

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي  
العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

## □ شروط النشر:

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

رئيس التحرير  
حيدر حب الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهيني

المدير العام  
علي باقر الموسى

المدير المسؤول  
ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

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

تنضيد واخراج  
*papyrus*

تصميم الغلاف  
Idea Creation



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

#### □ وكلاء التوزيع:

◀ لبنان - شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات:  
بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله،  
ط.ع

① هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١)

ص.ب: ١٨٤/٢٥

◀ المغرب - (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع  
والنشر والصحافة: الدار البيضاء، ٧٠ نقطة سجلماسة.

◀ مصر - مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص.ب: ١٣/٦٨٣

◀ إيران - مكتبة الهاشمي: قم، كدرخان.

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)

◀ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»: قم، چهار راه شهيدا.

① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١)

◀ البحرين - شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

◀ تونس - دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.

① هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١

#### □ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

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

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

#### □ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان تريز،

مفرق ملحمة كتاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

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

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

- ◀ الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الأولى  
حيدر حبّ الله ..... ٥

## □ دراسات

- ◀ نظرية التكليف في التصوّر القرآني، قراءة في قصديّة النصّ  
أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد ..... ٢١

- ◀ منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية  
السيد منذر الحكيم / السيد محمد حسن الحكيم ..... ٣١

- ◀ المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية  
د. محمد جواد سلمان پور ..... ٧١

- ◀ قانون العقوبات الجزائيّة، الأقليات الدينيّة أنموذجاً  
السيد فاضل الموسويّ الجابريّ ..... ١٠١

- ◀ الصحوة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر  
الشيخ صفاء الدين الخزرجيّ (پراسته) ..... ١٢٧

- ◀ حكم سابّ النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية  
الشيخ أحمد عابديني ..... ١٦٠

- ◀ العقاب البدنيّ للأطفال، دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون  
د. محمد رسول آهنگران ..... ١٧٣

◀ شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

أ. عماد الهلالي..... ١٨٧

◀ خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعةً وتحليل ونقد /

القسم الأول

أ. مشتاق اللواتي ..... ٢١٧

◀ موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهيّة

د. الشيخ علي مظهر قراملكي / أ. فاطمة قدرتي ..... ٢٤٣

◀ فقه الغناء والموسيقى، دراسة تأصيليّة تجديديّة في ضوء القرآن والسنة والمقاصد

/ القسم الثالث

د. يحيى رضا جاد..... ٢٦٨

◀ الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الدينيّ

السيد محمد شفيعي مازندراني..... ٢٩٥

## □ قراءات

◀ قراءة في كتاب «الإصلاح الجذريّ: الأخلاقيّات الإسلاميّة والتحرُّر»

د. هيثم مزاحم ..... ٣١٠

◀ تاريخ التشريع الإسلاميّ للدكتور الفضلي: رؤية مغايرة لنشأة المذاهب

الفقهيّة، وبحث في مراحل الفقه الإماميّ

أ. حسين منصور الشيخ ..... ٣٣٢

# الجهاد في الدراسات الجديدة

رصدٌ موجز، وتقييمٌ إجماليّ

- الحلقة الأولى -

حيدر حب الله

## تمهيد

احتلّ موضوع الجهاد في الإسلام حيزاً هاماً من تحليلات العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين في العالم خلال القرنين الماضيين؛ فقد أبدت الأمة الإسلاميّة ممانعةً غير عاديّة طيلة هذين القرنين ضدّ أشكال الاحتلال والاستعمار، وقد نجح المسلمون بعد ملايين من الشهداء على امتداد العالم الإسلاميّ في طرد المحتلّين من أراضيهم في القرن العشرين، من الجزائر إلى مصر، ومن الشام إلى العراق، وصولاً حتّى شبه الجزيرة الهنديّة و... وقد شعر الغرب بأنّ المسلمين لم يكونوا مثل بعض الدول الأفريقيّة التي لم تعرف الإسلام؛ لأنّ ديانتهم اشتملت على تشريعاتٍ ممانعة، كان الجهاد ماثلاً على رأسها.

وقد نادى العلماء المسلمون - منذ جمال الدين الأفغاني وإلى يومنا هذا - بإحياء ما سمّوه بالفريضة الغائبة، كما يعبرُ محمد عبد السلام فرج، ألا وهي فريضة الجهاد. ولم تختصّ الاستجابة لهذه الفريضة في الأوساط الإسلاميّة بمذهبٍ دون مذهب، بل شارك في ذلك السنّة والشيعة على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، بل ساهم في ذلك غير المسلمين أيضاً في العالمين: العربيّ والإسلاميّ.

أحدثت هذه الممانعة غير المتوقّعة صدمةً بالنسبة للغرب، ثم للكيان الصهيونيّ فيما بعد. فشرعت الدراسات الغربيّة والصهيونيّة في تحليل هذا الموضوع على غير

صعيد. وعندما قام المناضلون المسلمون في جنوب لبنان في بداية الثمانينيات من القرن الماضي باستخدام أسلوب العمليات الفدائية الاستشهادية عكف الكيان الصهيوني على تأسيس مراكز دراسات لتحليل الظاهرة من تمام زواياها. وكانت إحدى هذه الزوايا الحفر في التراث الإسلامي لقراءة ما اعتبروه جذور هذه الثقافة هناك، مع الحثاشين وغيرهم من الجماعات الشيعية: الإسماعيلية؛ و...

ومنذ أكثر من قرن والغرب والمستشرقون يدرسون ظاهرة الجهاد؛ بسبب ما أحدثته هذه الفريضة من ممانعة مذهلة عند المسلمين. يضاف إلى ذلك عنصر آخر أثار حفيظة الباحثين لتناول موضوع الجهاد مرة ثانية، منذ انطلاقة المقاومة الفلسطينية، ثم اللبنانية، وصولاً إلى أسلوب تنظيم القاعدة والجماعات الإسلامية المسلحة في أفغانستان ومصر و...، ألا وهو موضوع العمليات الاستشهادية، واستخدام أساليب خطف الأشخاص والطائرات، والرهائن، وأساليب الاغتيال، وعدم تحييد المدنيين أحياناً...، حيث أثار جملة تساؤلات ما لبثت أن تحولت إلى موضوع درس في الثقافة الإسلامية، إلى جانب صراع الجماعات الإسلامية مع الأنظمة العربية وغيرها.

### عوامل إحياء الدرس الجهادي في العصر الحديث

إذاً هناك عدة عناصر أساسية ساهمت في إحياء دراسة موضوع الجهاد الإسلامي، من أهمها:

١- حاجة المجتمع الإسلامي لإبداء الممانعة؛ حماية لوجوده وكيانه في مواجهة الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وما أعقب ذلك من إحياء فريضة الجهاد؛ نظراً لكون رجال الدين مساهمين فاعلين على هذا الصعيد، كالسيد الأفغاني، والإمام الخميني، والشهيد الصدر، مما ضاعف من اهتمام الغرب والمستشرقين بدراسة هذا الأمر.

٢- بعض أساليب الجهاد المثيرة للرأي العام، والتي وظفت إعلامياً على نطاق واسع. وهذا العنصر شكّل مادّة نقدية من طرف الغرب ضدّ الإسلام، ومن طرف التيارات غير الإسلامية في العالم العربي والإسلامي ضدّ الحركة الإسلامية.

٣- واقع العلاقة التي حكمت الحركات الإسلامية مع الأنظمة في العالمين:

● **الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الأولى**

العربي؛ والإسلامي. ففشل الأنظمة في مواجهة بعض التحديات الكبرى في الأمة من جهة، وورغبة الحركات الإسلامية بالإطاحة بها؛ إما لإقامة نظام إسلامي أو على الأقل لحذف عميل - من وجهة نظرها - موالٍ للغرب ولإسرائيل من جهة أخرى... فجراً العلاقة بين الإسلاميين والأنظمة. وقد بلغ سوء العلاقة أوجه في السبعينيات والثمانينيات بعدما كان شرع تدريجياً منذ الخمسينيات من القرن الماضي، فاهتز العالم العربي والإسلامي، من المغرب والجزائر وتونس، مروراً بمصر وسوريا، وصولاً إلى العراق وإيران والبحرين...

هذا الواقع كله كان بحاجة إلى دراسات ودراسات مضادة؛ لشرعنة مواجهة الأنظمة عند الفريق المؤمن بذلك، ولشرعنة العلاقات السلمية معها عند الفريق الراض للمواجهة...

وقد شكّل انتصار الثورة الإسلامية في إيران ضدّ نظام الشاه عام ١٩٧٩م فرصة أمل كبيرة للإسلاميين في العالم؛ كي يطيحوا بالأنظمة العربية التي اعتبروها مسؤولةً عن نكسة ١٩٦٧م، وعن الإخفاقات الكبرى على مستوى الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. إلا أنّ فشل الحركات الإسلامية حتى نهاية الثمانينيات في تحقيق ما يشبه الإنجاز الإيراني، وخروج النظم العربية من جهة والحركات الإسلامية من جهة أخرى عن الحدّ المعقول من المواجهة، إلى حالة من الهستيريا عبّرت عنها في الثمانينيات أحداث مصر والجزائر وسوريا... فرض على الحركة الإسلامية إعادة النظر في كلّ مشاريعها... فظهرت في التسعينيات رؤية جديدة، وكتبت قراءات جديدة في العمل السياسي ومواجهة الأنظمة... وبهذا اتّجهت الحركة الإسلامية في العالم العربي شيئاً فشيئاً نحو نظرية جديدة في العلاقات مع الأنظمة، وبدأ التنظير لمرحلة أخرى، لتأتي على الخطّ الشيعي أفكار العلامة محمد مهدي شمس الدين محاولةً أن تحلّ محلّ أفكار الإمام الخميني والسيد محمد باقر الصدر في مواجهة الأنظمة بالقوة ومنطق الجهاد... وتأتي الانشقاقات الإصلاحية داخل الحركات الإسلامية؛ لتهدئة العلاقات مع الأنظمة، مدعومةً هذه المرة في الوسط السنّي من الاتجاه السلفي السلطوي التقليدي في الخليج، ممّا أدّى إلى حصول شرح كبير بين تيارين داخل الحركة الإسلامية:

أ. تيار شعر بمزيد من الإحباط والفشل من واقع الأمة وواقع الأنظمة وواقع الإسلاميين أنفسهم، فأصرّ على الاستمرار. ولما كان يعبر عن الأقلية، ويقع تحت الضغط، فقد تحوّل إلى تيار أمنيّ - عسكريّ بامتياز، فظهرت الإسلاميّة الطالبانيّة وتنظيم القاعدة و...، تسندها تنظيرات فقهية تدعمها في سياستها.

ب - تيار يئس من تحقيق إنجازات بالسبل الجهادية الدموية، لهذا انحاز إلى نظرية العلاقة والتهدئة، فأخذ ينظر لها.

وبهذا بدا التيار الأول أقلية حقيقية، مما زاده احتقانا نجم عن أشكال متشددة من الجهاد والمواجهة، مدعوماً بنمط سلفي متشدد.

واستمرّ هذا الوضع إلى بداية ما أطلق عليه (الربيع العربي)، حيث قويت الاتجاهات الثورية الداعية لإسقاط الأنظمة في الشارع، بل عبر الرصاص، كما حصل في مصر وتونس وليبيا وسوريا والبحرين واليمن، وسوف تأتي على الحديث عن المشهد الجديد لاحقاً بعون الله.

٤. دخول بقايا التيارات الماركسيّة والقوميّة و... على الخطّ الإسلاميّ، بمعنى

أنّ انهيار المشروع القوميّ مع فشل الدولة القوميّة العربيّة المتكرّر، وانهيار المعسكر الاشتراكيّ الشرقيّ في نهاية الثمانينيات، جعل بقايا الماركسيّة والقوميّة، المعارضين للأنظمة وللإسلاميين معاً، ينسابون في ثنايا الطرفين؛ فأخذ بعضهم يقدم قراءة نقدية للإسلاميين، لكنّ لا من منطلق المواجهة بين الأحمر الشيوعيّ والعمّة الدينيّة البيضاء، وإنما من منطلق إسلاميّ أو تاريخيّ في الظاهر، لكنّه يحمل العقلية الماركسيّة في وعي الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، فتركت عقليّته هذه أثرها على قراءته للدين، وهكذا...

٥. أحداث حرب الخليج الثانية، والتي فتحت باب الجدل في جملة من قضايا

الجهاد، وقف على رأسها موضوع الاستعانة بالكافر على المسلم، ليدور حول الموضوع نقاشٌ طويل شهدته المحافل العلميّة والدينيّة.

هذه هي بعض العناصر الرئيسيّة التي دفعت لدراسة موضوعة الجهاد بأشكاله في العصر الحديث، سواءً في الداخل الإسلاميّ أم الخارج الغربيّ.

### ملفات البحث الحديث والمعاصر في قضية الجهاد الإسلامي

وإذا تخطينا موضوع العناصر التي أعادت دراسة موضوع الجهاد، لندرس أبرز الهموم الفكرية على هذا الصعيد، وهي الهموم التي تركت أثراً على موضوعات الجهاد التي طرحت في الساحتين الإسلامية والغربية، سنجد عدة ملفات متداخلة (سيلاحظ القارئ الكريم أن هذه الملفات والتيارات التي اشتغلت عليها قد تداخلت، بمعنى أن بعض التيارات له ظهور دفاعي، وله ظهور نقدي، ونحن قد أخذنا صورته الدفاعية في الملف الدفاعي مثلاً، وعالجنا مظهره النقدي في الملف النقدي؛ كي نفضل العناوين؛ لأن البحث ليس تاريخياً، وإنما هو توصيف موضوعي قائم على المعطى التاريخي، فليلاحظ ذلك)، وهي تم تداولها ووضعها موضع البحث والمناقشة، وأهمها:

#### ١- الملف الإحيائي

أول الملفات هو الملف الإحيائي، أي إحياء الفريضة الغائبة. لهذا كثر التركيز على الجهاد في القرآن الكريم وعلى نصوصه. وهنا يبرز دور الحركة الإخوانية مع مدرسة سيد قطب، بوصفها المدرسة الأبرز التي ركزت على هذا الموضوع. فسيد قطب عمل - ولا سيما في كتابه «في ظلال القرآن» - على تقديم تفسير حركي اجتماعي للنصوص الدينية. وإذا وضعنا هذا الكتاب إلى جانب كتابه: «جاهلية القرن العشرين»؛ و«معالم في الطريق»، سنجد كيف سعى سيد قطب والإخوان المسلمون لتحريك النصوص الدينية في الواقع الاجتماعي؛ لإحياء مفاهيم طالما غابت عن ساحة حياة المسلمين من وجهة نظرهم، مثل: الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق الشريعة، و... فمع مدرسة الإخوان المسلمين في شكلها المتطور، وعلى رأسه منظره سيد قطب، وفي امتداداتها في مصر والسودان واليمن وسوريا و...، نجد تشيظاً كبيراً لمقولات الحركة الإسلامية، حتى طرح قطب مقولته المشهورة، التي أخذها منه العلامة محمد حسين فضل الله، والتي تقول: الإسلام لا يفهمه إلا الحركيون. ولهذا وجدناه يرجح أن تكون الفئة النافرة في الآية (١٢٢) من سورة التوبة هم المجاهدون؛ لأنهم من كان يفهم الإسلام عملياً وميدانياً، بدل شيوخ البلاط والمنظرين المخمليين (انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ٣: ١٧٣٤ - ١٧٣٥).

كانت مقولات سيّد قطب ذات تأثير على بعض اتجاهات الفكر الشيعي أيضاً. فقد تركت بصماتها - في ما نخمّن - على شخصيّتين شيعيّتين كبيرتين، هما: محمد باقر الصدر، ومحمد حسين فضل الله. وكذلك على حزب إسلامي شيعي عريق، وهو حزب الدعوة الإسلاميّة (يهمني أن أشير إلى أنّ وجهة النظر هذه التي نرجّحها هنا لا نضعها في سياق التجريح بهذين العالمين الموقّرين رحمهما الله، خلافاً لما فعله بعضهم، وإنما هي في سياق التوصيف؛ لأنّه من غير المعيب - بل من الممدوح - أن يستفيد مسلمٌ من مذهبٍ ما من تجربة مسلمٍ من مذهبٍ آخر ما دام قد رأى الحقّ في عناصر من تلك التجربة، فاقتضى التتويه)، حتّى وجدنا الشخصيّة الثانية تتهجّج في تفسيرها «من وحي القرآن» منهج التفسير الحركي الاجتماعيّ، الذي بدأت بذوره مع محمد عبده ورشيد رضا في تفسير المنار، ووصل أوجه مع سيّد قطب في تفسيره.

### ميّزات الملفّ الدعويّ الإحيائيّ

إذاً الملفّ الأول لمطالعة الجهاد كان ملفاً دعويّاً، يعيد استحضار مفاهيم الجهاد في الأمة؛ ليحلّ مشاكلها عبر هذا الطريق. ويمتاز هذا النشاط الذي قام به هذا الفريق بعدة ميّزات هامّة، أبرزها:

أ. التخلّي عن المنهج التجريديّ النظريّ في تحليل الجهاد. وهو المنهج الذي ظلّ سائداً لقرونٍ في وسط المسلمين، منهج قراءة موضوع الجهاد وكأنّه جملٌ تحتاج إلى إعراب وتفكيك لغويّ نظريّ، واستبدال ذلك كلّه بمنهج يربط نصوص الجهاد ودراستها بنفس العمليّة الإحيائيّة، أي إنه لم يحصل هناك فصلٌ كبير في قراءة موضوع الجهاد عند هذا الفريق بين عمل المفسّر والفقيه والمفكّر من جهة وعمل الداعية والمصلح من جهة أخرى، أي الدمج بين المفكّر والداعية. وهذه هي السمة العامّة التي تطبع فكر مثل: سيّد قطب، ومحمد حسين فضل الله، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وغيرهم.

ب. مطالعة نصوص الجهاد من زاوية الحاجة الميدانيّة، بمعنى أنّ الجانب الذي كان ينظر فيه هؤلاء إلى فلسفة الجهاد ونصوصه كان مدى الحاجة الاجتماعيّة إلى هذا الموضوع أو ذلك، إلى هذا الملفّ أو ذلك... فالمرحلة كانت تستدعي إحياء المفاهيم، لا دراسة المساجلات الفكرية فيها. لهذا لا نجد عند هؤلاء في هذه المرحلة

تناولاً جاداً ملفّات فكرية شائكة في الجهاد، دون أن تكون همّاً اجتماعياً وإحيائياً.

## ٢- الملفّ الدفاعي

ثاني الملفّات كان الملفّ الدفاعي. فالإحيائيون المسلمون، منذ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، اهتموا من جهة بإعادة استحضار مقولات إسلامية كانت قد ماتت تقريباً على مستوى الحياة اليومية للمسلمين، كما نجد ذلك واضحاً في كلمات الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي حول القرآن الكريم، وكيف تحوّل مجرد تمام للأطفال أو تلاوة على الأموات وفي المقابر. ونجده مع حسن البنّا وسيّد قطب في حديثهما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونظام السلطة و...

هذا هو الجانب الإحيائي الذي يمارس عملية تذكير للأمة بما اختفى من مقولات الإسلام في بطون الكتب. ولهذا اعتقد الإحيائيون أنّ التراث المدفون في المكتبات والمخطوطات قادرٌ - مع بعض الإصلاحات - على إدارة حركة الأمة، وأنّ المسلمين - لو عادوا إلى هذا التراث - قادرون على حلّ مشاكلهم. لهذا سعى الإحيائيون إلى إخراج هذا التراث من المدفون إلى المقروء، فعملوا كثيراً على تغيير لغة التراث؛ لتكون واضحةً وعصريةً تتسم بالمواكبة. وهذا ما يظهر جلياً مع تفسير المنار، وأعمال كل من: الشيخ محمد عبده في تطوير مناهج التعليم في الأزهر، والشيخ محمد رضا المظفر في تطوير مناهج التعليم في النجف، وغيرهما... وكذلك ما قام به علماء، مثل: مرتضى مطهري، ومحمد باقر الصدر، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، ومحمد جواد مغنّية، ومحمد حسين هيكل و...

كانت هذه بعض ملامح الحركة الإحيائية. لكن إلى جانبها ومعها ظهرت الحركة الدفاعية؛ حيث لم يتمكن النهضويون المسلمون من إنجاز الإحياء إلا إذا مارسوا إلى جانبه حملة منظمة ومكثفة للدفاع عن المفاهيم المحيية التي أقصيت أو شوّهت بفعل عمدي، أو لتراكم الظروف والأوضاع. فهناك الكثير من المقولات الدينية الراقدة كانت قد تبلورت لها في الوعي العام الإسلامي، فضلاً عن غيره، صور مشوّهة أو مغلوطة تعرّضت لنقد وحملات أطراف معيّنين، كان من أبرزهم فريقان: أحدهما: خارجي؛ والآخر: داخلي:

أ. أما الخارجي فتجلّى في حركة النقد الاستشراقي، التي اتّسمت قبل القرن العشرين بظاهرة الانحياز الذي حملته بأشكال مختلفة منذ الحروب الصليبية، التي يعتبرها بعض الباحثين البدايات الأولى لحركة الاستشراق... من هنا تركّزت الانتقادات على المفاهيم الإسلامية، ومنها: مفهوم الجهاد، كما سنلاحظ فيما بعد. ومن الطبيعي هنا أنّ الإحيائي سيواجه واقع النقد هذا حتّى يتسنّى له النجاح في مهمّة النهوض بالأمة عبر هذه المفاهيم التي يقوم بإحيائها.

ب. وأما الداخليّ فتمثّل في حركات التغريب والتشريع التي سادت العالم الإسلاميّ. وعندما نقول: التغريب فلا نعني هنا منقصة بالضرورة، وإنّما التوصيف. فهم - شئنا أم أبينا - يقعون على هامش الحداثة وأحداثها. وهؤلاء تنوّعوا بين ميّال للثقافة الغربية، ولا سيّما على مستوى ملفّ حقوق الإنسان، وميّال للثقافة الشرقية الشيوعية والاشتراكية، ولا سيّما على مستوى موضوع الاقتصاد والنظم الاجتماعية.

وقد انتقد هؤلاء المفاهيم الدينية عندما ظهوروا ضمن الحركات التي صاحبت أو أعقبت انهيار الدولة العثمانية، من حركة تركيا الفتاة، والاتحاد والترقي، والحركة القومية العربية والفارسية، مروراً بالاشتراكيين والماركسيين، وصولاً إلى حركات النقد الألسنيّ والمعريّ المتأخّرة، منذ السبعينيات وإلى عصرنا الحاضر... هذه التيارات سعى الإحيائيون - كلّ حسب زمنه - لمناقشتها. ولهذا كان الملفّ الدفاعي حاضراً بقوة في كتابات هذا الفريق ضدّ النقّاد على أشكالهم. وهي حركة سرعان ما تطوّرت إلى مواجهات بين التيارات الفكرية وصلت إلى السياسة. ومن أبرز أشكال التصادم تجارب كلّ من: الحركة الدستورية (المشروطة والمستبدّة)؛ وكذلك موسى سلامة وفرج فودة وطه حسين وعلي الورددي وعلي شريعتي...؛ وصولاً إلى المواجهات العنيفة خلال العقود الثلاثة الماضية حتّى بين أطراف محسوبين أنفسهم على الحركة الإحيائية.

### فرق الاتجاه الدفاعي وتياراته

من هنا تمّ تناول قضايا الجهاد بروح دفاعية. كان هذا الفريق من الباحثين مهتماً بالردّ على الإشكاليات الموجهة ضدّ قضايا الجهاد من طرف المستشرقين

والنقاد الداخليين. لهذا وجدناه ينقسم إلى فريقين، من حيث المنهج والأسلوب:  
**الفريق الأول:** وهو الفريق الذي غلب عليه في العملية الدفاعية طابع المساجلة والنقد العنيف، واستخدام منطق المؤامرة، وتغليب الأسلوب الخطابي التحريضي؛ إمّا لإثارة الرأي العام؛ أو لغير ذلك. وهذا النوع من الكتاب لم يقدموا في الغالب شيئاً معمقاً ودراسات جادة. ويمكن أن نلاحظ - على سبيل المثال - المعركة التي وقعت بين عبد الله البراك ومحمد سعيد رمضان البوطي في موضوع الجهاد الابتدائي وغيره. كما يمكن ملاحظة أعمال محمد خير هيكل في الجانب الدفاعي من كتابه وموسوعته حول الجهاد، وكذلك الخطاب السلفي القطبي (نسبةً إلى سيّد قطب) كما يحلو لبعضهم تسميته، أي الاتجاه السلفي الجهادي في طريقة دفاعه عن الملفات الجهادية، مثل: المعركة التي وقعت حول فتوى ابن باز في مسألة العمليات الاستشهادية، وحول الموقف من الحكام المسلمين ومجاهداتهم أيضاً، وكذلك تلك التي وقعت على خلفية الحضور الأجنبي في حرب الخليج الثانية. ولم تخل مساهمات هذا الفريق من التفاتات وأفكار مهمة وقيمة، لكنّ المجلد العام كان ضعيفاً في تناول الموضوعات.

**الفريق الثاني:** وهو الفريق الدفاعي العلمي... فريقٌ كأنه تعلم من التجربة السجالية والدعوية، ليعيد إنتاج الأفكار بطريقة علمية وأكاديمية هادفة هذه المرة، ولو على مستوى اللغة والخطاب، مثل: حركة الدكتور طه جابر العلواني ومركزه وجامعته، ومثل كل من: العلامة محمد حسين الطباطبائي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد موسى الصدر، والشيخ مرتضى مطهري، والدكتور محمد خير هيكل، وأبو الحسن الندوي، وسيّد قطب، وعبد الكريم زيدان، ومصطفى الرافي، ومحمد عزّة دروزة، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، والمودودي، وغيرهم.  
هذا الفريق قدّم أشياء مفيدة، وأكثر نضجاً وعلمية. ولهذا سرعان ما ظهر وسط هذا الفريق حركة اقتربت من المشروع النقدي بالدرجة عينها التي ابتعدت فيها عن المشروعين: الإحيائي والدفاعي.

إنّ الحركة الدفاعية في الأمة عبّرت عن حالة صحيّة في أكثر من موقع؛ لأنّ

ولادة التحوُّلات الكبرى لا بدَّ أن تكون عبر مخاضاتٍ عسيرةٍ تحتاج لوقت، ولا يستطيع فيها أيُّ إنسان وبسهولة أن ينجز أفكاره ويهيمن بها دون أن يواجه نقداً. فهذه الحالة صحيحةٌ إذا بقيت عند حدود القواعد العلميَّة والأخلاقيَّة. والمؤسف أنَّها وإن فعلت ذلك على بعض المستويات، لكنَّها خرجت عنه في مستوياتٍ أخرى، قد نشير إليها فيما بعد.

وبهذا كلُّه هيمنت على حال الأمة الإسلاميَّة منذ القرن التاسع عشر حركة الإحياء والدفاع؛ لتعيد طرح الإسلام إلى الواجهة، ولتستعيد مقولاته لحلِّ الوضع المتردِّي. وأحد الأسباب الجوهرية في ظهور التيار الإحيائيِّ الدفاعيِّ في الأمة هو تدهور حال الأمة وتخلُّفها، الأمر الذي دفع المفكرين المسلمين إلى طرح السؤال التاريخيِّ الذي استمرَّ أكثر من قرن: لماذا تخلُّف المسلمون وتقدَّمت أوروبا؟!؛

وحثَّى ثمانينيَّات القرن العشرين، بل وبعد ذلك، كان الجواب المهيمن في الوسط الإسلاميِّ هو أنَّ المسلمين تركوا فرائض الإسلام، ولو عادوا إليها لانحلت مشاكلهم بأكملها. من هنا طرح الشعاع التاريخيِّ، الذي تحوَّل إلى شعار الحركات الإسلاميَّة كلَّها أو جلَّها: الإسلام هو الحلُّ... ولهذا عينه جاءت حاجة إحيائه والدفاع عنه.

### ٣- الملفّ النقديّ

ثالث الملفّات هو الملفّ النقديّ. وقد غطّى مساحة لا يستهان بها في دراسة الفكر الإسلاميِّ، ومنه: موضوعات الجهاد، فارزاً تياراً نقدياً واسعاً. وقد بدأت الحركة النقديَّة لبعض المقولات الإسلاميَّة مع الباحثين الغربيين (المستشرقين بالخصوص). فقد درس هؤلاء موضوع الجهاد - وبشكلٍ رئيس - على خطّين: أحدهما: خطّ التاريخ الإسلاميِّ، وثانيهما: خطّ التشريعات الإسلاميَّة في حقِّ غير المسلمين، وخاصةً اليهود والنصارى. وهذا ما اهتمَّ به بشكلٍ مميّز الباحثون القرآنيون منهم، وباحثو السيرة النبويَّة.

وكانت الموضوعات الأساسيَّة التي شغلت المستشرقين هنا تتمحور حول العلاقة بين الإسلام والقوَّة، وأنَّ الإسلام بدأ ديانةً داعية للحوار والسلام والجدال بالتي هي

● **الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الأولى**

أحسن وإبداء المظلومية و...، لكنّه سرعان ما غير مفاهيمه عندما أمسك بزمام السلطة، وهذا ما يراه المؤرخون من المستشرقين وعلماء القرآنيات منهم في تحليلهم لسيرة النبي ﷺ في مكة والمدينة، ويراها بالخصوص المختصون بالقرآنيات، ولا سيما في موضوع المكي والمدني؛ حيث يجدون تحولات كبرى حصلت على هذا الصعيد.

هذه العلاقة السلبية بين الإسلام والقوة أو السلطة شكّلت مركز تفكير المستشرقين في قضية الجهاد، فدرسوا باهتمام بالغ ظاهرة الفتوحات الإسلامية، وأن الإسلام قد انتشر بالسيف. فبعد أن طلب من النبي ﷺ أن ينذر عشيرته الأقربين تطوّر الموقف فيما بعد لينذر أمّ القرى ومن حولها، ثم ليتطوّر فيما بعد ليؤمر بإنذار العرب، ثم بعد ذلك ليعلن أنّ الرسالة كانت رحمة للعالمين... هذا التطوّر في الخطاب هو الذي أسّس - بفعل العلاقة مع القوة - لثقافة نشر الإسلام بالسيف، وهو الذي شكّل شرعية الغزو واحتلال الأراضي وإبادة ثقافات وشعوب ولغات و...؛ بفعل الفتوحات الإسلامية. ذلك كلّه من وجهة نظر المستشرقين.

إنّ طريقة تعامل المسلمين مع غيرهم - تسامحاً وتشدداً - شكّلت محوراً آخر. فسياسة فرض الرأي والقمع والتقتيل والغارة شكّلت مادّة نقدية دسمة للمستشرقين؛ ولهذا اهتموا بفكرة الجهاد الابتدائي، وتخيير الناس بين الإسلام والقتل أو إلى جانبها الجزية، وهو النظام الذي حمل صورة سيئة في الوعي غير المسلم. وظهر هنا البحث الاستشراقي في ملفات مثل: حادثة بني قريظة، التي اعتبروها جرائم حرب وإبادة، وكذلك إعدام أو اغتيال الأسرى والشعراء في مناسبات متفرقة.

من هنا ساهم كلٌّ من: كارل بروكلمان، ودومينيك سورديل، ووليام مونتغمري واط، وأجناس جولدتسيهر، ويوليوس فلهاوزن، وفيليب فونداس، وماكدونالد، وبرنارد لويس، وفايرستون، وبلاشير، وثيودور نولدكه، ولامانس، وروندسون، وفايزر، وكارين، وأرمسترونغ، وإسرائيل لفسنون، و...، ساهموا في دراسة قضايا السيرة والتاريخ والقرآنيات والتشريع، ولا سيما أنّ أكثر المستشرقين يرون أنّ الإسلام ليس سوى تركيبة عربية لديانات ثلاث، هي: المسيحية، واليهودية، والمجوسية...

وعندما نتحدّث عن المستشرقين فلا يصحّ أن نتصوّرهم - كما يفعل بعضنا -

فريقاً واحداً متّحداً في الآراء والأفكار. فقد شهد القرن العشرون بالخصوص تطوراً في الدراسات الاستشراقية حولته. أي الاستشراق - إلى مدارس متعدّدة؛ قومياً وفكرياً ومنهجياً. لهذا كان بعضهم يدافع عن بعض المقولات الإسلامية، وصار بعضهم الآخر يحلّل الظروف في مناخها التاريخي، ولا يسقط عليها ثقافة العصر الحاضر... إن القرن العشرين شهد تطوراً في الاستشراق العلمي غير المنحاز، أي ليس الاستشراق الكنسي المتمثّل بمجموعة من الرهبان الذي بحثوا حول الشرق، ولا الاستشراق الاستعماري المتجليّ بمجموعة من موظفي ما كان يُعرف بوزارة المستعمرات في الامبراطوريات الأوروبية السابقة، كبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وهولندا و... من هنا تنوّعت أخيراً آراء المستشرقين، وحصل تبدّل كبير في مطالعة بعضهم للإسلام. وهذه نقطة لا بدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار.

ومن ثانياً الفعل الاستشراقي؛ وتأثراً به وبغيره مع جهود ذاتية، ظهرت الحركة النقدية في الوسط الإسلامي، والتي برز عددٌ من كبار رجالها بوصفهم تلامذة للجامعات والأساتذة الغربيين والمستشرقين. وقد اهتمّ أنصار هذه الحركة بالواقع الداخلي في الحياة الإسلامية، واعتبروه مسؤولاً عن المشكلة القائمة المسببة لتخلّف المسلمين، وأنه ليس من الصحيح دوماً أن نلصق سبب تخلّفنا بالآخر - أي آخرٍ كان.. كما أنّ الموضوع ليس موضوع عدم تطبيق الشريعة الموجودة في بطون الكتب، وعدم إحياء الإسلام التاريخي التراثي...، بل هو أبعد من ذلك. إنّه يكمن في بُنية الوعي والثقافة والعلم عندنا. إذاً فلا بدّ من الحفر في التراث ونقده، وتمييز غثّه عن سمينه، إلى جانب الانفتاح على ما يسمّى: حضارة اللحظة، وهي الحضارة الغربية، والإفادة من منجزاتها وعلومها. وبهذه الطريقة نضع - كما يقولون - أمتنا على الطريق الصحيح، وندخل في مشروع إنقاذي شامل.

بدأت الحركة النقدية الأولى في الهند في القرن التاسع عشر مع شخصيات، كان أبرزها السير أحمد خان، الذي أسّس - مع وليّ الله دهلوي، على رأي بعضهم - فكرة تاريخية التشريعات الإسلامية، ثم انتقلت إلى مصر والشام. وهناك ظهرت أجيالٌ من النقاد، كان من أبرزهم - كلّ في مجاله -: طه حسين، وأحمد لطفي، وأحمد أمين، وموسى سلامة، وخلف الله، ومحمود أبو رية، وحسن حنفي، وسيد

## ● الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الأولى

محمود القمني، وعلي حرب، وعلي الوردى، ويحيى محمد، ومعروف الرصافي، ونصر حامد أبو زيد، وفرج فودة، وخليل عبد الكريم، والمستشار محمد سعيد العشماوي، وعبد الله القصيمي، ومحمد شحرور، إلى أن برز المغرب العربي على هذا الصعيد مع محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، ومحمد سبيلا، وعبد المجيد الشريفي. والخط عينه كان في إيران مع تقي زاده، وعلي شريعتي، وعلي أكبر حكيمي زاده، وعبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، وعلي دشتي، وهاشم آقا جري، وأحمد قابل، ونعمة الله صالح نجف آبادي و...

### اتجاهات الملف النقدي ومناشطه

ما تقدم لا يعني إطلاقاً أنّ النقيدين كانوا بأجمعهم يشكّلون فريقاً واحداً، أو متأثرين بجهة واحدة، أو منطلقين من دوافع واحدة، بالضرورة، بل على العكس من ذلك تماماً، فقد كانت بينهم تباينات بلغت حدّ التناقض. ومن هنا تنوّعت الميول والانتماءات الفكرية للنقيدين ما بين أنصار الحركة الإسلامية في أقصى اليمين وأنصار التيارات الليبرالية في أقصى اليسار، كما تنوّعت مستويات النقد عندهم ومساحته، تبعاً لقناعاتهم الدينية والفكرية.

### ١- الحركة الإسلامية السياسيّة، مزيج النقد والإحيا، والدفاع

أما على مستوى الانتماءات فنحن نجدهم على عدّة، منها: الاتجاهات المحسوبة أو المتماهية مع الحركة الإسلامية السياسيّة، التي يسمّيها بعضهم بـ (الإسلام السياسي). وهذا الفريق النقديّ عمل على نقد التيارات التقليديّة في الأمة، وانتقد الفهم الحريّ للنصوص، ودعا إلى مقارنة الواقع في فهم النص، ورفض ظاهرة إقصاء أحكام أو تعطيلها أو تأجيلها لحساب أحكام أخرى، وفعل نظريّة المهمّ والأهمّ، وأعاد استحضار مفهوم المصلحة والواقع، وركّز مجدداً على الاهتمام بالعقل، سواء على صعيده الفلسفيّ، كما مع الأفغاني ومحمد باقر الصدر والخميني ومرتضى مطهرّي، أم على الصعيد المعتزليّ، كما مع محمد عبده ومحمد عمارة و... فمن نماذج رفض التعطيل في الإسلام سعى النقّاد هنا إلى نقد التصورات

الفقهية التقليدية عن تطبيق الشريعة، ولا سيما في الوسط الشيعي. كما انتقدوا بعض النظريات التي تعطل الأحكام الشرعية بحجة ارتباط الشريعة بالمعصوم وحضوره. وهذا ما نلاحظه عند أنصار حركة الإمام الخميني في موقفهم من صلاة الجمعة، ومن تعطيل الجهاد، وتأجيل تطبيق الحكم الإسلامي إلى أن يخرج الإمام المهدي، ومن تعطيل إقامة الحدود والتعزيرات. فهناك نزوع في الحركة الإسلامية السياسية - وبالأخص الشيعية - إلى رفض ما يمكن تسميته بالنزعة التعطيلية في الفقه.

ومن نماذج تنشيط نظرية المصلحة وقانون الأهم والمهم التجربة الإسلامية الإيرانية في الثقلين بعد انتصار الثورة الإسلامية. فضلاً عن شهادة صريحة من الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني بأن الكثير من أحكام المسائل الاجتماعية اليوم تصدر على أساس المصلحة (انظر: مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٠٧، السنة الثامنة، ٢٠٠٣م، مقال: الملتقى العلمي التخصصي حول الفقه والفلك) ثمّة واقع خارجي يدل على مدى إعمال نظام المصلحة والأولويات التي تخضع لحساب العقل في الثقلين وفي ابتكار المخارج الفقهية لأزمات الواقع، كما هي الحال مع قضايا المرأة والسياسة وغيرهما.

إذاً ففريق الحركة الإسلامية السياسية مارس حركة نقدية قوية ضد الإسلام التراثي، وانتقد بعض أشكال تعاطيه مع الشريعة، وحتى باب الجهاد. فقد انتقد الإسلاميون تغييبه وتعطيله عند التراثيين لصالح نظريات مثل: التقية، واللبد في الأرض، عند الشيعة؛ وطاعة الحاكم، عند أهل السنة، في وقت جعلوا قضية الجهاد بيد الحاكم الشرعي، الذي أعمل ويعمل فيه نظم المصلحة والحسابات الخاضعة لنظام الأهم والمهم، وتقييم الدولة أو الجماعة السياسية - بما يملكه من عقل بشري - لأرض الواقع. والملفت أنّ الإسلاميين الشيعة رغم ترّبّع الجهاد بألوانه على عرش المبادئ عندهم فإنهم - والحق يقال - لم يمارسوا بالشكل الكافي دراسات جادة فقهية له، اللهم إلا قليلاً مع مثل: السيد كاظم الحائري، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ حسين علي منتظري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ محمد مهدي الأصفي، و.... وفي تقديري إنّ أحد أسباب ذلك هو تحويلهم قضايا الجهاد إلى الحاكم، واستبدالهم - عفويًا - نظام النصوص، بما تعطيه من أحكام أولية، بنظام

● **الجهاد في الدراسات الجديدة: رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الأولى**

العقل والمصالح الشرعية على مستوى التفاصيل المتحرّكة، بما تعطيه من أحكام ثانوية؛ نظراً لحساسية المرحلة الراهنة.

وبهذا نستنتج أنّ عملية النقد عند الحركة الإسلامية السياسية كانت تنتقد الإسلام التقليدي. لهذا لما وجدناها في بعض المواضع أمسكت بالسلطة لم تُعدّ تمارس حركة النقد هذه بقوة، بل حضرت معها الحركة الدفاعية لظهور تيار نقدي جديد جعلها بمثابة التيار التراثي أمامه.

**٢- حركة الإصلاح الاجتماعيّ الحقوقيّ، امتداداً للمشروع السياسيّ**

اختلف هذا الاتجاه من جهة مع تيار الحركة الإسلامية، والتحم معه من جهة ثانية؛ بمعنى أنه أعطى أولوية للقضايا الاجتماعية. فتيار الحركة الإسلامية يمتازون بصهر كلّ مفاهيم الإسلام في الدولة والسياسة. وهذا ما أدّى إلى مقولة السيد الخميني الصريحة التي ترى في الدولة تجسيدا للفقهِ كلّهُ، أي دمج كلّ مظاهر الحياة في السياسة، وهذا ما نجده عند التيار السلفيّ (القطبيّ) الذي يعطي الجهاد الأولوية الأولى، وتأجيل تمام الأمور إلى أن ينتهي موضوع الجهاد.

ثمّة ملاحظات نقدية. بصرف النظر عن مدى صحّتها. سجّلت على هذا النمط من التعاطي في جانبه المفرط، ومن ذلك: ما نجده عند أنصار الإسلام الاجتماعيّ، الذين يولون أهمية كبرى لقضايا الأسرة والعلاقات بين الناس، وقضايا المرأة، وقضايا الشباب، والمشاكل الأخلاقية والجنسية، وقضايا الجريمة و... ومن هؤلاء نجد شخصيات عدّة أطلقت حركة نقدية انطلقت من قضايا الواقع الاجتماعيّ، مثل: العلامة فضل الله، الذي يعدّ الملف الاجتماعيّ أبرز أولوياته، ومنه أطلق حركة نقدية في الفقه طالت قضايا المرأة والشباب والأسرة والعلاقة مع الآخر وغير ذلك. ومن هذا النموذج نجد السيد محمد خاتمي، الذي ركّز على قضايا الشباب والعلاقة مع الآخر. وكذلك الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ شمس الدين، وغيرهم.

وإذا أجرينا مقارنةً بين الحركة الإسلامية السياسية والإسلام الاجتماعيّ الحقوقيّ نجد اختلافاً في رسم الأولويات، ونلاحظ أنّ أنصار الإسلام الاجتماعيّ حاولوا التخفيف من تعاضم أولويات الإسلاميين السياسيين، التي رأوها ابتلعت كلّ

القضايا الأخرى، واعتبروا أنه داخل الجماعات السياسيّة ظهرت فجوات وأزمات اجتماعيّة حادّة، حتّى في الوسط الدينيّ؛ بسبب إهمال هذه الملفّات؛ وأحياناً بسبب الإقدام على حلّها بدافع حماية الجماعة السياسيّة من التفتك.

من هنا وجدنا أنّ الإسلام الاجتماعيّ يقترب من الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان أكثر. ولهذا عندما يدرسون مثل الجهاد يهتمّ جداً بموضوع العلاقة مع الآخر، فنجدهم أقرب ميلاً إلى سياسة التسامح من سياسة الجهاد والعنف. وهذه نقطة أساسيّة نجدها واضحة في أعمالهم ومواقفهم من قضايا الجهاد.

. يتبع .

# نظريّة التكليف في التصوّر القرآنيّ

## قراءة في قصديّة النصّ

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (\*)

### مقدّمة

قدّم التصوّر الفلسفيّ القرآنيّ مشروعاً حضاريّاً للإنسانيّة، كان أبرز ما فيه قضية التكليف، التي اعتبرت الإنسان قوّة هائلة ومحركة للمعطيات الكونية، وطاقه قادرة على صنع التقدم والسعادة للنوع، فلم تتركه بلا منظومة واجبات، وحزمة حقوق، وقيم ضامنة. إنّ أساس نظريّة التكليف هي «فلسفة الاستخلاف الإسلاميّة»، التي يعدّ التوحيد الركن الأول فيها، بما يتضمّن من توحيد للألوهيّة والخالقيّة والربوبيّة. وقد دلّت على ذلك آيات كريمات، تجاوزت المئات، توحد مضمونها في «أنّ لله ملك السماوات والأرض»، وأن «بيده مقاليد كل شيء». فالوحدانيّة هي المنطلق، والمحور العقائديّ والفلسفيّ للتكليف، ثم إنه تبارك وتعالى أعطى للإنسان دوراً أساسياً في بناء الحياة وعمارة الأرض بأن استخلفه في الأرض، وجعله المتصرّف في معطياتها على لائحة الأهداف الإلهيّة، فقد قال عزّ وجلّ: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

قال المفسّرون: أي أمركم بعمارته، لأنّ الألف المزيّدة والسين والتاء (صيغة تدلّ على الطلب)<sup>(١)</sup>.

وذكر في كتابه الكريم: ﴿لَيْسَتْ خُلُفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥).

وقال في كتابه المجيد: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ

(\*) أستاذ جامعيّ، وباحث في الفقه الإسلاميّ، وعميد كليّة العلوم الإسلاميّة في كربلاء، له مؤلّفات فكريّة وفقهيّة متنوّعة، من العراق.

بَعْضِ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِلَهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿الأنعام: ١٦٥﴾.

وقال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ١٤).

وقال في سورة فاطر: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ (فاطر: ٣٩).

والمستفاد من هذا الجمع المقدس من كلام الباري تعالى أنه منح الإنسان تخويلاً بالإفادة من معطيات الطاقات البشرية والموارد الطبيعية الكونية، وأمره بإقامة حياة كريمة للإنسان، بعد أن خلق له الكون كله مسخراً لخدمته، فجاءت أيضاً آيات التسخير لتفصح عن تلك النعم الجليلة التي تشجّع الإنسان على الإقدام لاستثمار طواعيتها، وإمكان الإفادة منها، فقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ...﴾ (الحج: ٦٥).

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...﴾ (لقمان: ٢٠).

ثم قال عز وجل: ﴿كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾ (الحج: ٣٧).

فلم تكن الإنابة الربانية للإنسان إنابة على «ما لا يطيقه». إنما على الكون الذي طوّعه الله تعالى لخدمة أغراضه وأهدافه، فكانت معادلة التقدم في الأرض كما تفهم من آيات الكتاب المجيد مكوّنة من العناصر التالية:

١. التكليف الرباني للإنسان بالنصّ المنزل.
٢. القوّة العاقلة والقوّة الجسديّة للإنسان + الموارد الطبيعيّة للكون، والوقت المتاح ووجوب العمل.

٣. وضع المثوبة والجزاءات الحسنة على الفعل الحسن ونظام المسؤولية. وبالجمع بين هذه العناصر وجد الإنسان نفسه كائناً عاقلاً مريداً، يفكر ويعمل، ولم يجد نفسه كائناً عبثياً، إنما وجد محمّلاً بأعباء رسالة إنسانيّة عالميّة ذات آفاق زمنيّة ممتدة إلى قيام الساعة، أي انتهاء الزمن المخصّص للتكليف.

● نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص

بعد ذلك يلحظ المتتبع أن هذا التكليف لم يرد في القرآن الكريم تكليفاً إجبارياً قهرياً، تحكمه قوانين سالبة للإرادة والاختيار، إنما يعدّ التكليف صحيحاً متى نتج عن تأمل حرّ واختيار محض.

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام: ٣٥).

وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً﴾ (الأنعام: ١٠٧).

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ (يونس: ٩٩).

ما يستفاد من هذه النصوص المجيدة أن الإيمان - على سموه وعلو مرتبته - حينما يفرض بالقسر يكون مدعاة لعنت، وأن الله تعالى لم يعنت الإنسان حتى بقصد حمله على الإيمان، إنما أراد إيماناً حرّاً برهانياً، ليكون الأساس الفلسفي للتكليف قائماً على مركّب: «الحرية»، و«العقلانية»، و«الاختيار».

فالحرية: التعامل مع كل البدائل والخيارات.

والعقلانية: استقرار العقل على الإيمان من خلال البرهان.

والاختيار: تبني الموضوع بعيداً عن كلّ ما يمتّ بصلة إلى القسر والإكراه والإجبار، المباشر وغير المباشر.

ويعتقد الشيعة الإمامية - ولا سيّما الشيخ الطوسي رحمته الله - أن الله تعالى عامل الناس باللطف، فأرسل إليهم، إضافة إلى ما تقتضيه عقولهم من الإيمان وفطرة خلقهم من الاعتقاد بالتوحيد، أنبياء ورسول، فكانوا حججاً ظاهرة، بينما العقل والفطرة حجج باطنة<sup>(١)</sup>. ولعل ذلك مستسقى من روايات الأئمة عليهم السلام، كما نقلها الكليني<sup>(٢)</sup>، فلقد قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (آل عمران: ١٦٤). فبالعقل والفطرة، ولطف الله بإرسال الأنبياء مزوّدين بالمعجزات والأدلة الجليلة على صدقهم، وبإكمال الدين وإتمام النعمة، وذلك باستمرار السفارة الإلهية بعد النبي الخاتم صلوات الله عليه بالأئمة الطاهرين المعصومين الذين يشكّلون (الحجج الباهرة) على أرجحية الإيمان بالإسلام على القناعات، فقد دعمت إرادة الله البالغة بتكليف

الإنسان بالمهام الإلهية، التي سمّاها القرآن (الأمانة الكبرى)، التي عرضت على الجبال فأبينها وحملها الإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

إن «قبول الأمانة» يعني تحمل مسؤوليتها، وهو مفهوم اختياري عقلائي قصدي يخرج هذا التحمل من كل الأشكال التي تتحقق بدون القناعة الذاتية الكاملة، فلم يكن الإيمان وليد تناقض طبقي، أو من صنع المستغلين، كذلك ليس ناتجاً عن المخاوف من الطبيعة، أو الشعور بالرعب من الكوارث<sup>(٤)</sup>.

إنه ناتج عن إدراك عميق للمهمة التي يجب على الإنسان أن يؤديها؛ ليكون شاهداً على الناس، «ليضاف إلى عموم التصور القرآني مفهوم الشهود المركب». فلقد ربطت هذه الرسالة المهمة الريانية بالشهود المركب على مرحلتين:

**الأولى:** شهادة الرسول على الأمة.

**والثانية:** شهادة الأمة المسلمة على أمم الأرض الأخرى.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣). فالمسلمون ليسوا أمة مشهودة فقط، إنما أمة شاهدة من جهة وظيفتها التاريخية، ومشهودة من جهة أتباعها التكليف الرياني التبليغي بوصفها الممثل الأول للتكليف، والمكلفة بحمل الرسالة إلى الناس كافة.

ويلاحظ أن بعض آيات القرآن الكريم جعلت وظيفة الأمة كلها البلاغ، فقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، بينما قال في أخرى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (آل عمران: ١٠٤). ففي الأولى عبر عن (الأمة) كلها بوصفها مكلفة تكليفاً عاماً، كلها تأمر بالمعروف؛ بينما أسند إلى طائفة من هذه الأمة الكبيرة تكليفاً خاصاً، وهو الدعوة إلى الخير، بممارسة التثقيف على رسالة التكليف بمعناه الإنساني، كما هو منطوق الآية الثانية.

إن الإنسان المسلم - في المدخل القرآني - للتكليف تحكمه حزمته من السنن الكونية:

## ● نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص

**الأولى:** السنن المنظّمة للوجود كله، فهو كبقية المخلوقات.

**والثانية:** سنن خاصّة له بوصفه قد منح حق الاختيار، وتعيين الهدف من وجوده، الذي سيكون الباعث له على رسم الخطط وتنفيذها والتقييم والمراجعة وإعادة النظر والتعديل وممارسة الاجتهاد الدائم من أجل الحياة الأرقى. لذلك جعل التكليف بناءً فوقيًا على الترابط الجدلي بين مواقفه العمليّة والأهداف التي خطّها لنفسه، وهذا هو القانون الذي سينظم ظاهرة الاختيار<sup>(٥)</sup>.

أما أهدافه فتحدّدها «مصلحة» الإنسان النوع. فأهداف التكليف ليست طبقاً لـ (مصلحة جماعة ما)، إنّما للمصالح العليا لنوع الإنسان ودوره في الحياة، وكرامته وتكريمه، وبناء السلام الطوعي بين البشر، والتقدم من خلال مدخل العبادة لله، الذي لا يعني إلاّ تحرير الإنسان من عبادة القوى المخلوقة إلى عبادة القوة الخالقة الوحيدة المطلقة. فحركة التكليف ستكون للقيمة الإيجابية التي يشتمل عليها الهدف، أما معطيات تلك القيمة فإنها تعود على عموم الناس بصوره تلقائية.

إنّ التكليف يخلق الظروف الموضوعيّة لضمان حركة الإنسان على وفق مصالح الإنسان النوع، في التأكيد القرآني المتكرّر بقصدية عالية وواضحة على مفهوم العمل الصالح، الذي غالباً ما نجده قد اقترن في الآيات الكريمة بالإيمان.

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً﴾

(النحل: ٩٧).

وارتبط مفهوم العمل الصالح بأنموذج ما بعد التوبة، فصار شرطاً لقبولها، بل المصداق لحصولها التحوّل إلى فضاء العمل الصالح. قال تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ٨٢)

إنّ عشرات بل مئات التكرارات القرآنيّة مؤكّدة على ضرورة اعتماد المسلم على قيم العمل الصالح وتبنيها لها، فقد جعل الله العمل الصالح مقدّمة لقبول المغفرة وأساساً للتوبة، ومعيّاراً للمؤمن الأفضل، وقريناً غير منفك للإيمان بالله وباليوم الآخر. والعمل الصالح هو القانون الطبيعيّ للحضارة، فلا حضارة في طول التاريخ إلاّ من خلال ثقافة العمل الصالح، ثم سلوكيّات العمل الصالح.

## التجسيد النبوي للتصوُّر القرآنيّ

يظهر للمتابع أنّ سيرة النبيّ المصطفى ﷺ تتطابق تماماً بوصفها التجسيد العمليّ للنظرية القرآنيّة للتكليف.

فالنبيّ الأكرم أولاً قد بدأ رحلة الإيمان بالتفكُّر والتأمُّل الحرّ بالوجود، ونزع نفسه من كل مؤثرات عصره، فتفرَّد في مقدّمات البرهنة للإجابة على سؤال الوجود والوجود والغاية والنهاية.

ثم ارتقى لكي يجد في ذاته نزعة الاستجابة للتكليف<sup>(٦)</sup>، وتبني قيم العمل الصالح، فلما جاءه الناموس وجده قد وصل إلى الاختيار الحرّ بتعمُّق صورته، وانتهى من إقامة البرهان، وتوافق مع الفطرة، فعندئذ نودي بأداء المهمة، وتحمل الأمانة، والتشرُّف بالاستجابة للتكليف. ولنلاحظ أن ظروف إرسال النبي محمد ﷺ كانت في أشدّ بقاع الأرض تخلفاً، فلم تعرف جزيرة العرب شيئاً من حضارات عصره، ولم تمارس تجربة حضاريّة.

لقد كانت غارقة في الشرك والوثنية، تحكمها قيم بدائية، وتعيش على الصراع الذي يفتقد إلى قضيّة حقيقيّة<sup>(٧)</sup>، وتأكل من غزوها لبعضها. لقد أرسل محمد ﷺ إلى مجتمع لم يعرف الدولة، ولا الحقوق، أمّا القوى المنتجة فيه فقد كانت متجهة إلى الحروب الداخليّة. ومعروف أن تلك البقاع لم تتعامل مع الحرف، ولم تعرف الكتابة، ولا الفلسفة، ولا النزعة إلى الافادة من تجارب الغير. وأظنّ أنّه إنّما أرسل الدين الخاتم لمثل هذا المجتمع حتّى تكون نظرية التكليف تشرع أول مرة في أصعب الظروف، لتحول ذلك المجتمع وبتلك المواصفات إلى مجتمع رساليّ يحمل للعالم أطروحة القيم الناهضة، ويبشر بالعدل والسلام، ويحقق التقدم والرفق في أقل من ربع قرن، وفي ذلك حكمة ربّانية جوهرها (إنّ نجاح المسلمين في الظروف الأكثر تعقيداً فإنهم سيكونون أكثر نجاحاً في مجتمعات المعرفة والتحضُّر).

إن انتقال المجتمع العربيّ من نظام القبيلة إلى مجتمع يحمل رسالة (وحدة بني البشر كافة) يحتاج إلى تصوّر ذهنيّ فاعل وناقل للإنسان عبر حلقات في غاية التعقيد. إن انتقال ابن البيّنة التي مارست التمييز على أساس الجنس، أو العرق، أو النسب، أو الوضع الاجتماعيّ، إلى وضع يرفع فيه شعار (الناس سواسية كأَسنان المشط)،

## ● نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص

ويجعل من ذلك قاعدة دستورية يسري مقتضاها في القضاء والإدارة والتشريعات واللوائح والنظم، أمرٌ عجيب، وأعجب منه حين ينتقل من الممارسة الغاشمة للقوة على الضعفاء والفقراء والمستضعفين إلى وضع يحمل فيه لواء تحرير العالم وإنقاذ المظلومين من الاستبداد.

إن قداسة تلك المهمة تكشف لك أنّ قيم التكليف قد حوّلت من النموذج المحبط إلى نموذج آخر، وعلمته أن يكون ذلك الإنسان الذي يخلق التحولات الاجتماعية الكبرى، التي طالما يكدح الإنسان لأجلها في أجيال متعددة، ويقدم التضحيات لأجل أن يحقق بعضها. فلقد حققها كاملة، وأشاع تجربة حضارية لا تزال حية.

وساعد القرآن الكريم على بلورة نظرية التكليف في جانب الوضوح في بيان أركانها وأجزائها وشروطها ومعطياتها، ودعمها بتوجهات ذهنية مساعدة لها، ومنها: القصص القرآني. فقد كانت مهمتها الكشف عن عناصر القوة في الأمم الناهضة وأسباب النهضة، وعوامل تطورها، وكذلك الأمم العاجزة عن أحداث النهوض وعوامل ذلك.

إن استقراء القصص يوصلك إلى أنها تركز على:

١- أنّ الفكر الملائم للفطرة الإنسانية هو الفكر المؤهل لقيام الحضارات.

٢- أنّ العقل المستنير دائماً قرين النص، وأساس الاجتهاد.

٣- أنّ الرؤية الدينية السليمة هي الوسطية المعتدلة، البعيدة عن الغلو والإكراه.

ومن العناصر المؤازرة للتكليف أيضاً ذلك السحر البياني في هذا النص، الذي يلهب المشاعر، ويعمق الشعور بأهميّة (المخاطب)، في وجود الظروف والمؤثرات لاستحداث تيار يتعمق فكرياً وروحياً، فتتضح في داخلهم قيادات كفوءة تمارس مهمات التكليف الحضاري العبادي ممارسة متميزة صحيحة. إن محمداً ﷺ لم يكن جزءاً من وعي (جيل النزول)، إنّما هو (لطف) منحه الله للبشر، لكنه كان المؤسس لتيار إيجابي، لبناء حضارة الكون والحياة، حضارة هدفها الإنسان الذي تتعمق في داخله وتتجدد إرادة التغيير الإيجابي، وتتوقّد مسؤوليته عن إحداث ذلك التغيير لصالح الإنسان.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ

وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٠٠﴾. إن هذه الآية تعبر عن جدلية في نظرية التكليف هي جدلية (الأفكار المطلقة) و(الامتثال ضمن ظروف زمانية)، اللذين استعصى فهمهما على كثير من الدارسين، مثل: الباحث المصري نصر حامد أبو زيد. وقد أوضحها الإمام الشهيد الصدر رحمته الله، موضحاً اللبس الذي وقع فيه الدارسون: إن الرسالة كمحتوى حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية، لكنها بعد أن تحولت إلى حركة وإلى عمل متواصل في سبيل التغيير يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكتنفها من ملابسات وأحاسيس). فلا مجال للإفادة من التطبيق الأول للنص على الواقع الزمني أن يتحول النص ذاته إلى (فعل تاريخي)، كما لا مجال للفصل التعسفي بين النص وبين تطبيقاته المتعددة، والتي يحكمها جوهر واحد.

إن المحتوى العقائدي في المضمون القرآني يحدد الإجابة عن الأسئلة الأزلية عن الوجود، والزمن، والنهاية، والمسؤولية، وهي مقدمات التكليف، ويهيئ العقل المتلقي للنص القرآني أن ينتهي من مقدمات البرهان على ممارسة (الدور الرسالي العالمي والتاريخي).

أما المحتوى التشريعي فهو الذي يحدد المتاح والممكن والممنوع من سلوكيات العمل التغييرية، أو فعاليات التحولات الحضارية اجتماعياً واقتصادياً ليمارس جزئيات التكليف على بيئة من أمره.

أما المحتوى القيمي فهو الضامن لكي ينحاز العقل الإسلامي دائماً إلى الجانب القيمي، ولا سيما إذا اصطدم بالمصالح «الذاتية» أو «الفئوية». فالتكليف يحول الانتماء إلى عقيدة ما من انتماء رسمي إلى تفاعل شمولي مع محتوى الرسالة وأهدافها. يقول الإمام الشهيد الصدر رحمته الله: «إن هذه الرسالة بنزولها إلى مرحلة التطبيق دخلت التاريخ، وساهمت في صنعه. إن هذه الرسالة لم يقتصر أثرها على بناء هذه الأمة، بل امتد من خلالها ليكون قوة مؤثرة وفاعلة في العالم كله على مسار التاريخ، ولا يزال المنصفون يعترفون بأن الدفعة الحضارية للإسلام هي التي حرّكت شعوب الأرض كافة نحو بناء حضارة راقية للإنسان المعاصر»<sup>(٨)</sup>.

في نهاية المطاف أريد أن أسجل أن حضارات العالم المعاصر وتوجهاته يمكن تقسيمها إلى: حضارات رسالية؛ وأخرى ذاتية منكمفة على ذاتها. والمعيار في ذلك مدى

## ● نظرية التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصدية النص

شعور أتباع التجربة الحضارية بمسؤوليتهم عن حقوق الإنسان الطبيعية والمدنية والسياسية والعقائدية في العالم، وضرورة تحرير الإنسان من الاستبداد والاستغلال، والمشاركة الصادقة في تنمية الشعوب الأخرى، ونزع السلاح وإيقاف النزاعات، وتسخير التكنولوجيا لصالح الإنسان، والمسؤولية المشتركة في الحفاظ على البيئة في عموم الأرض.

إن أمريكا والغرب - على تفاوت بينهما - يزعمان أنهما يسعيان إلى نشر الأنموذج الأخير للإنسان في بناء حياة كريمة، وتقدم إنساني، وسيطرة على الطبيعة لصالح الإنسان على وفق نهاية أطروحة التاريخ (فوكوياما)، ويبشّران بالديمقراطية والليبرالية بوصفهما علاج شرور السلطة المتأصل<sup>(٩)</sup>، لكن ذلك عملياً لا يرقى إلى التوصيف النظري الأيديولوجي.

**أقول:** على المفكرين المسلمين أن يعرضوا رسالية حضارتهم على العالم المعاصر للمطالبة بالحكم الرشيد الذي تبناه الإسلام قبل كل الأمم، وتحقيق التكافل والتضامن بين جميع بني البشر، وإبراز مسؤولية المسلم عن الضرر الذي يصاب به أبناء البشر، ليقدم كل العون لكل المحتاجين، بل يمنع حصول الضرر، فقد جاء في حديث الرسول الأكرم ﷺ قوله: «لا ضرر، ولا ضرار».

**مما تقدم يظهر:**

١- إن رسالية القرآن الكريم الواضحة في عالميتها وقيمها انعكست على تصوّره عن نظرية التكليف التي تضمّنتها نصوصه المجيدة.

٢- إن التكليف لا يقتصر على العبادات بمعناها الأخصّ، بل يتعداها إلى نصرة الإنسان مطلقاً، ومنع الكوارث عنه، وتحقيق السلام المجتمعي الإقليمي والعالمي، وحماية حق الحياة للإنسان مطلقاً؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، فلا يقتصر التكليف في الإسلام على أداء الفروض العبادية، إنّما ترتبط أحكامه كلها بالمصالح العليا للإنسان، وهي غير مقطوعة عن الأفق الإنساني.

٣- إن ربط التكليف العبادية، وتعليل الأحكام الفقهية في العقود والمعاملات، وربط عقوبات النظام الجنائي، بالمغزى الاجتماعي، كما أوضح بعض علماء الإمامية، مثل: كتاب (علل الشرائع)، يجعل المسلم على بينة من هدفية العبادة

وفلسفة التشريع، وحكمة التكليف أثناء ممارسته الجانب العبادي.

٤. لا تزال الحرّية والعقلانية والاختيار الحرّ والقصديّ أساساً قوية للإيمان، وعلى هذه الأسس يقوم الاعتدال والانفتاح على الثقافات الإنسانية من دون اغتراب عن الجذر الحضاريّ والمنظومة العقائديّة للإسلام. ومن معطيات ذلك تلاشي مظاهر الغلو والتطرّف وإهدار الحقوق الإنسانية تحت مدّعيّات دينيّة.

٥. إن المدخل الفلسفيّ لنظريّة التكليف يسانده التصرّو القرآنيّ، بل يخدمه بالتوافق والتطابق والاتّفاق. لذلك لا مجال للافتراض بأنّ المدخل الفلسفيّ العقلانيّ يتعارض مع المدخل الإيمانيّ، بل هما يعبران عن حقيقة واحدة، فلا يتصرّو فيهما التقاطع والتضادّ.

٦. إن مفهوم الرشد، الذي جعلت مفردة واحدة منه أساساً وشرطاً للتعرف بالأحوال الشخصية، يدعونا إلى نقل مفهوم الراشد وتوسيعه إلى عموم التكليف، فالتكليف تؤسّس على «الرشد الفكريّ والعقليّ والنفسيّ»، وتتجاوز النطاق الشخصيّ والأسريّ والمجتمعيّ إلى النطاق الإنسانيّ. ويتخطّى جوانب العبادات بالمعنى الأخصّ إلى جانب الامتثال للأوامر الريانية، المقرون بمعرفة المغزى الإنسانيّ، والمعطيات الإيجابية للفعل العبادي، والأثر الذي يظهر في ترقية الحياة، وتنمية القيم، وتطوير الصلة بين الإنسان وبين الله.

## الموامش

- (١) الطبرسي، مجمع البيان.
- (٢) محمد رضا المظفر، آراء صريحة، رسالة غير منشورة.
- (٣) الكليني، أصول الكافي ١: ١١٨، كتاب البيعة.
- (٤) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٢٠، مقدمة الرسالة والرسول ﷺ.
- (٥) محمد باقر الصدر، مقدمة الفتاوى الواضحة: ٢١.
- (٦) بحار الأنوار ٨١: ١٢٥؛ ابن هشام، السيرة النبويّة ١: ٩١.
- (٧) محمد باقر الصدر، مقدمة الفتاوى الواضحة: ٢٢.
- (٨) محمد باقر الصدر، مقدمة الفتاوى الواضحة: ٧٥.
- (٩) للتفصيل انظر: فوكوياما، نهاية التاريخ، الإنسان الأخير: ٩٢.

# منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

(\*) السيد منذر الحكيم

(\*\*) السيد محمد حسن الحكيم

## المطلوب في منهجية الاستنباط

بعد الإيمان بضرورة التعرف على أحكام الشريعة الإسلامية في كل وقائع الحياة، وبعد الإيمان بالحاجة الماسة إلى البحث العلمي والدراسة المتخصصة - للوصول إلى أحكام الله تعالى بالاستدلال الصحيح<sup>(1)</sup>، من خلال دراسة مصادر التشريع الإسلامي، المتمثلة بالكتاب والسنة، تبلورت عملية الاستدلال للوصول إلى هذه الأحكام بالتدرج، وسُميت عملية الاستدلال هذه بالاستنباط وبالتفقه في الدين. كما عُرفت بالاجتهاد، حيث يتم فيها استخراج الحكم الشرعي من مصادره المقررة له، ويتفقه الدارس في أحكام الله تعالى مستنداً إلى الأدلة الدالة عليها. ويبدل جهده وطاقته ويستفرغ وسعه للوصول إلى أحكامه سبحانه وتعالى، فيكون مستنبطاً ومتفقهاً ومجتهداً.

إن العلم الذي يتولى رفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة من وقائع الحياة، بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي، هو علم الفقه، حيث يتم في هذا العلم تحديد الموقف العملي الشرعي تحديداً استدلالياً. وهذا التحديد الاستدلالي هو ما يسمى بعملية الاستنباط، أو الاجتهاد، أو التفقه في الدين.

وللاستنباط تبعاً لتعدد عملية الاستنباط مراتب ومستويات تختلف باختلاف مستوى وضوح النصوص وغموضها أو تعارضها، وتبعاً لما يريد الفقيه أن يصل إليه من حكم واقعة معينة أو نظرية فقهية معينة أو نظام اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي

---

(\*) أستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية.

(\*\*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

متكامل يعبر عن رأي الإسلام وموقف الشريعة تجاه مفردات السلوك في حياة الإنسان الفرد أو تجاه المجتمع الإنساني أو الإسلامي.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه، بالرغم من تعددها وتووعها من حيث التعقيد، تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل في جميع أو في كثير من عمليات الاستنباط.

وهذه العناصر المشتركة تطلبت وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وإعدادها لعلم الفقه، فكان (علم الأصول)، الذي ولد في أحضان علم الفقه بالتدرج. وفي علم أصول الفقه يتم تحديد مصادر الاستنباط والحجج التي يمكن الاعتماد عليها أولاً، كما يبحث عن موقع ودرجة الاعتماد على كل منها ثانياً، كما يتم تحديد القواعد أو العناصر المشتركة في عمليات الاستنباط ثالثاً<sup>(٢)</sup>، بالإضافة إلى منهجية عملية الاستنباط نفسها لضرورة تحديد «منهج الاستنباط» من خلال تعيين مورد استعمال كل مصدر ومجرى كل قاعدة من القواعد التي تبلورت بالبحث والدراسة في علم الأصول<sup>(٣)</sup>.

قال الشهيد السيد محمد باقر الصدر: «ولا يحدد علم الأصول العناصر المشتركة فحسب، بل يحدد أيضاً درجات استعمالها في عملية الاستنباط، والعلاقة القائمة بينها. وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظامها العام الكامل»<sup>(٤)</sup>.

غير أن الاقتصار على العناصر المشتركة في الاستنباط - وهي التي عبر عنها بالقواعد الممهدة للاستنباط - هو المتداول في الأوساط الدراسية. ولكن يمكن أن نتوسع في مصطلح العناصر المشتركة فنريد منها مصادر الاستنباط والمنهج الذي ينبغي اتباعه في استخدام قواعد الاستنباط أيضاً، باعتبار أن «المصادر» و«المنهج» و«القواعد» كلها تعدّ عناصر مشتركة في عامة عمليات الاستنباط.

إذاً يمكن أن نقول: إن العلم بمنهج الاستنباط أو كيفية استخدام قواعد الاستنباط ربما غاب عن عامة الدارسين لعلم الأصول. وهذا هو ما اهتمّ ببيانه بعض الأصوليين، بينما تركه البعض الآخر؛ اعتماداً على إرشادات الفقهاء المستنبطين للأحكام، وتعليمه لطلاب التفقه في الدين من خلال ممارسات التطبيق.

إن تقنين حركة الاجتهاد والكشف عن طبيعة العلاقات بين النصوص

### ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

الشرعية للوصول إلى الحكم الشرعي من خلالها وفي كل واقعة من وقائع الحياة تعدّ واحدة من الاهتمامات الأساسية لعلماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ويمكن القول: إن من الضروري في مجال الاستنباط في عصرنا هذا تكامل وتسريع مسيرة الاجتهاد من خلال خفض العامل الزمني في مجال تعلم ما هو لازم لاكتساب القدرة على الاجتهاد وتحصيل ملكة الاستنباط، وفقاً لنظام يراعي الحد الأدنى من الوقت، والحد الأعلى في القوة العلمية.

### بذور منهجية الاستنباط عند القدماء

إن هذا الاهتمام بمنهجية الاستنباط موجود لدى الفقهاء، وهم يمارسون الاستنباط والتفقه في دين الله جيلاً بعد جيل، إلا أنهم لم يؤلّفوا كتباً مستقلة حول مناهج الاستنباط والطرق الموصلة إلى الأحكام الشرعية. ولكنهم ذكروا ضمن كتبهم الفقهية أو الأصولية كيفية الاستنباط ومنهجه بشكل موجز جداً.

فقد قال المفيد في مقدّمة كتابه «التذكرة بأصول الفقه»: «الطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار؛ والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام؛ والثالثها: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة، وأقوال الأئمة عليهم السلام»<sup>(٥)</sup>.

وأشار إليه «المحقق الحلي» في الفائدة الثانية من مقدمات «المعارج» بقوله: «الفائدة الثانية: إذا عرفت أن أصول الفقه إنّما هي طرق الفقه على الإجمال، وكان الاستفادة من تلك الطرق إمّا علم، أو ظن من دلالة، أو أمانة بواسطة النظر، لم يكن بدّ من بيان فائدة كلّ واحد من هذه الألفاظ. فالنظر هو ترتيب علوم، أو ظنون، أو علوم وظنون، ترتيباً صحيحاً ليتوصّل به إلى علم أو ظنّ. والعلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس، مع أنّ معتقده على ما تناوله، والأقرب أنه غني عن التعريف لظهوره. والظنّ هو تغليب أحد مجوزين ظاهريّ التجويز بالقلب. والدلالة هي ما كان النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم. والأمانة هي ما كان النظر الصحيح فيها يفضي إلى الظنّ»<sup>(٦)</sup>.

وقد وردت بحوث مرتبطة بماهية الاجتهاد في ضمن الكتب الأصولية، ولكن من دون نظرة شاملة إلى نظام الاجتهاد ومنهجيته، كما ورد في نهاية الوصول - للعلامة الحلّي - مبحث خاصّ حول مجال الاستنباط بعنوان «ما فيه الاجتهاد»، وقال العلامة الحلّي: «الاجتهاد في كلّ حكم شرعيّ ليس فيه دليل قطعيّ»<sup>(٧)</sup>.

كما نظم «الفاضل المقداد» في مقدّمات كتابه «نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية»، الذي ألفه على أساس كتاب أستاذه «الشهيد الأول»<sup>(٨)</sup>، فتعرّض لأمر هامّة من مباني الشهيد الأول، منها: ما ذكره في المقدمة الرابعة عند تعريف مدارك الأحكام والقواعد الحاكمة على الاستنباط من المدارك، فذكر خمسة قواعد عامّة ترجع إليها عامّة الأحكام، وهي:

- ١- البناء على الأصل<sup>(٩)</sup>.
- ٢- العمل بحسب النية.
- ٣- المشقة سبب للتيسير.
- ٤- تحكيم العرف والعادة عند فرض انتفاء النصّ اللغويّ والشرعيّ<sup>(١٠)</sup>.
- ٥- نفي الضرر<sup>(١١)</sup>.

ومن المعلوم أن ذكر هذه الموارد وتبيين هذه الأمور لا تغني الطالب، ولا يُعطي جواب السائل حول ماهية الاجتهاد ومنهجيته الكاملة. ولكنّها تعتبر بذرة بدأت بها فكرة لزوم البحث عن ماهية الاجتهاد ومجالاته ومنهجيّة الاستنباط.

### منهجيّة الاستنباط عند المحقّق الكركي

وأماً ما بعد «المقداد السيوري» فقد عثرنا على بحث شامل حول منهجيّة الاستنباط قد كتبه «المحقّق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي (٩٤٠هـ)»<sup>(١٢)</sup>، بعنوان «رسالة طريق استنباط الأحكام». وهي من أحسن وأجمع ما كتبت في منهج الاستنباط.

وفي هذه الرسالة جعل الأدلّة الأربعة محوراً، وبيّن كيفية عملها، ومراتب الدليل في كل طريق من الطرق الأربعة للوصول إلى الحكم الشرعيّ، يعني: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ والعقل، ودرس بدقة كيفية الاستنباط وسبل الخوض

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

فيه، والترخيصات الشرعية في مسيرة التفقه في الدين. ويعتقد المحقق الكركي أن المجال الحقيقي للاستنباط هو عندما يفتقد النصّ الشرعيّ الصريح من الكتاب والسنة، ولم يعقد عليه الإجماع، ولم يطرقه الفقهاء السابقون في ممارسة فقهية. مثل ذلك هو المجال للعمل الفقهيّ واكتشاف الحكم من باطن الدين؛ وذلك أن الأحكام المصرّح بها في النصوص لا تحتاج بطبيعة الحال إلى استنباط، ويتمّ استكشافها استناداً إلى الظاهر. وبهذا الترتيب سائر الموارد المشتملة على الإجماع، أو المشتملة على الحكم القطعيّ العقليّ. ومن جهة أخرى فإنّ المسائل المستكشفة والمستنبطة من قبل فقهاء سابقين لاجتيازها بالطبع إلى استنباط وتفقه جديد، حيث يمكن دركها وتطويرها باستعراض وبحث بسيط لجهود الماضين. قام المحقق الكركي بتخطيط عامّ حول الاستنباط ومراتب الأدلة بنحو تامّ لم يسبقه أحد، كما تراه في المخطوط التالي:

### ١- الطرق الموصلة إلى الأحكام عندنا أربعة:

#### أ. الكتاب:

الأمر الكليّة<sup>(١٣)</sup>: نصٌّ وظاهرٌ، وهما معاً دليلان، ويحتاج في ذلك إلى:

- ١- معرفة دلالات الألفاظ؛ ٢- المحكم والمتشابه؛ ٣- الحقيقة والمجاز؛ ٤- الأمر والنهي؛ ٥- العامّ والخاصّ؛ ٦- المطلق والمقيد؛ ٧- المجمل والمبين؛ ٨- الظاهر والمؤوّل؛ ٩- الناسخ والمنسوخ.

الأمر الجزئية<sup>(١٤)</sup>: ويكتفى فيها بأحد الكتب الثلاثة التي عملت لتلك<sup>(١٥)</sup>، وهي: كتاب الراوندي؛ كتاب الشيخ البارع أحمد بن متوج (منهاج الهداية)؛ كتاب الشيخ المقداد (كنز العرفان)<sup>(١٦)</sup>.

#### ب- السنة<sup>(١٧)</sup>:

وهي: متواترة<sup>(١٨)</sup>؛ وآحاد. وتنقسم الآحاد إلى: مشهور<sup>(١٩)</sup>؛ وغير مشهور<sup>(٢٠)</sup>. وينقسم غير المشهور إلى: صحيح<sup>(٢١)</sup>؛ حسن؛ موثّق<sup>(٢٢)</sup>؛ ضعيف<sup>(٢٣)</sup>.

ولا يعمل أصحابنا من المراسيل إلاّ بما عرف أنّ مرسله لا يرسل إلاّ عن ثقة<sup>(٢٤)</sup>. فإذا تعارضت هذه الأخبار قدّم الصحيح، فإذا لم يكن فالحسن، وبعده

الموثَّق، ولا يعمل بالضعيف<sup>(٢٥)</sup>.

### ج - الإجماع<sup>(٢٦)</sup> :

وأما معرفة وقوعه على الأحكام أو عدم وقوعه فإن ذلك لا يبد منه<sup>(٢٧)</sup>.

والذي سمعناه بالمشافهة الاكتفاء في معرفته إما بالبحث والتفتيش<sup>(٢٨)</sup>؛ أو بالوقوف على رواية بعض العلماء المشهورين<sup>(٢٩)</sup>. وكذلك هذا طريق معرفة المشهور من الروايات والفتاوى، وكون الحكم مثلاً مما قال به الأكثر، فإنه أيضاً من جملة المرجّحات في باب أحوال الترجيح.

### د - أدلة العقل:

أما أدلة المنطوق، ثم تتبعها دلالة مفهوم الموافقة، وبعدها مفهوم المخالفة على القول بالعمل بدليل الخطاب.

ومنها: البراءة الأصلية، يعتمد عليها ما لم يجد ما ينقل عنها من الأدلة السمعية. ومنها: الاستصحاب - على القول بحجّيته - والتمسك بالبراءة، فإنه يستصحب الحال الأول ما لم يجد من الأدلة ما تحيل عنه.

ومنها: اتحاد طريق المسألتين، وهو فرع من فروع الاستصحاب يخالفه في بعض الأحكام، كما هو مقرر في الأصول.

ومنها: تعدية الحكم من المنطوق إلى المسكوت، الذي هو القياس. وقد وقع فيه الخلاف؛ فمتقدّموا أصحابنا لا يعملون بشيء منه؛ والمتأخّرون عملوا بما نصّ على علة حكم الأصل؛ إما بنصّ؛ أو إيماء، على ما تقرّر في الأصول<sup>(٣٠)</sup>.

ودليلنا على العمل بهذه الأدلة ما روي صحيحاً عن الصادق<sup>عليه السلام</sup>، رواه الشيخ المقداد في (تنقيحه)، أنه قال: «علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرّعوا». وهو دليل على وجوب الاجتهاد أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يقع لبعض عدم معرفة الفرق بين ما هو محلّ الرواية وما هو محلّ الفتوى، الذي نهي عن التقليد فيه للأموات في قول العلماء: «إن الميت لا قول له»، فنقول:

أ. كلّ ما هو نصّ<sup>(٣١)</sup> في الكتاب؛ أو في السنّة المتواترة؛ أو الأحاد الصحيحة.

ب. كلّ ما هو مشهور بين علماء الطائفة من الروايات؛ والفتوى التي قال بها

أكثرهم<sup>(٣٢)</sup>.

ج. كل ما هو مجمع عليه إما عند مجموع الأمة؛ أو عند الطائفة المحقة<sup>(٣٣)</sup>.

فلا يكون من المنهَى عن أخذه من الأموات.

د. و ما سوى ذلك، ممّا وقع النزاع فيه بين المجتهدين من المسائل الخلافية<sup>(٣٤)</sup>؛

أو كان من الفروع التي فرّعها مَنْ تأخّر عن العلامة من المجتهدين بعده<sup>(٣٥)</sup>، فإنّه محلّ الفتوى الذي نهى عن العمل به.

وروايته<sup>(٣٦)</sup>، باعتبار معرفة مذاهب المجتهدين فيه، ليحكي أقوالهم، ويعرف كيفية تصرفهم في الحوادث، ويتفطن في معرفة كفايات الاستنباط والاستعانة بالسلوك في طرقهم على الاستدلال، فلم يمنع منه أحدٌ، وإنّما منعوا من رواية ذلك ليعمل به، فإنّ الواجب على العامّي في هذه الحوادث في العمل بها الرجوع إلى المفتي<sup>(٣٧)</sup>؛ أو أخذ الحكم عن الدليل<sup>(٣٨)</sup>.

وأما كيفة التصرف في الحوادث التي هي محلّ الفتوى على ما سمعناه

مشافهة:

إن الحادثة المبحوث عنها إمّا أن تكون من الحوادث التي حدثت في الأزمنة السالفة، ويبحث المجتهدون فيها، فيكتفي الباحث فيها بالاطلاع على أقوال المجتهدين فيها وأدلتهم<sup>(٣٩)</sup>، ويرجّح منها ما يظهر له فيه المرجّح، بأن يظهر له سلامة بعضها من السؤال، وورود السؤال على البعض الآخر؛ أو يرد له السؤال على كل واحد منها، ولا يظهر له وجه مرجّح، ولا يقوم له دليل على وجه مخالف لما ذهبوا إليه، وهو محلّ الوقف الذي استعمله أكثر المجتهدين في كثير من المسائل حتّى يظهر له مرجّح؛ إما لواحد من تلك الأقوال؛ أو دليل على وجه آخر.

وإن كانت من الحوادث الواقعة في زمانه؛ فإن كانت من الجزئيات الداخلة تحت كليات المسائل التي وقع البحث فيها من المجتهدين فعليه أن يدخل تلك الجزئيات تحت ذلك الكلي<sup>(٤٠)</sup>، وهو<sup>(٤١)</sup> محلّ الاجتهاد، الذي لا يصحّ التصرف فيه لغير الجامع لشرائطه؛ وإن لم تكن داخلة تحت شيء من الكليات المبحوث فيها من المتقدمين، واختصت بالوقوع في زمانه، بحث فيها، وتصرف فيها كتصرف المجتهدين في الحوادث المتقدّمة<sup>(٤٢)</sup>، فيستبطن حكمها من ذلك الدليل، وإلى هذا

القسم الإشارة في قولهم: يشترط أن يكون ذا قوّة يتمكّن بها من استخراج الفروع من الأصول.

بناءً على هذا التخطيط الجامع والمنهجية الكاملة التي طرحها المحقق الكركي يمكن القول بأنه أول فقيه<sup>(٤٣)</sup> أدرك ضرورة تبيين المنهج في عملية الاستنباط، وكشف عن النظام الحاكم على عملية الاستنباط، وبيّن بنحو دقيق وجامع، مراتب الاجتهاد في مختلف الحالات، كما بيّن المنزلة الدقيقة للتفقه والممارسة العلمية بين يدي النصوص الشرعية والمصادر الفقهية.

ونؤكد أن المنهجية في الاستنباط أصل مفروغ عنه عند الفقهاء، وهي موجودة في ضمن تصنيفاتهم الفقهية والأصولية، كما يذكره المحقق الكركي في خاتمة رسالته الاستنباطية، فيقول: «هذا آخر ما أردنا الإشارة إليه من كيفية الطرق الموصلة إلى استنباط الأحكام، ومعرفة الحوادث على ما سمعناه مشافهةً من أساتذتنا (رضوان الله عليهم وجزاهم أفضل الجزاء)، وهو الطريق المشهور في كتب الأصحاب»<sup>(٤٤)</sup>.

والذي يبدو للمنتع أن المحقق الكركي هو أول من كتب رسالة مستقلة في هذا الحقل. وأما بعد المحقق الكركي أيضاً فقلماً بحث الفقهاء هذا الموضوع بنحو مفصل. فقد تعرّض «الفاضل التوني» إلى مراتب الأدلة عند البحث عن التعارض، ولكنه حصر ذلك عند كونها متعارضة، لا بنحو تعيين مراتب الدليل في نظرية شاملة للاستنباط<sup>(٤٥)</sup>.

من هذا التخطيط يبدو أن المحاور الأساسية التي أدرك المحقق ضرورة تبيينها، وقام لها بتأليف هذه الرسالة، هي كما يلي:

- ١- ضرورة تبيين مشروعية الاجتهاد، بل وجوبه. ولم يكتف بها، وقال بوجوب الاستنباط على أساس النصوص الوادية في الفكر الفقهي الإمامي.
- ٢- تبيين الطريق للوصول إلى الاستنباط، ولكنه اقتصر على الأدلة الأربعة بعنوان الطريق للاجتهاد. وفي ضمن الأدلة قام بتبيين الطرق للوصول إلى الحكم. كما ذهب إليه عامة الفقهاء ولم يفرّقوا بين المصادر والطرق.
- ٣- ثمّ ضرورة تبيين مراتب الاستنباط، ودرس مختلف مراتب الاستنباط، بين ما

### ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

هو نصّ أو مشهور أو مجمع عليه، وبين المسائل الخلافية بين المجتهدين والفروع التي فرّعها المجتهدون السابقون من جهة أخرى، وبين الحوادث الواقعة والمسائل الحادثة من جهة ثالثة، واعتبر الحوادث الواقعة هي مجال الاستنباط.

### منهجية الاستنباط عند المحقّق القزويني

وثاني مصنّف مستقلّ ومهمّ في هذا المجال كتاب «الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد»، تأليف العلامة المحقّق الإمام «السيد مهدي القزويني»، من علماء وشيوخ الإسلام في عهد الدولة الصفوية.

سعى القزويني في هذا الكتاب لجمع النصوص المتعلقة بظاهرة التفقه في الدين، واستجلائها لكشف منظومة القواعد والشروط الحاكمة على الاجتهاد في الفكر الفقهيّ الشيعيّ.

وتصدّى لتعريف الاجتهاد، ودراسة غايات هذا العلم، ومراتبه، كما بحث المحاور الأربعة: الاستعداد؛ والمستعد؛ والمستعد له؛ وكيفية الاستدلال بواسطة الملكة. وقد خطّط الأمور الأساسيّة المرتبطة بالاستنباط، ونظّمها في نظام عامّ يشمل جوانب هذا الموضوع بنحو تامّ، كما رسمناه تالياً:

#### ١- الاجتهاد موضوعه وغايته:

أ. الاستعداد لغة واصطلاحاً.

ب. اختلاف مراتب الاستعداد.

#### ٢- في الاستعداد:

أ. ارتباط تصفية النفس في حصول الاستعداد.

ب. شروط الاستعداد.

#### ٣- في المستعدّ:

أ. شروط المستعدّ.

ب. في الملكة.

ج. اختلاف مراتب العلماء.

#### ٤- في المستعدّ له:

- أ. في جواز تجزؤ الملكة وعدمه.
- ب. موهبيّة الملكة (التسديد الإلهي).
- ج. من الشرائط الراجعة إلى الاستعداد والمستعدّ.
- د. تعلق الاجتهاد في مقام التكليف.
- هـ. الحقّ والباطل، وأيّهما ينقدح أولاً؟
- و. في بيان كيفية الاستدلال بواسطة الملكات:
- أ. تكامل علم الفقه وتزايد بتزايد الأفكار.
- ب. معرفة حصول الملكة.
- ج. الالتباس في دعوى حصول الملكة.

### الاجتهاد

**تعريفه:** هو العلم بالقواعد الممهّدة لتحصيل مراتب استعداد المواد الإنسانيّة الموجبة لحصول ملكة النفسانية في استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيلية.

**موضوعه:** الاستعداد. وهو قابلية النفس الناطقة في الكمال إلى تحصيل العلوم من ملكات الأحوال.

**غايته:** تحصيل الاجتهاد الموجب للوصول إلى المراد.

### الاستعداد

**حقيقة الاستعداد:** الاستعداد من الكيفيات الاستعدادية التي تتفاوت حقائقها بحسب الحال اختلافاً حقيقياً، لا تشكيكياً، في الشدّة والضعف فقط.

### مراتب الاستعداد

لا إشكال في اختلاف مراتب القابليات، وإلا لآتحدت الحقائق والماهيات في الذاتيات والعرضيات.

أقل مراتب الاستعداد في تحصيل درجة الاجتهاد ما يصدق معه الاسم، ويترتب

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

عليه الحكم.

لا إشكال في أن لقوة النفس الناطقة وتصفيتها وتخلّقها بالأخلاق الجميلة دخلاً في حصول الاستعداد وتحصيله.

### وجود الأسباب

١. اعتداله: وهو راجع إلى قطع العلائق الدنيوية بالكلية أو استعمال حالة الزهد على القصد.
٢. الأسباب المترتب عليها تحصيل العلم من الكتب العلمية و...
٣. الأسباب الموجبة للكفاية في طلب المعيشة.
٤. اختيار أستاذٍ ماهر محقق مدقق، نقاد، سليم الطريقة، معتدل السليقة، غير متّبع للأهواء، ولا متعصّب للآراء، جيد الإنصاف، غير مرتكب لطريق الاعتساف، ولا محبّ للخلاف.
٥. مناظرة العلماء، وكثرة المباحثة مع أرباب العلم من القرناء والأساتذة والفضلاء.

### شروطه

١. التدريس والبحث في العلوم الموجبة لتحصيل الاستعداد للملكة الاجتهاد، من العلوم الفقهية ومقدّماته من العلوم.
٢. الكتابة في العلوم لحصول التثبيت في المطالب العلمية من المسائل الجزئية والكلية.

٣. العلم بجملة من العلوم الإلهية:

أ. علم اللغة:

١. علم اللغة التشريعية الجارية على ألسن العرب المنزل على لغتهم القرآن.

٢. معرفة اللغة الشرعية: الحقائق الشرعية؛ والمجازات الشرعية؛ و...

ب. علم النحو.

ج. علم الصرف.

- د - علما المعاني والبيان.  
هـ - علم الميزان (المنطق).  
و - علم الكلام.  
ز - أصول الفقه: ومعرفة أهم الأشياء بالنسبة للفقيه.  
ح - علم الرجال.  
ط - علم التفسير: وخصوصاً في ما يتعلّق من الآيات بالأحكام الشرعيّة<sup>(٤٦)</sup>.  
ي - علم الحديث: وخصوصاً الأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعيّة والفروع الفقهيّة.  
ك - علم الفقه.  
٤. الإحاطة بالقواعد الفقهيّة والأصول الشرعيّة الثانويّة<sup>(٤٧)</sup>.  
٥. معرفة جملة من العلوم الرياضيّة والطبيعيّة؛ لحصول الربط له في جملة من المطالب الفقهيّة:  
أ. علم الهيئة.  
ب. علم الطبّ.  
ج. علم الهندسة.  
د. معرفة الصناعة: وذلك لمعرفة الأحجار والمعادن وما خرج عن اسم الأرضيّة.  
٦. معرفة ضروريات الأديان والمذاهب:  
أ. ضروريات الإسلام.  
ب. ضروريات المذاهب.  
ج. معرفة موارد الإجماع واستقرار الخلاف.  
٧. معرفة العرفيّات:  
أ. معرفة الموضوعات العرفيّة.  
ب. معرفة الألفاظ العرفيّة، فمنها ما يرجع إلى: العرف العامّ؛ أو عرف المتعاقدين؛ أو ما يصدق عليه الاسم.

٨. الإحاطة بسيرة المسلمين وسيرة الإماميّة من أرباب الشريعة والمتشرّعة بالنظر إلى الأحكام التشريعيّة، وما عليه الغالب من العقلاء والمتديّنين وسيرتهم في الأفعال

والأقوال.

٩. الإحاطة بمعرفة مشتركات العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام من الشرائط والأسباب والأجزاء والموانع والأحكام واللوازم، والإحاطة بنظائر الأحكام وأشباهاها، وأدلتها، وفحوى دلالات بعضها على بعض؛ لأجل حصول الاستئناس للفقهاء بالمناسبات والتقرّيبات والمؤيّدات للأدلة الموصلة إلى مراد الشارع.

١٠. معرفة طبع الفقاهة ومذاقها: وهو معرفة مذاق الشارع في مشروعية الأحكام لابتداء مشروعية الأحكام عند الشارع على أساسات هي العلة العظمى في مشروعيتها.

١١. الإحاطة بإشارات رموز أدلة الشرع، وفحوى دلالتها، ولحنه بأنواع الخطابات واقتضائها وتببيهاها.

١٢. تحصيل جزئيات أدلة كلّ حكم بخصوصه، والنظر في دليله، وفي صحته وفساده، وصحة إنتاجه صورة ومادة.

### في شرائط المستعدّ

١. صفاء الذهن: ليتيسر له العمل بموجب الاستعداد، ويتوصل إلى معرفة الاجتهاد، ويدرك حقائق المراد.

٢. النظر في الأحكام الشرعيّة الفرعية، وأدلتها المأمور بالدخول منها إليها: العقلية؛ والنقلية، وجميع ما يتوقّف عليه فهم مداليلها من جميع مقدّماتها الموضوعية والحكمية، ونتائجها، وردّ كل حكم إلى دليله واستنباطه منه؛ فإن مجرد حصول الاستعداد القويّ وحصول الملكة لا يجدي من دون النظر في أدلة جزئيات الأحكام، وحصول القرار منها والثبات؛ لأن الاستعداد الكليّ والقويّ إنّما يوجب الظنّ بموجب كليات الأدلة، والمطلوب الجزم والقطع بالمكلف به وإن كان مظنوناً، وهو لا يحصل إلاّ بالقطع بحصول الأمارات الظنّية المعتبرة من الشارع على ذلك الحكم أو موضوعه. ولهذا نقول: إن المفتي إنّما يعمل بعلمه الحاصل له من مقدّمات علميتين:

١. هذا ما أدى إليه ظنّي، وهي وجدانية.

٢. كلّ ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي، وهذه قطعية،

كتاباً وسنةً وإجماعاً.

٣. أن يكون فقيهاً.

٤. حسن الاختيار: والمراد منه إذا تعارضت الأدلة وتواترت عليه الوجوه والاحتمالات كان ذهنه أقرب إلى الصواب، وأعرف بمداخل الترجيح.

٥. الاستقامة<sup>(٤٨)</sup>:

أ. أن لا يكون معوجّ السليقة والفهم والإدراك، بحيث يفهم ما لا يفيد الدليل، ويزعم أنه مدلول.

ب. أن لا يكون لجوجاً عنوداً.

ج. أن لا يكون في حال قصوره مستبدّاً برأيه.

د. أن لا يكون بحاثاً، في قلبه محبة البحث والاعتراض.

هـ. أن تكون له حدة فهم متجاوزة إلى حدّ الإفراط.

و. أن لا يكون بليداً لا يتفطن للمشكلات والدقائق.

ز. أن لا يكون جزّاماً قطعاً بكلّ شيء.

ح. أن لا يكون مدّة عمره متوغلاً بالعلوم الكلامية والحكمية والرياضية والطبيعية وغير ذلك.

ط. أن لا يكون له أنس بالتوجيه والتأويل وتكثير الاحتمالات في الآيات والروايات إلى حدّ تصير عنده المؤولات كالظواهر.

ي. أن لا يكون كثير الشك والتشكيك بكلّ حكم أو دليل.

ك. أن لا يكون جريئاً على الفتوى في الغاية، معوّلاً على كلّ ظنّ في البداية.

ل. أن لا يكون مفراطاً في الاحتياط في مقام العمل لنفسه، ولا في مقام الفتوى لغيره.

م. أن لا يكون متعصباً للآراء.

ن. أن لا يكون سريع الإنكار إلى ما لا يصل إليه فهمه أو يدركه عقله، فيحكم بكذبه إن كان رواية، وببطلانه إن كان قولاً أو دراية.

س. أن لا يكون سريع الوثوق بكلّ أحد.

ع. أن لا يكون مسبقاً بشبهة تقليد دليل أو موضوع أو حكم أو قاعدة، فإنه

لا يعي إلى الصواب.

ف - أن لا يكون متوغلاً في علم الحديث ، بحيث يعول على كل رواية مسطورة ولو كانت شاذة سنداً وعملاً ، ويقتصر على مواردنا ...

ص - أن لا يكون متوغلاً في علم الأصول ، بحيث لا ينظر إلى أحاديث الأئمة المعول عليها في ردّ كل شبهة.

٦- النظر إلى ما قيل لا إلى من قال؛ فإن الحقّ حقيقٌ بأن يتبع، والتعويل على كلّ أحدٍ حماقة.

٧- عدم الميل إلى الحكم قبل الدليل.

٨- عدم الرغبة في الشيء لجلب الاعتبار.

٩- عدم الأخذ بالأقوال الشاذة والمذاهب النادرة.

١٠- عدم الاستئناس بدليل أو قاعدة ، بحيث إنه كلما رأى فرعاً مندرجاً تحت

تلك القاعدة و... جزم به ، وحكم بموجبه ، من غير التفات إلى خصوصيات المقام.

١١- عدم الاستئناس بالحكم لسبق التقليد.

١٢- أن يقول الحقّ ويفتي به ، وإن ثقل التكليف به على نفسه أو على غيره.

١٣- الاستئناس بالحقّ وإن استوحش منه الخلق.

١٤- الاستيحاش من الجهل وممن يتكلم بغير علم ومن مدّعي العلم بغير

استعداد ولا وصول إلى مرتبة الاجتهاد.

١٥- أن لا يكون مضيئاً لجوهرة عمره في العلوم الأخر.

١٦- وجوب أن يروي كلّ ما خطر لديه من حكم أو فرع أو قاعدة أو دليل كليّ

أو جزئيّ إلى الأئمة الهداة؛ لأنّ في الإيمان شرائط ثلاثة<sup>(٤٩)</sup> :

أ- تحكيم الأئمة عليهم السلام في كلّ مقام قام النزاع فيه بين الأمم.

ب - أن لا يكون في النفس من الردّ إليهم حرجٌ ممّا قضوا عليه ، من مشقة أو

ثقل أو إرادة غيره ، والميل إليه ، ومنه الظنّ بخلاف أدلّة الأحكام المعتمدة.

ج - التسليم لهم.

١٧- كمال العقل<sup>(٥٠)</sup>؛ لتوقّف صحة تمييزه بصفاء ذهنه وحسن اختياره

للأحكام الشرعيّة وفرقه بين الحقّ والباطل.

## في المستعد له

١. في الملكة:

أ. ما هي<sup>(٥١)</sup>؟

وهي قد تطلق ويراد بها ما قابل الأعدام من الموجودات، فكل موجود ملكة بالنسبة إلى نقيضه، وهي أعم مما تطلق عليه من صفات الأعراض؛ وتطلق كما هي محلّ المبحوث عنه ويراد بها الكيفية النفسانية الراسخة الحاصلة من ممارسة الأشياء أو الأعمال، كالعلم، ويقابلها من هذه الصفات الأحوال القابلة للزوال.

ب. هل الملكة لدنية أو كسبية<sup>(٥٢)</sup>؟

صريح الأكثر، ومنهم الشهيد والعلامة البهبهاني والمحدث البحراني، أنها لدنية وقوة قدسية؛ وظاهر جماعة منهم وصريح آخرين أنها كسبية. ولا إشكال أنّ اللدني والوهبي هو ما لا يتوقّف على تحصيل سبب علمي ولا عملي، ولا ننكر أن يكون للتوقيقات الإلهية مدخل في تحصيل العلم بالنسبة إلى أهل الأنفس القدسية، ولكن ليس كل من اكتسب علماً كان من أهل هذه الرتبة؛ لأن العلم بالوجدان يعطى للعدل والفاسق، وللمؤمن والمخالف، وإن كان يعدّ بالنسبة إلى الأخير شيطنة؛ لأن العلم ما ترتّب عليه العمل. ولهذا إن من ادّعى كون الملكات موهبية قال: إن للجدّ في العلوم والتكسب مدخلاً عظيماً في تحصيل الملكات، كما صرح به الشهيد في الروضة وجماعة.

ج. تفاوت الملكات<sup>(٥٣)</sup>:

١. الاختلاف باعتبار المورد؛ لقصور في المحلّ؛ أو لتقصير باعتبار الأسباب والمقتضيات والشرائط الموجبة للاستعداد.

٢. الاختلاف باعتبار المتعلّق؛ من جهة التقصير أو القصور الحاصلين من جهة المورد؛ أو من جهة الموانع الذاتية أو العرضية.

والمعتبر في الجميع صدق اسم حصول الملكة، ومعه يصدق اسم الاجتهاد، وتترتب عليه الثمرات.

د. اختلاف مراتب العلماء: وقد جاز به اعتبار قابلية الاستعداد واجتماع شرائطها وفقد موانعها؛ وجاز باعتبار الملكات؛ وجاز ترتّب الأحكام على جميع

مراتب العلم من العلماء؛ لصدق الاسم على الجميع.

### هـ. هل الأفضل الأقوى ملكة في الفقه أو الأكثر اطلاعاً؟

الأقوى الأفضل مَنْ كان أقوى ملكة واستعداداً في الفقه. نعم، كثرة الاطلاع من شرائط الاستعداد لتحصيل ملكة الاجتهاد، لا حصول القوة التي تختلف حسب مراتب القابليات في الاستعداد.

و- في جواز تجزؤ الملكة وعدمه:

اختلف العلماء في جواز تجزؤ الملكات وعدمه على قولين:

#### ١- تحرير محل النزاع:

**الأول:** إن الملكات العلميّة من الكيفيات، والكيف لا يقتضي قسمة ولا نسبة في حد ذاته، وإنّما ينقسم باعتبار المحل واختلاف قابليته.

**الثاني:** الملكة يمكن أن يصدر منها بعض الآثار، ويمتنع تأثير مقتضاها في

الباقي على وجهين:

أحدهما: إن الامتناع لرفع قابلية المقتضي بالنسبة إلى الآثار، والآخر عن

الاقتضاء.

ثانيهما: لوجود المانع من تأثيره. وهذا يتصوّر على وجهين:

**الأول:** باعتبار المانع الذاتي.

**الثاني:** من جهة المانع العرضي.

**الثالث:** إنّ الملكات هل هي قابلة للتجزؤ باعتبار الاجتهاد الفعلي، بمعنى أنه هل

للمجتهد الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، أم لا؟

**الرابع:** إنه على تقدير الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض فهل ظنه بالنسبة

إلى ما اجتهد فيه حجة لنفسه أم لا؟

**الخامس:** على تقدير كونه حجة لنفسه هل هو حجة لغيره أم لا؟

#### ٢- البحث:

النزاع في المعنى الثالث والرابع والخامس لا يتعلق لنا غرض فيه في هذا الفنّ،

وإنّما يتعلق به غرض الأصولي والفقيه.

وأما النزاع الأوّل فالذي يظهر أنّ الملكات قابلة للتجزؤ بالمعنى الذي ذكرناه.

وأما النزاع بالمعنى الثاني باعتبار الوجه الأول فهو مبني على أن العرضي الضعيف هل يمايز القوي بفصل من سنخه أم لا؟ إن قلنا بالأول جاز القول بالتجزؤ على هذا الوجه؛ وإن قلنا بالثاني فالملكات من الأمور البسيطة التي لا تقبل التجزؤ. وأما النزاع بالمعنى الثاني باعتبار الوجه الثاني بمعنييه فالذي يظهر وقوعه بالنسبة إلى المجتهد المطلق؛ لعدم اشتراط الإطلاق بفعلية الوصول إلى جميع الأحكام، فإن جملة من الفروع الخفية والأحكام الدقيقة يقصر أكثر المجتهدين عن الوصول إلى إدراكه.

ز - موهبية الملكة (التسديد الإلهي): إننا وإن قلنا بأن ملكة الاجتهاد حصولها كسبي فيهِ وفي سائر العلوم، إلا أن موهبيتها وكونها من عطاء الله تعالى لا تتكرر.

## الخاتمة

١- من الشرائط الراجعة إلى الاستعداد والمستعد: وقد أشرنا إلى تفاصيل ما فيها في الأبواب المتقدمة، وبقي الكلام في أمور ذكرها:  
أ. ذكر من جملة الشرائط الحكمة.  
ب. ذكر من جملة الشرائط العمل الصالح.  
ج. ذكر من جملة الشرائط التقوى.  
د. ينبغي لطالب الاستعداد والمستعد أن يشتغل بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق.  
هـ. تعلق الاجتهاد في مقام التكليف: اعلم أنه لا يتعلق الاجتهاد من صاحب الملكة إلا في مقام التكليف. إنما الكلام والإشكال في ما يعرف به حدّ الوسع، ويقطع بسببه في براءة ذمته من وجوب الطلب:  
هل القطع بعدم دليل آخر واجب؛ أو يكفي الظن بعدم؟  
فيه وجهان:

١- يحتمل الأول؛ ليقين الشغل بالتكليف...  
٢- يحتمل الأخير؛ لأنّ المتيقن من التكليف ما وصل إليه من الأدلة، واحتمال وجود غيره منفي بالأصل، فالأصل براءة الذمة منه؛ لأنه شك في التكليف، لا المكلف به.

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

إنّ القطع بالحكم لا يحصل إلاّ في قليل من الأحكام، على أنه يلزم من ذلك أن يكون التكليف بالأحكام الواقعيّة، على أن يكون المراد من الواقع ما هو في نفس الأمر، وليس كذلك... بل المراد من الواقع واقع الدليل. ولا إشكال أننا مكلفون بواقع ما وصل إلينا في الأدلة.

إنّ الاستفراغ يختلف بحسب الأحكام الشرعيّة والاستعداد والمستعدّ والقدرة على التحصيل حسب اختلاف الأزمان والتمكّن من الآيات والكتب الاستدلاليّة وما يحتاج إليه من المقدّمات المتوقّف عليها الاستدلال.

و - الحقّ والباطل أيهما ينقدح أولاً؟: اعلم أنه بعد النظر في الحكم، والنظر في الدليل، والفهم من الدليل، هل الذي ينقدح أولاً في بادئ الرأي والنظر من الأحكام هو الحقّ، والذي ينقدح أخيراً هو الباطل، أو بالعكس؟

البناء على أحد الوجهين يمكن أن يكون أحد المرجّحات لابتداء الترجيح على الأمارات الظنية مطلقاً؛ لفتح باب الظنّ فيها، بخلاف الأدلة، وإلاّ فالتعويل على أحد القولين في إصابة الحقّ محل إشكال، بل مخالف للضوابط ولسيره الفقهاء. وليس في أدلّة الطرفين ما يوجب القطع بأحدهما، حتّى أنه يوجب العمل بموجبه فهو إثبات أصل أو مرجّح بدليل ظنّي لم يقدح على حجّيته قاطع. نعم، القول بفتح باب الظنون في الأحكام أو في الأدلة ربما أن يجعل أحد الوجهين موجباً لحصول الظنّ، فيعتبر ولا إشكال في فساده.

ز - تكامل علم الفقه وتزايد بتزايد الأفكار: إن علم الفقه كسائر العلوم النظرية من العقليّة والنقليّة، لم يزل؛ لقوّة الملكات، يتزايد بتزايد الأفكار، ويتكامل في الأدلّة والأحكام بتكامل الأنظار.

ح - معرفة حصول ملكة الاجتهاد، وذلك من خلال:

١. عرض فهمه على أفهام العلماء من المتقدمين والمتأخّرين.
٢. إقرار أهل الفضل والمعرفة من العلماء المميّزين لتحصيل الملكات.
٣. إجازة العلماء المعلومين الاجتهاد من ذوي الفضل والعدالة والسداد له بالفتوى والحكومة.

ط - الالتباس في دعوى حصول ملكة الاجتهاد.

