

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
العددان السادس والسابع والعشرون، السنة السابعة
ربيع وصيف ١٣٢٠ م، ١٤٣٤ هـ

□ شروط النشر:

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

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب
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: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان ترين،

مفرق ملحمة كتاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

- ◀ الهدعة ومبدأ التحذُر الديني، مطالعةٌ في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق / الحلقة الأولى
حيدر حبّ الله..... ٥

□ دراسات

- ◀ في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط
د. أحمد السلطان..... ١٣
- ◀ المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوارٌ مع نخبة من المراجع والفقهاء
حوارٌ مع: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني / الشيخ حسين النوري الهمداني /
الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي ٣٨
- ◀ نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية
د. صادق حقيقت..... ٨٠
- ◀ تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي
د. البشير التهالي..... ١١٣
- ◀ نقد السلطة، المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي
د. الشيخ خنجر حمية ١٣٢
- ◀ حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا...»، قراءة تحليلية
د. بكر قوزودشلي أوغلو..... ١٥٣
- ◀ عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد
د. الشيخ محمد علوان..... ١٨٩

◀ أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

د. الشيخ علي ناصر ٢١٨

◀ نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارنة

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ٢٥٤

◀ الطرق المباشرة لإثبات الهلال

الشيخ خالد الغفوري ٢٨٧

◀ بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

الشيخ كاظم قاضي زاده ٣١١

◀ الأحكام الحكومية في الفقه الإسلامي، نماذج فقهية

الشيخ محمد النجار ٣٥٦

◀ نجاسة الكلب في الفقه الإسلامي، محاولة قراءة مختلفة

الشيخ أحمد عابديني ٣٨٢

◀ التعذيب وعلم الأخلاق، دراسة في الفلسفة الهيدونية

د. حميد صادقي ٣٩٥

◀ اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

أ. مهدية فيض الإسلام / د. علي مظهر قراملكي ٤٠٦

◀ الفساد المالي في ضوء الفقه والقوانين الإسلامية: ماهيته، وتعريفه

أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني /
د. محسن ملك أفضل ٤٣١

□ قراءات

◀ قراءة في كتاب «نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني»

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ٤٦٣

البدعة ومبدأ التحذُر الديني

مطالعة في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله

تمهيد

يتفق المسلمون جميعاً على تحريم البدعة في الدين، ويرونها خلقاً لطقوس أو عادات أو مفاهيم تُلصق بالدين، ولا علاقة للدين بها. فأياً إقحام لما ليس من الدين في الدين يُعدّ عندهم بدعةً، على كلام وتفصيل بينهم في حدود تعريف البدعة، ومعاييرها، ليس هو محلّ نظرنا الآن.

كما يتفق المسلمون في ما يبدو على تصحيح الحديث النبويّ القائل: «كلُّ بدعة ضلالةٌ، وكلُّ ضلالةٍ في النار»، ويرون أنه يعني - في المقدار المؤكّد من مساحة دلالته - البدعة الدينية، أي اختلاق شيءٍ ما يُعتبر ديناً، في الوقت الذي لا علاقة للدين في واقع الأمر به.

ولستُ معنياً هنا بالدخول في الموضوعات الفقهيّة لقضيّة البدعة، والتي عالجتُ قسماً منها في كتابي المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤١١ - ٤٣١)، بقدر ما أريد أن أقف على مفهومٍ سوف أُسمّيه: «تحسُّس البدعة وتحذُّرها». وأقصد بهذا المفهوم أنّ الثقافة الدينية التي قدّمتها لنا نصوص الكتاب والسنة تسعى لخلق حسٍّ جماعي يتحسّس ظاهرة الابتداع في الحياة الدينية. وكأنّ هناك جهازاً يُراد ابتكاره على مستوى العقل الجمعي للأمة، وهو يقضي بأن يرصد أيّ ظاهرة بدعيّة ليقوم بتتبّعها، ويبيدي حساسيّته تجاهها. فالتدوين السويّ هو ذاك التدوين الذي يستشعر

حالات الابتداع؛ لأنّ هذا الاستشعار هو جزءٌ من النظام الثقافى والوجدانى الذي يخلقه الدين في الفرد، وفي الوسط الاجتماعي لأنصاره؛ كي يحمي نفسه من خلاله أمام محاولات الابتداع في الدين، والدسّ فيه، والاختلاق، ونسبة ما ليس من الدين إليه، وخلق أعرافٍ وعادات وتقاليد ومفاهيم ومسلكيّات يُراد لها الانتساب للدين، والدين لا علم له بها ولا خبر.

لقد رأينا هذا الحسّ الديني موجوداً عند المسلمين في مواقع كثيرة، والحمد لله. وقد برز عبر التاريخ مجموعةٌ من العلماء الذين حاربوا ما اعتبروه بدعاً في الدين، وتحمّلوا في سبيل ذلك المصائب، وألوان الطرد والنبذ والتوهين.

وعلى سبيل المثال: الإمام أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ)، منظر المذهب المقاصدي في الاجتهاد الشرعي، والذي يُعتبر من رواد مشروع محاربة ظواهر البدع داخل مجتمعه ومذهبه وقومه، فضلاً عن الآخرين، حتّى ألف في ذلك كتاب «الاعتصام» الشهير. لقد نُبذَ وحُورب؛ لأنّه اعتبر - سواءً قِيلنا بما قال أم رفضنا - أنّ الدعاء للخلفاء الأربعة وللسلطان في خطبة صلاة الجمعة بدعةٌ لم ترد في الدين، حتّى لو كانوا يستحقّون هذا الدعاء في الواقع، لكنّ جعله في خطبة الجمعة، وصيرورته سنّةً يعتاد الناس عليها، في الوقت الذي تكون فيه خطبة الجمعة شعاراً دينياً، سوف يفضي إلى عادةٍ دينية جديدة لا أصل لها في الدين من وجهة نظره.

كما رأينا الكثير من العلماء يحاربون العادات المختلقة باسم الدين هنا وهناك، فضلاً عن العادات الأخرى التي يُؤتى بها غير منسوبة إلى الدين، ولا تكون متوائمةً معه.

من الجميل أن يكون لدى العلماء والعاملين حسّ التصفية للدين من الإضافات الزائدة عليه دوماً من قبيل الثقافة الشعبيّة، ولو أدّى ذلك إلى بذل التضحيات في هذا السبيل. إنّ هذا الأمر يحول دون ولادة دين متضخّم عبر التاريخ، فقد يكون الدين بسيطاً، لكنّ التهاون أمام مظاهر تضخيمه، وإلصاق العادات والمفاهيم والتقاليد به باستمرار، سوف يؤدّي إلى تورّمه وإعاقته، ليصبح أنموذجاً آخر من الدين، يُثقل كاهل الناس، ويثقلون كاهله.

ورغم كلّ هذه الإيجابيات في قضية مواجهة البدعة والتحسّس منها، فقد رأينا

● **البدعة ومبدأ التحذر الديني، مطالعة في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق / الحلقة الأولى**

في الوقت عينه تشوّهات عرضت على هذا الحسّ الديني الفردي والجماعي؛ أدّت تارةً إلى تفعيله بطريقة خاطئة انعكست سلباً على الدين والتدين؛ وأخرى إلى تعطيله بطريقة ذكيّة، وهو ما سأشير باختصارٍ إلى نماذج قليلة منه في النقاط التالية:

أولاً: حالات التفعيل الخاطئ لمبدأ «تحسُّس البدعة وتحذرها»

هناك عدّة حالات تمّ فيها استخدام مفهوم البدعة بطريقة غير سليمة. وسأذكر هنا بعض النماذج الأساسيّة:

١- الابتداع بين تصفية الآخر وحماية الاجتهاد، معضلة التوفيق

المشكلة التاريخية والحالية عند بعض المسلمين أنّه يستخدم مفهوم البدعة لتصفية الحسابات مع التيارات الفكرية أو المذهبيّة التي تقع على خلافٍ معه، بحيث إنّ هذا المفهوم (البدعة) أخذ ينحو المنحى التصفوي. فعندما تتّهم شخصاً بأنّه مبتدع، أو مقولةً ما بأنها بدعة، فهذا يعني أنّك تعتمد إلى تصفية الآخر وحرقة بمثل هذا المصطلح. ومع الأسف فقد تحوّل مصطلح البدعة ومشتقاته؛ بسبب هذا الاستخدام السلبي له، من بُعد الإيجابي - الذي هو الحماية للدين من الإضافة عليه - إلى بُعدٍ سلبيّ، تمثّل في قتل مبدأ تعدّد الاجتهادات، واعتبار كلّ اجتهاد مخالفٍ لي بمثابة البدعة، أو على الأقلّ بعض الاجتهادات التي أختلف معها.

ومضافاً إلى وفرة تطبيق هذه الحالة بين المذاهب والطوائف الإسلاميّة، نحن نجدها أيضاً داخل التيارات الفكرية. فالمعتزلة مبتدعة عند أهل الحديث والسلفيّة، والسنة أهل بدعة عند الشيعة، وبالعكس، والفلاسفة مبتدعة عند أهل الأديان والكلام، كما فعلها الغزالي، وأراد تصفيتهم بها، إلى غير ذلك من التطبيقات. عندما يتحوّل مفهوم «تحسُّس البدعة» من حالة صحيّة، يُراد لها الحدّ من تضخّم الدين على يد البشر، إلى حالة مرّضيّة، يُراد لها تصفية الآخر وسدّ باب الاجتهاد، وقتل منافذ العُذر للآخرين، فإنّ فكرة البدعة ستصبح كارثةً، بعد أن كانت حماية صحيّة سليمة.

إنّ ما أفهمه من فكرة البدعة هو محاولة الدفاع عن الدين إزاء الركام الملقى

عليه عبر الزمن، والذي يزيده ثقلاً هو بريء منه، ولا أفهم فكرة البدعة بأنها عنوان تصفوي، أو قاتلٌ لحرية الرأي والاجتهاد، ولا سيما أن العلماء والفقهاء المسلمين أنفسهم قد أخرجوا من البدعة حالات الاختلاف الاجتهادي، إلا أن تطبيقهم لقضية البدعة أطاح بكلّ التنظيرات التي وضعوها في هذا السياق، وسنرى كيف أنهم طبّقوا المفهوم بطريقة صحيحة في مكان، دون آخر.

وعليه، فإذا أوصلني اجتهادي إلى اعتبار أمر ما بدعة في الدين فإن من واجبي محاربة البدع، لكن هذا لا يعني إلا ضرورة مواجهة ظاهرة البدعة بالطرق العلميّة الوزينة التي تحفظ حرمان الآخرين وحقوقهم. فليس كلُّ ابتداعٍ هو خبثٌ قصديٌّ نشأ عند صاحبه، بل قد يكون ناشئاً عن حُسن نيّة، ومع ذلك لزمني محاربته.

ومعنى محاربته ليس فتح النار عليه، بل هي محاولة رده بالطرق السلميّة الصحيّة الحضاريّة. إن الردود العلميّة على هذه الفكرة أو العادة التي اعتبرها بدعة هي بنفسها محاربة للبدعة، ولا يقف مفهوم محاربة البدعة عند أساليب التصفية، والهجوم العنيف، وإعلان الغضب، وأمثال ذلك، خلافاً لما باتت ثقافتنا الدينية المغلوطة تفرضه علينا من الربط والتواشج المزعومين بين محاربة البدع من جهة وتصفية الآخر من جهة أخرى، وكأنّ مفهوم محاربة البدعة يعني إعلان حربٍ وجهادٍ تسقط في ظلّهما الكثير من المحرّمات والمحظورات.

لا بدّ من تصحيح المفاهيم؛ لكي نصل إلى تصوّر صحيح. وتصحيح المفاهيم هنا يبدأ من الكشف عن الحمولة التي يرفعها لنا مصطلح معيّن مثل مصطلح «بدعة».

إنني أريد هنا أن أُميّز بين مفهوم «البدعة» ومفهوم «أهل البدعة».

ففي اللغة العربية، التي هي مدار الاستخدام في النصوص الدينية، لا تعني كلمة «البدعة» سوى الشيء المخترع الذي لا سابق له، فعندما يقول النصّ: اترك البدعة، فهذا يعني المطالبة بترك الأمور المخترعة في الدين، وليس للدين علاقةٌ بها. ولكنّ كلمة «البدعة» تطوّرت حمولتها المعنويّة عبر التاريخ الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى وما بعد؛ إذ عندما ظهرت تيارات عُرف عنها الابتداع في الدين جاء عنوان «أهل البدع»، فصار عنواناً سلبياً؛ لأنّه يعني أولئك الذين عُرفوا واشتهروا

● البِدعة ومبدأ التحذر الديني، مطالعة في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق / الحلقة الأولى

باختلاق المفاهيم التي ينسبونها للدين، والدين منها براء، دون أن يقع اختلاقهم هذا بطريق الخطأ عن طريق الاجتهاد (كما فصلتُ هذه النقطة في كتابي المشار إليه آنفاً). فليس كلُّ بدعة مفهومٌ تصفوي تاريخياً، بل «أهل البدعة» أو «أهل البدع» مفهومٌ تصفوي؛ لأنه يوحي بأنَّ السياق الفكري لهؤلاء هو سياقٌ مرفوض معوجٌ غريب، لا أنَّ هذه الفكرة عندهم بدعيّة أو تلك فحسب.

فكلمة «أهل البدعة» لا تعني وجود مذهب أو دين أو تيار يشتمل في تفكيره على بدعةٍ ما، بل تعني أنّ هؤلاء يسيرون فكرياً في سياق بدعيٍّ عامٍّ، وينهجون نهج اختلاق البدع، لا عن طريق الأخطاء الاجتهادية.

ولو التفتنا إلى هذه القضية سنفهم أموراً كثيرة في النصوص حول موضوع البدعة وأهل البدع، ومن ثمّ فلا يكون الفقيه الفلاني مبتدعاً وصاحب بدعة، من وجهة نظر الفقيه الآخر، بهذا المعنى السلبي للكلمة، بل إنّما يكون كذلك عندما يقع في سياق عامٍّ تتراكم فيه الأمور البدعيّة في فكره، بحيث تكون البدع هي أساس فكره ونهجه وعمله.

تماماً كما نقول: «أهل الحديث»، فهذا لا يعني أنّ كلَّ عالم يأخذ بالحديث هنا أو هناك هو من أهل الحديث، بل يعني تياراً خاصاً صار الحديث هو الإطار العامّ لمنظومته الفكرية والاجتهادية. وكذلك عندما نقول: سرقة، فهذا يعني أنّ الكلمة تطلق على حالة السرقة الواحدة، لكنّ عندما نقول: أهل السرقة والاختلاس، فهذا يعني أنّ هؤلاء عاداتهم ومنهجهم هو ذلك. فيمكن التمييز بين الكلمة في حالتها العادية والكلمة بعد إضافة عنوان «أهل» أو «صاحب» أو «أصحاب» وما شابه ذلك إليها، كالتمييز بين اسم «شرك» في القرآن الكريم واسم الفاعل «مشارك» عند بعض العلماء، فإنّ عند أهل الكتاب شركاً، لكنّهم ليسوا مشاركين بنحو اسم الفاعل. ومثّل هذا كثيراً في اللغة العربية والعرفية وغيرها. ولست أريد الإطالة هنا في هذا الموضوع، بل أحيله لدراسةٍ بحثيةٍ أخرى.

إذن أوّل مشاكل مفهوم البدعة في الممارسة الإسلامية هي مشكلة استخدام هذا المفهوم بطريقة تصفوية عند كلِّ اختلاف، وإخراجه عن حالته الصحية. وعليه

فلا يعني رفضنا استخدام تعابير أهل البدع على الآخرين اليوم. لكونها تعابير تصفوية. - أننا نريد سدّ باب التحسُّس من البدعة في الحياة الدينية، بل العكس هو الصحيح؛ ذلك أننا نريد فتح هذا الباب مهما كانت التسميات الممكنة له اليوم، وفي الوقت عينه الابتعاد عن الثقافة التصفوية، التي تهدر حرمة الاجتهاد، وحقّ التفكير في الأمور الدينية.

نعم، التيارات التي تنهج نهج اختلاق البدع - لا بطريقة خاطئة نتيجة اجتهاد ما، بل بطريقة ادعائية ذاتية بلا دليل أو مستند - يمكن استخدام أسلوب آخر معها، شرط أن يكون نافعا في التأثير، على كلام في هذه النقطة الأخيرة.

وخلاصة القول: إن تطبيق عنوان البدعة ومحاربتها على مقولة ما لا يعني أن من يتبنّى هذه المقولة هو من أهل البدع - بالمعنى التصفوي للكلمة - بالضرورة. كما أنّ حرصنا على ممارسة الجميع حقّ الاجتهاد، وقلقنا من الاستخدام التصفوي لتعبير البدعة ومشتقاتها، يدفعنا أيضاً إلى عدم استخدام هذه المصطلحات، لكن في الوقت عينه عدم غضّ الطرف عن واقع ما نراه بدعاً في الدين، ولو لم يكن متبوعها أهل بدعة، بل اتبوعها عن حُسن نية واجتهاد خاطئ.

٢- أزمة التحيز في مبدأ تحسُّس البدعة (بين الداخل المذهبي والخارج الإسلامي)

واستكمالاً للنقطة أعلاه، نجد تشوّهاً آخر في استخدام مقولة البدعة أيضاً، وهو التطبيق المتحيز لهذا المفهوم. ففي الوقت الذي يجد فيه الأشعري مثلاً أنّه من السهل عنده توصيف فكرة معينة قالها المعتزلي بأنها بدعة، نراه يصعب عليه توصيف أهل ملته ومذهبه بهذه الصفة، فلا يقول عن قضية ما عند أهل مذهبه بأنها بدعة، بل يراها اجتهاداً خاطئاً، يؤجر صاحبه عليه.

إنّ سبب هذا التطبيق المتحيز غير الموضوعي هو الخلط المتقدم المشار إليه. فنحن بثنا نتصور أنّ افتراض بدعية عادة ما عند أهل مذهبنا سيعني ذلك أنّ أهل مذهبنا هم أصحاب بدعة، وعليه فمذهبي هو مذهب بدعة، وهذا يعني الطعن في

علمائنا، وفي تاريخنا، وفي مذهبنا، مع أنه لا يوجد أيُّ تلازم!!
فمن الممكن أن تكون عند المذهب الأشعري أو الإمامي أو السلفي أو الزيدي بدعةٌ ما دون أن نحسب أهل هذا المذهب وعلماء أصحاب بدعةٍ؛ لما قلناه قبل قليلٍ، من أنّ عنوان «أهل البدع» عنوان يُقصد منه السياق العامُّ لهؤلاء، فهو سياق بدعي، لا أنّ فكرةً ما عندهم هنا أو هناك هي بدعةٌ في الدين، ولا أساس لها فيه، وأنها اختلقت فيه عن حُسن نيّةٍ أو سوئها.

وعليه، فلا دليل يمنع عن اعتبار فكرةٍ ما أو سلوكٍ ما أو عادةٍ ما في مذهب الحقّ - أيّاً يكن - بدعةً؛ لأنّه لا تناقض بين المفهومين. ولأنّهم أحسُّوا بالتناقض بين كونه المذهب الحقّ وبين وجود بعض البدع فيه صاروا ينفون دوماً عن مذهبهم وجود البدع، ويلصقونها بغيرهم، ممّا ولّد حسّاً نقدياً إيجابياً من الغير، وتغاضياً عن الولادات المتواصلة للبدعة داخل المذهب الحقّ نفسه، وهي المشكلة الثانية التي واجهها المسلمون.

ومقتضى العدالة والإنصاف والحقّ والموضوعيّة هو أن يظلّ مبدأ «التحذّر من البدع» ساري المفعول في مقابل كلّ الأفكار والعادات والمسلكيّات، سواءً تلك التي تظهر في محيطي المذهبيّ الخاصّ أم تلك التي تنشأ في مناخ محيطٍ مذهبيّ أو طائفيّ أو فكريّ آخر مختلف عنيّ.

وبهذه الطريقة أحمي الإسلام من البدعة عبر نقد الآخر، وأحمي مذهبيّ الخاصّ منها عبر نقد الذات، وعبر التحسُّس المشار إليه.

لهذا نحن نشجّع على توصيف الأمور بصفاتهما، ولو كانت في الإطار المذهبيّ الخاصّ، شرط عدم استخدام هذه التوصيفات بطريقةٍ تصفويّةٍ لمذهبٍ ما أو لأهله، كما قلنا قبل قليلٍ، وإلاّ فلن نخرج سوى بمقولة عصمة مذهبيّ الخاصّ أو مذهبك الخاصّ من البدعة، وكأنّ يد العناية الإلهيّة حَمَتُ هذا المذهب من أن تمسّه الأخطاء، فصرنا نقول بعصمة علمائه وأبنائه، وأنهم لا يجتمعون على خطأ!

إنّ معذوريّة الآخر في تبنيّه فكرةً أو عادةً ما نراها بدعةً في الدين تحفظ له

● حيدر حب الله

حرمته الشخصية أو الجماعية، لكتّها - أي المعذورية - لا تحفظ للبدعة التي يحملها عن حُسن نيةٍ أيّ حرمةٍ، ولا يكون انتماؤه المذهبيّ حامياً لبدعته من نقدنا ومواجهتنا بالطرق اللازمة، التي تراعي الحرمات كلّها والواجبات.

- يتبع -

في حقيقة الاجتهاد الأصول والضوابط

د. أحمد السلطان^(*)

إشكال أولي

لقد عبر أصول الفقه عن أهمّ المشاغل التشريعية التي واجهت الحضارة الإسلامية في صيرورتها التاريخية وتطورها الحضاري. ومن هذه المشاغل التي استأثرت بعناية علماء الأصول والفقه «تناهي النص الشرعي دون تناهي وقائع البشر». ولحلّ هذا الإشكال التشريعي دعا علماء أصول الفقه إلى استثمار الخطاب عن طريق الاجتهاد؛ وذلك بإرجاع الوقائع والنوازل غير المنصوص عليها وإلحاقها بأصولها، عن طريق العلل القياسية، والكليات المصلحية، والمقاصدية...

الاجتهاد: حقيقته، ضوابطه، أنواعه، مراتبه

فمن أبرز خصائص الشريعة الإسلامية أنها شريعة حية ومرنة، بمقدورها الاستجابة لكلّ جديد، والتفاعل مع كل حديث. فقد استطاعت أن تستجيب لمشاكل الماضي، وهي الآن قادرة على الاستجابة لحاجيات الحاضر. وهذا بفضل الاجتهاد، الذي هو رمزٌ خلودها وبقاء أحكامها، واستمرار تشريعاتها باستمرار الحياة البشرية.

فالاجتهاد من ألزم الأمور التي تحتاجها الأمة الإسلامية في العصر الراهن. والذي يجعله من ألزم الأمور هو المستجدات التي يفرزها الواقع المعاش، والتي تتطلب أحكاماً شرعية مناسبة لكل واقعة.

(*) باحثٌ متخصصٌ في العلوم الشرعية، من مصر.

فالإسلام يدعو إلى الاجتهاد والتجديد، ويقاوم الجمود والتقليد، ويؤمن بمواكبة التطور ومواصلة التقدم. والشريعة الإسلامية لا تضيق بالجديد، ولا تعجز عن إيجاد حلّ للمشاكل الطارئة.

ومن ثم فالاجتهاد ضرورة تشريعية، تقتضيه المستجدات، وتوجّه كثرة الحوادث والنوازل. وهذا ما يجعل الخطاب الشرعي مستمراً باستمرار الحياة البشرية... والاجتهاد في الإسلام يتأسس على مجموعة من الضوابط والشروط، كلها مؤصلة في كتب علم أصول الفقه. ومن ذلك أن لكل حادثة حكماً شرعياً مستمداً من الدليل، سواءً أكان هذا الدليل مصرحاً به في الكتاب والسنة أم مستنبطاً من النص، مثل: القياس، والاستصلاح، والمقاصد...

قال الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) في الرسالة: «كل ما نزل بمسلمٍ ففيه حكم لازم»^(١). فطريق طلب الحكم الشرعي للنوازل والأقضية هو النصّ الشرعي الصريح. لكنّ إذا غاب النصّ الشرعي الصريح فإنّ المقتضى المنهجي يلزم المجتهد المصير إلى الاجتهاد، بأنواعه المتعدّدة، وأشكاله المختلفة.

جاء في كتاب الفصول في علم الأصول، للإمام الجصاص الحنفي: «إذا ابتلوا بحادثة طلبوا حكمها من النصّ، ثم إذا عدموا النصّ نزعوا إلى الاجتهاد والقياس، ولا يسوّغون لأحدٍ الاجتهاد واستعمال القياس مع النصّ»^(٢).

والاجتهاد سائغ في المسائل والقضايا التي لا نصّ فيها؛ إذ لا اجتهاد مع وجود النصّ، فإذا «وجد نصٌّ أو إجماع سقط جواز الاجتهاد»^(٣).

فالاجتهاد ضرورة حياتية؛ لاستمرار حياة الناس المتجدّدة، وبقاء إيمانهم بالإسلام وفاعليّته^(٤).

فالاجتهاد من أهمّ الآليات التي تجسّد مرونة الشريعة الإسلامية في تفاعلها مع الواقع، وفي استجابتها للحاجيات الجديدة والوقائع المتجدّدة.

والاجتهاد لا يُلغي النصّ، وإنّما هو إعمالٌ للنصّ الشرعي في الوقائع الطارئة والجديدة.

ومن الطبيعي أن يختلف المجتهدون في تلقيهم لدلالة النصّ، وتنزيلها على الوقائع الجديدة. واختلافهم هذا يرجع إلى عدّة أسباب، أبرزها: اختلاف فهمهم لكلام الله

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

وسنة نبيه ﷺ؛ وكذا قدراتهم في الاستنباط والاستدلال؛ واختلاف أحوالهم وأزمانهم وأمكنتهم وثقافتهم وأفكارهم. ومما قرره علماء أصول الفقه في هذا الباب: «أنه لا إنكار في مسائل الاجتهاد».

ومن ثم فالاجتهاد هو السبيل للنهوض بالفقه الإسلامي المعاصر؛ وذلك بتقديم الحلول للوقائع الجديدة، مما يتفق مع روح الشريعة الإسلامية وأصولها ومقاصدها في التشريع.

ومما يلزم المجتهد اليوم هو معرفة علوم عصره، إن تيسر له ذلك؛ فإن تعددت هذه المعرفة وجب عليه استشارة أهل الاختصاص؛ لأن هذه الاستشارة من شأنها أن تعينه على معرفة الحكم الشرعي للنوازل الطارئة^(٥).

