرُ

قال ابن الأعرابيّ: «الزَّمِرُ: الحَسَن». ومن هذا قيل للفاجرة: زَمَّارة؛ لأنّها تَزْمُرُ نفسها؛ تُحَسِّنُها. ثم إنّها سميت زَمَّارةً؛ لمهانتها وقلّة ما فيها من الخير؛ من قولهم: «زَمِرُ المروءة»[٤٤].

ب ـ لقد روى أبو هريرة نصَّ قول النبيّ ﷺ بقوله: قال رسول الله ﷺ: «بئس الكسب أجر الزمَّارة». ثم رواه بقوله: «نهى رسول الله عن مهر الزمَّارة»، و«نهى النبيّ ﷺ عن كسب الإماء»[٤٥]. وهذا حاصله أنّ (أجر الزمَّارة) مرادفٌ لـ (مهر الزمّارة)، ومرادف لـ (كسب الإماء). وهذا كلّه يؤكِّد أنّ المقصود بالزمّارة «الزانية البغيّ» ـ كما شرح أبو عبيد في ما نقلناه عنه ـ، خاصّةً مع ورود كلمة (مهر).

فضلاً عن أنّ أبا هريرة عربيٌّ قحٌّ فصيح اللسان، عليمٌ بلسان العرب ومرادهم، فقوله هنا يُعتمد ولابدّ، بل ويُقدَّم على أقوال غيره بلا شكّ.

ج ـ إنّ أحسن ما يُفسَّر به الحديث هو الحديث نفسه. وقد ورد في الحديث الذي معنا «أجر الزمَّارة وثمن الكلب»، وهذا يفسِّره حديث رسول الله ﷺ نفسه؛ حيث قال أبو مسعود الأنصاريّ: «إنّ رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغيّ، وحلوان الكاهن»[٤٦].

وعليه فليس في هذا الحديث شِبْهُ دليلٍ على دعوى التحريم، بل ليس له أيّة صلةٍ بموضوع الغناء والمعازف أصلاً.

٧ـ عن عليّ بن أبي طالب قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «ما هممتُ بشيءٍ ممّا كان أهل الجاهليّة يهمّون به إلاّ مرّتين من الدهر، كلاهما يعصمني الله تعالى منهما؛ قلتُ ليلةً لفتى كان معي من قريش في أعلى مكّة في أغنام لأهلها ترعى: أبصر لي غنمي حتى أَسْمُر هذه الليلة بمكّة كما تسمر الفتيان، قال: نعم، فخرجتُ، فلما جئتُ أدنى دارٍ من دور مكّة سمعتُ غناءً وصوت دفوفٍ وزمر، فقلتُ: ما هذا؟ قالوا: فلانٌ تزوَّج فلانة؛ لرجل من قريش تزوّج امرأة، فلهوتُ بذلك الغناء والصوت حتّى

غلبتني عيني، فنمتُ، فما أيقظني إلاّ مسّ الشمس، فرجعتُ [أي مرةً ثانيةً] فسمعتُ مثلَ ذلك، فقيل لي مثلُ ما قيل لي [أي أوّل مرة]، فلهوتُ بما سمعتُ، وغلبتني عيني، فما أيقظني إلاّ مسّ الشمس. ثم رجعت إلى صاحبي، فقال: ما فعلتَ؟ فقلتُ: ما فعلتُ شيئاً. قال رسول اللّهﷺ: فواللّه ما هممتُ بعدها أبداً بسوء ممّا يعمل أهل الجاهليّة حتّى أكرمني اللّه تعالى بنبوته»[٤٧]. وقالوا بأنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ سماع الغناء والمعازف من فعل الجاهليّة الذي وُصِف في الحديث بالسوء والقبح، وعَصَم اللّه نبيّه منه قبل البعثة. ممّا يدل على تحريم الغناء والموسيقى.

ويناقش:

أ. استدلال المحرِّمين هذا خطأٌ فاحش وتفسيرٌ باطل، فلم يكن الذي هَمَّ النبيُّ أن يفعله من أمر الجاهليّة مرّتين هو سماع الغناء والمعازف؛ لأنّهﷺ قال: «كلاهما يعصمني اللّه تعالى منهما»، وهوﷺ لم يُعْصَم من السماع في المرّتين؛ لأنّه قال: «فلهوتُ بذلك الغناء والصوت»، وقع لهﷺ ذلك في المرّتين، وإنّما عصمه اللّه من، وحال بينه وبين، ما كان يفعله الجاهليّون في مناسباتهم من المنكرات واللهو بالفحش ومخادنة النساء وشرب الخمر، وليس مجرَّد سماع الغناء والمعازف.

ويؤيِّد هذا، ويزيده تأكيداً، جواب النبيّﷺ لمّا سأله صاحبه: «ما فعلتَ؟» فقالﷺ: «ما فعلتُ شيئاً»، مع أنّهﷺ سمع من الجاهليّين الغناء والمعازف، بل ولها بها حتّى نام. وهذا يدلّ دلالة ساطعة على أنّ الشيء القبيح الذي عصمه اللّه منه ليس الغناء والمعازف، بل الفواحش التي كان يرتكبها أهل الجاهليّة في أفراحهم.

ب ـ إنّ هذا الحديث حجّة على المحرِّمين، لا لهم؛ إذ لو كان الغناء والمعازف حراماً لنبَّه على ذلك النبيّﷺ كما نبَّه على سوء وفحش وقبح ما كان يفعله أهل الجاهليّة في أفراحهم. وهذا يدلّ على إباحة الغناء والمعازف؛ إذ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حقّهﷺ.

تنبيه عامّ هامّ

هناك أحاديث أخرى يحتجّ بها المحرِّمون غيرَ هذه الأحاديث السبعة التي ذكرتُها في بحثي هذا، ولكنّي أعرضتُ عن ذكرها ها هنا؛ لأنّها بين ضعيف ـ يقيناً

ـ وضعيف جدّاً وموضوع من حيث الرواية.

وقد استوعب الكلامَ على أسانيدها وطرقها، بما لا مزيد عليه[٤٨]، بل وبما لم يُسبَق إليه، أستاذُنا العلاّمة عبد الله بن يوسف الجديع، في الباب الثاني من كتابه القيِّم: (الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام).

وقد ذكرتُ ها هنا ما ارتأيتُ أنّه أقوى أدّلتهم، وبيَّنتُ ـ بحسب فهمي واجتهادي الخاص، غيرَ مقلِّدٍ لأحدٍ ـ ما على هذه الأحاديث من ملاحظات ـ روايةً ودرايةً ـ.

وأزيد على ما سبق فأقول: الحكم عندي على جميع أحاديث ذمّ الغناء والمعازف والقيان ـ التي تفيد تحريمَها صراحةً ـ هو بالبطلان، وهي عندي في حكم الموضوع؛ لنكارة متونها؛ لمخالفتها الصريحة للقرآن والسنّة والمقاصد والنظر العقليّ ـ على ما سبق، وما سيأتي، إيضاحُه وبيانُه ـ.

سادساً: استدلال المحرِّمين بمعانٍ خارجةٍ عمّا تقدم، ومناقشتهم

قالوا: إنّ الموسيقى محرَّمة؛ لكونها مُطْرِبَةً.

والجواب:

١ـ الأصل في الطرب أنّه شيءٌ يثير النفسَ لفرحٍ أو حزنٍ أو ارتياحٍ. وأغلب ما تُستعمل الموسيقى اليومَ في الفرح أو الارتياح.

وهذا المعنى للطرب هو أمرٌ مدرَك في سماع الموسيقى لا يُنْكَر؛ حيث تجد النفس للسماع ارتياحاً وانبساطاً محسوسين. فهل في ذلك أيّ وجه للتحريم؟! اللهم لا.

إنّ الإسلام لا يمنع ولا يحرِّم ما يزيد الحياة حسناً وبهاءً وصلاحاً وفلاحاً، بل هو يحضّ على ما يرتفع بالمشاعر الإنسانيّة ويسمو ويرتقي بها. ولذلك فالغناء والموسيقى ممّا لا يجوز رفضه لذاته. فضلاً عن كونهما ممّا لا ينبغي استهجانه باسم الرجولة والوقار؛ وكأنّ الرجولة قرينة الغلظة في الطباع، وكأنّ الوقار قرين البلادة وانحراف الذوق!

٢ـ إنّ اعتبارَ الطرب علّةٌ لتحريم الموسيقى يوجب تحريم سماع كلّ صوت مُطرِبٍ ـ أي يسبِّب طرباً ـ، سواءٌ صدر من إنسان أو طير أو آلة، وسواءٌ كان الصوت مصحوباً بكلامٍ ـ قرآناً كان أو أذاناً أو ذكراً أو شعراً ـ أو غير مصحوب. وهذا كلُّه باطلٌ

ظاهر البطلان.

لو كان المقصود تحريم المعازف لذاتها لَقِيسَ عليها ـ ولَدَخل في حكمها ـ كل ما يلتذّ به الإنسان من أصوات الطيور وغيرها ليريح طبعه المكدود. وهذا من أشنع ما يلزم المحرِّمين. وفيه دليلٌ ساطع على أنّ المحرَّم من ذلك هو ما كان يحرِّك من القلب ما هو مراد الشيطان من شهوة وفتنة. وأمّا ما يحرِّك الشوق إلى الله أو يُدخِل البهجة والمسرّة على النفس؛ لتنشيطها وتحفيزها على مواصلة الجدّ والعمل، فهذا كلّه ـ كما قال أبو حامد الغزاليّ في الإحياء ـ يُضادّ مراد الشيطان.

٣ـ الأدلّة المبيحة للغناء والموسيقى، حتّى على قول مَنْ يحصرهما في الأعراس والأعياد، ويحصر الموسيقى المباحة في الدفّ فقط، ويحصر جواز كلّ ذلك في النساء فقط، تدلّ دلالةً قاطعة على أنّ أثر الصوت في إطراب السامع لا أثر له في الحكم؛ إذ لو كان للإطراب أثرٌ في التحريم لَمُنع الغناءُ والدفّ في الأعراس والأعياد، ولَمُنِعَت النساء منه. وهذا لا يقول به المحرِّمون!

٤ـ لقد قلنا مراراً وتكراراً أنّ الأصوات ـ وما الموسيقى إلاّ صوتٌ من الأصوات ـ لا يتعلَّق بها حكم لذاتها إلاّ الإباحة، وإنّما يصير الأمر إلى حِلٍّ أو حرمةٍ بالغرض الذي يُستعمل الصوت من أجله؛ إنْ حسناً فحسنٌ، وإنْ قبيحاً فقبيحٌ، وإنْ مباحاً فمباحٌ.

قالوا: إنّ الموسيقى والغناء هي من شعار الفَسَقة والفَجَرة وشاربي الخمور، والتشبُّه بهم حرام، ومن ثم فالاستماع لها والاشتغال بها حرامٌ.

والجواب:

١ـ هذا قولٌ عاطلٌ باطل فاسد. وهو خطأٌ على الشرع، وتجنٍّ على التاريخ، بل وفيه اتّهامٌ صريح للنبيّ ﷺ وصحابته الكرام بأنَّهم يتشبَّهون بأهل الخمور والفجور والليالي الحمراء! فإنّ الغناء والضرب على المعازف، من دفوف ومزامير، قد وقع في ما ثبت لدينا في خير مجتمعٍ على وجه الأرض[٤٩]، بل في خير مجتمعٍ عرفه التاريخ؛ مجتمع الصحابة رضي الله عنهم؛ في عهد النبيّ ﷺ وبعده. فكيف يصحّ بالله عليكم مثل هذا الإطلاق والتعميم؟!

٢ـ لقد أباحت الشريعة الإسلاميّة الغناء والمعازف تأصيلاً؛ وذلك لعدم الناقل،

الذي عجز عن الإتيان به المحرِّمون؛ حيث إنّ الأصل في الأشياء الإباحة.

فضلاً عن أنّ الشريعة قد جاء فيها من القرآن وصحيح السنّة، كما سيأتي بيانه، وقد مرّ بعضه سابقاً، نصوصٌ تفيد الإباحة والحِلّ، بل والندب واحتمال الوجوب في بعض الأحيان. فكيف يصحّ إطلاق مثل هذا الوصف الذي ذكره المحرِّمون؟!

٣ـ لقد ذكرنا أنّ قول المحرِّمين هذا ما هو إلاّ تجنٍّ على التاريخ. وليس قولنا هذا مبنيّاً على فراغٍ؛ فإنّه قد عُهِد السماع والاشتغال بالغناء والموسيقى في مَنْ عُرِفَ بالدين، بل وبالإمامة فيه ـ بخلاف النبيّ صلّى الله عليه وآله وصحابته الكرام ـ، من أمثال: إسماعيل بن جامع المُغَنّي، وكان صاحب قرآن، من أهل مكّة، وهو من مشاهير المغنّين[٥٠]؛ والسيّدة الفاضلة المغنّية عليّة بنت المهديّ أخت الرشيد، وهي شاعرةٌ عارفة بالغناء والموسيقى، رخيمة الصوت، ذات عفّة وتقوى ومناقب[٥١]؛ وإمام المغنّين وسيّدهم إسحاق بن إبراهيم الموصلّيّ، الإمام العلاّمة الحافظ ذو الفنون، صاحب الموسيقى والشعر الرائق والتصانيف الأدبيّة، مع الفقه واللغة والبصر بالحديث وعلوّ المرتبة[٥٢]؛ والعلم الجليل الكبير أبو يوسف الماجشون يعقوب بن دينار بن أبي سلمة، مفتي المدينة وراوي الحديث الثقة الفاضل الشهير؛ وقاضي البصرة عبيد الله بن الحسن العنبريّ، من سادات أهل البصرة فقهاً وعلماً وعقلاً وثقةً؛ والإمام الثقة الحجّة إبراهيم بن سعد، أحد أعلام علماء المدينة، وأحد أشهر رواة الحديث الثقات، وقد كان لا يحدِّث حديثاً إلاّ ويضرب قبله على المعازف؛ وغيرهم كثيرٌ، قديماً وحديثاً. فكيف يستقيم قول المحرِّمين سالف الذكر؟!

٤ـ إنّ الغناء والموسيقى ـ تأصيلاً وواقعاً وشرعاً ـ ليست شعاراً مختصّاً بالفُسَّاق، وليست حِكْراً على أهل الفجور، وليست علامة تجاريّة تدلّ عليهم، ولا أمراً من الأمور التي بها يتميَّزون ويُعرَفون دوناً عن بقيّة الناس، بل إنّ استماعها والاشتغال بها منتشرٌ بين الفضلاء والنبلاء، كما مرّ بنا، وكما هو واقعٌ مشاهَد، بل وبين الناس كافّة. فأمرُها غيرُ مميِّزٍ لفئةٍ عن فئة، أو فرقةٍ عن فرقة، أو طائفةٍ عن طائفة. هي أمرٌ خارج عن حدّ الخصوصيّة، وعن كونه تشبُّهاً؛ فإنّ التشبُّه إنّما يكون في شيءٍ مخصوص بشخصٍ أو فئة معيَّنة لا يتعاطاه إلاّ هُمْ، أمّا ما كان يفعله المرء هو وغيره فلا يُقال فيه: تشبُّه.

ومن هذا تعلم خطأ، بل وبطلان، ما ادَّعاه المحرِّمون في قولهم السابق؛ فإنّ الغناء والموسيقى معروفٌ أمرهما في الناس، كلّ الناس، منذ الجاهليّة، بل منذ عهد الفراعنة، بل منذ فجر البشريّة الأوّل، فجاء الإسلام وهي في الناس، ولم تكن تميِّز فئةً عن فئة، أو أهل ملّة عمَّنْ سواهم، حتّى يُقال: هي شعارٌ لهؤلاء يُعرَفون به، فيجب تحريمها؛ لأنّ مَنْ تشبَّه بقومٍ فهو منهم!

ثم إنّ المباح ـ كما يقول بحقٍّ، مع تصرُّف قليل، سلطانُ العلماء العزّ بن عبد السلام في الفتاوى الموصليّة ـ لا يُترك لأجل أنّ الكفار أو الفسّاق تفعله. هل نترك ديننا، وما أباحه الله لنا، لمجرَّد فعل الكفّار إيّاه؟! ما أبطله من قولٍ، وأسقمه من فهم!

لا يُتْرَك الحقّ لأجل الباطل، ولو تُرك الحقّ لأجل الباطل لتَرَكَ الناسُ كثيراً من أديانهم.

ويختصّ النهي عن التشبُّه بالكفّار أو الفسّاق بما يفعلونه على خلاف مقتضى شرعنا، وأمّا ما يفعلونه على وَفْقِ الندب أو الإيجاب أو الإباحة في شرعنا فلا يُترك لأجل تعاطيهم إيّاه؛ فإنّ الشرع لا يَنهى عن التشبُّه بمَنْ يفعل ما أَذِن الله به، والمباحُ من جملته.

الله سبحانه وتعالى لم يَنْهَ عن التشبُّه بمَنْ فعل ما سمح به الله، ولا يجوز أن يُتَصَوَّر في حقّه ذلك ـ حاشاه ـ؛ أينهى اللهُ عمَّا أَذِنَ في فعله ـ والمباحُ من جملته ـ لأجل مجرَّد فعل الكفّار أو الفسّاق إيّاه؟!.. لا يقول بذلك عاقلٌ، فكيف بواهب العقل؟![٥٣].

سابعاً: استدلال المحرِّمين بالإجماع ومناقشتهم

قالوا: قد ثبت الإجماع على تحريم الغناء والموسيقى، وخاصّةً الأخيرة؛ فلا يحلّ سماع شيء من ذلك، ولا الاشتغال به. بل قولكم هذا بدعةٌ مذمومةٌ وإحداثٌ في دين الله لما ليس منه. ثم مَنْ أنتم حتّى تخالفوا أئمّتنا الكبار الذي حرَّموا الغناء والموسيقى؟! أأنتم أفقه منهم؟!

والجواب:

١ـ وهل الإجماع حجّة؟[٥٤]. الإجماع ـ في اصطلاح جمهور الأصوليّين قديماً

وحديثاً ـ هو: اتّفاق مجتهدي أمّة محمّدﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعيّ ظنّيّ.

وهذا الإجماع في ما يبدو لي صورةٌ خياليّة لا وجود لها؛ فليس هناك أمرٌ واحد يصحّ أن يُدَّعى فيه أنّه اجتمعت في مثله قيود هذا التعريف:

أ- إنّ اتّفاق المجتهدين يحتاج إلى ضابطٍ صحيح للمجتهد. وقد اختلفوا فيه.

ب ـ الاتّفاق يحتاج إلى الإحاطة بأنّ ذلك الحكم قد نطق به أو أقرَّه كلٌّ منهم بأمارةٍ صريحة على الموافقة مع انتفاء الموانع، فلا يكون مكرَهاً مثلاً[٥٥]. وهذا أمرٌ مستحيلٌ أن يُدرَك في المجتهدين.

ج ـ كما يستحيل الإحاطة بآراء جميعهم على الوصف السابق مع اتّساع بلاد الإسلام وانتشارهم فيها. إنّ الأعمار الطويلة لا تتَّسع لذلك، فضلاً عن الأعمار القصيرة؛ فإنّ المصر الواحد قد يعجز مَنْ هو من أهله أنْ يعرف ما عند كلّ فرد من مجتهديه، بل قد يعجز عن معرفة كلّ مجتهد فيه، فكيف بجميع بلاد الإسلام، بدوها وحضرها، مدنها وقراها؟!

د ـ كما يستحيل منهم الاجتماع على رأيٍ اجتهاديٍّ واحد؛ فهذا ممّا تأباه طبيعة الدين وطبيعة اللغة وطبيعة البشر وطبيعة الكون والحياة؛ إذ الدينُ نصوصٌ غير متساوية الدرجة في الوضوح، تفسِّرها العقول، وهي مختلفة في قوّة الاستنباط وضعفه، وفي إدراك الدلائل أو الجهل بها، وفي الغوص على المعاني أو الجمود على الألفاظ، في حدود اللغة، وفيها ما يدلّ بالمنطوق وما يدلّ بالمفهوم، وفيها العامّ والخاصّ والمشترك، وفيها المطلَق والمقيِّد، وفيه القاطع والمحتمَل، مع التنزيل على واقع الحياة، الذي يختلف من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر. والبشر في ذلك كلّه جدّ متفاوتون؛ فلابدّ من الاختلاف.

هـ ـ ولنفترض جدلاً وقوع ذلك الإجماع، مع كونه مستحيلاً كما أنبأناك، فهل مِن مانعٍ يمنع اختلافهم بعد إجماعهم هذا؟! اللهم لا.

إنّ الواقع يحيل وقوع ذلك الإجماع المُدَّعَى. وتاريخ هذه الأمة معلومٌ؛ فإنّها بعد رسول اللّهﷺ قد اختلفت حتّى بلغت حدّ استحالة جمعها على ما اختلفت فيه من الكتاب، وهو نصٌّ قطعيّ الثبوت، فكيف يُتَصوَّر إمكان إجماعها، أو جمعها، على

أمرٍ لا نصّ فيه بخصوصه، أو فيه نصٌّ ظنّيّ ثبوتُه أو دلالتُه أو هما معاً محلُّ اجتهاد، ليكون حكماً شرعيّاً للأمّة جمعاء؟!

إنّ الإجماع لا يقع، ولا يمكن له أن يقع، إلاّ في شيء مقطوعٍ به في دين الإسلام معلومٍ منه بالضرورة[٥٦].

٢ـ أمّا استدلال الأصوليّين على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وساءتْ مَصِيراً**﴾ (النساء: ١١٥) فهو استدلال في غير محلّه؛ لأنّ لفظ «المؤمنين» لم تُرَد به طائفةٌ دون أخرى، وإنّما هو لفظ شاملٌ لجميعهم، ولا يوجد شيءٌ اجتمعوا عليه ـ الأحياء منهم والأموات ـ إلاّ شيءٌ معلومٌ من الدين بالضرورة لا يسَعُ أحداً جحده.

ثم إنَّ معنى الآية الصحيح، كما يرشد إليه سياقها (النساء: ١٠٥ ـ ١١٧)، هو: ومَن يسلُك غيرَ طريق الإسلام الذي جاء به الرسولﷺ؛ فيصير هو في شقٍّ والإسلامُ في شقٍّ آخَر، وذلك عن عمدٍ منه بعد ما ظهر له من الحقّ وتبيَّن واتَّضح، فسيصليه اللّه جهنم، وساءت مصيراً.

وأمّا حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» وما في معناه فهو على ضعفه، كما حقَّقه ابن حَجَر في (تلخيص الحبير)، والدكتور صلاح سلطان في دراسته عن مدى حجّيّة الإجماع، وأستاذنا عبد اللّه الجديع في كتابه الذي ما يزال مخطوطاً (علل الحديث). وجميع طرقه وشواهده لا تخلو من قَوِيٍّ مقال وقدح، الأمر الذي لا يُجوِّز الاحتجاج به.

وأمّا حديث «عليكم بالجماعة، وإيّاكم والفرقة؛ فإنّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد. مَنْ أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»[٥٧] وما في معناه فهو يأمر بالكون مع الجماعة والالتزام بها، وهذا إنّما يتحقَّق بالاجتماع لا بالافتراق والتشرذم، وبوحدة الكلمة لا بتفرّقها. وهذا المعنى لا توصف به الأحكام الفقهيّة الاجتهاديّة، بل لا يوجد في الأحكام الشرعيّة إلاّ في قضيّةٍ لا يسوغ فيها الخلاف من قضايا الشريعة المعلومة من الدين بالضرورة. والأقرب ـ من كلّ ذلك ـ والأصحّ في هذا الحديث وما في معناه أنّه جاء في سياق حديث النبيّﷺ عن الفتن والصراعات السياسيّة، وكيفيّة التصرُّف خلالها، كما يدلّ عليه أكثر من حديث صحيح يدور حول ذات معنى

حديثنا هذا[٥٨]؛ فهي تأمر بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، وعدم شقّ عطا الطاعة، طالما كانوا مُختارين بطرق مشروعة، عاملين بما أنزل اللّه؛ أي هي تأمر بلزوم الجماعة السياسيّة، لا لزوم أقوال المجتهدين وآرائهم.

٣ـ ومن كلّ ما سبق يتّضح أنّ الإجماع المذكور في كتب علماء الأصول ليس بشيء، وهو عند التحقيق أليق بأنْ يندرج تحت الإجماع السكوتيّ؛ إذ الإجماع الصريح الذي يدَّعيه الأصوليّون والفقهاء لا يزيد عن كونه قولاً لبعض أهل الاجتهاد في عصر من العصور، ولم يوجدْ عن أحدٍ مِن معاصريهم أو مَنْ هو ممَّنْ بعدَهم مَنْ نُقِل عنه ـ في ما وصلنا أو في حقيقة الأمر ـ خلاف ذلك[٥٩]، أو لم يظهر منهم اعتراف بهذا القول أو إنكار له، فأُجرِيَ ذلك ـ من قِبَل الأصوليّين والفقهاء ـ مجرى الإجماع، وإنّما هو في الحقيقة من الإجماع السكوتيّ على أفضل تقدير.

وهذا كلّه ليس بحجّة.

ثم كيف يُقَوَّل الساكت ما لم يَقُل؟ على أنّ الساكت لا يُجزَم أنّه قد بلغه ذلك القول. ثم لو بلغه فجائزٌ أن يكون مَنَعه مانعٌ من الاعتراض؛ ربما كان لهيبة القائل، أو الخوف، أو لكونه يرى أنّه لا إنكار في موضع اجتهاد، أو لأنّه لم يتهيّأ بعدُ لتحقيق القول في هذه المسألة. كما يجوز أن يكون أنكره ولم يبلغنا، أو لغير ذلك.

أمّا أن ينتشر القول ويبلغ جميع المجتهدين فلا تظهر منهم له مخالفة فهذا يستحيل أن توجد له مسألةٌ واحدة توفَّر فيها هذا الوصف. ولو وُجِد[٦٠] لَمَا كان فيه حجّة؛ لضعف ما استُدِلّ به على حجّيّة الإجماع. وكلّ ذلك لا يصلح أن يكون ديناً يُلزَم به الناس إلى يوم القيامة، ويُحجَر به على الأمّة بعده.

٤ـ لقد أصبح الإجماع ـ للأسف ـ؛ بفعل المتشدِّدين والمقلِّدين والجامدين، أداةً تُوظَّف لنصرة الاختيار الكلاميّ والفقهيّ، أو لإسكات المخالف أو تفسيقه أو تبديعه أو ما سوى ذلك من أشكال الإقصاء. وأصبح الخروج على الإجماع تهمةً مسوِّغةً عندهم للمحاصرة الفكريّة والإيذاء النفسيّ. وشيءٌ من هذا وذاك حاصلٌ في مسألة الغناء والموسيقى. ولا حول ولا قوّة إلاّ باللّه.

٥ـ وممّا له وجهُ صلةٍ بمسألة الإجماع، وعلاقته بالغناء والموسيقى، محاولةُ البعضِ (تقليصَ) أو (حصرَ) الدور الذي يجب أن يمارسه المجتهدون في عصرنا

بإلزامهم بعدم الخروج عن أقوال السابقين.

وهذا أمرٌ ليس في صالح الشريعة الإسلاميّة؛ لأنّ الاختلاف بمجمله رحمةٌ، مادام في غير الثوابت والقطعيات، سواءٌ كان بين المعاصرين والقدماء أو بين القدماء أنفسهم؛ إذ يوسِّع دائرة الفهم والتفسير، ويقدِّم حلولاً متنوِّعةً وواقعيّة وعصريّة للمسألة الواحدة.

إنّ شيوع لونٍ من التفكير الإسلاميّ في عصر من العصور لا يعني أنّ هذا هو الإسلام وحده. فما أخصب الإسلام نفسه، وما أغزر الثمار التي تنتج عنه على اختلاف الأزمان.

إنّ فقهنا الموروث اجتهاداتٌ لعلماءٍ سابقين في إدراك معاني النصوص، وفي التفريع على النصوص العامّة الواردة في القرآن والسنّة، وفي تطبيق النصوص القطعيّة والظنّيّة على أحوال البشر المتنوِّعة ووقائعهم المتغيِّرة مع تغيُّر الأزمان والأمصار والبيئات.

إنّه إذاً اجتهاداتٌ ذاتُ وضعٍ بشريّ، ومن ثم فهي تحتمل الخطأ، وتحتمل التغيُّر والتنوُّع مع اختلاف البيئات والأحوال.

صحيحٌ أنّه خبرةٌ تاريخيّة ينبغي استطلاعها، وتجاربُ ماضٍ ينبغي الانتفاع والاسترشاد بها، ولكنْ دونَ إلزامٍ يُخضِع العقول والأعناق.

٦ـ والخلاصة أنّ الإجماع وحده ليس بحجّةٍ، ولا دليل، إنّما الحجّة والدليل كتابُ الله وصحيحُ سنّة رسولهﷺ.

٧ـ يستحيل وقوع إجماع على تحريم شيءٍ كان موجوداً في عهد التشريع، ولا نصّ فيه في ما ثبت عندي على التحريم؛ لأنّ عدم التحريم يعني الإباحة، فكيف يصحّ وقوع إجماع على تحريم ما أقرَّت الشريعة إباحته؟! فضلاً عن عشرات الأدلّة، قرآناً وسنّةً، التي تدلّ على الإباحة والحِلّ، بل الندب واحتمال الوجوب في بعض الأحيان والأحوال، كما سيأتي تفصيله إنْ شاء الله.

٨ـ فضلاً عن نصّ النبيّﷺ في ما ثبت لدينا، كما مرّ وسيأتي، على الإباحة، وكفاهﷺ حجّة ودليلاً[٦١].

بالإضافة إلى ما ثبت عن الصحابة رجالاً ونساءً من التغنّي والعزف والاستماع،

على ما سيأتي بيانه ضمن ما صحّ من أحاديث رسول اللّهﷺ.

٩ـ ودونك آل الماجشون جميعاً، وهم من كبار فقهاء ومُحَدِّثي المدينة من التابعين فمَنْ بعدهم؛ وإبراهيم بن سعد، وهو من أجلّة مُحَدِّثي المدينة؛ وعون بن عبد اللّه بن عتبة بن مسعود، وهو من خيار وأجلّة التابعين في الكوفة؛ وعبيد اللّه بن الحسن العنبريّ، وهو من أجلّة فقهاء وقضاة ومُحَدِّثي البصرة؛ والمنهال بن عمرو الأسديّ، وهو المحدِّث الكوفيّ الثقة[٦٢]؛ وابن قتيبة الدينوري؛ وأبو منصور التميميّ، وعبد القاهر البغداديّ؛ وأبو بكر محمّد بن عبد اللّه بن محمّد بن حبيب العامريّ البغداديّ، وإسحاق بن إبراهيم الموصليّ، وهو المحدّث الثقة، وأحد أعلام الغناء والموسيقى في تاريخ الحضارة الإسلاميّة؛ وابن حزم؛ وابن العربيّ المالكيّ؛ والحافظ الإمام أبو محمّد عطيّة بن سعيد الأندلسيّ؛ والمحدِّث الثقة ابن طاهر القيسراني المقدسيّ؛ وأبو طالب المكّيّ؛ وأبو حامد الغزاليّ؛ وأخوه أبو الفتوح أحمد الغزاليّ؛ والقشيري، والعزّ بن عبد السلام؛ وابن دقيق العيد؛ والإدفوي؛ والشعراني، وغيرهم فقهاء لا يُحصَون قديماً[٦٣] وحديثاً، مثل: حسن العطّار، ومحمد رشيد رضا، ومحمد عبد اللّه درّاز، ومحمد أبو زهرة، والسيد سابق، ومحمود شلتوت، وعبد الحليم محمود، وجاد الحقّ علي جاد الحقّ، ومحمد الغزاليّ، ومصطفى الزرقا، وعلي الطنطاوي، والشعراوي[٦٤]، ويوسف القرضاوي، ومحمّد عمارة، وفيصل المولوي، وأحمد الريسوني، وعبد اللّه بن يوسف الجديع، ...إلخ.

١٠ـ فضلاً كذلك عن أنّ الخلاف في مسألة الغناء والمعازف من المفترض عند كلّ مَنْ شمَّ أنف الفقه أنّه أمرٌ أشهر من أن يُذكَر أو يُفَصل؛ إذ لم يَزَل العلماء يصنِّفون في هذه المسألة إباحةً وتحريماً، ففيها ما يربو على سبعين مؤلَّفاً مستقلاً لكبار العلماء ومشاهير الفقهاء قديماً وحديثاً، ولكنَّ المحرِّمين يعاندون.

١١ـ قداسة النصّ، أي القرآن والسنّة، لا تعني بأيّ حالٍ من الأحوال قداسة مَنْ يتناوله بالدراسة؛ فإنّ أهمّ مبدأ في الإسلام هو تقديس اللّه الواحد القهار وحده، وذلك يشمل قطعاً ما أوحى اللّه به، قرآناً وسنّة، وما دون ذلك فالجميع سواسية. وكما هيّأ اللّه للسلف الصالح أسباب التفكُّر والتبصُّر في حدود زمانهم ومعارفهم وسط جوٍّ يؤمن بحرّيّة التفكير والاختلاف ـ وإلاّ كيف يفسِّر أصحاب النقل وجود أربعة

مذاهب، بل ثمانية؟! ـ فمن المفيد بل من الضروريّ أن يسمح المسلمون اليوم لبعضهم البعض بفسحةٍ للتفكُّر والتبصُّر، بدل التسفيه والتشهير ببعضهم البعض، كما تنقضّ الذئاب على فريستها. القرآن الكريم وسنّة رسول اللّهﷺ ومقرَّراتهما هي لا غير ـ مهما علا اسمه أو رسمه ـ الكلمة النافذة والحجّة على الناس أجمعين إلى قيام الساعة.

ومن المفيد هاهنا أن أنقل قولاً نيِّراً لأخي العزيز الدكتور أيمن علي صالح: ألحظ في كلام كثير من معاصرينا نبرة عالية ونغمة متكرِّرة في تعظيم الأقدمين من أهل العلم وتبجيلهم، وفي الوقت نفسه جلد المعاصرين وذمّهم، أو على الأقلّ التهوين من شأن ما يأتون به في مقابل المتقدِّمين. وكأنّ لسان الحال ما قال الشاعر:

ذهب الذين يُعاشُ في أكنافهم ... وبقيت في خَلْفٍ كجلد الأجرب

ومع إدراكي التامّ بأنّ أكثر هذا الكلام إنّما يُزجُّ به في وجه طائفة المتعالمين؛ كبحاً لتطاولهم على الأئمّة، ودفعاً لهم لقَدْر أنفسهم مقاديرها، وحثّاً لهم ولغيرهم من الناشئين في العلم على إتيان البيوت من أبوابها، والتربّي بصغار العلم قبل كباره، والتحصْرُم قبل التزَبُّب، مع إدراكي لهذا كلّه فإنّي أجد جانباً من الآثار غير الحميدة لهذا الأسلوب، تتمثَّل في شيوع احتقار الذات، والتهوين من القدرات، والتغنّي بأمجاد الماضي، وكثرة الشكوى من انصرام العلوم، وعقم الفهوم في الوقت الحاضر، كما هو شائع بين الإسلاميّين عموماً، وطلبة العلم الشرعيّ ومشايخهم خصوصاً. وهذا من شأنه أن يدفع إلى اليأس والخمول وقلّة الابتكار والإبداع، وهو يستمدّ من الروح العلميّة التي سادت في عصور الجمود، التي حكمت بتحريم الاجتهاد، وإيجاب التقليد.

لماذا يسير الناس ووجوههم متَّجهة إلى الأمام، بينما يسير كثير من المشتغلين بالعلم الدينيّ ووجوههم دائمة الاتّجاه إلى الخلف؟! بل إنّ كثيراً منهم يعيش جسداً في الحاضر وعقلُه يسكن في الماضي!

ومع قبولي وتقديري لوجهة النظر المخالفة فإنّي أدعو إلى التعاطي مع التراث وما سطَّره الأقدمون بروحٍ تحليليّة نقديّة، لا بروحٍ تبجيليّة إطرائيّة، فهم بشرٌ أصابوا وأخطؤوا، وعلموا أشياءً وغابَ عنهم كثير، ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ**

اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾، وكم تركوا لنا لنضيف.

ينبغي أن نبثّ هذه الروح في نفوس المتعلّمين، مع حثّهم في الوقت نفسه على الموضوعيّة التامّة، واتّباع المنهج العلميّ الصحيح في التلقّي والبحث، والتحليل والنقد، مع التحلّي بالاحترام الكامل للأئمّة والكبار.