من هذا التخطيط يبدو أن المحاور الأساسية في البحث عند السيد القزويني قياساً إلى بحث المحقق الكركي كما يلي:

١- **التبيين الكامل لمقدمات الاستنباط:** وهذا من الأمور الهامة التي تؤثر على الاستنباط، ولم يتبين ذلك من قبل بهذا الشمول. وقد درس الإمام القزويني ما يحتاج إليه الفقيه في الاستنباط، وكيفية حصوله. ويمكن عدّ هذا من المحاور الأساسية لتطور البحث عن المناهج بين الكركي والقزويني، وفيه بدائع هامة ذكرناها في التخطيط. وهو بحث شامل حول المستعدّ ومنّ فيه قابلية للاستنباط، وقد بحث فيه كل شؤون المستنبط ومنّ تصدّي للاستنباط، ولكنه أكثر ممّا يحتاجه الباحث في البحث عن الاجتهاد، وفي تبيين المنهجية.

٢- **التبيين الواضح حول ماهية الاجتهاد:** تصدّي القزويني لتبيين ماهية الاجتهاد بعنوان «الملكة»، ودرسها مفهوماً، وقام بتعيين أقسامها، وتشخيص مراتبها، والفارق بين المراتب، كما قدمناه في التخطيط. وهذا الأمر من المباحث الهامة والدقيقة في هذا الكتاب.

على الرغم من أن الكتاب قد بحث بتفصيل هذه الموضوعات، ولكنّ اهتمامه بالحواشي في بعض البحوث والتوسّع الزائد عن الحاجة وقف سداً دون أن ينال موقعاً محورياً وأساسياً في مسيرة تطوير الاهتمام بماهية الاجتهاد والكشف عن مباني الاستنباط وأنظمتها.

والحقيقة أن الدقائق والظرائف العلمية المطروحة في هذا الكتاب ذات قيمة عالية، وتسترعي الانتباه، كما أن تطوّر المباحث قياساً إلى رسالة المحقق الكركي يعدّ أمراً واضحاً لا تنكره العين.

### منهجية الاستنباط والنهضة الأصولية للشيخ الأعظم الأنصاري

إن النهضة العلمية للشيخ الأعظم «الأنصاري» في مجال الفكر الأصولي أسست المنهج الفكري الحاكم على المنهج الاستنباطي لفقهاءنا حتى المرحلة الحاضرة.

إنّ الشيخ الأنصاري يعتبر صاحب مدرسة فقهية متميزة؛ وذلك لأنّه يتفرّد بمنهجية العلمية الراقية، وعمقه واستيعابه، وما سواها من الامتيازات التي تجعله في

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

موقع الريادة العلميّة، بحيث يعتبر «خاتمة الفقهاء المجتهدين»، كما قيل عنه بأنّه: «أنسى مَنْ قبله، وأتعب مَنْ بعده».

وقد تجلّت هذه النقطة في ما أبدعه من ترتيب جديد للبحوث الأصوليّة على أساس تثليث حالات المكلف، من القطع والظنّ والشكّ، والتي تترتّب بشكل طبيعيّ في كيفية تنظيم الأدلّة الشرعيّة التي كان يتعامل معها الفقهاء طيلة القرون السالفة. كما تجلّت في استقصائه للفروض والحالات التفصيلية في كلّ من هذه الأقسام الثلاثة.

وانسجمت وتلاحمت بحوثه الأصوليّة على هذا الأساس حتى أنّنا نلمس تأثير هذا الإبداع على بحوثه في تعارض الأدلّة، حيث عُرف عنه بأنّه هو مبدع مصطلحيّ: الحكومة؛ والورود.

فيكون الشيخ الأعظم عليه السلام قد عالج تجديد منهج الاجتهاد بكلّ ثقله العلميّ، حتى انعكست منهجيّته التي تفرّد بها على كلّ كتاباته الأصوليّة أولاً، وكتاباته الفقهية ثانياً، وارتضاها من بعده الفقهاء من تلامذته وتلامذة تلامذته ثالثاً. لقد اتّجه الشيخ الأعظم إلى التنظير الفقهيّ بعد انسجام فكره الأصوليّ، وتجلّت سمة الانسجام الفكريّ لديه في عامّة بحوثه الفقهية، بالرغم ممّا عُرف عنه بالكرّ والفرّ في البحوث الفقهية، كما يلاحظه الدارس لتراثه الفقهيّ لأوّل مرّة، وقبل أن يتعمّق في بحوثه.

وهيأت هذه المدرسة الفقهية الحديثة الأجواء والأدوات اللازمة لخروج البحوث الفقهية من الساحة الفرديّة إلى الساحة الاجتماعيّة، والارتقاء بالفقه الإسلاميّ الإماميّ إلى مستوى فقه النظرية والنظم الإسلاميّة قبل خوض التجربة الاجتماعيّة على مستوى الحكم الإسلاميّ، حتى تجلّت هذه الميزة في تراث أحد نوابغ هذه المدرسة الفقهية العملاقة، وهو «الشهيد السيّد محمد باقر الصدر عليه السلام»، حيث أبدع في اكتشاف النظام السياسيّ والنظام الاقتصاديّ الإسلاميّين، كما مهّد لاكتشاف النظام الاجتماعيّ بما طرحه من رؤى وأفكار فذة أعطت للمدرسة الفقهية الإمامية زمام المبادرة، وبذلك حازت قصب السبق على سائر المدارس الفقهية الإسلامية<sup>(٥٤)</sup>.

وتصدّى السيّد محمد باقر الصدر في مجال الفكر الأصوليّ، وفي كتبه:

«المعالم الجديدة للأصول»، و«دروس في علم الأصول»، بنحو دؤوب لتبيين ماهية الاجتهاد وضرورته ومنزلته<sup>(٥٥)</sup>.

ربما لا يوجد مَنْ لا يعترف اليوم بضرورة البحث للكشف عن مفهوم الاستنباط والتفقه، وربما يمكن القول بأن واحداً من الهموم الأساسية للفقهاء المعاصرين هو الكشف عن القواعد الحاكمة على استنباط الأحكام الشرعية وتنظيمها، وقد بحثت بتعابير متنوعة وفي مجالات فكرية مختلفة، من قبيل: المباحث الأصولية، وفلسفة الأحكام، وبعض الفروع الفقهية، و... كما أن مبحث الاجتهاد والتقليد اليوم من البحوث الأساسية في درسي الأصول والفقهِ لمرحلة البحث الخارج.

### منهجية الاستنباط عند العلامة السيد محمد تقي الحكيم

وقد تطوّر البحث عن ماهية الاجتهاد ونظامه العامّ تطوراً شاملاً عند العلامة المحقّق «السيد محمد تقي الحكيم» في أصوله العامة للفقهِ المقارن. وقد بحث عن نظام الاستنباط في مقدّمات كتابه، وفي اللواحق بعنوان «خاتمة المطاف في الاجتهاد»، كما رسمناها في التخطيط التالي:

#### ١- تحديد المنهج ضرورة لـ:

أ. تشخيص الأصول واستنباطها من مصادرها.

ب. وضع هيكلها العامّ من حيث التبويب وتقديم بعضها على بعض.

ج. طريقة دراستها وتقييمها، والأسس التي تركز عليها في مجال التقييم.

#### ٢. المناهج لتشخيص الأصول هي:

أ. منهج الأحناف: ركّز على أساس اعتبار الفروع الفقهية لإمام المذهب.

ب. منهج المتكلمين: تجريد قواعد الأصول عن الفقهِ، والميل إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن، فما أيّده العقول والحجج أثبتوه، وإلاّ فلا، دون اعتبار لموافقة ذلك للفروع الفقهية، فهدفهم ضبط القواعد لتكون دعامة للفقهِ، ضابطة للفروع، من غير اعتبار مذهبيّ.

وليس للمقارن أن يستغني بإحدى الطريقتين عن الأخرى من الوجهة المنهجية.

### ٣. مراحل البحث لدى المجتهد:

أ. البحث عن الحكم الواقعي في الكتاب؛ والسنة؛ والاجماع؛ ودليل العقل.  
والأصول التي يرجع إليها، هي: القياس؛ الاستحسان؛ المصالح المرسله؛ سدّ  
الذرائع؛ العرف؛ مذهب من قبلنا؛ مذهب الصحابي.

ب. البحث عن الحكم الواقعي التزيلي، وأهمّها: الاستصحاب.

وأصوله: أصالة الصحّة؛ قاعدتا التجاوز والفراغ.

ج. البحث عن الوظيفة الشرعيّة:

١. البراءة الشرعيّة، وأصولها: الاحتياط الشرعي؛ والتخيير الشرعي.

د. البحث عن الوظيفة العقلية؛ وأصولها: البراءة العقلية؛ الاحتياط العقلي؛  
التخيير العقلي.

هـ. تعقد المشكلة، وعدم التمكن من العثور على أدلة الحكم أو الوظيفة

بأقسامها؛ والأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة، بعد تمامية دليلها ودلالاتها.

### ٤. المقياس في الجمع بين الأدلة:

أ. التخصيص: وهو إخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعاً.

ب. التخصّص: وهو الخروج الموضوعي الوجداني.

ج. الحكومة: وهي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر، موسّعاً أو  
مضيقاً له.

د. الورد: الدليل النافي للموضوع وجداناً، ولكن بتوسط تعبد شرعي.

### ٥. ضرورة التعرف على القضايا الأولية للمقارنة، وهي:

أ. مبدأ العلية والمعلولية، بما فيها من امتناع تقدم المعلول على العلة، وتأخرها  
عنه أو مساواتها له في الرتبة، ثم امتناع تخلفه عنها، فحيثما توجد العلة التامة يوجد  
المعلول حتماً.

ب. مبدأ استحالة التناقض اجتماعاً وارتفاعاً، مع توفر شرائط الاتحاد  
والاختلاف فيه.

ج. مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدمها وارتفاعهما، مع توفر قابلية المحل.

د. مبدأ امتناع اجتماع الضدين.

هـ - مبدأ استحالة الدور.

و - مبدأ استحالة الخلف.

ز - مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

#### ٦- ضرورة تبيين مفهوم الحجّة:

أ. الحجّة عند اللغويين: هي حجّة لأنها تحجّ أي تقصد؛ لأن القصد لها وإليها.

ومن لوازمها المدّرية والمنجزية.

ب - الحجّة عند المناطقة: الوسط الذي به يحتجّ لثبوت الأكبر للأصغر من نحو

علقة وربط ثبوتي بنحو العلية والمعلولية أو التلازم.

ج - الحجّة عند الأصوليين: هي الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع

وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعيّ، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات

علقة ثبوتية بوجه من الوجوه.

#### ٧- أقسام الحجّة:

أ. الحجّة الذاتية: وهي التي لا تحتاج إلى جعل جاعلٍ، وتختصّ بخصوص القطع.

ب - الحجّة المجعلولة: وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج، بل تحتاج

إلى مَنْ يسندها من شارع أو عقل.

والعلم مقومٌ للحجّة، والشك في الحجّة كافٍ للقطع بعدمها.

### الاجتهاد

#### ١- تعريف الاجتهاد لغةً واصطلاحاً:

أ. في اللغة: مأخوذ من الجهد، وهو بذل الوسع للقيام بعمل ما، ولا يكون إلا في

الأشياء التي فيها ثقل، فيقال: اجتهد فلان في رفع حجر ثقيل، ولا يقال: اجتهد في

حمل ورقة مثلاً.

ب - في الاصطلاح: وهو في الاصطلاح مختلف في تحديده، والذي يبدو أنّ لهم

فيه اصطلاحين مختلفين، أحدهما أعمّ من الآخر.

#### الاجتهاد بمفهومه العامّ:

١- أخذ الظنّ في تعريفه ومناقشته: استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه.

٢. أخذ العلم فيه ومناقشة التعريف: بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام

الشرعية.

**الاجتهاد بمفهومه الخاص:** بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نصّ

فيها؛ بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها في ما لا نصّ

فيه.

٢. أقسامه ومعدّاته:

**بلحاظ طبيعة حججه:** أ. الاجتهاد البياني؛ ب. الاجتهاد القياسي؛ ج. الاجتهاد

الاستصلاحي.

مناقشتها:

١. إنه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية؛ لعدم استيعابه لأقسام المقسم.

٢. إن القياس ليس في جميع أقسامه قسيماً للاجتهاد البياني.

٣. تفرقة بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخريين باعتباره الأولى بياناً

للأحكام والثانية والثالثة وضعاً لها.

**بلحاظ الحجية:**

أ. **الاجتهاد العقلي:** وهو ما كانت الطريقية أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية

محضة غير قابلة للجعل الشرعي.

وينتظم في هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجداني بمدلوله، كالمستقلات

العقلية؛ وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل؛ وشغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً؛

وقبح العقاب بلا بيان؛ و...

ومعدّات الاجتهاد العقلي هي: المنطق؛ والفلسفة.

ب. **الاجتهاد الشرعي:** وهو كلّ ما احتاج إلى جعل أو إمضاء لطريقته أو

حجيته من الحجج السابقة.

ويدخل ضمن هذا القسم: الإجماع؛ والقياس؛ والاستصلاح؛ والاستحسان؛

والعرف؛ والاستصحاب وغيرها من مباحث الحجج والأصول العملية، مما يكشف عن

الحكم الشرعي أو الوظيفة المجعولة من قبل الشارع عند عدم اكتشافه.

**الإجتهاد والتجديد** - العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

ومعدات الاجتهاد الشرعي هي:

أ. ما يتصل منها بنسبة النص لقائله:

١- أن يكون على علم بفهرست كل ما يرتبط بهذه النصوص وتبويبها، ومعرفة مظانها في كتبها الخاصة، أمثال: الصحاح؛ والمسانيد؛ والموسوعات الفقهية.

٢- أن تكون له خبرة بتحقيق النصوص، والتأكد من سلامتها من الخطأ أو

التحريف.

٣- التأكد من سلامة رواتها ووثوقهم في النقل، بالرجوع إلى الثقات من أرباب

الجرح والتعديل.

٤- التماس الحجية لها من قبل الشارع، باعتبارها من أخبار الآحاد التي توجب

قطعاً بمضمونها.

٥- أن تكون لنا خبرة بالمرجحات التي جعلها الشارع أو أمضاها عند التعارض

بينها.

ب- ما يتصل منها بمجالات الاستفادة:

١- أن تكون لنا خبرة لغوية تؤهّلنا لأن نفهم مواد الكلمات ونورّح لها على

أساس زمني، لنتمكن من أن نضعها في مواضعها الطبيعية لها، ونفهمها على وفق ما كانوا يفهمون من معانيها في زمنها.

٢- أن نكون على علم بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصة، كهيئات

المشتقات، وصيغ الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والهيئات الدالة على بعض المفاهيم، وما إليها من الهيئات.

٣- أن نحيط معرفة بمسائل النحو والتصريف، بالمقدار الذي يؤهّلنا لتمييز

حركات الإعراب، وما تكشف عنه من اختلاف المعاني.

٤- أن نكون على درجة عالية في فهم أساليب العرب من وجهة بلاغية وتقييمها

وإدراك جملة خصائصها.

٥- أن تكون لنا إحاطة تاريخية بالأزمان التي رافقت تكوّن السنّة وما وقع فيها

من أحداث، لنستطيع أن نضع النصوص التشريعية في موضعها الزمني، وفي أجوائها وملايساتها الخاصة.

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

٦. ان تكون لنا خبرة بأساليب الجمع بين النصوص، كتقديم الناسخ على المنسوخ، والخاصّ على العامّ، والمطلق على المقيد، وكالتعرّف على موارد حكومة بعض الأدلّة على بعض، أو ورودها عليها.
٧. أن نكون على ثقة - بعد اجتياز المرحلة السابقة وتحصيل ظهور النصّ - بحجّية مثل هذا الظهور.

### تجزؤ الاجتهاد وعدمه

١. ملكة الاجتهاد ومنشؤها: وقد تبين لنا ممّا تقدم أن ملكة الاجتهاد إنّما تنشأ من الإحاطة بكلّ ما يرتكز عليه قياس الاستنباط، سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط، كالوسائل التي يتوقّف عليها تحقيق النصّ وفهمه، أو كبراه، كمباحث الحجج والأصول العمليّة. وسالك طريق الاجتهاد لا يمكن أن يبلغ مرتبته حتّى يمرّ بها جميعاً، ليكون على حجة فيما لو أقدم على أعمال هذه الملكة.
٢. الاجتهاد المطلق: وهو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها.
٣. الاجتهاد المتجزئ: وهو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام.
٤. الخلاف في تجزؤ الاجتهاد وعدمه:
  - أ. استحالة الاجتهاد المطلق: وكأنّ وجهة نظر هؤلاء ما يلاحظونه من قصور البشر، بما له من طاقات متعارفة، عن استيعاب جميع الأحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها، حتّى المستجدة منها، ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادة على البشر.
  - ب. إمكان الاجتهاد المطلق: إنّ من قبيل الملكة، التي توفر له القدرة على استنباط الأحكام، وهي غير ممتنعة عادة.
  - ج. إمكان التجزؤ ووقوعه: فالأكثر - في ما يبدو من العلماء - هو القول بإمكانه ووقوعه.
  - د. لزوم التجزؤ: وقد تفرّد صاحب الكفاية - في ما نعلم - بالقول بلزوم التجزؤ، فضلاً عن إمكانه ووقوعه.

هـ - القول بعدم الإمكان وسببه: ولعل وجهة نظر القائلين بعدم إمكان التجزؤ هو أخذهم الملكة أو الاستنباط في تعريفه، والتزامهم ببساطتهما وعدم إمكان التجزئة فيهما.

و - أقرية القول بعدم الإمكان: لا لما ذكره من بساطة الملكة وعدم بساطتها...، بل لما قلناه في مدخل البحث من أن حقيقة الاجتهاد هو التوفر على معرفة تلکم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعاً توجد الملكة، ومع فقد بعضها تعدم، لا أنها توجد ضيقة أو يوجد بعض مصاديقها. وخلاصة ما انتهينا إليه من رأي هي أنّ التوفر على معدات الاجتهاد جميعاً هو الذي يكون الاجتهاد كملكة، ومع فقد بعضها والتقليد في البعض الآخر فإن صاحبها لا يخرج عن كونه مقلداً؛ لاتباع النتائج أحسن المقدمات بالضرورة. فملكة الاجتهاد إذاً إما أن توجد مطلقة؛ أو لا توجد أصلاً.

## مراتب المجتهدين

### ١. الاجتهاد ومراتب المجتهدين:

أ. الاجتهاد المطلق: وهو أن يجتهد الفقيه في استخراج مناهج له في اجتهاده على نحو يكون مستقلاً في مناهجه، وفي استخراج الأحكام على وفق هذا المنهاج، أو هو - كما يعبر العلماء - مجتهد في الأصول وفي الفروع.

ب - الاجتهاد في المذهب: ويريدون به أن يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معين في الوقائع على وفق أصول الاجتهاد التي قررها إمام ذلك المذهب... وقد أطلق الأستاذ أبو زهرة على الفقيه من هذا القسم اسم (المجتهد المنتسب).

ج - الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها عن إمام المذهب وفق الأصول المجعولة من قبله، وبالقياس على ما اجتهد فيها من الفروع، كالخصاف والطحاوي والكرخي من الحنفية، واللخمي وابن العربي وابن رشيد من المالكية، والغزالي والإسفراييني من الشافعية.

د - اجتهاد أهل التخريج: وهو الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين، فإليهم المرجع في إزالة الخفاء

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

والغموض الذي يوجد في بعض أقوال الأئمة وأحكامهم، كالجصاص وأضرابه من علماء الحنفية.

هـ - اجتهاد أهل الترجيح: ويراد به الموازنة بين ما روي عن أئمتهم من الروايات المختلفة، وترجيح بعضها على بعض من جهة الرواية أو من جهة الدراية.

### ٢- مناقشة هذا التقسيم:

١- خروجه على أصول القسمة المنطقيّة؛ لخلطه بين قسم من الأقسام وبين مقسمها بجعلها قسيماً لمقسمها، والأنسب توزيعها - من وجهة منطقيّة - إلى قسمين: مطلق ومقيّد، والمقيّد إلى الأقسام الأربعة الأخرى؛ لوجود قدر جامع بينهما، وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين.

٢- إن تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد، وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق، لا يلتئم مع الواقع الذي سبق أن ذكرناه من أن الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تكلم الخبرات والتجارب...

٣- إن جميع ما ذكره للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أيّ قسم من أقسام المقيّد؛ لأخذهم العلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ أو الحجّة عليه على اختلاف في وجهة النظر في مفهومه...

### ٣- اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب:

رأى أبو زهرة أنّ اجتهاد الشيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق، وإنّما هو من قبيل الاجتهاد المنتسب.

ويردّ على هذا الرأي أن الأستاذ أبا زهرة كان يرى في أئمة أهل البيت أنهم مجتهدون في كلّ ما يأتون به من أحكام، وحسابهم حساب بقية أئمة المذاهب، مع أن الشيعة لا يرون في أئمتهم ذلك، وإنّما يرونهم مصادر تشريع يرجع إليها لاستقاء الأحكام من منابعها الأصيلة، ولذلك اعتبروا ما يأتون به من السنّة... فأقوال أهل البيت إذاً مصدرٌ من مصادر التشريع لديهم، وهم مجتهدون في حجّيتها، كسائر المصادر والأصول.

على أن أدلة الشيعة على الحجج - على اختلافها - لم تقتصر على أحاديث أهل البيت - وهم عدل الكتاب -، بل تجاوزتها إلى الكتاب العزيز، والسنّة النبويّة،

**الاجتهاد والتجديد** - العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ

والسيرة القطعية، وبناء العقلاء، وحكم العقل، وغيرها، على اختلاف في صلاح بعضها للاستقلال بالدليّة، أو الانتظام ضمن غيره من الأصول.

### الاجتهاد بين الانسداد والانفتاح

١. سدّ باب الاجتهاد: وأرادوا به حصر الاجتهاد بعد أن تمّ غلق أبوابه - على يد بعض السلطات - على جميع المكلفين، وحصر الرجوع إلى خصوص المذاهب الأربعة.

٢. بواعثه وعوامله:

١. انقسام الدولة الإسلاميّة إلى عدّة ممالك.
  ٢. انقسام المجتهدين إلى أحزاب، لكل حزب مدرسته التشريعيّة وتلامذتها.
  ٣. انتشار المتطفّلين على الفتوى والقضاء، وعدم وجود ضوابط لهم.
  ٤. شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء والتحاسد والأنانية.
  ٥. عند الشيعة الإمامية، وبالخصوص في القرن الخامس الهجري، صهرت عظمة مكانة الشيخ الطوسي، وقوّة شخصيته، تلامذته في واقعها، وأنستهم أو كادت شخصياتهم العلميّة، فما كان أحد منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لأستاذه الطوسي أو مناقشته.
٣. أدلّة حجّيته:

أ. الاستدلال بالإجماع: وقد نسب ابن الصلاح هذا الإجماع إلى المحقّقين، لا إلى المجتهدين، وهذا طبيعيٌّ لافتراضه قيام الإجماع بعد انسداد باب الاجتهاد.

وقد ناقش الشيخ المراغي (وهو من دعاة حرّيّة الفكر) هذا الإجماع: من وجهة صفروية: فقد شكّك في إمكان تحصيل هذا الإجماع.

ومن وجهة كبروية: فقد انصبّت على إنكار الدليل على حجّية مثل هذا الإجماع.

وخلاصة الرأي في ذلك أنّا قد استقرّنا في ما سبق في (مبحث الإجماع) أدلة العلماء على حجّية الإجماع فلم نجد فيها ما يشير إلى حجّية إجماع المحقّقين. فالاستدلال إذاً بالإجماع في غير موضعه؛ لعدم قيام الدليل على حجّية مثله، على أن الشكّ في الحجّية كافٍ للقطع بعدمها.

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

ب - انضباط المذاهب وكثرة الأتباع: وهاتان العلتان - سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم للإجماع - غريبتان عن الأدلة جداً.

٤- الشيعة وفتح باب الاجتهاد: فالحق - كما ذهب إليه الشيعة - هو فتح باب الاجتهاد المطلق، وهو الذي تقتضيه جميع الأدلة التي ذكروها على وجوب المعرفة، عقلية ونقلية. وهذه الاعتبارات التي ذكروها لعدم الحجية لا تصلح لإيقاف تلکم الأدلة ونسخها.

وكما ترى فإن السيد الحكيم يطرح الأمور على النحو الذي يتم بالمقارنة والتماس الحجّة، باعتباره المقوم الأساسي للاستنباط. وتطوّر البحث في هذا الكتاب بالنسبة لمن سبقه واضح ومشهود.

كما يمكن الإشارة إلى مميزاتة الأساسية بالنحو التالي:

- ١- ارتقاء منهجية البحث الشاملة.
  - ٢- تبين ضرورة البحث عن المناهج، وتبيين مراحل البحث عند المجتهد.
  - ٣- مقياس الجمع بين الأدلة وتبيينها.
  - ٤- الاتكاء على القضايا الأساسية والأوليات.
  - ٥- محورية بحث الحجّة.
  - ٦- التعريف بأقسام الاجتهاد وتبيين معداته.
  - ٧- بيان مراتب المجتهدين.
- وأكثر هذه المحاور فيها حداثة في المحتوى، أو الصياغة، أو في المحتوى والصياغة معاً.

## منهجية الاستنباط عند العلامة عبد الهادي الفضلي

وأما كتاب «الوسيط في قواعد فهم النصوص الشرعية»، للعلامة المحقق عبد الهادي الفضلي، فهو كتابٌ مميّز في بابهِ. وقد رسم العلامة الفضلي أطروحة متميزة حول منهجية الاجتهاد ومراتب البحث في مجال الاستنباط، وهي كما يلي:

- ١- أهمية الاجتهاد.

## ٢- تعريف الاجتهاد:

في اللغة: بذل الوسع والطاقة.

في الفقه والأصول: البحث في النصّ الشرعيّ لاستنباط الحكم منه.

٣- مشروعية الاجتهاد: لا قول عند أصحابنا الإمامية بحرمة الاجتهاد. وما نسب

إلى الإسترآبادي خلاف في نهج الاجتهاد.

## ٤- أهداف الاجتهاد:

أ. معرفة الأحكام.

ب. استمرارية الدين الإسلاميّ مع هذه الحياة إلى نهايتها.

## ٥- تاريخ الاجتهاد.

## ٦- تقسيم الاجتهاد:

أ. المشهور: المطلق؛ المتجزئ.

ب. ما يستفاد من واقع تطبيقات الاجتهاد: المقارن؛ الخلاف؛ المذهبيّ؛

التخصيصيّ.

ج. تقسيمات أخرى: فرديّ؛ جماعيّ.

## ٧- وسائل الاجتهاد:

أ. دراسة مناهج البحث.

ب. معرفة مصادر البحث.

ج. دراسة علوم اللغة العربيّة التي لها مدخلية في فهم النصّ.

د. دراسة علم المنطق.

هـ. دراسة علوم القرآن.

و. دراسة علوم الحديث.

ز. دراسة علم أصول الفقه.

ح. دراسة القواعد الفقهيّة.

ط. دراسة التاريخ الاجتماعيّ لعصور التشريع الإسلاميّ.

ك. الاطلاع على الحياة الاجتماعيّة المعاصرة.

ل. دراسة مبادئ علم الفقه (متن فقهيّ).

● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

- م - دراسة تطوّر الفكر الفقهيّ.
- س - دراسة تطوّر الفكر الأصوليّ.
- ع - دراسة مبادئ العلوم الإنسانيّة.
- ف - دراسة مبادئ العلوم الطبيعيّة.
- ص - دراسة مبادئ علم الرياضيات.

٨ مجال الاجتهاد:

- أ. الأحكام الظنية.
- ب. الموضوعات الشرعيّة المستنبطة.
- ج. الموضوعات العرفيّة اللغويّة.
- د. الموضوعات المستحدثة.

٩. مواد الاجتهاد: ولاحظ «الفضلي» فيه جميع الشؤون اللازمة لاستنباط الحكم ولوازمه. وقد جعل البحث عن كيفية التعامل مع النصّ أساساً في المنهج. ومن المحاور الجديدة لديه في البحث عن المنهج في مجال الاستنباط يمكن الإشارة إلى المباحث التالية: أهداف الاجتهاد؛ تاريخ الاجتهاد؛ وسائل الاجتهاد؛ مجال الاجتهاد.

منهجية الاستنباط عند العلامة السيّد عبد الكريم فضل الله

وتصدّى العلامة «السيّد عبد الكريم فضل الله» لمنهجية الاستنباط في رسالة كتبها بعنوان «منهجية ومراحل الاستنباط». وذكر فيها ضرورة تبيين منهجية الاستنباط لكلّ طالب من طلاب الاجتهاد، قائلاً: «إن عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة ومنهجيتها وترتيب مراحلها... نجدها كلّها في كتب الأصول، إلاّ أنني شعرت أن تلخيصها ضرورة لفهم الطالب لها»<sup>(٥٦)</sup>.

وفي توضيح الفكرة يقول: «نعلم أن قليلاً من الأحكام معلومٌ على نحو القطع، ومعظم الأحكام تدخل في دائرة الشك والجهل، ولذا كان لا بدّ لمعرفة من استخدام قواعد عامّة كلية، حيث تسالم الفقهاء على أنّ لكل واقعة حكماً، ومن هنا نشأ علم آخر هو علم الأصول الذي يبحث عن هذه القواعد... ولكن السؤال الأساسي هو:

إذا واجهنا مسألة فقهية من أين نبدأ؟ وإلى أين ننتهي؟... أعتقد أول خطوة هي أن نعرف أين نضع الشبهة وفي أية خانة»<sup>(٥٧)</sup>.

وعلى هذا الأساس يقوم بتحديد الشبهات وتعيين أقسام الشبهة، فيقول: «إن أبعاد الاشتباه لا تخلو عن هذه الثلاثة: إما الحكمية؛ أو المفهومية؛ أو المصادقية...، وأعتقد أن هذا التقسيم الثلاثي هو أفضل التقسيمات»<sup>(٥٨)</sup>.

وفي هذه المنهجية يرسم الخطوط العامة للاستتباط، ويرسم باختصار ما يحتاج إليه الفقيه في مسيرته لاستتباط الحكم الشرعي، بمعنى أنه يلاحظ الفقيه بما هو فقيه، ويهيئ له ما يحتاجه في عملية الاستتباط، ولكنه بنحو ملخص، كما هو واضح في الرسم التالي من المنهجية:

الشبهات ثلاث لا رابع لها: حكمية؛ مفهومية؛ مصادقية.

**أولاً: الشبهة الحكمية:** هي اشتباه الحكم بما هو.

أسبابها: ١- فقدان الدليل؛ ٢- إجمال الدليل؛ ٣- تعارض الدليلين.

معالجتها: البحث عن علم؛ فعلمي؛ فأصل لفظي من دليل عام؛ فأصل عملي.

**ثانياً: الشبهة المفهومية:** هي اشتباه الحكم بسبب اشتباه مفهوم لفظ المتعلق.

أسبابها: عدم فهم اللفظ.

معالجتها: نطرق باب الشارع؛ فالعرف؛ فاللغة؛ فالقدر المتيقن؛ وإلا عاد الدليل

مجمالاً؛ فنبحث عن دليل آخر.

**ثالثاً: الشبهة المصادقية:** هي اشتباه الحكم لاشتباه المصادق الخارجي.

أسبابها: خارجية لا تحصى.

معالجتها: نبحث عن قطع؛ فإن لم نجد فأمارة معتبرة في إثبات الموضوعات،

مثل: البينة؛ وإلا فقواعد عامة، مثل: قاعدة اليد؛ وإلا فأصل موضوعي، كالأصول

العدمية؛ وإلا عادت الشبهة حكمية.

وفي ضمن هذه المنهجية ينظم الدور الأصولي وما يحتاج إليه الفقيه من المباني

والأدلة، وهو يقول: «هذه هي الهيكلية العامة لكيفية الاستتباط، المراحل

والبرمجة»<sup>(٥٩)</sup>.

ويمكن أن نقول: إن السيد عبد الكريم فضل الله قام بتبيين مرتبة من البحث

## ● منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية

عن المناهج، وهي مرتبة ترتيب الأدلة وتعيين الأولويات في البحث الفقهي عن حكم الحوادث الواقعة أو المسائل المستحدثة التي هي موضع الاستنباط في الحقيقة. وتنظيم هذه المراتب بالدقة والنظرة الجزئية له أثر كبير في تعليم الاستنباط ويوفر على الطالب وقتاً كثيراً.

كما يمكننا أن نقول: إن من أهم وأدقّ المباحث في منهجية الاستنباط التي يليق الاهتمام بها والمشي على طريقتها، بعد النقد والتكميل لها، ما كتبه «السيد محمد تقي الحكيم»: لما فيه من الدقة والشمول في التوجه لمتطلبات البحث الفقهي، مع مراعات المتطلبات العصرية في بحثه.

كما جاء بحث الفضلي منقحاً ومكماً له.

وإن هذا المشروع مشروع حيّ، قد تركزت عليه جهود الفقهاء إلى يومنا هذا، وهو من المباحث الرئيسة اللازمة قبل البدء بأي بحث فقهي.

والمقترح في هذا المجال هو الالتفات إلى أنّ منهجية الاستنباط جزء من نظام متكامل للاستنباط، ينبغي أن يؤخذ فيه بنظر الاعتبار ما قدمه أستاذنا . في محاضراته بعد استقراره لما عرضناه . من ضرورة عرض نظام شامل للاستنباط، يمكن اقتراحه كما يلي:

### ١- نظام الاستنباط:

أ. تعريف الاستنباط.

ب. أهداف الاستنباط.

ج. مباني الاستنباط.

د. عناصر الاستنباط:

١. المنابع (المصادر): وهي الحجج الشرعية.

٢. القواعد الأصولية الدخيلة في عملية الاستنباط.

٣. المنهج اللازم اتّباعه في تطبيق القواعد على المصادر.

هـ. مراتب (مستويات) الاستنباط:

١. الاستظهار من الأدلة غير المتعارضة.

٢. الاستظهار من الأدلة المتعارضة.

٣. استنباط الحكم حال فقدان النص.
٤. استنباط النظرية.
٥. استنباط النظام.
- و. مراحل الاستنباط وخطواته في كل مستوى من المستويات الخمسة.
- ز. العلوم المقدمة.
- ح. الأرصدة اللازمة للاستنباط: وهي كل ما يؤثر على فهم الفقيه للنصوص الشرعية، مثل:

١. الإحاطة والأنس بجميع النصوص الشرعية (الآيات والروايات).
٢. المنظومة العقائدية.
٣. منظومة السنن الإلهية.
٤. النظرية الاجتماعية للإسلام.
٥. خصائص الإسلام ومميزاته الأساسية.
٦. النظرية والنظام الأخلاقي الإسلامي (الخطوات العامة والتفصيلية).
٧. النظرية والنظام الحقوقي الإسلامي (الخطوات العامة والتفصيلية).
٨. النظرية والنظام التربوي الإسلامي (الخطوات العامة).
٩. الخطوط العريضة للنظام الاجتماعي الإسلامي.
١٠. تأريخ المجتمع الإسلامي (سياسياً واجتماعياً وثقافياً).
١١. تأريخ التشريع الإسلامي.
١٢. تأريخ تطوّر المسائل الفقهية.

وهذه جولة سريعة حول منهجية الاستنباط، بعد الفراغ عن ضرورة إحاطة الفقيه بكل ما يحيط به وبمجتمعه من ظروف وخصائص، تجعله قادراً على تطبيق الأحكام على مصاديقها بشكل دقيق.

نرجو أن نكون قد وفقنا لعرضها بشكل مثمر لطلاب الاجتهاد؛ عسى أن تكون خطوة على الطريق. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب.

## العوامش

(١) إذ الأحكام الشرعية ليست كلّها واضحة وبديهية لكلّ أحد، ومن هنا احتاج المسلم بعد عصر التشريع إلى البحث والاستدلال الصحيح للوصول إليها والعلم بها بنحو يبرئ الذمة، وتتمّ له وعليه الحجّة الشرعية.

(٢) وهي مباحث الألفاظ وجملة من القواعد العقلية التي تدخل في تقنين عملية الاستنباط.

(٣) لقد اعتنى بعض الأصوليين بهذا الموضوع في أبحاثهم الأصولية، وربما تركوه ليستوعبه الطالب من خلال عمليات الاستنباط نفسها، كما عليه سيرة السلف الصالح في مجالس الاستفتاء. وحين يتولى علم الأصول هذه المهمة تبلغ المحاور الأساسية للبحث الأصولي أربعة محاور، هي:

١. تحديد مصادر الاستنباط.

٢. تحديد موقع كل مصدر في عملية الاستنباط، وتحديد مستوى الاعتماد عليه.

٣. تحديد القواعد المشتركة في عمليات الاستنباط.

٤. تحديد منهج الاستنباط من المصادر بواسطة القواعد التي يتمّ تطبيقها على النصوص، وكيفية التعامل مع كل نصّ، وكيفية ربطه بسائر النصوص، حتى الانتهاء إلى المحصلة النهائية، واكتشاف ما يريده المشرع من خلال المصادر الواصلة إلى المكلفين.

(٤) المعالم الجديدة للأصول: ١٢.

(٥) التذكرة بأصول الفقه: ٢٨.

(٦) معارج الأصول: ٤٨.

(٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول ٥: ١٩٢.

(٨) يقول المقداد السيوري في مقدمة كتابه: «وكان شيخنا الشهيد قدس الله سرّه قد جمع كتاباً يشتمل على قواعد وفوائد في الفقه؛ تأنيساً للطلبة بكيفية استخراج المعقول من المنقول، وتدريباً لهم في اقتناص الفروع من الأصول، لكنه غير مرتب ترتيباً يحصله كل طالب، وينتجز فرصة كل راغب، فصرفت عنان العزم إلى ترتيبه وتهذيبه وتقريبه، وسمّيته (نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية) وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب». (انظر: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ٤).

(٩) ويقول في توضيحه: «ويعبر عنها بأن اليقين لا يرفع بالشك، وهو راجع إلى الدليل العقلي، أعني أصالة عدم الحكم السابق».

(١٠) يقول في توضيحه: «فإنه يحمل الخطاب على الحقيقة العرفية وإلا لزم الخطاب بما لا يفهم».

(١١) نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ١٣-١٧.

(١٢) الشيخ الجليل علي بن عبد العالي العاملي الكركي: أمره في الثقة والعلم والفضل وجلالة القدر وعظم الشأن وكثرة التحقيق أشهر من أن يذكر، ومصنفاته كثيرة مشهورة، منها شرح القواعد (سنة مجلدات إلى بحث التفويض من النكاح)، والجعفرية، ورسالة الرضاع، ورسالة الخراج، ورسالة أقسام الأرضين، ورسالة صيغ العقود والإيقاعات، ورسالة سمّاها (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت)، وشرح الشرائع، ورسالة الجمعة، وشرح الألفية، وحاشية الإرشاد، وحاشية

المختلف، ورسالة السجود على التربة، ورسالة السبحة، ورسالة الجنائز، ورسالة أحكام السلام، والنجمية، والمنصورية، ورسالة في تعريف الطهارة، وغير ذلك... وكانت وفاته سنة ٩٣٧هـ، وقد زاد عمره على السبعين... وقد أثنى عليه الشهيد الثاني في بعض إجازاته فقال عند ذكره: «الشيخ الإمام المحقق المنقح، نادرة الزمان وبيتمة الأوان». ويروي عن الشيخ علي بن هلال الجزائري، عن الشيخ أحمد بن فهد الحلبي. وقد مدح الشيخ علي بن هلال المذكور الشيخ علي بن عبد العالي بقصيدة مذكورة في كتاب مجالس المؤمنين (راجع: أمل الأمل ١: ١٢١-١٢٢، الرقم ١٢٩؛ معجم رجال الحديث ١٣: ٧٧، الرقم ٨٢٥٨).

(١٣) ويرجع في معرفة هذه العوارض إلى علم الأصول، فإنه مستوفى فيه بالنسبة إلى الأمور الكلية.

(١٤) وبالنسبة إلى الجزئيات المستنبطة يراجع الآيات المشهورة بالخمسمائة، التي هي مدار الفقه.

(١٥) فإن أريد التوسع فليراجع كتب التفسير المطولة، وإن اكتفى بما ذكره في كتابه فهو طريق للمبتدئ هنا.

(١٦) وهو أحسن الثلاثة؛ لاشتماله على المباحث المذكورة بالنسبة إلى كل آية. وما ذكر فيه من اختلاف أقوال المفسرين يحتاج الناظر فيها إلى قوة الترجيح لبعضها، ومعرفة الأقرب منها إلى المعنى الذي يقتضيه وضع اللفظ.

(١٧) وأما السنة: فيحتاج الاستنباط منها، ومعرفة دلالتها على الأحكام، إلى معرفة عوارض الألفاظ المذكورة، ويراجع فيها علم الأصول، كما قلنا.

(١٨) فالتواتر منها طريق ضروري، وتختلف أحواله بالنسبة إلى الأشخاص باختلاف وصول التواتر إليهم وعدمه.

(١٩) وهو ما زاد رواه على الثلاثة، ويسمى المستفيض. وحكمه كالتواتر في وجوب العمل. ويختلف أيضاً حاله كاختلاف التواتر، ويكتفي بمعرفة المشهور هنا بمراجعة الكتب والمصنفات الفقهية والحديثية.

(٢٠) وهو عند أصحابنا أربعة أقسام.

(٢١) وهو ما رواه العدل المعلوم العدالة الصحيح المذهب، بطريق عدول، هكذا متصلًا إلى المعصوم عليه السلام.

(٢٢) وهو ما رواه العدل غير المرضي في دينه المأمون تعمد الكذب، أو كان في الطريق من هو كذلك.

(٢٣) هو مروى الإمامي غير الموق أو الفاسق.

(٢٤) كابن أبي عمير، وأبي بصير، وابن بزيع، وزرارة بن أعين، وأحمد بن أبي نصر البزنطي، ونظرائهم ممن نصّ عليه علماء الأصحاب. والذي أخذناه بالمشافهة في مراسيل المتأخرين من أصحابنا: العمل بمراسيل الشيخ جمال الدين، وولده، ومراسيل الشيخ المقداد، والشيخ أحمد بن فهد، لا مراسيل الشهيد، ولا الشيخ نجم الدين.

(٢٥) وكيفية معرفة هذه الصفات بمراجعة الروايات، والاطلاع على أحوال رجالها، وهو مما يصعب على المبتدئ، وإن كان العلماء قد نصّوا على الاكتفاء في الجرح والتعديل بما نصّ من تقدمنا من المجتهدين، كما أشار إليه في (الخلاصة) وابن داوود في كتابه. وهنا طريق أسهل منه، وهو أن

الشيخ جمال الدين قد أَلَّف في ذلك، واستعمل في كتبه خصوصاً (المختلف) أن يذكر الصحيح بوصفه، والحسن بوصفه، والمؤثَّق كذلك، ويترك الضعيف بغير علامة، وهو علامة ضعفه. وذكر في الخلاصة: أن الطريق في كتاب (الاستبصار) و(التهذيب) و(من لا يحضره الفقيه) إلى فلان صحيح، وإلى فلان حسن، وإلى فلان مؤثَّق، وإلى فلان ضعيف. وجعل ذلك دستوراً يرجع إليه، فيكتفي المبتدئ في معرفة صفات هذه الروايات الأربع بالرجوع إلى هذا الدستور الذي اعتمده. ومن تأخَّر عنه كلهم اعتمدوا على هذا الطريق، كالشيخ فخر الدين في (الإيضاح)، والسيد ضياء الدين في شرحه للقواعد، والشهيد في كتبه، خصوصاً (الذكرى)؛ و(شرح الإرشاد). والشيخ أحمد بن فهد في (مهذبته)، والشيخ المقداد في (تقيقه).

(٢٦) فلا بدَّ فيه من معرفة شرائطه وأحكامه على ما بحث فيه أهل الأصول.

(٢٧) وهو الذي أشاروا إليه في قولهم: إن من جملة شرائط الاجتهاد معرفة مسائل الخلاف والوفاق ثللاً يعتنى بما يخالفه.

(٢٨) في كتب العلماء في الحوادث التي وقع البحث فيها في تصانيفهم. فإن وجد أقوالهم متضاربة على حكم الحادثة حكم به، وإلاَّ حكم بالاختلاف.

(٢٩) بوقوع الإجماع على حكم الحادثة، فيكون الإجماع عنده منقولاً بخبر الواحد، وهو حجة في الأصول.

(٣٠) فالعامل به يحتاج إلى معرفة هذا النوع من القياس، ومعرفة الخلاص عن المبطلات للعللة فيه، والتخلص من الأسئلة الواردة عليه على ما بيّن في الأصول. ومَنْ لا يعمل به لا يحتاج إلى ذلك، على ما أشاروا إليه في كتبهم.

(٣١) فهو مأخوذ بالرواية، وليس هو محل الفتوى المحتاج إليه إلى التقليد، فلا يكون من المنهي عن أخذه من الأموات.

(٣٢) وإن وقع فيها خلاف شاذ، فإنه أيضاً مأخوذ بالرواية، وليس هو محل الفتوى المنهي عن أخذه عن الأموات.

(٣٣) ممّا عرف وقوع الإجماع فيه بالطريقين المذكورين منا، فإنه يؤخذ أيضاً بالرواية، وليس هو محل الفتوى المنهي عن أخذه من الأموات.

(٣٤) التي هي كالأصول بالنسبة إلى فروع الفقه التي حاصلها وأكثرها مضبوط في (مختلف) العلامة، وهي وإن كان بعض الخلافات المذكورة فيه ممّا يعدّ في الشذوذ؛ لاشتهار الفتوى بخلافه، ويعرف باستقراء مصنّفات الأصول من كتب الأدلة، وكتب الفروع المجردة.

(٣٥) كالشهاد ومَنْ تأخَّر عنه.

(٣٦) العلامة الحلبي.

(٣٧) ولا يصدق على الميت أنه مفتي، لا حقيقة ولا مجازاً، ولم يكلف العامي شيئاً سوى ذلك.

(٣٨) على رأي من أوجب الاجتهاد على الأعيان. ولا طريق ثالث بإجماع الإمامية.

(٣٩) التي جعلها كل واحد منهم حجة على مذهبه، فينظر فيها.

(٤٠) ويكون البحث فيها راجعاً إلى البحث في ذلك الكلي، ويتصرف فيها كتصرفه في الحوادث

المتقدمة المبحوث فيها.

(٤١) إدخال هذا الناظر تلك الجزئيات تحت ذلك الكلي، وإجراء البحث فيها على ما أجرى في ذلك الكلي.

(٤٢) بمراجعته للأصول، بأن ينسبها إلى أحد الأدلة المقررة.

(٤٣) يمكن أن يكون عند الفقهاء من سبق المحقق في بعض شؤون البحث، كما طرح الفاضل المقداد في مقدمة كتابه «نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة»، ولكنه ليس بنظام عام وفكرة كاملة حول الاستنباط، بل هذه المباحث كجذور نشأت منها الأطروحة الأساسيّة عند المحقق الكركي وغيره، والله العالم.

(٤٤) رسائل الكركي: ٣: ٥٢.

(٤٥) انظر: الوافية: ٣٢١ - ٣٢٧.

(٤٦) المعروف أنها خمسمائة آية. والأقرب عدم الانحصار، بل الاستدلالات بالكتاب والسنة تتزايد باختلاف الأفهام والأنظار على مرّ الدهور والأعصار.

(٤٧) من القواعد اللفظيّة الثانية من الشارع بالتواتر أو بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع، كالعمومات النبويّة والعمومات الصادرة من الأئمّة عليهم السلام، والجارية مجرى القاعدة، والقواعد المستنبطة من كلام الفقهاء من موارد الأدلة المتفرقة.

(٤٨) المراد منها النمط الأوسط بين الإفراط والتفريط.

(٤٩) ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

(٥٠) المراد بكمال العقل ما كملت به جنوده، من أفعال الطاعات وترك المحرمات.

(٥١) هي في العلوم كيفية نفسانية حاصلة من ممارسة المسائل، وفي الاجتهاد القوة القدسيّة أو الكيفية الكسبية الحاصلة من جامعية شرائط الاستعداد التي يقتدا بها على إستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيلية، أو من ردّ الفروع إلى الأدلة والأصول.

(٥٢) اختلف العلماء في أن ملكة الاقتدار، التي هي من شرائط الاجتهاد، هل هي لدنية أو كسبيّة؟

(٥٣) لا إشكال في أن الملكة، كما عرفت، من الكيفيات النفسانية. والكيف تنقسم باعتبار المحل وتتصف بالقوة والضعف و...، حسب اختلاف المحل للقبول، فتوصف بالتواطي والتشكيك، كسائر العرضيات.

(٥٤) راجع: مقالة مراحل تطور الاجتهاد في الفقه الإمامي، للسيد منذر الحكيم، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ١٧.

(٥٥) قد تقدّم في بداية المقال النصّ عن الشهيد الصدر، الذي عبّر فيه عن ضرورة التوجّه إلى منهجيّة الاستنباط ضمن نظام كامل للاستنباط.

(٥٦) منهجيّة ومراحل الاستنباط: ٥.

(٥٧) المصدر السابق: ٦ - ٧.

(٥٨) المصدر السابق: ٧.

(٥٩) المصدر السابق: ٤٢.

# المخدّرات

## استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها

### دراسة فقهية استدلالية

د. محمد جواد سلمان پور (\*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

#### تمهيد

في نصف القرن الأخير، وإثر تنوّع ورواج المخدّرات، وبسبب كثرة الإدمان عليها، وما ينتج عنها من آثار سيئة ومضرة على المجتمع والخصائص التي اكتسبتها، فقد أصبحت من المواضيع المستحدثة في الفروع الفقهية الكثيرة في باب الحدود، والتعزيرات، والمكاسب المحرمة، والأطعمة والأشربة، مما أدى إلى اجتهاد الفقهاء في استنباط حكم شرعيّ يحرم تعاطيها والاتجار بها.

في هذا المقال سيتمّ بحث الأدلة ومباني الحكم التكليفي والوضعي للمواضيع المتعلقة بالمخدّرات. وعلى هذا الأساس فقد استحدثت المباني الفقهية عقوبات مختلفة لجرائم المخدّرات.

#### ١- مقدّمة

ظهرت مواضيع عديدة ومتنوعة تتحدّث عن المخدّرات. وكل واحد منها يخضع للمطالعة والبحث في الفقه، ويدرس كل موضوع منها في أحكام المباني الفقهية على

---

(\*) أستاذ جامعيّ متخصص في القانون والعلوم الشرعية، من إيران.

حدة. ومع الأخذ بعين الاعتبار حساسية حكومة الجمهورية الإسلامية بالنسبة لتلك المادة وما يحيط بها من أمور معقدة رأت أن التحقيق والاجتهاد الفقهي في الفروع المختلفة للمخدرات وجرائمها أمر ضروري.

ومن بين هذه المواضيع:

١- التصنيع الذي هو أعمّ من الزراعة وعملية الإنتاج، ٢- الحفظ، ٣- النقل، ٤- الترويج والبيع، ٥- التعاطي، ٦- إيجاد مراكز وأماكن للتعاطي، وتقديم الخدمات اللازمة للمتعاطين، وتهيئة المعدات لسهولة التصنيع والترويج، ٧- جني الأموال والثروة المكتسبة، ابتداءً من مرحلة الإنتاج حتى وقت تعاطيها، ٨- الحصول على الخبر وتقديم المعلومات، ٩- المقاومة، ١٠- العلاج وترك الإدمان، و...

كل هذا ينشأ عن استعمال المخدرات والتي بالإمكان أن ينطبق على متعاطيها

ثلاثة أبعاد فقهية: ١- حكم تكليفي، ٢- حكم وضعي، ٣- عقوبات.

في ما يختص بالحكم التكليفي والحكم الوضعي هناك من الفقهاء من جعل نفس المخدرات موضوعاً وملاكاً لحكمه، وعرفها على أنها سموم مهلكة، وأجرى عليها أحكام تلك السموم؛ والبعض الآخر جعل نصب عينيه أثرها على الصعيد الشخصي والاجتماعي، والأضرار التي تلحق الفرد والمجتمع من جراء تعاطيها. وعلى هذا الأساس بنوا أحكامهم وفتاواهم. وعلى أي حال إذا ما أخذنا نفس المخدرات أو الآثار المترتبة عليها نستطيع أن نستخلص من كل موضوع من المواضيع السابقة مصاديق وجزئيات أكثر من قاعدة فقهية، على سبيل المثال: ١- قاعدة لا ضرر، ٢- قاعدة حرمة الإعانة على الإثم والعدوان، ٣- قاعدة حرمة مقدمة الحرام، ٤- قاعدة الغرور، ٥- قاعدة نفي السبيل. وعلى أساس هذه القواعد يتم استنباط الحكم الوضعي والحكم التكليفي منا. ويتم اتخاذ العقاب والمجازاة على الجرائم المتعلقة بالمخدرات طبق هذه القواعد الفقهية، بالإضافة إلى تنقيح ملاك حدّ المفسد في الأرض في بعض الجرائم التي لها علاقة بالمواد المخدرة وتطبيق العقاب المترتب عليها. كل هذا يُعرف على أنه من باب التعزيرات الشرعية والقانونية وما يتلاءم مع أوضاع المجتمع ومصالحته والحالات الخاصة التي ترتكب بحق ذلك الإنسان والعائلة، مع مراعاة تطبيق العقوبات بالنسبة للمؤثر والشخص المجرم والمروّج له، وتحديد معيار وكيفية

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

تلك العقوبات.

ولكي ندرس موضوعاً من المواضيع التي لها فروع متعدّدة في أبواب الفقه المختلفة، مثل: موضوع المخدرات، من الضروري وقبل أي شيء توضيح ماهيته ومكانته في الفقه توضيحاً دقيقاً من الناحية التاريخية.

### ١- ما هو المقصود بالمخدرات؟

المقصود من المخدرات في هذه المقالة جميع أنواع المواد التي تؤدي إلى التخدير، والتي تؤدي إلى الإثارة، والمسببة للتوهم والخمول، وتنتج عنها آثار جسدية وروحية قد نهى الشرع عنها، وبعد استعمالها مرة واحدة أو عدة مرات تسبب الإدمان. وهذه المواد تشمل على الترياق ومشتقاته، والحشيش وماري جوانا ومشتقاته، والكوكائين، وكذلك المواد الصناعية المخدرة.

هذه المواد ومشتقاتها إما أنها لم يتم استعمالها في الطب الحديث أو أنها لم تستعمل مطلقاً، كالترياق، العصارة، الهيروئين، والكوكائين، وإن تم الاستفادة منه في الطب، كالمورفين، فإن زيادة استعماله تنتج عنها مضار كثيرة<sup>(١)</sup>. بناءً على هذا من الملاحظ أنه لا يمكن أن تفرض فائدة محددة وآثار ذات مغزى عقلائي في حالة فيما لو تم بحثها بصورة عامّة، حيث إن مضارها وآثارها السيئة على الفرد والمجتمع قد وصلت إلى مرحلة سيئة لم تعد خافية على أحد، وهي تهدد الأمة الإسلامية وجيل الشباب والطبقة العاملة في المجتمع بخطر الفساد والاضمحلال<sup>(٢)</sup>. هذا بالإضافة إلى أنه سيكون لها تأثير سيئ أكثر ما يكون على الناحية الفيزيكية والجسدية، وآثار سيئة على الذهن وزوال العقل وضعف الإرادة، ولها النصيب الأوفر في التأثير على متعاطيها بارتكاب جرائم، أمثال: السرقة، والتعدي على الناس بالضرب، والاحتيال، وانتهاك حرمة البيوت، ...

وتهدد المخدرات خمسة مصالح بشدة، وتوجه لها بنسب مختلفة ضربات متزايدة. وهذه المصالح هي: مصلحة العقل، مصلحة المال، مصلحة النفس، مصلحة العرض، مصلحة الدين. هذه المصالح التي هدف الشارع حمايتها والمحافظة عليها، وإخضاع كل الأحكام - أعم من أن تكون أحكاماً إلزامية وغير إلزامية - من أجل المحافظة عليها ومنعها من أي ضرر من الممكن أن يقع عليها<sup>(٣)</sup>. ومن الواضح أن

استعمال المخدرات وتهريبها بالصورة المنهي عنها قد أضرَّ في نصف القرن الأخير بأحد المصالح الخمسة، إن كان ذلك الضرر قد وقع بواسطة المتعاطي نفسه أو المهرب.

## ١-٢- تاريخ بحث المخدرات في الفقه الإسلامي

لم تكن المخدرات موضوعاً مستحدثاً؛ حيث إنه يوجد في كلام الأئمة المعصومين عليهم السلام والفقهاء القدماء ما يدلُّ عليها. وقد جاءت بألفاظ من قبيل: البنج، المُفتر، المخدر، والأفيون. هذه العناوين الأربعة قد وردت في الروايات، وفي كلام الفقهاء، وترتَّب عليها أحكام شرعية مختلفة.

مثلاً: ذكر الشيخ الطوسي في كتابه النهاية: مَنْ بَنَجَ غيره أو أسكره بشيء احتال عليه في شربه وأكله، ثم أخذ ماله، عوقب على فعله بما يراه الإمام، واسترجع منه ما أخذ. فإن جنى البنج أو الإسكار عليه جناية كان المُنَجُّ ضامناً لما جناه<sup>(٤)</sup>.

ومثل هذه العبارة قد وردت في كلام الشيخ المفيد أيضاً في كتابه المقنعة، وقد أضاف عليها: فإن جنى البنج على الإنسان أو المسكر من الشراب جناية لزمه أرشها بحسب ما يجب فيها؛ لنقصان الجسم أو العقل أو الحواس<sup>(٥)</sup>.

ونفس هذه الفتوى أتى بها ابن البراج في المهذب<sup>(٦)</sup>، وابن إدريس الحلِّي في السرائر<sup>(٧)</sup>، ويحيى بن سعيد الحلِّي في الجامع للشرائع<sup>(٨)</sup>، والعلامة الحلِّي في تحرير الأحكام<sup>(٩)</sup> والشهيد الأول في اللمعة<sup>(١٠)</sup>، وكثير من الفقهاء الآخرين.

عبارات هؤلاء العظماء تبين أنهم كانوا على علم بموضوع المخدرات، كالبنج، الذي هو على الظاهر نوع من الحشيش أو ماري جوانا<sup>(١١)</sup>، وآثاره السيئة على جسد الإنسان وذهنه كزوال العقل ونقصان في الجسم والحواس. ولكن لم يطرح استخدامه كما يستخدم حالياً بمسائله المعقدة، والإدمان والتهريب لم تطرح كما يتمُّ طرحها حالياً، بل كان يستفاد منها على أنها دواء، ويتمُّ استعمالها في مجالات نادرة، أو وسيلة لسرقة أموال الآخرين، لا أكثر من هذا. ولكن مع هذا كانوا يحرمونه.

## ٢- الحكم التكليفي

كما قيل سابقاً فإن موضوع المخدرات قد تسبب في ظهور مواضع وفروع

● المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية

متعددة، يستطيع كل واحد منها أن يكون باباً خاصاً من الفقه والاجتهاد، مثل:  
١- زراعة الخشخاش؛ ٢- إنتاج وعملية تصنيع المواد المخدرة؛ ٣- تخزينها؛ ٤- حملها ونقلها؛ ٥- ترويجها وبيعها؛ ٦- تعاطيها؛ ٧- إيجاد مراكز وأماكن لتعاطي تلك المواد، وتسهيل الخدمات والأدوات اللازمة التي تساعد على ترويجها وتعاطيها؛ ٨- العائدات المالية والثروة المحصلة من كل مرحلة من مراحل الإنتاج إلى مرحلة التعاطي؛ ٩- الصفقات والعقود التي تعقد بخصوص المخدرات؛ ١٠- جمع الأخبار عن الأسواق التي يتم الاتجار فيها وإعطاء المعلومات عن أماكن تصريفها؛ ١١- مقاومة كل مرحلة من مراحل المخدرات؛ ١٢- العلاج والإقلاع عن التعاطي.

إن جميع تلك المواضيع التي تمّ ذكرها بالإمكان أن يكون لها ثلاث نقاط فقهية مهمة: ١- الحكم التكليفي؛ ٢- الحكم الوضعي؛ ٣- الناحية القانونية وتطبيق العقاب على مرتكب جرائم المواد المخدرة.

## ٢-١- حرمة تعاطي المخدرات

إن الحكم التكليفي بحرمة المواضيع من ١ إلى ٩ يتوقف على ثبوت حرمة ترويج وتعاطي المخدرات. بالإضافة إلى ذلك فإنّ طريقة إثبات هذا الحكم يترتب عليها أساس البحوث القادمة في خصوص الأحكام الوضعية، ومعاينة مرتكبيها. منذ زمن السيّد أبو الحسن الأصفهاني (١٣٦٥هـ) إلى يومنا هذا توجد هناك فتاوى صريحة من مراجع ومجتهدين بتحريم تعاطي المخدرات<sup>(١٣)</sup> بجميع أشكالها. كما نجد أيضاً بين كلمات الفقهاء القدماء فتاوى تحكي عن تحريم المخدرات. ومن الطبيعيّ أنه يوجد بين الفقهاء اختلاف في الآراء حول مبنى تحريم المخدرات؛ فالبعض منهم أخذه كموضوع مستقلّ مطبقاً عليه الحرمة<sup>(١٣)</sup>؛ والبعض، كالشيخ الطوسي، ألحقه بالمسكرات<sup>(١٤)</sup>؛ وهناك من اعتبره من السموم، ويفتقد أي فائدة عقلانيّة، ولذلك يستوجب الحرمة؛ والبعض الآخر أدخله في موضوع المفتر، وأفتى بتحريمه<sup>(١٥)</sup>.

في باب أدلة حرمة تعاطي المخدرات تُطرح عدّة مباني وأدلة على ذلك:

## أ- الروايات

- يوجد هناك روايات متعددة في تحريم المخدرات، ولكن؛ لضعفها وضعف سندها، لم يستطيعوا الاعتماد عليها في التحريم، مثل: ما جاء في مستدرک الوسائل:
- ١- الأمير صدر الدين محمد بن غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي في رسالة قبائح الخمر: على ما نقله السيّد المعاصر في الروضات، قال: روي عن طريق أهل البيت عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: سيأتي زمان على أمتي يأكلون شيئاً اسمه البنج، أنا بريء منهم، وهم بريئون مني.
  - ٢- قال صلى الله عليه وآله: سلّموا على اليهود والنصارى، ولا تسلّموا على آكل البنج.
  - ٣- قال صلى الله عليه وآله: مَنْ احتقر ذنب البنج فقد كفر.
  - ٤- قال صلى الله عليه وآله: مَنْ أكل البنج فكأنما هدم الكعبة سبعين مرة، وكأنما قتل سبعين ملكاً مقرباً، وكأنما قتل سبعين نبياً مرسلًا...<sup>(١٦)</sup>.
  - ٥- قال صلى الله عليه وآله: ألا إن كل مسكر حرام، وكل مخدر حرام، وما أسكر كثيره حرامٌ قليله<sup>(١٧)</sup>.
  - ٦- عن الحكم بن عيينة، عن أنس بن حذيفة صاحب البحرين، قال: كتبتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الناس قد اتخذوا...<sup>(١٨)</sup>.

## ب - الحكم العقليّ

الدليل الأصليّ لتحريم تعاطي المخدرات هو حكم العقل، وتطبيق بعض القواعد والأحكام الفقهيّة القطعية.

طبعاً عند توضيح الدليل العقليّ وكيفية حكمه يمكن توضيح هذا الدليل بصور مختلفة.

يقول الشهيد الصدر في تقسيم القضايا والأحكام العقليّة: يتمّ حكم العقل بطريقتين:

إحدهما: قضايا تشكل عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط.

والأخرى: قضايا مرتبطة بأحكام شرعيّة معينة، كحكم العقل بحرمة المخدر، قياساً له على الخمر؛ لوجود صفة مشتركة، وهي إذهاب الشعور<sup>(١٩)</sup>.

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

وهناك مَنْ حَكَمَ بتحريم المخدرات، ولكن ليس من باب قياسه بالخمير، بل لأنه من المسكرات، وبما أن الشرع الإسلامي قد جعل حرمة استعمال المسكرات من المسلمات فإن تحريم تعاطي المخدرات يكون شيئاً مسلماً. ولكن هل أن المخدرات واقعاً من المسكرات، وله نفس الأحكام الجزائية والتكليفية التي تنطبق على المسكر؟

يعتقد خبراء المخدرات أن منتجات الحشيش والترياق الذي يتم استعمالها بطريقة خاطئة تعدّ بدون أدنى شكّ من المسكرات، وبعد مدة زمنية يزيل العقل، وينزل الإنسان إلى المرحلة الحيوانية، ويصبح غير ذي نفع<sup>(٢٠)</sup>.

أما بملاحظة أكثر آراء الفقهاء فإنها تنصبُّ على أن العرف هو الذي يفرق ويميز بين المسكر والمخدرات<sup>(٢١)</sup>، وأن الملاك في تشخيص المسكر من غير المسكر، والخمر من غير خمير، هو العرف. ففي العرف لم تؤخذ المخدرات على أنها عين المسكر، حتّى يجري عليها أحكامه المختلفة. ولكن، وبالرجوع إلى الروايات التي بيّنت حرمة الخمر والمسكرات، والفلسفة والدليل على تحريمه، يمكن القول: من باب تنقيح المناط يسري على المخدرات حكم حرمة الخمر والمسكرات. لذلك فإن جميع أدلة وفلسفة تحريم الخمر التي جاءت في الروايات الصحيحة نراها اليوم بوضوح تتطابق مع المواد المخدرة.

في كتاب علل الشرائع يوجد ثلاث روايات في باب تحريم الخمر:

١. حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن الحسين السعدآبادي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان، قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: حرم الله عزّ وجلّ الخمر لما فيها من الفساد، ومن تغييرها عقول شاربها، وحملها إياهم على إنكار الله عزّ وجلّ، والفرية عليه وعلى رسله، وسائر ما يكون منهم من الفساد والقتل والقذف والزنا وقلة الاحتجاز عن شيء من المحارم، فبذلك قضينا على كل مسكر من الأشربة أنه حرام محرم؛ لأنه يأتي من عاقبة الخمر.

٢. حدثنا محمد بن علي ماجيلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن عبد الرحمن بن سالم، عن المفضل بن عمر، قال: قلت لأبي

عبد الله ﷺ: لِمَ حرم الله الخمر؟ قال: حرم الله الخمر لفسادها؛ لأن مدمن الخمر تورثه الارتعاش، وتذهب بنوره، وتهدم مروته، وتحمله على أن يجترئ على ارتكاب المحارم، وسفك الدماء، وركوب الزنا، ولا يؤمن إذا سكر أن يثب على حرمه، ولا يعقل ذلك، ولا يزيد شاربها إلا كل شر<sup>(٢٢)</sup>.

### ج - الحرمة من باب أكل السمِّ والأضرار الشخصية والاجتماعية

هناك من الفقهاء مَنْ حرم استعمال المخدرات من باب تحريم الشرع أكل السم<sup>(٢٣)</sup>، كالسيد الخوئي، والضرر الذي يسببه للجسم، وما يعترض الجسم والذهن من مخاطر، مما يجعل حرمة في الشرع من المسلمات. والبعض الآخر، كالسيد الخامنئي، حرمها لما يلحق المجتمع من أضرار تترتب على تعاطيها، فتكون حرمتها من باب الحرمة الشخصية والاجتماعية<sup>(٢٤)</sup>.

فمن الملاحظ هنا أن حرمة استعمال المخدرات من هذا الباب أمر واضح. ولهذا فإن (قاعدة لا ضرر) تنطبق على كل من المعاني والتفاسير التي جاء بها العلماء حول تعاطي المخدرات، وسوف نشير إليها في ما بعد<sup>(٢٥)</sup>.

### د - الحرمة من باب قاعدة حرمة الإسراف

تكرّر القول في القرآن والأخبار، وكذلك في كلام العلماء، يحكي عن حرمة الإسراف، بالطريقة التي بيّنت أنه ليس هناك شك في حرمة. مع هذا فإن كثيراً من الفقهاء لم يوضحوا توضيحاً دقيقاً الشؤون والأحكام الجزائية فيه، ولو أن بعضهم بصدد عرض الموضوع والتحقيق فيه مستقبلاً.

يقول الشيخ أحمد النراقي: توضيح هذه القاعدة من الأمور المهمة واللازمة، حيث إنه طرح الموضوع بعنوان قاعدة حرمة الإسراف. ففي البداية بيّن أدلة حرمة الإسراف، ومن ثم أورد بياناً لمعناه. فقد ذكر للإسراف خمسة عشر معنى، وبعد ذلك أرجع تلك المعاني إلى معنيين اثنين فقط: ١- الإنفاق في معصية؛ ٢- مجاوزة الحد، ثم يقول: إن شئت عبّرت عن الأخير بالإنفاق المستتبع عند العقلاء، أو الإنفاق في غير حاجة، أو في ما لا ينبغي، أو في غير حقه، أو خلاف الاقتصاد<sup>(٢٦)</sup>.

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

فعلى أساس كل من المعنيين السابقين يكون تعاطي المخدرات من المصاديق البارزة في الإسراف. لهذا إذا ما ثبت بأدلة أخرى غير أدلة حرمة الإسراف حرمة تعاطي المخدرات ففي هذه الحالة يكون إنفاق المال من أجل تعاطيها (إنفاقاً في معصية)، ويكون مصداقاً للإسراف؛ أما إذا لم يكن بالإمكان إثبات حرمتها بأدلة أخرى غير قاعدة حرمة الإسراف فعندئذ تثبت حرمتها بالمعنى الثاني لمصداق الإسراف؛ لأن تعاطي المخدرات إنفاق للمال في شيء قبيح وغير مستحسن عند العقلاء، والرشيدي يرى أنه غير مضطر لتعاطي المخدرات، وفي الأساس هي خلاف الاقتصاد.

إن المهم في تطبيق قاعدة حرمة الإسراف على تعاطي المخدرات هو أنه جاء في بعض كلام الفقهاء في باب الإسراف الحكم بسفاهة المتعاطي، وتطبيق عنوان السفية عليه، حيث نقل عن السيد مجاهد قوله: فلو صرف ماله في ما لا ينبغي عقلاً أو شرعاً، وإن كان له فائدة دينية أو دنيوية، فإنه مضيع لذلك المال شرعاً، مبدّر، وسفيه<sup>(٢٧)</sup>.

في دراسة للحكم الوضعي المتعلق بتعاطي المخدرات والعقوبات التي تنطبق عليه، ومع ملاحظة النقطة السابقة، يمكن بحث سفاهة المدمن على المخدرات، والحجر على جميع أمواله، وتسليمه لوصي قانوني، ومن ثم تتم دراسة حالته من قبل الحاكم الشرعي، وستتطرق إلى هذا الأمر لاحقاً.

### هـ- الحرمة من باب قاعدة حرمة مقدّمة الحرام

إن من إحدى الأحكام الكلية والقواعد الفقهية حرمة مقدّمة الحرام؛ لأن مقدّمة الحرام في بعض الأحيان تكون سبباً لفعل الحرام؛ وأحياناً تكون شرطاً ومجالاً لفعل الحرام.

ففي الحالة الأولى تكون مقدّمة للفعل، وبالتالي تحرز الحرمة.

وفي الحالة الثانية يفترض الشيخ أحمد النراقي فرضين في الموضوع:

**الأول:** هو الشخص الذي يأتي بالمقدّمة بقصد أن يتحقّق الفعل الحرام. ويكون

هذا الفرض حراماً أيضاً. وقد نفى النراقي الخلاف في حرمة هذا الفرض.

**والثاني:** هو الذي لا يقصد تحقّق فعل الحرام. وفي هذا الفرض لا يمكن أن

تُعرف المقدمة على أنها حرام<sup>(٢٨)</sup>.

تعاطي المخدرات - مع غضّ النظر عن حرمتها في باقي الأدلة - من المصاديق المهمة لارتكاب مقدّمة الحرام، من باب الشرط وإيجاد الأرضية بقصد تحقق فعل الحرام.

وذلك أن المتعاطي لم يكن قاصداً في البداية الوقوع في مهالك الحرام أو ارتكاب الأفعال المحرمة، كالسرقة والقتل وترك الواجبات الشرعية، وسوء الاستفادة من الأقارب، والمفاسد الجنسية و...، ولكن في الوقت الحاضر أعمال الحرام التي يرتكبها أكثر المدمنين بعد تعاطيهم لتلك المخدرات، أو في سبيل الحصول عليها، وما يرمي نفسه به من المهالك المحرمة، ومع علمهم بما ينتظرهم من عواقب ونتائج وخيمة تترتب على أفعالهم المحرمة التي يرتكبونها، فيمكن جعل تعاطي المخدرات من باب مقدّمة الحرام بالمعنى الثاني، أي شرط في تحقّقها. ومع العلم بأن المدمن والمروج على علم بما يترتب عليه من حرمة عند تعاطيه أو ترويجه لتلك المواد، التي تكون في بعض الأحيان شيئاً مجبراً عليه وضرورياً بالنسبة له، فإنّ هذا العلم بما قد ينتج عن عمله هذا يكون بمنزلة القصد والإصرار على الفعل مع علمه بحرّمته.

## ٢-٢- حرمة تصنيع المخدرات وعقد الصفقات عليها وتهريبها

مع العلم بحرمة تعاطي المخدرات، وعدم وجود فائدة عقلانية في تعاطيها، وما يترتب عليها من مفسد تنشأ بعد استعمالها، تتضح لنا جلياً حرمة تصنيعها وتهريبها. الفقهاء الذين يحرّمون تعاطي المخدرات يحرّمون تصنيعها وتهريبها أيضاً. وحرمة هذه الأمور التي قد جاء ذكرها في هذا البحث هي الأصل والأساس في مباني العقوبات التي تطبّق على مهربي المخدرات. فتتهريب المخدرات وعقد الصفقات عليها بالإمكان اعتبارها من مصاديق وصغريات القواعد والأحكام الفقهية الكلية العديدة التي سنتطرق إلى ذكر بعضها:

### أ- قاعدة لا ضرر

تعتبر (قاعدة لا ضرر) إحدى القواعد الفقهية المهمة التي تعتبر أساساً لكثير

● المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية

من الأحكام الفقهية الأخرى.

وطبعاً توجد هناك نظريات كثيرة لتوضيح معنى هذه القاعدة، وأهمها:

نظرية الشيخ الأنصاري، المبتنية على أساس نفي الحكم الضرري<sup>(٢٩)</sup>.

ونظرية الأخوند الخراساني في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري<sup>(٣٠)</sup>.

وتفسير الإمام الخميني<sup>(٣١)</sup> في قاعدة نفي الضرر من باب الأحكام السلطانية

والحكومة<sup>(٣١)</sup>.

وتفسيرين آخرين قد تمت دراستهما من قبل العلماء، هما:

نظرية شيخ الشريعة الأصفهاني<sup>(٣٢)</sup>، وتبنتني على اشتغالها على أساس النهي

التكليفي.

ونظرية أخرى في نفي الضرر غير المتدراك، للشيخ النراقي<sup>(٣٣)</sup>.

وبناءً على التفاسير الخمس لهذه القاعدة التي تم ذكرها، وما عدا ما بيّنه

المرحوم النراقي، فإن تهريب المخدرات وعملية تصنيعها إلى أن تصل النوبة إلى تعاطيها

تعتبر من صغريات القاعدة المذكورة. لذلك إذا ما تم الحكم على إباحته ففي الواقع

يكون الحكم على التكسب بها وإنتاجها والصفقات التي تعقد عليها سبباً لأضرار

وخسائر تلحق بالأفراد والمجتمع، وتؤثر سلباً على حياتهم، وهذا من المسلّمات. لذا من

باب قاعدة نفي الضرر رُفِعَ حكم إباحته، وتم تحريمه. موضوع المخدرات والمتاجرة بها

وتصنيعها لا يجر غير الضرر والخسارة على المجتمع.

وبعض العقاقير تعتبر من مشتقات المخدرات التي يتم استعمالها في مجال الطب،

ومع هذا، وإن حكم بحليتها، فإن لها مضاراً إذا لم تستخدم بطريقة صحيحة، أو إذا

استخدمت بكثرة، حتى وإن كان استخدامها في العلاجات الطبية. لهذا من باب نفي

الحكم، وعن طريق نفي الموضوع الضرري، تم تحريمه.

أمّا إذا كنا نعلم أن القاعدة حجة من خلال باب الأحكام الحكمية

والسلطنة؛ لأن الضرر الذي سوف يقع على المجتمع من جراء رواج المخدرات بين أفراد

واضح، وحتى بإمكانها أن تهدد ذات الحكومة، فمن باب الأحكام الحاكمة على

الأمر يكون حكمه المنع والتحريم.

وكثير من الفقهاء المعاصرين، كالسيد الخامنئي، يحكم؛ من باب الضرر، بحرمة المتاجرة، والتعامل، والحمل والنقل، والحفظ، و...<sup>(٣٤)</sup>.

### ب - قاعدة حرمة الإعانة على الإثم والعدوان

مضافاً إلى دلالة القرآن الكريم على حرمة المساعدة على الإثم والوقوع في الحرام، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢)، يدل عليها حكم العقل والأخبار الكثيرة المستفيضة في موارد خاصة، وزيادة على ذلك إجماع العلماء على تحريمها، وقد أفتى فقهاء عظام في موارد كثيرة أيضاً طبق هذه القاعدة. وكان البحث ووجهات النظر التي أبدوها تنصب في تعيين وتوضيح معنى مد يد العون والمساعدة على الإثم والعدوان.

في تحقق المساعدة في العمل والأداء يجب أن يحدث تدخل من شخص يمد العون للطرف الآخر يكون على أساسه الوقوع في الجرم والإثم، أو إكماله وتماميته. والذي يقع الشك فيه، والقييل والقال، هو اشتراط مدخلية القصد وعلم الشخص المساعد من أجل تحقق وإكمال وإتمام الجرم. يرى مشهور الفقهاء أن العلم بالأمر كافٍ من أجل تحقق المساعدة على قصد تحقيق الحرام من قبل المباشر<sup>(٣٥)</sup>. وسواء أثبتنا من وجهة نظر الأدلة الشرعية اشتراط القصد والعلم أم لا فليس بإمكاننا أن ننكر أن تصنيع وتهريب المخدرات، مع العلم أنه ليس لها فائدة عقلانية، ومع ملاحظة استعمالها السيئ، تعد من المصاديق الواضحة في المساعدة على الإثم والعدوان؛ إذ إنّ مصنعها والذي يقوم بتهريبها لديه علم وقصد أن يتم إيصالها في نهاية الأمر إلى ذلك المتعاطي المدمن عليها، الذي تؤثر تأثيراً سلبياً على صحته، وتؤدي به إلى ارتكاب الحرام. بناء على هذا بالإمكان توضيح تحريم إنتاج وتهرب المخدرات من هذا الباب أيضاً.

طبعا بحث اشتراط القصد والعلم أو عدمهما في تحقق المساعدة من الناحية الجزائية قد تم تعيينه كثيراً. مثلاً: إذا أحرز أن شخصاً عمل في الاتجار بالمواد المخدرة، وهو لا يعلم بحرمتها، ومع هذا اغتربها، فهل بالإضافة إلى بطلان التكسب وعقد الصفقات عليها يرتكب جرم المساعدة على الحرام أم لا؟ هذا البحث يجب أن يتم التطرق إليه في مباحث العقوبات.

### ج - قاعدة حرمة مقدّمة الحرام

إحدى القواعد الفقهية التي يبنى عليها الفقهاء فتاواهم في المواضيع المختلفة هي قاعدة حرمة مقدّمة الحرام. فإذا كان العمل سبباً في تحقق الحرام وتحمل الإثم يكون نفس العمل من هذا الباب حراماً، كذلك إذا كان شرطاً وأرضية في ارتكاب الحرام، بشرط أن يقصد ارتكاب ذلك الحرام، ففي هذه الحالة تكون مقدّمته حراماً أيضاً<sup>(٣٦)</sup>.

فإن لم نعتبر أن تهريب المخدرات سببٌ مؤدّ لفعل الحرام، كتعاطي المخدرات، أو سببٌ للجرائم التي يرتكبها المدمن، فأولاً: بإمكانها أن تكون أرضية وشرطاً لتعاطي المخدرات، بل شرطاً أيضاً للجرائم التي يرتكبها المدمن للوصول إلى هذه المواد. فإحراز علم وقصد المصنّع والمهرب بالنسبة لتعاطي المدمن للمخدرات أو علمهم بالجرائم التي تنشأ بعد ذلك من جراء الإدمان أمر سهل أيضاً، فأَيّ من المصنّعين أو المهربين لا يريد أن تصل المخدرات إلى يد المدمن؟

**وثانياً:** في موارد كثيرة يرتكب مهربٌ المخدرات جرائم عدّة غير جرائم التعاطي والجرائم العادية، بنحو السببية والشرطية، وتكون ملازمة للعلم والقصد، ولها مدخلية فيه؛ وذلك من أجل تسهيل وارتكاب التهريب، مثل: القتل، السرقة، الرشوة، التحايل، التهديد، وعدم الأمن، وأمثال ذلك. وبناء على هذا فإنّ الحرمة تتأكد أيضاً من هذه الناحية.

### د - قاعدة نفي السبيل

ومن القواعد الفقهية المهمة الأخرى، التي دلّت عليها الآيات القرآنية والأخبار المستفيضة والإجماع، والتي اعتمد عليها الفقهاء في موارد كثيرة في استنباط الأحكام الفرعية، هي قاعدة نفي السبيل<sup>(٣٧)</sup>. وطبق هذه القاعدة تتضح حرمة أي عمل يكون سبباً في أن يجد أعداء الدين أو غير المسلمين طريقاً للولاية والتسلط على المسلم أو المسلمين. وأحياناً يتفق تهريب المخدرات مع الحوافز السياسية من جانب أعداء الإسلام، وحتى في عدم وجود مثل هذه الحوافز فإنّ من آثار انتشار المخدرات انعدام إرادة الدفاع عن حرمة الدين. وفي هذه الصورة يكون السبيل مهياً لأعداء

الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك ربما يوجد أحد المعتادين الذين انتزعت منهم الغيرة الدينية ينصاع بسهولة للتعامل مع الكفار وأعداء الدين، مما تستوجب عليه ولايتهم، فيوطن نفسه أن يتعاون مع الأجانب في موارد كثيرة. وبناءً على هذا، يتضح لنا أنه يكون كافياً من أجل صدق القاعدة. لذلك إذا ما حكم بالحرمة على أساس هذه القاعدة فإنه لا يستبعد صحة هذا الحكم على طبقها.

### ٣- الأحكام الوضعية للمخدرات

#### ٣- ١- السفاهة والحجر على المدمن

أ. كما مر سابقاً أن الإسراف هو صرف الأموال في الأمور المذمومة، والتي يراها العقل قبيحة، وتكون سبباً في الضرر الذي يلحق بالإنسان، أو أنها تصرف في معصية الله.

ومن الملاحظ أن صرف الأموال في المخدرات وتعاطيها يعتبر من مصاديق الإسراف. طبعاً بعض الفقهاء الذين بحثوا حرمة الإسراف يصرّحون بأن صرف الأموال على المخدرات من صغريات قاعدة حرمة الإسراف، وأمّا الإدمان على الكحول والشراب الذي قد تمّ ذكره وما ينفق عليه من مال فإنه يعدّ بلا شكّ مصداقاً للإسراف<sup>(٣٨)</sup>. ومن نفس الطريق، وبواسطة تنقيح المناط، وربما بواسطة أولوية إظهار ما يصرفه المدمن من أجل تعاطي المخدرات، يعتبر الإدمان بنظر هؤلاء الفقهاء إسرافاً. لذلك فإنهم يعتبرون صرف الأموال من أجل الشراب مصداقاً للإسراف، ومن هذه الجهة كان أولاً: ينتهي بالضرر، وثانياً: تصرف هذه الأموال في معصية الله عزّ وجلّ. وهاتان الجهتان، إذا لم نقل بطريق أولى أنّ صرف المال موجوداً في تعاطي المخدرات، تكون موجودة أيضاً، لذلك فإن استعمال المخدرات مع أنه ينتهي بالضرر، كذلك مع ملاحظة حرمة فهو إنفاق للمال في معصية الله سبحانه.

ومن جهة أخرى أثبت بعض الفقهاء اسم السفاهة للشخص المسرف<sup>(٣٩)</sup>. وبالرجوع إلى الأحكام الأخرى التي اتخذوها في حقّ الشخص المدمن أنه غير بعيد صحّة إطلاق حكم السفاهة في حقّه، والحجر عليه.

ومن الطبيعيّ أنه من غير الممكن أن يطلق حكم السفاهة في جميع الموارد على

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

الشخص المسرف، أمّا في الأمور التي يفقد فيها الشخص القوّة والإرادة في تجنّب الإسراف. وهذا يظهر بصورة لا إرادية، مثل: الشخص المدمن على المخدرات. فيمكن اعتباره سفيهاً، ومن ثم يحجر عليه.

ولإثبات وجهة النظر هذه نلقت النظر إلى عدّة أمور مهمة:

ب. يعتبر الفقهاء الجرائم الشخصية التي يقدم عليها الإنسان، مثل: الانتحار، وإيذاء النفس بضربة مهلكة، من الأعمال الباطلة، وإن كانت الصفقات التي يقوم بها تبدو في مثل هذه الحالة عقلانيّة. وقد أفتوا حتّى ببطلان وصيته أو هبته لثلاث أمواله. والبعض اعتبر هذا الحكم من باب السفاهة. وقيل: إن عمله هذا ينم عن سفاهته<sup>(٤٠)</sup>. ومن الملاحظ أنّه بالإمكان أن يعتبر من صغريات هذه الفتوى. لذلك فإن الشخص المدمن على المخدرات في واقع الأمر هو مَنْ يوجّه إلى نفسه الضربة القاضية، وهو الذي يقوم بعملية انتحارية بحق نفسه. لذا لإحراز موضوع هذا الأمر يمكن تطبيق حكم السفاهة، ومن ثم الحجر عليه، وإبطال جميع المعاملات والصفقات الماليّة التي يقوم بها، وتوقيف أمواله، وتفويض أمره إلى الحاكم الشرعيّ أو وليّ أمر للبتّ في أمره.

ج. عندما يعتبر الفقهاء الصفقات والمعاملات التي يقوم بها السكران باطلة فإن جميع المعاملات والصفقات التي يقوم بها كذلك الشخص الذي يتعاطى المخدرات، مثل: البنج، باطلة أيضاً. وليس هذا إلا لزوال عقله وفقدان القدرة الإرادية والفكرية على التصميم بخصوص الأموال، ولا يملك القدرة على القيام بالعمل الذي فيه صلاح أمواله. فالشخص الذي لا يملك القدرة على التمييز بين ما يصلح ويفسد أمواله أو العمل على تتميتها سفيهاً، ويحجر عليه.

إنّ صرف متعاطي المخدرات للمخدّر، وللأسف، خصوصاً في زمن اشتداد إدمانهم في تزايد يوميّ، والبعض منهم يهدر أمواله في طريق السفاهة، ولن يستطيع أبداً أن ينفق أمواله في طريق آخر فيه صلاح له ولأمواله. وهذا لا ينطبق عليه غير تعريف السفاهة في الفقه، وبالإمكان أن يطلق هذا التعريف على الشخص الذي يدمن إدماناً شديداً.

### ٣-٢- بطلان جميع صفقات المخدرات التجارية

مع ملاحظ حرمة التهريب فإن الصفقات والاتجار به، والتي هي أعم من التصنيع والحفظ والنقل والبيع وتأجير المنازل ووسائل النقل التي لها دخل في مسألة تهريب المخدرات، تعتبر باطلة أيضاً. وبطلان ملكية الأموال العائدة من مثل هذه المعاملات أمر واضح. لذلك فإن من الشروط المهمة في صحة جميع المعاملات والاتجار بأي نوع من العقود العمليّة إباحة نفس المعاملة. بالإضافة إلى أنه من الشروط الأخرى التي لها مدخلية في صحة المعاملات وجود فائدة يحكم بها العقل، وقصد عقلي، وملكية بالنسبة للأموال التي تدخل في الصفقة.

وعلى فرض حرمة المخدرات فعندما تكون طرفاً في صفقة من الصفقات أولاً تعتبر هذه الصفقة غير مباحة. وثانياً: لا تحتوي على فائدة عقلانيّة. وثالثاً: لا يوجد لها قصد يحكم على إثره بها العقل. ورابعاً: شرعاً لا توجد هيمنة على الأموال. لذلك فإن جميع صفقات المخدرات فاقدة لشروط الصحة الأساسيّة. وعلاوة على هذا بالإمكان اعتبارها معاملات من نوع الغرر، وبهذا تكون مصداقاً لنهي النبي عن الغرر.

### ٣-٣- عدم تملك الأموال التي حصل عليها عن طريق التهريب

مع ملاحظة حرمة الاتجار وبطلان الصفقات التي تتم عن طريق المخدرات فإن جميع الذين يجنون الأموال بهذا الشكل وعن هذا الطريق لا يعتبرون مالكين لها، ولا تنتقل إليهم شرعاً. لذا يعتبر ضامناً لتلك الأموال، ويجب عليه إرجاعها إلى أصحابها الأصليين. وبما أنه غالباً لا يعرف المالك الأصلي لتلك الأموال فإنه تؤخذ بعين الاعتبار أنها أموال مجهولة المالك، أو أنها في النهاية تعتبر متعلّقة بالمدمنين؛ لأن جميع النفقات التي تصرف على التصنيع وتهريب المخدرات وأرباحها ترجع في آخر الأمر إلى أنها مما ينفقه المدمن على توفير هذه المادّة له<sup>(٤١)</sup>.

### ٤- أحكام القصاص والعقاب

عند استنباط أحكام القصاص والعقاب في مجال المخدرات، وفي بحث الحرمة والأحكام الوضعية، يوجد هناك فرق بين المدمن والمستهلك وجميع الأشخاص الذين

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

يبادرون إلى إنتاج وتهريب تلك المواد. هنا أيضاً يجب أن لا يكونوا متساوين في القصاص. وأساساً يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار نوعان من التعامل والقصاص الذي يطبق على مثل هذه الشريحة.

## ع- ١- المستهلك والمدمن

### أ- التعزير

بما أن المستهلك عند تعاطيه المخدرات قد ارتكب حراماً، ولا يوجد حدٌ شرعيٌّ من الحدود الفقهية أو عنوانٌ من عناوين الجرائم التي يطبق حدّها عليه، فيجب أن يعاقب في تلك الحالة بالتعزير. هناك بعض الفقهاء يعرفون المدمن على أنه شارب للمسكر، غير أنّ هناك جزءاً من الأحكام فقط تلحق المستهلك للمخدرات بشارب المسكر. ولأننا نعتبر عرفاً أن صدق الملاك يقع على المسكر وشاربه فلا يمكن إقامة الحدّ على شارب المسكر؛ لأن العرف لا يعتبر المستهلك للمخدرات شارباً للمسكر. وبناءً على هذا بالإمكان تعزيره شرعاً؛ من أجل استهلاكه للمخدرات، أقلّ من حدّ شرب الخمر التي يستحقّ صاحبها عليها العقاب، ويجب عليه تركها. ومن واجبات الحكومة الإسلامية أن تقدم المساعدات الماديّة والمعنويّة في هذا الخصوص<sup>(٤٢)</sup>.

## ب - الحجر والحجز على الأموال

مع مراعاة ما جاء في تلك الأحكام الوضعية التي قد مرت، من أنه عند الثبوت والمصادقة على أن مدمن المخدرات إنسان سفيه ويستحقّ الحجر، ففي هذه الحالة من المؤكّد عدم قانونية الصفقات التي يعقدها، وبمقتضى ذلك الحكم يتمّ الحجز على أمواله. وفي الحالة هذه توضع أمواله تحت تصرّف الحاكم الشرعيّ أو يُنصّب عليه قيمٌ يدير شؤون أمواله وأولاده، إلى أن يثبت إقلاعه نهائياً عن تعاطي المخدرات، ويعود إلى رشده.

بالإضافة إلى الأدلة والأمارات التي تمّ بيانها في البحث السابق، المؤيّد لسفاهة المدمن، ومن ثمّ الحجر عليه، من الجدير ذكره هنا أنه في حالة تعيين العقاب وإنجازه في حقّ المدمن تلاحظُ عندها مصلحة المدمن ومصلحة المجتمع في الشروط الحالية،

ومن باب المصلحة يتمّ تعيين مقدار ونوع تلك العقوبات. وربما أقرب العقوبات لتلك المصالح هي الحجر عليه، والحجز على أمواله، ووضعه تحت وصاية الحاكم أو وليّ الأمر والقيّم عليه. لذلك فإنّ الأسلوب المهم الذي يتعامل به، ويتمّ التصرف على إثره، مع مدمن المخدرات هو الإقدام على العقوبات المانعة، والتي تقوده إلى أن يبتعد ويقطع عن تعاطي المخدرات، بالطريقة التي تمكنه بعد الإقلاع عنها أن يرجع كأيّ فرد في المجتمع، لا كأيّ مجرم ذي سابقة. فالحكم عليه بالحجر، والحجز على أمواله، إلى أن يقلع عن الإدمان، هي أقرب عمل يقوم به، للوصول إلى الأهداف، ومصلحة ذلك المدمن<sup>(٤٣)</sup>.

## ع-٢- مهربّ المخدرات والمصنّع لها

يعتبر في زماننا الحاضر المصنّعون والبائعون للمواد المخدرة من العوامل الأصليّة والأساسيّة في ظهور المفسد المتعدّدة التي تنشأ عن تلك المواد. وهناك مراحل قبل التعاطي تشكّل السبب الرئيس في وقوع تلك المفسد والجرائم، وفي النهاية لها اليد الطولى في هلاك الناشئة. لهذا إذا لم تكن هناك مثل هذه المواد، ولا تصل إلى يد الناس، ليتعاطوها، فإن جميع هذه المفسد سوف تختفي من المجتمع. هذه الخلاصة تدلنا على أن القصاص والعقاب الذي يطبّق على جرائم المخدرات المنصوص عليه في البحث الفقهيّ، وبالإضافة إلى الأدلة الفقهيّة المعهودة، يجب ملاحظة مصلحة أفراد المجتمع، وفي هذه الحالة سوف يكون للشدة في القصاص مبرراً، ويكون قريباً من الصواب.

وبالإمكان عرض النقاط التالية، التي تبين جريمة المجرمين المذكورين، والقصاص بحقهم:

## أ- توقيف ومصادرة الأموال المكتسبة عن طريق المخدرات

ذكرنا سابقاً أنّ جميع معاملات وصفقات المخدرات تعتبر باطلة، ولا تكون سبباً في التمليك، وعليه فأيّ مبلغ تمّ جنيه عن هذا الطريق لا يتم تملكه شرعاً من قبل المتعامل، ويجب إرجاعه إلى صاحبه الأصليّ. وبما أنه في أغلب الأحيان لا يعرف

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

صاحب ذلك المال فيبدو أن الأموال المكتسبة من الاتجار وإبرام الصفقات بالمواد المخدرة، بأي شكل من الأشكال، كالأرباح المكتسبة من التصنيع والحفظ والتخزين والحمل والنقل من مكان إلى مكان والبيع ومراكز تسهيل التصنيع، والتداول والتعاطي، كل تلك الأموال تعتبر مجهولة المالك.

فإذا تمّ قبول هذا الفرض، ومع مراعاة أن جميع هذه الأموال في آخر الأمر سوف تدفع من قبل المستهلك، فإن المصلحة تقتضي أن الأموال مجهولة المالك يجب أن تصادرها الحكومة، وتضعها في صالح المدمنين على المخدرات؛ للتداوي بها. ومن الطبيعيّ أنه يجب إحراز مقدار من تلك الأموال ممّا تمّ ضبطه من أموال المهرب.

### ب - حدّ (الفساد في الأرض) الإعدام، وجميع العقوبات الشديدة (التعزير)

١- بالإمكان تطبيق جرم المساعدة والإقدام على إيجاد مقدّمة الحرام على كل شخص يقدم على الدخول في مجال المعاملات والاتجار بالمخدرات، ويستحقّون التعزير. ففي هذه الحالة يجب أن يعزّروا تعزيراً شرعياً يتناسب مع نوع الفعل، والمرات التي تم فيها ارتكابه، وكمية المخدرات. ويبيّن نوع التعزير من قبل الحاكم الشرعيّ. ومع ملاحظة صدق عنوان (المفسد في الأرض) على بعض المهريين فإنه يجب تنفيذ حكم الإعدام بالنسبة إليهم؛ تنفيذاً للحدّ الشرعيّ. ومما يبدو أن الملاك في تعيين العقوبات التعزيرية للذين قاموا بمساعدة المهريين المذكورين هو أن ينفذ بهم حدّ القتل على أنهم مفسدون في الأرض. لذا فإن القاضي مخير في أن يختار عقاباً أقلّ من القتل، مثل: السجن، النفي، تعريفه للناس على أنه ارتكب جرم مساعدة مفسد في الأرض، الجلد، مخالفة ماليّة، وأداء عمل إجباريّ.

٢- في خصوص صدق عنوان الإفساد في الأرض على المهرب الأصليّ جراء ما قام به من عمل إجرامي وبعض جرائم المخدرات الأخرى يتمّ عرض أدلّتها والنقاط المهمة فيها كالتالي:

أ. القصاص فقط من باب إقامة الحدّ أو التعزير الشرعيّ: مع ملاحظة حرمة تهريب المخدرات شرعاً فلا يمكن إقامة القصاص على مرتكبي هذا الجرم عن

طريق الأحكام التي تضعها الحكومة، أو التعزيرات التي تجريها عليهم، بل يجب أن يعزروا شرعاً، أو أن تقام عليهم الحدود، على أساس أنهم مفسدون في الأرض.

ب - الإفساد في الأرض مستقل عن المحاربة: إن عنوان الإفساد في الأرض

والمفسد في الأرض عنوان مستقل عن ذنب المحاربة أو المحارب؛ وذلك:

أولاً: ما جاء في الآية الشريفة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ

فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ (المائدة: ٣٣).

وفي مقام البيان يوجد عنوانان منفصلان عن بعضهما، الواحد منهما أعم من

الآخر، لذلك فإن كلمة الإفساد في الأرض لم تأت في آيات أخرى على أنها محاربة،

كآية الشريفة التي تقول: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ﴾ (المائدة:

٣٢). ويتضح هنا أن قتل النفس لا يعد محاربة، غير أنه من الممكن أن يكون من

مصاديق الإفساد في الأرض.

بالإضافة إلى هذه الآيات فإن القرآن الكريم يذكر طغيان الظالمين في الأرض:

﴿أَتَدْرُؤُا مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ (الأعراف: ١٢٧)، و﴿إِنَّ يَاجُوجَ وَمَأْجُوجَ

مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ...﴾ (الكهف: ٩٤)، وإحداث الظلم والخراب بالتعدي: ﴿إِنَّ

الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا...﴾ (النمل: ٣٤)، والسحر: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصَلِّحُ عَمَلَ

الْمُفْسِدِينَ﴾ (يونس: ٨١)، القتل ونزيف الدماء: ﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ...﴾

(الإسراء: ٤)، التمرد والعصيان: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ

مُصْلِحُونَ...﴾ (البقرة: ١١). لذا لا يمكن أن يعتبر في الآية مورد البحث أن عنوان

الفساد في الأرض يساوي المحاربة.

ثانياً: تريد الآية أن تبين في الواقع أحد مصاديق الفساد في الأرض؛ كي تغل

من الطرف الآخر شدة إثم وجرم المحاربة. وبناءً على هذا فإن عنوان الفساد في الأرض

له مصاديق متعددة، والذي بعضها يحمل عنواناً معيناً، كالمحاربة مثلاً.

ج - تطبيق مصداق الفساد في الأرض على بعض الجرائم، كما جاء في كلمات

الفقهاء: فالفقهاء العظام في أمور متعددة أخرى عبّروا عن غير المحاربة بالفسد في

الأرض، وطبقوها على بعض الجرائم، وعرفوا سبب عقاب هذه الأمور على أنها فساد

في الأرض. ونذكر هنا بعض الأمور كمثال:

● المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية

### ١- تكرار واعتياد قتل أهل الذمة:

وقد تعرّض أكثر الفقهاء إلى هذا الفرع في كتاب القصاص، وهو إذا ما اعتاد شخص قتل أهل الذمة فإنّ حكمه الإعدام. وقد اختلفوا في هذه المسألة على أن هذا الإعدام يطبّق من باب حدّ المفسد في الأرض أو من باب القصاص؟ وأكثر الفقهاء يعرفونه على أنه من باب الفساد في الأرض.

جاء في كتاب مختلف الشيعة: وقال ابن الجنيد: ...فإن جعل المسلم ذلك عادة قتل بهم، لا من طريق القود، لكن لإفساده في الأرض... والوجه ما أفاده الشيخ لنا أنه مفسدٌ في الأرض بارتكابه قتل مَنْ حرم قتله، فجاز قتله حدّاً...<sup>(٤٤)</sup>.

الشهيد الثاني كذلك عرفه على أن هذا الإعدام من باب إجراء الحدّ؛ بسبب الفساد في الأرض؛ لأنه مفسد في الأرض بارتكاب قتل من حرم الله قتله...<sup>(٤٥)</sup>.

### ٢- تكرار جريمة سرقة كفن الميت ونبش القبر:

قال ابن إدريس: ...لما تكرّر عنه الفعل صار مفسداً، ساعياً في الأرض فساداً، فقطعناه لأجل ذلك، لا لأجل كونه سارقاً<sup>(٤٦)</sup>.

قال ابن فهد الحلّي في المهذب البارع، باب وجوب اشتراط السرقة في نبش القبر وسرقة الكفن: ...الاشتراط في المرة الأولى دون الثانية، وهو اختيار ابن إدريس في أول المسألة؛ لأنه في الأولى سارق، فيعتبر فيه ما يعتبر في السارق؛ لعموم الأخبار بالمساواة، وفي الثانية مفسدٌ، فيقطع؛ دفناً لفساده، لا حدّاً، وهو إطلاق الصدوق<sup>(٤٧)</sup>. وللشهاد الثاني كذلك نفس وجهة النظر، حيث يقول: ...وأما الثاني فلأنه مع اعتياده مفسدٌ، فيقطع لإفساده<sup>(٤٨)</sup>.

وقد أفتى الشيخ المفيد في المقنعة كذلك بنفس الفتوى، وأطلق عليه عنوان المفسد في الأرض، فقال: ...إذا عُرِفَ الإنسان بنبش القبور، وكان قد فات السلطان ثلاث مرات، كان الحاكم فيه بالخيار، إن شاء قتله<sup>(٤٩)</sup>.

### ٣- المرابي:

يقول ابن إدريس في السرائر: ...ومن سرق حراً صغيراً فباعه وجب عليه القطع وقالوا: لأنه من المفسدين في الأرض<sup>(٥٠)</sup>.

### ٤- مَنْ يشعل النار في منزل الآخرين:

يقول الشيخ الطوسي في كتاب النهاية: الذي يشعل النار عمداً في منزل شخص

آخر، ومن جراء ما أقدم عليه يحترق منزله، ضامنٌ لأيِّ تلف يحصل، ويقتل بعد ذلك. ويعلق العلامة في ذيل كلام الشيخ الطوسي بقوله: والوجه ما قال الشيخ... لنا: إنه من المفسدين في الأرض. ويظهر دليل وجهه نظر الشيخ الطوسي<sup>(٥١)</sup>.

#### ٥. سلب الأموال بواسطة رسائل كاذبة وأسانيد ملفقة:

يقول الشيخ الطوسي في هذا الموضوع بقطع اليد؛ وذلك بسبب الفساد في الأرض<sup>(٥٢)</sup>.

وفي ذيل رواية جاء بها في الإستبصار، باب السرقة عن طريق إرسال رسالة ودليل كاذب: ...فالوجه في هذا الخبر أن نحمله على أن مَنْ يعرف بذلك بأن يحتال على أموال المسلمين جاز للإمام أن يقطعه؛ لأنه مفسد في الأرض، لا لأنه سارق؛ لأن هذه حيلة...<sup>(٥٣)</sup>.

#### ٦. جريمة الساحر وقتله على ذلك:

يقول الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف: ..وقد روى أصحابنا أن الساحر يقتل؛ والوجه في هذه الرواية أن هذا من الساحر إفساد في الأرض، والسعي فيها به، ولأجل ذلك وجب فيه القتل<sup>(٥٤)</sup>.

#### ٧. جريمة استعمال المخدرات وما يوجب زوال أو تغيير العقل:

يعرف بعض الفقهاء عقاب الذين يستعملون أشياء، مثل: البنج والحشيشة، مما يوجب تغيير حالة الإنسان بزوال عقله على أنه من باب الفساد.

يقول الفاضل المقداد حول هذا الجزء: ..والثاني: المفسد للعقل: كالبنج والشوكران والنبات المعروف بالحشيشة. اتفق علماء عصرنا وما قبله من العصور التي ظهرت فيها على تحريمها. وهل هو لإفسادها، فيعزّر فاعلها، أو لإسكارها، فيحد؟ قال بعض العلماء: هي إلى الفساد أقرب...<sup>(٥٥)</sup>.

#### ٨. تكرار بعض الجرائم التعزيرية:

بعض الجرائم التعزيرية بعد أن يتكرّر حدّها عدّة مرات، وكذلك الجرائم التي يكون حدّها أقلّ من القتل، ولكن على أثر تكرارها يحكم على مرتكبها بالقتل<sup>(٥٦)</sup>. والممكن في توجيهه وتوضيح مباني مثل هذه العقوبات هو أنه بعد أن يتكرّر الفعل، وفي كلّ مرة يطبّق عليه الحدّ أو التعزير، فإنه يتحقّق في حقّه عنوان الفساد

● المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية

في الأرض؛ بنفس تكراره للفعل، وعادته على القيام به.

بالإضافة إلى ما تقدم عرض ابن حمزة بأسلوب مستقلّ عنوان الفساد في الأرض، وبيّن عقوباتها.

وقد تمّ ذكر جميع المسائل من أجل عدم استبعاد تطبيق الفساد في الأرض على جريمة تهريب المخدرات. لذلك مع ملاحظة كلمات الأعلام التي مرّ ذكرها لا يمكن ادّعاء عدم ورود عنوان الفساد في الأرض في الشرع لجريمة المهرّب، إذاً فهو غير مفسد في الأرض. بل عند التدقيق في المسائل التي تمّ طرحها من قبل الفقهاء، والتعليقات التي ذكروها حول الفساد في الأرض، يمكن تطبيق عناصر المفسد في الأرض، وسبب تحققها، على المهرّب.

### عقوبة الحدّ المستقلّ للفساد في الأرض طبق نصوص العقوبات الإسلاميّة

إذا ما دُقّق في النظام الجزائي الإسلاميّ وفلسفة الحدود والتعزيرات فإننا نجد: **أولاً:** إنّ فلسفة الحدود هي من أجل منع اختلال النظام، وشيوع الفساد في المجتمع، وشيوع الأعمال التي لها تأثير كبير في اختلال النظام وانتشار الفساد. وعليه فإن هذه الجرائم تكون مصداقاً للفساد في الأرض بعناوين مختلفة معروفة، وحدّها معين.

**ثانياً:** الجرائم على حسب الأوضاع والأحوال المختلفة على مر العصور قابلة للتوسع والاتساع، إلا في موارد خاصّة. وأبعاد وخصوصيات جميع الموارد ومقدار تأثيرها في شيوع الفساد واختلال النظام غير متوقّعة؛ فأحياناً يكون فساد بعض الجرائم التي ليس لها عنوان خاصّ في الشرع الإسلاميّ في المجتمع أكثر من الجرائم التي لها عنوان خاصّ، كشرب الخمر، والزنا، والمحاربة.... لذا يجب أن يكون هناك عنوان عامّ تدخل تحته هذه الجرائم، مثل: الفساد في الأرض، الذي جعله الشرع كي يكون بالإمكان في مثل هذه الموارد أن يطبّق حدّ الفساد في الأرض على مرتكبي مثل هذا الجرم، كتهريب المخدرات مثلاً، وإشاعة ثقافة الابتذال والخلاعة، وتشكيل عصابات الفساد والفحشاء. فلا يمكن القول: إنّ هذه من قبيل الجرائم التي تدخل تحت باب التعزيرات، وعقوباتها أقلّ من الحدّ، إذ ربما يستوجب هذا الادعاء وهن

وضعف نظام الجزاء الإسلامي.

### عقوبة حدّ الفساد في الأرض تستلزم حفظ المصالح الخمسة

الغزالي وبعض فقهاء الإمامية قالوا: إنّ هدف الشرع هو حماية المصالح الخمسة، وقد جعل جميع الأحكام الإسلامية من أجل حمايتها. وهذه المصالح هي عبارة عن: مصلحة الدين، مصلحة العقل، مصلحة النفس، مصلحة العرض، ومصصلحة المال. وكل الذي يضمن حفظ هذه المصالح هو نفسه مصلحة، وكل الذي يحاول أن يقضي عليها يعتبر مفسدة وجريمة. والقضاء على المفسد كذلك مصلحة أخرى<sup>(٥٧)</sup>.

يقول العلامة المجلسي: خمسة أشياء في الشريعة من الواجب على جميع الأنبياء حفظها: أولاً: الدين؛ ثانياً: النفس؛ ثالثاً: المال؛ رابعاً: النسب؛ وخامساً: العقل. حفظ الدين بالعبادة، وقتل الكافرين المرتدين، وإجراء الحدود والتعزيرات على الناس كافةً دون تمييز.

وحفظ النفس بالقصاص وأخذ الدية، فإذا لم يقتل القاتل بالمقتول، ويؤخذ العوض عن الجروح، فسوف يعمّ القتل والفساد العالم. حفظ النسب بالنكاح وملك اليمين ومنع الزنا واللواط وأمثالها من القبائح، وإجراء الحدّ على مرتكبيها.

حفظ المال بإجراء العقود الشرعية ومنع الاغتصاب وسرقة مال الناس، وإجراء حدّ الله سبحانه على مرتكب هذه الأفعال.

حفظ العقل الذي يميّز الإنسان عن باقي الحيوانات بمنع احتساء الشراب وجميع الأشياء المسكرة، وإقامة الحدّ على شاربيها<sup>(٥٨)</sup>.