إن المجتهد في عصرنا هذا بحاجة ماسة إلى الاستعانة والاستشارة مع أهل الاختصاص، وهم العلماء العارفون بمجال تخصصهم، والتمكّنون من علوم العصر. وهو ما جرى به العمل عند متقدمي الفقهاء وأهل الاجتهاد، فقد كانوا يستفسرون عن حقائق الأشياء التي لها صلة وقرابة بالنازلة التي هي موضوع الاجتهاد. وهذه المعرفة ضرورية. وقد عبّر عن هذا الإمام الشاطبي عندما قال: «فلا بدّ أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها؛ ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى»^(٦).

تعريف الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

الاجتهاد في اللغة هو استفراغ الوسع في تحصيل الشيء.

وفي الاصطلاح هو استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية. وبصيغة أخرى: هو «بذل المجهود في ما يقصده المجتهد ويتحرّاه، إلاّ أنّه اختصّ بالعرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم، يوصل إلى العلم المطلوب بها»^(٧). والمقتضى التشريعي في ضرورة الاجتهاد هو تناهي النصوص الشرعية، دون تناهي وقائع البشر. فالأصول الشرعية معدودة، والحوادث ممدودة^(٨). وهذا ما يلزم منه المصير إلى الاجتهاد.

جاء في كتاب البرهان لإمام الحرمين: «ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه

إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستبطان، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر»^(٩).

ومن أبرز الأدلة الشرعية التي استعان بها علماء أصول الفقه لحلّ الإشكال التشريعي الذي تطرحه قضية تناهي النصوص الشرعية، دون تناهي وقائع البشر، دليل القياس: «الضرورة داعية إلى وجوب القياس؛ لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية. ولا بد أن يكون لله تعالى في كلّ حادثة حكم؛ إما بتحريم؛ أو تحليل... ألا ترى أننا إذا تركنا القياس لتعطّلت أحكام الحوادث، فصح قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس»^(١٠).

فالاتجاه من خصائص هذه الشريعة الإسلامية، التي من مواصفاتها الاستمرار مع حياة البشر. فالإسلام يدعو إلى الاجتهاد والتجديد، ومواكبة التطور والتقدم، ولا يعجز عن إيجاد حلّ للمشاكل الطارئة.

فالاتجاه يتقيّد ببذل الفقيه قصارى طاقته الفكرية في دراسة النصّ الشرعي؛ بحثاً عن الحكم الذي يحمله النصّ الشرعي؛ من أجل تنزيل هذا الحكم على تصرفات الناس، وكذا على الواقع الذي يعيش فيه هؤلاء الناس. فالاجتهاد في التطبيق لا يقلّ أهمية عن الاجتهاد في فهم النصّ الشرعي؛ لأن نتائج التطبيق منوطة بتحقيق مقاصد الشريعة. فلا فقه للنصّ بلا فقه لمحلّ النصّ. ومحلّ النصّ هو الواقع بأبعاده المختلفة ومكوّناته المتعدّدة.

أشكال الاجتهاد وأنواعه

إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يأخذ عدّة أشكال: فقد يكون قياساً، وهو إلحاق واقعة غير منصوص عليها بواقعة منصوص عليها؛ لاشتراكهما في علّة جامعة. بل من الأصوليين من خصّ الاجتهاد بالقياس. قال الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) في الرسالة: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد...»^(١١).

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

ونفس الاختيار أخذ به الإمام الجصاص الحنفي. فالاجتهاد عنده هو «استخراج علّة من أصل، يرد بها إلى الفرع. ويحكم له بحكمه، وهو الذي نسمّيه قياساً»^(١٢). وقد يكون الاجتهاد استصلاحاً؛ ذلك أنّ المجتهد إذا وجد للواقعة نظيراً لجأ إلى القياس وحكم، أمّا إذا لم يجد للواقعة نظيراً حكم بالمصلحة، بناءً على أن الشريعة الإسلامية جاءت إما لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة.

وقد يكون الاجتهاد حكماً بمقاصد الشريعة الإسلامية. فقد دلّ الاستقراء أن الشريعة الإسلامية لم تنصّ على حكم كلّ جزئية على حدة، وإنما أتت بقواعد وكماليات شرعية، مجردة عن عاملي الزمان والمكان، بحيث يمكن تنزيلها على الجزئيات والوقائع الجديدة. وبفضل هذه الكليات يتيسّر للخطاب الإسلامي أن يستوعب جميع الجزئيات ويغطي جميع المستجدات.

والأصل في الاجتهاد بالمصالح والمقاصد هو أنّ الحكم الشرعي على النوازل إن كان ملائماً لتصرفات الشارع، وشهدت به كلية من كليات الشريعة، فهو صحيح، يُبنى عليه الاستدلال على الوقائع الجديدة، ويرجع إليه في الحكم على النوازل الطارئة.

ومن الاجتهاد فهم الخطاب الشرعي، واستجلاء دلالاته، وتمثل معناه؛ لتمهيد استنباط الحكم الشرعي منه. وهو المسمى عند علماء أصول الفقه بـ (فقه الخطاب الشرعي)، أو (الاجتهاد البياني)^(١٣). ومرجعيته اللغة العربية؛ لأن النص الشرعي نصّ لغوي في بنائه، ومن ثم فهو محكومٌ بقواعد اللغة العربية وقوانينها في الإفهام. ومن الاجتهاد معرفة الواقع بجميع ملبساته ومكوناته؛ وذلك بتنزيل الأحكام الشرعية وإيقاعها في هذا الواقع عن طريق تطبيق القواعد الكلية والأصول العامة للشريعة الإسلامية. وبعبارة أخرى: «هو الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريدي للأحكام الشرعية»^(١٤).

وعلى هذا الاختيار فإنّ الاجتهاد دائماً يسير في طريقين لطلب الحكم الشرعي: طريق النصّ؛ وطريق الواقع. ولا يمكن الوصول إلى المطلوب الشرعي إلا من الطريقين معاً...»^(١٥).

والاجتهاد في جميع أشكاله وأنواعه يدور في محور النصّ، فقد ظلّ مرتبطاً

به، وخاضعاً له، وباحثاً عنه. فالاجتهاد لا يعدو أن يكون استجلاءً لمدى صحّة النصّ، أو استكشافاً لمعناه ودلالته، من حيث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، ومدى قابلية النصّ للتأويل...

الاجتهاد في النصّ الشرعي

يقصد بالاجتهاد في النصّ الشرعي تمثّل الدلالة اللغوية والشرعية للنصّ الشرعي؛ لما في هذا التمثّل من إعانة ومساعدة على استنباط الأحكام الشرعية. فالمجتهد لا يحلّ له أن يمارس الاجتهاد في النصّ الشرعي إذا لم يكن من جهةٍ على علم بوجود دلالة النصوص الشرعية في العموم والخصوص، والمجمل والمفصّل، والمقيد المطلق، والإثبات والنفي، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ؛ وعلى علمٍ من جهة أخرى بدلالة الألفاظ على المعاني، في بعدها المطابقي، والتضميني، واللزومي. فالمقتضى المنهجي في تمثّل دلالة الخطاب الشرعي يجب أن تكون البداية فيه بالخدمة اللغوية لألفاظه، من حيث الأفراد والتركيب، والوضوح والخفاء، والاستعمال والإهمال...^(١٦).

هذه الأهمية التي اكتسبها اللفظ في الدرس الأصولي قادت علماء أصول الفقه إلى تتبّع اللفظ، مفرداً ومركباً، مطلقاً ومقيداً، خاصاً وعماماً، حقيقةً ومجازاً. وكانت هذه المتابعة من جميع الجهات والزوايا، بحيث يصعب الوقوف على جميع هذه الجهات والزوايا التي كانت محور دراسة علماء أصول الفقه للفظ. جاء في كتاب البرهان لإمام الحرمين: «اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني. أمّا الألفاظ فلا بدّ من الاعتناء بها؛ فإنّ الشريعة عربيّة»^(١٧). ومن الاجتهاد في النصّ الشرعي التحقّق من دلالة الألفاظ، من حيث الوضوح والخفاء؛ وضبط المعجم الشرعي، وهو الألفاظ المنقولة من اللغة إلى الشرع. فتحصيل دلالة الألفاظ من لوازم الاستدلال ومقتضيات الاستنباط. فالمعاني التي تؤوّل إليها ألفاظ القرآن الكريم تتأسّس عليها أحكام في غاية الأهميّة، وتترتّب عليها عدّة آثار. وحتىّ يكون المفسّر والمجتهد في النصّ الشرعي على علمٍ ومعرفة بهذه الألفاظ فقد قام علماء أصول الفقه بإحصاء لهذه الألفاظ، وإيداعها في كتب خاصّة؛ حتى

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

يكون المستدلّ على بيّنة منها. ومن هذا القبيل ما قام به أبو حاتم الرازي (٣٢٢هـ) في كتابه «الزينة في الألفاظ العربيّة الإسلاميّة»^(١٨). والكتاب عبارة عن متابعة واسعة ورصد كبير لأهمّ الألفاظ المنقولة من اللغة إلى الشرع.

ومن التحقّق من دلالة الألفاظ الفصل بين المشترك والمترادف من الألفاظ. فالمشترك ما كان فيه اللفظ واحداً، والمعاني متعددة ومختلفة، اختلاف تباين أو تضادّ.

والمترادف ما كانت ألفاظه متعدّدة، والمعاني واحدة.

ومن التحقّق من دلالة الألفاظ معرفة الألفاظ المنقولة من الحقيقة إلى المجاز.

فالألفاظ الواقعة في التركيب قد تخرج من المعنى الأصلي، وهو الحقيقة، إلى المعنى التبعية، وهو المجاز. والأصل في الألفاظ أنّها لا تنبئ عن المعاني بذاتها^(١٩)، وإنّما القرائن والسياق هما الطريق المرشد إلى الفصل بين ما هو حقيقي وما هو مجازي، وما هو أصلي وما هو تبعية...^(٢٠).

ونظراً لهذه الأهمية التي يكتسبها التحوّل الدلالي للألفاظ على مستوى فهم الخطاب الشرعي، وعلى استنباط الأحكام الشرعية، فقد قام علماء أصول الفقه بإبداع هذه الألفاظ في مصنّفات خاصة؛ حتى تكون في متناول كلّ من اختار الاستدلال على الأحكام الشرعية، أو فهم الخطاب^(٢١).

كما استوعبت هذه المؤلّفات جملةً من الكليّات والقواعد اللغوية، التي بواسطتها يفهم الفقيه معنى النصّ، ويدرك مقصديته، مثل قاعدة: (لا يلجأ إلى السياق إلا عند عدم قدرة الوضع على الوفاء بالمعنى)؛ (لا يصار إلى التأويل إلا بدليل)؛ (التأويل خلاف الأصل)؛ (كلّ تأويل يرفع معنى النصّ فهو مردود)؛...

وممّا قرّره علماء أصول الفقه في دراستهم للفظ أنّ الأصل في وضع الألفاظ هو تحقّق الإفادة والبيان، وأنه «لا يجوز أن يرد في القرآن ما ليس له معنى أصلاً، وهو المهمل. والباري سبحانه منزّه عن أن يخاطبنا بما لا يفهم»^(٢٢).

ومن التحقّق من دلالة الألفاظ معرفة حروف المعاني، وهي الروابط^(٢٣)؛ لأن النصّ الشرعي، الذي هو الأصل في الاجتهاد، والسند في الاستنباط، كثيراً ما تتغيّر فائدته تبعاً للحروف الداخلة عليه.

قال أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد: «اعلم أنّ الكلام لما انقسم إلى: الاسم؛ والفعل؛ والحرف، وكان الخطاب تتغيّر فوائده تبعاً للحروف الداخلة عليه. وكان أكثر الغرض بهذا الكتاب ذكر الخطاب الذي يستدلّ به على الأحكام»^(٢٤). وتوصف حروف المعاني عند كثير من علماء الأصول بأنّها مدار وأساس «المسائل الفقهيّة، وتشتدّ الحاجة إليها. من هنا كان لا بدّ من بيان هذه الحروف، وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها»^(٢٥).

ومن مظاهر التحقّق من دلالة الألفاظ ضرورة انتقاء الألفاظ المعبّرة عن المعاني، كما دلّ على ذلك الوضع اللغوي، واصطلاح التخاطب؛ احترازاً من اللبس؛ وبعداً عن الغموض. «فلكلّ اسم مسمّى يختصّ به، ويتبين به المراد؛ ليقع به التفاهم... ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبداً، ولبطل خطاب الله تعالى لنا»^(٢٦).

إنّ حُمل اللفظ على غير معناه فهو مدعاة للبس والغموض، وطريق إلى إفساد البيان الذي يقع به التفاهم. وعليه يقع التكليف. فإنّ علماء الأصول يرفضون إخراج الألفاظ عن معانيها الحقيقية، كما دلّ على ذلك اصطلاح التخاطب، وهو الوضع اللغوي، إنّ كان ذلك الإخراج عارياً من الدليل. فالأصل في اللغة أنّها تقيّد البيان، وإنّ عدم التقيّد بهذا الشرط هو من قبيل إبطال الكلام كلّهُ، «وإفساد الحقائق والشرائع»^(٢٧).

وعليه فإنّه يجب أن يكون المنطلق في (مدارسة) دراسة الأصوليين للخطاب الشرعي هو التحقّق من دلالة الألفاظ التي تقع عليها المعاني، سواء أكان هذا التحقّق معجمياً أو شرعياً، لغوياً أو عرفياً، حقيقياً أو مجازياً... مع الاستعانة بالسياق أو المقام التي وردت فيه هذه الألفاظ. وبما أنّ اللفظ في التركيب قد يحتمل أكثر من معنى فإنّ النظر في السياق الذي ورد فيه اللفظ هو الذي يقطع هذه الاحتمالات. فالسياق هو الأداة المعيّنة والمساعدة على بيان المعنى المراد من اللفظ، «فلا يفهم معنى كلمة أو جملة إلاّ بوصلها بالتي قبلها، أو بالتي بعدها»^(٢٨).

ومن الاجتهاد في النصّ الشرعي إدراك الدلالة اللفظية، وهي العلاقة الجامعة والمتبادلة بين الألفاظ والمعاني، بأقسامها: المطابقي؛ والتضميني؛ واللزومي...

فلا بدّ في التفسير من إدراك سليم، ومعرفة عميقة بدلالات الألفاظ على

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

المعاني، وبالتغيّر الذي يطرأ على دلالة الخطاب، تبعاً للسياق المحيط بالخطاب. ولهذا الغرض نظر علماء أصول الفقه في الألفاظ من حيث علاقتها بالمعاني. كما انصرفت عنايتهم إلى الإلمام بالمقتضيات المحيطة بالخطاب؛ لأنّ الكلام الواحد تختلف دلالاته تبعاً للمقتضيات المحيطة به، وهو ما يعرف بـ (علم الوجوه والنظائر).

ويعدّ مبحث الدلالات من أهمّ البحوث التي يبتني عليها صرح علم أصول الفقه^(٢٩).

وهذا ما كشف عنه علماء أصول الفقه عامّة، والإمام الغزالي(هـ٥٠٥) خاصّة، الذي صرّح في المستصفى بأنّ علم الدلالات هو قطب علم أصول الفقه؛ «لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها»^(٣٠). فالدلالات هي مجموعة من القواعد الأصولية واللغوية التي ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافة طاقات النصّ في الدلالة على معانيه. «وهو من أهمّ البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام»^(٣١).

ومما يدلّ على مبلغ العناية والاهتمام التي أولاها علماء أصول الفقه لجهة الدلالات تنصيبهم المتكرّر على ضرورة تمكّن المجتهد من اللغة العربية إن هو قصد الاستدلال أو رام الاستنباط؛ ذلك أنّ «القول بضرورة الإحاطة باللسان مشعرٌ بالدلالة اللفظية»^(٣٢).

والدلالات؛ باعتبارها طريقاً في فهم الخطاب الشرعي، ومسلكاً في التفسير والبيان، ومنهجاً لاستجلاء المعنى لغوياً كان أو شرعياً، تعدّ من أهمّ الآليات المعينة للمجتهد والمستنبط على اكتساب معنى الخطاب؛ لأنّ المعنى المكتسب من اللفظ قد يكون معنى مطابقاً أو تضمينياً أو لزومياً، وقد يكون منطوقاً وقد يكون مفهوماً من المنطوق، وقد يكون أصلياً وقد يكون تبعياً...

النظر في سياق الخطاب

ومن مقومات التحقّق من دلالة الألفاظ في بعدها المعجمي والسياقي ضرورة الاحتكام إلى سياق الخطاب، بناءً على أنّ الألفاظ لم تقصد لذاتها، وإنما المرجع في تعيين المعنى هو سلطة المتكلّم ومراده من الخطاب. ومن ثمّ كان شرط القصد من

مقومات الدلالة في الدرس الأصولي.

ويراد بسياق الخطاب أسلوبه ومجراه. تقول: وقعت هذه العبارة في سياق الخطاب، أي إنها جاءت متفقة مع مجمل النص ومضمونه^(٣٣).

ويتحدد السياق في كونه هو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة أو الخطاب، ويندرج في سياق الخطاب فهم الخطاب الشرعي في مستواه الكلي، وذلك برّد أوله إلى آخره، والنظر في أحواله وأطرافه، وسوابقه ولواحقه، بحيث لا يصحّ الاقتصار في تمثّل المعنى على بعض أجزائه دون البعض الآخر. «فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره. فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصّل إلى مراده»^(٣٤).

وتحكيّم سياق الخطاب يستلزم الجمع بين النصوص التي تشترك في الموضوع الواحد، وذلك بحمل المطلق على المقيّد، والعام على الخاص، والمجمل على المبين. فالنصّ الشرعي سلسلة واحدة موصولة الحلقات.

ومن متعلقات الجمع بين النصوص اعتبار القرآن الكريم والحديث النبوي كلفظة واحدة. فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، «بل يضمّ كل ذلك بعضه إلى بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض. ومَنْ فعل غير هذا فقد تحكّم بلا دليل»^(٣٥).

ومن شروط تحكيّم سياق الخطاب^(٣٦) اعتبار الخطاب الشرعي «كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كليّاتها وجزئياتها المترتبة عليها. فعامّها المرتب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسّر على مبينها»^(٣٧). ومما قرّره علماء أصول الفقه في هذا الباب أنّ الاكتفاء بنصّ واحد في الاستدلال وتفسير الخطاب يعدّ سقوطاً منهجياً في الاستدلال^(٣٨).

ويحدّر الإمام ابن حزم النظائر من عواقب التمسك بنصّ واحد في الاستدلال؛ لما في ذلك من خطورة على اكتساب معنى الخطاب. قال في كتابه «التقريب»: «فلا تأخذ بعض الكلام دون بعض؛ فتفسد المعاني. وأحدرك من شغب قوم في هذا المكان، إن ناظروا ضبطوا على آية واحدة أو حديث واحد. وهذا سقوط جديد، وجهل مفرد»^(٣٩).

ولم يشدّ عن هذا المعنى الإمام الشاطبي عندما صرح في الموافقات مخطّئاً من

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

أخذ بنصّ واحد في جزئية من جزئيات الشريعة، دون أن يعتمد إلى الرجوع إلى كليات الشريعة، التي تمّ اكتسابها واستخلاصها عن طريق استقراء مجموعة من النصوص الشرعية. فالذي عليه محقق من العلماء أنّه لا يجوز الاستدلال بالنصّ الوحيد من القرآن الكريم والسنة النبوية، منفرداً ومعزولاً عن غيره من النصوص.

الاجتهاد والدليل

ومن المسائل الأصولية المتفق عليها بين علماء أصول الفقه أنّ لكلّ حادثة حكماً شرعياً، مستمداً من الدليل، سواءً أكان هذا الدليل مصرحاً به أم مستتباً من الدليل، وهو القرآن والسنة والإجماع.

وكان من آثار اقتران الوقائع والنوازل بالحكم الشرعي معارضة علماء أصول الفقه لكلّ استدلال جاء عارياً من الدليل الشرعي؛ لأنّ مُنشئ الأحكام هو الله تعالى. فالاجتهاد سائغ ما لم يوجد نصّ أو إجماع؛ فإذا وجد نصّ أو إجماع سقط جواز الاجتهاد^(٤٠).

والدليل إنّ كان مصرحاً به فهو نقلي؛ وإنّ كان مستتباً فهو عقلي. والعلاقة الجامعة بينهما هي علاقة التابع بالمتبوع. فكلّ قسم مفتقر إلى الآخر؛ «لأن الاستدلال بالمنقول لا بدّ فيه من النظر. كما أنّ الرأي لا يعتبر شرعاً إلاّ إذا استند إلى النقل»^(٤١). وفي هذا يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل؛ والثاني: ما يرجع إلى الرأي. وهذه القسمة هي بالنسبة لأصول الأدلة، وإلاّ فكلّ واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر»^(٤٢).

ويتحدّد الدليل النقلي في القرآن الكريم؛ والسنة؛ والإجماع، والدليل العقلي في القياس؛ والاستصلاح؛ والمقاصد... ويمكن إرجاع جميع الأدلة إلى القرآن الكريم، فهو «أصل الأحكام كلّها»، وجميع الأدلة، نقلية كانت أم عقلية، تابعة له، وملحقة به.

ومن لوازم الاجتهاد اقترانه بالدليل. فالاجتهاد لا يصحّ إلاّ إذا اقترن بالدليل^(٤٣)؛ لأنّ مُنشئ الأحكام هو الله تعالى، وكلّ اجتهاد عري من الدليل فهو اجتهاد مردود. وتمثّل المعنى الشرعي للخطاب عن طريق العلل، بقسميها الجزئي أو الكلي، أو

اللغوي أو الشرعي، يأخذ عدة أشكال، منها: القياس؛ والاستصلاح؛ والاجتهاد المقاصدي.

وهذا التنوع في طرائق الاجتهاد دليل على قدرة الخطاب الشرعي على الاستجابة لكل جديد، والتفاعل مع كل حديث. فالاجتهاد عن طريق العلة الجزئية أو الكلية يمنح للخطاب الشرعي قدرةً خلاقةً في تلبية احتياجات الإنسان المعاصر؛ فالنصوص الشرعية متناهية، ووقائع البشر غير متناهية، وحتى لا تضيق الشريعة الإسلامية بالمستجدات فإن المقتضى التشريعي يقتضي فتح باب الاجتهاد، بجميع مكوناته وأشكاله وأنواعه.

ومن أبرز هذه الأبواب: الاجتهاد القياسي، والاستصلاح، والمقاصدي، والتنزيلي. وهذه الاجتهادات مشروطةٌ بغياب النص الصريح في النازلة؛ إذ لا اجتهاد مع النص.

الاجتهاد والمنطق، دور المنطق في فهم الخطاب الشرعي

يعد علم المنطق من أهم الطرق والآليات المساعدة على تفهم المعنى، واستجلاء الدلالة. فهو يعمل على تقنين طرق دلالة الخطاب، بجميع مكوناته وأقسامه، سواء أكانت هذه الطرق صريحة أم مضمرة، منطوقة أم مفهومة، أصلية أم تبعية... وقد نبعت الحاجة إلى دراسة المنطق من الرغبة في تفهم الخطاب الشرعي، وتمثل دلالته، باعتبار دلالة اللفظ على المعنى قد تكون مطابقة، أو تضمناً، أو التزاماً. وهذا ما قاد علماء أصول المنطق إلى البحث في علاقة الألفاظ بالمعاني في جميع مستوياتها، ووضع المقاييس التي بموجبها تنضبط أنواع الدلالات. فبالاهتمام بالمستويات البيانية للمنطق كان استجابة لما تتطلبه عملية الاستنباط والاستدلال من دقة وصرامة، وذلك بالانتقال من الخطاب الشرعي، باعتباره دالاً، إلى القضية الشرعية، باعتبارها مدلولاً.

فالتوجه نحو المعطيات اللغوية للمنطق يعود إلى كون هذا العلم هو الطريق الذي به تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفصل، وبناء الألفاظ بعضها على بعض^(٤٤).

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

ويعدّ ابن حزم الأندلسي الظاهري من أبرز المناطقة المسلمين الذين عملوا على تأصيل وتقييد القواعد والاستدلالات المنطقية، وتوجيهها توجيهاً بيانياً. وهذا ما تجسّده مقدمة كتابه «التقريب لحد المنطق»، فهو من أهمّ المصنّفات المنطقية التي عملت على تقريب الدرس المنطقي إلى علم أصول الفقه؛ من أجل تفهّم الخطاب الشرعي، واستجلاء دلالاته، واستنباط أحكامه^(٤٥).

وقد صرّح الإمام ابن حزم الأندلسي، في مقدّمة كتابه التقريب، أنّ علم المنطق علم ضروري للمجتهد والمستنبط والمستدلّ والفقهاء، وأنّ الجهل به أو التقصير في طلبه يجنّب صاحبه الصواب، ويعرّضه للخطأ في الاستدلال.

جاء في مقدمة كتاب التقريب: «وليعلم العالمون أنّ من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربّه، وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين؛ لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان»^(٤٦).

فالقواعد والطرق الأصولية المخصّصة للاستنباط، والمتعلّقة بفقه الخطاب، لها علاقة بعلم المنطق، الذي موضوعه المعاني، والمعاني لا تتكشف إلّا بالألفاظ، «وهذا ما جعل صناعة المنطق تتّجه نحو الألفاظ في علاقتها بالمعاني»^(٤٧).

ومن محاور التلاقي بين علم أصول الفقه والمنطق صياغة علماء الأصول لمجموعة من المباحث الأصولية والفقهية على شكل قواعد كلّية منطقية، يغلب عليها الإيجاز في البناء والتركيب، بحيث يتمّ إعمال هذه الكليات في الجزئيات التي تعترض المفتي والمجتهد، سواء في تفهّمه للخطاب، أو في استدلاله على الأحكام.

وهذه القواعد مشيّدّة على الاستقراء، وهي تمثّل جانباً من طموح علماء الأصول في تقنين وضبط الطرق وقواعد الاستدلال. ومن هذه القواعد:

- العامّ يجري على عمومه ما لم يردّ دليلٌ يخصّصه.

- كلّ حكمٍ أمكن تعليقه فالقياس جائزٌ فيه.

- لا يحمل اللفظ على العموم إلّا بعد البحث عن المخصّص.

- الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يعدل عن الحقيقة إلّا بذلك.

- التأويل خلاف الأصل^(٤٨).

. محال أن يكون لفظاً واحداً مستعملاً في موضعه ومعدولاً به عن موضعه في حالة واحدة.

ومما يقدمه علم المنطق للفقيه والمجتهد أنه يعينه على الجمع بين النصوص ذات الموضوع الواحد، برد أولها إلى آخرها، وآخرها إلى أولها، وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، والمجمل على المبين؛ لأن من شأن التمسك بنص واحد في الاستدلال، دون رده إلى أطرافه وأجزائه، وكذا إلى باقي النصوص ذات الموضوع الواحد، قد يؤدي إلى إفساد المعنى، وتحريف النتائج، وقلب الحقائق...^(٤٩).