أمّا المتعالمون والمتسلّقون وأنصاف المتعلّمين فهم سيتساقطون يوماً بعد يوم، لن يقيم التاريخ لهم وزناً، وضررهم إنّما هو عليهم، وشررهم إنّما يتطاير في دارهم. المهمّ أن لا يكونوا دائمي الحضور في وجداننا وكلماتنا، كأنّهم جلّ أهل العلم والمشتغلين به. وإهمالُهم ـ في رأيي ـ خيرٌ من التعرُّض لهم، وما أكثر مَنْ يصلح حاله منهم بعد حين، وقيل قديماً: طلبنا العلم لغير الله فأبى الله إلاّ أنْ يكون له. انتهى بتصرُّف بسيط في كلامه.

ثامناً: استدلال المحرِّمين بقاعدة سدّ الذرائع ومناقشتهم

قالوا: يجب منع الغناء والموسيقى، ومنع الاشتغال بهما؛ لأنّ الزمان قد فسد، ولأنّ دعاة الفساد قد كثروا؛ فإنّهم يستخدمون الغناء والموسيقى لتذويب الشخصيّة المسلمة وتحطيم صلابتها، وإشاعة الفاحشة في أبناء المجتمع المسلم وبناته...إلخ.

والجواب[٦٥]:

١ـ الذرائع المفضية إلى الحرام في كلّ ما كان معهوداً زمن التشريع قد تكفَّلت الشريعة بضبط بابها، ومن ذلك: الغناء والموسيقى؛ فقد أباحتهما الشريعة إباحةً مؤكَّدة بنصوص القرآن وصحيح السنّة، كما سيأتي تفصيله، فلا يجوز لأحدٍ أن يحرِّم ما أباحه الله وأحلَّه[٦٦].

٢ـ إنّ (المبالغة) في سدّ الذرائع مذمومةٌ؛ لأنّها ستحرم المجتمع من مصالح معتبرة، ومن خيرات كثيرة، وستحرِّم عليه زينة الله التي أخرج لعباده؛ بدعوى الورع، وستمنعه من طيِّبات قد أُحِلَّت له؛ بدعوى الاحتياط، وستضيِّق عليه في ما وُسِّع فيه؛ اتقاءً للشبهات كما زعموا. وربما أفضت تلك المبالغة إلى تشويه ملامح الإسلام، الذي قام على التيسير لا التعسير، وعلى التخفيف لا التشديد، وعلى التبشير لا التنفير، فيصبح هذا الدين الربّانيّ ديناً متزمِّتاً مغالياً، أقرب ما يكون إلى رهبانيّة النصارى

ومانويّة الفرس.

٣ـ نحن إذا وضعنا ضوابط وشروطاً شرعيّةً للموسيقى والغناء ـ كما سيأتي إنْ شاء الله ـ أغنانا ذلك عن استعمال أداة (سدّ الذرائع)؛ حيث تكفينا النصوص الصريحة والمقاصد الكلّيّة والقواعد العامّة في ذلك.

ولو أنّنا استجبنا لهواجس المتخوِّفين والمتشدِّدين لحرَّمنا على الناس الكثير من زينة الله التي أخرج لعباده، والطيِّبات من الرزق، ولشرَّعنا في الدين ما لم يأذن به الله، كما وقع لكثيرٍ من العلماء في العصور الماضية في مسألة المرأة على سبيل المثال.

وفي الإسلام؛ بطريق النصّ الجليّ، وبطريق الاستنباط من خلال بنيته التشريعيّة والفقهيّة، من الضوابط والشروط والأحكام والآداب الكفيلة بسدّ ذريعة الفساد والفتن، ما يغنينا عن التفكير في تحريم الحلال، وعن وضع موانع من عند أنفسنا. فما من أحدٍ أغير من الله، ومن أجل ذلك حرَّم الفواحش[٦٧]. إنّ غيرة الله غيرة سويّة تنفر من الفاحشة ومواطن التهمة فحسب، فهل نحتكم إليها أم نحتكم إلى أمزجة الرجال؟!

٤ـ إنّ عاشقي سدّ الذرائع يتوهَّمون أنّ الفتنة بالموسيقى والغناء كانت مأمونة في القرون الأولى، وأنّ الله لم يضع السدود أمامها بما فرض من ضوابط شرعيّة لها، كما سيأتي ذكرها إنْ شاء الله، ويتناسَوْن أنّ طبيعة البشر واحدة في كلّ زمان، ويتناسون أنّ الشريعة إنّما جاءت بأحكام تصلح لكلّ زمان ومكان، ولكلّ شخص وإنسان، ولم تأتِ بأحكام إقليميّة محليّة وقتيّة.

٥ـ إنّ تحريم الغناء والموسيقى اتّكاءً على أداة سدّ الذريعة استدراكٌ على ربّ العالمين. فما أقبحه من قول! إنّ الفتنة بالغناء والمعازف، واستخدامهما كأداة لنشر الفساد، والصدّ عن القرآن والذكر، كان أمراً مقرَّراً وموجوداً منذ عهد التشريع، فهي لم تحدث فيما بعد حتى نُوجد لها حكماً خاصّاً لم يكن من قبل. ومع كلّ ذلك فقد أباحهما الشرع، بل قد ندب استعمالهما في حالات معيَّنة كالأعراس، مع وجود المنافقين والأعراب، والشيوخ والشباب، والأقوياء والضعفاء، والحكماء والسفهاء، والشرفاء والسفلة.

٦ـ إنّ قرار الحظر العامّ بدعوى سدّ الذريعة غالباً ـ إنْ لم أقل دائماً ـ ما يفوته

استيعاب ظروف جميع الناس أو معظمهم، وما يكونون عليه من مستويات خلقيّة متباينة. والشارع في تقرير المباح يراعي اختلاف مصالح الناس وظروفهم، فضلاً عن تعدُّد مستوياتهم الخلقيّة وأحوالهم النفسيّة.

٧ـ فرقٌ كبير بين حظر سماع أغنيةٍ ما في ساعةٍ ما أو ظرفٍ ما؛ درءاً لمفسدةٍ مصاحبةٍ لها، وبين إباحة السماع في عامّة الأحوال؛ لتحقيق المصالح المشروعة، وبين تحريم السماع تحريماً مطلقاً في كلّ الظروف والأحوال؛ بدعوى درء المفسدة وسدّ الذريعة، مع أنّه لا توجد مفسدة ولا ذريعة.

ولذلك لابدّ من التفريق بين الضعف البشريّ العامّ، الذي يعلمه الله تمام العلم، ويرعاه أكمل رعاية، وبين الوهم الذي يغلب على البعض فيجعلَهم يظنّون أنّ الفتنة تشعّ وتبرز، وأنّ المفسدة تظهر وتنتشر، من مجرّد سماع أغنية جميلة الكلمات عذبة الألحان، وإنْ كانت جامعةً لكلّ الضوابط الشرعيّة للسماع، ويجعلَهم يحذرون الفاحشة في كلّ لحظة، ويخشون الفضيحة في كلّ آن.

٨ـ ممّا أهمله المحرِّمون ولم يراعوه حقّ رعايته أنّ الاستماع إلى الغناء والمعازف في العصور الماضية كان يقتضي حضور مجالس الغناء والطرب، وشهود ما فيها، وقلَّما كانت تخلو هذه المجالس من، أو كثيراً ما كانت توجد في هذه المجالس، محرَّمات ومنكرات، من خمرٍ وخلاعة ومجن وتهتُّك وعري. ولا نزاع في أنّ حضور هذه المجالس محرَّم شرعاً؛ لما فيه من مشاركة في الإثم، أو إقرار به، أو سكوت عليه.

أمّا في عصرنا فلم يَعُدْ مَنْ يريد الاستماع إلى الغناء في حاجةٍ إلى شيء من هذه المجالس، فهو يستطيع أن يستمع إلى ما يشاء عن طريق المذياع أو شرائط الكاسيت أو الأسطوانات الإلكترونيّة. ولا ريب أنّ هذا عنصر مخفِّف في القضيّة ينبغي اعتباره ومراعاته والالتفات إليه، خاصّةً من جانب القائلين بالتحريم سدّاً للذريعة.

٩ـ إنّ معالجة مشكلات المجتمع لا تكون بتحريم ما أباحه الله وأحلَّه، ولا بإيجاب ما لم يأمر به الله، بل إنّ حكمة التشريع تقتضي، وأصول التربية الصحيحة توجب، أن يتلطَّف العلماء بالأمّة، وأن يأخذوها بالرفق لا بالشدّة، وأن يربّوا الأمّة تربية إسلاميّة صحيحة في المساجد والمدارس والجامعات. وبمثل هذا ـ وفقط ـ يمكن أن يوجد جيلٌ مؤمن حقّ الإيمان؛ إذا سمع أمر الله بادر إلى التنفيذ، وإذا سمع نهي الله

بادر إلى الامتناع.

١٠ـ إنّ المحرِّمين قد ألغوا من تفكيرهم كيفيّة الاستفادة من الغناء والموسيقى كأداة لمقارعة الباطل على الأقلّ، فضلاً عن إمكانيّة استخدامها كأداةٍ للتوجيه والتثقيف والتعليم والترفيه، فضلاً عن أنّ التفكير بمنطق (درء المفسدة مقدَّم على جلب المصلحة)، وهو المنطق الذي يشهرونه في وجوهنا بلا علم ولا فقه، يُمَكِّننا من درء مفاسد كثيرة إذا أمسكنا بزمام الغناء والموسيقى وأتقنّاها وأحسنّا توجيهها واستغلالها. لنبدأ الدعوة عن طريق الفنّ؛ إعلاءً لكلمة الحقّ والدين، ونشراً للإسلام بحدّ الموسيقى.

١١ـ وأُجمِلُ مرادي من هذه المناقشة المطوَّلة في التالي: خروجُ كثيرٍ من الناس بالغناء والموسيقى عن حدّ المباح فيها لا يُبطِل أصلَ حكمها، إنّما يُنكَر من صنيعهم ما تجاوزوا به القدر المشروع، ولا يجوز أن يُجعَل من تغيُّر الزمان أو سوء الاستعمال ذريعةً لتحريم المباح، وإلاّ لحرَّمنا على الناس طيِّبات ـ لا تدخل تحت حصر ـ قد أُحِلَّت لهم.

وإيقافُ الناس على أصل حكم الشرع أبرأ لذمّة العالِم وإنْ وافق هوىً عند صاحب شهوة؛ فإنّ الإثم لا يأتي من جهة فعل الحلال (أو المباح)، وإنّما من الوقوع في الحرام[٦٨].

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) أخرجه البخاري (٥٥٩٠)؛ وابن حِبّان (٦٧١٩)؛ والطبراني في الكبير (٣٤١٧)؛ وفي مسند الشاميين (٥٨٨)؛ والبيهقي (١٠: ٢٢١، ٣: ٢٧٢)؛ والإسماعيلي في المستخرج على الصحيح. كما في فتح الباري ١٠: ٥٦؛ وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٩: ١٥٦. وهو حديث ضعيف سيأتي الكلام على سنده وفقهه في المتن.

وقد ادعى البعضُ ثبوتَ حديث البخاري هذا، أو ما يدور في فلكه من أحاديث شبيهة لا تثبت،

بخمسة شواهد كلها ضعيفة لا تسمن ولا تغني من جوع، فضلاً عن بطلان مبدأ تقوية الحديث بتعدد طرقه أو شواهده، كما أوضحتُ في أول بحثي هذا؛ فإليكها:

الشاهد الأوّل: عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «يُمسَخ قوم من هذه الأمة في آخر الزمان قردةً وخنازير، قالوا: يا رسول الله، أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ قال: بلى، ويصومون ويصلون ويحجون. قالوا: فما بالهم؟ قال: اتخذوا المعازف والدفوف والقينات، فباتوا على شربهم ولهوهم، فأصبحوا وقد مُسخوا قردةً وخنازير». أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٨). وفي سنده ثلاث علل:

الأولى: سليمان بن سالم، وهو مجهول الحال.

والثانية: حسان بن أبي سنان، وحاله دائر بين الجهالة (جهالة حال ضبطه للأحاديث) والضعف.

أما الجهالة؛ فلقول ابن حبان في الثقات ٦: ٢٥٥: «يروي عن أهل البصرة الحكايات والرقائق، ولستُ أحفظ له حديثاً مسنداً». وهذا يدل على ندرة روايته، ومن ثم صعوبة تبين موقفه. والعجب من ابن حبان يوثقه وهو لا يجد له حديثاً مسنداً يجمعه ويسبره!

وأما الضعف فلقول أبي نعيم في الحلية ٣: ١١٩: «شغلته العبادة عن الرواية». وصدق الإمام ابن مهدي حين قال: «لم نرَ الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث».

والثالثة: رجلٌ ـ هكذا مبهم في الإسناد؛ فهو مجهول العين ـ.

فالرواية ساقطة؛ إذ الإسناد مسلسل بالظلمات!

الشاهد الثاني: عن عائشة، قالت: قال رسول اللهﷺ: «يكون في أمتي خسف ومسخ وقذف، قالت عائشة: يا رسول الله، وهم يقولون لا إله إلا الله؟ قال: إذا ظهرت القِيَان، وظهر الربا، وشُربت الخمر، ولُبس الحرير، كان ذا من ذا». أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٤)، بسند حسن لا بأس به، عن أبي مَعْشَر، عن محمد بن المنكَدِر، عن عائشة، به.

وفيه أبو مَعْشَر نَجِيح بن عبد الرحمن، وهو ضعيف جداً، خاصةً في روايته عن ابن المنكدر، كما في السند الذي معنا.

فالرواية ساقطة.

الشاهد الثالث: عن عِمران بن حُصَين، قال: قال رسول اللهﷺ: «يكون في أمتي قذف ومسخ وخسف، قيل: يا رسول الله، ومتى ذلك؟ قال: إذا ظهرت المعازف، وكثرت القَيْنات، وشُربت الخمور». أخرجه الترمذي (٢٢١٢) وغيره، بسند صحيح، عن عبد الله بن عبد القدوس، قال: حدثني الأعمش، عن هلال بن يساف، عن عمران بن حصين، به.

وفيه عبد الله بن عبد القدوس، وهو عندي ـ بعد جمع حديثه وسبره ـ ضعيف، يخالِف ويأتي بالمناكير. ومن كان هذا وصفُهُ لم يُقبَل ما يتفرد به. فضلاً عن عنعنة الأعمش؛ إذ قد يدلس تدليس تسويةٍ في الأسانيد التي يرويها عن غير شيوخه المُكثِر عنهم، وليس منهم هلال بن يساف، فَرَجَحَتْ مَظِنَّةُ التدليس في حقه هاهنا؛ إذ لم يصرح بالتحديث بين هلال وعمران، ولم يأتِ ما ينفيها أو يُبْعِدُ مَظِنَّتَهَا عنه. وعلى أية حال مسألة تدليس الأعمش بذاتها تحتاج إلى مزيد بحث ودراسة، علَّني أفْرُغُ لها، أو علَّ أحداً من الباحثين الجادِّين يتولى أمرها. والحَمْل في هذا الحديث

على ابن عبد القدوس أَوْلَى؛ إذ قد تفرد بروايته عن الأعمش، على الوجه الذي سبق، دون بقية الرواة الثقات الأثبات فيه، بل ومخالفاً إياهم؛ إذ قد رووه عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن عبد الله بن باسط، به ـ كما سيأتي في الكلام على الشاهد الخامس ـ. فهو حديث غريب منكر، خلَّط فيه ابن عبد القدوس سنداً ـ بإدخاله رواةً مكان رواة ـ وغَلَطَ متناً ـ بذكره لـ «كثرة القينات» بدل «لبس الحرير» ـ.

الشاهد الرابع: عن أبي مالك الأشعري، قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: «سيكون في أمتي الخسف والمسخ والقذف، قال: قلتُ: فيم يا رسول الله؟ قال: باتخاذهم القَيْنات، وشربهم الخمور». أخرجه الطبراني في الكبير (٣٤١٠) وغيره، بأسانيد صحيحة عن علي بن بحر، عن قتادة بن الفضيل بن قتادة، عن هشام بن الغاز بن ربيعة بن عمرو الجرشي، عن أبيه (أي الغاز)، عن جده (أي ربيعة)، عن أبي مالك الأشعري. وفيه علتان:

الأولى: قتادة بن الفضيل بن قتادة. وأراه لا يحتمل أن يتفرد عن أحد برواية. وهو عندي ـ بعد جمع وسبر ما تيسر لي من حديثه، مُتَّقِيَاً في ذلك ما رواه الضعفاء عنه. وأكثَرُ حديثِهِ في المعجم الكبير للطبراني، ومنه أفراد متفرقات تعد على أصابع اليد الواحدة في مسند أحمد والسنن الكبرى للنسائي ـ ضعيفٌ؛ حيث وجدت أكثر مروياته مما تفرد بها عمَّن روى عنه. والمقرر في علم الجرح والتعديل في قبول ما يتفرد به المحدث من الحديث أن يكون قد شارك الثقات الحفاظ في كثير مما رووا، وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وُجد كذلك ثم أتى بما لم يَرْوِه غيرُهُ عن ثقات المحدثين ومشاهيرهم قُبِلَت روايته. وهو ما لم يوجد في حالة قتادة. هذا في ما انتهى إليه اجتهادي.

ولا يُعترَض عليَّ بتوثيق ابن شاهين إياه؛ فإنما وثقه تبعاً لتوثيق ابن حبان. ومن عادة ابن حبان ومنهجه أن يوثق المجاهيل؛ اكتفاء بالعدالة العامة للمسلمين. ثم إن ابن حبان لم يأتِ بأية لفظة تُشعر بسبره لحديثه، نحو: «مستقيم الحديث» أو ما شابه. وليست متابعة ابن شاهين لغيره في التوثيق والتضعيف تقليداً حدثاً فذاً لم يتكرّر مثله منه؛ فابن شاهين قد وَثَّقَ الحارث الأعور، على ضعفه المعلوم وجَرْحِ النقاد المُفَسَّر له، تبعاً لأحمد بن صالح؛ ووثَّقَ شبيبَ بن بشر، على ضعفه المعلوم وجَرْحِ النقاد المُفَسَّر له، تبعاً ليحيى بن معين...إلخ.

أما قولُ أبي حاتم في قتادة بن الفضيل: «شيخ» فقد أراد بها، كما أوضح ابنه مقاصد مصطلحاته ـ كما سيأتي في المتن ـ، أنه «ممَّن يُكتب حديثه ويُنظر فيه»، وفوق ذلك هو عند أبي حاتم ـ كما بيّن ابنه كذلك ـ دونَ «الصدوق» الذي ـ أيضاً ـ يُكتب حديثه ويُنظر فيه. وها قد نظرنا ـ جرياً على ما فهمه الجمهور من مقصود أبي حاتم بـ «النظر»، وسنوضح بعد قليل خطأ ما ذهب إليه الجمهور ـ فوجدناه على ما سبق البيان.

وقول أبي حاتم «يُكتب حديثه» يتبين معناه من قوله: «إذا قالوا ـ يعني في الراوي ـ: متروكُ الحديث، أو ذاهب الحديث، أو كذاب؛ فهو ساقط الحديث، لا يُكتَب حديثه» (ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ١ :١، ٣٧). ومنه يتّضح بجلاء أن المراد بـ «يُكتَب حديثه» أن الراوي «ليس كذّاباً ولا متروكاً»، وأما تحديدُ مدى درجةِ ضبطهِ وحفظهِ وإتقانه فإنها تظهر بجمع حديثه وسبره

وعرضه على مرويات غيره من الثقات...إلخ. ولذلك قال أبو حاتم «يُنظَر فيه»، فتنبَّه.
ولنفترض جدلاً وتنـزُّلاً أن قول أبي حاتم يعني توثيق الرجل ـ وقد بيَّنَّا وسنبين أنه ليس كذلك مطلقاً ـ، فكان ماذا؟! إني لم أخالف الإمام أبا حاتم لأجل شهوة المخالفة، ولكني اعتبرتُ ـ بمعنى فَحَصْتُ حديثَ ذلك الراوي، أي ما تيسر لي الوقوف عليه منه ـ فوجدته كما أخبرتُكَ من قبل، فهل أترك ما أدَّاني إليه البحث والاجتهاد لقول الإمام واجتهاده؟! اللهم لا.
فائدة استطرادية: قولُ أبي حاتم في الثقة: «يُحتجّ بحديثه» يُوازيه ويُفهَم به قولُهُ في من دون الثقة : «يكتب حديثه ويُنظر فيه»، ويوازيه ويُفهَم به قولُه في من دون الثاني: «يُكتب حديثه للاعتبار»، ويوازيه ويُفهَم به قولُه في من دون الثالث: «لا يُكتب حديثه». ومنه يتضح أن مَن دونَ الأوّل منهم لا يُحتجّ بحديثه؛ لأن العبارات الأخرى إنما ذُكِرَتْ في مقابلة الأولى؛ أي لأن معنى العبارات الأخرى إنما جاء لمقابلة معنى الأولى؛ و«الاحتجاجُ» لا يقابله إلا «عدمُ الاحتجاج»، وإنما يُكتب حديثُ الثاني منهم للنظر فيه؛ لعل فيه ما يفيد المُفَسِّر أو الفقيه، ويُكتب حديثُ الثالث منهم للاعتبار؛ لعل فيه ما يُتَّعظ به من أدب ورقائق وحكمة، ولا يُكتب حديثُ الرابع منهم على أي وجه كان قصد كتابته؛ لأنه ساقط الحديث رأساً. فجميعهم ـ في من دون الأول ـ لا يُحتجّ بحديثهم، وإنما يُكتب على وجهِ غير الاحتجاج نظراً فيه واعتباراً به ـ على المعنى السابق شرحُه للنظر والاعتبار ـ، لا ـ كما يظنّ الناس ـ تقويةً له بغيره ممّن هو في درجته أو أضعف.
وهذا عبد الرحمن بن مهدي، الإمام الجليل العلم، يقول ـ في ما يطابق مقالة أبي حاتم ـ: الناسُ ثلاثة: رجلٌ حافظٌ متقنٌ، فهذا لا يُختلف فيه. ورجل يَهِم والغالب على حديثه الصحة ـ لاحِظْ هذا القيد المفصلي الخطير من هذا الإمام الجهبذ «والغالب على حديثه الصحة»، فأي الناس يسلم من الوهم والغلط؟! المهم أن يكون ذلك قليل الحدوث والوقوع ـ فهو لا يُترَك حديثُه ـ وقد بَيَّنَ ابنُ أبي حاتم مُرادَ ابن مهدي ومقصودَه بعبارة «يُترَك حديثُه» بقوله: «يعني: لا يُحتج بحديثه»، وهذا واضحٌ من سياقها ـ، ولو تُرك حديث مثل هذا لذهب حديث الناس. وآخر يَهِمُ والغالب على حديثه الوَهْم ـ لاحِظْ هذا القيد المفصلي كذلك ـ فهذا يُترَكُ حديثه. أخرجه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ١: ١، ٣٨؛ ومسلم في التمييز (رقم ٣٥)، وغيرهما، بسند صحيح عن ابن مهدي.
أبعدَ ذلك يقال: إن أئمة الحديث يقوّون الحديث الضعيف بتعدد طرقه الضعيفة، وهم لا يجيزون كتابتها إلا على وجه النظر والاعتبار، بالمعنى الذي شرحته لهما، ولم أخترعه من عندي، بل سياق كلامهم والتأمل فيه هو ما ينطق بذلك؟!
ثم كيف تُصحَّح الأحاديثُ بتعدُّد طرقها الضعيفة؟! كيف ذلك وهي كتقوية المريض بمريض مثله؟! هل هذا طبيعي؟! اللهم لا، إنه شذوذٌ يَزيدُ المريضيْن ضعفاً على ضعف! وهل تصلح أو تستقيم أو تسير بذلك حياة؟! اللهم لا، إلا أن تكون هذه الحياة وهناً من بعد وهن، وعجزاً من بعد عجز، وذلاً من بعد ذل؛ ظلماتٌ بعضها فوق بعض! وهذا لا يأتي بمثله الإسلام أبداً، لا منهجاً ولا تشريعاً.
والثانية: الغاز بن ربيعة. وهو وإن كان يفتي الناس في زمن معاوية، كما قال أبو نعيم في كتابه (معرفة الصحابة) عنه في ترجمته لأبيه ربيعة، فهو مجهول الحال في الحديث. وليس يكفي لتوثيقه

وإثبات ضبطه وحفظه مجرّدُ رواية الناس عنه، كما فعل ابن حبان؛ إذ قد وثقه على عادته ومنهجه في توثيق الرواة؛ اكتفاء بالعدالة العامة أو الظاهرة، دون سبر حديثهم؛ إذ لم يأت بأية لفظة تُشعر بسبره لحديثه، نحو: «مستقيم الحديث»، أو ما شابه، وإلا فأين المنهج الذي قام عليه علم الرجال؟! أين جمع مروياته وفحصها بالمقارنة بينها وبين ما رواه الثقات، وبعرض معاني ما يحدث به على القرآن وصحيح السنة؟!

وليسَ تقومُ حجةٌ ولا شِبْهُهَا بإسناد كهذا؛ لتفرُّد قتادة به عن الثقة المكثر هشام بن الغاز، دونَ بقية الرواة الأثبات الثقات فيه، ولجهالة مدى ضبط الغاز بن ربيعة. فهو حديث غريب منكر.

وثمة ملاحظة نختم بذكرها: بمقارنة متن ما روى الغاز بن ربيعة عن أبي مالك الأشعري هنا بمتن ما روى عنه عطية بن قيس الآتي ذكرُه في المتن، يتضح أنهما ـ في ما يغلب على الظن ـ حديثٌ واحد، اختصر بعض الواهمين متنَه وغيَّر شيئاً من سنده. ولا يَبْعُدُ أن يكون الغاز بن ربيعة ـ إذا سلمنا بثبوت تحديثه لهذا الحديث، وقد علمتَ أن ذلك لا يثبت عنه؛ لضعف قتادة بن الفضيل، فضلاً عن جهالته هو ـ قد سمع الحديث من عطية بن قيس، وكلاهما شامي دمشقي كانا في زمن معاوية عنه معروفَيْن غيرَ صغيرٍ سنُّهما. وعطيةٌ أيضاً مجهول الحال في الحديث، كما سيأتي بيانه في المتن، كابن ربيعة تماماً بتمام، فأخطأ ـ لضعفٍ فيه مثلاً، وهو وارد؛ أليس مجهولاً حالُ ضبطه؟! ـ فيه سنداً ومتناً، فرواه على ما مرّ آنفاً. أو العكس بالعكس مع عطية بن قيس، تماماً بتمام.

فيعودَ الحديث في نهاية الأمر إلى شخص واحد، هو عينُه مجهولٌ مدى ضبطه وحفظه للأحاديث. فهل يَحِلُّ في حكم العقول المستقيمة ـ بعد هذا البيان الذي فتح الله به عليَّ ـ تقويةُ الشيء بنفسه؟! اللهم لا.

ثم هل يحلّ ـ بعد هذا البيان المطَوَّل ـ أن يزعم أحدٌ ثبوت مثل هذه الأحاديث الأفراد الغرائب المناكير ـ ما ذُكر منها وما سيأتي ـ، أو حتى أن يقوي بعضها ببعض؟! اللهم لا.

الشاهد الخامس: عن عبد الله بن باسط، قال: قال رسول الله: «إن في أمتي خسفاً ومسخاً وقذفاً، قالوا: يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، إذا ظهرت المعازف والخمور، ولُبِسَ الحرير». أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١٥: ١٦٤، بسند صحيح، عن عبد الله بن عمرو بن مرة (وهو صدوق حسن الحديث)؛ وابن أبي الدنيا في ذم الملاهي (٩)، بسند صحيح، عن أبان بن تَغْلِب (وهو ثقة)، كلاهما، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة (وعمرو من شيوخ الأعمش الذين أكثر عنهم)، عن عبد الرحمن بن سابط (وهو تابعيٌ ثقةٌ كثيرُ الإرسال)، قال: قال رسول الله:....

وهذا مرسل؛ فابن سابط تابعيٌ صغيرٌ وُلِدَ بعد وفاة رسول الله بحوالي ٤٠ سنة... ولو سمع هذا الحديثَ من صحابي ـ أو حتى من ثقة عن ثقة ـ لبادر إلى تسميته. والله لم يكلفنا ـ ولا يُتَصوَّرُ ذلك منه ـ أخذ الدين عمَّن لم يُعرَف.

وأخرجه نعيم بن حماد في الفتن (١٧١٦)، عن ليث بن أبي سليم، عن عبد الرحمن بن سابط، به. ونعيم بن حماد متروك الحديث. وليث ضعيف. فأية متابعةٍ هذه لعمرو بن مرة وراويها ـ

أقصدُ نُعيماً ـ متروكٌ لا يُستَبعَد منه الغلط في الأسانيد، بل هو الأصل في كل ما يرويه، ولذلك جاء لنا بهذا الإسناد الجديد، ذاكراً ابن أبي سليم وغيرَه، ومُسقطاً الأعمش وغيرَه؟! هنيئاً لمصحِّحي الحديث (راجع لزاماً تعليقي على الشاهد الثالث؛ للصلة الوثيقة بينه وبين الخامس هذا؛ إذ هما في حقيقة الأمر حديثٌ واحد).

وفي ختام هذه الوقفة الحديثية المطولة التي فتح الله بها عليَّ أقف مع فقه هذه الأحاديث ـ على ضعفها، وعدم جواز الاحتجاج بها أو البناء عليها ـ عدة وقفات، لها ما بعدها، ممّا سيرد في المتن إن شاء الله:

الأولى: هذه الأحاديث خبرٌ، وليس حكماً، فهي تخبر عن حادثة ستحصل في المستقبل، عن قوم هذه صفاتهم، سوف ينـزل بهم مسخ وكذا وكذا. إن الإخبار عن حدث غير الحكم فيه بحلّ أو حرمة.

والعقوبة الواردة فيها لم تحصل رغم وقوع ما عُلّقت عليه من أمور منذ ألف وأربعمائة سنة. وهذا دليل، لا مدحض له، على عدم تحديث الرسولﷺ بمثل هذه الأحاديث، وإلا كان في ذلك نسبة الكذب إليه وإلى مَنْ أرسله؛ إذ لم يقع ما أخبرا به، وهو محال.

والثانية: لا تشير هذه الأحاديث إلى كون العقاب قد حلَّ عليهم لمجرد سماعهم للمعازف، وإنما لكون الفقير يأتيهم لحاجة، فيبخلون عليه، بينما هم غارقون في الزنا والخنا وشرب الخمور واستماع المعازف، مستعذبون ذلك، مستَحلُّون ومستَحِلُّون إياه، لابسون للحرير متنعمون به، ومع ذلك يردون الفقير حين يأتيهم، لعنهم الله. إن اجتماع هذه الأمور، لا مجرد وجود أفرادها؛ إذ منها المباح الحلال في ذاته ونفسه، كما سيأتي بيانه في المتن، هو ما أنزل بهم العقوبة المزعومة.

والثالثة: إن لفظ «الظهور» الوارد في عدد من هذه الأحاديث، والذي رُتِّبَت عليه العقوبة، إنما يُقصد به ـ كما هو ظاهر ـ كثرة ذلك وظهوره وانتشاره وشيوعه والإسراف فيه وحدوثه مقتَرناً، لا مجرد التلبُّس بذلك أو مواقعته، وإلا فالمعازف والقيان والحرير والزنا وشرب الخمور موجود في كل كل زمان ومكان، زمنَ النبي وما قبلَه وما بعدَه، إلى يوم الناس هذا.

وانتشار وشيوع تلك الأمور لا يقع بالفعل اليسير في حياة جادة، وإنما ظهر حتى صار غالباً على غيره، وهذا في جملته يفيد الاستغراق في أمرين، دون مراعاة حلال أو حرام، اعتدال أو إفراط، هما: اللهوُ والترفُ. وهذه حال ما تمكّنت من قوم إلا هلكوا. تذكر قولهﷺ: «والله، ما الفقرَ أخشى عليكم، ولكني أخشى أن تُبسَط عليكم ـ لاحظ دقة التعبير: «عليكم» لا «لكم» ـ الدنيا كما بُسِطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتُهلكَكُم كما أهلكتهم» [متَّفق عليه].

فمثل هذه الأحاديث، على ضعفها، لا يُستفاد منها ما ذهب إليه المحرِّمون، فإنما هي إعلامٌ للأمة بخطر الإغراق في الملذات الزائلة. أما أحكام أفراد هذه الجزئيات فيعود ـ كما سيأتي بيانه في المتن ـ إلى إثبات حكم كلّ جزئية ببرهان مستقلّ غير أعيان هذه الأحاديث.

والرابعة: إن نصوص بعض هذه الأحاديث، أي المسخُ والقذف إذا ظهرت المعازف والقيان، وما شابه ذلك، لا تدل على تحريم المذكورات فيها إلا بدليل أجنبي عن ذات هذه الأحاديث. أرأيتَ إذا قيل: «إذا تطاول الناس في البنيان سيحدث كذا وكذا، وإذا كثرت الأموال سيحدث كذا وكذا،

وإذا كثر الخطباء وقل العلماء سيحدث كذا وكذا...إلخ» هل يعني حرمة مجرَّد التطاول في البنيان وكثرة الأموال وكثرة الخطباء وقلة العلماء؟ اللهم لا، وإنما يعني، عند كلّ ذي لبّ، أن هذه الأمور، بمجردها، مجرّدُ علامات، لا أكثر ولا أقلّ، على حدوث ما ذُكِر. فلا دلالة في هذه النصوص على تحريم المذكورات بذاتها مطلقاً. وإنما هي من باب أحاديث علامات الساعة: أن ترى أو يحدث كذا وكذا، فإذا رأيتَ تلك المذكورات أو حدثَ ما أخبرتُك به فانتظر الساعة. والله تعالى أعلى وأعلم.

(٢) هذا هو الصحيح. وإليه ذهب المزي في تحفة الأشراف ٨: ٥٨٣، ١٢١٦١، وفي ترجمته لعطية بن قيس في تهذيب الكمال. وكذا قال ابن حجر في هدي الساري ـ مقدمتُه لفتح الباري ـ. وكذا قال د. بشار عواد في تعليقه على تهذيب الكمال، للمزي.

(٣) وزيادةً في تحرير موضوع تعليق البخاري لبعض الأحاديث ـ للمهتمين بعلوم الحديث وفنونه ـ نقول ـ على طريقة السؤال والجواب ـ:

السؤال الأول: لماذا يعلق البخاري بعض الأحاديث والآثار في صحيحه؟

الإجابة: إنما يعلق البخاري بعض الأحاديث في صحيحه بصيغة الجزم لأسباب هي:

١ـ أن يكون قد أخرج ما يقوم مقامها؛ فلا داعي لتكرار الحديث بسنده كاملاً، فيورده معلقاً.

٢ـ أن يكون أخذها في حال المذاكرة. والمذاكرة غير مجلس السماع:

مجلس السماع هو المجلس الذي يتصدى فيه الشيخ للتحديث، ويسمع الطلاب منه، أو يقرؤون عليه وهو يسمع. وهي مجالس إملاء وتحديث، يكون المحدّث فيها متحرِّياً ومتوقِّياً ومتثبِّتاً أشد ما يكون التحري والتوقي والتثبت، والطالب منتبه أشد ما يكون الانتباه، يكتب أو يحفظ أثناء السماع أو يعارض إذا كان عنده النسخة التي تُقرأ على الشيخ المحدث.

أما المذاكرة فهي قريبة الشبه بمجالس المذاكرة التي يعرفها الناس الآن، يجلس المحدِّث مع بقيّة المحدثين، ويقول لهم: أنا أروي حديث كذا وكذا وكذا، وعندي رواية من رواية فلان عن فلان عن فلان... والمحدث هنا لا يكون متوقِّياً ولا متحرِّياً توقّيه وتحرّيه الذي يفعله في مجالس التحديث. ومن ثم فاحتمال الوهم فيها أو الاختصار أو الرواية بالمعنى احتمال وارد.

ولذلك يجنح الإمام البخاري إلى أن يميز هذه الروايات التي تلقاها بالمذاكرة عن الروايات التي تلقاها في مجالس السماع والتحديث، فيروي هذه الأحاديث ـ وإن كانت على شرطه، وكذلك إن لم تكن ـ بصيغة الجزم معلَّقة إلى من نسبها إليه.

٣ـ أن لا تكون مسموعة له، لا في مجالس السماع ولا بالمذاكرة، كأن يكون أخذها وجادة؛ أي وجدها في كتاب من كتب شيوخه، أو مِن غيرهم مِمَّنْ يحتفظون بكتب شيوخهم عندهم (بشرط أن يكونوا ثقات)، فقرّر أن يوردها غير متصلة؛ أي بتعليقها مجزومةً إلى مَنْ علَّقها عنه.

٤ـ أنها قد تكون صحيحة ولكن على غير شرطه في كتابه الجامع الصحيح.

٥ـ أنها قد تكون ثابتة ولكن بإسناد ليس في المرتبة العليا من القبول.