مع مراعاة ضرورة حفظ المصالح المذكورة فإن الذي يهدّد ويقضي عليها أو على أحدها أحد أنواع عوامل الفساد والرذيلة. وبما أنّ لهذا العامل عنواناً خاصاً، وعقوبته مثبتة ومعينة، فإنّه يعتبر حدّاً، ومن مصاديق الفساد في الأرض، وللحاكم الاختيار في أن يختار التعزير بدلاً من إقامة الحدّ. والحال هذه لو كان العمل شاملاً، أو كان بصورة عادة تتكرّر عدة مرات، وتهدّد إحدى المصالح المذكورة أو أكثر، وتريد أن تقضي عليها، أي إنه فيما لو هدّد عمل الدين والعقل والنفس والنسل

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

والعرض والشرف وأموال الناس، بحيث يلحق بها هذا العمل تخريباً وفساداً. وعرفت بمراحل أكثر أن تخريب هذه المصالح بواسطة البعض من هذه الجرائم يطبق عليها حدّ مصداق الفساد في الأرض. إذاً يجب أن يكون هذا العمل تحت مسمى جريمة حدّ الفساد في الأرض، وتكون العقوبة بالنسبة للمفسد شديدة جداً، تصل إلى حدّ القتل. فلنكي تتضح لنا الجريمة التي يرتكبها مهرب المخدرات نرجع إلى وجهات نظر الخبراء في هذا الأمر.

وبناءً على هذا ففي هذا العمل تتهدد المصالح الخمسة، ويقضى عليها. لذا بالإمكان أن ينطبق عليها مصاديق جريمة الفساد في الأرض البارزة.

### **عنصر جريمة الفساد في الأرض**

من خلال كلمات الفقهاء في خصوص صدق عنوان المفسد في الأرض نواجه عنصرين مهمين. ومن أجل تحقّق جريمة الفساد في الأرض يجب إحراز هذين العنصرين:

**الأول:** يتخذ الفساد والجريمة على أنها عادة متبّعة، أو على الأقل يقوم بها صاحبها أكثر من مرّة أو مرّتين، أو تجرى بطريقة يسري تأثيرها السيئ على أشخاص آخرين. وعادة يؤخذ هذا العنصر بعين الاعتبار في جميع الأمور التي ينطبق عليها عنوان المفسد في الأرض.

**الثاني:** الجريمة والعمل الذي يحدث ضرراً في المجتمع والناحية العامّة من الجائز أن يعرّض النظام الاجتماعي للخطر، أو تهدد الدين والعرض والأموال، وذلك على مستوى المجتمع ككلّ.

وعادة يصدق الفساد على الجرائم التي لا تتجاوز آثارها حدود مرتكبها، ولكن لا يصدق عليه مسمّى الفساد في الأرض. والجدير بالذكر هنا أن المقصود من الأرض المجتمع الإنسانيّ، لا نفس الأرض. وعلى هذا الأساس فإن هذا العنصر الآخر المهمّ من الفساد في الأرض هو أنه يجب أن يؤخذ في الحسبان إحراز انتشار الفساد على مستوى المجتمع - على الأقلّ ثلاثة أشخاص فما فوق - تقريباً.

مع ملاحظة العنصرين السابقين بالإمكان الوصول إلى نتيجة، وهي: من أجل

صدق مسمى الفساد في الأرض في جريمة تهريب المخدرات يجب أن يحرز عدة أمور ضرورية، وهي: أولاً: مقدار المخدرات التي تدخل في عمل التهريب؛ وفي كل مرحلة من مراحل التصنيع إلى عملية الاستعمال؛ بحيث إنه يقع في مصيدها ثلاثة أشخاص على الأقل، أو أقل من هذا المقدار بحيث يتكرر عمل ذلك الشخص عدة مرات؛ وفي كل مرة يعاقب بأقل من عقوبة المفسد في الأرض، يتحملة من حيث باب التعزير.

بناء على هذا فتصنيع وتهريب هذه الكمية من أي نوع من أنواع المخدرات، بحيث يدمن عليها ثلاثة أشخاص أو أكثر، أو بمقدار ما يتعاطاه شخص واحد، ولكن هذا المهرب قام بتهريب هذا المقدار ثلاث مرات متتالية، وفي كل مرة يعزَّر جراً ما ارتكبه، يكون في هذه الحالة مرتكباً لجريمة الفساد في الأرض، وتكون عقوبته الإعدام.

وبناء على ما ذكر سابقاً فإن جميع الذين يمتنون تصنيع وتهريب المخدرات، بصرف النظر عن أنهم ارتكبوا جريمة استعمال المخدرات أم لا، أو أنهم مدمنون عليها أم لا، إذا صدق عليهم مسمى المفسد في الأرض تكون عقوبتهم الإعدام، وهو أقرب إلى المصلحة العامة والصواب.

طبعاً هناك العديد من العقوبات في هذه الجرائم تُعرف على أنها من باب التعزيرات الشرعية، والبعض الآخر من باب التعزير القضائي، التابع للدولة أو بأمر حكومي.

ومع ملاحظة ما قد مرّ سابقاً فإن هاتين النظرتين قابلتان للخدش، ويمكن الطعن فيهما.

### يستنتج مما سبق

١. تعاطي المخدرات من المحرمات الشرعية، ويتبعها في الحرمة التصنيع والتهريب.

٢. تهريب المخدرات وجميع الصفقات التي تتم على إثره بالإمكان اعتبارها من صغريات ومصاديق قاعدة لا ضرار، وقاعدة حرمة الإعانة على الإثم، وقاعدة حرمة مقدّمة الحرام، وقاعدة نفي السبيل.

● **المخدرات: استعمالها، والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية**

٣. حكم السفاهة الصادر بحق المدمن والحجر عليه، وإبطال جميع صفقات المخدرات، وسلب حقّه بتملك الأموال التي قد اكتسبها عن طريق الصفقات والتهريب، تعتبر من أهم الأحكام الوضعية في ملفّ المخدرات.
٤. يجب أن يجعل هناك فرق بين المدمن على المخدرات والمهرب، من حيث الكميّة والكيفية. فالمتعاطي لهذه الموادّ ينطبق عليه التعزير، ويحكم عليه بالحجر، ويسلب منه أيّ حقّ بالتصرف الماليّ، إلى أن يثبت إقلاعه عن الإدمان، وعندها ترفع عنه هذه الأحكام.
٥. مع ملاحظة عنصرى جريمة الفساد في الأرض، أي تكرار الجريمة عدّة مرات، وانتقال الآثار السيئة لأكثر من ثلاثة أشخاص، وذلك حسب المقدار المهرب من المخدرات، أو عدد مرّات التهريب، فإنّ المهرب في هذه الحالة يعتبر ممنّ يشملته حدّ المفسد في الأرض، وعليه يستحقّ عقوبة الإعدام.

## الموامش

- (١) حسن أسعدي، أهم مشكلتين عالميتين في القرن العشرين: ١٧٤.
- (٢) علي رضا الفيض، مقارنة وتطبيق في الحقوق الإسلاميّة الجزائرية العامّة ١: ١٦٠.
- (٣) الفاضل المقداد، ضد القواعد الفقهية.
- (٤) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٧٢١.
- (٥) المفيد، المقنعة: ٨٠.
- (٦) ابن البرّاج، المهذب ٢: ٥١.
- (٧) ابن إدريس، السرائر ٣: ٥١١.
- (٨) يحيى بن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: ٥٦٤.
- (٩) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام ٢: ٢٣٤.
- (١٠) الشهيد الأوّل، اللمعة ٩: ٣٠٥.
- (١١) الخبراء وضعوا البنج من ضمن الحشيش وماري جوانا، مع أنه يوجد هناك فرقٌ بينها، حيث إن إدمان ماري جوانا أشدّ من البنج.
- (١٢) أهم مشكلتين عالميتين في القرن العشرين: ٢٣٣.
- (١٣) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٩؛ والكلبيكاني، فقه الكلبيكاني ١٠: ٣٠٣؛ مسالك الأفهام ٢: ٣٧٠؛ كشف اللثام ٢: ٤٥٧.

- ولكن التحقيق هو ما ذهب إليه صاحب الجواهر من الصدق العرفي، وجعله الفارق المائز بين المسكر والمُرْقِد والمخدر ونحوهما، ممّا لا يعدّ عند العرف مسكراً... (فقه الكلبيكاني ١٠: ٣٠٣).
- من جواهر الكلام: أمّا من بنّج نفسه بما لا يعدّ مسكراً، أو شرب مرقداً كذلك، لا لغدر، فقد ألحقه الشيخ بالسكران... (جواهر الكلام ٤٢: ١٨٢).
- ويقول فخر المحققين في إيضاح الفوائد: لو بنج نفسه... قيل: وإشارة إلى قول الشيخ. ومنشأ النظر أنه كالسكران؛ لأن زوال أثر عقله بفعله واختياره مع نهي الشارع عنه... والأقوى عندي أنه كالسكران (إيضاح الفوائد ٤: ٦٠١).
- ويقول الخوئي: قال: النجاسة كحرمة المكسر الجامد، كالبنج، فكما أنه إذا زال عنه إسكاره ارتفعت. ومنه لكونها مترتبة على البنج المسكر....
- (١٤) جواهر الكلام ٤٢: ١٨٢؛ والحلي، إيضاح الفوائد ٤: ٦٠١؛ والخوئي، التنقيح ٤: ١٩١.
- قال في جواهر الكلام: أمّا من بنّج نفسه بما لا يعدّ مسكراً، أو شرب مرقداً كذلك، لا لغدر، فقد ألحقه الشيخ بالسكران... (١٥) الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٨٥.
- أتى في مجمع البحرين: وفي الخبر نهي عن كل مسكر ومفتّر، وهو الذي إذا شرب أحمى الجسد، وصار فيه فتور، وهو ضعف وانكسار. ومن هنا قال بعض الأفاضل: لا يبعد أن يستدلّ به على تحريم البنج ونحوه ممّا يزيل العقل (مجمع البحرين ٣: ٣٥٧).
- (١٦) مستدرک الوسائل ١٧: ٨٥.
- (١٧) المتقي، كنز العمال ٥: ١٣٦٨.
- (١٨) المصدر السابق: ٥٢٤.
- (١٩) الصدر، دروس في علم الأصول: ٣٧٩.
- (٢٠) أهم مشكلتين عالميتين في القرن العشرين: ١٧٦.
- (٢١) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٩؛ فقه الكلبيكاني ١: ٣٠٣.
- (٢٢) الصدوق، علل الشرائع: ٤٧٦.
- (٢٣) الخوئي، التنقيح ١٣: ١٦٨.
- (٢٤) الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات: ١٤١٥.
- يقول السيد الخامنئي: يحرم استعمال المواد المخدرة، والاستفادة منها مطلقاً، نظراً إلى ما يترتب على استعمالها بأي شكل كان من الأضرار الشخصية والاجتماعية المعتبر بها... (أجوبة الاستفتاءات ٢: ١١٠).
- (٢٥) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٧٦.
- (٢٦) النراقي، عوائد الأيام: ٢١٥.
- (٢٧) المصدر السابق: ٢١٨.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢٦.
- (٢٩) الأنصاري، المكاسب: ٣٧٣.

- (٣٠) الخراساني، كفاية الأصول: ٤٣٢.
- (٣١) الخميني، الرسائل: ٥٥.
- (٣٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٠.
- (٣٣) المصدر السابق: ١٨١.
- (٣٤) أجوبة الاستفتاءات ٢: ١١٠.
- يقول السيد الخامنئي: يحرم استعمال المواد المخدرة... من الأضرار الشخصية والاجتماعية المعتد بها. ومن هنا يحرم التكسب به أيضاً، بالحمل والنقل والحفظ والبيع والشراء وغير ذلك.
- (٣٥) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٣٠٤؛ النراقي، عوائد الأيام: ٢٦.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٥.
- (٣٧) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٥٧.
- (٣٨) النراقي، عوائد الأيام: ٢١٧.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢١٨.
- (٤٠) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٣٠؛ الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٢٤٥.
- (٤١) هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي أنه لو ظهر هذا الفرع بصورة قانون وحكم يجري تطبيقه فإن جميع الأموال التي قد تجنى من المخدرات بواسطة المهرب والبائع من المدمن والمشتري أولاً سوف تضعف الثقة بين المهرب والمشتري والمعتادين. وهذه أفضل طريقة لمكافحة المخدرات. ثانياً: عند التعرف ومكافحة تجار هذه المادة فإن المدمنين أنفسهم بأمل رجوع أموالهم إليهم فإنهم سوف يقومون بالمساعدة في مكافحتهم. ثالثاً: تخصيص أموال المهريين من أجل نجاة المدمنين، ويمنعون عوائلهم من انتشار وازدياد الإدمان، ويؤمنون عوائل المدمنين من الانخراط في الأشياء المنوعة.
- (٤٢) يجب أن يؤخذ بالاعتبار أن المدمن بأي حال من الأحوال قد ارتكب الحرام، وعليه فإن الكلام الذي يقال عن أن المدمن ما هو إلا إنسان مريض، وليس مجرمًا، ولا يجب أن يحاسب بأي شكل من الأشكال، غير صحيح، ويستوجب هذا الكلام شيوع الإدمان، وعدم إقلاع المدمن عن التعاطي، وتنتشر تلك العادة القبيحة في المجتمع والأسرة.
- (٤٣) بدون أدنى شك إذا تم قبول مثل هذا الحكم بحق الشخص المدمن على المخدرات، واتخذ الصفة القانونية، يكون عاملاً مهماً في منع الإدمان على المواد المخدرة للذين قد أقدموا للتو على تعاطيها، ومجالاً مناسباً ومحفزاً للمعتادين كي يقلعوا عن المخدرات، والتصميم على عدم العودة لها مرة أخرى.
- ومن الجدير بالذكر أن من المناسب في هذه الحالة أن يصدر الحاكم حكماً متزامناً مع حكم الحجر وتوقيف الأموال يسقط فيه جميع سوابق المدمن الإجرامية؛ كي يستطيع مستقبلاً أن يجد عملاً يرتزق منه، حتى لا يرجع إلى مسألة الإدمان مرة أخرى، بعد أن يشترط عليه الإقلاع عن الإدمان نهائياً.
- (٤٤) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٧١٤.

- (٤٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٠: ٥٥.  
(٤٦) الحلبي، السرائر: ٤٦٢.  
(٤٧) الحلبي، المهذب البارع ٢: ٣٥٢.  
(٤٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٢٥٣.  
(٤٩) المفيد، المقنعة: ٨٠٥.  
(٥٠) السرائر: ٤٦٣.  
(٥١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٩: ٣٠٥.  
(٥٢) الطوسي، الاستبصار ٤: ١٦٣.  
(٥٣) الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٤٣.  
(٥٤) الطوسي، الخلاف ٣: ١٦٣.  
(٥٥) الحلبي، نضد القواعد الفقهية: ٤٧٠.  
(٥٦) وسائل الشيعة ١٨: ٣٦٨ - ٣٦٩؛ جواهر الكلام ٤١: ٣٦٨.  
(٥٧) الفيض الكاشاني: ٧٥.  
(٥٨) المجلسي، الحدود والقصاص والديات: ١٠

# قانون العقوبات الجزائية

## الأقليات الدينية أنموذجاً

السيد فاضل الموسوي الجابري (\*)

### تمهيد

لقد وضع الشرع الإسلامي جملة من الحدود والتعزيزات كعقوبات رادعة لمن تسوّّل له نفسه مخالفة القوانين الشرعية الإلهية، التي تصون المجتمع من الانزلاق في الفوضى والفساد، بما يسبّب انهيار المجتمع الإسلامي، أو تعرّضه لمخاطر وأضرار بالغة.

وليس القصد من إقامة الحدود هو التنكيل بالإنسان، أو الاحتقار لإنسانيته، كما يحلو للبعض ادّعاء ذلك، وإنما القصد منها صيانة المجتمع وقطع مادة الفساد. ومن هنا كان الحدّ هو تأديب المذنب، كالسارق والزاني وغيرهما، بما يمنعه عن المعاودة، ويمنع أيضاً غيره عن إتيان الذنب.

فالححدّ هو: عقوبة حدّدها الشارع على جنائية، مثل: القتل، والزنا، وغيرهما.

وأما التعزيز فهو: التأديب بالضرب أو غيره على فعل الكبائر، من ارتكاب محرّم أو ترك واجب. ويتعلّق التعزيز بما لم يكن فيه حدّ مقررّ من الشارع، وأما كيفية التعزيز وحجمه فهو متروكٌ للحاكم بما يراه رادعاً لذلك الشخص وأمثاله، بشرط أن لا يبلغ تقدير الحدّ.

إذا عرفت هذا فإنّ المسلم وغيره ما داموا يعيشون في المجتمع الإسلامي تجري عليهم كلّ القوانين التي قرّرها الشرع بلا استثناء؛ لأنّ الملاك هو صيانة المجتمع، وهو

---

(\*) أستاذ في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، وباحثٌ في مجال الفلسفة والكلام، من العراق.

مبدأً عقلائيّ استقرت عليه سيرة البشريّة في كل زمان ومكان، وإلاّ لما استقام اجتماع بشريّ أبداً.

وأما في خصوص أهل الكتاب فثمة جملة من الأحكام في هذا الباب قد يشتركون فيها مع المسلمين، وقد ينفردون بها، وعلى أيّ حال لا بدّ من البحث في مختصّاتهم من حيث قانون العقوبات الإسلاميّ، وأمّا المشتركات فلا بحث لنا فيها من حيث الخصوصية؛ لأنهم داخلون تحت عموم ذلك القانون. والبحث في المقام من خلال مسائل:

### ١- حكم الذمّي إذا زنى بالمسلمة

**المسألة الأولى:** إذا زنى الذمّي بامرأة مسلمة فحدّه القتل، سواء أكانت مكرهة أو مطاوعة، وسواء أكان محصناً أو غير محصن.

وهذا الحكم هو المشهور بين الفقهاء قديماً وحديثاً، بل ادّعي عليه الإجماع، كما في الجواهر، حيث قال: بلا خلاف أجده، بل بالإجماع بقسميّه عليه، بل المحكيّ منها مستفيض<sup>(١)</sup>.

وقال الصدوق: والذمّي اذا زنى بمسلمة قتل<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي: فأما مَنْ وجب عليه القتل على كل حال، سواء كان محصناً أو غير محصن...، إلى أن قال: وكذلك الذمّي إذا زنى بامرأة مسلمة، فإنّه يجب عليه القتل على كل حال<sup>(٣)</sup>.

وقال الشيخ المفيد: إذا فجر الذمّي بمسلمة كان حدّه القتل<sup>(٤)</sup>.

وقال أيضاً: إذا زنى الذمّي بالمسلمة ضرب عنقه<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن ادريس في السرائر: ...وكذلك الذمّي اذا زنى بامرأة مسلمة فإنّه يجب عليه القتل على كل حال<sup>(٦)</sup>.

وقال السيّد المرتضى: ومما انفردت به الإماميّة القول بأنّ الذمّي إذا زنى بالمسلمة ضربت عنقه<sup>(٧)</sup>.

وكذا أكّد الحكم ابن سلار<sup>(٨)</sup>، وابن زهرة<sup>(٩)</sup>، وابن حمزة<sup>(١٠)</sup>، وغيرهم.

## مستند الحكم في المسألة

أما مستند ذلك فأمور:

١- الإجماع المدعى. وقد عرفته.

٢- إن ذلك الفعل من الذمّي هو خروج عن الذمة.

قال السيّد المرتضى في الانتصار: «والوجه في صحّة قولنا، زائداً على إجماع الطائفة، أنّ هذا الفعل من الذمّي خرق للذمة، وامتهان للإسلام، وجرأة على أهله. ولا خلاف في أنّ من خرق الذمة كان مباح الدم»<sup>(١١)</sup>.

٣- الروايات: ومنها: رواية حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن يهودي فجر بمسلمة؟ قال: يقتل<sup>(١٢)</sup>.

ومنها: مروية جعفر بن رزق الله، قال: قدّم إلى المتوكّل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة، وأراد أن يقيم عليه الحدّ، فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه وفعله، وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكّل بالكتابة إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام، وسأله عن ذلك، فلما قدم الكتاب كتب أبو الحسن عليه السلام: «يضرب حتى يموت»، فأنكر يحيى بن أكثم وأنكر فقهاء العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين، سلّه عن هذا؛ فإنه شيء لم ينطق به كتاب، ولم تجئ به سنّة، فكتب: إن فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا، وقالوا: لم تجئ به سنّة، ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا بم أوجب عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾ (غافر: ٨٠ - ٨١)، قال: فأمر به المتوكّل، فضرب حتى مات<sup>(١٣)</sup>.

أقول: هذا الحكم لا إشكال فيه؛ لأن أدلته سالمة من الخدشة؛ من جهة كونه مسلماً بين الأصحاب بعدما عرفنا آراءهم. وهذا هو الحقّ في المقام. وكذا ما وجهه السيّد المرتضى من خرق الذمّي الزاني بالمسلمة لعهد الذمة، الموجب لزوال حصانة دمه؛ لصيرورته حربياً، كما هو ظاهر.

وأما الروايات فإنّ الأولى تامّة سنداً ودلالة، ولا يضرب كون حنان بن سدير

واقفياً بعد اعتماد الأصحاب على رواياته، التي ناهزت الخمسين، في أبواب عديدة، ولا سيما بعد توثيق الشيخ له<sup>(١٤)</sup>.

وأما الرواية الثانية فهي ضعيفةٌ بجعفر بن رزق الله؛ لأنه لم يوثق في كتب الرجال، إضافة إلى اضطراب المتن، كما سيأتي.

### حكم ما لو أسلم قبل إقامة الحدّ عليه

ويتفرّع على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي: هل الحكم كذلك أيضاً - أي وجوب إقامة الحدّ - في مَنْ تاب وأسلم بعد أن زنى بالمسلمة؟

اختلف الأصحاب في ذلك؛ فذهب المشهور إلى عدم سقوط الحدّ عنه؛ وذهب البعض إلى سقوطه.

قال الشيخ المفيد: فإن أسلم عند إقامة الحدّ عليه قبل إسلامه، ومضى فيه الحدّ، ويضرب عنقه، ولم يمنع إظهاره الإسلام من قتله. فإن كان قد أسلم فيما بينه وبين الله عزّ وجلّ فسيعوضه على قتله بأكثر ممّا ناله من الألم به، ويدخله الجنة بإسلامه؛ وإن كان إنّما أراد دفع الحدّ عنه بإظهار خلاف ما يبطن من الكفر لم ينفعه ذلك، وأقيم حدّ الله عليه رغم أنه، وبطلت حيلته في دفع العقاب عنه<sup>(١٥)</sup>.

وقال الشيخ: فإن أسلم الذمي لم يسقط بذلك عنه الحدّ بالقتل، ووجب قتله على كلّ حال<sup>(١٦)</sup>.

وقال ابن إدريس: فإن أسلم الذمي لم يسقط بذلك عنه الحدّ بالقتل، ووجب قتله على كلّ حال<sup>(١٧)</sup>.

فأنت ترى أنّ المشهور يوجب عليه الحدّ، سواء أسلم أم لم يسلم. نعم، قد تكون عبارة المفيد فيها افتراض من ناحية تعبيره بـ «عند إقامة الحدّ»، الذي قد يوهم أنّ ذلك لا ينفعه - أي الإسلام - عند إرادة إقامة الحدّ عليه بشكل فعليّ، لا مطلقاً، ولكن الظاهر عدم إرادة ذلك المعنى، وإنّما هو مجرد مسامحة في التعبير ليس إلّا.

### دليل المشهور على وجوب إقامة الحدّ عليه

واستدل المشهور لذلك الحكم - كما في كشف اللثام - بالاستصحاب، وعموم

## ● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أمودجا

رواية حنان بن سدير، وخبر جعفر بن رزق اللّهُ المتقدّم. قال في كشف اللثام: «وإنّ أسلم الذمي بعد ذلك فهل يسقط عنه القتل؟ في المقنعة والنهاية والسرائر والتحريير: لا؛ استصحاباً، وعملاً بالعموم، وبخبر جعفر بن رزق اللّهُ»<sup>(١٨)</sup>.  
إذاً هناك ثلاثة أدلّة تمسّك بها المشهور لهذا الحكم. ولا بدّ من الوقوف عليها لمعرفة صلاحيتها لإثباته من عدمه.

### مناقشة أدلّة المشهور

١. أمّا الاستصحاب فلا يمكن التمسّك به مطلقاً؛ لأنه لا يجري إلّا بعد ثبوت الزنا الذي يترتّب عليه ثبوت الحدّ، كما في أصل المسألة المتقدّمة، أمّا قبل ثبوته فلا يجري؛ لأنه لو أسلم بعد أن ثبت عليه الزنا فهنا لو شكّ في بقاء حكم القتل عليه فإنه يستصحب ذلك، بخلاف ما إذا أسلم قبل ذلك، فإنّه حينئذ يجري استصحاب عدم الوجود؛ لأنّ الشكّ حينئذ في ثبوت القتل عليه، دون سقوطه<sup>(١٩)</sup>.

وعليه فإنّ الاستصحاب لا يفيد عموم الحكم، خلافاً لقول المشهور.

٢. أمّا عموم موثقة حنان بن سدير فإنّها محكومة برواية (جبّ الإسلام)، التي تمنع هذا العموم وتخصّصه، ولا أقلّ من إحداث شبهة في المقام، مقتضية لرفع الحدّ؛ باعتبار قاعدة (درء الحدود بالشبهات)، الشاملة للشبهات الحكمية والموضوعية على التحقيق.

**لا يُقال:** إنّ حديث الجبّ ليس مروياً من طرفنا، بل هو مروى من طرق العامة، فكيف نتمسّك به، ونجعله حاكماً على رواية من طرفنا؟

**فإنّا نقول:** إنّ المشهور من الفريقين قد عمل بهذا الحديث، وتقبّلوه في مقام العمل والفتوى تقبّل من لا يشكّ في صدوره، وهذا كافٍ في المقام<sup>(٢٠)</sup>.  
بالإضافة إلى أنّ هذا الحديث قد روي أيضاً من طرفنا، وإنّ كان مرسلأ أو ضعيفاً.

فقد روي في عوالي اللآلي عن النبي ﷺ أنّه قال: «الإسلام يجب ما قبله»<sup>(٢١)</sup>.  
وكذا في تفسير عليّ بن ابراهيم، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا...الآية﴾ (الإسراء: ٩٠)، عن أم سلمة، في حديث، أنّها قالت لرسول الله ﷺ

في فتح مكة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، سعد بك جميع الناس إلا أخي من بين قريش والعرب، رددت إسلامه، وقبلت إسلام الناس كلهم، فقال رسول الله ﷺ: يا أم سلمة، إن أخاك كذّبتني تكذيباً لم يكذّبتني أحدٌ من الناس، هو الذي قال لي: «لن نؤمن لك...، إلى قوله: كتاباً نقرأه، قالت أم سلمة: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ألم تقل: الإسلام يجب ما قبله؟ قال: نعم، فقبل رسول الله ﷺ إسلامه<sup>(٣٢)</sup>.

فهاتان الروايتان قد ذكرتا من طرفنا. ولا يضرّ ضعفها بعد ثبوت مفادهما؛ لأن عمل الأصحاب وقبولها بمضمونها كافٍ في جبران الضعف، كما هو مبناهم في ذلك.

٣. وأما رواية جعفر بن رزق الله فقد عرفت أنّها من حيث السند ضعيفة، وكذا من حيث المتن؛ فإنه مضطرب؛ لأنها تذكر بأن الإمام قال: «يضرب حتى يموت»، في حين إنهم متفقون على أن حدّه القتل. ومن الواضح أنّ هناك فرقاً بين الضرب حتى الموت، الذي يكون بالعصى أو غيرها، وبين القتل الذي يكون عادة بأداة القتل، كالسيف ونحوه.

أضيف إلى ذلك أنّ القدر المتيقّن من هذا الحكم إنّما هو خصوص مَنْ ثبت عليه الزنا، وتمكن الحاكم منه، لا مطلقاً. فإذا فرضنا أنّه أسلم قبل أن ترفع دعواه إلى الحاكم والتمكّن منه فلا يمكن التمسك بهذه الرواية حينئذٍ؛ لشكنا في أنّها في خصوص مورد السؤال أو مطلقة، ولا مرجّح للإطلاق من نفس الرواية، بل الثابت هو العكس؛ حيث إنّ القرائن الحافّة بالخبر ترجّح فيما إذا ما تمكّن الحاكم منه، لا مطلقاً.

ومن جميع ما تقدّم يتلخّص عندنا أنّ الأقوال في المسألة أربعة:

**الأوّل:** إقامة الحدّ عليه مطلقاً؛ تمسكاً بما ذكرناه.

**الثاني:** سقوط الحدّ عنه مطلقاً؛ لرواية (الإسلام يجب ما قبله)، والاحتياط بالدماء.

**الثالث:** التفصيل بين ما إذا كان إسلامه حقيقياً صادقاً نابعاً من إيمان واعتقاد فلا يقام عليه الحدّ، وبين أن يكون إسلامه شكلياً؛ لأجل دفع الحدّ عنه، فيقبل منه، ولكن يقام الحدّ عليه، ويُعرف ذلك من القرائن.

**الرابع:** التفصيل بين أن يكون إسلامه قبل ثبوت الزنا عليه وتمكّن الحاكم منه فلا يقام عليه الحدّ، وبين أن يكون بعد ذلك فيُقام عليه الحدّ.

### الرأي المختار في المسألة

والذي يترجّح عندي هو القول الرابع؛ تمسكاً بالاحتياط في الدماء في الحالة الأولى - أعني إسلامه قبل ثبوت الزنا عليه، أو تمكّن الحاكم منه -، إضافة إلى الشكّ في شمول الدليل - أعني رواية ابن سدير، والاستصحاب - له في تلك الحالة. وأما في الحالة الثانية - أي إسلامه بعد ثبوت الزنا عليه أو تمكّن الحاكم منه - فالظاهر جريان الحكم المشهور عليه؛ لأنّه القدر الثابت في إطلاق رواية ابن سدير، والشكّ في حاكمية حديث الجبّ للمقام، إضافة إلى الاستصحاب الشامل لهذه الحالة كما عرفت، فتأمّل.

### ٢- حكم الذمّي إذا تزوّج من المسلمة

**المسألة الثانية:** لو عقد الذمّي على مسلمة، ودخل بها، فما هو حكمه؟ هل يلحق بحكم المسألة الأولى، وهو القتل، أو ماذا؟

هذه المسألة تتصوّر على أنحاء أربعة:

**الأول:** أن يكون الذمّي جاهلاً بالحكم والموضوع معاً.

**الثاني:** أن يكون جاهلاً بالحكم، وعالماً بالموضوع.

**الثالث:** أن يكون جاهلاً بالموضوع، وعالماً بالحكم.

**الرابع:** أن يكون عالماً بالحكم والموضوع.

هذه هي الصور التي يمكن تفرّيعها من المسألة، فما هو الحكم فيها؟ لا شكّ أن العقد باطلٌ في جميع الصور، فتنتهي كلّ الآثار الشرعيّة المترتبة عليه، إلا بعض الآثار على بعض الصور، كإلحاق الولد بأبيه إذا كانت المرأة جاهلةً كذلك، وإلا ففيه بحثٌ.

وأما الحكم بالحدّ أو عدمه في هذه الصور فهو كما يلي:

**النحو الأول:** إذا كان الذمّي جاهلاً بالحكم والموضوع فهنا لا شكّ في سقوط

الحدّ عنه؛ ضرورة أن التكليف مشروطٌ بالعلم، والمفروض انتفاؤه في المقام.  
**النحو الثاني:** إذا كان عالماً بالحكم، وجاهلاً بالموضوع، فهنا يكون الحكم كسابقه؛ لأنه لو كان عالماً بأن هذه المرأة مسلمة لما أقدم على العقد عليها والدخول بها. ويكفينا الاحتمال والشبهة في سقوط الحدّ عنه؛ لعمومات أنّ الحدود تدرأ بالشبهات، وغيرها من الضرورات المنطبقة على المقام.

**النحو الثالث:** إذا كان جاهلاً بالحكم، وعالماً بالموضوع، فالحكم فيه كسابقه، لأنّ الذمّي في تلك الحالة وإن كان عالماً بأن هذه المعقودة مسلمة، ولكنه جاهلٌ بعدم جواز عقده عليها، فلا معنى لإقامة الحدّ عليه رغم جهله بالحكم، فالحكم فيه هو نفس الحكم في الحالة الثانية بلا فرق.

**النحو الرابع:** أن يكون عالماً بالحكم - وهو المنع من زواج الذمّي بالمسلمة -، والموضوع - وهو أن هذه المرأة مسلمة -، ففي تلك الحالة ينطبق عليه المسألة الأولى، وهو وجوب إقامة الحدّ عليه قتلاً، على التفصيل الذي مرّ في ما سبق.  
والمستند في ذلك هو عدم الفرق بين الزاني بالمسلمة بالإكراه أو بالرضا وبين هذا؛ لعلمه ببطلان العقد، ومعه يكون النكاح زناً، كما هو واضح، فيستوجب به إقامة الحدّ عليه.

نعم، قد يفصل البعض بين ما إذا كان جهله ناتجاً عن تقصير أو عن قصور، فيستحقّ مع الأوّل الحدّ، دون الثاني.

ولكن هذا التفصيل ليس بجيد؛ لأن التكليف مشروطٌ بالعلم، والجاهل خارج عنه، سواء أكان عن قصور أو تقصير، وإلا لو عمّمنا هذا الحكم للزم دخول الكثير من المصاديق في أحكامٍ عديدة فيه، وهذا خلاف القواعد وعمومات الأدلّة، كما هو واضح.

نعم، يمكن أن يعنّف بالكلام في حال كان جهله عن تقصير، حتّى لا يعاود أموراً أخرى مشابهة، وهذا غير إقامة الحدّ، فتأمّل.

### ٣- حكم الذمّي إذا زنى بزميّة

المسألة الثالثة: إذا زنى الذمّي بالذمّية فما هو الحكم؟

● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً

ذهب المشهور إلى أنّ الإمام في تلك الحالة مخير بين إقامة الحدّ عليه بموجب شرع الإسلام وبين أن يسلمه إلى أهل ملته يحكمون عليه بمقتضى شرعهم. وهذا الحكم ثابتٌ من دون استثناء.

أكد ذلك المحقق في الشرائع، والعلامة في القواعد، وابن العلامة في الإيضاح، والشهيد الثاني في المسالك، والفاضل الهندي في كشف اللثام، وصرح صاحب الجواهر بعدم الخلاف فيه<sup>(٢٣)</sup>، وكان المسألة مسلّم بها عند الاصحاب؛ باعتبار أن ذلك مطابقٌ أو مستلزمٌ للوفاء بعهدهم لشرائط الذمة، فمقتضى كونهم من أهل الذمة، متعهدين بشرائطها، ملتزمين بأداء الجزية وغير ذلك من الأمور المشروطة عليهم، هو كونهم في ذمة الإسلام، وفي أمن وأمان وراحة وسلام، وعدم إجبارهم على الالتزام بمقررات الإسلام وآدابه، وعدم إلزامهم بأحكام المسلمين، فلمهم أن يعملوا بما هو مقتضى مذهبهم. فترى أنّ من أهمّ الواجبات على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيجب حمل تاركي الصلاة على الإتيان بها، وهكذا بالنسبة إلى سائر شعائر الإسلام، ولكن لا يجوز ذلك بالنسبة إلى أهل الذمة، وليس للمسلمين إجبارهم على الصلاة وغيرها؛ فإنّ الإسلام يتركهم وما يدينون، ولهم أن يعيشوا في ظل الإسلام آمنين مطمئنين. وهذا من الحقوق التي أوجب عقد الذمة لهم علينا، وعلى هذا فيجوز للحاكم إرجاعهم في المرافعات إلى حكّامهم<sup>(٢٤)</sup>.

ومع ذلك فإنّ الكتاب والسنة أكدت هذا الحكم.

### أولاً: الكتاب المجيد

استدلّ لهذا الحكم من الكتاب المجيد بقوله تعالى في شأن اليهود: ﴿سَمَّاعُونَ لِكَلِمَةٍ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاذْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢)، فإن الظاهر من الآية الكريمة أنّ النبي ﷺ مخير بين أن يحكم هو بنفسه بينهم إذا جاؤوه أو يعرض عنهم حتى يحكم بينهم حكّامهم.

أكد ذلك جملة من مفسري الإمامية، كالشيخ في التبيان<sup>(٢٥)</sup>، الذي أكد أن الظاهر في رواياتنا أنه حكم ثابت، والتخيير حاصل. ثم نقل اختلاف العامة فيها، بين

مَنْ يَقُولُ بِقَوْلِنَا وَبَيْنَ مَنْ يُعْتَقَدُ أَنَّهَا نَسَخَتْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: ٤٩)، فنسخ الاختيار، وأوجب الحكم بينهم بالقسط.  
وقال السيد الطباطبائي في الميزان: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ...الآية﴾ تخييراً للنبي ﷺ بين أن يحكم بينهم إذا حكموه أو الإعراض عنهم. ومن المعلوم أن اختيار أحد الأمرين لم يكن يصدر منه ﷺ إلا لمصلحة داعية، فيؤول إلى إرجاع الأمر إلى نظر النبي ﷺ ورأيه، ثم قرّر تعالى هذا التخيير بأنه ليس عليه ﷺ ضرر لو ترك الحكم فيهم أو أعرض عنهم، وبيّن له أنه لو حكم بينهم فليس له أن يحكم إلا بالقسط والعدل، فيعود المضمون بالآخرة إلى أن الله سبحانه لا يرضى أن يجري بينهم إلا حكمه، فإمّا أن يجري فيهم ذلك، أو يهمل أمرهم فلا يجري من قبله ﷺ حكم آخر<sup>(٢٦)</sup>.

### مقتضى التحقيق في المسألة

هذا هو رأي المشهور في المسألة، إلا أن هناك مجالاً للتأمل في إطلاق الحكم بالتحذير؛ فإن مقتضى التحقيق أن الاستفادة من الآية المباركة هو أن هؤلاء إذا ترفعوا إلى النبي ﷺ فهو بالخيار، إما أن يحكم بينهم بشرع الإسلام، وهو القسط، أي العدل، في الآية، وإما أن يرجعهم إلى حكّامهم، فيحكمون فيهم بحكم الله الموجود في التوراة مثلاً، وهو القود أو الحد؛ بقريّة الآية التي بعدها، أعني قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٤٣).

فهذه الآية تبين أن التوراة التي بين أيديهم، وإن كانت محرّفة في الجملة، إلا أن فيها بقايا من الأحكام الإلهية المشرّعة على لسان كلّ الأنبياء، فهم حينئذٍ يستطيعون الرجوع إليها ليجدوا الحكم الإلهي.

وبهذا يتّضح لماذا يجوز لله سبحانه للنبي ﷺ الإعراض عنهم؛ فإنّ هذا الإعراض ليس معناه ترك المسألة فوضى؛ لأن ذلك مضرٌّ بمصلحة الدولة الإسلامية؛ ضرورة أن انتشار الفساد والانحراف عند أولئك موجبٌ للخلل في المجتمع عامّة، فلا يمكن بحكم العقل والشرع أن يترك من قبل المولى تبارك وتعالى أو نبيه ﷺ؛ لأنه

● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً

نقض للغرض الذي جاء من أجله الإسلام العظيم، وهو إصلاح الأفراد والمجتمعات الإنسانية عامة.

ومن هنا يتبين أنه إذا علم النبي أو الإمام بأن أهل ملتهم لن يحكموا بينهم بالقسط، ولن يقلعوا مادة الفساد، فيسقط حينئذٍ التخيير، وتصل النبوة إلى التعيين. والمتأمل في الآيات التي بعد هذه الآية يعلم بأن هذا الحكم وغيره ثابت في كتبهم، وهم يعلمونه تمام العلم، ومن الواجب عليهم أن يحكموا على طبقه، فإذا لم يفعلوا تعين على النبي ﷺ أن يتصدى لذلك، ويحكم بنفسه.

انظر إلى قوله تعالى: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استخفوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشوني ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن صدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴿ وقضينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة... ﴾ (المائدة: ٤٢-٤٨).

فالذي يظهر من التأمل في الآيات أن وظيفة النبي ﷺ التخيير إذا كان حكاهم قادرين على تنفيذ حكم الله الموجود في كتبهم، وأما في حالة العجز عن ذلك، أو الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، فيتوجب على النبي أن يتصدى هو لذلك، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك

### من الحق

وبهذا البيان يرتفع الإشكال في التناهي بين التخيير وبين التعيين الوارد في الآية ٤٢ والآية ٥٠. ولا حاجة لنا إلى علاجات بعيدة جداً عن الذوق القرآني، أو التأمل في معانيه العالية، كما فعل بعض من اعتقد النسخ في الآية الأولى بالثانية، ولا حاجة كذلك إلى الجمع بحمل الأولى على ذكر عدلي التخيير، والثانية على ذكر واحد منها خاصة، كما فعل بعض الأعاضم<sup>(٢٧)</sup>، أو إنكار كون (أو) في الآية للتخيير، كما فعل المحقق الأردبيلي<sup>(٢٨)</sup>، فتأمل.

### ثانياً: السنة

أما الروايات فهي كما يلي:

- ١- عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر<sup>(٢٩)</sup>، قال: «سألته عن يهودي أو نصراني أو مجوسي أخذ زانياً أو شارب خمر، ما عليه؟ قال: يُقام عليه حدود المسلمين، فعلوا ذلك في مصر من أمصار المسلمين أو في غير أمصار المسلمين، إذا رفعوا إلى حكام المسلمين»<sup>(٢٩)</sup>.
- ٢- عن أبي بصير قال: «سألتُ أبا عبد الله<sup>(٣٠)</sup> عن دية اليهود والنصارى والمجوس؟ قال: هم سواء، ثمانمئة درهم. قلت: إن أخذوا في بلاد المسلمين وهم يعملون الفاحشة أيقام عليهم الحد؟ قال: نعم، يحكم فيهم بأحكام المسلمين»<sup>(٣٠)</sup>.
- ٣- عن إسماعيل بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه<sup>(٣١)</sup>، أن محمد بن أبي بكر كتب إلى علي<sup>(٣١)</sup>: «في الرجل زنى بالمرأة اليهودية والنصرانية؟ فكتب<sup>(٣١)</sup> إليه: إن كان محصناً فارجمه، وإن كان بكراً فاجلده مئة جلدة، ثم ائمه، وأما اليهودية فابعث بها إلى أهل ملتها، فليقضوا فيها ما أحبوا»<sup>(٣١)</sup>.
- ٤- عن أبي بصير، عن أبي جعفر<sup>(٣٢)</sup> قال: «إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة والإنجيل يتحاكمون إليه كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم، وإن شاء تركهم»<sup>(٣٢)</sup>.

### مناقشة الروايات

هذه هي الروايات التي يمكن أن يستفاد منها في المقام. والكلام فيها كما يلي:

## مناقشة الرواية الأولى

أما بالنسبة إلى الرواية الأولى فالمستفاد من ظاهرها هو تعيين الحكم عليهم بحكم الإسلام. ولذا استشكل السيد الخوانساري في المسألة<sup>(٣٣)</sup>، على الرغم من تأكيد صاحب الجواهر عدم المنافاة بين هذا الخبر وبين ما تقدم من عدم الخلاف في التخيير<sup>(٣٤)</sup>.

ويستفاد من النظر في الرواية أنّ السؤال كان عن الكتابي الذي يؤخذ وهو متلبس بالزنا، أو بشرب الخمر، وكان جواب الإمام بإقامة الحدّ عليه وفق حدود المسلمين، ثم بيّن الامام أنّ هذا الحكم - وهو إقامة الحدّ الإسلامي عليه - ثابت في حالتين: الأولى: إذا فعلوا ذلك في مصر من أمصار المسلمين، والثانية: إذا فعلوا ذلك في غير البلاد الإسلاميّة، ثم قال: إذا رفعوا إلى حكّام المسلمين.

## احتمالات أربعة في الرواية

وحينئذٍ يمكن أن نطرح عدة احتمالات في المسألة، لا بدّ من الوقوف عليها:  
**الأوّل:** أن يكون الحكم بإقامة الحدّ الإسلاميّ عليه مطلقاً، سواءً كان في أرض المسلمين أو في غيرها، وجده المسلمون متلبساً بالجرم أو ثبت عليه ذلك بالبينّة.  
**الثاني:** التفصيل بين مَنْ فعل ذلك في البلد الإسلاميّ وبين غيره، فيحكم بالحدّ الإسلاميّ في الأوّل على نحو الوجوب، ويحكم عليه كذلك في الثاني إذا رفعوا أمرهم إلينا.

**الثالث:** التفصيل بين مَنْ وُجد متلبساً بالجرم في البلد الإسلاميّ من قبل المسلمين، كما يستفاد من قول السائل: «أخذ زانياً»، وبين مَنْ لم يوجد متلبساً وإنما أقيمت عليه البيّنة، فيحكم الأوّل بالحدّ الإسلاميّ، والثاني إذا رفعوا أمرهم إلينا.

**الرابع:** إن كلا الرجلين - أعني سواء وجد متلبساً بالجرم في البلد الإسلاميّ أو غيره - تتوقّف إقامة الحدّ الإسلاميّ عليه على رفع أمرهم إلينا، كما قد يستفاد من ذيل الرواية «إذا رفعوا إلى حكّام المسلمين»، فإنه يمكن أن يكون هذا القيد عائداً على كلتا صورتين.

### المختار من هذه الاحتمالات

أمّا الاحتمال الأوّل فبعبارة: ضرورة أن المسلمين غير مسؤولين عن غير بلادهم في إقامة الحدود أو غير ذلك، وهذا واضح.

وأما الاحتمال الثاني فهو كذلك؛ لأن مجرد الزنا وشرب الخمر من قبلهم لا يستوجب ذلك؛ ضرورة أننا حين أعطيناهم الذمّة، وأخذنا منهم الجزية، أقررناهم على دينهم، وكافة السلوكيات المنسجمة مع ذلك الدين. ومن المعروف أن شرب الخمر من المباحات عندهم، فكيف نلزمهم بما نلزم المسلمين في ذلك؟! هذا مخالفٌ لعهد الذمّة بيننا وبينهم.

أما الاحتمال الثالث فهو الأقرب؛ لأننا نحمل فعل ذلك الشخص، سواءً أكان زانياً أو شارب خمر، على المجاهرة العلنية بهذا الجرم، مع أخذه متلبساً به، فحينئذٍ يقام عليه الحدّ الإسلامي؛ لأنه مخالفٌ لعهد الذمّة من الأساس، ومستتهترٌ بالمجتمع الإسلامي، وناشرٌ للفساد والانحراف فيه، فيطبّق عليه الحدّ الإسلامي لذلك.

هذا في الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية فإنه لم يؤخذ متلبساً بالجرم، وإنما أقيمت عليه البينة من قبل أهل ملّته، وقد رفعوا أمرهم إلينا، فهنا من الجائز للحاكم المسلم أن يقيم عليه الحدّ، أو أن يرجعه إلى أهل ملّته يحكمون عليه على طبق دينهم، كما أسلفنا.

وأما الاحتمال الرابع فهو غير بعيد؛ حيث إنّ القيد المذكور في آخر الرواية يمكن أن يشمل صورتين، أعني مَنْ أخذ في بلاد المسلمين أو غيرها، إذا رفعوا أمرهم إلينا.

فتكون المسألة بهذا الشكل: إذا فعل ذمّي جرماً في نظر دينه، كشرب الخمر أو الزنا، ورفعوا أمرهم إلينا، فيحكم حاكم المسلمين بالحدّ الإسلامي عليه.

وعلى هذا الأساس لا يوجد قطعٌ في الحكم مع وجود هذه الاحتمالات، ولا سيما الاحتمالين الرابع والثالث.

وكيف كان فإنّ هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها؛ لوجود عبد الله بن الحسن في سندها، وهو مجروحٌ في كتب الرجال.

### مناقشة الرواية الثانية

وأما الرواية الثانية فمفادها أنّ أهل الكتاب أخذوا في بلاد المسلمين وهم يعملون الفاحشة؛ إذ الظاهر أنّ هؤلاء ينشرون الفساد في المجتمع بشكل علنيّ، مخالفين بذلك عهد الذمة الذي أبرم معهم. ومن هنا كان جواب الإمام عليه السلام بأنّه يحكم عليهم بأحكام المسلمين؛ لأن هذه الجريمة ليست متعلّقة بالجانب الشخصي من حياتهم، وإنّما هي إهانة للمجتمع الإسلاميّ، وخرق للقوانين الإسلاميّة السائدة في البلاد الإسلاميّة، فيجب على الحاكم الإسلاميّ ردعهم ومعاقبتهم على طبق القانون الإسلاميّ.

**ولا يُقال:** إنّ هذه الرواية كالنصّ في التعيين؛ **لأنّنا نقول:** إنّ مضمونها مضمون الرواية السابقة من حيث الجانب المتعلّق بإهانة المجتمع الإسلاميّ، وتقض عهد الذمة، لا أنّها كذلك حتّى وإن كان ما يصدر عنهم بعيداً عن الخدش في المجتمع الإسلاميّ. نعم، كما ذكرنا سابقاً، إذا رأى الحاكم الإسلاميّ أنّ حكاهم لا يردعونهم، ولا يقلعون مادّة الفساد، فيجب عليه في تلك الصورة المبادرة إلى إجراء أحكام الإسلام.

### مناقشة الرواية الثالثة

وأما الرواية الثالثة فهي تتحدّث عن حكمين لموضوعين: الأوّل: المسلم الزاني باليهوديّة؛ والثاني: اليهوديّة المزني بها. أمّا المسلم فلا شكّ في ثبوت الحكم عليه، وهو الجلد إذا كان غير محصن، والرجم إذا كان محصناً. وليس البحث هنا، وإنّما هو في اليهوديّة؛ حيث نرى أنّ الإمام أوجب على محمّد بن أبي بكر - الذي كان هو الحاكم الإسلاميّ - أن يبعث بها إلى أهل ملّتها، ليقضوا فيها ما أحبّوا. والتأمّل في الرواية يوقفنا على أمور:

١- إنه لا فرق بين اليهوديّة واليهوديّ، ولا بين اليهوديّ وغيره من أهل الكتاب؛ لأن الحكم في الجميع واحدٌ من هذه الجهة، فلا خصوصية للأنثى في المسألة، ولا لدينٍ معيّن.

٢. أمر الإمام بإرجاع هذه اليهودية إلى أهل ملتها، وهذا الحكم مخالفٌ للتخيير، فلماذا لم يقلُ الإمام لمحمد بن أبي بكر بأنك مخيرٌ فيها بين إجراء الحكم الإسلامي وبين إرجاعها؟

ولكن يمكن الإجابة عن هذا الإشكال - بعد النظر في ما بحثناه سابقاً - بأن الظاهر أن هذه الجريمة - وهي الزنا - قد وقعت في مجالٍ خاصٍّ، فإنَّ من الممكن أن هذا المسلم قد تسلَّل إلى بيت تلك اليهودية برضاها، وفعل معها تلك الفاحشة، وقد أقيمت عليهم البيئة أو اعترفوا هم بذلك، أو أنَّ أهل ملتها رفعوا أمرهم إليه. كلُّ ذلك ممكنٌ، ولا يوجد في الرواية قرينةٌ تعيِّن شيئاً منها. وبالتالي لا يمكن أن نستفيد أكثر من الحكم العامِّ في المسألة؛ لأنه من الممكن أن الامام أمره بإرجاعها إلى أهل ملتها؛ لأنهم لم يرفعوا المسألة إلينا، وإنَّما سأل محمد بن أبي بكر الإمام عن كيفية التعامل في مثل هذه الحالة، فأجابه الإمام بهذا الجواب.

٣. هناك إشكال في هذه الرواية من جهة ذيلها؛ فإنَّ الإمام قال له بشأن هذه اليهودية: «فابعث بها إلى أهل ملتها، فليقضوا فيها ما أحبوا». وكلمة «ما أحبوا» تشمل ما إذا كان هذا الحكم إلهياً أو غير إلهيٍّ. ومن الواضح أن الحكم الذي لا يستند إلى العدل والحقَّ جورٌ وظلم لا بدَّ للإمام من النهي عنه.

والجواب عن ذلك أن مفاد «ما أحبوا» لا تعني التخيير مطلقاً، وإنَّما تعني التخيير في دائرة الحكم الشرعيِّ، كما يتخيَّر الامام في اللاتط بين القتل أو الحرق أو الرمي من شاهر، فيمكن أن يحمل الأمر على ذلك.

ويحتمل كذلك أنَّ الامام يريد أن ينبِّه السائل إلى أنَّ إقرار الإسلام أهل الكتاب على دينهم يتضمَّن إقرارهم على قضائهم، وبالتالي قد يكون قضائهم غير مرضيٍّ ومحبوب لنا، ولكنَّ هذا لا ينافي وجوب دفع أصحابهم إليهم؛ بمقتضى العهد والذمة بيننا وبينهم.

وعليه لا تنافي هذه الرواية ما قدَّمناه، ولا سيما مع الجمع بينها وبين ما سبق، فتأمَّل.

### مناقشة الرواية الرابعة

أمَّا الرواية الرابعة فهي نصُّ بالتخيير، كما هو واضح. وقد علق على هذه

## ● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً

الرواية ابن إدريس رحمته الله قائلاً: هذا خبرٌ صحيحٌ، وعليه إجماع أصحابنا منعقدٌ؛ لأنَّ الحاكم بالخيار في ذلك، إن شاء حكم، وإن شاء ترك، ولا يجب عليه الحكم، إلا أنه إن حكم فلا يجوز له أن يحكم إلا بما تقتضيه شريعة الإسلام وعدله، ولا يجوز له أن يحكم إلا بالحق؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٧)، وإن شاء أعرض عنهم؛ لقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾. فقد خيره في ذلك <sup>(٣٥)</sup>. وأكد ذلك العلامة في المنتهى بتفصيل <sup>(٣٦)</sup>، وصاحب الجواهر في جواهره <sup>(٣٧)</sup>.

### المختار النهائي في حكم المسألة

ومن جميع ما مرَّ من الكتاب والسنة تكون النتيجة كما يلي:

١- إذا زنى الذمي بالذمية، وترافعوا إلى حكامهم، كان حكمهم ماضياً بلا

إشكال.

٢- إذا زنى الذمي بالذمية، وترافعوا إلى الحاكم الإسلامي، فهو بالخيار: إن

شاء حكم فيهم بحكم الإسلام؛ وإن شاء أعرض عنهم، بمعنى إرجاعهم إلى حكامهم، يحكمون عليهم، بشرط أن يكون موافقاً لدينهم.

٣- إذا زنى الذمي بالذمية في محيط مخصوص بهم، كالقريبة أو الحي أو المدينة الخاصة بهم، ولم يتصدَّ حكامهم لإقامة الحدود الإلهية عليهم، لزم على الحاكم الإسلامي التصدي لذلك؛ قطعاً لمادة الفساد والمنكر.

٤- إذا زنى الذمي بالذمية في محيطٍ ومجتمع غير مخصَّص لهم، بل بشكل عام، ووُجدوا متلبَّسين بجرمهم، تعيَّن على الحاكم الإسلامي إقامة الحدود الإسلامية عليهم.

٥- إذا زنى الذمي بالذمية في خارج حدود الدولة الإسلامية، وترافعوا إلى الحاكم الإسلامي، فهو بالخيار كالمسألة الثانية. وإذا لم يترافعوا إلينا فليس للحاكم الإسلامي متابعتهم لإقامة الحدود الإسلامية عليهم.

هذا ما يمكن أن نستفيد من الأحكام في هذه المسألة، من خلال النظر في

الكتاب والسنة وغيرهما، والله العالم.

## ح حكم المسلم والذمّية إذا زنيا

المسألة الرابعة: لو زنى المسلم بدمية فما هو حكمهما؟

قد عرفتَ الجواب ممّا بيّناه في المسألة الثالثة، وهو إقامة الحدّ على المسلم بحسبه، إن كان غير محصن جُلْد، وإن كان محصناً رُجِم، وأمّا الذمّية فترسل إلى أهل ملّتها، يحكمون فيها بحكمهم، إن كانت مطاوعةً له، كما ذكرنا، فلا نعيد.

## ح حكم الذمّي إذا لاط بمسلم

المسألة الخامسة: قال المحقّق في الشرائع: «ولو لاط الذمّي بمسلم قتل، وإن لم يوقب»<sup>(٣٨)</sup>.

## التفصيل بين الإيقاب وعدمه

لواط الذمّي بالمسلم تارةً يكون مع الإيقاب، وأخرى بدونه. أمّا معه فلا كلام لنا في وجوب قتله؛ لأنه ليس بأدنى من المسلم إذا فعل ذلك فأوقب.

ولكنّ الكلام فيما إذا لم يوقب، وإنّما كان لواطه تفخيذاً أو غيره، فهل الحكم كذلك، أي القتل؟ أكد ذلك المحقّق في الشرائع والمختصر<sup>(٣٩)</sup>، والفاضل الآبي في كشف الرموز<sup>(٤٠)</sup>، والعلامة في التحرير<sup>(٤١)</sup>، والتبصرة<sup>(٤٢)</sup>، وابن فهد في المهذب<sup>(٤٣)</sup>، والسيد الطباطبائي في الرياض<sup>(٤٤)</sup>، وأدعى في الجواهر عدم الخلاف فيه<sup>(٤٥)</sup>، إلى غير ذلك. إذا المسألة كأنّها أخذت أخذ المسلّمات بين الفقهاء؛ مستنديين بذلك إلى أن الذمّي إذا فعل ذلك هتك حرمة الإسلام، وخرج عن كونه ذمياً مصون الدم، فيكون حريياً مستحقاً للقتل.

ولكنّ التحقيق يقتضي النظر في ماهية الدليل الموجب لقتله - مع عدم الإيقاب - فإن كان هو الإجماع الكاشف عن قول المعصوم فهو كالنصّ في الحكم، فلا كلام بعده. ولكنّ تحقّق الإجماع بهذا الشكل ليس وارداً في المسألة، وإلّا لبان.

### ● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً

وأما مجرد عدم الخلاف فيه فهو لا يدلّ على ذلك الإجماع - أعني الكاشف عن قول المعصوم ..

وعلى أيّ حال إذا ثبت الإجماع فالحكم كما قالوه، وإلاّ فالمسألة في غاية الإشكال مع عدمه - أي عدم الإيقاب -: للاحتياط في الدماء، ولعظمة القتل في الإسلام.

### إشكالات وردود

**قد يُقال:** إنّ الذمّي يستحقّ ذلك، وإنّ لم يقمّ الإجماع عليه؛ لأنه بفعل ذلك قد هتك حرمة الإسلام، فلا ريب في استحقاقه للقتل.

**وفيه:** إنّ ما فعله الذمّي وإن كان هتاكاً لحرمة الإسلام، إلاّ أنّ الكلام ليس في ذلك، وإنّما هل أنّه بذلك يستحقّ القتل أو لا؟ وهل يوجد دليلٌ معتبرٌ على أنّ كل من هتك حرمة الإسلام وبأيّ شكلٍ كان يستحقّ القتل؟ فيه تأملٌ؛ لعدم الدليل على ذلك، بل ربما أمكن الاستفادة من رواية عبادة بن صهيب، الآتية في المسألة السابعة، أنّ حكم مَنْ هتك حرمة الإسلام هو ثمانون سوطاً، إلاّ سوطاً.

**قد يُقال:** إنّهُ بفعل ذلك خرج عن كونه ذمياً مصون الدم، وصير نفسه حربياً مهدور الدم، فيستحقّ حينئذٍ القتل.

**وفيه:** لا إشكال في كونه بفعله هذا قد خرج عن ذمّة الإسلام، وصير نفسه حربياً، ولكن هل أنّ كلّ حربي يُقتل؟ يلزم من ذلك أنّه كلّما ظفر المسلم بكافر ليس من أهل الذمّة قتله؛ لأنه مهدور الدم، مستحقّ للقتل، فهل يمكن الالتزام بذلك مطلقاً؟ فيه تأملٌ أيضاً، ولا سيما مع عدم القطع بصيرورته حربياً بالمعنى المتعارف. وعليه فالظاهر أنّ المسألة مع عدم تحقّق الإجماع في غاية الإشكال، ولا بدّ للفقهاء من اختيار وسيلة أخرى للردع والعقوبة غير هذه، والله العالم.

### ٦- حكم الذمّي إذا لاط بالذمّي

**المسألة السادسة:** إذا لاط الذمّي بالذمّي فالإمام بالخيار؛ إنّ شاء أقام حدّ الإسلام عليه؛ وإنّ شاء دفعه إلى أهل ملّته، ليقوموا عليه الحدّ وفق شرعهم. أكّد ذلك المفيد في المقنعة<sup>(٤٦)</sup>، وجميع مَنْ ذكرناهم في المسألة السابقة.

وحكم هذه المسألة كحكم زنا الذمّي بالذمّية - بالنسبة إلى كون الحاكم بالعقوبة هو المسلم على طبق دينه، أو أهل الذمة على طبق دينهم - بلا فرق، فلا نطيل الكلام فيها؛ لعدم وجود نصّ خاصّ في المسألة.

## ٧- حكم الذمّي إذا قذف مسلماً

**المسألة السابعة:** لو قذف الذمّي المسلم، أو عرض به، فما هو الحكم؟  
اختلف الفقهاء، تبعاً للروايات، في حكم المسألة.  
قال المفيد في المقنعة: إنّ الذمّي في مثل هذه الحالة يقتل على كل حال<sup>(٤٧)</sup>. وتبعه على ذلك سلار<sup>(٤٨)</sup>.

وقال ابن إدريس: إذا قذف الذمّي مسلماً قتل؛ لخروجه عن الذمة بسبب أهل الإيمان<sup>(٤٩)</sup>. وأيده أبو الصلاح في تعليقه<sup>(٥٠)</sup>.

وقال العلامة في المختلف: والمعتقد أن نقول: إن شرط عليه الكفّ خرق الذمة، وإلا فلا. ويؤيده ما رواه أبو بصير، قال: حدّ اليهوديّ والنصرانيّ المملوك في الخمر والفرية سواء، إنّما صولح أهل الذمة أن يشربوها في بيوتهم<sup>(٥١)</sup>.

وعن يونس قال: سألتُهُ عليه السلام عن اليهوديّ والنصرانيّ يقذف صاحب ملة على ملته، والمجوسيّ يقذف المسلم، قال: يجلد الحدّ<sup>(٥٢)</sup>.

وعن عبادة بن صهيب قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن نصرانيّ قذف مسلماً، فقال له: يا زانٍ؟ فقال عليه السلام: عليه ثمانون جلدة؛ لحقّ المسلم، وثمانون سوطاً إلا سوطاً؛ لحرمة الإسلام، ويحلق رأسه، ويطاف به في أهل دينه؛ لكي ينكل غيره<sup>(٥٣)</sup>.

**أقول:** تلخّص ممّا مضى، أن المسألة خلافية بين الفقهاء كما يلي:  
الأول: المفيد ومن تبعه يذهبون إلى القتل مطلقاً. ولم يذكروا مستند الحكم.

الثاني: قول ابن إدريس بالقتل كذلك، معللاً بخرقه للعهد والذمة.  
الثالث: قول العلامة بالتفصيل بين من اشترط عليهم ذلك ضمن عهد الذمة، فيحكم عليه بالقتل، وبين عدم الاشتراط، فيحدّ كما يحدّ المسلم.

وأما الروايات فهي كذلك مختلفة؛ فرواية أبي بصير توجب عليه حدّ شارب الخمر، وكذا رواية يونس؛ وأما رواية صهيب ففيها إضافة إلى الحدّ السابق حدّ آخر،

وحكم بحلق رأسه، والطواف به في أهل دينه.

### مناقشة أقوال الفقهاء

أمّا قول المفيد ومَنْ تبعه فهو تحكّم صرف، بل هو خلاف الروايات جميعاً، كما هو واضح.

وأما قول ابن إدريس وأبي الصلاح فهو وإن كان معللاً بخرق الذمّة، إلا أنه ليس كافياً في هدر الدم، إضافة إلى كونه مخالفاً للروايات.

وأما قول العلامة - الذي يفصل بين أخذ العهد منهم بذلك، فيستحقّ به القتل، وبين عدمه، فلا يستحقّ إلا الحدّ - فهو وإن كان أقرب من القولين الأولين، إلا أنه مخالف للروايات في شقّه الأوّل؛ لأنه مجرد استحسان، أو عدم إرادة المخالفة الكلية لمن قبله من الأعلام.

والحقّ أنّ الروايات لم تفصل بين كونهم متعهّدين بذلك أو لا، بل أخذت قيد التعهّد ليس وارداً أصلاً؛ ضرورة أن العهد المأخوذ منهم هو الحفاظ على المجتمع الإسلاميّ، وعدم خرق القوانين الإسلاميّة، وهي شيء ثابت لا خلاف فيه، فلا معنى لجعله شرطاً.

### مناقشة الروايات

وأما الروايات فالاختلاف فيها ليس فاحشاً لا يمكن معه الجمع؛ لأن القدر المتيقّن فيها هو الجلد ثمانين جلدة، وأما الزائد على ذلك فيمكن أن يكون موكلاً إلى الإمام؛ باعتباره حاكماً، يحكم به إذا اقتضت المصلحة الإسلاميّة ذلك، والردع لبعض أهل الذمّة الذين يستهترون بأعراض المسلمين ويتعدّون عليهم، كما يلمح إليه ذيل رواية عبادة بن صهيب: (لكي ينكل غيره). فإنما يُصار إلى ذلك مع وجود حالة عامّة مكرّرة من قبل هؤلاء، لا مطلقاً. مضافاً إلى إمكان حمل الزائد عن الحدّ على وجود جريمة أخرى، وهي هتك حرمة الإسلام، فتكون جنايته مستبطنة لعقوبتين، أشارت لهما رواية صهيب بشكل واضح.

## نتيجة التحقيق

ومن خلال هذا التوجيه للرواية الأخيرة - وهي صحيحة السند ، كالسابقة عليها - لا يتحقق التناهي بينها وبين الروايتين السابقتين.

ومن هنا أمكن أن نصل إلى حكم المسألة بشكل واضح، وهو: إذا قذف الذمي مسلماً كان حدّه حدّ شرب الخمر، وهو الجلد ثمانين جلدة؛ وأما إذا انتشرت هذه الظاهرة بينهم وتكررت فللحاكم الإسلامي أن يضيف إليها جلداً آخر، بنفس المقدار، إضافة إلى عقوبة الحلق، والتشهير بين أهل ملته.

## ٨- حكم قذف الذمي للذمي

**المسألة الثامنة:** إذا قذف الذمي ذمياً؛ فتارة يترافعون إلينا، فنجري عليهم حكم الإسلام في القذف؛ وتارة لا يترافعون إلينا، فإنّ لهم حقّ الترافع إلى حكامهم، كما فصلناه في ما سبق، فلا نكرّر.

## ٩- حكم سرقة الذمي من الذمي أو المسلم، وسرقة المسلم من الذمي

**المسألة التاسعة:** إذا سرق الذمي من الذمي أو المسلم، أو سرق المسلم من الذمي، فما هو الحكم؟  
في المسألة فروع:

**الأول:** إذا سرق الذمي من المسلم فإنه يُقطع؛ لأنه كالمسلم حكماً، بلا خلاف.  
**الثاني:** لو سرق المسلم من الذمي، فإنه كذلك يُقطع؛ لعموم الأدلة الشاملة للمقام، ولأنّ مال الذمي محترماً ما دام في ذمة الإسلام، بخلاف الحربي.  
**قد تقول:** حكم القطع للمسلم على سرقة مال الذمي مخالف للقواعد؛ لوجهين:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١). ومن الواضح أنّ الحكم في المقام نوع من السبيل.
٢. قياس مال الذمي على دمه - الذي سوف يأتي -: فإنّ المسلم لا يقتل بالذمي، فأولى وأجود أن لا يقطع بماله؛ لأنه أخفّ من الدم.

## ● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً

**والجواب: أولاً:** إنَّ السبيل ليس من الذمّي على المسلم، حتّى يتنافى الحكم مع الآية، وإنّما من الحاكم الإسلاميّ على المسلم، ضرورة أن الذي سوف يقيم الحدّ ليس هو الذمّي، وإنّما هو المسلم. نعم، سبب القطع هو إقدام المسلم على سرقة الذمّي، وهذا لا دخل له في السبيل المنفيّ بنصّ الآية.

**وثانياً:** إن وجه المقايضة باطل؛ لأن حكم القصاص مشروطاً بالمكافأة، والتي منها المكافأة في الدين، فلا يقتل المسلم بالكافر مطلقاً، بخلاف السرقة التي لا يشترط فيها المكافأة. وكذلك فإنّ القصاص حقّ المقتول الذي يشترط فيه المكافأة، بخلاف القطع الذي هو حقّ الله سبحانه؛ من أجل إقامة النظام الاجتماعيّ الآمن المستقرّ.

**الثالث:** لو سرق المسلم مال الحربيّ فلا يقطع؛ لأنه لا حرمة لماله، وإنّما أوجبنا في الذمّي ذلك؛ للذمة، وهي منتفية في الحربيّ. ولو كان الحربي مستأمناً فإنّه يعزّر ويؤدّب؛ لأن الإقدام على السرقة أمرٌ قبيح في حكم العقل والشرع، ولأنّ عقد الاستئمان يقتضي احترام ماله كاحترام نفسه بلا فرق<sup>(٥٤)</sup>.

**الرابع:** لو سرق المسلم خمرًا من ذمّي، وإن كان مستتراً به، فلا يقطع؛ لأنه ليس مالاً محترماً. نعم، يغرّم قيمته للذمّي؛ لأنه ذو مالية بالنسبة إليه. ونفس الحكم يجري في الخنزير بلا فرق.

## ١٠- حكم الذمّي الذي يشرب الخمر جهاراً

**المسألة العاشرة:** ما حكم الذمّي الذي يشرب الخمر متجاهراً به؟

إذا شرب الذمّي الخمر مستتراً به فلا كلام لنا معه؛ لأنه في إطار العهد الذي كان موضع اتفاق بيننا وبينه. ولكن إذا شربها متجاهراً بها فقد نقض العهد، ويستحقّ بذلك الحدّ، وحدّه كحدّ المسلم بلا فرق، وهو الجلد ثمانين جلدة. وهذا لا خلاف فيه، ودلّت عليه الأخبار.

ومنها: عن أبي بصير، عن أحدهما عليه السلام قال: كان عليّ عليه السلام يضرب في الخمر والنبيذ ثمانين، الحرّ والعبد، واليهوديّ والنصرانيّ. قلت: وما شأن اليهوديّ والنصرانيّ؟ قال: ليس لهم أن يظهروا شربه (شربها)، يكون ذلك في بيوتهم<sup>(٥٥)</sup>.

ومنها: عن أبي بصير - أيضاً - قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلد الحرّ والعبد، واليهوديّ والنصرانيّ في الخمر والنبذ ثمانين. قلتُ: ما بال اليهوديّ والنصرانيّ؟ فقال: إذا أظهروا في ذلك من مصر من الأمصار؛ لأنهم ليس لهم أن يظهروا شربها<sup>(٥٦)</sup>.  
ومنها: عن أبي بصير - كذلك - قال: حدّ اليهوديّ والنصرانيّ والمملوك في الخمر والفرية سواء، إنّما صولح أهل الذمّة على أن يشربوهما في بيوتهم<sup>(٥٧)</sup>.  
هذه أهمّ المسائل التي يمكن النظر فيها في هذا الموضوع. وربما يكون هناك مسائل أخرى جزئية لم نتعرض لها اختصاراً.

## العوامش

- (١) جواهر الكلام ٤١: ٣١٣.
- (٢) الهداية: ٧٦.
- (٣) النهاية: ٦٩٢.
- (٤) المقنعة: ٧٨٣.
- (٥) المصدر السابق: ٧٧٨.
- (٦) السرائر ٣: ٤٣٩.
- (٧) الانتصار: ٢٦١.
- (٨) المراسم: ٢٥١.
- (٩) الجوامع الفقهيّة، كتاب الغنية: ٦٢٢.
- (١٠) الوسيلة: ٤١٠.
- (١١) الانتصار: ٢٦١.
- (١٢) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤١.
- (١٣) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤١.
- (١٤) فهرست الطوسي: ١٦٤. وقال الكشي: سمعتُ حمدويه ذكر أن حنان بن سدير واقفيّ، أدرك أبا عبد الله عليه السلام، ولم يدرك أبا جعفر عليه السلام، وكان يرتضي به سدرأ. (رجال الكشي: ٥٥٥).
- (١٥) المقنعة: ٧٨٣.
- (١٦) النهاية: ٦٩٢.
- (١٧) السرائر ٣: ٤٣٩.
- (١٨) كشف اللثام: ١٠: ٤٣٧.
- (١٩) الدر المنضود ١: ٢٦٦.

● قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجا

- (٢٠) الخلاف :٦ :١١٧؛ المؤلف من المختلف :٢ :٤٤٤؛ غنية النزوع :٢٠٢؛ السرائر :١ :٣٨٠؛ كشف الرموز :١ :٤٢١.
- (٢١) مستدرك الوسائل :٧ :٤٤٩.
- (٢٢) مستدرك الوسائل :٧ :٤٤٨؛ تفسير القمي :٢ :٢٧.
- (٢٣) الشرائع :٤ :٩٣٧؛ قواعد الأحكام :٣ :٥٣٢؛ إيضاح الفوائد :٤ :٤٨٥؛ مسالك الأفهام :١٤ :٣٧٥؛ كشف اللثام :٢ :٤٠٤.
- (٢٤) الدر المنضود :١ :٣٥٠.
- (٢٥) التبيان :٣ :٥٢٨.
- (٢٦) الميزان :٥ :٢٤١.
- (٢٧) الدر المنضود :١ :٣٥٢.
- (٢٨) مجمع الفائدة :١٣ :٩٤.
- (٢٩) وسائل الشريعة :٢٨ :٥٠.
- (٣٠) المصدر السابق :٢٨ :٨١.
- (٣١) المصدر السابق :٢٨ :٨١.
- (٣٢) المصدر السابق :٢٧ :٢٩٧.
- (٣٣) جامع المدارك :٧ :٣٨.
- (٣٤) جواهر الكلام :٤١ :٣٣٦.
- (٣٥) السرائر :٢ :١٩٧.
- (٣٦) منتهى المطلب :٢ :٩٨١، الطبعة القديمة.
- (٣٧) جواهر الكلام :٢١ :٣١٨.
- (٣٨) شرائع الإسلام :٤ :٩٤٢.
- (٣٩) المختصر النافع :٢١٨.
- (٤٠) كشف الرموز :٢ :٥٥٩.
- (٤١) التحرير :٢ :٢٢٤، الطبعة القديمة.
- (٤٢) تبصرة المتعلمين :٢٤٦.
- (٤٣) المهذب البارع :٥ :٥٢.
- (٤٤) رياض المسائل :٢ :٤٧٤.
- (٤٥) جواهر الكلام :٤١ :٣٧٩.
- (٤٦) المقنعة :٧٨٦.
- (٤٧) المقنعة :٧٩٢.
- (٤٨) المراسم :٢٥٦.
- (٤٩) السرائر :٣ :٥٣٤.
- (٥٠) الكافي في الفقه :٤١٤.

- (٥١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٨٤.  
(٥٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٥.  
(٥٣) المصدر السابق.  
(٥٤) تحرير الأحكام الشرعية ٢: ٢٢٨.  
(٥٥) وسائل الشيعة ٢٨: ٢٢٧.  
(٥٦) المصدر السابق، ح ٢.  
(٥٧) المصدر السابق، ح ٥.

# الصحة الإسلامية المعاصرة

## واشكالية الخروج على الحاكم الجائر

الشيخ صفاء الدين الخزرجي (پيراسته) (\*)

### مقدمة

ثمة نظرية تقول: إذا لم تستطع أن تقاوم فكراً أو تياراً ما فعليك أن تتلبس بذلك الفكر ظاهراً، وتتسلل في ذلك التيار لكي تنقذه من الداخل. وقد عمل الأمويون (حزب الطلقاء وأبنائهم) بهذا المبدأ حين عجزوا عن مواجهة الإسلام في الظاهر، وآل أمرهم إلى الاستسلام، فأعلنوا الإسلام؛ ليحفظوا به دماءهم، علماً منهم بأن الإسلام يكتفي بإظهار الشهادتين لحصانة المسلم من التعرض لدمه وماله وعرضه، فأعلنوا الشهادتين اللتين طالما حاربوهما في العلن؛ لكي يفرغوهما من محتواهما في السر، عندما تسمح الفرصة بذلك بموت الرسول ﷺ. وهذا ما تحقق عندما تولّى معاوية الأمر أميراً، ثم خليفة، مدة أربعين عاماً، حيث وجد الأرضية مناسبة بعد إقصاء الخلافة عن أهلها الحقيقيين من آل الرسول ﷺ لتنفيذ مخطّطه الرامي إلى اختراق المنظومة الفكرية للإسلام، ونقضها عروة عروة - ولا سيما في ما يتعلّق منها بالجانب السياسي والحكومي، الذي يعتبر الأساس لقيام الدين ونشره أو الانقضاء عليه ودثره في آن واحد -، ثم استبدالها بمنظومة مزيفة تحمل اسم الإسلام دون جوهره.

أجل، لقد شكّل تغيير المنظومة السياسية للإسلام عند معاوية والأمويين

---

(\*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت ﷺ.

بشكلٍ عامٍّ أولوية ترأبت عليها أولويات أخرى للتغيير في المنظومتين العقديّة والتشريعيّة للإسلام. وأهمّ الخطوات التي قام بها في تغيير المنظومة السياسيّة هي:

١- الاستمرار في مخطّط إقصاء الخلافة عن آل البيت عليهم السلام، الذي بدأ قبل معاوية، ووجده معاوية فرصة ذهبية؛ لاعتباره أساساً يبني عليه باقي أجزاء مخطّطه، وقد استطاع تنفيذ هذا من خلال خطوتين:

**الأولى:** سياسة إفراغ معسكر الإمام الحسن عليه السلام من الأنصار، ومن ثمّ الجأؤهم عليهم السلام لقبول الصلح معه، ثمّ الانقلاب على معاهدة الصلح كلياً.

**الثانية:** أخذ البيعة لابنه يزيد وهو في حياته؛ ليحول بذلك دون وصول الخلافة إلى الحسين عليه السلام.

٢- ابتداء منهج جديد في اختيار الخليفة لم يكن معمولاً به، ألا وهو توريث الخلافة.

٣- إسقاط شرط العدالة والصلاح والاجتهاد، التي كانت تؤخذ بنظر الاعتبار في تعيين الخليفة.

٤- العمل على اختلاق أطر فكريّة وفقهية وعقدية تعتبر غطاءً شرعياً للخطوات السابقة. ومن هذه الأطر الفكريّة والفقهية والعقدية الدخيلة على المنظومة الأصليّة للإسلام ما يلي:

أ- ترويج عقيدة الجبر - التي كانت سابقاً في العهد الجاهليّ؛؛ للتغطية على جرائم الخليفة ومخالفاته.

ب - ترويج أن خلافتهم هي اختيار وتفويض من الله سبحانه، ليس لأحد مخالفته والخروج عليه.

ج - اختلاق عقيدة الإرجاء؛ لإبعاد الحاكم أو الخليفة عن مبدأ الرقابة والمحاسبة.

د - إعطاء المشروعية لحكم الحاكم الجائر ما دام يقيم الصلاة، ولم يعلن الكفر البواح الصريح. وبذلك أسقط شرطية العدالة من ولاية الأمر، كما أسقط العلم والاجتهاد منها بتوليته يزيد.

وقد حشد لكلّ واحد من هذه المبادئ والأفكار عشرات الروايات المختلفة من

## ● الصحوّة الإسلاميّة المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

السنة، وعشرات الآيات المختلق تفسيرها، وبتّها في تراث المسلمين بأسانيد باطلة ومزيّفة، نسبها إلى الصحابة والتابعين، وهم براءٌ منها.

وكان من جملة هذا التراث الروائيّ والفقهيّ المزيّف نظريّة حرمة الخروج على الحاكم الجائر، المناقضة لصريح الكتاب، والسنة الثابتة، وحكم العقل القطعيّ. ولذا فإنّ هذه النظرية هي من إفرازات الفكر الأمويّ، أو ما يسمّى بـ «الإسلام السلطاني».

لكنّ حبل الكذب قصيرٌ كما يقال، وكما قال الله تعالى في كتابه: ﴿مَكْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَا كَفَلَ الْعَنْكَبُوتُ أُخْذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤١)، فإنّ مَنْ يقوم بتزييف الحقائق، واللباس الباطل لباس الحقّ، إنّما يبني أمره على شفا جرف هارٍ، وهو كمثل العنكبوت اتّخذت بيتاً وإنّ أوهن البيوت لبیت العنكبوت لو كانوا يعلمون، فلا بدّ أن يفتضح أمره وتظهر حقيقته في يومٍ من الأيام، وإنّ طال الزمان؛ لأنّه ليس من سنن هذا الكون ضياع الحقائق واندثارها إلى الأبد، بل لا بدّ أن تظهر بعد غياب، وأن تسفر بعد استتار، فالحقّ طبعه الظهور مهما غلب عليه الباطل. وعليه فإنّ مَنْ حذف حقيقة كبرى، كحقيقة الإمامة، من الدين، وأقام محلّها مزاعم زائفة تبرّر الحكم لجماعة بأدلة واهية وحجج مختلفة، كالإجماع ونحوه، ثم طفق يبرّر لمن أعقب هؤلاء من الجيل الثاني من الحكّام، ونعتهم بولاية الأمر، وأنّ مَنْ خرج عليهم فقد فارق الجماعة، واصطنع لهم حصانة دينيّة، عبر جملة من النصوص الملفّقة والمزوّرة، لا بدّ أن يفتضح أمره وتسقط أقنعتة، وها هي أقنعتة قد تهاوت بسقوط أعظم نظريّة برّرت للظلم ونظّرت له طوال ألف عام أو يزيد، خدّرت من خلالها الأمة، وجمّدت قرارها، وشلّت طاقتها، وأوصلتها إلى القعر، ألا وهي نظريّة (حرمة الخروج على الحاكم الجائر).

أجل، لقد أدركت الأمة بفطرتها اليوم سقم هذه النظرية، وانحرافها عن الفطرة السليمة والعقل الحصيف، فنارت على الواقع الفاسد، وأطاحت بهذه النظرية المزيّفة، المخالفة للكتاب والسنة والعقل.

ورغم تجاوز الأمة لهذه النظرية عملياً، إلا أنّ ثمة مَنْ يناور ويدافع عنها اليوم من

● الشيخ صفاء الدين الخزرجي (ببراسته)

فقهاء السلاطين في بعض البلاد، كمجلس العلماء في اليمن، وبعض المفتين والدعاة في الحجاز، وغيرهما.

وهذا المقال يعالج مشروعية حكومة الجائر، وإشكالية الخروج عليها، مع بيان الجذور الروائية والفقهية للنظرية المذكورة، وطرح الرؤية الحقيقية للإسلام حول مشروعية الحاكم الجائر.

نرجو أن تكتشف الأمة في يوم من الأيام أيضاً زيف الأسس التي قامت عليها هذه النظرية، أعني بذلك المشروع البديل لمشروع الإمامة الإلهية، وهو (مشروع الخلافة)، ذلك المشروع الذي خدعوا به الأمة قرونًا، وسوقوه في عقولهم وأفكارهم، وبنوا عليه مثل هذه البناءات الفكرية الفاسدة، كنظرية حرمة الخروج على الجائر. ولذا لا نجد محلاً لمثل هذه البناءات والأطر الفكرية الفاسدة في مذهب أهل البيت عليهم السلام، ذلك المذهب القائم على نظام الإمامة الإلهية، الذي يشترط العصمة في الإمام أو العدالة في مَنْ يخلفه. ولذا فإنه كان من الطبيعي أن لا ترى للجائر موضعاً في هذه النظرية البتة، وشتان ما بين الرؤيتين!

لكن من المؤسف حقاً أن تحسب هذه النظرية على الإسلام، كما زعم بعض الباحثين من المستشرقين، يقول الأستاذ أرنولد: «فالنظرية السياسية (أي الإسلامية) يبدو أنها تفيد أن كل سلطة دنيوية إنما هي بتعيين من الله، وأن واجب الرعية أن تطيع، سواء أكان الحاكم عادلاً أو ظالماً؛ لأنه مسؤول فقط أمام الله».

ويقول الأستاذ موير: «إن المثال والنموذج للحاكم الإسلامي هو الحاكم المطلق المستبد»<sup>(١)</sup>.

## أولاً: تحديد المصطلحات

قبل كل شيء لابد من دراسة مصطلحات البحث، وتحديد مداليلها بشكل دقيق، حتى يتضح الحكم في المسألة. والمصطلحات الواردة في البحث هي:

### ١- الإمامة الكبرى، أو ولاية الأمر

عرّفوا الإمامة بما يلي:

## ● الصحوة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

قال الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»<sup>(٢)</sup>.

وقال الأيجي: «خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب أتباعه على كافة الأمة»<sup>(٣)</sup>.

### ٢- الخروج على الحاكم

المراد بالخروج في اصطلاح الفقهاء هو الخروج بالسيف والسلاح، لا مجرد الاعتراض السلمي، فإن كان الحاكم عادلاً كان الخروج عليه بالسلاح بغياً، وله أحكامه الخاصّة به، وإن كان جائراً فلا يصدق عليه البغي. وعلى هذا الأساس لا يصدق على المظاهرات والاحتجاجات السلمية ضد الحاكم أنّها خروجٌ عليه - حسب الاصطلاح الفقهيّ -، سواء كان الحاكم عادلاً أو جائراً.

### ٣- الحاكم

تترادف ألفاظ الحاكم والإمام ووليّ الأمر والوالي والسلطان، لتعطي معنى اصطلاحياً واحداً، وهو مَنْ يخلف النبيّ ﷺ ويقوم مقامه وينوب عنه، كما تقدم توضيحه في بيان معنى الإمامة. ولفظ الحاكم بهذا الإطلاق يُراد به خصوص العادل منه، دون الجائر، وهذا ما يعرف من خلال القرينة.

### ٤- الحاكم الجائر

الحاكم الجائر هو كلّ مَنْ وصل إلى سدّة الحكم من غير الطرق المقرّرة شرعاً لدى الفريقين، وهي عند الجمهور الطرق الثلاثة التي ستذكر لاحقاً، وكذلك مَنْ وصل عن طريقها، ثم عدل عن طريقة العدل إلى الجور.

### ثانياً: الجذور الروائيّة للنظريّة

وردت أصول هذه النظريّة في مصادر الحديث لدى الجمهور في الصحاح قطعيّة

● الشيخ صفاء الدين الخزرجي (ببراسته)

الصدور عندهم، كما وردت في المصادر الثانوية أيضاً، الأمر الذي ولد قناعة فقهية وفكرية على مستوى المضمون. وفي ما يلي إشارة إلى نماذج من النصوص الواردة في هذا المجال، لكن قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن الروايات الواردة في مسألة الخروج على الجائر متعارضة؛ فطائفة تجيز؛ وأخرى تمنع، فهي على قسمين، ونحن نشير إلى كلا القسمين:

### القسم الأول: الروايات المانعة

وهي أيضاً على ضربين أيضاً:

١. الروايات المطلقة في المنع، سواء كان الإمام عادلاً أو جائراً.
٢. الروايات المقيّدة بولادة الجور خاصة.

### ١- الروايات المطلقة

#### أ- صحيح البخاري<sup>(٤)</sup>

١. ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ مَاتَ مَيْتَةَ جَاهِلِيَّةٍ».
٢. عبادة بن الصامت قال: «دَعَانَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعَسْرِنَا وَيَسْرِنَا وَإِثْرَةَ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا».

#### ب - صحيح مسلم<sup>(٥)</sup>

٣. عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرّة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتِكَ لأَجْلِسَ، أَتَيْتُكَ لِأَحَدِّثَكَ حَدِيثًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُهُ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حِجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةُ مَاتَ مَيْتَةَ جَاهِلِيَّةٍ».
٤. وعن عرفة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ،

## ● الصحوة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

- فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَفْرُقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ، كَأَنَّكَ مَنْ كَانَ».
- ٥- عبد الله بن عمر بن العاص، عن النبي ﷺ قال: «مَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيَطْعُهُ إِنْ اسْتَطَاعَ، فَإِنْ جَاءَ آخِرُ يَنَازَعِهِ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخِرِ».
- ٦- وعن حذيفة بن اليمان يقول: «كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكَانَتْ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يَدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَفِيهِ دَخْنٌ، قُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: قَوْمٌ يَسْتَنْتُونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي وَيَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدَايَ، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتَتَكَبَّرُ، فَقُلْتُ: هَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ دَعَا عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَفِّهِمْ لَنَا، قَالَ: نَعَمْ، قَوْمٌ مِنْ جَلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسُّنَّتِنَا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا تَرَى إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلْزِمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ».
- ٧- وعن حذيفة بن اليمان أيضاً قال: قلت: «يا رسول الله، إِنَّا كُنَّا بَشَرًّا، فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، فَتَحَنَّنَ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ، وَلَا يَسْتَنْتُونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جَنَّةِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ، وَأَخَذَ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ».
- ٨- وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ يَغْضِبُ لِعَصْبَةِ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً فَقَتَلَ فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يُضْرِبُ بِرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مَوْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ».
- وهناك مصادر أخرى لهذه الروايات في السنن والمسانيد، فراجع.

## ٢- الروايات المقيّدة بالجائر

### أ- صحيح مسلم<sup>(١)</sup>

- ١- عن أمّ سلمة أنّ رسول الله ﷺ قال: «ستكون أمراء فتعرفون وتتكبرون،

فَمَنْ عَرَفَ بَرِيءًا، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلَمًا، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ، قَالُوا: أَفَلَا نَقَاتْلَهُمْ؟ قَالَ: لَا، مَا صَلُّوا».

٢- وعن عوف بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله، أفلا نناذبهم بالسيف، فقال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولايتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة».

٣- وسأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: «يا نبي الله، أرايت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة فجدبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم. وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا شبابة: حدثنا شعبة، عن سماك، بهذا الإسناد، مثله، وقال: فجدبه الأشعث بن قيس، فقال رسول الله ﷺ: اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم».

٤- وعن حذيفة بن اليمان يقول: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشرِّ مخافة أن يدركني، فقلتُ يا رسول الله: إنا كنا في جاهليَّةٍ وشرِّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرٌّ؟ قال: نعم، فقلتُ: هل بعد ذلك الشرِّ من خيرٍ؟ قال: نعم، وفيه دخن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، فقلت: هل بعد ذلك الخير من شرِّ؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا، قال: نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، قلتُ: يا رسول الله، فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم».

٥- وعن حذيفة بن اليمان أيضاً قال: «يا رسول الله إنا كنا بشرِّ، فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شرٌّ؟ قال: نعم، قلت: هل وراء ذلك الشرِّ خيرٌ؟ قال: نعم، قلت: فهل وراء ذلك الخير شرٌّ؟ قال: نعم، قلت: كيف؟ قال: يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب

● الصحوة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع».

القسم الثاني: الأحاديث الآمرة بالخروج على الجائر  
أ- صحيح البخاري<sup>(٧)</sup>

١- نافع، عن عبد الله رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم في ما أحبّ وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

٢- علي رضي الله عنه قال: «بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية، وأمر عليهم رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب عليهم، وقال: أليس قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: عزمت عليكم لما جمعتم حطباً، وأوقدت ناراً، ثم دخلتم فيها، فجمعوا حطباً، فأوقدوا، فلما همّوا بالدخول، قام ينظر بعضهم إلى بعض، فقال بعضهم: إنّما تبعنا النبي صلى الله عليه وسلم فراراً من النار، أفندخلها؟ فبينما هم كذلك إذ خمدت النار، وسكن غضبه، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنّما الطاعة في المعروف».

ب - سنن أبي داود<sup>(٨)</sup>

٣- روى أبو داود عن خالد، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب».

٤- وروى أيضاً من حديث ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم قال: «والله لتأمرن بالمعروف ولتتهونن عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً».

ج - مجمع الزوائد<sup>(٩)</sup>

٥- وعن معاذ بن جبل قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: خذوا العطاء ما دام العطاء، فإذا صار رشوة على الدين فلا تأخذوه، ولستم بتاركيه بمنعكم الفقر والحاجة. ألا إن رحى الإسلام دائرة، فدوروا مع الكتاب حيث دار، ألا إن الكتاب

● الشيخ صفاء الدين الخنزرجي (ببراسته)

والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب، ألا إنه سيكون عليكم أمراء يقضون لأنفسهم ما لا يقضون لكم، فإذا عصيتموهم قتلوكم، وإن أطعتموهم أضلوكم. قالوا: يا رسول الله، كيف نصنع؟ قال: كما صنع أصحاب عيسى ابن مريم، نشروا بالمناشير، وحملوا على الخشب، موتٌ في طاعة الله خيرٌ من حياة في معصية الله.

قال الهيثمي بعد هذا الحديث: رواه الطبراني، ويزيد بن مرثد لم يسمع من معاذ، والوضين بن عطاء وثقه ابن حبان وغيره، وبقية رجاله ثقات.

٦- وعن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ «استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإذا لم يفعلوا فضعوا سيوفكم على عواتقكم، فأبيدوا [فانبذوا] خضراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا حينئذ زراعين أشقياء، تأكلون من كد أيديكم».

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الصغير والأوسط، ورجال الصغير ثقات.

### الأقوال في ولاية الحاكم الجائر

الحاكم الجائر هو كل من استولى على الحكم من غير الطرق المعهودة شرعاً - عند الجمهور -، وهي: البيعة، أو الاستخلاف، وقيل: التغلب بالقوة أيضاً<sup>(١٠)</sup>، فإن ولاية غير شرعية وغير ملزمة لأحد، لكن بالرغم من ذلك فهل تجب طاعته أو لا؟ قد يبدو هذا السؤال غريباً، ولكن بالوقوف على الأقوال في المسألة، والتي منها القول بوجوب طاعته، يرتفع الاستغراب في المقام. وأمّا الأقوال فهي ما يلي:

### القول الأول: وجوب طاعته وحرمة الخروج عليه

ذهب إلى هذا القول أئمة المذاهب، عدا أبي حنيفة<sup>(١١)</sup>. قال الشيخ أبو زهرة: «وهذا هو المنقول عن أئمة أهل السنة: مالك، والشافعي، وأحمد»<sup>(١٢)</sup>. ونسبه الزرقاني إلى عموم أهل السنة<sup>(١٣)</sup>.

وقال النووي: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته. وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكي عن المعتزلة أيضاً، فغلط من قائله، مخالفٌ للإجماع. قال العلماء:

## ● الصحوۃ الإسلامیة المعاصرة وإشكالیة الخروج علی الحاكم الجائر

وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج علیه ما یتربّب علی ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البین، فتكون المفسدة فی عزله أكثر منها فی بقاءه. قال القاضي عیاض: أجمع العلماء علی أن الإمامة لا تتعقد لكافر، وعلی أنه لو طراً علیه الكفر انعزل. قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها. قال: وكذلك عند جمهورهم البدعة. قال: وقال بعض البصریین: تتعقد له وتستدام له؛ لأنه متأول. قال القاضي: فلو طراً علیه كفر وتغییر للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته، ووجب علی المسلمین القيام علیہ وخلعه، ونصب أمام عادل إن أمکنهم ذلك، فإن لم یقع ذلك إلا لطائفة وجب علیهم القيام بخلع الكافر، ولا یجب فی المبتدع، إلا إذا ظنوا القدرة علیہ، فإن تحققوا العجز لم یجب القيام، ولیهاجر المسلم عن أرضه إلى غیرها ویفر بدينه. قال: ولا تتعقد لفاسق ابتداءً، فلو طراً علی الخلیفة فسق قال بعضهم: یجب خلعه، إلا أن تترتب علیہ فتنة وحرب. وقال جماهیر أهل السنّة، من الفقهاء والمحدثین والمتكلمین: لا ینعزل بالفسق والظلم وتعطیل الحقوق، ولا یخلع، ولا یجوز الخروج علیہ بذلك، بل یجب وعظه وتخویفه؛ للأحادیث الواردة فی ذلك. قال القاضي: وقد ادّعی أبو بكر بن مجاهد فی هذا الإجماع، وقد ردّ علیہ بعضهم هذا بقیام الحسین وابن الزبیر وأهل المدينة علی بنی أمیة، وبقیام جماعة عظیمة من التابعین والصدر الأوّل علی الحجّاج مع ابن الأشعث»<sup>(١٤)</sup>.

وقال القاضي الباقلانی فی باب ذكر ما یوجب خلع الإمام، وسقوط فرض طاعة الجائر ما ملخصه: «قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث: لا ینخلع الإمام بفسقه وظلمه، بغصب الأموال، وضرب الإبشار، وتناول النفوس المحرّمة، وتضییع الحقوق، وتعطیل الحدود، ولا یجب الخروج علیہ، بل یجب وعظه وتخویفه، وترك طاعته فی شیء مما یدعو إلیه من معاصي الله، واحتجوا فی ذلك بأخبار كثيرة متضافرة عن النبي ﷺ وعن الصحابة فی وجوب طاعة الأئمة وإن جاروا واستأثروا بالأموال، وأنه قال ﷺ: اسمعوا وأطیعوا ولو لعبدٍ أجدع، ولو لعبدٍ حبشيٍّ، وصلوا وراء كلِّ برٍّ وفاجر. وروي أنه قال: أطعمهم، وإن أكلوا مالك، وضربوا ظهرك»<sup>(١٥)</sup>.

وقال الفراء: «قد روى الإمام أحمد ألفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل، فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، فلا يحلّ

لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين»<sup>(١٦)</sup>.

وقال الشيخ أبو زهرة: «ثبت عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال بلزوم الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه، عدلٍ أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف، وإن جاروا»<sup>(١٧)</sup>.

وقال القلقشندي: «إن لم يكن الخليفة المتغلب بالقهر والاستيلاء جامعاً لشرائط الخلافة - بأن كان فاسقاً أو جاهلاً - فوجهان لأصحابنا الشافعية، أصحها انعقاد إمامته أيضاً»<sup>(١٨)</sup>.

وقال الزرقاني: «أما أهل السنة فقالوا: الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسناً، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه؛ لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وإهراق الدماء، وشن الغارات، والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه»<sup>(١٩)</sup>.

ويمكن الاستدلال على هذا القول بما يلي:

**الدليل الأول:** الروايات السابقة الناهية عن الخروج على الجائر، والتي توجب طاعته.

**والجواب عن ذلك: أولاً:** إنّ الخلل موجودٌ أساساً في طريقة الاستدلال والاستنتاج من هذه النصوص؛ وذلك لوجود المعارض المكافئ لها سنداً، الصريح دلالة، وهو عبارة عن النصوص من القسم الثاني، الدالة على جواز الخروج على الجائر. فكان اللازم في البدء معالجة التعارض الواقع بين هاتين الطائفتين من النصوص، وحينئذٍ إمّا تنتهي النتيجة إلى الجمع بينهما، أو إلى الترجيح لأحدهما، أو التساقل. وعليه فليس من الصحيح اجتزاء بعض النصوص، وترجيح إحدى الطائفتين، قبل حلّ التعارض، كما يقتضيه المنهج العلمي. فإذا النصوص التي تعلق بها أصحاب هذا القول معارضة بنصوص أخرى مكافئة لها سنداً ودلالة.

**وثانياً:** إنها معارضة أيضاً بجملة من الآيات، مثل: ما ورد من الآيات القرآنية الناهية عن الركون إلى الظالمين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ (هود: ١١٣)، وكذلك

عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٥).

**وثالثاً:** معارضة هذه النصوص لمقاصد الدين العامّة، وروح الشريعة الغراء، الداعية إلى إقامة العدل والقسط، وإلى تحكيم الدين والشرع في حياة الناس، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، فكيف يعقل للدين، الذي جاء من أجل محاربة الظلم والتعسف والفساد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن ينظر ويؤسس - تحت ذريعة أدلة واهية - للظلم والفساد، بإقراره حكومة الحاكم الجائر؟ أليس هذا نقضاً للغرض الذي لا يفعله الحكيم؟ أليس هذا تقنياً وتشريعاً للظلم؟ أليس معنى هذا أن الدين يمحق نفسه بنفسه عن طريق إعطاء الشرعية لمن يمحقه، وهو الظالم؟ كيف يوافق هذا الدين، الذي لم يقبل ولا في واحد من تشريعاته الكثيرة الظلم، لا على المستوى الفردي ولا على المستوى الاجتماعي، على هذه المساحة الواسعة من الظلم في المجتمع الإسلاميّ بعرضه العريض؟ الإسلام الذي لم يقبل ظلم الزوج لزوجته، وأعطاهما الحق في رفع أمرها إلى الحاكم، حتى لو أدى إلى الطلاق وتفكيك الأسرة، ولم يأمر المرأة بالصبر على ظلم الزوج للحفاظ على وحدة الأسرة، كيف يأمر هذه الأسرة الكبيرة، التي تسمى بالأمة، أن تصبر على ظلم ولاتها؛ حفاظاً على الأمن والنفوس والنظام العام؟ وكأنّ النفوس والأموال والأعراض والمقدرات آمنة بوجود حكام الجور، وهم الذين باعوا البلاد والعباد للأجانب، وفتحوا لأعداء الدين القواعد العسكرية وأبواب السفارات، وأبرموا معهم معاهدات الخيانة والذلّ، ولا زالوا يبيعون البلاد والعباد بأخس الأثمان للأجنبي، وهم لا يملكون لأنفسهم وبلادهم حولاً ولا قوّة أمام إرادة الأجنبي، فأبي مصلحة في الصبر على جورهم بعد كل هذا؟!

**قد يُقال:** أليس اجتماع الأمة ووحدتها من مقاصد الشرع والدين، فإذا استلزم ذلك كيف جاز الخروج؟!

**ويقال:** صحيح، ولكن قد اشترطنا تهيئة الظروف، التي منها اجتماع الأمة على خلع الجائر، وإلا فلا بدّ من العمل على تهيئة ذلك.

ورابعاً: إنّ فيّ القبول بولاية الجائر نقضاً لكلّ ما ذكره في تعريف الخلافة بأنها نيابة عن النبي ﷺ لحراسة الدين، فأية حراسة من قبل الجائر للدين، وهو يبطش بالدين وأهله؟!

**الدليل الثاني:** ما تقدّمت الإشارة إليه في بعض الكلمات، من التزام بين مفسدتين، ومن ثمّ تغليب مفسدة بقاء الجائر وظلمه وتعسفه على مفسدة استبدال الخوف بالأمن، وإهراق الدماء، وشنّ الغارات، والفساد.

**والجواب عليه: أولاً:** إنه على فرض إرجاع المسألة إلى باب التزام، أو ما يسمى بفقهاء الأولويات والمآلات، فلماذا نغلب مسبقاً مفسدة بقاء الجائر وظلمه وتعسفه على مفسدة استبدال الخوف بالأمن وإهراق الدماء وشنّ الغارات والفساد؟ فقد يكون العكس صحيحاً، كما لو كان الخارجون أكثر عدّة وعدداً، وكان الجائر ضعيفاً، وعليه فلا بدّ من تقييد حكم الخروج وعدمه بملاحظة المفسدة والمصلحة في كلّ منهما، لا إطلاق الحكم بالمنع، كما يرى المانعون من الخروج. هذا مضافاً إلى عدم التسليم بتعميم هذه الدعوى؛ إذ قد يتم التغيير بأيسر التضحيات والخسائر، كما تم في الثورة التونسية والمصرية المعاصرتين، من دون شنّ الغارات، ولا هذه التهويلات، كما يحاول أصحاب هذا الرأي بثّه.

**وثانياً:** إنّ من الضروريات الدينيّة المعلومة بالبدهة وجوب إقامة الدين وحفظه، وأنّ حفظه مقدّم على حفظ جميع المقدّسات والنواميس الأخرى، التي هي: النفس والعقل، والمال، والعرض. ومعلوم أنّ الجائر لا يقيم الدين، بل يهدمه ويحاربه بأساليب متعدّدة، مثل: نشر الآراء والمذاهب والأفكار المنحرفة والهدامة في المجتمع الإسلاميّ؛ لسلبه العقيدة الحقّة من الناحية النظرية على المستوى النظريّ، ثم ترويج الانحراف الأخلاقيّ والسلوكيّ، وقبول سلطة الأجانب، والارتباط بهم، وتنفيذ مخططاتهم والعمل على خلاف مقتضيات مصالح الشعوب الإسلاميّة، وإفقار الأمة مادياً ومعنوياً على المستوى العمليّ، كما هو واقع الشعوب الإسلاميّة اليوم، وعليه فكيف تقدّم مصلحة إبقاء الجائر حتّى لو دثر الدين وحاربه على مصلحة الخروج عليه لو استلزم بعض التضحيات بالنفوس والأموال وشبهها؟! فهل حرمة النفوس والأموال أغلى من حرمة الدين؟! لو كان الأمر كذلك لما شرّع أصل الجهاد والدفاع، ولما عرض

## ● الصحة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

الرسول ﷺ وآله الميامين وصحبه الكرام أنفسهم لخطر القتل في الجهاد مع الكفار، وقتال البيعة، كما قام به أمير المؤمنين عليه السلام.

إذاً لو أدخلنا المسألة في باب التزام، أو ما يطلق عليه بـ «فقه الأولويات والمآلات»، فلا شك في تقديم مصلحة إقامة الدين والعدل على مصلحة حفظ النفس والأمن مع وجود الحاكم الجائر، شريطة تهيئة الظروف الموضوعية والخارجية لمثل هذا الخروج، وإلا فلابد من العمل على إبعاد الأمور لذلك، وعدم اتخاذ فقدان الظروف الموضوعية والخارجية ذريعة لسقوط التكليف عن الأمة، ولا مفسدة أعظم من تعطيل الدين، ولا مصلحة أهم من مصلحة إقامة الدين مع تهيئة الظروف.

### القول الثاني: عدم وجوب طاعته، ووجوب خلع

وقد ذهب إلى هذا القول جملة من الفقهاء الجمهور. قال ابن حزم الأندلسي: «والواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه؛ فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقيود من البشرية أو من الأعضاء، وإقامة حد الزنا والقذف والخمر، فلا سبيل إلى خلع، وهو إمام كما كان، لا يحل خلع؛ فإن امتنع من نفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يراجع، وجب خلع، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق»<sup>(٢٠)</sup>. وقال في موضع آخر، موضعاً حدود الطاعة: «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع، وولي غيره»<sup>(٢١)</sup>. وقال البغدادي: «ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عياراً [مختاراً] عليه في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره»<sup>(٢٢)</sup>.

وقال الماوردي: «الذي يتغير به حاله - أي حال الإمام -، فيخرج به عن الإمامة، شيئان: أحدهما: خروج في عدالته؛ والثاني: نقص في بدنه»<sup>(٢٣)</sup>. وقال أيضاً: «وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى في ما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان: الطاعة؛ والنصرة، ما لم يتغير حاله»<sup>(٢٤)</sup>.

وقال الرازي في تفسير آية الطاعة لأولي الأمر: «إن الأمة مجمعة على أن الأمراء

● الشيخ صفاء الدين الخزرجي (ببراسته)

والسلطين إنما يجب طاعتهم في ما علم بالدليل أنه حقّ وصواب»<sup>(٢٥)</sup>.  
أقول: دعواه الإجماع على عهده؛ قد تقدّم ذهاب المشهور من أهل السنّة إلى وجوب طاعة ولاة الجور.  
وقال الزمخشري: «إن أمراء الجور اللّه ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على اللّه ورسوله في وجوب الطاعة لهم»<sup>(٢٦)</sup>.  
وقال الطبري: «إن الأمر بذلك - أي بطاعة الحاكم - في ما كان للّه طاعة، وللمسلمين مصلحة»<sup>(٢٧)</sup>.  
وقال البيضاوي: «أمر الناس بطاعتهم بعدما أمرهم بالعدل؛ تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق»<sup>(٢٨)</sup>.  
وقال الشهرستاني: «إن ظهر بعد ذلك - أي من الإمام - جهلٌ أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها، أو خلغناه»<sup>(٢٩)</sup>.  
وقال الرازي: «إنّ الظالمين غير مؤتمنين على أوامر اللّه تعالى، وغير مقتدى بهم فيها، فلا يكونون أئمة في الدين، فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق»<sup>(٣٠)</sup>.  
وقال الغزالي: «إنّ السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إمّا معزول، أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان»<sup>(٣١)</sup>.  
وقال الأيجي: «وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبها». وقد شرح هذه العبارة صاحب شرح المواقف بقوله: «مثل أن يوجد ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها»<sup>(٣٢)</sup>.  
وقد استدللّ على هذا الرأي بما يلي:

### ١- الكتاب العزيز

مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ ❖ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (الشعراء: ١٥١-١٥٢)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الكهف: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ﴾ (هود: ١١٣). والركون هو: «الاستناد والاعتماد والسكون إلى الشيء، والرضا به. قال قتادة: معناه لا تودّوهم، ولا

## ● الصحوۃ الإسلامیة المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

تطيعوهم»<sup>(٣٣)</sup> وقال الجصاص: «الركون إلى الشيء هو السكون والأنس والمحبة، فاقتضى ذلك النهي عن مجالسة الظالمين، ومؤانستهم، والإنصات إليهم»<sup>(٣٤)</sup>.

وأيضاً قوله تعالى، واصفاً حال المعذبين في الآخرة بسبب طاعتهم الحكام في المعصية: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ۖ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُومُ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٦٧-٦٨)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا لَنَا كَرَةٌ فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقرة: ١٦٦-١٦٧)، وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥). وقد نقل القرطبي تفسيراً عن ابن عباس لهذه الآية الكريمة: «أمر الله المؤمنين أن لا يقرّوا المنكر بين أظهرهم، فيعمهم العذاب»<sup>(٣٥)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِفْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٢). وقد فسّر العلماء قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ بقولهم: «التقييد بالمعروف مع أنّ الرسول ﷺ لا يأمر إلاّ به؛ للتبنيه على أنّه لا يجوز طاعة مخلوق في معصية الخالق»<sup>(٣٦)</sup>.