فالمعرفة بالمنطق، وخاصة ما تعلق بالجانب البياني، شرطٌ ضروري للمجتهد في تفهمه للنص الشرعي قصد بيان الحكم الشرعي منها، وتنزيل هذا الحكم على الواقع. «فلا بد للمجتهد أن يعرف تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به نصب الدليل، ووجه دلالتة على المطلوب. ولا بأس بأن يكون عالماً بشيء من فن المنطق، لا أن يكون متوغلاً فيه؛ لأنه يعين على ترتيب الأدلة، ويحتاج إليه في القياس احتياجاً كثيراً»^(٥٠).

لا مساغ للاجتهاد في مورد النص

من القواعد الأصولية التي لها صلة بالاجتهاد ومجالاته قاعدة «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص». وقد وردت هذه القاعدة بصيغة أخرى، وهي «لا اجتهاد في مورد النص»^(٥١).

والمضمون العام لهذه القاعدة أن الاجتهاد مشروع إذا انتفت الموانع، وتوفرت هذه الشروط:

١. أن تكون المسألة المجتهد فيها غير منصوص عليها بنص قاطع أو مجمع عليه.

والنص القطعي هو «كل حكم شرعي، عملي أو علمي، يقصد به العلم»^(٥٢). قال أبو الحسين البصري: «اعلم أن قاضي القضاة ذكر في العمدة أن ما عليه دلالة قاطعة فليس هو من مسائل الاجتهاد. والحق واحد فيه، لا يحل خلافه»^(٥٣).

والنصوص القطعية تتعلق بالثوابت الدينية، من عقيدة وشريعة وبعض المعاملات التي جاءت بنصوص قطعية في دلالتها وثبوتها أو كانت محل الإجماع. والقطعيّات

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

تتعلق كذلك بكليات الشريعة، وأصولها الأساسية في الحياة، وقيمها الخالدة التي بها قوام الاجتماع الإنساني، وعليها مدار العمران البشري.

٢- أن يكون النصّ الوارد في النازلة محتملاً للتأويل، وقابلاً لأكثر من معنى.

٣- أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع الطارئة، أو ما يمكن وقوعه، والحاجة إليه ماسة.

والاجتهاد لا يمسّ النصوص القطعية في دلالتها؛ لأن قطعيتها تنفي عنها الاحتمال في المعنى، والتعدد في الدلالة^(٥٤).

والنصوص القطعية في الدلالات تأخذ عند الأصوليين مصطلح النصّ، وهو اللفظ الذي يدلّ على معنى واحد، ولا يحتمل غيره.

وإخضاع هذه النصوص القطعية للاجتهاد من شأنه أن يهدر دلالتها اللغوية، ويلغي ميثاق التواصل والتفاهم الذي يجري في اللغة العربية^(٥٥). لكنّ الاجتهاد في هذه النصوص يأتي من جانب الفهم، وتمثّل المعنى الذي تحمله هذه النصوص، وكذا في تنزيل هذه النصوص على الواقع، وذلك بالنظر في المناط الذي يحفّ بالنازلة، ويؤثر في الحكم الذي تأخذه هذه النازلة تبعاً للحال والمآل.

٤- أن يكون الاجتهاد في النصوص المتعلقة بالمتغيّرات، وليس في الثوابت. ويراد بالمتغيّرات النصوص الشرعية المؤسسة على مصلحة أو مقصد شرعي أو عرف شهد له الشرع بالقبول، وأقرّه في التصرفات والمعاملات؛ بسبب عدم معارضته لأصل من أصول الشريعة.

فهذه النصوص ليست مرادة لذاتها، وإنما مرادة للمصلحة أو المقصد الذي من أجله شرّعت. ومن ثمّ فإنّ أحكام هذه النصوص تدور مع علّتها وجوداً وعدمًا. فالحكم يكون معتبراً إذا وجدت العلة، ويختفي إذا اختفت. وهذا ما عبّر عنه الإمام العزّ بن عبد السلام في أحد فصول كتابه «قواعد الأحكام»، والذي حمل عنوان «فصل في مناسبة العلل لأحكامها، وزوال الأحكام بزوال أسبابها»^(٥٦)، وفيه يكشف الإمام العزّ بن عبد السلام أنّ النصّ الشرعي إنّ كان قائماً على مصلحة مشهود لها بالاعتبار، أو على عرف غير مصادر لأصل شرعي، فإنّ ذلك النصّ يكون مراداً لمصلحته، ويدور معها من حيث الوجود والعدم^(٥٧).

٥. أن لا يكون الاجتهاد في النصوص المتعلقة بالثوابت، وهو كل ما لا خلاف عليه بين المسلمين، ويمثل الأحكام القطعية التي عليها مدار بقية الأحكام. وكل ما يجري من اجتهادات، سواء أكانت فردية أو جماعية، لا بد أن يكون المرجع فيه هذه الثوابت.

والاجتهاد في هذه الثوابت يأتي من جهة الفهم، وذلك باستجلاء الدلالة، واستكشاف المعنى، وهو المسمى بالاجتهاد البياني.

وحفاظاً على ما هو قطعي وثابت في النصوص الشرعية فإنه من الضروري على المجتهد أن يراعي الموقع التي تحظى به هذه النصوص في الخطاب الشرعي؛ لأن من شأن هذه المراعاة أن تجعل المجتهد في مأمن في تقيده بقاعدة «لا اجتهاد في مورد النص»^(٥٨).

الاجتهاد في المذهب الشيعي

إن المذهب الشيعي، بمختلف مذاهبه ومدارسه، يقرّ بمشروعية الاجتهاد، ويعترف بضرورته التشريعية في مسابره للمستجدات وتلبيته للحاجيات.

والناظر في أدبيات الفقه الشيعي المعاصر يلاحظ بشكل واضح مدى إصرار أغلب المنتمين إلى هذا المذهب على ضرورة تفعيل آليات الاجتهاد، بجميع أشكاله وأنواعه؛ من أجل أن يتحقق التفاعل والتعايش بين النصّ الشرعي الثابت والواقع المتغيّر. وما يميّز الكتابات الفقهية المعاصرة ذات النزوع الشيعي هو إجماعها على رفض الجمود والتقليد وتقديس الاجتهادات والآراء الفقهية لأئمة المذهب الشيعي والتسليم المطلق بأرائهم وأفكارهم؛ لأنّ هذا التقديس في حدّ ذاته إهمال وإغفال للخلفيات الثقافية والفكرية والحضارية التي تحكّمت في هذه الاجتهادات، وعرقلةً للتجديد التي تحتاجه الأمة الإسلامية في مواجهتها لما يحدث في الواقع المعاصر من مستجدات وطوارئ^(٥٩).

من هنا فإنّ الضرورة المنهجية تستلزم مراجعة هذه الاجتهادات، وذلك بتمحيصها وإرجاعها إلى ظرفيّتها التاريخية ولحظتها الثقافية؛ لأنها اجتهادات تحمل هموم عصرها ومشاكل زمنها، فضلاً عن أنها محكومة بخلفية أصحابها، وهي

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

خلفية يتداخل فيها ما هو ثقافي مع ما هو سياسي^(٦٠)، وما هو ذاتي مع ما هو موضوعي. ومن ثم كان من اللازم مراجعة فتاوى الفقهاء بما يناسب العصر، ويحقق مقاصد التنزيل.

هذا المعطى يُشعر بضرورة الاجتهاد في كل زمان ومكان، مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات والتحوّلات التي تحدث في الواقع، وتؤثّر في عملية الاجتهاد. وهذا ما يشعر بأنّ الفقه الشيعي هو الآخر يراعي الواقع في حاله ومآله، وفي حركيته وسكونه، وفي ثباته وتغيّره. وهو ما يوجب على المجتهد أن لا ينظر إلى النازلة وهي مجردة عن مناطها وتوابعها الزمانية والمكانية، بل لا بدّ له من مراعاة كلّ هذه المتغيّرات؛ من أجل تقرير الحكم الملائم للوضع الجديد.

والأدبيات الشيعية المعاصرة لا تقيّد الاجتهاد بما له صلة بالأحكام الشرعية، وإنّما تعمّمه ليشمل كلّ ما له صلة بالحياة. فالاجتهاد هو أداة للتجديد في فقه الأفراد، وأداة للتجديد في فقه المجتمع^(٦١).

ومن شأن هذا الاقتران بين الاجتهاد وبين الواقع في تجلياته أن يجعل الخطاب الإسلامي مستمراً مع جميع الأجيال، وفي كلّ زمان ومكان. والذي يمكن تقريره واستنتاجه من خلال قراءتنا ومتابعتها للأدبيات الشيعية المعاصرة في حديثها عن الاجتهاد، واتّفاقها على هذه المعطيات:

أ. تقريرها لتناهي النصّ الشرعي، دون تناهي واقع البشري في كلّ يوم.
ب. إيمانها بأنّ استمرار الخطاب الشرعي باستمرار الحياة البشرية يتوقّف على تفعيل الاجتهاد، بجميع أصنافه وأشكاله. فهو الأداة لملاحقة التطوّرات، والإجابة عن المشاكل الحادثة.
ج. إنّ الاجتهاد مفتوح لكلّ مَنْ توفّرت فيه الشروط، ورأى في نفسه أهلية الاجتهاد.

فالفقه الشيعي المعاصر حقّق نقلة واقعية في تأصيلاته للاجتهاد، من حيث الضوابط والشروط، بحيث لم يجعله حكراً على فئة معينة.

راهنية الاجتهاد

تزداد الحاجة إلى الاجتهاد بشكلٍ أكثر؛ لأنّ الظرف الذي نعيش فيه يمتاز

بمجموعة من التقلبات والتحويلات، وهو ما يفضي إلى تزايد الحوادث والمستجدات بشكل أكثر، وهذه المستجدات بحاجة إلى بيان حكم الشرع فيها.

إذن فالحاجة إلى الاجتهاد حاجة دائمة وملحة ما دامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتطور، وما دامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وحاكمة في كل أمر من أمور الإنسان. وعصرنا بخاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره؛ نظراً للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية^(٦٣).

ومن الضروري للمجتهد اليوم، فضلاً عن تمكُّنه من الآليات والضوابط والشروط التي يتوقَّف عليها فهم الخطاب الشرعي، أن يكون بصيراً عارفاً بما يجري في الواقع، وكذا بالمتغيرات التي تقع في هذا الواقع، فتؤثر في سلوك أفراد، من حيث نمط عيشهم وطبائعهم، التي تتأثر ببيئتهم وواقعهم.

ومن ثمَّ فتتزلزل الحكم الشرعي من النصِّ إلى الواقع لا بدَّ أن تراعى فيه مجموعة من الشروط، أبرزها: معرفة الأحوال والمؤثرات التي تؤثر في الواقع، وتنقله من حال إلى آخر.

والاجتهاد الذي يحقق فيه المجتهد مقاصد التنزيل هو الاجتهاد «الذي يقع في خضم الواقع، وهو الذي يتعامل مع الواقع في ثباته وحركيته...»^(٦٣).

والمعرفة بالواقع الذي هو محلّ تنزيل الحكم الشرعي يقتضي من المجتهد أن يكون متمكناً من علوم العصر، مطلعاً على كلِّ ما هو جديد في هذه العلوم، ولا سيما التي لها صلة بالنوازل والمستجدات، التي هي موضوع الاجتهاد.

وينبغي للمجتهد اليوم أن لا يبقى مشدوداً لاجتهادات واستنباطات المجتهدين السابقين؛ لأن تلك «الاجتهادات مرآة صادقة لواقع عاشه هؤلاء العلماء الأجلاء. فلم يكن المجتهد آنذاك إلا انعكاساً لما يجري في مجتمعه»^(٦٤).

فكثيرٌ هم المفتون الذين اختاروا أن يكون المرجع في فتاواهم هو الكتب، وليس الواقع. وبعبارة الأستاذ الفاضل العلامة يوسف القرضاوي: «يفتون في الكتب، ولا يفتون في الواقع، بل هم غائبون عن فقه الواقع، وفقه الواقع غائب عنهم»^(٦٥).

فالاختفاء بهذه الشروط والمواصفات، التي تلزم المجتهد أن يكون ملماً بثقافة عصره، حتى لا يعيش منعزلاً عن واقعه، فضلاً عن الاطلاع على علوم العصر، التي

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

تعيّنه على معرفة مجتمعه بظروفه ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية^(٦٦)، ليس باستطاعة الفرد الواحد تحصيله. وعليه فإنّ المقتضى المنهجي والعلمي يلزم تفعيل الاجتهاد الجماعي، وهو الاجتهاد الذي يلتقي فيه فقهاء النصّ بخبراء الواقع. وعلى حدّ تعبير الدكتور عصام البشير: «فالصيغة المثلى لقضايا الأمة المعاصرة هي الاجتهاد الجماعي، الذي يجمع بين فقهاء الشرع وخبراء العصر؛ لأنّ الفقهاء يعلمون النصوص ومقاصدها، والخبراء يعرفون الواقع بمشاكله وتحدياته، والحكم الشرعي مركّبٌ من العلم بالنصوص والعلم بالواقع»^(٦٧).

والذي يجعل الاجتهاد الجماعي^(٦٨) أكثر فاعليّة، من حيث الاستجابة للحاجيات، والتفاعل مع المستجدّات، كونه تفاعلاً وتكاملاً ومشاركةً بين عدد من العلماء والمجتهدين والخبراء المختصّين. ويتميّز عن الاجتهاد الفردي في كونه أكثر استيعاباً وإماماً بالموضوع في جميع جوانبه، وأكثر شمولاً في الفهم والتنزيل، وأكثر دقّة في الاستنباط، وأكثر إصابتاً للحقّ. كما أنّ رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، وخاصة في ما يتعلّق بالقضايا العامّة والمصيرية^(٦٩).

إنّ الاجتهاد بهذه الأوصاف والأشكال والضوابط يبقى حاجة ملحّة، تفرضها حاجات العصر، وتلزمها أحد ثوابت الخطاب الإسلامي، وهو استمرار هذا الخطاب باستمرار الحياة البشرية.

وبغياب هذه الشروط والآليات، أو التقصير في أحد مكوّناتها وشروطها، ستستمرّ المجازفات، وتهدر الطاقات، وتغيب أسرار التشريع ومقاصده.

استنتاجٌ وتعليق

إنّ الحاجة إلى الاجتهاد ضرورةً حضارية، وإنّ أيّ توقّف عن الاجتهاد والنظر يعني معاصرة الخلود، وتجميد الشريعة، والحكم بعدم صلاحياتها لكلّ زمان ومكان، وإزاحة لها عن واقع الناس، ووضعها في خانة التاريخ، وإعطاء العقل المسلم إجازة عطلة وراحة، الأمر الذي يمكن الآخر من امتداد قوانينه وقيمه إلينا، ويتحوّل العقل المسلم إلى المساهمة في إنتاج الآخر، عوضاً عن أن يساهم في إنتاج الذات...^(٧٠).

بعض آثار تعطيل الاجتهاد

رأينا في مقال سابق حول أسباب تجميد ملكة الاجتهاد أن علماءنا وفقهاءنا اتخذوا التقليد الأعمى للسلف الصالح ذريعةً للنأي بالفكر الإسلامي وبالسلوك عن الشبهات. وفهمنا أن هذه الذريعة لم تكن في محلها؛ لأن ذلك المنحى أوقع الفكر الإسلامي في مطب عميق، أشبه بالكمين، شلَّ حركته وعطله، وعاقه عن التطور والتجدد، وعن مواكبة العصور المتلاحقة.

صحيح أن السلف الصالح كان صالحاً بكل معنى الكلمة، ولكن صلاحه كان محكوماً بأمور وشؤون وظواهر ومقاييس ومعايير من بنات عهده، ولا تمت بأي صلة إلى ما صارت عليه أجيالٌ تعاقبت بعده، من الأبناء والأحفاد وأحفاد الأحفاد. إن السلف الصالح لم يعرف الطائرات، ولا الغواصات، ولا السيارات المتدحرجة في كل مكان، ولا الصواريخ العابرة للأمداء. ولو كان قد اطلع على هذه المصنوعات بما لديه من الفهم لقال: إنها من الجان؛ إذ منه الغواص، ومنه الطيار، ومنه عابر الأقطار، إلخ.

والسلف الصالح لم يعرف وسائل الاتصال والتواصل القائمة حالياً. ولو كان قد عرفها، على سبيل المثال، لكان التوقيت بين كل الأقطار الإسلامية موحداً. لا أقول: التوقيت الزمني، فهذا تحكمه ظواهر كونية خارجة عن إرادتنا وقدراتنا، وإنما أقصد الشعائر والأعياد والمناسبات الإسلامية؛ إذ لو كان السلف الصالح حاضراً اليوم لما أجاز أن تحتفل دولتان إسلاميتان متجاورتان بعيد من الأعياد الدينية، أو أن تؤدّي شعيرة من الشعائر، في يومين مختلفين، بينما لا يتجاوز الفرق بينهما في التوقيت الزمني دقائق معدودة، أو بعض ساعة، أو سويغات قلائل، الشيء الذي لا يفعل سوى أنه يفرق ويشردم، ويطيح علاقتنا ببعضنا بطابع الفصام والنشاز غير المبررين.

لو كان السلف الصالح مقيماً بيننا اليوم لأقام الدنيا ولم يقعدنا إلى أن يعلم جميع المسلمين، ويعملوا بما علموه، بأن عيد الفطر مثلاً ليس عيدين أو ثلاثة أعياد، حتى يحتفل به في ثلاثة أيام متفاوتة، في بلدان لا يفصل بينها سوى بعض اليوم بحساب الزمن، وبأن رؤية الهلال لم تعد واردة إلا في مكان القبلة أو في أي نقطة تكون محط اتفاق المجتمع الإسلامي كله، كما في خط غرينتش الدولي على سبيل المثال، وبعد

● في حقيقة الاجتهاد، الأصول والضوابط

ذلك تعمل وسائل الإعلام والأخبار والاتصال عملها، ليعلم كل المسلمين أنّ الهلال قد ثبتت رؤيته أو عدمها. وهذا الأمر لم يعد يتطلب من أجل أن يعمم في مجموع المعمورة سوى دقيقة أو بعض دقيقة.

لو كان السلف الصالح حاضراً اليوم لنادى بتوحيد القراءة (بخصوص نصّ القرآن)؛ وتوحيد التفسير؛ وتجديد المصطلحات، ما دام الأساس اللغوي واحداً، ومرجعه قائم إلى يوم الدين (القرآن الكريم)؛ وتوحيد التشريعات، ما دامت مرجعيتها واحدة (الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع)؛ وتوحيد الانشغالات والآمال والمطامح، ما دام عبء الدعوة الإسلامية قائماً على كاهل كل مسلم، ومطلب الدفاع عن جمى خريطة الإسلام واجباً من أكد الواجبات، ومسؤولية تطوير وتجديد وتحديث دولة الإسلام الكبرى وسيلة وغاية في آن واحد، وفي كل الأمكنة والأزمنة.

إذن كل هذه نقط وأفكار للمناقشة، استوجبت من تقاعسنا عن الأخذ بما كان يأخذ به السلف الصالح من فنون الفهم والبحث والتحليل والتمحيص والاستنباط، واكتفائنا في مقابل ذلك بالأخذ بما كان ذلك السلف يمارسه ويقضي به في عهوده وعصوره الأولى، رغم اختلاف الظروف والظواهر والعلائق، وأسباب البحث والفهم، ووسائلهما، الآخذة في التبدل والتطور يوماً بعد يوم، بل ساعة بعد أخرى، حتى لا أقول: في كل وقت وحين، وهو عين الواقع.

ولو كانت هذه وما يشابهها ويمائلها من الظواهر والأمور هي كل ما جنيناه من تعطيلنا لعقولنا، وتجميدنا لملكة الاجتهاد فينا، لكان الأمر هيئاً، ويسيراً على العلاج، ولكن الطامة أنّ هذا لم يعد يمسننا نحن المسلمين فحسب، بل صار يهدد عقيدتنا، بعد أن أثبتنا بما نحن عليه من الجمود الفكري والعطل الإبداعي، ومن العجز عن التجديد والابتكار، أنّ الإسلام هو الآخر - وهذا عين الباطل - عاجز عن مسابرة ركب العصر، وعن مواكبة مسيرة الحداثة، حتى صار بيننا «علماء» وباحثون وأساتذة نتغنى بأسمائهم وإنجازاتهم ينادون بعلمنة الإسلام، مع ما تشتمل عليه هذه الدعوة من مظاهر الفصام، والسقم الفكري، والجهل المقيم، ليس بشؤون الإسلام وروحه ومضمونه الفكري العقلي المتفوق والمتعالي على الجهد الإنساني برمته فحسب، بل أيضاً بشؤون العلم والعلمانية، الشيء الذي جعل أصحاب هذه الدعوة

هؤلاء يروون العلم الوضعي بنظريّاته النسبية، والقابلة للتعديل والتغيير، والتصويب والتصحيح، يتعالى على الحقائق العلمية الدينية الواردة في كتاب الله العزيز. هكذا وبكلّ صفاقة ووقاحة؛ لمجرد كونهم - عفا الله عنهم - منبهرين إلى الجذور بأضواء الحضارة العلمية القائمة (بل الغربية)، وألوانها، وإغراءاتها، مع علمهم بأنّ هذه الحضارة لم تجئ على الصعيد الإنساني إلا بالتفكك الأسري، والانحلال الأخلاقي، والعبث الفكري، لم تأت إلا بالخسران في الدنيا قبل الآخرة.

إنّ أخطر نتائج تعطيلنا للاجتهاد الفكري في فهم الشأن الديني على حقيقته، لا كما نراه في منطلق قصورنا وعجزنا، أنّ المغرورين من علمائنا وأساتذتنا بدأوا يروون أنّ شريعة الإسلام لا تسير التطور القائم، ولا تجاربه، ولا تسير مع الزمن في سرعته وصيورته. ولذلك ألقوا هذه الشريعة وراء ظهورهم، وما زالوا يفعلون، وانكبوا على شرائع الآخرين، من غير المسلمين، ينقلون عنها ويقلدون، كما كانوا بالأمس ناقلين ومقلدين لأساليب فهم السلف الصالح. فاستبدلوا القليل الجائز على علاته بالكثير الفاسد رغم ألوانه وأضوائه، حتى صرنا ضدّاً على إسلامنا، المعلن على الأقلّ، نعيش ونتعامل ونتفاهم من منطلق فكرٍ دخيل، ونتحاكم إلى قوانين لا علاقة لها بعقيدتنا وعباداتنا وتقاليدينا، ونقرأ ونعلم أجيالنا الناشئة أموراً تقلب حياتنا رأساً على عقب؛ من قبيل: نظرية دارون المتهاككة في النشوء والارتقاء؛ ومن قبيل: نظريات فرويد المنقوعة في شبقية جنسية مريضة، وباعثة على الرثاء، حتى لا أقول: الغثيان؛ ومن طينة فكرة النظام العالمي الجديد، التي يعلم الله سبحانه وتعالى كم سيمضي على العقل العربي والإسلامي من الوقت قبل أن ينتبه إلى أنّها ليست سوى دعوة إلى اعتناق جاهليّة حديثة متطورة، تتخذ أصنامها أشكالاً جديدة مبتكرة، منها: الحاسوب، ومنها: بورصات القيم، ومنها: محاور للدفاع وللأمن، تزن الأمور بميزان العجل الذهبي الذي تركه السامريّ قائماً في العقول وفي القلوب، المطبوع عليها بالوقر، والمغلولة بالأكثّة...، وللحديث صلة.

المواشم

- (١) الشافعي، الرسالة: ٤٧٧.
- (٢) أبو بكر الجصاص الحنفي، الفصول في علم الأصول ٢: ٣١٩.
- (٣) المصدر السابق ٣: ٣٤٦. ولزيد من التفصيل في قاعدة «لا اجتهاد في مورد النص» يراجع: د. نجم الدين الزنكي، الاجتهاد في مورد النص: ٢٣٩.
- (٤) البحر المحيط: ١: ٤٤٤.
- (٥) د. مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة: ١٧٣.
- (٦) الموافقات ٤: ١٦٥.
- (٧) الفصول في الأصول ١: ٩.
- (٨) السرخسي، الأصول ١: ١٠.
- (٩) البرهان ٢: ٥٠٢.
- (١٠) السمعاني، قواطع الأدلة ٢: ٨٥.
- (١١) الشافعي، الرسالة: ٤٧٧.
- (١٢) الفصول في الأصول ١: ٤.
- وفي كتاب المقدمات الممهدة ١: ٤٢، لابن رشد: الحد «هو القياس، وهو أحد أقسام الاجتهاد».
- (١٣) د. أحمد بوعود، «فقه الواقع، أصول وضوابط»، كتاب مجلة الأمة: ٧٤، ٢٠٠٢م.
- (١٤) د. بشر بن ملود جحيش، «في الاجتهاد التنزيلي»، كتاب مجلة الأمة: ٩٤، ٢٠٠٢م.
- (١٥) د. إدريس حمادي، الاجتهاد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة: ١٠١؛ إفريقيا الشرق المغرب: ٢٠٦.
- (١٦) د. عبد الكريم مجاهد، الدلالة عند الأصوليين، مجلة الفكر العربي، العدد ١، السنة السابعة، ١٩٨٦م. ويراجع كذلك: د. عبد المجيد السوسة، الأسس العامة لفهم النصّ الشرعي، دراسة أصولية، مجلة التجديد الماليزية: ٩٩، السنة الثالثة.
- (١٧) إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه ١: ١٣٠.
- (١٨) هذا الكتاب حقّقه حسن الهمداني، وصدر عن دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٩٥٧م.
- (١٩) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٣.
- (٢٠) عبد العال مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.
- (٢١) للوقوف على هذه المصنّفات يستحسن الرجوع إلى: د. صالح الضامن، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، مجلة آفاق الإماراتية، العدد ٢٤، السنة التاسعة، ٢٠٠١م.
- (٢٢) البحر المحيط ١: ٤٤٤.
- (٢٣) الحرف «هو ما دلّ على المعنى في غيره». يراجع: الجرجاني، التعريفات: ٨٥.
- ويطلق المنطقة الرابط للدلالة على الحرف، وهو «اللفظة الدالة على النسبة، وحكمها حكم الأدوات». يراجع: ابن سينا، العبارة: ٩٢.
- (٢٤) أبو الحسين البصري، المعتمد ١: ١٧.