السؤال الثاني: وماذا تفيد صيغة التعليق الجزميّة؟

الجواب: إن تعليق البخاري للحديث أو الأثر بصيغة الجزم إنما يفيد أنّ هذا الحديث أو هذا الأثر

المعلَّق صحيحٌ إلى مَنْ علَّقه عنه، لا أنه حديث أو أثر صحيح في ذاته؛ فهذا أمر آخر؛ لاحتمال أن يكون في باقي الإسناد الذي ذكره أو في متنه علة توجب تضعيف الحديث.

إذاً فالبخاري إذا قال: «قال فلان» فهو يجزم ـ فقط ـ بصحة الإسناد إلى الذي سمَّاه، فوجب علينا أن ندرس بقية الإسناد، وكذلك المتن، فقد يكون مقبولاً وقد لا يكون. (قارن بـ: ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري؛ د. حاتم العوني، مصادر السنة ومناهج مصنفيها ١: ٦ ـ ٩، كتاب إلكتروني منشور على موقع مكتبة مشكاة الإسلامية، وأصله مجموعة محاضرات علمية تحمل ذات العنوان).

(٤) أما القول بأن عطية قد توبع عليه، تابَعَه إبراهيم بن عبد الحميد. أخرجه البخاري في التاريخ الكبير ١/ ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥، قائلاً: «قال لي سليمان بن عبد الرحمن، قال: حدّثنا الجراج بن مليح الحمصي، قال: حدّثنا إبراهيم بن عبد الحميد بن ذي حماية، عمَّن أخبره، عن أبي مالك الأشعري أو أبي عامر: سمعت النبيﷺ في الخمر والمعازف».

أقول: هذه متابعة لا تسمن ولا تغني من جوع؛ لوجود ذلك الراوي المبهم؛ حيث يُحتَمَل أنه راوٍ مجهول أو هو عبد الرحمن بن غنم، أو هو عطية بن قيس نفسه. وعليه فلا تصلح هذه المتابعة على الإطلاق. فضلاً عن أن البخاري لم يسق المتن إلا مختصراً للغاية ـ «سمعتُ النبيﷺ في الخمر والمعازف» ـ فلم يسق اللفظ.

أرجِّح أن متن حديث ابن ذي حماية مخالفٌ لمتن عطية بن قيس؛ بدليل أن البخاري قد قال ـ بعد ذكره لمتن إبراهيم بن ذي حماية ـ: «إنما يُعرَف هذا عن أبي مالك [أي الأشعري]». وساق البخاري بسنده عن مالك بن أبي مريم [وهو مجهول]، عن عبد الرحمن بن غنم، أنه سمع أبا مالك الأشعري، عن النبيﷺ قال: «ليشربنّ ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يُضرب على رؤوسهم بالمعازف والقينات، يخسف الله بهم، ويجعل منهم القردة والخنازير».

فهذا إن دل فإنما يدل على أن لفظ إبراهيم بن ذي حماية هو لفظ مالك بن أبي مريم، وليس عطية بن قيس.

فضلاً عن أن لفظ ابن ذي حماية ـ الذي ساقه البخاري ـ مختصرٌ اختصاراً مخلاًّ، فلا يصلح ـ بناء على ذلك ـ متابعةً على الإطلاق، فتأمل منصفاً.

(٥) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ١/١: ٣٧ .

(٦) انظر: الألباني، السلسلة الضعيفة ٣: ١١٢.

(٧) ابن حِبّان، الثقات ٥: ٢٦٠.

(٨) لقد أوضحنا من قبل أن العدالة ثابتة يقيناً لعطية بن قيس؛ لكونه من أئمة القراءات المشهورين بالشام، ولكن الكلام ـ كل الكلام ـ منصبّ على مسألة (ضبطه للأحاديث).

(٩) كشف الأستار ١: ١٠٦.

(١٠) وإبانة حجتي في هذا الأمر يحتاج إلى بحث قائم بذاته، لا أفرغ له الآن، فأكتفي مؤقتاً بالإحالة على أقوال السخاوي والوادعي، كما سيأتي في المتن أعلاه.

(١١) فتح المغيث ٢: ١٢.

(١٢) ولا يخفاك أن مجرد رواية بعض الأجلة عن راوٍ من الرواة لا تعد توثيقاً له بمفردها. هذا تساهل غير مقبول ـ كما أوضحتُ عند حديثي عن المقدمات المنهجية في أول بحثي هذا ـ في منهج إثبات الحديث ـ الملزم للأمة جمعاءَ حتى قيام الساعة ـ عن رسول اللهﷺ!

(١٣) هو محدِّث يمني معاصر ثقة في علمه، وإن كان طويلَ اللسان بذيءَ الكلام في حديثه عن بعض فقهاء الأمة الثقات المعاصرين، رحمه الله وغفر له.

(١٤) في جوابه عن السؤالين ٨٥ و١٧٥ من كتابه المقترح في أجوبة أسئلة المصطلح.

(١٥) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه.

(١٦) أصل فكرة السطور العشرة السابقة مستفاد ـ بتصرف؛ تنقيحاً للفكرة وتأصيلاً وتحريراً وتحويراً لها وزيادة عليها وحذفاً منها ـ من فتوى العلامة محمد رشيد رضا في مجلة المنار المتعلّقة بحديث البخاري في المعازف، ومن كتاب الغناء والموسيقى لأستاذنا الجديع، الذي تابع رشيد رضا في ما قاله، أو الشوكاني في إشارته المقتضبة إليها، كما سيأتي بيانه بعد سطرين، أو هما معاً، واستفاد منه، وزاد عليه وبنى وأصَّل وفرَّع، وإنْ لم يُشِرْ إليه. وعدد من عبارات أستاذنا الجديع تكاد تكون مطابقةً لعبارة رشيد رضا.

ورشيد رضا هو صاحب فكرة ما ورد في المتن أعلاه، لم يسبقه إليها سابقٌ، لا قديماً ولا حديثاً، في ما أعلم، إلا إشارةً مقتضبةً، ولكنْ رائعةً مركزةً، من الإمام الشوكاني لذات الفكرة في نيل الأوطار ٨: ٤٤٠، وإنْ حكاها ثم ردها، على طريقة: فإن قيل بكذا وكذا، فيُجاب بكذا وكذا. وأظن أن رشيد رضا قد لمحها بذكائه وفطنته في نيل الأوطار؛ إذ كثيراً ما يحيل عليه، حتى في ذات فتوى المعازف التي سننشر نصها ملحقاً بآخر الكتاب، فاستفاد بها ونماها وأصَّلها وبنى عليها وفرَّع.

(١٧) كما في قولهﷺ: «...فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه...». حديث صحيح أخرجه الترمذي (٦٦٤)؛ وأبو داوود (٤٦٠٤). وسنده صحيح.

وكما في قولهﷺ: «...واستحللتم فروجهم بكلمة الله...». أخرجه مسلم (١٢١٨).

(١٨) يقول أستاذنا الجديع ـ بتصرف مِن قِبَلي في قوله؛ ضبطاً وتحريراً واستدراكاً وإضافةً ـ: استعمالُه لاستباحة الحرام يكون باعتقاد حله، سواء واقعه أم لم يواقعه، فإن كان اعتقاده ذلك بغير إذنٍ من الشرع أو عذرٍ ـ كتأويل أو جهل ـ كان كفراً. نعم، قد يدل لفظ الاستحلال على مجرد مواقعة الحرام، ولكن لابد في ذلك من قرينة.

ومن شواهد استعماله في هذا المعنى قولهﷺ: «اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله». أخرجه مسلم. وذلك أن الأصل في الفروج هو التحريم، وهذا استحلالٌ بإذن الشارع.

ومن شواهده قول أهل السنة والجماعة: «لا نكفِّر أحداً بذنب ما لم يستحله»؛ لأن استحلال المحرم البين التحريم تكذيب لله ورسوله.

(١٩) لتفصيل ذلك راجع أيّاً من كتب الفقه الإسلامي قديمها وحديثها.

(٢٠) حديث صحيح. أخرجه أحمد (٢٦٢٥، ٣٢٧٤)؛ والبيهقي (١٠: ٢١٣، ٢٢١)، من طرق، عن عبيد الله بن عمرو، عن عبد الكريم مالك الجزري، عن قيس بن حبتر، عن ابن عباس، به. وسنده

صحيح.
ورواه أحمد (٢٤٧٦)؛ وأبو داوود (٣٦٩٦)، عن علي بن بذيمة: حدثني قيس، به. وسنده صحيح، والزيادة له.
ورواه ابن وهب في جامعه (ق: ١٠/ ب) ـ كما ذكر أستاذنا الجديع في كتابه عن الغناء والموسيقى: ٣٣٢؛ إذ لم نقف على جامع ابن وهب هذا ـ والبيهقي ١٠: ٢٢٢، عن الليث بن سعد، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمرو بن الوليد بن عبدة، عن قيس بن سعد ـ وكان صاحب راية النبيﷺ ـ أن الرسولﷺ قال: فذكره (بالرواية الثانية وبدون الزيادة). وسنده صحيح.
(٢١) حديث في غاية الصحة. أخرجه أحمد (٢١٥٩٠)؛ وأبو داوود (٣٦٦٠)؛ والترمذي (٢٦٥٦).
(٢٢) انظر : لسان العرب، مادة: قنن.
(٢٣) ابن الأثير، النهاية ٤: ٢٠٧.
(٢٤) وهو رجل عدل من أهل اليمن.
(٢٥) وما أهل اليمن إلا عربٌ أقحاح.
(٢٦) أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث ٤: ٢٧٨.
(٢٧) أخرجه البخاري في الأدب المفرد: ٧٨٨، ١٢٦٧. وسنده حسن جداً.
(٢٨) وقول فضالة بن عبيد ونهيه ـ الواردان في الأثر السابق ـ إنما هو مأخوذ من قول النبيﷺ: «من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه» (أخرجه مسلم (٢٢٦٠).
فضلاً عن أن العرب كانوا يقولون: «لا يزال معه كوب الخمر وكوبة القمر»، لا يعنون بذلك إلا النرد. (انظر: الزمشخري، أساس البلاغة: ٣٠٠، ١٩٧٩م، دار المعرفة ـ بيروت).
(٢٩) أخرجه أحمد (٤: ١٤٦، ١٤٨)؛ وأبو داوود (٢٥١٣)؛ والنسائي (٣٥٧٨، ٣١٤٦) وابن ماجة (٢٨١١)، كلهم، عن أبي سلام ممطور الحبشي، عن خالد زيد ـ وبعضهم قال: عن خالد بن زيد، وآخر قال: عن خالد بن يزيد الجهني، وآخر قال: عن عبد الله الأزرق ـ عن عقبة بن عامر، به.
وأخرجه الترمذي (١٦٣٧)، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين، أن رسول الله قال: فذكره.
وسوف يأتي الكلام على سند الحديث في المتن إن شاء الله.
(٣٠) مستفاد من أستاذنا الجليل د. محمد عمارة.
(٣١) هذا الحديث الصحيح جاء فيه (لغو ولهو) مكان (الباطل) في الحديث الضعيف السابق ذكره، ممّا يجلي الأمر ويحدد المقصود.
فضلاً عن أن اللهو ـ كما قلنا سابقاً ـ لا يتصل به حكم لذاته إلا الإباحة، ويصير إلى غيرها بالغرض الذي يُستعمل له؛ فإن كان الغرض مطلوباً شرعاً صار اللهو حقاً؛ وإن كان الغرض ممنوعاً شرعاً صار اللهو مكروهاً أو محرماً ـ حسب درجة المنع ـ.
فالمقصد من اللهو هو الذي يجعله واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو محرماً. وكُن من هذا التوضيح على ذكر دائماً، فهو مفتاح القضية.
(٣٢) أخرجه النسائي في عشرة النساء (٥٤)؛ والطبراني في الكبير (٢: ٢١١)؛ وصححه الألباني في

الصحيحة (٣١٥). وهو كما قال.

(٣٣) حديث صحيح. أخرجه أحمد (٤٥٣٥، ٤٩٦٥)؛ وأبو داوود (٤٩٢٤، ٤٩٢٦)، من طريقين صحيحين، عن نافع، به.

(٣٤) انظر لزاماً رقم (٦) من (مقدمات منهجية) في أول بحثنا هذا.

(٣٥) أخرجه مسلم (٣٧٣)؛ وأبو داوود (١٨)؛ والترمذي (٣٣٨٤).

(٣٦) حديث صحيح. أخرجه الطبراني في الكبير (١٧: ٤٢٧)؛ وابن قانع في معجم الصحابة (١: ١٣٠)؛ والبيهقي (٧: ٢٨٩)، كلهم، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عامر، به.

وأخرجه الطيالسي (١٢٢١)؛ وابن أبي شيبة (٤: ١٩٣)؛ والحاكم (٢: ١٨٤)؛ والبيهقي (السابق)، كلهم، عن شعبة، عن أبي إسحاق، به.

وكلا الطريقين إسنادهما صحيح.

(٣٧) أخرجه أحمد، والبيهقي (٥: ٩٧)؛ وصحَّحه الألباني. وهو كما قال.

(٣٨) أخرجه البخاري (١٧٩٠، ٤٤٩٥، ٤٤٩٦)؛ ومسلم (١٢٧٧، ١٢٧٨).

(٣٩) انظرها في أدلة الإباحة من السنة، كما سيأتي إنْ شاء الله. وإنما تجنبنا ذكرها ها هنا خشية الإطالة والتكرار.

(٤٠) أخرجه الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن مقسم العطار ـ كما أفاده الجديع في كتابه عن الغناء والموسيقى: ٣٥٩؛ إذ لم نقف على جزء العطار هذا ـ في جزء من حديثه (ق: ٩٥/ ب) من طريق إسماعيل بن علية، عن يونس، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة، قال: فذكره. وسنده صحيح.

وأخرجه البيقهي (٦: ١٢٦)، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، بلفظ: «نهى رسول اللهﷺ عن ثمن الكلب ومهر الزَّمَّارة». وسنده صحيح.

وأخرجه البخاري (٢٢٨٣، ٥٣٤٨)، عن أبي حازم سلمان الأشجعي، عن أبي هريرة، قال: «نهى النبيﷺ عن كسب الإماء». وسنده صحيح.

(٤١) هذا الرجل كلامه في العربية والمعاني حجة؛ «قال أبو بكر الأثرم لأحمد بن حنبل: كان صاحب عربية؟ قال: نعم». (ذكره المزي في ترجمة المصيصي في تهذيب الكمال ٥: ٤٥٤).

(٤٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث ١: ٣٤١ ـ ٣٤٣.

(٤٣) لسان العرب، مادة: زمر.

(٤٤) انظر: أبو أحمد العسكري، تصحيفات المحدثين ١: ١٧٨، ط ١٩٨٢م، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة.

(٤٥) كل تلك الروايات قد خرجناها، وبينّا درجة ثبوتها في هامش تخريج الحديث السابق.

(٤٦) متفق عليه. أخرجه البخاري (٢٢٨٢)؛ ومسلم (١٥٦٧).

(٤٧) حديث صحيح. أخرجه ابن إسحاق في السيرة: ٧٩ ـ ٨٠؛ وابن حبان (٦٢٧٢)؛ والحاكم وسنده صحيح.

(٤٨) وأنا أختلف مع سيادته، ومع غيره، في بعض ما حَكم به على عدد من الأحاديث، خاصةً ما

صححه وقواه منها، فتعقبتُه، وغيرَه، في دراستي هذه دون إشارةٍ إلى اسم المُعقَّب عليه؛ إذ إنما أناقش (الحجّة)، لا (قائل الحجّة).

(٤٩) وقد مرّ بنا شيء من ذلك؛ انظر مناقشتنا لأدلّة المحرِّمين من السنّة (أرقام: ٤، ٥، ٧). وسيأتي لذلك زيادة تفصيل إنْ شاء الله.

(٥٠) انظر: الأصفهانيّ، الأغاني ٦: ٢٨٩.

(٥١) انظر: الذهبيّ، سير أعلام النبلاء ١٠: ١٨٧.

(٥٢) انظر: الأغاني ٥: ٢٦٨؛ وسير أعلام النبلاء ١١: ١١٨.

(٥٣) وفي هذا كلّه نقضٌ، بحقٍّ وصدقٍ وعلمٍ، لأصل فكرة وكتاب الإمام ابن تيميّة (اقتضاءُ الصراط المستقيم مخالفةَ أصحاب الجحيم).

(٥٤) للتفصيل والتأصيل والاستزادة: انظر مبحث «هل الإجماع حجّة» ومراجعه في الباب الثاني من كتابي: في فقه الاجتهاد والتجديد، دراسة تأصيلية تطبيقية، تقديم: د. محمّد عمارة، ط١، ٢٠١٠م، دار السلام بالأزهر، القاهرة.

(٥٥) ولا غير ذلك ممّا سيأتي بعد قليل.

(٥٦) في اصطلاحنا هاهنا: المعلوم من الدين بالضرورة ـ اليقينيّ الثبوت والدلالة.

(٥٧) حديث صحيح. أخرجه الترمذيّ وغيره.

(٥٨) من مثل: «مَنْ خرج عن الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتةً جاهليّة...» (أخرجه مسلم ١٨٤٨)؛ و«مَن رأى من أميره شيئاً يكرهه (ملحوظة خاطفة: لاحظ التعبير؛ «يكرهه»، لا «شيئاً يَحرُم عليه فعله»)، فليصبر؛ فإنّه مَنْ فارق الجماعة شبراً فمات فميتة جاهليّة» (أخرجه مسلم ١٨٤٩)؛ و«إنّه ستكون هنات وهنات، فمَنْ أراد أن يفرِّق أمر هذه الأمّة، وهي جميع، فاضربوه بالسيف، كائناً مَنْ كان» (أخرجه مسلم ١٨٥٢).

(٥٩) وبتعبير آخر هو: «إجماع لا يزيد عن كونه قولاً وُجِدت جميع الآثار والأخبار المنقولة عن المجتهدين ـ في خصوص تلك المسألة ـ قد اتَّفقت على حكم واحد فيه، ولم يوجد عن أحدٍ من أهل زمن هؤلاء المجتهدين ومَن بعدهم مَن نُقِل عنه ـ في ما وصلنا أو في حقيقة الأمر ـ خلاف قولهم، أو لم يظهر منهم اعتراف بهذا القول أو إنكار له».

ويجب الانتباه هاهنا إلى أمرين:

١ـ أنّ المنقول من هذه الآثار لا يجوز التسليم به هكذا على علاّته؛ إذ احتمال ضعف الأسانيد وارد، فوجب البحث في سلامة المنقول من عدمه.

٢ـ أنّ من هذا المنقول ما هو غير صريح في دلالته، فوجب التثبُّت في معانيها؛ حتّى لا نحمِّلها ما لا تحتمل، ولا نقوِّلها ما لم تقل.

(٦٠) وهذا مستحيلٌ لكونه ممّا تأباه طبيعة الدين وطبيعة اللغة وطبيعة البشر وطبيعة الكون والحياة، كما فصَّلنا القول في ما سبق.

(٦١) نعم، قد يعترض البعض قائلاً: هذا دورٌ؛ إذ تحتجّ بمحل النزاع، وهو ما لا يجوز في البحث والمناظرة.

والجواب: إنّي قد أقمتُ، على ما ذهبتُ إليه في موضوع الغناء والمعازف، بيِّناتٍ أربعَ من القرآن، وبيناتٍ ثلاثَ عشرة من صحيح السنّة، وبيناتٍ أربعَ من مقاصد الشريعة ـ المستمدّة من الكتاب والسنّة ـ، وحججاً وافرةً من المعقول، وبراهين ساطعةً مستمدةً من الأنفس والآفاق، ودفعتُ ما ورد، وما قد يَرِدُ، عليها من الاعتراضات. فجميع ذلك حجّة عليك، يجوز لي إلزامك به، إلى أن تأتيني بما ينقضه، وهيهات.

(٦٢) نعم، الخبر الوارد عن المنهال لا يقطع بإباحة الغناء والمعازف، ولكنّه يفيد ذلك بطريق الظنّ الغالب؛ فالخبر الوارد هو أنّ عدداً من أئمّة الحديث والجرح والتعديل قد سمعوا ـ أثناء مرورهم ببيته ـ صوتَ طنبورٍ ـ وهو أحد الآلات الموسيقيّة ـ يَصْدُرُ منه.

وهذا يحتمل أنّ المنهال نفسه هو مَنْ كان يعزف، أو أنَّ أحداً من أهل بيته هو مَنْ كان يعزف بإقرار منه، أو أنّ أحداً منهم كان يعزف مستثمراً فرصةَ عدم وجوده مثلاً؛ لكونه يمنعهم أو يحرِّم عليهم العزف والمعازف. وبَيِّنٌ أنّ الاحتمالَ الأخيرَ ضعيفٌ؛ لأنّ فيه قدحاً في أهل بيت المنهال ـ وهو مَنْ هو ثقةً وفضلاً وأدباً وتأديباً ـ وظنّاً سيّئاً بهم، وهو ما لا يجوز أن يصدر عن المسلم بحقّ أخيه المسلم، فما بالك إنْ كان بحقّ أهل بيت المنهال بن عمرو!

(٦٣) مثل: أكثر فقهاء ومحدِّثي المدينة المنورة، قبل وجود مالك وبعده. حيث قد ذكر رأيَ علماء المدينة ـ وإنْ أنكره عليهم، ودَعْ عنك إنكارهم، إنّما يهمّنا من الوجهة التاريخيّة إثبات قول جمهور فقهاء ومحدِّثي المدينة بالإباحة ـ الإمامُ الزهري (أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ١: ٣٦١، بسند حسن)؛ ومعمرُ بن راشد (أخرجه الخلال في الأمر بالمعروف، رقم ١٧٠، بسند حسن)؛ ويحيى بن سعيد القطان (أخرجه أحمد بن حنبل في مسائله، رقم ١٨٧٥، رواية ابنه عبد الله، وسنده صحيح).

(٦٤) شاع ـ بعضَ الشيوع ـ عن الإمام الشعراوي أنّه يحرِّم الغناء والموسيقى؛ لفتوى مقتضبة منشورةٍ في كتابه (الفتاوى)، أفتى بها لأحد الناس مراعاةً لحاله لا غير؛ إذ الفتاوى تختلف باختلاف حال المستفتين.

والحقُّ أنّ رأي الشعراوي المُحرَّر في المسألة هو الإباحة بضوابطها الشرعيّة، كما بَيَّن ووضَّح عند تفسيره لآية: ﴿**وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ**﴾ (لقمان: ٦). راجع تفسيره للآية المذكورة ـ خواطره الإيمانيّة كما يحبّ أن يسميها ـ، ط أخبار اليوم، القاهرة. واستمع إليه كذلك عند بثّ تفسيره هذا صوتيّاً عبر إذاعة القرآن الكريم القاهريّة. والمكتوبُ مطابقٌ للمسموع.

(٦٥) انظر: عبد الله بن يوسف الجديع، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام: ٣٥؛ د. يوسف القرضاوي، فقه الغناء والموسيقى: ٧٣ ـ ٧٤، ١٥٢ ـ ١٥٣؛ عبد الحليم أبو شقّة، تحرير المرأة في عصر الرسالة ٣: ١٣٢ ـ ٢٢٢.

(٦٦) حول مسألة سدّ الذريعة انظر: رقم ٥ في مقدّمات منهجيّة من هذا المقال.

(٦٧) أخرجه البخاريّ.

(٦٨) عبد الله بن يوسف الجديع، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام: ٦٠٠ (بتصرُّف قليل).

عقوبة الارتداد
محاولة لإثبات البُعد الولائي

د. محمد إبراهيم شمس ناتري(*)
أ. إبراهيم زارع(**)

تمهيد

تتبادر إلى الأذهان أحياناً الشبهة القائلة بأنّ الإسلام يمنع من حرّيّة العقيدة؛ نتيجة لوجود بعض الآيات التي تتعلّق بهذه المسألة. وكما قال الفقهاء فإنّ التعزيرات تابعةٌ للمصالح والمفاسد، كتأديب الصغير والمجنون وتعزيرهما، وإنّ ذلك يجوز مع المصلحة، إلاّ أنّ الحدود ليست تابعة للمصالح والمفاسد، كشرب الشخص لقطرة من الخمر. ومن الطبيعيّ أنّ المصلحة هنا في مقام تنفيذ الحكم، وإلاّ فإنّ جميع الأحكام الإسلاميّة ناشئة من المصالح والمفاسد النفس الأمريّة.

ونتبيّن من خلال دراسة السيرة العمليّة للرسولﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام، وكذلك كلام الفقهاء، أنّهم تعاملوا مع مسألة الارتداد على أساس المصالح والمفاسد المتعلّقة بالأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. وإنّ مسيرة الأحكام الحكوميّة في كلام الرسولﷺ والأئمّةعليهم السلام تؤيّد هذا الرأي؛ فإنّ أمر الرسولﷺ «مَنْ بدّل دينه فاقتلوه» يدلّ على حكم حكوميّ، وأنّ تنفيذه يكون بيد الحاكم على أساس المصالح ومقتضيات الزمان؛ لغرض ضمان حفظ الأصول الإسلاميّة، والحيلولة دون تمرير المؤامرات التي تحاك ضدّ الإسلام.

(*) أستاذ مساعد، وعضو لجنة الحقوق الجزائيّة وعلم الجريمة، في جامعة طهران، پرديس قم.
(**) طالب في مرحلة الماجستير، فرع الحقوق الجزائيّة وعلم الجريمة، في جامعة طهران، پرديس قم.

إنّ الارتداد مأخوذ من الجذر «ردّ»؛ بمعنى الرجوع. قال الجوهري في (صحاح اللغة): «الارتداد هو الرجوع، والرِدّة بكسر الراء اسم المصدر منه»[1].

إنّ البحث في أحكام المرتدّ يعتبر من جملة بحوث الحقوق الجزائيّة في الإسلام، وهو من البحوث المشهورة في باب الحدود عند فقهاء الشيعة والسنّة. وإنّ ترك الشخص للدين الإسلاميّ واعتناقه الكفر هو المقدار المسلّم في تعريف المرتدّ. وبتعبير أوضح: هو الكفر بعد الإسلام. علماً أنّ الإيمان هو الأمر المهمّ الذي أشار إليه القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ (الحجرات: ٤٩)، ولكنْ؛ بما أنّ الإيمان أمرٌ باطنيٌّ وقلبيٌّ، لا يمكن الحكم بالارتداد على أساسه، بل من الأفضل الأخذ بنظر الاعتبار معيار الأعمال والسلوك الظاهريّ للبشر. قال العلاّمة في كتابه (القواعد): «هو يحصل: إمّا بالفعل، كالسجود للصنم، وعبادة الشمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، وكلّ فعل يدلّ على الاستهزاء صريحاً؛ وإمّا بالقول، كاللفظ الدالّ بصريحه على جحد ما عُلم ثبوته من دين الإسلام ضرورة، أو على اعتقاد ما يحرم اعتقاده بالضرورة من دين محمّدﷺ، سواء كان القول عناداً أو اعتقاداً أو استهزاءً»[2].

إنّ موضوع الارتداد من المسائل التي تُعدّ جريمةً في الأديان المختلفة. وقد ذهب بعض الحقوقيين إلى أنّ الارتداد يُعَدّ جرماً من وجهة نظر جميع الأديان[3].

ولقد أقرّ أصحاب الدين المزدكيّ في العصر الساسانيّ دراسة جريمة الارتداد في قوانينهم الجزائيّة أيضاً. وقد أشار الشاعر الإيرانيّ الفردوسيّ في بعض أشعاره إلى ذلك، فقال ما معناه: إنّ زردشت قال في كتابه: مَنْ عصى اللّه، وخرج على مالك رقّه وسلطانه، فعظوه سنةً، فإنْ استمرّ على عصيانه ففرِّقوا بين رأسه وجثمانه.

وذكرت التوراة أيضاً في سفر الخروج مسألة ارتداد اليهود، من خلال التطرُّق إلى قصّة النبيّ موسىعليه السلام عندما رجع من جبل الطور، ورأى بني إسرائيل يعبدون العجل الذي صنعه لهم السامريّ، وقد عبدوه من دون اللّه، وأمر أبناء لاوي أن يقتلوا جميع من سجد لغير اللّه، فقُتِل في ذلك اليوم ثلاثة آلاف من بني إسرائيل[4].

إنّ عمدة الاستدلال على عقوبة المرتدّ يعتمد على قول رسول اللهﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام وسيرتهم العمليّة. ونحن في هذه المقالة سوف نهتمّ فقط بالاستدلال بحديث الرسولﷺ، الذي يقول فيه: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»؛ لأنّ بقيّة أحاديث المعصومينعليهم السلام ارتكزت على هذا الحديث، فإذا تمكّنا بيان دلالة هذا الحديث يكون تفسير بقيّة الأحاديث على أساس ذلك أيضاً. ولكن كما هو واضح فإنّ هذا الحديث الذي ورد عن النبيّﷺ جاء مطلقاً، بينما سائر الروايات الصادرة عن الأئمّةعليهم السلام هي روايات مقيّدة، وقد فرّقت بين المرتدّ الفطريّ والمرتدّ الملّيّ، فضلاً عن التفريق بين عقوبة كلٍّ منهما. وهذا الأمر يؤيِّد تشريع حكم الارتداد أيضاً، كما جاء في هذه الرواية: محمد بن يحيى، عن العمركي بن عليّ، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه أبي الحسنعليه السلام، قال: «سألتُه عن مسلم تنصَّر؟ قال: يُقتَل، ولا يستتاب، قلتُ: فنصرانيّ أسلم ثمّ ارتدّ؟ قال: يُستتاب، فإنْ رجع، وإلاّ قُتل».

إنّ النظرة الأولى على الأحكام المدوّنة حول المرتدّ تُوهِم بأنّ هناك عدم انسجام بين هذه الأحكام وحرّيّة العقيدة. وهذا يجعلنا نواجه مشكلة، ولا سيّما ونحن ندّعي بأنّ الإسلام يؤمّن للإنسان حرّيّته في اختيار العقيدة من خلال الاستناد إلى الأصول الإسلاميّة المسلَّمة، مثل: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾.

إنّ الأمر يكون طبيعيّاً إذا بقيت أحكام المرتدّ على خلفيّتها التاريخيّة. هذا على فرض أنّ موضوعها مجرَّد تغيير العقيدة، دون تدخُّل عناوين أخرى، مثل: العناد، والتآمر على الإسلام والمسلمين. لكنّنا نجدها اليوم ليست كذلك في ثقافة الرأي العامّ العالميّ وأفكاره، ولا سيّما بين طلاّب وخرّيجي الجامعات، بل إنّ هناك تناقضات حول هذه المسألة حتّى في أذهان المسلمين والباحثين، بحيث يتبادر إلى أذهانهم السؤال التالي: كيف يمكن للإسلام أن يكون من المساندين لمسألة فرض العقيدة والإجبار عليها؟!

إنّ البحث الذي بين أيديكم هو محاولة للإجابة عن السؤالين التاليين: ما هي حقيقة الارتداد؟ وما هو حكمه؟

إنّ ما نطرحه كفرضيّة؛ من أجل تأمين الهدف من هذا البحث، هو: يتبادر إلى الذهن أنّ الارتداد، الذي يعني الكفر بعد الإسلام، يستتبع مجموعةً من الأحكام السياسيّة غايتها منع توجيه ضربة إلى الدين. وفي الحقيقة يكون حكماً حكوميّاً على أساس ذلك، ولا يمكن أن يكون شاملاً للحدود. كما يجب أن تكون عقوبته تابعةً لمصالح ومقتضيات الزمان والمكان، ويتمّ تنفيذها من قبل الحاكم الإسلاميّ.

وهنا أجد من اللازم في بداية الأمر أنْ أقوم بمناقشة آيات القرآن؛ لكي نعلم هل ذُكِر حكم المرتدّ في القرآن الكريم أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فسيكون من المسلَّم ثبات هذا الحكم ودوامه.

الارتداد في القرآن الكريم

يمكن عرض الآيات القرآنيّة المتعلّقة بالارتداد في سبع مجموعات، وهي:

١ـ الآيات التي أنذرت المرتدّ بالعذاب والخسران الأخرويّ: قال تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٧).

نزلت هذه الآية بسبب قتل أحد الكفّار، وهو (عمرو بن الحضرميّ)، في الأشهر الحرم؛ حيث اشتبهت سريّة بقيادة عبد الله بن جحش في تحديد غرّة الشهر، وعلى أثر ذلك سأل المؤمنون النبيّ صلّى الله عليه وآله عن حرمة الأشهر الحرم في الإسلام، فنزلت هذه الآية. وقد أشارت ضمن بيانها لحرمة الأشهر الحرم إلى سلوك المنافقين، وأنّ فتنتهم أشدّ من القتل[٥].

والحبط هو بطلان العمل وسقوط تأثيره، ولم يُنسب في القرآن إلاّ إلى العمل[٦]. ولا يمكن تفسير معنى إحباط الأعمال في الدنيا بإجراء الأحكام وعقوبة المرتدّ، كما فعل ذلك بعض المفسِّرين[٧].

بناء على ذلك لا يمكن استنباط أيّ حكم فقهيّ من هذه الآية المباركة يفيد بمجازاة المرتدّ. وإنّ الملاحظة التي تنطوي عليها الآية هي بيان هدف الكفّار من الحرب مع المسلمين؛ لكونهم لا يرغبون ببقاء الدين، ويودّون القضاء عليه لو كانت لهم القدرة على ذلك، وجعل المسلمين يرتدّون عن عقائدهم.

٢ـ الآيات التي تبيِّن أنّ مَنْ يبتغِ غير الإسلام ديناً لن يُتقبَّل منه، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥).

لقد عدّ الشيخ الطوسيّ هذه الآية في كتابه (المبسوط) من جملة أدلّة إنزال عقوبة القتل بالمرتدّ[٨]، لكنّه لم يقدِّم تفسيراً لكيفيّة دلالة هذه الآية على العقوبة المذكورة. والتفسير الوحيد الذي يمكن أن يُستنتج من رأيه هو رفض المجتمع الإسلاميّ من وجهة نظر حقوقيّة للشخص الذي لن يُقبل منه غير الإسلام، وهذا معناه استحقاقه لعقوبة القتل. لكن لا يمكن قبول مثل هذا التفسير للآية الشريفة؛ لأنّها لا يمكن أن تؤدّي بنفسها هذا المعنى، ولا يمكن استنتاج ذلك من خلال الآية التي قبلها وبعدها. كما أنّ الشيخ الطوسيّ نفسه في تفسيره (التبيان) لم يُشِرْ إلى هذا المعنى عند تعرُّضه لتفسير الآية مورد البحث[٩].

٣ـ الآيات التي يمكن الاستفادة منها إمكانيّة قبول توبة المرتدّ، علماً أنّ البحث حول توبة المرتدّ يحتاج إلى مجالٍ آخر، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُوْلَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّهِ وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنظَرُونَ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّه غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: ٨٦ ـ ٨٩).

٤ـ الآيات التي تشير إلى أنّ الكفر إذا كان بعد الإيمان، وتبعته زيادة في الكفر، فهي تدلّ على أنّ المرتدّ لا يمكن أن تُقبَل توبته بعد ذلك. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ٩٠).

وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٣٧).

قال بعض المفسِّرين، وهو يتعرَّض لتفسير الآية ٩٠ من سورة آل عمران: إنّ عدم قبول التوبة في هذه الآية؛ لأنّها لم تقع على وجه الإخلاص، ويدلّ عليه قوله: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾[١٠].

وعلى غرار هذه الآيات قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٨٦).

الاستفهام يفيد الاستبعاد والإنكار، والمراد به استحالة الهداية. وقد ختم الآية بقوله: ﴿وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾. وقد مرّ في نظير هذه الجملة أنّ الوصف مشعِرٌ بالعلّيّة، أي لا يهديهم مع وجود هذا الوصف فيهم، وذلك لا ينافي هدايته لهم على تقدير رجوعهم وتوبتهم منه... وكيف كان الأمر فانضمام قوله: ﴿وَشَهِدُوا﴾ إلى أوّل الكلام يفيد أنّ المراد بالكفر هو الكفر بعد ظهور الحقّ وتمام الحجّة، فيكون كفراً عن عنادٍ مع الحقّ، ولجاج مع أهله، وهو البغي بغير الحقّ، والظلم الذي لا يهتدي صاحبه إلى النجاة والفلاح[١١].

٥ـ الآيات التي تشير إلى عدم المنع من إمكانيّة جريان الكفر على اللسان مع الإكراه والقلب مُطْمَئِنّ بالإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦). وقد نزلت هذه الآية الشريفة في حقّ ياسر، وعمّار، وصهيب، وخبّاب، وسالم، الذين كانوا يُعذَّبون على أيدي المشركين في مكّة المكرَّمة، حيث استشهد ياسر وسميّة، وبقي الآخرون يعانون من التعذيب الشديد، وعندما فقد عمّار طاقته على التحمُّل، وامتثل لرغبات المشركين بسبّ النبيّ صلى الله عليه وآله ومدح آلهتهم، أخبر النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّ عمّار قد كفر، فقال النبيّ: حاشاه، إنّه مفعمٌ بالإيمان من رأسه إلى أخمص قدمه، وقد اختلط الإيمان بدمه ولحمه. وعندما

تحرَّر عمار من قيود المشركين وجاء إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وقصّ عليه ما حدث، سأله النبيّ صلى الله عليه وآله: كيف تجد قلبك وأنتَ تباريهم في بعض ما أرادوا؟ فقال: كنتُ مطمئناً بالإيمان، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: فإنْ عادوا فعُدْ[١٢]. فإنّ الملاحظ هو أنّ هذه الآية لم تبيِّن أيّ حكم فقهيّ بخصوص المرتدّ.