## ٢- السنّة الشريفة

وهي مجموعتان من الروايات:

**الأولى:** الروايات الناهية بعمومها عن طاعة المخلوق - سواء كان حاكماً أو غيره - في معصية الخالق، مثل: قوله ﷺ: «السمع والطاعة حقّ ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»<sup>(٣٧)</sup> وقوله ﷺ: «إنّما الطاعة في المعروف»<sup>(٣٨)</sup>، وقوله أيضاً: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»<sup>(٣٩)</sup>.

**الثانية:** الروايات الخاصّة الناهية عن طاعة الحاكم الجائر، وهي القسم الثاني من الروايات التي نقلناها أول البحث، مثل: ما رواه أبو داود عن خالد، عن النبي ﷺ

أنه قال: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب»، وما رواه أيضاً من حديث ابن مسعود، عنه عليه السلام أنه قال: «والله لتأمرن بالمعروف، ولتتهونن عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقتصرنه على الحق قصراً»<sup>(٤٠)</sup>.

وقد روي عن أبي بكر - بناءً على حجية قول الصحابي - قوله: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم»<sup>(٤١)</sup>.  
وعنه أيضاً قال: سمعتُ رسول الله عليه السلام يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه»<sup>(٤٢)</sup>.

وذهب عمر إلى أبعد من ذلك، حيث أجاز قتل الحاكم الظالم، في خطبته التي ورد فيها: «لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولّوا رجلاً منهم، فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت: وإن تعوجّ عزلوه؟ قال: لا، القتل أنكل لمن بعده»<sup>(٤٣)</sup>.

إن قلت: هذه الروايات معارضة بالروايات الناهية عن الخروج على الجائر، فلا بدّ من علاج التعارض.

قلت: نعم، يقع التعارض في مقامين:

**الأول:** الروايات الناهية عن شقّ عصا الأمة ومفارقة الجماعة، المروية عند الفريقين، وهنا لا بدّ من تقييد إطلاقها؛ طبقاً لقواعد الجمع العريضة، بالروايات الدالة على جواز الخروج، المؤيدة بعمومات الآيات السابقة الناهية عن الركون إلى الظلم، وعمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا داعي لحمل الروايات الناهية عن شقّ عصا الأمة ومفارقة الجماعة على التقية، كما ذكره السيّد الأستاذ<sup>(٤٤)</sup>.

**الثاني:** الروايات الناصّة على حرمة الخروج على الجائر. والتعارض بينها وبين ما دلّ على جواز الخروج محكّم ومستقرّ، ولا يمكن الجمع العريضة، فتصل النوبة إلى المرجّحات، وهي ترجّح الثانية؛ لوجود المرجّح، من الكتاب وحكم العقل ومقاصد الشرع والمخالفة لفتوى الجمهور.

وأما الأدلة الخاصة التي يمكن الاستدلال بها في فقه الإمامية على جواز الخروج على الجائر فننقل منها ما أورده أحد الفقهاء المعاصرين من أساتذتنا<sup>(٤٥)</sup>، وهي

عبارة عن أربعة وجوه:

**الوجه الأول:** «عمل الإمام الحسين عليه السلام، الذي خرج على طاغية زمانه، الذي كان يحكم باسم خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله وباسم الإسلام. وقد يقال: إن هذا فعل، وليس قولاً؛ كي يمكن التمسك بإطلاقه. والفعل يحتمل حملة على فرضية خاصة كانت وقتئذٍ، وهي أن خلافة بني أمية وخلافة يزيد بالذات كانت في طريق محو الإسلام نهائياً، وحينما تكون الحكومة هكذا فالخروج بقصد الحفاظ على بيضة الإسلام مع الإمكان لا إشكال في جوازه، بل وجوبه.

فالحكومة المنحرفة على قسمين: إذ قد تكون على شكل يخاف منها على بيضة الإسلام؛ لأن الحكم كافر، وإن كان الحكام مسلمين، أو لأنها تهدف إلى محو الإسلام باسم الإسلام؛ وقد لا تكون على هذا المستوى من الخطورة. ففي القسم الأول لا إشكال - بضرورة الفقه - في مشروعية الدفاع عن بيضة الإسلام، وإنما الكلام في القسم الثاني».

**أقول:** يمكن ذكر ملاحظتين على هذا الوجه:

**الملاحظة الأولى:** إذا انحصر الكلام بصورة الخوف على بيضة المسلمين فلا موضوعية حينئذٍ للاستدلال بفعل الإمام عليه السلام؛ وذلك لكون جواز الخروج ثابتاً بضرورة الفقه، كما اعترف به المستدل نفسه، فيكون المدار على حفظ بيضة الإسلام، لا فعل الإمام عليه السلام، فيكون ما ذكرناه تعديلاً لصيغة الدليل، وصالحاً للاستدلال به عند الجميع، غير مختص بالإمامية.

**الملاحظة الثانية:** المناقشة في حصر الاستناد إلى فعل الإمام عليه السلام الذي لا إطلاق له؛ وذلك لإمكان الاستناد إلى أقوال الإمام عليه السلام في المقام، التي يمكن التمسك بإطلاقها لكلا الصورتين معاً: الخوف على بيضة الإسلام؛ وعدمها، مثل: قوله عليه السلام: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي رسول الله، ولأمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»<sup>(٤٦)</sup>، وقوله: «ألا ترون إلى الحق لا يعمل به، وإلى الباطل لا يتناهى عنه؟! ليرغب المؤمن في لقاء الله، فأني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً»<sup>(٤٧)</sup>، فإن هذه الأقوال ونحوها مطلقة.

**الوجه الثاني:** «رواية عيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام. وهي تامّة سنداً. وهي واردة في صدد منعه عليه السلام لشيئته عن الخروج مع الدعاء إلى الخروج في ذلك الزمان، وبيان أنه لا يمكن قياس هؤلاء بزید؛ إذ قال في ما قال: ...ولا تقولوا خرج زيد؛ فإن زیداً كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد عليهم السلام، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه.

إذاً فقد دلّت هذه الرواية على جواز الخروج بالسيف عند ملائمة الظروف لذلك، إذا كان الخروج يدعو إلى الحكومة الإسلامية الصحيحة، ويسلم الأمر إلى من ينبغي تسليم الأمر إليه.

إلا أنه قد يناقش في الاستدلال بهذه الرواية بأنها معارضة ببعض الروايات الواردة في ذمّ زيد؛ إما لكونه كان يدعو لنفسه؛ أو لكون الأئمة عليهم السلام لم يكونوا راضين عن خروجه، ولم يصحّحوا عمله، ثم ساق الروايات الدامّة لذلك، وناقش فيها».

**أقول:** وهاهنا يمكن ذكر ملاحظتين أيضاً على هذا الوجه:

**الملاحظة الأولى:** إنّه قد ورد في ذيل الرواية التعليل بـ (وإنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد)، فيحتمل اختصاص ذلك بزمن الحضور والدعوة للإمام عليه السلام، ولذا يختص الاستدلال بزمن الحضور، وعلى فرض التعدي لعصر الغيبة فإنه إنمّا يتم عند القائل بولاية الفقيه فحسب؛ لثبوت كلّ ما للإمام للفقيه في أمر الحكومة، فيكون تسليم الأمر في الحقيقة إلى من ارتضاه الأئمة عليهم السلام من الفقهاء العدول.

**الملاحظة الثانية:** إنّ تمامية الاستدلال لا تتوقّف على ضعف الروايات الواردة في ذمّ زيد، فحتّى لو كانت صحيحة، وتمّت المعارضة بينها وبين الروايات المادحة، فإنّ الكلام سيكون صغروباً في زيد، وأما أصل كبرى التعليل، الذي هو محلّ الاستدلال: (وإنما دعاكم إلى الرضا...)، فهو باقٍ على حاله، حيث ينطبق على غيره، غاية الأمر أنه بناء على سقوط الروايات المادحة لزيد سيخرج زيد من هذه الكبرى، ويبقى من يبقى تحتها.

**الوجه الثالث:** إنّ قصة الحسين بن عليّ صاحب فخ عليه السلام، الذي خرج على طاغية زمانه، ثابتة بالتواتر، ولم يردّ - في ما أذكر - خبرٌ واحد، ولو ضعيف السند، في ذمّه

## ● الصحوّة الإسلاميّة المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

وذم خروجه، ممّا قد يبعث بالاطمئنّان برضا الإمام عليه السلام بخروجه؛ إذ لولاه - وهو يعيش حالة التقية المناسبة للنصّ على عدم الرضا بذلك - لكان يكثر النصّ على عدم رضاه، وكان يصلنا شيء من هذا القبيل، أمّا أن لا يصلنا نصّ يدلّنا على رضاه عليه السلام بذلك فهو أمرٌ طبيعيٌّ؛ لكونه عليه السلام يعيش حالة التقية، فلا يدلّ ذلك على عدم رضاه، فكيف وقد وصلتنا بعض النصوص الدالّة على رضا المعصوم بخروج عصابة الحسين بن علي عليه السلام - وإنّ كانت غير تامّة سنداً - بينما لم يصل في المقابل ما يدلّ على عدم الرضا.

**الوجه الرابع:** أن يتمسك بما هو المعروف من طبيعة الإسلام الصحيح من أنّه يهدف للسيطرة على العالم أجمع؛ لهدايتهم إلى خير السبل، وأنه دين عالميٍّ، فقد يقال: إنّه لا يحتمل أن تكون الثورة ضدّ الفئة المسلمة بالاسم، والمنحرفة عن الإسلام الصحيح، الغاصبة لحقّ الإمامة، غير مشروع في الإسلام، مع وضوح أنّ علاج هؤلاء بشكل منحصّر في غالب الأحيان بالجهاد يعتبر ضعفاً تشريعياً في الإسلام وليس من قبيل العجز الخارجيّ صدفة عن قتالهم وإعلاء الحقّ فإنّ هذا عجز تكويني للمسلمين لا ضعف تشريعيّ في الإسلام بخلاف ذلك.

وإنّ شئت فعبّر بتعبير ضرورة تقديم الأهمّ على المهمّ، حيث إنّ تحكيم الإسلام الصحيح وتطبيق كلمة الله كاملة أهمّ ممّا يترتب على القتال ضدّ المسلمين المنحرفين من إراقة الدماء، وأهمّيته تصل إلى حدّ تقدّم مصلحة القتال عند احتمال الانتصار احتمالاً يعتمد عليه العقلاء على مفسدة إراقة الدماء، التي هي مفسدة قطعية، لا احتمالية، وذلك على أساس أنّ أهميّة المحتمل غطّت على قوّة الاحتمال.

وذكر السيّد الأستاذ في كتابه (ولاية الأمر) وجهاً فنياً لإثبات مشروعية إقامة الحكومة الإسلاميّة زمن الغيبة يمكن جعله وجهاً خامساً، مع تعديل له مستفاد من كلامه في الوجه الرابع. ونصّ ما أفاده هو: «إنّ الكلام الذي يصدر من صاحب مدرسة معيّنة يتكوّن ظهوره ضمن ما يناسب معطيات تلك المدرسة، فكما أنّ العرف العامّ والمناسبات والأجواء العرفيّة العامّة تؤثر على ظهور الكلام، فلا يتحدّد ظهور الكلام على ضوء المعطيات اللغويّة فحسب، كذلك مناسبات مدرسة ما وأجواؤها تؤثر على ظاهر كلام يصدر من أصحاب تلك المدرسة. فربّ إطلاق يتمّ بحدّ ذاته لو

خلينا نحن والظهور الأولي للكلام مع مقدّمات الحكمة، لكنّه ينكسر بلحاظ جوّ تلك المدرسة. وربّ إطلاق لا يتمّ بمحض الصناعة لو أغفلنا أجواء المدرسة التي صدر عنها ذاك الكلام ومناسباتها، لكنّ تلك الأجواء والمناسبات تخلق الإطلاق وتثبته للكلام. فلو أنّ سيبويه مثلاً تكلم بكلام بما هو إنسان نحويّ فأجواء علم النحو ومناسباته قد تؤثّر على تحديد ظهور كلامه، وعليه نقول: إنّ مدرسة تشابك نظامها مع نظام الحكم والإدارة والسلطة، بحيث لو فصلت عن الحكم سقط الكثير الكثير من أحكامها ونظمها عن إمكانية التطبيق، حينما يأتي فيها الأمر بإقامة حكم الله، والجهاد، والقتال، وإعداد ما استطعنا من قوّة تُرهّب به عدو الله، وتقديم المقدّمات لذلك، والعمل في سبيل خلق الأجواء المناسبة لذلك...، يفهم منه الإطلاق لكلّ زمان وفق الفرص المؤاتية ظاهراً في الفهم الاجتماعيّ السليم<sup>(٤٨)</sup>.  
ولكنّ تتماماً للاستدلال بهذا الوجه في المقام ينبغي إضافة ما أفاده في الوجه الرابع من انحصار إقامة الحكم الإسلاميّ بقتال ولاية الجور المنحرفين إليه، حتّى يتم الاستدلال.

### شروط الخروج على الجائر

يشترط في مشروعية الخروج على الجائر شروط:

١. استنفاد الوسائل السلمية، من النصح والوعظ والتحذير والحوار؛ لردعه.
٢. أن يكون الخروج بقصد إقامة العدل والحكم الإسلاميّ.
٣. أن يكون ذلك تحت نظر المجتهد العادل.
٤. أن تتوفر القدرة على التغيير.

### الشكّ في القدرة

وهنا يمكن أن تطرح إشكالية عدم إحراز القدرة منذ البدء، مع أنّ كلّ تكليف مشروعاً بالقدرة حسب الشروط العامّة للتكليف. وقد أشار السيّد الحائري لهذا الإشكال فقال: «ومهما أردنا العمل في سبيل تطبيق نظام الإسلام وإقامة الحكم فلا شكّ في أنّه لا يحصل لنا منذ البدء العلم بالقدرة على تحصيل المطلوب، ومع الشكّ

فيها نشك في أصل الوجوب.

أو تقول: إننا عادةً نعلم قبل طي المقدمات البعيدة بأننا فعلاً عاجزون عن إقامة الحكم الإسلامي، فلا يبقى إلا فرض وجوب تحصيل المقدمات البعيدة، والعمل في سبيل تهيئة الأجواء، إلى أن تحصل القدرة على إقامة الحكم، ولكن هذا لا يجب؛ لأن القدرة شرط الوجوب، وليست شرط الواجب. وتحصيل شرط الوجوب غير واجب.

ثم أجب عن ذلك بجوابين:

**الأول:** إن القدرة على تحصيل القدرة على الشيء قدرة على ذلك الشيء، فمن يقدر على تهيئة المقدمات التي بها يقدر على إقامة الحكم يكون قادراً على إقامة الحكم. فليست القدرة المشروطة في كل خطاب عبارة عن معنى خاص سمي بالاستطاعة في باب الحج، والذي لا يشمل القدرة على تحصيلها، وإنما القدرة، التي هي شرط لكل تكليف، عبارة عن مجرد الإمكانية، ولو مع الوسائط.

**والثاني:** إن أدلة وجوب نصره الله ودينه والدفاع عن الحق ونصرة المظلومين ودفع المنكر وما إلى ذلك ليس المفهوم عرفاً منها هو إيجاب النتيجة فحسب، بل المفهوم عرفاً من أمثال هذه الخطابات الاجتماعية هو الأمر بالمقدمات؛ بملاك احتمال انتهائها إلى ذي المقدمه، كما هو الحال أيضاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي قال عنه الفقهاء بأنه مشروط باحتمال التأثير، لا بالقطع بذلك. وهذه المقدمات قد تنتهي إلى النتيجة، وقد لا تنتهي، كما كان الأمر كذلك في زمن المعصومين عليهم السلام. فهذه المشكلة أيضاً ليست مخصوصة بزمن الغيبة.

والخلاصة: إن المرتكز عرفاً واجتماعياً في القضايا الاجتماعية السياسية أن الأمر ليس متوجّهاً إلى النتيجة فحسب. والتي هي غالباً غير مضمونة الحصول، وإنما هو متوجّه إلى المقدمات من باب رجاء احتمال حصول النتيجة، لا بمعنى كونه أمراً ظاهرياً احتياطياً، بل بمعنى أن الاحتياط من قبل نفس المولى، فالمولى أوجب المقدمات احتياطاً في موارد احتمال الانتهاء إلى النتيجة، ولو في أجيال متأخرة غير الجيل الذي هيئاً تلك المقدمات البعيدة<sup>(٤٩)</sup>.

### أساس حق الأمة في مساءلة الحاكم

وقد ذكر بعض الباحثين أن للأمة محاسبة الحاكم، وأنها تستمدّ حقها في

مساءلته ومحاسبته من جملة أمور:

**أولها:** إنه وكيل عنها، يستمدّ سلطته منها، ويمارسها نيابة عنها، والأصيل يملك على الوكيل حقّ الإشراف والتوجيه والعزل إن هو خرج عن حدود وكالته.  
**ثانيها:** إن الأمة هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، أي القانون الإسلامي، وهي القوامة على هذا التنفيذ، كما دلّت كثير من خطابات القرآن الكريم. وقد اختارت الأمة الإمام أداةً ووسيلةً للتنفيذ، فإذا تحوّل الحاكم عقبة أمام تنفيذ الشرع فمن حق الأمة المحاسبة والتغيير؛ للقيام بواجبها الأصلي في تنفيذ الشرع.

**وثالثها:** ما أوجبه الشرع لها من حقّ الشورى، التي تتضمن بذل الرأي والنصح، وهذا يستلزم مراقبته على الدوام.

**ورابعها:** إنّ الأمة مسؤولة عن أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

فلا بدّ من مراقبته ومحاسبته من قبل الأمة، لتخرج من عهدة هذه المسؤولية، وتقوم بواجبها في الأمر والنهي.

**وخامسها:** إنّ الحاكم في النظام الإسلامي فردٌ كبقية الأفراد، لا يكسبه الحكم فضل مزية على غيره، فكما يحاسب غيره ويسأل يحاسب هو ويسأل، فنصوص الشريعة لا تفرّق بين الرؤساء والمرؤوسين في خضوعهم للحساب، وأساس التفاضل في الشريعة (التقوى)، فلا فضل ولا مزية بسبب الحكم أو المنصب<sup>(٥٠)</sup>.

### هل الحكام والرؤساء والملوك الفعليين هم ولاة الأمر؟

قد يُقال أنّ الحكام والرؤساء والملوك الفعليين في البلاد الإسلامية هم ولاة الأمر الشرعيين الذين يجب طاعتهم، كما يرى ذلك البعض؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

إلا أنّ الصحيح عدم صحّة مثل هذا الكلام؛ وذلك للمناقشة فيه من جهات عديدة:

### المناقشة الأولى: عدم انطباق تعريف ولاية الأمر عليهم

لقد تقدّم في تعريف الإمامة والولاية أنّها نيابة وخلافة عن النبي ﷺ لحراسة الدين وسياسة الدنيا. وكلا الأمرين غير متحقق في الحكّام الفعليين، فلا الدين حرسوا، ولا الدنيا ساسوا بما يحقّ مصالح شعوبهم، كما هو واضح بالوجدان.

### المناقشة الثانية: عدم انطباق طرق انعقاد ولاية الأمر على الحكّام الفعليين

ذكروا لانعقاد الولاية ثلاثة طرق، كلها لا تنطبق على الحكّام الفعليين<sup>(٥١)</sup>.

وهذه الطرق هي:

#### الطريق الأول: البيعة

والمراد بها بيعة أهل الحلّ والعقد، وهم: علماء المسلمين، ورؤساؤهم، ووجوه الناس، الذين يتيسّر اجتماعهم حالة البيعة بلا كلفة عرفاً، ولكن هل يشترط عددٌ معين؟

اختلف في ذلك الفقهاء، فنقل عن بعض الحنفية أنه يشترط جماعة، دون تحديد عدد معين.

وذهب المالكية والحنابلة إلى أنها لا تتعدّد إلاّ بجمهور أهل الحلّ والعقد، بالحضور والمباشرة بصفقة اليد، وإشهاد الغائب منهم من كلّ بلد، ليكون الرضا به عاماً، والتسليم بإمامته إجماعاً.

وذهب الشافعية إلى أنه يشترط اتّفاق أهل الحلّ والعقد من سائر البلاد، لتعدّد ذلك وما فيه من المشقّة، وذكروا أقوالاً خمسة في ذلك:

فقال طائفة: أقلّ ما تتعدّد به الإمامة خمسة، يجتمعون على عقدها، أو يعقد أحدهم برضا الباقيين.

وذهبت طائفة إلى أنّ الإمامة لا تتعدّد بأقلّ من أربعين؛ لأنها أشدّ خطراً من الجمعة، وهي لا تتعدّد بأقلّ من أربعين.

والراجح عندهم أنّه لا يشترط عددٌ، حتى لو انحصرت أهلية الحلّ والعقد بواحدٍ مطاع كفت بيعته لانعقاد الإمامة، ولزم على الناس الموافقة والمتابعة.

ومن الواضح عدم انطباق هذا الطريق على الحكّام الفعليين، فهل يتمّ اليوم اختيار ولي الأمر في البلاد الإسلاميّة على أساس مجالس أهل الحلّ والعقد؟ وعلى فرض ذلك فهل ثمة مراعاة للعدد المذكور على اختلاف المذاهب والآراء في ضبط العدد؟

### الطريق الثاني: ولاية العهد

وهي عهد الإمام بالخلافة إلى مَنْ يصحّ إليه العهد، ليكون إماماً بعده. قال الماوردي: «انعقاد الإمامة بعهدٍ مَنْ قَبْلَهُ ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته؛ لأمرين عمل المسلمون بهما، ولم يتناكروهما: أحدهما: أن أبا بكر عهد بها إلى عمر، فأثبت المسلمون إمامته بعهد. والثاني: أن عمر عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وخرج باقي الصحابة منها.، إلى أن قال: فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحقّ بها، والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه؛ فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار، لكنّ اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب:

**أحدها:** لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولدٍ، ولا لوالد، حتى يشاور فيه أهل الاختيار، فيرونه أهلاً لها، فيصحّ منه حينئذ عقد البيعة له.

**وثانيها:** يجوز أن ينفرد بعقدها لولدٍ ووالد؛ لأنه أمير الأمة، نافذ الأمر، لهم وعليهم، فغلب حكم المنصوب على حكم النسب، ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته، ولا سبيلاً إلى معارضته، وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده. وهل يكون رضا أهل الاختيار بعد صحة العهد معتبراً في لزومه للأمة أو لا؟ على ما قدمناه من الوجهين.

**وثالثها:** أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده، ولا يجوز أن ينفرد بها لولده؛ لأن الطبع يبعث على ممالئة الولد، وكذلك كان كلّ ما يقتنيه في الأغلب مذخوراً

● الصحوۃ الإسلامیة المعاصرة وإشكالیة الخروج على الحاكم الجائر

لولده، دون والده.

فأمّا عقدها لأخيه ومَنْ قاربه من عصبته ومناسیبه فكعقدها للبعءاء الأجانب  
فی جواز تفرده بها».

ومن الواضح عدم توفر الشروط اللازمة فی الاستخلاف فی الملوك أو الرؤساء  
الفعلیین؛ وذلك للجهات التالية:

**الجهة الأولى:** عدم أهلیة المستخلف نفسه؛ وذلك لعدم توفر شروط الإمامة فیهِ  
أصلاً، كما تقدّم. وقد ذكروا أن من شروط الاستخلاف توفر شروط الإمامة فی  
المستخلف.

**الجهة الثانية:** عدم أهلیة المستخلف لشروط الإمامة والولاية، كما هو الملاحظ  
فی الواقع الخارجي.

**الجهة الثالثة:** عدم اجتهاد المستخلف فی وضع الإمامة فی الأصلح من غیر الولد  
والأقرباء، بل العكس صحیح، حیث یجتهد فی وضعها فی ولده وأقربائه، دون غیرهم.  
**الجهة الرابعة:** عدم صحّة الانفراد بوضعها من قبل المستخلف فی الولد أو  
الأقرباء، على بعض الآراء والأقوال.

**المناقشة الثالثة: عدم انطباق شروط ولاية الأمر علیهم**

من المهم جداً من الناحية المصادقية أو الصغروية إحرار أنّ الحكّام والرؤساء  
والملوك المعاصرين هل هم ممّن ينطبق علیهم عنوان ولاية الأمر أو لا؟  
إنّ إثبات ذلك أو نفيه يستتبع النظر أولاً فی شروط ولاية الأمر المقررة فقهيّاً،  
لنرى صحّة انطباقها على المذكورين أو لا.

أمّا الشروط فهي على قسمين:

١. الشروط المتفق علیها، وهي ما يلي:

أ. الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ  
سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١).

ب. التكليف، ويشمل: العقل؛ والبلوغ.

ج. الذكورة.

د . الكفاية، ولو بغيره. والكفاية هي الجرأة والشجاعة والنجدة، بحيث يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود والذبّ عن الأمة.  
هـ. الحرّية.

و. سلامة الحواس والأعضاء.

٢. الشروط المختلف فيها، وهي كالتالي:

أ / ب. العدالة؛ والاجتهاد.

أمّا القسم الأوّل من الشروط (وهي: الإسلام، الذكورة، الحرّية، التكليف، سلامة الحواس) فهي متوفّرة في الرؤساء والحكّام الموجودين، عدا الشرط الرابع، وهو (الكفاية والدراية، وأن يكون قيماً بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود والذبّ عن الأمة)، فإنّ هذا الشرط إمّا معلوم العدم في غالبهم، أو مشكوك الوجود في البعض على أحسن التقادير. فهل الحكّام الموجودون اليوم يراعون السياسة التي تحقّق مصالح الأمة؟ وهل أنّهم يقيمون الحدود الشرعيّة؟ وهل أنّهم منفكّون عن التبعية للأعداء والأجانب، ويمتلكون قرارهم المستقلّ الذي يحقق مصلحة الأمة وشعوبها؟

وأمّا القسم الثاني من الشروط (وهي: العدالة، والاجتهاد) فقد اشترطها المالكية، والشافعية، والحنابلة، خلافاً للحنفية، الذين جعلوه شرط أولوية. ومن المعلوم الواضح عدم انطباق هذين الشرطين على الحكّام الفعلين، كيف وفيهم من لا يتقن القراءة، فما ظنك بالاجتهاد الذي هو مرتبة عظيمة؟!

وأمّا شرط القرشية فهو مجمعٌ عليه بين المذاهب كافةً، عدا بعض فقهاءها، كالباقلاني. وعليه فلا مصداق لهذا الشرط بين الحكّام الفعلين، فلا تتعقد لهم الإمامة والولاية.

إذاً لا تنطبق الشروط - سواء المتفق عليها أو المختلف فيها - المعتبرة في الإمامة وولاية الأمر على الحكّام والرؤساء والملوك الفعلين.

نعم، ذكر الشيخ الدكتور الزحيلي طريقاً لحلّ إشكالية الاجتهاد، وذلك بأن يستعين وليّ الأمر بأهل الخبرة والاختصاص لإدارة مهامّه<sup>(٥٢)</sup>.

ولكنّ يردُّ على ذلك:

أولاً: إنه على خلاف شرطية الاجتهاد الظاهرة في المباشرة. قال الجرجاني في

## ● الصحوّة الإسلاميّة المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

شرح عبارة القاضي الأيجي: «الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقّها مَنْ هو «مجتهد في الأصول والفروع؛ ليقوم بأمور الدين»، متمكناً من إقامة الحجج، وحلّ الشبه في العقائد الدينيّة، مستقلاً بالفتوى في النوازل والأحكام والوقائع، نصّاً واستنباطاً؛ لأنّ أهمّ مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الخصومات، ولن يتمّ ذلك بدون هذا»<sup>(٥٣)</sup>.

ونصّ الغزالي على هذه المسألة فقال: «فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلّها، سوى شروط القضاء، ولكنّه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم، فما ترون فيه؟ أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟ قلنا: الذي نراه ونقطع به أنّه يجب خلعه إن قدر.

**ثانياً:** إنّ هذا الكلام على فرض الموافقة عليه والقبول به فإننا نسأل هل هذا الأمر موجودٌ ومتحقّق بالفعل في البلاد الإسلاميّة؟ فهل يوجد مجلس للاستشارات الشرعيّة والفقهيّة، بحيث تمرّ من خلاله قوانين البلد وتشريعاته ومراسيم الرؤساء والأمراء وقراراتهم؟  
لو لم نقطع بالعدم فنحن نشكّ كل الشكّ في الأمر، وإثبات عكسه على عهدة المدّعي.

### المناقشة الرابعة: عدم عملهم بوظائف ولاة الأمر المقرّرة شرعاً

قد ذكر الفقهاء جملة من الوظائف والمسؤوليّات للإمام الذي يتولّى زمام الأمور، ولكن لا نجد الحكام الفعليين مراعين لها، فينسخ بذلك عقد البيعة معهم على فرض تحقّقه. وعليه فحتّى لو سلّمنا بتوفّر طرق البيعة الشرعيّة في هؤلاء الحكام فإنها منفسخة بتخلّف العمل من قبلهم بمقتضى عقد البيعة، الملزم لهم وللأمة على حدّ سواء.

وهذه الوظائف هي ما نصّ عليه الماوردي بقوله: «والذي يلزمه من الأمور العامّة عشرة أشياء: [الأوّل]: حفظ الدين على أصوله المستقرّة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإنّ نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجّة، ويبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل. الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، حتى تعلم

النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم. **الثالث:** حماية البيضة والذئب عن الحريم، ليتصرف الناس في المعاش، وينتشروا في الأسفار، آمنين من تغرير بنفس أو مال. **الرابع:** إقامة الحدود، لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. **والخامس:** تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرّة، ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. **والسادس:** جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم، أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. **والسابع:** جباية الفبي والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، من غير خوف ولا عسف. **والثامن:** تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال، من غير سرف ولا تقدير، ودفعه في وقت لا تقدم فيه ولا تأخير. **التاسع:** استكفاء الأمان، وتقليد النصحاء، في ما يفوض إليهم من الأعمال، ويمكنه إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفارة مضبوطة، والأموال بالأمان محفوظة. **العاشر:** أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلدة أو عبادة، قد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص: ٢٦) (٥٤).

### المناقشة الخامسة: قياس الأولوية

إنه قد ورد ذم من يؤمّ قوماً في الصلاة وهم له كارهون، كما جاء في الثلاثة الذين لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً: «رجلاً أم قوماً وهم له كارهون»، فإذا كان ذلك في الإمامة الصغرى مرفوضاً فكيف يقبل في الإمامة الكبرى؟ كما أنه لم يسمح التشريع الإسلامي بتزويج البكر بغير إذنها، وأن تفرض عليها حياة لا ترضى عنها، فكيف يقبل الإسلام أن تجبر أمته على حياة لم تحتربها، ولم يؤخذ رأيها فيها.

### المناقشة السادسة: عدم انطباق الخلافة وولاية الأمر موضوعاً

ذهب البعض إلى انقطاع خلافة النبوة بالإمام الحسن عليه السلام؛ وذلك لحديث

## ● الصحوّة الإسلاميّة المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر

سفينة، الذي صحَّحه ابن حبان<sup>(٥٥)</sup>: «الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»<sup>(٥٦)</sup>. ولذا كره جماعة من الفقهاء، منهم الإمام أحمد، إطلاق عنوان الخليفة على مَنْ جاء بعد هذه الفترة من الحكّام<sup>(٥٧)</sup>. وعليه فإنّ عنوان الخليفة وولاية الأمر سالبةٌ بانتفاء الموضوع بالنسبة لهؤلاء الحكّام، فضلاً عن ترتيب أحكام الخلافة عليهم.

## الخاتمة

اتَّضح ممّا تقدّم بطلان نظريّة حرمة الخروج على الحاكم الجائر، وأنّها مخالفة لصريح الكتاب، والسنة، والعقل، والفطرة الإنسانيّة، التي ترفض الظلم مهما كان مصدره، وإنّ كان هو الدين كما يزعم<sup>(٥٨)</sup>؛ وذلك لأنّ القبول بهذه النظرية الخطيرة يؤسّس ويقنّن للظلم الذي رفضه الإسلام بشدّة، فيكون الأمر بقبوله من قبل المشرّع نقضاً للغرض، وأيّ نقض وأيّ غرض؟ غرض يتوقّف عليه قيام المجتمع الإنساني؛ إذ لم يأت الإسلام إلّا لتقويض الظلم وإقامة العدل في الأرض، فكيف يتفق ذلك مع ولاية الجائر؟!

## الهوامش

- (١) ونص عبارته: w. muir: The caliphate, p. 600. نقلاً عن: منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي: ٢٥٧.
- (٢) الفراء، الأحكام السلطانية: ٥.
- (٣) الأيجي، المواقف: ٣٩٥.
- (٤) صحيح البخاري ٨: ٧٨، كتاب الفتن.
- (٥) صحيح مسلم ٦: ١٨ - ٢٤، كتاب الإمارة.
- (٦) المصدر السابق.
- (٧) صحيح البخاري ٤: ٧، باب السمع والطاعة للإمام، ٨: ١٠٦، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية.
- (٨) سنن أبي داود: ٢٢٢، رقم ٤٣٣٦ و٤٣٣٨.
- (٩) الهيثمي، مجمع الزوائد ٥: ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (١٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٣.

- (١١) أبو زهرة، المذاهب الإسلامية: ١٥٥.  
(١٢) المصدر نفسه.  
(١٣) الزرقاني، شرح الموطأ ٢: ٢٩٢، عنه: المذاهب الإسلامية: ١٥٥.  
(١٤) النووي، شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٢٩.  
(١٥) الباقلاني، التمهيد.  
(١٦) الفراء، الأحكام السلطانية: ٢٠.  
(١٧) المذاهب الإسلامية: ١٥٥.  
(١٨) مآثر الإنافة ١: ٥٨.  
(١٩) شرح الموطأ ٢: ٢٩٢، عنه: المذاهب الإسلامية: ١٥٥.  
(٢٠) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١٧٥ - ١٧٦.  
(٢١) المصدر السابق: ١٠٢.  
(٢٢) البغدادي، أصول الدين: ٢٧٨.  
(٢٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٧.  
(٢٤) المصدر نفسه.  
(٢٥) الرازي، التفسير الكبير ١٠: ١٤٥.  
(٢٦) الزمخشري، الكشاف ١: ٤٠٥.  
(٢٧) تفسير الطبري ٥: ٨٩.  
(٢٨) البيضاوي، أنوار وأسرار التأويل ١: ٢٢٠، ذيل الآية ٥٩ من سورة النساء.  
(٢٩) الشهرستاني، نهاية الإقدام: ٢٩٦.  
(٣٠) الرازي، التفسير الكبير ٤: ٤٧. والآية المشار إليها هي قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).  
(٣١) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ١١١.  
(٣٢) الأيجي، المواقف وشرحه للجرجاني ٨: ٣٥٣.  
(٣٣) القرطبي، تفسير القرطبي ٩: ١٠٨.  
(٣٤) الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢١٥.  
(٣٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٧: ٣٩١.  
(٣٦) تفسير أبي السعود ٥: ١٥٩.  
(٣٧) صحيح البخاري ٤: ١٢٦.  
(٣٨) صحيح البخاري ٩: ١١٣؛ صحيح مسلم بشرح النووي ١٠: ٢٢٧.  
(٣٩) سنن البيهقي ٣: ١٢٢؛ الهيتمي، مجمع الزوائد ٥: ٢٢٦؛ السيوطي، الجامع الصغير ٢: ٢٠٣.  
(٤٠) سنن أبي داود: ٣٢٢، رقم ٤٣٣٦ و٤٣٣٨.  
(٤١) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٣٤١.  
(٤٢) سنن البيهقي ١٠: ٩١.

- (٤٣) تاريخ ابن الأثير ٣: ٢٠.
- (٤٤) كاظم الحائري، الكفاح المسلح: ١٠٢.
- (٤٥) المصدر السابق: ٨٥ - ١٠٠، مع اختصار وتصرف قليل.
- (٤٦) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.
- (٤٧) المصدر السابق: ١٩٢.
- (٤٨) كاظم الحائري، ولاية الأمر: ٦١.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي: ٢٥٣.
- (٥١) انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتية).
- (٥٢) الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة ٢: ٣٩٤.
- (٥٣) الجرجاني والأيجي، شرح المواقف: ٣٤٩.
- (٥٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٥.
- (٥٥) صحيح ابن حبان ١٥: ٣٩٢.
- (٥٦) سنن أبي داود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.
- (٥٧) مآثر الإنافة ١.
- (٥٨) ولذا نجد الشعوب الإسلامية اليوم رغم وجود هذه النظرية والنصوص الكثيرة الداعمة لها لم تأبئ لذلك، وعملت بمقتضى العقل الصحيح والفترة السليمة، القاضيين بنبذ الظلم.

# حكم سب النبي ﷺ

## دراسة نقدية في المواقف الفقهية

الشيخ أحمد عابديني (\*)

### تمهيد

من الأحكام الخشنة الموجودة في الفقه الشيعي وأحكام الجمهورية الإسلامية الإيرانية قتل سب النبي ﷺ. ونحن كطالب من طلاب العلوم الدينية نريد أن نرى الأدلة، ومدى دلالتها. هذا بغض النظر عن أن السب للإنسان وغيره مرجوح عقلاً، وبعض مراتبه حرام، بل من المحرمات الشديدة، قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١٠٨). فإذا كان السب لآلهة الكفار ممنوعاً فكيف بالإنسان، ولا سيما خاتم النبيين عليه أفضل صلوات المصلين؟!

وقال علي عليه السلام - خطاباً لأصحابه حين سمع أنهم يسبون أهل الشام أيام حربهم في صفين -: «إني أكره لكم أن تكونوا سبابين، ولكنكم لو وصفتهم أعمالهم، وذكرتم حالهم، كان أصوب في القول، وأبلغ في العذر»<sup>(١)</sup>.

فعندما يكره علي عليه السلام سب أهل الشام حين الحرب فسيبهم حال عدم الحرب أولى بالكراهة، وسب المؤمنين الملتزمين أشد كراهةً، فضلاً عن سب نبي الأمة ومنقذهم من الهلكة.

وعن الباقر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمه ماله كحرمة دمه»<sup>(٢)</sup>.

(\*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان، وعضو الهيئة العلمية لجامعة آزاد - نجف آباد.

● حكم سب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية

وعنه أيضاً قال: إن رجلاً من بني تميم أتى النبي ﷺ فقال: أوصني، فكان في ما أوصاه أن قال: «لا تسبوا الناس فتكتسبوا العداوة بينهم»<sup>(٣)</sup>.

وعن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ «سباب المؤمن كالشرف (وي في نسخة: كالشرف - كالمشرف) على الهلكة»<sup>(٤)</sup>.

فإذا كان سباب المؤمن فسوق أو نحو ذلك فسباب نبي الأمة كأنه كفر أو ما شابهه. مضافاً إلى هذا كله فإن العقل يستقبح سب كل إنسان، فبطريق أولى يقبح سب من هو رحمة للعالمين، وهادي الناس، ومن لم يظلم أحداً طرفة عين. ولكن مع هذا كله هل حكم من سبه هو القتل أو غيره؟

فينبغي أن نرى الأدلة النقلية، ومدى دلالتها؛ إذ العقل لا مجال له في جعل الأحكام الجزائية؛ لأن شأنه إدراك الكليات، لا التدخل في الجزئيات.

فما في بعض الروايات من أن الصادق عليه السلام قال لمن في مجلس زياد بن عبيد الله الحارثي، عامل المدينة: أرايتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا (أي يعزّر)، قال الصادق عليه السلام: «سبحان الله»، فليس بين النبي ﷺ وبين رجل من أصحابه فرق؟<sup>(٥)</sup>، ليس دليلاً عقلياً على جواز قتل سب النبي ﷺ أو وجوب قتله؛ إذ فضل النبي ﷺ على الأمة لا يوجب تغيير العقوبات الدنيوية، إلاً بدليل قاطع.

ففي المثل قاتل النبي ﷺ أو الإمام يُقتل، كما أن قاتل السوقي يُقتل، من دون فرق بينهما، بأن يُحرق بدن قاتل النبي أو يُمئل.

قال علي عليه السلام في وصيته عندما ضربه ابن ملجم لعنه الله: ...يا بني عبد المطلب، لا ألفينكم تخوضون دماء المسلمين خوضاً، تقولون: قتل أمير المؤمنين. ألا لا تقتلن بي إلاً قاتلي. انظروا إذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثّلوا بالرجل؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور<sup>(٦)</sup>.

نعم، قاتل علي عليه السلام هو أشقى الآخرين، وهو في نار الجحيم، ولكن ليس للحاكم نهب أمواله، وحبس أولاده، أو ما شابه ذلك؛ جزاءً لأنه قتل أول السابقين ويعسوب الدين وأفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أجمعين.

والحاصل أن العقل لا يستطيع أن يعين حداً أكبر أو أشد من حدود الآخرين، بل عليه أن يسمع الأدلة النقلية، ويدقق فيها، حتى يفهم حكم الله الحكيم.

والأدلة النقلية منحصرة في: القرآن العظيم، والسنة النبوية الشريفة، وروايات الأئمة المعصومين صلوات عليهم أجمعين. أمّا الإجماع فليس عندنا - معاشر الشيعة - دليلاً مستقلاً، بل إنه حاكٍ عن السنة، كما أن الخبر حاكٍ عنه. فعلياً أن نتفحص من طرق الأخبار والسير وأقوال العلماء وكل ما بأيدينا، حتى نجد حكم مَنْ سبَّ النبي ﷺ، من المشركين وأهل الكتاب، ومن المسلمين. فيجب أن ندقق حتى نرى هل أنه فرق بين مَنْ سبَّ مرة واحدة وَمَنْ كان ديدنه سبَّ النبي ﷺ؟ وأيضاً بين مَنْ كان مسلماً حين سبَّ وبين غيره؟ وبين مَنْ تاب وغيره؟ وهل هناك فرق بين مَنْ سبَّه في زمنه حياته وَمَنْ سبَّه بعد مماته ﷺ؟

### المراد من السبِّ

في مجمع البحرين: في حديث الولد مع والده: «ولا تستسبَّ له»، أي لا تعرّضه للسبِّ وتجرّه إليه، بأن تسبَّ أبا غيرك فيسبَّ أباك؛ مجازةً لك. والسبُّ: الشتم، ومثله السباب... ومنه: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر»، أي شتمه وقطيعته فسوق، واستحلال مقاتلته وحره كفر، أو محمول على التغليب، لا الحقيقة. ومنه: قول معاوية لرجل: ما منعك أن تسبَّ أبا تراب - يعني علياً عليه السلام -؟<sup>(٧)</sup>. وفي حديث علي عليه السلام في مروان بن الحكم: لو بايعني بيده لغدر بسبته، والسبُّة: الاست. وفيه أيضاً الشتم: السبُّ بأن تصف الشيء بما هو إزراء ونقص، يقال: شتمه شتماً من باب ضرب<sup>(٨)</sup>.

وفي النهاية لابن الأثير: السبُّ: الشتم... ولا تستسبِّ له أي لا تعرّضه للسبِّ وتجرّه إليه، بأن تسبَّ أبا غيرك فيسبَّ أباك؛ مجازةً لك. وقد جاء مفسراً في الحديث الآخر: إن من أكبر الكبائر أن يسبَّ الرجل والديه، قيل: وكيف يسبُّ والديه؟ قال: يسبُّ أبا الرجل فيسبُّ أباه وأمه<sup>(٩)</sup>.

أقول: ما يظهر من كتب اللغة: أولاً: إن توصيف الشيء بما هو إزراء ونقص يسمى سباً وشتماً. فمن وصف النبي ﷺ بأنه مجنون أو ساحر أو أبتري، أو بدل أن يقول: محمد قال: مذمّم، فكلّ هذا يكون سباً، وأيضاً مَنْ تكلم مثله، أو مشى مثله؛ استهزاءً ونقصاً، فهذا أيضاً يُسمى سباً أو ملحق به.

● حكم ساب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية

ثانياً: سب السب أيضاً يكون كالسب، فإذا كان السب حراماً فتسيب السب أيضاً حرام. وإذا ثبتت العقوبة للسب فجدير بأن يجعل عقوبة مسيبه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

### تذكرة

إذا وجدنا في زماننا هذا أشخاصاً، باسم رجل دين أو ما شابه، ولكنه يعرف الرسول الأكرم الأعظم الرؤوف الرحيم، صاحب خلق العظيم، بصورة خشنة يتفر منه الشبان والناس البسطاء، ويهينونه أو يشتمونه، فقبل أن يعاقب الناس البسطاء ينبغي عقوبة هؤلاء الذين شوها سمعة النبي ﷺ، وعرفوه بخلاف ما عرفه القرآن بأنه ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، و﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨)، وأيضاً عرفوه بخلاف ما تواترت عليه الأخبار، من أنه عفا عن يهودية سمّت الشاة له<sup>(١٠)</sup>، وعفا عن حاطب بن أبي بلتعة، الذي كتب كتاباً وأراد أن يفشي سراً من أسرار النبي ﷺ قبيل فتح مكة المكرمة<sup>(١١)</sup>، وعفا عن عبد الله بن أبي، الذي أراد أن يؤجج نار الفتنة بين المهاجرين والأنصار عند الرجوع من غزوة بني المصطلق<sup>(١٢)</sup>.

من خلال آيات القرآن الكريم يظهر أن المشركين كثيراً ما قالوا في وصف النبي ﷺ بأنه ساحر أو مجنون أو أبت، ولكن لم نسمع إلى الآن القول بأن النبي ﷺ حكم بجلدهم أو سبهم.

ففي سورة الحجر: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ٦)، وفي سورة الصافات: ﴿وَيَقُولُونَ أَأَنْتَ لَتَأْرِكُوا آلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ (الصافات: ٣٦)، وفي الدخان: ﴿ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ﴾ (الدخان: ١٤)، وفي القلم: ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم: ٥١)، وفي قوله تعالى ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم: ٢)، وقوله ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير: ٢٢)، يظهر أنهم كثيراً ما كانوا ينسبون إليه ﷺ الجنون، بحيث دافع عنه ﷺ الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (الأعراف: ١٨٤)، وبقوله: ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (سبأ: ٤٦).

مضافاً إلى هذا يظهر من بعض الآيات أنهم نسبوا السحر إلى القرآن الشريف، مثل: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتِرُ﴾ (المدثر: ٢٤)، وقالوا للمسلمين: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الإسراء: ٤٧)، و﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان: ٨).

### نقطة

كلّ هذه الآيات الكريمة نزلت في مكة المكرمة. وعليه فلا أحد أن يقول: السبّ والشتم في المدينة المنورة وبعد قدرة الإسلام بوجوب حدّاً، أو يقول: إنهم سبّوا وشتموا كافرين، فبعضهم قتلوا في الحروب، وبعضهم ماتوا قبل أن يظفر عليهم، وبعضهم أسلموا «والإسلام يجب ما قبله»، فمن خلال هذه الآيات وأسباب نزولها لا يمكن إثبات شيء من جواز قتل سبّ النبي ﷺ وعدمه؛ إذ موضوعه إمّا صار منتفياً، وإمّا تغير نهائياً.

فيلزم أن نراجع تاريخ النبي ﷺ في المدينة وما قيل له وما عملوا...، ولكن قبل هذا ينبغي أن يُعلم أنه من البعيد أنّ النبي الذي عفا عن المجرمين، وقال لأهل مكة بعد فتحها: «أذهبوا فأنتم الطلقاء»<sup>(١٣)</sup>، ودارى عبد الله بن أبيّ وما شابهه<sup>(١٤)</sup>، كالذين أرادوا قتله في العقبة، يأمر بقتل مَنْ سبّه أو مَنْ كان يسبّه.

### الروايات الواردة في حدّ سبّ النبي ﷺ

١- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله أنه سُئل عمّن شتم رسول الله ﷺ؟ فقال: يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام<sup>(١٥)</sup>.

وسند الحديث مصحّح كالصحيح، ودلالته واضحة.

٢- محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، قال: سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: شتم رجل على عهد جعفر بن محمد عليه السلام رسول الله ﷺ، فأتي به عامل المدينة، فجمع الناس، فدخل عليه أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلّة، وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس،

● حكم ساب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية

واستأذنه في الاتكاء، وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن تقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعة الرأي وأصحابه، فقال: ما ترون؟ قال: يؤذّب، فقال أبو عبد الله ﷺ: سبحان الله، فليس بين رسول الله ﷺ وبين أصحابه فرق؟<sup>(١٦)</sup>.

والحديث ضعيفٌ بـ «معلّى بن محمد» الوارد في الوسائل والتهذيب. وأمّا علي بن محمد الوارد في الكافي بدل معلّى بن محمد فهو مجهولٌ. والظاهر كون لفظ «علي» مصحّف «معلّى»<sup>(١٧)</sup>. والكلام في دلالاته يأتي بعد الخبر التالي.

٣. محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر، قال: أخبرني أخي موسى ﷺ قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي - عامل المدينة -، فقال: يقول لك الأمير: انهض إليّ، فاعتلّ بعلّة، فعاد إليه الرسول، فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصورة، فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي، واعتمد عليّ، ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي ﷺ فقال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبد الله، انظر في الكتاب، قال: حتّى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم، فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤذّب ويضرب ويعزّر ويحبس، قال: فقال لهم: لو رأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي ﷺ وبين رجل من أصحابه فرق؟! فقال الوالي: دَعْ هؤلاء يا أبا عبد الله، لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله ﷺ: أخبرني أبي أنّ رسول الله ﷺ قال: الناس في أسوة سواء، مَنْ سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل مَنْ شتمني، ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل مَنْ نال منّي، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبد الله ﷺ<sup>(١٨)</sup>.

والحديث ضعيفٌ على المشهور بـ «سهل بن زياد» الواقع في السند، ودلالاته واضحة. ولكن الذي فيه أنّ سب النبي ﷺ لم يكن بنادرٍ في تلك الأزمنة من بني أمية الحساد والمردة والذين ادّعوا النبوة وغيرهم. فعدم علم العلماء الحاضرين بحكم السابّ مريبٌ جداً، ولا سيّما عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد. فالذي نظنّه نحن أن

الخلفاء العباسيين كانوا يريدون قتل مَنْ سبهم وسبّ آباءهم، فرأوا أنه لا يوجد لديهم دليل شرعيّ للذي يريدون، فبدأوا بالنبي ﷺ، وأثبتوا لسابّه القتل؛ حتى يجروا لأنفسهم مثله، كخلفاء النبي ﷺ. فهذا صنعوا وجعلوا هذه الأكاذيب، ونسبوا إلى الامام الصادق عليه السلام؛ حتى يقبلها الناس، وأتوا بقياسٍ باطلٍ جداً لم يتفوه ولن يتفوه به المعصوم أبداً.

هل لا يكون الناس في الجزاء والعقوبة متساوين؟ هل لو سرق ابن الإمام يخفف له أو يضاعف عذابه أو يكون كأحد من الناس سواء؟! وأيضاً إن سرق سارق من مال الإمام شيئاً أفلا يكون كالسارق من غيره؟ ولو فرض محالاً أن الإمام أو النبي ﷺ يسرق أفلا يكون حكمه كغيره؟ أفلا يكون الناس من النبيّ وغيره أمام الشرع سواء؟!

فمن هنا يُعلم أنّ سبّ النبي ﷺ جريمته وعقوبته الدنيويّة يكون كسبّ غيره على السواء، كما مرّ كلام الإمام علي عليه السلام من ابن ملجم، فراجع نهج البلاغة، الرسالة ٤٧.

فيحتمل أنهم بواسطة أذنانهم وضعوا بعض الأحاديث مع الإسناد، ودسّوها في الكتب. ويحتمل أن بعض الحماسيين وضعوه، وبما أنه كان موافقاً لما هو من الدين ضرورة، وهو حبّ النبي ﷺ، والدفاع عنه عليه السلام، نقل في الكتب من غير دقة في تضادّه مع أدلّة أخرى.

٤- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: مَنْ لهذا؟ فقام رجلان من الأنصار، فقالا: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتّى أتيا عرية، فسألا عنه، فإذا هو يتلقى غنمه، فقال: مَنْ أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: أنتَ فلان بن فلان؟ قال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمد بن مسلم: فقلتُ لأبي جعفر عليه السلام: أرايت لو أن رجلاً الآن سبّ النبي ﷺ أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله<sup>(١٩)</sup>.

والحديث مجهولٌ أو مشكوكٌ بـ (ربعي بن عبد الله)؛ إذ وثقه النجاشي، ولكنّ الشيخ الطوسي والبرقي والكشي ذكروه، ولم يقولوا في مدحه أو ذمّه شيئاً<sup>(٢٠)</sup>. وهذا

● حكم ساب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية

أمر مريب.

ولكن محتواه يصاد جداً خلق النبي ﷺ، وما أمره الله تعالى به من ﴿اذْفَعْ بِأَلْتِي هِي أَحْسَنُ فَإِذَا الْزَمِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٤)، ويصاد قوله: «الإيمان قيد الفتك»<sup>(٢١)</sup>.

٥. الفضل بن الحسن الطبرسي، بإسناده في صحيفة الرضا، عن آبائه، عن رسول الله ﷺ قال: مَنْ سَبَّ نَبِيًّا قُتِلَ، وَمَنْ سَبَّ صَاحِبَ نَبِيٍّ جُلِدَ<sup>(٢٢)</sup>.  
والحديث مرسل.

٦. عن عثمان الشحّام قال: كنت أقود رجلاً أعمى، فانتهيت إلى عكرمة، فأنشأ يحدثنا قال: حدثني ابن عباس أنّ أعمى كان على عهد رسول الله ﷺ، وكانت له أم ولد، وكان له منها ابنان، وكانت تكثر الوقعة برسول الله ﷺ وتسبّه، فيزجرها فلا تنزجر، وينهاها فلا تنتهي، فلما كان ذات ليلة ذكرت النبي ﷺ فوقعت فيه، فلم أصبر أن قمّت إلى المغول، فوضعت في بطنها، فاتكأت عليه، فقتلتها، فأصبحت قتيلاً، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فجمع الناس وقال: أنشد الله رجلاً لي عليه حقّ فعل ما فعل إلا قام، فأقبل الأعمى يتدلّل، فقال: يا رسول الله، أنا صاحبها، كانت أمّ ولدي، وكانت بي لطيفة رفيقة، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين، ولكنها كانت تكثر الوقعة فيك وتشتمك فأنهاها فلا تنتهي وأزجرها فلا تنزجر، فلما كانت البارحة ذكرتك فوقعت فيك، فقمّت إلى المغول فوضعت في بطنها، فاتكأت عليها حتى قتلتها، فقال رسول الله ﷺ: ألا اشهدوا أنّ دمها هدر<sup>(٢٣)</sup>.

والحديث من العامة فلا نستطيع أن نصحّ سنده وطريقه. وعلى فرض صحّة سنده فمحتواه يخبر عن كذبه يقيناً؛ إذ أولاً: كيف أنّ أمّ ولد تشتم النبي ﷺ أمام مولاها، ولا تنتهي من أمر مولاها؟! متى كانت للمرأة هذه الحرّية؟

وثانياً: كيف أنّ مولاها لا يعتقها حتى تذهب إلى مكان آخر، حتى لا يسمع مولاها كلامها؟ وكيف لم يشاور مولاها أحداً خلال هذه المدّة المديدة، بل عزم على قتلها؟ وكيف سمع الرسول ﷺ ادّعاء رجل من دون شاهد ويمين؟

فهل لا يفتح هذا الحكم الطريق أمام كل شخص يريد أن ينجو من زوجته أن

يقتلها، ويتهمها بأنها كانت تشتم النبي ﷺ؟  
وأيضاً لِمَ قتلها بالمغول؟ هل لا يمكن أخذ رقيبها أو فمها حتى تختنق؟!  
ومن العجيب ما في نقل ابن داوود في سننه<sup>(٢٤)</sup>: «فوقع بين رجلها طفلاً»، المعلن  
بأن المرأة كانت حاملاً، وبعد إدخال المغول في جوف المرأة خرج الطفل سالماً.  
فهذا من ناحية يشبه المعجزة والكرامة لهذا الأعمى القاتل، ومن جانب آخر  
يدلّ على شدة خشونته، بحيث يرضى أن يقتل امرأة حاملاً مقرباً، ونبي الرحمة ﷺ  
يقرر هذه الخشونة المعلنة على المرأة الحامل، ويهدر دمها!!  
سبحان الله هذا بهتان عظيم على نبي الرحمة ﷺ.  
٧- الشعبي، عن عليّ بن أبي طالب، أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه، فخنقها  
رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله ﷺ دمها<sup>(٢٥)</sup>.  
أقول: يرد عليه بعض ما يرد على سابقه.

#### النقد

هذا جميع ما وجدناه في سب النبي ﷺ، ولم يتجاوز عن أخبار آحاد، كثير  
منها ضعيف السند، ولا سيما الأخبار الحاكية عن قضية خارجية، مثل: أنه ﷺ أمر  
بالقتل فأتتمر بعض المسلمين، أو أن المسلمين قتلوا شخصاً والنبي ﷺ قرّهم على  
ذلك وأبطل دم المقتول.

وفي بعضها يوجد احتمالات آخر، كما في الرقم ١ و٥، مثل: أن يكون قوله:  
«يقتل» تهديداً وتخويفاً؛ كي لا يشتم النبي ﷺ أحد، لا أن حكمه الحقيقي يكون  
قتلاً، أو يخبر الإمام عمّا يفعله العامة في قضائهم، لا أن حكمه الحقيقي يكون  
هكذا.

وببيان آخر: في العبادات عندما يقول الإمام: «يغتسل» بعد السؤال عمّا يفعله  
الجنب نقول: الجملة الخبرية تدلّ على الإنشاء، فالمراد (فليغتسل الجنب). ولكن هنا  
في بحث الحدود ليس كون الخبر في مقام الإنشاء هو الاحتمال الوحيد، بل توجد  
احتمالات آخر أيضاً، مثل: احتمال التهديد أو التخويف، أو احتمال الإخبار عمّا يعمل  
من العامة. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. فاستفادة وجوب القتل أو جوازه بعيد جداً.

## تذكرة

١. لو فرض صحّة ما تقدّم من الأخبار، وخلوّها من المناقشات، فحاصلها أنّها روايات، وما نعلم من حلم النبي ﷺ وعضوه وكرامته و... يكون دراية، والرواية لا تعارض الدراية أبداً، بل يتمسك بالدراية دائماً.
  ٢. لو كان حكم قتل ساب النبي ﷺ حداً إلهياً لكان ينبغي أن يستقل بالذکر، مثل: الزنا، والقذف، لا أنّه يلحق بمسائل القذف.
  ٣. التعليل الوارد في بعض الأخبار يناقض تساوي أفراد البشر أمام الشرع والقانون، مثل: قوله: «سبحان الله، فليس بين رسول الله ﷺ وبين أصحابه فرق»<sup>(٢٦)</sup>؛ إذ يمكن أن يقال: سبحان الله ليس بين عليّ وبين سائر الصحابة فرق؟ سبحان الله ليس بين محمد ﷺ وبين إبراهيم فرق؟ سبحان الله ليس بين من آمن قبل الفتح ومن آمن بعده فرق؟ سبحان الله ليس بين من هاجر هجرتين ومن لم يهاجر أصلاً فرق؟ وإلى ما شاء الله من سبحان الله...
- وبهذا البيان لا يمكن أن يُقام حدٌ على أحدٍ أبداً؛ إذ كل فرد يجد مميزات لنفسه، ويأتي بكلمة (سبحان الله) قبله، وحتى لو قتل ملك ظالم جبار مظلوماً ضعيفاً يجوز أن يُقال: سبحان الله ليس بين الملك والسوقي فرق؟ وهذا يعني تخريب الدين والشريعة نهائياً. فسبحان الله أن تكون هذه الأحاديث وهذا الحكم صحيحاً.

## أقوال الفقهاء

١. قال الشيخ الطوسي في النهاية: «ومن سب رسول الله ﷺ، أو واحداً من الأئمة عليهم السلام، صار دمه هدراً، وحل لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف في قتله على نفسه أو على غيره. فإن خاف على نفسه أو على بعض المؤمنين ضرراً في الحال أو المستقبل فلا يتعرض له على حال»<sup>(٢٧)</sup>.
٢. قال أبو الصلاح الحلبي: «ومن سب رسول الله ﷺ أو أحد الأئمة من آله أو بعض الأنبياء عليهم السلام فعلى السلطان قتله، وإن قتله من سمعه من أهل الإيمان لم يكن للسلطان سبيل عليه»<sup>(٢٨)</sup>.
٣. قال السيّد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية: «ويقتل من سب النبي ﷺ وغيره

من الأنبياء أو أحد الأئمة عليه السلام، وليس على مَنْ سمعه فسبق إلى قتله من غير استئذان لصاحب الأمر سبيل. كل ذلك بدليل إجماع الطائفة»<sup>(٢٩)</sup>.

أقول: والعجب من الشيخ الطوسي رحمته الله الذي لم يذكر حكم سب النبي صلى الله عليه وآله في كتاب الخلاف مع أنه من المسائل الخلافية.

٤. نعم، ذكر الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف حكم سب الإمام عليه السلام، وأوجب قتله من غير شرط. قال في المسألة ٥ من أحكام الباغي: «مَنْ سَبَّ الإمام العادل وجب قتله. وقال الشافعي يجب تعزيره. وبه قال جميع الفقهاء. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قول النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ سَبَّ علياً فقد سبني، ومن سبني فقد سب الله، ومن سب الله»<sup>(٣٠)</sup>، وَمَنْ سَبَّ الله وسبَّ نبيه فقد كفر، ويجب قتله»<sup>(٣١)</sup>.

أقول: كثير من قدماء الاصحاب لم يتعرضوا لهذه المسألة، وكذا فقهاء أهل السنة، فتحصيل الإجماع أو الشهرة بين قدمائنا صعب جداً. ولو فرض تحصيله فدليله إما نفس الأخبار أو الاستدلال الذي نقل عن الصادق بقوله: «سبحان الله، فليس بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين أصحابه فرق»<sup>(٣٢)</sup>، وقد مرّ جوابه.

فإثبات دليل آخر غير الأخبار، الذي مرّ الكلام فيه، مشكل جداً.

٥. قال المحقق صاحب شرائع الإسلام - بعد حدّ القذف وبعد بيان تسع من المسائل -: «ويلحق بذلك مسائل آخر: الأولى: مَنْ سَبَّ النبي صلى الله عليه وآله جاز لسامعه قتله، ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله أو غيره من أهل الإيمان. وكذا مَنْ سَبَّ أحد الأئمة عليه السلام»<sup>(٣٣)</sup>.

٦. وقال صاحب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام - بعد قول الشرائع: «جاز لسامعه» -: «بل وجب».

وفي مقام بيان أدلة هذا الحكم قال: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى النصوص»<sup>(٣٤)</sup> وذكر بعض الأخبار التي مرّت سابقاً.

أقول: صاحب الجواهر ادعى الإجماع على جواز أو وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله. ومرّ أنه لم يكن مذكوراً في كلام كثير من القدماء، ولو فرض وجوده فإنه محتمل المدرك، فليس بحجة.

٧. قال الشهيد الثاني في المسالك: «هذا الحكم موضع وفاق، وبه نصوص،

## ● حكم ساب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية

منها: ...، وفي إلحاق باقي الأنبياء ﷺ بذلك قوة؛ لأن كمالهم وتعظيمهم علم من دين الإسلام ضرورة، فسيبهم ارتداداً ظاهراً<sup>(٣٥)</sup>.

٨. قال السيّد علي الطباطبائي في رياض المسائل: «بلا خلاف، بل عليه الإجماع من كلام جماعة، وهو الحجّة، مضافاً إلى النصوص المستفيضة»<sup>(٣٦)</sup>.

٩. قال في إرشاد الأذهان: «وسابّ النبي ﷺ وأحد الأئمّة ﷺ يقتله السامع مع أمن الضرر»<sup>(٣٧)</sup>.

١٠. وقال المحقّق الأردبيلي في شرحه: «الدليل على قتل مَنْ سبّ النبي ﷺ معلوميّة وجوب تعظيمه من الدين ضرورة، والذي يسبّه منكرٌ لذلك... ونقل في شرح الشرائع أنّ جواز قتل السابّ محلّ وفاق. وتدلّ عليه النصوص...»<sup>(٣٨)</sup>.

أقول: المحقّق الأردبيلي أدرج سابّ النبيّ تحت عنوان المنكر لضروريّ الدين، أي المرتدّ، فكأنّه رأى عدم تمامية دلالة الأخبار والإجماع على وجوب أو جواز قتله، فأراد أن يلتمس دليلاً آخر. ولكن ينبغي أن يعرف أنّ هذا أيضاً لا يفيد؛ إذ لا يقتل كلّ مرتدّ، بل الفطريّ يقتل إذا كان رجلاً، أمّا الميّ والمرأة فلا يقتلان. وهذا يناه في الحكم الكلّي بأنّ سابّ النبي ﷺ يقتل.

فالنتيجة أنّ إثبات حكم القتل لسابّ النبي ﷺ مشكلٌ جداً.

## الهوامش

- (١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٦.
- (٢) أصول الكافي ٢: ٣٥٩، ح ٢.
- (٣) أصول الكافي ٢: ٣٦٠، ح ٣.
- (٤) أصول الكافي ٢: ٣٥٩، ح ١.
- (٥) راجع وسائل الشيعة، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح ١ و ٢.
- (٦) نهج البلاغة، الرسالة ٤٧.
- (٧) مجمع البحرين، مادة سبّ.
- (٨) مجمع البحرين، مادة شتم.
- (٩) النهاية، مادة سبّ.

- (١٠) أصول الكافي ٢: ١٠٨، ح.٩.
- (١١) السيرة النبوية لابن هشام ٤:٣: ٣٩٨ - ٣٩٩.
- (١٢) السيرة النبوية لابن هشام ٤:٣: ٢٩٠ - ٢٩٣؛ مجمع البيان، سبب نزول الآيات ٦ إلى آخر سورة المنافقين.
- (١٣) السيرة النبوية لابن هشام ٤:٣: ٤١٢.
- (١٤) مجمع البيان، ذيل سورة المنافقين.
- (١٥) وسائل الشيعة الباب ٧ من أبواب حد المرتد، ح.١.
- (١٦) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١١ - ٢١٢، باب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح.١.
- (١٧) راجع: فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٤٢٧، للسيد الموسوي الأردبيلي.
- (١٨) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٢ - ٢١٣، باب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح.٢.
- (١٩) وسائل الشيعة ٢٨: ٢١٣، باب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح.٣.
- (٢٠) راجع: معجم رجال الحديث ٧: ١٦١ - ١٦٤.
- (٢١) الكافي ٧: ٣٧٦.
- (٢٢) وسائل الشيعة أبواب حد القذف، ح.٤.
- (٢٣) سنن النسائي ٧: ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢٤) سنن أبي داود ٤: ١٢٩، ح.٤٣٦١، نقلاً عن فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٤٢٩.
- (٢٥) سنن أبي داود ٤: ١٢٩، ح.٤٣٦٢، نقلاً عن فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٤٣٠.
- (٢٦) راجع: وسائل الشيعة، ٢٨: ٢١٢، باب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح.١.
- (٢٧) النهاية ونكتها ٣: ٣٥٢.
- (٢٨) الكافي في الفقه: ٤١٦.
- (٢٩) غنية النزوع: ٤٢٨.
- (٣٠) مسند أحمد بنت حنبل ٦: ٣٢٢؛ كنز العمال ١١: ٦٠٢.
- (٣١) الخلاف ٥: ٣٤٠.
- (٣٢) وسائل الشيعة، ٢٨: ٢١٢، باب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح.١.
- (٣٣) شرائع الإسلام ٤: ١٦٧.
- (٣٤) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٢.
- (٣٥) مسالك الأفهام ١٤: ٤٥٢ - ٤٥٣.
- (٣٦) رياض المسائل ١٦: ٥٥.
- (٣٧) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ١٧٠.
- (٣٨) مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ١٧٠.

# العقاب البدني للأطفال

## دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون

د. محمد رسول آهنگران<sup>(\*)</sup>

### مقدمة

أبدى كثير من المتخصصين في العصر الراهن، وخصوصاً علماء النفس منهم، مخالفتهم بصورة كلية للعقاب البدني، مؤكدين بصورة خاصة على الأطفال. ولا بد أن نتعرض هنا إلى رأي الشريعة الإسلامية في هذه المسألة، طبقاً للمصادر الفقهية المتعارفة. فإذا فرضنا أن هذه المسألة جائزة فهل وضعت الشريعة بعض القيود على ممارسة هذا الفعل؟

والقيود التي يمكن احتمالها هنا يمكن طرحها من جهات مختلفة، وكل جهة لابد من التعرض لها مفصلاً.

ومن هذه القيود: الجنس، والسن، والعمل المخالف الذي يستحق الصبي عليه العقاب، وشكل ونوع العقاب البدني، والعلاقة بين الشخص الذي يمارس العقاب والطفل، وأمثال ذلك.

وإذا سلمنا بأصل عدم جواز العقاب البدني للصبيان فإن العمل بالحكم الشرعي يمكن تصوّره في ثلاث صور، وهي:

1. الولي بالنسبة للولد.
2. الولي بالنسبة إلى اليتيم الذي تحت كفالتة.
3. المعلم بالنسبة إلى التلميذ.

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران - پردیس قم.

وفي كلِّ مورد من هذه الموارد هناك بعض القيود. ومن أهمّها: رعاية هدف التأديب والتربية؛ والابتعاد عن البواعث النفسية، كالغضب، وإلاّ فإنّ الفاعل يكون مرتكباً لعمل حرام يستحقّ عليه الجزاء التعزيريّ.

إضافةً إلى ما ذُكر من قيود فإنّ هناك قيوداً أخرى تتعلّق بالسنّ، أي أن يكون الصبيّ في سنّ بحيث يؤثّر فيه العقاب أثراً تربويّاً. أمّا إذا كان الصبيّ في عمرٍ صغير، بحيث إنّ القدرة التشخيصية غير كاملة لديه، فإنّ العقاب البدنيّ لا يحقق الهدف التربويّ، ولذلك يكون حراماً.

وهناك قيودٌ بالنسبة إلى المعلم أيضاً. فالعقاب البدنيّ لا يكون أكثر من ثلاث ضربات في حده الأقصى، وإلاّ فلا يجوز. ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ العقاب البدنيّ لا يكون مجازاً إلاّ بهدف التربية والتأديب فإنّ شكل العقاب وطريقته وعدد الضربات قد قيّد ببعض القيود، كما يجب أن تُراعى بعض الشرائط الخاصّة أيضاً.

وسوف نحاول في هذا المقال دراسة وبحث هذه المسائل بصورةٍ مختصرة.

### مقتضى الأصل الأوّليّ

طبقاً لدلالة الآيات المتعدّدة من القرآن الكريم فإنّ الحاكمية لله وحده، ولا مشروعية لأيّ كان إلاّ إذا استند إلى الحكم الإلهيّ. والآية الكريمة: ﴿لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ تؤكد هذا المعنى، حيث ذكرت بصورٍ مكرّرة (الأنعام: ٥٧؛ يوسف: ٤٠، ٦٧).

ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ حقّ الحاكمية والتشريع ينحصر بالذات الأقدس فما هو مقتضى الأصل الأوّليّ في حالة الشكّ؟ وهل يجوز العقاب البدنيّ بصورةٍ مطلقة أم لا؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يمكن القول: إنّ الأصل هو عدم الجواز؛ لأنّ الجواز يحتاج إلى حكم الشارع، ويمكن الحكم بالجواز إذا أحرزنا حكم الشارع بالجواز، وإلاّ لا يمكن نسبته إليه؛ لأنه من مصاديق الكذب والافتراء على الله، وهو ممّا حرّمه القرآن الكريم.

ومن هذا المنطلق فإنّ الأصل هو عدم جواز هذا العمل، إلاّ إذا ورد دليلٌ من الشارع المقدّس يدلّ على ذلك. وسوف نتعرّض ضمن هذه المقالة إلى تقييم وبحث الأدلة الاحتمالية، ودلالاتها على جواز الحكم الشرعيّ في هذه المسألة.

### التمسُّك بأدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يمكن أن يُتوهَّم أنّ من الأدلّة على هذا الأمر هو التمسُّك بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وذلك لأنّ بعض مراتبه عبارة عن استخدام الضرب والعقاب البدنيّ، وبمقتضى هذا الحكم يمكن القبول بجواز هذا العمل بالنسبة إلى الأطفال.

إلا أنّ التمسُّك بهذه الأدلّة لإثبات هذا المدعى غير صحيح قطعاً. والظاهر أنّه لم يستدلّ فقيه من الفقهاء على هذه المسألة بهذه الأدلّة؛ لأنّ الصبيّ غير البالغ لا تكليف عليه حتّى يمكن إجباره على المعروف ومنعه عن المنكر؛ لأنّ الشارع المقدّس اشترط البلوغ لأداء التكليف، طبقاً للروايات الواردة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام <sup>(١)</sup>، ومن هنا فلا تكليف على الأطفال.

وبالطبع فإنّ جميع التكاليف لم تُرفَع عن الصبيان، وأكثر العمومات له ما يخصّصه. فعلى سبيل المثال: إذا ارتكب الزنا صبيّاً غير بالغ فإنّه يُعزَّر <sup>(٢)</sup>، وكذلك إذا ارتكب اللواط <sup>(٣)</sup>، أمّا إذا ارتكب الصبيّ غير البالغ سرقةً فيُعفى عنه في المرّة الأولى والثانية، ويُعزَّر في الثالثة. وإذا تكرر العمل تُقطع أصابعه <sup>(٤)</sup>. وفي غير تلك الموارد التي أشرنا إلى بعضها فإنّ التكليف مرفوع عن غير البالغ. ولكنّ في هذه الموارد هناك مجازاة تعزيريّة، وفي موارد أخرى الجزاء الحديّ. وكأنّ هذه الأمور تشير إلى أنّ غير البالغين عليهم تكليفٌ، ورفع حكم التكليف يتعلّق بموارد لم تُخصّص المورد، أمّا في غير تلك الموارد التي حُصّصت فالمرجع هو عموم العامّ، وأنّ الجزاء البدنيّ على غير البالغين بحكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممنوعٌ.

### مناقشة دلالة أدلّة مرغوبيّة التربية على جواز العقاب البدنيّ

يظهر من خلال الروايات الكثيرة أنّ مسألة تربية الولد تشكّل واحدة من أهداف الشارع المقدّس <sup>(٥)</sup>، وهو الأمر الذي يحكم بحسنه العقل والعقلاء، ويحكم بقبح تركه أيضاً. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل يمكن الحكم باستخدام العقاب البدنيّ من قِبَل الوالدين بالنسبة إلى الأولاد من خلال أهميّة مسألة التربية بنظر الشرع والعقل؟ والجواب هو النفي، أي لا يمكن التمسُّك بأيّ وسيلة للوصول إلى ذلك

الهدف (هدف التربية)، بل لابد من قيام دليل من قبل الشارع يدل على المطلوب. ولكن هل يمكن إثبات وجوب المقدمة إذا افترضنا وجوب ذي المقدمة، والحكم بوجوب العقاب البدني، أو لا يمكن ذلك؟

في الجواب نقول: إن ذلك ممكن بنحو الموجبة الجزئية. ولتوضيح المسألة نقول: إن التربية قد تكون في بعض الأحيان واجبة؛ وذلك عندما يتوقف نجات الولد على ذلك، أي إذا تُركت تؤدي إلى الهلاك في الدنيا والآخرة، ففي هذه الحالة تكون واجبة، فإذا كان العقاب البدني هو المقدمة الوحيدة للوصول إلى ذلك الهدف، ولا يوجد طريق آخر للوصول إليه، ففي هذه الحالة لا يكون العقاب البدني جائزاً فحسب، بل يكون واجباً أيضاً.

ومن هذا المنطلق فإن العقاب يكون واجباً إذا تحقق شرطان:

**الأول:** أن يكون ترك العقاب البدني وإهماله يؤدي إلى وقوع الصبي في الهلاك.

**الثاني:** أن يكون العقاب هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى ذلك الهدف.

فعند تحقق هذين الشرطين يكون العقاب البدني واجباً، أما إذا كانت التربية لأمر استجابي، أي لا تؤدي إلى الوقوع في الهلاك، بل إن تركها يؤدي إلى عدم القيام بالعمل بصورة صحيحة، فهل في هذه الصورة، ومن أجل الوصول إلى الهدف المستحب، يكون العقاب جائزاً من الناحية الشرعية؟

الجواب عن هذه المسألة يشبه ما قلناه في مسألة التربية الواجبة، فإذا كانت هذه الوسيلة هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى ذلك الهدف المستحب، أي لا يوجد أي طريق يقيني يوصلنا إلى ذلك الهدف، ففي هذه الحالة يكون العقاب البدني جائزاً، لأن المقدمة الواجبة إذا كانت واجبة بنفس الدليل، الذي هو عبارة عن إدراك الملازمة عن طريق العقل، فالمقدمة المستحبة تكون مستحبة أيضاً، كما صرح بذلك بعض المحققين من العلماء<sup>(١)</sup>.

ومن هنا، وعلى أساس الأدلة التي تدل على وجوب التربية في الأمور الواجبة، يمكن اكتشاف جواز وجوب العقاب البدني، على فرض أن تكون الوسيلة هي الطريقة الوحيدة. كذلك إذا كانت التربية مستحبة فإن كان الطريق منحصر في العقاب البدني فسوف يكون هذا الطريق مستحباً وجائزاً.

### مقتضى إطلاق دليل العقاب البدني للتأديب

بعد أن لاحظنا أنّ الأصل عدم جواز العقاب البدنيّ، وتبيّن أنّ هناك أدلّة من الشارع المقدّس على جواز هذه المسألة في بعض الموارد، يتمركز البحث الآن حول المسألة التالية: هل هناك دليل في المصادر الشرعيّة يدلّ بصورة مطلقة على أصل الجواز أم لا؟

توجد رواية سوف نتعرّض إلى سندها ودلالاتها لاحقاً، وهي:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدّب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك، واضربه ممّا تضرب منه ولدك<sup>(٧)</sup>.

وهذه الرواية تدلّ بصورة مطلقة على جواز العقاب البدنيّ لأجل التربية والتأديب، ولا يختصّ هذا الأمر بالابن، بل يشمل غير الابن أيضاً.

أمّا بالنسبة إلى سند الحديث فمحمد بن يعقوب هو الكليني، صاحب كتاب (الكافي).

ومحمد بن يحيى الذي ينقل عنه الكليني مشترك بين عدّة رواة، وبعضهم لم يوثق، مثل: محمد بن يحيى أبو الحسن<sup>(٨)</sup>، إلا أنّ المقصود به هنا هو محمد بن يحيى العطار القميّ؛ بقريته نقل الكليني عنه، ونقله (أي نقل محمد بن يحيى) عن أحمد بن محمد، كما صرح بتلك القرينة بعض المحقّقين<sup>(٩)</sup>، وهو مورد توثيق من قبل الكتب الرجاليّة<sup>(١٠)</sup>.

أمّا أحمد بن محمد فبالرغم من اشتراكه أيضاً مع غيره في هذا الاسم إلا أنّ المراد منه هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ؛ بقريته الراوي والمرويّ عنه<sup>(١١)</sup>، وهو موثوق أيضاً<sup>(١٢)</sup>.

والمراد من محمد بن يحيى، الذي يروي عنه أحمد بن محمد، هو محمد بن يحيى الخزاز. وهذا ما يثبت عن طريق الراوي والمرويّ عنه أيضاً<sup>(١٣)</sup>.

أمّا غياث بن إبراهيم فهو ثقة أيضاً، كما جاء في الكتب الرجاليّة<sup>(١٤)</sup>.

ولذلك فإنّ الحديث صحيح من ناحية السند، ولا غبار عليه.

أمّا من حيث الدلالة فإنّ الحديث نُقل بصورتين في النسخ المختلفة لكتاب

(الكافي). ففي بعض النسخ ورد الحديث بالصورة التالية: أدب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك. وفي نسخ أخرى جاء بالصورة التالية: أدب اليتيم بما تؤدّب منه ولدك<sup>(١٥)</sup>. وهذا الاختلاف لا يوجب تغييراً في المعنى والدلالة، وهو أنّ العقاب البدنيّ للتأديب يجوز بصورة مطلقة، وهذا الأمر كما يجوز للولد يجوز لليتيم أيضاً، ومن خلال هذه الرواية يثبت جواز العقاب بصورة مطلقة لأجل التربية والتأديب.

ومن جهة أخرى لا بدّ أن نبحت في حجم العقاب البدنيّ الذي دلّ هذا الحديث الشريف على جوازه بصورة مطلقة، فهل خصّص عن طريق روايات أخرى؟ وهل ورد حدٌّ في مقدار العقاب البدنيّ في روايات أخرى أم لا؟

### حدود العقاب البدنيّ

لإثبات حدّ العقاب البدنيّ هناك رواية لا بدّ أن نتعرّض لها من جهة السند والدلالة، وأنّه هل يمكن تخصيص الرواية المطلقة الأولى بها أم لا؟ وهي: محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن المعلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ، عن حماد عن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: في أدب الصبيّ والمملوك؟ فقال: خمسة أو ستّة، وارفق<sup>(١٦)</sup>.

وقد قدح في سند هذا الحديث العلامة المجلسيّ، فالحديث عنده ضعيفٌ على المشهور<sup>(١٧)</sup>. ولكي يتبيّن الإشكال السنديّ الوارد في هذه الرواية لا بدّ من التعرّض لأحاد السند.

فالمراد من الحسين بن عليّ، الذي ينقل عنه الكلينيّ، هو الحسين بن محمد بن عمران الأشعريّ، وهذا ما يثبت عن طريق الراوي والمرويّ عنه<sup>(١٨)</sup>. وقد وثّقه النجاشي والعلامة الحلّي<sup>(١٩)</sup>.

أمّا المعلّى بن محمد فلم يردّ فيه توثيقٌ خاصّ، بل ورد تضعيفه في الكتب الرجاليّة، حيث قال المرحوم النجاشي فيه: مضطرب الحديث والمذهب<sup>(٢٠)</sup>.

أمّا الراويين الأخيرين، أي الحسن بن عليّ وحماد بن عثمان، فهما موثّقان<sup>(٢١)</sup>. وطبقاً لذلك فإنّ سند الحديث فيه إشكال من جهة المعلّى بن محمد، إلّا أنّ الطوسي قد أفتى في كتابه بحيث تتطابق فتواه مع ظاهر الرواية المذكورة، وكأنّه

● العقاب البدني للأطفال، دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون

يعمل بهذه الرواية<sup>(٢٢)</sup>. وقد قال المحقق الحلّي في مسألة جواز العقاب البدني للأطفال بكرهه استخدام أكثر من عشرة ضربات<sup>(٢٣)</sup>، والظاهر أنّه لم يفتّ طبقاً لهذه الرواية. وعلى أيّة حال فالرواية فيها إشكالٌ من جهة السند.

أمّا من حيث الدلالة فلا بدّ من القول: لكي تكون هذه الرواية مقيّدة لإطلاق الرواية الأولى المطلقة من حيث جواز العقاب البدني لا بدّ أن يكون للعدد مفهوم؛ لأنّه ورد في الرواية أنّه يجوز استخدام خمس أو ستّ جلّدت لتأديب الطفل والعبد. ولكي تثبت هذه الرواية أنّ أكثر من هذا المقدار غير جائز لا بدّ أن تثبت في المرحلة الأولى أنّ العدد له مفهوم، والمشهور بين علماء الأصول أنّ العدد لا مفهوم له<sup>(٢٤)</sup>.

فإذا أخذنا بنظر الاعتبار عدم ثبوت مفهوم العدد فحينئذ لا يمكن أن تكون هذه الرواية مقيّدة لإطلاق الرواية الأولى، فتقيّد جواز العقاب البدني، حتّى لو فرضنا صحّة الرواية الثانية؛ لأنّه طبقاً لإطلاق الرواية الأولى لا يوجد قيدٌ على العقاب البدني، إلّا أنّه يجب أن لا يتجاوز المقدار الذي حدّد من قبل الشارع المقدّس لبعض الذنوب، كالزنا واللواط وأمثال ذلك؛ لأنّه كما ورد في الأدلّة بصورة قطعية أنّ الجزاء التعزيريّ يجب أن يقلّ عن الجزاء الحديّ.

النقطة الأخرى في هذه المسألة هو ما أشار إليه صاحب (الشرائع)، حيث كره أن يؤدّب الصبيّ والمملوك بأكثر من عشر جلّدت، مع أنّ هذا المقدار من العقاب لا يختصّ بالمملوك أوّلاً، وثانياً: هو محصور بالمملوك الذي يكون مولاه في حالة الإحرام. وعلى هذا الأساس فالرواية الواردة مختصّة<sup>(٢٥)</sup>. ولذلك فإنّ إلغاء الخصوصية في هاتين الجهتين يحتاج إلى دليل.

وقد وضع الحرّ العامليّ الرواية المخصّصة في بابٍ خاصّ تحت عنوان: كراهة العقاب البدنيّ للطفل والمملوك بأكثر من خمس أو ستّ جلّدت<sup>(٢٦)</sup>، وكأنّه يذهب إلى كراهة العقاب البدنيّ بأكثر من المقدار المذكور.

والظاهر أنّه لا وجه للحكم بالكراهة في هذه المسألة، كما أشكل صاحب (الجواهر) على المحقق الحلّي<sup>(٢٧)</sup>. وبالطبع فإنّ الإشكال الذي طرحه صاحب (الجواهر) ليس وارداً بالصورة المذكورة؛ لأنّ إشكال صاحب (الجواهر) على الحكم بالكراهة هو أنّ العقاب البدنيّ إمّا أن يكون واجباً أو حراماً، ثم قال لتوجيه

الحكم بالكراهة: إنَّ المحقِّق ربما قال الكراهة ومقصوده أنَّ الذي يقوم بالعقاب لا يعلم أنَّ عقابه من أيِّ قسم.

ويردُّ على هذا الرأي:

**أولاً:** إنَّ العقاب الجائز ليس العقاب الواجب فقط؛ لأننا ذكرنا سابقاً أنَّ العقاب المستحب يمكن تصوُّره أيضاً، وذلك عندما يعاقب الصبيُّ لكي يقوم بعمل مستحبٍّ أو مطلوب، بشرط أن يكون العقاب هو الوسيلة الوحيدة لإجبار الصبيِّ على القيام بهذا العمل. وطبقاً للرواية المطلقة التي مرَّرت بنا سابقاً هناك عقابٌ مباحٌ أيضاً، وذلك في الحالة التي يكون للمعاقب طرقٌ أخرى للتربية والتأديب، ولكنَّه يختار أسلوب العقاب البدنيِّ؛ بحكم إطلاق الأدلَّة. وبالطبع لا بدُّ أن لا تترتَّب عليه مفسدة أخرى عند استخدام العقاب، وأن يصل إلى الهدف عن طريق هذا الأسلوب.

**وثانياً:** أمَّا توجيه الحكم بالكراهية وحملة على صورة الجهل فلا بدُّ من القول: إنك إذا كنتَ تذهب إلى أن العقاب البدنيُّ ينقسم إلى قسمين فقط: واجب؛ وحرام، فلا معنى للحكم بالكراهة في حالة الجهل؛ لأن هذا الحكم مخالف للعلم الإجماليِّ المفروض؛ لأننا نقطع طبقاً للفرض الذي طرحه أنَّ العقاب البدنيُّ إما أن يكون حراماً أو واجباً، والحكم بالكراهة يستلزم خُلف الفرض، ويؤدِّي إلى التناقض. ولذلك فالحقُّ في الإشكال على الحكم بالكراهة هو إمَّا أن يثبت لدينا دليلٌ يدلُّ بصورة مطلقة على إثبات جواز العقاب البدنيِّ أو لا، وفي هذه الحالة إما أن يكون الدليل المقيد، وهو الذي يشتمل على عدد خمس أو ست، له مفهوم أو لا، فإذا كان له مفهوم فإنَّه يقيّد الدليل المطلق، وسوف يكون العدد الذي يتجاوز هذا المقدار غير جائز، أو لا يكون للعدد مفهوم، كما هو رأي المشهور، وفي هذه الحالة يجوز العقاب بأكثر من هذا العدد.

أمَّا إذا لم يثبت لدينا الدليل المطلق فمع الأخذ بنظر الاعتبار أصالة عدم الجواز لا يمكن تجاوز هذا الأصل، إلاَّ إذا ثبت لدينا دليلٌ من الشارع قد ذكر هذا المقدار. ولا يجوز تجاوزه قطُّ، لا أنَّه مكروه.

### جواز العقاب البدنيِّ مقيدٌ بقصد التربية والتأديب

طبقاً للرواية التي تدلُّ دلالة مطلقة على جواز العقاب البدنيِّ فإنَّ هذه المسألة

## ● العقاب البدني للأطفال، دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون

كما تثبت في حقّ الولد تثبت كذلك في حقّ اليتيم أيضاً، بشرط التأديب والتربية، لا ببواعث أخرى؛ لأنّ العقاب البدنيّ إذا افتقد هذا الهدف يكون من مصاديق الظلم، وهو قبيحٌ في نظر العقل والعقلاء، والظالم يستحقّ الذمّ والعقاب، ولدينا روايات متعدّدة توجب طاعة الأحكام القطعيّة للعقل<sup>(٢٨)</sup>، مضافاً إلى أنّ هناك أدلّة كثيرة في حرمة الظلم<sup>(٢٩)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ القائم بعملية العقاب إذا تجاوز هدف التربية والتأديب فإنّ عملة يعتبر حراماً، ومصادقاً من مصاديق الظلم.

ويعتبر العقاب البدنيّ في حالة الغضب جائزاً إذا كان لدى الشخص القدرة على التحكم في نفسه، وكان أيضاً بهدف التربية. وهذه المسألة مهمّة جداً في هذا الباب، ولا بدّ من ملاحظة حدود ذلك؛ للتمييز بين العقاب الجائز والعقاب الحرام، الذي يعتبر من مصاديق الظلم. ونادراً ما يتمكّن الإنسان من السيطرة على نفسه أثناء الغضب، بحيث لا يكون عقابه للتشفي.

ومن هنا نهى رسول الله ﷺ عن التأديب عندما يكون الإنسان في حالة غضب<sup>(٣٠)</sup>. وهذا ما أشار إليه صاحب (الجواهر) أيضاً، قائلاً: وأيضاً ينبغي أن يعلم أنّ مفروض الكلام في التأديب الراجع إلى مصلحة الصبيّ مثلاً، لا ما يثيره الغضب النفسانيّ؛ فإنّ المؤدّب حينئذٍ قد يؤدّب<sup>(٣١)</sup>؛ لأنّ الشخص قد ارتكب الظلم، والظلم حرام، ومن يرتكب حراماً لا بدّ من تعزيره.

وعلى أية حال فالعقاب البدنيّ للأطفال يكون جائزاً في حالة التأديب والتربية فقط، وفي غير تلك الحالة يكون حراماً.

أمّا بالنسبة إلى سنّ الصبيّ الذي يتوجّه إليه العقاب فهذه المسألة محسومة أيضاً؛ لأنه إذا كان العقاب البدنيّ بهدف التربية والتأديب جائزاً فلا بدّ أن يكون في سنّ بحيث إنّ العقاب يؤثّر فيه، أمّا إذا كان في سنّ صغيرة، بحيث لا يؤثّر العقاب فيه الأثر المطلوب، فهذا العمل غير جائز. ومع الأخذ بنظر الاعتبار مسألة التأثير فلا بدّ أن يكون الصبيّ في سنّ يمتلك فيها قابليّة التشخيص والتربية. ولذلك ورد في الروايات الوصيّة للوالدين بأنّ يتركوا أطفالهم سبع سنين يكون الطفل فيها سيّداً في ذلك السنّ، ثم يبدأ العمل التربويّ بعد السنين السبع<sup>(٣٢)</sup>.

### العقاب البدني للصبيان من قبل المعلمين

ذكرنا سابقاً أنّ العقاب البدنيّ يكون واجباً عندما يؤدّي تركه إلى مرحلة الهلاك، فيضيّع الصبيّ دنياه وآخرته، وكان السبيل الوحيد لمنع ذلك هو العقاب البدنيّ فقط. ففي هذه الحالة يكون العقاب واجباً. وهذه المسألة لا تختصّ بالوالدين. أمّا في غير تلك الصورة فهل هناك دليل شرعيّ على جواز العقاب البدنيّ من قبل المعلمين لتلاميذهم أم لا؟

الدليل الوحيد الذي ذُكر في هذا المجال الرواية التالية: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه؛ ليخيّر بينهم، فقال: أمّا إنها حكومة، والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم إنّ ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتصّ منه <sup>(٣٣)</sup>.

أمّا سنداً فعليّ بن إبراهيم الوارد في الرواية قد وثّقه النجاشي <sup>(٣٤)</sup>.

وأما إبراهيم بن هاشم فهو مورد توثيق الابن، أي (عليّ بن إبراهيم)؛ لأنّه واقع في سلسلة إسناد تفسير القميّ الذي هو الابن، وقد وثّق الأخير في المقدمة جميع الرواة المذكورين في سلسلة سند تفسيره <sup>(٣٥)</sup>. وبالطبع فإنّ هذه المسألة تختلف فيها الآراء؛ فهناك مَنْ ذهب إلى أنّ وجود راوٍ في سلسلة إسناد التفسير يُعتَبَر دليلاً على وثاقته، وهناك مَنْ رفض هذه القاعدة <sup>(٣٦)</sup>. والذي يبدو أنّه ليس هناك مشكلة في توثيق إبراهيم بن هاشم.

أمّا النوفليّ فعلى الرغم من عدم ورود التوثيق في حقّه غير أنّه مشمول بالتوثيق العامّة من عدّة جهات: أولاً: إنّهُ يُعتَبَر جزءاً من رجال إسناد روايات تفسير عليّ بن إبراهيم <sup>(٣٧)</sup>.

وثانياً: إنّهُ من مشايخ الثقات، فقد روى عنه صفوان بن يحيى <sup>(٣٨)</sup>.

وثالثاً: إنّهُ من الرواة الذين لم يُستثنَوْا من كتاب نوادر الحكمة <sup>(٣٩)</sup>.

أمّا السكونيّ فهناك مَنْ ضعّفه؛ لأنّه من العامّة. ولعلّ الرواية قد ضعّفت عند المشهور لهذا السبب، كما نقل ذلك العلامة المجلسي <sup>(٤٠)</sup>. ولكنّ هناك مَنْ عمل برواياته؛ لعدّة أسباب: لأنّه ذكر في سند روايات تفسير عليّ بن إبراهيم <sup>(٤١)</sup>؛ وبسبب

## ● العقاب البدني للأطفال، دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون

التوثيق الخاص، فقد ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة أنّ الأصحاب قد عملوا برواياته في حال عدم مخالفتها لما عندهم من مرويات<sup>(٤٢)</sup>.

ومن هذا المنطلق فعلى الرغم من وجود بعض الإشكالات على الرواية إلا أنّ الظاهر أنّ هذه الإشكالات يمكن رفعها، ويمكن الاعتماد على هذه الرواية. كما عمل بعض الفقهاء المعاصرين طبقاً لمضمون هذه الرواية، فحكموا بعدم جواز العقاب البدني للمعلم بالنسبة لتلاميذه بأكثر من ثلاث ضربات<sup>(٤٣)</sup>.

ومن جهة الدلالة فإنّ الاقتصاص من المعلم إذا خالف وعاقب بأكثر من الثلاث دليل على عدم الجواز بأكثر من هذا العدد. كما يدلّ على أنّ هذا العمل يكون جائزاً إذا كان بقصد التأديب والتربية، حتّى يجوز له التأديب في ثلاث ضربات. وأمّا شكل ونوع الضرب فربما يؤخذ بإطلاق الحديث، فنحكم بعدم وجود قيود من هذه الناحية.

إلا أنّ هذا الإطلاق بعيد، بل ينصرف إلى الضرب بالعصا الاعتيادية، لا بأيّ وسيلة وإن كانت قاسية، طبعاً مع حفظ الهدف الذي أشرنا إليه سابقاً، أي بقصد التأديب والتربية، وأن لا يكون بدافع الغضب، ولا أيّ دافع آخر يمكن أن يدخل في عملية العقاب؛ لأن العمل ينقلب حينئذٍ إلى الظلم، ويستحق فاعله التعزير. والنقطة الأخيرة التي لا بدّ من التطرّق إليها هنا هو أنّ شكل وطريقة الضرب يجب أن لا تؤدّي إلى الإضرار بالصبي، أو أن يكون العقاب شديداً بحيث يجعل في نفس الصبي عقدة نفسيّة، فيربي في نفسه الشعور بالانتقام أو الحقارة؛ لأنّه في هذه الحالة ليس فقط لا يؤدّي العقاب دوره التربوي، بل يستتبع آثاراً سلبية أيضاً، فيعيق نمو الاستعدادات عند الصبي.

وقد تبين من خلال هذا المقال أنّ العقاب البدني طبقاً للمصادر الشرعية يُعتبر جائزاً، ولكن بهدف التربية والتأديب فقط. وفي غير تلك الصورة فإنّ العمل به يكون حراماً، كما ذكرنا ذلك. ولذلك لا بدّ من ملاحظة عدّة أمور؛ من أجل حفظ الهدف المذكور، ومنها: الفترة الزمنية بين ممارسة العقاب وعقاب آخر، الجنس، الروحية الخاصة بالصبي، حتّى لا تؤدّي ممارسة العقاب إلى آثار تربويّة معاكسة.

## النتيجة

عند دراسة الموارد الدالّة على جواز العقاب البدنيّ بالنسبة إلى الأطفال نرى أنّه جاء في بعض الموارد أنّ الشارع قد وضع الحدّ على مَنْ ارتكب بعض الذنوب، كالزنا واللواط وأمثال ذلك، إذا كان الفاعل بالغاً. أمّا إذا كان الفاعل غير بالغ فيستحقّ الجزاء التعزيريّ. ثم إنّ العقاب البدنيّ للأطفال إنّما يكون جائزاً إذا توقّفت مسألة التربية - أعمّ من أن تكون التربية واجبة أو مستحبة - على إعمال العقاب البدنيّ، ولم يوجد سبيلٌ غير ذلك، وفي هذه الحالة تكون ممارسة العقاب جائزةً. ومع الالتفات إلى الرواية التي ثبت إطلاقها فإنّ ممارسة العقاب البدنيّ تكون جائزةً بهدف التربية، إذا لم يكن هناك طرق أخرى، ولم يستتبع مفسدةً، وكان للعقاب البدنيّ أثرٌ تربويّ. وبالطبع فقد تبين أنّ العقاب البدنيّ إنّما يجوز إذا كان بهدف التربية، وفي غير تلك الحالة يكون محرماً، ومن مصاديق الظلم.

## الموامش

- (١) الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة ١: ٤٢ - ٤٦، منشورات مؤسّسة أهل البيت (عليهم السلام)، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- (٢) المصدر السابق ٢٨: ٨١ - ٨٣.
- (٣) المصدر السابق ٢٨: ١٥٦.
- (٤) المصدر السابق ٢٨: ٢٩٣ - ٢٩٨.
- (٥) المصدر السابق ٢١: ٤٧٣ - ٤٨٢.
- (٦) محمّد إسحاق الفيّاض، موسوعة الإمام الخوئيّ (محاضرات في أصول الفقه) ٤٤: ٢٨٢، منشورات مؤسّسة إحياء تراث الإمام الخوئيّ، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٧) وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٨ - ٤٧٩.
- (٨) أبو طالب تجليل، معجم الثقات: ٣٥٨، منشورات جامعة المدرّسين، قم، بدون ذكر تاريخ النشر.
- (٩) الأردبيليّ، جامع الرواة ٢: ٢١٣، منشورات مكتبة النجفيّ المرعشيّ، قم، ١٤٠٣هـ.
- (١٠) رجال النجاشيّ: ٣٥٣، رقم ٩٤٦، منشورات جامعة المدرّسين، قم، ١٤٠٧هـ.
- (١١) جامع الرواة ١: ٦٩.
- (١٢) رجال الطوسيّ: ٣٦٦، منشورات الحيدريّة، النجف، ١٣٨١هـ.
- (١٣) رجال النجاشيّ: ٣٥٩، رقم ٩٦٤.

- (١٤) المصدر السابق: ٣٠٥، رقم ٨٢٣.
- (١٥) الكليني، الكافي ٦: ٤٧، منشورات دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٠هـ.ش.
- (١٦) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٢.
- (١٧) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ٢٣: ٤١٦، منشورات دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٣٦٧هـ.ش.
- (١٨) جامع الرواة ١: ٢٥٢.
- (١٩) معجم الثقات: ٤٣.
- (٢٠) رجال النجاشي: ٤١٨، رقم ١١١٧؛ جامع الرواة ٢: ٢٥١.
- (٢١) جامع الرواة ١: ٢١٠، ٢١٢، ٢٧١ - ٢٧٣.
- (٢٢) الطوسي، النهاية ونكتها ٣: ٣٥٤، منشورات جامعة المدرسين، قم، ط١، ١٤١٢هـ.
- (٢٣) جعفر الحلبي، شرائع الإسلام (ج ٢٣ من سلسلة الينابيع الفقهية): ٣٤٢، منشورات مؤسسه فقه الشيعة والدار الإسلامية بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- (٢٤) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١٢٩، منشورات إسماعيليان، قم، ط٦، ١٣٧٣هـ.ش؛ محسن الحكيم، حقائق الأصول ١: ٤٨١، منشورات مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، بدون ذكر تاريخ النشر؛ محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقاريرات درس السيد الصدر) ٣: ٢١٦، منشورات مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٢: ٥٦٤.
- (٢٦) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٢.
- (٢٧) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٤١: ٤٤٥ - ٤٤٦، منشورات دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٧، ١٩٨١م.
- (٢٨) وسائل الشيعة ١٥: ٢٠٤ - ٢٠٩.
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٦: ٤٦ - ٥١.
- (٣٠) الكافي ٧: ٢٦٠.
- (٣١) جواهر الكلام ٤١: ٤٤٦.
- (٣٢) وسائل الشيعة ٢١: ٤٧٣ - ٤٧٦.
- (٣٣) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٧٢.
- (٣٤) رجال النجاشي: ٢٦٠، رقم ٦٨٠.
- (٣٥) معجم الثقات: ٥.
- (٣٦) محمد علي المعلم، أصول علم الرجال: ١٦٣ - ١٦٥، منشورات نمونه، ١٤١٦هـ.
- (٣٧) أصول علم الرجال: ١٧٢؛ معجم الثقات: ٢٣٥.
- (٣٨) معجم الثقات: ١٩٩.
- (٣٩) أصول علم الرجال: ١٤٧.
- (٤٠) مرآة العقول ٢٣: ٤١٦.

- (٤١) أصول علم الرجال: ١٨٠.
- (٤٢) معجم الثقات: ١٧.
- (٤٣) أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي (مباني تكملة المنهاج) ٤١: ٤١٢، منشورات مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٢هـ.

# شبهتري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة

. القسم الأول .

أ. عماد الهاللي (\*)

## مقدمة

للتفسير الديني هوية جمعية، بمعنى أنه لا يمكن أن ينحصر أو ينتهي عند حدٍّ معيّن، تحدث عنه مفسر من المفسرين أو عبرت عنه مدرسة تفسيرية معينة تتبع مذهباً من المذاهب أو طائفة من الطوائف. فلكي يكون التفسير عضواً في نادي «المعرفة الدينية»<sup>(١)</sup> عليه أن يقبل بجميع شروط العضوية في هذا النادي، التي من ضمنها أن تكون هوية التفسير «هوية جمعية»، أي عليه أن يقرّ بأن العضوية فيه ليست فردية، ولا تخصّ فقط أصحاب التفاسير الصحيحة (الرسمية)، كما أنها تعبّر عن رؤية بشرية نسبية وغير مطلقة. وعليه فإنّ أيّ تفسير للدين والشريعة منتمٍ للمعرفة الدينية ما هو إلاّ تفسير واحد ضمن مجموعة كلية من التفاسير التي ظهرت في الماضي والحاضر وسوف تظهر في المستقبل. وبالتالي لا يمكن الإقرار بوجود عضوٍ واحد فقط أو عدة أعضاء محدّدين في نادي المعرفة الدينية، وإنّما هناك مفسّرون مختلفون من البشر الخطّائين، تجمعهم في هذا النادي الهوية الجمعية. والهوية الجمعية لأيّ معرفة لا تخص فقط المعرفة الدينية، وإنّما تستوعب جميع المعارف التي اكتشفها الإنسان.

## ١- الإسلام والسياسة

بعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩م سيطرت على الجدل السياسيّ في إيران

---

(\*) باحثٌ في مجال الأديان والمذاهب، من العراق.

تكهنات حول الإسلام والسياسة بعامّة، وحول الإسلام والديمقراطية أو الإسلام والعلمانية<sup>(٢)</sup> بخاصّة. وانعكس هذا الجدل في شتى أبعاد الحياة الاجتماعية. ومنذ قيام الجمهورية الإسلامية انضم العلماء التقليديّون وجماعة من أساتذة الجامعة إلى مختلف القوى «لأسلمة»<sup>(٣)</sup> الحياة العلميّة في إيران. ولتطبيق أفكارهم أنشأوا «المجلس الأعلى للثورة الثقافيّة»؛ لتطهير هيئة التدريس، وإعادة كتابة مناهج التدريس في العلوم الاجتماعيّة. وفي الوقت نفسه دمجوا مناهج إسلاميّة جديدة ومعاهد علميّة جديدة في الحياة الفكرية. وعُهد إلى هذه المعاهد بوضع برنامج أكاديمي مشترك: دراسات دينيّة تقليديّة؛ ومقررات حديثة عاديّة. ونتيجة لذلك ساد الحياة الأكاديمية في إيران نظامٌ مزدوج: معاهد علميّة مؤسّسة ومهجّنة. وكانت هذه المعاهد العلميّة إمّا أنشئت حديثاً في التعليم الدينيّ أو ضمن النظام التعليميّ الحكومي<sup>(٤)</sup>.

وتحت تأثير وصاية علماء الدين التقليديّين قبل بعض الأساتذة وصايتهم، وأقاموا معاهد تعليميّة مهجّنة تحت إشرافٍ مباشر من رجال الدين، إلا أنّ هناك أساتذة آخرين آمنوا بالمساواة في التعامل بين الباحثين التقليديّين والمحدثين، ودعوا بعض علماء الدين التقليديّين لحضور نوعٍ آخر من المعاهد التعليميّة العليا التي ترعاها وزارة العلوم والتقنيّة (وزارة التعليم العالي والبحث العلميّ)؛ لتكون السيطرة عليها لعلماء الدين، كما يرغبون.

## ٢- أسلمة العلوم والجامعات

وأشهر هذه الجامعات والمعاهد الخاضعة للإشراف المباشر لعلماء الدين:

١. جامعة الامام الصادق - طهران (الشيخ مهدي كني).
٢. جامعة الشهيد مطهري - طهران (الشيخ إمامي الكاشاني).
٣. مؤسسة الإمام الخميني - قم (الشيخ مصباح اليزدي).
٤. جامعة الشيخ المفيد - قم (السيد الموسوي الأردبيلي).
٥. جامعة باقر العلوم - قم (مجموعة من رجال الدين).
٦. جامعة الأديان والمذاهب - قم (السيد أبو الحسن نواب).
٧. جامعة المصطفى العالميّة - قم، مشهد، إصفهان (الشيخ علي رضا أعرابي).

٨. جامعة العلوم الإسلامية (علي معصومي).  
٩. جامعة علوم الحديث - طهران، قم (الشيخ محمد محمدي الريشهري).  
ولكن أستاذنا الشيخ محمد مجتهد شبستري لم يرضخ لأي من هذه المعاهد الدينية أو المهجّنة، مع أنه كان من أبرز رجال الدين آنذاك!  
وقد شهد المشهد الثقافي الإيراني ولادة معرفيّة جديدة هامة، زادت من حرارته في السنين الأخيرة، والأمر يتعلّق بظهور دراسات دينيّة جديدة آلت على نفسها الجواب عن بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلاميّة الكلاسيكية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الدينيّ، وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ أعمال الهرمنوطيقا<sup>(٥)</sup> واللسانيّات الحديثة<sup>(٦)</sup>، ونسبيّة المعرفة الدينيّة، والتعددية الدينيّة<sup>(٧)</sup>، والعقلانيّة الدينيّة<sup>(٨)</sup> (أو عقلنة الدين<sup>(٩)</sup> كما يقال)، وأثر الواقع على الخطاب الدينيّ التأسيسي، وغيرها من الإشكالات والمعارف، التي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث في إطار علم الكلام الكلاسيكي<sup>(١٠)</sup> (المدرسي)، سواء في إطار اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، أو لأنّ الواقع الثقافيّ الدينيّ في حينه لم يطرح هكذا شبهات بنفس التدقيق وبنفس الزخم الذي يشهده المشهد الثقافيّ الدينيّ العالميّ.

### ٣- الحركة التنويرية الإيرانية

ويثور هذه الأيام جدلٌ في إيران عن دور المثقّفين، أي المتنوّرين<sup>(١١)</sup> بحسب الترجمة الفارسيّة، في الحياة الثقافيّة؛ إذ ينظر المتديّنون بعين الشكّ والريبة لهم، بينما المتنوّرون يفسحون لهم المجال للمشاركة في بناء إيران جديدة تجسد شعار الحرّيّة. إذا فالمتنوّرون في إيران هم المثقّفون الذين لا يفترض بهم أن يكونوا متديّنين، ولا يفترض بهم أن يكونوا من مقلّدي الغرب. ولكن يكفي أن يكونوا أطلّعوا على الحضارة الغربيّة وثقافتها، وتأثّروا بها، وكتبوا ويكتبون عنها باستمرار. والتسمية «روشن فكر» يعني صاحب الفكر المتنوّر أو المضيء، فالمتنوّرون في إيران هم الذين يحملون أفكاراً متنوّرة بنور الغرب، الذي انبهروا به، ويدعون له. والمشهد الثقافيّ والسياسيّ للمتنوّرين في إيران يشير إلى أن المتنوّرين - وهم بعبارة

أخرى: المثقفون أيضاً - لا يحصرون أنفسهم في مقهى ليلي، أو بكتاب يتأبطونه، أو صحيفة يدمنون قراءتها، فقد تحوّلوا منذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي عام (١٩٩٧م) إلى طبقة سياسية راقية، حيث يدخلون بذلك في صراع قيمي، وحتى حضاري، مع المتمسكين بنهج الثورة، وممن أنبهر بشخصية الإمام الخميني الكارزمية<sup>(١٢)</sup>، وبخطاباته التي تؤسس لواقع جديد يحمل مضامين ومفاهيم وأنماط ومصطلحات عن الاستقلال الحضاري والإقدام الفكري على أنقاض الانبهار والاستلاب.