- (٢٥) السرخسي، الأصول ١: ١١١.
- (٢٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨: ٢٠. وقد جاء في المصدر نفسه ٣: ٣٨: «إن اللغات إنّما رتبها الله عزّ وجلّ ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركّبة على المعاني المبينة على سمّيّاتها».
- (٢٧) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ٦.
- (٢٨) د. عبد الرحمن بو دراع، أثر السياق في فهم النصّ القرآني، مجلة الإحياء المغربيّة، العدد ٢٥، ٢٠٠٧م.
- (٢٩) اعتبر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي مبحث الدلالات لبّ علم أصول الفقه. يراجع: البوطي، إشكاليّة تجديد أصول الفقه: ١٦٢.
- (٣٠) المستصفي ٢: ٧.
- (٣١) د. فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: ٢٦٨.
- (٣٢) د. عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند أبي إسحاق الشاطبي: ٢٥٢.
- (٣٣) د. محمد إقبال عروي، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسّرين، مجلة أفاق الإماراتيّة، العدد ٣٥، السنة التاسعة، ٢٠٠١م.
- (٣٤) الموافقات ٣: ٤١٣.
- (٣٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: ٣: ١١٧.
- (٣٦) نجم الدين قادر زنكي، نظرية السياق، دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٣٧) الاعتصام ١: ١٦٤.
- (٣٨) الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٧.
- (٣٩) التقريب لحد المنطق: ٢٨١.
- (٤٠) الفصول في علم الأصول ٣: ١٤٦.
- (٤١) الموافقات: ٣: ٤١.
- (٤٢) المصدر نفسه. ويراجع: د. عبد الكريم عكيوي، نظرية الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، منشورات المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.
- (٤٣) البحر المحيط ٦: ٢٣١.
- (٤٤) الفصل ١: ٤٤.
- (٤٥) يقع كتاب التقريب لحد المنطق في الجزء الرابع من رسائل ابن حزم، التي حقّقها د. إحسان عباس. كما قامت دار الكتب العلمية في بيروت بتحقيق هذا الكتاب، وإصداره ضمن منشوراتها لسنة ٢٠٠٥م.
- (٤٦) التقريب ١: ٢٢.
- (٤٧) جعفر آل ياسين، المنطق السنيوي: ١١.
- (٤٨) يراجع: د. عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ د. الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي: ٢٠٣، منشورات دار ابن عمّان.
- (٤٩) التقريب لحد المنطق ٤: ٩٥.

- (٥٠) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ١: ٣٧٢.
- (٥١) يراجع: محمد بن محمد الصاعدي، قاعدة «لا متاع للاجتهاد مع النصّ وعلاقتها بسجل الاجتهاد الفقهي»، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.
- (٥٢) الزركشي، البحر المحيط ٦: ٢٢٧.
- (٥٣) المعتمد ٢: ٩٧٨.
- (٥٤) د. عبد العزيز حريز، شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر: ٢١٩، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية، العدد ٥، ٢٠٠٢م.
- (٥٥) نجم الدين زكي، الاجتهاد في مورد النص، دراسة أصولية مقارنة: ١٧.
- (٥٦) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢: ٥.
- (٥٧) بشرى الشقوري، الاجتهاد بين قاعدتي «لا اجتهاد مع وجود النصّ» و«الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا»، مجلة الحياة الطيبة، العدد ١٤.
- (٥٨) يراجع: قطب مصطفى سانوا، الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار النفائس، ٢٠٠٦.
- (٥٩) الشيخ حسن بن موسى الصفّار، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٦٧، مكتبة الفجر الثقافية، ١٤٢٦هـ.
- (٦٠) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٩٢، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م.
- (٦١) الشيخ سامي الغزيري، الاجتهاد وأثره في الشريعة الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، العدد ١. ويراجع كذلك: زينب شوربا، نحو فهو معاصر للاجتهاد، حوارات في الاجتهاد، دار الهادي، ٢٠٠٤م؛ محمد واعظ زاده، الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، مصادره وضوابطه، رسالة التقريب، العدد ٢٦.
- (٦٢) د. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ١٢٤.
- (٦٣) أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، الاجتهاد: النصّ، الواقع، المصلحة: ٦٣.
- (٦٤) د. رقية جابر العلواني، أثر العرف في فهم النصوص: ٧١، دار الفكر، ٢٠٠٣م.
- (٦٥) د. يوسف القرضاوي، موجبات تغيير الفتوى، برنامج (الشريعة والحياة) على قناة الجزيرة، من الحلقة ٢ إلى الحلقة ٦، ٢٠٠٧م.
- (٦٦) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ٦٠.
- (٦٧) د. عصام البشير، الوسطية من خصائص الأمة الإسلامية، درس حسني رمضان، ١٤٢٤هـ.
- (٦٨) للوقوف على حقيقة هذا النوع من الاجتهاد يستحسن الرجوع إلى: د. قطب سانوا، الاجتهاد الجماعي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار النفائس، ٢٠٠٦م.
- (٦٩) مسفر بن عليّ القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة: ٥٤. ويراجع كذلك: د. عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، كتاب مجلة الأمة، العدد ٦٢، ١٤١٨هـ.
- (٧٠) من مقدّمة الأستاذ عبيد حسنة لكتاب في الاجتهاد التنزيلي، كتاب مجلة الأمة: ٩٣.

المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

حوار مع: الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني

الشيخ حسين النوري الهمداني

الشيخ أبو طالب تجليل التبريزي^(*)

ترجمة: كاظم خلف العزاوي

نتناول في هذا البحث الأسلوب الاجتهادي للفقهاء المتبحر والعالم العظيم البروجردي^{رحمته الله}، والذي يعدّ من مفاخر حوزة الاجتهاد الشيعية، وذلك حسب ما جاء على لسان تلامذته الذين لم نجمهم على يديه.

ونتقدّم بالشكر الجزيل من: الشيخ لطف الله صافي الكلبايكاني؛ والشيخ حسين النوري الهمداني؛ وأبو طالب تجليل التبريزي، الذين تجشّموا عناء المشاركة في هذا البحث.

✿ نتقدّم بالشكر الجزيل مرة أخرى من الأساتذة العظام الذين منحونا هذه الفرصة مع قلة وقتهم. السؤال الأول هو: يقال: إنّ البروجردي يعتبر دليل الانسداد قد وُجدَ من الناحية التاريخية دليلاً على حجّية خبر الواحد. وهذا خلاف الذين يعتبرون أنّ الدليل على الحجّية مطلق الظنّ. فالرجاء بيان الأمر حول هذا الموضوع.

الكلبايكاني: أحد أساليب الأستاذ الأعظم البروجردي^{رحمته الله} التحقيقية أنّه كان يقوم بتحقيق البحوث العلمية جذرياً، ويبحث في تطوّر أيّ مسألة وإن كان قد تمّ خلال عدّة قرون. في دليل الانسداد استعمل كذلك نفس الأسلوب من البحث، وفي النتيجة توصل إلى الدليل الذي أثبت به في آخر الأمر حجّية خبر الواحد. إلى هنا

(*) ثلاثة من الفقهاء والمراجع البارزين اليوم، وثالثهم قد توفي مؤخراً رحمة الله عليه.

نلاحظ أنه قد عدل عن الأصل الذي أقيم لحجية مطلق الظن. لذلك في مجلس درسه، الذي تشرّفت بتدوين تقريراته، نرى أنه قد عنون دليل الانسداد بفصلين: الأول: بين فيه البحث على مسلك المتأخرين عن زمن الخوانساري، وعلى الخصوص الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني. وقد استوفاه ضمن خمس مقدمات، ومن ثم تعرّض إلى أجوبتهم؛ الثاني: تعرض فيه إلى مسلك المحققين الذين تناولوا هذا الدليل قبل المحقق الخوانساري. ومن خلال كلماته بيّن المقدمات التي لم يقوموا بذكرها، وفي النهاية أثبت حجّة خبر الواحد، لا حجية مطلق الظن. ومما بيّنه في هذا الدليل التقرير التالي: بمقتضى آية النفر وأمثالها من الآيات الأخرى - كآية الكتمان -، وبحسب أخبار تعليم وتعلم الأحكام الكثيرة والاستفتاءات والقضاء والواجب، وحيث إنه لا يوجد من هو مطلق العنان في أمور الدنيا والآخرة، ولأنّ الشارع المقدّس لا يرضى أيضاً بزوال ثمرات كل تلك الأحكام التي في الكتاب والسنة، والتي قد تمّ ذكرها في أبواب كثيرة، لذا فإنّ المقصود من هذه الأحكام هي التي تتدخل في جميع أمور الناس المعاشية والمعادية، وهي أيضاً ملاك وميزان من أجل رفع الخلافات وفضّ الخصومات وحفظ الأنظمة وغيرها من الأمور الأخرى. فمن أجل أن لا يُنقض غرضها التي أنزلت من أجله، وأن لا يكون تنزيل الكتاب وإرسال الرسل دون أدنى فائدة، ولكي تبقى هذه الثمرات محفوظة، وتصل إلى البشرية على مرّ العصور والقرون، ويكون تعلّمها وتعليمها واجب، ويعدّ كتمانها من المحرّمات، فإذا كان باب العلم بهذه الأحكام مسدوداً، والطرق اليقينية إليه كذلك، أو يجب أن نقول: إنه لا يجوز الاكتفاء بالأحكام المعلومة والمسلّم بها، والتي دلّت بصريح الآيات والروايات على ديمومة وبقاء الدين الإسلامي إلى يوم القيامة، لذا فإنّ الاكتفاء بهذا المقدار القليل، إذا لم نقل: إنه منتهٍ بزوال جميع الثمرات المستفادة من الأحكام، فقطعاً إنّ أغلبها سوف يزول مع مرور الزمان، أو نقول: إن هذه الأحكام يجب أن تحرز من الطرق الظنّية المتعارف عليها - وليس من الطرق غير الظنّية كالقياس؛ لدوران الأمر بين الأخذ بالطريق الظنّي المتعارف ومتابعة الظنّ أو متابعة الوهم، ولا شكّ في كون العقل قاطعاً بحجّة الظنّ الحاصل من الطريق المتعارف، وإمضاء الشارع هذه الطريقة. ولا يخفى عليك أن تتعلّم الأحكام وتعليمها بالطريق المعروف، والقول والإفتاء به، ليس قولاً بغير علم، فهو

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

العلم المأثور الذي أُطلق عليه العلم في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ﴾. ومع هذا البيان لا حاجة إلى المقدمة الأولى والثالثة والرابعة والخامسة، ويثبت به حجّية الخبر والظنّ الحاصل منه؛ لأنه هو الطريق المتعارف عليه في عصر النبيّ والأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا. ولا يشمل الدليل إلاّ الطريق المتعارف، فلا حاجة في إخراج مثل القياس عن شموله له إلى الاستدلال؛ لأنّه ليس من تلك الطرق. وبالجمله فإنّ بين هذا البيان وبين المحقّقين العظام الذين عنونوا دليل الانسداد بعد المحقّق الخوانساري اختلافاتٌ كثيرة، قد أوردتها في تقريرات بحث الأستاذ الأعظم.

❁ البروجردي كان محيطاً بأقوال أئمّة العامة، وآراء الصحابة؛ وذلك لاعتقاده أنّه في حالة عدم أخذ العلم من بيئة صدور الرواية فإنّ البحث والفهم الكامل لها لا يكون ميسراً، ولا يستفاد إلاّ من المعنى الظاهري لألفاظها. فهل كان هذا الأسلوب من ابتكاراته؟ وما مدى تأثير الإحاطة بفقهِ العامة ومعرفة بيئة صدور الرواية في الاجتهاد؟

الكلبايكاني: من دون شك إنّ الاطلاع على الفتاوى وأقوال الصحابة والتابعين من علماء العامّة له تأثيرٌ كبير في الفهم والاستفادة الصحيحين من المجموعات الروائية، وكذلك على ما لعلمائهم من وجهات نظر حول هذه الأقوال، وكذلك في فهم جهة صدور تلك الروايات المؤثّرة. وعليه في كلّ مكان، وفي كلّ رواية من المحتمل أنّها لا تتضمّن أقوال أهل البيت عليهم السلام، أو جهة صدورها غير معروفة، يصبح من الضروري الاطلاع على هذه الفتاوى والأقوال. وهذا هو العلم الذي كان قدماء الفقهاء متبحّرين فيه، وكانوا يولونه أهمّية كبيرة. وإثر هذا قام الشيخ الطوسي عليه السلام بتأليف كتاب ليس له نظير في هذا المجال، أسماه الخلاف، وكان للعلامة الحلّي كتاب باسم تذكرة الفقهاء. وفي هذا العصر المتأخّر لم يعد هذا العلم متداولاً في المحافل العلمية وجلسات الدرس والبحث، أو قلما يتطرق إلى بحثه، وأصبح متروكاً تقريباً. نفس كتاب الخلاف هذا لم يكن في متناول اليد، وكان متروكاً غير متداول. والبروجردي هو من أمر بطباعته ونشره، وقد شرّع بتداوله من جديد. كان عليه السلام محيطاً إحاطة عجيبة بأقوال الصحابة وعلماء الإسلام من كلّ الفرق. وقد اتّضحت أهمية هذا

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

العلم، وحاجة الفقهاء إليه، بحيث إن كتاب الخلاف بعد الطبعة الأولى والثانية، التي طُبعت بأمر منه، أُعيدت طباعته عدّة مرات. الثمرة الأخرى التي تجنى من دراسة هذا العلم هي أنه بمقارنة فقه أهل البيت عليهم السلام مع فقه الآخرين يتبين قوّة فقه أهل البيت عليهم السلام، واستقامته، وابتناؤه على الكتاب والسنة.

❁ مع ما كان يملكه من تسلط على الأصول، وما كان له من ابتكارات في ذلك المجال أيضاً، إلا أنه كان قليلاً ما يتمسك بالأصول في مقام الاستنباط. فهل نرى ذلك الأسلوب موجوداً عند بعض طلابه؟ وما السبب في ذلك؟

الكلبايكاني: كما هو معلوم، كان عليه السلام قليلاً جداً ما يتمسك بالأصول العملية. والسبب في الاستغناء عنها راجع إلى تخصصه الكامل في فهم الروايات، ودقته المتناهية في التعامل معها، وما كان له من ذوق حسن في رفع التعارض بين الأخبار المتعارضة. وفي نفس الوقت كان يؤكد على دراسة علم الأصول، واحتياج الفقيه إليه، والدليل على ذلك الحاشية المفصلة والدقيقة والعميقة التي كتبها على كفاية أستاذه.

❁ هل بالإمكان القول: إن النمط الذي اتّخذه البروجردي في الاجتهاد - كاليمنية على الفقه، والتعامل مع الأصول بصورة أقلّ - أنتج لديه وثوقاً أكثر في تحصيل حكم الشارع؟

الكلبايكاني: إنّ النمط الذي اتّخذه في الفقه والاستنباط، والدخول والخروج من المسائل، كان محلّ اطمئنان حتماً. فالإحاطة بإسناد الروايات، والرجال، والطبقات، والإحاطة بأقوال العامة والخاصة، وعلى الخصوص القدماء منهم، والدقّة في مضامين الروايات، وحتى في تعدادها، كما في الباب الذي في الوسائل، ويشتمل على عشرين حديثاً، وقد أرجعه عليه السلام إلى عدّة أحاديث، فمن الملاحظ أنّ النمط الذي قد اتّخذه كان ممتازاً. فقد أصبح كتابٌ مثل مفتاح الكرامة، الذي قلّمنا كان يُرجعُ إليه؛ بفضل النمط الذي اتّخذه في التدريس، والعناية في بحث وتحقيق أقوال الفقهاء الشيعة، وعلى الخصوص القدماء منهم، أصبح ذلك الكتاب متداولاً بين المدرّسين، وفي الحوزة العلمية، ومادّة للمراجعة.

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

❁ ما هي الفوائد المترتبة على التصنيف الذي قام به في فهم الروايات، وتشخيصه للصحيح والسقيم منها؟ وهل هناك من فقهاء الشيعة من قام بتصنيف الرجال بنفس الأسلوب الذي أتبعه؟ وهل أنه قد اقتبس هذا الأسلوب من العامة أم هو من ابتكاراته؟

الكلبايكاني: من الواضح أنّ علم طبقات الرجال والرواة له دخلٌ في تعيين صحة وسقم الأحاديث. أحياناً نرى حديثاً معنعناً أو متّصل الإسناد بسننٍ ظاهر، ولكن عن طريق علم الطبقات يتّضح عدم اتّصال بعض إسناده، فيصبح مكانه خانة الأحاديث المرسلّة. بالإضافة إلى ذلك كلّ الأحاديث موصولة الإسناد مع أنّها معنونة في الظاهر لكنّ هذا لا ينفي احتمال سقوط وحذف بعض أسانيدنا، ومن ثم إرسالها. ومن خلال علم الطبقات يتّضح عدم إرسالها، وليس هناك من حاجة إلى إعمال الأصول الظنّية، مثل: أصل عدم الخطأ والاشتباه؛ وأصل عدم الحذف. وأما هل يوجد من فقهاء الشيعة من صنّف الرجال بهذا الأسلوب قبل ذلك الرجل العظيم؟ فليس لي أيّ علم بذلك. كما أن وجود مثل هذا الأسلوب في الجملة في فقه العامة ليس بدليل على أنه قد اقتبسه منهم؛ وذلك أنّ هذا الفكر يعدّ ابتكاراً، ويأتي تلقائياً للشخص المتتبع للروايات والأسانيد، كالسيد البروجردي.

❁ مع ملاحظة النقل بالمعنى، وتتوّع حديث الرواة من حيث المعلومات والكِبَر في السنّ والحداثة، وكذلك من ناحية الجنس، واللغة إن كان عربياً أو أعجمياً...، فهل يمكن الاعتماد على ألفاظ الروايات في مثل هذه الحالة؟

نوري: مع ملاحظة إحراز الشروط التي تنطبق على الراوي في نقل الحديث، مثل: الضبط والعدالة والوثاقة و...، يجب أن تؤخذ هنا ألفاظ الروايات بعين الاعتبار، وأن تولى عناية خاصة. وفي حالة الشكّ يكون الحاكم أصل عدم السهو، وأصل عدم الغفلة، وأصل عدم النسيان، وأصل عدم الزيادة والنقصان، وأمثال ذلك. مثلاً: في باب الغُسْل بالنسبة إلى غسل الطرفين الأيمن والأيسر يوجد لدينا مجموعتان من الروايات: في بعض الروايات الطرف الأيسر معطوفٌ بالواو على الطرف الأيمن؛ وفي روايات أخرى توجد لدينا كلمة «فاء» أو «ثمّ». وكلمتا «فاء» و«ثمّ» تدلّ على الترتيب والترتّب نوعاً

ما، مع أنه أحياناً لا تعطي نفس الدلالة، بعكس «الواو» الذي ليس له دلالة على الترتيب والتعاقب نوعاً ما. لذا فإنَّ السيد الخوئي بما أنه يعتمد الروايات صحيحة المبنى، ولا يولي اهتماماً للمشهور وما يبنون عليه، فإنه يستند إلى الروايات التي بها كلمة «واو»، ويقول في الغسل: لا يلزم أن يتقدّم الطرف الأيمن على الطرف الأيسر؛ لأن الرواية التي تحتوي على كلمة «واو» مرجّحة على الروايات الأخرى من حيث السند، ومن حيث معيار الصحّة وسقم الرواية أيضاً، من ناحية القبول وعدم القبول. ولكن من وجهة نظرنا بما أنّ سند هذه الروايات حسنٌ، وظواهر الألفاظ حجّة أيضاً، فلا يمكن الإفتاء كما أفتى السيد الخوئي، بل يجب القول كما المشهور: في حالة الغسل من الضروري الترتيب بين اليمين واليسار.

نعم، لو أنّ ظواهر الألفاظ كانت بصورة غير قابلة للجمع ففي هذه الحالة لها حكم آخر. وذلك أنّ الكتب القديمة كانت تكتب بالخط الكوفي، الذي لا يحتوي على نقاط، فإذا ما رفعنا النقاط من بعض الحروف يصبح شبيهاً لها، بل نفسها. لذا إذا ما دققت في كتب الروايات أحياناً يكتب فوق الكلمة حرف «خ»، أو حرف «ل» خ. ويعني حرف «خ» أنه قد كتبت بهذه الطريقة في نسخة، و«ل» يعني أنها كتبت في عدة نسخ بهذه الطريقة. أي إنّه إذا كانت هذه الكلمة في عدة نسخ مطابقة للمتن ففي عدة نسخ أيضاً النسخة التي تكون بدلاً لها مطابقة لها أيضاً. مثلاً: في إحدى الروايات، كما بيّن الشيخ الأنصاري في الأصول، هناك ثلاث صور قد وردت: يوجد لدينا في إحدى النسخ: مَنْ حَدَّدَ قَبْرًا...؛ ويوجد لدينا في نسخة أخرى: مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا...؛ وفي نسخة ثالثة: مَنْ جَدَّثَ قَبْرًا...، وتختلف كلمة جَدَّثَ في المعنى عن كلمة حَدَّدَ؛ وذلك لأن كلمة «حَدَّدَ قَبْرًا» تعني أنه جعل أعلى القبر على هيئة هرم، وتقريباً يكون بصورة ذات قداسة. أمّا كلمة «جَدَّدَ قَبْرًا» فتعني أنّ القبر كان قديماً فجُدِّدَ. أما كلمة «جَدَّثَ قَبْرًا» فتعني أنّ القبر قد بُني للآخرين.

❁ إنَّ الدليل على حجّية الظواهر هو سيرة العقلاء، وهم لا يرونها حجّة في الموارد التي لا تنقل نفس الألفاظ. وبما أنه من جهة يُحتمل أنّ رواة الحديث ينقلونه بالمعنى؛ ومن جهة أخرى هناك أحداثٌ تقع لهم ممّا يضطرهم للاعتماد على حافظتهم

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

في جمع تلك الروايات، كما حدث لابن أبي عمير؛ ومن جهة ثالثة يختلف الرواة في قدرتهم على تحمل الأحاديث، فكيف يمكن الاستناد والاعتماد على الألفاظ، مثل: الفرق الذي وضع بين كلمة «الواو» وكلمة «الفاء»، بحيث إن «الفاء» تدلّ على الترتيب، أو بين كلمة «الفاء» و«ثم» يوجد فرق كذلك، وهو أنّ «الفاء» تدلّ على التعاقب، أما «ثم» فتدلّ على التراخي؟

النوري: كبرى القضية صحيح، فإذا كانت بهذا الشكل لا يمكن الاعتماد على الألفاظ. ولكن إشكالنا في الصغرى. ليست المسألة كما تظنون؛ فإن الرواة كانوا أصحاب ألواح، يعني بحسب المتعارف اليوم ورق وقلم، وبعبارة أخرى: كانت لديهم وسائل للكتابة، وفي الوقت الذي يتكلم المعصومون عليهم السلام أو يتفوهون بحديث يدوونه في الحال. ولا ينبغي أن يكون هناك شك في هذا الأمر؛ لأنّ كلمة الراوي تطلق على الشخص الذي لديه ملكة الحفظ، ويتقن ضبط الروايات كما هي، دون نقيصة أو زيادة، وفي غير هذه الصورة لا يستحق أن يطلق عليه اسم (راوي). لذا فإن رواة الأحاديث كانوا يحفظون حتى مقاماتهم، مثلاً: كان عبد الله بن مسكان يجلس عند الأحذية في بيت الإمام عليه السلام، ويقول: مع وجود العظام من القوم هذا مكاني. نعم، في بعض الموارد قد لا تراعى مثل هذه الأمور، ولكن في الأعم الأغلب كان الأمر هكذا؛ حيث إن الرواة كانوا يُحضرون معهم وسائل الكتابة المعروفة في زمانهم، ويقومون بتسجيل وتدوين نفس الكلمات التي ينطق بها المعصومون عليهم السلام.

❁ مع أنّ الكتب الأربعة تعتبر من أهمّ كتبنا الروائية الجامعة، ولكن يوجد اختلاف كبير في متن الروايات في النسخ المختلفة، وهذا الاختلاف في كثير من الموارد يكون سبباً في تغيير المعنى. فالأبي حدّ يمكن الاستناد إلى ألفاظ هذه الروايات في الإفتاء؟

النوري: أنا لا أعتقد أنّ الأمر بهذا الشكل الذي ذكرتموه. فلم تكن جميع الكتب المتداولة في ذلك الزمان في متناول الكليني والصدوق. وأيضاً الروايات التي كانت موجودة في كتاب (التهذيب) لم تكن موجودة في (الكافي) للكليني، مع أن الفاصلة بينهما ما يقرب من مائة وثلاثين سنة، واحتاج الكليني إلى عشرين سنة كي

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

ينهي كتابة (الكافي)، الذي لم يكن يحتوي أي رواية من روايات مَنْ لا يحضره الفقيه. أمّا كتاب (الاستبصار) فهو يحتوي نفس الروايات التي في كتاب (التهديب). فإذا كان هناك من اختلاف في المتن الخبري فإنّ (الكافي) يعتبر أضيف من الكتابين الأخيرين. هذا إذا تمّ نقل الخبر في الكتب الثلاثة. مثلاً: إذا وردت كلمة «مَنْ جَدَّدَ» وكلمة «مَنْ حَدَّدَ» وكلمة «مَنْ جَدَّثَ» بهذه الصورة يكون الكليني مقدماً على الآخرين.

❖ جاء في باب الشهادة أنّه يجب أن تكون عن حسٍّ، فإذا كانت كذلك تعتبر حجةً، لا أن تكون عن حدس. فيما أنّها تعتبر حجة فقط إذا ما كانت عن حسٍّ فكيف يتمّ توجيه شهادة أمثال: النجاشي والكشّي والطوسي والحلي بالنسبة إلى أصحاب الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، علماء أنّهم لم يشهدوا ظهور النصّ؟

النوري: هذا البحث تناوله علم الرجال بإسهاب. وهل أنّ الرجوع إلى أقوال الرجاليين: أمثال: النجاشي والطوسي والحلي وغيرهم، من باب الشهادة أم من باب الرجوع إلى أهل الخبرة والفنّ؛ لأنّهم يعدّون من المتضلعين في علم الرجال، ولديهم مهارات يعتدّ بها؟

فإذا قلنا: إنّ الرجوع إلى قول الرجالي من باب الشهادة فلا بدّ من اشتراط عدالة الشاهد، وأحياناً يشترط تعدّده أيضاً؛ أما إذا قلنا: إنّ من باب الرجوع إلى أهل الخبرة والفنّ فلا تشترط العدالة، ولا التعدّد، بل أحياناً لا يشترط الإسلام أيضاً؛ لأنّ المعيار والميزان في الرجوع إلى الخبراء أنّه يولد الثقة والاطمئنان. نعم، من ناحية الحرفية والتخصّص يجب أن يكون بالمستوى الذي يكون كلامه مطمئناً. فمثلاً: الطبيب المتخصّص الماهر يمكن الرجوع إليه، وإنّ كان غير مسلم. وكذلك يمكن الرجوع إلى المقيّم للسلع.