٦ـ الآيات التي تعرّضت للعلل التكوينيّة للارتداد: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾ (محمّد: ٢٥).

لقد تعرّضت هذه الآية المباركة لبيان الدوافع الشيطانيّة للمرتدّين؛ حيث إنّ المصالح والرغبات والأماني الشيطانيّة هي السبب في ارتدادهم عن الدين، لا أنّهم ارتدّوا على أساس الاستدلال والمنطق، بالرغم من أنّهم قد عرفوا أحقّيّة الإسلام، ولم تتطرَّق هذه الآية إلى أيّ حكمٍ صادر بحقّهم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَّهُمْ**﴾ (التوبة: ٧٤).

يمكن لنا أن نستنتج من هذه الآية عدّة مسائل، من جملتها: أنّها تشير إلى الارتداد، وتصرِّح بأنّ هذه الأعمال وهذا السلوك لا يؤثِّر على المجتمع، بل يزيد من روحيّة المسلمين. كما تشير إلى أنّ طريق عودة هؤلاء إلى المجتمع الإسلاميّ مفتوح، وإذا تابوا فإنّ الله يتوب عليهم.

لقد أوضح العلاّمة الطباطبائي رحمه الله أنّ هذه الآية تتعلَّق بالكفر بعد الإسلام (الارتداد)[١٣].

٧ـ الآيات التي تذمّ الارتداد، وتبيِّن أنّ الارتداد لا يُلحق أيّ ضرر بالله تعالى، وهو يتمكَّن بقدرته أن يبدِّل هؤلاء الجاحدين بقوم يحبُّهم ويحبّونه من المؤمنين المخلصين الطاهرين، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاء وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (المائدة: ٥٤).

إنّ هذه الآية المباركة هي مواساة للمؤمنين، وتقوية لمعنويّاتهم؛ لئلا يحبط عزائمهم ارتداد مجموعة من المسلمين وانحرافهم. كما أنّها تعرّضت إلى ذمّ المرتدّين، وبيّنت أنّ ارتدادهم لا يلحق أيّ ضرر بدين اللّه.

وهذا المعنى هو المستفاد من الآيات ١٤٤ و١٧٧ من سورة آل عمران أيضاً.

يستشفّ من مجموع هذه الآيات عدم وجود أيّ حكم فقهيّ في خصوص معاقبة المرتدّين عقاباً دنيويّاً، بل إنّ هذه الآيات اهتمّت بالعذاب الأخرويّ فقط. وكذلك نستنتج ذلك من خلال الآية ٦٦ من سورة التوبة التي سنتعرَّض لها خلال البحث.

وحتى لو افترضنا أنّ هناك عقوبةً قد تعيَّنت للمرتدّ فإنّه؛ لكون هذه العقوبة لا يتمّ تنفيذها بالتساوي، بل توجد استثناءات في هذه المسألة، يمكن لنا أن نعتبر الاحتمال الأقوى منصبّاً على أنّ حكم الارتداد هو حكمٌ حكوميّ تابعٌ لمقتضيات الزمان والمكان والمصالح والمفاسد.

الحكم الحكوميّ، الحقيقة والتعريف

في البداية لابدّ من تعريف الحكم الحكوميّ، ثمّ نذكر نماذج من الأحكام الحكوميّة الصادرة من المعصومين عليهم السلام.

تعرَّض العلاّمة الطباطبائيّ رحمه الله لبيان الحكم الحكوميّ فقال: «يمكن لوليّ الأمر أن يتَّخذ سلسلةً من القرارات والأحكام الثابتة، ويعتمد على هذه الأحكام الثابتة في استيعاب المصالح المتجدِّدة في المجتمع وامتصاص المتغيِّرات الطارئة. وهذه القرارات واجبة التنفيذ عندما تصدر من مركز الولاية، لكنّها لا تكون جزءاً من الشريعة السماويّة الثابتة، بل هي قابلةٌ للتغيير، وهي تابعةٌ في ثباتها وبقائها للمصلحة، وهي تغطّي حاجة المجتمع الإنسانيّ، وتسير نحو التغيير والتطوُّر؛ لأنّها مرتبطة بحياة هذا المجتمع، ومن الطبيعيّ أنّ هذه القرارات ستتبدّل بالتدريج إلى الأفضل، أمّا النوع الثاني المنوط بدائرة الولاية والمنبثق عن صلاحيّاتها فهو الأحكام المتغيِّرة التي تتبع المصالح المتبدِّلة في المجتمع بحسب الزمان والمكان، باعتبارها آثاراً للولاية العامّة المنوطة برأي النبيّ صلى الله عليه وآله وخلفائه والمنصوبين من قبله، التي يتمّ تحديدها ويتمّ تنفيذها

على ضوء القرارات الدينيّة الثابتة، وبحسب ما يقتضيه الزمان والمكان. ولا تعتبر هذه القرارات بحسب الاصطلاح الدينيّ أحكاماً وشرائع سماويّة، ولا يُطلَق عليها أنّها دينٌ»[١٤].

تنقسم الأحكام الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١ـ الأحكام التي يكون فيها النبيّ صلى الله عليه وآله مأموراً بتبليغ الأمور الصادرة من الله تعالى، مثل: وجوب الصلاة.

٢ـ الأحكام التي تصدر من النبيّ صلى الله عليه وآله بعنوانه قاضياً، وبعنوان حكم قضائيّ متعلّق بقضيّةٍ خاصّة، مثل: الحكم بمالكيّة شخصٍ لشيء في قضيّةٍ متخاصَم عليها.

٣ـ الأحكام التي يصدرها رسول الله صلى الله عليه وآله بعنوانه قائداً، وهي ناشئة عن صلاحيّاته في الولاية وقيادته للمجتمع، مثل: صدور أمرٍ في كيفيّة جمع الضرائب[١٥].

ومن نماذج الأحكام الحكوميّة التي يمكن الاستشهاد بها هنا هو نهي رسول الله صلى الله عليه وآله بعد فتح خيبر عن أكل لحوم الحُمُر الأهليّة. وقد بيَّن الإمام الباقر عليه السلام سبب ذلك بقوله: «وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس ـ وفي رواية أخرى: إبقاءً على الدواب ـ»[١٦]، أي للمحافظة على نسل تلك الحيوانات من الانقراض.

وقد قال الرسول صلى الله عليه وآله في موضعٍ آخر: «مَنْ قتل قتيلاً فله سلبه»[١٧]. ويرى الشيخ الطوسيّ[١٨] والعلاّمة الحلّي[١٩] في هذا الحديث حكماً حكوميّاً، ويرجِّح الشهيد الأوّل هذا الرأي بقوله: «إنّ هذا الأمر صادرٌ في بعض الحروب، فهي مختصّة بها؛ ولأنّ الأصل في الغنيمة أن تكون للغانمين؛ لقوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُواْ أَنَّ مَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ...**﴾ (الأنفال: ٤١). فخروج السلب منه ينافي ظاهرها؛ ولأنّه كان يؤدّي إلى حرصهم على قتل ذي السلب دون غيره، فيختلّ نظام المجاهدة، ولأنّه ربما أفسد الإخلاص المقصود من الجهاد»[٢٠].

كما أنّ الإمام عليّ عليه السلام جعل الزكاة على الخيل في مرحلة من مراحل حكومته؛ من أجل تأمين ما ينقص من بيت المال. وقد روي عن الإمامَيْن الباقر والصادق عليهما السلام في هذا الصدد قولهما: «وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية

في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً»[٢١]. واحتمل بعض الفقهاء أنّ أساس موارد ومقادير الزكاة تابعةٌ لرأي وليّ الأمر، ومرتبطةٌ بتحوُّل أوضاع الزمان والمكان[٢٢].

وقال رسول اللهﷺ في موضع آخر: «مَنْ أحيا أرضاً ميتة فهي له»[٢٣]. ويذهب الشيخ الطوسي[٢٤] والمحقّق الحلّي[٢٥] والعلاّمة الحلّي[٢٦] وجملة من الفقهاء الآخرين[٢٧] إلى أنّ هذه الرواية تدلّ على الحكم الحكوميّ، وأنّ النبيّﷺ أجاز ذلك من منطلق كونه قائداً للمجتمع.

خصائص الحكم الحكوميّ

من أجل تحديد الحدود الزمانيّة لحكمٍ ما على أساس مصالح الزمان ومقتضياته، أو عموميّة ذلك الحكم، علينا الالتفات إلى النقاط التالية[٢٨]:

١ـ مقدار انطباق ذلك الحكم على العموميّات والأصول الأوّليّة الموجودة في الكتاب والسنّة.

٢ـ موارد ذلك الحكم والشروط الخاصّة المتعلّقة بأجواء صدور الحكم.

٣ـ المصالح والمفاسد المترتّبة على الحكم.

يمكن لنا دراسة هذه النقاط الثلاث من خلال عرضها على حديث الرسولﷺ: «مَنْ قتل قتيلاً فله سلبُه»؛ لأنّ هذا الحديث يتعارض مع ظاهر الآية القرآنيّة، وكما جاء في كلام الشهيد الأوّل إذا سلّمنا بأنّ هذا الحكم هو حكم ثابت ينجم عن ذلك مفاسد، من جملتها: اختلال نظام المجاهدة، وإفساد الاخلاص المقصود من الجهاد. لذا يكون الحكم حكوميّاً على أساس هذا المصداق.

مقدار انطباق حكم الارتداد مع آيات القرآن الكريم

لم تُذكَر عقوبة الارتداد في القرآن، بخلاف سائر الحدود؛ إذ إنّ تصريح القرآن بالحكم وتحديده للعقوبة يلزم أن يكون ثبات تلك العقوبة أو الحكم ودوامهما من المسلّمات. وبالنظر إلى عدم وجود حكم المرتدّ في القرآن ينبغي لنا أن ننظر ما إذا كان هذا الحكم قد صدر من قبل النبيّﷺ؟

روى أهل السنّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله حديثاً لم يُذكَر في الكتب الروائيّة المعتبَرة للشيعة، وإنْ ذُكِر كونه مرسلاً في بعض الكتب الشيعيّة الفقهيّة، مثل: سلسلة الينابيع الفقهيّة[٢٩]، واستند إليه فقهاء الشيعة في كتبهم، وهو: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه»[٣٠]. وهنا علينا دراسة هذا الحديث؛ لنرى هل أنّ هذا الحكم قد صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله بوصفه حكماً حكوميّاً أم أنّه من الحدود الإلهيّة التي قام النبيّ صلى الله عليه وآله بإبلاغها وتنفيذها فقط؟ إذاً لقد تبيَّن في المرحلة الأولى أنّ حكم قتل المرتدّ لا يتطابق مع آيات القرآن الكريم.

أجواء صدور حكم قتل المرتد

وهنا يجب القول بأنّ الارتداد في صدر الإسلام كان يتحقَّق من خلال الرجوع عن الدين، فيصبح الشخص المسلم ـ بعد أن يعتنق الإسلام ـ مشرِكاً أو مسيحيّاً أو يهوديّاً، ولم يكن الارتداد الفكريّ مطروحاً في ذلك الزمان، بل إنّ حالات الارتداد كانت غالباً ما تقترن ببواعث سياسيّة أو اقتصاديّة أو قوميّة، كأنْ يرتدّ رئيس القبيلة عن الإسلام، فيتبعه بقيّة أفراد القبيلة بالخروج من الإسلام، أو يكون للرجوع عن الدين جنبة سياسيّة بحتة؛ إذ لم يكن ارتداد الشخص عن دينه يحصل في ظروف عاديّة، وعلى أثر بروز شكّ أو شبهة أو على أثر التدبُّر الشخصيّ. وفي ذات الوقت كان القرآن الكريم يُحذِّر المسلمين من أنّ الكفار يواصلون القتال بهدف ردّهم عن دينهم، يقول تعالى: ﴿**وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا...**﴾ (البقرة: ٢١٧)، فقد كان الكفّار يدفعون بمجموعةٍ للتظاهر باعتناق الإسلام، ثمّ يطلبون منهم إعلان الكفر؛ من أجل أن يزلزلوا إيمان المسلمين، ويجعلوهم يرتدّون عن دينهم، قال تعالى: ﴿**وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ (آل عمران: ٧٢).

وبالنظر إلى أنّ الحكومة الإسلاميّة في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله كانت في طور التأسيس فإنّ الارتداد كان يُعَدّ آنذاك انفصالاً عن الحكومة الإسلاميّة، وتعاهداً مع

الكفّار. وقد صوّر القرآن الكريم المنافقين، كما يُعبِّر العلاّمة الطباطبائيّ رحمه الله، بأنّهم جعلوا أمر الله ملعبة يلعبون بها[٣١]. ومن كان يتواطأ على الإسلام بهذه الصورة لم يكن يثبت على إيمانٍ حقيقيّ ليُقبَل منه، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْراً لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٣٧). بالإضافة إلى أنّ المرتدّين في صدر الإسلام كانوا من الذين شهدوا بأحقّيّة الرسول صلى الله عليه وآله، وفهموا قول الحقّ، لكنّهم ارتدّوا عن الإسلام بسبب مصالحهم الشخصيّة، قال تعالى: ﴿**كَيْفَ يَهْدِي اللّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ...**﴾ (آل عمران: ٨٦). إذاً في ضوء هذه الشواهد في القرآن الكريم يتّضح أنّ حالات الارتداد بدون المحدَّدات المذكورة كانت قليلة وغير معتنى به، ممّا جعل القرآن الكريم لا يتعرَّض لذكرها.

المصالح والمفاسد المترتِّبة على الحكم

إنّ الأحكام الإسلاميّة أحكامٌ تابعةٌ للمصالح والمفاسد الخاصّة بمتعلَّق الحكم، بحيث يتغيَّر الحكم مع فقدان مصلحته أو إحراز تغييرها. ويمكن لنا أن نلاحظ في سيرة المعصومين عليهم السلام أنّ حاكم الشرع يستطيع أن يتجاوز عن عقوبة شخصٍ على أساس المصلحة. وبما أنّ ثبات الحكم يتوقَّف على ثبات موضوعه فمن الممكن أن يتغيَّر حكم موضوعٍ عندما يتغيَّر موضوعه على أساس الأوضاع المختلفة. والارتداد من جملة هذه المواضيع؛ فهو ينقسم إلى عدّة أقسام، بحسب الأوضاع الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة:

١ـ يكون للارتداد أحياناً بُعدٌ شخصيّ؛ وأحياناً أخرى يتحقَّق بشكلٍ جماعيّ، حيث ترتّد مجموعة تبعاً لأحد الأشخاص المرتدّين.

٢ـ يكون للارتداد أحياناً جذورٌ فكريّة، نتيجةً لطروء شكّ أو شبهة، أو تدبّر في الأمر؛ وأخرى ينشأ نتيجةً للتيّارات السياسيّة، ويتبلور على شكل مؤامرة.

٣ـ قد يحدث الارتداد في عهد تأسيس الحكومة الإسلاميّة؛ وقد يحدث في زمان تثبيتها.

٤ـ قد ينتفض الشخص المرتدّ من خلال ارتداده على الحكومة الإسلاميّة؛ وقد يبقى ثابتاً على ميثاقه معها.

٥ـ قد يكون للارتداد جذورٌ ممتدّة لفتنة أعداء الإسلام، ويكون توجيهه من قبل الأعداء والمعاندين في الخارج؛ وأحياناً يكون منشؤه المؤامرات الداخليّة البحتة.

مع وجود هذه الاختلافات، وعلى ضوء الأصول العقليّة، يجب القول: إنّ هناك تناسباً بين الجريمة والعقاب. وهذا الأصل يستوجب وجود نوعٍ من المرونة بين العقوبات الخاصّة بالأنواع المختلفة للارتداد، وعدم إمكانيّة انطباق حديث النبيّ صلى الله عليه وآله على جميع هذه الأنواع. وإذا كان لتأمين مصالح المجتمع الإسلاميّ طرقٌ مختلفة بحسب الأوضاع الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة فمن اللازم أن يتعامل معها الحاكم الإسلاميّ بحسب صلاحيّاته، بحيث يحدِّد عقوبة المرتدّ على أساس الأوضاع المختلفة.

قال المحقِّق الحلّي: «المصلحة هي ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما، وحاصله تحصيل منفعة أو دفع ضرر»[٣٢]. وفي صدد هذه المصلحة قالوا: «إنّ حكم الإسلام كان مترتِّباً على المنافقين ـ وإن لم يكونوا مؤمنين ـ؛ استدراجاً لهم ومصلحة للمؤمنين؛ لكي لا يتضرَّر المجتمع منهم، ويزداد عدد المسلمين، لا لكونهم مسلمين حقّاً»[٣٣].

يمكن لنا ملاحظة النموذج البارز للمصلحة من خلال سلوك الإمام عليّ عليه السلام مع «البغاة»؛ باعتبارهم خرجوا على الإمام العادل، وأصبحوا نموذجاً بارزاً للمرتدّ، لكنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فتح لهم أبواب التوبة، وقبل توبتهم، دون أن يسأل عن كونهم مسلمين أو كفّاراً. وفي هذا الصدد قال العلاّمة المجلسيّ: «الظاهر قبول توبته عند الله تبارك وتعالى، وصحّة عباداته بعدها، كما تقدّم من قبول توبة الخوارج، مع كونهم من أشدّ الكفّار وأنجسهم، وعدم استفصاله ـ أي الإمام عليّ عليه السلام ـ عن أحوالهم من الفطرة والملة ـ. وربما يُقال: إنّ أمر بدو الإسلام كان مغايراً لما بعده؛ لكونهم حديثي عهد بالإسلام، ولو كان يعمل معهم هذا العمل لما كان بقي من أهل الدنيا أحدٌ»[٣٤].

وذهب صاحب الجواهر إلى أنّ البغاة كفّار مرتدّون عن فطرة، وقبل القول بقبول توبتهم خاصّة، كما وقع من أمير المؤمنين عليه السلام معهم؛ ولعلّه لكون الشبهة عذراً في حقّهم[٣٥].

لا يمكن لنا إبداء الرأي في مورد شمول قاعدة الدرء للتعزيرات، كما صُرِّح في مورد درء الحدود بالشبهات. أمّا عبدالقادر عودة فقد قال في هذا الصدد: «الأصل في قاعدة درء الحدود بالشبهات أنّها وُضعت لجرائم الحدود، لكن ليس ثمّة ما يمنع من تطبيقها على جرائم التعزير؛ لأنّ القاعدة وضعت لتحقيق العدالة، ولضمان صالح المتَّهمين، وكلُّ متَّهم في حاجة لتوفير هذين الاعتبارين، سواء كان متَّهماً في جريمة من جرائم الحدود أو جرائم التعزير. وإنّ المبادئ العامّة المقرَّرة في الشريعة أنّ الخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة. وأصل هذا المبدأ قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إنّ الإمام أن يخطئ في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة»[٣٦]. ومعنى هذا المبدأ أنّه لا يصحّ الحكم بالعقوبة إلاّ بعد التثبُّت من أنّ الجاني ارتكب الجريمة، وأنّ النصّ المحرِّم منطبقٌ على الجريمة، فإذا كان ثمّة شكّ في أنّ الجاني ارتكب الجريمة، أو في انطباق النصّ المحرِّم على الفعل المنسوب للجاني، وجب العفو عن الجاني، أي الحكم ببراءته؛ لأنّ براءة المجرم في حال الشكّ خيرٌ للجماعة، وأدعى إلى تحقيق العدالة، من عقاب البريء مع الشكّ»[٣٧].

كما قال الشهيد الثاني في ما يتعلَّق بالبغاة: «وأمّا البغاة فإنّهم عندنا كفّار مرتدّون، فإنْ بدؤوا فالواجب محاربتهم، وإنْ كفّوا وجب بحسب المكنة، وأقلّه في كلّ عام مرّة. وإذا اقتضت المصلحة مهادنتهم جاز، لكنْ لا يتولى ذلك إلاّ الإمام، أو مَنْ يأذن له الإمام، يطلب نقلهم إلى الإسلام مع الإمكان. فإنْ قيل: إذا كانوا مرتدّين فارتدادهم فطريّ، فكيف يطلب إسلامهم، مع أنّه لا يقبل توبة هذا القسم من المرتدّين عندنا؟ قلنا: قد قبل عليّ عليه السلام توبة مَنْ تاب من الخوارج، وهو أكثرهم. وهذا يدلّ على أنّ لهذا النوع من المرتدّين حكماً خاصّاً. وجاز أن يكون السبب ـ مع النصّ ـ تمكُّن الشبهة من قلوبهم»[٣٨].

وكذلك أعلن النبيّ صلى الله عليه وآله عند فتح مكّة العفو العامّ، واعتبر ستّة أشخاص ممَّنْ يستحقّ القتل، من بينهم: عكرمة، الذي أسلم فعفي عنه، إلاّ عبدالله بن سعد، الذي

أنكر الكتاب والوحي، وارتدّ عن الإسلام، والتحق بالمشركين، فقد حكم عليه الرسولﷺ بالقتل، لكنْ بما أنّ عثمان ـ الذي كان أخاه بالرضاعة ـ أتى به رسول اللّهﷺ، بعد أن اطمأنّ الناس وأهل مكّة، واستأمَنَ له، عفا عنه الرسولﷺ بالرغم ممّا يُبطِن من كفرٍ؛ وذلك للمصلحة[٣٩].

الأصول القرآنيّة المتعلّقة ببحث الارتداد

يوجد في الميدان المتعلّق ببحث الارتداد في القرآن مجموعة من الأصول، لابدّ من الالتفات إليها عند دراسة حكم المرتدّ، وهي:

١ـ نفي الإكراه في الدين: صرّح القرآن الكريم في آيات متعدِّدة بعدم جواز الإكراه في مجال العقيدة والإيمان. ويمكن جعل هذا الأصل من الأصول الأساسيّة في القرآن. قال تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ (البقرة: ٢٥٦). كما جاء في آية أخرى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

وقد جاء في شأن نزول الآية ٢٥٦ من سورة البقرة: «نزلت في رجلٍ من الأنصار يُكنّى أبا الحصين، وكان له ولدان، فقدم تجّار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين، فدعوهما إلى النصرانيّة، فتنصَّرا، وخرجا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول اللّهﷺ فقال: اطلبهما، فأنزل اللّه عزّ وجّل: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، فقال رسول اللّهﷺ: أَبْعَدَهما اللّه، هما أوّل مَنْ كَفَر»[٤٠].

وقال العلاّمة الطباطبائيرحمه الله: «بعدما بيّنّا أنّ أمر المشيّة إلى اللّه، وهو لم يشأ إيمان جميع الناس، فلا يؤمنون باختيارهم البتّة، لم يبقَ لك إلاّ أن تُكره الناس وتجبرهم على الإيمان، وأنا أنكر ذلك عليك، فلا أنت تقدر على ذلك، ولا أنا أقبل الإيمان الذي هذا نعته»[٤١].

وقال الفخر الرازي في تفسيره: «إنّه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنّما بناه على التمكُّن والاختيار؛ إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان»[٤٢].

كما أنّ الإمام الخمينيّ رحمه الله تطرّق إلى مسألة الحرّيّة فقال: «...الديمقراطيّة في الإسلام، والناس فيه أحرار في إظهار عقائدهم أيضاً، طالما لم يتآمروا على النظام، ولم يبرزوا القضايا التي تضلّل الشباب الإيرانيّ»(٤٣).

يمكن أن نستنتج من كلام الإمام الخمينيّ رحمه الله هذا إمكانيّة إصدار حكم الارتداد في حالة تشخيص المؤامرة. وكذلك بالإمكان أن نحصل على هذه النتيجة من خلال السيرة العمليّة له. وهذا ما سنشير له في البحوث القادمة.

على ضوء هاتين الآيتين نعلم أنّه لا يوجد أيّ إكراه في قبول الدين، وإنّ آية: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ من الآيات المحكَمات في القرآن الكريم، لم تُنسَخْ، ولم تُخصَّص(٤٤).

٢ـ احترام النفس الإنسانيّة: يوجد أصلٌ آخر في القرآن الكريم، وهو التأكيد على احترام النفس الإنسانيّة، بحيث اعتبر القرآن الكريم قتل إنسان واحد في غير مورد القصاص، أو لأجل الفساد، يضاهي قتل الناس جميعاً، قال تعالى: ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ (المائدة: ٣٢). وبعبارة أخرى: إنّ القرآن الكريم يقرّ القتل إذا كان من أجل القصاص من القاتل أو الإفساد في الأرض فكيف يمكن القول بوجوب قتل الشخص لمجرَّد أنّه غيَّر عقيدته دون أن يورد أيّ خلل في المجتمع، أو يُحدِث أيّ نوع من أنواع الفساد؟! على هذا الأساس يمكن الاستدلال من خلال هذه الآية على أنّ القول بوجوب الحكم بالقتل على المرتدّ في الحالة العاديّة، دون أن يثير فساداً في الأرض، يكون مخالفاً للآيات القرآنيّة. ولا شكّ أنّ إنزال العقوبة بالمرتدّ يكون جائزاً في حال أفسد في الأرض أو شنّ على المسلمين الحرب، لكنْ لا يمكن اعتبار الشخص الذي لا يقوم إلاّ بتغيير عقيدته مصداقاً للمفسد، ومعاقبته على ذلك.

٣ـ الرسول صلى الله عليه وآله ليس وكيلاً على إيمان الناس: الأصل الآخر الموجود في القرآن الكريم هو أنّ الرسول صلى الله عليه وآله ليس وكيلاً على إيمان الناس، ولا مهيمناً على عقائدهم. وبالرغم من أنّ دلالة الآيات التي تتطرَّق إلى ذلك لا تتنافى مع قيادة النبيّ صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّ إيمان الناس وعقائدهم هي أمورٌ خارج ميدان صلاحيّاته.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ (ق: ٤٥)، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام: ١٠٧)، وقال تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ﴾ (الغاشية: ٢٢). وفي صدد هذه الآية المباركة قال العلاّمة الطباطبائي رحمه الله: «بيان أنّ وظيفته ـ وهو رسول ـ التذكرة رجاء أن يستجيبوا ويؤمنوا من غير إكراه وإلجاء»[٤٥]. كما جاء في الآية ١٨ من سورة الزمر أيضاً: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾. وإنّ تشخيص واختيار القول الأحسن يصدق عندما تكون هناك آراء مختلفة، وإلاّ لما كان لاتّباع القول الأحسن مفهوم. وعلى هذا الأساس فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مأمور بالتذكير، ولا ينبغي له إكراه الناس وإجبارهم على قبول الدين.

٤ـ الحوار والمناظرة على أساس المنطق والاستدلال: قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥). وتشير هذه الآية المباركة إلى كيفيّة التعامل مع الكفّار، وكيفيّة دعوتهم إلى الإسلام في أجواء سليمة، وإنّ سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام في التعامل مع الكفّار ومخالفيهم تدلّ على أنّهم يؤمنون بحرّيّة الرأي. فقد كان بعض الأشخاص، مثل: ابن أبي العوجاء، والديصاني، يظهرون عقائدهم المشوبة بالكفر حتّى في بيت الله، وفي مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله، ومع ذلك كان المسلمون مكلَّفون بأنْ يجادلوهم بالتي هي أحسن.

٥ـ الاهتمام باليقين والتحقيق، لا التقليد: قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان: ٢١). إذاً من هذه الآية، التي جاءت من أجل ذمّ التقليد الأعمى للسلف، يُعلم أنّ اتّباع دين الله يصدق مع التمسُّك بالعروة الوثقى، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ (لقمان: ٢٢).

إنّ مقدار الأهمّيّة التي أولاها الإسلام للبحث والتحقيق جعلتنا لا نتمكّن من قبول الأصول على أساس التقليد، بل يجب أنْ نتحرّى أقصى الدقّة في قبول أصول

الدين، ولا يجوز التقليد فيها. لكن إذا اختار الشخص أصلاً بعد البحث والتحقيق والحرّيّة التامّة يجب أن يلتزم بلوازمه. إذاً فهذه الآية نزلت حول الأشخاص الذين يجادلون ويظهرون العداء بلا علمٍ بالله وتوحيده، وإنّ سبب مذمّتهم هو الأعمال التي يقومون بها على ضوء التقليد الأعمى[٤٦].

على أساس ذلك يجب القول: إنّ الارتداد إذا كان مجرَّد تغيير عقيدة، ولم يكن مصداقاً للإفساد في الأرض، فسوف يكون على ضوء هذه الأصول خارجاً عن شمول حكم القتل وصلاحيّة وليّ أمر المسلمين. وإنّ حفظ هذه الأصول يقتضي أن يكون أمر «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه» حكماً حكوميّاً. ومن أجل عدم منع الطعن في هذه الأصول يجب القول: إنّ تنفيذ أمر الرسول صلى الله عليه وآله يكون من باب صلاحيّاته القياديّة.

عقوبة المرتدّ، حكم حكوميّ

الروايات ورأي الفقهاء

تُطرَح أحكام المرتدّ بحسب العادة في الفقه الشيعيّ المعاصر تحت عنوان حدّ المرتدّ. وإنّ الفقهاء المعاصرين يرَوْن أنّ الارتداد يستوجب حدّاً، ولكنْ في النصوص الفقهيّة القديمة لم يكن هذا التعبير رائجاً، وقد كان فقهاء السلف القريبين من عصر الأئمّة عليهم السلام مقيَّدين بالنصوص الروائيّة. فمثلاً: لا يذكر الشيخ الطوسيّ في (المقنع)[٤٧]، والشيخ المفيد في (المقنعة)[٤٨]، حدّاً للمرتدّ، على الرغم من أنّهم يطرحون حدّ السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والقذف، في باب الحدود. كما أنّ الحلبيّ في (الكافي) لا يذكر أحكام المرتدّ ضمن الحدود[٤٩]. وكذلك الشيخ الطوسيّ في (النهاية) لا يستخدم تعبير الحدّ في مورد المرتدّ[٥٠]. والمحقّق الحلّي في (شرائع الإسلام) هو أكثر الفقهاء تصريحاً بأنّ عقوبة المرتدّ التعزير، واعتبرها خارج دائرة الحدود، فقد قال: «كلّ ما له عقوبة مقدَّرة يسمّى حدّاً؛ وما ليس كذلك يسمّى تعزيراً. وأسباب الأوّل ستّة: الزنا، وما يتبعه؛ والقذف؛ وشرب الخمر؛ والسرقة؛ وقطع الطريق. والثاني أربعة: البغي؛ والردّة؛ وإتيان البهيمة؛ وارتكاب ما سوى ذلك من المحارم»[٥١].

كما ذهب الميرزا التبريزيّ إلى ذلك أيضاً في كتابه (أسس الحدود والتعزيرات)، وخصَّص الباب الأوّل من التعزيرات للارتداد[٥٢].

واعتبر أحد الفقهاء المعاصرين حكم الارتداد حكماً ولائيّاً، وأصرّ على إثبات ذلك، واعتبر أوضاع الزمان والمكان دخيلة في إجرائه، حيث قال: «قد يكون حكم قتل المرتدّ حكماً ولائيّاً وحكوميّاً، لابدّ من رعاية أوضاع الزمان والمكان في إجرائه»[٥٣]، وقال في موضع آخر: «إنّ إثبات الارتداد مشكلٌ؛ لأنّ يقين الشخص بأحقّيّة ما نُسب للمرتدّ قد أخذ بعين الاعتبار في ماهيّة الارتداد. واليقين والتبيُّن من الأمور النفسانيّة غير المشهودة، ولا يمكن إحراز المراد الجدّيّ للمتكلِّم أو العامل لمجرَّد قوله كلمة أو قيامه بعملٍ في مجال إنكار الحقّ»[٥٤].

البعض الآخر لا يرى أنّ الارتداد الجماعيّ، الذي يؤدّي إلى تلويث الأجواء الفكريّة للمجتمع، مشمولاً بالأحكام الفقهيّة، ويقول: «وتقبل توبة المرتدّ الفطريّ إذا كان ارتداده عن شبهةٍ حصلت له، واعترضت سبيل اعتقاده. بيد أنّ الارتداد الجماهيريّ لا يكون سبباً لتطبيق حكم الارتداد، وهو لا يكون غالباً عن تغيير طبيعيّ وجذريّ في الاعتقاد؛ إذ يكون عادةً بسبب الجوّ الفكريّ أو الدعاية الكبرى التي ينحرف بسببها الكثيرون، ولا يؤمَن معها على انحراف عقيدة وتبديل دين»[٥٥].

كما يمكننا أن نقارن بين تعامل الإمام الخمينيّ رحمه الله مع الجبهة الوطنيّة وتعامله مع سلمان رشدي. فالجبهة الوطنية اعتبرت حكم القصاص الذي هو نصٌّ صريح في القرآن الكريم حكماً لا إنسانيّاً، وكانوا يخالفون اللائحة التي تنصّ على القصاص، فأعلن الإمام رحمه الله ارتدادهم، حيث قال: «الجبهة الوطنيّة من اليوم محكومة بالارتداد. نعم، من الممكن أن تقول الجبهة الوطنيّة: نحن لم نصدر هذا الإعلان، لو جاؤوا إلى الإذاعة اليوم بعد الظهر، وأعلنوا في الإذاعة أنّ الإعلان الذي اعتبر الحكم الضروريّ بين المسلمين، كلّ المسلمين، غير إنسانيّ ليس صادراً عنّا، لو أعلنوا أنّه ليس من عندنا فسنقبل منهم. باب رحمة الإسلام مفتوحٌ بوجه جميع الناس»[٥٦]. وفي مقابل هذا التعامل تعامل الإمام الخمينيّ رحمه الله مع الحكم على سلمان رشدي بالارتداد، حيث ردّ على وسائل الإعلام الأجنبيّة ـ بعد أنّ قالوا بأنّ سلمان رشدي إذا تاب فسيُلغى الحكم عليه بالإعدام ـ بقوله: «يُكذّب هذا الموضوع جملة وتفصيلاً أنّ سلمان رشدي حتّى لو تاب وأضحى زاهد عصره فإنّه يجب على كلّ مسلم أن يجنِّد روحه وماله

وكلّ همّه لإرساله إلى الدرك الأسفل»[٥٧]. لو لم يَنَلْ كتاب سلمان رشدي الترحيب غير العاديّ في الأوساط الأدبيّة والفنّية في الغرب، ولم يُترجم إلى عدّة لغات حيّة في العالم خلال فترة وجيزة، لما أثار مثل هذه الحساسيّة في المجتمعات الإسلاميّة، إلاّ أنّ الإقبال غير المتعارف على كتابٍ من هذا النوع، يقرؤه الخاصّة من الناس، جعل الإمام الخمينيّ رحمه الله يتعامل بحساسيّة مع فحواه، ويبدي ردود فعله تجاه الإهانات العجيبة التي وجَّهها هذا الكتاب إلى المقدَّسات الإسلاميّة.

ويجب الالتفات إلى أنّ الروايات التي تعرَّضت إلى مسألة المرتدّ لم تستخدم لفظة الحدّ، بخلاف الروايات التي تعرَّضت لعقوبة الجرائم الأخرى، مثل: السرقة والزنا واللواط والقذف، فإنّ الشائع فيها استخدام تعبير الحدّ. كما أنّ الروايات التي جُمعت في (وسائل الشيعة) حول المرتدّ لم يُعبَّر فيها بالحدّ في أيّ مورد من الموارد. وهذا الترديد يجعلنا نعتبر الارتداد خارجاً عن الحدود، وحقيقته هو التعزير.