## مدخل للسياق التاريخي لولادة شبستري المفكر

### ١- ولادته ونشأته

ولد محمد مجتهد شبستري عام ١٩٣٦م<sup>(١٣)</sup> في مدينة شبستر، التابعة لمحافظة آذربايجان (شمال غرب إيران)، ثم انتقل برفقة والده إلى مدينة تبريز (مركز المحافظة) في الرابعة عشرة من عمره. وفي عام ١٩٥١م ترك تبريز، وتوجّه نحو مدينة قم؛ للدراسة في الحوزة العلمية الدينية هناك. وخلال ثمانية عشر عاماً تفرّغ لتحصيل العلوم الإسلامية، كالفقه وأصوله، والفلسفة، والعرفان (التصوّف)، والكلام، والتفسير. وكانت له أبحاث ودراسات في مجالات الحقوق والفلسفة والمجتمع وعلم النفس والسياسة في الإسلام.

انضمّ شبستري أيام دراسته في قم إلى إدارة تحرير مجلة «مكتب إسلام»، منبر التيار التجديدي الإسلامي في الحوزة الشيعية في الستينات. وترجم كتابين من العربية إلى الفارسية، هما: علوم القرآن، للدكتور صبحي الصالح (١٩٨٦م)؛ وعقائد الإمامية (مع حذف بحوث التقية)، للشيخ محمد رضا المظفر (١٩٦٤م).

كان شبستري من بين أولئك الطلاب الشبان الذين كانوا يطمحون إلى أكثر مما تمنحه إياهم الملخّصات التشريعية في أغلب الأحيان، والذين اهتموا بميادين الفلسفة والعرفان (التصوّف) التي تمّ تهميشها من طرف أغلبية الفقهاء الكلاسيكيين.

وكان هناك بصفة خاصّة أستاذان يباشران تدريس هاتين المادتين في ذلك

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

الحين، وكانت لهما جاذبية على الطلاب آنذاك، وهما: العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٨١م)<sup>(١٤)</sup>، الفيلسوف ومصنّف كتاب (الميزان في تفسير القرآن)؛ والإمام روح الله الموسويّ الخميني (١٩٨٩م)، وهو الذي سيغدو قائد الثورة و«أب» الجمهورية الإسلاميّة فيما بعد.

## ٢- من مناصر للثورة الإسلاميّة إلى منتقد للنظام

إنّ ما كان يبهر شبستري وعدداً كبيراً آخر من الطلاب في شخصية الإمام الخميني، إلى جانب فلسفته ودروسه في التصفّوف (العرفان)، هو فكره السياسيّ. كانت الأخلاقيّات الإسلاميّة بالنسبة للإمام الخميني لا تقف عند حدود معاملات الأفراد مع بعضهم، بل كان يرى أنه ينبغي لها أن تكرّس أيضاً على صعيد النظام السياسيّ وطريقة الحكم رؤيةً، كان الإمام الخميني منذ الستينات يربطها بانتقاداته لنظام الشاه (محمد رضا بهلوي) (١٩٨٠م)، التي ما فتئت تزداد كل يوم علنية ووضوحاً.

وفي إطار المناخ السياسيّ العامّ الذي كان سائداً لدى الشيعة الإيرانيين خلال الستينات والسبعينات كان شبستري يشعر بقربة ذهنيّة مع أفكار مثقّفين (متوّرين) متديّنين، من أمثال: الأديب جلال آل أحمد (١٩٦٩م)، والدكتور علي شريعتي (١٩٧٧م)، والمهندس مهدي بازركان (١٩٩٤م)، والسيد محمود الطالقاني (١٩٧٩م)، وكذلك الشخصية الروحانية ذات الاهتمامات الفلسفيّة والسياسيّة مرتضى مطهري (١٩٧٩م)<sup>(١٥)</sup>.

خلال السبعينات تسلّم شبستري إدارة المركز الإسلاميّ (الشيوعيّ) لجامع الإمام عليّ في مدينة هامبورغ<sup>(١٦)</sup> الألمانيّة (١٩٧٠ - ١٩٧٩م)، وتلاه فيما بعد الرئيس الأسبق محمد خاتمي. وأثناء فترة إقامته في هامبورغ تعرّف على علم الكلام (اللاهوت) المسيحيّ الحديث، وتحوّلت اهتماماته إلى البحث عن مصالحة فكريّة بين الدين والحداثة. وعمل شبستري بقوة على دعم الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، ووسّع من دائرة نشاطات الجامع، بأن فتح أبوابه لكلّ المسلمين على مختلف مشاربيهم.

الإجتهاذ والتجديد - العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ١٩١

### ٣- الدخول إلى الفكر الغربيّ

وإلى جانب ذلك تعلّم اللغة الألمانيّة، وأصبح بإمكانه أن يواصل بشكل مكثّف متابعة الاهتمامات - التي كان يغدّيها منذ سنوات إقامته في مدينة قم - بالفلسفة الغربيّة وعلم اللاهوت المسيحيّ، والبروتستانتية<sup>(١٧)</sup> منها على وجه الخصوص. وقد ركّز شبستري في دراسته على علماء لاهوت<sup>(١٨)</sup> معظمهم من الألمان، مثل:

١- بول تيليتش: الفيلسوف اللاهوتيّ الألمانيّ، صاحب النظرية اللاهوتية الثقافية.  
٢- كارل بارث<sup>(١٩)</sup>: اللاهوتيّ السويسريّ، صاحب نظرية الفصل بين الله والإنسان، أو الفرق النوعيّ اللامتناهي بين الزمن والأبدية، الله في السماء والإنسان على الأرض.

٣- رودولف بولتمان<sup>(٢٠)</sup>: اللاهوتيّ والفيلسوف الألمانيّ، زعيم حركة نزع الطابع الميثولوجي «Mythological» عن الديانة المسيحية، وقد استلهم فكرة مجموعة اللاهوتيين الذين أطلق عليهم «لاهوتيين موت الله». وكذلك الفكر الفلسفيّ لكلّ من:

٤- إيمانويل كَنْط<sup>(٢١)</sup>: الفيلسوف والناقد الألمانيّ الشهير، الذي ترك بصماته على كلّ مَنْ أتى من بعده من الفلاسفة. وأهميّة (كَنْط) ترجع إلى أنّه وضع (مسألة) نظرية المعرفة<sup>(٢٢)</sup> في المكان الذي يجب أن توضع فيه. ومن وجهة النظر الحديثة فإنّه جعل لاستعمال القوى العارفة الأساس الأوّل والأخير في عملية المعرفة. وتناول في طريقته المتناسكة «النظرة النقدية» في المعرفة والأخلاق وعلم الجمال.

٥- فلهلم دلتاي<sup>(٢٣)</sup>: الفيلسوف الألمانيّ، وصاحب فكرة الروح الحيّة التي تتطوّر في أشكال تاريخية. ويحُضّ دلتاي الفيلسوف على أن لا يقتصر تأمّله في الحياة على الدّاخل أو من حوله، بل عليه أن يقوم بتوسيع تأمّله على أوسع معرفة ممكنة بالحياة، وهي فلسفة الحياة<sup>(٢٤)</sup>.

٦- هانز جورج غادامير<sup>(٢٥)</sup>: من أشهر الفلاسفة الوجوديين الألمان في العصر الحاضر. اشتهر بنظرية فلسفة التّأويل<sup>(٢٦)</sup>، التي تقول بأنّ أيّ بحث فلسفيّ أو آية أطروحات فلسفية يجب وضعها في إطارهما الفكريّ والتاريخيّ والاجتماعيّ؛ لأنّ لكل عصر زمنيّ «مفاهيمه» و«تحدياته» للأفكار، تختلف عن بقية العصور.

## عـ العودة إلى إيران

وكواحدٍ من أتباع الإمام الخميني، مدافعٍ عن الثورة الإسلامية، عاد شبستري في سنة ١٩٧٩م إلى إيران. وفي العام نفسه أصدر شبستري أول مجلة نقدية وفكرية وثقافية (نصف شهرية) تحمل عنوان: «أنديشه إسلامي»، أي الفكر الإسلامي<sup>(٢٧)</sup>. كانت هذه المجلة هادئة في إيران الثورة. انتقد شبستري في إحدى افتتاحياتها احتلال السفارة الأمريكية من قبل بعض الطلاب (الثوريون). أغلقت المجلة بعد صدور العدد الخامس عشر، ولا ندري ما هي الأسباب التي دعت إلى إغلاق هذه المجلة، حيث احتفظ شبستري لنفسه بحيازة اللقب الأول في إصدار صحيفة تنويرية بعد الثورة الإيرانية<sup>(٢٨)</sup>.

وبعد مدة قصيرة تمّ انتخاب شبستري نائباً عن مقاطعة آذربايجان في المجلس البرلماني للجمهورية الإسلامية. إلا أنه سرعان ما ترك النشاط السياسي، ليدخل في مجال التدريس في الجامعة، حيث كان يدرّس الإلهيات المسيحية، العرفان المسيحي، تاريخ المسيحية واليهودية، علم الكلام والفرق الإسلامية، العرفان الإسلامي، والعرفان المقارن بين اليهودية والمسيحية والإسلام. بدأ شبستري يتعامل بريبة متزايدة مع أيديولوجية<sup>(٢٩)</sup> الجمهورية الإسلامية، وممارسات حكومتها. وكتب نقداً صريحاً للمنهج التعليمي الذي تسير عليه المعاهد (الحوزات) والمراكز الدينية في إيران، قائلاً: «أدّى انعزال حوزتنا (معاهدنا) الدينية عن العلوم الإنسانية، وانشغالها بقضاياها الخاصة دون معرفة ما يجري في تلك العلوم، إلى عدم وجود فلسفة حقوقية مدونة لدينا، ولا فلسفة أخلاقية، ولا فلسفة سياسية، ولا فلسفة اقتصادية. وهل يمكن الحديث عن أحكام ومثل عالمية وأبدية، أو الصعود إلى الأوساط العلمية العالمية، دون وجود نظريات متقنة ورسينة في هذه المجالات؟»

ويؤكد كاتب هذه السطور على أنّ الكثير من مشاكل الجمهورية الإسلامية الإيرانية يتيسر حلّها فيما إذا قبلت الكثير من النظريات الجديدة في مجال التغيرات الاجتماعية للإنسان في ثقافتنا الدينية. وهذا يتحقّق فيما إذا كانت هذه النظريات قد حظيت بالقبول مسبقاً في أوساطنا الدينية (الفقهية)<sup>(٣٠)</sup>.

ويشدّد على مواجهة التراث بروح نقدية، ويقول: إنّ عدم إصلاح الفكر

السلطاني السابق، والحيلولة وإبداء الممانعة إزاء طرح البنى المعرفية المنسجمة والبنى السياسية الديمقراطية، ومن ثمّ الإصرار على المحافظة على البناء السياسي القديم...، كلّ ذلك من العوامل الهامة في توليد ظاهرة العنف في المجتمع الإسلامي في العصر الراهن<sup>(٣١)</sup>. والإصرار على كون المفاهيم السياسية المعاصرة حاضرة في نصوصنا الدينية الماضية، أو في السيرة (السنة النبوية)، كذلك لا يحلّ المشكلة، بل يضاعف منها. والطريق الصحيح هو أن نثير - نحن المسلمون - هذا السؤال، وهو: ما هي العلاقة والموقف اللذان لا بدّ لنا من اتّخاذهما وتأسيسهما فيما بيننا وبين العلوم والمفاهيم السياسية المعاصرة التي لا يمكننا العيش من دونها؟ هل أن إيماننا الديني يسمح لنا بالقبول بهذه المفاهيم والإقبال على هذه العلوم أو لا؟

إن الجواب الديني عن هذا التساؤل إجابيٌّ تماماً<sup>(٣٢)</sup>.

وفي عام ٢٠٠٥م أُحيل شبستري إلى التقاعد (الإجباري)، وعندما اعترض رئيس الكلية (كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية) والطلبة على هذا القرار صرّح رئيس جامعة طهران الشيخ عباس علي عميد زنجاني (الفقيه) بأنّ الجامعة ليست بحاجة إلى أمثال شبستري<sup>(٣٣)</sup>!

وفي سياق كسر الهيمنة الطبقيّة لرجال الدين خلع شبستري - أحد أبرز رجال الدين الإصلاحيين في إيران - عمامته وجبّته، أي خلع زيّه الدينيّ كلياً بعد عقود طويلة، دون أن يبالي بتداعيات هذا الأمر<sup>(٣٤)</sup>.

### ٥- من أجل فهم نقديّ للإسلام

في ذلك الوقت طرأ تحوّل على فكر شبستري، من مقولة «الإسلام هو الحلّ» إلى مفهوم تحرريّ نقديّ أيديولوجي للدين. تحوّل غداً بكلّ بساطة نموذجاً يُقتدى به بالنسبة لمتقنين دينيين قياديين، ومفكرين إصلاحيين، كانوا جميعهم على شاكلته، من الأتباع المقتنعين بفكر الإمام الخميني وطلّاع الجمهوريّة الإسلاميّة.

ومنذ عام (١٩٨١م) إلى عام (٢٠٠٥م) شغل شبستري كرسيّ أستاذ محاضر في الفلسفة والفرق الإسلاميّة، والتصوّف المسيحيّ والإسلامي، والإلهيات المسيحيّة، في جامعة طهران (كلية الإلهيات والمعارف الإسلاميّة). وعلى الرغم من إحالته على

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

التقاعد (الإجباري) ما يزال مواظباً إلى اليوم على تنظيم مؤتمرات عالمية منتظمة حول موضوع الحوار الإسلامي المسيحي. كما شرع منذ مستهل التسعينات في نشر العديد من المقالات على صفحات الصحف اليومية والمجلات الليبرالية أو القريبة منها، كصحيفة: نشاط؛ وجامعه؛ وحيات نو. وهذه الثلاثة من الصحف المحظورة؛ وإيران؛ ومجلة: كيان؛ وآفتاب؛ ومدرسه. وهذه الثلاثة من المجلات المحظورة أيضاً.، يدافع فيها عن فكر نقدي جديد للدين. وعن طريق هذا النشاط الكتابي، وكذلك سلسلة المحاضرات التي يلقيها داخل الجامعة، وفي منابر عمومية أخرى، غدا شبستري عنصراً نشطاً في الجدل السياسي الديني، وأصبح أحد الوجوه الهامة من نخبة المثقفين الدينيين في إيران المعاصرة<sup>(٣٥)</sup>.

## ٦- مصلحٌ وناقد

إن المشهد الثقافى النقدي في إيران أبعد عن أن يكون متناغماً. فهناك العناصر النشيطة في مجال حقوق الإنسان، ذات التوجُّه الليبرالي<sup>(٣٦)</sup>، والتي لا تعتمد في النضال من أجل مزيد من الحقوق المدنية على الاعتبارات الدينية أساساً، وتكتفي بالإحالة على مرجعيّات القانون الدولي، دون غيره.

إلى جانب هؤلاء هناك عناصر نشيطة أخرى تناضل هي أيضاً من أجل تجديد شامل للنظام القانوني، وفقاً للنمط العالمي، لكنّها تنطلق في ذلك من منطلق اعتبارات إسلامية.

هذه المجموعات، التي كثيراً ما يلتقي ممثلون عنها في إطار تدخلات موحّدة، تمارس عملها النضالي في مجالات المسائل الجزئية، كمحاميين مثلاً يتولون الدفاع أمام المحاكم عن حقوق وحرّيات الأفراد. وتمثّل كلٌّ من المحاميتين: «مهران گيز كار»؛ و«شيرين عبادي»، الحائزة على جائزة نوبل، نموذجين بارزين يجسّدان هذا التيار.

بينما ينهض بدورٍ مختلف نوعاً ما مثقفون دينيون، وعناصر نشطة، وسياسيون، من الذين يعلنون بطرق مختلفة عن تمسُّكهم بنظام الجمهورية الإسلامية. من منطلقات براغماتية<sup>(٣٧)</sup>، أو عن قناعة.، لكنهم يناضلون من أجل تجديد هذا النظام

عن طريق إدراج إصلاحات على دستور الجمهورية الإسلامية.

ومن أشهر الممثلين لهذه المجموعة نذكر على سبيل المثال: الكاتب الصحفي والمفكر هاشم آغا جري، وأكبر گنجي، وسعيد حجارين، وعلي رضا علوي تبار، والأستاذ الجامعي (المقال) الدكتور السيد جواد الطباطبائي، والدكتور حسين بشيرية، الذي تحظى تحليلاته الاجتماعية باهتمام خاص بين العلمانيين والإصلاحيين، ورجل الدين محسن كديور، ومحمد مهدي خلجي، وأحمد قابل، وبصفة خاصة رئيس الجمهورية الأسبق محمد خاتمي.

ينتمي محمد مجتهد شبستري، إلى جانب عبدالكريم سروش، ومصطفى ملكيان، إلى أولئك المفكرين الإيرانيين اللامعين، الذين نادراً ما يتدخلون في المسائل السياسية اليومية، أو يدعون إلى إصلاح الدستور. وشبستري لا يتدخل في ذلك النقاش القائم حول مفهوم جديد لنظرية الحكم القائمة على «سيادة الفقهاء» (ولاية الفقيه)، كما يظل ملازماً للحذر في ما يتعلق بالنقد المباشر لممثلي المؤسسة السياسية الدينية العليا.

ولعلّ الفضل يعود إلى هذا الموقف الحذر في كونه لم يجد نفسه حتى الآن في مواجهة خطيرة مع القضاء الإيراني، الذي التجأ في العديد من الأحيان إلى إخماد أصوات المنتقدين عن طريق عقوبات قاسية بالسجن لسنوات عديدة، بل وصلت إلى عقوبة الإعدام في بعض الأحيان، وإن لم ينفذ الحكم<sup>(٣٨)</sup>.

ومع ذلك تعرّض شبستري لانتقادات من رجال الدين وغيرهم، حيث زعموا أن شبستري قد أساء إلى مبادئ الإيمان الإسلامي؛ وذلك بسبب اعتماده على معتقدات (بوير)<sup>(٣٩)</sup> في «مبدأ القابلية للدحض»، وعلى (لاكاتوش)<sup>(٤٠)</sup> في «مناهج البحث»، وعلى (همبل)<sup>(٤١)</sup> في «مفارقة التأييد»<sup>(٤٢)</sup>.

ومع ذلك فإنّ معظم كتابات شبستري يمكن تصنيفها ضمن الكتابات الثقافية السياسية، التي تتضوي ضمن الخطاب السياسي الديني المعاصر، وخاصة في دفاعه عن ضرورة الاعتراف غير المشروط بحقوق الإنسان العالمية، وبالديمقراطية والعلمانية، دون الاستناد في ذلك إلى مرجعية الإسلام، أو استقائها منه، أو محاولة تشذيبها عن طريقه.

## قراءة تاريخية ومعاصرة للإسلام

### ١- مقدمة

إنَّ حقوق الإنسان والديمقراطية في نظر شبستري إحدى نتائج العقل البشري، التي تطوّرت، وستظل تتطوّر مع مرور الزمن. وهي في ما هي عليه من هذا التطوّر ليست ممّا جاء في القرآن أو السنّة (النصّ)، بل على العكس من ذلك فإنّه ليس هناك نصٌّ صريح يقرّ بحقوق الإنسان في مفهومها الحديث، ومع ذلك فإنّ هذه الأخيرة لا تتعارض والحقيقة الإلهية التي يتضمّنّها القرآن<sup>(٤٣)</sup>.

### ٢- التأويلات الحديثة للنصّ

يرفض شبستري؛ اعتماداً على التأويل الحديث، كلّ تصوّر يقول: إنّه بإمكان الإنسان أن يكون على اتصال مباشر بمبدأ الحقّ الإلهي. ويرى في مثل هذا الادّعاء أمراً مشابهاً للتجسيد الرباني، ويعتبر تعدياً على مبدأ التوحيد والوحدة، والتعالوي الإلهي. وبالتالي فإنّ معرفة الله وتعاليمه تكون على الدوام معرفة إنسانية، وهي بما هي كذلك متغيّرة، وليست مطلقة.

ولا تمثّل الافتراضات والتوقّعات، أو بصفة أدقّ مساءلات المتأوّلين لنصّ الوحي، نقيصةً من شأنها أن تكدرّ صفو الفهم السليم، بل هي بالأحرى شروط ضرورية لكلّ سعي لفهم ظاهرة الوحي.

فالمتأوّل هو الذي يدفع عن طريق أسئلته ومواقفه بالنصّ إلى الإفصاح عن معانيه. إلا أنّه من الضروري أيضاً أن يكون المتأوّل على بيّنة واعية قدر الإمكان من افتراضاته.

### ٣- معرفة ظروف النصّ

فالفقيه الذي يريد على سبيل المثال أن يصدر حكماً شرعياً لأبدياً أن يكون على معرفة بموضوع حكمه. وهو ما يُشترط في العالم أن يكون قادراً على الاستناد إلى معارف عصره، وذلك بأن يكون مطلعاً على العلوم الحديثة؛ ذلك أن الاستناد إلى ملخّصات التشريعات التقليديّة غير كافٍ للإيفاء بالغرض.

كما أنه لا يكفي الاحتكام إلى مواقع بعينها من القرآن والسنة، واجتثاثها من سياقها؛ بهدف استعمالها كأجوبة عن أسئلة الحاضر؛ ذلك أن أغلب الأحكام، كما يرى شبستري، هي أجوبة على أسئلة الواقع الاجتماعي لزمان محمد ﷺ نبي الإسلام، وهي غير قابلة لأن تطبق حرفياً على واقع الحاضر<sup>(٤٤)</sup>. ولأنّ الشريعة بقيت معطّلة قروناً عدّة، وانكمش نطاق البحث الدينيّ من الإطار الواسع للدين إلى الحدود الضيقة للفقه المتعلّق خصوصاً بسلوك الأفراد، وثمة اقتناع لدى عددٍ من الباحثين بأنّ الفقه التقليديّ قد فقد اتّصاله بالحياة الواقعيّة، وعلى نحو أوّليّ بالحياة الحديثة ومجرياتها<sup>(٤٥)</sup>، وهكذا فإنّ شبستري يدعو إلى تناول الوحي تناولاً تاريخياً بشرياً. إنّه ظاهرة تاريخيّة<sup>(٤٦)</sup> برزت في زمن محدّد ومكان محدّد وضمن شروط اجتماعيّة بعينها. كلّ الآيات القرآنيّة وكلّ الأحاديث النبويّة ناظرة ضرورةً إلى زمن الرسول، وهي في معناها الحرّ في ذات صلاحية تقتصر على ذلك الزمن وحده.

### ٤- الأفق التاريخي للنصّ

يستخدم شبستري فكرة «الأفق التاريخي» لتهوين القيمة العلميّة لمنهج الاجتهاد المتداول في المعاهد الشرعيّة (الحوزة العلميّة). يعتمد هذا المنهج بشكل أساسي على استخدام التقنيات اللغويّة، ويركز على فهم التركيب النحوي للجملّة العربيّة التي تحتوي النص، والحادثة التاريخيّة التي استهدف النصّ تكييفها، كوسيلة لاستخراج الحكم الشرعيّ المتضمن في النص، وبالتالي تحديد مبتغى الشارع المقدس. بناءً على منهج التأويل الفلسفيّ، يجادل شبستري في أنّ الصيغة اللغويّة هي مجرد وعاء للقيمة الدينيّة وليست جزءاً منها، ويرجع اختيار هذا الوعاء إلى ضرورات الأفق التاريخيّ للمجتمع الذي خاطبه النصّ عند نزوله. وهو أمرٌ مفهوم، فقد كانت الرسالة بحاجة إلى الالتفات لعقول المجموعة الأولى من المؤمنين وقلوبهم، من أجل أن يصدّقوها ويعيدوا إنتاجها في قالب دعوة إلى سائر الناس<sup>(٤٧)</sup>. يكمن جوهر الرسالة السماويّة في القيم المتضمّنة في تلك الصيغة اللغويّة وليس في الصيغة نفسها<sup>(٤٨)</sup>. ويعتقد شبستري بأنّ الفقه التقليديّ قد أضعاف عقلانيّته بسبب تقديسه للإطار اللغويّ، وهو موقّت ومشروط

بظرفه الخاص، على حساب المحتوى القيمي الذي ينطوي عليه. وهذا يفسّر، في رأيه، التفاوت العميق بين التعاليم الدينية ومتطلبات الحياة المعاصرة<sup>(٤٩)</sup>.

## ٥- عدم قدسيّة النصّ

يرى شبستري أنّ القيم القاعدية للدين هي المنظومة الدينية الوحيدة التي تتمتع بالقداسة والعمومية والامتداد عبر الزمان والمكان. يمكن للقيم أن تتمظهر في أشكال مختلفة في الأزمنة المختلفة. وباستثناء أحكام العبادة بالمعنى الدقيق فإنّ الأكثرية الغالبة من الأحكام الدينيّة المتعلقة بجوانب الحياة المختلفة، لا تتمتع بالقدسيّة أو الثبات أو العمومية<sup>(٥٠)</sup>. وهذا يشمل الأحكام المنصوص عليها، كما يشمل بطبيعة الحال آراء الفقهاء واجتهاداتهم. وأظنّ أنّ شبستري هو واحد من قلة نادرة من المفكرين المسلمين الذين يعتقدون بإمكانية تغيير الأحكام التي وردت فيها نصوص قرآنيّة أو نبويّة؛ ذلك أنّ الاتجاه الغالب يميل إلى حصر إمكانية التغيير في الأحكام غير المنصوصة وفقاً للمقولة الشيعيّة الشائعة: «لا اجتهاد في مقابل النصّ». والحقيقة أنّ نقطة القوة الرئيسيّة في احتجاجات شبستري تكمن في تفسيره المختلف لفكرة «أسباب النزول» الشائعة في المدارس الفقهيّة، إضافة إلى تمييزه الدقيق بين مراد النصّ وفهم المجتهد - أو المجتمع - لذلك المراد. وهو يرى أنّ تغيير ظروف الحياة ومتطلّباتها وتغيير ثقافة الناس وهمومهم يستدعيان قيام كل جيل من أجيال المسلمين بصوغ القواعد ومنظومات العمل التي يحتاجها لتطوير حياته بالرجوع إلى العقل الجمعي، ومن دون تقيّد شديد بالصيغ والأشكال الموروثة، التي هي وسائل للتوصل إلى نتائج عقلائيّة، ولا يصحّ أن تكون قيدياً عليها. القيد الوحيد الذي يستوجب الرعاية هو قيم الدين الأساسيّة التي لا ينبغي أن تُخرق في أيّ حال<sup>(٥١)</sup>.

## ٦- العدالة كمبدأ أبديّ

ضروريّ بالتالي أن تقع التفرقة بين ظاهرتين في الوحي من ناحية النواة الجوهرية للرسالة، ومن ناحية ثانية شروط الإطار الاجتماعيّ التي أضفت عليها شكلها المحدّد. وعليه فإنّه ينبغي تجريد الوحي من ذلك الشكل المحدّد؛ حتى يُتوصّل

إلى إدراك الغايات والقيم الجوهرية التي تركز عليها الرسالة النبوية؛ ذلك أن الشكل الذي وردت على هيئته الرسالة، أي النصوص الخاصة بالتشريعات والسنة النبوية، هي في الحقيقة وسائل في خدمة الغاية والأهداف الجوهرية.

إلا أن شبستري لا يقدم جرماً نهائياً ثابتاً للقيم والأهداف. وهو غالباً ما يذكر مفهومي الحرية والمسؤولية. وقد يكون مبدأ العدل - وهو في حد ذاته مثالاً نموذجي بالنسبة للفكر الإسلامي - القيمة المركزية التي يذكرها شبستري كحكم إلهي خالد يتوجب على كل مسلم احترامه.

لكن ليست هناك نظرية حكم ملموسة تتحدر من صلب القرآن، بل إن من شأن العقل البشري أن يظل على الدوام مطالباً بإعادة النظر في مفهوم الحكم العادل، وكذلك العدالة بصفة عامة.

هنا يطرح السؤال: أليس هذا الجزء المتبقي من الوحي كعنصر خالد غير متغير، أو مجرد هيكل عظمي ينحصر في بعض المفاهيم المجردة؟! أليس هذا بصراحة شيئاً ضئيلاً إذا أخذنا في الاعتبار أن القرآن يمثل كلمة الله الخالدة بالنسبة إلى كل المسلمين؟!

ويضرب شبستري مثلاً على ذلك نظام الحكومة. ويجادل في أن الإسلام لم يحدد صورة خاصة ثابتة لنظام الحكم. ما يهّم الشارع في هذا الصدد هو جوهر الحكم، أي العدالة، وليس شكل النظام أو عنوانه<sup>(52)</sup>.

إن الإمام علياً عليه السلام أسوة العدالة، بيد أنه أسوة لتلك المصاديق من العدالة التي كانت موجودة في ذلك العصر. فكل شخص أسوة لعدالة زمانه، وليست لدينا قدوة في العدالة تتجاوز التاريخ. فالعدالة في المنظومة المناهجية الكلاسيكية تعني عدم كون الحاكم مطلق العنان، وأن لا يمارس سلوكاً ظالماً تجاه رعاياه، أمّا اليوم فإننا نواجه تساؤلاً عن معيار التنظيم الاجتماعي العادل. فإذا كان الإمام علي عليه السلام اليوم أسوة لنا أيضاً فذلك ناتج عن كونه مظهراً يُنبئ عن مسار خاص، أي ذلك المسار المتحرّك نحو العدالة، وما يجب علينا فعله أن نضع يداً ونحصل من هذا المسار الحركي العام على المضمون والرسالة الموجهة إلينا. لكن التفسير المجدد للعدالة، وتحديد مصاديقها سلباً أو إيجاباً في هذا العصر، أمرٌ موكولٌ إلينا نحن<sup>(53)</sup>.

## تأويل القرآن والكتب المقدّسة عند شبستري

### ١- الظاهرة التاريخية للأديان

يقول شبستري: إنّ أوّل مسألة تبدو أمامنا بشأن فهم الدين حقيقة أن الإسلام نزل في الجزيرة العربيّة في فترة خاصّة من التاريخ بواسطة النبي الأكرم؛ ليتم عرضه وتبليغه للبشريّة كافة. وعلى هذا الأساس يبدو الدين الإسلاميّ كظاهرة تاريخيّة، وظهور النبي ظاهرة تاريخيّة، والكتاب المنزل (القرآن) ظاهرة تاريخيّة أيضاً.

وبه يتبيّن أنّ الفهم الإسلاميّ هو عبارة عن فهم لظاهرة تاريخيّة، فعندما كان القرآن يتلى بين المخاطبين به في عصر النزول، وحينما كان الرسول يتحدث إليهم، كان أولئك المخاطبون يفهمون تلك الظاهرة<sup>(٥٤)</sup>، وهذا الكلام (القرآن)، على أساس أدوات تتمثّل بما كان لهم من مسلّمات، وما يحملونه من تصوّرات عن التوحيد، والنبوة، والآخرة، والإنسان، وأمثال ذلك. ولكن ما هي طبيعة تلك المبادئ والمسلّمات والتصوّرات والمفاهيم التي كانت سائدة بين العرب؟ وما هو المقدار الذي كان مترسباً عن الديانات السابقة؟ وما هو المقدار الذي يرتبط بثقافتهم الخاصّة؟

يعتبر الدكتور محمد مجتهد شبستري أنّ القرآن يتوفّر على لغة تفسيرية ونقدية وتاريخية، بوصفه لغة دينية<sup>(٥٥)</sup>. وعند عدم الانتباه لهذه الحقيقة فإنّ آثار التفسير القرآنيّ ستكون خطيرة، وربما تبعدنا عن الدين بقدر ما نظنّ أننا في صلبه.

### ٢- كيف نتعامل مع النصوص المقدّسة؟

وعليه فإنّ الطريقة السليمة للتعامل مع الكتب المقدّسة<sup>(٥٦)</sup> أو النصوص المقدّسة تتجلى في المنطلقات الثلاث التالية:

**أولاً:** يجب على من يعود إلى القرآن أو الكتب المقدّسة أن لا يتخذ موقفاً جزمياً إزاء مقبولاته الذهنيّة وتوقعاته المسبقة، حتّى لو كانت هذه الأخيرة قد خضعت لتقحيح كامل.

**ثانياً:** يجب على من يعود إلى القرآن والكتب المقدّسة أن لا يكون فاعلاً وأصيلاً، إلا في الحالة التي يبلغ فيها الإنسان إلى درجة من الابتهاال والانقطاع، أي أن يحسّ الإنسان فعلاً أن معطيات العقل والعلم البشريّ لا تقي بإجابة عن تلك القضايا

التي تعدّ الأصل والغاية في وجوده وحياته.

**ثالثاً:** بعد تنقيح المقبولات الذهنيّة والتوقعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعداً لأيّ تحول أو تغيير محتمل في ما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض على الكتب المقدّسة وبواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاال والانقطاع، يحلّ له فهم الكتب المقدّسة في الجملة.

بهكذا أوّلّيات يصحّ البحث في التفسير، ما دام هذا الأخير في الحقيقة جوهر الدين وأساسه ولبّه. ففي الأديان السماويّة ينظر إلى كلام ما باعتباره ظواهر تبلغ بالإنسان معاني رفيعة. وذلك الكلام هو الوحي الذي يمثّل في الواقع ظواهر كلاميّة تنتشل الإنسان من آفاقه الضيّقة، وتسمو به نحو بلوغ الوحي. وبعبارة أخرى: تيسّر للإنسان فهم الوحي عن طريق إنسان آخر. وهذه اللغة هي لغة التفسير<sup>(57)</sup>.

وما هذه المقدّمات الثلاث إلا ثمرة ما خلص إليها علماء الهرمنوطيقا في خصوص عمليّات التفسير وفهم النصوص. وهي خمس قضايا:

١- قبلّيات وأوّلّيات المفسّر (الدور الهرمنوطيقي).

٢- ميول وتطلّعات المفسّر.

٣- استنطاقه للتاريخ.

٤- تشخيص مركز المعنى (البؤرة)، وتفسير النصّ كمجموعة تدور حول هذا المركز.

٥- ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخي للمفسّر (إسقاط النصّ على الظروف التاريخيّة للمفسّر)<sup>(58)</sup>.

وقد عمد الدكتور شبستري إلى تجميع هذه المرحليّات الخمس في ثلاث نقاط، بمسبقات عقديّة إسلاميّة لازمة، لكنّه وفي جميع الأحوال يكون من المناسب الوقوف قليلاً عند منظور الدكتور شبستري لهذه المراحل.

## مراحل فهم النص

### ١- قبلّيات المفسّر والدور الهرمنوطيقي

على هذا المستوى يوضّح الدكتور شبستري أنّ لكل باحث أو محقّق، سواء

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

كان مجال عمله خاصاً بالتفسير أو بشيء آخر، قبيليات ومعلومات أولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين تستند دائماً إلى قبيليات معينة، تبدأ باستعمال هذه القبيليات، ولا تكون إلا بها. وهذه نقطة تكتسب أهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص.

وإن هذه القبيليات تتأسس على توسعة دائرة المطالعة ومضاعفة المعلومات حول الموضوع، مما يجعل منها قبيليات أساسية تدفعه إلى مزيد من المطالعة، فتتضح القبيليات حتى تتقوى الإحاطة بالموضوع. ومن البين جداً أن هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات»، وهو ما نسميه بالدور الهرمنوطيقي.

والمرحلة الثانية اللاحقة التي تواجه الباحث تتمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتراب منها. وفي هذه المرحلة أيضاً تتطوي على دور هرمنوطيقي؛ لأن الباحث يقوم بالموازنة والمقايسة، لينتقل إلى مرحلة التأليف، وهي دور هرمنوطيقي بامتياز أيضاً؛ لأنه وفي هذه المرحلة يتم وضع الهيكل العام، ويتم تغيير مواقع العناوين بشكل يضمن بنية النص<sup>(٥٩)</sup> وفق المنظور المتبني من الباحث.

فمجمّل هذه المراحل هي نفسها مراحل فهم النصوص. فليس «ثمة نص يفهم دفعة واحدة، وبلا مقدّمة، وبدون السير من مرحلة إلى أخرى، وتكميل المرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة، والمراجعات المتعدّدة، والذهاب والإياب بين مراحل العمل المختلفة»<sup>(٦٠)</sup>.

هذا من مصاديق وجود القبيليات. وهناك مصداق آخر، وهو أن أي فهم لا يكون إلا جواباً عن سؤال مسبق. وطبعاً إن أي سؤال ليس إلا ثمرة معرفة أولية معينة بدرجة معينة، فهذا مصداق آخر من مصاديق وجود القبيليات عند المفسّر.

إذاً يؤكد شبستري على أن «مفسّر الوحي الإسلامي يفسّر الكتاب والسنة وفقاً لما لديهم من تصوّرات مسبقة، وبناءً على رغباتهم وميولهم»، بدون أي استثناء. ثم يلفت نظر علماء الدين إلى قضية مفادها: «تعتبر التطلعات والميول المسبقة للمفسّرين والفقهاء في كلّ عصر شرطاً أساسياً لأيّ تفسير وإفتاء مقبول، ولا يتيسّر تكامل العلوم الدينية بدون ذلك»<sup>(٦١)</sup>.

## ٢- ميول وتطلُّعات المفسِّر

هنا نجد شبستري ينصّ على أن ميول وتطلُّعات ومحفّزات المفسِّر، التي تدفعه لاستنتاج النصّ وإثارة الاستفهامات على النصّ وفهمه، إحدى أنواع القبليات والمقدمات في عمليّة الفهم. والظاهر أن الإنسان يتحفّز للسؤال من داخله. وإنّ تنقيح القبليات والأسئلة والميول والتطلُّعات للانطلاق في تفسير النصوص الدينيّة يكتسب أهميّة مضاعفة بالقياس إلى التنقيح اللازم لتفسير وشرح النصوص الأخرى. فالنصوص الدينيّة تتناول معنى الوجود ومصير الإنسان. وتنقيح وضبط القبليات والأسئلة والميول والتطلُّعات؛ استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتنّزة بالأسرار والتعقيد، عمليّة في منتهى الصعوبة والإجهاد، وتحتاج إلى قابليات خاصّة. لهذا لم يتصدّ لتفسير النصوص الدينيّة إلاّ ذوي العقليّات الدينيّة القويّة<sup>(٦٢)</sup>.

والحقيقة أنّ هذه المعطيات هي من باب المسلّمات إلى حدّ ما، لكنّ موضع الإشكالية: ما هي ضمانتنا بأنّ ميول وتطلُّعات المفسِّر تطابق تطلُّعات مؤلّف النصّ؟ وخصوصاً إذا تعلق الأمر بنصّ دينيّ قديم العهد؟ هنا تأتي أهميّة المرحلة الثالثة: استنتاج التاريخ.

## ٣- استنتاج التاريخ

هنا يوضّح الدكتور شبستري أنّ القبليات والميول والتطلُّعات والاستفهامات، وحتى الاطّلاع على تفاسير الآخرين، كلّها تقود المفسِّر إلى البحث عمّا يريد أن يقوله النصّ. وفي هذه المرحلة يتحمّم على المفسِّر أن يقوم باستنتاج التاريخ والإصغاء إليه. لذا لا يتيسر ذلك إلاّ بمنهجية تاريخية تحليلية دقيقة محايدة، والتعرّف على قواعد وأسس اللغة والحوار التي كان القدماء يستعملونها، ويسمونها أحياناً «قواعد التفسير»، والإحاطة بكلّ مباحث الألفاظ في علم الأصول. وقد ظهرت حديثاً أبحاث في أساليب النقد التاريخيّ فتحت أبواباً واسعة أمام هذا الموضوع. وفي ما يلي أشير إلى عدّة نقاط أساسية حول الموضوع «ماذا يقول النصّ؟» لا بدّ لأيّ مفسِّر أن يتطرّق إليها:

١. التعرّف على المعنى المباشر للمفردات والجمل.

٢. دراسة الدور التغييري والتعبوي للنصّ، أي البحث في تأثير النصّ على

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

مخاطبيه، ضمن شكله الخاص والظروف الاجتماعية العامة.  
٣. المعرفة بالقصد الجاد لصاحب النص، فما هو يا ترى هدف الخطيب أو الكاتب من النص؟  
٤. التأثير الذي يتركه النص، بغض النظر عن أهداف صاحبه أو غيره من الأشخاص.

وأهم ما يثير الدكتور شبستري هو النقطة الثانية. فالبيانات اللغوية، ومن ضمنها الكتابات، تترك أثراً في المتلقي، وتعلب دوراً خطابياً تعبويًا في علاقتها معه. وهي بطبيعة الحال تطالب بردة فعل من مخاطبيها، يمكن تقسيمها إلى نوعين أساسيين:

**الأول:** معرفة حقيقة معينة (دعوة معرفية).

**الثاني:** المبادرة إلى فعل شيء محدد، أو ترك العمل بشيء معين (الدعوة السلوكية).

وأهم أنواع الدعوة المعرفية: الاستفهام التقريري (دعوة المتلقي إلى الإيمان)، والاستدلال (هادف إلى منح رؤية معينة للمخاطب)، وإخبار (يرمي إلى الإعلام والإنباء)، وتحذير (تنبيه المخاطب إلى أمر أو حالة معينة)، وإيضاح (تفهم المتلقي)، وإيجاب (الهادف إلى تصديق المخاطب).

أمّا الدعوة السلوكية، التي ترمي إلى دفع المخاطب صوب القيام بعمل معين أو تركه لعمل معين، فيمكن أن تكون إيجاباً أو تحريماً.

وكلّ هذه أدوات لفهم المعنى الذي يقصده مؤلّف النص، ويمكن استخدام هذه الأدوات عبر سلسلة من المواقف والأحكام. والمسألة المهمّة هنا هي الملاك الدقيق في مناهج ومعايير هذه المواقف، ودراسة منابقتها وأصولها. صحيح أن النص يفيد معنى معيناً، لكن هذه الإفادة لا تصبح ممكنة إلا عندما يحدّد المفسّر مفروضة معينة في ما يقصده المؤلّف من المعاني، وما ليس بإمكانه أن ينوي إيصاله من المعاني. وتشخيص هذه الإمكانيات يحتاج إلى معايير ومناطق دقيقة<sup>(٦٣)</sup>.

## ٤- تشخيص بؤرة المعنى

يحدّد شبستري المراد بـ «بؤرة معنى النص» وجهة النظر الرئيسية التي تدور حول

محورها جميع معطيات النصّ. وواضحٌ أنّه من المهمّ جداً تشخيص هذا الأساس، وفهم كلّ النصّ باعتباره بناءً يقوم على هذا الأساس. ولا يمكن تشخيص بؤرة المعنى بطريقة غير ممنهجة، وبدون معايير وأساليب دقيقة. وأسلوب التشخيص هو «استتطاق التاريخ» أو «الإصغاء للتاريخ» الذي أسلفنا القول فيه، وهذا عين القول بوحدة النصّ بوصفه كياناً متفرداً بمعنى عامّ تامّ. فجميع أجزاء النصّ تفهم ضمن علاقتها ببؤرة معنى النصّ، وإلاّ بطل أن يكون فهماً صحيحاً للنصّ. لكنّ المعضلة التي تقف أمام علماء الهرمنوطيقا، هي كيف يتيسّر الوصول إلى بؤرة معنى النصّ؟ وما هي الضمانات على أن ما وصلنا إليه هو البؤرة أم غير ذلك؟ لا زالت أبحاث العلماء تتعمق على هذا المستوى؛ للخلوص إلى آلية متفق عليها حدّ الإجماع.

### ٥- ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخيّ الذي يعيشه المفسّر

وطبعاً هذه المرحلة من المسلّمات؛ لأنه عندما يختلف الإطار التاريخيّ الذي عاشه المؤلف عن الإطار التاريخيّ الذي يعيشه المفسّر فإنّ التجارب ستكون مختلفة كلياً، وعليه يضحي من اللازم ترجمة النصّ بتحويله إلى الإطار التاريخيّ الذي يعيشه المفسّر. وطبعاً هذه الترجمة ما هي إلاّ إحياء للنصّ في الإطار التاريخيّ المعاش من قبل المفسّر. وطبعاً مفتاح فهم نصوص العصور الخالية يتمثّل في فهم تجارب البشر في تلك العصور. فهو نوعٌ من التمثّل المبدئيّ الأوّليّ، على أساس من الموضوعيّة، دون إسقاط الأفهام المعاصرة على الأفهام القديمة في العصور، وإلاّ عدّ هذا تحريفاً، وليس فهماً تاريخياً للنصّ، ومن ثمة يكون من الضروري الحفاظ على البيان الأصليّ للنصّ، وعدم ترجمته إلى الإطار التاريخيّ المعاصر في المرحلة الأولى، وإلاّ شكّل هذا الأمر سقطة هرمنوطيقية يتعيّن تجاوزها. ف«التفسير الصحيح لا يحصل، والفهم الحقيقي لا يتأتّى، إلا عندما يندمج المفسّر ومخاطبوه بالنصّ، ويأخذ المعنى بالإفصاح عن نفسه. وفي حالة الإبقاء على البيان الأصليّ للنصّ، وعدم ترجمته إلى الإطار التاريخيّ المعاصر، أو في حالة تطبيق النصّ على قبلات المفسّر (مع أهميّة هذه الأخيرة)، لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتّضح المعنى الخفيّ»<sup>(٦٤)</sup>.

وتبقى الضمانة الكبرى لتحققّ الفهم الصحيح للنصّ في أيّ عصر هي اعتماد

## ● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الأول

المشترك الإنساني<sup>(٦٥)</sup>، بوصفه المنطق العام لإنتاج النصوص وفي جميع العصور، فهو إلى حد ما الإجماع التناصفي بين الأمم، وغريبة القبليات، بإخضاعها لمنطق النصّ الباطني، والتوفر على مجموعة من القبليات المحيطة بموضوع النصّ. إذاً يقدم شبستري قراءة تاريخية للإسلام، ويرفض المبدأ القائل بإمكان أن يتصل الإنسان بالحقّ الإلهي، معتمداً على مدارس التأويل الحديثة في الدحض والمناقشة، والتي تفتح على القول بأنّ المعرفة الدينية، بما فيها المعرفة باللّه، هي معرفة دائماً إنسانية، أي متغيرة، لا مطلقة.

### ٦- هل احتوى القرآن على كل شيء؟

ويردّ شبستري على بعض الذين يقولون: إن القرآن الكريم حوى كل صغيرة وكبيرة، بناء على قوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، فيرى أنّ لها ظرفها الخاصّ. فالقرآن يتضمّن بيان الهداية، وهو ينطوي على تفاصيل ذلك. وهذه الهداية هي وظيفة النبي، ولكن يجب أن ننظر إلى معنى الهداية التي هي وظيفة النبي وحدودها ومجالها. وهذا أمر يتمّ بيانه وإيضاحه بتلك المباني الفلسفية والكلامية (الهرمنوطيقا). يقول: أنا لا أفهم من الوحي الإسلاميّ الكتاب المجموع بين الدفتين، وبالتالي يجب أن نغيّر منظارنا لرؤية الأمر. فالمنظار السابق لا يكفي، لا يكفي النظر إلى المتن كمصحف كما كانوا يذهبون، ليس هذا هو معنى الفهم الآن، ليس فقط بالنسبة إلى القرآن، بل إلى الكتب الأخرى أيضاً. فعندما نريد أن نفهم كتاب «المتنوي المعنوي» لجلال الدين الرومي، أو ديوان الشاعر حافظ الشيرازي، ففهم المتنوي هو فهم عالم جلال الدين، فهم القرآن هو فهم عالم النبي، عالم الوحي؛ لأنّ ما يهمني وأريده هو واقعية الوحي في الإسلام. نحن مخاطبون بالوحي، إنّهُ يتوجّه إلينا بالكلام، ويناجي قلوبنا، ويغيّر فينا، وفي كلّ الأحوال هو الذي سخّر وجودنا<sup>(٦٦)</sup>.

ويرى شبستري أنّ المنهج الأفضل في تفسير الكتاب والسنة هو أن نفهمهما فهماً تاريخياً. لكنّ الفقهاء لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، فكان فهمهم للنصوص الدينية غير تاريخي. والمراد بالفهم غير التاريخي أن لا تدخل الظروف التاريخية والاجتماعية لنزول الوحي وصدور الروايات في فهمهما والاعتبار الشرعيّ لهما، ونتصور أنّ الآيات

والروايات تبين أحكاماً مطلقة، دون أن تكون ناظرةً إلى ظروف تاريخية واجتماعية خاصة، لهذا ينبغي العمل بها في أي ظرف كان، فهي ما فوق التاريخ. ويعود كثير من الأحكام في العهد النبوي، سواء ما ورد في القرآن أو في الأحاديث، إلى الأهداف والقيم الثانوية، والعرضية، والمقطعية<sup>(٦٧)</sup>.

يقول شبستري: لعلّ الحوادث التاريخية كانت تسير بشكل آخر، وتنزل أحكام أخرى، ويصبح تأريخ الإسلام والإيمان غير ما هو عليه، لو لم يعارض المشتركون دعوة الرسول، ولم يضطروا إلى الهجرة، ولم يتصدّ للشأن السياسي، وهذا ما أقصده بقولي: إن كثيراً من الأحكام جاء من باب الصدفة، لأنّ الأحكام ناظرة إلى حوادث تاريخية وجدت نتيجة صدفة<sup>(٦٨)</sup>.

هذه مجمل مقارنة الشيخ شبستري لأوليات الهرمنوطيقا لمقاربة النص، مع تبيان معتمدها، والتي على أساسها أظهر المرحليّات المحوريّة الثلاث المتبناة من قبله، والتي سبق لنا أن نوّهنا إلى أنه تجميع للمرحليّات الخمس، كما أشار إليها أساطين الفكر الهرمنوطيقي.

- يتبع -

## الهوامش

(١) «Religious Knowledge».

(٢) «Secularism».

(٣) «Islamisation».

(٤) يعتقد عالم الاجتماع الإيراني والأستاذ في جامعة طهران «سابقاً» وجامعة سراكيوز «Syracuse» الأمريكية «حالياً» الدكتور حسين بشيرية أنّ الصراع الاجتماعي والسياسي في تاريخ إيران الحديث هو في الغالب نتاج لانقسام ثقافي حول الحداثة. (انظر: موانع توسعه سياسي در إيران (عقبات التطور السياسي في إيران: ١٣٣، منشورات كام نو، طهران، ٢٠٠١م).

(٥) الهرمنوطيقا «Hermeneutics»: اللفظ الإفرنجي له علاقة بهرمس «Hermes»، الذي هو رسول الله لدى اليونانيين، ولهذا كان عليه أن يفهم ويؤوّل أولاً ما يريد الآلهة توصيله للبشر، قبل أن

يترجم ويشرح مقاصد الآلهة نحو البشر، ومن هنا فإنّ التأويل مرادف للهرمنوطيقا. أصبحت الهرمنوطيقا علماً في عصري النهضة والإصلاح الدينيّ لمواجهة السلطة الدينيّة، التي تزعم أنّ لها وحدها الحق في فهم النصوص المقدّسة. ولهذا تبنّى المصلحون البروتستانت «Protestant» مبدأ الكفاية الذاتيّة للنصّ المقدّس. وقد بلور هذا المبدأ ماثياس فلاسيوس إيليركيوس «Mathias Flacius Illyricus» في كتابه (1567) (clavis scripturae sacrae)، وهو يدور على حجّتين رئيسيّتين:

**الأولى:** مفادها أنّه إذا كان الكتاب المقدس «Bible» لم يفهم تماماً فهذا لا يعني أن تفرض الكنيسة تأويلاً برانياً؛ لكي تجعله معقولاً.

**الثانية:** يشترك فيها إيليريلوس مع مارتن لوثر «Martin Luther». اللاهوتيّ الألمانيّ ومؤسس المذهب البروتستانتي، في أنّ الكتاب المقدس ينطوي على اتّساق جواني واتّصال آياته بعضها ببعض. وحصر فلاسفة التنوير الهرمنوطيقي في مجال المنطق «Logic»، وحاولوا الكشف عن مبادئها العامة التي يمكن تطبيقها في جميع مجالات المعرفة. وأثار كريستيان فولف «Christian Wolff»، في كتابه (المنطق)، قضايا هرمنوطيقية في عديد من الفصول، مثل: العلاقة بين المؤلّف والنصّ، واللغة بمعنى بيان مدى توفيق المؤلّف في التعبير عن مقصده. فإذا كان النصّ غامضاً فمعنى ذلك أنّ المؤلّف لم يفلح في الاستخدام الصحيح للغة، وفي تأسيس البناء الملائم لحججه.

(٦) «Modern Linguistics» .

(٧) «Religious Ploralism» .

(٨) «Religious Rationalist» .

(٩) «Rationalization of Religion» .

(١٠) «Classical Theology» .

(١١) التنوير «Enlightenment»: هو اتّجاه ثقافيّ ساد أوروبا الغربيّة في القرن الثامن عشر، بتأثير طبقة المثقّمين، المعروفين باسم المتفلسفين، من أمثال: فولتير «voltaire» (1694 - 1778) الكاتب والفيلسوف الفرنسيّ؛ ودينيس ديدرو «Denis Diderot» (1713 - 1784) الفيلسوف الفرنسيّ؛ وكوندورسيه «condorcet» (1743 - 1794) الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ؛ وهولباخ «Holbach» (1723 - 1789) الفيلسوف الألمانيّ الفرنسيّ، الذي أحرق أهمّ كتاب له «نظام الطبيعة» في عام 1770م بصورة علنيّة، بأمر من برلمان باريس (Paris)؛ وسيزار بيكاريا «Cesare Beccaria» (1738 - 1794) المفكّر والفيلسوف الإيطاليّ، الذي لاقى كلّ الاستحسان من جماعة فلاسفة الموسوعة الفرنسيّة، التي كان يشرف عليها ديدرو «Diderot» .

وكان التنوير نتاج عصر العقل، وأفكار تقوم على ثلاث وحدات تتعلّق بالعقل والطبيعة والتقدّم، وتكوّن في مجموعها الفلسفة والأخلاق الطبيعيّين، وأساسها العلم باعتباره طريق العقل، ليس لبلوغ الحقيقة، ولكن لتنظيم الحياة، ولتكون الأرض مدينة الله، بعد أن يئس الإنسان من بلوغ مدينة الله في السماء. وشعار التنوير لذلك: «العلم للجميع»؛ و«القراءة للجميع».

(١٢) «Charisma» .

- (١٣) الدكتور مهرزاد بروجردي، المستنيرون الإيرانيون والغرب: ٢٨٨، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٧م.
- (١٤) يقول محمد مجتهد شبستري: الشخصية الوحيدة التي تأثرت بها طوال حياتي هي شخصية العلامة الطباطبائي. (فصلية «مدرسه»، العدد ٦: ٥٧، طهران، ٢٠٠٧م).
- (١٥) دافع شبستري في تلك الفترة عن حركة تأميم النفط، بقيادة الدكتور محمد مصدق (١٩٦٧م)، رئيس وزراء إيران آنذاك (١٩٥١ - ١٩٥٣م)، وكذلك عن حركة جمال عبدالناصر (١٩٧٠م) في مصر.
- (١٦) «Hamburg».
- (١٧) البروتستانتية «Protestantism»: مذهب أسسه مارتن لوثر «Martin Luther» (١٥٤٦م)، الذي انشق عن الكنيسة الكاثوليكية في فترة حركة الإصلاح «Reformation»، التي بدأت في النصف الأول من القرن السادس عشر.
- وأصبحت البروتستانتية تطلق على عدد من الكنائس المستقلة، التي تختلف في مبادئها الاعتقادية مع الكنيسة الكاثوليكية. والفارق الأساسي بين البروتستانتية والكاثوليكية يقوم على عدة عقائد «Dogmes»، منها: أن البروتستانتية لا تخضع لسلطة غير سلطة الكتاب المقدس «Bible»، وترفض السلطة الكنسية المتمثلة في البابا والإكليروس. وهي ترفض الاعتراف بأي دور للملائكة والقديسين والعدراء، ولا تقر إلا بعبادة الثالوث المقدس.
- وقد انتشرت البروتستانتية في البلاد الإسكندنافية وألمانيا وسويسرا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. وقد اعتقد الكثير من المفكرين وعلماء الاجتماع أن البروتستانتية قد ساعدت على تبلور المسؤولية الشخصية والروح الفردية، وفتحت الطريق أمام الحريات الشخصية والديمقراطية، ومهدت السبيل إلى ظهور الروح الرأسمالية، ومن بين هؤلاء: ماكس فايبر، في كتابه المشهور «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، الذي صدر عام ١٩٠٥م.
- (١٨) اللاهوت «Theology»: الخالق، والناسوت: المخلوق. وربما يطلق الأول على الروح، والثاني على البدن. وربما يطلق الأول على العالم العلوي، والثاني على العالم السفلي، وعلى السبب والمسبب، وعلى الجن والأنس. وعلم اللاهوت هو العلم الذي يبحث في الله وصفاته، وعلاقته بالعالم والإنسان، ويرادفه علم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم الربوبية. وعلم اللاهوت قسمان:
١. علم اللاهوت الطبيعي، المبني على التجربة والعقل.
  ٢. وعلم اللاهوت الديني أو الاعتقادي، المبني على الوحي، أي على كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة.
- ويسمى علم اللاهوت الطبيعي بالإلهيات، أو علم الربوبية، أو الفلسفة الإلهية، وموضوعه البحث في العناية الإلهية والحرية الإنسانية وأسباب وجود الشر.
- (١٩) «Karl Barth» (١٩٦٨م).
- (٢٠) «Rudolf Bultmann» (١٩٧٦م).
- (٢١) «Immanuel Kant» (١٨٠٤م).
- (٢٢) نظرية المعرفة «Knoiology»: هي البحث في طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها،

وحدودها. وهي غير السيكلوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة، دون البحث في أصلها وقيمتها. وقيل: إن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة؛ لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه. ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف. وأقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما. وأحدث صورها تلك التي تبحث عن طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي.

(٢٣) «Wilhelm Delthey» (١٩١١م).

(٢٤) «Philosophy of Live»: اتجاه نشأ في الفلسفة الألمانية في بداية القرن العشرين. وكان شوبنهاور «Arthur Schopenhauer» (١٨٦٠م) أول من فلسف هذا الاتجاه. وقد حاولت فلسفة الحياة أن تسدّ النقص الحاصل في المادية الآلية. ويقوم المفهوم الأساسي لهذه الفلسفة على أن الحياة هي «المبدأ المطلق» الذي يعجز العلم عن إدراكه؛ لأن الحياة لا تدرك بواسطة الحواس أو التفكير المنطقي، بل أنها تدرك حدسيًا «Intuitively»؛ لأنها «مبدأ» متعدّد الأشكال، وفي حركة أبدية، وعلى النقيض من «المادة» أو «الوعي»، كما يمكن أن تدرك بالعاطفة الدينية. لذلك كان هناك تمييز بين مجموعتين أساسيتين من أتباع فلسفة الحياة:

**الأولى:** ويمثلها هنري برغسون «Henri Bergson» (١٩٤١م). وتفهم الحياة بمعناها البيولوجي، لكنها تمدّ نطاق الصفات البيولوجية لتشمل الواقع كله.

**الثانية:** فيمثلها فردريك نيتشه «Friedrich Nietzsche» (١٩٠٠م)، وفلهلم دلتاي (١٩١١م)، وجورج سيميل «George Simmel» (١٩١٨م). وتتصور الحياة على أنها الإرادة العاطفية الداخلية، أو العرض اللاعقلاني للقوى الروحية.

(٢٥) «Hans George Gadamer» (٢٠٠٢م).

(٢٦) «Philosophical Hermeneutics».

(٢٧) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد (٤٥ - ٤٦): ٢٢٣، ٢٠٠٧م، مقال للأستاذ محمد تقي سبحاني، تحت عنوان: «در آمدی بر جریان شناسی آندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر».

(٢٨) انظر: المصدر نفسه.

(٢٩) «Ideology»: من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية. يعتبر الفكر الاجتماعي اليهودي المجري كارل مانهايم «Karl Mannheim» (١٩٤٧م) أن هناك صنفين من الأيديولوجيا:

١. المفهوم الخاص؛ ٢. المفهوم الشامل.

فالأيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظريته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك.

أما الأيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

والمصطلح أصلاً مركب من كلمتين يونانيتين الأصل، هما: idea؛ و Logy، ومعناها اللغوي هو (علم

الأفكار).

(٣٠) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت: ٤٨ - ٤٩، منشورات طرح نو، طهران، ١٩٦٦م.

(٣١) فصلية «الحياة الطيبة»، العدد ٩: ٤٥، ربيع: ٢٠٠٢م - ١٤٢٣هـ، في حوار بين محمد مجتهد شبستري ومحسن كديور.

(٣٢) المصدر السابق: ٥٣.

(٣٣) انظر: فصلية «مدرسه»، العدد ٦: ٦١، طهران، ٢٠٠٧م.

إنارة: ذكرت إحصاءات رسمية، طبقاً للأمم المتحدة، أن ما بين ١٥٠ إلى ١٨٠ ألف جامعي يهاجرون من إيران سنوياً، بينهم عدد كبير من ذوي المؤهلات العالية. وتقدر الحكومة الخسائر الناجمة عن هذه الهجرة بما يزيد عن ٥٠ مليار دولار سنوياً. (مجلة «شهروند إمروز»، ٢١ سبتمبر ٢٠٠٨، طهران: ١٤؛ صحيفة «إيران» العدد ٢٧٣٩: ١٨، ٣ مارس ٢٠٠٣، طهران). وطبقاً لاستقصاء للرأي بين أساتذة الجامعات الإيرانية في العام ٢٠٠٢ فإن ٧٠٪ منهم يفكر في الهجرة إلى خارج إيران. (صحيفة «إيران»، العدد ٢٢١٠: ٦، ١٣ أغسطس ٢٠٠٢، طهران).

(٣٤) انظر في ذلك: فصلية «نصوص معاصرة»، العدد ١٠: ٨ - ٩، ربيع ٢٠٠٧م، بيروت.

(٣٥) للمزيد عن حياة شبستري انظر: فصلية «مدرسه»، العدد ٦: ٥٦ - ٦١، يونيو ٢٠٠٧م، طهران؛ وكذلك انظر: محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد: ٥٣ - ٥٧، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٣٦) «Liberalism».

(٣٧) البراغماتية «Pragmatism»: مذهب تجريبي يتخذ القيمة العملية، أي النجاح، معياراً للحقيقة. والمذهب البراغماتي يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية.

أول ظهور هذا المذهب مع تشارلز ساندرس بيرس «Charles pierce» في عام ١٨٧٨م في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كانت البواعث على نشأته بواعث دينية. فقد كان المفكرون يبحثون دائماً عن تعريف الحقيقة الدينية، أي عن الأساس الفلسفي الذي يبنيني على التصديق أو عدم التصديق بما تقوله الأديان. وهذا ما أدى بهم إلى نظرة عملية في تصور الحقيقة بصفة عامة، أي إلى إيجاد معيار لنميز به الحقيقة من الباطل. وقد توصلوا إلى هذا المعيار العملي تحت تأثير فلسفة كنت «Immanuel Kant». فالحقائق المتألفات «Metaphysics» التي لا يمكن معرفتها بالعقل النظري يمكن أن تحل مسألة إمكانها كمعرفة، إذا واجهناها على أساس نتائج العملية في حياتنا، لا على أساس مطابقتها لأشياء موجودة خارجاً عنها. ويعطينا بيرس مثلاً: إن معنى الله لا نستطيع أن نحقق منه بالرجوع إلى وجود خارجي ما، فهذا غير ممكن، وإنما فقط بالنظر إلى النتائج المختلفة لسلوكنا المبني على الاعتقاد بالألوهية وما تحدثه من فروق في حياتنا، مما لا يتيسر مثله للملحد. فمجموع نتائج هذا السلوك المؤمن هو الذي يوضح ويعرّف في ذهننا معنى الألوهية.

(٣٨) حكم على الكاتب والصحفي هاشم آقاجري بالإعدام؛ (لاتهامه بالارتداد) من قبل محكمة الثورة؛ لانتقاده بعض رجال الدين والحوزة العلمية، وخاصة مسألة التقليد، ثم عفا عنه مرشد الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي؛ بسبب الأزمة التي مرت بها إيران.

وبداية المحنة كانت قبل أربعة أشهر من قرار الإعدام، وتحديدًا في يونيو (حزيران) ٢٠٠٢. وبدأت ملامحها في المحاضرة التي ألقاها آقاجري في الذكرى الـ ٢٥ لرحيل المفكر علي شريعتي (١٩٧٧م). وفيها حاول آقاجري استلهام روح شريعتي؛ لتشريح ونقد ممارسات المؤسسة الدينية التقليدية، والتي من شأن استمرارها أن تقود للجمود والتخلف على كافة الأصعدة. في تلك المحاضرة، التي أسماها «شريعتي والپروتستانتية الإسلامية»، بلور العديد من النقاط التي اعتبرها هامة لتشيط وعي الإيرانيين بما حولهم، ومن أهمها:

١. نقد مقولات أن المقدس والروحي أظهر من العقل والعلم.
  ٢. نقد مقولة وسطية رجال الدين الإلزامية بين المسلم وفهم القرآن وما به من أحكام وتشريعات؛ لكونها ردةً لمرحلة عبادة الأصنام التي سادت قبل الإسلام.
  ٣. نقد مفهوم الدين الرسمي ومقوماته التقليدية، أو ما أسماه «انحطاط الدين الرسمي»؛ بهدف تجديد عناصر الدين الحقيقي الموجودة في الأصل، وليس في التراكمات التاريخية التي أحاطت به.
  ٤. الدعوة للفصل بين الإسلام الذاتي والإسلام التاريخي. فالأول هو أصل الدين، بينما الثاني حصيلة تفكير وتجارب الروحانيين والعلماء على مدى الحقب الماضية.
- وفي النهاية ختم آقاجري محاضراته بضرورة الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية، وليس الإسلام، حتى لا ينتهي بها المطاف إلى ما آلت إليه الكنيسة الكاثوليكية في روما. (للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع: صحيفة «نوروز»، العدد ٣٥٣: ٣، ٢٢ يونيو ٢٠٠٢؛ والعدد ٣٥٦: ١، ٢، ٢٥ يونيو ٢٠٠٢، طهران).

(٣٩) Carl Popper (١٩٩٤م).

(٤٠) Imre Lakatos (١٩٧٤م).

(٤١) Carl Hempel (١٩٩٧م).

(٤٢) يقول (بوبر) في مبدأ القابلية للدحض أن المعيار في تمييز العلم من شبه العلم ليس البرهان التجريبي. كما يرى الاستدلال الاستقرائي للوضعيين المنطقيين، وإنما هو القابلية للدحض عن طريق المشاهدة. ويذهب (بوبر) إلى الاعتقاد بأن العلم ثورة دائمة، وأن العلم يؤدي مهمته من خلال تهافت النظريات المرفوضة، وتطور النظريات القابلة للدحض. وخلاصة القول هي أن (بوبر) لا يرى قيمة إلا للنظريات التي تتيح إظهار خطئها. وقد استدلل (لاكاتوش) - زميل (بوبر) - على أن العلم يسير بحالة أكثر تدريجية مما يستشف من معتقدات بوبر في الحدس، والدحض، وتهافت النظريات. ويرى (لاكاتوش) أن الإنسان عند العلماء لا يتعامل مع نظرية واحدة، وإنما مع مجاميع متعددة من النظريات، وأنصار هذه المجاميع مترابطون فيما بينهم بمناهج بحث واسعة.

(٤٣) انظر في ذلك: مجلة «آفتاب»، العدد ٢٣: ٩٠ - ٩١، سنة ٢٠٠٤م، طهران، مقال للأستاذ شبستري، تحت عنوان: حقوق بشر، متون أديان إبراهيمي وحاكميت حقوق خداوند «حقوق الإنسان، نصوص الأديان الإبراهيمية والحاكمية القانونية لله».

(٤٤) يقول شبستري بالحرف الواحد: «إن القرآن والسنة هما مجموعة من النصوص الوحيانية التي تبين حركة الإنسان وأهدافه في سلوكه التوحيدي، وهذه النصوص تعمل على الإجابة عن الأسئلة وعلامات الاستفهام التي تواجه الإنسان في سلوكه النظري والعملي، وعلى هذا الأساس فالعلاقة التي تربط الإنسان بهذه المجموعة من النصوص هي بعينها التي تحدّد علاقة الإنسان بفهم المعنى والمصير النهائي لذاته، ومن ثم طريق الفلاح في محضر الله تعالى.

مثلاً: مداخلات القرآن والسنة في صياغة الروابط العائلية والاجتماعية في ميدان الحكومة والقضاء وأمثال ذلك لا تمثل صياغة قوانين في هذا المجال؛ لأنّ مثل هذه القوانين كانت موجودة في ذلك المجتمع، وكان الناس يعيشون في علاقاتهم هذه القوانين، ولكن مساحة المداخلات كانت على مستوى المنع فقط، أي منع ما يخالف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدالة، ومنع ما يمثل حجر عثرة في طريق السلوك التوحيدي المعنوي». (محمد مجتهد شبستري، إيمان وأزادي (الإيمان والحرية): ٨٥ - ٨٦، منشورات طرح نو، طهران).

(٤٥) محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ٦٥، منشورات طرح نو، طهران، ٢٠٠٠م.

(٤٦) التاريخية «Historicism»: منهج يقوم على مبدأ أساسي، وهو أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار أو الحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية وحدها؛ لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية.

(٤٧) محمد مجتهد شبستري، هرمينوتيك كتاب وسنت (تأويل الكتاب والسنة): ٤٨، منشورات طرح نو، طهران، ١٩٩٦م.

(٤٨) المصدر السابق: ٦٦.

(٤٩) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ٦٥.

(٥٠) هرمينوتيك كتاب وسنت (تأويل الكتاب والسنة): ٨٨.

(٥١) انظر: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية: ٢٣٥، دار الساقى، لندن - بيروت، ٢٠٠٨م.

(٥٢) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ٥٠.

(٥٣) فصلية «الحياة الطيبة»، العدد ٩: ٧٤، ربيع ٢٠٠٢م - ١٤٢٣هـ، في حوار بين محمد مجتهد شبستري ومحسن كديور.

(٥٤) أثيرت نظرية «اختصاص الخطاب بالمشافهين» - في ما يبدو - عند علماء الأصول (الشيعية) في العصر الذي تلا الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، من قبل الميرزا القمي (١٢٣١هـ)، صاحب كتاب (قوانين الأصول)، وفي خضم الحديث عن انسداد باب العلم. وقد أخذت جدلاً هاماً وحيزاً أساسياً من الدراسات الأصولية، فقد بحثها الأصوليون الشيعة في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه، وفي بحوث العام والخاص بالتحديد، رغم أنها تقبل أن تكون أوسع دائرة من بحث العام والخاص، وبالذات بحث التأويل (الهرمنوطيقا) في النصوص المقدسة.

وتتلاقى هذه النظرية مع نظرية أخرى، كما يفهم من كلمات علماء الأصول، ولا سيما المحقق الخراساني (١٣٢٩هـ)، صاحب كتاب «كفاية الأصول»، وهي نظرية اختصاص حجبة الظهور بالمقصودين بالإفهام، تلك النظرية التي تواتر رفضها جيلاً بعد جيل عند علماء الأصول. (للمزيد حول هذا الموضوع انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والسيروية: ٧٤٥ - ٧٤٧، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦م).

(٥٥) انظر: محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد: ٦٨، ١٣٤، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٥٦) «Sacred Texts».

(٥٧) التفسير «(Explanation):»

١. تحديد دقيق لما هو مجهول وغامض.

٢. بيان أن موضوع معرفة ما متضمّن في حقائق مسلّم بها، أو في مبادئ ليس فقط مسلّم بها، بل هي أيضاً واضحة، أي مستندة إلى أحكام ضرورية.

يعرفه الجرجاني (صاحب التعريفات) بأنّه «في الأصل هو الكشف والإظهار. وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصّتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرية».

(٥٨) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت (هيرمنوطيقا - تأويل - الكتاب والسنة): ١٦ - ٢٩، منشورات طرح نو، طهران، ١٩٩٦م.

(٥٩) «Explicit Text».

(٦٠) انظر: هرمنوتيك كتاب وسنّت: ١٦ - ٢٢.

(٦١) المصدر السابق: ٧ - ٨.

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢ - ٢٤.

(٦٣) انظر: المصدر السابق: ٢٤ - ٢٦.

(٦٤) المصدر السابق: ٢٨ - ٢٩.

(٦٥) الإنسانيّة أو الأنسنة «Humanism»: أطلق هذا اللفظ للدلالة على الحركة الفكرية التي يمثّلها المفكرون في عصر النهضة، ممّن اشتبهوا باسم الإنسانيين، مثل: إيراسموس «Erasmus» (١٤٦٩ - ١٥٢٦) في هولندا، وفرنسوا ربلية «F. Rabelais» (١٤٩٤ - ١٥٥٣)، ومونتيني «Montaigne» (١٥٣٣ - ١٥٩٢) في فرنسا، وتوماس مور «Thomas More» (١٤٧٨ - ١٥٣٥) في إنجلترا. وهي حركة أوضّح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود وسبيل أنصارها تحطيم قيود العصر الوسيط.

وفي عام ١٩٨٠م ظهرت حركة فلسفية جديدة تحت عنوان: الإنسانيّة العلمانية «Humanism Secular» معتمدة من ثمانية وخمسين فيلسوفاً، منهم: سدني هوك «Sidny Hook» الفيلسوف الأمريكي؛ وآخرون. والبيان يرصد المبادئ العشرة للإنسانيّة العلمانية:

١. البحث الحرّ: وهو يعني الحقّ في الاختلاف، ليس فقط في العلم والحياة اليومية، بل في السياسة والاقتصاد والأخلاق والدين.

٢. فصل الكنيسة عن الدولة: وبذلك يتأسس مجتمع مفتوح وديمقراطي، تمتع فيه السلطة الدينية عن التشريع الأخلاقي والفلسفي والسياسي والتربوي والاجتماعي.
  ٣. الحرية: وهي لا تعني فقط التحرر من القبضة الدينية، وإنما أيضاً من القبضة الحكومية.
  ٤. أخلاق: أساسها العقل الناقد، أي أخلاق مستقلة عن الدين، ومحكومة بالعقل الناقد، ومناقضة للأخلاق المطلقة.
  ٥. التربية الأخلاقية: وهي تستلزم عدم ادعاء ملّة بأنها قابضة على القيم الحقيقية، حتى يمكن توفير الاختيار الحرّ. ولهذا فمن المرفوض فرض عقيدة معينة على الشباب قبل أن يكونوا قادرين على إبداء الموافقة.
  ٦. الشكّ الديني: بمعنى الشكّ في ما هو فائق للطبيعة، وفي الرؤية التقليدية لله والألوهية. ورفض التفسير الحرفي للنص الديني؛ ذلك أن الكون محكوم بقوى طبيعية نفهمها بالبحث العلمي.
  ٧. العقل: بمعنى الاهتمام بالهجوم اللاعلماني على العقل والعلم، والالتزام بالمنهج العقلاني في البحث عن الحقيقة، والانفتاح على أي تغيير للمبادئ برمتها.
  ٨. العلم والتكنولوجيا: بمعنى الاعتقاد في قدرة المنهج العلمي على فهم العالم، ومن ثمّ التطلّع إلى العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعي والسيكولوجية لمعرفة مكانة الإنسان في هذا العالم، وإلى علم الفلك والفيزياء؛ لمعرفة الأبعاد الجديدة للكون، وذلك بفضل غزو الفضاء.
  - أما الأضرار الناشئة من سوء استخدام التكنولوجيا فالوعي بها مطلوب، ولكن مع مقاومة التيار الذي ينشد الحدّ من التقدم التكنولوجي والعلمي، بدعوى تجنّب الأضرار.
  ٩. التطور: بمعنى الدفاع عن نظرية التطور من هجمات الأصوليين، على الرغم ممّا تتسم به هذه النظرية من ضعف. فهذه الهجمات من شأنها تهديد الحرية الأكاديمية.
  ١٠. التعليم: بمعنى أنّه المنهج الأساسي لبناء المجتمعات الإنسانية الحرة الديمقراطية، وأن من غايته تنمية العقل الناقد في كلّ من الفرد والجماعة.
- (٦٦) انظر: مجلة «المنطلق»، العدد ١١٣: ١١٨، خريف ١٩٩٥م - ١٤١٦هـ، بيروت.
- (٦٧) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ٢٦٨.
- (٦٨) المصدر السابق: ٢٧٨.

# خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع

## مطالعة وتحليل ونقد

. القسم الأول .

أ. مشتاق اللواتي (\*)

### مقدمة

من المعروف أن فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي هو علامة بارز، وداعية كبير، ومن رموز الفكر الإسلامي المشهورة في هذا العصر، ويحظى باحترام وتقدير من المسلمين من مختلف المذاهب. ويوصف منهجه بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، أو الجمع بين السلفية والتجديد، وبين فقه النظر وفقه الأثر. ويرفع شعار الوسطية والاعتدال، ويعتبرهما من خصائص الإسلام. ويتميز القرضاوي بوفرة الإنتاج الفكري وتنوعه، حيث يتناول مختلف المجالات الفكرية والفقهية والدعوية. وهذه الورقة تلقي ضوء على جانب من أعمال الدكتور القرضاوي، وبالتحديد خطاب التقريب والحوار من جهة، وخطاب التبديع والتضليل تجاه المسلمين من مختلف المدارس والمذاهب الإسلامية من جهة أخرى. ونظراً لكثرة إنتاجه وتنوعه فإن الورقة سوف تقتصر على تقديم نماذج معينة من خطابه على هذه المحاور؛ بقصد إلقاء الضوء على جانب من اهتمامات القرضاوي في هذا الشأن، تاركاً الاستقراء الواسع لدراسات وبحوث أخرى.

### حادثة اهتمامه بقضية التقارب المذهبي

إن الناظر في الأعمال الفكرية والفقهية للشيخ القرضاوي يجد أنه على الرغم

---

(\*) كاتب عربي.

من خلفياته الحركية الإخوانية، وانسجام مرتكزاته الفكرية مع قضايا الانفتاح والحوار مع الآخر، أيًا كان، فإنَّ اهتمامه بقضية الحوار الإسلامي - الإسلامي، فضلاً عن قضية التقارب بين المذاهب الإسلامية، قد جاء متأخراً نسبياً عن غيره، كذلك الحال بالنسبة لانفتاحه على فقه المذاهب الإسلامية المتنوعة في بحوثه.

فمثلاً: في كتابه «الحلال والحرام في الإسلام»، وهو من أبرز، ولعله أقدم، ما عبّر فيه عن منهجه في التوازن والتيسير والاعتدال، وقد كتبه بطلب من الإدارة العامة للثقافة في الأزهر الشريف، صرّح في مقدمة الطبعة الأولى، التي كتبها سنة ١٩٦٠م، بأنه لم يحاول أن يقيّد نفسه بمذهب فقهيّ من المذاهب السائدة في العالم الإسلامي؛ لأنَّ الحقَّ لا يشتمل عليه مذهب واحد<sup>(١)</sup>، ومع ذلك فقد جاء الكتاب خالياً من أي رأي أو استشهاد بأيّ مصدر للمسلمين الإمامية أو الزيدية أو الإباضية.

وليس معنى ذلك أنّ القرضاوي كان يقف في الاتجاه المعاكس لهذا المشروع، أو كان يعمل ضده، بل إن تبنيّه الفعلي لهذه القضية يعتبر حديثاً. ولعل الإشارة الوحيدة إلى بعض آراء المذاهب الفقهية غير السنّية ظهرت في كتابه المعروف «فقه الزكاة» في سنة ١٩٦٩م، حيث أشار فيه إلى آراء كلِّ من: الفقه الإمامي، والفقه الزيدي، والفقه الإباضي، في موارد عدّة. وجاء في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب: «وفي المقارنة داخل المذاهب الإسلامية لم أقتصر على المذاهب الأربعة المتبوعة؛ فإن ذلك يكون ظلماً كبيراً لسائر المذاهب والأقوال في الفقه الإسلامي، فهناك مذاهب لفقهاء الصحابة والتابعين، ولا يجوز شرعاً، ولا عقلاً، إهمالها...»، ثم قال: «بل لم أقتصر على المذاهب السنّية، فرجعت إلى فقه الزيدية والإمامية؛ لعلمي أنّ الخلاف بيننا في الفروع قليل ميسور...»<sup>(٢)</sup>. ويبدو - حسب متابعة متواضعة - أنّه الكتاب الوحيد، أو هو من كتبه النادرة، التي ذكر فيها آراء المذاهب غير السنّية. على أننا لا نميل إلى الجزم في هذه الورقة؛ لأنها لم تستقصِ كلّ نتاجه الفكري، ولم تستقريّ جميع أعماله الفكرية والفقهية.

ومن الشواهد على تأخّر تبنيّه لقضية الحوار والانفتاح بين مذاهب المسلمين، وتطوير العلاقات بين أتباع هذه المذاهب؛ لما ينعكس بالخير على الأمة كلّها، أنّ كتابه الذي كتبه عن الاجتهاد في الشريعة، والذي كان في الأصل ورقة قدمها إلى

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

ملتقى الفكر الإسلاميّ في الجزائر سنة ١٩٨٣م، لم يتطرق فيه إلى آراء مختلف المذاهب الإسلاميّة<sup>(٣)</sup>.

كما قدم في ندوة الصحوة الإسلاميّة وهموم الوطن العربيّ، التي عقدت في عمان في المملكة الأردنيّة سنة ١٩٨٧م، ورقة موسّعة بعنوان: الإطار العامّ للصحوة الإسلاميّة، تحدث فيها عن خصائصها وأبعادها وهمومها ومستقبلها ومجمل الأمور المرتبطة بها. وقد حدّد همومها في التالي: همّ التخلّف، الظلم الاجتماعيّ، الاستبداد السياسيّ، التغريب والتبعية، التخاذل أمام إسرائيل، التفرّق والتمزّق، التحلّل والتسيب<sup>(٤)</sup>. ولم يُشير فيها من قريب أو بعيد - رغم مناسبة السياق والموضوع - إلى همّ نبذ الفرقة والتعصب والتضليل والتشريك والتكفير بين المسلمين، الأمر الذي يمزق شمل الأمة، ويضعفها أمام أعدائها، ويزيد من تخلفها وتأخرها. ولم يتطرق فيها إلى التدابير المطلوبة لتعميق مفاهيم احترام التنوع المذهبيّ، وتقبل ثقافة الحوار بين المسلمين. بل إنّ المتابع لما سطره في مذكراته وبعض كتاباته عن نشاطاته أثناء أسفاره إلى مختلف البلدان يجد أنه نادراً ما يشير إلى لقاءاته بفقهاء ومفكّري المذاهب المتنوّعة، ومن تلكم النوادر عند زيارته للجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة سنة ١٩٩٨م، أو ما كان يحدث في بعض الجامعات الفقهية والمنتديات الفكرية من لقاءات وما شابه.

وكيف كان فإن المتابع لجملة من أعمال الشيخ القرضاوي في هذا المجال يجد أن اتّجاهه نحو التبنّي الفعلي لقضية الحوار الإسلاميّ الإسلاميّ، وفي برامج التقارب المذهبيّ، ظهر بشكل فاعل للعيان بعد أحداث سبتمبر المريعة سنة ٢٠٠١م. ولكن تجدر الإشارة أنه شارك قبل ذلك في ندوة الرباط التي انعقدت في سنة ١٩٩٦م، والتي قدّم فيها ورقة عن مبادئ التقريب، اعتبر فيها وحدة الأمة فريضة، ودعا إلى الاشتغال بالمهموم الكبرى والتعاون في المنفّق عليه. كما نقد فيها حديث الفرقة الناجية، سنداً وممتناً. وقال: إن أعداء الأمة قديماً وحديثاً يكيدون لها حتّى يفرّقوا شملها الملتئم، ويمزقوا وحدتها الجامعة... ومن ذلك: صبّ النار على الخلافات المذهبية، وقذف الوقود لها، حتّى تظلّ متأجّجة، ولا سيما بين الشيعة والسنة<sup>(٥)</sup>. وفي ذات الوقت شارك بفاعلية في مؤتمرات الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، كما في مؤتمر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في روما سنة ٢٠٠١م، وفي مؤتمر حوار الأديان في القاهرة سنة ٢٠٠١م. وقد أكّد

القرضاوي نفسه هذه الحقيقة في بحثه عن مبادئ للتقريب بين المذاهب، حيث ذكر فيه أنه بعد المشاركة في مؤتمرات الحوار الإسلامي المسيحي تعالت أصوات في العالم الإسلامي مطالبة؛ من باب أولى، بالتجاوز بين المسلمين، وبالذات بين الفئتين الكبيرتين: الشيعة؛ والسنة؛ بغية التقريب بينهما، بالحق لا بالباطل<sup>(٦)</sup>. وبالفعل عقدت بعد هذه الفترة عدة مؤتمرات للتقريب، في عدد من الدول العربية، وشارك القرضاوي فيها بفاعلية، فقد اشترك في مؤتمر التقريب في البحرين سنة ٢٠٠٣م، وقدم فيه بحثاً بعنوان «مبادئ الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلامية» والذي طبع في عام ٢٠٠٦م في كتاب مستقل. ولعله أول كتاب ينشر له في هذا الموضوع. كما اشترك في مؤتمر التقريب في سورية سنة ٢٠٠٥م، وكذا في مؤتمر التقريب في الدوحة سنة ٢٠٠٧م. ويذكر أنه لم يحضر أيّاً من مؤتمرات التقريب والوحدة التي عقدت في طهران، ولكنّه زار الجمهورية الإسلامية الإيرانية في سنة ١٩٩٨م، ويظهر أنها هي الزيارة اليتيمة لها.

وعلى أية حال لعلّ مردّ هذا التأخر النسبي في اهتمام القرضاوي بقضية الحوار والتقارب بين المذاهب الإسلامية إلى «فقه الأولويات والموازانات» عنده، والذي قد يستدعي تقديم بعض الشؤون العامة، وهموم بعض الدوائر والانتماءات العقدية، وإعطائها الأولوية على سواها. ومن جهة أخرى من الطبيعي أن يستأثر المشهد الثقافي المصري بجانب كبير من اهتماماته؛ كونه مصري الأصل والنشأة والتربية والتكوين. كما أن الحراك الفكري الذي - كانت ولا تزال - تشهده مصر والسجال الإعلامي والسياسي الذي يدور فيها بين مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية والسياسية، بالإضافة إلى مكانتها الريادية، كلّ ذلك ينعكس على العالم العربي. وإلى جانب هذين العاملين هناك عامل آخر مهمٌ للغاية، فإنه بعد أحداث سبتمبر تزايدت الانتقادات الشديدة في الداخل والخارج على أساليب التوجيه الديني ومناهج التربية الدينية المتشددة عند المسلمين، ولا سيما عند بعض الفئات، وحملتها مسؤولية شيوع التطرف في بعض الأوساط المسلمة. وتعالّت الدعوات إلى ضرورة تجنّب ثقافة الكراهية والإقصاء والتكفير والتفسيق للآخر، وإحلال ثقافة الحوار والتقارب محلها. وهذا ما فتح المجال واسعاً نحو تبني بعض الدول العربية والمسلمة، بما فيها

بعض الدول الخليجية، وبعض المؤسسات، وبعض الشخصيات، قضية التقارب والحوار بين المسلمين.

### الحوار والتقريب مع الديانات

بالنسبة لاتجاهات الدكتور القرضاوي نحو الحوار مع الآخر يلاحظ الدارس لفكره أنّ اهتمامه بالحوار مع الاتجاهات الدينية والفكرية والسياسية الأخرى قد سبق اهتمامه بالحوار والتقارب المذهبي بين المسلمين. وعلى سبيل المثال: في كتابه «أولويات الحركة الإسلامية ومستقبلها»، الذي كتبه في ١٩٩٠م، والذي كان في الأصل ورقة قدّمها إلى أحد المؤتمرات في الجزائر حول مستقبل الحركة الإسلامية، دعا الإسلاميين إلى الانفتاح وعدم الانغلاق، وإلى الحوار مع العقلاء من العلمانيين والمسيحيين والمستشرقين والغرب والحكّام، ودعاهم إلى تبادلي الصدام مع المؤسسة الدينية الرسمية وعلمائها، كما دعا إلى السعي إلى استقلالها أسوةً بالمؤسسة الدينية عند المسلمين الشيعة. ولكنّه لم يُشير فيه إلى مسألة الحوار أو التقارب أو الانفتاح بين المسلمين من أتباع المذاهب والاتجاهات والطرق المتعددة<sup>(٧)</sup>.

وبالرغم من أن القرضاوي قد استقرّ في منطقة الخليج العربيّة، وتحديدًا بالدوحة في قطر، بعد مغادرته جمهورية مصر العربيّة سنة ١٩٦١م، فلا شكّ في أنه اطّلع وتابع بعض النتاجات الفكرية والفقهية التبديعية والتكفيرية التي تصدرها بعض المراكز والمؤسسات الدعوية الرسمية وشبه الرسمية المتشدّدة حيال بعض المذاهب، بل وتوزعها في بعض المواسم الإسلامية الكبرى، الأمر الذي يترك انعكاسات سلبية على علاقات المسلمين ببعضهم، ويضعف من تماسك نسيجهم الوطني. ومن الطبيعيّ أنه كان يتابع أخبار التوترات التي كانت تحدث في باكستان في مناسبة عاشوراء بين بعض أتباع المذاهب منذ الستينات الميلادية<sup>(٨)</sup>. ومن المؤكّد أنّه تابع عن قرب ما قامت به جماعة جهيمان السلفية في البيت الحرام، ودرس أسبابه وعوامله الراجعة إلى التربية المتشدّدة والمنهج المتطرّف، كما نبّه إليه الشيخ الغزالي. ومع ذلك لم يسبق للشيخ القرضاوي - في حدود متابعتنا - أن نشر بحثاً أو ألف كتاباً، طوال تلك الفترة، حول طبيعة العلاقة المفترضة بين المسلمين من مختلف المذاهب الإسلامية، أو تناول قضية

الحقوق الوطنية للأقليات المذهبية المسلمة . بصرف النظر عن مذاهبها . في بعض الدول العربية والإسلامية، أو كتب بحثاً دعا فيه إلى أهمية مراجعة مناهج التعليم الديني وأساليبه، وذلك على العكس تماماً من بعض الرموز الفكرية المعروفة، كالشيخ محمد الغزالي، والسيد محمد حسين فضل الله، وغيرهما. نعم، ورد عنوان كتاب «كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟» ضمن قائمة كتبه في موقعه، ولكن لم يُشر إلى تاريخه، ولم يتمّ عرض الكتاب حتى يتسنى الاطلاع على مضمونه. في الوقت الذي نجد أن الشيخ القرضاوي كتب أكثر من مقالة أو بحث حول الموقف من المسيحيين أو أهل الكتاب. بل إن اهتمامه بهذه القضية قديم، فقد خصّص في كتابه «الحلال والحرام» فصلاً للحديث عنه تحت عنوان: «علاقة المسلم بغير المسلم»، وفصّل فيه القول حول موالاته غير المسلمين، واستعانة المسلم بغير المسلم. وأكدّ فيه على معاملة البرّ والموادّة وحسن العشرة معهم، وأن آيات المنع من اتخاذهم أولياء خاصة في قوم معادين للإسلام<sup>(٩)</sup>. وصدر له كتاب في سنة ٢٠٠١م بعنوان: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، أكد فيه أن الموقف الإسلامي في التعامل معهم يقوم على الأسس الأربعة، وهي: التسامح؛ والعدالة؛ والبرّ؛ والرحمة. وقد لوحظ أنه تجنّب في هذا الكتاب إطلاق وصف الكفر أو الشرك على أهل الكتاب، وتحدّث عنهم بلغة هادئة<sup>(١٠)</sup>. ولكنه أصدر فتوى مؤرّخة في ٢٦/١٢/٢٠٠٤م بعنوان: «موقفنا العقدي من اليهود والنصارى»، قرّر فيها أن كفرهم من الواضحات، المجمع عليها في الأمة كلّها، وذكر فيها بأنه يقصد الحكم بكفرهم في الدنيا؛ لأنّ الناس ينقسمون فيها إلى: مسلم؛ وكافر، وذكر أقسام الكفار، كأهل الكتاب؛ والمشركين؛ والجاحدين؛ والدهريين؛ والمحاربين؛ والمسلمين؛ وغيرهم. أمّا في الآخرة فالأمر موكول إلى الله تعالى. وقد نشرت في موقع إسلام أون لاين، وفي موقعه الشخصي<sup>(١١)</sup>. كما أفتى بتاريخ ١٩/٥/٢٠٠٨م بجواز بناء دور العبادة لغير المسلمين من المواطنين المسيحيين وغيرهم في بلاد المسلمين، وقال: «لا حرج فيه إذا كان لهم حاجة حقيقية فيها، بأن تكاثر عددهم، واضطروا إلى مكان للتعبّد، وأذن لهم وليّ الأمر الشرعيّ بذلك، وهو من لوازم إقرارهم على دينهم. وكذلك للذين دخلوا دار الإسلام بأمان أو بتأشيرة دخول وإقامة للعمل من غير المواطنين، في حدود الحاجة؛ معاملةً بالمثل، أو كما

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

يسمحون هم للمسلمين في ديارهم بإنشاء المساجد؛ لإقامة الصلوات». ومن الواضح أن هذه الفتوى تشمل أتباع مختلف الأديان، حتى غير السماوية.

وسئل عن التقريب بين الأديان فاجاب عنه بتاريخ ٢٠١١/٣/٨م، كما هو منشور في موقعه، فقسّم مفهوم التقارب معهم إلى: مفهوم مرفوض؛ وآخر مقبول.

أما المفهوم المرفوض للتقريب بين الأديان، فهو الذي يقصد به إذابة الفوارق الجوهرية بين الأديان المختلفة بعضها عن بعض، كما بين (التوحيد) في الإسلام (والتثليث) في النصرانية، وما بين (التزيه) في العقيدة الإسلامية (والتشبيه) في العقيدة اليهودية. كما أكد على رفض التنازل عن الأمور الجوهرية في العبادات والتشريع.

وأما المفهوم المقبول للتقارب بينها، خصوصاً السماوية منها، فيُراد به التقريب في ضوء مجموعة من الحقائق، هي: الحوار بالحسنى، والتركيز على القواسم المشتركة، الوقوف معاً في مواجهة أعداء الإيمان الديني وأهل الإلحاد، الوقوف معاً لنصرة قضايا العدل وتأييد المظلومين والمستضعفين في العالم، وإشاعة روح السماحة والرحمة والرفق في التعامل بين أهل الأديان، لا روح التعصّب والقسوة والعنف<sup>(١٢)</sup>.

### مواجهة التطرف الديني

ولقد أبدى الشيخ القرضاوي عناية خاصة بظاهرة التطرف الديني، التي تبلورت لدى بعض الجماعات الدينية في ظروف السجون والمعتقلات في مصر، منذ الستينات من القرن الماضي، حيث تبنت بعض الجماعات الدينية ثقافة التكفير والتجهيل للمجتمع، وأخذت هذه الظاهرة في التطور والانتشار في السبعينات، بحيث انتهى الأمر ببعض الجماعات إلى اغتيال الشيخ محمد الذهبي، وزير الأوقاف المصري الأسبق. وهنا تصدّى القرضاوي لهذه الظاهرة، فألّف عدداً من الكتب في تحليلها ومعالجتها، منها كتيب بعنوان: «ظاهرة الغلو في التكفير»، تطرّق فيه إلى جذور هذه الظاهرة وأسبابها، وفنّد حجج التكفيرين، مسشهاداً بالأحاديث الصحيحة، وبأقوال وفتاوى كبار فقهاء المذاهب السنية. وتطرّق فيه إلى من يستحقّ التكفير، وهم الشيوعيون، الذين يعادون الدين؛ والحكام العلمانيون، الذين يرفضون جهره شرع الله؛ وأصحاب

النحل التي مرقت من الإسلام مروقاً ظاهراً، مثل: الدرّوز؛ والنصيرية؛ والإسماعيلية؛ وأمثالهم من الفرق الباطنية<sup>(١٣)</sup>.

لكنّ يلاحظ أنه لم ينبّه فيه إلى ما دأبت عليه بعض المؤسسات الدعوية والإعلامية والتعليمية من نشر ثقافة التكفير والتضليل في بعض المجتمعات العربية، ولم يحذّر من تأثير المناهج التعليمية المتشدّدة ودورها في إنتاج التطرّف. وأخيراً لم يفتّ الشيخ القرضاوي في مذكراته أن يخصّص وقفة مع سيد قطب، ينبّه فيها إلى الفكر التكفيري - حسب رأيه - لدى سيد قطب، وأنّه كان يكفّر مسلمي اليوم في بعض كتبه، كتفسيره المعروف «في ظلال القرآن»، وكتابه «معالم في الطريق»، ويحذر الشباب والمثقفين منه، ممّا أثار موجة من الردود النقدية ضده من الإخوان وغيرهم، مثل: الاستاذ جمال سلطان، وأحمد عبد المجيد، والعالم الأزهري يحيى هاشم فرغلي، الذي مدح القرضاوي مناقشته، مع ما فيها من تمحّل - حسب تعبيره .. وهذا ما جعله يدافع عن رأيه، ويناقش بعض تلكم النقود، ويصف بعض منتقديه بأن بضاعتهم في العلم الشرعيّ مزجاة<sup>(١٤)</sup>. ولكن اللافت للنظر أن القرضاوي لم يعن كثيراً بمناقشة ونقد الاتجاهات السلفية المتطرّفة، التي تتساهل في رمي بعض المسلمين من مختلف المذاهب بالكفر والشرك أو بالبدعة والضلالة؛ لأبسط الأسباب. وعلى العموم فإنّه بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبروز ظاهرة التدين والالتزام الدينيّ الواسع في العام العربيّ والإسلاميّ، ومع تشكّل ما عُرف بتيار الصحوة الإسلامية، أنجّه القرضاوي إلى رعاية هذا التيار وترشيده، فخصّص عدداً من الكتب لمعالجة أوضاع الصحوة، وبحث المشكلات التي أفرزتها، والتحديات التي تواجهها، ومنها: «الصحوة بين الجمود والتطرّف»؛ و«الصحوة بين الاختلاف المشروع والتفرّق المذموم»؛ وغيرهما.

وقد أرجع التطرّف في الكتاب الأوّل إلى عدّة أسباب، منها: الاتجاه نحو التمسك بحرفية النصوص، والانشغال بالأمور الجزئية، والإسراف في التحريم، واتباع المتشابهات، والتباس المفاهيم<sup>(١٥)</sup>. ويلاحظ أنه أغفل الإشارة إلى منابع الفكر التكفيري الذي تتبناه الاتجاهات السلفية المتطرّفة، والتي تسلّت إلى بعض تلكم الجماعات في غفلة من مؤسسات الاعتدال الإسلاميّ. ورغم أن هذه البحوث

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

كانت موجّهة أساساً إلى الجماعات الدينيّة المتطرّفة في مصر، وإلى تيارات الصحوة من المسلمين السنّة في العالم العربيّ، فإنّها تناولت بعض القضايا المشتركة التي تهمّ جميع المسلمين. فالإ جانب تطرّق مؤلّفها لمخاطر التكفير، وتحذيره منه، ومن الغلوّ وآثاره وآفاته، تناول في كتابه «الصحوة بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم» قضية في غاية الأهميّة، وهي الموقف من حديث افتراق الأمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار إلاّ واحدة. هذا الحديث، الذي كثيراً ما يتكئ عليه التكفيريون، ويتّخذونه حجّة في ما يطلقونه من أحكام تكفيرية ضدّ من يخالفهم في الاجتهاد أو الموقف الفكريّ والعقدي. وقد تناول طرقه بالبحث والنقد، وناقش الذين قوّوه بكثرة طرقه، مؤكّداً أنّه إنّما يؤخذ بهذا في ما لا معارض له، ولا إشكال عليه. وذكر آراء العلماء في تضعيفه، وطعنهم بالذات على عبارة: «كلّهم في النار إلاّ واحدة». وقد أعاد التأكيد عليه في كتابه «تاريخنا المفترى عليه»، فنقل عن العلامة ابن الوزير، ناصر السنّة، قوله: «وإياك والاعتزاز بـ «كلّها هالكة إلاّ واحدة»؛ فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة». وعن ابن حزم: «إنها موضوعة، لا موقوفة، ولا مرفوعة». وأشار إلى ما ذكره الشوكاني عن ابن كثير: «أمّا زيادة كلّها في النار إلاّ واحدة، فقد ضعفها جماعة من المحدّثين، بل قال ابن حزم: إنّها موضوعة»<sup>(١٦)</sup>.

وفي سياقٍ متّصل تحدّث الشيخ القرضاوي في مذكراته عن احتلال المسجد الحرام من قبل جماعة جهيمان سنة ١٤٠٠هـ، فقال: «وأذكر أنّا استقبلنا شيخنا الكبير محمد الغزالي، وقد قدم من مكّة المكرّمة حزينا أشدّ الحزن على ما حدث في المسجد الحرام، وكان يقول: هذه ثمرة زرع ظلّ يغدّي وينمّي لعدّة عقود من المشايخ الغائبين عن العالم، حتى ظهرت نتائجه اليوم». والواقع لقد وضع الغزالي يده على الجرح، وشخّص الداء الذي يمكن أن يستتبط منه الدواء، لمن يستمع القول فيتبع أحسنه. وتابع القرضاوي حديثه عن المجموعة قائلاً: هؤلاء عرفوا أنهم جماعة سلفية سعودية خالصة من أقحاح السلفيين<sup>(١٧)</sup>.

### قراءة سلفية للتاريخ العربيّ الإسلاميّ

تجدد الإشارة إلى أنّ الدكتور القرضاوي، بالرغم من تأخّر انخراطه في قضايا

التقارب والتعارف بين المذاهب المسلمة، لم ينشغل في أغلب بحوثه ودراساته بالخلافات التاريخية والعقدية التي وقعت بين المسلمين.

غير أنه في كتابه «تاريخنا المفترى عليه»، الذي صدر عام ٢٠٠٥م، انحاز إلى القراءة السلفية للتاريخ العربي الإسلامي، حيث وقف موقف المدافع القوي عن بعض الحكام الأمويين والعباسيين، وأضفى عليهم صفة الصلاح والتدين، كما امتدح الدولة الأموية والعباسية بشكل عام؛ باعتبارهما تمثلان مرحلة مهمة من التاريخ الإسلامي، ونموذجاً تطبيقياً للتأسيس الحضاري والازدهار العلمي. وفي المقابل تبني الموقف السلفي من الفاطميين، الذين أسماهم بالعبيديين، بخلاف ما حققه بعض المؤرخين، كالمقريزي، وابن خلدون. ووصفهم بالجملة ودون تمييز، بخلاف الواقع التاريخي، بأنهم عاثوا فساداً في كل شيء. بينما اعتبر أنّ صلاح الدين قد أحيى السنة<sup>(١٨)</sup>. وانتقد المؤرخين والمحدثين، كالطبري، وابن عبد البر صاحب الاستيعاب، لما رووه دون تمحيص أو تدقيق، ولا سيما في ما شجر بين الصحابة. وتطرق إلى آراء أئمة الجرح في أبي مخنف، وكونه شيعياً محترقاً، وفي سيف بن عمر بأنه وضاع ومتهم بالزندقة، ولكنه أشار إلى حكاية مؤامرة اليهودي عبد الله بن سبأ ضد الإسلام والمسلمين وكأنها من المسلمات، متغاضياً بأنها من مرويات سيف بن عمر<sup>(١٩)</sup>! ووجه نقداً بالغاً لبعض العلماء والمفكرين الذين تعرّضوا بالنقد لممارسات بني أمية وبني العباس في الحكم والسلطة، مثل: العلامة أبي الأعلى المودودي، والشيخ محمد الغزالي، والأستاذ سيد قطب، والشيخ أبي الحسن الندوي، وغيرهم. كما انتقد بعض الباحثين والكتّاب المعروفين، مثل: عباس العقاد، وطه حسين، وعبد الرحمن الشرقاوي؛ لتحاملهم على بني أمية، حسب رأيه<sup>(٢٠)</sup>، وفي نفس الوقت اعتبر دفاع الأستاذ شاکر عنهم مبالغاً فيه، وأخذ على الكاتب عويس تمحله الدفاع عن بيعة يزيد بن معاوية. كما خطأً فيه موقف القاضي القرطبي في العواصم والقواصم، الذي دافع فيه عن يزيد ورجاله، الذين قتلوا سبط رسول الله ﷺ الحسين بن علي، ولكنه في نفس الوقت استشهد بما أورده البخاري عن النبي ﷺ: «أول جيش يغزون من أمتي مدينة قيصر مغفور لهم»، معتبراً إياه منقبة ليزيد بن معاوية؛ لأنه قاد هذا الجيش، وأغفل ما ذهب إليه بعض كبار المؤرخين، مثل: ابن الأثير في الكامل، من أنّ الذي

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

قاد هذا الجيش هو سفيان بن عوف، وأن معاوية أمر ولده يزيد ليلتحق به، ولكنه تناقل واعتلّ، فتركه. وحول مناقشات شرّاح الحديث بعدم لزوم شموله ليزيد بن معاوية لمجرد وجوده فيه قال: لا يهمنّا التحقيق في أمر يزيد، ولكن الذي يهمنّا هو أن هذا الجيش المغفور له في الجملة كان في عهد بني أمية<sup>(٢١)</sup>. ومن جهة أخرى وافق الحسن البصري في ما كان ينقم على معاوية من قتاله علياً، وقتله الصحابي حجر بن عدي، واستلحاقه زياد بن أبيه، ومبايعته ليزيد ابنه<sup>(٢٢)</sup>، ومع ذلك أظهر ميلاً إلى ضمّ فترة معاوية إلى الخلافة الراشدة، وردّ على الشيخ الألباني، الذي تمسك في رفضه ذلك بحديث سفينة، الذي يقرّر أن الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون بعد ذلك الملك، وقال القرضاوي: إن القصد من إيراد الحديث إدخال عليّ، لا إخراج من عداه من الخلافة الراشدة<sup>(٢٣)</sup>. يذكر أن القرضاوي يعتبر شيخ السلفية المعروف، الشيخ ابن تيمية، من أحبّ العلماء إلى نفسه، بل لعلّه أحبّهم إلى قلبه، وأقربهم إلى عقله، ولكنه مع ذلك لم يتقيّد باجتهاداته، بل خالفه في بعضها، كما في مسألة التأويل والمجاز، وفي نفس الوقت يوافقه بعدم الخوض في تأويل ما يتعلّق بعالم الغيب وأحوال الآخرة<sup>(٢٤)</sup>.

### مبادئ وأسس عامّة للحوار والتقريب

قدّمت في مؤتمر التقريب الذي انعقد في البحرين سنة ٢٠٠٣م بحوث رائدة، تضمّنت أسساً ومبادئ مهمّة لا غنى لمسيرة التقريب عنها. فقد قدّم الشيخ القرضاوي بحثاً بعنوان: «مبادئ الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة»، ضمّته عشرة مبادئ للتقريب، وهي: حسن الفهم ومعرفة الآخر من مصادره، وحسن الظنّ، والتركيز على نقاط الاتفاق، والتحاوّر في المختلف فيه، وتجنّب الاستفزاز، واجتناب التكفير، والبعد عن شطط الغلاة، والمصارحة بالحكمة، والحذر من دسائس الأعداء، وضرورة التلاحم وقت الشدّة. ويظهر أن أصل البحث هو نفسه الذي قدّمه في ندوة المغرب سنة ١٩٩٦م، ثمّ طوره ووسّعه حتّى نشر في كتاب سنة ٢٠٠٦م. وللإنصاف فقد تحدّث فيه بكثير من الصراحة، وقدم رؤية متقدّمة للحوار والتقارب، وإنّ تضمّن بعض النظرات التي لا نوافقها عليها حيال بعض المذاهب. وممّا ذكره حول مبدأ حسن الظنّ أنه لا يصحّ حمل كلّ فعل أو تصرف صالح يصدر من الشيعة على أنه من باب

التقية؛ لأنه ضرب من سوء الظن. وعند حديثه عن مبدأ البعد عن شطط الغلاة أشار إلى أن هناك متخصصين في تكفير الشيعة، وربما أضافوا إليهم بعض الطوائف الأخرى، وذكر أدلة التكفيريين، ومنها: أن الشيعة يؤمنون بتحريف القرآن، وينكرون كون السنة مصدراً ثانياً للتشريع، ويسبّون الصحابة، ويدعون العصمة لأنتمهم، ويدعون أنهم يعلمون الغيب، ويستغيثون بهم، وغيرها، وردّ عليها، معترفاً بأن عند الشيعة أخطاء يجب إزالتها وتعديلها، ولكنه ذكر بأن القرآن عندهم هو المحفوظ بين الدفتين، المستبطن منه الأحكام، المقرّر عندهم في المناهج، وأن مصحف إيران هو مصحف مصر والسعودية، أمّا دعوى التحريف أو نقصه فهو قولٌ ردّه المحقّقون من علمائهم؛ وإنهم لا يعترفون فعلاً بمصادرنا، ولكن ما ثبت عندنا ثبت عندهم بطرق أخرى مع اختلاف يسير؛ وأمّا سبّ الصحابة فهذا ما نكره عليهم، وإن كان المعتدلون والمحقّقون من علمائهم ضدّه، ولا يستحقون التكفير؛ لما لهم فيه من شبهة تأويل؛ وأمّا دعوى العصمة فنحن نخطئهم فيها بلا شك، ولكن لا نرى فيه كفراً بواحاً؛ وأمّا ما وقع فيه الشيعة من شرك العوامّ فهو موجودٌ عند أهل السنة أيضاً بدرجات متفاوتة، ولكن علماء الشيعة لا ينكرونه، بعكس علماء السنة. وحذّر من دسائس الأعداء الذين يريدون تمزيق شمل الأمة، فيقولون: مسلم وقبطي أو سنّي وشيعي، فإذا لم يجدوا شيئاً من ذلك، قالوا: قومي وإسلامي، أو يميني ويساري، وثوري وليبرالي، ودعا إلى الاستيقاظ من النوم، والمراجعة والتقويم، ودعا فيه إلى إصلاح أوضاع الأقليات المسلمة عموماً في مختلف البلدان<sup>(٢٥)</sup>.