يعتقد صاحب المعالم أنّ قول الراوي حجة إذا كان مؤيِّداً بعدلين. ويعتبر الخبر صحيحاً إذا كان راويه عدلاً؛ لأنه يعتبر حجة قول الرجالي من باب الشهادة. وفي المقابل يعتبر البروجردي الرجوع إلى أقوال الرجاليين من باب الرجوع إلى الخبراء وأهل الفنّ، ويقول في ذلك: إنّ الرجاليين، كالنجاشي والكشّي وغيرهما؛ لتمرّسهم في

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

التراجم، وقرب زمانهم من زمان رواة الحديث، وكون القرائن واضحةً عندهم، فقد أصبحت لديهم خبرة في معرفة رجال الحديث. وبما أنّ المعيار هو حصول الوثوق والاطمئنان فإنّ أقوال هؤلاء العظام؛ بسبب خبرتهم، تولد اطمئناناً.

❖ إذا كان الرجوع إلى أقوال الرجاليين من باب بناء العقلاء، الذين يرجعون بدورهم إلى أقوال أهل الفنّ والخبرة، ففي هذه الحالة لا يجب أن يكون هناك اختلافٌ بين شهادة الرجاليين، أي إنّ لا يجب أن يكون هناك اختلافٌ بين الحلّي والنجاشي؛ لأنهما من أهل الفنّ في هذا العلم؟

النوري: هذا إذا كان الرجوع في هذا الأمر إلى أقوال الرجاليين من باب الرجوع إلى أهل الفنّ والخبرة. ولكنّ السؤال: هل يوجد اختلافٌ بين خبراء علم الرجال، بحيث تكون هناك أفضليةٌ للبعض منهم على البعض الآخر، فترجح أقوالاً على أقوال؟ من الطبيعي أن يكون الجواب نعم؛ لأنّ الخبراء ليسوا كلّهم سواء، بل هم مراتب، كالعلم والظنّ. وعليه فقول مثل النجاشي يكون موجّباً للاطمئنان أكثر من غيره، ممّن لا يصلون إليه في المرتبة.

❖ هل الملاكات في باب جرح وتعديل الراوي تعبدية أو عقلائية؟ وإذا كانت عقلائية فهل بالإمكان التعدي من الملاكات المذكورة في كتب الرجال؟ وإذا كان التعدي جائزاً، كما قال الشيخ في ملاكات باب التعادل والتراجيح، فكيف يوجّه الجمود على الشهادة والوثاقة؟

النوري: الظاهر أنّ هذا الأمر ليس تعبدياً؛ لأنّ الملاك في حجّية أخبار الأحاد هو بناء العقلاء. فبناء العقلاء في الحياة على أنّ أيّ خبر يحصل لهم به وثوقٌ يعملون به، ويعتبرونه حجّة. والحجّة يعني «ما يحتجّ به» من ناحية العبد لدى المولى، وبالعكس. فإذا ما خالف العبد فللمولى أن يحتجّ عليه: لماذا خالفت ذلك الأمر؟ وإذا ما عمل وتبيّن الخلاف فللعبد أن يحتجّ عليه.

فبناء العقلاء على أنّ الخبر إذا حصل منه وثوقٌ يكون هو الحجّة. ولذا في حالة تعارض خبرين أو أكثر فأيهما أكثر وثوقاً تكون له الأرجحية على الأخبار الأخر.

٤٦ الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفضهاء

❦ كيف يوجّه الجمود الذي يطرأ على ألفاظ الرجاليين في الشهادة والوثاقة. فبعض الأشخاص، كإبراهيم بن هاشم، الذي يقولون في حقه: «أول من نشر حديث الكوفيّين في قم»، لأنّ الرجاليين لم يشهدوا بوثاقته لا يوصف حديثه بالصحيح؟

النوري: هنا يجب توضيح أمور، وهي:

إن الشهادة لا تعتبر معياراً، إنّما المعيار هو الرجوع إلى أهل الخبرة.

وهناك صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى فهي: أيّ خبر يوجب الاطمئنان على أساس بناء العقلاء يكون

حجّة.

وأمّا الصغرى فهي: أيّ خبر يوجب الاطمئنان؟

الخبر الذي يكون راويه عادلاً إمامياً يكون صحيحاً. والخبر الذي يكون راويه عادلاً، ولكنّه غير إمامي، بل كان فطحياً أو ناووسياً أو واقفياً، إلخ، ويحصل من خبره الاطمئنان، يكون حجّة كذلك. فالعدالة ليست هي الملاك، إنّما الملاك هو الوثاقة.

إذن أيّ خبر يحصل من كلام راويه الاطمئنان يكون حجّة.

ففي التقسيمات الأربعة (الصحيح، والموثّق، والحسن، والضعيف) كون الراوي ممدوحاً ليس ملاكاً للحجّة، وإنّما ينبغي أن لا يكون كذاباً. لذا فإنّ الصحيح والموثّق يحصل منه الاطمئنان، أمّا الحسن فلا يحصل منه اطمئنان. أي إنّ الإمامي الممدوح لا يوجب الوثوق، بل يجب أن يحصل الاطمئنان به. لذا فإنّ الوثوق حاصل في الصحيح والموثّق حصراً، أي أن يكون عادلاً وموثّقاً. لذا لو أنّ الخبر كان بحالة شديدة من الضعف، ولكنّ فقهاءنا عملوا به، فإنّ هذا يكشف أنّه كانت لديهم قرائن على صدوره، ممّا أدى بهم إلى العمل به.

نعم، يولي السيد الخوئي هنا أهميّة للخبر نفسه، ولصحته ووثاقته. أمّا طبق نظر البروجردي فيكتفي بالوثوق بالصدر. وعليه فإنّ الخبر إذا كان في أعلى درجة من الصحة، ولكنّ أعرض عنه الأصحاب، فهذا الإعراض يوجب ضعفه؛ لأنه غير موجب للوثوق والاطمئنان.

ويقوم مبنى السيد الخوئي على الاعتقاد بأهميّة العدالة والوثاقة في الخبر. أمّا

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

نحن فنعتبر أن الملاك هو بناء العقلاء.

أمّا بالنسبة إلى إبراهيم بن هاشم فالسيد البروجردي، رغم اطلاعه على قول النجاشي والكشيّ بأنه أول من نشر حديث الكوفيين في قم، لا يقبل كلامهما؛ لأن مدينة قم كانت في ذلك الوقت مركزاً للعلماء، وأحاديث الأئمة كانت منتشرة قبل قدومه إليها. فالقَمِيُّونَ في زمن الإمام الباقر عليه السلام كانوا يترددون عليه، ويروون الحديث عنه، قبل إبراهيم بن هاشم. وطبق التصنيف الذي صنّفه البروجردي يعتبر إبراهيم بن هاشم من الطبقة السابعة، والكليني من الطبقة التاسعة، وعليّ بن إبراهيم من الطبقة الثامنة، وعبد الله بن مسكان وحماد بن عثمان من الطبقة الخامسة، وأحمد بن أبي نصر البنزطي من الطبقة السادسة. فالرواة الذين كانوا يترددون على الأئمة عليهم السلام من الطبقة الخامسة والسادسة، لذلك لا يمكن القول: إن إبراهيم بن هاشم هو أول من نشر حديث الكوفيين في قم.

ومن جهة أخرى فجميع الروايات التي قد نقلها إبراهيم بن هاشم كانت معروفة، وقد ذكرتها في كتابي المعنون بطبقات الثقات، الذي كتبه في زمان البروجردي، وقد ذكرت فيه إبراهيم بن هاشم.

وهناك مسألة أخرى، وهي أن إبراهيم بن هاشم رواياته صحيحة. فقد أثبت السيد بحر العلوم، وهو عمّ جدّ البروجردي، في كتابه الفوائد الرجالية - ويولي السيد البروجردي عناية خاصة بهذا الكتاب - أنّ إبراهيم بن هاشم عادلٌ إمامي، وكذلك أثبت السيد الداماد أيضاً في كتابه الرواشح السماوية أنّه يُعدّ من العدول.

❖ بالنسبة إلى المعرفة التي تمتلكها عن السيد البروجردي، وما لك من وجهة نظر في بحث الرجال والدراية، وكذلك مكانتك بين أهل التأليف، فإنّ الأسئلة التي سنقوم بطرحها سوف تكون في هذا المجال. إلى أيّ حدّ كان البروجردي عليه السلام يهتمّ ويقدر علم الرجال على أنّه مقدّمة لاستنباط الأحكام الشرعية؟

تجليل: كان للعلامة البروجردي عليه السلام طريقة خاصة في الاستنباط، على خلاف ما هو معمول به فعلاً بين الفقهاء، حيث كانوا يأتون بالحديث، ويجرون عليه الجرح والتعديل، وبعضها يتم قبوله، والبعض الآخر يرفض. أما هو عليه السلام فكان يلقي نظرة على

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

جميع الروايات، وكثيراً ما كان يؤكد على هذا الأمر، وهو أنه يوجد عدة أحاديث تتحدث حول موضوع واحد. وتعدُّ الأحاديث بالنسبة إلى موضوع يؤدِّي إلى تأكيد توثيقه. أحياناً تصل الروايات إلى حدِّ التواتر، مما يفيد القطع بصدورها؛ وفي بعض الأحيان لا تصل حدِّ التواتر، وإنما توجب الوثوق، الذي هو معيار في حجية خبر الثقة أيضاً. فالوثوق من أي شيء حصل فهو حجة. والتعدُّ وكثرة نقل الحديث بين الرواة منفرداً إنما يفيد الوثوق. لذا كانت طريقته تعتمد على عدِّ الروايات، ومن ثم إرجاعها إلى بعضها البعض؛ ليتأكد من أنها فعلاً عشرة روايات تتحدث عن هذه المسألة، ثم بعد ذلك يقوم بالاستنباط منها.

أما من الناحية الرجالية فإنه يعطي أهمية لمعرفة «الأسانيد المعلولة». والأسانيد المعلولة هي أسانيد تُعرف إشكالاتها بالرجوع إلى «الطبقات». إذا ما لاحظت السند في (وسائل الشيعة) ترى أن الرواة ثقات، ولكنّه يقول: لا، هذا السند غير صحيح؛ حيث إن هذين الراويين لا يمكنهما أن ينقلا عن بعضهما؛ إذ إنهما ليسا من طبقة واحدة. وعليه فإن هذا السند يعتبر معلولاً، مع أن رواه ثقات.

❁ هل تقصد أنه يجب أن يكون الراوي والمروي عنه من طبقة واحدة؟

تجليل: نعم، يجب أن تتفق الطبقات مع بعضها من الناحية الزمانية. فعندما لا يمكن لراويين أن ينقلا من بعضهما؛ طبقاً للطبقات، فيكون معلوماً أن هناك راوٍ قد سقط، غير أنه لا يُعرف مَنْ هو الساقط. ومن هنا نلاحظ أن علم الرجال يشكل مقدمة للاستنباط.

❁ ما هو الابتكار الخاص للسيد البروجردي في علم الرجال؟

تجليل: كان ابتكاره في الطبقات، ولم يكن لدينا من قبل مثل هذا الترتيب في تصنيف الرجال. طبعاً كان هناك رجال الشيخ الطوسي رحمته الله في هذا المجال. فإن لديه كتابين: أحدهما: الفهرست؛ والآخر: الرجال. ورجال الطوسي له التفاتٌ إلى مسألة الطبقات، فقد ذكر «مَنْ روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله» في سجلٍّ منفرد عن الباقيين من الرواة، أي إن كتابه كان بهذا الترتيب: «مَنْ روى عن أمير المؤمنين عليه السلام»، «مَنْ روى

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

عن الحسنين عليهما السلام، «مَنْ رَوَى عَنِ السَّجَّادِ عليه السلام»، إلخ، ويكمل بهذا الترتيب، وأخيراً له باب أيضاً تحت عنوان «مَنْ لَمْ يَرَوْا عَنْهُمْ عليهم السلام بلا واسطة». وهذا العمل يشبه ما قام به السيد البروجردي، ولكن في المرحلة الابتدائية من الطبقات. أمّا المرحلة النهائية فهو الترتيب الذي قام به السيد البروجردي.

❁ ما هو معنى اصطلاح «الطبقة» في نظر البروجردي؟ وما هو الفرق بينها وبين

الطبقة التي ذكرها الشيخ الطوسي؟

تجليل: لم يرد مصطلح الطبقة في رجال الطوسي، وإنما هو من مصطلحات العلامة البروجردي. وقد قسم الرواة إلى طبقات وفق الترتيب التالي:

الأولى: الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مباشرةً.

الثانية: الرواة الذين لا يستطيعون الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مباشرةً، وإنما يروون عن من روى عن رسول الله مباشرةً، ويُقال لهم: (التابعون).

الطبقة الثالثة: الرواة الذين يروون عن الطبقة الثانية.

ويكون الحديث المعنعن برواية كل طبقة عن سابقتها.

وقد بلغت الطبقات منذ هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى زمن الشيخ الطوسي - أي في مدة ٤٦٠ سنة - اثنتا عشرة طبقة. ولو اعتبرنا أن العمر المعهود للإنسان هو ٧٠ سنة فإن كل راوٍ يعيش ٣٥ سنة معاصراً للطبقة التي قبله و٣٥ سنة مع الطبقة التي بعده. وبناءً عليه لو كان متوسط عمر الراوي سبعين سنة فإن عدد الطبقات منذ هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى وفاة الشيخ الطوسي تبلغ ١٢ طبقة؛ وذلك أن كل طبقة تعيش سبعين سنة، منها ٣٥ سنة مشتركة مع الطبقة المتقدمة و٣٥ سنة مشتركة مع الطبقة المتأخرة، فلو قسمنا السبعين إلى اثنين سينتج ٣٥، ونضربه بـ ١١ (وهي الحصص المشتركة بين كل طبقة وأخرى)، فسينتج ٣٨٥، ونضيف إليها ٣٥ سنة من عمر الطبقة الأولى، التي لم تشترك مع شيءٍ قبلها، و٣٥ سنة من عمر الطبقة الثانية عشرة، التي لم تشترك مع شيءٍ بعدها، فيصبح المجموع: ٤٥٥ سنة، وهو يساوي تقريباً سنة وفاة الشيخ الطوسي. هذا هو المعيار في تقسيم العلامة البروجردي للرواة إلى طبقات.

وهذا لم يذكره البروجردي، وإنما استتبطناه، ويُعتبر من ابتكاراته.

٥٠ . الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

❖ ألا يوجد في كتب الرجال المتقدمة شيئاً من هذا القبيل؟

تجليل: عندما كنت منشغلاً بكتابة «معجم الثقات» كنتُ أبحث في الكتب الرجالية، فصادفت بينها كتاباً خطياً لم يؤلف بصورة جيدة، أي إنه لم يكتب بطريقة منظّمة. ومن المعلوم أن هذا الكتاب كان مقدّمة للتأليف. هذه المقدّمة كانت عبارة عن كتاب يحمل اسم طرائف المقال في معرفة الرجال، مؤلفه السيد علي أكبر بن محمد شفيح الموسوي، الذي كان معاصراً للشيخ الأنصاري رحمته الله. كتب هذا الكتاب بخطّ صغير جداً، وهو نفس كتاب الطبقات الذي يعدّ كتاباً نفيساً. والعمل الذي قام به العلامة البروجردي نفسه كان قد قام به هو أيضاً، ويختلف عن طبقات السيد البروجردي أنّه بدأ بها من نفسه، إلى أن أوصلها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. وبهذا المعنى من التصنيف جعل الطبقة الأولى المؤلّف نفسه، ثم الطبقة الثانية أستاذه، إلى أن يصل إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون قد وصل إلى الطبقة الثلاثين. ولكنّ المرحوم السيد البروجردي بدأ بالعكس، حيث جعل الطبقة الأولى أصحاب رسول الله، وقد ربّتها إلى أن وصل إلى شيخ الطائفة، ومنه إلى الطرف الآخر، وقد صنّفها طبقةً طبقة، ومكانه من بينهم في الطبقة الثانية والثلاثين. وتّضح فائدة هذه الطبقات في استخراج الأحاديث المعلولة. فعندما تقرأ الأسانيد تلاحظ أنّه يقول: إنّ السند خطأ، وإنّ كان كلّ رواه ثقات. وكان اصطلاحه الذي يستعمله في ذلك «معلول».

❖ هذا السنّ المشترك، والذي قدر بخمس وثلاثين سنة على أقلّ تقدير، لا

يمكننا احتساب عشرة إلى اثني عشرة سنة من النصف الأوّل على أنّها سنّ روائي. مع أنّه قيل في ابن عباس عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله: كان له من العمر بناءً على قولٍ إحدى عشرة سنة، وعلى قولٍ آخر ثلاث عشرة سنة.

تجليل: على أيّ حال بعد سنّ الثانية عشرة يحقّ له أن ينقل الحديث. أمّا مقدار الزمان فغير مهمّ. وعليه فإننا نحسب الزمان في أربعمئة سنة وخمسمئة سنة، ويجب علينا أن نرى كم طبقة يكتنف هذا الزمان الذي قد احتسبناه.

❖ إنّ وجهة نظرنا هي أنّ بين سنّ الثانية عشرة والخامسة عشرة لا يحتسب

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

سنأ روائياً. وبناءً على هذا فكلُّ راوٍ يعاصر الطبقة التي قبله عشرين عاماً كي يحتسب راوياً معاصراً.

تجليل: ولكنَّهما كانا متعاصرين في خمس وثلاثين سنة، والمفيد بالنسبة لنا هو عشرون سنة من عمرهم. وعلى أيِّ حال يجب أن تنتهي الاثنتي عشرة سنة كي يصل إلى الوقت الذي يكون أهلاً لتحمل الحديث.

❁ وهذا يعني أنه على الفقيه أن ينتبه جيداً إلى ترجمة الراوي، وعلى سبيل المثال: «السكوني» ما هو تاريخ ولادته كي يروي الحديث عن الراوي الذي قبله؟ وعند نقله للحديث هل كان في سنيِّ تحمُّله للحديث؟
تجليل: نعم، طبعاً في تعدُّد الطبقات يكون الأمر كما أوضحت، وبهذا الترتيب.

❁ ما سبب اعتبار الشيخ الطوسي أنَّ الطبقات اثنتا عشرة؟
تجليل: السبب في ذلك أنَّ الشيخ الطوسي آخر مَنْ كتب الكتب الأربعة، وأساس أحاديثنا في هذه الكتب الأربعة. فالكليني في الطبقة التاسعة، والصدوق في الطبقة العاشرة، والمفيد في الطبقة الحادية عشرة، والشيخ الطوسي في الطبقة الثانية عشرة.

❁ قلت: إنَّ إحدى ميِّزات السيد البروجردي هي إرجاع أكثر من رواية إلى رواية واحدة، إذا كان السند متعدداً. والسؤال هو:
أولاً: ما هي الطريقة التي يتبعها في الإرجاع؟ وما هي معاييرها؟
وثانياً: إنَّ تعدُّد السند يستوجب تعدُّد الرواية بحسب العرف، أي إنَّ تعدُّد السند يدلُّ على تعدُّد الرواية، فكيف كان يجمع بينهما؟

تجليل: هذا الأمر صحيح، ولكنَّ إرجاعه كان مع ملاحظة السند. ولهذا نرى أحياناً أن جميع رواة السند من بدايته إلى نهايته مشتركين فيه، ومثل هذا الأمر قليلٌ جداً؛ وأحياناً يكونون مشتركين مع بعضهم البعض بمقدارٍ من السند؛ وأحياناً أخرى

يشارك الرواة المتأخرون مع بعضهم أيضاً. ويدلّ هذا كله على أنّ الرواية واحدة؛ وذلك لوجود اشتراك طبيعي في مقدار من السند؛ ولأنّ كتاب الكتب الأربعة، أمثال الشيخ والكليني والصدوق، كلّ واحد منهم لديه سند مستقل بالنسبة إلى المجاميع الأولية والأصول الأربعمئة، ولكن هل أنّ هذه الأسانيد المتعدّدة، والتي تنتهي بالمجاميع الأولية، يكون حديثها متعدّداً أيضاً؟ والحديث الذي نقله صفوان بن يحيى في كتابه يختصّ بنفس السند. وقد دوّن الشيخ الأعظم في كتابه التهذيب سنده. وكذلك الصدوق قد عيّن في مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه أسانيد. والكليني نراه يكتب السند في المتن بشكل واضح. ويختلف الكافي عن الثلاثة الباقين أنّه يكتب السند كاملاً دون أن ينقص منه شيئاً. فنحن عندما نفتح كتاب الوسائل نرى أنّ الأسانيد متعدّدة، وهذا لا يدلّ على أنّها ثلاثة أو أربعة أحاديث، بل نلاحظ أنّه حديث واحد، قد نقله كلّ واحد منهم بطريقته الخاصة.

كما نلاحظ أحياناً أنّ هناك فرقاً في السند ككلّ. والسند في الكافي من أوله إلى آخره نقله راويين اثنين فقط، أو أنّ الكافي والتهذيب ذكراه، ولكن كلّ على طريقته، ويختلف عن الآخر. ولكنّ لافتراض أنّ آخر راوٍ كان معاوية بن عمّار فهذا لا يعني أنّ الراوي فقط رجل واحد، وهو معاوية بن عمّار، إنّما كان هو أحد أساتذة الحديث، وكثير من الرواة. كما أشارت كتب الرجال. قد أخذوا منه.

ففي الوقت الذي نقل فيه معاوية بن عمّار لأحدهم حديثاً في أحد المجالس قد يقابل في مجلس آخر شخصاً ثانياً، وينقل إليه نفس ذلك الحديث، أو أنّ هناك مجموعة من الرواة مجتمعين في مجلس واحد نقلوا الحديث مباشرة عن أساتذهم، فهل هذا دليل على أنّ الأستاذ نطق بهذا الحديث أربع مرّات؟ ليس هذا بدليل، إنّما هو حديث واحد نقله مجموعة من الرواة في مجلس واحد. لذلك فإنّ الاشتراك في جميع السند أو في بعضه (والبعض ينتهي بالمعصوم عليه السلام) إلى آخر راوٍ مشترك في ذلك السند ينفي التعدّد. وبطبيعة الحال هذا لو كان المتن واحداً.

وأحياناً يوجد أيضاً متن كامل منقسم إلى قسمين، وعندها يصبح من المؤكّد أنّهما حديثان. جاء معاوية بن عمّار في أحد الأيام إلى الإمام الصادق عليه السلام، وأخذ منه حديثاً، وفي يوم آخر جاء وأخذ منه حديثاً آخر، وفي هذه الحالة يصبح الحديث

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

متعدداً.

ولكن أحياناً يكون المتن واحداً، وإنما يوجد اختلاف في كلمة واحدة منه، فيصبح معلوماً أن هذه الكلمة قد تجرّ على رأسه الويلات؛ فهي إما أن تكون قد اختلفت من نسخة إلى أخرى؛ أو أنه قد وقع اختلاف عند تدوين الرواة للمتن. لذلك فإنّ وثوقنا بالنسبة إلى هذه الكلمة يعتبر سلبياً، فهل أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد تلفّظ بهذا الشكل أم لا؟ وهذه الكلمة المختلفة من الجائز أن تسقط من الاعتبار، ولكنّ سقوطها لا يسلب منا العلم الإجمالي، إنما يصبح نفيّاً ثالثاً؛ أما تحديداً لا يثبت أيّ من الحديثين. فإرجاع الأحاديث له هذه الفائدة.

الفائدة الثانية للإرجاع هي أنّ تعدد الأحاديث يحصل منه الوثوق. فمن أجل أن نثبت التعدد يجب أن تكون لدينا هذه الإرجاعات؛ كي نثبت أنّ هذه الأحاديث متعدّدة أو لا.

❖ إذا نقل أحد الرواة موضوعاً ناقصاً، ونقله راوٍ آخر كاملاً، كيف يكون

عليه الحال عندئذٍ؟

تجليل: لا يوجد هناك أيّ إشكال في هذا، بحيث إنّ أحد الرواة ينقل نصف الموضوع، وراوٍ آخر ينقل الأحاديث كاملة، حتّى وإن حدث هذا الأمر في مجلس واحد. لذا نرى أنّ أكثر الأحاديث لا تسقط من الاعتبار. فنحن لا نأخذ الفقه فقط من الروايات، بحيث نقوم بمراجعة الروايات، وعلى إثرها نستنبط الحكم، بل نعتقد أنّ علم الفقه مستمرٌّ لم ينقطع في وقت من الأوقات. فقد تناوله الأصحاب يداً بيد منذ زمان المعصومين عليهم السلام، وتتناقله الصدور إلى أن وصل إلينا. وهناك من الكتّاب من دون الحديث؛ ومنهم من لم يدون، بل حفظه عن ظهر قلب، ولكنّ سلسلة الفقهاء لم تنقطع في أيّ زمن من الأزمان، وبعض المسائل مسلمة، ولا تحتاج إلى دليل. والآن إذا استنبطتُ أنا شيئاً من إحدى الروايات فهناك روايات أخرى لديهم ما تزال باقية. فالفتوى المستقرّة في فقه الإمامية من زمان المعصوم عليه السلام إلى وقتنا الحاضر لا يمكن مخالفتها بواسطة إحدى الروايات. وإن كانت صحيحة.. والرواية المعرض عنها تُترك وتسقط من الاعتبار.

٥٤ الإجتهد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

❖ تمدّ نظريّة اعتبار «الأصول المتلقّاة» من نظريّات السيد البروجردي المعروفة. فبرأيكم لماذا لا يوجد في بعض الأصول المتلقّاة رواية معتبرة، أي إنه لا يوجد لدينا رواية صحيحة أو موثّقة، مع أنّ هذه الأصول المتلقّاة موجودة أيضاً؟
تجليل: الجواب عن هذا السؤال يتّضح بثلاث نقاط:

١- يقول العلامة البروجردي - والواقع هو كما يقول -: لم يكتب كتاب توثيق بين القدماء، والكتب الرجالية التي يُرى بها التوثيقات إنّما هي استطرادية، قد كتبت ويقصد بها شيء آخر غير التوثيق. فمثلاً: رجال شيخ الطائفة عليه السلام كتبه من أجل توضيح الطبقات، وقام بتصنيف الرواة، ورُتّب أصحاب كلّ إمام عليه السلام في قسم من الأقسام بشكلٍ منفصل. وبناءً على هذا لم يكن هدفه من كتابة كتاب الرجال التوثيق، بل أراد أن يعين الطبقات.