مرونة عقوبة المرتدّ في القرآن الكريم

يمكن أن نشهد المرونة التي يبديها القرآن الكريم في باب عقوبة المرتدّ، بحيث إنّه أشار إلى إمكانيّة العفو عن مجازاة بعض المرتدّين. فقد قال تعالى: ﴿**لاَ تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ**﴾ (التوبة: ٦٦). وقد كانت هذه الفتنة قويّة إلى درجة أنّ القرآن الكريم يعبِّر عنها بأنّها باعثة على الكفر بعد الإيمان (الارتداد). كما تحدّث القرآن عن ارتداد هؤلاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ**﴾ (التوبة: ٧٤). وتطرّق العلاّمة الطباطبائيّ في تفسيره إلى هذه الآية قائلاً: «إنّ المراد بالعفو هو ترك العذاب لمصلحة من مصالح الدين، دون العفو بمعنى المغفرة المستندة إلى التوبة؛ إذ لا وجه ظاهراً لمثل قولنا: إنْ غفرنا لطائفة منكم لتوبتهم نعذِّب طائفة لجرمهم، مع أنّهم لو تابوا جميعاً لم يعذَّبوا قطعاً. وقد ندب الله إليهم جميعاً أن يتوبوا، حيث قال في آخر الآيات: ﴿**فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ**﴾»[٥٨]. كما جاء في شأن نزول هذه الآية أنّ المنافقين ذهبوا إلى غزوة تبوك برفقة النبيّ صلى الله عليه وآله، وكانوا يسبّون النبيّ صلى الله عليه وآله وصحبه في

خلوتهم، ويتجرّؤون على الدين بأفواههم، فأحسّ بهم حذيفة بن اليمان، فأخبر النبيّ صلى الله عليه وآله بخبرهم، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: أيّها المنافقون، ما هذا الخبر الذي سمعتُه عنكم؟ فأقسموا بالله أنّهم لم يقولوا شيئاً، فنزلت هذه الآية في تكذيبهم[٥٩].

إنّ سياق الآية يُشعِر بأنّهم أَتَوْا بعملٍ سيّئ، وشفعوه بقولٍ تفوَّهوا به عند ذلك، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله عاتبهم على قولهم، مؤاخذاً لهم، فحلفوا بالله ما قالوا. والله سبحانه يكذِّبهم في الأمرَيْن جميعاً: أمّا في إنكارهم القول فبقوله: ﴿**وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ**﴾، وفسّره ثانياً بقوله: ﴿**وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ**﴾؛ للدلالة على جدّ القول، فيتفرع عليه الكفر بعد الإسلام (الارتداد)، الذي يُحكم عليه بالقتل[٦٠].

يمكن أن نستنتج من هذه الآيات أنّ الارتداد لا يترتَّب عليه عقوبة دنيويّة قطعيّة، وإنْ كان له منشأٌ عمليّ، وإنّ تنفيذ عقوبته يتعلَّق بصلاحيّة الرسول صلى الله عليه وآله، وطبيعة الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة.

مرونة عقوبة المرتدّ في الروايات

يجب أن لا يكون المسؤولون في السلطة القضائيّة في صدد تنفيذ الأحكام الجزائيّة على أساس افتراض أنّ هذه السلطة مستقلّة عن السلطتين التنفيذيّة والسياسيّة، بل عليهم أن يعلموا أنّ هاتين القوّتين مستقلّتان من جهة، ومرتبطتان مع بعضهما من جهة أخرى. وإنّ التعامل مع الجرائم وتحديد العقوبة وتنفيذها يتمّ بعدّة أساليب. فليس من الصعب أحياناً جعل الجرائم التي تؤدّي إلى الإخلال بالمجتمع، وتُعرِّض الأمن الاجتماعيّ للخطر، تحت عنوان المحارِب والمفسِد، ويكون التصدّي لها عادةً مشفوعاً برغبة أبناء المجتمع كافّة، بحيث تتمكَّن السلطة القضائيّة من تنفيذها بسهولة، دون أن تشعر بالقلق من نتائجها. لكنْ يكون التعامل وتنفيذ العقوبة صعباً مع بعض الجرائم الأخرى، مثل: الارتداد، الذي لا يؤدّي إلى الإخلال في حياة الناس العاديّة، ولا يمكن لمس آثاره السيّئة على الناس. وهذا يحتاج إلى معرفة المجتمع المعرفة الصحيحة لآثار ونتائج تنفيذ الحكم. ففي مثل هذا النوع من الجرائم لا تتمكَّن الحكومة الإسلاميّة أن تتحمَّل مسؤوليّة تنفيذ الحكم، بحيث تُقدم على تنفيذه بدون الأخذ بنظر الاعتبار العوارض الاحتماليّة التي تنجم عن تنفيذه.

فقد روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله: «لولا أنّي أكره أن يقال: إنّ محمداً استعان بقومٍ حتّى إذا ظفر بعدوّه قتلهم لضربت أعناق قومٍ كثير»[٦١].

إنّ حديث النبيّ صلى الله عليه وآله هذا يدلّ على أنّ عدم المجازاة ناشئة عن مصلحة الإسلام. لكنّ تعامل النبيّ صلى الله عليه وآله يختلف في مواجهة الجرائم التي تستدعي الحدّ، بحيث نُقل في التاريخ أنّ امرأةً من أحد القبائل ارتكبت جريمة الزنا، فجاء رئيس تلك القبيلة مع مجموعة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وطلبوا منه أن يغضّ الطرف عن تنفيذ الحدّ على هذه المرأة؛ من أجل حفظ ماء وجه القبيلة، وكلّما أصرّوا على النبيّ صلى الله عليه وآله لم يقبل، ثمّ جاؤوا له عن طريق الإغراء والترغيب، فامتنع أيضاً، وفي نهاية الأمر هدَّدوا بالارتداد عن الدين بأجمعهم إذا تمّ تنفيذ الحدّ، فلم يقبل النبيّ صلى الله عليه وآله بتعطيل الحدّ الإلهيّ أيضاً، فأجرى الحدّ على هذه المرأة، وارتدَّتْ القبيلة.

إنّ هذا الاختلاف في تعامل النبيّ صلى الله عليه وآله يدلّ على أنّ مجازاة المرتدّين تتعلَّق بمصالح المجتمع ومقتضيات الزمان والمكان، وأنّ هذه الجريمة لا يمكن جعلها ضمن الحدود.

النموذج الآخر الذي يمكن الإشارة إليه هنا هو رواية عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليدةٍ كانت نصرانيّة، فأسلمت، وولدت لسيِّدها، ثم إنّ سيّدها مات، وأوصى بها عتاقة السرية على عهد عمر، فنكحت نصرانيّاً ديرانيّاً، فتنصَّرت، فولدت منه ولدين، وحبلت بالثالث، قال: قضى أن يعرض عليها الإسلام، فعرض عليها، فأَبَتْ، فقال: ما ولدت من ولد نصرانيّ فهم عبيد لأخيهم الذي ولدت لسيّدها الأوّل، وأنا أحبسها حتّى تضع ولدها الذي في بطنها، فإذا ولدت قتلتها»[٦٢].

قال الشيخ الطوسيّ في شأن هذا العمل، الذي جاء على خلاف حكم المرأة المرتدّة: «هذا الحكم مقصورٌ على القضيّة التي فصّلها أمير المؤمنين عليه السلام، ولا يتعدّى إلى غيرها؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون هو عليه السلام رأى قتلها صلاحاً؛ لارتدادها، وتزويجها»[٦٣].

خلاصة البحث

لم تحدِّد الآيات القرآنيّة المتعلِّقة بالمرتدّين أيّ نوع من العقوبات الدنيويّة لهم، بل توجد آياتٌ تدلّ على إمكانيّة العفو عن المرتدّ. وقد روي حديث عن الرسول جاء فيه أنّه «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه». ومن خلال دراسة هذا الحديث على ضوء سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وتعامله مع المرتدّين في زمانه، وكذلك من خلال تعامل الأئمّة المعصومين عليهم السلام مع المرتدّين في زمانهم، علمنا أنّهم كانوا يراعون دائماً مصلحة الإسلام ومصلحة المجتمع في تنفيذ هذا الحكم. ومن خلال دراسة خصائص الحكم الحكومي وانطباقه مع هذا الحديث يكون الاحتمال الأقوى هو أنّ عقوبة المرتدّ حكم حكوميّ.

وفي ضوء الآيات المتعلِّقة ببحث حرّيّة الرأي، وتلك الآيات المتعلِّقة باحترام النفس الإنسانيّة، وعدم جواز قتل الأشخاص في غير مورد القصاص والإفساد، وكذلك الآيات التي تدلّ على أنّ إيمان الناس خارج صلاحيّات سلطة النبيّ صلى الله عليه وآله، والآيات التي تبيِّن كيفيّة الدعوة للإسلام، وتأمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يدعو الناس على أساس الاستدلال والمنطق، أقول: في ضوء جميع هذه الآيات نتبيَّن أنّ مجرَّد تغيير العقيدة لا يمكن أن يكون سبباً للحكم على الشخص بعقوبة القتل؛ لأنّ هذا العمل يمكن أن يعكس صورة إرهابيّة وعنيفة في أذهان المسلمين وشعوب العالم.

كما أنّ سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام تدلّ على وجوب تعامل المسلمين على أساس الاستدلال والمنطق والجدال بالتي هي أحسن مع بعض الأفراد، كما حصل هذا مع ابن أبي العوجاء والديصانيّ، اللذين كانا يجهران بعقيدة الكفر في بيت الله الحرام.

وبالنظر إلى وجود الأوضاع المختلفة للارتداد، كتغيير العقيدة من قبل بعض الأشخاص فقط، أو قيام بعضهم بالتآمر على الحكومة الإسلاميّة وإثارة الفوضى والشغب بالإضافة إلى تغيير عقيدتهم، بات من اللازم أن يكون هناك تناسبٌ بين الجريمة والعقوبة، وعدم وجود إمكانيّة لجعل جميع أنواع الارتداد مشمولةً بحكم واحد، وضرورة تحديد العقوبة من قبل الحاكم الإسلاميّ على أساس أوضاع المجتمع

ومصالحه.

على ضوء هذه الأدلّة يكون احتمال كون حكم الارتداد حكماً حكوميّاً هو الأقوى، ويتم تنفيذه من قبل الحاكم الإسلاميّ وفقاً لمصالح ومقتضيات الزمان والمكان، على أساس الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة.

الهوامش

(١) الجواهري، صحاح اللغة ٢: ٤٧٩.
(٢) العلاّمة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٣: ٥٧٣.
(٣) جعفري لنگرودي، المبسوط في معجم مصطلحات الحقوق ١: ٢٥٦.
(٤) انظر: الكتاب المقدَّس، سفر الخروج، الباب ٣٢: ٨٨.
(٥) علي رضا ذكاوتي قراگزلو، أسباب النـزول: ١٣٨.
(٦) الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٦٨.
(٧) الآلوسي، روح المعاني ١: ٣٣٥.
(٨) الطوسيّ، المبسوط في فقه الإماميّة ٨: ٧١.
(٩) الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن ٢: ٥٢١.
(١٠) الطبرسيّ، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٧٩١.
(١١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٤٠.
(١٢) ذكاوتي قراگزلو، أسباب النـزول: ١٥٠.
(١٣) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٤٠.
(١٤) الطباطبائي، بحث حول المرجعيّة وعلماء الدين: ٨٣؛ مقتطفات من الإسلام: ٧١، ٨٠.
(١٥) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٢١٧؛ الشهيد الثاني، تمهيد القواعد: ٢٤١.
(١٦) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ١٦: ٣٢٢.
(١٧) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية ١: ٤٠٣.
(١٨) التبيان في تفسير القرآن ٢: ٦٦.
(١٩) العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١: ٤٣١.
(٢٠) القواعد والفوائد: ٢١٧.
(٢١) وسائل الشيعة ٦: ٥١.
(٢٢) حسين علي منتظري، كتاب الزكاة ١: ١٤٩؛ محمّد رضا مدرّسي، الزكاة والخمس في الإسلام:

٣٤ ـ ٧٢.

(٢٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٧.

(٢٤) الطوسيّ، المبسوط في فقه الإماميّة ٣: ٢٧٠.

(٢٥) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٣: ٢٧١.

(٢٦) العلاّمة الحلي، تحرير الأحكام ٢: ١٣٠؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٤٠٠.

(٢٧) ابن إدريس، السرائر: ٢٤٥.

(٢٨) عيسى ولايي، الارتداد في الإسلام: ١٤٤.

(٢٩) انظر: الطوسيّ، المبسوط في فقه الإماميّة ٧: ٢٨١.

(٣٠) سنن أبي داوود ٤: ١٢٦؛ علي أصغر مروارید، سلسلة الينابيع الفقهيّة ٣١: ١٦٨.

(٣١) الميزان في تفسير القرآن ٥: ١١٣.

(٣٢) المحقّق الحلّي، معارج الأصول: ٢٢١.

(٣٣) ضياء الدين العراقيّ، شرح تبصرة المتعلّمين ١: ٣٢٨.

(٣٤) محمّد تقي المجلسي، روضة المتّقين ٦: ٣٢٨.

(٣٥) النجفيّ، جواهر الكلام ٢١: ٤٧.

(٣٦) سنن الترمذيّ ٤: ٣٣، كتاب الحدود، ح١٤٢٤.

(٣٧) عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلاميّ ١: ٢١٦.

(٣٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ٢١.

(٣٩) سيرة ابن هشام ٤: ٥٢.

(٤٠) ذكاوتى قراگزلو، أسباب النزول: ٤٦.

(٤١) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ١٢٦.

(٤٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٧: ١٥.

(٤٣) الخمينيّ، صحيفة الإمام ٥: ٤٦٨.

(٤٤) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٤٢.

(٤٥) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٧٥.

(٤٦) مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٥٠٢.

(٤٧) الشيخ الصدوق، المقنع.

(٤٨) الشيخ المفيد، المقنعة.

(٤٩) أبو الصلاح الحلبيّ، الكافي في الفقه.

(٥٠) الطوسيّ، النهاية.

(٥١) المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ١٣٦.

(٥٢) جواد بن عليّ التبريزيّ، أسس الحدود والتعزيرات: ٤٠٧.

(٥٣) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ٣: ٣٨٧.
(٥٤) حسين علي منتظري، الحكومة الدينيّة وحقوق الإنسان: ١٣١.
(٥٥) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن ٢: ٤٥١.
(٥٦) الخمينيّ، صحيفة الإمام ١٤: ٤٦١.
(٥٧) المصدر السابق ٢١: ٢٦٨.
(٥٨) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٣٥.
(٥٩) ذكاوتي قراگزلو، أسباب النزول ١: ١٣٣.
(٦٠) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٣٤٠.
(٦١) وسائل الشيعة ١٨: ٥٥١.
(٦٢) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ١: ١٤٣.
(٦٣) المصدر نفسه.

سجن المدين

دراسة فقهية مقارنة

د. محمد رضا آيتي(*)
أ. عبدالجبار الزركوشي(**)

مقدّمة

المدين إمّا معسرٌ؛ وإمّا موسرٌ. فالمعسر هو مَنْ ثبت إعساره بالبيِّنة أو بتصديق خصمه. وهذا بعد إثبات إعساره لا يحبس، بل يمهل حتّى يوسر؛ للآية الكريمة: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾ (البقرة: ٢٨٠)، إلاّ إذا كان منفقاً ما استدانه في الأعمال المحرَّمة والمعاصي، فحينئذ يسجن تعزيراً وتأديباً، ومدّة سجنه تفوَّض إلى القاضي، وتختلف باختلاف الناس، ومقدار الدين، قلّةً وكثرة.

والمدين الموسر هو مَنْ ثبت يساره بإقراره أو بالبيِّنة. وهذا يُسجَن إذا ماطل وامتنع عن وفاء الدين الحالّ؛ لظاهر الروايات التي أفتى الفقهاء حسب مفادها. فمَنْ ثبت عليه حقٌّ وامتنع عن أدائه، مع قدرته عليه، يُسجَن حتّى يؤدِّيه. وقد وقع الاختلاف حول سجن المدين المعسِر فيما لو ادَّعى الإعسار؛ فبعضٌ قال: تسمع بيِّنتُه على الإعسار؛ وبعضٌ رأى حبسه قبل استماع بيِّنته؛ بينما ذهب فريقٌ آخر إلى التفصيل بين أن يكون الدين بدل مال وأن يكون أصل الدعوى غير مال؛ ففي الأوّل يُحبَس حتّى يثبت إعساره؛ وفي الثاني لا يحبس؛ لأنّ الأصل عدم وجود المال، فيقبل قوله في الإعسار بيمينه.

وقد تناولت هذه الدراسة حبس المدين الموسِر الممتنع عن أداء دينه، وحبس

(*) أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلاميّة، فرع العلوم والتحقيقات، في طهران.
(**) طالب دكتوراه في جامعة آزاد الإسلاميّة، فرع العلوم والتحقيقات، في طهران.

المدين المعسر، ثم تطرَّقت إلى مدّة حبسه.

حبس المدين الموسِر الممتنع عن أداء دينه

أفتى فقهاء المذاهب الإسلاميّة بحبس المدين الموسِر القادر على الوفاء إذا ماطل وامتنع عن أداء دينه. وإليك عرضٌ وتحليل لموقف كلّ مذهب من المذاهب الإسلاميّة.

أوّلاً: المذهب الحنبليّ

يرى أكثر فقهاء هذا المذهب حبس المدين الموسِر إذا تقاعس عن أداء دينه. ويرى بعضهم جواز الإغلاظ عليه بالقول، فضلاً عن الحبس؛ مستدلّين بحديثٍ عن الرسولﷺ: «ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»[1]، وقولهﷺ: «مطل الغنيّ ظلم»[2].

قال ابن المبارك: «يحلّ عرضه أي يغلظ عليه، وعقوبته حبسه»[3].

وقال وكيع: «عرضه شكايته، وعقوبته حبسه»[4].

قال ابن قدامة: «إذا امتنع الموسِر عن قضاء الدين فلغريمه ملازمته ومطالبته والإغلاظ له بالقول، فيقول: يا ظالم، يا معتدي، ونحو ذلك؛ لقول رسول اللهﷺ «ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»، فعقوبته حبسه، وعرضه أي يحلّ القول في عرضه بالإغلاظ. وقال النبيّﷺ: «مطل الغنيّ ظلم. وقال: إنّ لصاحب الحقّ مقالاً»[5].

وقال ابن القيِّم الجوزيّة: «والذي يدلّ عليه الكتاب والسنّة وقواعد الشرع أنّه لا يحبس في شيء من ذلك، إلاّ أن يظهر بقرينة أنّه قادرٌ مماطِل، سواء أكان دينه عن عوض أو عن غير عوض، وسواء لزمه باختياره أو بغير اختياره؛ فإنّ الحبس عقوبة، والعقوبة إنّما تسوغ بعد تحقيق مسبِّبها. وهي من جنس الحدود، فلا يجوز إيقاعها بالشبهة، بل يتثبَّت الحاكم، ويتأمَّل حال الخصم، ويسأل عنه، فإنْ تبيَّن له مطله وظلمه ضربه إلى أن يوفّي، أو يحبسه، ولو أنكر غريمه إعساره، فإنّ عقوبة المعذور شرعاً ظلم»[6].

وإنكار بعض العلماء في فقه المذهب الحنبليّ مشروعيّة الحبس في الديون، معلِّلاً بأنه من الأمور المستحدثة[7]، في غير محلّه؛ لورود روايات متعدِّدة تنصّ على أنّ عليّاً وشريحاً كانا يحبسان في الدين. جاء في مسند زيد: «حدّثني زيد بن عليّ، عن

أبيه، عن جدّه، عن عليّ رضي الله عنهم، أنّه كان يحبس في النفقة، والدين، وفي القصاص، وفي الحدود، وفي جميع الحقوق»[٨].

وجاء في الكافي: «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضّال، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل إذا باعه، فيقسم»[٩].

وورد في مصنَّف ابن أبي شيبة: «حدّثنا أبو بكر، قال: حدّثنا جرير، عن طلق بن معاوية، قال: كان لي على رجل ثلاثمائة درهم، فخاصمته إلى شريح، فقال الرجل: إنّهم وعدوني أن يحسنوا إليَّ، فقال شريح: إنّ الله يأمركم أنْ تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وأمر بحبسه»[١٠].

وورد في المصنَّف أيضاً: «حدّثنا أبو بكر، قال: حدّثنا وكيع، عن عليّ بن صالح، عن عبد الأعلى، قال: شهدتُ شريحاً حبس رستم الضرير في دينٍ. قال وكيع: ما أدركنا أحداً من قضاتنا، ابن أبي ليلى وغيره، إلاّ وهو يحبس في الدين»[١١].

وجاء في مصنَّف عبد الرزّاق: «عن ابن سيرين قال: كان شريح إذا قضى على رجلٍ بحقٍّ يحبسه في المسجد إلى أن يقوم، فإنْ أعطاه حقّه، وإلا يأمر به إلى السجن»[١٢]. وغير ذلك من الروايات.

ثانياً: المذهب الحنفيّ

ذهب فقهاء المذهب الحنفيّ إلى حبس المدين إذا كان موسِراً قادِراً على الوفاء بدينه وتقاعس عن الدفع. ويكون الحبس بناءً على طلب الدائن.

قال الموصلي: «وإذا ثبت الحقّ للمدّعي، وسألهُ حبس غريمه، لم يحبسه، وأمره بدفع ما عليه، فإنْ امتنع حبسه، فإنْ أقرَّ أنّه معسِر خلّى سبيله»[١٣].

وقال في كتاب الحجر: «ولا يحجر على الفاسق، ولا على المديون، فإنْ طلب غرماؤه حبسه حبسه حتّى يبيع ويوفّي الدين»[١٤].

وفي ذيل الحديث النبويّ الشريف: «ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته» قال بدر الدين العينيّ: «عقوبته أن يسجن، وقال إسحاق: فسَّر سفيان عرضه: أذاه بلسانه... واستدلّ على مشروعيّة حبس المديون إذا كان قادراً على الوفاء تأديباً له؛ لأنّه ظالم

حينئذٍ، والظلم محرَّم وإنْ قلَّ»[١٥].

و أجاز الإمام أبو حنيفة حبس المدين[١٦].

ثالثاً: المذهب المالكيّ

الاتّجاه الغالب في الفقه المالكيّ جواز حبس المدين المماطِل إذا كان استيفاء الدين منه غير ممكن، أمّا لو كان له مالٌ، وأمكن للحاكم استيفاؤه منه، فلا يجوز حبسه. ولقد جاء في المدوَّنة الكبرى: «قلت: أرأيتَ الدَّيْن هل يحبس فيه مالكٌ؟ قال: قال مالك بن أنس: إذا تبيَّن للقاضي الإلداد من الغريم حبسه، قلتُ: فما قول مالك في الإلداد؟ قال: قال مالك: إذا كان له مالٌ فاتَّهمه السلطان أن يكون قد غيَّبه، قال مالك: أو مثال هؤلاء التجّار الذين يأخذون أموال الناس فيقعدون عليها، فيقولون قد ذهبت منّا، ولايعرف ذلك إلاّ بقولهم، وهم في مواضعهم، لا يعلم أنّه سرق مالهم، ولا احترق بيتهم، ولا مصيبة دخلت عليهم، ولكنَّهم يقعدون على أموال الناس، فهؤلاء يحبسون حتّى يوفّوا الناس حقوقهم، قلتُ: هل لحبس هؤلاء عند مالك حدّ؟ قال: لا، ليس لحبس هؤلاء عند مالك حدّ، ولكنّه يحبسهم أبداً حتّى يوفّوا الناس حقوقهم، أو يتبيَّن للقاضي أنّه لا مال لهم»[١٧].

وجاء أيضاً: «فإنْ اتُّهم أنّه قد أخفى مالاً وغيَّبه حبسه»[١٨].

وقال القرافي: «يحبس الممتنع عن دفع الحقّ؛ إلجاءً إليه»[١٩].

وجاء في بداية المجتهد: «وهذا الخلاف ـ أي الحجر أو الحبس ـ بعينه يتصوَّر في مَنْ كان له مالٌ يفي دينه، فأبى أن ينصف غرماءه، هل يبيع عليه الحاكم فيقسِّمه عليهم أم يحبسه حتّى يعطيهم بيده ما عليه؟... وأمّا حجج الفريق الثاني الذين قالوا بالحبس حتّى يعطي ما عليه أو يموت محبوساً فيبيع القاضي حينئذٍ ماله ويقسِّمه على الغرماء... قالوا: يدلّ على حبسه قولهﷺ: ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته قالوا: العقوبة هي حبسه»[٢٠].

ويطرح هنا سؤالٌ، وهو: كيف يخلد في السجن بجنايةٍ حقيرةٍ، كدرهمٍ، حتّى يوفّيه، وقواعد الشرع تقتضي تقدير العقوبات بقدر الجنايات؟

ويُقال في الجواب: إن السجن عقوبة صغيرة بإزاء جناية صغيرة؛ لأنّه في كلّ

لحظة يمتنع فيها المسجون عن دفع الدين يقابلها لحظة من السجن، والامتناع من أداء الحقّ ظلمٌ عقابه السجن، فهي جنايات وعقوبات متكرِّرة متقابلة، غير مخالفة لقواعد الشرع[٢١].

رابعاً: المذهب الشافعيّ

يرى فقهاء المذهب الشافعيّ حبس المدين الملتوي والممتنع عن أداء دينه إذا كان معروفاً بالمال، بل يجب التضييق عليه، فضلاً عن الحبس. وقد جاء في كتاب الأمّ للإمام الشافعي: «إذا كان للرجل مالٌ يُرى في يديه ويظهر منه شيء، ثم قام أهل الدين عليه، فأثبتوا حقوقهم، فإنْ أخرج مالاً أو وُجد له مالٌ ظاهر يبلغ حقوقهم أُعطوا حقوقهم، ولم يحبس، فإنْ لم يظهر له مالٌ ولم يوجد له ما يبلغ حقوقهم حُبس، وبيع من ماله ما قدر عليه من شيء»[٢٢].

وقال الماوردي: «أمّا الممتنع من حقوق الآدميّين من ديون وغيرها فتؤخَذ جبْراً إذا أمكنت، ويحبس بها إذا تعذَّرت، إلاّ أن يكون بها معسراً»[٢٣].

وهناك فقهاء نسبوا القول بسجن المدين المماطل إلى المذاهب الأربعة. وفي هذا الصدد قال ابن تيميّة: «ومن كان قادراً على وفاء دينه وامتنع أُجبر على وفائه بالضرب والحبس، ونصّ على ذلك الأئمّة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم»[٢٤].

وقال الشوكاني: «وإلى جواز الحبس للواجد ذهبت الحنفيّة...»[٢٥].

خامساً: الظاهريّة

يرى فقهاء الظاهريّة عدم جواز حبس المدين إذا ظهر له مالٌ. ويرى ابن حزم الظاهريّ أن سجنه مع القدرة على إنصاف غرمائه ظلمٌ له. وزعم أنّ رسول اللّهﷺ ما كان له سجنٌ قطّ، وأمّا إذا لم يكن للمدين مالٌ ظاهر، واشتبه أمره بين الإعسار والإيسار، فإنّه يرى حبسه حتّى إثبات إعساره. ويقول في هذا الصدد: «فإنْ لم يوجد له مالٌ فإنْ كانت الحقوق من بيع أو قرض ألزم الغرم، وسجن حتّى يثبت العدم، ولا يمنع من الخروج في طلب شهودٍ له بذلك، ولا يمنع خصمه من لزومه والمشي معه أو وكيله؛ فإنْ أثبت عدمه سُرّح بعد أن يحلف ما له مال باطن، ومنع خصمه من لزومه،

وأوجر لخصومه؛ ومتى ظهر له مالٌ أنصف منه»[٢٦]. ويقول أيضاً: «ومَنْ ثبت للناس عليه حقوقٌ من مال أو ممّا يوجب غرم مال ببيّنة عدل أو بإقرار منه صحيح بيع عليه كلّ ما يوجد له، وأنصف الغرماء، ولا يحلّ أن يسجن أصلاً، إلاّ أن يوجد له من نوع ما عليه، فينصف الناس منه بغير بيع، كمَنْ عليه دراهم ووجدت له دراهم، أو عليه طعام ووجد له طعام، وهكذا في كلّ شيء؛ لقوله تعالى: ﴿**كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ**﴾...، ولقول الرسولﷺ: «مطل الغنيّ ظلم». فسجنه مع القدرة على إنصاف غرمائه ظلمٌ له ولهم معاً، وحكم بما لم يوجبه الله تعالى قطّ ولا رسوله، وما كان لرسول الله سجن قطّ»[٢٧].

ويَرِدُ على زعمه هذا أنّ رسول اللهﷺ كان يأمر بالربط بالأعمدة، وأحياناً يأمر بالحبس في البيوت، وكان الربط بعمود أو بسارية هو السجن آنذاك؛ لعدم إعداد مكان خاصّ للسجناء. فمشروعية السجن في عهدهﷺ لا تشترط بأن يكون مكانٌ خاصٌّ للسجن في زمن الرسولﷺ، فالمقصود هو حبس المجرم والمتخلِّف، بحيث يمنع من التصرُّف متى أراد، وهذا يتحقَّق بأيّ نحو من أنحاء الحبس، سواء كان بالربط إلى الأعمدة أو الحبس في المسجد والدهليز. ومن ثم اشترى عمر بن الخطاب دار صفوان بن أمية بمكّة بأربعة آلاف درهم، وجعلها سجناً، وبنى عليّ بن أبي طالب سجناً سمّاه نافعاً. وعندما هرب منه بعض المسجونين بنى آخر من مَدَر سمّاه المخيس. جاء في مستدرك الحاكم: «إنّ النبيّﷺ حبس رجلاً في تهمة»[٢٨]. وجاء في سنن أبي داوود: «بعث رسول اللهﷺ خيلاً من قبل نجد فجاءت برجلٍ من بني حنيفة، يقال له: ثمامة بن أثال، سيّد أهل اليمامة، فربطوه بساريةٍ من سواري المسجد»[٢٩].

وجاء في السيرة النبويّة: «فجُعلت بنت حاتم في حظيرة بباب المسجد، كانت السبايا يحبسنَ فيها»[٣٠].

وقال ابن الأثير: «في حديث عليّ أنّه بنى سجناً فسمّاه المخيس، وقال: بنيت بعد نافع مخيساً، باباً حصيناً، وأميناً كيساً. نافع: اسم حبس كان له من قَصَب، هرب منه طائفة المحبسين، فبنى هذا من مَدَر، وسمّاه المخيس»[٣١].

وقال أبو إسحاق الشيرازيّ: «ويستحبّ أن يكون له ـ أي للقاضي ـ حبسٌ؛ لأنّ عمر اشترى داراً بمكّة بأربعة آلاف درهم، وجعلها سجناً، واتَّخذ عليٌّ سجناً»[٣٢].

سادساً: الزيديّة

يرى المذهب الزيديّ حبس المدين المماطِل. وقد جاء في مسند زيد: «حدّثني زيد بن عليّ، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ رضي الله عنهم، أنّه كان يحبس في النفقة، والدين، وفي القصاص، وفي الحدود، وفي جميع الحقوق»[٣٣].

وذهب أحمد بن يحيى من فقهاء الزيديّة إلى حبس المدين[٣٤].

وفي نيل الأوطار نسب جواز حبس المدين الواجد إلى زيد بن عليّ[٣٥].

سابعاً: مذهب الشيعة الإماميّة

وردت روايات من طرق الإماميّة بحبس المدين الموسِر المماطِل. وأفتى الفقهاء الإماميّون على طبقها بالحبس. وننقل هنا بعض الروايات، ومن ثم فتاوى بعض فقهائهم:

جاء في الكافي: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه، ثم يأمر فيقسَّم ماله بينهم بالحصص، فإنْ أبى باعه فيقسَّم»[٣٦].

ورواها الصدوق عن الأصبغ بن نباتة[٣٧]. وكذلك رواها الشيخ الطوسيّ في التهذيب[٣٨].

وجاء في دعائم الإسلام: «عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: مَنْ امتنع من دفع الحقّ، وكان موسِراً حاضراً عنده ما وجب عليه، فامتنع من أدائه، وأبى خصمه إلاّ أن يدفع إليه حقّه، فإنّه يُضرَب حتّى يقضيه، وإنْ كان الذي عليه لا يحضره إلاّ في عروض فإنّه يعطيه كفيلاً، أو يحبس له إنْ لم يجد الكفيل»[٣٩].

ونقل الطوسيّ في التهذيب «أنّ عليّاً عليه السلام كان يحبس في الدين، فإذا تبيَّن له إفلاس وحاجة خلّى سبيله، حتى يستفيد مالاً»[٤٠].

وقال الشيخ المفيد: «إنْ اعترف المنكر بعد يمينه بالله بدعوى خصمه عليه، وندم على إنكاره، لزمه الحقّ والخروج منه إلى خصمه، فإن لم يخرج إليه منه كان له حبسه»[٤١].

وقال الطوسيّ: «وإنْ توجَّه عليها ـ أي على المرأة ـ الحقّ ألزمها الخروج منه على ما يقتضيه شرع الإسلام، فإنْ امتنعت من ذلك كان له حبسها، كما أنّ له حبس

الرجال»[٤٢].

وقال المحقّق الحلّي: «لو امتنع المقرّ من التسليم أمر الحاكم خصمه بالملازمة، ولو التمس حبسه حبس»[٤٣].

كما أفتى سائر الفقهاء الإماميّة بحبسه[٤٤].

حبس المدين المعسِر

وقد يكون إعسار المدين لسوء تصرُّفه وإنفاق أمواله في الحرام والمعاصي؛ وقد يكون لغير ذلك.

وفي الصورة الثانية ـ أي عدم الإنفاق في الأعمال المحرَّمة ـ هل تسمع بيِّنة الإعسار التي يقيمها المدين قبل الحبس أم لابدّ أن يحبس أوّلاً ثم تسمع بيِّنته؟

وقع الخلاف بين العلماء في ذلك، ومن ثم هل يتنافى سجن المعسِر مع الإنظار، فيخالف ظاهر الآية: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠)؟ وهل هناك فرقٌ بين أن يكون الدَّيْن بدل مالٍ، كثمن المبيع والقرض، فيحبس، وأن يكون بدل جناية، كالدية وأرش الجنايات، فلا يحبس؟

البحث عن ذلك يكون في مسائل، وهي:

١ـ حبس المعسِر لو أنفق ماله في الحرام

إنّ المعسِر قد يكون احتال على الناس وخدعهم، بصفة كونه صاحب شركة تجاريّة أو مقاول، أو كان غير مؤهَّل لممارسة هذه الأعمال وتصدّى لها، فتسلَّط على أموال الناس أو الدولة، وأنفقها في أعمالٍ غير مشروعة، فإنّه حينئذٍ يصدق عليه الإعسار. والمعسر كهذا يُسجَن. وقد وردت رواية تنصّ على حبس المكري المفلِس الذي لا يملك مالاً، ويتصدّى لأعمال تجاريّة وما شابه ذلك، فيستغلّ الناس ويخدعهم بالعنوان الذي انتحله لنفسه، ويفشل في عمله؛ لعدم كونه مؤهَّلاً لذلك، فيفلس.

ونصّ الرواية هو: «روى الطوسيّ بإسناده عن الصفّار، عن عليّ بن إبراهيم، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: يجب على الإمام أن يحبس الفسّاق من العلماء، والجهّال من الأطبّاء، والمفاليس

من الأكرياء»[٤٥]. والأكرياء جمع الكري، ويستعمل بمعنى المكاري والمكتري معاً، وهم المقاولون الذين يخدعون الناس، ولا يفون بالتزاماتهم. ولعله يشمل الدلاّلين ووسائط المعاملات[٤٦].

ولا خصوصيّة للعناوين والأصناف الواردة في الرواية، فيُستفاد منها؛ بإلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، سجن غير المؤهَّلين من المتصدِّين للعمل الاجتماعيّ، الذين يخدعون الناس، ويستغلونهم. فالمتعامل من هذا النوع إذا أفلس، وطلب الغرماء حبسه، يحبس تعزيراً وتأديباً.

أفتى تقي الدين الحلبيّ ـ من فقهاء الإماميّة ـ بحبس المعسِر إذا أنفق أمواله في الأعمال المحرَّمة والمعاصي، وفي الأغراض السيّئة غير المشروعة. وقد قال: «ويكره للدائن المطالبة بالدين مع الغناء عنه، وظنّ حاجة الغريم إلى التوسُّع به، ولا يحلّ له ذلك مع العلم أو الظنّ بعجز الغريم عن أدائه، ويلزم النظرة إلى حين التمكُّن منه، وله الاحتساب به من الزكاة إذا كان الغريم من أهلها. وإنْ كان مخالِفاً للحقّ أو منفِقاً ما استدانه في حرامٍ فله حبسه»[٤٧].

ولكنْ مع ذلك فإنّ حبسه يتنافى مع الإنظار، فيخالف ظاهر الآية: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾؛ لأنّ الآية بعمومها تفيد أنّ كلّ معسِر ينظر إلى ميسرة.

ومن الممكن أن يُقال: إنّ الآية تفيد الإنظار لكلّ معسِر، ما عدا المعسِر الذي ينفق أمواله في الأعمال المحرَّمة والمعاصي. فبناءً على ذلك يُحبَس المدين المعسِر الذي أنفق الأموال التي استدانها في الحرام والمعاصي.