كما طرح الشيخ محمد علي التسخيري مجموعةً من الأسس في بحثه بعنوان: «أسس التقريب وقيمه، ودور العلماء فيه»، توافق أكثرها مع مبادئ الشيخ القرضاوي، ولكنّه طرح أسساً لم تردّ في مبادئه، منها: تجنّب التكفير والتفسيق والاتهام بالابتداع، وإحلال الخطأ والصواب محلّها، وعدم المؤاخذه بلوازم الرأي، وتجنّب الإساءة لمقدّسات الآخرين، والحرية في اختيار المذهب، مع التأكيد على حقّ الجميع في توضيح آرائه دون تهويل أو تجريح للآخرين، وفتح باب البحث المنطقيّ السليم فيها<sup>(٢٦)</sup>.

أما الشيخ محمد مهدي شمس الدين فقد قدّم بحثاً بعنوان: «نحو ميثاق تأسيسي

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

لهيئة قضايا الوحدة والتقريب»<sup>(٢٧)</sup>. ومن أهم توصياته: تجنّب التبشير المذهبي، مؤكداً أن الانتقال من مذهب إلى آخر على صعيد فرديّ هو شأن شخصي، يجب احترامه؛ ودعا كليات الشريعة للعناية بالتدريس الجادّ لكلّ المذاهب على قاعدة أصول الفقه المقارن؛ ونوّه إلى وجود علماء في الفريقين لا يتمتّعون بالورع والكفاءة، يصدرّون فتاوى ضدّ أتباع المذاهب الأخرى، ودعاهم إلى الكفّ عن ذلك؛ وأوصى بتصحيح وضع السنّة المطهّرة، بالعودة إلى مصدرها الطبيعيّ بعد النبيّ ﷺ، وهو أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، مع عدم إهمال مصدر الصحابة، مؤكداً على كلمة مرجع المسلمين الإماميّة الكبير السيّد البروجردي، بعدم وجود داعٍ للخوض في قضية الخلافة من المنظور التاريخي؛ لأنه مثار الاختلاف من دون ضرورة، مع التأكيد على مرجعية أهل البيت (عليهم السلام) لحلّ المشاكل الدينيّة وفي الأحكام، طبقاً لحديث الثقلين. والجدير بالذكر أن الجميع أكّدوا على احترام المذهب، وأنّ التقريب لا يعني تنازل فريق عن مذهبه ومعتقداته لصالح فريق آخر.

### الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

وتوجّه الشيخ القرضاوي جهوده الداعية إلى إيجاد كيان لعلماء المسلمين، يتعاونون فيه لنصرة القضايا الإسلاميّة الكبرى في العالم. وقد تمّ الإعلان عنه في أول مؤتمر تأسيسيّ له عُقد في لندن بتاريخ ١١/٧/٢٠٠٤م، بعد أن تمّت الموافقة على نظامه الأساسيّ سنة ٢٠٠٢م. وقد اختير الشيخ القرضاوي رئيساً للاتحاد، كما اختير كلٌّ من الشيخ محمد عليّ التسخيري من المسلمين الإماميّة، والشيخ أحمد الخليلي من المسلمين الإباضية، بالإضافة إلى الشيخ بن بيه من المسلمين السنّة، نواباً للرئيس. ولقد اشترك في تأسيسه ومباركة قيامه علماء المذاهب المتعدّدة. حيث تولّى نيابة الرئيس بالفعل علماء من المسلمين الإماميّة والإباضية. وكان العلامة الكبير السيّد محمد حسين فضل الله (رحمه الله) داعماً قوياً لجهود إنشاء الاتحاد، وعضواً مؤسساً من أعضائه، ومارس دائماً دور الناصح الشفيق، والأخ المخلص، لقيادة الاتحاد وأعضائه، حسب ما ورد في البيان الذي أصدره الاتحاد بتاريخ ٥/٧/٢٠١٠م، بمناسبة وفاة السيّد فضل الله، ونشر في موقع الاتحاد<sup>(٢٨)</sup>.

## لا يجوز تكفير المسلم

وانسجاماً مع نفس النهج الراض لتكفير المسلمين من مختلف المذاهب أجاب الشيخ القرضاوي على سؤال وجّهته مؤسّسة آل البيت للفكر الإسلاميّ في الأردن إلى عددٍ من علماء المسلمين من المذاهب المتعدّدة، ومنهم: القرضاوي، مفاده: هل يجوز تكفير أصحاب المذاهب لمجرد مخالفتهم في المذهب؟ وأجاب عليه القرضاوي بتاريخ ٢٠٠٥/٥/١٢م، كما هو منشور في موقعه. ومما جاء في جوابه: «مَنْ شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، خالصاً من قلبه، فقد أصبح مسلماً، له ما للمسلمين، وعليه ما على المسلمين، ونجا بذلك من الخلود في النار. وذكر جملةً من الروايات الدالّة على ذلك، ثم قال: كلّ هذه الأحاديث، وجميعها صحيحة، تدلّ بوضوح على أن مدخل الاسلام هو الكلمة أو الشهادة، وأنّ المرء إنّ مات عليها صادقاً مخلصاً، ولم يقلها نفاقاً، كانت سبب نجاته من النار، ودخوله الجنة على ما كان من عمل، إذا صحّت عقيدته أنجته من الخلود في النار، وإنّ كان له من السيئات ما له. ولا عبرة بالتسميات التي تسمّى بها الناس، أو يسمي بها بعضهم بعضاً، كقولهم: هذا سلفي، وهذا صوفي، وهذا سنّي، وهذا شيعي، وهذا أشعري، وهذا معتزلي، وهذا ظاهري، وهذا مقاصدي؛ لأنّ المدار على التسميات والمضامين، لا على الأسماء والعناوين». وأضاف: «وأصحاب المذاهب المعروفة في العالم الإسلاميّ، التي تتبعها جماهير من المسلمين، كلّهم داخلون في الإسلام الذي ذكرناه»<sup>(٢٩)</sup>.

هذه خلاصة سريعة عن جهود الدكتور القرضاوي حول الحوار مع الآخر، ونبذة عن خطابه حول التقارب والتجاوز، ونبذ التكفير بين مذاهب المسلمين.

## مفارقات اتّحاد علماء المسلمين

لقد استبشر المؤمنون بالتقارب والتعاون والتعارف بين مذاهب المسلمين عند قيام اتّحاد العلماء، الذي سبق الحديث عن جانب من خلفيات تأسيسه. ولكنّ المتابع لأهداف الاتحاد، ولخلفيات إنشائه التي أعلن عنها، ولهيئته الرئاسية، ولواقف بعض قادته المؤسّسين، وكذا لبرامجه التي يغلب عليها الطابع الأحادي المذهبي، يجد أن هناك نوعاً من عدم التجانس بينها. فتركيبته الرئاسية

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

توحي برسالة التقارب والتفاهم - على أقل تقدير - في القضايا الكبرى وفي القواسم المشتركة، ولكن في المقابل إن بروز بعض التصريحات الإعلامية والمواقف السجالية التي صدرت من بعض مشايخه، والتي اعتبرت بمثابة «سبقات اللسان وزلات القلم»، تكشف عن أن هذه التركيبة الرئاسية لا تعدو أن تكون أحد التعبيرات الشكلية التي اعتاد أن يشاهدها الإنسان العربي المسلم.

### شهادات وتقييمات من الداخل

وأخيراً فإن ما كتبه الأستاذ فتحي عبد الستار، عضو الاتحاد، في مقال بعنوان: «هوامش على دفتر اتحاد علماء المسلمين»، والذي نشر في موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٠١٠/٧/٤م، يعتبر بمثابة شهادة من الداخل. ومع الأخذ في الاعتبار المبدأ القائل: «ما كل ما يُعلم يُقال» فإنه قد يعني بأن ما خفي كان أعظم، خصوصاً وأن عبد الستار تحدثت عما جرى في اجتماع الجمعية العامة وما تلاها - حسب تعبيره -، ولم يتحدث عن أسس اختيار المسؤولين في بقية الأجهزة الإدارية والمكاتب والفروع والنشاطات والبرامج. وما يهمننا في المقام من شهادة عبد الستار حول العلاقات بين مشايخ الاتحاد: «بدا في هذه الجمعية وما تلاها أن الهوة ما زالت عميقة بين علماء السنة وعلماء الشيعة، الذين جمعهم الاتحاد تحت مظلته، حيث ظهر في بعض كلمات المتحدثين من علماء السنة عدم فهم فلسفة الاتحاد من خلال حديثهم عن الشيعة، والذي وصفته أطراف شيعية بأنه مسيء. وظهر ذلك جلياً في التصريحات المنشورة والمنسوبة إلى آية الله التسخيري، الذي علل استقالته من منصب نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بوجود «ضعف من الأعضاء السلفيين والتكفيريين في الاتحاد على الدكتور القرضاوي رئيس الاتحاد، وضعف القرضاوي تجاه هذه الضغوط»، على حد قوله.

وأضاف عبد الستار: «وكان الدكتور القرضاوي قد أعلن استقالة التسخيري وهو جالس إلى جواره على المنصة، معللاً هذه الاستقالة بإيثار التسخيري الراحة؛ بسبب متاعبه الصحية، ثم اختار القرضاوي آية الله واعظ زاده الخراساني عوضاً عن التسخيري». وقال عن الأخير في عبارة لها دلالات عدة كررها مرتين: «إنه قريب إلى

أهل السنة».

كما أن نتيجة انتخابات مجلس الأمناء لم تظهر نجاح الاسم الشيعي الوحيد الذي كان عليها، والذي كان قد وُضع بترشيح من القرضاوي أيضاً، ولكن من المتوقع أن هذا سيجبر الدكتور القرضاوي على تعيين أسماء شيعية ضمن من يحق له تعيينهم.

ويُظهر هذا عدم التجانس السنّي الشيعي داخل الاتحاد، ورفض بعض الأطراف السنّيّة لهذا الوجود الشيعي، واقتصار الأمر على المجاملات اللفظية، ووصل الأمر ببعض الأعضاء إلى التفكير في إنشاء رابطة خاصة بعلماء السنة تحت مظلة الاتحاد، إلا أن هذا يحظى بتحفظ شديد من قبل البعض، وعلى رأسهم الدكتور القرضاوي نفسه<sup>(٣٠)</sup>.

وكتب الأستاذ راشد الغنوشي مقاله المنشور في الجزيرة نت بتاريخ ٢٢/٧/٢٠١٠م، بعنوان: «ما الجديد في المؤتمر الثالث للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين؟». وعلى الرغم من طابع الاختزال الذي اتّسمت به مقاله، إلا أنه تطرّق إلى بعض الأجواء السلبية التي تسود أروقة الاتحاد، وتلامس تركيبته ونشاطاته. فتحت عنوان: «خلافات على السطح» قال: «ظهرت على السطح خلال الدورة الماضية للاتحاد خلافات بين رئيسه الشيخ القرضاوي والأمين العام الدكتور سليم العوا، على خلفية الموقف من إيران والتشيع، واعتراض الشيخ الشديد على ما تنهض به إيران وبعض دوائر التشيع من جهود حيثية لاختراق المجتمعات السنّيّة، وهو تقدير لم يوافق عليه الأستاذ العوا، فعارضه بما آل - مع خلافات أخرى - بالعلاقة إلى قدر من التأزم، قاد إلى استعفاء العوا من منصبه أميناً عاماً، غير أن مساعي صلحية أفضت إلى عودة المياه إلى مجاريها، وكأن الأزمة رحلت إلى محطة المؤتمر القادم».

وفي المؤتمر الثالث للاتحاد الذي عقد في إسطنبول في شهر يوليو ٢٠١٠م، والذي فاق أعضاؤه الأربعمئة عضو، برزت نفس المشكلة، التي يبدو أنها تمحورت هذه المرة حول التمثيل الشيعي في تركيبة الرئاسة. ولندع الغنوشي يحدثنا عنها، ولو بلغته المقتضبة جداً: «كان للتمثيل الشيعي انعكاسات على المؤتمر الثالث، سواءً بما وجّهه بعض المؤتمرين من انتقادات شديدة للأمين العام أو ما تردّد من اتهام الشيخ

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

التسخيري نائب الرئيس بمواقف طائفية، دفعت رئيس الاتحاد إلى ترشيح مرجع شيعيّ غيره بديلاً هو آية الله واعظ زاده رئيس هيئة التقريب»<sup>(٣١)</sup>.

إن شهادة السيّد عبد الستار والأستاذ الغنوشي السابقتين تكشفان النقاب عن أن الاتحاد الذي أنشئ ليكون بمثابة مظلة لعلماء المسلمين؛ لتوحيد الجهود والمواقف حيال قضايا الأمة الكبرى، وللتبصير بمواقع الخطر، ودرء رياح الفتن، وتجميع قوى الأمة من كلّ المذاهب والاتجاهات؛ لتضييق نقاط الافتراق وتوسيع نقاط الاتفاق، والتركيز على القواسم المشتركة، والتعاون في موارد الاتفاق، والعذر في موارد الاختلاف، حسب ما جاء في البند الخامس والسادس من أهداف الاتحاد<sup>(٣٢)</sup>، إن هذا الاتحاد نفسه لم يسلم من اختراق المتشددّين السلفيين له، وفرض شكل من أشكال التأثير على سياساته ومتبنياته وقراراته، والتي انتهت إلى استبعاد بعض الرموز المؤسّسة الفاعلة عن مواقع القرار. فمع التمثيل المحدود والشكلي لبعض أتباع المذاهب المسلمة تمارس ضغوطاً، وتجري محاولات وتفاهمات معيّنة؛ لإبعادهم عن بعض التشكيلات الإدارية للاتحاد، بل إن رئيس الاتحاد حين يختار نائباً جديداً له، بعد استقالة الشيخ التسخيري، ولكي يقنع الأعضاء به، يبرّر اختياره على أسس مذهبية منحازة، بدلاً من أن يتمّ اختياره وجميع المسؤولين في الاتحاد على أسس موضوعية وفكرية، كالجدارة والأهلية. ويبدو من الملابس التي ذكرت أن الشيخ التسخيري والدكتور سليم العوا اضطررا إلى الاستقالة أو الاستعفاء من موقعهما، إن لم يكونا قد دُفعا دفعا إليها.

### الخطاب الإقصائي والتبديعي

لقد سبقت الإشارة إلى منهج الشيخ القرضاوي الذي يوصف بالوسطية والاعتدال ونبذ التطرف والغلو والتشدد والتكفير. وفي ضوءه من المفترض أن ينأى القرضاوي بنهجه وخطابه عن اتهام الاتجاهات الأخرى بالابتداع والضلالة، ورميها بالهلاك الأخروي؛ لمجرد الاختلاف مع فريقه في الرأي والتأويل في بعض القضايا الفكرية العقدية والفقهية؛ لأن طبيعة التبديع والتضليل هي نفس طبيعة التطرف والتكفير، والفارق المنهجيّ بينهما في الدرجة، لا في النوع، كما يقول المناطقة.

ولكن بالنظر إلى بعض الأعمال الفكرية للقرضاوي، وإلى جانب من خطابه، نجد أنه وقع في هذه المفارقة لأكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، مما يعني أن مواقفه تتسم بالتأرجح بين الرؤية التقليدية الموروثة لمؤرخي ومتكلمي الفرق والمقالات وبين نهج الاعتدال والانفتاح والحوار مع الآخر.

وفي ما يلي نشير إلى نماذج من خطاب التبديع والتضليل والإقصاء للآخر في فكره وخطابه.

ففي استفتاء أو سؤال وُجّه إليه حول ما إذا كانت البدع أشدّ خطراً من المعاصي، وعن أنواع البدع وعلاقتها بالذنوب؟ ردّ عليه، بتاريخ ١٤/٣/٢٠٠٤م، بجواب منشور في موقع إسلام أون لاين، في قسم (فاسألوا أهل الذكر)، قال فيه: «أما عن أنواع البدعة - كما هو معلوم - بدعتان، أو نوعان: بدعة قولية أو اعتقادية، أو بتعبير عصرنا: فكرية، تمثّل انحرافاً في الاعتقاد أو الفكر أو المنهج السويّ الذي جاء به القرآن والسنة، واستقر عليه سلف الأمة وخير قرونها، وهي شرّ النوعين وأخطرها، وذلك مثل: بدع الفرق الإسلامية المنحرفة عن السنة والجماعة، مثل: الخوارج، والشيعية، خصوصاً الغلاة منهم، والجبرية، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم، على تفاوت بينهم في مدى القرب أو البعد عن حقيقة الإسلام ونهجه القويم في العقيدة والسلوك... ثم أشار إلى اتجاهات فكرية منحرفة أخرى، كالعلمانية، والصوفية، القائلين بالحلول ووحدّة الوجود، وحدّدهما، كما عليه الحلاج وابن عربي، وذكر أمثلة من آرائهم. وأضاف: والنوع الثاني هو البدعة العملية، كأن يخترع عبادة من عنده لم يشرعها الله، ولا رسوله، أو يضيف إلى العبادة المشروعة ما ليس منها، مثل: (صلاة الرغائب)، التي ابتدعها بعض الناس في أوّل شهر رجب،... أو الإمساك عن الطعام والشراب قبل الفجر بثلاث ساعة أو عشر دقائق أو نحو ذلك؛ احتياطاً، أو الإمساك عن المبادرة إلى الإفطار بعد المغرب؛ مبالغة في الاحتياط»<sup>(٣٣)</sup>.

### حول بدعية صلاة الرغائب وتأجيل الفطور

تجدر الإشارة إلى أن صلاة الرغائب، وعلى الرغم من منع كثير من العلماء منها، أوردتها إمام الحرمين المحدث المعروف رزين بن معاوية العبدري

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

الأندلسي (٥٣٥هـ) في كتابه التجريد للصحاح الستة، وكذا الشيخ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) في إحياء علوم الدين. ودافع عنها علامة الحديث المعروف ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، ورد على إشكالات الفريق المخالف. ومما قاله في هذا الصدد: لا يلزم من ضعف الحديث بطلان صلاة الرغائب والمنع منها؛ لأنها داخلة تحت مطلق الأمر الوارد في الكتاب والسنّة بمطلق الصلاة. كما استدللّ عليها بالخصوص بما رواه الترمذي من حديث عائشة، ولم يضعّفه، أنّ النبي ﷺ قال: مَنْ صَلَّى بَعْدَ الْمَغْرَبِ عَشْرِينَ رُكْعَةً بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ. فهو يتناول صلاة الرغائب من جهة اثني عشرة ركعة داخلة في العشرين. وانتهى ابن الصلاح بعد ردّ مختلف الإشكالات إلى القول: «فقد وضح ممّا بيّناه وأصلناه أنّ صلاة الرغائب غير ملتحقة بالبدع المنكرة»<sup>(٣٤)</sup>. ويذكر في هذا السياق أنّ فقهاء المسلمين الإمامية لم يصحّحوا روايات صلاة الرغائب، ولكنهم لم يروا بأساً لمن أراد أن يصلّيها، استناداً إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن، أو برجاء نيل الثواب الوارد فيها.

أمّا مسألة تأجيل الفطور فإنّ الفقيه المقاصدي العلامة الشاطبي قال في الموافقات، في مسألة «بيان الصحابي حجة»، وضمن حديثه عن حجة ما جاء عنهم في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات: «مثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر». فهذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة ويحتمل غير ذلك، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصلّيان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة؛ بيانا أنّ هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضاً...»<sup>(٣٥)</sup>.

وبناءً عليه كنّا نتمنّى على الشيخ القرضاوي، رئيس اتّحاد العلماء، أن يتّسع صدره لتقبّل الاجتهادات الفقهيّة المتنوّعة، دون إصدار أحكام البدعة على جماهير واسعة من المسلمين. وأياً كان فقد صرّح القرضاوي في هذه الفتوى بابتداع الخوارج والشيعية عموماً وبالجملة، والغلاة منهم خصوصاً، ولم يتّضح قصده من الغلاة في هذا المورد. ولم يستثنِ فريقاً من الخوارج والشيعية من حكم البدعة العقديّة، التي هي أشدّ الأنواع وأخطرها، وخصّ من الصوفية من يقول بالحلول ووحدة الوجود. واللافت للنظر هنا هو أنّ توقيت هذه الفتوى جاء متزامناً مع الفترة التي أعلن فيها عن تأسيس اتّحاد

علماء المسلمين، وتحديدًا قبله بأربعة أشهر تقريباً!

### التحذير من نشر التشيع، ووصف قائد المقاومة بالمتعصب

نقلت صحيفة «المصري اليوم» في عددها الصادر بتاريخ ٢٠٠٦/٩/٢م أن الشيخ القرضاوي قال خلال مشاركته في الندوة التي عقدتها نقابة الصحفيين المصريين الخميس ٢٠٠٦/٨/٣١م: «إن الشيعة أخذوا من التصوف قطرة للتشيع، وإنهم اخترقوا مصر في السنوات الأخيرة»، وأضاف: «إن الشيعة يحاولون نشر مذهبهم في مصر؛ لأنها تحب آل بيت، وبها مقام الحسين والسيدة زينب»، وقال: «أدعو إلى التقريب بين المذاهب، وأؤيد حزب الله في مقاومته، ولكن لا أقبل أن يخترقوا بلادنا، محدثاً من وقوع مذابح مثلما يحدث في العراق»، وقال: «إن حسن نصر الله لا يختلف عن الشيعة المتعصبين، فهو متمسك بشيئته ومبادئه، ويقول: يا علي، ولا يمكن أن ننكر هذا، ولكنّه أفضل من غيره من القاعدين والمتخاذلين». وتحدث عن لقاءه كبار المسؤولين في إيران، مشيراً إلى أنه طلب منهم ضرورة الكف عن الكلام بأن القرآن ناقص، فأغلبهم يؤمنون بأن القرآن كلام الله، ولكن يقولون: هذا ليس القرآن كله، وقالوا: إن مصحف فاطمة كان ضعف هذا المصحف. وقال: «طالبهم بالتوقف عن سب الصحابة، فهم يتقربون إلى الله بسبهم ولعنهم». ويلاحظ هنا أن الشيخ القرضاوي استخدم ذات الخطاب الذي استخدمه متطرفو السلفية ضد المسلمين الإمامية! كما أنه أورد معلومات غير دقيقة حول عقيدتهم في القرآن الكريم، وحول مصحف فاطمة (عليها السلام)، وبعض أفكارهم العقديّة<sup>(٣٦)</sup>.

وهكذا أغفل القرضاوي كل ما كتبه محققو ومفكرو الإمامية حول هذه المسائل، والتي سبق أن أشار بنفسه إليها في مبادئ الحوار والتقريب.

ويذكر في هذا المضمار أن الملك عبد الله الثاني ملك الأردن كان قد صرح قبل ذلك بفترة، وتحديدًا في ٢٠٠٤/١٢/٩م، لصحيفة الواشنطن بوست، بأن إيران تعمل على تشكيل هلال شيعي في المنطقة!

وإثر الانتقادات والاعتراضات التي وُجّهت إلى الدكتور القرضاوي، وإلى اتحاد العلماء؛ كونه رئيسه، أصدر الأمين العام للاتحاد الدكتور محمد سليم العوا، بتاريخ

## ● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

٢٠٠٦/٩/٤م، بياناً توضيحياً، حاول فيه تبرير كلماته، والاعتذار عنها، بقوله: «إنّ ما نقل عن الدكتور القرضاوي في شأن العلاقة مع إخواننا الشيعة لم يكن كلاماً في أصل محاضرتي، وإنما كان جواباً عن أسئلة وُجّهت إليّ، يحكمه بالضرورة سياق السؤال، وكيفية صياغته»، وأضاف: «إذا كان لفظ التعصّب قد جرى على لسان فضيلته في هذا السياق فإن حقيقة المقصود به هو التمسك بالمدّعى والآراء التي يعبر عنها أو يتبنّاها علماء الشيعة الإمامية، وهو أمر محمود لا عيب فيه، ولا مأخذ عليه، ولم يكن ذكر التعصّب إلاّ سبق لسان، مقصوداً به معنى التمسك المحمود بالمبدأ جملةً وتفصيلاً». وليس غرض هذه المقالة مناقشة تلك التفسيرات المتكفّفة الواضحة، أو كشف ثغراتها، التي تفصح عن مدى الإحراج الذي سبّبه هذه التعبيرات والأوصاف لبعض رفاقه ومساعديه<sup>(٣٧)</sup>.

ومرّة أخرى يلاحظ أنها صدرت في توقيت في غاية الحرجة والحساسية، حيث صدرت تحديداً بعد مرور أسبوعين على توقّف حرب تموز (بدأت الحرب في ٢٠٠٦/٧/١٢م، و استمرت ٣٤ يوماً، حيث توقّفت بتاريخ ٢٠٠٦/٨/١٥م)، والتي سجّلت فيها المقاومة الإسلامية صموداً أسطورياً وانتصاراً تاريخياً على الصهاينة، بحيث غدا سماحة السيّد حسن نصر الله بحق قائداً وبطلاً عربياً وإسلامياً، وصار مهوى أفئدة الجماهير العربية والإسلامية، وأعجب بقيادته ووعيه وصموده كثير من أحرار العالم.

في الواقع إنّ توقيت تصريحات الشيخ القرضاوي، وتركيزه فيها على بعض الأوتار الخلافية العقديّة، وبصورة لا تخلو من تهكّم وإثارة وتفسير وتشويه واستعداد، كما أن إطلاق وصف التعصّب على قائد المقاومة الإسلامية سماحة السيّد نصر الله في هذه المرحلة الدقيقة، أثار كثيراً من الدهشة والاستغراب، وكثيراً من علامات الاستفهام حول دوافعه وغاياته ومراميه! ومع التنزّل بقبول تفسير الدكتور سليم العوا لوصف التعصّب فمن العجب أن يضيق صدر رئيس اتحاد العلماء ذرعاً من تمسك قائد المقاومة السيّد نصر الله بقناعاته العقديّة!؟

## مؤتمر الدوحة للتقريب

وفي مؤتمر الدوحة للتقريب، الذي عقد في ٢٠٠٧/١/٢٢ - ٢٠٠٧/١/٢٢م، وحسب ما جاء

في موقع الدكتور القرضاوي، بتاريخ ٢٣/١/٢٠٠٧م، فإن القرضاوي كرّر بعض ما قاله في ندوة الصحفيين المصريين حول مسألة الصحابة، وشدد على وضع حدّ لعمليات التبشير الشيعي في بعض المجتمعات السنيّة، معلناً عدم موافقته على ما يقوله الشيخ التسخيري بأنه تبشير فرديّ، وذكر أنّ التبشير الشيعي مبرمج، وتُرصد له ميزانيات، وله برامج. وحسب شهادة المفكر الفلسطيني المعروف منير شفيق، كما أوردته الجزيرة نت، بتاريخ ٢١/١/٢٠٠٧م، في تقريرها عن الجلسة الافتتاحية: إن ما دعا إليه القرضاوي من مكاشفة مطلوب من حيث المبدأ، ولكنه، أي القرضاوي، أكثر من الأمثلة على الطرف الشيعي دون السنيّ، ربما ذلك لضيق الوقت!! وفي لفظة ذكية تستشرف الحقائق المخفية نبّه المفكر شفيق إلى أن المكاشفة يجب أن تكون ضمن ثوابت الأمة، وإذا تمادى طرف يواجه ضمن ثوابت الأمة، وقواعد اللقاء والوحدة، لا بتحويله إلى عدو، مؤكداً أنّ العدو هي أمريكا وإسرائيل<sup>(٣٨)</sup>.

### لقاؤه التلفزيوني مع الشيخ رفسنجاني

وهذا اللقاء، الذي أجرته الجزيرة بتاريخ ١٥/٢/٢٠٠٧م، وكما ورد في موقع اتّحاد العلماء، كان مختصاً بمعالجة مظاهر الفتنة بين الفريقين في ضوء ما يجري في العراق بعد احتلاله. وقد تطرّق الحديث فيه إلى نشر التشيع، والتقيّة، والموقف من الصحابة، والتقاتل في العراق. كما أشار القرضاوي إلى وضع السنّة في إيران، وأنهم ليس من بينهم وزير واحد في الحكومة الإيرانيّة. ودعا إلى التوقّف عن التكفير من الجانبين، وقال: نحن نرفض التكفير، وشدد على أن الفتاوى التي تصدر من الجانب السنيّ قليلة جداً، مؤكداً على أهميّة عدم طرح الخلافات للجماهير، وإنّما تتم بين العلماء، بعيداً عن الإثارة والغوغائية.

وكتّنا نتمنى لو أن الشيخ القرضاوي وبقية المشايخ والمفكرين، أيّاً كانت مذاهبهم، قد التزموا بذلك، ولجنّبوا الأمة المسلمة هذه السجلات الطائفية، خصوصاً في هذه المرحلة الدقيقة التي تتطلب التلاحم والانتباه لمكائد الأعداء<sup>(٣٩)</sup>.

### ذروة الخطاب التبديعي ضدّ المسلم الآخر

لقد أفصح الشيخ القرضاوي عن نظراته تجاه المسلمين الإماميّة في اللقاء

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الأول

الصحفي مع صحيفة المصري اليوم، والذي أجرته معه في مصر الصحفية رانيا بدوي، بتاريخ ٢٠٠٨/٩/٩م. وقد لوحظ أنّ الشيخ القرضاوي في هذا اللقاء استدعى عدداً من المفردات والأحكام الموروثة التي يستخدمها المتطرفون، وطبقاً لنفس المنهجية، مع تفاوت في الدرجة. وبذلك فقد أثار سجلاً إعلامياً كان المسلمون في غنى عنه.

وفي ما يلي نشير إلى نماذج مهمة من أحكامه التبديعية:

ففي معرض ردّه على سؤالٍ حول أيّهما الأخطر: المدّ الوهابي؛ أو المدّ الشيعي؟ قال القرضاوي: «في السنوات الأخيرة اشتغل الفكر الوهابي بقوة، وكان له دعاة وداعمون، والعيب فيه هو التعصّب ضدّ الأفكار الأخرى، وهو قائمٌ على المذهب الحنبلي...». وقال عن الشيعة: «أما الشيعة فهم مسلمون، ولكنهم مبتدعون، وخطرهم يكمن في محاولتهم غزو المجتمع السنّي، وهم مهيوّن لذلك بما لديهم من ثروات بالمليارات، وكوادر مدربيّة على التبشير بالمنهج الشيعي في البلاد السنّيّة...».

ورداً على سؤال حول طبيعة الخلاف بين السنّة والشيعة؟ قال: «الخلاف في الفروع ليس مهماً، ولكن الخلافات في العقيدة هي المهمة، فكثيرٌ منهم يقول: إن القرآن الموجود هو كلام الله، ولكن ينقصه بعض الأشياء، مثل: سورة الولاية! نحن نقول: إن السنّة سنّة محمد، أمّا هم فلديهم سنّة المعصومين محمّد والأئمّة الأحد عشر، ويعتبرون سنّتهم سنّة محمّد، نحن نقول: أبو بكر رضي الله عنه، وعمر رضي الله عنه، وعائشة رضي الله عنها، وهم يقولون: لعنهم الله!». وهكذا صار يستخدم خطاباً يستبطن استعداد الجماهير المسلمة، وتحريضها ضد المسلمين الإماميّة، مع أنه منذ وقت قريب دعا إلى قصر طرح المسائل الخلافية بين العلماء المختصّين!

والملاحظ هنا أنّ الصحفية التي أجرت المقابلة مع القرضاوي حاولت أن تلتفت نظره إلى ما يستشعره ويرصده المثقّفون من وجود مدّ وهابي في مصر أيضاً، وقد اعترف القرضاوي بذلك، وأكد أنّ الفكر الوهابي نشط في الفترة الأخيرة، واشتغل بقوة، وشكّل دعاة داعمين، واعترف بتعصّبه ضدّ الآخرين، واكتفى بهذا المقدار للحديث عنه، مركزاً حديثه عن الخطر الشيعي المحدق بمصر<sup>(٤٠)</sup>!!

وفي لقاءٍ آخر أجرته معه نفس الصحفية رانيا، بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١٢م، وقد نشر اللقاء في موقع القرضاوي في اليوم التالي، وفي سؤالٍ حول تفسيره لنقد أصدقائه

له؟ اعتبرهم في جوابه مفتونين بثورة إيران ومنجزاتها، وأنهم قرأوا الدين في ضوء السياسة، ثم قال: «ومن العَجَب أن المفتون يقع في الخطأ، ويرى غيره هو المخطئ، كما رأينا أهل الأهواء من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة يرون أن أهل السنة هم المبطلون، وأنهم على الحق الكامل»<sup>(٤١)</sup>.

ويلاحظ هنا استخدامه على مخالفه من المسلمين أو صاف: المبتدع، الغزو، التبشير، أهل الأهواء، التعصّب. بل يلاحظ عليه أنه أطلق على بعض مساعديه وزملائه من المفكرين الذين اختلفوا معه وصف (المفتونين).

ونسب إلى كثير من المسلمين الإمامية تصوّرات مغلوبة مشوّهة، مثل: نقصان القرآن الكريم، وسورة الولاية المزعومة، كما نسب إليهم بعض الملازمات غير الدقيقة حول السنة النبوية المطهرة، وعرض موقفهم من الصحابة بطريقة لا تخلو من الإثارة، متغاضياً آراء بعض مراجع المسلمين الإمامية المعاصرين في ضرورة احترام الصحابة، وتناول تاريخهم بطريقة موضوعية وعلمية.

وبشكل عامّ قدم الشيخ القرضاوي عن المسلمين الإمامية صورةً تؤدي - على أقل تقدير - إلى النفور والكراهية، وتمهد للنهج التكفيرى، أو تعزّزه على أقل التقادير.

- يتبع -

## الهوامش

(١) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، تعليق: حسن محمد تقي الجواهري، دار التعارف، سنة ١٩٩٢، بيروت.

(٢) القرضاوي، فقه الزكاة، ج١، المقدمة الأولى، سنة ١٩٦٩م، موقع القرضاوي، الشبكة المعلوماتية.

(٣) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، سنة ١٩٨٣م، موقع القرضاوي، الشبكة المعلوماتية.

(٤) سعد الدين إبراهيم، الصحوة الإسلامية في الوطن العربي، ورقة الإطار العام للصحوة الإسلامية، ليوسف القرضاوي: ٦٥ - ١٠٠، منتدى الفكر العربي، سنة ١٩٨٧م.

- (٥) القرضاوي، مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، مجلة رسالة التقريب، العدد ١٣ - ١٤: ١٤٠، مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران.
- (٦) القرضاوي، مبادئ للتقريب بين المذاهب الإسلامية، أون إسلام نت، مدارك؛ وكذلك موقع التنوع الإسلامي، نقلاً عن إسلام أون لاين.
- (٧) القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، سنة ١٩٩٠ موقع القرضاوي، الشبكة المعلوماتية.
- (٨) إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي: ١٦١، دار الساقى، لندن، سنة ١٩٩٩.
- (٩) القرضاوي، الحلال والحرام: ٦٣٦، ٦٣٨.
- (١٠) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، سنة ٢٠٠١م، موقع القرضاوي، الشبكة المعلوماتية.
- (١١) القرضاوي، موقفنا العقدي من اليهود والنصارى، بتاريخ: ٢٦/١٢/٢٠٠٤م، موقع القرضاوي.
- (١٢) القرضاوي، فتوى بجواز بناء دور العبادة لغير المسلمين، بتاريخ: ١٩/٥/٢٠٠٨م؛ المفهوم والمرفوض للتقريب بين الأديان، بتاريخ: ٨/٣/٢٠١١م، موقع القرضاوي.
- (١٣) القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير: ٢٧، مكتبة المنارة الإسلامية، سنة ١٩٨٥م، الكويت.
- (١٤) القرضاوي، كلمة أخيرة حول سيد قطب، بتاريخ: ١٨/٩/٢٠٠٤م، موقع القرضاوي.
- (١٥) القرضاوي، الصحوة بين الجمود والتطرف: ٦٣ - ٨٨، سلسلة كتاب الأمة، سنة ١٤٠٢هـ، الدوحة.
- (١٦) القرضاوي، تاريخنا المفتري عليه: ٢٧٤، دار الشروق، سنة ٢٠٠٦م، القاهرة؛ وكذا مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، مجلة التقريب؛ وكذا الصحوة بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم.
- (١٧) القرضاوي، ابن القرية والكتاب، الحلقة ١٢، موقع القرضاوي، الشبكة المعلوماتية.
- (١٨) القرضاوي، تاريخنا المفتري عليه: ٢٤ - ٢٥.
- (١٩) المصدر السابق: ٢١٢، ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٢٠) المصدر السابق: ٤٦، ٨٣، ٩٧.
- (٢١) المصدر السابق: ٨١، ٨٥، ٢٩٢.
- (٢٢) المصدر السابق: ٩٣.
- (٢٣) المصدر السابق: ١٠٠.
- (٢٤) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٩٠، دار الشروق، ٢٠٠٢م، القاهرة.
- (٢٥) القرضاوي، مبادئ في الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلامية، الجزيرة نت، عرض وصفي أبو زيد، بتاريخ: ١٢/١١/٢٠٠٦م.
- (٢٦) محمد علي التسخيري، أسس التقريب وقيمه ودور العلماء فيه، مؤتمر التقريب بين المذاهب بالبحرين، سنة ٢٠٠٣م.
- (٢٧) محمد مهدي شمس الدين، نحو ميثاق تأسيسي لهيئة قضايا الوحدة والتقريب، مؤتمر التقريب بالبحرين.

- (٢٨) الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، بيان بتاريخ: ٢٠١٠/٧/٥م، بمناسبة وفاة السيد محمد حسين فضل الله.
- (٢٩) القرضاوي، جواب على سؤال حول تكفير المسلم، بتاريخ: ٢٠٠٧/٦/٥م، موقع القرضاوي.
- (٣٠) فتحي عبد الستار، هوامش على دفتر اتحاد علماء المسلمين، إسلام أون لاين، بتاريخ: ٢٠١٠/٧/٤م.
- (٣١) راشد الغنوشي، ما الجديد في المؤتمر الثالث لاتحاد علماء المسلمين؟، الجزيرة نت، بتاريخ: ٢٠١٠/٧/٢٢م.
- (٣٢) أهداف الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، الصادر بتاريخ: ٢٠٠٦/٩/٩م.
- (٣٣) القرضاوي، جوابه عن سؤال حول البدع والمعاصي وأنواع البدع، إسلام أون لاين، بتاريخ: ٢٠٠٤/٣/١٤م.
- (٣٤) العزّ بن عبد السلام وابن الصلاح، مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين.. حول صلاة الرغائب المبتدعة، تحقيق الألباني والشاويش: ١٦، ١٧، ٢٦، المكتب الإسلامي.
- (٣٥) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٣: ٣٠١، دار المعرفة، سنة ١٩٩٩م، بيروت.
- (٣٦) صحيفة المصري اليوم، الصادرة بتاريخ: ٢٠٠٦/٩/٢م، القاهرة.
- (٣٧) بيان الأمين العام لاتحاد علماء المسلمين محمد سليم العوا، بتاريخ: ٢٠٠٦/٩/٤م.
- (٣٨) موقع القرضاوي، بتاريخ: ٢٠٠٧/١/٢٣م؛ والجزيرة نت، تقرير عن الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الدوحة بتاريخ: ٢٠٠٧/١/٢١م.
- (٣٩) لقاء تلفزيوني من فضائية الجزيرة مع يوسف القرضاوي وهاشمي رفسنجاني، بتاريخ: ٢٠٠٧/٢/١٤م.
- (٤٠) المصري اليوم، بتاريخ: ٢٠٠٨/٩/٩م، القاهرة.
- (٤١) المصري اليوم، بتاريخ: ٢٠٠٨/١٠/١٢م.

## موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

د. الشيخ علي مظهر قراملكي (\*)

أ. فاطمة قدرتي (\*\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### مقدمة

لا شك في أن تحديد الحكم داخل في دائرة استنباط الفقيه، وأن ما يتوصّل إليه هذا الفقيه من خلال عمليته الاستنباطية نافذ على المقلّدين، ويجب عليهم العمل في ضوءه. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: ما هو معوّل الفقيه في تحديد عنوان الموضوع وتشخيص متعلّق الموضوع؟ وفي الخطوة التالية: ما هو الأساس الذي يمكننا من خلاله تطبيق مفهوم الموضوع على المصاديق الخارجيّة؟ وذلك لأنّ تطبيق هذه المفاهيم على الأفراد والأفعال والأشياء الموجودة في الخارج أمرٌ لا علاقة لتفسير المفهوم به. وعليه فإنّ هذا السؤال يطرح نفسه في كلا المساحتين، بمعنى: هل من الواجب على المقلّد اتّباع الرأي الشخصي للفقيه في هذه المراحل أم يجب على المقلّد العمل على طبق تشخيصه أو تشخيص الجهات المختصة، من قبيل: الخبراء أو العرف؟

هناك اختلاف في الآراء بين العلماء حول قدرة العرف وتطبيقاته في كلتا المساحتين؛ أي: المساحة النظرية (تحديد المفاهيم)، والمساحة العملية (تحديد المصاديق). وحيث لم نشهد تحقيقاً شافياً حول هذه المسألة نجد اختلافاً في عملية

---

(\*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

(\*\*) طالبة في مرحلة الدكتوراه في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

الاستنباط حتى من قبل الفقيه الواحد، بحيث تنبئ بعض آرائه عن اعتبار العرف، بينما تشير آرائه الأخرى إلى عدم اعتبار العرف. فمثلاً: نجد الفقيه الشهير السيد محمد كاظم اليزدي يقول في كتابه الفقهي: «لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ - ولو يسيراً - لا يجوز القصر، فهي مبنية على التحقيق، لا المسامحة العرفية»<sup>(١)</sup>. وقال في بيان حكم آخر: «إذا كان الماء أقل من الكرّ - ولو بنصف مثقال - يجري عليه حكم القليل»<sup>(٢)</sup>.

هذا في حين أنه يقول في موضع آخر: «بل قيل: إن عروض الجنون أنا ما يقطع الحول. لكنّه مشكّل لمن هنا تجب الزكاة على مثل هذا الشخص، بل لا بدّ من صدق اسم المجنون، وأنه لم يكن في تمام الحول عاقلاً. والجنون أنا ما - بل ساعة وأزيد - لا يضرّ؛ لصدق كونه عاقلاً»<sup>(٣)</sup>.

فإذا صحّ الرجوع إلى العرف في تطبيق المفاهيم على المصاديق، كما نجد ذلك في المسألة الثالثة، وجب أن يكون الرجوع إلى العرف في الموردَيْن الأولَيْن صحيحاً أيضاً.

من هنا يبدو أنّ دراسة مساحة إمعان النظر وتوظيف العرف إلى جانب رأي الفقيه وسائر الأدلة التي يرجع إليها في الدائرة النظرية لأصول الفقه، والدائرة العملية للفقه الموضوعي، وما يكون لذلك من التأثيرات المختلفة على مسار استنباط الحكم، مسألة هامة، وجديرة بالبحث والتحقيق.

وفي هذا السياق من البحث في التوظيف غير الاستقلالي للعرف سيكون العرف مؤثراً في دائرتين:

١. عندما يكون العرف مستنداً ودليلاً إلهياً (طريقة العرف).
  ٢. عندما يكون العرف مفسراً ومنقحاً لظهور الدليل، أو موضوعاً للحكم، وعندما يكون النصّ والدليل الشرعيّ معللاً بالعرف أو قائماً عليه، أو أنه صدر بالالتفات إليه (الموارد التي يجب فيها اتباع العرف، ويكون للعرف موضوعية).
- وفي هذه المقالة نسعى إلى البحث في طريقة إعمال نظر العرف في موضوعات ومتعلقات الحكم بالالتفات إلى عنصرَي: الزمان؛ والمكان، مما يؤثر في تغيير موضوعات الحكم الشرعيّ والعرف الاجتماعيّ.

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

وبعبارة أخرى: إنَّ تحديد مساحة تأثير العرف سوف تبيِّن لنا ما إذا كان الاجتهاد يختصُّ بـ (معرفة الحكم) فقط، أو أنه يشمل (تحديد الموضوع) أيضاً؟ وما إذا كان الاستنباط عبارة عن نشاطٍ علميٍّ يتألَّف من معرفة كلِّ من الحكم والموضوع؟

### مفهوم العرف في الفقه الإسلامي

بالالتفات إلى محوريَّة دليل العرف في هذه المقالة: استناداً إلى تحديد مساحة تطبيقاته في بيان موضوع القضايا الفقهية، يجب قبل كلِّ شيء إيضاح مفهوم العرف نفسه، وبيان اختلافه عن الآداب والتقاليد وما يتسالم عليه العقلاء. لقد ذكر السيّد محمد تقي الحكيم تعريفين للعُرف: أحدهما عن الجرجاني؛ إذ قال: «العرف: ما استقرتْ النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول...»؛ والآخر نقله عن الأستاذ علي حيدر؛ إذ قال: «وعرّفه الأستاذ علي حيدر قائلاً: هو الأمر الذي يتقرَّر بالنفوس، ويكون مقبولاً عند ذوي الطبائع السليمة، بتكراره المرّة بعد المرّة»<sup>(٤)</sup>.

وقد أشكل على كلا التعريفين؛ لاشتمالهما على قيد العقل والعرف الصحيح؛ إذ بناءً على ذلك فإنَّ هذين التعريفين لا يشملان العرف الفاسد<sup>(٥)</sup>. يُضاف إلى ذلك أنَّ هذين التعريفين قد اعتبرا جنس وماهية العرف أمراً مركزاً في نفوس الناس، وليس أمراً له تحقُّق في الواقع الخارجي.

كما جاء في بعض التعريفات الأخرى ما مضمونه أنَّ العرف «هو ما يقوم به الناس مراراً وتكراراً بملء إرادتهم، دون إحساس بالنفور والكرهية، وهو ما يسمّى أحياناً بالسيرة العملية»<sup>(٦)</sup>.

وهذا التعريف أيضاً لم يؤكِّد على عنصر الإلزام في العرف، الذي يميِّزه عن الآداب والتقاليد. ومن هنا لا يكون هذا التعريف مانعاً.

وأحياناً يعبرُ الفقهاء عن العرف ببناء العقلاء. كما صرَّح العلامة النائيني رحمته الله بعدم الفرق بينهما؛ إذ يقول: «وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلية»<sup>(٧)</sup>.

هذا في حين أننا إذا بحثنا في هذين المفهومين سنجد الكثير من مواطن

الاختلاف والافتراق بينهما، مع إقرارنا بوجود نقاط التقاء بينهما أيضاً. وبذلك فإنّ النسبة القائمة بين هذين المفهومين هي نسبة العموم والخصوص من وجه. ومن باب المثال: يمكن بيان مواطن افتراق العرف عن بناء العقلاء في الأمور التالية:

١- إنّ سيرة العقلاء - كما هو واضح من عنوانها - تنحصر في البناء والسلوك، في حين أنّ مساحة العرف أوسع من السلوك والأقوال.

٢- في ما يتعلّق ببناء العقلاء يعتبر وجود الصلاح والفائدة في العمل أمراً لازماً، في حين لا يوجد مثل هذا الاشتراط في العرف، فقد يكون العرف مستحسناً وقد لا يكون مستحسناً.

٣- إنّ بناء العقلاء إنّما يدخل في دائرة إثبات الحكم، كما التفت بعض الفقهاء إلى هذه المسألة. ومن باب المثال: جاء في كتاب (مصباح الأصول)، في هامش قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقرة: ٢٣٢)، ما مضمونه: «لقد ترك تحديد حكم الإمساك... إلى العرف السائد في كلّ عصر، والمتعارف بين الناس، أي الأمر الذي يمارسه الناس في عصرهم، ويؤخذ صبغة عامّة. ولكنّ حيث إنّ المسألة صغروية، وليست من الأحكام الكبرى، فإنها تُعدّ جزءاً من مصاديق العرف، دون سيرة العقلاء»<sup>(٨)</sup>.

ومن بين موارد افتراق بناء العقلاء عن العرف يمكن الإشارة إلى عدم اشتراط المجعول القانوني في العرف. وفي هذا السياق إذا اكتسبت طريقة - مثل: كفاية المعاطاة في المعاملات - شكلاً قانونياً فإنّه وإن صدق على هذه الطريقة تسمية بناء العقلاء، ولكن لا يمكن إطلاق اسم العرف عليها.

والحقيقة أنّ البعض ذهب إلى القول بأنّ نقاط الالتقاء بين العرف وبناء العقلاء إنّما تكون في العرف العامّ، ويرى أنّ العرف العامّ هو نفسه بناء العقلاء؛ وذلك إذ يقول: «وقد يُعبّر عن الطريقة العقلانيّة ببناء العرف، والمراد منه العرف العامّ، كما يقال: إنّ بناء العرف في المعاملة الكذائيّة على كذا»<sup>(٩)</sup>.

ومع أنّه يمكن القول في نقد هذا الكلام: إنّ (العمومية) و(المقبولية) وإن كانت موجودة في سيرة العقلاء، وفي تعريف العرف العامّ، ولكنّ علينا أن لا ننسى أنّ

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

العرف العام لا ينشأ دائماً عن الإدراك العقلي لدى العقلاء، بل هناك الأعراف الناشئة عن الفطرة والغرائز الشعورية، أو الأعراف العامة التي تشتمل على ذات الخصائص العمومية أيضاً. وذلك من قبيل: الخضوع أمام الكامل، وتجنب الوقوع الاختياري في الضرر، التي تدخل في الأعراف الناشئة عن الفطرة والغرائز الشعورية؛ أو في ما يتعلق بالأصوات والنعومات يمكن القول: إن بعض الأصوات والنعومات تكون بمعنى واحد عند جميع الأفراد على اختلاف أعراقهم ولغاتهم. وعلى هذا الأساس فإن كل عرف عام لا يعني بالضرورة أن يكون داخلاً في سيرة العقلاء، وإن كانت كل سيرة عقلانية داخلية في العرف العام، شريطة أن تتخذ شكلاً قانونياً. من هنا فإنه على الرغم من أن النسبة القائمة بين السيرة العقلانية والعرف هي نسبة العموم والخصوص من وجه، إلا أن نقطة الالتقاء لا يمكن أن تكمن في العرف العام؛ وذلك لأن الكثير من الأعراف العامة لا تنشأ عموميتها من كونها عقلانية.

وعلى هذا الأساس، وبالالتفات إلى مجموع ما ذكر، يمكن القول في تعريف العرف: إن العرف سلوك مستمر أو سلوك عام ناشئ عن فهم وبناء متواصل من الناس في ما يتعلق بفعل أو ترك أمر ما، سواء أكان قولاً أو فعلاً، ورأى الناس أن الالتزام بذلك الفعل أو الترك فرضاً عليهم، وأنه شاع بينهم على نحو تدريجي، دون أن يصبح قانوناً تم جعله أو تشريعه. وبهذا التعريف يكون العرف عبارة عن سلوك فعلي أو قولي له تحقق خارجي ومبادئ خاصة، ويفرض على أتباعه نظاماً سايكولوجياً خاصاً.

ومن الجدير بالذكر أن الفقهاء قد عمدوا إلى تقسيم العرف وفقاً لاعتبارات مختلفة. ومن ذلك تقسيمه باعتبار أهل العرف إلى: (العرف العام؛ والعرف الخاص)، وباعتبار الدقة في تطبيق المفاهيم على المصاديق إلى: (العرف الدقيق؛ والعرف المتسامح)، أو (العرف التخصّصي؛ والعرف غير التخصّصي)، وباعتبار الزمان إلى: (العرف السابق؛ والمقارن؛ والمتأخر)، وما إلى ذلك. الأمر الذي يثبت توجه الفقهاء وسعيهم إلى تنقيح مفهوم العرف.

## أقسام الموضوعات الفقهية

إن الموضوعات التي تشكل رافعة للأحكام تنقسم إلى قسمين:

١. الموضوعات الشرعية، التي هي من اختراع الشارع، والتي قد تكون لها جذور في العرف، ولكن تتجلى في لسان الشارع بصيغة وشكل خاص، من قبيل: الصلاة، والحج، والخمس، وما إلى ذلك. حيث تصرف الشرع في معانيها اللغوية، وأخذ يستعملها في مفاهيم ومعاني جديدة. وأحياناً نجد ذات المعنى العرفي يكتسب شكلاً جديداً متناسباً والمصطلح الشرعي. ومن هذا النوع موضوعات من قبيل: مفهوم (الوطن) في باب الصلاة والصوم، ومفهوم (الفقير) في باب مَنْ يستحق الزكاة، ومفهوم (البلوغ) في باب الواجبات، ومفهوم (المسافر) في باب الصلاة والصوم، أو مفهوم (الزوجية) في باب النكاح، وما إلى ذلك.

والمسألة الملفتة للانتباه هي أنّ بعض الفقهاء يُدرج هذا القسم الثاني ضمن الموضوعات العرفية؛ لأنّ الشارع لم يزد على أن تصرف فيها، دون أن تكون من مخترعاته<sup>(١٠)</sup>. وفسر موقف الشارع في سياق تنقيح المعنى العرفي؛ وذلك بسبب أنّ المساحة المفهومية للمعنى العرفي لهذه المفردات مشكوك فيها، لا أنّ الشارع بصدده بيان معنى عرفي له (عرف الشارع) في ما يتعلق بالموضوع<sup>(١١)</sup>. من هنا فإنهم أدرجوها في هامش الموضوعات العرفية، وفي قبال الموضوعات الشرعية، كما قال صاحب الجواهر في شرح عبارة المحقق الحلّي في تعريف الجار: «ولعله لتحديد معنى الجوار بأربعين ذراعاً غير مناف للمعنى الأول؛ ضرورة أنّه تحديداً للعرف بذلك، كما هي عادة الشارع في مثل ذلك، كالوجه والمسافة ونحوهما، مما يُشكك في بعض الأفراد منها، بعد معرفة التحقيق في العرف على وجه يُعلم الداخل فيه والخارج عنه، فيضبطه الشارع الذي لا يخفى عليه الشيء بما هو حدُّ له في الواقع، وليس ذلك منه معنى جديداً، ولا إدخالاً لما هو معلوم الخروج في العرف، وبالعكس»<sup>(١٢)</sup>.

وقد أدّى هذا التوجُّه إلى فتح باب عنوانه توجُّه الشارع تجاه الموضوعات العرفية<sup>(١٣)</sup>. وتمّ تعريف أربعة توجّهات للشارع، وهي: الإمضاء؛ النفي؛ الإصلاح؛ السكوت. ودراسة وبحث هذه المصطلحات المذكورة في هامش عنوان: (اتّجاه تصحيح الشارع للموضوعات العرفية).

ولكن يبدو أنّ الشارع عندما يتصرف في مفهوم أو مصداق موضوع عرفي فإنه في الواقع لا يرى العرف واجداً لصلاحيّة الحكم والبتّ في ذلك الموضوع والباب

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

الخاصّ. وعليه، وكما تقدّم في ما يتعلق بدائرة المصطلحات الشرعية أيضاً، عندما يكون للموضوع الشرعيّ جذوراً في العرف، من قبيل: موضوع «الوجه» في الوضوء، فإنّ الشارع عندما يتصرّف فيه، ويعتمد إلى بيان حدوده وقيوده، يكون في الحقيقة قد أدخله في عرفه. وبالالتفات إلى الأصل القائل بتقدّم عرف الشارع على سائر الأعراف لن يكون العرف واجداً لصلاحيّة البتّ والقضاء في ذلك الباب الخاصّ، أي في باب الوضوء مثلاً في ما يتعلّق بمعنى «الوجه». ولكن هل يسري هذا المعنى الشرعيّ في «الوجه» إلى سائر الأبواب أيضاً أم لا؟ يجب القول: إنّ التعلّب بعرف الشارع بالنسبة إلى سائر الأبواب يحتاج إلى قرينة ودليل.

وخلاصة القول: إنّ في ما يتعلّق بالموضوعات التي لا تدخل في نطاق اختراعات الشارع، ولكنّه حصل فيها نوع من التعلّب والاعتبار الخاصّ من قبل الشارع. خلافاً لظاهرها العرفيّ.، يجب اعتبارها موضوعاتٍ شرعيّة. إنّ موضوعاتٍ من قبيل: «الفقير»، و«الغني»، و«استبراء الحيوان الجلال» - الذي يقتات على النجاسات.، وما إلى ذلك من الموضوعات، داخلة في العناوين التي أوضحت في شريعة الإسلام موضوعاً لبعض الأحكام. وقد تعرّض الكثير من الفقهاء إلى تعيين حدود هذه العناوين. وإنّ التبرير الوحيد الموجود بشأن هذا السلوك من جانب الفقهاء هو تعلّبية هذه العناوين في تلك الأبواب الفقهية<sup>(١٤)</sup>.

٢. الموضوعات العرفيّة، التي تكون في قبال الموضوعات الشرعية، والتي تكون منبثقة عن العرف العامّ أو الخاصّ، دون أن يوجد الشارع مصطلحاً خاصاً في ما يتعلّق بها، ويستعملها في المعنى الخاصّ لمحاوراته، من قبيل: عناوين المعاملات، التي لم يعتمد الشارع إلى تبيينها، وإنّما اكتفى بشرح حكمها.

إنّ الموضوع العرفيّ قد يكون بسيطاً وواضحاً، من قبيل: الدم، والمسكر، وما إلى ذلك؛ وقد يكون معقّداً ومتشابكاً مع مفاهيم أخرى، من قبيل: مفهوم المطرب، والربا، والعسر، والحرّج، والغرر، وما إلى ذلك. وإن الكثير من المفاهيم المدرّجة في القضايا والمسائل الشرعيّة هي من نوع الموضوعات العرفيّة من القسم الثاني. وهذا هو مكنم الاختلاف في الآراء حول مرجعيّة العرف أو فهم المقلّد أو المجتهد والحاكم في تعيين موضوعات الأحكام.

الآراء في باب دائرة إمعان نظر الفقيه والمقلد والعرف في الموضوعات العرفية طبقاً لبعض الآراء يعتبر العرف مجرد مرجع صالح لتحديد وتعريف الموضوعات العرفية فقط. كما نجد ذلك عند المحقق الأردبيلي؛ إذ يقول في بيان الموضوعات العرفية ما مضمونه: «إن أكثر الموضوعات الفقهية هي موضوعات عرفية، وعليه لابد في تحديد معناها من الرجوع إلى العرف»<sup>(١٥)</sup>.

مضافاً إلى ذلك فإن الكثير من القواعد الأصولية والفقهية هي أحكام شرعية تستند إلى ظاهر الآيات والروايات، وإن خير مرجع لتحديد الظاهر هو العرف. وهذا ما يؤكده صاحب جواهر الكلام أيضاً؛ إذ يقول: «إنه [العرف] المرجع في كل ما ليس له حقيقة شرعية»<sup>(١٦)</sup>.

كما قال السيد محمد كاظم اليزدي في بيان موارد وجوب التقليد: «محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف، ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز تقليده. نعم، من حيث أنه مخبر عادل يُقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل»<sup>(١٧)</sup>.

في حين يذهب رأي آخر إلى القول بأن مرجع التحديد والفهم في الموضوعات العرفية هو الفقيه. قال المحقق الثاني في مسألة تحديد وتمييز شرط مخالفة الكتاب والسنة، ومخالفة مقتضى العقد من غير المخالف: «يجب الرجوع في هذا الشأن إلى الفقيه، واتباع رأيه»<sup>(١٨)</sup>. ولكن السيد الخوئي قال في ردّ هذا الكلام: «لا شأن للفقيه في هذه المسألة لئلا يكون رأيه معتبراً، وإن مرجعية الفقيه إنما تقتصر على الأحكام التي يجب أن تستنبط من الأدلة»<sup>(١٩)</sup>.

كما اعترض الشيخ الأنصاري على ترك تحديد ضابط للمفهوم المحصور وغير المحصور. في ما يتعلق بموضوع لزوم الاجتناب وعدم لزوم الاجتناب عند الشك والشبهة للعرف، وقال: «لا يوجد في هذا الترك سوى مزيد من الحيرة والتشويش»<sup>(٢٠)</sup>.

ثم سعى الشيخ الأنصاري بنفسه إلى بيان ضابطة للمحصور وغير المحصور، دون أن ينجح في هذا المسعى، أو يقدم ما يمكن الركون إليه. وفي الموارد التي تردّد فيها

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

بين المحصور وغير المحصور عمد إلى إلحاق غير المحصور بالمحصور، ورأى ضرورة الاجتباب؛ طبقاً لمقتضى إدراك العقل وحكم العقلاء<sup>(٢١)</sup>.

يعتبر بيان مساحة وحدود مرجعية الفقيه والعرف والمقلد واحداً من أعقد وأدق المسائل الداخلة ضمن فلسفة الفقه. يبدو أنّ الشارع إذا استعمل موضوعاً دون أن يتصرّف في معناه العرفي فإنّ الأصل الأوّلي يقتضي أن يكون العرف هو المرجع في تحديد حدوده ومساحته المفهومية. ولكنّ أحياناً نجد بعض الموضوعات العرفية التي سكت الشارع عنها، وعندما تقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم تستدعي أسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلاّ من خلال الرجوع إلى الأدلة الشرعية التي تشتمل على هذه الكلمة وهذا المفهوم بوصفه موضوعاً أو متعلّقاً فيها. وبعبارة أخرى: أحياناً يكون موضوع ومتعلّق الحكم مصطلحاً لا يحتوي على إبهام أو إجمال في نفسه، غير أنه بالالتفات إلى وقوعه موضوعاً ومتعلّقاً يوجد - بما هو موضوع أو متعلّق - بعض الأسئلة، وحيث إنّ هذه الأسئلة إنّما نشأت بسبب لحاظ هذا المصطلح في الدليل الشرعيّ والحكم الإلهيّ فلا بدّ من الرجوع إلى الاستنباط الفقهيّ؛ بغية الإجابة عنها، ومرجع هذا النشاط (بيان حدود الموضوع والمتعلّق وتفاصيلهما) هو الفقيه، دون أن يكون للعرف والشخص المقلد أيّ دور في ذلك.

من باب المثال: ورد في العديد من الروايات أنّ السجود لا يصحّ على غير الأرض وما أنبتت ممّا لا يؤكل أو يلبس<sup>(٢٢)</sup>. إنّ مفهوم الأرض ونبات الأرض، سواء ما يؤكل ويلبس أو غير ذلك، هو من أدقّ وأوضح المفاهيم العرفية. كما أنّ تحديد مصاديق هذا العنوان أيسر وأسهل قياساً إلى تحديد مصاديق الكثير من المفاهيم العرفية الأخرى. ومع ذلك نجد الكثير من الفقهاء، من أمثال: السيّد محمد كاظم اليزدي، قد خاض في تشخيص وتطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها من خلال التعرّض إلى بيان هذه المسألة في إطار العديد من الفروع<sup>(٢٣)</sup>. وهذا في حين أنّه في الكثير من الموارد من هذا القبيل يكون رأي الفقهاء في تعيين حدود هذه المفاهيم من خلال الالتفات إلى الأدلة الموجودة في هذا المجال، ومن باب المثال: هل المراد من الأرض المذكورة في هذه الأدلة هو سطح الأرض أو هو يشمل المعادن أيضاً؟ وهل هناك إطلاق في الأدلة من هذه الجهة أم لا؟ وهل المراد من المأكول في هذه المسألة هو خصوص ما يأكله الإنسان أم يشمل

ما يأكله الحيوان أيضاً؟

النقطة الأخرى أنه يحدث في بعض الموارد أن يكون نظر العرف الدقيق معارضاً لحكم العقل، ففي مثل هذه الحالة لمن تكون المرجعية؟ ومن باب المثال: عندما يُغسل الثوب الذي لاقى دماً يتم غسله أحياناً بحيث لا يبقى عليه أي أثر للدم، ولا يبقى هناك لونٌ ولا رائحة؛ وأحياناً تبقى عليه آثار من لون الدم أو بعض الذرات الصغيرة التي لا يمكن مشاهدتها بالعين المجردة، ويصدق عليها عنوان الدم.

في الحالة الأولى هناك اتفاق من العقل والعرف على عدم وجود الدم على الثوب. وعليه فإن الحكم في مثل هذه الحالة سيقوم على زوال الدم عن الثوب، سواء أكان التعويل على حكم العقل أو على حكم العرف (الأعم من العرف الدقيق أو المتسامح). أمّا في الحالة الثانية فإن العرف - رغم كلاً ما يبذله من الدقة - لا يرى دماً على الثوب، وإنما كلاً ما يراه لا يعدو أن يكون لوناً أو رائحةً للدم، والعرف لا يعتبر اللون والرائحة دماً. وحيث إن الحكم بالطهارة يتوقف على هذا الحكم العرفي فإنه يتم القول بطهارة الثوب. أمّا العقل فيحكم بشكلٍ مغاير، فهو يقول: إن بقاء العرض (اللون والرائحة) دون المعروض (ذات الدم) محالٌ، وعليه فإن وجود العرض يحكي عن وجود المعروض. وفي الفرضية الثالثة لا يُحكم بعدم وجود الدم عند العرف إلا من باب التسامح. وعليه لا يمكن الحكم بطهارة الثوب، سواءً اتبنا حكم العقل أو العرف الدقيق.

وعلى هذا الأساس فإننا في مورد واحدٍ فقط - وذلك عندما يتعارض حكم العرف الدقيق مع حكم العقل - سنواجه السؤال المتقدم حول المرجعية المتبعة في تطبيق المفاهيم على المصاديق؟

وفي غير مورد العرف الدقيق (العرف المتسامح) يعتمد الجميع إلى رفض الرجوع أو التعويل على العرف في تطبيق أو قبول الاحتكام إلى الناس على ما يبدونه من التسامح والتساهل. وأمّا في ما يتعلق بالعرف الدقيق فإننا من خلال التتبع في أقوال الفقهاء نجد أنّ بعض الفقهاء، من قبيل: المحقق الآخوند الخراساني<sup>(٢٤)</sup>، والسيد أبي القاسم الخوئي<sup>(٢٥)</sup>، والغروي التبريزي<sup>(٢٦)</sup>، ينكرون هذه الصلاحية والقابلية للعرف، ويقولون بعدم وجود دليل معتبر على مرجعية العرف في هذه التطبيقات. يضاف إلى ذلك

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

أنّ تعلق الأحكام إنّما يكون على واقع الموضوعات، دون المصاديق المنظورة لدى العرف<sup>(٢٧)</sup>. ومن الجدير بالذكر أنه عندما لا يكون للعرف دور الدليل على الحكم فإنّ مجرد عدم وجود الدليل لا يصلح مانعاً من عدم توظيف العرف. كما أنه وإن كانت الأحكام تتعلّق بواقع الموضوعات، بيد أنّه ينبغي أن يكون هناك مصداق عينيّ لحقيقة الموضوعات، كي يعدّ للمكفّ أرضيّة لتطبيق الحكم. وعليه لا مندوحة لنا من أخذ مفهوم الحكم، وتطبيقه على موارد.

وفي قبال هذه المجموعة من الفقهاء هناك مجموعة أخرى تذهب إلى القول بأنّ العرف هو المرجع في تطبيق المفاهيم على المصاديق. ومن باب المثال: يقول صاحب جواهر الكلام في مورد حفظ الوديعة: «تحفظ الوديعة بما جرت العادة بحفظها به، كالثوب والكتب في الصندوق، والدابة في الإصطبل، والشاة في المراح، أو ما يجري مجرى ذلك في الحرز لمثلها...، كما هو الضابط في كلّ ما لا حدّ له في الشرع... نعم، الظاهر اختلاف الحرز باختلاف الأزمنة والأمكنة»<sup>(٢٨)</sup>.

كما قال صاحب الجواهر في معرفة «الكلب المعلم»: «المرجع في صدق ذلك إلى العرف»<sup>(٢٩)</sup>.

كما صرّح الشهيد الثاني في بحث تحديد مصداق «الإقرار» بدور العرف في العديد من الموارد<sup>(٣٠)</sup>.

كما يمكن ملاحظة الكثير من الموارد الأخرى، ومن بينها مفهوم «التلف»، و«إحياء الموات»، و«النفقة»، و«الشفه والرشد»، وما إلى ذلك من المفاهيم في النصوص الفقهية التي تحدّث فيها الفقهاء عن دور العرف في تحديد مصاديقها، وعمدوا إلى تأييدها وإثباتها<sup>(٣١)</sup>.

وقال الإمام الخميني في ما يتعلّق بالمراد من التلف في الرواية القائلة: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بئعه»: هو التلف العريّ، وبذلك يكون الحديث شاملاً للفرق والسرقة أيضاً؛ لاعتبارهما من مصاديق التلف عرفاً<sup>(٣٢)</sup>.

يبدو أننا إذا أرجعنا تطبيق المفاهيم على المصاديق إلى حكم العقل فإننا في ما يتعلّق بالأحكام الشرعية سنضطر إلى الابتعاد عن الأسلوب المتبع في الحياة الاعتيادية، وسيؤدّي بنا ذلك في الكثير من الموارد إلى الوقوع في العسر والحرج. في

حين أننا لم نحصل من الشارع على أسلوب خاص في تطبيق الموضوعات العرفية. ومن هنا يبدو أنه من الأنسب هنا تحكيم العرف في هذا المجال، وخاصة أننا نتحدث عن مرجعية العرف الدقيق والمتخصص (في تفسير المفاهيم المعقدة)، وليس العرف المتسامح والمتهاون وغير المتخصص، والذي يجهل التعاطي مع المفاهيم والموضوعات المعقدة.

### العرف المتبع في تحديد مفهوم ومصداق الموضوعات العرفية

بناءً على ما تقدم فإن العرف العامي غير جدير بالاعتماد، ولا قيمة له. وقد تم التعبير عن هذا العرف في مصطلح الفقهاء بـ «العرف المتسامح»، في قبال «العرف الدقيق». قال مؤلف جواهر الكلام حول موقع العرف المتسامح في تحديد معاني موضوعات الأحكام الشرعية: «والتسامح العرفي في الإطلاق لا تحمل عليه الخطابات الشرعية؛ ضرورة عدم صيرورته حقيقة عرفية»<sup>(٣٣)</sup>.

وهنا يطرح هذا التساؤل نفسه: ما هو الطريق إلى تحصيل رأي العرف الدقيق حول تحديد المفهوم والمصداق؟ وبعبارة أخرى: ما هو الطريق إلى اكتشاف رأي العرف وطريق الوصول إليه من خلاله المصداق من دون تسامح، على ما لذلك من الأهمية في النصوص الأصولية والفقهية؟

إن حصيلة ما توصل إليه بعض المحققين في هذا الشأن هي:

«إن البحث في النصوص الدينية والفقهية لا يؤدي بالمحقق إلى طريق خاصة أو تعبد خاص في كشف المفاهيم العرفية. من هنا فقد ارتضى التشريع الإسلامي طريقة العقلاء وعرفهم في الوصول إلى مفاهيم الألفاظ التي يتعاطونها... طبيعي أن وضوح وغموض المفاهيم العرفية ليس على وتيرة واحدة. من هنا فإن الشريعة الإسلامية وعلم أصول الفقه قد حددت بعض القواعد والضوابط لمعالجة عدم وضوح المفاهيم وإجمالها»<sup>(٣٤)</sup>.

ويمكن الوقوف على هذه القواعد والضوابط في بحث الشبهات المفهومية والمصدقية. علاوة على ذلك ينقسم العرف في بعض تقسيماته إلى: العرف المتخصص؛ والعرف غير المتخصص. إن مفاهيم، من قبيل: «الريح»، و«الخسران»، و«الضرر»،

### ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

و«العسر»، و«الحرج»، تشتمل أحياناً على بعض الغموض الذي يستدعي التدقيق. وهنا لا يمكننا تحكيم العرف غير المختصّ، لحسم الجدل، وجعله ملاكاً في تحديد المراد في موضع النزاع. ففي ما يتعلّق بالاقتصاد الفاسد الذي يتسبّب بحدوث التضخّم مثلاً يصعب على عرف العامة تحديد الربح والخسارة في النظام الاقتصاديّ السليم، من هنا سنكون بحاجة ماسّة إلى رأي وعرف عموم المتخصّصين والخبراء في المجال الاقتصاديّ.

وعليه فعلى الرغم من عدم اعتبار العرف المتسامح في أيّ من موارد الغموض، إلّا أنّنا نضيف هنا بأنه في بعض الأحيان قد لا يفي عرف عامة الناس من العقلاء المدقّقين بالغرض، ولا بدّ حتماً من الرجوع إلى الخبراء والمختصّين. ومن هنا فإنّ التفكيك بين هذين العرفين: (عرف الخبراء والمختصّين؛ وعرف غير الخبراء)، وتوظيف كلّ واحدٍ منهما في موضعه المناسب، أمرٌ ضروريّ في عمليّة الاستنباط والاجتهاد للغاية.

### كيفية اختلاف الموضوعات العرفيّة باختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة

بعد بيان أنواع الموضوعات الفقهية والمعرفية لدى العرف الواجد للصلاحيّة في إبداء الرأي في ما يتعلّق بالموضوعات الفقهية يجب القول: إنّ دور العرف في ما يتعلّق بموضوعات ومتعلّقات الحكم يكون على نحوين:

١- توظيف العرف في تطبيق مصاديق الموضوع على المفاهيم المستعملة.

٢- اعتبار العرف في تحديد الموضوع، وفهم معنى الموضوع.

وبالالتفات إلى هذين المنحيين يجب القول بأنّ تغيير حكم مصاديق الموضوعات

العرفية يكون على نحوين أيضاً:

**النحو الأوّل:** بعد تغيير العرف قد يتحوّل المصداق - الذي كان حتّى الأمس مندرجاً تحت موضوع بعينه، ويعتبر واحداً من مصاديقه -، ليكون اليوم خارجاً عن مصاديق ذلك الموضوع. ومن باب المثال: في القضية القائلة: «بيع السلاح لأعداء الدين حرام» واضح أنّ مصاديق السلاح تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. وعليه فإنّ الأدوات التي كانت تعتبر في السابق سلاحاً تخرج اليوم عن تصنيفها في عداد

الأسلحة، وتأخذ طريقها إلى المتاحف الأثرية، وعليه لن تبقى مشمولة لحرمة بيع الأسلحة<sup>(٣٥)</sup>. علاوة على ذلك فإنه في ذات هذه القضية واضح أنّ الموضوع هو في حدّ ذاته المصداق العامّ لعنوان تقديم العون والمساعدة لأعداء الدين، وإنّ بيع السلاح إنّما هو واحد من مصاديق ذلك العنوان العامّ، وعليه كلّ ما يصدق عليه أنه إعانة ونصرة لأعداء الدين يكون محرّماً طبقاً لهذه القضية، وقد تختلف مصاديق إعانة عدوّ الدين باختلاف الأزمنة والأمكنة.

قال السيّد الخوئي ما مضمونه: «إنّ الأحكام دائرة مدار العناوين المأخوذة في موضوعاتها، فعندما يزول العنوان يزول الحكم بزواله. فإذا زال عنوان الخمر عمّا سبق أن تعلّقت الحرمة به، واكتسب عنواناً آخر، حكم بعدم حرّمته ونجاسته»<sup>(٣٦)</sup>.

**النحو الثاني** للتدخل العرف في تغيير الحكم: أن يكون تغيير مصداق الموضوع بسبب تغيير فهم العرف وحكمه بشأن معنى الموضوع ومفهومه. كما يقول المقدّس الأردبيلي حول تحديد مفهوم الغناء: «وردّه [معنى الغناء] بعض الأصحاب إلى العرف، فكلّ ما يُسمّى به عرفاً فهو حرام، وإن لم يكن مشتملاً على الترجيع، ولا على الطرب؛ دليله: إنه لفظٌ ورد في الشرع تحريم معناه، وليس بظاهر له معنى شرعيّ مأخوذ من الشرع، فيُحال إلى العرف»<sup>(٣٧)</sup>.

إلى جانب كيميّة تأثير العرف في استتباط الأحكام، وكذلك حدود الأدوار التي تلعبها المتغيّرات والتحوّلات العرفيّة في تغيير الأحكام، نجد أنّ الكلام عن العرف إذا كان في الإطار المحدّد له لن يؤدي إلى صيرورة الأحكام عرفيّة، وضياع الأحكام الشرعيّة التي أرادها الله سبحانه وتعالى أبداً.

### ١- الرجوع إلى العرف في مفاهيم الموضوع ومتعلّقات الحكم

إنّ العرف لا يختصّ في الفقه بالعمل، وإنّما يشمل الكلمات والأقوال أيضاً، وهو ما يُعبّر عنه بـ (العرف اللفظي). إنّ مرجعيّة العرف في تفسير المفردات والألفاظ المستعملة في الأدلّة والنصوص الشرعيّة - إذا لم يتصرّف الشارع في دلالتها - من جملة التطبيقات العرفيّة التي لا يختلف عليها اثنان. كما يُعدّ العرف مرجعاً معتمداً في تفسير مجموع الجمل والهيئات التركيبية للكلام أيضاً، كما هو ملحوظ من مصطلح

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

«الجمع العريء» أو «الجمع المقبول»، الوارد في كتب أصول الفقه بكثرة. إنَّ الفقهاء يضعون الدليل العامَّ والخاصَّ، والمطلق والمقيّد، إلى جانب بعضهما دون تردّد، ويعملون على حلّ التعارض الابتدائي بينهما من خلال طريقة العرف في حمل العامّ على الخاصّ، والمطلق على المقيّد.

وقد تمسّك بعض الفقهاء بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤) لإثبات حجّيّة العرف<sup>(٣٨)</sup>.

قال المحقّق الأردبيلي في بحث خيار «الغبن»: «والحدُّ في ذلك إلى العرف؛ لما تقرّر في الشرع أنّ ما لم يثبت له الوضع الشرعيّ يُحال إلى العرف، جرياً على العادة المعهودة في ردّ الناس إلى عرفهم»<sup>(٣٩)</sup>.

وإنَّ بعض الفقهاء، مثل: السيّد صاحب مفتاح الكرامة، وإن كان يرى العرف ملاكاً في تحديد المفاهيم الموجودة في الدليل، ولكنّه يعتقد بأنّ المعترف في ذلك إنّما هو العرف العامّ السائد في عصر المعصوم<sup>عليه السلام</sup>. وفي ذلك قال ما مضمونه: «إنّ الذي يُستفاد من بحوث وقواعد الفقهاء هو أنّ الألفاظ الجارية على ألسن المعصومين<sup>عليهم السلام</sup> يجب تفسيرها في ضوء عرف عصرهم، فإذا أدركنا عرف ذلك العصر وجب علينا الركون إليه، وأما في الموارد التي لم يتّضح لنا ما عليه العرف في عصر الشارع وجب علينا الرجوع إلى العرف العامّ في فهم اللفاظ المستعملة في كلمات الأئمّة<sup>عليهم السلام</sup>»<sup>(٤٠)</sup>.

والذي يبدو هنا أننا إذا ذهبنا إلى القول بأنّ فهم معنى الدليل يتوقّف على العرف اللفظي، فعندها يجب علينا عدم حصره بعرف زمنٍ معيّن؛ وذلك لأنّ ذلك الدليل لا يُعتبر دليلاً على الحكم لأناس ذلك العصر فقط؛ لأنّ التحوّل والتغيّر من خصائص العرف، وإذا اعتبر الشارع العرف ملاكاً، وأقام الحكم الشرعيّ على الموضوعات العرفيّة، يكون حتماً قد أخذ هذه الخصائص العرفيّة بنظر الاعتبار. مضافاً إلى أنّ مقتضى كلام صاحب مفتاح الكرامة هو أنّه إذا لم يكن عرف زمن المعصوم متعيّناً سيكون الدليل مجملاً، في حين أنّه يجوز في هذه الحالة الرجوع إلى العرف العامّ.

أجل، إنّ الأصل الأوّليّ في القضايا والمسائل التي وصلت إلينا من الشارع هي «التشريع» و«بيان الحكم» الإلهي، وإنّ أيّ احتمال آخر، من قبيل: «بيان العرف»، يحتاج إلى قرينة. ولكن حيث لا يكون هناك مصطلح خاصّ مجعول من قبل الله

لمفردة ما، وتُرك تحديد معناها إلى العرف، ومع ذلك نرى العرف العام في زمن المعصوم مغايراً للعرف العام في عصرنا، فإنّ أقصى ما يمكننا قوله في هذه الصورة، كما يقول بعض<sup>(٤١)</sup>، هو أنه إذا كان هناك دليل على معيارية عرف زمن الصدور، وعدم اعتبار العرف الجديد، بحيث يمكن القول بعدم صلاحية العرف الراهن عند الشارع في تحديد الموضوع، ففي مثل هذه الصورة يكون المعيار هو عرف الصدور، وأما في غير هذه الصورة فيكون المعيار والمرجع هو العرف والفهم العرفي الجديد.

المسألة الأخرى هي أنّ الاقتضاءات الزمانية والمكانية في الحقيقة ليس لها إلا تأثير واحد، وهو تغيير المصاديق، أو توسعة وتضييق مصاديق موضوعات الأحكام. وإنّ هذا التغيير في المصاديق قد يكون ناشئاً عن تغيير حكم العرف في تطبيق المصاديق على موضوعات الأحكام<sup>(٤٢)</sup>. وقد يتغير فهم العرف وحكمه بالنسبة إلى مفهوم الموضوع العرفي، ويتبع ذلك تتغير مصاديق الموضوع أيضاً. وطبعاً إنّ هذه الطريقة الأخيرة يمكنها أن تفتح طريقاً خطيراً للغاية نحو التأسيس لفكرة عرفية الدين، والتي يعبر عنها بـ «الهرمنوطيقا»، و«علم فهم النصوص». ولكن من خلال البيان الدقيق والتخصّص لشرائط حجّة العرف، ومساحة إبداء العرف لرأيه، ومعنى العرف الذي يمتلك صلاحية المرجعية، وما إلى ذلك، يمكن الوقوف في وجه هذا الانحراف بنحو من الأنحاء. كما أنّه يجب التدقيق في الأمور الثلاثة التالية:

- ١- إنّ الأصل يقوم على تقديم عرف الشارع على العرف العام.
- ٢- في ما يتعلق بالموضوعات العرفية التي ذهب الشارع نفسه إلى إقامتها على فهم العرف للموضوع فإنّ المسند في فهم معنى الموضوعات هو فهم العرف العام من قبل العقلاء، وفي بعض الموارد لا يُكتفى بذلك، بل لابدّ من الاستناد إلى عرف الخبراء والمتخصّصين.

٣- ليس مجرد الانتقال من حقبة زمنية إلى أخرى هو الموجب لتغيير العرف؛ إذ إنّ الذي يتغير في هذه الصورة ليس هو العرف، بل مذاق الناس ومشاريهم، في حين أنّ تغيير العرف سيكون متأثراً بتغيير الاقتضاءات الزمانية والمكانية، ويكون له تعريفه الخاص. ومن باب المثال في القضية القائلة: «بيع السلاح لأعداء الدين حرام» واضح أنّ مصاديق السلاح تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولكن هذا ليس بسبب انتقال

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

الزمن من حقبة إلى حقبة، بل بسبب أنّ الأداة التي كانت تعتبر سلاحاً في الماضي لم تعد سلاحاً في العصر الراهن بفعل التقدم التكنولوجي. وعليه إذا لم تتغير الاقتضاءات الزمانية والمكانية فإنّ مجرد تغيير المذاق والمشرب لن يصلح ليكون هو الميزان والمعيار.

وبالنظر إلى ما تقدّم إذا تغير فهم العرف حول المفهوم العنوانى الذي انصبّ عليه الحكم الشرعيّ فعندها سيكون لهذا العنوان مصاديق جديدة، وسيتمّ أعمال الحكم المذكور في شأن هذه المصاديق الجديدة.

ويمكن القول: إنّ إجماع الفقهاء على صلاحية العرف في فهم معنى المفردات والألفاظ والهيئات التركيبية للموضوع في الدليل يقوم على ثلاث فرضيات لا تقبل الإنكار، وهي:

- ١- إنّ إرادة المشرّع مفهومة لنا؛ فالشارع في المفاهيم والتعاليم السماوية يلتزم بأصول وقواعد الحوار والمفاهيم السائدة بين الذين يروم مخاطبتهم. وإنّ حسيّة هذا الإدراك العقليّ تُفضي بنا إلى الفرضيتين التاليتين:
- ٢- ليس للشارع المقدّس أسلوباً خاصّاً لتفهيم شيعته. وعليه فإنّ الفهم السائد بين المخاطبين هو المعيار والحجّة.
- ٣- إنّ المصطلح الشرعيّ مقدّم على العرف، أي إنّ الأصل الأوّليّ على الدوام في القضايا والمسائل التي وصلت إلينا من قبل الشارع هي «التشريع» و«بيان الحكم»، وإنّ أيّ احتمال آخر، من قبيل: «بيان العرف»، يحتاج إلى قرينة.

## دائرة تطبيق المصطلح الشرعيّ

طبقاً لما تقدم من كون الأصل الأوّليّ يقضي بتقدّم المصطلحات الشرعيّة على العرف يجب الإجابة عن السؤالين التاليين:

- ١- هل يختصّ التعريف الاصطلاحيّ الشرعيّ لمفردة ما في الآيات والروايات بالباب الذي تمّ فيه تعريف تلك المفردة اصطلاحياً، أم يمكن تسرية ذلك التعريف الاصطلاحيّ لتلك المفردة إلى الأبواب الأخرى؟
- ٢- هل يجب التعبد بالأحكام المترتبة على أمور، مثل: المكيل والموزون والمعدود

(الأمور التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، والعادات والحالات، وتكون المناشئ لاختلافها كثيرة)؟ وإذا رأى الشارع الوزن بشأن بضاعة مثلاً فهل يكون حكم تلك البضاعة هو الوزن أبداً، أم يكون الشارع في هذه الموارد في موقع مَنْ يسوق أمثلة معاصرة فقط؟

### مناقشة السؤال الأول

هل يمكن تسرية مفهوم المصطلح الشرعيّ في شأن كلمة في باب معيّن إلى سائر الأبواب الفقهيّة الأخرى أيضاً، أم يجب الرجوع - في ما يتعلّق بتلك المفردة في سائر الأبواب الفقهيّة الأخرى - إلى العرف؟

إنّ الآراء في هذا المجال مختلفة. فإننا من جهة في ما يتعلّق بالنصوص الفقهيّة في هذا الشأن لا نحصل على توجّه واحد؛ إذ يذهب البعض<sup>(٤٣)</sup> في هذه الحالة إلى الرجوع في غير مورد النصّ إلى العرف العامّ، إلا إذا فهمنا التوسعة من تفسير الشارع للمفردة في الباب الخاصّ. فمثلاً: عندما يحدّد الشارع المقدّس مفهوم (الوجه) بالنسبة إلى الموضوع فهل يمكن تعميم هذا المفهوم إلى ما يجوز للمرأة إبرازه وعدم وجوب تغطيته عن الأجنبيّ؟ يقول: إذا فهمنا أنّ المفهوم العامّ لـ «الوجه» عند الشارع ثابت في جميع الأبواب أمكننا تعميم المفهوم المحدّد في باب الموضوع إلى جميع الأبواب الأخرى بما في ذلك النظر. وإلاّ ففي غير هذه الصورة يجب حبس المصطلح على مورد، وفي ما يتعلّق بالموارد الأخرى يكون العرف هو المتّبع، كما هو ديدن بعض الفقهاء. ومن باب المثال نجد الشارع المقدّس في ما يتعلّق بصدق عنوان المسافر في باب الصلاة والصوم يشترط المسافة المحدّدة والقصد. ويقول الشهيد الثاني في باب المضاربة: «المراد بالسفر العريّ، لا الشرعيّ، وهو ما اشتمل على المسافة المعيّنة»<sup>(٤٤)</sup>.

يبدو أنّ وظيفتنا الأولىّ هو أن نحمل النصوص الشرعيّة على العرف الشرعيّ وحصره في مورد؛ إذ لا يمكن تعميم عُرْف الشارع إلى الموارد الأخرى، إلا عند وجود القرينة، وإذا لم تكن هناك مثل هذه القرينة وجب الرجوع إلى العرف العامّ. وفي الموارد التي يكون هناك اختلاف بين عرف الشارع والعرف العامّ يكون إعمال التعبّد بالنسبة إلى عرف الشارع بحاجة إلى قرينة.

## مناقشة السؤال الثاني

ورد في النصوص الفقهية ترتيب أحكام على المكيل والموزون والمعدود، فقول مثلاً: يجب بيع المكيل كيلاً، والموزون وزناً، والمعدود عدّاً. أو قيل: إن الربا يجري في المكيل والموزون، ولا يجري في المعدود. ومن جهة تم بيان البضائع المكيّلة والبضائع الموزونة في بعض الروايات، فهل يجب التعاطي مع هذه النصوص بشكل مطلق يتخطى زمان النصوص، بحيث يكون الذهب والفضة من الموزون أبداً، والحنطة والشعير من المكيل أبداً، أم تقصر هذه الروايات على عصر النص فقط؟

إننا في هذا المورد - من خلال التأمل في النصوص الدينية - نجد ممثّلين لكلا الرأيين. فمثلاً يُصرّ صاحب كتاب (جواهر الكلام) على فكرة التعلُّد بالتطبيقات الشرعية، وحفظها في جميع الأزمنة؛ إذ يقول: «فينبغي أن يعلم أن الاعتبار في ذلك بعادة الشرع، فما ثبت أنه مكيل أو موزون في عصر النبي ﷺ بُني عليه حكم الربا، وإن تغير بعد ذلك»<sup>(٤٥)</sup>.

وفي المقابل هناك من يؤكّد على محورية العرف العام، والتشكيك في ثبات الحالة السائدة في عصر النص والشارع المقدّس، كما يقول المحقّق الأردبيلي: «يحتمل أن يكون المراد من الكيل والوزن هو المعارف لدى العام، أو كيل ووزن أكثر المدن، أو بعضها...»<sup>(٤٦)</sup>.

كما حمل الإمام الخميني ظاهر روايات باب الربا في المكيل والموزون على الظواهر العرفية، ويرى أنّ القضية هي على نحو القضية الحقيقية، وليس المكيل والموزون سوى عناوين مشيرة، وليست مصاديق ثابتة. ومن هنا إذا تغيرت مصاديق العنوان؛ إثر تغير الأزمنة أو الأمكنة، سيتغير الحكم من تلقائه<sup>(٤٧)</sup>.

وعليه في ما يتعلّق بمساحة تطبيق المصطلحات الشرعية فإنّ الأصل الأوّلي يقتضي تقدّم العرف الشرعي على سائر الأعراف الأخرى، وإذا كان هناك نصٌّ من قبل الشارع في الموارد التي تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، ويوجد هناك أرضية للتغيير، وجب أخذ الحكم الشرعي من هذا النص، لا أن نجعل الشارع في موقع الفرد الذي يذكر مثلاً موردياً ومعاصراً للموزونات والمكيّلات<sup>(٤٨)</sup>. ولكن إلى جنب هذا الأصل الأوّلي قد لا يعثر الفقيه على تعلُّد في شأن نصٍّ من النصوص، وعندها يمكنه

في هذه الحالة أن يرجع إلى العرف العام في عصره.

ويبدو أننا في الموارد التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وفي الوقت نفسه ورد نص من قبل الشارع في شأنها، لو جعلنا من موقف الفقيه المدقق في ما يتعلق بتعبدية أو عدم تعبدية الحكم المبيّن في هذا النص ملاكاً نكون قد سلكنا منهجاً صحيحاً في الاستنباط.

## ٢- تطبيق مفاهيم الموضوعات العرفية على المصاديق

إننا نواجه في النصوص الدينية آلاف القضايا التي يكون فيها «الموضوع» عرفياً و«المحمول» شرعياً. وكمثال على ذلك: معاملة السفية والمجنون باطلة، الدم نجس، المسكر حرام، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من إرجاع تحديد معاني هذه المفردات إلى العرف - كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك -، إلا أن تطبيق المفاهيم التي يراها العرف لهذه المفردات على المصاديق والأفراد والأفعال التي هي أمور عينية وخارجية أمر آخر، لا ربط لتفسير المفهوم بها.

أشرنا إلى أن الأثر الذي يتركه تغير الظروف الزمانية والمكانية إنما يؤدي إلى تغير حكم المصاديق (دون موضوعات الأحكام)، من خلال توسيع أو تضيق مصاديق الموضوع؛ إما من خلال اختلاف العرف تجاه مفهوم الموضوع - الذي بحثناه في العنوان السابق -؛ أو من خلال الاختلاف في تطبيق المصاديق على العنوان. وهناك أمثلة كثيرة في هذا المجال تثبت أن الفقهاء في استنباطاتهم كانوا ملتفتين إلى هذا الأمر، وفي ما يلي نشير إلى بعض الأمثلة على ذلك:

١- في عنوان الجعالة، التي هي عبارة عن تعهد شخص بدفع مبلغ من المال إزاء عمل معين، نشاهد اليوم أن هذا الحكم يتم توسيعه إلى مصاديق، من قبيل: التعهد باكتشاف المعادن، وتنفيذ المشاريع الخاصة بالعمران، وهي أمور لم تكن مطروحة في السابق.

٢- في ما يتعلق بمسألة المنع من الاحتكار نجد بعض الفقهاء يقصرون الاحتكار - دون التفات إلى الاقتضاءات الزمانية - على الأطعمة، بل بضعة موارد منها، من قبيل: (الحنطة والشعير والتمر والزبيب و...) مثلاً<sup>(٩)</sup>. في حين أنه يمكن القول: إن

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

الاحتكار لا ينحصر بالأطعمة؛ لأن معيار وملاك تشريع هذا الحكم هو إنقاذ الناس من الضائقة الاقتصادية في وقت الشدة. وفي الحقيقة إن موضوع حكم الاحتكار عنوان يشمل جميع الأمور التي تضغط على الناس اقتصادياً، إلا أن مصاديق ذلك في العصور الغابرة كانت محصورة في الغالب بالطعام، بل على بضعة أصناف منه.

٣. في ما يتعلق بحرمة بيع الدم وشرائه استند فقهاء، من قبيل: العلامة الحلي<sup>(٥٠)</sup>، ومحمد جواد الحسيني العاملي<sup>(٥١)</sup>، في فتاواهم المحرمة لبيع الدم وشرائه على عدم صدق المالية عليه. كما قال الإمام الخميني: «إن حرمة التكسب بالنجاسات دائر مدار عدم جواز الانتفاع. وفي الواقع فإن الحكم بحرمة بيع وشراء الدم الوارد في فتاوى الفقهاء إنما هو من باب اعتباره مصداقاً للموضوعات الفاقدة للقيمة والمالية»<sup>(٥٢)</sup>. في حين أن مصاديق المالية والمنفعة العقلانية والحلية وعدم الحلية تعتمد في الأساس وبشكل تام على المتغيرات والظروف الزمانية والمكانية. ومن هنا يذهب بعض الفقهاء، من أمثال: السيّد الخوئي؛ بالاتفات إلى هذه الحقيقة، إلى القول بعدم وجود دليل على حرمة بيع وشراء الدم، سواء في ذلك الطاهر منه أو النجس، لا بالحرمة الوضعية، ولا بالحرمة التكليفية<sup>(٥٣)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الكتب الفقهية تذكر موارد كثيرة عن تغيير الموضوع، ولكن بأدنى تدقيق يمكن الوقوف على أن جميع الطرق الأخرى تدل على تغيير مصداق الموضوع. ومن باب المثال يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

١. «التغير في خصائص وصفات الموضوع» من بين أنواع التحول، إلى جانب تغيير المصداق. ويمثل له بحكم الخمر عندما يستحيل خلاً. في حين أن الخمر عندما يتحول إلى خلّ يكون عنوانه قد تغير من الأساس، وتحول إلى موضوع آخر، لا أن التغير قد طال خصائص الموضوع فقط.

٢. «الاستحالة وتبدل الموضوع» من بين الأسباب الأخرى التي قيل بأنها تؤدي، إلى جانب تغيير المصداق، إلى تغيير الحكم. ويمثل لذلك بميتة الكلب في الأرض السبخة إذا تحولت إلى كتلة ملحية. في حين يمكن القول: إن تغيير حكم ميتة الكلب يعود في الأساس إلى تغيير عنوانه من الميتة إلى شيء آخر هو (الملح)، وحكمه هو الحلية. وعليه ففي هذا المثال لم يتغير حكم الموضوع، بل إن حرمة ميتة الكلب ثابتة على

الدوام.

٣. «التغيّر في ملاك الموضوع» يذكر لنحو من أنحاء تغيّر الموضوع. ويمثّل له ب (النحت). فإنّ شكل هذا العمل وإن لم يختلف في حاضره عن سابقه، إلا أنّ الملاك قد تغيّر، وبذلك تغيّر موضوعه<sup>(٥٤)</sup>. ولكنّا، من خلال المبنى الذي قدّمناه، نفسّر المثال المذكور على النحو التالي: إنّ النحت مصداقاً جزئياً من مصاديق «إشاعة الشرك»، وإنّ إشاعة الشرك حرامٌ على الدوام. وعليه فإنّ الموضوع لم يتغيّر، وإنّما المصداق هو الذي لم يعد مندرجاً تحت عنوان الموضوع المذكور؛ بسبب اختلاف الظروف الزمانيّة والمكانيّة، ودخل تحت عنوان آخر، من قبيل: (الفنّ) مثلاً، والفنّ لا ينطبق عليه عنوان الحرام.

٤. تغيّر الموضوع بسبب «تغيّر إضافات ونسب الموضوع». ويمثّل لذلك بحكم دم الحيوان المحرّم أكله إذا انتقل إلى جسم مأكول اللحم. وهذا أيضاً من جملة أمثلة تغيّر مصداق الموضوع<sup>(٥٥)</sup>.

## النتائج

١. إنّ الأحكام تعلّقت بواقع الموضوعات والمفاهيم العرفيّة، ولكن لا بدّ لتحقّق هذه الموضوعات من وجود مصداق خارجيّ، ليشكّل للمكلف أرضيّة لتطبيق الحكم. ومن هنا فإنّنا مضطرونّ لأخذ مفهوم الحكم، لكي نطبّقه في موردّه.

٢. إنّ العرف المتسامح لا يكون مرجعاً على كلّ حال. ولكن يجب الالتفات إلى أنّه حتى عرف جماهير العقلاء والمدقّقين قد لا يكون نافعاً أحياناً، بل لا بدّ في بعض الحالات من الرجوع إلى عرف الخبراء والمختصّين. بل إنّ التفكيك بين هذين العرفين: (عرف الخبراء والمختصّين؛ وعرف غير الخبراء وغير المختصّين) أمرٌ في غاية الأهميّة والضرورة بالنسبة إلى الاجتهاد وعملية الاستنباط.

٣. هناك خاصيّة مهمّة للغاية في ما يتعلّق بموضوع ومتعلّق الحكم، وهي أنّ موضوع الحكم ومتعلّقه أمور ثابتة أبداً، وليس للزمان والمكان تأثير عليهما. بيد أنّ مصداق الموضوع ومصداق الحكم لا يتمّ تعيينه من قبل المشرّع بما هو مشرّع، وإنّ الفقيه عند الحاجة إلى التعيين يجب عليه الرجوع إلى مصادر من غير الكتاب والسنة

## ● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

والإجماع والعقل. فتارةً يستعين بالعرف، وتارةً برأي الخبير والمتخصّص، وتارةً بالعلوم الإنسانية، وما إلى ذلك.

٤- عندما يتعلّق الحكم بمصداق الموضوع قد يكون هذا المصداق كلياً؛ وقد يكون جزئياً. فإذا كان جزئياً حصلنا على قضية شخصية، يكون موضوعها جزئياً حقيقياً. من هنا لا يطلق على موضوع هذه القضايا مصداقاً. وهكذا الأمر لو كان المصداق كلياً. فمثلاً: في القضية «المجسّمة كفّار» لا يكون المجسّمة موضوعاً، بل مصداقاً كلياً لـ «منكري الضروريّ من الدين». ولكنّه حيث لا ينفك عن الموضوع فإننا نسمّيه موضوعاً.

٥- إنّ العرف يؤدّي إلى تغيير حكم المصداق (دون موضوعات الأحكام)، من خلال توسيع أو تضيق مصداق الموضوع، سواء من خلال تغيير فهم العرف لمفهوم الموضوع أو من خلال التغيير الحاصل في تطبيق المصداق على عنوان الموضوع. وعليه لن يكون تغيير الأحكام؛ بسبب الاقتضاءات والظروف الزمانيّة والمكانيّة، مستلزماً لتغيير الموضوعات بوصفه تالياً فاسداً.

## الهوامش

- (١) البيزدي، العروة الوثقى ٢: ١١٣.
- (٢) المصدر السابق ١: ٣٦.
- (٣) المصدر السابق ١: ٢٦٤.
- (٤) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١٥.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) الآغا ضياء العراقي، نهاية الأفكار ٢: ١٣٧؛ محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٢٠.
- (٧) الغروي النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٩٢.
- (٨) الحسيني البهسودي، مصباح الأصول (تقريرات درس السيّد أبي القاسم الخوئي) ٣: ١٤٨.
- (٩) فوائد الأصول ٣: ١٩٢ - ١٩٣.
- (١٠) الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٠٨.
- (١١) مكّي العاملي، القواعد والفوائد ١: ٢٧٨.

- (١٢) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٨: ٤٢.
- (١٣) العلوي، عرف وعادت در حقوق إسلام وإيران: ١٥؛ البرجي، زمان ومكان ودگرگوني موضوعات أحكام ٤: ٧٩.
- (١٤) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ١: ٢٧، ٣٥٩؛ المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ١٦٠، ١٦٣؛ الأنصاري، المكاسب ١: ٢٥٨، قم، انتشارات دهقاني، ١٣٧٤هـ.ش.
- (١٥) المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٠: ١٣٥.
- (١٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٤: ٣٠٥.
- (١٧) العروة الوثقى ١: ٢٤ - ٢٥.
- (١٨) المحقق الثاني ٤: ٤١٥.
- (١٩) الميرزا محمد علي التوحيدي، مصباح الفقاهة ٧: ٣٤١.
- (٢٠) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢٦١.
- (٢١) المصدر السابق: ٣٦٢.
- (٢٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٩١ - ٥٩٣.
- (٢٣) العروة الوثقى ١: ٥٨٨، ٥٩٣.
- (٢٤) الأخوند الخراساني، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٢٢٧.
- (٢٥) مستند العروة الوثقى ١: ٢٤.
- (٢٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٧٦.
- (٢٧) الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ٤: ١٨٣.
- (٢٨) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٧: ١٠٨.
- (٢٩) المصدر السابق ٣٦: ١٩.
- (٣٠) الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ١: ٢٨.
- (٣١) انظر: المكاسب ١: ٢٥٨؛ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ١٣٩.
- (٣٢) الخميني، كتاب البيع ٥: ١٦٦.
- (٣٣) المصدر السابق ١٤: ٣١١.
- (٣٤) علي دوست، فقه وعرف (الفقه والعرف): ٣٩٥.
- (٣٥) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٥٢.
- (٣٦) الفروي النائيني، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٤: ١٩١.
- (٣٧) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٣٤١.
- (٣٨) التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٦٧.
- (٣٩) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٣٤١.
- (٤٠) الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٤: ٩٥.
- (٤١) كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء: ٢٢.

● موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية

- (٤٢) سوف نبحت هذه الطريقة في المستقبل إن شاء الله تعالى.  
(٤٣) فقه وعرف: ٢٢٣ - ٢٢٤.  
(٤٤) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٢١٦.  
(٤٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٣٦٢ - ٣٦٣.  
(٤٦) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٨: ٣٤١.  
(٤٧) الخميني، كتاب البيع ٣: ٢٥٥.  
(٤٨) فقه وعرف: ٢٣٠.  
(٤٩) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٦: ١٦٣.  
(٥٠) الأسدي، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام ٢: ٤٦٣.  
(٥١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٤: ٢٠.  
(٥٢) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٧٣.  
(٥٣) الخوئي، مصباح الفقاهة في المعاملات ١: ٥٤.  
(٥٤) العلوي، عرف وعادت در حقوق إسلام وإيران: ١٤٣.  
(٥٥) المصدر نفسه.

## فقه الغناء والموسيقى

### دراسة تأصيلية تجديدية في ضوء القرآن والسنة والمقاصد

. القسم الثالث .

د. يحيى رضا جاد (\*)

ويعد ، فقد سقطت أدلة المحرّمين، الدليل تلو الدليل، كالفراش المحترق، ولم يبقَ فيها، ولا منها، دليلٌ واحد يؤيد ما ذهب إليه المحرّمون - بل فيها ما يدلّ على الإباحة والحلّ!..

إذاً يبقى أمر مسألة الغناء والموسيقى على أصل الإباحة - ولو على وجه اللهو الفارغ من القصد، ما دام الاشتغال بها لا يفوت طاعة واجبة، ولا يوقع في معصية -؛ وذلك لعدم الناقل... ونحن من ثم لسنا في حاجة إلى إيراد الأدلة على ذلك... فإن فعلنا - وسوف نفعّل بعون الله - فهو من باب التبرّع منّا بذلك؛ إذ الدليل إنّما يُطلب من المحرّم، لا من المبيح؛ لأنّ الأصل في الأشياء الإباحة.

### تاسعاً: أدلة الإباحة والحلّ من القرآن الكريم

١ ، ٢ ، ٣ - انظرها في ما تقدّم في القسم الأوّل من هذه المقالة في مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢ : ٥١، تحت عنوان: (مقدمات تأصيلية لمسألة الغناء والموسيقى).  
٤ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الجمعة: ١١)، فعن جابر بن عبد

---

(\*) أستاذٌ وباحثٌ في علوم الشريعة الإسلامية، ومتخصّصٌ في الدراسات الفقهية، له عدّة مؤلّفات، من مصر.

اللَّهُ ﷻ أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ الْجَوَارِي إِذَا نَكَحُوا كَانُوا يَمْرُونَ بِالْكِبَرِ وَالْمِزَامِيرِ، وَيَتْرَكُونَ النَّبِيَّ ﷺ قَائِمًا عَلَى الْمَنْبَرِ، وَيَنْفَضُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا... خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

ومن هذا الأثر الصحيح يتضح أنه من غير المعقول أن يكون النبي ﷺ قد حرم الغناء والمعازف، ثم يُمرُّ بهما بجوار المسجد يوم الجمعة! وقد عاتب الله مَنْ ترك رسول الله ﷺ - قائماً وحده - وخرج ينظر ويستمتع إلى الغناء والمعازف، فلم يعاتبهم الله على استماعهم للمعازف، وإنما عاتبهم على تركهم النبي ﷺ قائماً يخطب. ولو كان الاستماع إلى المعازف - في ذاته - حراماً لنبه عليه الله ورسوله، وهذا لم يحدث، فدل ذلك على إباحة الاستماع والاستمتاع - في ذاتهما -؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حق الله ورسوله.

فضلاً عن أن سورة الجمعة من السور المدنية المتأخرة، التي نزلت قبل فتح مكة بقليل؛ إذ يقول تعالى في سورة الصف: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ (الصف: ١٣)، وسورة الجمعة إنما نزلت بعد الصف مباشرة.

والخلاصة أن هذه الآية الكريمة دليل على إباحة سماع المعازف؛ لأن العتاب والذم والتحريم الذي جاء فيها إنما هو لكونهم تركوا رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة وذهبوا لاستماع المعازف. فالتحريم إنما جاء لمعنى تلك الساعة، لا لحرمة المعازف لذاتها.

### عاشراً: أدلة الإباحة والحل من صحيح سنة سيد الخلق ﷺ

الدليل الأول: عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: دخل علي أبو بكر، وعندي جاريتان من جوارى الأنصار (وفي رواية: قينتان) تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بُعثت، وتدفعان وتضربان، وليستا بمغنيتين<sup>(٢)</sup>، فقال أبو بكر: أمزموه الشيطان في بيت رسول الله ﷺ، وذلك في يوم عيد. فقال رسول الله ﷺ: «دعهما يا أبا بكر؛ إن لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا»<sup>(٣)</sup>.

ففي هذا الحديث إباحة صريحة للغناء والمعازف؛ إظهاراً للفرح والسرور والحبور يوم العيد.

فضلاً عن أن الغناء المذكور في هذا الحديث هو ما اكتملت فيه شرائط الغناء المذكور عند العرب، وهو رفع الصوت المطرب به، بالشعر الموزون، والعزف المستعذب، يؤدّيه القيان المغنّيات المختصّات به، في مناسبة مبهجة وسرورٍ مفرح. فضلاً عن دلالة هذا الحديث البيّنة على فسحة الشريعة وسماحتها ويسرها، فها هو العزف والغناء يقع في بيت رسول الله ﷺ، وبإذن رسول الله ﷺ. المغنية فيه والعازفة امرأة، والمستمع فيه لذلك عائشة الشابة رضي الله عنها<sup>(٤)</sup>، والشاهد لذلك والمقرّر له رسول الله ﷺ!!

فضلاً عمّا يفيد هذا الحديث من أن إظهار السرور والفرح في الأعياد بالموسيقى والغناء هو من شعائر الدين ومظاهره.

لقد أراد سيّدنا أبو بكر رضي الله عنه - بإنكاره على الجاريتين المغنّيتين العازفتين - أن يفرض طبيعته الجادة والصارمة على المجتمع من حوله، وعلى الناس كافة، وفي كلّ الأوقات، حتّى أوقات الأفراح والمسرات والأعياد. ولكنّ رسول الله ﷺ ردّه رداً جميلاً. حيث أنكر إنكاره، وأرشده إلى طريق الصواب. فراعى النبي ﷺ الفطر والطبائع والنفسيات والتطلّعات، وأتاح لها ما يعتبره الصديق أبو بكر رضي الله عنه خروجاً على الجادة<sup>(٥)</sup>.