أما فهرسته فمن الواضح أيضاً أنّه إنّما كان لتسجيل أسماء المؤلّفين الشيعة، وفي بدايته قام بتسجيل أسماء المصنّفين والمؤلّفين فقط. واستطراداً قد يوجد تعبير (الثقة) في أحد الأماكن من كتابه. وبنفس الأسلوب سار النجاشي في كتابه الرجالي. فهو عبارة عن فهرست مؤلّفين. طبعاً العادة المتّبعة في فهرس أزمنة المتأخّرين أن تفهرس أسماء الكتب بالترتيب المتّبع في ذلك الوقت، ولكن في ذلك الزمان لم يكن هناك ترتيب بأسماء الكتب، بل كان الترتيب حسب أسماء المؤلّفين. ومن الملاحظ أنّ هذا الأسلوب متّبع في المكتبات الكبيرة؛ حيث إنهم قد أدرجوا أسماء المؤلّفين مع أسماء الكتب.

في تلك الأزمنة أحياناً عندما يترجمون للمؤلّفين فإنهم في نفس الوقت يدوّنون توثيقهم. أمّا رجال الكشي فإنه يذكر الرواة الذين يروون الأحاديث التي ينقلونها عن المعصومين عليهم السلام. وبناءً على هذا لا يوجد لدينا بتاتاً كتاب توثيق، بحيث نقول: إن هذه توثيقات القدماء من الرواة. وفي هذه الحالة إذا لم يكن أحدٌ بين أولئك فهو غير موثّق. وهناك الكثير من الثقة الذين لم يصلنا توثيقهم.

في الطبقات بعد الشيخ كان المحدثون عبارة عن العلماء والفقهاء أنفسهم. وقد رتّبوا الأثر حسب الأحاديث المرويّة. ففي الوقت الذي لا يحرز أحدٌ بصورة مسلّمة توثيق الفقهاء فلا يعملون بحديثه. فليس معنى الوثاقة أنه جاء حول فلان: هذا الرجل ثقة،

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

فأحياناً الوثوق بالكلام وصدق القول يحصل من العدل وغيره، وهذا كافٍ لنا؛ لأنّ حجية خبر الثقة لدى العقلاء ليست تعبدية، وعليه فالوثوق أيضاً معيار للحجّية. ومتى حصل الوثوق تمّت الحجّة، مهما كانت الجهة التي يحصل منها الوثوق. وقد ذكر صاحب الوسائل قرائن كثيرة تفيد في حصول الوثوق.

النقطة الثانية في الموضوع أنّ اصطلاح «صحيح» جاء بعد العلامة، الذي يعدّ من المتأخرين. كان المحقق عليه السلام رأس سلسلة المتأخرين، وهو أستاذ العلامة. فاصطلاح «صحيح» يقال للحديث الذي يكون جميع رواته عدولاً، فالمطلوب العدالة، لا مجرد الوثاقفة. طبعاً بعد الشيخ الأنصاري عليه السلام تغيّرت النظرة، فحلّت الوثاقفة محلّ العدالة. وقيل: كلمة «الثقة» في كلمات القدماء أخصّ من كلمة العدل، وربما استفادوا من كلمة الثقة مكانة أسمى ممّا يستفيدونه من كلمة العدالة. لذلك في تحقّق العدالة يكفي للإنسان أن يجتنب عن الكبائر، ولا يصرّ على الصغائر، ولكن في الوثاقفة بالإضافة إلى ذلك يعتبر وجود الضابط أيضاً، أي الذي له قدرة جيّدة على الحفظ، ويكون ضابطاً لما قد حفظ.

أما قبل العلامة فقد كان لكلمة «صحيح» في الحديث معنى آخر. والصحيح هو الحديث المعتبر، والذي له حجّية، من أيّ جهة كانت. ولا فرق بين أن يكون راويه عادلاً أم لا. فمن أيّ جهة تثبت حجّيته، ولو بعمل الأصحاب، حيث نقول: إن عملهم يجبر ضعف السند، من أيّ جهة تثبت لنا صحّة الحديث يكون صحيحاً. وغير مهمّ أن يكون هذا الحديث موثقاً أم لا.

النقطة الثالثة هي أنّ مبنى العلامة البروجردي حول «الأصول المتلقّاة» كانت بهذا الترتيب، وهو أنه قد قسّم فتاوى الفقهاء إلى ثلاث مجموعات، هي:

الأولى: تتألّف من فتاوى الفقهاء الشيعة المتلقّاة من المعصوم عليه السلام مباشرة، تناقلتها الأيدي يداً بيدٍ سالمة لم يطرأ عليها تغيير. حتّى أنّهم لم يدخلوا شيئاً من تعبيراتهم على تلك الفتاوى، ولم يطرأ عليها أيّ تغيير. وقد قال عن هذا: كتب الشيخ عليه السلام في أول المبسوط: لقد رأيت من ينتقد فقهاء الشيعة بأنهم لا يبدون آراءهم في مؤلّفاتهم، بل هم يذكرون فقط كلّ ما يأخذونه من المعصوم عليه السلام، لذلك كي أجب على هذا الانتقاد كتبت كتاب المبسوط، وقد بدأت بالتفريع.

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

نحن نعلم أنّ فقهاء الشيعة لا يعتقدون بالقياس والاستحسان كحجّة يؤخذ بها، ولذلك هم يأخذون مسائلهم التعبديّة كما هي من دون تدخلٍ من المعصوم عليه السلام. فعندما نرى في كتاب فقهيّ فتوى ممتدّة لعصور يتّضح أنّ هذه المسألة قد صدرت من المعصوم عليه السلام. فهل من حديث من هذه الأحاديث التي بين أيدينا له دلالة على ذلك أم لا يوجد؟

إنّ فتاوى الفقهاء في المسائل التعبديّة لا تؤخذ من أيّ مصدر آخر غير المعصومين عليهم السلام، وهم ليسوا فقيهاً واحداً أو اثنين، وإنما هذه حال الفتوى منهم في جميع العصور، وهي كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام، وتعتبر لنا حجّة. ويعتبر هذا النوع من مسائل الشهرة حجّة.

وبالإضافة إلى هذا، من الأحاديث الفعلية المتداولة لا يوجد حديث موثّق يدل عليها. أما الأحاديث غير الموثّقة فمن الجائز أن يكون لها دلالة على ذلك. فمن أين لك أن تدعي أنّ هذا الحديث الذي لا توثيق لبعض رواته لا يكون أولئك الرواة ثقات واقعاً؛ لأن التوثيقات ليست هي الوحيدة التي وصلت إلينا. وثانياً: إذا لم يكن الراوي نفسه ثقةً، وثبت من طريقٍ آخر أنّ كلامه كان صادقاً، فمن المسلّم أنّه سوف يحصل الوثوق.

الثانية: وهي الفتاوى التفسيرية. فهي ليست كأسلوب اقتبس من نفس مأثور ألفاظ المعصوم عليه السلام، ولكن هناك مستندات ونصوص في كلمات المعصوم عليه السلام نعلم أنّ الفقهاء قد قاموا بتفسيرها. ومن البديهي أنّ تفسير هؤلاء ليس له حجّة لدينا. مثلاً: عنوان (كثير السفر) ليس له وجود في الأحاديث. فبعض قدماء الفقهاء جاؤوا بتعبير كثير السفر، والبعض الآخر منهم قالوا: مَنْ كان سفره أكثر من حضره. وكلّ واحد منهم استنبطه بطريقته الخاصّة، ولكنّ الذي جاء في النصوص: شغله السفر، وكذلك يوجد فيها مَنْ كان بيته معه. وعلى هذا الأساس فإنّ السيد اليزدي في العروة الوثقى ترك تعبیر القدماء، ووضع المعيار العنوانين اللذين جاء بعد ذلك. وهناك فقهاء آخرون اتّبعوا ما سار عليه السيد اليزدي. إذن القسم الثاني الذي هو عبارة عن التفسير ليس بحجّة لدينا أيضاً.

الثالثة: الفتاوى التشريعية. وهذا النوع لم يُؤثّر عن المعصوم عليه السلام نفسه، ولكنها

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

استنبطت من المسائل الأصلية، ثم فرّعت بعد ذلك. وفي هذا التصريح من الجائز أن يكون قد حصل خطأً أيضاً، لذا فإنّ التصريح الذي كان موجوداً في كتب القدماء لا يعتبر لنا حجّة، ويجب علينا أن نبحث في صحّته.

❁ هل أنهم اجتهدوا واقعاً؟

تجليل: نعم لقد اجتهدوا.

❁ بناءً على ذلك، وبعد الذي تفضّلتم به في النقاط الثلاث، فإنّ إبداء رأيهم ينتهي عند الفتاوى الأصلية التعبدية، التي هي بمحلّ حكم العقل وبناء العقلاء، وهذه غير موجودة فيها.

تجليل: إنّ استقرار فتاوى الفقهاء في مسألة ما كاشفٌ عن قول المعصوم عليه السلام. ومن المسلّم أنّ عدالتهم لا تسمح لهم أن يكذبوا عليه. وهم لا يعتبرون الاستحسان والقياس كحجّة يعتمدون عليها في علمهم، إلى هذا الحدّ كان تعبدهم، بالصورة التي جعلتهم موضع طعن فقهاء أهل السنّة بأنّه ليس لهم رأيٌ مستقلّ.

❁ مع أنّ السيد البروجردي كان يهتمّ بشهرة القدماء، إلّا أنّنا نراه لا يهتمّ بشهرة المتأخّرين، ولا حتى إجماعهم، فهل كان يتصوّر الشهرة بين القدماء بعنوان الأصول المتلقّاة؟

تجليل: نعم؛ وذلك لأنّهم أخذوا الأحكام عن المعصومين عليهم السلام يداً بيداً. أمّا المتأخّرون فقد استنبطوها؛ إذ ليس لديهم شيء جديد يضيفونه. فالموجود هو نفسه الذي بين أيدينا. فإذا ما أردنا أن نستنبط يجب أن نرجع إلى الأزمنة السابقة، فنفترض أنفسنا في زمن العلامة وما قبله وزمان شيخ الطائفة. لذلك فإنّ الأدلة الموجودة هي التي كانت بيد المتقدمين. وعلى أساس ما تقدّم فإنّ شهرة المتأخّرين لا تعتبر حجّة لنا.

❁ ما هو الفرق بين كتب الفهرست والكتب الرجالية؟ فكما تفضّلتم أنّ

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفضهاء

هذه توضح الطبقات وتلك تذكر فهرست المؤلفين. ولكن بما أن بعض الأساتذة يميل أكثر إلى كتب الفهرست والتوثيق، في مقابل كتب الرجال، فما هو برأيكم مبناهم في ذلك؟

تجليل: الكتب الرجالية بين القدماء كانت من قبيل: رجال الشيخ الطوسي، وفهرست النجاشي، أما غير هذه الكتب فلا يوجد بين أيدينا شيء منها.

✿ يتردّد في بعض الدروس أنه يوجد فرق بين الرجال والفهرست؛ حيث إنه في الرجال رأي المؤلف مركّز على الطبقات، ولكن في الفهرست بالإضافة إلى ذلك يتم شرح حال المؤلف أيضاً. وبناءً على هذا تكون الآراء المقدّمة في الفهرست أكثر دقة من كتب الرجال.

تجليل: في الفهرست لا يشرحون الحال، إنّما يفهرسون أسماء المؤلفين.

يعتني النجاشي كثيراً في أن يكون سنده متصلاً بصاحب الكتاب. أما بالنسبة إلى التوثيق فغير موجود إطلاقاً. في الفهرست لا يبحث وثيقة الراوي، وإن كان أحياناً يذكر وثاقته استطراداً؛ إذ لم يكن هدف الكتاب التوثيق. وبناءً عليه لا يوجد لدينا كتاب رجال بهذه الصورة، فقط رجال الشيخ، وهذا أيضاً به توثيقات قليلة.

✿ هناك أمور يكون الراوي فيها - بنظر كتب الرجال والفهرست - مجهولاً،

مع أنه يكون موجوداً في سند الروايات، ولكن عند مراجعة كتب الرجال نرى أنه لا يوجد له فيها توثيق.

تجليل: ذكرت سابقاً أنّ النجاشي قد دون في كتابه أسماء المؤلفين فقط،

وكثير من الرواة لم يكونوا من المؤلفين. أمّا الرجاليون المتأخرون - بعد عصر العلامة -، كرجال الإسترآبادي، ورجال المامقاني، وحتى الذين كانوا قبلهما، فقد كانت فكرتهم استيعاب جميع الرواة. وحيث إنهم كانوا يعدّون من الناحية الزمانية من المتأخّرين فقد قاموا بتسجيل أسماء كثير من الرواة الذين وردت أسماءهم في الأزمنة المتأخّرة.

ثانياً: وبتتبعهم للأسانيد قاموا باستخراج الأسماء؛ فمنهم المؤلفون؛ ومنهم غير

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

ذلك. وعلى هذا الأساس، وبما يحضرني، فقد سجّل المامقاني ما يقارب ستّة آلاف راوٍ في رجاله، في الوقت الذين كانوا في كتب القدماء أقلّ من هذا العدد بكثير. إذن من الرواة الذين قمنا بتدوين أسمائهم في كتب الرجال رواة قد ذُكرت أسمائهم في إسناده الروايات ولم يسبق أن كان لهم وجود. فإذا ذكرت في كتب الرجال فهذه غنيمة مضافة إلى كتب الرجال. وهناك الكثير من الرواة الذين وردت أسمائهم، ولكن لا يوجد شرحٌ عن أحوالهم. فقد كانت أسمائهم في الأسانيد واضحةً للعيان، وكذلك وردت في كتب الرجال، ولكن في حال لم يذكر عنهم شيء فلا يمكن الجرح بهم؛ لعدم وجود ما يثبت الجرح.

❁ من هنا؛ وحيث إنه يوجد نقلٌ بالمعنى واختلافٌ في النسخ بين الروايات والمتون، فهل يوجد حلٌّ للمشاكل الناتجة عن مثل هذه الأمور؟ وتوضيح الأمر أكثر نقول: حيث إن اختلاف النسخ أحياناً يكون سبباً في تغيير المعنى فما الذي تقترحونه كي تكون هذه الروايات حجّة؟

تجليل: لو كان هناك اختلاف في النسخ فسوف يصبح عندنا علمٌ إجمالي وشكٌ في شخصيّة الراوي، مَنْ هو؟ والحلّ الذي من خلاله نستطيع أن نشخص صحة الرواية من عدمها هي التمرُّس في دراسة الأسانيد، ومن خلالها تتضح شخصيّة الراوي. فمن الجائز أن هذا السند يذكر في خمسين حديثاً من أبواب الفقه المختلفة. فبكثره المراجعة والتمرُّس في دراسة الأسانيد ربما يتمّ التوصل إلى تحديد النسخة الصحيحة. وعلى سبيل المثال: نلاحظ أنّ هذا الأمر موجودٌ في عبد الله بن سنان ومحمد بن سنان. فكلاهما ابن سنان، ولهذا من الجائز أن يكتب مكان عبد الله بن سنان محمد بن سنان، أو بالعكس. ولكن مع التمرُّس في دراسة الأسانيد نعلم أنّ الذي ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام من دون واسطة هو عبد الله بن سنان، وليس محمد. أمّا محمد بن سنان فإنه ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة واحدة. وعلى أيّ حال هذه المسألة تعرف بالتمرُّس.

❁ وهل يختلف الرواة؛ مثلاً: عبد الله بن سنان نوع أسئلته فقهيّة، وأسئلة محمد بن سنان في البحوث الفقهيّة والكلامية؟

تجليل: مع أنه يوجد لمحمد بن سنان أحاديث كثيرة في أبواب الفقه، إلا أن بعض المتأخرين يضعفونه، وهو محل إشكال لديهم. ولكن مع فحص الإسناد سوف لن يكون هناك مجال للتضعيف.

أما إذا كان في متن الحديث اختلاف فأفضل طريقة لمعرفة الصحيح هي مراجعة فتاوى الفقهاء، فهم أوصلوا إلينا الأحاديث يدأ بيد، ونحن على ضوء فتاؤهم نصدر فتوانا. وبهذا يتضح أن النسخة التي كانت بأيديهم هي النسخة الصحيحة.

❖ ما التغيير الذي يطرأ على المعنى جراء مشكلة النقل، وخصوصاً أنه عندما نراجع الروايات نلاحظ أن الراوي إن كان عربياً ذا معرفة وعلم تكون عباراته منقحة، أما إذا كان أعجمياً، أو غير قادر على إيصال كلامه؛ لضعفه لغوياً، فمن الطبيعي أن عبارته لن تكون منقحة. فكيف يمكننا حل هذه المشكلة، مع ملاحظة جواز نقل الحديث بالمعنى؟ وكيف يمكننا أن نعلم على ألفاظ الروايات؟

تجليل: يجوز نقل الروايات بالمعنى إذا لم يكن هناك إشكال في النقل، ليس في الأحاديث فقط، بل بكل إخبار عن مسألة يكون النقل بهذه الطريقة. فالذي يخبر عن رواية ما لا يجب عليه أن ينقل ألفاظها حرفياً؛ فربما نقلها مترجمة إلى لغة أخرى، أو أنه نقلها بنفس اللغة ولكن بألفاظ أخرى تكون متداولة بين الناس. وفي هذا المجال جواز العقلاء الاكتفاء بترجمة الألفاظ، أي إنه نفس اللفظ، ولكن يستخدم معناه في لغة ثانية، لا أنه يستتبط وينسب استتباطه إلى الإمام؛ إذ في هذه الحالة لا يجوز قطعاً. وكذلك في باب الشهادة يجوز عقلاً النقل بالمعنى. مثلاً: في الشهادة نقول: لا بد أن تكون عن حس، أي إنه يجب أن يكون قد سمعه بأذنيه، ومن ثم يقوم بنقله، لا أنه يستتبطه، ويقوم بتكرار استتباطه. فالاستتباط خطأ. والنقل بالمعنى هو أنهم يقولون: ماء ونحن نقول: آب. ففي باب الحجية - إن كان في باب الشهادة أو في باب آخر - هذا المقدار من النقل بالمعنى يجوز العقلاء، ولكن يوجد احتمال الخطأ في نقل المعنى. وعلى أي حال أصل عدم الخطأ أحد الأصول العقلائية الجارية هنا.

❖ المشكلة الأساسية هي أن الناس يختلفون في تحمل الحديث كما يختلفون

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

في تحمل الشهادة. فالواقعة يراها عدة أشخاص، ولكن عند نقل نفس هذه الواقعة الملموسة، ومع أنه لا يوجد فيها مجال للكذب؛ لتعدد الذين شهدوها، ونعلم بوثاقه الناقلين، ولكنها كحادثة واحدة نُقلت بطريقتين. وفي قضية تحمل الحديث أيضاً تجري الصورة نفسها. فمثلاً: زيد الشحام ومحمد بن مسلم يختلفان من ناحية تحمل الحديث.

تجليل: من الطبيعي أنه في حال وجود تعارض من الجائز أن نعول على هذه الأمور. فمن كان أوثق، وعنده قدرة على تحمل الحديث، يمكن الاعتماد عليه أكثر. مثلاً: عمار الساباطي كان أعجمياً، وأحياناً يُرى في حديثه اضطراب. مثل هذه الحالة موجودة، وإذا كان يوجد معارضٌ له، ففي هذه الحالة يجب الترجيح.

❖ بالالتفات إلى أنه ليس جميع الرواة كانوا أصحاب ألواح، وكل واحد منهم قد سمع مسألة في مجلس من المجالس، وقام بنقلها، وفي سماعهم لتلك المسائل لم يقصدوا أن يكذبوا، وينسبوا ذلك الكذب أيضاً إلى الأئمة، فكيف ينبغي حل هذا المسألة الصعبة؟

تجليل: لا، إن الرواة كانوا يدونون جميع الأحاديث. فليس الأمر أن الإمام الصادق عليه السلام كان يتكلم ساعة كاملة، وهم بدورهم يكتبون ما يقول في عدة أوراق. فغالباً ما يأخذ الحديث الذي يتفضل به الإمام سطرين أو ثلاثة، فيقوم الأصحاب بتدوينه. وكان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أربعمئة نفر يكتبون الحديث، وبعده أصبحوا أصحاباً لتأمن الأئمة عليهم السلام؛ لأن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام كان وقته لا يسمح أن يُكثر من الحديث. كما أنهم كانوا أصحاب مؤلفات وكتب. وبالإضافة إلى أنها كانت أحكام الله، ودقتهم فيها أكثر من الأمور الأخرى، فإنهم يحاولون أن لا يجروا أقل تغيير على النص، وذلك بأن يدرجوه كما هو.

ولكن يوجد مثل هذا الأمر، وهو أن يقوم راوٍ بنقل مسألة من المسائل، ويأتي آخر ويسجل نصفها، ولا يوجد في هذه الأمر أي مشكلة. فالمقدار الذي نقله يعتبر حجة، ولكن الجزء الذي لم ينقله لا نعلم إن كان قد قاله الإمام عليه السلام أم لا.

في أخبار الثقة بنى العقلاء على العمل بخبر الثقة، وينفي العقلاء هذه

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

الاحتمالات . الخطأ والزلل والزيادة والتغيير .. ومن المؤكّد أنّ احتمال النقص يبقى قائماً، ولكن لا ينبغي أن يكون عدم نقل جزء من الحديث مؤدياً إلى خلل في المعنى، أمّا في احتمال الزيادة فإنّ العقل يقول: تجري أصالة عدم الزيادة.

❁ بناءً على ما تفضّلتم به يتّضح أنّ العقلاء لديهم شكٌّ في هذه المسائل؛ لأنّ موضوع الأصول يبتني على الشكّ. فهناك احتمالٌ للخطأ والنقص والزيادة، ومثل هذه الأشياء موجودة، ولكنّ العقلاء لا يعتنون بهذه النوعية من الاحتمالات. تجليل: نعم، الأمر كذلك، كحجّية الظواهر مثلاً. فمن المحتمل أنّ المتكلم يريد خلاف الظاهر، وهذا يحدث كثيراً، إلا أنّ العقلاء لا يرتّبون على هذا الاحتمال أيّ أثر.

❁ نسلمّ ببناء العقلاء على قبول خبر الثقة عندما تنقل نفس العبارة والألفاظ، ولكنّ عندما يكون النقل بالمعنى فإنّما أنّه لا يوجد بناءً من العقلاء، أو على الأقلّ لا نحرز وجود مثل هذا المبني.

تجليل: ليس الأمر بهذا الشكل؛ فإنّ بناء العقلاء يكون أولاً على جواز النقل بالمعنى، وثانياً على حجّية النقل، سواء كان النقل بالمعنى أم باللفظ نفسه. وفي النقل بالمعنى ليس لنا حقّ التصرف، والإنسان الثقة لا يستتبط شيئاً من أحكام المعصوم ومن ثم ينسبه إليه، بل يجب عليه أن ينقل نفس الكلمات التي قد تلفظ بها المعصوم ﷺ.

❁ إذن يمكننا تفسير النقل بالمعنى بطريقتين: إحداهما أنّ المراد من النقل بالمعنى الترجمة.

تجليل: لا يجوز أكثر من هذا الذي تفضّلتم به.

❁ الصورة الثانية أن يصاغ مضمون ومحتوى الجملة في قالبٍ آخر.

تجليل: هذا يعدّ استتباطاً. ولا يمكن نسبته إلى المعصوم.

❁ ليس من الضروري أن يستتبط. فعندما ينقل الجملة بالمعنى فإن رونقها الأصلي سوف يختفي. فمثلاً: كلمة «ف» تصبح «ثم»، أو مكان «ف» يضع «ثم».

تجليل: الرواة أهل لسان فصيح وعرف. والمفهوم العري في أنه عندما ينقل اللفظ يجب أن يأتي بنفس معناه، لا أن يأتي بجزء منه ويحذف الجزء الآخر ويأتي بقريضة تدلّ عليه. فمثل هذه الأشياء لا يسمح بها العقلاء، ولا نعتبر مثل هذا الشخص ثقةً وعادلاً. كيف نتصور أن شخصاً يغيّر المسائل من نفسه بالصورة التي تؤثر في تغيير قصد الإمام عليه السلام من الحديث؟! هذا خلاف أصل العقلاء. طبعاً الاستتباط غير ممنوع؛ حيث إن الإمام عليه السلام لم يمنعه، ولكن يجب أن لا ينسب إلى الإمام. والترجمة أيضاً أحياناً تكون بلغة أخرى، وأحياناً بنفس اللغة، ولكن يتم التعبير عنها بألفاظ أخرى.

تعتبر الكتب الفقهية بالنسبة إلى متون الحديث مرجعاً ومستنداً، ويعتمد عليها في تشخيص متون الأحاديث، كما أنّ المستند في تشخيص نسخ الأسانيد المحرّفة الكتب الرجالية.

❁ إلى أي مدى بإمكان كتب مثل: جامع الرواة؛ ومعجم رجال الحديث؛ وأمثالها، أن تحلّ مشكلة إسناد الروايات في النسخ المحرّفة؟

تجليل: أحبّ أن أبيّن هنا أنّ كتاب جامع الرواة من أفضل الكتب التي يقصد منها تعريف «مَنْ روى عنه الراوي» و«مَنْ يروي عنه». فكلّما جاء باسم راوٍ من الرواة يذكر عمّن يروي، ويسلسل الأسانيد المأخوذ عنها من الأوّل إلى الآخر، ويذكر أيضاً الأشخاص الذين رَوَوْا عنه. وهذا العمل نلاحظه بصورة أدقّ في كتاب معجم الرجال. لذا بعد أن تمّت طباعة جامع الرواة أصبح هذا الأمر أسهل. بالإضافة إلى هذا فالظاهر أن السيد الخوئي كان قد كلّف مجموعة بمتابعة هذا العمل، ولعلّ أهمّ فائدة لهذا الكتاب أنّهم قد استطاعوا فعلاً تمييز المشتركات. فمثلاً: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري؛ وأحمد بن محمد بن خالد القمي. ولكن عندما نقارن بين الراوي والمروي عنه في كلا الراويين نعلم الذي يفرّق أحدهما عن الآخر. وكذلك الأمر في محمد بن يحيى. وأفضل فائدة لهذا العمل هي تمييز مشتركات الرجال، الذي يعتبر عملاً مهماً جداً. طبعاً قام

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

البروجردي أيضاً، ومن خلال بحث دقيق، بنفس هذا العمل الموجود في الأسانيد. كان يقول في وقت من الأوقات: أنا سابقاً لم أرَ كتاب جامع الرواة، ولكني سمعتُ أنّ هناك كتاباً بهذا الاسم، فظننتُ أنّه ما كان من الضروري أن أتكبد تلك المشقة، وعندما انتقلتُ إلى قم أحضرتُ نسخةً منه؛ لأطلع عليها، فلاحظتُ أنّ المعلومات التي قد أوردتها في رجالي غير موجودة في جامع الرواة. بعد ذلك أمر بطباعة ذلك الكتاب.