٢ـ حبس المدين المدَّعي الإعسار إذا كان الدَّيْن بدل مالٍ

أفتى بعض الفقهاء بحبس المدين الذي يدَّعي الإعسار إذا كان أصل الدَّيْن مالاً، بأنْ كان بدل مالٍ، كالقرض وثمن المبيع؛ لأنّه إذا ثبت المال في يده ثبت غناه، وزوال غناه محتملٌ، فالأصل بقاء المال، والغالب إذا خرج من ملكه مال فقد دخل في ملكه مال يقابله. وكذلك يحبس بما لم يكن بدل مالٍ، لكنّه لزمه عن عقدٍ التزمه، كبدل الخلع والكفالة والمهر والحوالة؛ لأنّ إقدامه على ما يلزم ذلك المال دليل القدرة عليه. ولا يحبس فيما لو كان أصل الدين بغير مالٍ، بأنْ يكون بدل

إتلاف وأرش الجنايات والدية؛ لأنّ الأصل عدم المال، فيقبل قوله مع اليمين.

قال الموصلي من فقهاء الأحناف: «...إنْ قال المدَّعي: هو موسِرٌ، وهو يقول: أنا معسِر، فإذا القاضي يعرف يساره، أو كان الدين بدل مالٍ، كالثمن والقرض، أو التزمه، كالمهر والكفالة وبدل الخلع ونحوه، حبسه، ولا يحبسه في ما سوى ذلك إذا ادَّعى الفقر، إلاّ أن تقوم البيِّنة أنّ له مالاً فيحبسه، فإذا حبسه مدّة يغلب على ظنّه أنّه لو كان له مالٌ أظهره، وسأل عن حاله، فلم يظهر له مالٌ، خلّى سبيله»[٤٨].

ويرى ذلك أيضاً كلٌّ من: الزيعلي[٤٩]؛ وابن الهمام[٥٠]؛ وابن عابدين[٥١]، من الحنفية.

وقال ابن قدامة من فقهاء الحنابلة: «...وإنْ لم يجد له مالاً ظاهراً فادَّعى الإعسار، فصدَّقه غريمه، لم يحبس؛ وإنْ كذَّبه غريمه فلا يخلو إما أنْ يكون عرف له مال؛ أو لم يعرف؛ فإنْ عُرف له مالٌ؛ لكون الدين ثبت عن معاوضة، كالقرض والبيع، أو عُرف له أصل مال سوى هذا، فالقول قول غريمه مع يمينه، فإذا حلف أنّه ذو مال حبس حتّى تشهد البيِّنة بإعساره»[٥٢].

وذهب أبو زكريّا يحيي النوويّ[٥٣]، من فقهاء الشافعيّة، إلى أنّ المدين يسجن في كلّ دَيْن لزمه بدلاً عن مال حصل في يده، كالقرض وثمن المبيع، وكذلك إذا لم يكن بدل مال لكنّه لزمه عن عقد التزمه، كالحوالة وبدل الخلع، ولا يسجن في ما سوى ذلك؛ لأنّه منكر متمسِّك بالأصل، والأصل أنّ الإنسان يولد ولا مال له، وصاحب الدين يدَّعي أمراً عارضاً، فالقول قول المَدين مع يمينه، ما لم يكذِّبه الظاهر.

وقال ابن حزم الظاهريّ: «فإنْ لم يوجد له مالٌ فإنْ كانت الحقوق من بيع أو قرض ألزم الغرم، وسجن حتّى يثبت العدم، ولا يمنع من الخروج في طلب شهود له بذلك، ولا يمنع خصمه من لزومه والمشي معه أو وكيله، فإنْ أثبت عدمه سرّح بعد أن يحلف»[٥٤].

وذهب فقهاء الشيعة الإماميّة إلى سجن المَدين لو كان أصل الدعوى مالاً، وإلى عدم جواز سجنه فيما لو كان أصل الدعوى بغير مال.

فقال زين الدين العامليّ في هذا الصدد: «إنّما يحبس مع دعوى الإعسار قبل إثباته لو كان أصل الدين مالاً، كالقرض، أو عوضاً عن مالٍ، كثمن المبيع، فلو

انتفى الأمران، كالجناية والإتلاف، قُبِل قوله في الإعسار بيمينه؛ لأصالة عدم المال»[٥٥].

وقال المحقّق الحلّي: «وإنْ لم يكن له مالٌ ظاهرٌ، وادَّعى الإعسار، فإنْ وَجَد البيِّنة، قضي بها، وإن عدمها، وكان له أصل مال، أو كان أصل الدعوى مالاً، حبس حتّى يثبت إعساره»[٥٦].

وقال العلاّمة الحلّي: «وإنْ لم يظهر له مالٌ، ولا بيِّنة على دعوى الإعسار، حبس حتّى يظهر إعساره، إنْ عُرف له أصل مال، أو كان أصل الدعوى مالاً، وإلاّ قبل قوله»[٥٧].

وقال السيد محمد جواد العامليّ في هذا المجال: «حبس حتّى يثبت إعساره، وذلك يكون بالبيِّنة المطَّلعة على باطن أمره، فإنّ الأصل بقاء المال، والأصل عدم تلفه. والظاهر لا يقاوم الاستصحاب، وأصل العدم»[٥٨].

٣ـ اذا أقام المدين بيِّنة على إعساره فهل تقبل قبل السجن أم لا تقبل؟

اختلف الفقهاء في شأن وقت سماع بيِّنة الإعسار التي يُقيمها المَدين الذي يدَّعيه، هل تسمع قبل السجن أو بعده؟

يمكن حصر هذا الخلاف في ثلاثة آراء:

الرأي الأوّل: بيِّنة الإعسار تُسمَع بعد الحبس

ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ بيِّنة الإعسار تسمع بعد الحبس؛ لأنّ الأصل في المدين اليسار. فوفقاً لهذا الرأي يحبس المدين بمجرَّد ثبوت الدين، دون حاجة لإثبات يسار المدين.

جاء في المغني: «قال أبو حنيفة: لا تسمع ـ أي البيِّنة ـ في الحال، ويحبس شهراً، وروي: ثلاثة أشهر، وروي: أربعة أشهر، حتّى يغلب على ظنّ الحاكم أنّه لو كان له مال لأظهره»[٥٩].

وكذلك يرى الإمام مالك أنّ بيِّنة الإعسار تسمع بعد الحبس. وقد جاء في تبصرة الحكّام: «إذا زعم ـ أي المدين ـ أنّه أُصيب ماله، وشهد له شهود أنه ما عنده

شيء، أرى أنْ يسجن، ولا يعجل سراحه من السجن. وقال ابن الماجشون: لابدّ من سجن الغريم، ولا يتمّ التفليس إلاّ به، وإنْ شهد أنّه لا شيء عنده»[٦٠].

لا يخفى أنّ هذا الرأي يتنافى مع آية الإنظار: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾.

فبمقتضى الآية لابدّ من استماع بيِّنة الإعسار، وإمهاله حتّى يوسِر، فلا يجوز حبسه.

الرأي الثاني: بيِّنة الإعسار تُسمَع قبل الحبس

ذهب أكثر الفقهاء إلى هذا الرأي، فيجب على القاضي أن لا يعجل في حبس المدين قبل أن يسمع ما لديه من أدلّة على عسرته؛ لأنّ حبسه بعد قيام بيِّنة الإعسار ظلم له.

قال ابن قدامة: «وتسمع البيِّنة في الحال، وبهذا قال الشافعيّ»[٦١].

وقال بدر الدين العينيّ: «وإنْ ثبت إعساره وجب إنظاره، وحرم حبسه»[٦٢]. ويرى ذلك الإمام أحمد بن حنبل[٦٣]؛ والإمام الشافعي[٦٤].

وقال العلاّمة الحلّي، من فقهاء الإماميّة: «فإنْ ادَّعى الإعسار، وثبت صدقه، إمّا بالبيِّنة المطَّلعة على حاله، أو بتصديق الخصم، لم يحلّ حبسه، وأنظر إلى أن يوسِر»[٦٥]. وقال أيضاً: «لا تُسمَع بيِّنة الإعسار في الحال، وبه قال الشافعيّ وأحمد؛ لأنّ كلّ بيِّنة جاز سماعها بعد مدّة جاز سماعها في الحال، كسائر البيِّنات»[٦٦].

وقال السيّد العامليّ: «فإن ثبت الإعسار لم يحلّ حبسه. قال: باتّفاق أصحابنا. وخالفت الحنفيّة؛ فقال بعضٌ يحبس بعد البيِّنة شهراً؛ وبعض شهرَيْن؛ وبعضٌ ثلاثة؛ وبعضٌ أربعة، حتّى يغلب على الظنّ أنّه لو كان له مالٌ لم يصبر على حبس تلك المدة»[٦٧].

وكذلك قال الشيخ المفيد[٦٨]، وأبو الصلاح الحلبيّ[٦٩]، وسلاّر[٧٠]، وابن حمزة[٧١].

وقد وردت روايات تدلّ على أنّ المدين يحبَس حتّى يثبت إفلاسه وإعساره، ومنها:

«عن عليّ عليه السلام: إذا حبس القاضي رجلاً في دين، ثم تبيَّن له إفلاسه وحاجته، أخرجه حتّى يستفيد مالاً»[٧٢].

و«روى الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام: وقضى عليّ عليه السلام في الدين أنّه يحبس صاحبه، فإذا تبيَّن إفلاسه والحاجة فيخلّى سبيله حتّى يستفيد مالاً»[٧٣].

وروى الطوسيّ «أنّ عليّاً عليه السلام كان يحبس في الدين، فإذا تبيَّن له إفلاس وحاجة خلّى سبيله حتّى يستفيد مالاً»[٧٤].

وهنا يطرح سؤالٌ، وهو: هل أن حبس المدين حتّى إثبات إعساره ـ كما جاء في الروايات، وأفتى به بعض الفقهاء ـ يتنافى مع آية الإنظار؟

ويقال في الجواب: إن الآية الكريمة تدلّ على الإنظار وإمهال المدين بعد إثبات إعساره، وحبسُه قبل إثبات الإعسار لا ينافي مقتضى الآية.

الرأي الثالث

التفصيل بين أن يكون أصل الدعوى مالاً وبين أن يكون أصل الدعوى بغير مال. ففي الأول لا تُسمَع بيِّنة الإعسار من المدين قبل الحبس؛ وفي الثاني تُسمَع قبل الحبس، بل يُقبَل قوله في الإعسار مع يمينه. وقد تقدَّم بيان ذلك في المسألة الثانية، فلا نعيد.

وفي صدد حلّ التعارض بين آية الإنظار والأخبار الدالّة على الحبس قال السيد الخوانساري: «قد يُقال: مقتضى الآية الشريفة: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾ والأخبار الدالّة على الحبس أنّ الإعسار شرطٌ في وجوب الإنظار، لا أن يكون الإيسار شرطاً في جواز الإجبار والحبس، فإذا لم يتبيَّن كونه معسِراً يجوز إجباره وحبسه، وإن لم يثبت كونه موسِراً. ومع قطع النظر عن الآية الشريفة والأخبار نقول: إنّ العجز مانعٌ عن وجوب الأداء وجواز المطالبة، لا أن تكون القدرة شرطاً فيهما. ويمكن أن يقال: مقتضى الموثَّق المذكور (ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته) ـ بعد تفسير العقوبة بالحبس ـ شرطيّة الإيسار في جواز الحبس، ومع التسليم ما الدليل على جواز الحبس مع عدم إحراز عدم المانع؟ إلاّ أن يتمسَّك بالعموم أو الإطلاق في الشبهة المصداقيّة، لكنْ يستفاد من بعض الأخبار جواز الحبس حتّى يتبيَّن الإعسار،

ولعلّه للاحتياط في مال المسلم»[٧٥].

ويمكن أن يقال: لا فائدة لاستصحاب بقاء المال فيما لو كان أصل الدعوى مالاً؛ لأن هذا الاستصحاب لا يجعله ذا مالٍ واقعاً؛ كي يحلّ عقوبته. إلاّ أن يُقال: إنه واجدٌ تعبُّداً، والحبس عقوبة، فإذا لم يثبت كونه واجداً للمال لم يتحقَّق الموضوع للعقوبة. ثم إذا قيل: إنّ حبس شخص قبل موجبه غير معقول فإنّه يُقال: إنّ سجن المتَّهم باليسر قبل أن ينكشف حاله، من كونه معسِراً أم لا، من موارد السجن الاستبرائيّ، وهو جائز شرعاً، ووردت فيه روايات[٧٦]، وأفتى به بعض الفقهاء[٧٧].

مدّة حبس المدين

أفتى فقهاء المذاهب الإسلاميّة بحبس المدين الموسِر المماطِل في أداء دينه إلى أن يقضيه ويدفعه. فلو امتنع وماطَل في الدفع يبقى في السجن ولا يُفرَج عنه. وفي المدوَّنة الكبرى نقل رأي مالك بن أنس بأنّه يرى حبس المدين حتّى يوفّي دينه: «قلتُ: أرأيتَ الدين هل يحبس فيه مالك؟ قال: قال مالك بن أنس: إذا تبيَّن للقاضي الإلداد من الغريم حبسه، قلتُ: فما قول مالك في الإلداد؟ قال: قال مالك: إذا كان له مالٌ فاتَّهمه السلطان أن يكون قد غيَّبه، قال مالك: أو مثل هؤلاء التجّار الذين يأخذون أموال الناس فيقعدون عليها فيقولون قد ذهبت منّا، ولا يعرف ذلك إلاّ بقولهم، وهم في مواضعهم؛ لا يعلم أنه سرق مالهم، ولا احترق بيتهم، ولا مصيبة دخلت عليهم، ولكنّهم يقعدون على أموال الناس، فهؤلاء يحبسون حتّى يوفّوا الناس حقوقهم، قلتُ: هل لحبس هؤلاء عند مالك حدّ؟ قال: لا، ليس لحبس هؤلاء عند مالك حدّ، ولكنّه يحبسهم أبداً، حتّى يوفّوا الناس حقوقهم، أو يتبيّن للقاضي أنّه لا مال لهم، فاذا تبيَّن أنّه لا مال لهم أخرجهم ولم يحبسهم»[٧٨].

وجاء في الخلاف: «قال أبو حنيفة: لا يجوز له ـ أي للحاكم ـ الحجر عليه بحالٍ، بل يحبسه أبداً إلى أن يقضيه»[٧٩].

وقال ابن رشد: «...حجج الفريق الثاني الذين قالوا بالحبس حتّى يعطي ما عليه، أو يموت محبوساً فيبيع القاضي حينئذ ماله ويقسِّمه على الغرماء، قالوا: يدلّ على حبسه قوله صلى الله عليه وآله: ليَّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته، قالوا: العقوبة هي حبسه»[٨٠].

وقال الشهيد الأول، من فقهاء الإماميّة: «ضابط الحبس توقُّف استخراج الحقّ عليه. ويثبت في مواضع:...والممتنع من أداء الحقّ مع قدرته عليه. فإنْ قلتَ: القواعد تقتضي أن العقوبة بقدر الجناية، ومَنْ امتنع عن أداء درهم حبس حتّى يؤدّيه، فربما طال الحبس، وهذه عقوبةٌ عظيمة في مقابلة جناية حقيرة، قلتُ: لمّا استمر امتناعه قوبل بكلّ ساعة من ساعات الامتناع بساعةٍ من ساعات الحبس، فهي جنايات متكرِّرة، وعقوبات متكرِّرة»[٨١].

وقال العلاّمة الحلّي: «وإنْ عرف كذبه حبس حتّى يخرج من الحقّ»[٨٢].

فوفقاً لذلك حبسه مغيّى ومقيَّد بدفع الدين، ولا يجوز حبسه أكثر من ذلك. وقد دلَّت الروايات[٨٣] على سجن مدَّعي الإعسار حتّى يثبت إعساره وإفلاسه. وعلى هذا الرأي أكثر الفقهاء. ولكن هناك فريقٌ من الفقهاء يرى حبسه حتّى لو أقام البيِّنة على إعساره، ويعتبر هذا الحبس تأديباً له. وقد قال أبو دقيقة في هذا المجال: «واختلفوا في مدّة الحبس: قيل: شهرين أو ثلاثة، وبعضهم قدَّره بشهر؛ وبعضهم بأربعة؛ وبعضهم بسنة. والصحيح ما ذكرتُ لك أوّلاً (أي يفوَّض إلى رأي القاضي)؛ لأنّ الناس يختلفون في احتمال الحبس، ويتفاوتون تفاوتاً كثيراً، فيفوَّض إلى رأي القاضي»[٨٤].

وفي الحديث عن سلمة بن سليمان: لا يحبس الإنسان في الدين أكثر من أربعين يوماً[٨٥].

وذهب جمهور العلماء إلى أن المرجع في تقدير المدّة القاضي؛ لأنّ الغرض من سجنه هو التضييق عليه، حتّى إذا كان له مالٌ قضى دينه منه. وهذا يختلف باختلاف الدين كثرةً وقلّة[٨٦].

وقد عرفتَ في ما تقدَّم أنّ حبس المدين المعسِر بعد إثبات إعساره منافٍ لآية الإنظار والروايات. ولذلك لايجوز حبسه بعد إقامة البيِّنة على إعساره. نعم، لو كان منفِقاً ما استدانه في حرامٍ ومعصية يُحبَس تعزيراً، والمرجع في تقدير مدّة حبسه القاضي.

نتائج البحث

بعد هذا الاستعراض لجوانب الموضوع يمكننا أن نشير إلى أهمّ النتائج

المستخلصة من هذه الدراسة، وهي:

١ـ يرى معظم فقهاء المذهب الحنفيّ والشافعيّ والحنبليّ والزيديّ سجن المدين الموسِر القادر على الوفاء بدينه إذا ماطل وتقاعس عن الأداء. ويرى بعض فقهاء المذهب الحنبليّ وفقهاء الشافعيّة التضييق وجواز الإغلاظ عليه بالقول، فضلاً عن السجن.

٢ـ الاتّجاه الغالب في الفقه المالكيّ جواز سجن المدين المماطِل إذا كان استيفاء الدين منه غير ممكنٍ، فيسجن حتّى يوفّي الناس حقوقهم، أمّا إذا كان له مال وأمكن استيفاء الدين منه فلا يجوز حبسه.

٣ـ يرى فقهاء الظاهريّة عدم جواز سجن المدين إذا ظهر له مالٌ، وإنّما يستوفى الدين من ماله. ولكن لو اشتبه أمره بين الإيسار والإعسار يسجن حتّى إثبات إعساره.

٤ـ ذهب فقهاء الإماميّة إلى سجن المدين الموسِر المماطل. واستدلوا بروايات على ذلك. ويرون بقاءه في السجن إلى أن يؤدّي دينه. ويأمره القاضي ببيع أمواله لأداء حقوق غرمائه.

٥ـ المدين المعسِر الذي أنفق أمواله التي استدانها في الأعمال المحرَّمة والمعاصي يسجن. ولا منافاة بين الحكم بحبسه وآية الإنظار: ﴿**وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**﴾؛ فالآية تفيد الإنظار وإمهال المعسِر إلا إذا أنفق أمواله في الحرام والمعصية، فحينئذ يُسجَن.

٦ـ المدين الذي يدَّعي الإعسار يُسجَن إذا كان الدين بدل مالٍ؛ لأنّ الأصل بقاء المال، ولا يُطلَق سراحُه إلاّ إذا أثبت إعساره بالبيِّنة أو بتصديق خصمه له. وعلى خلاف ذلك إذا لم يكن الدين بدل مالٍ، كما لو كان عن جناية؛ فالأصل عدم المال، ويقبل قوله مع يمينه ما لم يكذِّبه ظاهر حاله.

٧ـ اختلف الفقهاء حول سجن المدين إذا أقام البيِّنة على إعساره:

أ ـ يُحبَس أوّلاً، ثم تسمع بيِّنته على الإعسار.

وهذا الرأي يتنافى مع الإنظار في الآية. ولذلك تقدَّم الآية. ولابدّ من استماع بيِّنته قبل حبسه.

ب ـ تُسمَع بيِّنة الإعسار قبل الحبس.

وقد ذهب معظم الفقهاء إلى هذا الرأي، ووردت به روايات، كما تدل عليه آية

الإنظار.

ج ـ التفصيل بين أن يكون أصل الدعوى مالاً فلا تسمع البيِّنة قبل الحبس، وبين أن يكون أصل الدعوى بغير مالٍ فتسمع قبل الحبس، ويقبل قوله في الإعسار.

٨ـ يُطلَق سراح المَدين من السجن إذا توفَّر أحد الدواعي التالية:

أ ـ دفع الدَّيْن.

ب ـ رضا صاحب الدَّيْن.

ج ـ قيام البيِّنة على الإعسار، أو على تلف المال.

د ـ تصديق خصمه له على الإعسار.

هـ ـ حلف مدَّعي الإعسار فيما لو كان أصل الدعوى بغير مالٍ.

ي ـ عند الضرورة، كذهاب العقل والمرض المستعصي.

٩ـ أنواع الحبس؛ بسبب الدَّيْن بصفةٍ عامّة، ثلاثة:

أ ـ حبس تعزير وتأديب في حقّ المَدين المعسِر الذي أنفق ما استدانه في الحرام والمعصية.

ب ـ حبس استبراء واختبار في حقّ المَدين المجهول الحال، الذي يدَّعي الإعسار، حتّى يكشف عن وضعه الماليّ.

ج ـ حبس تضييق في حقّ المَدين الموسِر الممتنِع عن أداء الدين. فإنّ كلّ مَنْ ثبت عليه حقّ وامتنع عن أدائه مع قدرته عليه يُسجَن حتّى يؤدّيه.

١٠ـ اختلف الفقهاء في مدّة حبس المدين؛ فقدَّرها بعضهم بشهرين؛ وبعضٌ بثلاثة أشهر؛ وبعض بأربعة؛ وآخرون بستّة أشهر؛ وقيل: يسجن نصف شهر؛ كما قيل: يسجن سنة؛ كما قيل: يؤبَّد حبسه حتّى يقضي دينه إذا عُلمت قدرته على الأداء.

ذهب فقهاء الإماميّة وجمهور العلماء إلى أن المرجع في تقدير المدّة القاضي، فيفوَّض أمره إلى القاضي.

والغاية من سجنه إلجاؤه إلى دفع حقوق الناس، وهذا يختلف باختلاف الناس، واختلاف الدين كثرةً وقلّة.

الهوامش

(١) سنن أبي داوود ٣: ٣١٣؛ صحيح البخاري ٢: ٥٨، سنن ابن ماجة ٢: ٨١١؛ مسند أحمد ٤: ٢٢٢.
(٢) صحيح مسلم ٥: ٣٤؛ صحيح البخاري ١٢: ١٠٩.
(٣) صحيح البخاري ٢: ٥٨.
(٤) مصنَّف ابن أبي شيبة ٧: ٧٩.
(٥) ابن قدامة، المغني ٤: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.
(٦) ابن القيِّم الجوزيّة، الطرق الحكمية: ٦٣.
(٧) ابن مفلح المقدسيّ، الفروع ٢: ٦٤٩.
(٨) البقّال، مسند زيد: ٢٦٥.
(٩) الكليني، الكافي ٥: ١٠٢؛ الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٦: ١٩١.
(١٠) مصنَّف ابن أبي شيبة ٦: ٢٤٨؛ مصنَّف عبد الرزّاق ٨: ٣٠٥.
(١١) مصنَّف ابن أبي شيبة ٦: ٢٥٠.
(١٢) مصنَّف عبد الرزّاق ٨: ٣٠٦.
(١٣) الموصلي، الاختيار ٢: ٨٩.
(١٤) المصدر السابق: ٩٨.
(١٥) العيني، عمدة القارئ ١٢: ٢٣٦.
(١٦) البحر الرائق ٨: ٩٤؛ الهداية في شرح البداية ٣: ٢٠٨؛ البدائع ٧: ١٧٣.
(١٧) مالك بن أنس، المدوَّنة الكبرى ٥: ٢٠٥.
(١٨) المصدر السابق ٤: ١٠٥.
(١٩) القرافي، الفروق ٤: ٧٩.
(٢٠) ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٢٨٥.
(٢١) انظر: القرافي، الفروق ٤: ٦٩.
(٢٢) الشافعي، الأمّ ٣: ١٨٩.
(٢٣) الماوردي، الأحكام السلطانيّة: ٢٦٣.
(٢٤) ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى ٤: ٤٨٠.
(٢٥) الشوكانيّ، نيل الأوطار ٥: ٢٤١.
(٢٦) ابن حزم الظاهريّ، المحلّى ٨: ١٧٢.
(٢٧) المصدر السابق ٨: ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٢٨) الحاكم النيسابوريّ، المستدرك ٤: ١٠٢؛ سنن الترمذيّ ٤: ٢٨؛ سنن أبي داوود ٣: ٣١٤؛ مصنَّف عبد الرزّاق ١٠: ٢١٦.
(٢٩) سنن أبي داوود ٣: ٥٧.
(٣٠) ابن هشام، السيرة النبويّة ٤: ٢٢٥.

(٣١) ابن الأثير، النهاية ٢: ٩٢.
(٣٢) أبو إسحاق الشيرازيّ، المهذَّب ٢: ٢٩٤.
(٣٣) مسند زيد: ٢٦٥.
(٣٤) المرتضى، عيون الأزهار: ٤٥٩.
(٣٥) الشوكانيّ، نيل الأوطار ٥: ٢٤٥.
(٣٦) الكافي ٥: ١٠٢.
(٣٧) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٩.
(٣٨) الطوسيّ، تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٩.
(٣٩) التميمي المغربيّ، دعائم الإسلام ٢: ٥٤٠.
(٤٠) تهذيب الأحكام ٦: ١٩٦.
(٤١) المفيد، المقنعة: ١١٤.
(٤٢) الطوسيّ، النهاية، ٣٤٨.
(٤٣) المحقِّق الحلّي، المختصر النافع: ٢٨١.
(٤٤) انظر: أبو الصلاح الحلبيّ، الكافي في الفقه: ٤٤٨؛ عليّ بن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢١٣؛ المحقِّق الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ٩٥؛ يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع: ٥٢٥؛ العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٢: ٦٥٦؛ الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد ٢: ١٩٢؛ المحقِّق القمّيّ، غنائم الأيّام: ٢٧٩؛ النراقيّ، مستند الشيعة ٢: ٥٤٧؛ اليزديّ، العروة الوثقى ٣: ٥٠؛ المحقِّق العراقيّ، شرح التبصرة: ٧٦؛ الخوئيّ، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٤.
(٤٥) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ١٨: ٢٢١.
(٤٦) انظر: دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٤٨٣.
(٤٧) الكافي في الفقه: ٣٣١.
(٤٨) سورة البقرة، الآية ٢٨٠.
(٤٩) انظر: تبيين الحقائق ٤: ١٨٠.
(٥٠) انظر: شرح فتح القدير ٧: ٢٧٩.
(٥١) انظر: ردّ المحتار على الدرّ المختار ٥: ٣٨٤.
(٥٢) انظر: المغني ٤: ٤٩٩.
(٥٣) انظر: روضة الطالبين ٤: ١٣٧.
(٥٤) ابن حزم، المحلّى ٨: ١٧٢.
(٥٥) الشهيد الثاني، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ٤: ٤٠، تحقيق: السيّد محمد كلانتر.
(٥٦) شرائع الإسلام ٢: ٩٥.
(٥٧) العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ١: ١٧٦.
(٥٨) محمدجواد العامليّ، مفتاح الكرامة ١٠: ٧٤.
(٥٩) ابن قدامة، المغني ٤: ٥٠٠.

(٦٠) ابن فرحون، تبصرة الحكّام ٢١: ١٥.
(٦١) المغني ٤: ٥٠٠.
(٦٢) عمدة القارئ ١٢: ٢٣٦.
(٦٣) انظر: فتاوى ابن تيميّة ٤: ١٠٥، مسألة ٢٣٥.
(٦٤) انظر: الأمّ ٣: ١٨٩.
(٦٥) قواعد الاحكام ٢: ٢٠٩.
(٦٦) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٨.
(٦٧) مفتاح الكرامة ١٠: ٧٢.
(٦٨) انظر: المقنعة: ١١١.
(٦٩) انظر: الكافي في الفقه: ٣٤١.
(٧٠) انظر: المراسم: ٢٣٠.
(٧١) انظر: الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٧٤.
(٧٢) مسند زيد: ٢٦٢.
(٧٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٩.
(٧٤) تهذيب الأحكام ٦: ١٩٦.
(٧٥) الخوانساري، جامع المدارك ٦: ٢٥.
(٧٦) انظر: مسند زيد: ٢٦٢.
(٧٧) انظر: الروضة البهيّة ٤: ٤٠.
(٧٨) المدوّنة الكبرى ٥: ٢٠٥.
(٧٩) الخلاف ١: ٦٢١.
(٨٠) بداية المجتهد ٢: ٢٨٥.
(٨١) القواعد والفوائد ٢: ١٩٢؛ انظر: القرافي، الفروق ٤: ٧٩.
(٨٢) قواعد الأحكام ٢: ٢٠٩.
(٨٣) انظر: تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٠.
(٨٤) الاختيار ٢: ٩٠ (الهامش)؛ انظر: ردّ المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ٥: ٤٢٦؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٣: ٢٨٠؛ حاشية الطرابلسيّ الحنفيّ: ١٧٤.
(٨٥) انظر: الذهبيّ، ميزان الاعتدال ٤: ٤٨٢.
(٨٦) انظر: تبصرة الحكّام ٢: ٣٢٦.

ولاية الفقيه في الفقه الشيعيّ

البروفسور عبد العزيز ساشدينا(*)
ترجمه عن الإنجليزية: هيثم مزاحم

يأتي نشر كتاب «تطوُّر المرجعيّة الشيعيّة: من الغيبة إلى ولاية الفقيه»، للدكتور هيثم أحمد مزاحم، في وقت تجد المرجعيّة نفسَها تحت المجهر، لجهة إدراكها للإصلاح المنشود لها ومواءمتها لشؤون الرجال والنساء الشيعة في العصر الحديث.

وحيث إنّ السلطة القانونيّة للمجتهد الشيعيّ أمرٌ لابدّ منه لاستمرار الإرشاد الروحيّ والأخلاقيّ المنشود للمجتمع فإنّ الشكل والإدارة التقليديّين للمرجعيّة قد أثارا تساؤلاتٍ جدّيّة حول قدرتها على تأمين الإرشاد الضروريّ ـ في حيّز المبادئ الأخلاقيّة العمليّة والفقه الإجرائيّ ـ المواكب للحاجات اليوميّة للشيعة.

تُبرز دراسة الدكتور هيثم مزاحم أهمّيّة هذا الموضوع للناس العاديّين الذين يحاولون فهم الأهمّيّة المنوطة بمنصب المرجعيّة في القرن الحادي والعشرين. والصفحات التالية ترسم إطار تاريخ المرجعيّة، الذي حاول مزاحم الإحاطة به بشكلٍ مميَّز في هذا الكتاب؛ إذ إنّ أسلوبه مباشر ودقيق في تقديم مناقشة أصيلة يُعتدُّ بها لقرّائه حول كيفيّة تمكُّن المذهب الشيعيّ من البقاء، على الرغم من تقلُّب الظروف، مع كونه يشكِّل أقلّيّةً ضمن حيِّز الأمّة المسلمة الأوسع، وحول قدرة قيادته الدينيّة على إرشاد الطائفة خلال عصور مختلفة، لتجاوز تحدِّياتٍ متنوِّعة تواجهها.

(*) مفكّر عالمي متخصّص في الفكر الإسلامي، وأستاذ الأديان في جامعة فيرجينيا، وقد كتب هذه الصفحات تقديماً لأحد أعمال الأستاذ هيثم مزاحم في تطوير المرجعيّة الشيعية.

ويأتي توقيت نشر هذه الدراسة مناسباً جدّاً؛ إذ تلازمَ مع الوفاة المحزِنة للمرجع العظيم السيد محمد حسين فضل الله، في وقت تشتدُّ الحاجة إلى أمثاله بنظر كثيرين من المفكِّرين والأكاديميّين الشيعة المعاصرين حول العالم.

إنَّ أبرز ما يقدِّمه هذا الكتاب هو مناقشة الآراء العلميّة الفقهيّة الشيعيّة اللبنانيّة ـ فضلاً عن الآراء الفقهيّة الأخرى: الإيرانيّة، والعراقيّة ـ حول السلطة الدستوريّة لولاية الفقيه، ممّا كُتب القليلُ عنه إلى اليوم. إنه لَوقتٌ مؤاتٍ، للقرّاء اللبنانيّين على وجه التحديد، للتأمُّل في أهمّيّة التنعُّم بقيادةٍ كفوءة في المجتمعات الشيعيّة حول العالم؛ لإرشاد الناس إلى تحقيق أهدافهم المشروعة في سلامٍ وانسجام مع مجتمعات أخرى.

تجديد أم تتمّة؟

إنَّ فكرة ولاية الفقيه الشيعيّ العامّة، التي تخوِّله تولّي السلطة الشاملة، بما تشتمل عليه من الصلاحيّات الدستوريّة والقضائيّة التي تُناط بمثله بين المؤمنين في دولة الشيعة الإماميّة إلى أن يظهر صاحب الزمان الإمام المهديّ المعصوم الثاني عشر (والأخير) في آخر الزمان، قد بَدَت لكثيرٍ من العلماء، من المسلمين والغربيّين، ابتكاراً من نحوٍ ما، ينحرفُ عن المظاهر الأساسيّة للمبدأ الدينيّ ـ السياسيّ للإماميّة.

هذا الابتكار، بحسب هؤلاء العلماء، يمثِّل امتداداً لـ «ولاية الإمام المعصوم» بالنسبة إلى عالِم دينيّ شيعيّ، على الرغم من غياب أيّ نصّ كهذا في عقائد الإماميّة.

إنّ سبب هذا الرأي، في اعتقادي، يكمن في فرضيّة أنّ سلطةً كهذه لعالم دينيّ شيعيّ يمكن استنباطها من خلال تعيينٍ صريحٍ من قِبَل قائد معصوم، سواء كان نبيّاً أو إماماً، اصطفته المشيئة الإلهيّة كطريقة وحيدة تتأسَّس من خلالها سلطة الإمام الشيعيّ.

ومن المهمّ الالتفاتُ إلى أنّه منذ أنْ تشكَّلت نظريّة الإماميّة، خلال القرن الثامن الميلاديّ، لم تخضع لأيّة مراجعات كان يمكن أن تجرى نتيجة تطويراتٍ معيَّنة في التاريخ السياسيّ لمجتمع الشيعة الإماميّة في الحقبات اللاحقة. وعلى الرغم من قيام

دويلات شيعيّة لفترات محدودة، كالدولة البويهيّة في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديّين، والدولة الصفويّة في القرن السادس عشر الميلاديّ، فإنّ عقيدة إمامة المعصومين الاثني عشر لدى الشيعة قد بقيت على حالها من دون أيّ تغيير.

وهكذا فعلى إثر غياب السلطة السياسيّة لمعظم أئمّة الشيعة، في أعقاب استشهاد الإمام الأوّل عليّ بن أبي طالب(٤٠هـ)، استدعت الحاجات الدينيّة والاجتماعيّة للجماعة الشيعيّة باكراً ظهور مؤسَّسة النيابة أو الوكالة عن الإمام المعصوم. وهذا النقاش لم يجرِ في حقل أصول الدين، بل في إطار الفقه والتكاليف الشرعيّة.

الجذور التاريخيّة لـ«ولاية الفقيه»

يقدِّم التشيُّع، للعالَم المعاصر، نموذجاً نادراً لحَرَكيّة أيديولوجيا دينيّة تكتنف فرضيّات عن تدخُّل إلهيّ مستمرّ على مدى التاريخ الإنسانيّ؛ لتمكين الإنسانيّة من بناء انتظام اجتماعيّ مثاليّ. وقد أخذ علماء الدين الشيعة على عاتقهم ـ في فترات مختلفة من التاريخ ـ تأويل ثوابت التدخُّل الإلهيّ لإنشاء مجتمع وحكومة جديدين. وشغل موضوع غياب العدالة في المجتمع تفكير الملتزمين من المسلمين، وواجب المجتمع إزاء ذلك.

تاريخيّاً أبرز إرشاد علماء الدين الشيعة تأويلاتهم لاثنين من المعتقدات الأساسيّة الجوهريّة لمنظور سلطويٍّ ينظِّم الوجود الدنيويّ للمجتمع الشيعيّ. هذان المبدآن هما: العدل الإلهيّ؛ وإمامة أفراد مستقيمين يحفظون حكم العدالة والمساواة، ويشرِّعون الواجبات في ظلّه.

إنّ الجدل حول الأحقّ بخلافة النبيّ قد وسم الشرخَ الدائم في وحدة الأمّة، الذي أَبرَزَ مدرستين فكريّتين متميِّزتين في الإسلام، هما مذهب أهل السنّة (الأكثريّة)؛ والتشيّع (الأقلّيّة).