وقد تمسّك بعض المحرّمين بقول أبي بكر «مزمور الشيطان»، وقالوا بأن النبي ﷺ قد أقرّ إنكار أبي بكر، وأقرّ إضافته المزمار إلى الشيطان، غير أنّه ﷺ رخص في المزمار (أي الغناء والمعازف) في ذلك اليوم خاصّة؛ لأنّه يوم عيد، فإذا انتفت هذه العلة - بزعمهم -، بأن لم يكن يوم عيد، لم يُبح فيه الغناء والمعازف. فأقول - وبالله التوفيق -:

١. سبحان الله العظيم، فكأنه - لأنه يوم عيد - تُباح فيه المحرّمات والمنكرات ومزامير الشيطان؛ إظهاراً للبهجة والسرور، ثم تحرم بعد ذلك؛ إشاعة للحزن والكآبة والملل والرتابة!

إذاً، وقياساً على ما يدّعيه المحرّمون، فلنُبح الخمر والميسر والقمار؛ لأنه يوم عيد؛ إشاعة للبهجة والسرور. وهذا باطلٌ لا يقول به مسلم. وما لزم منه باطلٌ فهو باطل. وكانّ الغناء والمعازف مزمور شيطان في غير العيد، ومزمور ملائكة في العيد!

وكأنّ أوقات الأعياد تبيح المحرمات، وتجزئ المحظورات؛ فتقلب فيها مزامير الشيطان إلى مزامير ملائكة مقربين!

إنّ معنى موقف المحرّمين هذا يفيد أنّ النبي ﷺ أقرّ - بزعمهم - أبا بكر على أنّ الغناء والمعازف مزامير شيطان - وبالتالي فهي حرام في زعمهم -، ثم يبيحها ﷺ في يوم العيد - مع أنها في ذاتها مزامير شيطان محرمة -! وهذا - لعمري - لغوٌ وعبثٌ تنتزّه عنه أقوال العقلاء، بل المجانين، فكيف بسيدّ العقلاء، سيّد الخلق أجمعين، سيد ولد آدم، محمّد ﷺ!؟

٢- إنّ النبي ﷺ إنّما يقصد بقوله «دَعُوهَا يَا أبا بكر؛ إنّ لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا» إنّما يقصد أن يقول - أي: كأنما يقول -: «يا أبا بكر، لِمَ الإنكار؟! إنّنا في وقت بهجة وسرور، وفرح وحبور، وقت عيد، يبتهج فيه الكبير والصغير، يشدون ويفتنون ويعزفون؛ ترويحاً عن نفوسهم، وتجديداً لنشاطهم. يا أبا بكر، إنّما يصح إنكارك إذا كان الوقتُ وقتَ جدِّ وعمل». هذا هو مقصود قول النبي ﷺ. فلسان حاله ﷺ يقول لأبي بكر: «إنّ مقام النبوة ومجالس الفضلاء لا يُمنع فيها الفرح ومظاهره إذا عُنّت مناسبة تستدعيه. يا أبا بكر، إنّهُ يوم عيد، يوم سرور شرعي لا يُنكر فيه مثل هذا - من غناء ومعازف -، كما لا يُنكر في الأعراس والمسرات والمناسبات».

٣- وممّا سبق يتّضح أن ذكر العيد في هذا الحديث إنّما هو مراعاةً للمناسبة - مناسبة الفرح والابتهاج والسرور -، لا حصراً فيها. فإنّ العيد من الأوقات والمناسبات التي يُستحب أن تُدخل فيها السرور والفرحة والتوسعة على النفس والأهل والأحباب، بل والناس جميعاً.

٤- لقد غفل المحرّمون في قولهم بالإباحة في العيد، والمنع في غيره، غفلوا عن أمرين مهمّين:

أ- إن العيد لا يباح فيه ما كان محرّماً، وإنّما يُتوسّع فيه في المباحات، من التزيّن وأكل الطيبات وسماع الغناء والموسيقى ونحو ذلك.

ب- إن العيد يُستحبّ فيه إدخال السرور والبهجة والفرحة على النفس والأهل والناس جميعاً.

وفي معنى العيد كلُّ مناسبة سارة، من عرس، و قدوم غائب، وولادة مولود، وختان، و حفظ القرآن، و حصول على مؤهل، و انتصار على أعداء الإسلام، بل و مجرد اجتماع الأصدقاء على طعام ونحوه، إلخ.

فاستماع السيدة عائشة للغناء والمعازف، وإقرار النبي لذلك، وإنكاره على مَنْ أنكره، إنّما كان لأجل أنّ العيد وقت سرور وفرحة. وهذا معنى يقع للإنسان في أحوال لا تعدّ ولا تحصى؛ لأن الله تعالى لم يمنح الإنسان من أن يفرح أو أن يكون مسروراً؛ فإنّ النفس تملّ الجدّ، فتحتاج إلى بعض الأنس. وحيث يحقق الغناء والموسيقى هذا المعنى - دون واقعة محظور - أذن في الاستماع لهما رسول الله ﷺ، ليكون المسلم في سعة من أمره في إدخال السرور على نفسه وعلى مَنْ يحبّ ويصاحب ويصادق ويعايش.

5- إن تجويز شيء ما في موضع واحد - من غير إكراه ولا ضرورة ولا حاجة تنزل منزلتها - نصّ في الإباحة والتحليل، بينما المنع من ذلك الشيء في ألف موضع آخر محتمل للتأويل والتزويل؛ إذ ما حرّم فعله إنّما يحلّ بعارض الإكراه أو الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلتها، بينما ما أُبيح فعله لذاته فإنّه يحرم بعوارض كثيرة.

وهذا ما أغفله المحرّمون وأهمّوه في مسألة الغناء والموسيقى؛ حيث إن الحديث الذي معنا - وغيره كثير ممّا سيأتي إن شاء الله - نصّ في الإباحة من غير إكراه ولا ضرورة ولا حاجة تنزل منزلتها. وهذا يدلّ على إباحة السماع تأصيلاً، فضلاً عن كونه موجباً لتأويل ما عارضه من نصوص - على ضعفها روايةً ودرايةً، كما ثبت عند استعراضنا لأدلة المحرّمين - وهذا ما أهمله المحرّمون، بل قاموا بخلافه؛ من تأويل للنصوص الصحيحة الصريحة في الإباحة؛ فخالفوا الأصول، وآتوا بالعجائب!

6- إنّ مجرد إضافة شيء إلى الشيطان لا يفيد التحريم بأيّ حال من الأحوال؛ فهذا قول النبي ﷺ: «العطاس من الرحمن، والتثاؤب من الشيطان»<sup>(٦)</sup>. وهو لا يفيد - لا عقلاً، ولا شرعاً - حرمة التثاؤب مطلقاً، وإنّما أقصى ما يفيد هو الحثّ على عدم الاستسلام لما يوحى به التثاؤب من الكسل والاسترخاء.

وهذا قوله ﷺ: «فراش للرجل، وفراش لامرأته، وفراش للضيف، والرابع للشيطان»<sup>(٧)</sup>. وهذا لا يفيد حرمة الفراش الرابع مطلقاً، وإنّما أقصى ما يدلّ عليه هو

كراهة ذلك . والمكروه هو ما يُحمد تاركه ولا يُذمّ فاعله .؛ لما يُنبئ عنه من التوسُّع في الأثاث والمتاع من غير حاجة، فإذا وُجدت أدنى حاجة زالت الكراهة يقيناً، بل استُحبَّ اقتناؤه.

وبهذا يتَّضح أنّ إضافة الغناء والموسيقى إلى الشيطان لا يعني التحريم مطلقاً، بل ولا يعني الكراهة؛ لأنّ المقصود من نسبتها إلى الشيطان هو خلؤها من المنفعة الدينية، وما كان كذلك كان للشيطان فيه حظٌّ؛ باعتبار ما يحصل به من تفتيتٍ للوقت بما لا فائدة فيه للعبد، فالقربة والعمل الصالح يغيضان الشيطان، واللَّهُو - بكافّة أنواعه - واللَّعب - بكافّة أشكاله وصوره - والسمع يشغل عن القربة والعمل الصالح، ممّا يفوت مصلحة تحصيل الحسنات وإغاظة الشيطان، ومن أجل ذلك كانت نسبة اللهُو واللَّعب والسمع للشيطان وإضافتها إليه.

وهذا لا يدلّ على الكراهة بحالٍ من الأحوال؛ لأنّ الشريعة قد أرشدت إلى اللهُو واللَّعب والسمع؛ ترويحاً عن النفس، ودفعاً للسّامة والملل؛ يقول ﷺ: «يا حنظلة، ساعةٌ وساعةٌ»<sup>(٨)</sup>، أي ساعةٌ للجِدِّ والعمل والعبادة، وساعةٌ للهو والترفيه والترويح عن النفس وإدخال السرور والفرح على الأهل والأحباب.

وإذا تقرّر ذلك - من أن مجرد اللهُو والسمع باقٍ على أصل الإباحة - فإنّ النية الحسنة إذا صاحبتَه ودخلته وتخلّلتَه حولته أمراً حقّاً: مستحبّاً فعله، ومندوباً إليه، ومثاباً عليه. فمنّ نوى بالاستماع إلى غناء شريف المعنى، ومعازف طيبة اللحن، ترويح نفسه ليعينها على الجِدِّ، ويقوى بها على طاعة الله، فهو في ذلك محسن، وفعله هذا من الحق؛ ومنّ نوى باشتغاله بالغناء والتلحين إسعاد الناس وإدخال البهجة في نفوسهم، وتفريج همومهم وأحزانهم، ودعوتهم إلى الفضائل وإرشادهم إلى الحقّ والخير والعدل والجمال، فهو في ذلك محسن غاية الإحسان، وفعله هذا حقٌّ؛ ومنّ نوى بذلك دغدغة الحيوان الرابض تحت جلده بسمع أصوات خبيثة، وكلمات مسمومة، وألحان طرية مائعة، تُحوّل مَنْ يستمع إليها إلى حيوان هائج؛ مع خلاعة ومجون ورعونة وخفة، فلا يلومنّ إلا نفسه؛ لأنّه بذلك عاصٍ مسيء، وفعله هذا هو عينُ الحرام.

٧. الصحيح أن إنكار الصديق أبي بكر على الجاريتين غناءهما وعزفهما إنّما كان لأنه ﷺ رأى أن الغناء والمعازف ما هي إلا لهو ولعب من جملة المباح الذي ليس فيه

عبادة، فغار باطنه الكريم؛ تعظيماً لحضرة النبوة، واحتراماً لمنصب الرسالة، ومراعاةً للمقام الخاص للنبي ﷺ وبيته. ويؤكد ذلك قوله في الحديث: «في بيت رسول الله!»، متعجباً ومستكراً، فرأى أنّ الاشتغال بالذكر والعبادة في ذلك الموطن الكريم واليوم الشريف أولى وأحرى، فزجر عن الغناء والمعازف؛ احتراماً لمقام النبوة، لا تحريماً.

ومع ذلك ردّ عليه النبي ﷺ إنكاره - كما سبق البيان -: توسعةً على الأمة ورفقاً بها، وإرشاداً لأبي بكر إلى الأولى والأحرى في ذلك الموطن والوقت.

ولذلك نظائر؛ مثل: ما وقع مع الفاروق عمر في قصة لعب الحبشة بحرابهم أيام العيد في مسجد النبي ﷺ، فزجرهم عمر وحصبهم، فأنكر النبي ﷺ إنكار عمر وزجره، وقال: «دعهم يا عمر، أمنأ بني أرفدة»<sup>(٩)</sup>.

ومثل: ما وقع من عمر أيضاً حين قال ابن رواحة شعراً في الحرم المكي بين يدي رسول الله ﷺ، أثناء عمرة القضاء، فقال عمر: «يا ابن رواحة، في حرم الله، وبين يدي رسول الله ﷺ، تقول هذا الشعراء»، فأنكر النبي ﷺ على عمر إنكاره، وزجره بقوله: «خلّ عنه، فوالذي نفسي بيده، لكلامه أشدّ عليهم (أي الكفار) من وقّع النبل»<sup>(١٠)</sup>.

والمقصود من إيراد هذين المثليين أنّ إنكار عمر لم يكن بسبب حرمة ما كان ينكره، وإنّما كان إنكاره اجتهاداً منه في ملازمة الجدّ. فقد أراد أن يفرض طبيعته الجادة والصارمة على المجتمع من حوله، وتعظيماً لمقام النبوة من ذلك اللعب واللهو. فليس من الأسباب التي تعلق بها المحرّمون في قصة أبي بكر شيء إلاّ وله نظير في ما فعله عمر، ومع ذلك فلا يصحّ إنكار أيّ منهم في هذه المواقف، فقد أنكر رسول الله ﷺ عليهما في جميع هذه المواقف، وأرشدهم إلى طريق الصواب.

٨ ما كان رسول الله ﷺ ليقرّ عائشة على سماع الغناء والمعازف لو كانت محرّمة؛ بسبب كونها (مزماراً للشيطان)، بل ما كان ﷺ ليقرّ فعل مكروه في بيته لو كان السماع مكروهاً لمجرد كونه مضافاً إلى الشيطان ومنسوباً إليه؛ إذ فعل المكروه في بيت النبوة، بإقرار من النبي ﷺ، يتنافى مع مقام النبوة العليّ، وجلال منصب الرسالة.

**الدليل الثاني:** عن السائب بن يزيد أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ، فقال: «يا عائشة، أتعرفين هذه؟» قالت: لا، يا نبي الله. فقال ﷺ: «هذه قينة بني فلان، تحب أن تغنيك؟»، قالت: نعم. قال: فأعطاها طبقاً، فغنتها. فقال النبي ﷺ: قد نفخ الشيطان في منخريها<sup>(١١)</sup>»<sup>(١٢)</sup>.

وفي هذا الحديث كثير من الفوائد:

١- مداراة النبي ﷺ لزوجته عائشة رضي الله عنها، وتلطفه بها، ورعايته لها، وذلك بمحاولته ﷺ إدخال السرور على نفسها؛ وذلك بسؤاله ﷺ لها: أتحب أن تسمع الغناء؟ ومن من؟..! من قينة (مغنية) محترفة!

٢- هذا الحديث نص صريح وقاطع في إباحة الغناء والضرب (العزف) معه بشيء. فالمرأة قد وُصفت بكونها (قينة تُغني)، ولا توصف بذلك إلا من كانت تحسن الغناء وتجيده، ومن كان كذلك تهيأ له أن يضرب بأي شيء، كالطبق الذي أعطاها النبي ﷺ، يصدر صوتاً بالضرب عليه، فيأتي به ضرباً متناسباً ومتوافقاً وموزوناً مع غنائه. نعم، الطبق ليس بدف ولا آلة ولا معزفة في ذاته، ولكن الضرب به - مع الغناء - عَزْفٌ بلا مرية ولا جدال ولا شك، بل وعزف طيب مستعذب.

وهذا يؤكد ما تقدم ذكره - مراراً وتكراراً - من كون (المعازف) والآلات الموسيقية لا يتصل بها حكم في ذاتها، وإنما الحكم يتعلق بما تُستخدم فيه ولأجله هذه الأصوات؛ إن خيراً فحللاً، وإن شراً فحرام، وإن مباحاً فمباح. وقد رأينا - وكثيراً ما يقع هذا - ذات يوم من أخذ عودين - عصاتين صغيرتين - فصار يضرب بهما على صفائح معدنية، مُستخرجاً بذلك أصواتاً لا تختلف عن أصوات المعازف وآلات الموسيقى بأنواعها.

والخلاصة أن هذا الحديث نص في إباحة الغناء والمعازف، بل والاشتغال بهما.

٣- هذا الحديث نص في إباحة الغناء والمعازف في غير العيد والعرس؛ حيث إن الغناء والعزف المذكورين فيه لم يقعا في أي من هاتين المناسبتين، كما هو ظاهر الحديث.

٤- أفاد هذا الحديث وجود القينات المغنيات في عصر النبوة، وإقرار النبي ﷺ

لذلك، بل وطلب النبي ﷺ من إحدى هذه القينات أن تغني! بل و:

٥. أعطاهما النبي ﷺ طبقاً لتضرب به، وتعزف عليه، لتُخرج ألعاناً وتقاسيماً تطرب النفوس. وهذا يدل على أن سماع العزف والموسيقى أمر فطري ومستعذب، وإلا فلم أعطاهما النبي ﷺ الطبق لتضرب به وتعزف؟!

٦. أفاد هذا الحديث إباحة غناء وعزف المرأة بحضرة الرجال الأجانب.

وغير ذلك من الفوائد التي يمكن استنباطها منه. ويكفيك من ذلك دلالاته على مدى يُسر وسماحة وفسحة الإسلام؛ فهي هو الغناء والعزف يقع بإذن - بل وبطلب - رسول الله ﷺ، وفي بيت رسول الله ﷺ، المغنية فيه امرأة محترفة، والمستمع فيه الشاب عائشة رضي الله عنها، والشاهد لذلك كله رسول الله ﷺ، يقع ذلك تودداً إلى الزوجة، ومراعاة لمشاعرها، وتجاوباً مع حرصها على اللهو والسماع. فهل بعد ذلك كلام؟!

**الدليل الثالث:** عن عائشة رضي الله عنها قالت: «بينما أنا ورسول الله جالسان في البيت استأذنت علينا امرأة كانت تغني، فلم تزل بها عائشة حتى غنت، فلما غنت استأذن عمر بن الخطاب، فلما استأذن عمر ألقّت المغنية ما كان في يدها وخرجت، واستأخرت عائشة عن مجلسها، فأذن له رسول الله ﷺ، فضحك ﷺ، فقال: بأبي وأمي، ممّ تضحك؟ فأخبره ﷺ ما صنعت القينة وعائشة، فقال عمر: أما والله لا، الله ورسوله أحق أن يخشى يا عائشة»<sup>(١٣)</sup>.

فهذا الحديث نصٌ صحيحٌ صريحٌ في إباحة الغناء والعزف<sup>(١٤)</sup>. كما أنه نصٌ في إباحة غناء وعزف المرأة بحضرة الرجال الأجانب. كما أنه نصٌ في إباحة طلب الاستماع إلى الغناء: «فلم تزل بها عائشة حتى غنت»؛ أي إنها رضي الله عنها جعلت تطلب من تلك المرأة - مراراً وتكراراً - أن تغني، وقد أقر النبي ﷺ ذلك، فلم ينهر عائشة أو ينكر عليها. ثم إن هذا الحديث نصٌ في وجود القينات المغنيات في عصر النبوة، بل وإقرار النبي ﷺ لذلك الوضع. وقد أفاد هذا الحديث - كذلك - وقوع الغناء والعزف دون مناسبة معينة، كالعيد والعرس، وإنما كان الاستماع فيه تحقيقاً لمشتهى النفس، كما هو ظاهر الحديث، إلى غير ذلك من الفوائد.

**الدليل الرابع:** عن الحسين بن واقد، عن عبد الله بن بريدة قال: سمعتُ بريدة الأسلمي رضي الله عنه يقول: «إن أمة سوداء أتت رسول الله ﷺ. وقد رجع من بعض مغازيه..»

فقالت: إني كنتُ نذرتُ إنْ ردَّكَ اللهُ صالحاً (أي سالماً) أنْ أضربَ عنكَ بالدفِّ. فقال ﷺ: «إنْ كنتِ فعلتِ (أي نذرتِ) فافعلي، وإنْ كنتِ لم تفعلي فلا تفعلي». فضرِبَتْ، فدخل أبو بكر وهي تضرب، ودخل غيره وهي تضرب، ثم دخل عمر، فجعلتْ دَفَّها خلفها وهي مقنَّعة، فقال ﷺ: «إنَّ الشيطانَ ليفرقُ منك يا عمر! أنا جالسٌ هاهنا، ودخل هؤلاء، فلما دخلتْ فعلتْ ما فعلتُ»<sup>(١٥)</sup>.

وفي هذا الحديث من الفوائد الكثير:

١- هو نصٌّ صريحٌ في إباحة الغناء والمعازف؛ لقوله ﷺ: «مَنْ نذر أن يطيع الله فليطعه، ومَنْ نذر أن يعصيه فلا يعصيه»<sup>(١٦)</sup>، وقوله ﷺ: «لا نذر في معصية الله»<sup>(١٧)</sup>. فلو كانت هذه المرأة نذرت مُحَرَّمًا لما أذن لها النبي ﷺ بالوفاء به، وإنما أذن لها النبي ﷺ بالغناء والعزف. واستخدماً الدفِّ مع الغناء عزفٌ لا شك فيه. لكونها نذرت مباحاً.

واعترض بعض المحرِّمين قائلاً: إنَّ الضرب بالدفِّ محرَّم أصلاً - كذا قال!! -، وإنما اغتفر النبي ﷺ لها ذلك إظهاراً لفرحها؛ خصوصيةً له ﷺ.

وأقول: أين الدليل على تحريم الضرب بالدفِّ؟! لا وجود له.

لاحظْ أنَّ النبي ﷺ جعل (النذر) هو علة الإذن؛ ألم ترَ قوله ﷺ: «إنْ كنتِ فعلتِ (أي نذرتِ) فافعلي (أي لأنه قد وجب عليك الوفاء بالنذر حينئذ)». فليس الإذن بالضرب لمقامه وشخصه، وليس خصوصيةً له ﷺ، وإنما الإذن لكونها نذرت، فوجب الوفاء بالنذر.

إذا كان قول المعترض حقاً فلماذا لم يخبرها النبي ﷺ بهذه الخصوصية المزعومة، وأنَّ هذا الذي فعلته لا يجوز مع غيره ﷺ؟! فضلاً عن أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حقِّه ﷺ.

قول المعترض هذا قولٌ عجيب؛ فكأنَّ الفرح به ﷺ لا يتم ولا يستقيم إلا بمزموور الشيطان المحرَّم في زعمهم، كيف ذلك يا قوم؟! هذا رسول الله ﷺ سراج الأمة المنير، ومخرجها من ظلمات المنكرات إلى نور الفضائل والطاعات، الذي بُعث ليقضي على مكائد الشيطان وحبائله وآثاره ووسائله. ومنها الغناء والمعازف، كما يدَّعي المحرمون؛ لكونها مزامير شيطان..، هذا النبي العظيم بدلاً من أن يخبرها بأن

ما تريد فعله لا يجوز . كما يدّعي المحرّمون .، ثم يرشدها إلى ما يجوز، بدلاً من ذلك يبيح لها المحرّمات والمنكرات . التي منها الغناء والمعازف، كما يدّعون ١٩. والسبب المبيح لذلك في زعمهم هو أن تُظهر هذه المرأة فرحها وسرورها بعودته ﷺ سالماً غانماً منتصراً؛ خصوصيةً له ﷺ، فليس هناك ما يُفرّحُ به كالفرح بالنبي ﷺ! . فهم عجيب، وفقهٌ غريب!

لو كان الأمر خصوصيةً له ﷺ . كما يزعمون . لمنع النبي ﷺ أبا بكر . وغيره ممن حضر . من السماع، بل لمنعهم من الجلوس في المكان أصلاً؛ لأنّ ما تفعله هذه المرأة إنّما هو خاصٌّ به ﷺ لا يشاركه فيه أحدٌ. وهذا . بالطبع . لم يحدث، بل حدث عكسه تماماً، كما جاء في الحديث .

واعترض آخرون قائلين: إنّ الضرب بالدفّ حرام، وإنّما أباح لها النبيّ فعلها ذلك؛ مساءةً للكفار، وإرغاماً للمنافقين.

وأقول: أين الدليل على التحريم؟! هيهات أن يوجد .

ثم إن ادّعاءكم هذا مخالفٌ لظاهر الحديث، بل فيه ما ينفيه؛ وذلك في قول المرأة: «نذرتُ أن أضرب عندك بالدفّ»؛ أي في مسكنك، في المكان الذي تقيم فيه وتعيش. ويزيد ذلك تأكيداً ما جاء في الحديث أيضاً: «فدخل أبو بكر، ودخل غيره، ثم دخل عمر»؛ فالدخول هنا يقتضي الدخول في مسكن أو بيت أو منزل، كما هو ظاهر. وبذلك تنتفي دعوى المحرّمين هذه؛ لأنّ الكفار لم يطّلعوا على ما حدث، فضلاً عن أن يسمعوه.

وقول النبي ﷺ: «وإن كنت لم تفعلي (أي لم تنذري) فلا تفعلي (أي فلا تضربي بالدفّ)» فيه ردٌّ قويٌّ على دعوى المحرّمين هذه؛ إذ لو كان الأمر كما قالوا، مساءةً للكفار وإرغاماً للمنافقين، لحنّها النبي ﷺ على الضرب بالدفّ ولو لم تنذر، ولما قال لها ما قال. أليس كذلك؟! .

٢. فيه ردٌّ بليغٌ على من يحرمّ الغناء والموسيقى في غير الأعياد والأعراس؛ حيث إن مناسبة هذا الحديث لم تكن عرساً ولا عيداً، وإنّما كانت مجرد إظهارٍ للفرح والسرور والبهجة في موقف يناسبه.

٣. الحديث نصٌّ في إباحة الغناء والمعازف من امرأة بحضرة الرجال الأجانب.

إلى غير ذلك من الفوائد.

**الدليل الخامس:** هو عينه الحديث رقم (٧) الذي ذكره المحرّمون كدليل لهم على تحريم الغناء والمعازف؛ إذ هو دليل لنا على إباحة الغناء والمعازف. راجع تعليقتنا هناك، وخاصة الفقرة ب.

**الدليل السادس:** هو عينه الحديث رقم (٤) الذي ذكره المحرّمون كدليل لهم على التحريم؛ إذ هو دليل لنا على إباحة المعازف. راجع تعليقتنا هناك، خاصة الفقرة ب.

**الدليل السابع:** هو عينه الحديث رقم (٥) الذي ذكره المحرّمون كدليل لهم؛ إذ هو دليل لنا على إباحة الغناء والمعازف، فضلاً عن كونه دليلاً على إباحة غناء وعزف المرأة بحضرة الرجال الأجانب. راجع تعليقتنا هناك، وخاصة الفقرات ج، أ، ب.

**الدليل الثامن:** عن الربيع بنت معوذ رضي الله عنها قالت: «دخل عليّ النبي صلى الله عليه وآله غداة بُنيّ عليّ، فجلس على فراشي كمجلسك منّي، وجويريات يضرين بالدفّ، يندبن من قُتل من آبائهنّ يوم بدر، حتّى قالت جارية: وفينا نبيّ يعلم ما في غدٍ، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «لا تقولي هكذا، وقولي ما كنتِ تقولين»<sup>(١٨)</sup>.

فها هو صلى الله عليه وآله يستمع إلى العزف والغناء. وإن كان العزف مقتصرًا في كثير من الأحاديث لا كلّها؛ إذ في غيرها الكبر والمزامير وغيرها ممّا مرّ بك من قبل، على الدفّ؛ فإنّما ذلك لأنّه كان آنذاك الآلة الميسورة المشهورة الغالب استعمالها ووجودها على سائر الآلات؛ لسهولة اقتنائها وصناعتها<sup>(١٩)</sup>، فضلاً عن أنّ الدفّ معرّف، والضرب به عزّف، ولا يوجد شرعاً ولا عقلاً ما يفرّق بينه وبين غيره من الآلات الموسيقية؛ إذ الكلّ يحدث عزفاً مستعدباً وأصواتاً جميلة شجية.

كما دلّ هذا الحديث على إباحة الغناء بكلّ شعر، إلا شعراً يتضمّن معنى باطلاً أو محرّماً.

**الدليل التاسع:** عن محمد بن حاطب الجمحي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «فصل ما بين الحلال والحرام الدفّ والصوت في النكاح»<sup>(٢٠)</sup>. فها هو النبي صلى الله عليه وآله يحضّر على الغناء والمعازف<sup>(٢١)</sup> في الأعراس، لا مجردّ إذنه في ذلك، بل إنّه صلى الله عليه وآله قد جعل الغناء والمعازف علامة شرعية فاصلة بين النكاح والسفاح؛ لما في ذلك من إعلان النكاح وإظهاره وإشهاره. وأقلّ ما يقال في حكم ما ورد في هذا الحديث أنّه مستحبّ استحباباً

مؤكدًا، فضلاً عن احتمال الوجوب. ولم أفرغ بعدُ لتحقيق المسألة. وهنا يجب التنبه على أنّ الأعراس - كما الأعياد - لا يُباح فيها ما كان محرماً، وإنما يُتوسّع فيها - كما ذكرنا في ما سبق - في المباحات، كالتزيّن وأكل الطيبات وسماع الغناء والموسيقى. كما يُستحب فيها إدخال السرور والبهجة والفرحة على النفس والزوجة والأهل والناس جميعاً.

**الدليل العاشر:** عن عائشة رضي الله عنها أنّها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «يا عائشة، ما كان معكم من لهُو؟ فإنّ الأنصار يعجبهم اللهُو»<sup>(٢٢)</sup>. واللهُو لغةٌ هو: ما لعبتَ به وشغلكَ، من هوى وطرب ونحوهما. وهو الطبل ونحوه، أي المعازف. وهو المرأة الملهوُّ بها<sup>(٢٣)</sup>. ومن سياق هذا الحديث يتّضح - بل يتعيّن - أنّ معنى اللهُو فيه هو الطرب والغناء والطبل والمعازف.

إذاً هذا الحديث نصٌّ صحيحٌ صريحٌ في إباحة الغناء والموسيقى، بل وفي استحبابهما في الأعراس؛ فها هو النبي صلى الله عليه وآله يرشد عائشة رضي الله عنها إلى الغناء والموسيقى، بل ويعاتبها ويلومها على إقرارها لهذا الزفاف الصامت والعرس الأخرس! وفي قوله صلى الله عليه وآله: «فإنّ الأنصار يعجبهم اللهُو» الكثير من الفوائد:

١- مراعاة النبي صلى الله عليه وآله أعراف الأقوام المختلفة واتجاهاتهم المزاجية، ورفضه صلى الله عليه وآله لأن يُحكّم المرء مزاجه الشخصي في حياة كلّ الناس؛ فإذا كان القرشيون المهاجرون - أو بعضهم - لا يهتمّون باللهُو (الغناء والموسيقى)، ولا يميلون إليه، فإنّ الأنصار يعجبهم اللهُو.

ومن ثم ينبغي للأقوياء وأهل العزائم والآخذين أنفسهم بالشدة والخشونة أن لا يحملوا الناس كلّهم على نهجهم ومزاجهم هذا؛ فإنّ الناس يتفاوتون في احتمالهم، كما يختلفون في أمزجتهم وميولهم؛ ففيهم القويّ والضعيف، والصبور والهلع، والمنبسط والمنطوي، وذو المزاج الفني وذو المزاج العمليّ.

٢- قول النبي صلى الله عليه وآله هذا يرشد ويشير إلى مراعاة الإسلام - في كلّ تشريعاته - لتباين ظروف الناس وطبائعهم وأمزجتهم وأعرافهم، ويؤكد على أنّ الإسلام رسالة عالمية جاءت تخاطب الناس كافةً من كل جنس، وكل لون، وكل إقليم، وكل طبقة. فليست رسالة للعرب دون العجم، ولا للشرق دون الغرب، ولا للأقاليم الحارة

دون الأقاليم الباردة، ولا للانطوائيين من الناس دون المنبسطين، ولا للأقوياء منهم دون الضعفاء، ولا للرجال دون النساء، ولا للشيوخ دون الشباب.

وإذا رأيت من الأحكام ما لا يصلح إلا لفئة معينة، وليئة خاصة، ولا يمكن تعميمه، فاعلم أنه ليس من الإسلام في شيء، وإنما أدخل فيه بالرأي والتأويل؛ إذ «كل مسألة أدخلت في الشريعة، ونُسبت إلى الإسلام، وليست من العدل ولا الحكمة ولا الرحمة ولا المصلحة، فهي - يقيناً - ليست من الشريعة في شيء، وإن أدخلت فيها بالتأويل»<sup>(٢٤)</sup>؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد راعى في تشريعاته وتوجيهاته الجميع، فلم يغلق الباب في وجه فئة من الناس دون الأخرى، بل فتحه للجميع، فشمّل درجة الأقوياء، من المقربين السابقين بالخيرات بإذن الله، ولم ينس الأبرار، من المقتصدین من أصحاب اليمين، ولم يغفل المقصرين الظالمين لأنفسهم، من عوام الناس.

**الدليل الحادي عشر:** عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: إن البراء بن مالك كان يحدو بالرجال، وأنجشة كان يحدو بالنساء، وكان حسن الصوت، فحدا، فأعنقت الإبل (أي أسرع في السير)، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا أنجشة، رويداً سوقك بالقوارير»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي هذا الحديث الكثير من الفوائد:

- ١- جواز سماع الغناء، ودون التقيد بوقت أو مناسبة معينة.
- ٢- جواز سماع المرأة لغناء الرجل الأجنبي عنها.
- ٣- تأثر الإبل - على غلظتها - بالصوت الحسن، حتى أعنقت، وأسرع في السير، واستخفت الأحمال، وقطعت المسافات الطوال في أوقات قصار، حتى خشي النبي صلى الله عليه وآله على النساء من أن يقعن من على الجمال؛ لشدة سرعتها وحركتها.

**الدليل الثاني عشر:** عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وآله إلى خيبر، فسرنا ليلاً، فقال رجل من القوم لعامر: يا عامر، ألا تسمعنا من هنيئاتك (أي من كلماتك وأشعارك وأراجيزك)؟ وكان عامر رجلاً شاعراً حداءً، فنزل يحدو بالقوم، يقول:

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا  
فاغفر فداءً لك ما اتقينا وثبت الأقدام إن لاقينا

وَأَلْقَيْنَ سَكِينَةً عَلَيْنَا      إِنَّا إِذَا صَيَّحْنَا بِنَا أَيْبِنَا  
وبالصياح عَوْلُوا عَلَيْنَا

فقال النبي ﷺ: «مَنْ هَذَا السَّائِقُ؟» قالوا: عامر بن الأكوع. قال ﷺ: «يرحمه الله»<sup>(٢٦)</sup>.

وفي هذا الحديث إباحة صريحة للغناء بإقرار من النبي ﷺ، بل ودعاؤه ﷺ بالرحمة لهذا المغني!!.. كما أفاد هذا الحديث سماع الغناء دون التقيّد بأوقات أو مناسبات معيّنة.

**الدليل الثالث عشر:** عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «أصبتُ شارفاً (والشارف هو الدابة المستنة) مع رسول الله ﷺ في مغنم يوم بدر، وأعطاني رسول الله ﷺ شارفاً آخر، فأنختهما يوماً (فذكر قصة بما وقع له من صنيع حمزة بن عبد المطلب)...، وحمزة يشرب، أي الخمر، في ذلك البيت معه قينة تغنيه، فقالت: «ألا يا حمز للشرف النواء»، فتار إلى الناقتين فجبّ أسنمتها وبقر خواصرهما. قال عليّ رضي الله عنه: فأتيت النبي ﷺ، وعنده زيد بن حارثة، فأخبرته الخبر، فخرج ومعه زيد، فانطلقت معه، فدخل على حمزة، فطفق رسول الله ﷺ يلوم حمزة في ما فعل، فرفع حمزة بصره وقال: هل أنتم إلا عبيد لأبائي!! فعرف رسول الله ﷺ أنه ثمل، أي سكران، فرجع رسول الله ﷺ يقهقر حتى خرج عنهم، وذلك قبل تحريم الخمر»<sup>(٢٧)</sup>.

ومحلّ الشاهد من هذا الحديث أنّ اتّخاذ القينات كان واقعاً ومذكوراً ومشهوراً في حياة النبي ﷺ وصحابته، فهذا حرم الله الخمر، فأين تحريمه للقيان والغناء؟<sup>(٢٨)</sup>.

ولو كان اتّخاذ القيان واستماع غنائهم محرماً لنبه عليه عليّ رضي الله عنه، كما نبه على تحريم الخمر بقوله: «وذلك قبل تحريم الخمر».

وفي هذا الحديث من الفوائد: إباحة استماع الغناء من القيان بإقرار منه ﷺ؛ إذ لو كان ذلك محرماً لنهى عنه ﷺ. كما دلّ هذا الحديث على وقوع الغناء دون تقيّد بوقت أو مناسبة معيّنة.

### حادي عشر: أدلة الإباحة والحلّ من خلال مقاصد الشريعة

ذكرنا في ما سبق، تحت عنوان: (مقدّمات تأصيلية)، وبالتفصيل، أنّ سماع الغناء والموسيقى من خصائص الطباع البشريّة؛ فكلّ حاسة من حواسّ الإنسان مستلذّاتها؛ فالعين تستلذّ بالمناظر الجميلة، والأنف يستلذّ الروائح العبقة اللطيفة، واليد تستلذّ الملمس الرقيق اللين، والأذن تستلذّ الأصوات العذبة الحلوة. فالسمع متّصل بالطبيعة البشريّة اتّصالاً وثيقاً؛ بميلها إليه؛ استرواحاً من هموم الحياة وأثقال العيش، وتجديداً للنشاط والملكات والطاقات، ودفعاً للسّامة والملل من ملازمة الجدّ، وإدخالاً للبهجة والسرور على النفس، وترويحاً عنها؛ لتزداد كفاءة الإنسان في النهوض برسائلته في عمران الحياة الدنيا.

### ثاني عشر: انتقال حكم الغناء والموسيقى عن الإباحة

ينتقل حكم الغناء والموسيقى عن الإباحة إلى:

**أولاً:** الاستحباب؛ وذلك حين يتحقّق بالسمع مقصود شرعيّ، كإظهار النكاح وإشهاره والإعلام به؛ ليكون ذلك حدّاً فاصلاً بين النكاح الحلال والسفاح الحرام.  
**ثانياً:** الكراهة؛ وذلك حين يكون السمع مفوّتاً لطاعة غير واجبة<sup>(٢٩)</sup>، كأن تقطع الذكر والتسبيح الذي أنت عليه لأجل السمع، أو كأن تقطع صلاة - غير واجبة - كنتَ تصليها لأجل السمع.

ومثل هذا السمع ليس حراماً، ولا إثم على فاعله؛ لأنّ المكروه لا عقاب على فعله أو الإتيان به، ولكنّ العاقل من يجتهد في تحصيل الثواب والحسنات، وتعاطي السمع - والحال كذلك - مفوّتٌ للحسنات، باطلٌ يحبّه الشيطان، وقد يجعل منه مصيدةً لضعيف الدين، فيوقعه - بسبب فعل المكروه - في حبائله وشراكه.

**ثالثاً:** التحريم، وذلك:

١. حين يُستعمل السمع في تزيين الفجور والفواحش والإعانة عليها، وفي كلّ ما يسبّب تضييع الفرائض والواجبات أو تفويتها<sup>(٣٠)</sup>.
٢. أو حين يكون الغناء بكلامٍ ممنوع لذاته؛ كالحلف بغير الله أو ردّ القدر أو إظهار الجزع ممّا قسمه الله لك، إلخ.

٣. أو حين يُستعمل الغناء والموسيقى في معصية الله، أو في الدعوة إلى ذلك.  
٤. أو حين يبرز المغني أو المغنية في شكل أو هيئة مثيرة للرجبات والشهوات الحرام؛ من إبراز للعورات والمفاتن ما لا يتمالك معه الناظر - كما يُعبرُ أستاذنا الجديع، مستخدماً عدداً من جوامع كلم النبي ﷺ - أن يُرمى بسهم مسموم من سهام إبليس الشيطانية في سويداء قلبه، فينكت فيه نكته سوداء لا يمحوها إلا توبة وعمل صالح واستغفار وتدارك برحمة الله.

### ثالث عشر: ضوابط مشروعية الغناء والموسيقى<sup>(٣١)</sup>

#### أولاً: سلامة مضمون الغناء وكلماته من المخالفات الشرعية

إذ ليس كلّ غناءٍ مباحاً، إلا أن يكون موضوعه متفقاً مع رسالة الإسلام وتعاليمه، وغير مخالف لعقيدته ولا لشريعته ولا لأخلاقياته. لا بدّ أن يكون الكلام خالياً من الكفر، والحلف بغير الله، وردّ القدر، والفحش، والقذف، والطعن في الأنساب، ولعن الناس وسبهم، والدعوة إلى الزنا والخمر، وذكر مفاتن النساء تفرّلاً بهنّ والتذاذاً بأوصافهنّ؛ ممّا يثير كوامن الشهوات، ويستدعي خفيّ الرغبات، كالشعر الذي يصف من المرأة ما لا يحلّ أن يرى منها؛ ممّا يحرك الشهوة الممنوعة، وكالتغني بشعر الإغراء بالحرام؛ كالشعر المغربي بالنظر المحرّم، أي النظر الشهواني الجنسي، والمتعة المحرّمة.

وذلك كقول أبي نواس في الخمر:

دع عنك لومي فإنّ اللوم إغراءٌ      وداوني بالتي كانت هي الداء

وكذلك قول شوقي فيها:

رمضان ولى هاتها يا ساقِي      مشتاقَةٌ تسعى إلى مشتاقِي

وكأغنية محمد عبد الوهاب: «الدنيا سيجارة وكاس».

فكلّ ذلك مخالف لتعاليم الإسلام، التي تجعل الخمر أمّ الخبائث، والتي تعتبرها رجساً من عمل الشيطان، والتي تلعن شاربها وعاصرها وبائعها وحاملها وكل من أعان على ذلك بأيّ عملٍ كان. فضلاً عن أنّ السيجارة محرّمة لا شكّ في تحريمها؛ إذ ليس وراءها إلاّ خراب البيوت والجيوب والأجسام؛ لكونها كتلة متحرّكة من

الأضرار المصيبة للجسم والنفس والمال.

وكفناء مَنْ يفتي بتمجيد صاحب العيون الجريئة؛ لما في ذلك من مخالفته لأدب الإسلام الذي ينادي كتابه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (النور: ٣٠)، ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).

### ثانياً: سلامة طريقة الأداء الصوتي من التكسّر والإغراء والإثارة

إنّ طريقة أداء الأغنية لها أهميتها الكبيرة؛ فقد تكون الكلمات لا بأس بها ولا غبار عليها، ولكنّ طريقة أداء المغني (أو المغنية)، بالتكسّر في القول، وتعمد الإثارة، والقصد إلى إيقاظ الغرائز الهاجعة، وإغراء القلوب المريضة، ينقل الأغنية من دائرة الإباحة إلى دائرة الحرمة القطعية؛ فإن الله يخاطب نساء النبي ﷺ فيقول: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ (الأحزاب: ٣٢)، فكيف إذا كان مع الخضوع في القول: الوزن والنغم والتطريب والغناء والتأثير؟!!

### ثالثاً: عدم اقتران الغناء والموسيقى بأمر محرّم

يجب أن لا يقترن الغناء والموسيقى بشيءٍ محرّم، كشرب الخمر، أو تناول المخدرات، أو التبرج، أو الاختلاط بالماجن بلا قيود ولا حدود ولا ضوابط، أو كشف العورات وإبراز المفاتن.

فيحرم السماع إذا كان في مجلس اختلط فيه الغناء والعزف بملايسة الخلاعة والفحش والفجور، وشرب الخمر، وقول الزور، وتلاعب القيان بألباب الحضور. كما يحرم السماع إذا ارتبط بالمائلات المميلات، والكاسيات العاريات، المشيرات المضلات.

كما يحرم السماع إذا تحوّل من شيءٍ يُسمع إلى شيءٍ يُرى. من شيءٍ تسعد بسماعه الأذان إلى شيءٍ تنفطر له حزناً قلوب عباد الرحمن. فلا يُسمع منه إلاّ صراخُ الغرائز وفحیحُ الرغبات الحرام!!

ولا عجب في تحريم ذلك؛ لأنّ الإسلام يكره الفنون الرقيعة، ويطارد الماجنين الذين يشيعون بين الناس الخنوثة والتحلل.

ولقد أصبحت الخنوثة والإباحية والتحلُّل - أقولها بأسفٍ - من الأمور الغالبة على الواقع الغنائي المعاصر - إلا من رحم ربك -، الذي يوغل في الحرام، بل وينهل منه بنهم وشرِّه والعياذ باللَّه. لقد أضحت بيئتنا الغنائية - بل والفنِّية - المعاصرة تعيش في أرض الغرائز، وتحسن الطبل والزمر حدواً للعواطف الرخيصة والشهوات الدنيئة!!

#### رابعاً: تجنُّب الإسراف في سماع الغناء والموسيقى

الغناء والموسيقى - ككلِّ المباحات - يجب تقييدهما بعدم الإسراف في سماعهما؛ فإنَّ الإكثار من ذلك مذمومٌ، أكَّد في ذمِّه من الإسراف في الطعام والشراب؛ إذ الإسراف في الأخيرين قد يسهل فيه على الإنسان أن يدرك الضرر بالزيادة، بخلاف اللهو والسماع؛ لأنه إنْ خلا من تحريك النفس إلى معصية، فسيحرمها من طاعة - على أدنى الدرجات -.

إنَّ الإسلام حرَّم الغلو والإسراف في كلِّ شيء، حتَّى في العبادة، فما بالك بالإسراف في اللهو، وشغل الوقت به - إنْ كنتَ من غير العاملين به والممتهنين له كحرفة؛ إذ سيأتي بيان حكمهم لاحقاً -، ولو كان مباحاً!

إنَّ الإسراف في اللهو والسماع دليلٌ على فراغ العقل والقلب من الواجبات الكبيرة والأهداف العظيمة، ودليلٌ على إهدار حقوق كثيرة كان يجب أن تأخذ حظُّها من وقت الإنسان المحدود وعمره القصير. ولله در القائل: «ما رأيتُ إسرافاً قطُّ إلاَّ وبجانبه حقٌّ مُضَيِّع».

إن الإسراف في السماع غير مرغوب ولا مطلوب؛ لأنَّ الأصل في الحياة الجدِّ، وأما اللهو والسماع فالأصل فيه أن يكون قليلاً، لا غالباً يطغى على الجدِّ أو يضاويه، بل ما يؤخذ به منه فإنَّما هو لترويح القلب ودفع السامة والملل؛ إذ راحة القلب معالجةٌ له في بعض الأوقات، لتتبعث دواعيه، فيعود إلى الجدِّ أقوى وأمكن ممَّا كان عليه من قبل.

وأنبه - قبل ختام هذه النقطة - على ضرورة عدم الإسراف في جانب الغناء العاطفي - كما هو الحال في الواقع الغنائي المعاصر -، الذي يتحدَّث عن الحبِّ والشوق؛ فالإنسان ليس عاطفةً فحسب، والعاطفة ليست حباً فقط، والحبُّ لا يختصُّ بالمرأة وحدها، والمرأة ليست جسداً وشهوةً لا غير. لهذا يجب أن نقلل من هذا السيل

المنهمر من الأغاني العاطفية الغرامية، وأن يكون لدينا في أغانينا توزيعاً عادلاً وموازنةً مقسطةً بين الدين والدنيا، وبين حق الفرد وحق المجتمع، وبين العقل والعاطفة، وبين الحب والكراهة، والغيرة والحماسة، والأبوة والأمومة، والبنوة والأخوة، والصدقة والعداوة، إلخ.

أما الغلو والإسراف والمبالغة في إبراز عاطفة خاصة، على حساب العواطف الأخرى، وعلى حساب عقل الفرد وروحه وإرادته، وعلى حساب المجتمع وخصائصه ومقوماته، وعلى حساب الدين ومثله وتوجيهاته، فهو أمرٌ منكرٌ مقيت.

### **خامساً: أمور خاصة تتعلق بالمستمع ذاته، هو فيها مفتي نفسه**

وبعد هذا الإيضاح والتفصيل السابق تبقى هناك أشياء خاصة أو دائرة معينة تتعلق بالسامع نفسه، لا تحيط بها فتاوى المفتين، ولا يُستطاع ضبطها بدقة، بل تُوكَل إلى ضمير المسلم وتقواه، ويكون كل مستمع فيها فقيه نفسه ومفتيها، فهو أعرف بها من غيره؛ فإذا كان نوعٌ معينٌ من الغناء أو الموسيقى يستثير غريزته، ويغريه بالفتنة، ويسبج به في شطحات الخيال، ويطغى فيه الجانب الحيواني على الجانب الروحي، فعليه أن يتجنبه حينئذ، ويسد الباب الذي تهب منه رياح الفتنة على قلبه ودينه وحُلُقِه، فيستريح ويريح.

كما إذا وجد من نفسه أنه يُؤثر سماع الغناء والموسيقى على سماع القرآن وقراءته، ويرقق قلبه عندهما ما لا يرقق عند القرآن، حتى إذا تلى عليه ولَّى مستكبراً كأن لم يسمعه، كأن في أذنيه وقرأ، فعليه حينئذ أن يتوقف عن سماع الغناء والمعازف؛ لأنها - والحال كذلك - عليه حرامٌ؛ وما حاله هذا إلا تمكُّن هوى باطنٍ وغلبة شيطان<sup>(٣٢)</sup>. وعليه أن يُكثر من سماع القرآن الكريم: مأدبة المؤمنين، وقرة عيون المتقين، فهو خير السماع وأجله وأنفعه، والسعيد من وفق إلى أكبر نصيب منه، يسمعه من غيره، ويُسمعه غيره، يتعلمه ويعلمه، يتدبره ويتدارسه.

### **رابع عشر: مسائل متعلقة بالغناء والموسيقى**

#### **المسألة الأولى: حكم الغناء الديني**

الغناء الديني هو الغناء الذي يدور حول الدين، فالدين موضوعه، والدين هدفه؛

فهو يدور حول حبّ الله، وحبّ رسوله، وحبّ الصالحين، والتعلّق بالدار الآخرة ونعيم الجنة، والحديث عن المعاني الإيمانيّة والريانية التي جاء بها الدين.

فغاياته إنشاد القصائد المرقّقة للقلوب، فيؤثّر ذلك فيها، ويحدو بها إلى الدار الآخرة، ويحلّق بالنفوس في رياض الأنس بالله، من خلال التغنّي بجميل الأشعار المتضمنة لذكر الله تعالى، وشكره، واستغفاره والابتهاال إليه، والصلاة على نبيه ﷺ، ومدحه ﷺ، أو الأسف على الماضي المضيّع في غير طاعة الله، إلخ.

ومن خلال التوصيف السابق تتضح مشروعية هذا الغناء الديني؛ فإذا ما اقترن هذا الإنشاد باللحن المؤثّر والعزف المستعذب، زاده ذلك حسناً وبهاءً. فمنّ استمع لذلك؛ لينشط النفس ويعينها على طاعة الله، ويبقيها في ذكره، ويعلقها بكتابه ودينه، ويبعد عنها وحشة الدنيا، ويربطها بالآخرة، ففعله هذا من الحقّ، وهو في ذلك محسنٌ، وسماع ذلك خيرٌ ولا شكّ من سماع قصائد العشق والغرام وآلم الفراق لمحبوب وفوات وصله - على جواز ذلك ..

أمّا ذكر الله بألفاظ التسبيح والتكبير والتهليل والتحميد وشبهها، على سبيل التعبّد، مع التغنّي بذلك - كما نتغنّى بالقرآن والأذان - فهذا مشروعٌ وحسنٌ، لا وجه لإنكاره البتّة.

وإنّما تُنكر صورته - أي إذا فُعل على سبيل التعبّد وبنيتّه - إذا ضُمّت إليه المعازف والملاهي، من ضرب الدفوف والطبول والأوتار، ونفخ المزامير، إلخ، كما يفعل أتباع الطرق الصوفية، فإنّ هذا بدعة مذمومة مقيئة؛ لأنّ الله لم يشرع التعبّد بالمعازف مطلقاً. ولو كان الأمر مشروعاً لمّا أهمل المصطفى ﷺ فعله، ولأمر أتباعه بذلك. وهذا لم يحدث مطلقاً. فإياك أن تعتقد أن فعله قربة؛ لأنّه تقرب إلى الله بما لم يشرّعه، وما كان كذلك فهو البدعة عينها. ولله در القائل:

دفّ ومزمارٌ ونغمَةٌ شادنٍ فمتى رأيتَ عبادةً بملاهي؟!

فلو كانت المعازف ممّا يجوز التعبّد به، وممّا يقرب إلى حضرة رب العالمين، لبيّن النبي ﷺ ذلك لأمتّه، ولأوضحه تمام الإيضاح.

العبادات توقيفية، لا تؤخذ إلاّ من الشارع نصّاً، ولا تجوز فيها الابتداعات والإضافات؛ إذ هي حقّ لله تعالى وشيء خاصّ به، ولا يمكن معرفة حقّه - لا نوعاً ولا

● **فقه الغناء والموسيقى، دراسة تأصيلية تجديدية في ضوء القرآن والسنة والمقاصد / القسم الثالث**

كَمَا وَلَا كَيْفًا وَلَا زَمَانًا وَلَا مَكَانًا . إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ سُبْحَانَهُ ، فَلَيَأْتِي بِهَا الْعَبْدُ عَلَى مَا رَسَمَ لَهُ سَيِّدُهُ وَمَوْلَاهُ؛ أَلَيْسَتْ حَقَّةً؟! أم تريد أن تنازعه فيه . بالإضافة والحذف، والتعديل والتطوير .؟ ذلك هو الضلال البعيد! وخاب كلُّ جبارٍ عنيد! فلنؤمنُ بما قاله الشرع، ولنقفُ عند الحدِّ الذي حدَّه، ملتزمين به غير متذمِّرين، بل راضين مغتبطين، وعُقبى الكافرين النار!

ونحن . فوق ما تقدّم . نقطع بتحريم (سماع العبادة) . أي الذي يُفعل من قبل بعض جهلة الصوفية على سبيل التعبُّد بعينه .؛ لِمَا قَطَعَ الْقُرْآنُ بِهِ مِنْ تَحْرِيمِ نَظِيرِهِ الْجَاهِلِيِّ، «المكء والتصديّة»، اللدّين جعلهما المشركون عبادةً يتقرَّبون بها إلى آلِهَتِهِمْ! (٣٣) .

ويضرب ابن تيميَّة مثلاً ليزيد إيضاح علّة تحريم (سماع التعبُّد)، فيقول: لو أن رجلاً يعدو بين جبلين، على سبيل التريُّض أو اللعب، لما كان في ذلك بأساً. أمّا إذا جعل ذلك عبادةً . كحال شعيرة السعي بين الصفا والمروة . كان ذلك حراماً. فالحرمة عرضت للعدو والسعي، لا لذاتهما، وإنما بسبب جعل ذواتهما مما يُتعبَّد لله به؛ أي بسبب جعلهما من شعائر الدين (٣٤) .

### المسألة الثانية: حكم سماع غناء الأجنبي أو الأجنبية

**أولاً:** القول بأن صوت المرأة عورة لا يعدو كونه شائعةً مكذوبةً في ميدان العلم الديني؛ إذ لا دليل عليه من أثر ولا نظر، بل الأدلّة متواترةً على إباحتها سماع صوت المرأة دون تحرُّج (٣٥) .

**ثانياً:** الأصل في صوت المرأة كالأصل في صوت الرجل؛ وهو جواز إرساله بأيّ كلام كان، سواءً كان تدريساً أو محاضرةً أو محاورَةً أو محادثةً أو قراءة قرآنٍ أو غناءً، إلخ.

**ثالثاً:** لقد ثبت استماع الرجال لغناء الأجنبية عنهم بإقرارٍ من رسول الله ﷺ . انظر: الأثر المذكور تحت الدليل الرابع من أدلّة القرآن على الإباحتها، وانظر أدلة السنّة على الإباحتها (١، ٢، ٣، ٤، ٧، ١٣) .

**رابعاً:** لقد ثبت استماع النساء لغناء الرجال الأجانب عنهنّ بإقرارٍ من رسول الله ﷺ . انظر الدليل رقم (١١) من أدلة السنّة على الإباحتها.

### المسألة الثالثة: القول في عدالة المغني والمستمع إلى الغناء

بناءً على ما تقرّر يقيناً لدينا في مسألة الغناء والمعازف من القول بإباحة ذلك تأصيلاً فإنّ فعل المباح أو الاستماع إليه لا يقدح في العدالة؛ إذ القادح في العدالة - كما يقول أستاذنا الجديع بحق - إنّما هو الفسق، ولا يفسق الإنسان بمجرد فعل المباح أبداً. فإنّ ذهب إلى القول بحرمة الغناء والمعازف فإنّ صحّة وقوع الخلاف - كما يقول أستاذنا الجديع بحق - اجتهاداً في حكم هذه المسألة - المحتملة للاجتهاد؛ إذ ليست من القواطع - يمنع من القدح في عدالة المخالف بمجرد فعله ذلك؛ لجواز أن يكون يرى خلاف رأيك - أي الإباحة -، وإنّما الفسق لازم لمن يفعل ما يراه حراماً. والذي نراه - كما يقول الجديع بحق - منع الطعن على المخالف في ما يجوز فيه الاجتهاد مطلقاً؛ إذ لو صحّحنا ذلك لأنفسنا جوّزنا لمخالفتنا الحكم علينا بمثل ما حكمنا عليه، فإنّهم يدعون علينا الخطأ كما ندّعيه عليهم.

### المسألة الرابعة: حكم احترام الغناء والموسيقى والتكسب من ذلك

أولاً: لقد وقع احترام الغناء على عهد النبي ﷺ، مع إقراره ﷺ لذلك. راجع الأدلّة (١، ٢، ٣، ١٣) من أدلّة السنّة على الإباحة، وراجع تعليقنا عليها. ثانياً: الغناء والعزف في أصلهما تصرفان مباحان - سواءً وقعا على سبيل الهواية أو الاحتراف .. وكما لا يمتنع الاحتراف بمباح سواهما، فلا يمتنع الاحتراف والتكسب بهما؛ لأنّ ما كان مباحاً تعاطيه جاز أخذ الأجرة عليه. وقد ادّعى البعض عدم صحّة هذا القول - «ما كان مباحاً تعاطيه جاز أخذ الأجرة عليه» - مستدلاً بحديث: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»<sup>(٣٦)</sup>. وقالوا: ها هي المسابقة قد أُجيزت مع منع أخذ العوض عليها، إلا في ما استثنى في هذا الحديث. والجواب - كما يقول أستاذنا الجديع بحق -: إنّ جواز المسابقات مع منع أخذ العوض عليها إنّما كان ذلك لما يقع في هذه لمسابقات من المقامرة. وليس في احترام الغناء والعزف والتكسب بهما شيء من ذلك. ثالثاً: ادّعى البعض أنّه لا يجوز احترام الغناء؛ لأنّه أكلٌ لأموال الناس بالباطل. فأقول:

١. هذا مردودٌ بما سبق في النقطتين السابقتين: (أولاً؛ وثانياً).
٢. التحقيق أنّ العوض يكون مقابل المنفعة، والمنفعة بالمباح حاصلة، والغناء والعزف إذا قُصد به معنى صحيح مباح، كدفع السامة، وتشيط النفس، فضلاً عن إعلان النكاح، وإظهار السرور في أيام الأعياد، إلخ، فهذه كلّها مقاصد معتبرة، فيسقط عنه بذلك وصف الباطل.
- ثم إنّ أكل أموال الناس بالباطل المقصود به أكله بالحرام، وليس الغناء والعزف - بمجرّدهما - كذلك.
- ثم إنّ كثيراً من أبواب اللهو والترويح المأذون بها مما أصله جارٍ على الإباحة، كالتنزه في الحدائق وعلى الشواطئ، والتفرّج على اللعب، والسبق بالخيال، والتمثيل، إلخ، قد لا يتهيأ إلاّ ببذل مال يتحقّق لهم به أنس وابتهاج مشروعين، وهذه منفعةٌ يزول معها - عن تلك الأفعال - وصفُ الباطل. وما الغناء والعزف إلاّ من هذه البايبة.

### خلاصة البحث

١. لا يوجد نصٌّ في القرآن الكريم يشير إلى تحريم الغناء والموسيقى، بل فيه ما يفيد الحلّ.
٢. لا يوجد نصٌّ ثابتٌ عن رسول الله ﷺ في تحريم الغناء والموسيقى، بل ثبت عنه ﷺ ما يفيد الإباحة والحلّ يقيناً - في ما انتهى إليه اجتهادنا ..
٣. الأصل في الغناء والموسيقى الإباحة والحلّ؛ إذ لا يعدوان كونهما من الأصوات، والأصل في الأصوات الحلّ، أداءً واستماعاً، والصوت الحسن بالنظر إليه - في ذاته - نعمةٌ.
٤. يجوز الغناء والعزف للرجل والمرأة.
٥. لا حرج في سماع النساء لغناء وعزف الرجال الأجانب عنهنّ، كما لا حرج في سماع الرجال لغناء وعزف النساء الأجنبيةّات عنهم.
٦. لا حرج في احتراف الغناء والموسيقى واتّخاذهما مهنةً للتكسّب منها.
٧. احتراف الغناء والموسيقى أو استماعهما أو هوايتهما ليس بمجرّده سبباً للطعن في عدالة فاعله؛ إذ القادح إنّما هو الفسق، ولا يفسق الإنسان بمجرّد فعل المباح أبداً.

٨. سماع الأغاني الدينية - مقترنةً بالموسيقى وغير مقترنة - أمرٌ مباحٌ جائزٌ لا حرج فيه. أمّا التعبدُ لله وذكره بألفاظ التسييح والتمجيد والتكبير وما شابه ذلك، مع التغني بذلك، فذلك أمرٌ مباحٌ جائزٌ لا حرج فيه، كالتواشيح التي نستمع إليها من إذاعة القرآن الكريم.

وإنما يحرمُ إذا ضُمَّت إليه - على وجه التعبد أو بنيته - المعازف والملاهي؛ لأن الموسيقى ليست ممّا يُتعبَد لله به. ومن فعل ذلك فهو مسيءٌ؛ لأنه قد ارتكب محرماً؛ لابتداعه في دين الله، كما يفعل أتباع الطرق الصوفية في حلقاتهم المسماة بحلقات الذكر.

٩. يحرم استماع الغناء والموسيقى إذا استخدمتا كوسيلة للمعصية، أو للحض على الحرام، أو إذا اقتربتا بشيءٍ محرّم.

وعليه، إذا كان الغناء والعزف يحمل إلينا ألحاناً جميلة، وأنغاماً راقية شجية، وكلمات مهذبة، وأصواتاً نقية، فذلك لا يرفضه الإسلام، بل يحض عليه، طالما كان في إطار المبدأ الأخلاقي؛ أي طالما كان الهدف هو السموّ بالإنسان ومشاعره وأحاسيسه ووجدانه، ودفع السامة والملل، والخروج عن ثقل المداومة على الجدّ.

## الهوامش

- (١) أثرٌ صحيح. أخرجه الطبري في تفسيره ٢٨: ١٠٥، عن جابر، به. وسنده صحيحٌ.
- (٢) أقصى ما يدل عليه هذا اللفظ أنّهما غير محترفتين؛ أي ليستا من القيان اللاتي يتكسبن بالغناء. وهذا لا يمنع كونهما جاريتين معروفتين بالغناء؛ كما يدل عليه لفظ (قيتان)؛ فالقينة هي المرأة (أو الأمة) المغنّية.
- (٣) أخرجه البخاري (٩٨٧، ٣٥٢٩، ٣٩٣١)؛ ومسلم (٨٩٢)؛ وابن حبان (٥٨٧١، ٥٨٧٧).
- (٤) لقد ادّعى البعض أنّ عائشة كانت صغيرة دون البلوغ. وهذا خطأ؛ لأنّ قدوم الحبشة - وقد ذُكر هذا في متن الحديث، ولكننا لم نذكره خشية الإطالة؛ فانظره في البخاري ومسلم - كان سنة ٧هـ، ولعائشة يومئذ (١٦) سنة؛ فهي إذاً كبيرة شابة بالغة. (انظر: فتح الباري لابن حجر ٩: ٣٢٦ - ٣٢٧).
- (٥) فضلاً عمّا أفاده هذا الحديث من فوائد أخرى، مثل: إفادته وجود القيان المغنّيات في عصر النبوة، بل وإقرار النبي ﷺ لذلك. وإفادته إباحة غناء وعزف المرأة بحضرة الرجال الأجانب. وقد ادّعى بعض المحرّمين أنّ الجاريتين كانتا صغيرتين. فأقول: هذا باطلٌ لأربعة أمور: الأول: إنه لا يوجد في نصّ الحديث ما يدل على ذلك مطلقاً.

**الثاني:** لقد جاء وصفهما بـ «القينتان»، والقينة لفظ لا يُطلق إلا على المرأة الشابة المحسنة للغناء والمجيدة له.

**الثالث:** إن غضب أبي بكر وانتهازه لهما، وقوله ما قال - كما جاء في روايات صحيحة كثيرة - يدل على أنهما لم تكونا صغيرتين؛ لأنه لو صح ذلك لما استحقا كل هذا الغضب والإنكار من الصديق أبي بكر؛ فالجارية غير البالغ لا تؤاخذ؛ لأنها غير مكلفة.

**الرابع:** هناك احتمال وارد - بل وقوي - وهو أن تكون هاتين الجاريتين من قرينات السيدة عائشة رضي الله عنها، وستةا يومئذ (١٦) سنة؛ إذاً فهن جميعاً شابات بالغات كبيرات عاقلات مدركات مكلفات.

(٦) متفق عليه.

(٧) أخرجه مسلم (٢٠٨٤).

(٨) أخرجه مسلم.

(٩) متفق عليه.

(١٠) حديث صحيح. أخرجه النسائي (٢٨٧٣، ٢٨٩٣)؛ والترمذي (٢٨٥١).

(١١) قد سبق وأجبنا عن نسبة الغناء والمعازف إلى الشيطان، وبيّنا علة إضافتهما إليه، فانظره في تعليقنا رقم (٦) على حديث الجاريتين.

وها هنا كتب أستاذنا وشيخنا الجليل د. محمد عمارة تعليقاً قيماً على هذا الموضوع من كلامي، في نسخته الخاصة من بحثي هذا: إضافة إلى ما في التعليق رقم ٦ يمكن القول بأن عبارة رسول الله ﷺ: «قد نفخ الشيطان في منخريها» كناية عن الإعجاب بالمستوى غير العادي الذي قدمته هذه القينة؛ فمن عادة العرب أن تنسب إبداع المبدعين إلى الشيطان؛ تعظيماً لذلك وإعجاباً به، كقولهم مثلاً: غلبه شيطان الشعر. وكتسميتهم للشخص الفذ بالعبقري؛ نسبة إلى وادي عبقر الذي كانوا يعتقدون أنه مأوى للجن ودار لهم، انتهى.

(١٢) حديث صحيح. أخرجه أحمد (٤٤٩: ٣)؛ والنسائي في عشرة النساء (رقم ٧٤). وسنده صحيح جداً، كأنه الدر المشبك بالذهب!

(١٣) حديث صحيح. أخرجه الفاكهي في أخبار مكة (رقم ١٧٤٠)، فقال: حدثنا أبو يحيى بن أبي ميسرة (وهو عبد الله بن أحمد بن زكريا بن الحارث بن أبي ميسرة المكي): حدثنا أحمد بن محمد (وهو الوليد بن عقبة): حدثنا عبد الجبار بن الورد: سمعت ابن أبي مليكة يقول: قالت عائشة: ...، به. وسنده صحيح، وإنما نقلت الحديث بكامل إسناده؛ لعزته.

(١٤) فقد جاء في الحديث: «فلما استأذن عمر ألفت المغنّية ما كان في يدها»؛ وهذا يدل على أنه كان معها شيء تعزف عليه وتضرب به لتحدث نغماً وطرباً، سيما وقد وُصفت في الحديث بأنها «امرأة كانت تغني»، وبـ «المغنّية»، وبـ «القينة»، ومن كان كذلك تهيأ له أن يعزف على شيء؛ ليأتي بنغم متناسب مع غنائته.

(١٥) حديث حسن. أخرجه أحمد (٢١٩١١). والسياق له - من طريق زيد بن الحباب؛ والبيهقي (١٠: ٧٧) من طريق علي بن الحسن بن شقيق، كلاهما عن الحسين بن واقد، به. وأخرجه أحمد أيضاً (٢١٩٣٣)؛ وابن حبان (٤٢٨٦)، من طريق أبي تميلة يحيى بن واضح، عن الحسين بن واقد، به (ولكن بدون: فدخل أبو بكر... إلى آخر الحديث). وابن شقيق وابن الحباب أوثق من ابن واضح؛ فروايتهما أصح وأرجح. وأسانيد الجميع حسنة؛ لأجل الحسين بن واقد؛ فهو صدوق حسن الحديث.

- وأخرجه الترمذي (٣٦٩١) بنحوه، وسنده ضعيف؛ لأجل علي بن الحسين بن واقد.
- (١٦) أخرجه البخاري (٦٦٩٦، ٦٧٠٠)؛ وأبو داوود (٣٢٨٩).
- (١٧) أخرجه مسلم (١٦٤١)؛ والنسائي (٣٨١٢).
- (١٨) أخرجه البخاري (٤٠٠١، ٥١٤٧)؛ وأبو داوود (٤٩٢٢)؛ والترمذي (١٠٩٠)؛ وابن ماجه (١٨٩٧).
- (١٩) راجع في ذلك ما قلناه في (ثالثاً: تعريف المعازف). كما أنه قد ثبت في بعض الأحاديث ذكر آلات أخرى غير الدف؛ راجع الحديث المذكور تحت الدليل الرابع من أدلة القرآن على الإباحة، ففيه ذكر الكبر والمزامير، وكذلك الدليل الخامس من أدلة السنة على الإباحة، ففيه ذكر الدفوف والمزامير.
- (٢٠) حديث حسن. أخرجه أحمد (١٥٤٥١)؛ والترمذي (١٠٨٨)؛ والنسائي (٣٣٦٩)؛ وابن ماجه (١٨٩٦)؛ والبيهقي (٧: ٢٨٩)، كلهم عن هشيم بن بشير: أخبرنا أبو بلج (يحيى بن سليم)، عن محمد بن حاطب، به. وسنده حسن.
- (٢١) لأن كلمة (صوت) تشمل الغناء والمعازف بأنواعها؛ إذ الغناء ما هو إلا صوت إنسان... والعزف ما هو إلا صوت آلة... والكل داخل تحت مدلول كلمة (صوت).
- (٢٢) أخرجه البخاري (٥١٦٢)؛ والحاكم (٢٧٤٩)؛ والبيهقي (٧: ٢٨٨).
- (٢٣) انظر: المعجم الوسيط ٢: ٨٧٦.
- (٢٤) مستفاد - بتصريف قليل - من كلمة شهيرة لابن القيم في كتابه إعلام الموقعين.
- (٢٥) حديث صحيح. أخرجه الطيالسي (٢٠٤٨)؛ وأحمد (٣: ٢٥٤، ٢٨٥)؛ وعبد بن حميد (١٣٤٣)، كلهم من طريق حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، به. وسنده في غاية الصحة والقوة.
- وأخرجه البخاري (٦٢٠٩)؛ ومسلم (٢٣٢٢)، من طرق أخرى، عن أنس، بنحوه.
- (٢٦) أخرجه البخاري (٤١٩٦)؛ ومسلم (١٨٠٢).
- (٢٧) أخرجه البخاري (٢٣٧٥)؛ ومسلم (١٩٧٩)؛ وأبو داوود (٢٩٨٦).
- (٢٨) وقد سبق بيان ضعف كل ما استدلووا به رواية ودراية، بل وسبق بيان عدد من الأدلة الصحيحة والصريحة في الإباحة والحل.
- (٢٩) ولذلك كره النبي ﷺ سماع زمارة الراعي، فأعرض عنها. راجع مناقشتنا لهذا الأمر تحت (الدليل الرابع) من أدلة السنة - التي يستند إليها المحرمون - على تحريم السماع.
- (٣٠) وذلك مثل الأثر المذكور تحت (الدليل الرابع) من أدلتنا من القرآن على إباحة الغناء والمعازف. وانظر هناك تعليقنا على ذلك الأثر.
- (٣١) مستفاد - بتصريف كثير - من إحياء أبي حامد الغزالي، وفتوى علي الطنطاوي - التي سننشر جزءاً من نصها ملحقاً بأخر دراستنا هذه؛ لعرضها الجيد المركز للقضية - المتعلقة بالغناء والموسيقى، وفتوى شلتوت في ذات الأمر، وكتب القرضاوي وسالم علي الثقفي والجديع وعمارة، المتعلقة بالغناء والموسيقى.
- (٣٢) والهوى والشيطان (نعوذ بالله منهما) قد يتمكّن من الإنسان في أي موقف من مواقف حياته؛ فليسا ب (الوكيل المعتمد) للغناء والمعازف - كما يحلو للمحرمين أن يصوروا للناس! -
- (٣٣) راجع لزاماً مناقشتنا للدليل القرآني السادس - آية رقم ٣٥ من سورة الأنفال - الذي احتج به المحرمون للغناء والموسيقى.
- (٣٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١: ٣٣٣.
- (٣٥) ولا يتسع المقام لاستقصاء هذا الأمر.
- (٣٦) أخرجه أحمد (١٠١٣٨)؛ وأبو داوود (٢٥٧٤)؛ والترمذي (١٧٠٠)؛ والنسائي (٣٥٨٥).

## الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الديني

السيد محمد شفيعي مازندراني (\*)  
ترجمة: نظيرة غلاب

### تمهيد

الموقف من الغناء في فكر المسلم يدور بين الرغبة النفسية والالتزام العقائدي، فالمسلم ووفق الطبيعة الإنسانية يجد نفسه ميّالة إلى النغمة والحن الشجي والصوت الحسن، لكنّ معتقده الديني يقف على الطرف الآخر يردعه عن رغباته النفسية ويقهر ذاته. فطبق الاعتقادات والتفسيرات الجارية للنصوص الدينية الغناء منهي عنه، وواحد من الأمور المذمومة في الشرع الإسلامي. الغناء مرتع للشيطان، ومن خلاله يقوّي جانب الرذيلة في محيط الشباب، ويحول بينهم وبين اكتساب الخصال والشمائل الحميدة، لكنّ إذا كان حبّ النغمة والصوت الشجيّ حاجة فطرية فإنّه؛ وبلحاظ كون وجود كلّ أمر فطري دليلاً على وجود متعلّقه في الخارج، لم يتمّ التحريم المطلق للغناء وللموسيقى، وإنّما استثنى من هذا الحكم ما يتماشى وهذه الحاجة النفسية والفطرية، وجعل ضمن شروط تضمن الحفاظ على نقاء النفس وسلامة الفطرة، فتحدّث علماء الفقه والفتوى عن الغناء الحلال واللحن المجاز.

هذا المقال معنيّ بترسيم حدود كلّ من الغناء الجائز والحرام. وموضوع من هذا النوع يفرض التحقيق والبحث الدقيق، وبالتالي النظر بشكل علمي في الأدلّة من القرآن والسنة، مع عرض مجمل لبعض وجهات النظر المختلفة في الموضوع. لقد احتلّ الغناء والموسيقى، اللذان نشير إليهما في هذا المقال بالصوت والنغمة،

---

(\*) باحث في الفقه الإسلامي، وأستاذ في الحوزة العلميّة.

مكانة خاصة في حياة الإنسان. ولا أحد ينكر حصول نوع من الارتباط بهما في حياته اليومية، وهو الأمر الذي سجّله تاريخ البشرية في مختلف أدوارها التاريخية ومراحلها الحياتية على وجه البسيطة، هذه العلة والارتباط التي تمت، سواء من خلال المعرفة الفردية أو الجماعية، على الموسيقى كألحانٍ أو نغمات.

ومحاولة تسجيل البدايات الأولى للموسيقى ترجع بنا إلى البدايات الأولى للحياة البشرية وظهور النوع البشري، فالنغمات والألحان أمرٌ تعرّف عليه البشر من خلال تحركاته اليومية، حيث أدركها من خلال حركات لسانه وخروج الصوت من حنجرتة، كذلك وقعت عليها مسامعه من خلال ما يحيط به في الطبيعة، وفي الكون، وفي أمور مختلفة، رغم أن مسألة تعرّفه على الموسيقى كعلمٍ خاصٍّ أو تعرّفه على الآلات الموسيقية وأدوات الموسيقى والغناء لم تكن إلا بعد حصول تطوّرات معرفية، وبالتالي فظهور الموسيقى كعلم، والغناء كتمارين فنية، يرجع إلى سنوات متأخرة عن ظهوره ونشأته. وفي هذا الشأن يقول الفيلسوف الألماني (كارل شتوميف)، أستاذ الفلسفة في جامعة برلين الألمانية: «إن تاريخ ظهور الموسيقى في حياة البشر يرجع إلى الوقت الذي أدرك فيه أهميّة الأصوات في الانفتاح على الآخر، وفي تفهيمه مراده وحاجياته معه، فجاء علم الموسيقى لتطوير ظاهرة الصوت، وللارتقاء بها نحو المستوى المطلوب»<sup>(1)</sup>.

وما يهمنا بالبحث هو استظهار نوع اللحن والنغمة التي نهى عنها الإسلام وذمّها، وبالتالي السعي إلى انتزاع نوع اللحن والنغمة الجائزة من زحمة القول بإطلاق الحرمة، والتي حاول العديد من الفقهاء تفهيمها لنا، من خلال تفسيرهم للآيات والأحاديث الواردة في الموضوع. فاللجوء إلى نفس المصادر والأدلة، والمتمثلة في الآيات القرآنية الشريفة والأحاديث المروية عن المعصومين، كفيلاً بالتمييز بين النوعين: الموسيقى والغناء الحرام؛ والموسيقى والغناء الحلال.

### معنى الغناء لغةً واصطلاحاً

الغنى بمعنى عدم الاحتياج، لكن الغناء يعني الصوت والنغمة. وكتب أصحاب اللغة في تعريف الغناء بأنه عبارة عن الصوت واللحن الذي يأخذ ذبذبات مختلفة داخل

## ● الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الديني

الحنجرة، بحيث يخرج مسجلاً نغمات محسوبة وفق ألحان مطربة. وذهب البعض منهم إلى إطلاق الغناء على الموسيقى، والغنا والغنا - بفتح الغين - على عدم الاحتياج (الغنى). ورأى البعض الآخر أنّ الغناء يطلق على كلّ صوت يحمل موسيقى خاصّة، أعمّ من أن يكون صادراً عن البشر أو صادراً عن آلات وأدوات موسيقية أو غير موسيقية<sup>(٢)</sup>، وأعمّ من أن ترافقه الكلمات أو مجرداً عنها.

وكتب ابن منظور في لسان العرب: «الغنى من المال مقصور، ومن السماع ممدود، وكلّ من رفع صوته وأعلاه فصوته عند العرب غناء».

وكذلك السماع هو الصوت واللحن والنغمات الشجية. وقد مال إلى هذا التعريف الشرتوني في «أقرب الموارد»، حيث كتب يقول: «وكلّ ما التذّته الأذن من صوت حسن سماع»<sup>(٣)</sup>.

وعرّفه الفيروزآبادي في القاموس: «الغناء، ككساء، من الصوت ما طرب به»<sup>(٤)</sup>.

وأضاف الشرتوني في أقرب الموارد: «الغناء من الصوت ما طرب به، وأوصل إلى الوجد»<sup>(٥)</sup>. لذا فكلّ صوت لا يعدّ غناء، بل الغناء ما أطرب وما حلّق بالإنسان في عالم الوجد، وسلب منه الاختيار في حاله وقرارة نفسه.

وبعد كلّ هذه التعاريف، وغيرها كثير، يبقى المعنى المشترك كون الغناء عبارة عن أصوات منسجمة في الخفض والرفع، لها موسيقى خاصّة، تؤثّر بالفعل على روحية الإنسان، فتجعل نفسه تعيش حالة خاصّة، وتتفاعل وفق تلك الأصوات. ولم تختلف كتب اللغة الفارسية عن مثيلاتها العربية، حيث عرّفت الغناء بكونه الصوت الحسن، واللحن المطرب<sup>(٦)</sup>.

يرى ابن الأثير في النهاية أنّ الغناء هو الصوت الشجي والمطرب، والذي ترافقه تغاريد، فقال: «مدّ الصوت مع الترجيع».

وما نستنتجه من تعاريف أصحاب اللغة للغناء يتلخّص في النقاط التالية:

أ. الغناء من مقولة الصوت والصدى.

ب. الغناء هو رفع الصوت واللحن بحيث تؤثّر على النفس، ويخلق فيها تفاعلات خاصّة.

ج - الغناء هو الصوت المطرب، لدرجة أنه يجعل نفس الإنسان تحت اختياره،  
يميل بها حيث مال.

د - أشرنا إلى أنّ الغناء في اللغة يركّز أكثر على كونه الصوت المطرب، وهو  
بالتالي من مقولة الصوت. كذلك وجدناه في اصطلاح علماء الإسلام، وبالأخصّ  
الفقهاء منهم.

وقد ذهب بعض أهل الاختصاص إلى القول: إن أيّ صوت فيه ترجيح لا يعدّ من  
الغناء الحرام، بل قالوا: إنّ الصوت المطرب في حدّ ذاته، والذي يؤثّر على المستمع  
ويتحكّم في مشاعره، ليس حراماً<sup>(٧)</sup>.

ونجد الكثير من الفقهاء يوكلون تحديد مصاديق الغناء المحرّم إلى العرف:  
«الغناء كيفية خاصّة موكلة إلى العرف»<sup>(٨)</sup>.

وذهب المحقق الأردبيلي في كتابه (مجمع الفائدة والبرهان) إلى القول: إن ما  
جعله العرف غناءً حراماً فهو كذلك، ولو لم يكن فيه تطريب أو ترجيح.

لكنّ البعض الآخر من الفقهاء وذوي الاختصاص جعل غناء الإنسان، وما  
يصدر عنه من أصوات في حال الغناء، موضع الحكم بالحرمة، ولو لم يترافق بالعزف  
على آلات الموسيقى. فهذا النووي يصرّح قائلاً: «ويحرم استعمال الآلات التي تطرب من  
غير غناء...؛ لأنّه تابع للغناء، فكان حكمه حكم الغناء»<sup>(٩)</sup>.

ويلاحظ على هذا القول أنّه اعتبر ما يصدر عن الإنسان من غناء غير ما يصدر  
عن آلات العزف. كما يلاحظ عليه أنّه لم يطلق كلمة الغناء على أصوات آلات  
الموسيقى والطرب. لكننا نرى خلاف ذلك، فالصوت بشكل كليّ إذا كان حسناً  
وموزوناً مطرباً وذو نغمات وألحان فهو غناء، أعمّ من أن يصدر من الإنسان أو من غيره.  
وقد اختص الغناء المطرب بقيد الترجيح، دون سواه، مع الإشارة إلى كون التطريب  
يكفي فيه أن يجده بعض الأفراد، وكون البعض الآخر لا يجد فيه التطريب فهذا  
ليست له مؤثّرية في القيد.

عن عاصم بن حميد أنّه سأل الإمام الصادق<sup>عليه السلام</sup> عن وجود الغناء في الجنة،  
فأجابه الإمام أنّ في الجنة شجرة كلّما هبّت عليها نسيمات الريح أصدرت أصواتاً  
ونغمات تشنّف الأذان بشكلٍ لم يسمع له مثيل من قبل، وأضاف قائلاً: «هذا لمن ترك

السمع مخافة الله»<sup>(١٠)</sup>.

يلاحظ في هذا الحديث أنّ الغناء المطلوب في الجنة يصدر من شجرة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي في كتابه «الخلافة»، في باب الشهادات، حيث قال: «الغناء محرّمٌ، سواء كان صوت المغنّي أو بالقصب أو بالأوتار»<sup>(١١)</sup>. لذا فكلمة الغناء في حيث الاستعمال عامّة.

لكن نجد الإمام الخميني رحمته الله يقول في باب الغناء: «الغناء صوت الإنسان الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لتعارف الناس. والطرب هو الخفة التي تعتري الإنسان فتكاد أن تذهب بالعقل، وتفعل فعل المسكرات لتعارف الناس»<sup>(١٢)</sup>. فيلاحظ أن الإمام الخميني لم يوسّع من دائرة استعمال كلمة الغناء، وجعلها تقتصر على الأصوات المطربة التي تصدر عن الإنسان، وتفعل ما يفعله المسكر. لكنّ ما نذهب إليه نحن هو أنّ الغناء هو الصوت المطرب للنوع البشريّ، سواء صدر من الإنسان نفسه أو من غيره. وهذا النوع من الغناء والأصوات حرامٌ في الإسلام.

من خلال ما سبق فالغناء هو الأصوات المطربة. والطرب شيءٌ يعتري النفس والعقل، فيجعلهما تحت تأثيره وتسخيره، ويسلب الإنسان الإرادة، فيجعله يترنّم وفق نغماته، فيتحرك ويسكن بشكلٍ غير اختياريّ. فالطرب من خلال هذا التعريف خفةٌ وحالةٌ من ذهاب العقل، تحصل للإنسان حين سماعه. لذلك اقتصر الغناء في اصطلاح الفقهاء على هذا النوع من الصوت والنغمات المطربة.

### الغناء في القرآن والأحاديث

لقد غابت لفظتي الغناء والموسيقى من قاموس ألفاظ وكلمات القرآن، لكنّها كانت حاضرةً في الأحاديث والروايات وبشكلٍ كثيف. ومهما يكن الأمر فقد وردت بعض الآيات الشريفة في القرآن وفسّرت بالغناء والموسيقى، ومنها:

الآية الثانية من سورة المؤمنون، والتي جاء فيها: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾؛ وكذا الآية السادسة من سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾؛ وأخيراً الآية الثلاثون من سورة الحجّ: ﴿وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾.

وفي شأن قوله تعالى في سورة الحجّ: ﴿وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ نجد بعض الروايات

عن الأئمة الأطهار عليهم السلام تفسر قول الزور في الآية بالغناء<sup>(١٣)</sup>.

وفي هذه الرواية، وكذا في العديد من الروايات الأخرى، قول الزور هو نفسه اللغو<sup>(١٤)</sup>. كما فسّر لهو الحديث بأنه الغناء. وفي هذا نقل عن الوشاء أنه سمع من الإمام الرضا عليه السلام أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن الغناء؟ فأجاب عليه السلام: «هو قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (لقمان: ٦)»<sup>(١٥)</sup>.

وفي حديث آخر أن الامام محمد الباقر عليه السلام سئل عن الغناء الذي يكون سبباً في ورود جهنم، فتلا عليه السلام الآية السابقة، وأضاف: إن الغناء شرّ الأصوات: «شرّ الأصوات الغناء»<sup>(١٦)</sup>، وهو نفس الحديث المروي عن النبي الأكرم صلوات الله عليه، وكذا عن الإمام الجواد عليه السلام<sup>(١٧)</sup>.

وعن أبي أيوب الخزاز أنه لما قدم المدينة حضر بين يدي الإمام الصادق عليه السلام، فسأله الإمام عن موضع إقامته، فأجابه في بيت فلان صاحب الجواري المغنّيات، فقال له الإمام: «كونوا كراماً»، قال أبو أيوب الخزاز أنه لم يفهم من كلام الإمام شيئاً، وفي يوم تشرف بالحضور مرة أخرى بين يديه، فسأله ما الذي كان يقصده بقوله: «كونوا كراماً»، فأجابه الامام: «أما سمعتم الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾». فالإمام اعتبر الغناء من مصاديق اللغو، ولذلك حذر منه.

وفي رواية أخرى أن رجلاً سأل الامام الصادق عليه السلام أن بعض جيرانه من المغنّين، وفي بعض الأوقات يأخذون في الغناء، وأنه ينفاد للاستماع إليهم من دون اختيار منه، فقال له الإمام: «لا تفعل»، فأقسم أن صوت الغناء لا يؤثّر بسوء في نفسه، فأجابه الإمام (ع): «أما سمعت الله يقول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾»، فقال الرجل للإمام: إنه لم يلتفت إلى هذه الآية، وإنه يعلن توبته ويستغفر الله من هذا الفعل الحرام، فقال له الامام: قم، فاغتسل، وصل ما بدا لك... ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك<sup>(١٨)</sup>.

ويلاحظ في هذه الرواية أن الامام قد اتّبع خطوات تربويّة مختلفة في تعامله مع الموضوع قيد الدرس؛ ففي أول خطوة نهاه عن الاستماع إلى الغناء، وبعد ذلك في الخطوة الثانية ذكره بالآية الشريفة التي استدللّ بها على تحريم الغناء، وفي الخطوة الثالثة أمره بالتوبة، وأن يقوم بغسل التوبة، وفي الخطوة الرابعة والأخيرة سأله عمّا

## ● الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الديني

سيكون عليه حاله يوم القيامة لو مات على تلك الحال في الاستماع إلى الغناء! من مجموع ما تقدّم ماذا نستفيد؟ وما هي العبرة التي نخرج بها، نحن الذين لا نتورّع عن إلقاء السمع والفؤاد إلى الأغاني والموسيقى، تحت عناوين شتى، ومبررات متعدّدة؟ وبماذا سنحتجّ يوم العرض الأكبر؟! من خلال عرضنا لنظرة القرآن والأحاديث في الغناء نخلص إلى أنّ الغناء واحدٌ من المحرّمات التي شدّد في النهي عنها، وأن الدين قد ذمّ الغناء، ونهى عنه، وحدّر مما ينتج عنه من انحرافات في الدنيا، ومن عواقب وخيمة في الآخرة. فأولياء الدين قد كرّروا في أكثر من موضع تنفّرهم وامتعضهم منه، وحدّروا أتباعهم منه.

### جوانب من ذمّ الإسلام للغناء، وامتعضه منه

لقد عبّر الإسلام عن ذمّه للغناء وتنفّره منه ضمن توصيفات مختلفة، منها:

#### ١- لا تهبط الرحمة مكاناً فيه أدوات الغناء

جاء في الأحاديث أنّ ملائكة الرحمة لا تنزل مكاناً فيه أدوات الغناء، والمسكرات، ولا تحل فيه بركاتها ما دامت فيه: «...لا تدخل الملائكة بيتاً فيه خمر، أو دفّ، أو طنبور، أو نردّ، ولا يستجاب دعاؤهم، وترفع عنهم البركة»<sup>(١٩)</sup>.

#### ٢- المغنّون والموسيقيّون سفلةٌ

روي أنّ الامام الصادق عليه السلام سئل عن السفلة؟ فقال عليه السلام: «مَنْ يشرب الخمر، ويضرب الطنبور».

#### ٣- من علامات الأيّام الرزيئة

رواج الغناء الحرام إحدى علامات الأيّام الرزيئة والنحسة. وفي هذا الزمان يكون الناس على حال وصفات خاصّة، من بينها: يغفلون عن الصلاة، يقدّمون أهواءهم وشهواتهم على كلّ شيء، يقرؤون القرآن لا يتجاوز حناجرهم وهمّ منه أبعد، يتفقّهون في الدين لغير الله، يكثر فيهم أبناء الزنا، يتغنّون بالقرآن على ألحان الغناء

الحرام، هم فيه أهل طرب وموسيقى، أشدّ ما يبغضون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وقد وصم هؤلاء في عالم الملكوت الأعلى بالقذرين والنجسين.

### ٤- لا تقبل له صلاة

عن ابن مسعود أنّ النبيّ الأكرم ﷺ سئل عن صلاة من أنفق ليله في الغناء فقال: لا تقبل صلاته، لا تقبل صلاته، لا تقبل صلاته، وكررها ثلاثاً<sup>(٢٠)</sup>.

### ٥- سبب الحرمان والفقير

عن النبيّ الأكرم ﷺ: «مَنْ استمع إلى صوت غناء لم يؤدّن له أن يسمع الروحانيّين، فقيل: ومن الروحانيّون يا رسول الله؟ قال: قرّاء أهل الجنّة»<sup>(٢١)</sup>.

### ٦- إعلان يوم فتح مكّة

من ضمن ما أعلنه النبيّ الأكرم يوم فتح مكّة قوله: «إنّما بعثتُ بكسر الدفّ والمزمار». وقد انتشر الصحابة بين أزقة مكّة وطرقاتها فكسروا كلّ ما وجدوه من أدوات الغناء والموسيقى<sup>(٢٢)</sup>.

ونقل البيهقي في سننه أنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد عفا يوم فتح مكّة عن أعداء الدين، والذين حاربوا الإسلام، وسفكوا دماء المسلمين أكثر من مرّة، شملت رحمته كلّ المخالفين، لم يُستثنَ منها أحدٌ، سوى امرأتين وبعض الرجال، وأمر أصحابه باقتفاء أثرهم، وأن يقتلوهم حيث تقفوه، وكان هؤلاء عبارة عن مغنّيتين كانتا تهجوان الرسول الأكرم ﷺ، وتتغنيان بقول السوء والهجاء فيه<sup>(٢٣)</sup>.

وقال أنس: إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «بعثني الله هدياً ورحمة للعالمين، وبعثني لأحقّ المزامير والمعازف والأوثان وأمر الجاهليّة»<sup>(٢٤)</sup>.

يلاحظ في هذه التوجيهات أنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد جعل ضمن الأمور المبعوث بها، والتي تعتبر ضمناً من مبادئ الدين، القضاء على مظاهر الغناء، وسحق أدواته من مزامير ومعازف. فقد جعل تلك الأمور في نفس مستوى القضاء على الأوثان والأصنام

### ● الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الديني

والسنن الجاهليّة. ولأنّ النبي الأكرم ﷺ نبيّ الرحمة فقد أمر أن يجعل نهاية لهذه الظاهرة، وأن يمسخها من الوجود، وهو دليل على أنّ الغناء والموسيقى وكلّ أدواتهما مكنن الشرّ ونقيض الرحمة الإلهيّة، ولو كان فيهما خيرٌ للبشريّة لسمح النبي الأكرم، وهو المبعوث رحمة للعالمين، لهما بالتواجد، ولعفا عنهما، كما عفا عن الطلقاء، رغم عداوتهم للدين ومحاربتهم لله ورسوله. وفي هذا يقول عبد الله بن عمر: إنّه رأى النبي الأكرم ﷺ حين يسمع صوت الغناء يسارع في وضع إصبعيه في أذنيه، حتى لا يصل إلى مسامعه الشريفّة صوتّه. وكان ابن عباس يرى حرمة أدوات الموسيقى بكلّ أشكالها وأنواعها. وهذا السلوك يكشف عن الحقائق التالية:

أ. إن الإسلام لا يقبل الغناء، ويمقتّه بشدّة.

ب. إن الحكم بحرمة الغناء هو حكمٌ بسيطٌ في مواجهة الغناء، وما يمتلئه من

شر وضرر عظيم من وجهة نظر الإسلام.

ج. إن الغناء عامل في ردّ الصلاة، وعدم عروجها إلى الملكوت الأعلى.

د. الإعلان العالميّ للنبي الأكرم في يوم فتح مكّة، وما انطوى عليه من موقف من الغناء والموسيقى، صيحةٌ مدوية تدعو إلى الاستيقاظ من الغفلة، والتنبّه إلى ضرر الغناء، وإعلان صريح عن موقف الإسلام ونبيّ الرحمة ﷺ منه. وقد عطف ﷺ مصير الدين ومصير المسلمين على نوعيّة تعاملهم مع هذه الظاهرة، وجعل آخرتهم متوقّفة على صدّهم عن الغناء، وابتعادهم عنه. فمن سهر ليله في مجالس الغناء، وقضى وقته في الاستماع إليه، والتمايل على أوتاره، جعلت صلاته كمن لا صلاة له.

نعم، فسحر الغناء ينفذ إلى أعماق النفس، ويتربّع على عرشها، فيجعل الخيال يسرح في الأحلام والتخيّلات، ويطلق العنان لأشواق النفس تسرح به في كلّ الميادين والعرصات، حتّى تحط به في قافلة السفهاء والسفلة من الناس. فخفّته ترتعش لها النفس، وتفعل فيها ما يفعل المسكر بالعقل، فيتحوّل الإنسان من شريف إلى رديء، ومن صاحب الشرف والعفّة إلى صاحب الخسّة والنذالة. الغناء يرفع الحياء، ويذهب بالوقار، ويفشي الأسرار، ويجعل صوت النفس مجرد آهات وآهات. وما سدّ النبي الأكرم أذنيه عن سماع الغناء إلاّ فعل الحكيم العالم بأسرار الأشياء، والمطلّع على

خبايا الأمور.

### من أسرار تحريم الغناء

من دون أدنى شكّ الشيطان للإنسان عدوٌّ غويٌّ مبين، يترصّص به الدوائر، ويتحينّ منه الفرص. وهي الحقيقة التي تحدّث عنها القرآن في العديد من سوره الشريفه، وما فتئ يحذّر المسلم من شباكه، وجعل السبل سبيلان: واحد يؤدّي إلى الرشد والهداية، وهو سبيل الله؛ والآخر يجرّ إلى الهلكه، إلى الشيطان. وجعل لكلّ من السبيلين خصوصيات، فكان ما جعله حلالاً سبيله، وما جعله حراماً سبيل الشيطان. فكان اختيار واحد منهما يعني الكفر بالآخر، وانكار سلطته: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ...﴾ (الأحزاب: ٤).

وعلى هامش هذه الحقيقة الكونية يتّضح التالي:

**أولاً:** بناء على ما جاء في بعض الروايات فالشيطان يستعين بالغناء ليضلّ الناس عن اتّباع الهدى. عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «كان إبليس أوّل من تغنى»<sup>(٢٥)</sup>. ومما جاء في تفسير الجامع لأحكام القرآن: أنّ إبليس يروّج للغناء بين الناس، حتى يدفعهم عن طريقه إلى ارتكاب المحرّمات، وتجاوز الأخلاق الإسلامية<sup>(٢٦)</sup>. فمن بين المعوّقات التي تحول بين الإنسان وبين التوجّه إلى الله سبحانه وتعالى، والعمل بتشريعاته، وجود التردّد والشكّ في قلبه.

**ثانياً:** ممّا لا شكّ فيه أنّ الغناء يربّي النفاق، ويجعل الإنسان ذا وجهين. وهذا ما تؤكّده الرواية التالية: «الغناء ينبت النفاق»<sup>(٢٧)</sup>.

**ثالثاً:** الغناء يساهم بقوة في إيجاد الأرضية للأعمال المخالفة للحقّ و...، وللفساد الأخلاقي والفكري في حياة الفرد، خصوصاً حين يعمّ مجالس الغناء الاختلاط غير الشرعيّ، حيث يخلو الرجل بالمرأة الأجنبية، فيعمل الغناء المحرّم، والذي يخاطب الشهوات، على تقريب المسافات، ويرفع الموانع، وتنتهك المحرمات.

عن الحسن بن هارون، عن الإمام الصادق عليه السلام: «الغناء يورث النفاق، ويعقب الفقر». وفي توجيهات أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام: «الغناء رقية الزنا». وفي أخرى: «... فلا يغار بعدها»<sup>(٢٨)</sup>.

## ● الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الديني

فالفناء يرفع الغيرة، ولا تجد المغنّي أو مَنْ يتعاطى سماعه يشعر بالغيرة على نفسه، وعلى محارمه. وهو في هذه الصورة كالغراب ينقع على الخراب. من هنا عدّ الغناء من الكبائر. وقد جاء هذا التصنيف للغناء ضمن الكبائر في العديد من الأحاديث: «الكبائر محرّمة، وهي: الشرك بالله، والمحاربة لأولياء الله، والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة، كالغناء، وضرب الأوتار، والإصرار على صفائر الذنوب»<sup>(٢٩)</sup>.

### الجائز من الغناء

الجائز من الغناء هو الذي يكون من مصاديق الغناء غير المطرب، بشرط أن لا يكون مستعملاً في مجالس ومحافل أهل الرذيلة والكفّار والمنافقين، فهذا يدخل ضمن الغناء الحرام. فمجالس المؤمنين وأهل الفضيلة يجب أن تتميز عن مجالس أهل الفسق والفجور من غيرهم. أمّا مَنْ يدّعي كون الغناء المطرب جزءاً من ضروريات الروح الاجتماعيّة فهذا ممّا لا يعضده دليلٌ علميٌّ، ولا اعتبارات موجّهة. بالإضافة إلى أنّ كثيراً من الأمور ادّعى العلم ضرورتها للإنسان، فأتى زمان آخر كدّب نظريّته الأولى، وحكم عليها بالعكس.

لذا وجب الاحتياط في قبول النظريّات العلميّة التي تعتمد التجربة والحدس؛ فالتجربة غير مستقرة، وكذا الحدس. واللحن وكذا النغمة الجائزة هي غير المطربة، أو ما عبّر عنه بمزمار داود عليه السلام، والتي جاءت في وصف صوت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في العديد من الأحاديث: «وكان جهير الصوت، أحسن الناس نغمة»<sup>(٣٠)</sup>. ولم تكن هذه صفة اختصّ بها نبيّنا صلى الله عليه وآله، بل كان ذلك حال جميع الأنبياء، كانوا أحسن الناس صوتاً، وأرقهم نغمةً، وهذا ما يشير إليه الحديث الشريف: «ما بعث الله نبياً إلاّ أحسن الصوت»<sup>(٣١)</sup>.

### وجهة نظر ابن سينا في الغناء

في كتابه «الإشارات والتببيّحات» أكّد الشيخ الرئيس أنّه يمكن الاستفادة من بعض الألحان والنغمات العرفانيّة لصقل الباطن وجليه، ويقول في هذا: ثمّ إنه يحتاج

(أي العارف السالك) إلى الرياضة. والرياضة بمعنى منع النفس عن التوجُّه لغير الله. الرياضة متوجَّهة إلى ثلاثة أغراض، وكل غرض يستتبع هدفاً، وهي:

١. تنحية ما دون الحقّ عن مسنن الآثار.

٢. تطويع النفس الأمانة.

٣. تلطيف السرِّ للتبُّه.

وقد جعل لكل واحدة من هذه الرياضات الثلاثة هدفاً. فمثلاً: جعل الزهد معيناً ومساعداً على الأولى؛ وجعل للثانية العبادات، وجعل لها بعض الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام...؛ والتفكُّر للرياضة الثالثة...»<sup>(٣٢)</sup>.

نعم، لا إشكال في الاستعانة ببعض الألحان والنعومات غير المحرّمة في استجلاب الحال والرقى بالنفس نحو عالم الملكوت، لكنّ ما حرّم هو ذلك النوع من الغناء والموسيقى المطربة، التي تعمل على الاستحواذ على عقل ونفس الإنسان، لتجعلها رهن طاعة الأوامر الشيطانية، فيخرج من حالة الاتّزان إلى حالة يفقد فيها توازنه العقليّ، فينتقل أوتوماتيكياً إلى حالة من اللعب والمجون، فيسقط في حبال اللغو، وينفتح على كلّ أشكال الرذيلة، بعد أن أصبحت النفس الأمّارة في حلٍّ من كلّ نواهِ وممنوعات. وقد شبّه الغناء بالخمير، ووجه الشبه أنّه يؤثّر على عقل الإنسان، تماماً كما تفعل الخمر، التي تسكر العقل والنفس، وتتلاعب بشخصيّة وإنسانيّة الإنسان.

وكما صرّح الفقهاء في هذا الباب فإنّ الغناء المطرب والموسيقى المطربة، أو اللحن والنعمة غير المطربة، لكنّهما محسوبان على جلسات الفساد، ويستعملهما أناس طابعهم عدم الاهتمام بالحلال والحرام، حراماً كلّهُ. أمّا ما خرج من هذه الدائرة فهو جائزٌ ولا إشكال فيه. إذاً فالصوت الحسن لا يمكن أن يكون لذاته محلّ الحكم بالحرمة، ونقل أنّ النبي الأكرم «كان جهير الصوت، أحسن الناس نعمة»<sup>(٣٣)</sup>، وكذلك كان شأن جميع الأنبياء: «ما بعث الله نبياً إلاّ حسن الصوت»<sup>(٣٤)</sup>. وكذلك غناء الحادي، والغناء للعروس في عرسها، بشرط أن تراعى فيه الضوابط الشرعيّة، لا إشكال فيه، وجائزٌ شرعاً.

## النتيجة

١. الغناء عبارة عن اللحن والنغمة الذي من شأنه إيجاد الطرب والتطريب في نفس وعقل الإنسان، بحيث تحصل فيه للإنسان حالة خاصة ملازمة للغناء، تخرج الإنسان من حالة الاختيار والاتزان العقلاني إلى حالة تشبه حالة السكر حين تناول المسكر.

٢. الغناء ليس من مقولة الكلام، بل من مقولة الصوت. لذا يتلزم وكيفية خاصة من الصوت. فمادة الكلام ليست محدداً ذاتياً للغناء، لكن ترافق نوع من الكلام مع اللحن والموسيقى المطربة يزيد من شدة لغو هذا النوع من الموسيقى، ويشدد من حرمتها. كما أنّ النغمة المجردة عن الكلام، وكذلك أدوات وآلات الموسيقى، لها شأنية في زيادة حالة الحرمة، حيث هناك من آلات الموسيقى وأدواتها ما هو حرام لذاته.

٣. نعم لا بدّ من الالتفات إلى صحيحة علي بن جعفر، والتي يقول فيها: إنّه سُئل الإمام موسى الكاظم عليه السلام عن الغناء الجائر في أيام عيد الفطر وعيد الأضحى وفي أيام الفرح والأعياد ومراسم الزواج؟ فأجاب: «لا بأس به، ما لم يزمّر به»<sup>(٣٥)</sup>، رغم أنّه جاء في بعض النسخ: «ما لم يعص به». فما لم يجر إلى المعصية فهو جائز في المورد المذكور.

ومن نافذة القول: إن مجالس العرس أو ما يشاكلها لا بدّ وأن تكون خالية عن أيّ محذور شرعيّ، كالاختلاط، أو سماع صوت المرأة الأجنبية، وغيرها من الضوابط المعلومة من الدين بالضرورة. إذاً فكلّ صوت حسن ولحن شجيّ لا يمكن أن يكون حراماً، اللهم إلا إذا كان من شعار الفسق والرجس، أو ترافق مع ألحان ونغمات ترتبط في الأصل بمجالس الهرج والمرج ومجالس الفجور، فبذلك تكون حراماً.

٤. للذين يعملون على إثارة موضوع الغناء المطرب باعتباره إحدى الاحتياجات النفسية والاجتماعية نقول: لا تجعلوا المسألة علمية، وحاجة يؤكدّها العلم النفسي؛ لأن طابع هذه العلوم التغيّر وعدم الاستقرار على نظرية واحدة، فإذا قالت اليوم: إنه حاجة نفسية، فغداً قد تتوصّل إلى كونه مضرّة للنفس، شأنها شأن جميع نظريّاتها؛ لأنها قائمة على الاحتمال والتجربة، وليس على اليقين واليقينيات.

٥. لقد شكّل الغناء المطرب نقطة سوداء في الفكر الديني في الإسلام، حيث ظلّ العديد، إن لم نقل أغلبية العلماء، ينظرون إليه نظرة الكره والمقت، ويرونه سبيلاً للانحراف والشيطان.
٦. كلّ نعمة تعمل على إحياء الجانب الروحيّ، وتعمل على الارتقاء به نحو الفضائل والمكارم، هي نعمة حلال، ما لم يتطبّع بالنوع المجمع على حرمة.
٧. إنّ الغناء يقوّي النفاق في داخل الإنسان، ويعزز انفصام شخصيته. كما أنه يعمل على تقوية الاتجاه نحو الفساد الأخلاقيّ، خصوصاً في الجلسات التي يكون فيها الاختلاط بين الجنسين، فتتحرك الشهوات، وسرعان ما تتحول الجلسة من جلسة غناء إلى جلسة ترتكب فيها الفاحشة، ولا يكون للعقل حضور في النهي عن ذلك؛ لأنه تمّ تسكيّره، وسلب الاختيار منه.
٨. الاستماع إلى الغناء وغناء العشاق من الكبائر.

## الهوامش

- (١) الطباطبائي مجد ١: ٨٧٠.
- (٢) ابن خلدون، المقدمة ١: ٤٥٣.
- (٣) سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، أقرب الموارد ١: ٥٤١.
- (٤) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٣٧٢.
- (٥) أقرب الموارد ٢: ٨٩٠.
- (٦) انظر: قاموس العميد.
- (٧) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ١٦٥؛ اللمعة دمشقيّة ٣: ٢١٢.
- (٨) النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.
- (٩) النووي، المجموع ٢: ٢٣٠ - ٢٣١.
- (١٠) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ١٢٧.
- (١١) الطوسي، الخلاف ٦: ٣٠٧.
- (١٢) الإمام خميني، المكاسب المحرمة ١: ٣٠٠.
- (١٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ١٦.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر السابق، ح ٢٠، ١٦، ١٧، ١١، ٦.

● الموسيقى والغناء بين الرغبة والالتزام الدينى

---

- (١٦) شهبازى، ١٣٩٧هـ.  
(١٧) النورى، مستدرك الوسائل، مادة سمع.  
(١٨) بحار الأنوار ٥: ١٥٠.  
(١٩) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٥.  
(٢٠) الأميىنى، الغدير ٨: ٨٥.  
(٢١) المصدر السابق ٨: ٧٠ - ٧٥؛ تفسير القرطبي ١٤: ٣٧.  
(٢٢) المصدر السابق.  
(٢٣) سنن البيهقى ٨: ٢٠.  
(٢٤) المنتقى ٥: ٤٨٩، ح ١٣٦٩٩.  
(٢٥) وسائل الشيعة ١٢: ٢٢٥ - ٢٢٧.  
(٢٦) تفسير القرطبي ١٠: ١٨٧.  
(٢٧) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٩.  
(٢٨) المصدر السابق ١٧: ٣١٢.  
(٢٩) المصدر السابق ١٥: ٣٣١.  
(٣٠) الغزالي، إحياء علوم الدين ٢: ٣٦٧.  
(٣١) المصدر السابق ٢: ٢٧١.  
(٣٢) نصير الدين الطوسى، شرح الإشارات ٢: ٧٨، النمط التاسع.  
(٣٣) إحياء علوم الدين ٢: ٣٦٧.  
(٣٤) المصدر السابق: ٢٧١.  
(٣٥) بحار الأنوار ١٠: ٢٧١.

# قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

د. هيثم مزاحم (\*)

## تمهيد

هو تأليف الدكتور طارق رمضان، وترجمة أمين الأيوبي، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠م. والدكتور طارق رمضان هو مفكر إسلامي سويسري من أصل مصري، هو حفيد مؤسس «حركة الإخوان المسلمين» المصرية الإمام حسن البنا من جهة أمه، ووالده سعيد رمضان أحد قادة الإخوان، الذي هاجر إلى سويسرا بعد اغتيال البنا واضطهاد الإخوان في مصر. وطارق رمضان هو في الوقت الراهن أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصرة في كلية اللاهوت في جامعة أكسفورد. وقد تعرّض رمضان لحملة اتهامات غريبة، فقد صدر كتاب أمريكي مؤخراً ضد رمضان وإصلاحاته ومقارباته، وعنوانه: هروب المثقفين، لبول بيرمان (٢٠١٠م). ويزعم بيرمان أنّ طارق رمضان أصولي مستتر، فلا ينبغي الاغترار بنقده الظاهر للأصوليين، ولا تمسّكه القوي بالمواطنة وحقوق الإنسان. وأدلّته على ذلك أنّ رمضان لا يزال مسلماً، وإن يكن غير عنيف، وأنّه يعتنق منظومة أخلاقية إسلامية، هي غير المنظومة الليبرالية الغربية، وأنّه حليف مخلص للأصولية، يهدف للدفاع عنها، من طريق الحملة على الغرب، بحجة المظالم والاستعمار والعولمة.