❁ مع ملاحظة الكتّابين اللذين ذكرا سابقاً يوجد لكم كتابٌ تحت عنوان معجم الثقات، فما هي الفوائد والمعلومات التي نستفيدها منه ولا نجدها في الكتب الرجالية السابقة؟

تجليل: الغرض من كتابة (معجم الثقات) هو أنّ الذي يدرس الفقه يجب عليه أن يبحث في الأسانيد المتعلقة بالحديث. فالذي يريد أن يراجع خلال استنباطه الفقهي لا يوجد لديه مجال كي يراجع الشروحات المفصلة. ففكرتُ كي أسهل العمل أن أضع فهرستاً بأسماء الثقات. ولكي يصبح العمل أفضل أذكر بعض المعلومات عنهم بصورة مختصرة. والعمل الثالث الذي أقوم بتدوينه هو كيفية تمييز المشتركات. وأفضل سبيل لذلك كان ترتيب الطبقات، وهي نتيجة لما قام به معجم الرجال وجامع الرواة. ففي الوقت الذي كنتُ أكتب جامع الثقات لم يكن هناك معجم الرجال، فتأكدتُ أنّ جامع الثقات مكملٌ لعمل الخوئي، وأشمل من جامع الرواة. فالعمل الذي قام به الفاضلان كان الأساس لتحديد الطبقات، وقد نتج عن تحديد الطبقات كتابا جامع الثقات. فمن خلال البحث عن الراوي والمروي عنه يظهر للعيان أنّ هذا الراوي من أيّ طبقة هو. وعندما يستتبّط ترتيب الطبقات يتبين من هو راوي الطبقة الأولى ومن هو في الثانية والثالثة، وهكذا. وهذا عملٌ ممتاز جداً، وينبغي أن يتمّ إنجازه بعد العمل الذي قام به هذان الفاضلان. وهذا العمل لم أقمُ أنا بأدائه، بل الذي قام به هو العلامة البروجردي. وقد ذكرتُ سابقاً أنّني وفي أثناء تألّيفي لكتاب طرائف المقال لاحظتُ أنّ هذا نفس العمل الذي سبق وقام به. ولكن للأسف لا توجد منه نسخة، وهذه النسخة قد أخذتها من الشيخ النجفي. وبعد ذلك نويتُ السفر إلى الحجّ، ولم أشأ أن تبقى هذه النسخة النفيسة في بيتي، فقمّتُ بتسليمها إليه. ولم أجدّها في فهرست

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ ٦٥

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

النسخ الخطية الموجودة في المكتبة، ولا أعلم أين هي الآن! وعلى أي حال لم يكمل تأليفها. ومجموعة من الطبقات التي لم أجدّها هنا استخراجها بنفسي. وبعد أن طبع كتاب البروجردى تجريد الأسانيد هناك مجموعة من الطبقات قد كتبت في أوّلها أضفتها إلى الطبعة الثالثة من معجم الثقات، بحيث إذا كان هناك اختلاف في تنظيم الطبقات يتضح في هذه الطبعة. فما كنت أتصوّر أنّ كتاباً بهذا الحجم القليل، ككتاب معجم الثقات، يكون كاملاً في تسجيل أسماء الرواة.

❖ في باب الشهادات يقبلون الشهادة الحسيّة، ولا تقبل الشهادة «عن حدس». وبناءً على هذا كيف تكون شهادة أمثال النجاشي وابن الغضائري وبقية الرجاليين بالنسبة إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام عن حدس؟ وبالإضافة إلى هذا فإن النجاشي وأمثاله لم يذكرها سلسلة سندهم المتصلة بالشاهد.

تجليل: بما أنّ الشهادة عن حدس تعدّ معتبرة فلا يوجد هناك مجال للشك. فيقال: إنّ الشهادة التي تكون عن حدس إمّا أنها محسوسة أو قريبة من الحدس. هناك بعض الأشياء باطنية لا تُرى بالعين المجردة، مثل: الشجاعة وحسن الخلق وغير ذلك؛ لأنها قريبة من الحدس، وآثارها القريبة مشهودة، وبناءً على ذلك فإنّها تحتسب أيضاً من قسم المشاهدات عن حدس.

والسؤال هنا هو: حيث إن فاصلة زمنية تبلغ مئتين إلى ثلاثمائة سنة تقع بين النجاشي والرواة، والطوسي عليه السلام، ومن بعدهم، فكيف نعتمد على هذا التوثيق؟! الجواب عن هذه الشبهة يكون بهذا الشكل: إنّ أصل مسألة اشتراط وثاقة الراوي هو أنّ الأئمة نصّوا على أنه يجب الرجوع إلى الثقات. وفي بعض الروايات يُسأل الإمام عليه السلام: يا بن رسول الله، زكريا بن آدم ثقة؟ فيردّ الإمام عليه السلام: نعم، ثقة، قال: أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم. وهكذا يجب أخذ معالم الدين عن طريق الثقات. وهذا الأمر هو بناءً عقلائي، وقد كان محلّ اهتمام الأئمة عليهم السلام.

وعليه من الطبيعي أنّه في زمان الأئمة عليهم السلام كان الرواة يُوثّقون بعضهم بعضاً. فهناك أشخاصٌ يعتبرونهم ثقة، يأخذون منهم الروايات؛ وربما كان هناك من لا يعتبرونهم ثقات، ويحجمون عنهم. مثلاً: يسألون الإمام عن الفطحية: يا بن رسول الله،

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفضهاء

كتبنا ملأى من أحاديثهم، فماذا نعمل بانحراف مذهبهم؟ قال الإمام عليه السلام: خذوا ما رووا، ودروا ما رأوا، أي اتركوا عقائدهم، ولكن خذوا رواياتهم، يعني بذلك أنهم ثقات يجوز لكم العمل برواياتهم.

وعلى أي حال كانت هذه المسائل موجودة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام، وفي الأزمنة اللاحقة أيضاً. فمسألة التوثيق لم تكن وليدة الساعة في زمان الطوسي والنجاشي. ومن المسلم أن الذي يوثق في زمن الأئمة فإن الطبقات تتوالى بعد ذلك على توثيقه، وبهذه الصورة على طول الزمان يتصل عصر بعصر إلى أن يصل إلى زمان الطوسي والنجاشي.

وهذا الاحتمال القريب هو أن النجاشي والطوسي كان لهما رأي بتوثيقات الذين كانوا قبلهما، ولا يبديان اهتماماً بالذين لم يوثقهم المتقدمون؛ وذلك أن مسألة التوثيق لا تتأى إلا بالمعاصرة، ومن المسلم أن الشيخ والنجاشي لم يكونا في عصر الأئمة عليهم السلام كي يعاشرا الرواة، وعليه فإن توثيقات الرواة تصبح بصورة يقينية مقبولة لدى أمثال الشيخ والنجاشي؛ لمعاصرتهم الأئمة عليهم السلام. وطبق ما ذكره الخوئي يحتل أنهم أخذوا الحديث كابراً عن كابر، كما سبق أن أخذوه من قبل، ومن ثم قاموا بدورهم بنقله إلينا. وبناءً على هذا لا يمكننا أن نقول بصورة جازمة: إن توثيقاتهم عن حدس، لا عن حس، فمن المحتمل أن تكون هي نفسها توثيقات السابقين لهم. وفي مسألة الحجية يكفي هذا الأمر بالنسبة إلى العقلاء. فإذا ما أدلى أحد بشهادته لدى قاضٍ من القضاة موثقاً أحداً فلا يسأله من أين لك هذه المسألة؟ فعندما يكون الشاهد عادلاً يرتب القاضي على كلامه الأثر، مع أنه يوجد احتمال أن الشاهد الذي قد شهد بوثاقه راوٍ من الرواة لم يكن قد عاشه، ولكن هناك مَنْ قد عاشه ممن يثق بكلامه، فأخذ منه توثيقه. وهذا الاحتمال لا يقدر في حجة الشهادة، بحيث نقول: إنها ليست عن حس.

وبناءً على هذا فإننا نعتبر توثيقات الرجاليين، أمثال: النجاشي؛ والطوسي، حجة. أما التوثيقات التي قد جاء بها مَنْ جاء بعدهم، أمثال: العلامة الحلي؛ وابن الغضائري؛ والآخرين، فقد أخذوها من هذين الفاضلين، أو عن طريق الحدس. مثلاً: ينقل الكشي والآخرين ما ذكرته بعض الروايات من أحوال بعض الرواة، أو أنهم

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

يستبطنون حالهم من الروايات الواردة، أو أنه يعرفون حالهم من سيرتهم وأوضاعهم، أو لأنهم من شيوخ الرواية، فيستفيدون منها في توثيقهم.

❁ يوجد هنا سؤالان حول هذا الموضوع: نطرح هذا السؤال حول القسم الأول من جوابكم: إذا كان النجاشي أو شيخه قد بيّننا الشهادات فيكونان قد بيّننا سلسلة الشهود، أو أنّ تلك الشهادات كانت موجودة في الكتب والأصول.

إلى هنا كان الأمر جيداً، ولكن نرى أنهما لم يبيّننا تلك الشهادات، ولا نحن وجدنا مثل هذه الشهادات في كتب الأصول والجوامع، على فرض أنهم عدول، ومن أهل الخبرة، ومبنى العقلاء ينطبق أيضاً على ذلك، بمعنى أن خبر الثقة حجة إذا علمت الوثيقة بطريقة ما، ونحن لا نعلم هل أنّ الذي وصلهما كان عن حسٍّ أو حدسٍ؟ وثانياً: على فرض أنّ الشهادة كانت عن حسٍّ فإذا ما تمّ لنا توضيح تلك الشهادات فمن الجائز أن نستفيد من تلك العبارة ما يخالف رأي الطوسي والنجاشي. على سبيل المثال: ابن قولويه في أول كتاب كامل الزيارات يشهد أن الرواة الذين ينقل عنهم جميعهم من المشايخ والفضلاء، ويوثقهم. وهنا نسأل: هل هو توثيقٌ للرواة المباشرين فقط أو يشمل الرواة غير المباشرين؟ وقد وقع الاختلاف بين العلماء في هذا المجال. مثلاً: السيد الخوئي، في البداية ولدة ثلاثين سنة، كان رأيه أنّ شهادة ابن قولويه تشمل جميع المشايخ (المباشرين وغيرهم)، وفي أواخر عمره كتب رسالةً إلى وكيله في طهران يقول فيها: إنني قد عدلت عن هذا القول، وهذه الشهادة تشمل المشايخ المباشرين لا غير. والمقصود من هذا هو أنهم لو وضّحوا لنا الشهادة فمن الجائز أن نستفيد منها غير ما استفاده النجاشي أو الطوسي.

تجليل: إنّ سبب عدم النقل هو أنه لم يكن قبل النجاشي والطوسي كتاب رجاليّ مألوف، وإنّما كانوا يسجّلون متون الأحاديث فقط. ولم يكن هناك شيء آخر يدوّنه يختصّ بالرجال. فكلّ الموجود كان نفس الأحاديث المسجلة، وإذا كان هناك شيء حول الراوي فهو ما يكون قد دُوّن في الحديث. مثلاً: إذا كان هناك مدح أو قدح فإنهم يقومون بتدوينه، لكنّه لم يكن مألوفاً أن يكتبوا كتاباً لإثبات التوثيق، بل كانوا يتناقلون الرواية من صدرٍ إلى صدر. وعلى سبيل المثال: أحد

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

الشيوخ قد عاشر شيوخه ١٠ - ١٥ سنة فأخذ منهم أشياء كثيرة لم يسجلها في كتاب، ولكن هي معلومات قد تلقاها من شيخه. بهذه الطريقة جاءت الأحكام والتوثيقات. فمبنى العقلاء ينصبّ على أن لا يتبعوا أمر الشهادات. فعندما ينقل المخبر العادل عن أمر محسوس يقبلونه، وكذلك إن كان يحتمل أنه قد استتبطه، فالخبر المحسوس والقريب من الحسن مقبولٌ عندهم.

نعم، إذا كان الأمر غير محسوس لا يقبله العقلاء بعنوان شهادة. وفي مسألة غير المحسوس إذا كان الراوي خبيراً، أي ممن لديه خبرة في الرواية، لا شهادة، يُقبل كلامه.

وثانياً: لو لم يُتقبل مثل هذا الكلام ففي آخر الأمر ينجرّ الموضوع كلّهُ إلى الانسداد. ونحن في الانسداد نصبح مضطربين، ولا يوجد لدينا غير هذه الروايات التي بين أيدينا. فنضطرّ إما أن نخلط الغثّ والسمين ببعضه، أو على الأقلّ نضع كلامهم في ميزان التمييز. فعند باب الانسداد يجب علينا أن نرتّب الأثر على توثيقاتهم. وما هو الأفضل للشيء، أن يكون أو لا يكون؟ فإذا كان هناك شيء أفضل من هذا فهو، ولكن لم يوجد. فالموجود بين أيدينا حالياً هو هذا لا غير.

❁ البعض بسبب الشبهات وصلوا إلى باب الانسداد. وهم لهذا السبب على الأقلّ قبلوا الانسداد السندي.

تجليل: الانسداد عبارة عن مراحل، ولا ينبغي أن نتبع الظنّ المطلق مباشرة.

❁ لقد ذكرنا انسداد السند. فإذا لم يكن مألوفاً بين القدماء تدوين التوثيقات فستبقى مشكلةً وشبهة، وهي أنه إذا دونوا لنا لحن الشهادة ففي هذه الحالة قد يكون استتباطنا غير الذي استتبطه الشيخ والنجاشي، ما لم نقل - كما قلتم أخيراً -: إن هذا هو بناء العقلاء.

تجليل: كلّ يوم يحضر مجموعة من الرواة في المجلس، وهذا الشخص تصدر منصب «شيخ الرواية» خمسين سنة، فكيف يجهل شخصه؟!

هناك جماعة من الرواة كانت لهم معرفة شخصية بإبراهيم بن هاشم، فكيف

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

يمكن أن يعقل أنه إنسان غير معروف. لذلك نقول: إن أحد مآخذ توثيقنا هي هذه. ولربما كانت هذه الطريقة من أهم الطرق المتبعة لدى القدماء.

شيخ الرواية - وليس هو نفسه شيخ الإجازة - هو الذي يذهب إليه الرواة كل يوم، ويأخذون منه الرواية. وهناك مجموعة من رواتنا كانوا هكذا.

وعلى أي حال فالنقطة التي تستحق التوقف عندها هي أن فقهاءنا ومحدثينا اعتمدوا على هؤلاء، وملأوا كتبهم مما استقوه من أحاديثهم. فمثلاً: أورد الكليني أحاديث كثيرة نقلها عن الراوي الفلاني، وذكر في أول كتابه يقول: إن الأحاديث التي جئت بها صحيحة. واعتماده هذا يكون مستند استنباط الوثيقة.

كان مبنى البروجردي يقوم على أنه لا ينبغي أن نكتفي بمقدار معين من التوثيق، كالتي أدرجت في رجال الشيخ والنجاشي وأمثالهم. إن اعتماد القدماء، أمثال: الكليني رحمته الله على أحاديث بعض الرواة، وقد أفتى على ضوئها، لهو أفضل الطرق لإحراز الوثيقة.

❖ رفضتم قبول شهادة المتأخرين عن عصر الطوسي والنجاشي، كشهادة العلامة الحلي. وهنا نسأل: إن العلامة مثل الطوسي، فقيه وعادل وثقة، وقد قلّ نظيره بين العلماء عموماً، وهو من أهل الخبرة والثقة والفن وغير ذلك، وعندما يدلي بشهادة عن حسّ تُقبل شهادته، وإن أدلى بها عن حدسٍ فلا تُقبل، فكيف نتصور أن هؤلاء الفضلاء يدلون بشهادتهم بوثيقة الراوي عن حدسٍ، وهذا يختلف عن موقفهم في الفقه؟

تجليل: لا يقول: إن شهادتي حجة؛ كي لا يقال: قد سلكت على خلاف مبنائك. فقد كتب في الرجال لقد ثبت عندي أنّ هذا الشخص موثّق، قد فهمت الأمر بهذا الشكل، لا أن يكون لك حجة. بالضبط مثلما كتب في الكتب الفقهية: إن الذي ثبت عندي أنّ حكم الله هكذا.

❖ وفي النهاية في كتابه الرجالي ما الذي دوّنه: نفس الشهادة أم الفتوى والرأي؟

تجليل: يجب أن نرى هل بالإمكان احتساب الذي ذكره في كتابه الرجالي من قسم الشهادات أم لا؛ حيث إنَّ كلَّ الذي يملكه من معلومات استنباطي. فوثائقه محصورة في الأشياء التي بأيدينا، وليس لديه شيءٌ جديد يضيفه.

❖ من المحتمل أنه يوجد لديه شيء.

تجليل: لا، لا يوجد لديه شيء، ولو كان لديه شيءٌ لكتبه. نعم، توجد هناك كتبٌ غير متوفرة لنا، ولكن وصلت إلى أيدي الفقهاء الكبار، كابن إدريس. فكتاب «مدينة العلم» للصدوق ضاع، ولم يصل إلينا، والظاهر أنه لم يصل إلى العلامة الحلِّي أيضاً.

وعلى أيِّ حال إذا وثق العلامة أحداً فإنه يكون من المؤيدين، أي إنه يؤدي إلى حسن ظننا. وإذا جمعنا حسن الظنَّ هذا لربما يوجد الوثوق. ليس مثلما يتصور أن هذا الظن ليس له قيمة، بل له قيمة، ولكن لا يجب على الفقيه أن يكتفي به، ويصدر فتوى على ضوءه، بل يجب عليه هو أيضاً أن يتتبع الموضوع.

بالإضافة إلى هذا، لا نذكر أنَّ العلامة كان ينفرد بتوثيق أحدٍ، بل كان دائماً ما يقتدي بالطوسي والنجاشي في هذا الأمر. المتأخرون، كالممقاني والإسترابادي والبهباني وغيرهم، كانوا يستنبطون أحياناً، وإلا فإنَّ مبنى الرجال ينصبُّ على المتابعة في التوثيق. وكلَّ واحد منهم في توثيق الرجال يتابع الذي قبله. طبعاً توثيق رجال العلامة له فائدةٌ أخرى، وهي إثبات أنَّ نسخة رجال النجاشي ورجال الطوسي التي وصلت إلينا صحيحة؛ وهذا التصحيح والتوثيق يكشف أيضاً عن أنَّ نسخة العلامة هي نفسها النسخة التي بين أيدينا.

عقلاً يمكن الاعتماد على قول الثقة، والشارع يمضيها أيضاً. ولأجل هذا فإنَّ كيفية الوثوق عقلانية أيضاً. فالإنسان الساذج لا يجب الاعتماد على وثوقه وتوثيقه، وكذلك الإنسان كثير الشك أيضاً إذا لم يحصل له اليقين يجب أن يُتحقق هل يحصل للأخريين اليقين مما قيل أم لا؟ وعلى هذا المستوى نستطيع أن نستنبط وثاقة كثير من الأشخاص الذين لم ينصَّ على وثافتهم. وهذا لا ينكره أحدٌ. فكيف يمكن التصديق أنَّ شخصاً تعاشره عشرين سنة، وفي كلِّ يوم تأخذ منه حديثاً، فإذا ما كذب على

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

الإمام الصادق عليه السلام ووضع الأحاديث لا يُعرف؛
فبهذه الأوصاف الفريدة التي كان عليها شيخ الرواية يعتبر ثقةً بلا إشكال،
وهذه المسألة ليست مورداً للقدح والظعن.

❖ إذا لم يكن للطوسي والنجاشي توثيقٌ، هل نستطيع إذا كان المترجم شيخ
رواية أو شيخ إجازة أن نوثقه لذلك؟
تجليل: نعم، وخصوصاً أنّ الشيخ والنجاشي عندما أرادا أن يجمعا الثقات جمعا
معهم أيضاً بعض الأشخاص الآخرين.

❖ إذن يمكننا أن نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا يمكننا توجيه الجمود
في ألفاظ الرجالين على الشهادة والوثاقة توجيهاً آخر.
تجليل: لا يوجد أحدٌ من الفقهاء عمل بالجمود، من الجائز أن يكون هناك
شخصٌ واحد كان كذلك.

❖ توقّف الأساتذة الموجودين عندنا في قم في مسألة إبراهيم بن هاشم.
تجليل: لم يكن من ابتكاراتهم. هذا الكلام قد قاله آقا رضا الهمداني من
قبل في مصباح الفقيه، حيث إنّه في أيّ مكان يصل فيه السند إلى إبراهيم بن هاشم
نراه يتردّد. يقول: صحيحته أو حسنته موضع شكّ، ولهذا لم يأت توثيقاً بالنسبة إليه،
ولكن لا يوجد أيّ مجالٍ للشكّ. والشاهد على هذا نظر فقهاؤنا الذين هم على مرّ
العصور يعملون طبق أحاديثه. وينقل المامقاني في فلاح السائل الفصل ١٩ أو ٢٠ حديثاً
عن ابن طاووس كان سند الرواية فيه إبراهيم بن هاشم، وبعد أن نقل هذا الحديث
قال: ورواة هذا الحديث ثقاتٌ بالاتفاق. وعندما كان البروجردي يصحّح الأسانيد كان
يصحّح السند الذي يأتي فيه إبراهيم بن هاشم. نحن لا نستطيع أن نرفع اليد عنه فقط
بمجرد أن اسمه لم يرد في رجال النجاشي، ولم يكتب إلى جانب اسمه (ثقة).

❖ المقصود من الجمود نفس هذا المعنى الذي يقول: في حال لم يوثق الراوي في
كتب الرجال يصبح لدينا شكٌّ فيه.

تجليل: نعم.

❁ وإن كان تعبير «أول من نشر حديث الكوفيين بقم» لم يكتمل حول

إبراهيم بن هاشم؟

تجليل: نعم، ليس للأمر علاقة بالاكتمال، ولكن هذه المسألة توصل إلى المشيخة، وقد ذكرت أن منصب شيخ الرواية كان مهماً. فلقد كان القميون دقيقين جداً، فبمجرد أن أحد أولئك الأفاضل قد نقل حديثاً من راوٍ ضعيف أخرجوه من قم. كيف يسوغ لهم أن يتقبلوه. فقبوله معناه الوصول إلى ثقتهم به. علي بن إبراهيم بن هاشم نفسه في أول كتاب التفسير يؤثق جميع الذين نقل عنهم الأحاديث. وفي الوقت نفسه كثير من أسانيد تفسير علي بن إبراهيم تحتوي على إبراهيم بن هاشم. وثلاث أحاديث ذلك الكتاب نقلها عن والده. فكيف لا يكون والده ثقةً وهذا الشخص بدوره يؤثقه؟! فجميع الذين نقل من كتبهم الأحاديث بدون أي إشكال كانوا ثقات.

❁ بما أننا في باب الطبقات نقول بالتواتر بالصورة التي تجعل التواطؤ على

الكذب محالاً، فهل يجب أن نأخذ الطبقة على ضوء اصطلاح البروجردي أو بالصورة التي ذكرها العلامة الأميني في حديث الغدير من أنها قرن عن قرن. فهو يقول: إن التواتر لخلافة أمير المؤمنين في الأحاديث يجب أن يؤخذ قرناً بعد قرن. فهل يعتبر التواتر مكتملاً بهذه الطريقة أم لا؟

تجليل: تعريف التواتر هو أنه يفيد القطع. ففي حالة تعدد الأسانيد بحيث إنها تنتهي بشخص واحد، سواء كان في وسط السند أو في آخره، لا يفيد القطع؛ لأنه يرجع إلى خبر الواحد. فعلى سبيل المثال: هناك مائة شخص نقلوا الحديث عن خمسين، وهؤلاء جميعهم نقلوه عن شخص واحد، وهذا بدوره نقله عن آخرين، حتى وإن كان هذا الشخص ينقله عن خمسين شخصاً أيضاً، يكون الحديث خبر واحد. التواتر الذي يفيد اليقين هو الذي تكون كثرة أسانيده وتعددتها تورث العاقل اليقين، لا أن يحصل عنده اليقين من قرائن أخرى.

وهذه الكثرة يجب أن تكون بالصورة التي تفيد اليقين، بحيث إنها لا تنتهي

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

بشخص واحد، فإذا ما انتهت بشخص واحد، سواء كان في وسط السند أم في آخره، يصبح خبراً واحداً، وليس تواتراً.

والمسألة الأخرى هي أنّ للتواتر أقساماً؛ أحدها: التواتر اللفظي، وهو عبارة عن لفظٍ معيّن يصدر عن الإمام عليه السلام في جلسة واحدة. فعلى سبيل المثال: في اليوم الفلاني وفي ساعة معيّنة في غدير خمّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله حديث الغدير أمام جماعة من أصحابه. هذا قسمٌ من أقسام التواتر. وإثبات التواتر لمثل هذه المسألة يحتاج إلى نطاق واسع. فالأمني عليه السلام؛ من أجل أن لا يطيل العمل في كتابه، أخذ بدراسة الرواة مائة سنة مائة سنة. وفي كلّ قرن سجّل أسماء الأشخاص الذين نقلوا حديث الغدير. وفي اعتقاده أنّه ينبغي لضبطهم جميعاً التدقيق في كلّ مائة سنة على حدة، وإلا فإنّ كلّ مائة سنة تشتمل على ثلاث طبقات؛ لأن كتابة التاريخ لوفاتهم من أجل تسهيل عمل القرون، لا أن ميناه كان هكذا.

النوع الآخر من التواتر لفظي أيضاً، وهو عبارة عن لفظ معيّن ينقل متواتراً ولكن ليس في جلسة واحدة. كالحديث الذي نقله أهل السنّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ذكر حديث الثقلين ثلاث مرّات في أماكن مختلفة في أوقات متفرّقة. آخر مرّة كانت عندما أراد أن يودّع الناس، فحضر إلى المسجد لآخر مرّة في حياته الشريفة، وقد كرّر هناك حديث الثقلين أيضاً. وهذا أحد أنواع التواتر الذي يثبت أنّ صدور هذا الحديث عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله متواتراً ولو على نحو الإجمال، أي يصبح من المسلم أنّه في مرّة من هذه المرّات الثلاث ذكر مضمون الحديث.

القسم الثالث: التواتر المعنوي. وهو عبارة عن حكمٍ متواتر، لا عن إمام واحد، بل نقل عن أئمّة مختلفين، وفي جلساتٍ وتواريخ، وبعبارات وألفاظ مختلفة أيضاً. ولكنّا عندما نضع كلّ هذه الأمور إلى جانب بعضها نقطع بأصل الصدور من الإمام المعصوم عليه السلام.