إنّ المسألة الأهمّ التي تحدِّد الوجهة السياسيّة الدينيّة للأمّة تتعلَّق بالقيود على قوّة سلطة مسلمة في الدولة، التي وجدت بدايةً على أنّها حاجة مقرَّرة إلهيّاً؛ لبسط العدل والإنصاف. وحدَّدت المسألة المسارات التي ينبغي أن يمضي وفقها الملتزمون

المسلمون؛ لتقويض انحراف السلطة عن خطّ العدالة، جاعلةً السلطة المنحرفة دولة غير شرعيّة من الوجهة الدينيّة.

ومع بدء الأزمة الثانية، مع انتهاء القيادة الظاهرة للأئمّة بغياب الإمام الثاني عشر والأخير محمّد المهديّ(٣٢٩هـ)، الذي أثّر على الفقه السياسيّ للشيعة، تأجّلت فكرة الكفاح المسلّح ضدّ أيّة سلطة مسلمة في الظاهر، ولكنّها بقيت تعتبر فاسدةً ومنحطّةً إلى أجل غير مسمّى، حتّى آخر الزمان. فالثورة ستأتي في المستقبل «ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً». والاعتقاد هذا حاضرٌ لدى جميع المسلمين، ولو أنّ لفظ «المهديّ» أصبح منوطاً أكثر بوظيفة الإمام الأخير عند الشيعة الإماميّة.

وقد أدّى الاعتقاد الشيعيّ بظهور الإمام وظيفةً معقّدة، وعلى الأظهر متضادّةً. فقد كان وراء حركات راديكاليّة سياسيّة تدعو إلى دوام التيقُّظ والاستعداد للمحاربة مع الإمام الذي قد يظهر في أيّ وقت، وكذلك وراء انتظار هادئ لقضاء الله، في شبه استقالةٍ مسلِّمةٍ للقَدَر حيال عودة الإمام قبل يوم الحساب.

وفي الحاتين كانت المشكلة الرئيسة هي تحديد المسار الصحيح للتحرُّك ضمن حيِّز اجتماعيّ وسياسيّ. وقد توقَّف الحلّ العقلانيّ حيال مسار التحرُّك على الاتّفاق على وجود سلطة تأخذ على عاتقها جعل إرادة الإمام واضحةً لأتباعه. فحتّى في الوقت الذي كان فيه الإمام قاعداً عن السلطة على رأس دولة المسلمين ظلَّ مكمن سلطته على ثلّة المؤمنين من أتباعه في أنّه القادر على تأويل الوحي الإلهيّ، في مصدرَيْه: القرآن؛ وسنّة النبيّ المثاليّة، بطريقة لا يشوبها أيّ خطأ. فكان في الواقع شرح الإمام للوحي جزءاً من الواجب الدينيّ على المؤمنين.

واعتبر المؤمنون الشيعة تأويل الإمام هو الإرشاد الصائب الذي يحتاجه الناس في كلّ الأوقات. وبالنتيجة بحث الشيعة خلال الغيبة الكبرى للإمام المهديّ عن ذلك الإرشاد لدى قيادةٍ تكون قادرة على تقلُّد مسؤوليّة القيادة الحاسمة للأمّة في الظروف الدقيقة، بحسب إرادة الإمام المعصوم وتعاليمه الدينيّة.

ولقد كان خطيراً أنْ تُوكَل سلطة الإمام في غيابه إلى فردٍ يتولّى منحيَيْها: الدينيّ؛ والسياسيّ، فتلقّف الفقهاء الأمرَ بأن أنتجوا استجابةً شافية لهذا الوضع في أعمالهم الفقهيّة، التي فيها تأكَّد اعتقاد الإماميّة بأنّ الإمام هو القائد المؤهَّل الوحيد.

فإلى أنْ يعود الإمام الغائب صار غير وارد احتمال تولّي السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة المشابهة لتلك التي لدى الإمام المعصوم نفسه. وبالتالي تولّى واجب إرشاد الأمّة فقهاء شيعة مؤهَّلون، فأضحَوْا، بحسب الاعتقاد الشيعيّ، قادةَ الأمّة بتعيينٍ عامّ من الإمام الغائب.

عزَّز هذا الأمر سلطة الفقهاء الشيعة؛ باستثارة علاقة غير مسبوقة بين المؤمنين وعلمائهم الدينيّين. كما ولَّد إحساساً قويّاً بالإخلاص للقادة الدينيّين بصفتهم وكلاء عامّين للإمام، بعد العام ٣٢٩هـ. هيّأ هذا الإخلاص تدريجيّاً لانبثاق قيادة دينيّة هائلة التأثير من غير الأئمّة المعيَّنين إلهيّاً في المجتمع الشيعيّ.

شرعيّة سلطة الفقيه في الفقه الشيعيّ

مع عدم وجود تعيين صريح من الإمام الغائب لشخصٍ محدَّد ينوب عنه في مهامّ الإمامة أفضى النقاش الفقهيّ حول حيثيّة تولّي نيابة الإمام المعصوم أثناء غيبته إلى اعتماد أن تكون النيابة شرطًا في أداء وظائف عامّة معيّنة، كما في منصب القضاء (إحكام العدالة). فقد تطلّبت الظروف التاريخيّة الواقعيّة أن يميِّز الفقهاء بين «القوّة» و«السلطة»، وأن يعترفوا بأن تقلُّد منصب السلطة وانتحال القوّة السياسيّة ضرورتان لإحكام العدالة.

ولم يغيِّر تأسيس الدول الشيعيّة الحاكمة، كالدولة البويهيّة (٩٥٤ ـ ١٠٥٥م)، والدولة الصفويّة (١٥٠١ ـ ١٧٨٩م)، التي حوّلت إيران إلى التشيُّع، والدولة القاجاريّة (١٧٩٤ ـ ١٧٨٩م)، والزنديّة (١٧٥٠ ـ ١٧٩٤م)، والبهلويّة (١٩٢٥ ـ ١٩٧٩م)، خلال غيبة الإمام العقيدةَ الأساس للإماميّة، القائمة على التقيّة والانتظار.

واستناداً إلى عقيدة الشيعة الاثني عشريّة فإنّ الإمام الثاني عشر الغائب هو الحاكم الشرعيّ الوحيد للمسلمين، وهو سيعود في آخر الزمان ليقيم النظام الإسلاميّ العامّ. مع ذلك فقد تولّى الفقهاء الذين عاصروا الحكومات الجائرة منصب الحاكم الشيعيّ العادل، الذي يستطيع مؤقَّتاً اتّباع التفويض القرآنيّ القاضي بخلق نظام عامّ «يكرِّس الخير، ويدرأ الشرّ»، إلاّ أنَّ تولّي ذلك المنصب كان مؤقَّتاً وعرضةً للخطأ.

والفقهاء الشيعة أقلُّ طواعيةً من نظرائهم من أهل السنّة لتحفيز الانقياد للحكومات الجائرة المستبدّة، إلاّ أنّهم انشغلوا في تبرير ظروفهم التاريخيّة والسكون لها. فالغيبة الكبرى للإمام والحالة الأقلّويّة للشيعة مكّنت الفقهاء، بل ألزَمَتهم، أن يكونوا براغماتيّين وواقعيّين في تواصلهم مع الحكومات المعاصرة لهم، وفي صوغ آرائهم الفقهيّة حيالهم، وخاصّة أنّ حكّام الأمر الواقع كانوا محسوبين على التشيُّع. لهذا كان كلّ عمل فقهيّ يُحَال بِوَفْرةٍ إلى اقتباساتٍ من القرآن والسنّة النبويّة، وإلى تقييم الفقهاء الدقيق لِمَنْ سبقوهم من الفقهاء. فالفتاوى، المستنبَطة من خلال الأدلّة العقليّة والنقليّة، تكشف عن أنّها وُضعت لخاصّيّة مواكبة حالات ظرفيّة معيَّنة في الدولة الإسلاميّة في ذلك الوقت.

اعتبر الفقهاء المتقدِّمون النيابة عن الإمام نوعاً من الثقة المولاة منه في غيبته؛ فشرَّعوا لأيٍّ منهم أن يتصرَّف بصفته حجّة للإمام بين أتباعه، فيأخذ على عاتقه كلّ الوظائف التي خُوِّل الإمام أن يشرع بها بنفسه، أو يفوِّض أمرها إلى مَنْ يجده أهلاً لتمثيله. وقد ارتكز الفقهاء في ما استنبطوه من نيابتهم عن الإمام على مبدأ المصلحة العامّة للأمّة، الذي يخوِّلهم صلاحيّة القيام بوظائف ذات طابع سياسيّ، كأئمّة قائمين، وذلك استناداً إلى ولاية الفقيه في الأمور الحسبيّة التي لا مناص من تحقُّقها، وخصوصاً حفظ النظام العامّ.

وكي يضمن مرجع التقليد إخلاص الشيعة له وجب عليه أن يُثبت استحقاقه ليكون حارس الأمّة، بوضوح وموضوعيّة، من خلال معايير الإيمان السليم والعلم والشخصيّة الحاضرة، إلى ذياع صيته على أنّه الأعلم، بما ينشره من مؤلَّفات عن القضايا الدينيّة، ومن خلال تدريس طلاّبه ومقلِّديه. أمّا شخصيّته فوجب أن تتأسَّس على التقوى التي تؤهِّله ـ من بين ما تؤهِّله إليه ـ إلى استلام حقوق شرعيّة (زكاة وخمس) يحدِّدها التشريع، ليتمَّ توزيعها على المحتاجين.

مع دخول الحداثة كنمط حديث في الإدارة، والتعليم الحديث، ومنظومة القيم الحديثة، مثَّلت الإصلاحات التي أدخلت إلى النظام القضائيّ والحكوميّ عبر وضع دستور «مشروطة» في إيران محاولات تحديثٍ للمؤسَّسات الاجتماعيّة والسياسيّة التقليدية الإسلاميّة في المجالات الإيرانيّة، ما أثار نقاشاً حادّاً بين فصائل مختلفة

تنتمي إلى طيفٍ واسع من الأيديولوجيّات. وقد واجهت الحركة الدستوريّة (المشروطة) في إيران معارضة من النظام والمجتمع التقليديّ وبعض الفقهاء التقليديّين في إيران خلال حكم القاجار الملكيّ.

وقد أدّى الاصطدام المضطرب، والعدائيّ أحياناً، بين الثقافة الإسلاميّة التقليديّة والقيم الغربيّة الحديثة إلى تقويض فعاليّة القيادة الشيعيّة التقليديّة في التعاطي مع التطوُّرات الاجتماعيّة والسياسيّة في ذلك الوقت. فمارس الشيعة الملتمسون للإرشاد في مجال العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة في حالة الحداثة المعاصرة ضغطاً هائلاً على مراجع التقليد؛ كي يبيِّنوا لهم أَوْجُهَ فعاليّة المعالجات الإسلاميّة التقليديّة للقضايا الطارئة التي تستثير توقُّعات للشيعة فوق العادة، وقد بات على المراجع مواكبتُها.

وفي أوائل القرن العشرين تزايَدَ انحصار موقع الأعلم من بين الفقهاء في المسائل الدينيّة البحتة، ما حدا بهؤلاء إلى الانكفاء عن الساحة الاجتماعيّة ـ السياسيّة. وقد أدّى هذا الأمر إلى تسليمٍ لدى القيادة والجسم الشيعيّ العامّ بأنّه ليس بمقدور الفقهاء تقلُّد أيّة مسؤوليّة سياسيّة، ولا سيّما في دولةٍ حديثة.

كان الردّ العقيديّ، في مقابل الانكفاء هذا، إعادة تأكيد مبدأ «ولاية الفقيه»، الذي أعيد تفسيره وتطويره، في محاضرات الإمام الخمينيّ في النجف الأشرف بين ٢١ كانون الثاني و٨ شباط من العام ١٩٧٠م.

لقد مثَّل مبدأ «ولاية الفقيه» الركيزة الدينيّة التي على أساسها يتمّ تعزيز موقع الفقيه الشيعيّ كـ «منفِّذ شؤون الشيعة» في دولة شيعيّة في العصر الحديث.

ولاية الفقيه منذ الثورة الإسلاميّة في إيران

لقد طُوِّرت نظريّة ولاية الفقيه في التاريخ الشيعيّ مراراً، سواء من خلال الإطار السياسيّ أو نتيجة تغيُّر التوقُّعات وعبر تطبيق الفقهاء لها. وعزَّز تصوُّر الإمام الخمينيّ الخاصّ لنظريّة ولاية الفقيه هذا البعد المتغيِّر؛ إذ كان ثمة فرق جوهريّ وملحوظ بين موقفه في شأن الجدل حول الولاية السياسيّة للفقيه قبل الثورة وموقفه منه بعد الثورة، وخصوصاً حول ما إذا كانت هذه الولاية شاملة وعامّة ومطلقة، على غرار ولاية الإمام

المعصوم، أم لا؟

فموقف الخمينيّ المبكّر من «ولاية الفقيه» قد ظهر في كتابه المعنون «كشف الأسرار». فالكتاب عبارةٌ عن ردٍّ مفصَّل على الاتّجاه المعادي للدين، الذي كان يتضمَّن بيانات تنتقد مطالبة المجتهد الفقيه بتولّي السلطة السياسيّة. فقد طرح الخمينيّ مفهوم «ولاية الفقيه» في «كشف الأسرار» بناءً على آراء تقليديّة وحذرة ظهرت في أعمال الفقهاء المشهورين في المرحلة القاجاريّة والمرحلة التي تلتها. وكان هذا المفهوم قد ذكر مع ملاحظة أنّ «ولاية الفقيه» كانت منذ البداية مسألة خلافيّة بين الفقهاء أنفسهم، الذين اختلفوا في ما بينهم حول المسألة الجوهريّة، وهي: «هل يحظى الفقيه بأيّة ولاية؟ وما هو مدى هذه الولاية، ونطاق اختصاصها؟».

وعلاوةً على ذلك فقد أوضح الخمينيّ أنّ حقيقة تولّي الفقهاء للحكومة والولاية في هذا الوقت لا يعني أنّهم في الوقت نفسه «الملك، والوزير، والمسؤولون العسكريّون، وهلمّ جرا».

واقترح الخمينيّ تأسيس مجلس مؤلَّف من فقهاء عدول وذوي أهليّة ويخافون اللّه، يكون مكان المجلس الفاسد الذي كان تحت حكم الشاه. وينبغي لهذا المجلس أن يباشر بانتخاب سلطان عادل غير بعيد عن الالتزام بالقوانين الإلهيّة، ولا يحكم بحَيفٍ ولا استبداد. وإذا كان مجلس الشورى مكوَّناً من فقهاء أتقياء، أو ظلَّ تحت رقابتهم، كما ينصّ الدستور، فالدولة ستحقّق هدفَها في حفظ العدالة والرَّفاه. إذاً فاقتراح الإمام الخمينيّ لا يستبعد احتمال وجود حاكم عادل يمثّل الذراع التنفيذيّة للمجلس المؤسَّس شرعيّاً من الفقهاء.

وبعبارة أخرى: إنّ اقتراح الخمينيّ لا يستبعد إمكان وجود حاكم عادل كذراع تنفيذيّة لمجلس الشورى الشرعيّ المكوَّن من الفقهاء. هذه الملاحظة المستنتجة في هذا الصدد ترتبط بالدور السلميّ الذي يلعبه المجتهدون في العالم الإسلاميّ، حيث يؤكّد الإمام الخمينيّ أنّهم لا يعترضون على الوضع المستقلّ لبلدانهم، حتّى عندما واجهوا سلوكاً ظالماً من الحكّام، واعترفوا بالنظام الظالم لهؤلاء الحكّام.

وفي ضوء هذه المهمّة السلميّة التي ينتهجها المجتهدون عندما يتحدَّثون عن مدى حقّهم في إقامة حكومة العدل وممارسة الولاية فهم لا يتجاوزون عدداً قليلاً من البنود

المحدَّدة بشكلٍ صحيح في الفقه، بما في ذلك الولاية في إصدار الأحكام القضائيّة؛ للفصل والتدخُّل في حماية أموال القُصَّر، أي ما يسمّى بالمصطلح الفقهيّ: الأمور الحسبيّة في أموال الأيتام والقُصَّر. فهم لا يأتون إطلاقاً على ذكر مسألة ممارسة الحكم (الحكومة) بين هذه البنود، كما أنّها لا تتحدَّث عن السلطة السياسيّة (السلطنة)، وذلك على الرغم من إدراكهم التامّ بأنّه باستثناء شريعة الله فجميع الأنظمة القضائيّة (المستمدّة من أوروبا) فاسدة وغير مناسبة للشعوب المسلمة. مع ذلك فإنّهم يحترمون هذه القوانين غير الملائمة البتّة، ولا يرفضونها، ويعتقدون أنّه ينبغي أن يتمّ التسامح معها ما دام النظام لا يتحسَّن.

هذا الموقف المتردِّد للإمام الخمينيّ في «كشف الأسرار» قد تغيَّر إلى موقف أكثر حركيّة في النجف الأشرف، خلال محاضراته عام ١٩٧٠م، والتي نشرت لاحقاً في كتاب بعنوان «الحكومة الإسلاميّة»، وذلك بشأن ولاية الفقيه في الدولة الشيعيّة التي بلغت ذروتها في الوقت الحاضر.

يطرح العنوان المعطى لهذه المحاضرات حول ولاية الفقيه، في كتاب «الحكومة الإسلاميّة»، تحوُّلَ مبدأ ولاية الفقيه إلى نسق حكوميٍّ، موجباً إخضاع السلطة السياسيّة (السلطنة) للمعايير الإلهيّة الموضَّحة في الفقه الإسلاميّ. إذاً فالحكومة الإسلاميّة هي السلطة الدينيّة الأخلاقيّة للفقهاء، التي تسود في فروع حكومة حديثة، تشريعيّاً وتنفيذيّاً وقضائيّاً. فالمحاضرات توضح الحاجةَ الملحّة إلى أن يتمسَّك الفقهاء بمواقع المسؤوليّة في تحقيق أهداف الحكومة الإلهيّة للإنسانيّة.

وقد أدّى عدمُ الإجابة عن أسئلةٍ حيال عددٍ من الإجراءات التشريعيّة إلى عودة ظهور النقاش الغائب الحاضر بين العلماء الدينيّين ـ من جهة ـ، الذين يقاربون موضوع منع الامتياز الإنسانيّ في التشريع من منحاه الحَرفيّ الضيّق، وأولئك الذين يُجيزون تشريعات إضافيّة ـ من جهة أخرى ـ، على أساس أنّ الفقه التقليديّ؛ بكونه سلسلة معايير، يفتقر في جوهره إلى أهليّة طرح حلول لمشاكل معقَّدة يواجهها المجتمع الحديث.

إنّ التساؤلات غير المجاب عنها تطرح الشكوك في تأكيد الطبقة الدينيّة في العصر الحديث أنّ الإسلام؛ بكونه نمطَ حياة، يملك حلَّه الفريد للمشكلات

الأساسيّة التي تواجه الإنسانيّة، كما تتحدّى مقدرة الفقهاء على الإتيان بأجوبة شافية عن أسئلة عميقة، كـ «إعادة توزيع الأراضي لضمان الصالح العامّ»، أو «التدخُّل في العلاقات بين ربّ العمل والموظَّف لإحراز وزنٍ من عدالة، ممّا لا حلول له لدى الفقه التقليديّ».

وفي مناسبات عدّة لقي البرلمان معارضة مجلس الخبراء، الذي عُيِّنت وظيفته بإقرار انسجام تشريعات البرلمان مع الشريعة؛ لتمريره إجراءات معاكسة للفقه التقليديّ. هذا المأزق المتواصل في تحديد حيِّز قوّة الدولة للتدخُّل في بعض الأمور التي تؤكِّد ثقلاً للعدالة في المجتمع كان الأساسَ الذي انطلق منه الخمينيّ في فتواه التي تؤكِّد تفوُّقَ الدولة الإسلاميّة في ظلّ ولاية الفقيه في حفظ رفاهية مواطنيها. أتت فتوى الخمينيّ على شكل رسالة وجَّهها إلى رئيس الجمهوريّة آنذاك السيد عليّ الخامنئيّ، الذي أشار في خطبة الجمعة إلى أنّ إنشاء دولة لم يكن من أولويّات رسالة النبيّ، فأجاب الإمام الخمينيّ بالتالي: «يبدو من خلال مواقف سماحتكم في صلاة الجمعة أنّك لا ترى الحكومة تساوي الولاية المطلقة التي مُنحت للنبيّ الأعظمﷺ من قِبَل اللّه، والتي هي أهمّ جزء من الشريعة الإلهيّة، ولها الأولويّة أمام جميع الأحكام الفرعيّة. إنّ تأويلَك لما قلتُه من أنّ الحكومة لها أن تتصرَّف ضمن التشريعات الإلهيّة الموجودة (الأحكام الثانويّة المحفوظة في الشريعة) فحسب يصبّ كلّياً في ما يناقض ما قد قلتُه.... ينبغي أن أشير إلى أنّ الحكومة، التي هي فرعٌ من الولاية المطلقة لرسول اللّه، هي من بين الأولويّات التشريعيّة في الإسلام، وتتمتَّع بأسبقيّة أمام جميع التشريعات الثانويّة، كالصلاة والصيام والحجّ».

إنّ كلام الخمينيّ في فتواه المقتبَس منها أعلاه ينفتح على مروحةٍ واسعة من التأويلات، في إيران والغرب، بين باحثي الدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة. فما يظهر من إعلان الخمينيّ في فتواه أنّ اعتبارات سياسيّة قد تكون لها أولويّة على معتقدات أخرى في الشريعة. هذه هي الوُجهة التي اعتبر معظم الأكاديميّين الغربيّين أنّ الإعلان في الفتوى ينحى منحاها، فلها سَنَدٌ في التاريخ السياسيّ للإسلام، حين خالف ـ بالفعل ـ الحكّام المسلمون ـ سواء من الخلفاء السنّة أو سلاطين الأمر الواقع ـ تعاليم الشريعة؛ لأغراض سياسيّة.

لذا لا دليلَ على أيّ انتهاكٍ للعقيدة في ما ورد في الفتوى، إذا ما كانت الحكومة الإسلاميّة قد أُعلِنت حكومةً تامّة تحدِّد كل الأمور المتعلِّقة بمصالح الناس، وإنْ بهيمنةٍ على التشريعات الثانويّة، إذا ما اقتضت الضرورة.

والأدلُّ على هذا التحوُّل إلى «ولاية الفقيه» مطلقة الصلاحيّات هو تعبير الخمينيّ ـ في الفتوى عينها ـ بأنّه بمقدور الحكومة الإسلاميّة ـ أحاديّاً ـ إبطال التزامات شرعيّة، كانت أنجزتها مع أفراد شعبها، حالما تكون هذه الالتزامات متعارضة مع مصلحة البلد والإسلام. فيمكن لحكومة الوليّ الفقيه إنهاء أمور كانت ـ تقليديّاً ـ جزءاً من القِسم الفقهيّ المتعلِّق بـ «المعاملات» (حيِّز الطاعة في إطار العلاقات الإنسانيّة). وبذلك بات الدستور الذي ضَمِن سيادة الشعب خاضعاً لسلطة القيادة الإسلاميّة المهيمنة، تحت رعاية ولاية الفقيه (الوَحدَة الوحيدة المؤهّلة لتحديد الخطوط العريضة لماهيّة مصلحة البلد والإسلام).

فباتت الحكومة الإسلاميّة مفوَّضة لـ «منع أيّ عمل يُقام به على نحوٍ عباديّ فرديٍّ لوجه الله ـ أو أيّ نحو آخر ـ، ويصبُّ في ما يتعارض مع مصلحة الإسلام، طالما أنّه يظلّ مؤذياً للإسلام». مثلاً: تستطيع الحكومة أن تمنع الحجّ إلى بيت الله الحرام ـ والحجّ واحدٌ من أوجب العبادات التي أمر الله بها ـ حينما تكون رحلة الحجّ منافيةً لسلامة الإسلام، بمقتضى الظرف المحيط. ما كان يقال في السابق، أو هو يُقال الآن، حول ولاية الفقيه ينمّ عن إلمامٍ قاصرٍ بمفهوم «الولاية المطلقة».

أراد الخمينيّ بشرحه المبتكَر عن أساس ولاية الفقيه في فتواه أن يوفِّر حلولاً للمشكلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة العمليّة على المستوى التشريعيّ النظريّ، من خلال منح المجلس السلطة، وقد كان يشكِّك في مدى قدرته على إحكام تنفيذ القوانين في دولة حديثة. فصار ـ كما أراد الخمينيّ ـ للمجلس طابع الشرعيّة الدينيّة، ممّا أهَّله لتطبيق قراراته بصفتها منسجمةً حتماً مع مصلحة الإسلام والمجتمع.

ومع وفاة السيد الخمينيّ في العام ١٩٨٩م ظلّ منصبه «الوليّ الفقيه» غير قابل بعده لِلمَلء إلاّ من قِبَل مرجعٍ للتقليد شبيه بالخمينيّ عِلماً وتقوىً. ولتدارك هذا الفراغ في القيادة المُقَرَّة دستوريّاً للنظام الشيعيّ الحاكم عمد مجلس صيانة الدستور إلى هجر تقليدٍ شيعيّ راسخ في التشيُّع، وهو الاعتراف بإجازة الاجتهاد الفقهيّ للمجتهد

قبل الإقرار له بأهليّته في أن يكون مرجعاً للتقليد، وتولّي منصب الوليّ الفقيه. فلم يكن في أساس مبدأ «ولاية الفقيه» أيُّ سَنَد ليكون غيرُ المجتهد أهلاً ليصير «الوليّ الفقيه»؛ إذ أتاح فقط تدبيرٌ دستوريٌّ حديث لحجّة الإسلام عليّ الخامنئيّ أن يرتقي إلى رتبة «آية الله».

بهذا تحوَّلَ مبدأ تقليد مرجع دينيّ من مسألة اقتناع ورضاً شخصيّين للمؤمن إلى مسألة ولاء يفرضه الدستور في إيران تجاه حامل وظيفة «الوليّ الفقيه»، كما هي الحال تجاه السيد الخامنئيّ.

إنّ الوضع الراهن لولاية الفقيه يسطِّر ذروة خصوصيّتها التدريجيّة في النطاق الشيعيّ الإيرانيّ، لأنّها أخفقت في أنْ تجد لها أرضيّةً خصبةً سياسيّاً خارج النطاق الإقليميّ لإيران. بل باتت تشوب قيامها في إيران مشاكل عمليّة معقَّدة، تواجهها الدولة في مكابدتها لهموم أكثر بروزاً ـ كإعادة إثبات نفسها عضواً ذا مصداقيّة في النظام العالميّ الحديث ـ من مجرَّد أن تُعتَبَر أمل المضطهَدين في خلق نظام عالَميّ مسلم في ظلّ ولاية الفقيه.

إنّ التجربة العقيديّة للشيعة كابدت اضطراباتٍ ناجمة عن جور المتمسِّكين بالسلطة. ولن يكون مفاجئاً أن نشهد ثورة أخرى للمضطهدين بتوجيهٍ من قادتهم الدينيّين، في سياق الطموح الرساليّ للشيعة في حكم العدالة والإنصاف على الأرض.

ولاية الفقيه بين التجديد الكلاميّ والفقهيّ

مداخلة نقديّة مع الكاتب عمران سميح نزّال

الشيخ صفاء الدين الخزرجي(*)

تمهيد

التعاطي مع الفكر الشيعيّ مرّ بمنعطفات تاريخيّة كثيرة. فمن عمليّة الحجب الكامل ومصادرة الشرعيّة، إلى محاولة التشويه والافتراء بعد اليأس عن الحجب والمصادرة، إلى مرحلة الانفتاح النسبيّ.

وقد تمثّلت «أزمة الخطاب الشيعيّ» مع الآخر المذهبيّ في بعض الفترات والعقود الماضية في غياب أو (تغييب) الخطاب الشيعيّ وحجبه عن دائرة الأوساط الثقافيّة والعلميّة الأخرى. حتّى أنّ كاتباً شهيراً كأحمد أمين لمّا عُوتب ـ في زيارته إلى العراق ـ على بعض ما طرحه حول الشيعة في كتبه اعتذر بعدم توفُّر كتب هذا المذهب لديه، وأن ما كتبه كان نقلاً بالواسطة!

ولا شكّ فإنّ غياب مصادر أيّ فرقة أو مذهب يفتح باب التقوُّل عليهم واسعاً. وهذا ما حصل للفكر الشيعيّ على وجه الخصوص. ولكنْ اليوم، وبعد تجاوز هذه الأزمة، وبعد انفتاح أبواب «التعارف الفكريّ والمذهبيّ» من خلال وسائل عصريّة كثيرة تخطّت الحواجز والخطوط الحمراء التي كانت سابقاً، نجد اليوم وجهاً آخر للأزمة في التعامل مع هذا الخطاب، تتمثّل في المنهج الذي يلزم اعتماده لقراءة هذا الفكر والتعاطي الصحيح معه.

والخطأ الفادح الذي تقع فيه بعض القراءات للفكر الشيعيّ هو اعتماد

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام.

«الموروث الروائيّ الشيعيّ» معياراً للحكم عليه أو محاكمته على ضوء تلك المعطيات الروائيّة، في حال أنّ المدخل الصحيح لقراءة الفكر الشيعيّ بشتّى أبعاده هو استطلاع آراء المحقّقين والباحثين من علمائه في كلّ قضيّة من قضايا الفكر وأبعاده، سواء كانت تتعلّق بالبعد العقائديّ أو التفسيريّ أوالفقهيّ أو غيرها. فالعلماء هم الذين يمثّلون آراء المذهب؛ لأنّ آراءهم تأتي دائماً بعد دراسة الموروث الروائيّ والتدقيق فيه وتمحيصه وغربلته.

إلاّ أنّه يجب الانتباه إلى قضيّة هامّة في هذا الإطار، يخطئ فيها الكثيرون، وهي أنّ الرأي الذي يجب اعتماده لاستكشاف رأي المذهب هو الرأي المشهور فيه، دون غيره من الآراء الخاصّة، فضلاً عن الشاذّة. فالرأي المشهور هو الرأي الوحيد الذي يمتلك أو يكتسب صفة التمثيل للفكر الشيعيّ، وأمّا غيره من الآراء فيجب التعامل معها على أنّها وجهات نظر داخل المذهب، وليست هي المذهب بأجمعه، ولذا لا يجوز تعميمها أو إساءة توظيفها في البحث العلميّ.

ومن هنا فإنّ ظاهرة الانتقائيّة في عرض الأفكار، واجتزاء الآراء، ثم محاولة تعميمها أو نسبتها إلى الجميع ـ ولا سيّما مع تبرّؤ الجميع منها، كما نلاحظ في ما ينسب إلى الشيعة من القول بتحريف القرآن، أو القول بخطأ الوحي في نزوله على النبيّ صلّى الله عليه وآله بدل نزوله على عليّ عليه السلام، وغير ذلك من الافتراءات الواهية ـ هي أخطر الآفات التي تعتري محاولات قراءة الفكر الشيعيّ اليوم. وللأسف فإنّ البعض يمارسها بشكلٍ مقصود؛ من أجل تشويه سمعة هذا الفكر، وإثارة الضبابيّة حوله، وبثّ الفرقة بين المسلمين.

فإذا ما توفّرت قراءة الفكر الشيعيّ على الشرط المذكور، أعني قراءته من خلال بوّابة رأي المشهور من علمائه، صحّ حينئذٍ التعامل معه، والحكم له أو عليه. وبهذا يصحّ أن نصف مثل هذه القراءة بأنّها موضوعيّةٌ وملزِمةٌ للفكر الشيعيّ، وأمّا النمطيّة الأولى من القراءة فلا شكّ أنّها عارية عن الموضوعيّة، ومجتزأة غير ملزِمة؛ وذلك لأن الموروث الروائيّ عند الشيعة لا يمثّل الحقيقة المطلَقة التي تعلو على الدراسة والنقد، كما هو الشأن في الموروث الروائي السنّيّ الذي يوصف الكثير من مصادره بالصحيح، ممّا يشكّل إلزاماً للمدرسة التي ينتمي إليها، بل الموروث الروائي الشيعيّ

خاضعٌ للدراسة والنقد بجميع مصادره، حتّى الكتب الأربعة؛ إذ «لم تثبت صحّة جميع روايات الكتب الأربعة، فلابدّ من النظر في سند كلّ رواية منها، فإنْ توفَّرت فيها شروط الحجّيّة أخذ بها، وإلاّ فلا»[1]. فالرؤية إذاً عندهم تجاه الموروث الروائيّ ليست رؤية تصحيحيّة إطلاقاً، وإنّما هي رؤية نقديّة وبحثيّة؛ والسبب هو أنّ التراث بمطلق أبعاده واتّجاهاته ـ التفسيريّة والروائيّة والتاريخيّة والفقهيّة وسواها ـ يحمل في طياته الغثّ والسمين. ولذا فإنّ من الخطأ المنهجيّ دراسة أو محاكمة الفكر الشيعيّ من خلال الموروث الروائيّ، بعيداً عن المعايير العلميّة المقرَّرة في كتبه للتعامل مع هذا الموروث في كلّ علمٍ أو فنّ. لكنّ المنهج ذاته يصحّ بالنسبة إلى دراسة التراث الروائيّ السنّيّ ـ على نحو الموجبة الجزئيّة بالنسبة إلى الصحاح الستّة ـ؛ لأنّه يلتزم مسبقاً بالرؤية التصحيحية تجاهها، فلذا ساغ الإلزام بها، أونسبة القول بمضامينها إلى أهل السنّة.

إذاً هناك نمطان من القراءة للفكر الشيعيّ:

١ـ القراءة الانتقائيّة التي ترصد السقطات والعثرات التي يمكن أن تعتري الموروث الروائيّ، أو حتّى العلميّ، لدى الفكر الشيعيّ، وذلك لتقدّمه على أنّه الرأي المعتمد لديه. ومثل هذه القراءة لا يمكن التعامل معها، وهي لا تغني القارئ، ولا تجدي له، سوى تشويش الصورة وإساءة الظنّ بالآخر وتعقيد الأجواء، بدل تنقيتها، أو فسح المجال للتعارف الفكريّ والبحث العمليّ كي يأخذ مساره. ولا نريد أن نسمّي الكتب أو البحوث أو المحاضرات أوالمناظرات التي وضعت في هذا الإطار بأسمائها، بل هو متروكٌ للقارئ المتابع. والميزان في تقويم مثل هذه القراءة هو أنّ دراسة الفكر الشيعيّ أو نقده لا تنطلق من بوّابة الحديث أبداً، أو بوّابة الآراء الشاذّة أو الخاصّة، حتّى لو كانت صادرة من أكابر المذهب فيه، فهي لا تعدو أنْ تكون وجهات نظر خاصّة تمثّل آراء أصحابها، ولا تمثّل المذهب بأكمله. وعليه فكلّ دراسةٍ نقديّة تأتي في هذا الإطار ـ حتّى لو كانت تستند إلى مثل كتاب «الكافي» للشيخ الكلينيّ، أو غيره من المصادر المعتمدة ـ محكومٌ عليها سَلَفاً بالبعد عن المنهج العلميّ القويم، ولا يقيم لها الشيعة وزناً. ولذا ربما يتجنَّبون مناقشتها أو الردّ عليها؛ وذلك لأنّهم يؤمنون بنقد التراث ودراسته من أجل تقويمه وغربلته، والوصول إلى الصواب، لا من أجل التشويه أو التشويش.

وكلّ دراسة تستند إلى آراء علماء الشيعة وأعلامهم المحقّقين، المعروفة أسماؤهم لدى القاصي والداني، فهي دراسة مرحَّب بها، وتستحقّ الوقوف عندها، بل وشكرها؛ لأنها تساعد على تحريك البحث العلميّ وتحرّي الحقيقة واكتشاف الصواب.

٢ـ القراءة غير المتأنّية، وهي التي ربما تنطلق بدافع البحث العلميّ، وربما تكون مستندة أيضاً إلى آراء علماء الشيعة، ولكنّها كما وصفناها قراءة «غير متأنّية»، وغير متوفِّرة على خصائص البحث العلميّ، كالتتبُّع والإحاطة بالأسس والخلفيّات والمرتكزات التي يقوم عليها هذا الفكر. ومن هنا تبتلي مثل هذه القراءة بالتسرُّع والاسترسال في الاستنتاج والتحليل غير الدقيق للأفكار التي تناقشها.