(\*) باحث لبناني في الفكر الإسلامي والشؤون الشرق أوسطية، له الكثير من الدراسات والمقالات ومراجعات الكتب والترجمات.

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

وقد شبّه بعض الكتّاب الغربيين رمضان بـ (مارتن لوثر). ففي عام ٢٠٠٢م عنون بول دونلي لحواره مع الدكتور طارق رمضان بـ «مارتن لوثر الإسلام؟». وقد سوّغوا هذا الربط بين رمضان ومارتن لوثر بأنّ «طارق رمضان يتحدّى الآراء الإسلامية السائدة»، وربطوا بين دعوته إلى قراءة القرآن قراءة سياقية وبين ما خلفه لوثر من ميراث فكريّ. وكان رمضان قد طالب في العام ٢٠٠٥م بإيقاف تطبيق الحدود الشرعية (العقوبات الجسديّة والرجم والإعدام)؛ لأنّ هذه العقوبات بحسب قوله: «لا تطبق غالباً إلاّ على النساء والفقراء، أمّا الأغنياء والأقوياء والظالمون فهم منها في مأمن دائم». وقوبلت هذه الدعوة بالنقد، ورفضتها لجنة البحوث الفقهيّة في الأزهر الشريف؛ باعتبار أن الحدود منصوصٌ عليها، وتعدّ نصوصاً لا تحتلّ التعطيل. كما أثارت ردود أفعال غاضبة من قبل بعض العلماء المسلمين.

وقد عبّر رمضان في مقدّمة كتابه «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»، الصادر باللغة العربيّة مؤخّراً عن الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بعدما صدر في العام ٢٠٠٩م بالإنجليزية، عن خيبة أمله إزاء هذه الردود، و«نقص الحوار النقديّ الهادئ»، الذي وصفه كـ «أحد الشرور التي تقوّض الفكر الإسلاميّ المعاصر».

ورمضان كمفكّر مسلم أوروبيّ حاول من خلال إصدار هذه الدعوة أن يبحث عن مكان للمسلمين الأوروبيين داخل أوروبا. وردود الفعل الإسلاميّة الغاضبة على هذه الدعوة تبرز المعضلة التي يواجهها المفكّرون المسلمون، فهم بين قطبيّ رحى الاتّهام الغربيّ بالإرهاب والتطرّف والاتّهام الإسلاميّ بالاعتدال المفرط، أو الفرنجة. ومن المفارقات الغربيّة أن وُجّه إلى رمضان الاتّهامان على السواء.

### خطاب الإصلاح والاجتهاد

يقول رمضان في مقدّمة كتابه «الإصلاح الجذري»: إنّ صحوة الفكر الإسلاميّ تقتضي بالضرورة التوفيق بين بعده الروحيّ من ناحية، والالتزام المتجدّد والقراءة المتأنيّة والتحليليّة (أي الاجتهاد) للمصادر الدينيّة في ميادين الفقه والشريعة من ناحية أخرى. ويرى أنّه وصلنا إلى نهاية الدورة التي تمكّن من التفكير من خلال

النهضة بتفسير متجدد للمصادر الدينية، على أن يتم التمييز بين الشريعة (السبيل إلى بلوغ الإيمان بما في ذلك النظام القضائي) والفقه، وبين المبادئ العامة والخاصة، وبين الأعراف غير القابلة للتغيير (الثوابت) وبين الأعراف القابلة للتغيير (المتغيرات). ولذلك يتعين عليه المضي إلى ما هو أبعد من ذلك، وإثارة مسألة مصادر أصول الفقه، والفئات التي تنقسم إليها، والمنهجيات الناتجة منها، وأخيراً طبيعة السلطة التي تمنحها هذه العناصر كافة للعلماء (وخصوصاً الفقهاء). وهذه خطوة جديدة يخطوها رمضان في كتابه الجديد، والهدف منه هو إعادة النظر في أدوات الفقه ومضامينه التاريخية الملموسة، فضلاً عن مصادره وتصنيفها، وطرقه في الوقت نفسه، ومدى سلطته، وطبيعة المقاربات التي اعتمدت على مر تاريخ هذا العلم (أصول الفقه).

يخاطب رمضان في كتابه المجتمعات الإسلامية في الشرق والغرب على السواء، ويدعوهم إلى إصلاح جذري قائم على التحول، ويقترح مقارنة منهجية جديدة لمصادر الفقه الإسلامي؛ بهدف مواكبة التطورات الاجتماعية والعلمية. ويوضح أن هذه المقاربة هي ثمرة عشرين عاماً من القراءة والكتابة والزيارات الميدانية، والتأمل والتساؤل عن طبيعة الأزمات والصعوبات والعيوب التي أصابت الفكر الإسلامي المعاصر بالشلل، إضافة إلى الخبرات المتراكمة الناتجة عن متابعته الدؤوبة للعلوم الإسلامية ومفاهيم الحداثة و«مجتمعات الأغلبية والأقلية المسلمة».

يتساءل رمضان: لماذا فشل الرجوع إلى الاجتهاد، وهو الأمر الذي جرت المطالبة به على مدى فترة طويلة من الزمن، في ولادة التجديد المنشود؟ ويتساءل عن الأسباب التي حالت دون تحقيق الاجتهاد للأهداف التي رسمها لنفسه، وتلك التي جعلت الفكر الاجتهادي يترك مكانه للمقاربات الضعيفة المترددة، التي لا تنظر إلى الإصلاح إلا من زاوية التكييف مع متطلبات عالم اليوم، من دون التسلح بإرادة وقوة تحويل الأشياء وتغييرها.

### اقتراحات ثلاثة

ويتضمن الكتاب ثلاثة اقتراحات أساسية، هي:

أولاً: يتعين على العالم الإسلامي المعاصر، في الشرق والغرب على السواء،

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

إعادة النظر في شروط العملية الإصلاحية: الإصلاح؛ والتجديد، ووسائلها. يقول رمضان: «من المهم التمييز بين «الإصلاح القائم على التكيّف»، الذي يتطلب فكراً دينياً وفلسفياً وقانونياً لمجرد التكيّف مع التطوّرات التي تشهدها المجتمعات والعلوم والعالم، و«الإصلاح القائم على التحوّل»، والمتسلّح بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية للتعامل مع الواقع، والإبحار في ميادين المعرفة كافة، استعداداً لمواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية.

وهو يقترح ثانياً إعادة النظر في محتويات أصول الفقه، وطبيعة مصادره؛ إذ ليس كافياً الاعتماد على المصادر النصّية لمعاينة العلاقة بين المعرفة الإنسانية (الدين، الفلسفة، العلوم التجريبية والإنسانية، إلخ) والأخلاق التطبيقية، حيث «يتعيّن دمج الكون والطبيعة والمعرفة المرتبطة بما تقدّم في العملية التي يمكن من خلالها تحديد الغايات السامية والأهداف الأخلاقية للإسلام، أي مقاصد الشريعة».

والنتيجة التي ستنمخض عن ذلك مهمة، وتوصل إلى اقتراحه الثالث، وهو «إزالة مركز الثقل (السلطة) عن المرجعية الإسلامية العلمية، عبر تصنيف أوضح لمؤهلات العلماء في الميادين المختلفة وأدوارهم». ويرى رمضان أنّه يتعيّن أن يتعاون علماء النصوص (علماء الدين) مع علماء الواقع (العلوم التجريبية والإنسانية) من الآن فصاعداً، وعلى قدم المساواة؛ من أجل إطلاق عجلة هذا التغيير الذي ننشده.

فالاقترح الأوّل يعني إعادة قراءة مفهوم الإصلاح ذاته، بحيث يتمّ فهم الإصلاح فقط على كونه «توأمة مع الواقع»، ودعم هذا الفهم الجديد بكلّ الأدوات الروحية والعلمية والثقافية المتاحة. وهو لا يستقيم من دون الاقتراح الثاني، وهو إعادة النظر في جغرافية أصول الفقه ومصادره وتصنيفاته، والعمل على دمج المعارف الإنسانية والأخلاق التطبيقية، التي يمكن من خلالها تحديد غايات الإسلام السامية (مقاصد الشريعة).

### فقه المقاصد

ويرى المفكّر رمضان أنّ هذا الأمر يتيح الأخذ بعين الاعتبار الربط بين «فقه الواقع» و«فقه الدين»، واعتماد «فقه المقاصد» كأحد الأركان التي يقرأ بها النصّ

القرآنيّ، أي «إعادة النظر في مسألة أولوية العالم الدينيّ على العالم الدنيويّ، والنظر إلى أن العالمين في مستوى واحد من التقدير في ما يخصّ تبنيّ الفقه المقاصديّ، باعتباره أحد أصول فهم النصوص الدينيّة».

ويضرب رمضان العديد من الأمثلة التي تثبت ما وصفه بالهوس بتفاصيل الحلال والحرام لدى العديد من التيارات الدينيّة، دون النظر في مقاصد الشرع من التحليل والتحرّيم. ومن ذلك: علاقة المسلم ببيئته، وخاصّة الحيوانات؛ «فكثير من المسلمين يغطسون في تفاصيل ذبح الأضحية، في حين أن الطريقة التي تعامل بها الأضحية بشكل فعليّ هي إهانة لكرامة الحيوانات التي حثّ الإسلام على صيانتها».

وعملية فهم النصوص عن طريق السياق لا تستقيم بالنسبة لطارق رمضان من دون الأخذ بالاقتراح الثالث، وهو تقاسم سلطة فهم النصّ بين علماء النصوص وعلماء الواقع، أي إعادة مراجعة مفهوم «تركز السلطة المعرفيّة» في يد رجل الدين، إلى تقاسمه والتعاون في تطبيقه بين رجال الدين وعلماء الفيزياء والطبّ والهندسة والجغرافيا وغيرها من التخصصات، وذلك من خلال الرسم الدقيق للكفاءات والتخصصات والأدوار المنوطة بهم في مختلف المجالات؛ من أجل تحقيق الإصلاح الجذريّ، وإعادة تأويل النصوص الدينيّة.

وقال رمضان: إنه وضع نظريّته «الإصلاح الجذريّ للفكر الإسلاميّ» من أجل فهم الواقع، واللاحق بركب التطوّر العالميّ، بعد أن «فشلت» دعوات الإصلاح التي تلاحقت في السنوات العشرين الأخيرة في تحقيق هدفها. وبرّر رأيه حول «فشل» هذه الدعوات بأنها لم تتضمّن «الخلق والقدرة على رؤية المستقبل»، فضلاً عمّا يعترض مفهوم الإصلاح ذاته من اتهامات بأنّه مصطلح ذو جذور غربيّة مسيحيّة، أو رمي من يريدون الاستعانة بالحدّات الغربيّة في تطبيقه على أرض الواقع بأنّهم يريدون «أسلمة الحدّات». وقد توقّع أن تثير نظريّته حول الإصلاح الجذريّ للفكر الإسلاميّ، وعلاقة الفقيه بواقعه وبقية العلماء التجريبيين والإنسانيين، الكثير من الانتقادات له حول أهليّته العلميّة الإسلاميّة لوضعها وطرحها أمام الجميع.

ويقرّ المؤلّف بصعوبة التغيير؛ لأنّ التغيير يفرض مراجعة التصنيفات المعيارية القديمة، التي أقامها المسلمون، وهو ما يعني بشكل أدقّ مراجعة ما صنّفه علماء

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

الأصول في مصادر الفقه عبر مختلف المدارس. ينبغي إذاً اعتبار الكون والعلوم المرتبطة به مصادر موضوعية وضرورية للفقه الإسلامي؛ إذ لا يمكن الاكتفاء بالتنقيح القديم، الذي ما زال يحتفظ بعلاقات سلطة وهيمنة تمنع من فرض الإصلاح الذي يفرض نفسه اليوم من خلال تشبُّهه بالإحالة على حقيقة علمية ومعرفية صارت متجاوزة اليوم.

إلا أن السؤال الذي يتوقَّف عنده رمضان هو: مَنْ الذي في مقدوره أو من صلاحيته القيام بالإصلاح المنشود؟ ومحاولة الإجابة عن السؤال يعود المؤلف إلى الحديث النبوي الذي يتَّحدث عن ظهور مَنْ يجدد الدين كلَّ مائة عام. وفي تأمله لهذا الحديث يذكر بأن مثل هذه الإحالة على الزعامة، وانتظار الزعيم أو الزعماء، غالباً ما تكون له نتائج عكسية للمنتظر منه، وهو ما يعني في الوقت ذاته أن التشبث بفكرة الزعامة يعكس حالة عجز الأمة، التي لا يمكن الخروج منها إلا بحضور هذا «الزعيم»، أو هذا «المتقف»، أو هذا «العالم»، وتُبعد الأمة عن تحمل مسؤولياتها، وتجردّها من الثقة في كفاءتها. وينبّه المؤلف إلى أن قراءة ذلك الحديث غالباً ما تكون جزئية. فالحديث يركِّز على عامل الزمن؛ إذ إن الإحالة على مائة عام تعبّر عن فكرة التطوُّر والفترات والأزمات التي ستمرّ منها حتماً المجتمعات الإسلامية.

وشخص رمضان عمليات الإصلاح والاجتهادات التي يقوم بها العديد من العلماء المسلمين في السنوات الأخيرة بأنّها «إصلاح دفاعي غير مبني على إصلاح حقيقي وورغبة في تغيير الواقع، ولكنها تسعى إلى مهادنة الواقع والاندماج فيه، ومواكبة تطوُّره، لا أكثر ولا أقل، إضافة إلى تلبية الحاجة والضرورة».

### أقسام الكتاب

يتألّف الكتاب من: مقدّمة؛ وأربعة أقسام مختلفة. تعالج الأقسام الثلاثة الأولى الجانب النظري، وتحدّد إطار العمل الذي يتمّ التعاطي مع الحالات العملية من خلاله في القسم الرابع.

في القسم الأوّل يقوم بمعاينة المصطلحات، وتفسير طبيعة الإصلاح الذي يتحدّث

عنه.

في القسم الثاني يقوم المؤلف بالتعريف بالمدارس الكلاسيكية الرئيسية الثلاث التي بيّنت أصول الفقه، وهي: المدرسة الاستدلالية (المذهب الشافعي)، والمقاربية الاستقرائية (المذهب الحنفي)، ومدرسة المقاصد (الجويني والشاطبي).

أمّا القسم الثالث فيتناول «جغرافية جديدة لأصول الفقه»، ويقارب أربعة مواضيع في أربعة فصول، هي: «تحديد مصادر أصول الفقه الإسلامي»؛ و«الواقع باعتباره مصدراً فقهياً»؛ و«التعقيد المتنامي للواقع»؛ ثمّ «التوسّع بأخلاق إسلامية تطبيقية».

ويتضمّن القسم الرابع، الذي خصّصه المؤلف لـ «دراسات حالة»، ستّة فصول، تعالج «الأخلاق الإسلامية والعلوم الطبية»؛ و«الثقافة والفنون»؛ و«المرأة: التقاليد والتحرُّر»؛ و«البيئة والاقتصاد»؛ ثمّ «المجتمع، والتعليم، والسلطة»؛ فـ «الأخلاق والعموميّات».

### تعريف الإصلاح المنشود

يوجّه رمضان في كتابه جلّ جهوده إلى إشكالية تعريف «الإصلاح»، ويتبنّى أحد نماذجه. ويميّز بين «إصلاح التكيّف»، الذي لا يعوزه إلاّ بعض الأدوات لمسايرة العصور الحديثة، و«إصلاح التحول»، الذي يزوّد نفسه بالطرائق المختلفة لإتقان جميع المجالات المعرفية، وليتمكّن من التعامل المسبق مع التعقيدات الناجمة عن التحدّيات. ويعود رمضان إلى مختلف التأويلات التي ناقشت مفهوم الإصلاح، فيذكر أنّ بعض العلماء رفضوا هذه الكلمة؛ لأنّها تتطوي على أخطار ثلاثة. فالبعض يعتبر أنّ الكلمة تعني تغيير طبيعة الإسلام من أجل تكييفه مع الحقبة المعاصرة، والبعض الآخر يرى في «الإصلاح» معطىً أجنبيّاً، ومقاربة مستوردة من التقليد المسيحيّ؛ من أجل أن يكيّف الإسلام مع نفس المسار الذي مرّت منه المسيحية، ويصبح فاقداً لروحه وكنهه. وبعضٌ ثالث يستند إلى التعاليم الكونية للإسلام التي لا ترتبط بزمن معيّن، بل هي صالحة لكلّ زمان ومكان، وبالتالي فالإسلام لا يحتاج إلى «إصلاح».

إلاّ أنّ رمضان يوضّح أنّ النية في حماية الإسلام من التأثيرات الدخيلة لا يبرّر التخلّي عن المقاربة النقدية. وفي سياق توضيحه هذا يعرّج رمضان على مفهوم التجديد

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

في علاقته بالإصلاح ومفهوم «الإحياء»، كما هو عند أبي حامد الغزالي، ويقدم «التجديد» على أنه مفهوم يتواجد بشكل كبير في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، وبشكل متكرر منذ ما يقارب ١٥٠ سنة، وأن الكلمة توجد في حديث نبوي يقول: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». والتجديد كما فهمه العلماء الأوّلون هو تجديد قراءة النصوص وفهمها على ضوء مختلف السياقات التاريخية الثقافية للأمة والمجتمعات الإسلامية. وهو ما يعني، حسب المؤلّف، أن ليس هناك إخلاص للمبادئ الإسلامية عبر الأزمنة دون تطوّر، أو إصلاح أو تجديد للفهم والإدراك. وهو نفس المعنى الذي يحمله مفهوم «الإصلاح»، كما هو في القرآن وفي بعض الأحاديث النبوية.

وعلى مستوى المناهج المتبعة عند مختلف التيارات والمذاهب يركّز رمضان على أنّه كما هو الشأن بالنسبة إلى ضرورة توحّي الدقّة في بعض مستويات الجدل مع بعض التيارات «العقلانية» فإنه من الضروري أيضاً التساؤل حول القبلية المنهجية المعتمدة عند بعض التيارات المعاصرة، التي تعتبر نفسها الأحقّ بصفة «السلفية»؛ إذ تميل إلى التطرّف، وتبني أحادية التأييل، وحصر جميع مجالات الدراسة والمنهجيات في مستوى واحد، بدعوى أنّ القرآن باقٍ وأبديّ. ويُطرح كذلك مفهوم «الاجتهاد»، الذي يقضي بالتشجيع على القراءة النقدية للنصوص عندما تكون هذه الأخيرة قابلة للانفتاح على التأييل. إلا أنّ الجدل حول إمكانية الاجتهاد ومعناه وحدوده كان، وما يزال، قوياً، دون أن يحدّ هذا الأمر من التشكيك في المفهوم.

ويعود رمضان ليتعامل مع هذه التوجّسات من خلال التراث الإسلاميّ نفسه؛ إذ راح يؤكّد وجود الفكر النقديّ في هذا التراث، وأشار إلى تبني علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم لهذا الفكر منذ البداية؛ وأضاف: «إنّ الجدل الذي دار بين هؤلاء العلماء لم يكن عن شرعية هذا الفكر بقدر ما كان على قواعد وحدود صياغته في الواقع».

### ماهية الاجتهاد

ويتوقّف الكاتب عند شروط الاجتهاد، كما عرفت عند العلماء المسلمين.

فالاتجاه لا يمكنه أن يكون إلا على ضوء المعرفة بالرسالة الشاملة، وبمختلف مستويات الخطاب، وتصنيفات العلوم والمناهج وقواعد النحو والصرف ومعاني المفردات. فالاجتهاد لم يكن أبداً تأويلاً حراً للنصوص من قبل الأشخاص الجاهلين بالعلوم الإسلامية، والمعايير التي تفرض نفسها على المتخصصين في النصوص. ويبرز هنا الدور الذي قام به الكثير من العلماء المسلمين، الذين حاولوا الاجتهاد لإيجاد الأجوبة المناسبة، وأحياناً الجريئة، على مختلف الأسئلة. واعتبر المؤلف أن تجاهل المجهود الذي قام به هؤلاء يدخل في باب عدم الاحترام الواجب لهم، وأن التصالح مع هذا الإرث هو أفضل طريق نحو المستقبل.

في تمهيدته للحديث عن المذاهب الفقهية التي شهدها الإسلام في فترات لاحقة عن الفترة النبوية يتوقف المؤلف عند بواغث ظهور هذه المذاهب، والتي لخصها في التطور الزمني، الذي باعد المسافة الفاصلة بين المسلمين والعهد النبوي وعهد التابعين؛ إذ اختلفت التأويلات، وتعددت القراءات، فصار لزاماً على الأئمة الكبار أن يحدوا من هذا التنوع لمصلحة وحدة وتوحد الأصل، والتحكم في المعاني.

### المقاربة الكلاسيكية لأصول الفقه

وفي تعريفه لمختلف المذاهب الفقهية يأتي رمضان على ذكر العديد من الفقهاء والعلماء والتيارات الفقهية والمدارس التي كان لها دور كبير في بلورة مفهوم «التجديد» عبر الحقب التاريخية. فيعرض بعمق نافذ للمقاربات الكلاسيكية في أصول الفقه: المقاربة الاستدلالية التي قام بها الشافعي في كتابه «الرسالة في أصول الفقه»، ومن ثم المقاربة الاستقرائية التي أثرها تلامذة الإمام أبي حنيفة، استناداً إلى مسائل شيخهم الكبير، وأخيراً المقاربة المقاصدية التي تطورت لدى الفقهاء بين الجويني (٤٧٨هـ)، والشاطبي (٧٩٠هـ). بعد هذه القراءة الموجزة، لكن العميقة، للمنظومات الكلاسيكية في التأصيل الفقهي عرض رمضان منظومته الخاصة القائمة على ثلاثة مبادئ: الكون المنظور، والكون المسطور (القرآن الكريم والسنة)، والواقع. ولأن سقف المنظومة لديه أخلاقي؛ فإن هذا التصور الجديد نجمت عنه تطبيقات أو رؤى لوجوه الإنجاز والقصور في الأعمال الفقهية الحديثة والمعاصرة، مرئية في ضوء حركية

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

الأصول القديمة، والاحتياجات والكشوف المعاصرة. لقد درس إذاً موضوعات: الأخلاق الإسلامية والعلوم الطبية؛ والثقافة والفنون؛ وقضية المرأة، مسلمة وغير مسلمة؛ والبيئة والاقتصاد؛ والمجتمع والتعليم والسلطة. ثم عاد في الخاتمة لوضع تلك القضايا جميعاً تحت السقف الأخلاقي لأهداف الدين وغاياته.

### الإمام الشافعيّ

في سياق المخاوف والهواجس حيال كيفية المحافظة على الإرث الإسلاميّ عمد الإمام محمد بن إدريس الشافعيّ (٢٠٤هـ/٨٢٠م) إلى إعداد تصنيف أوّليّ للمصادر الإسلامية، وقام بذلك على مراحل عدّة.

ولد الشافعي على الأرجح في غزة في العام ١٥٠هـ/٧٦٧م، وانتقل إلى مكة وهو في عمر العاشرة. وفي تلك الفترة كان العراق والحجاز مركزَيّ الفقه الإسلاميّ. تأثر فقهاء العراق بالإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ/٧٦٧م)، وعرفوا بمدرسة أهل الرأي؛ لتبنيهم القياس، في حين تبع فقهاء الحجاز الإمام مالك بن أنس، وعرفوا بأهل الحديث، واعتبروا أنفسهم حماة الدين في وجه ما اعتبروه تفریطاً من قبل فقهاء العراق؛ بسبب استخدامهم المفرط للقياس، أو لتعليل تحليليّ مستقلّ عن النصوص ومتجاوز له (الاجتهاد). ولذلك أصرّ الإمام مالك بن أنس على تقديم القرآن على سائر المصادر الفقهية الأخرى، يليه مباشرة سنّة النبيّ وأقوال صحابته، الذين عاشوا في مكة أو المدينة. وقد علّق الإمام مالك، الذي انتقد الفقهاء الأحناف؛ لأنهم في نظره متهاونون بسنّة النبيّ، أهميّة على الشرط المنهجيّ المتمثّل باتّباع هدي النبيّ وأفعال صحابته، الذين كانوا أكثر قابليّة لفهم معاني آيات الأحكام، وتفسيرها، وتطبيقها بإخلاص. كان الشافعي تلميذاً للإمام مالك طوال عشر سنوات في المدينة، ودرس كتابه «الموطأ»، وحفظه عن ظهر قلب. وسرعان ما تبوّأ مركز المدافع عن السنّة في مقابل أهل الرأي وأنصار المقاربة التحليلية. وعندما توفّي الإمام مالك رحل الشافعيّ إلى العراق، مركز أهل الرأي، حيث تعرّف إلى محمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ)، أشهر تلامذة أبي حنيفة. ودار بين الاثنين نقاشٌ حادّ، انتقد الشافعيّ مقاربة أبي حنيفة والشيباني وأتباعهما. وما لبث أن غادر الشافعيّ العراق إلى مكة، إثر تعرّضه لضغوط

من خصومه، ويرجّح أنّه ألّف كتابه «الرسالة في أصول الفقه» في أثناء إقامته الأولى في العراق.

فقد شعر بالحاجة إلى الردّ على منتقديه عبر وضع إطار عمل وقواعد ومنهجية لتبيان كيفية فهم القرآن والسنة وتفسيرهما. فقد وضع بذلك القواعد الأساسية لأصول الفقه، وحدّد المصادر الرئيسة للفقه الإسلاميّ، في مسعى لوضع إطار عمل واضح، رداً على أنصار المذهب الحنفي. وكان للسنيين التي أمضاها مع أتباع مدرسة الرأي أثرٌ حاسم في تطوّر فكر الشافعيّ؛ إذ إنه أعاد النظر باجتهاداته عندما استقرّ في مصر في مرحلة لاحقة، وألّف نسخة ثانية من «الرسالة»، حيث أضحي أقلّ تشدداً في الرجوع شبه الحصري إلى النصوص والأحاديث. وفي مكة التقى بالإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، الذي أصبح تلميذه، ثمّ اختلف معه بعد وقت قصير.

لقد كان الإمام الشافعيّ شخصيّة بارزة في جغرافيا المذاهب الفقهيّة وتاريخها، فهو تلميذ الإمام مالك، ومعاصر للشيبانيّ، وأستاذ ابن حنبل، وكان في وضع مثاليّ لصنع توليفة لم تكن مجرد ردّة فعل لاتّجاه فكريّ واحد، أي أهل الحديث، على اتّجاه فكريّ آخر، أي أهل الرأي. وكانت حياته حبلى بالتكوين الدينيّ والجدال الفكريّ في أصول الفقه بين الحجاز وبغداد، وكانت هذه الفترة غنيّة بالتفاعلات العلميّة، التي تؤكّد عمق النقاش الفقهيّ الذي ساد في فترات حسّاسة من التاريخ الإسلاميّ.

عرّف الشافعيّ الفقه بطريقة توليفيّة. ومع تتابع القرون ساد ذلك التعريف، وأصبح مرجعاً للمتخصّصين، يسمو على الاختلافات بين المذاهب الفقهيّة. فهو يعرف الفقه بأنّه «العلم بالأحكام الشرعيّة المكتسب من أدلتها التفصيليّة»، الواردة في المصادر النصيّة. والشيء الذي أثار اهتمام الشافعي في سياق رحلاته والنقاشات الكثيرة التي شارك فيها، سواء مع الإمام مالك وأتباعه، أو مع الأحناف، أو مع أحمد بن حنبل، كانت العمليّة، لا الإنتاج الفعلي للفقه. فلم يعترض على مبدأ استنباط القواعد من خلال قراءة تحليليّة، اعتبرها جزءاً من ممارسة الفقه، لكنّه حدّد مشكلة كانت تتنامى في ظل غياب القواعد المستنبطة، وغياب منهجية واضحة لكيفية قراءة النصوص الدينيّة نفسها، واقتنع بوجود حاجة إلى قراءة تحليليّة في

● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

ميدان الفقه. كما أنّ النقاشات التي دارت بينه وبين الفقهاء المخالفين أقتعته بأن إرساء إطار عمل، وهو أصول الفقه - أي إرساء منهجية وقواعد -، أمرٌ ضروري كخطوة أولى. ولذلك شرع في تقديم منهجية تنظّم استنباط الأحكام، وتحدّد المصطلحات والمستويات المختلفة للتعبير اللفظي، فضلاً عن تصنيف لأصول الفقه يراعي طريقة تفسيرها ومضمونها. وبذلك يبرز هذا العمل الأصيل للشافعي كنقطة تحوّل في تاريخ الفقه الإسلامي.

فقد تمسّك بضرورة الرجوع إلى المصدرين الأولين: الكتاب؛ والسنة. وقسّم المصادر نفسها إلى فئات، مميّزاً بين المستويات المختلفة للبيان (مضمون ما ينقل)، مشيراً إلى أنّ العبارة عامّة، ويمكن أن تحمل معاني عدّة.

إنّ مقاصد الإمام الشافعي كانت واضحة؛ إذ شرع في استنباط إطار عمل من المصادر النصّية، مع التمييز بين طبيعتهما - القرآن؛ والسنة -، فضلاً عن أهميّة بيان الأحكام وطابعها القطعي، لكي يتمكّن من اقتراح رموز للأحكام الفقهية. فالمقاربة التي تبناها استدلالية، تركّز في المقام الأوّل على النصوص الأساسية، من دون الاهتمام بالمرجات الخاصة لأصول الفقه. وهو اقتراح مقارنة مبتكرة ميّزت بين أساليب التعبير، العامّ والخاصّ، ومضمون العبارات، الصريح والضمني. وهي مقارنة مناسبة لتحديد منهجية تعتمد على تمييز ذي شقين لجهة مستويات البيان وطبيعة اللفظ نفسه. فقد ميّز الإمام الشافعي قبل كلّ شيء بين العامّ والخاصّ في نصوص القرآن الكريم، ثم حدّد فئات فرعية تنتمي إلى النوع الأوّل (العامّ)، مشيراً إلى سياق البيان، أو إلى الطابع الضمني لمعناه، أو إلى الحاجة إلى ربطه بالسنة؛ للتمكن من فهمه. بعد ذلك تمّ إرساء إطار العمل العامّ والمصطلحات الأساسية، وهو ما مكّن الشافعي من تنفيذ ما قد شرع القيام به، وهو استنباط القواعد وترتيبها؛ إذ ركّز على المصدرين الأساسيين، اللذين يوجد إجماعٌ حولهما، وأعطى اهتماماً أقلّ لمناقشة المصادر الثانوية، مثل: الإجماع، والقياس. فإرساء المنهجية وإطار العمل وأشكال التعبير وفئات البيان مسبقاً من أجل التعاطي مع النصوص كان الهدف الرئيس للشافعي، مما يمكّن كذلك من التعاطي مع القضايا المستجدة، التي لم يرد فيها نصٌّ قرآنيّ أو من السنة.

كما تطوّرت مقارنة الشافعيّ لمبدأ الإجماع، من حصر الفقهاء بفقهاء المدينة إلى وجوب توسيعها لتشمل الأمة ككلّ. لكنّه بقي حذراً من التعليل التحليليّ المستقلّ (الاجتهاد)، الذي يختزله بالقياس بشكل كامل تقريباً؛ إذ كان قصده الأساس الدفاع عن أولويّة النصوص، وتقديم وسيلة قراءة تضمن التمسك بجوهر النصوص، وتمسّكه بالقياس يتلاءم تماماً مع مهمّته. واعترف بالحاجة إلى الاجتهاد؛ إذ تبين أنه لا يمكن الرجوع إلى السياق لفهم المصادر النصّية.

تميّز الشافعي بمواجهته لحقيقة مجتمعه، والأشخاص الذين يعيشهم في حياته، ومحاولة البحث عن حلول عمليّة على ضوء النصوص، لكنّ مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورات المكان والعادات والمصلحة المشتركة. ومن أجل ذلك كان الفقيه يبحث في علّة الواجبات والممنوعات لغاية تحديد القواعد أو اقتراح الفتاوى الفقهيّة بناء على تشخيص العلل.

### المذهب الحنفيّ: المقاربة الاستقرائية

ولد الإمام أبو حنيفة النعمان في الكوفة عام ٦٩٩م/٨٠هـ، وتوفّي في عام ٧٦٧م/١٥٠هـ. وهو أحد أبرز العلماء في المدرسة الفقهيّة العراقيّة، وأحد مناصري أهل الرأي. لكنّه لم يكتب بنفسه شيئاً عن أفكاره ومنهجه وطرقه. وكلّ ما نعرفه عن منهجيّته وممارساته وصلنا عن طريق تلامذته، وخصوصاً الإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن الشيباني. ولا نعرف شيئاً عن كفيّة جمعه للأحاديث النبويّة في كتابه «المسند»، لكنّ يبدو أنّ تلامذته جمعوا الكتاب. درس أبو حنيفة على يد فقيه عراقيّ يدعى حماد بن أبي سليمان، والتقى لاحقاً بفقهاء من مذاهب شتى (اتجاهات شيعيّة متنوّعة)، ومن مذاهب فقهيّة أخرى (الإمام مالك، والإمام الأوزاعي، والإمام الثوري)، فضلاً عن بعض أصحاب النبيّ في الفترات التي أقام فيها في مكّة المكرّمة. عاش أبو حنيفة في عصر سابق لعصر الشافعي، لم يواجه نفس التحدّيات، بل كان عمله امتداداً لمعاصريه وسابقه، الذين استمروا في بلورة الفقه بعد الصحابة، ثم التابعين. كان في عداد فقهاء الكوفة علماء من الشيعة، مثل: الإمام جعفر الصادق، أحد أساتذة أبي حنيفة، ومن الزيديّة والمعتزلة والخوارج، ودخل في مناظرات معهم.

● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

وعلى عكس زمن الشافعي كان زمان أبي حنيفة مفعماً بالأعمال الفقهية، لدرجة أنه بات للمكان نفسه أهميةً بيّعه عن مكة والمدينة، ما أوجب التوصل إلى حلول جديدة للتحديات الجديدة. واجه فكره الفقهي واقع العادات والتجارة والممارسة المالية بشكل مباشر، وصعوبة تجاهل مصالح الناس في الحسبان، إن لم نقل استحالتة. وأوجب مقتضيات الواقع عليه قراءة النصوص وتحليلها عندما تكون مفتوحة للتفسير، أي نصوصاً ظنية، أو عندما تسكت عن الموضوع. وعليه التوصل إلى إجابات تبقى وثيقة الصلة بالنصوص مع حلّ مشكلات زمانه. يعرف أبو حنيفة مصادر ثانوية ثلاثة يجمعها أو يضيفها إلى المصادر الرئيسية الثلاثة المعترف بها في زمانه: القرآن؛ والسنة؛ والإجماع. ولذلك فهو يقوّي اللجوء إلى القياس، ويشجّع عليه، مع اعتماده على مبدأ الاستحسان، الذي يلجأ إليه العالم لأخذ مصلحة الناس بالاعتبار، ودمج مرجعية العرف في الفقه. على أنّ المزية المشتركة لهذه المصادر الثانوية كلّها أنّها تأخذ جميعاً البيئة والأوضاع الجديدة والثقافات ومصالح المجتمعات بالطبع بالاعتبار. ولذلك تبقى النصوص المرجع الأول، لكن يتعيّن أخذ السياق الإنساني والاجتماعي بالاعتبار؛ لدعم التطور الفقهي. وهذا يعني قراءة النصوص مع محاولة استنباط الحقائق المطلقة للبيان؛ من أجل دمج أكثر سلاسة للسياق، مع تطبيق تلك النصوص في بيئة جديدة. فكان أبو حنيفة لا يتردد - خلافاً للإمام مالك - في اقتراح أوضاع غرضية، واللجوء إلى الاستقراء، والطلب إلى تلامذته صياغة إجابات محتملة. هذا التطور الفقهي الفرضي (الفقه التقديري) مشوق ما دام الفقيه يحلّل النصّ مع تخيل إمكانات الواقع، أو حتى المستقبل. وبالتالي فهو يرغم نفسه باستمرار على السعي لإيجاد مسوّغ، والتعرف إلى علل الأوامر أو النواهي، للبقاء ممثلاً إليها بقدر الإمكان، أيّاً تكن البيئة أو الوضع الإنساني. كان الإمام أبو حنيفة مهتماً بالفقه، ولم يمعن النظر بالفئات الخاصة باستنباط الأحكام من المصادر النصية الأولى، أو لم يصرّح بذلك بوضوح. وسرعان ما ركّزت مخرجاته الفقهية على الناحية العملية، وعلى التشعبات الفقهية (الفروع)، وعلى الأسئلة الثانوية المفصلة. وطريقته هذه، التي تصرّ على مواجهة الوقائع الإنسانية، قادتته إلى التوصل إلى إجابات براغماتية ومفصلة.

وتبيّن لاحقاً أنّ أصول الفقه كما وضعها الشافعي شكّلت تحدياً حقيقياً

لأتباع المذهب الحنفي، فكيف لهم أن يفسروا الاستنتاجات التي توصل إليها أبو حنيفة وأغلب تلامذته المشهورين؟ وكيف يمكنهم تفسير الاختلافات داخل مذهبهم نفسه؟ وكيف يمكن دمج مجموع المخرجات الفقهية للأحناف - التي تتبعت الواقع عن قرب، ولذلك كانت شديدة التفصيل - مع منهجية الشافعي والفئات شبه المسلم بها التي وضعها؟ لذلك توجّب على الأحناف التكيّف مع موقف مختلف عن موقف الشافعي في تعاطيهم مع النصوص ومع أصول الفقه. فأعادوا بناء مجموعة أفكار، انطلاقاً من استنتاجات فقهاءهم وآرائهم الفقهية، واستمروا في العملية الاستقرائية للوصول إلى الدوافع والعلل التي تقف وراء آراء الفقهاء، لتحديد العلل التي تفسر الأحكام النصية، كما فهمها علماءهم. وبالتالي تمكّنوا من تحديد عدد من قواعد الاستنباط الخاصة بمذهبهم، فضلاً عن وضع منهجية وتصنيف عامّ بناءً على الممارسة المصطلح عليها لدى العلماء.

والمصادر التي اعتمد عليها المذهب الحنفي في استنباط أحكامه سبعة، وهي: القرآن؛ والسنة؛ وأقوال الصحابة؛ والإجماع؛ والقياس؛ والاستحسان؛ والعرف. وتوجّب على فقهاءهم في سياق محاولة استنباط علل التفسيرات إمعان النظر بالعلاقات بين النصوص وسياقات معيّنّة؛ لأنّ ذلك برّر الآراء الفقهية المتنوّعة. وعلى العكس من الشافعي لم ينظر أبو حنيفة إلى الاستسحان على أنّه مجرد امتداد للقياس، الذي كان سيقيد استخدامه، ولكنه رأى فيه، كما الإمام مالك، مرجعاً كافياً في حدّ ذاته وأداة. فدور الاستحسان في نظره مناقض لرأيه المقيّد في تصنيف الشافعيين، فهو لا يقيد الاستحسان من خلال القياس، بل يلجأ - على العكس من ذلك - إلى الاستحسان لتجنب تطبيق صارم وحرّيّة للقياس، إذا كان يتناقض مع مقاصد الشريعة، التي ترمي في الأساس إلى حماية سلامة الناس وممتلكاتهم، مع تسهيل أمور حياتهم. فالاستحسان عملياً يبدو مصدراً ثانوياً يأخذ بالاعتبار السياق الاجتماعي والإنساني بشكل بديهيّ.

وينطبق الأمر نفسه على العرف الذي يُرسي علاقة بالبيئة، علماً أنّ البيئّة تؤخذ بالاعتبار لتسليط الأضواء على قراءة المصادر النصية، ولتوجيه التطبيق الفعلي للأحكام، وأخيراً لتشريع الممارسات الإيجابية المعتادة، والتي لا تذكر النصوص

### ● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

بشأنها شيئاً. وهذا يقتضي من العلماء فهم المجتمع الذي يعيشون فيه لدى صياغة الأحكام الفقهية. ويرى الكاتب رمضان أنه لما كان أبو حنيفة أقرب إلى المصدر تاريخياً فقد تبنى بشكل طبيعيّ مقارنة أكثر جرأة، وحاول تطوير تجربة الجيل الأوّل من المؤمنين؛ لتنفيذ الأحكام بإخلاص، والمحافظة على روحية النصوص؛ لتسهيل الأمور الحياتية على الناس، وتقديم إجابات براغماتية، تأثرت بشكل واضح باعتبار البيئة الاجتماعية، وبعادات الناس وسلوكياتهم. كما نتمسّ هذه المرونة في عدد كبير من الميادين في عمل الإمام مالك، الذي عاش في عصره، بتقصيه المفصل عن المصالح المرسله، وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة، والتي لم يرد فيها نص، أو بلجونه إلى الاستحسان إذا كان تطبيق القياس يعود بنتائج عكسية. وفي كلا الحالين أخذ السياق بالاعتبار بدرجة كبيرة؛ لأن دوره أساسي، ويضطلع بدور تنظيمي؛ إما في قراءة النصوص؛ أو في تطبيقها. والهدف هو تحديد الباعث أو علة الأمر أو النهي، لاستنباط القصد من هذه الأوامر أو النهي.

ويرى رمضان أنّ الطريقتين: الاستدلالية؛ والاستقرائية، تتيجان تحديد المصادر الأولية للفقه الإسلامي. والقضية التي على المحك هي معرفة كيفية التعامل مع النصوص المرجعية في السياقات الجديدة، وعلى مرّ تاريخ البشر، بخلفية المحافظة على التمسك بالكتاب والسنة، مع وضع أطر عمل ومنهجية وأعراف، والأخذ بالاعتبار العالم والمجتمع والعادات والأعراف كمجالات طبيعية في عملية التشريع والإفتاء. وعلى الرغم من عودة العلماء إلى التركيز المفرط على النصوص قبل أيّ مصدر آخر، إلا أنه ما من مرحلة حالت فيها هذه الحركة التاريخية دون الإنتاج الفقهي، ودون اعتبار علل النصوص ومقاصدها.

### مدرسة المقاصد

وينتقل رمضان إلى دراسة مدرسة المقاصد، فيوضّح أنه عبر دراسة مساهمات المذهبين الحنفي والشافعي يمكننا ملاحظة بروز الأسئلة المتعلقة بأسباب الحكم والمراجع الضمنية والصريحة لعلّة الأمر أو النهي. فالقياس أو الاستحسان ممكنان فقط بعد أن يتمّ تحديد العلة في المصدر النصّي الأوّل. فهذا يتيح استنباط أصل

يمكن للعلماء من خلاله فقط إسقاط الباعث الفقهيّ على أوضاع إنسانيّة أخرى مشابهة، وهو ما يعرف بالفروع. ويسري المبدأ نفسه على المصالح المرسلّة، وهي القضايا المتعلّقة بالمصلحة العامّة، والتي سكّنت النصوص في شأنها، والتي أرساها في وقت مبكر الإمام مالك (١٧٩هـ/٧٩٦م)، والتي تقتضي من الفقهاء، في ظل غياب النصّ، التوصل إلى قوانين تتماشى مع توسّع المصادر النصّيّة ومنطقها. وهذا المشروع سيكون مستحيلاً من دون الاستنباط المسبق للمقاصد الضمنية والصريحة من النصوص المرجعيّة.

لذلك كان على الفقهاء الأوائل، والأصوليّون لاحقاً، الرجوع باستمرار إلى السبب أو العلة والقصد أو الحكمة التي تسوّغ أمراً أو رخصة أو تحريماً، أو تشكّل الأساس له؛ للتمكن من إصدار فتاوى جديدة، أو وضع منهجيّة تتضمن مبادئ استنباط الأحكام الشرعيّة.

ورأينا كيف أسّس الإمام الشافعيّ علماً جديداً هو أصول الفقه، وبعد نحو ٢٥٠ عاماً على ذلك شرع فقيه شافعيّ المذهب هو الإمام أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) في تأمّل مبتكر في أصول الفقه، واعتمد على أعمال الشافعيّ، لكنه تمسك ببعض النواحي التي لزم فيها الشافعيّ الحذر، وهي مراد الشرع وعلل الأوامر والنواهي التي تتجاوز القياس الذي أقرّه الشافعيّ. فقد استنبط الجويني، أستاذ أبي حامد الغزالي، تصنيفاً جديداً في كتابه «البرهان في علم الأصول»، حيث كان السبّاق إلى تصنيف الأحكام بناءً على ما يمكن تصوّره من قصد المشرّع الحكيم - وعلل الأحكام -، لا على حرفية الأحكام ومضامينها فقط؛ إذ اقترح البدء بتوزيعها رأسياً وفقاً لدرجة أهمّيّتها وألويّتها (من الأهمّ إلى الثانويّ)، بتحديد مستويات خمسة. وأضاف إلى هذا التصنيف توزيعاً أفقيّاً يميّز بين الأهداف التي ترمي إليها الأحكام (الدين، حياة الإنسان، العفة...). فكان أوّل مَنْ أرسى منهجيّة انطلاقاً من الفقه وتطبيقاته العمليّة، تقوم على البدء بالمراد أو العلة التي تقف خلف كلّ حكم، من أجل تحديد مقصد المشرّع الحكيم، بما أنّه يمكن استنباطه بدراسة مجموع الأحكام والشرعيّة ككلّ.

كما شرع أبو حامد الغزالي في مهمّة توضيح الفئات والمبادئ التي يمكن أن

● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

تتضمَّنُها، وعاد إلى مفهوم الاستحسان الذي قيّد استخدامه الشافعي بدرجة كبيرة، وساند في كتابه «المستصفى من علم الأصول» رأي الإمام مالك ومذهبه في المصالح المرسله، وفي مبدأ الاستصلاح (الذي يعتمد على المصلحة العامة في غياب نصوص ذات صلة)، ليضع بذلك نقطة انطلاق مدرسة المقاصد، وصولاً إلى زمن الشاطبي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م). وقام الغزالي بعملية توليف من خلال عملية التمييز بين مجموعات المقاصد الثلاث وفقاً لأهميتها وأولويتها، وهي: الضروريات (المقاصد المرتبطة بالحاجات التكميلية)؛ والتحسينات (المقاصد الثانوية المرتبطة بالتحسين أو التطوير).

أما أبو إسحاق الشاطبي، وهو كان مالكي المذهب، فقد تأثر بالأدوات التي وضعها صحابة النبي والتابعون، والإمام مالك، ودمج في مقاربه جميع الأعمال والمنهجيات التي أنتجها في زمانه فقهاء المذاهب الأخرى، السنيّة والشيعيّة المتنوّعة. وهناك اقتراح سائد اليوم بالدور الذي قام به الشاطبي في اقتراح نظرية جديدة في أصول الفقه بناءً على استنباط «مقاصد الشريعة» وتصنيفها. وكان عمله نقطة تحوّل في التعاطي مع أصول الفقه، بنظريته ومنهجيته التي تجاوزت المذاهب الفقهية، مع الجمع بين الأدوات المتنوّعة التي استتبطنها تلك المذاهب. فهو لم يخترع شيئاً من خلال مقارنة مقاصد الشريعة، لكن عمله القائم على التوليف والتوضيح مهّد السبيل أمام منهجية كاملة ومستقلة، ترمي إلى تجديد طرق قراءة المصادر النصية، وتطبيقها بشكل كامل، على مرّ العصور، وفي البيئات الإنسانية المختلفة.

وسيكون مستحيلاً على ضوء مقاصد الشريعة دراسة النصوص بمعزل عن علاقتها بسياق تطبيقها العملي، الذي ينبغي أن يظلّ مخلصاً لمبادئ حماية الغير ودفع الضرر، مع الأخذ بالاعتبار البيئية ووضع الأفراد والجماعة والعادات والأعراف، كجزء من عملية إصدار الفتوى وتطبيقها. فالشاطبي يعتبر أن الحكم الشرعيّ قد تتغير منزلته تبعاً للسياق الذي يُدرس العمل ويحكم عليه فيه. وبالتالي يصبح التقليد الأعمى للسلف الصالح مستحيلاً، ويصبح نطاق احتمالات التوصل إلى أحكام وفتاوى منطقية ومعتمدة على العقل أوسع بكثير، بما يتجاوز القياس والاستحسان المصحوبين بأوضاع مقيدة للغاية في تطبيق الفقه.

إنّ قراءة الشاطبي للمصادر النصّية هي الأكثر إبداعاً - في نظر طارق رمضان -، ويمكن أن تقودنا إلى المرتبة الثانية في التجديد الذي يدعو إليه. ويقوم رمضان بوصف مدرسة المقاصد والتفصيل في قواعدها، فضلاً عن الإضافات التي أتى بها الإمام الشاطبي والجويني في ما يتعلّق بأصول الفقه، والبحوث التي توسّع فيها أبو حامد الغزالي، الذي استعاد مفهوم الاستحسان كما قال به أستاذه الشافعي، على الرغم من أنّ هذا الأخير حصر المفهوم في حدود معيّنة، لم يتّفق معه فيها علماء آخرون.

وكاستبطا لما أنجزه من تحليل ودراسة يقرّ المؤلّف بمحدودية الاكتفاء بتطبيق مبادئ الفقه، فيدعو إلى ضرورة الاقتداء بمجموع الإنتاج المعاصر من الفتاوى، لأنّها تمكّن المسلمين من مواجهة التحدّيات الآنيّة؛ لكثّه ينبّه إلى كون هذه الفتاوى تشجّع على نوع من الإصلاح التكييفي، من خلال خلق مجالات لحماية الأخلاق الإسلاميّة في الحقبة المعاصرة، وهي المجالات التي تتأسّس داخل النظام أو بموازاة معه، من دون أن يكون لها تأثير معيّن عليه، ولا على النقد النظريّ الأساسي، ولا على حقيقة المقاومة أو التحوّل. وتأسيساً على هذا يرى رمضان أنّ الأخلاق الإسلاميّة المعاصرة أصبحت أخلاقاً دفاعية وسلبية، و«متأخّرة» ومنعزلة، لا تشبه في شيء الوعي الدينيّ والإنسانيّ، الذي ينبغي، في إطار الانسجام مع مثله الأصليّة، أن ينتج نوعاً من الأخلاق المستبصرة والملتزمة والمنفتحة، التي تتأمّل العالم ونظامه ومكتسباته وانحرافات، من خلال التفكير واقتراح الطرق الكفيلة بتغييره.

ويرى رمضان أنّ المشكل يطرح على مستوى يتجاوز القضايا المعروفة المتعلّقة بالفقه، كما أنّ المشكل ليس مشكل اجتهاد، بل المشكل يطرح على مستوى طبيعة ممارسة التفكير المنطقيّ النقديّ المستقلّ؛ وما يستدعي التساؤل حول موضوعه، وأبعاده، وحول كفاءة النساء والرجال الذين يمكنهم (ويجب) أن يقوموا بذلك. بعد هذه التساؤلات تطرح قضية تشخيص المصادر الأولى التي تشرّع ممارسة الاجتهاد المعاصر: هل يمكن الاعتماد على التقاليد الكلاسيكيّة الفقهيّة الأولى؟ هل يمكن الأخذ بمصادر أخرى أو التفكير في آليات أخرى؟ فكما كان الأمر زمن الشافعي في القرن التاسع، والشاطبي في القرن الرابع عشر، نجد أنفسنا أمام قضية نقدية حساسة

● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

تتعلق بعلاقتنا بالمصادر الأولى، طالما العالم من حولنا يضعنا دائماً في موضع شكّ تجاه انسجامنا، وتجاه معنى ذاتنا في علاقتها بالعالم.

### نحو إصلاح حقيقيّ

وفي ما يتعلّق بتعامل السلف مع أسس الفقه الأولى يرى المؤلّف أنّه تعامل معها بكامل الاحترام الواجب. وإذا كانت الإحالة على المحيط التاريخيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ حاضرة دائماً فإنّ وظيفتها كانت تتجلّى في المساعدة على كشف المعنى أو ضبط حدود تطبيق النصوص، بينما لم يعتمد أبداً السياق الاجتماعيّ والإنسانيّ كمصدر مستقلّ، قائم بذاته في الفقه، وفي إنتاجه. وهذا التمييز الكيفي بين سلطة النصّ وسلطة الواقع هو الذي يطرح في نظر الكاتب صعوبة الحسم في قضية الاجتهاد. فالعلماء الأوّلون كانت لهم معرفة شاملة بالأماكن التي يشرّعون فيها، والقواعد التي يستندون إليها، وهو ما كان يمنحهم الثقة والقدرة على الخلق والاجتهاد في ما هم مشرّعون له، بينما عالم اليوم أصبح معقّداً، وصارت الممارسات المحليّة أكثر تداخلاً وارتباطاً مع الممارسات الكونية، وأصبح من المستحيل على العلماء فهم هذا التعقيد بكل أبعاده، بنفس الثقة التي كان يشعر بها الأسلاف. فنتيجة لهذه الصعوبة الواضحة بشكل كبير استوطنت الخشية العلماء، فأنجج الخوف فكراً فقهيّاً متردداً، هشاً وتفاعليّاً، يخشى ما لم يعد يقدر على احتوائه، فبات حارساً للمراجع المحاصرة.

ويوضّح رمضان أنّه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء، وزاد اقتربنا من النبيّ وصحابته، زاد شعورنا بأنّ العلماء، الأقلّ قلقاً من التجاوزات المحتملة لنظرائهم، وثقوا بقدرتهم على فهم معاني النصوص، وطرق تطبيقها في بيئتهم، نتيجة معرفتهم المسبقة بمجتمعهم وبيئتهم، ما مكّنهم من إقامة الروابط، والتوصّل إلى آليات للتكيّف، وقراءة النصّ بطريقة مختلفة. فالمعرفة العميقة بالعالم وبتعقيداته وبالرهانات العميقة للحاضر والمستقبل هي الوسيلة الوحيدة التي يمكنها أن تردّ للعلماء الثقة المفقودة، ومعها يستردّ هؤلاء القدرة على الخلق. كما يجب القبول بأنّ العالم، وقوانينه والمجالات المتخصّصة المساعدة على المعرفة بهذا العالم، ليست فقط ملهمة للنصوص

الإجتهد والتجديد - العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ ٣٢٩

المقدّسة، بل هي مصدر مستقلّ للقانون. ويركّز المؤلّف على أنّ النصّ الإلهيّ لا يعيق العقل الإنسانيّ، كما أنّه يفتح آفاقاً متعدّدة ومتنوّعة لممارسة عقلانيّة نشيطة ومستقلّة. وبالتالي لا ينبغي الخلط بين الأوامر، ولا فرض قيم ومنهجيّات على مجالات مستقلّة مختلفة تتعارض والمنهجيّات المعروفة في هذه المجالات؛ أيّ إنه لا ينبغي إخضاع العلوم الحقّة والتجريبية والإنسانيّة لـ «خانة قراءة أخلاقيّة» محدّدة، من شأنها أن تؤثّر على مناهج التحليل، أو توجّه الخلاصات والنتائج في اتّجاه معيّن باسم «الانسجام» مع المعايير المنصوص عليها في النصوص الدينيّة الأساسيّة. بل إنّ كلّ مجال معرفيّ يعرف ويحدّد منهجيّته الخاصّة وقواعده ومعايره التحليليّة والتجريبية بشكلٍ مستقلّ، وفي علاقة مع موضوع الدراسة. إنّ ما نحتاج إليه اليوم، بحسب رمضان، هو التزام راسخ، وجهاد، من أجل حرّيّة التشكيك بالتقاليد، ومراجعة الممارسات، وتحديّ ومساءلة سلطة علماء الدين الراسخة (والمحميّة)، وصلاحيّاتهم، بصورة نقديّة. هذا يعني كذلك الذهاب بعيداً في تحليل علاقاتنا بالمعارف، وفي علاقة السلطة والنفوذ والمعرفة والعلاقات بين القوى (الطبقات الاجتماعيّة، الرجال، النساء، إلخ)، وبالهاكل الثقافيّة، وما يمنع الفكر الإسلاميّ من التطوّر والتحرّر من أجل مواجهة تحديّات الزمن المعاصر. يتعلّق الأمر بأن نعود إلى وضعنا كمواضيع في التاريخ، وأن نحقّق تحرُّرنا على أساس الثقة بالذات وبما نملكه من وسائل، مع القدرة على دمج مختلف مجالات المعرفة في تميّتنا الخاصّة، من خلال جغرافيّة جديدة للعلوم المراجعة، الجامعة لتنوّع الكفاءات.

### تأويل «النص»: كيف؟ ومن؟

وفي خطوة أخرى إلى الأمام يطأ الدكتور رمضان منطقة شائكة عندما يتحدّث عن العلاقة بين النصّ الوحيي وبين فهم القارئ لهذا النصّ: «إنّ وضعية النصّ يمكن أن تكون بالفعل ذات تأثير على شكليّات القراءة، ولكنّ تظلّ عقليّة القارئ الذي يقوم بتفسير هذا النصّ هي المحدّد الأساسيّ في طرح التصنيفات والشكليّات الخاصّة بهذا التفسير».

ويؤمن رمضان بدناميّة التأويل عبر الزمان والمكان، ولكنّه من الناحية

● قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»

الأخرى يضع ضوابط لهذه العملية، موضحاً أنّ «القضية المحورية هي تحديد طبيعة وحدود عملية التأويل في مقابل النصّ الوحيي».

ويبحث رمضان في معرض إثارته لمثل تلك القضايا الجدلية عن منهجية متوازنة، مؤكداً أنّه «فقط داخل هذا الإطار تستطيع عمليات التجديد والإصلاح أن تكون ذات فعالية، وأن تؤتي ثمارها».

إنّ رمضان لا يكرّس كتابه لمناقشة الطريقة التأويلية التي ينبغي تبنيها، ولكنّه أيضاً يقترح المخوّل شرعاً للقيام بالتأويل والاجتهاد، من ثم يعود مجدداً لتناول القضية المعروفة بـ «سلطة التأويل»، حيث يؤكد أنّ «حقيقة عدم وجود كنيسة في الإسلام هي بكلّ المقاييس حقيقة إيجابية، بل هي مصدر للقوة؛ بيد أنّها تتحوّل إلى نقطة ضعف إذا لم نحسن التعامل معها».

# تاريخ التشريع الإسلاميّ للدكتور الفضيّ

## رؤية مغايرة لنشأة المذاهب الفقهيّة، وبحثٌ في مراحل الفقه الإماميّ

أ. حسين منصور الشّيخ<sup>(\*)</sup>

### تمهيد

خلق الله الإنسان وأنزله على هذه الأرض، فعاش عليها يتقلّب من حالته البدائية في أنماطها الحيّاتية إلى حالات أكثر يسر وسهولة، ولم يكن إذ ذاك ما يؤرّخ لتفاصيل تنقلاته تلك، فظلت الكثير من الظواهر الاجتماعيّة في تلكم الحقبة التاريخيّة غامضة؛ إذ لا يزال الإنسان حائرًا في تحليلها والوصول إلى نتائج مؤكّدة حولها، لعل من أهمّها: ظاهرة التخاطب الإنسانيّ، حيث لا تزال البحوث والدراسات المدوّنة حول نشأة اللغة وتطوّرها مجرد فرضيّات لا يمكن الجزم بإحداها في مقابل الفرضيّات الأخرى.

فحينما يذهب البعض منهم إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة توقيفيّة وهبها الله للإنسان، ويذهب آخر إلى أنّها ظاهرة اجتماعيّة نمت مع نموّ المجتمعات؛ بسبب الحاجة الملحة إليها في تواصل الإنسان مع أخيه الإنسان، ثمّ يذهب ثالث إلى أنّها محض تواضع إنسانيّ بدأ بما يشبه التصويت الصوتيّ إلى أن تطوّر إلى هذه الصور من الأصوات المفيدة للمعنى، ورابعٌ إلى غير تلكم الفرضيّات السابقة، إنّما يظلّ كلّ ذلك مجرد فرضيّات لا يمكن الجزم بإحداها، فترقى إلى مستوى الحقائق العلميّة المثبتة من خلال التتبّع الخارجيّ الواقعيّ؛ ذلك أن بدايات النشأة الإنسانيّة لم تدوّن في سجلّ التاريخ، ولا يمكن الجزم بفرضيّة دون أخرى ما لم تعضد بدليلٍ حسيّ مشهود.

---

(\*) كاتبٌ وباحثٌ إسلاميّ، من السعويّة.

وقريباً من هذه الظاهرة اللغوية: ظاهرة التدين عند المجتمعات البشرية، حيث نجد وفرة من الفرضيات والنظريات العلمية التي يدرسها علم الاجتماع الديني حول نشأة الظاهرة الدينية أو «الدين»<sup>(١)</sup>. وهي تبقى مجرد فرضيات لا يمكن الجزم بإحداها مقابل البقية منها. ولذلك عندما يدرس الدكتور حليم بركات أصول الدين ونشأته في المجتمع العربي ضمن نظريات علم الاجتماع الديني يشير إلى أنهم لا يتفقون على نظرة واحدة، فيقول: «تشكل مهمة تحديد الدين وتحليل أصوله في المجتمع قضايا مركزية في حقل علم الاجتماع الديني والعلوم الاجتماعية والنفسية الأخرى. وليس من مقاربة واحدة في العلوم، فيشدد البعض على أصول الدين في المجتمع ودوره في تعزيز وحدة الأمة والانتماء، والبعض الآخر على كونه تعبيراً عن الحاجات الإنسانية للقيم والمبادئ الأخلاقية، أو للتغلب والتحرر من القلق والخوف واليأس، أو لفهم معنى الحياة والإجابة عن أسئلة غامضة محيرة للعقل البشري، كمسألة نشوء الكون والمخلوقات، أو عن كل هذه مجتمعة».

وفي تحديد الدين قد يكون التركيز على الآلهة أو القوى الخارقة المتفوقة على الإنسان، أو على الصراع بين المقدس والمدنس، والله والشيطان، ووحداية الألوهة أو تعددها، أو على التجارب الذاتية، أو على الوظائف والأدوار التي يؤديها الدين في المجتمع وحياة الفرد.

بسبب ذلك لا يتفق الباحثون الاجتماعيون حول أصول الدين، وطبيعة وظائفه في المجتمع، ونوعية علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد»<sup>(٢)</sup>.

وقريباً من هذا المعنى ما تشير إليه الموسوعة العربية الميسرة في حديثها عن الدين؛ إذ تشير إلى أن «النظريات المتصلة بتاريخ الأديان تقوم على مجرد افتراضات أكثر من قيامها على علاقات واضحة بين السبب والمسبب...، ولا تعتمد هذه الآراء التطورية في الدين على بحث علمي، وإنما هي مجرد فروض يمكن أن يبرهن الإنسان على عكس ما تذهب إليه. ولذلك وضعت تصانيف متعددة للأديان، درس كل منها الدين من زاوية مختلفة، خاصة في مظاهره التاريخية والاجتماعية»<sup>(٣)</sup>.

### بين الديني والعلمي في مناهج البحث

تعتمد العلوم الحديثة، الطبيعية منها والإنسانية، نمطاً محدداً في مناهج البحث

العلمي؛ ذلك أنها تعتمد إلى حدٍ كبيرٍ منهجية الاستقصاء والتتبع للمفردات المطلوب بحثها، ومن ثمَّ جمعها للخروج بمجموعة من الفرضيات التي تخضعها للتجربة، ومن ثمَّ الوصول إلى النظرية التي يرى الباحث أنها الأقرب إلى الواقع الذي تتبّع مجموعة كبيرة من جزئياته الخارجية.

ولذلك فإنَّ مصدر المعلومة وما يتلوهها من فرضيات ونظريات علمية: الحسّ الذي يتوسّل به للوصول إلى الواقع الخارجي، ويضاف إليه العقل الذي يتوصّل به إلى العملية الاستنتاجية التي تؤدي إلى النظريات العلمية.

وتطبيقاً لذلك نجد أنّ العالم في علم الاجتماع الدينيّ - أحد فروع العلوم الإنسانية - عندما يريد تفسير الظاهرة الدينية، أو دراسة نشأة الدين، سيواجه صعوبة في مهمته تلك؛ ذلك أنّ تاريخ الأديان ظهر مع بدايات الوجود الإنسانيّ على هذه البسيطة، وهي المرحلة غير المدوّنة من التاريخ البشريّ، وإذ ذاك لا يكون الباحث أمام وقائع حيّة يمكن دراستها وتحليلها؛ للوصول منها إلى النظرية المفترضة.

كما أنّ نشأة الدين - حسب التصوّر الإسلاميّ، وتشاركه بقية الديانات الإلهية - تستند إلى عالم الغيب وما وراء الطبيعة، ولا يمكن دراستها دراسةً مبنيةً على ظواهر يمكن مشاهدتها بالحسّ، ومن ثمَّ تحليلها تحليلاً مادياً بحتاً.

وفي هذا الموضوع تحديداً يتبيّن الفرق بين المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة في العلوم الطبيعية والإنسانية وبين العلوم الشرعية؛ إذ «دأب دارسو نظرية المعرفة - فلسفياً أو علمياً - على حصر مصادر المعرفة في مصدرين، هما: ١- الحسّ؛ ٢- العقل. كما دأبوا على استعراض الصراع الفكريّ والجدليّ بينهم في أنّ المصدر هو الحسّ فقط، أو هو العقل فقط، أو هما معاً.

وكان هذا؛ لأنهم استبعدوا الفكر الدينيّ أو المعرفة الدينية من مجال دراساتهم؛ للسبب الذي ذكرته آنفاً.

ولأننا نؤمن بالدين الإلهيّ - كما تقدّم - تتربّع المصادر لدينا، وهي: ١- الوحي؛ ٢- الإلهام؛ ٣- العقل؛ ٤- الحسّ»<sup>(٤)</sup>.

إن دراسة الظاهرة الدينية وفق المنهجية العلمية الحديثة دون الاكتراث بما تشير إليه الرؤى والنظريات الدينية يرجع في جانب كبير منه إلى ما بين الدينيّ والعلميّ من

قطيعة، لعلها ترجع إلى أمور نشير إلى بعضها:

أ. التداخل الكثيف بين الأسطورة والتراث / الثقافة الدينية؛ ذلك أنّ كثيراً من الأحداث المرتبطة بالتاريخ النبوي تُروى بطريقة فيها جانبٌ كبير من المبالغات في حدوث الخوارق والمعجزات، ما يجعلها أقرب إلى الأسطورة منها إلى الواقع.

وحول هذه الفكرة يحدّثنا الدكتور الفضلي فيقول: «أما عن علاقة الدين بالأسطورة فتقول (الموسوعة العربية الميسرة): «وبين الأسطورة والدين علاقة، وكثيراً ما تحكي الشعائر أحداث أسطورة»<sup>(6)</sup>. وهي تشير بهذا إلى معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، أمثال: عمر نوح، وفوران التور بطوفانه، وتحول نار النمرود مع إبراهيم إلى بردٍ وسلام، وقصة قصر بلقيس، وعصا موسى، وكذلك خلق الكون، إلخ. فإنّ جميع هذه وأمثالها كانت قبل التاريخ المدوّن، ولم نعثر على ما يشير إلى شيء منها من آثار، وإنّما عرفناها من الكتب الدينية والحكايات الأسطورية، وهي بهذا تدخل إطار الغيبيات، والعلم الحديث لا يؤمن إلاّ بالمشاهد والمحسوس، أو ما يمكن أن يخضع للملاحظة أو التجربة»<sup>(7)</sup>.

ب. معظم العلوم الحديثة نشأت في الغرب الذي تحتضن شعوبه ومجتمعاته مجموعة من الأديان، وهذه لا تتساوق في مبادئها وقيمها، بل إن كثيراً منها يعتمد على مجموعة من الأساطير والخيالات الذهنية، ولذلك قد يعذر الباحث في أن تكون لديه هذه النظرة حول المعرفة الدينية، وعدم علمية الاعتماد عليها في مسألة التقنين والتظير العلميّ.

ج. بسبب هذا النوع من القطيعة - ويضاف إليه صعوبة تغيير ما يرتبط بالشأن الدينيّ؛ لما يحمله من قداسة - تطوّرت هذه العلوم في بيئتين مختلفتين، ما جعل لكل منهما نمطاً مختلفاً في البحث، ومعالجة وتبويب وتقسيم مسائل العلوم، كما أنّ لكل منهما اللغة والمصطلحات المختلفة في المعنى والمؤدّي.

وقريباً من هذا المعنى نقرأ للمؤلفة زهية جوירו إشارتها إلى هذا النوع من القطيعة؛ إذ تقول: «إن الإقرار بالاختلاف وبتعدّد المستويات في إطار المنظومة الدينية الواحدة، وبأنّ الدين ظاهرة متحوّلة شأنها شأن سائر الظواهر الاجتماعية، ما كان ليتحقّق إلاّ في إطار الدرس السوسولوجي [الاجتماعي] للظاهرة الدينية، ذلك أنّه درس

قائمٌ على القطع مع التصوُّر اللاهوتي الذي اهتمَّ بالدين المعياري، فصوره معطى ثابتاً ومطلقاً ونهائياً ومتعالياً على تغيُّر الأزمنة والأوضاع»<sup>(٧)</sup>.

وقد تميّزت العلوم الدينية بتلك النمطية القديمة في التعليم، ما يجعل من مخرجاتها العلمية حاملة ومتأثرة بالجوِّ التراثي القديم، فيما تميّزت العلوم المدنية - التي تضمّ داخل دائرة درستها وبحثها العلوم الإنسانيّة والأخرى الطبيعيّة وما إليهما - بالحدّثة وسرعة التقدُّم فيها، ما يجعل مخرجاتها أكثر ملاءمة للحياة المعاصرة<sup>(٨)</sup>.

### الدكتور الفضلي في رؤيته للواقع الإسلاميّ وتحدياته المعاصرة

أشرنا في ما سبق إلى أنّ هناك نوعاً من الضبابية حول الدين ونشأته في المجتمعات البشريّة في ما تنتجه النظريّات الحديثة في العلوم الاجتماعيّة والنفسيّة، وهي حالة ما كانت لتتشأ لولا القطيعة بين نتائج البحث العلميّ المدني وبين ما تذهب إليه النظرات الدينيّة. وهذه الضبابية لا تتحصر في التأريخ لهذه الظاهرة في بعدها الاجتماعيّ، بل هي تتجاوز ذلك لتعمّ معظم الشانّ الدينيّ؛ ذلك أنّ كثيراً من علماء الاجتماع عندما يؤرّخون لهذه الظاهرة، ولظروف نشأتها، يُعَوّن بما يجدونه من طقوس وممارسات عباديّة، ذلك أنهم يعرفون الدين بأنّه «تعبير الإنسان عن إيمانه بقدرة أعظم منه، وإجلاله لها، بوصفها خالقة هذا الكون ومسيرته...، والدين - من ناحية ثانية - هو كلّ مجموعة متكاملة من الشعائر والطقوس المبنية على أساس هذا الإيمان»<sup>(٩)</sup>، أو يعرفونه بأنّه «مؤسّسة اجتماعيّة لها جانبان: أحدهما: روحيّ، مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانيّة، والآخر: مادّيّ، مؤلّف من الطقوس والعادات...، والدين اعترافٌ بالخوارق والمعجزات والقوى فوق الطبيعة»<sup>(١٠)</sup>.

وهذه التعريفات - عندما تحاول أن تجمع في مضمونها جميع المعتقدات والأديان بحيث تشملها في عبارة جامعة - تقصر الشانّ الدينيّ في مجموعة من الطقوس والشعائر والعبادات، في حين أنّ «الدين - في ما يعرفه به الإسلاميون -: وضعُ إلهيّ يرشد إلى الحقّ في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»<sup>(١١)</sup>، أي إنّ الدين كما يشمل مجموعة من الطقوس العبادية، بحيث تمثّل ركيزة أساسيّة من ركائز أيّ دين، فهو في بعض تمظهراته - كما هي الحال مع الدين الإسلاميّ - يحمل فكراً شاملاً للكون

والإنسان والحياة، تمثل رؤية عامة يستطيع الإنسان المسلم اليوم الاحتكام إليها لتنظيم شؤونه الحياتية المعاصرة.

وفي ذلك نقراً للدكتور الفضلي تعليقاً مهماً حول هذه التعريفات؛ إذ يقول: «هناك تعريف غربيّ للدين، وهو «الدين: علاقة فردية بين الإنسان وخالقه»، وهو تعريف لا يلتقي وواقع ديننا الإسلامي؛ ذلك أن الإسلام لم يقتصر على توجيه وتنظيم علاقة الإنسان بربه فقط، بل شمل كلّ علاقات الإنسان: فردية؛ واجتماعية، بين الإنسان وربه، وبين الإنسان وجميع ما في الكون والحياة»<sup>(١٢)</sup>.

ولذلك عندما يعرف الفضلي الإسلام يعرفه بالتالي: «الإسلام هو الدين الذي بعث الله تعالى به نبينا محمداً ﷺ إلى البشرية كافة، ويتألف من ركنين أساسيين، هما: العقيدة؛ والنظام.

العقيدة هي الإيمان بالله تعالى، وبأنبيائه، وما أنزله عليهم، وبأوصيائهم، وباليوم الآخر، وتسمى أصول الدين.

والنظام هو التشريع الإلهي الذي وضع لتنظيم الحياة البشرية كافة، ويسمى فروع الدين»<sup>(١٣)</sup>.

وانطلاقاً من ذلك يؤكد الدكتور الفضلي أنّ «الإسلام يعرض رؤية للإنسان، بحيث يضعه فيها الموضع الوسط بين التهميش والتأليه. فالإنسان - في الرؤية القرآنية - خليفة الله في الأرض، بمعنى أنّه موكل على هذه الطبيعة، فيتصرف فيها موكلاً وليس مستقلاً، وذلك وفق وثيقة ومعاهدة بينه وبين الله سبحانه، لها بنودها وأحكامها الضابطة لها، وهي ما تعبر عنها الرسالات الإلهية بـ «الدين».

إنّ هذه الرؤية التي يقدمها الإسلام تضعه نظاماً وفكراً قادرين على قيادة الحياة على هذه الأرض، بمرونة وصلاحيّة عالية، تعطي للإنسان الأمل في أن يعيش بسعادة وكرامة وهبتها له السماء، ودون منّة من نظام أو قوّة مسيطرة، كما هي الحال مع بقية الأنظمة والحضارات الأخرى»<sup>(١٤)</sup>.

كما يؤكد في الدراسة ذاتها أنّ «الإسلام اليوم يطرح نفسه بديلاً حضارياً عالمياً، وهو بذلك ينافس ويتحدى الحضارة الغربية، وذلك في ما يقدمه من قيم ومبادئ وقوانين وفكر إنسانيّ سام ينسجم والطبيعة الإنسانية السليمة. وهو الأمر

الذي دفع بالفكر السياسي الغربي إلى محاصرته؛ تمهيداً للمواجهة والصراع اللذين يراهما الغربيون أمرين حتميين، وبخاصة بعد انهيار قطب النظام الاشتراكي الشرقي (الاتحاد السوفياتي السابق)؛ وذلك لعدم إمكانية تعايش هاتين الحضارتين جنباً إلى جنب، وإذ ذلك لا مناص من حالة الصراع والتحدّي والغلبة»<sup>(١٥)</sup>.

وما تحتاجه الأمة لاستنهاض قواها هو تمكين مكان القوة فيها. ومن أهم ما تمتلكه الأمة الإسلامية هو الفكر التشريعي؛ ذلك أن «من أهم ما يصنع الحضارة، ويعطي للأمة وجهها الحضاري، ويخصها بحضورها المتميز بين الأمم، هو الفكر التشريعي (الفقهي أو القانوني).

فالأمة التي لديها نتاج فكري تشريعي فبركتته في قواعد حوّلتها إلى علم (الفكر المنظم)، ثم قولته في مواد قانونية نقلته بواسطتها إلى نظام (الفكر المقنن)، هي أمة متحضرة، لها مركزها الخاص بين الأمم المتمدّنة؛ ذلك أن تحويل الفكر الخام إلى فكر منظم، ثم إلى فكر مقنن، عمل يعرب عن سموّ في التفكير، ونضج في أدواته، من ذهنيّات وخلفيات ثقافيّة»<sup>(١٦)</sup>.

وهذه الإشارات التي يذكرها الدكتور الفضلي حول الإسلام في ما يختزنه من نظام وفكر يؤهل الحضارة الإسلاميّة لأن تكون الحضارة العالميّة السائدة يدرك أنّها لا تزال في كثير من مواقع الفعل والتأثير مختزنة، وتحتاج إلى ما يحولها إلى أنظمة وقوانين وتشريعات تتلاءم والعصر الحاضر؛ ذلك أن واقع مراكز الدراسات الدينيّة لا تزال بحاجة إلى مزيد من التطوير لكي تستطيع النهوض بهذه المهمة؛ إذ نجده أثناء حديثه عن تجربته مع التعليم الحوزويّ، دراسةً وتدرّيساً، يشير إلى بعض المقترحات التي يرى أنّ من شأنها تطوير الوضع القائم؛ إذ يقول: «فإن كان لي أن أقترح فإني أضع بين يدي أسيادنا وشيوخنا العلماء الأجلّاء من المسؤولين عن الحوزات العلميّة، سواء في النجف الأشرف أو في قم المقدّسة أو غيرهما، المقترحات التالية:

١- وضع شروط للقبول، ومن أهمّها: حصول الطالب على شهادة الثانويّة العامّة أو ما يعادلها، ...

٢- إعادة كتابة المواد العلميّة المقرّرة في مرحلتي المقدمات والسطوح بأسلوب علميّ يقوم على الوضوح في التعبير، والشمول لأطراف وأبعاد الفكرة موضوع الدرس،

وبشكل يربط بينها ربطاً عضوياً، ووفق منهج تربويّ، ...

٣. إضافة المواد التالية:

أ. أصول علم الحديث.

ب. أصول علم الرجال.

ج. المعاملات الماليّة الحديثة، كالبنوك، والشركات، توضع ضمن موضوعات

قسم المعاملات من علم الفقه.

د. أصول البحث العلميّ.

هـ. الأديان والمذاهب المعاصرة.

و. الفقه المقارن.

ز. القانون والنظم المعاصرة.

ح. تاريخ التشريع الإسلاميّ.

ومن المسلمّ به أنّ انفتاح المسلمين على العالم، وانفتاح العالم عليهم، يضحّم من مسؤوليّة المراكز العلميّة الإسلاميّة، وذلك بأن تكون بمستوى رسالتها، وبمقدار ما يتطلّبه الواجب الشرعيّ في هذا المجال»<sup>(١٧)</sup>.

### الدكتور الفضلي في رؤيته لنشأة التشريع الإسلاميّ

أشار الدكتور الفضلي - في مقدّمة الكتاب - إلى أنّه خصّص كتابه هذا لتأريخ نشأة وتطوّر الدرس الفقهيّ الإماميّ، معللاً ذلك بأنّ «تاريخ الفقه الإماميّ - في ما وقف عليه - يشكّل الحلقة المفقودة في تاريخ التشريع الإسلاميّ. فقد أُلّفت عشرات الكتب في تاريخ فقه المذاهب الأربعة، ولم يقدر للفقه الإماميّ أن يفرد بكتاب مستقلّ، فتأتي الكتابة عنه مكتملة لحلقات السلسلة»<sup>(١٨)</sup>، مُرجعاً ذلك إلى «العامل السياسيّ، وهو أنّ المذهب الرسمي للدولة العربيّة هو المذهب السنّيّ، ولم يُضف إليه في الدراسات الجامعية المذاهب الإسلاميّة الأخرى، كالمذهب الإماميّ، والمذهب الزيدي، والمذهب الإباضي»<sup>(١٩)</sup>.

والشيخ الفضلي في وضعه لمقرّر دراسيّ في مادة (تاريخ التشريع الإسلاميّ) إنّما ينطلق في ذلك من منطلقين: أحدهما: المشاركة في تحديث نظام الدراسة الدينيّة في

شقها الإمامي. كما أشرنا لمقترحه أعلاه؛ **والمنطلق الآخر**: هو الرؤية التي يقدمها حول التاريخ لنشأة هذا العلم إسلامياً؛ ذلك أن المؤرخين للفقهاء الإسلاميين يفترضون أصالة مذهب وفرقة محددة تعد امتداداً للسيرة النبوية، ومع نشوء الدولة الأموية ظهرت بقية الفرق الإسلامية. وذلك بخلاف ما يعرضه الدكتور الفضلي في هذا الكتاب، وكان قد سبق أن أشار إليه في كتابه «دروس في فقه الإمامية»، حيث يذهب هناك إلى «أن التاريخ لنشأة مذهب الإمامية يعني التاريخ لنشأة مذهب الشيعة بعامة، وهو - في الوقت نفسه - يعني التاريخ لنشوء مذهب السنة، إذا أراد الباحث أن ينصف نفسه فيكون موضوعياً، وأن يخلص لمبدئه فيكون عادلاً، والسبب في ذلك أن ما كتبت في نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية كان كاتبه يصدر من اتجاهاتهم السياسية وميولهم المذهبية، ويدل على هذا إغماض الجميع عن البحث في نشأة السنن، وعن البحث في تاريخ السنة...، وتركيزهم على نشأة الفرق الأخرى، كالشيعة، والخوارج»<sup>(٢٠)</sup>.

وتتميماً لهذه الفكرة نقرأ له مؤرخاً لتطور الدرس الفقهي الإسلامي، إذ يقول: «كانت هاتان الطائفتان [الشيعة؛ وأهل السنة والجماعة] في بدء انبثاقهما في القرن الأول الهجري بمثابة مدرستين، ثم - وبفعل عوامل مختلفة - تحولتا إلى طائفتين، وكان لكل طائفة منهما مدارسها.

والفارق بين مدارس الطائفة منهما والأخرى أنها عند أهل السنة بدأت بمدرسة الرأي، وكان رائدها ورثيسها الخليفة عمر بن الخطاب، وبعد وفاته وتبريز ابنه عبد الله فقيهاً من فقهاء المسلمين المشار إليهم تركزت على يديه مدرسة الحديث، وسارت المدرستان جنباً إلى جنب، واتخذت مدرسة الرأي الكوفة مركزاً لها عن طريق عبد الله بن مسعود، الذي كان يعدّ أبرز تلامذة عمر بن الخطاب، وأبرز من تبنى منهج وفكر مدرسة الرأي، وأخذت طابعها الواضح على يد إمام المذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي.

أما مدرسة الحديث فأتخذت من المدينة المنورة مركزاً لها، واشتهر من أعلامها الفقهاء السبعة: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد بن ثابت، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان بن يسار، وانتهت رئاسة هذه المدرسة إلى إمام المذهب مالك بن

أنس، وعن طريقه انتشرت في البلدان الإسلامية...  
بينما كان التطور عند الشيعة، أو قل: في مذهب أهل البيت، تطوراً طويلاً أو امتدادياً<sup>(٢١)</sup>. وأخذ العلامة الفضلي ببيان دور الإمام علي بن أبي طالب، الذي تزعم مدرسة النص في مقابل مدرسة الرأي التي تبناها الخليفة عمر، حيث سار أبناؤه من أئمة أهل البيت عليه السلام على المنهج ذاته، في محاربتهم للقياس في الأحكام الشرعية. وهو ما سنطالعه مع مزيد من التفصيل في فصول وأبواب الكتاب.

وهذه الرؤية التي يقدمها الدكتور الفضلي بخلاف ما يذكره مؤرخو التشريع الإسلامي في شقه السنّي؛ إذ يشيرون هناك إلى أنّ مدرستي الرأي والحديث لم تظهر إلا في عهد صفار الصحابة والتابعين، أي مع بدء نشوء الدولة الأموية، بل إنهم لا يشيرون إلى وجود أيّ خلاف بين الصحابة أو انقسامهم إلى مدارس متعددة، وأنّ بدء ظهور الفرق والمذاهب نشأ في ما يسمّى العهد الثاني من عهود التشريع، وهو عهد صفار الصحابة<sup>(٢٢)</sup>.

بل إننا نقرأ للدكتور عبد العظيم شرف الدين، واصفاً حال الصحابة ما بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله: «على الرغم من وجود أسباب الخلاف بين الصحابة فقد كان الخلاف بينهم يسيراً لم يتشعب؛ وذلك نظراً لوجود أسباب اجتماع كلمتهم، ونوجزها في ما يلي:

١. كان مبدأ الشورى سارياً فيما بينهم.
٢. كان الصحابة لا يزالون في المدينة، لم يتفرّقوا في الأمصار.
٣. كان الاستبطان في هذا الدور قاصراً على فتاوى يفتيها مَنْ سئل عن حادثة<sup>(٢٣)</sup>.

## إضاءة على الكتاب

صنفت العلوم ويؤبت في القرن الثاني الهجري، وهي إذ ذاك كانت متأثرة بالأجواء العلمية السائدة، وبخاصة ما وردها من الفكر اليوناني من ترجمات ظهرت مع نشوء الدولة العباسية، وتمكنها من مفاصل المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت. وقد استطاعت لكم العلوم أن تلبّي ما وضعت من أجله من حاجة علمية

واجتماعية وشرعية في العصر الذي ظهرت فيه، وسوف يمر بنا تلك المراحل والعهود التي مر بها الفقه الإسلامي في شقه الإمامي مثلاً على العلوم الإسلامية في ما سلكته من خطوات وتشعبت فيه من اتجاهات ومدارس ورؤى مختلفة.

ولذلك عندما يشير الدكتور الفضلي إلى بعض المقترحات لتطوير الوضع القائم في مراكز التعليم الديني لا ينبغي إغفال ما قدمته هذه العلوم التي تدرس اليوم في هذه المراكز في مجال الدرس الشرعي، وهي نقطة لا تغيب عن الشيخ، بل إن من بين أهداف وضع مثل هذه المقررات هو الإشارة إلى تلك الجهود التي نما وتطور علم الفقه في ظلها.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا هذا الكتاب من المصادر الأولى في دراسة نشأة علم الفقه الإمامي، والتأريخ لمراحل تطوره، وبيان ما قدمته مراكزه العلمية، وما بذله أعلامها من جهود، وهو بجانب هذه المهمة تميز بنقاط، ومنها:

#### أ- بيان الاتجاهات الفكرية في الفقه الإمامي

وقف أئمة أهل البيت عليهم السلام موقفاً حازماً ضد ظاهرة القياس، التي قد تتخذ وسيلة لحرف مسار الأحكام الفقهية عن مسارها الصحيح، حيث توسع البعض إلى درجة مخالفة النص الشرعي بمبررات المصالح العامة والقياس. وقد بذل الأئمة عليهم السلام جهودهم في نشر وتدوين السنة بما يمنع من الحاجة إلى اللجوء إلى غير القرآن والسنة في مجال التشريع. وقد أجمل المؤلف دور الأئمة «في عهودهم عليهم السلام»، حيث تمثل ذلك في توفير المادة الفقهية للتشريع الإسلامي، وذلك:

١- بتفسير القرآن الكريم، وبخاصة ما يرتبط منه بالتشريع، وهو ما يعرف بآيات الأحكام.

٢- إملاء السنة الشريفة وتدوينها، والتربية على كيفية استفادة الحكم منها.

٣- تكوين الفقهاء بتعويدهم على الاستنباط واستخلاص قواعد المنهج.

وقد كانت هذه الأدوار تمهيداً للدور المهم الذي قام به الفقهاء في عهد ابتداء الغيبة الكبرى، حيث انتقلت مهمة الدور الأساسي فيه من الأئمة إليهم<sup>(٢٤)</sup>.

وفي بدء المسيرة الفقهية في القرن الرابع الهجري انشعب المسار العلمي إلى

اتجاهين: أحدهما: مال إلى مدرسة الحديث عند السنّة (مدرسة الصدوقين أو الفقهاء المحدثين)، بينما مالت المدرسة الأخرى إلى مدرسة الرأي (مدرسة القديمين). ولم تلبث هاتان المدرستان أن توحدتا بفضل جهود الشيخ المفيد، الذي أسس للمدرسة الأصولية الإمامية في الفقه.

ولكن هذين الاتجاهين لا بد أن يظهر أثرهما بين الفينة والأخرى، وهو الأمر الذي كان قد تبّه له العلامة الفضلي في إشارات المتأثرة في طوايا الكتاب. ومن ذلك: ما ذكره حول الفترة التي تلت الشيخ الطوسي، التي كان الفقهاء قد جمدوا فيها على تراثه، إلى أن ظهر ابن إدريس الحلّي؛ إذ يقول هناك: «إن السبب الذي ذكر لتعطيل ممارسة عملية الاجتهاد من قبل تلامذة الشيخ الطوسي، وهو تقديسهم له التقديس الذي سدّ عليهم منافذ التفكير، فتوقفوا عن إبداء الرأي وإعطاء الفتوى، لا يصلح - في ما يبدو لي - أن يكون عاملاً مبرراً لذلك الركود؛ وذلك أنّ التقديس - كما هو معروف - يكون عامل دفع، فالمفروض أن يكون هو الدافع لهم على السير وفق منهج الشيخ الطوسي في الاستنباط، وهو الاتجاه الوسط الذي رسمه أستاذه الشيخ المفيد، وأنضجه نظرياً وتطبيقاً لتلامذته، وكان الشيخ الطوسي من أبرزهم، وأكثرهم حماسة له، وبذلاً للجهد فيه؛ ذلك أنهم إذا كانوا مؤمنين حقاً بسلامة هذا المنهج ومعطيّاته يكون إيمانهم الحافز القويّ لهم إلى العمل به، وتطوير الفكر الفقهيّ على أساس منه. ولكن الذي يبدو أنّهم كانوا يتهيّبون السير عليه، ولعلّه لأنّه كان يعتمد أصول الفقه، وهو مرتبط في الذهنية الشيعية بالقياس واجتهاد الرأي؛ لأنه المؤلف والمعروف عند أهل السنّة، وبخاصّة أنّ أصول الفقه الشيعيّ تأثر به في طريقة العرض وأسلوب التعبير وتبويب الموضوعات.

وقد يكون لبعض تلامذة الشيخ الطوسي في النجف، ممّن له علاقة باتجاه جماعة الفقهاء المحدثين، دور في التثبيط والتوقيف. فقد ذكر في قائمة من قرأ على الشيخ الطوسي في النجف: الشيخ الحسن بن الحسين بن بابويه القمي، نزيل الري، المدعوّ بـ (حسكا). ونحن نعلم أنّ الحركة العلمية في قم والري تميل إلى اتجاه جماعة الفقهاء المحدثين.

وقد يؤيد هذا أيضاً نزوع الشيخ ابن إدريس في منهجه في الاستدلال والبحث إلى

الإكثار من استعمال القواعد الأصولية، وذلك ليدخل المعركة الفكرية بكل ثقله، كي يعيد الوضع العلمي الطوسي إلى مركزه، ويعيد له تأثيره في الوسط العلمي<sup>(٢٥)</sup>. وفي موضع آخر، أثناء حديثه عن إدخال (الإجماع) مصدراً من مصادر التشريع، يشير هناك إلى أن «الإجماع - في حقيقته - ليس دليلاً لذاته، وإنما لأنه كاشف عن السنّة، فتبقى - على هذا - مصادر التشريع من حيث الواقع محصورةً في الكتاب والسنّة.

ولعلّ التصنيف على الإجماع دليلاً فقهياً كان في مقابلة موقف الفقهاء المحدثين السلبي منه، وليس لاعتباره دليلاً مستقلاً، قسيماً للكتاب والسنّة<sup>(٢٦)</sup>. ولعلّ من أهمّ الإشارات ذات العلاقة بهذه المسألة هو تحليله الدقيق لأسباب ظهور الحركة الأخبارية؛ إذ يقول حول دوافع ظهور هذه الحركة في الدرس الفقهي الإمامي: «وترجع الأسباب عند أولئك النفر من العلماء، الذين كانوا يميلون إلى اتجاه الصدوقين، أو طريقة الفقهاء المحدثين، ويتهيّبون من المنهج الأصولي، ويتوجّسون منه الخيفة، إلى التالي:

١- أن المنهج الأصولي كان منهج اجتهاد وطريقة استنباط. وكلمة (اجتهاد) - كمصطلح علمي شرعي - كانت تحمل معنيين خلال مرحلتين متعاقبتين: ففي المرحلة الأولى كانت تحمل أيام الصحابة معنى استعمال الرأي، الذي اصطلح عليه ب (اجتهاد الرأي). وفي المرحلة الثانية، وبعد أن تطوّر واقع الفقه الإسلامي عند أهل السنّة، إلى استعمال القدرة العلمية على الاستنباط واستعمال وسائل البحث العلمي لذلك، أصبحت تحمل معنى آخر - بالإضافة إلى معناها السابق - وهو ملكة الاستنباط، أو القدرة العلمية على الاستنباط. والذي استعارته المدرسة الأصولية الإمامية من الفقه السنّي وأصوله، واستعملته مصطلحاً علمياً في الفقه الإمامي وأصوله هو المعنى الثاني، أي القدرة العلمية على الاستنباط. وقد فهم بعضهم الاجتهاد المستعار أنه اجتهاد الرأي، وما تفرع عنه من القياس والاستحسان والاستصلاح.

٢- أنّ علماء المدرسة الأصولية الإمامية عندما ألفوا في علم الدراية أفادوا من الجانب الفني للتأليف السنّي في علم مصطلح الحديث، وكذلك في علمي: الرجال؛ وأصول الفقه؛ لسبق علماء أهل السنّة في ذلك. إن هذه الأعمال من المدرسة الأصولية

أثارت الطرف الآخر، فظنوا أنّ الاستفادة من هذه العلوم السنّية كانت في الجوانب الفكرية أيضاً، وهذا يعني تسرّب الأفكار المخالفة لنا من العلوم السنّية إلى علومنا»<sup>(٢٧)</sup>.

### ب - بيان أثر العامل السياسي في مسيرة التشريع الإسلامي

أشرنا سابقاً إلى أنّ تدوين الدكتور الفضلي لتاريخ التشريع الإسلامي في تشعباته الفكرية والمذهبية يختلف عن مدونات تاريخ التشريع في اتجاهها السنّي؛ ذلك أنه يرى أنّ بدء انشعاب المسلمين إلى مدرستين متميزتين كان بعد رحيل رسول الله ﷺ، وفي عهد كبار الصحابة. ولما لم يكن لهذا الخلاف الأثر السياسي أو الحدة في حالة الصراع، كما حدث مع نشوء الدولة الأموية، حيث كان معاوية عنيفاً في محاربة أعدائه، واصفاً محازبيه ومؤيديه بأهل السنّة والجماعة، فيما كان الشيعة والخوارج من المخالفين لنهج السنّة والجماعة - حسب الرواية والإعلام الأموي -، حيث ظهرت هذه التسميات في عهد الدولة الأموية، ولذلك قد يبدو للوهلة الأولى أنّ بدء انشعاب المسلمين إلى مذاهب وفرق واتجاهات كان في مرحلة صغار الصحابة والتابعين، كما يذهب مؤرّخو التشريع الإسلامي من أهل السنّة.

وهي نقطة، وإن لم يصرح بها الدكتور الفضلي أثناء حديثه عن عهد الإمام علي عليه السلام، ولكنها قد تفهم من حديثه عن عهد الأئمة الحسن والحسين وزين العابدين عليهم السلام؛ إذ يقول هناك: «ومن أهمّ الحوادث التاريخية في مسيرة التشريع الإسلامي في هذا العهد هي أن بلغ الصراع بين المدرستين: مدرسة أهل البيت؛ ومدرسة الصحابة، قمة العنف، وذلك في أيام الحسين عليه السلام. وكان هذا حول شرعية خلافة يزيد بن معاوية، حيث صارت من أهمّ المسائل التي دار حولها النقاش في المدينة المنورة. فمدرسة أهل البيت كانت ترى أنّ شروط الإمامة لم تتوفر في يزيد، ومن أهمّ وأجلى هذه الشروط شرط العدالة، الذي اشترط توافره في من يتولى إمرة المؤمنين بنصّ القرآن الكريم، وهو قوله تعالى في قصة إمامة النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

وصرح رأس مدرسة أهل البيت - يومذاك - الإمام الحسين عليه السلام بأكثر من

تصريح يوضّح فيه مدى الانحدار الذي انتهى إليه التشريع الإسلاميّ في مجال تطبيقه، حيث يصل الأمر لأن يكون يزيد بن معاوية أمير المؤمنين وإمام المسلمين.

ولما لم تُقدّم هذه التصريحات في إرجاع مدرسة الصحابة في المدينة - وكان من رؤوسها آنذاك عبد الله بن عمر - عن قبول خلافة يزيد، قرّر الإمام الحسين التضحية، ليفجّر بدمه الشريف الموقف، فيضع المسلمين أمام مسؤوليَّتهم - وجهاً لوجه - في مقاومة هذا الانحراف في النظرية والانحدار في التطبيق، بعد أن أعلن هدفه من مغادرته مكان الصراع النظريّ»<sup>(٢٨)</sup>.

وكان سلوك الإمام الحسين عليه السلام ذلكم المسلك الفدائيّ الثوريّ نتيجةً للسياسة الأموية القمعية، التي «شدّدت الخناق على مدرسة أهل البيت من قبل معاوية ويزيد وآلهما؛ لئلاّ تنتشر شيئاً من فكرها»<sup>(٢٩)</sup>.

وقد أشار مؤرّخو التاريخ الإسلاميّ إلى أنّ للعامل السياسيّ الذي بلغ أشده في عهد معاوية أثره في انقسام الناس إلى ثلاث فرق: شيعة؛ وخوارج؛ وجماعة<sup>(٣٠)</sup>. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ انشعاب المسلمين إلى مدرستين: مدرسة الرأي (الصحابة)؛ ومدرسة النصّ (أهل البيت)، قد سبق ذلكم التاريخ بكثير، ولم يبدُ أثره واضحاً إلاّ حين بلغ الصراع بين هاتين المدرستين في عهد بني أمية، الذين «استباحوا أشياء من الأمور المشتبهات في الإسلام، وغلبوا جانب الرأي في ما يجدُّ من مسائل النزاع وأمور المعاملات، كما استباحوا مكّة التي حرّمها الله، والمدينة التي حرّمها رسوله، حيث استباح يزيد بن معاوية المدينة وانهبها ثلاثاً، وثبّى عبد الملك بن مروان، فأذن للحجاج في أن يستبيح مكّة، واستباحها الحجاج، ففعل فيها الأفاعيل، كلّ ذلك لتخضع البلاد المقدّسة لبني أبي سفيان ولبني مروان من بعدهم»<sup>(٣١)</sup>.

وفي إشارةٍ أخرى تتعلّق بالجانب السياسيّ ودوره في حركة التشريع الإسلاميّ نقرأ له تحليله لحادثة استشهاد الشهيد الأوّل محمد بن مكّي العاملي (٧٨٦هـ)؛ إذ يقول هناك: «أما الإدانة - حقيقةً - فكانت لأنّه كان يقول [أيّ الشهيد الأوّل] بولاية الفقيه، وكوّن له تحت مظلتها مرجعيةً كبيرة في ربوع الشام، حفّزته لأن ينتقل من جزّين إلى دمشق، ويصبح من الأعلام البارزة فيها، وذا مكانة مرموقة وشخصية محترمة حتّى عند أهل السنّة. وبدفع قويّ من هذه المرجعية تحرك في ربوع الشام

● تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور الفضلي: رؤية مغايرة لنشأة المذاهب الفقهية، وبحث في مراحل الفقه الإمامي

لتجميع قلوب الشيعة وجمع أمرهم، وإقامة سلطة سياسية شرعية لهم، فجبى الأموال، وأعدَّ الرجال، وأُصل بحكومات الشيعة في وقته سرّاً وعلانيةً، ومنها ما ذكر من المكاتبه بينه وبين الملك عليّ بن المؤيد، عاهل خراسان وما والاها. ولعلَّ النظام الحاكم في دمشق آنذاك أراد أن يغطّي على هذا فنسب إلى الشهيد عليه السلام تهمة الاعتقاد بما يخالف السنّة»<sup>(٣٢)</sup>.

### ج - إبراز الجانب التربويّ والعلميّ لأنّمة أهل البيت عليهم السلام

بلغت مسيرة الدعوة الإسلامية ٢٣ سنة، قضى رسول الله صلى الله عليه وآله ١٣ سنة في مكّة المكرمة، التي سيطرت عليها أجواء الصراع العقائديّ، ومرحلة تثبيت قواعد الدعوة، ولم يكن هناك تركيزٌ ونشرٌ واسعٌ للأحكام الشرعية التفصيلية، وبخاصّة أن بعض الأحكام لما تفرض بعدُ. وعندما انتقل صلى الله عليه وآله إلى المدينة المنورة انشغل بمعاركه مع المشركين واليهود، وكذلك في تأسيس النواة الحقيقية للدولة الإسلامية، وذلك في سنواتٍ عشر، تخلّلتها أكثر من ٨٠ معركة.

ولم يختلف الوضع كثيراً بعد رحيله صلى الله عليه وآله؛ إذ انشغل المسلمون بما عُرف بالفتوحات الإسلامية، وتثبيت أركان الدولة. كما أنّ منع تدوين السنّة ونشرها شكّل عاملاً مهماً في غياب النصّ النبويّ الذي كان يمثّل الدعامة الثانية - بل لعله الأولى - في معرفة الأحكام الشرعية؛ لما تتضمنه الأحاديث الشريفة من تفاصيل تشريعية لا تحتويها الآيات القرآنية. ففي ظلّ هذا الغياب نشأت مدرسة الرأي، التي عمل الأنّمة من أهل البيت على محاربة التوسّع فيها، وتثبيت مدرسة النصّ.

لقد قام أهل البيت عليهم السلام بدور مهمّ وواسع في نشر السنّة النبوية التي كانوا يروونها متّصلةً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، دون عوادي الزمان وأفاعيل المكذّبين والمضللين، الذين كانت السلطات السياسية آنذاك تستفيد ممّا كان هؤلاء يدسّونه من أحاديث وأخبار كاذبة، يروّجون بها لسياساتهم الظالمة، وما كان يصحبها من تشريعات فقهية غير صحيحة.

وقد أكّد المؤلّف الدور المركزيّ لأهل البيت عليهم السلام في هذا الجانب، بدءاً من الإمام عليّ عليه السلام، الذي مارس دوراً مهماً في تركيز مدرسة النصّ، في تدوينه لأحاديث

الإجتهاذ والتجديد - العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، خريف ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ - ٣٤٧

الرسول ﷺ، وذلك في ما عُرف بـ (صحيفة علي)، وفي تأصيله العلمي في مسألة تصنيف رواة الحديث من الصحابة<sup>(٣٣)</sup>، وليس انتهاءً بما قام به الأئمة من بعده من دور في التربية والتأهيل العلمي، حيث عمد الأئمة عليهم السلام «إلى تكوين شخصيات مثقفة تتمتع بالذهنية العلمية في مجال التفكير، والنظرة العلمية في مجال التحليل؛ بغية إنماء وإثراء مدرسة أهل البيت بالمتخصصين في حقول المعرفة المختلفة التي هي موضع حاجة الإنسان المسلم في ذلكم العصر. وكانت طرقهم إلى ذلكم الهدف تتلخص في التالي: التمرين، والتأليف، والتوثيق»<sup>(٣٤)</sup>. ولبيان هذه المهام الثلاث بذل الدكتور الفضلي جهداً بحثياً متميزاً. ففي مجال التوثيق يشير إلى الدور المحفّز الذي كان يمارسه الأئمة عليهم السلام تجاه تلاميذهم. يقول في ذلك: «وأعني بالتوثيق:

أ. توثيق الراوي الذي يعني الشهادة له بأنه في المستوى الموثوق به تديناً وعلماً، فينبغي الرجوع إليه، وهذا - كما هو معلوم - حافز تربيوي قوي، يدفع - وباعتزاز - إلى الاهتمام في مجال الرواية، للأخذ من الإمام، والإعطاء لأتباعه وشيعته.

ب. توثيق الفقيه الذي يعني الشهادة له بالفقاهة وجواز الإفتاء. وهذا - بدوره - عامل قوي أيضاً في الحفز على الاهتمام بالفقه والاجتهاد به، وإفادة الناس منه»<sup>(٣٥)</sup>. وبالإضافة إلى هذه الخصائص، تميّز الكتاب بسلوكه المنهج العلمي الحديث في التبويب، وتنظيم المادة العلمية، وأسلوب العرض، ما يجعله من أهم المصادر العلمية في هذا الباب.

كما حوى الكتاب تعريفاً تفصيلياً بأهم المراكز العلمية الإمامية، ومسرداً بأهم أعلامها، ومدوناتهم العلمية، ودورها في تنمية وتطوير الدرس الشرعي الإمامي.

## الهوامش

- (١) انظر في ذلك: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة: الدكتور سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- (٢) الدكتور حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: ٤٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

- (٣) الموسوعة العربية الميسرة ١: ٨٣٨ - ٨٣٩، مادة (دين)، بإشراف: محمد شفيق غربال، دار الشعب، القاهرة، ط ١٩٦٥م.
- (٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، أصول البحث: ٢٨ - ٢٩، منشورات الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- (٥) الموسوعة العربية الميسرة: ١٤٨، ط ٢، ١٩٧٢م.
- بهامشه: هكذا في المطبوعة، وأخال أنها خطأ مطبعي، صوابه: أحداثاً أسطورية.
- (٦) أصول البحث: ١٦.
- (٧) زهية جويرو، الإسلام الشعبي: ٧، دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- (٨) انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، تجربتي مع التعليم الحوزوي، مجلة الجامعة الإسلامية - لندن، العدد ١: ١٩٣ - ٢٠٤، كانون الثاني - آذار ١٩٩٤م، رجب - رمضان ١٤١٤هـ.
- (٩) منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية ١: ٥١٦، مادة (الدين)، إعداد: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.
- (١٠) الموسوعة العربية ٩: ٥٦٣، مادة (الدين)، هيئة الموسوعة العربية - دمشق، ط ١، ٢٠٠٤م.
- (١١) الموسوعة العربية العالمية ١٠: ٥٨٤، مادة (الدين)، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط ٢، ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ.
- (١٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التربية الدينية... دراسة منهجية لأصول العقيدة الإسلامية: ٢٥ (بتصرف)، مركز الغدير، بيروت، ط ٥، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (١٣) المصدر السابق: ٢٦.
- (١٤) الدكتور الفضلي، تعدد السُّبُل: الإسلام بين حفظ الهوية الحضارية للشعوب والتزام النظام الإسلامي، مجلة الكلمة، العدد ٧١: ١٧، السنة ١٨، ربيع ١٤٢٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٥) المصدر السابق: ٦.
- (١٦) الدكتور الفضلي، رأي في السياسة: ٤٦ - ٤٧، دار الرافدين، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (١٧) تجربتي مع التعليم الحوزوي: ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (١٨) الدكتور الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ٦، منشورات الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- (١٩) المصدر السابق: ١٢.
- (٢٠) الدكتور الفضلي، دروس في فقه الإمامية ١: ٤٩، مؤسسة أم القرى، قم، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٢١) الدكتور الفضلي، الشيخ المفيد مؤسس المدرسة الأصولية الإمامية: ٥ - ٦ (بتصرف واختيار)، أعمال مؤتمر ألفية الشيخ المفيد، قم، الدراسة رقم ١١٧، ١٤١٣هـ - ١٣٧١هـ.ش.
- (٢٢) انظر على سبيل المثال: الشيخ محمد الخصري، تاريخ التشريع الإسلامي: ١٢٤ - ١٢٩، دار العمير للثقافة، جدة، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م؛ الدكتور عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ١٣٦ - ١٤٠، بدون ناشر، ط ٧؛ الدكتور عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي وأحكام الملكية والشفعة والعقد: ١٢٠ - ١٢٨، منشورات جامعة قارون، بنغازي، ط ٤،

- ١٩٩٣م؛ بوجينا غيانة ستشيغفسكا، تاريخ التشريع الإسلامي: ١٤٠ - ١٤١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م؛ الدكتور نصر فريد محمد واصل، المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية: ٨٨ - ٩٢، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ نشر؛ الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي: ١٢١ - ١٢٨، الدار الجامعية، بيروت، ط١٠، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٢٣) عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي: ١١٧ - ١١٨، مختصراً.
- (٢٤) الدكتور الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٢٨ - ٣٢٩، مع بعض التصرف.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٤١ - ٣٤٢.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣١٦.
- (٢٧) المصدر السابق: ٤١٩ - ٤٢٢، مختصراً.
- (٢٨) ص ٨٨ - ٨٩ من الكتاب، مختصراً.
- (٢٩) المصدر السابق: ٩٤.
- (٣٠) انظر: مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي: ٢٦١ - ٢٦٣، مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (٣١) المصدر السابق: ٢٥٨ - ٢٦٠، مختصراً.
- (٣٢) الدكتور الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٩١.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ٧٤ - ٧٦.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٢٠، مع شيء من التصرف.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٣٤.

## قسمة الاشتراك مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك: .....	
العنوان الكامل: .....	
الهاتف:.....فاكس:.....	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من: .....	
المبلغ:..... عدد النسخ: .....	
نقدا إلى:..... شيك مصرفي: .....	
التاريخ:..... التوقيع: .....	

### الاشتراك السنوي

سائر الدول:  للأفراد ١٠٠ دولار  للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل < سوريا ١٥٠ ل.س < الأردن ٢.٥ دينار < الكويت ٣ دينار  
< العراق ٣٠٠٠ دينار < الإمارات العربية ٣٠ درهماً < البحرين ٣ دينار < قطر  
٣٠ ريالاً < السعودية ٣٠ ريالاً < عمان ٣ ريال < اليمن ٤٠٠ ريالاً < مصر ٧  
جنيهات < السودان ٢٠٠ دينار < الصومال ١٥٠ شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر  
٣٠ ديناراً < تونس ٣ دينار < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٥٠٠ أوقية < تركيا  
٢٠٠٠٠ ليرة < قبرص ٥ جنيهات < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠  
دولار.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

autumn 2012 – 1433 6st Year – No. 24

**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**