ويأتي في هذا السياق ما ورد في كتاب «شرعيّة الاختلاف بين المسلمين»، للكاتب الباحث الأستاذ عمران سميح نزّال، الذي يُعَدّ من تيّار التجديد في التراث الفقهيّ والكلاميّ، كما يقدِّم الكاتب نفسه في كتابه هذا. فقد ورد في الباب الخامس منه، وهو تحت عنوان «مشاريع التجديد الفكريّ المعاصرة»، فصلٌ تحت عنوان: «تجديد علم الكلام (المشروع الشرقيّ)». وقد تعرّض فيه الكاتب لنظريّة ولاية الفقيه التي طرحها الإمام الخمينيّ في عصرنا الحاضر. وقد قدّم فيها الكاتب قراءة خاصّة مفادها ـ على وجه الإيجاز ـ أنّ نظريّة ولاية الفقيه التي تبنّاها الإمام الراحل تعتبر تجديداً في الفكر الكلاميّ الشيعيّ قبل أن تكون تجديداً في الفقه السياسيّ له؛ وذلك لأن صاحب النظريّة وجد فيها مخرجاً مناسباً للخروج من إحراجات فكرة الغيبة التي يؤمن بها الكلام الشيعيّ، والتي طالت قروناً عديدة، حتّى عاد لا يعقلها عقل ولا منطق ولا عادة ـ حسب تعبير الكاتب ـ، فلم يكن مناصٌ من التخلُّص من تبعات هذه الفكرة، أو من هذا الانسداد السياسيّ، إلاّ بالقول بولاية الفقيه.

هذه هي الفكر الأساسيّة التي طرحها الكاتب بشكلٍ عامّ. ولكي نتوفَّر على رؤية أكثر استيعاباً وتفصيلاً بشأن هذه الفكرة وبشأن أمور أخرى اكتنفتها حول موضوع الغيبة وغيرها فإنّا نحرص أوّلاً على نقل النصّ الحرفيّ لكلام الكاتب، ثم نتبعه بالملاحظة والتعليق عليه.

قال مؤلِّف الكتاب في ص ٣١٣ ما يلي: «الفصل الثاني: تجديد علم الكلام

(المشروع الشرقيّ):

١ـ من مفارقات الفكر الإسلاميّ (السياسيّ) أن يتبنّى كثيرٌ من غير العرب من المسلمين النظريّة الشيعيّة في الإمامة، وهي تحصر الإمامة بالأسرة العلويّة القرشيّة العربيّة؛ لأنّ المفترض أن تكون هذه النزعة ذات طابع قوميّ، كما هو الحال في الأسر المالكة في التاريخ والحاضر.

٢ـ والمفارقه الأخرى أنّ مدارس الشيعة الفكريّة لم تقُلْ بإغلاق باب الاجتهاد الفكريّ، ولكنّها تبنَّت الجمود السياسيّ في تبنّيها للوراثة والنصّ على الإمام، وبالأخص الأئمّة الاثني عشر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، والذين لو حكموا جميعاً، بما فيهم الإمام الغائب، لانتهى عصرهم منذ قرونٍ طويلة. ولعلّ قصّة الغيبة الكبرى[٢] كانت مخرجاً لهذه الأزمة، حتّى تمّ الخروج من هذا المأزق بالتجديد السياسيّ بنظريّة ولاية الفقيه.

قام بهذا التجديد الإمام الخمينيّ يومَ وجد علم الكلام الشيعيّ في عقيدة الإمامة يصطدم مع الواقع، فقال: «واليوم في عهد الغيبة لا يوجد نصٌّ على شخص معيَّن يدير شؤون الدولة، فما هو الرأي؟ هل نترك أحكام الإسلام معطَّلة؟ أو نرغب بأنفسنا عن الإسلام؟ أو نقول: الإسلام جاء ليحكم الناس قرنَيْن من الزمان فحسب، ليهملهم بعد ذلك؟ أو نقول: إن الإسلام قد أهمل أمور الدولة؟»[٣].

هذه أسئلة كبرى يطرحها أحد علماء الشيعة الكبار، والذي أراد بهذه الأسئلة أن يهزّ الكيان الفكريّ لعلم الكلام الشيعيّ الإماميّ الاثني عشريّ، والذي يقول بغيبة الإمام الثاني عشر حتّى اليوم، وينتظر خروجه ليملأ الأرض عدلاً.

٣ـ وقد نبَّهنا من قبل أنّ بذرة علم الكلام الإسلاميّ بعامّة، وليس الشيعيّ فقط، ظهرت بالدرجة الأولى بسبب الحالة المأساويّة التي واجهتها الأمّة الإسلاميّة إثر الانحراف عن مسار الاستقامة السياسيّة بعد الخلافة الراشدة. ولكنّ الولادة الحقيقيّة لم تتمّ إلاّ بعد اكتمال جنين علم الكلام في رحم الأحداث طوال قرنين من الزمان، قدَّمت الأمّة الإسلاميّة خلالها أعزّ أبنائها في ثورات التصحيح الداخليّ، وفي مقدّمتهم أحفاد الرسول صلى الله عليه وآله، فكانت لحظة ولادة فكرة الإمام الغائب عند الشيعة الاثني عشريّة متزامنة مع ولادة علم الكلام الإسلاميّ بعامّة، والشيعيّ بخاصّة.

أي إنّ هذه الأزمة كانت من صنع علم الكلام الإسلاميّ الشيعيّ، وليس من صنع الإسلام نفسه. ولكنّ الإمام الخمينيّ لا يستطيع تحدّي علم الكلام الشيعيّ الذي يعتبر هذه القضية أكبر عقيدة شيعيّة تميِّزه عن غيره من المدارس العقديّة الإسلاميّة، والعقيدة تتساوى في النظرة التقليديّة مع الإسلام. لذا ركَّز أسئلته على ما بعد يوم الغيبة التي طال انتظارها لدرجة لا يحتملها عقلٌ ولا فقه ولا كلام ولا سياسة.

٤ـ أي إنّه لم يستطع أن يقاوم فكرة الغيبة، وهو يعلم أنّ هذه خطوط حمراء، لا يستطيع عالِمٌ شيعيٌّ واحد أن يتحدّاها، مهما بلغت قناعته بعدم صحّتها شرعيّاً أو عقليّاً، وإلاّ احترق، وهذا يشعرنا بمدى صعوبة التجديد في علم الكلام حتّى لو اصطدم بالواقع والعقل والعلم الطبيعيّ. لذا وجَّه الأسئلة التي تتحدّى نتائج الغيبة غير المحتملة؛ إذ لا يوجد نصٌّ بعد الغيبة، وكأنّ الذي نصّ على الاثني عشر تخلّى عنّا، فما هو الرأي اليوم؟»[٤].

هذه هي قراءة الكاتب لفكرة ولاية الفقيه ولفكرة الغيبة في آنٍ واحد.

وهنا نسجِّل مجموعة ملاحظات تصحيحيّة لهذه القراءة على هذا النصّ:

الأولى: وهي تتعلَّق بالمفارقة الأولى التي ذكرها الكاتب في بداية بحثه حول تبنّي كثيرٍ من غير العرب لنظريّة إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، وهم من الأسرة الهاشمية القرشيّة، فنقول:

أوّلاً: إنّ ما ذكره من المفارقة ليست مفارقة حقيقيّة، ولا يقرّها منهج البحث العلميّ؛ لأنّ المنهج العلميّ ينبغي أن يقود الباحث إلى التساؤل أوّلاً، وقبل تسجيل المفارقة، عن أسباب هذه الظاهرة التي تبدو مفارقة لأوّل وهلة، فما هو السبب وراء إيمان غير العربيّ بنظريّة الأئمّة الاثني عشر الذين هم من قريش؟ فهل هذه النظريّة مجرَّد مزعمة عارية عن الدليل أم هي مدعومة بالأدلّة والبراهين، بحيث دعت غير العربيّ إلى الإيمان بها؟ وإذا كانت مدعومةً بالأدلّة فما هي تلك الأدلّة؟

والجواب في مصادر أهل السنّة قبل الشيعة؛ فإنّ هذه النظريّة قد أسَّس لها النبيّ صلى الله عليه وآله من خلال جملةٍ من النصوص والبيانات المرويّة عنه صلى الله عليه وآله لدى الفريقين. نعم، الخلاف بينهم في التطبيق والتفسير لها. فالشيعة يفسِّرونها في أئمّتهم الاثني عشر؛ لانطباق العدد عليهم بشكلٍ واضح، فيما اختلف أهل السنّة في تفسير ذلك.

وإليك بعض تلك النصوص الواردة في مصادر أهل السنّة قبل الشيعة:

١ـ ما رواه البخاريّ في الصحيح عن جابر بن سمرة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «يكون بعدي اثنا عشر أميراً»، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنّه قال: «كلُّهم من قريش»[٥].

٢ـ ما رواه مسلم في الصحيح عن جابر بن سمرة قال: دخلتُ مع أبي على النبيّ صلى الله عليه وآله فسمعتُه يقول: «إنّ هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»، قال: ثم تكلَّم بكلامٍ خفي عليّ، قال: فقلتُ لأبي: ما قال؟ قال: «كلُّهم من قريش». وقد رواه بتسعة طرق[٦].

٣ـ ما رواه أحمد بن حنبل عن الشعبيّ، عن مسروق، قال: كنّا جلوساً عند عبدالله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجلٌ: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول الله كم يملك الأمّة من خليفة؟ فقال عبدالله بن مسعود: ما سألني عنها أحدٌ منذ قدمت العراق قبلك، ثمّ قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: «اثنا عشر عدّة نقباء بني إسرائيل»[٧]. ورواه في موضع آخر أيضاً.

٤ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكون بعدي اثنا عشر خليفة»[٨].

٥ـ ما رواه الهيثميّ عن أبي جحيفة قال: كنتُ مع عمّي عند النبيّ صلى الله عليه وآله وهو يخطب فقال: «لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي اثنا عشر خليفة»، وخفض بها صوته، فقلت لعمّي، وكان أمامي: ما قال يا عمّ؟ قال: «كلُّهم من قريش»، ثم قال: رواه الطبرانيّ في الأوسط والكبير والبزّار. ورجال الطبرانيّ رجال الصحيح[٩].

٦ـ ما رواه الهيثميّ أيضاً عن جابر بن سلمة قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو يخطب على المنبر، وهو يقول: «اثنا عشر قيِّماً من قريش، لا يضرّهم عداوة من عاداهم»، فالتفتُّ خلفي فإذا أنا بعمر بن الخطّاب رضي الله عنه في أناس، فأثبتوا لي الحديث كما سمعت». قال: رواه البزّار عن جابر بن سمرة وحده، وزاد فيه: ثم رجع ـ يعني النبيّ صلى الله عليه وآله ـ إلى بيته، فأتيتُه، فقلتُ: ثم يكون ماذا؟ قال: «ثم يكون الهرج». ورجاله ثقات[١٠].

٧ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تزالُ هذه الأمّة مستقيماً أمرُها،

ظاهرةً على عدوّها، حتى يمضي منهم اثنا عشر خليفةً كُلُّهم من قريش، ثم يكون المرج[11]»[12].

٨ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال أمر أمّتي صالحاً حتّى يمضي منهم اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش».

٩ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفةً كلّهم من قريش».

١٠ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفةً».

١١ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لايزال هذا الأمر ظاهراً على مَنْ ناواه، لايضرّه مخالفٌ، ولا مفارقٌ، حتّى يمضي منهم اثنا عشر خليفةً من قريش».

١٢ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال أمرُ هذه الأمّة ظاهراً حتّى يقوم اثنا عشر كلّهم من قريش».

١٣ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال أمر هذه الأمّة هادياً على مَنْ ناواه حتّى يكونَ عليكم اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش».

١٤ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزالُ الدينُ قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون اثنا عشر خليفةً كلّهم من قريش».

١٥ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يضرّ هذا الدين مَنْ ناواه حتّى يقوم اثنا عشر خليفةً كلّهم من قريش».

١٦ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يملك هذه الأمّة اثنا عشر خليفةً كعدّة نقباء بني إسرائيل».

١٧ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكون لهذه الأمّة اثنا عشر قَيِّماً، لا يضرّهم مَنْ خَذَلَهم، كلّهم من قريش».

١٨ـ ما رواه المتّقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكونُ بعدي من الخلفاء عدّةُ نقباء موسى».

١٩ـ ما رواه المتقي الهنديّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يكون من بعدي اثنا عشر خليفةً كلّهم من قريش».

ثانياً: ليست المفارقة في اتّباع غير العرب لمبدأ الإمامة الذي أسَّسه النبيّ صلى الله عليه وآله في ضوء الأخبار السابقة وغيرها من الأدلّة التي لسنا في صدد بحثها، وإنّما المفارقة هي أن لا يتَّبع العرب المبدأ الذي أسَّسه النبيّ صلى الله عليه وآله، والذي يقوم على أساس قوميّ ـ كما يقول الكاتب في توصيفه لفكرة الأئمّة الاثني عشر ـ. فهذه هي المفارقة الحقيقيّة التي يجب الانتباه إليها، والأخذ بها.

الثانية: وتتعلَّق بالمفارقة الثانية التي سجَّلها الكاتب على مدارس الشيعة الفكريّة ـ كما عبَّر عنها ـ، حيث لم تغلق باب الاجتهاد الفكريّ من جهة، إلاّ أنّها وقعت في الجمود السياسيّ بتبنّيها لنظريّة النصّ والإمامة والتزامها بالاثني عشر إماماً، الذين لو حكموا لانتهى عصرهم، ولوقع الفكر الشيعيّ في فراغ سياسيّ، كما يقول، فجاءت فكرة الغيبة مخرَجاً من هذه الأزمة، فلمّا طال عهد الغيبة ولم يأتِ الإمام المنتظر جاءت فكرة ولاية الفقيه كمخرج من هذه الأزمة.

وهنا نسجِّل الملاحظات التالية:

١ـ إنّه قد تقدَّم في النقطة السابقة أنّ فكرة الأئمّة الاثني عشر ـ سواء أسقطناها على نظريّة الإمامة لدى الشيعة أو على غيرها ـ هي فكرة إسلاميّة نبويّة أصيلة، وليست دخيلة على الفكر السياسيّ في الإسلام. فقد روت مصادر الفريقين مضمون هذه الفكرة بروايات كثيرة جدّاً، تصل إلى حدّ التواتر أو يزيد. ولذا فإنّ الإشكال عليها، ونعتها بالجمود السياسيّ، هو إشكالٌ على مصدر تشريعها الأوّل صلى الله عليه وآله، الذي لا ينطق عن الهوى، إنْ هو إلاّ وحيٌ يُوحى، ولا سيّما في مثل هذا الأمر الذي يخصّ مستقبل الأمّة وكيانها.

٢ـ إنّ إشكال الجمود السياسيّ لا ينحصر بالفكر السياسيّ الإماميّ، بل يتوجَّه إلى المدارس الفكريّة السياسيّة الأخرى، التي روت روايات الأئمّة الاثني عشر في صحاحها وفي موروثها الروائيّ ومصادرها الحديثيّة، ولا سيّما أنّ هذه المدارس كانت تؤمن بفتح باب الاجتهاد، ولم تقُلْ بغلقه إلاّ في القرن السادس فما بعد.

٣ـ إنّه تأسيساً على ما تذهب إليه الشيعة من أنّ أمر الإمامة شأن دينيّ وإلهيّ محض لا دخل فيه لإرادة الأمّة، كما هو الأمر في منصب النبوّة، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد بلّغ هذا الأمر الإلهيّ ببيانات عديدة ومناسبات كثيرة ـ منها: حديث الأئمّة الاثني عشر

المتقدِّم، ومنها: حديث الغدير، وحديث الثقلين، والمنزلة، وسواها ـ، فإنّ فكرة الإمامة تكون حينئذ مخطَّطاً إلهيّاً لضمان مستقبل الأمّة بعد العهد النبويّ، ويستنفذ هذا المخطَّط أغراضه ضمن الوضع الطبيعيّ لولاية الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام إذا ما حكموا، ثم تقوم الساعة، أو أنّه يحكم بعد الإمام الثاني عشر جماعة من ذرّيّته ـ على ما في بعض النصوص ـ ثم تقوم الساعة. وبهذا لا يكون أيّ فراغ أو انسداد سياسيّ كما يقول الكاتب. فلعلّ الأمور ـ كما يفهم من النصوص ـ كانت تمضي وفق هذا السياق لولا تغيُّر مسار المخطَّط الإلهيّ، واستبداله بالمخطَّط البشريّ. وحينئذٍ فمن الطبيعيّ أن يتوقَّف المخطَّط الإلهيّ، ويجمَّد مدّة معيَّنة؛ كي يعطي للمشروع البديل فرصةً يمارس فيها تجربته، وتحصد الأمّة نتائجها السلبيّة المدمِّرة، كما هو مثبَّت بالأرقام في تأريخنا الإسلاميّ، حيث الويلات التي جرت عليه منذ واقعة كربلاء، وقتل سبط النبيّ صلى الله عليه وآله وعياله بتلك الفاجعة المؤلمة، إلى وقعة الحرّة في المدينة، وهدم الكعبة الشريفة وضربها بالمنجنيق، إلى القتل الذريع لذرّيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وتصفيتهم جسديّاً، كقتل الإمام زيد بن عليّ، وذي النفس الزكيّة، وسجن ثم قتل الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، وولده الإمام الرضا، وولده الجواد، ثم الهادي، ثم العسكريّ، إلى غير ذلك من الدماء البريئة التي سالت، وفوق كلّ ذلك ضياع مستقبل الأمّة في متاهاتٍ لا زلنا نعيشها في واقعنا المعاصر على الصعيد العربيّ والإسلاميّ. فإذا ما أعلن هذا المشروع إفلاسه، ورجعت الأمّة إلى تبنّي المشروع الإلهيّ الحقيقيّ بشكلٍ طوعيّ، وتهيّأت الأسباب والأرضيّة لخروج المنقذ، وعودة المشروع الإلهيّ ثانيةً إلى مسرح الحياة؛ كي يستنفذ أغراضه، انتهت فترة الغيبة، وظهر الإمام المهديّ الموعود عليه السلام.

وفي ضوء هذا التصوُّر فإنّ إشكاليّة الفراغ السياسيّ غير واردة بتاتاً؛ لأنّ فكرة الغيبة إنّما جاءت نتيجةً لتغيُّر المخطَّط الإلهيّ وحرفه عن مساره في قيادة الأمّة، وليس مخرجاً لإحراجات فكرة الإمامة كما قيل.

وأمّا تفريع فكرة ولاية الفقيه على فكرة الغيبة، والربط بينهما على أساس أن الفكرة الأولى جاءت مخرجاً من إحراجات فكرة الغيبة، فهذه هي فكرة المقال الأساسيّة، التي يريد الردّ عليها ومناقشتها. ولذا نفردها بشكلٍ مستقلٍّ في الملاحظة

الثالثة.

الثالثة: ولنبدأ من حيث أنهى الكاتب كلامه في النصّ المنقول عنه سابقاً، حيث ذكر أنّ فكرة الغيبة ـ أو أزمة الغيبة كما يعبِّر ـ هي من نتاج الفكر الكلاميّ الشيعيّ، وليست من صنع الإسلام نفسه. ولمّا كان القفز على هذه الفكرة أو تجاوزها خارجاً عن وسع الإمام الخمينيّ؛ باعتبارها فكرةً تصل إلى مستوى الثابت الدينيّ الذي لا يمكن تجاوزه، فقد طرح الإمام الخمينيّ فكرة ولاية الفقيه كمظلّة إنقاذ ونجاة للمذهب من حالة الانسداد السياسيّ التي أصيب بها. وقد اعتبر الكاتب عمل الإمام الخمينيّ إنجازاً تجديديّاً على صعيد الكلام الشيعيّ.

وهنا نضيء على جملة من الأمور التي يمكن أن توضِّح حقيقة الحال حول رؤية الكاتب هذه:

١ـ إنّ هذا الطرح الذي تبنّاه الكاتب حول فكرة الغيبة، واعتبارها «أزمة» ناتجة عن الفكر الكلاميّ الشيعيّ الذي ظهر بعد قرنَيْن من انتهاء مدّة الخلافة، هو مجرَّد استنتاج تنقصه الكثير من الشواهد التاريخيّة والعلميّة. بل إنّ النصوص التاريخيّة والروائيّة تثبت عكسه، حيث إنّ الروايات الواردة حول فكرة الغيبة، والتي استند إليها الشيعة، تؤكِّد ولادة هذه الفكرة قبل ظهور علم الكلام. وعليه فهي ليست من نتاجاته وإفرازاته؛ إذ وردت أحاديث كثيرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة من بعده في مصادر الفريقين تنصّ على فكرة غيبة الإمام الثاني عشر. وبالنتيجة فإنّ فكرة الغيبة؛ طبقاً لهذه المعطيات الروائيّة، فكرة إسلاميّة أصيلة، وليست أزمة ناتجة عن ظهور الفكر الكلاميّ الشيعيّ.

وفي ما يلي جملة من الشواهد الروائيّة الدالّة على صحّة ما قلناه، وهي مرويّة في مصادر إخواننا لبعض علماء المذهب الشافعيّ والحنفيّ:

ـ روى الإمام الجوينيّ بإسناده إلى عليّ عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: المهديّ من ولدي، تكون له غيبة وحيرة تضلّ فيها الأمم، يأتي بذخيرة الأنبياء عليهم السلام، فيملأها عدلا وقسطاً كما مُلئت جوراً وظلماً[١٣].

ـ وبإسناده أيضاً إلى جابر بن عبد الله، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: المهديّ من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، أشبه الناس بي خَلْقاً وخُلُقاً، تكون له غيبة

وحيرة يضلّ فيها الأمم، ثم يقبل كالشهاب الثاقب، يملؤها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً[١٤].

ـ وبإسناده أيضاً إلى ابن عبّاس، عن رسول اللّهصلى الله عليه وآله، قال: إنّ عليّ بن أبي طالب إمام أمّتي، وخليفتي من بعدي، ومن ولده القائم المنتظر، الذي يملأ اللّه به الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً. والذي بعثني بالحقّ بشيراً، إنّ الثابتين على القول به في زمان غيبته لأعزّ من الكبريت الأحمر[١٥].

ـ وروى القندوزيّ الحنفيّ عن عليّعليه السلام، عن رسول اللّهصلى الله عليه وآله، قال: طوبى لَمَنْ أدرك قائم أهل بيتي، وهو يأتمّ به في غيبته قبل قيامه، ويتولّى أولياءه، ويعادي أعداءه، ذلك من رفقائي وذوي مودّتي وأكرم أمّتي عليّ يوم القيامة[١٦].

ـ وروى الصدوق بإسناده عن النبيّصلى الله عليه وآله قال: لابدّ للغلام من غيبة، فقيل له: ولم يا رسول اللّه؟ قال: يخاف القتل[١٧].

نكتفي بهذا القدر من الروايات الكثيرة جدّاً في هذا المجال.

٢ـ إنّ فكرة ولاية الفقيه التي طرحها الإمام الخمينيّ، وفعّلها في عصرنا الحاضر، لم تظهر ظهوراً فجائيّاً على يديه في هذه الفترة، وإنّما هي فكرة طرحها من قبله كبار الفقهاء في بحوثهم الفقهيّة التخصُّصيّة، وانتهوا إلى صحّتها وصحّة الأدلّة الدالّة عليها. فهذا العلاّمة الحلّيّ(٧٢٦هـ)، وهو من فقهاء القرن الثامن، يظهر من عبارته القول بذلك في بحث الحدود، حيث ذكر أنّ إقامتها من صلاحيّات الفقيه، ثم قال «الأقرب عندي جواز ذلك للفقهاء. دليلنا: تعطيل الحدود يقضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد، وذلك أمرٌ مطلوب الترك في نظر الشرع، وما رواه عمر بن حنظلة عن الصادقعليه السلام، وغير ذلك من الأحاديث الدالّة على تسويغ الحكم للفقهاء، وهو عامٌّ في إقامة الحدود وغيرها»[١٨].

وبعد قرنين جاء المحقّق الكركي(٩٤٠هـ) ليؤكّد نفس الرأي، حيث قال: «اتّفق أصحابنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ على أنّ الفقيه العدل الإماميّ الجامع لشرائط الفتوى، المعبَّر عنه بالمجتهد، نائبٌ من قبل أئمّة الهدى ـ صلوات اللّه وسلامه عليهم ـ في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل»[١٩]. وواضحٌ أنّ أهمّ ما للنيابة فيه مدخليّة هو مسألة الحكم.

وفي القرن الثالث عشر كتب ثلاثة فقهاء بارزين من فقهاء الإماميّة بحوثاً ضافية حول ولاية الفقيه. فقد كتب الفقيه النراقيّ(١٢٤٥هـ) حول هذه المسألة وأدلّتها ـ وهي عبارة عن الإجماع والنصوص البالغة تسعة عشر رواية، من قبيل: العلماء ورثة الأنبياء، وأمناء الرسل، وخلفاء النبيّ، وحصون الإسلام، وأنّ على أيديهم مجاري الأمور وغيرها ـ، وقد بحث هذه المسألة في (٨٠) صفحة، في العائدة رقم (٥٤).

ثم تلاه المحقّق المراغي في كتابه «العناوين» عندما بحث المسألة في (١٦) صفحة، ثم الفقيه بحر العلوم في «بلغة الفقيه».

ثم جاء دور الإمام الخمينيّ لتتويج تلك الجهود، ونقلها من مرحلة التنظير إلى مرحله التطبيق والتفعيل العمليّ. وعليه فإنّ فكرة ولاية الفقيه قد مرّت بعدّة أدوار، وهي كالتالي:

١ـ مرحلة الصيرورة والانبثاق على يد العلاّمة الحلّيّ والمحقّق الكركيّ، وربما على يد فقهاء آخرين سبقوهم في ذلك، كأبي الصلاح الحلبيّ، في بعض كلماته في كتابه «الكافي في الفقه».

٢ـ مرحلة التنظير والتكامل على يد النراقيّ والمراغي وبحر العلوم.

٣ـ مرحلة بلورة نظريّة ولاية الفقيه وإحيائها ثانية في البحوث الفقهيّة للإمام الخمينيّ في السبعينات، والدعوة إلى تطبيقها، وإقامة الحكومة الإسلاميّة على أساسها، وذلك من خلال إطلاق الثورة والتحرُّك الجماهيريّ.

٤ـ مرحلة التقنين والتنفيذ في آنٍ واحد على يد الإمام الخمينيّ.

٥ـ مرحلة التعميق النظريّ، من خلال الجهود العلميّة والبحثيّة التي بذلها الفقهاء والمحقّقون بعد كتاب «ولاية الفقيه» للإمام الخميني، حيث صدرت موسوعات وكتب ودراسات ومقالات كثيرة في هذا الاتّجاه؛ لغرض تعميق وبلورة هذه الفكرة.

والغرض من هذا العرض هو أنّ هذه الفكرة قد مرَّت عبر هذه القرون العديدة، وكانت بمرأى ومنظر العديد من فقهاء الطائفة ومفكّريها ومثقّفيها وساستها وقادتها، فكيف لم يتنبَّه أحدٌ منهم إلى أنّ هذه الفكرة يُراد بها تجاوز قضيّة الغيبة أو الالتفاف حولها أو الخروج من إحراجاتها، ولا سيّما مع أهمّيّة فكرة الغيبة في الفكر الشيعيّ، والحرص البالغ على تثبيتها، كما اعترف به الكاتب

نفسه، ولا سيّما كذلك مع وجود آراء فقهيّة أخرى لا تُقرّ مبدأ ولاية الفقيه وتتحفّظ عليه؟ لكنّ أحداً من هؤلاء وغيرهم لم يخطر بباله مثل هذا التحليل الذي طرحه الكاتب؛ لكونه في غاية البعد والغرابة. ولا شكّ أنّه ناشئ عن عدم الإلمام الكافي بطبيعة الفكر الإماميّ، ولا سيّما في قضيّة الغيبة.

والجدير ذكره أنّ فكرة ولاية الفقيه لم توضع لدى البعض ضمن سياقها الصحيح. فبينما يعتبرها الكاتب مظلّة إنقاذ أطلقها الإمام الخمينيّ؛ للخروج بالفكر الشيعيّ من حالة الجمود السياسيّ التي مُنِي بها جرّاء فكرة الغيبة نجد البعض يعتبرها غطاءً شرعيّاً لتمرير مكاسب سياسيّة من خلال إطلاق يد الحاكم الذي يسمّى بـ «الفقيه»، وتكريس صلاحيّاته ونفوذه وحاكميّته على المجتمع؛ كي يتمّ ذلك باسم الدين. بيد أنّ هذه مغالطة أخرى تُثار في وجه هذه النظريّة. والذي يكشف عن خطأ هذه المغالطة هو صفة «الفقاهة» المأخوذة شرطاً في حاكميّة الفقيه، وهي تعني حاكميّة الفقه والتشريع على الحياة، ولا تعني حاكميّة الآراء الشخصيّة للفقيه. والضمانة لإعماله حاكميّة الفقه في آرائه، دون أهوائه، هو أمران:

الأوّل: مجلس خبراء القيادة المكوَّن من جماعة من الفقهاء الذين يُشرفون على سلوك القيادة وأدائها وقراراتها ومدى مطابقتها مع الشرع. وهؤلاء يتمّ انتخابهم من قبل الأمّة مباشرة.

الثاني: اشتراط العدالة في شخص الفقيه الحاكم كضمانة لسلامة حاكميّته وقراراته، فمتى ما أخلّ بالعدالة زالت حاكميّته بشكلٍ تلقائيّ، بلا حاجة إلى عزله من قبل مجلس خبراء القيادة. نعم، قرار هذا المجلس بعزله يعلن للأمّة فقده لصلاحيّة الحاكميّة والحكم مباشرة.

وعليه لم تكتفِ هذه النظريّة بشرط الفقاهة والتخصُّص في الفقيه فحسب، بل اشترطت فيه العدالة، كضمانةٍ لحفظ الاستقامة والنزاهة في آرائه وممارساته؛ كي لا يخرج بها عن العمل للصالح العامّ. والمسؤول عن توفُّر هذه الضمانة (العدالة) هو رقابة الأمّة، من خلال مجلس الخبراء الذي يتمّ انتخابه من قبل الشعب، ويُشرِف إشرافاً قانونيّاً على قيادة الفقيه وتسييره للأمور. ولهم حقّ العزل له إذا لم تتّصف ممارسات الحاكم بالشروط المقرَّرة، وقرارهم بعزله مجرَّد إعلان قانونيّ فحسب،

وإلاّ فهو معزول من منصبه بحكم الشرع قبل إعلان عزله من قبلهم.

٣ـ لقد جاء في آخر كلام الكاتب وهو يحكي لسان حال الإمام الخمينيّ وكأنّه يقول: «لا يوجد نصٌّ بعد الغيبة، وكأنّ الذي نصّ على الاثني عشر تخلّى عنّا، فما هو الرأي اليوم؟».

والصحيح هو وجود النصّ. وقد سبق استدلال المحقّق النراقيّ بتسعة عشر نصّاً على تولّي الفقهاء للسلطة. والغريب كيف أنّ الكاتب، مع ملاحظته ومراجعته لكتاب «الحكومة الإسلاميّة»، للإمام الخمينيّ، لم يقِفْ على الروايات التي ذكرها الإمام الخمينيّ لإثبات حكم ولاية الفقهاء في زمان الغيبة؟ ومن جملة ما استدلّ به ـ أو جعله مؤيِّداً ـ هو التوقيع الصادر عن الإمام المهديّ عليه السلام، الوارد فيه: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[٢٠]؛ وأيضاً رواية: «الفقهاء أمناء الرسل»؛ ومقبولة عمر بن حنظلة؛ وغيرها من الروايات التي استدلّ بها.

وعليه فمع وجود هذه النصوص التي تعالج مسألة الحكم في زمن الغيبة كيف يقال: «إنّ الامام الخمينيّ كأنّه يقول: مع فقدان النصّ في زمن الغيبة ماذا نفعل؟».

وفي الختام

ختاماً نقول: إنّه في الوقت الذي نرحِّب فيه بالانفتاح على الفكر الإماميّ الشيعيّ، ودراسته، ونقده، ونعتبر ذلك أمراً إيجابيّاً، وخطوةً جيِّدة في الاتّجاه الصحيح لتفعيل جميع مفاصل الفكر الإسلاميّ، وعدم إقصاء أوتهميش أيّ جزء أو تهميشه، فإنّنا نقول: إنّ لهذا الانفتاح شروطه وخصوصيّاته اللازمة، وهي التوفُّر على قدر كبير من الاطّلاع والإلمام بالأسس والخلفيّات التي تقف وراء هذا الفكر. فما لم يقِفْ الإنسان على تلك الأسس لا يمكنه دراسته بشكلٍ موضوعيّ. والدليل على ذلك ما حصل لهذه الدراسة، فإنّها بدل أن تضع نظريّة ولاية الفقيه في سياقها الصحيح، وأنها جاءت تجديداً فقهيّاً في الفكر السياسيّ المعاصر، اعتبرتها ـ خطأً ـ تجديداً في علم الكلام. وبهذا لم تستطِعْ إعطاء المسألة حقَّها من الدراسة، ولم تضعها في نصابها الصحيح.

وأيّاً كان فإنّا مدعوون لدراسة هذا الفكر؛ من أجل التعرُّف عليه، والتعامل معه، وأن لا نخطئ في هذا التعامل ثانيةً، فنكرِّر الخطأ السابق؛ بتجاهله أو إقصائه أو اتّهامه، ولكنْ بطريقة أخرى، مع تقديرنا للنوايا في التعامل الجديد، إلاّ أنّ النتيجة سوف لا تكون مختلفة كثيراً عن السابق، بل قد يكون الخطأ مضاعفاً هذه المرّة، لأنّه بدل أنْ نقرأ هذا الفكر قراءة صحيحة سوف نقدِّمه للقارئ بشكلٍ مشوَّهٍ ومجتزأ. وهذا ما يجب أن ينأى عنه البحث الموضوعيّ.

مرّة أخرى أُكرِّر الشكر للكاتب الأستاذ عمران سميح نزّال على أصل هذا التوجُّه في الانفتاح، وندعوه إلى المزيد من المداخلات والقراءات للفكر الشيعيّ.

الهوامش

(١) الخوئيّ، معجم رجال الحديث ١: ٩٢. وقال العلاّمة العسكريّ: ومع تسلسل الأسناد في جوامع الحديث بمدرسة أهل البيت إلى رسول اللهﷺ، كما شاهدنا، فإنّ فقهاء مدرستهم لم يسمّوا أيّ جامع من جوامع الحديث لديهم بالصحيح، كما فعلته مدرسة الخلفاء، وسمَّت بعض جوامع الحديث لديهم بالصحاح، ولم يحجروا بذلك على العقول، ولم يوصدوا باب البحث العلميّ في عصر من العصور، وإنّما يعرضون كلّ حديث في جوامعهم على قواعد دراية الحديث (معالم المدرستين ٣: ٢٦١).

(٢) انظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل ٦: ٥١٩؛ محمد رضا المظفَّر، عقائد الإماميّة: ٧٦.

(٣) الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة: ٤٣، دار عمّار، الأردن، الطبعة ١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

(٤) شرعيّة الاختلاف بين المسلمين: ٣١٣.

(٥) صحيح البخاري ٤: كتاب الأحكام، الباب الذي جعله قبل باب إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة؛ المعجم الكبير ٢: ٢٤١.

(٦) صحيح مسلم ٢: ٧٩.

(٧) مسند أحمد ١: ٣٩٨، ٤٠٦. ورواه مجمع الزوائد ٥: ١٩٠.

(٨) كنز العمّال ٦: ١٦٠.

(٩) مجمع الزوائد ٥: ١٩٠

(١٠) المصدر السابق: ١٩١.

(١١) المرج: الخلط، انتهى (النهاية ٤: ٣١٤).

(١٢) انظر من حديث ٧ إلى حديث ٢٠: كنز العمّال ١٢: ٣٢ ـ ٣٣.

(١٣) فرائد السمطين ٢: ٣٣٥.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) ينابيع المودّة ٣: ٣٩٦.
(١٧) علل الشرائع ١: ٢٤٣، باب ١٧٩، ح١.
(١٨) العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة ٤: ٤٧٨.
(١٩) رسائل الكركيّ ١: ١٤٢.
(٢٠) كمال الدين ٢: ٤٨٤، باب التوقيعات، ح ٤.

بسم الله الرحمن الرحيم

تدعوكم

مجلّة «الاجتهاد والتجديد»

للمشاركة في ملفاتها الخاصّة القادمة تحت العناوين التالية:

١. التجديد في الاجتهاد الإسلامي، مشروع الإمام الخوئي أنموذجاً

٢. فقه المواطنة والمجتمع الديني والمدني

٣. فقه المعارضة في الإسلام

تستوعب المجلّة مختلف أنواع الدراسات:

الوصفية، والتحليلية، والمقارنة، والنقدية، والتجديدية، وغيرها.

قسيمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسـم المشترك: .....

العنوان الكامل: .....

.....

الهاتـف:.....فاكـس: .....

مدة الاشتراك:..... ابتـداءً مـن: .....

المبلغ:.....عـدد النسـخ: .....

نقدا إلى:..... شيك مصرفي: .....

التـاريـخ:.....التوقيـع: .....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐للأفراد ١٠٠ دولار ☐للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢.٥ دينار الكويت ٣ دينار العراق ٣٠٠٠ دينار الإمارات العربيّة ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر ٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧ جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلناً ليبيا ٥ دنانير الجزائر ٣٠ ديناراً تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer 2012 . 1433 6st Year . No. 23

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