القسم الرابع: التواتر الإجمالي. وهو عبارة عن أنّ الروايات التي تنقل ليست بمعنى واحد، وكل واحد منها له معنى، ولكن عند جمعها مع بعضها يحصل لنا يقينٌ أنّ بعضها قد صدر عن الإمام، وهذا تواترٌ للمشارك بينها لا لما تتفرّد به كلّ مجموعة من الروايات. وكثيراً ما نجد أمثال هذا التواتر في كتب الحديث. فمثلاً:

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

وجد أخيراً مَنْ يدّعي أنه يستفيد من ظاهر القرآن بهذا الشكل، وهو أن صلاة القصر تختصّ بالمواضع التي يكون فيها المصلّي خائفاً، و فقط في الأوقات التي يحسّ فيها المصلّي بالخوف بإمكانه أن يصلّي قصراً. ومهما طال السفر العادي فلا يستوجب قصر الصلاة.

وأحد الردود أنّ أحاديث التقصير التي نقلها في كتاب الصلاة في الأبواب المختلفة من صلاة المسافر تقدّر بمئتين وخمسين حديثاً تقريباً، وتواترها إجمالي، وعليه يحصل عندنا يقين أنّه يجب على المسافر أن يقصر في صلاته، في الوقت الذي توجد روايات مختلفة؛ بعضها تتحدث عن قصد الإقامة؛ والبعض عن المسافة؛ وقسم منها مستثنيات جاءت مع بعضها، وجميعها تشترك في أنّ الأصل في قصر الصلاة مسلّم للمسافر. وأضيف إلى هذا أنّه يُستفاد ذلك من ظاهر القرآن الكريم.

✽ في الأسئلة السابقة ذكرنا اختلافاً بين مبنى البروجردي ومبنى الخوئي، وهو أنّ مبنى البروجردي قائمٌ على أنّ إعراض الأصحاب يوجب ضعف الحديث، وعملهم يجبر ضعف السند: كلّما ازدادت صحّته ازداد وهنه، وكلما ازداد وهنه ازدادت صحّته. ولم يقبل الخوئي بهذه المسألة، فهو لا يعتبر أنّ إعراض الأصحاب يوجب وهناً أو أنّ عملهم يكون جابراً. والبعض من طلبة الخوئي يقول بالتفصيل، ولكنّهم يعتبرون أنّ إعراض الأصحاب يوجب وهناً، لكنّهم لا يعتبرون أنّ عملهم يجبر ضعف السند. نريد أن توضّحوا لنا نظريّة البروجردي بالنسبة إلى مبانيه، والمقدمات التي يحتوي عليها.

تجليل: من النجفيين فقط ينفرد الخوئي بمثل هذا المبنى، وإلا فالسيد الحكيم وصاحب الجواهر وآقا رضا الهمداني وجميع الفقهاء المشهورين، والذين كانوا في النجف الأشرف، لم يكن لديهم مثل هذا الرأي. وحسب علمي فإنّه ليس هناك من الفقهاء مَنْ قد تبنّى مثل هذا المبنى. هذه الشبهة قد جاءت في رأي الخوئي، ومن ثم تبعه الآخرون. طبعاً في بداية المسألة يعدّ كلامه مقبولاً. فعندما نرى أنّ هناك سندا ضعيفاً قد ثبت لدينا ضعفه، وقد قيل من فقيه آخر، فليس بإمكاننا اتّباع ذلك الفقيه. فمثلاً: في المسائل الفقهية إذا ما استنبطت مسألة من المسائل، وبعد ذلك

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

وجدت مَنْ استتبط خلاف ما قمتَ به، فلا يعتبر استتباطه حجّة لك أو عليك. ومن الطبيعي أنّ الخبير ليس بإمكانه أن يرجع إلى الخبير، بل يجب عليه أن يقوم بالاستتباط بنفسه.

ولكنّ عندما ندقّق أكثر في جهات حصول الوثوق نلاحظ أنه يحصل وثوق للعلاء من عدّة جهات، ومن جملتها: توثيق الآخرين. فعندما نرى أحداً من أهل الخبرة والمعرفة بالرجال والدراية فإنه يصبح موضع اعتمادنا، ويحصل لنا منه وثوق أيضاً. وقد ذكرت سابقاً أنّ الفقهاء بدون حجّة لا يفتون في حكم الله: «مَنْ أفتى بغير علمٍ فليتبوأ مقعده من النار». ومن وجهة نظري أنّ الفتوى من غير علم من أكبر الكبائر. ففي وقتٍ من الأوقات يرتكب الإنسان معصية، وتبقى بينه وبين الله، ولا يجرّ أحداً آخر معه في تلك المعصية، أما إذا جرّ معه الآخرين في المعصية فهذا من الصعب أن يغفر له الله.

وبما أنّ فقهاءنا، ولقرون طويلة، قد أفتوا طبق هذا الحديث نكتشف أنّه كان محلّ وثوق لهم؟

وبناءً على هذا فالفقهاء الذين كتبوا عن السند: ضعيف، وعلى أساسه أفتوا، فهذا كاشفٌ عن أنّه يوجب لهم التوثيق، وعلى الأقلّ بإمكانهم أن يكون لهم توجيه معيّن من أجل قبول هذا الحديث.

أمّا بالنسبة إلى مسألة الإعراض فيجب القول: إنّ الإعراض أيضاً بنفس الطريقة. من الجائز أن يكون الإنسان صادقاً، ولم يتعوّد الكذب طول عمره، ولكن من الممكن أن يخطئ مرّة واحدة في حياته، وهذا الخطأ عن غير عمد، إنّما نقله سهواً، كما لو أنّه لم يسمع الحديث جيّداً، وحواسه كانت منشغلة بأمر آخر، والإمام عليه السلام يتحدّث، فلم يسمع جيّداً، وبعد ذلك لا عن عمد أيضاً، بل كان معتقداً أنّ الإمام عليه السلام قد قال هكذا، وهو عكس ما قاله الإمام عليه السلام، ولكنّ عندما يقول المحيطون بالإمام، وحسب تعبير العلامة البروجردي: بطانة الإمام وأصحابه المقربون، يقولون: ليس القول كما يُقال، وبما أنّهم يعدّون من أهل السرّ، وعلى علم تامّ بفحوى كلام الإمام يقولون: لا، ليس الأمر بهذا الشكل، أنت مخطئ، يتحصّل بالنتيجة النهائية أنّ الموضوع شيء آخر.

❁ مهما أمكن، وبكلام مختصر، وضّحوا لنا وجهة نظركم حول كتاب

كامل الزيارات.

تجليل: عندما بدأت بكتابة معجم الثقات كنت مصمماً أن أجمع جميع الثقات. وعلى هذا الأساس نقلتُ رواية كامل الزيارات وتفسير عليّ بن إبراهيم. علاوة على هذا فإنّ الشيخ الطوسي في عدة مواضع من كلامه جاء بأسماء ثلاثة رواة هم: صفوان بن يحيى؛ وابن أبي عمير؛ وأحمد بن أبي نصر البنظلي، وقال عنهم: عرفوا بأنهم لا يروون إلاّ عن ثقة. وكلمة «عرفوا» ليس معناها أنني أراهم «لا يروون إلاّ عن ثقة». «عرفوا» أي بين الفقهاء بهذا الوصف. وهذا رأي مشهور الفقهاء بالنسبة إلى الذين نقل عنهم هؤلاء الثلاثة الأفاضل. ولا نرى هذا الكلام في النسخة الحالية من عدّة الأصول. وقد شهد صاحب وسائل الشيعة بهذا الأمر، ونقله بنفسه، وهو مطمئن به، وعليه فهو يفتح أمامنا طريقاً للسير على منهاجه.

وعلى هذا المبنى فقد استقصيتُ مَنْ يروي عنه صفوان بن يحيى ومَنْ يروي عنه ابن أبي عمير ومَنْ يروي عنه البنظلي. عند ذلك فإنّ تلك الأسانيد المنتهية بصفوان وابن أبي عمير والبنظلي يجب أن يكون الرواة فيها ثقات. ويجب أن تكون سلسلة السند إلى صفوان صحيحة.

بعد ذلك يأتي دور مستبطي الوثيقة، أي إنهم أوجدوا للمتأخّرين دليلاً يستبطلون الوثيقة على أساسه. فالذي يوجد في حقّه رواية أو مدح، أو أنّ هناك جهة معيّنة بحيث يمكن استنباط الوثيقة منها، وإنّ كان هناك مَنْ لا يمكنه الاستنباط ومَنْ يمكنه الاستنباط، كلّ أولئك قمتُ بجمعه على حدة. وأولئك الذين قد وثّقوا على الخصوص قد جُمعوا أيضاً، بحيث إنهم شكّلوا أربع مجموعات.

وبالرجوع إلى الفقهاء فإنّ لهم طبعاً آراءً مختلفة على حسب المباني الموجودة في الرجال والدراية. فمن الممكن أنّ هناك مَنْ لا يقبل أصلاً توثيقات كامل الزيارات، ومنهم مَنْ يقبلها، ودوّنتُ كلّ فئة منهم بشكل منفصل.

القسم الأوّل: الذين تم توثيقهم بالخصوص وهم بحدود مائة ونيف.

القسم الثاني: أولئك الذين روى عنهم صفوان والبنظلي وابن أبي عمير. وقد سجّلتهم بصورة مختصرة، مع السند والدليل. طبعاً اكتفيتُ من الكتب الأربعة

● حوار مع: الشيخ الصافي الكلبايكاني / الشيخ النوري الهمداني / الشيخ تجليل التبريزي

بكتاب الوايف؛ وذلك لأنه قد جمعها جميعاً، ولم يجمعها الوسائل كلها، جمع الفروع فقط، ولم يجمع الأصول؛ ولأن أسانيد الوايف قد رتبت بجانب بعضها، مما أدى إلى سهولة مراجعتها، لذا جعلت الوايف هو المقياس.

القسم الثالث: أولئك الذين روى عنهم كامل الزيارات؛ لأننا لا نعتمد على استنباط وثاقته، لذلك قمنا بكتابته بخط رفيع.

وكذلك بالنسبة إلى تفسير علي بن إبراهيم كتبناه بنفس الطريقة.

القسم الرابع: أدلة استنباط وثاقة الأشخاص الذين لم يصرح بوثاقته. وبهذه الأوصاف التي قدمناها من الممكن أن تستنبط وثاقته. وكذلك قمنا بجمع أدلتهم.

فوجهة نظري حول كتاب كامل الزيارات هي حيث إنه من المحتمل أن الخوئي قام أخيراً بانتخاب مشايخه وأساتذته المباشرين فقط، ووثقتهم، فإني أستبعد هذا الأمر؛ لأنه يجب أن نرى ما الذي يريد أن يقوله ابن قولويه في مقدمته. فعندما ندقق في مقدمته نلاحظ أنه يريد أن يثبت أن الكتب والأحاديث التي قام بجمعها معتبرة، وهذا لا يمكن تصوُّره، حيث إن كل حديث يصلنا نجمعه من دون تحقيق. يريد ابن قولويه أن يثبت اعتبار كتابه، ولكن مجرد أن ينقل راوٍ ثقة عن ضعاف فما هي الفائدة والثمرة التي تترتب على هذا العمل؟

ومن ناحية أخرى نرى أنه يوجد رواية ضعاف أيضاً في أسانيد كامل الزيارات، من الذين قد تمّ تضعيفهم صراحةً، والمشهورين بالفسق أيضاً، وهم غير خافين على ابن قولويه، فما العمل بهذه؟

وفي نظرنا أنه ليس الأمر كما قال الخوئي. فالمراد من الوثاقة كما جاء به صاحب كامل الزيارات هي الوثاقة في نقل الحديث، بحيث تثبت له بالقرائن. فافرض أن واحداً من مبغضي آل محمد ﷺ نقل عنهم فضيلةً يصبح من المعلوم أنه صادق في هذا القول.

أما في مسألة محمد بن سنان وجماعة على شاكلته، ممن يضعفهم بعض العلماء، فلنا هنا توضيح أيضاً. يقال في محمد بن سنان: إنه كذاب، فكيف يمكن أن يعمل بأحاديثه؟ وقد استبعدوها، ولكن من جهة أخرى نرى أن القدماء، مثل: الكليني، الذي يقول في أول الكافي: إني أنقل أحاديث صحيحة (معتبرة)، قد نقلوا

● المنهج الاجتهادي عند الإمام البروجردي، حوار مع نخبة من المراجع والفقهاء

عن محمد بن سنان أحاديث كثيرة.

الطريف في الأمر أنّ الأشخاص الذين هم مثل محمد بن سنان، والذين يوجد في مذهبهم خللٌ، كالغلاة مثلاً، يوصف غلوهم بالكذب. والكذاب هنا ليس بمعنى كثير الكذب، بل بمعنى أنّ كذباته التي يطلقها كبيرة لا تحتمل، لذلك فهم يقولون أشياء عن الأئمة لا نقولها نحن. وعندها هل من الإنصاف أن نقول: إنّه نقل موضوعاً كذباً؟ نحن نعرف من هم الأئمة، فلذلك نخاف أن نكذب عليهم، فكيف يجوز لهم أن يأتوا بأشياء كذب عنهم. طبعاً توجد هناك أشياء تثبت الغلو، أشياء وُضعت للمصلحة، ولا نقبلها.

نظريات الدولة في فقه الشيعة قراءة نقدية

د. صادق حقيقت (*)

ترجمة: صالح البدراوي

رأت الطبعة الأولى من كتاب (نظريات الحكومة في فقه الشيعة) النور على يد الدكتور محسن كديور سنة ١٣٧٦هـ ش^(١). ويتطرق المؤلف في بداية المقدمة إلى مواضيع معينة، من قبيل: مراحل تطور الفقه السياسي للشيعة، وتقسيمها إلى نظريات بالواسطة؛ وأخرى بلا واسطة؛ ومن ثم يقسم جميع تلك النظريات إلى تسعة مجموعات، وهي: الحكومة المشروعة، الولاية التعيينية العامة للفقهاء، الولاية التعيينية العامة لشورى مراجع التقليد، الولاية التعيينية المطلقة للفقهاء، الحكومة الدستورية، خلافة الناس تحت إشراف المرجعية، الولاية المنتخبة المقيّدة للفقهاء، الحكومة الإسلامية المنتخبة، وأخيراً الوكالة المشاعة للمالكين.

والصفة الأبرز لهذا الكتاب أنه قسم، ولأول مرة، نظريات الفقه السياسي للشيعة بشكل جامع وشامل. يضاف إلى ذلك أنه سهل عملية الفهم الدقيق للنظريات، بإعطائه الأدلة الكاملة والرصينة لكل نظرية، والتمييز بين أركانها ومبانيها وتقريراتها المختلفة. ما تقدم بيّن وبشكل جلي وواضح أنه لا توجد قراءة واحدة فقط في الفقه السياسي الشيعي؛ وأنه لا بدّ من الحديث دائماً عن وجود عدّة قراءات مختلفة، بل ومتعارضة في بعض الأحيان. وقد لاقى هذا الكتاب الترحيب منذ البداية، وأصبح مرجعاً للكثير من الدراسات في ميدان الفقه الشيعي؛ لما يتمتع به من الدقة والإتقان والمصادر الكثيرة.

(*) محقق وباحث إسلامي، وأستاذ مساعد لمادة العلوم السياسية في جامعة المفيد، من إيران.

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

ومن حيث المضمون يمكن أن تساهم النقاط التالية في ضبط الكتاب، والارتقاء بمستواه العلمي، وإضفاء الرصانة عليه:

١- لو سلّمنا بأن نطلق على النظريات المذكورة مصطلح «النظرية» (من باب التسامح)، فهي نظريات (الحكم)، أو مباني وأسس «الشرعية»، وليس نظريات «الحكومة».

وبناءً على هذا الافتراض المؤكّد، من أن مراد الكاتب من الحكومة ليس السلطة التنفيذية، يمكن أن نذهب إلى القول: إن المراد بالحكومة إمّا المعنى الحديث - وتشمل الأرض والمجتمع والسيادة والحكومة -؛ أو المعنى غير الحديث لها. ولكن من حيث الأساس فإنّ نظريات الفقهاء ليست بمعنى نظرية الحكومة.

ويمكن أن نذكر سببين لهذا الموضوع: ففي المقام الأوّل؛ وبالرجوع إلى هذه النظريات، يمكن أن نستنتج أن المراجع العظام، أمثال: الشيخ الأراكي والسيد الكلبايكاني وأمثالهم، لم يتبنّوا نظرية الدولة (حتّى بالمعنى غير الحديث لذلك). بل الأدقّ من ذلك أن الفقهاء الشيعة لم يكن بمقدورهم طرح نظرية الدولة أساساً؛ ذلك أنهم لم يوافقوا على ضرورة تشكيل الدولة على أساس الشريعة على مرّ التاريخ، وبناءً على ذلك لم يكن بمقدورهم مناقشة فقه الدولة، والتنظير لمواضيع من قبيل: تقسيم السلطات؛ بسبب (تصلّب السنّة). وعلى العكس من ذلك فإنّ أهل السنّة والجماعة، الذين كانوا على احتكاك بهذه المسألة منذ البداية، اخترعوا فقه الدولة، ومواضيع من قبيل: المصلحة. وليس غريباً أن نجد موضوع المصلحة متداولاً بين أهل السنّة منذ عدة قرون، في حين لم يتمّ تناوله سوى في العقود الثلاثة الأخيرة من عمر الجمهورية الإسلاميّة، وبشكلٍ ضعيف.

٢- منهج هذا الكتاب في ص ٧، يُفسّر على أنّه «منهج التحليل النقدي»؛ في حين أنه ليس بالتحليلي الدقيق، ولا النقدي. ومستوى هذا المصنف هو الوصف والتبويب، وليس التحليل، وأكثر منه النقد. ولعلّه كان من الأفضل القول منهج تحليل الكلام^(٢).

٣- هذه النظريات متداولة في مجال الفكر السياسي للشيعة، وليس فقط في الفقه السياسي للشيعة. فالفكر السياسي؛ طبقاً لتعريفه، يشمل الفلسفة السياسية

والفقه السياسي.

نظرية خلافة الناس للشهيد الصدر، وبالأخصّ نظرية الوكالة للدكتور مهدي الحائري اليزدي، وبالرغم من استادهما إلى الأسس الفقهية، لا يمكن اعتبارهما نظريةً فقهية. فهاتان النظريتان لم يتمّ تقديمهما على أساس المنهج الفقهي.

نظرية الوكالة تستند إلى قاعدتين فقهيّتين، ولكّنها لا تستعين بالمنهج الفقهي، وبناء على ذلك تعتبر نظرية في مجال الفلسفة السياسية للشيعة.

ويسعى الفقه أساساً للكشف عن مراد الشارع المقدّس في خصوص الأحكام الخمسة. وبما أن كتاب الحكمة والحكومة يطرح موضوع «عدم إمكان الجعل في الأمور التشريعية»^(٦) فإنه يعتبر جعل الولاية لأيّ شخص كان من قبل الله تبارك وتعالى أمراً محالاً، ليس على أساس المنهج الفقهي، بل على أساس الاستدلال العقلي.

كما أنّ المقارنة التي قام بها الحائري بين نظريّته ونظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو دليلٌ على أنّ نظريّته يجب أن تعدّ في زمرة النظريات المتعلقة بدائرة الفلسفة السياسية. أضيفُ إلى ذلك أن الدكتور الحائري يشير بنفسه إلى أنّ نظريّته أقرب إلى الفلسفة السياسية، ونظرية الإمام الخميني عليه السلام أقرب إلى الفقه السياسي^(٧).

٤. لو تم تغيير عنوان الكتاب إلى «الفكر السياسي الشيعي» لأمكن إضافة نظريات أخرى له، مثل: «نظرية الحكومة الدينية الديموقراطية»، للدكتور عبد الكريم سروش، ونظرية العلامة الطباطبائي على وجه الخصوص.

٥. يمكن أن نضيف إلى النظريات المتقدّمة نظرية (الحسبة الحكومية) أيضاً. وطبقاً لهذه النظرية فإن «التدابير» الحكومية، ولربما إقامة الحكومة الإسلامية، تعدّ واجبة من باب الحسبة. ورغم عدم وجود دليل على شمول ولاية الفقهاء فإنّ التدابير والإجراءات الحكومية، أو إقامة الحكومة، تصبح واجبة من باب الحسبة^(٨). ويمكن أن نذكر الشيخ جواد التبريزي^(٩) على أنه من أصحاب هذه النظرية، فهو يرى أن الحسبة تشمل إدارة البلاد والدفاع أيضاً.

٦. يذكر الدكتور كديور نظرية الشيخ عبد الكريم الحائري ونظرية الشيخ محمد علي الأراكي، القائلين بنظرية الحسبة، في عداد نظرية السلطة المشروعة. وفي نفس الوقت ربما يمكننا إعطاء مفهوم جماهيري لسلطة الشعب من هذه النظرية

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

أيضاً. ولو لم يكن الفقهاء جديرين بإدارة شؤون المجتمع بالقدر المتيقن يمكن عندها إحالة الأمر إلى الناس أنفسهم. ولعلّه من هذه النقطة يمكن القول: وفقاً لهذا التفسير يبدو أنّ النظرية المتقدّمة أكثر شبهاً بالنظريات الإلهية - الجماهيرية. كما يبدو أنّ نظرية الآخوند الخراساني، التي تطرّق إليها الدكتور كديور نفسه بعد تأليف هذا الكتاب، ذات أهميّة بالغة من هذا الجانب أيضاً، فهي لا تقول بأيّ نوعٍ من الولاية للفقهاء في المجال السياسي والاجتماعي، ويمكن اعتبارها نظريّة من نظريات سلطة الشعب.

٧. تمّ طرح النظرية الأولى (السلطة المشروعة أو الولاية التنصيبية للفقهاء في الأمور الحسبية وسلطة المسلم ذي الشوكة) بشكلٍ يوحى وكأنّ أصحاب هذه النظرية يقولون في الحقيقة: إنّ الله تعالى فصل بين الدين والدولة، ومنح الأمر الأوّل للفقهاء، والثاني للملوك. في حين من المفروض أن يصار إلى فصل الفكر السياسي للفقهاء عن مقتضيات الفعل السياسي لهم. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف ملتفت إلى هذه المسألة، ولكن على أيّ حال يتحدّث عنها بعنوان «نظرية»: «يمكن اعتبار هذا الفصل بين دائرتي الأمور الشرعية والعرفية ممّا تقتضيه ظروف العصر. وتفسير فعل الفقهاء من باب «ما لا يدرك كلّ لا يترك جلّه»، و«الميسور لا يسقط بالمعسور». إلا أنّ الشواهد القادمة تبيّن أن الفقهاء سخّروا شوكة السلاطين لخدمة المذهب من جهة، وأن السلاطين؛ باعترافهم وإقرارهم بقدرة الفقهاء في الأمور الشرعية، حظوا بدعمهم المهمّ... التصريحات والأقوال التي ستأتي في السطور القادمة تخبر عن نوعٍ من التفسير الفقهي للواقع الخارجي»^(٧).

«التفسير الفقهي للواقع الخارجي» والبدل الاضطراري هو غير الفكر السياسي بحدّ ذاته. فلو أن أحد العلماء مكّن حكومة السلاطين والملوك عملياً، أو أعطاها الصفة الشرعية ولو من الناحية الفكرية، من باب عدم القدرة والأحكام الثانوية، فلا يعني ذلك الاعتقاد الأساسي بتلك المسألة. ومن الممكن أن يعتبر هذا الصنف من الفقهاء حكومة الملوك غير مشروعة أساساً.

ولزيد من التوضيح في هذا الباب سنمرّ الآن بشكلٍ سريع على الفكر السياسي للسيد جعفر الكشفي (١١٩١ - ١٢٦٧). فهو يبدأ دراسته من المخلوق الأوّل

وفلسفة التاريخ. ويقسّم التاريخ إلى مرحلتين، هما: مرحلة النبوة (من هبوط آدم وحتى ظهور الإمام الحجّة عليه السلام)؛ ومرحلة الولاية (مرحلة ظهوره). ففي عصر النبوة ينبثق المنهج الظاهري للعقل، وفي عصر الولاية المنهج الباطني للعقل. وفي عصر سيادة الحكمة (عصر الغيبة) إمّا أن يصبح المجتهد سلطاناً؛ وإمّا أن يتعلم السلطان الاجتهاد. ورئاسة الحكمة، والتي تعدّ نوعاً من الحكومة الأصولية، لم تتحقّق في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الفقهاء؛ ولأسباب متعدّدة، ابتعدوا عن السياسة والمجتمع. ويرى الكشفي أن ميزان شرعية الدولة الدينية في عصر الغيبة يتوقّف على أمرين، هما: مقدار الارتباط بالروح المحمّدية (أو العقل الفعّال)؛ وإشاعة الخيرات وإزالة الشرور. وفي هذه الحالة فالحكومة هي من باب الضرورة، وليس النيابة. وبناءً على ذلك، ورغم كون شرعية حكومة القاجاريين^(٨) مدعاةً للتساؤل، فإنّه يمكن القول بفصل ولاية الفقهاء بالتنصيب في الأمور الشرعية عن حكومة السلطان ذي الشوكة في الأمور العرفية. ولهذا السبب يذهب إلى القول بالفصل بين الحكومة الحقّة الأولى والثانية. ويمكن أن نستنتج من هذه الدراسة أن النقاش النظري والفكري بشأن الحكومة الإسلامية ينبغي أن يفصل عن موضوعة التنفيذ والاضطرار.

٨. يصحّ ما يشبه الانتقاد المتقدّم كذلك بشأن نظرية الحكومة الدستورية؛ إذ يرى النائيني أن شرعية الحكومة الدستورية تنطلق من أنّ الظلم في الحكومة الاستبدادية يرد في ثلاثة موارد: حقّ الله تعالى؛ وحقّ الإمام المعصوم؛ وحقّ الناس؛ وفي الحكومة الدستورية يرد في موردٍ واحد فقط، وهو (حقّ الإمام المعصوم). ومن هنا فإنّ شرعية الحكومة الدستورية تأتي من باب دفع الأفسد بالفساد، وليست لها مشروعية ذاتية. تجدر الإشارة إلى أن النائيني أعطى لهذا الموضوع شكلاً نظرياً. النظرية الأصلية للنائيني، وكما تستشفّ من كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة^(٩)، هي الحسبة الموسّعة. وعلى أساس الحسبة الموسّعة فإنّ الأمور التي لا يرضى الشارع المقدّس بتركها، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، لا تقتصر على مسائل الصغار واليتامى فقط، بل تتعدّها لتشمل الأمور الاجتماعية والسياسية أيضاً. وعندما يصار إلى إجراء المقارنة بين نظريتي الحكومة المشروعة والمشروطة (الدستورية)^(١٠) فمن المحتمل أن يتوهّم أنّ هاتين النظريتين هما من جنسٍ واحد، فتمّت مقارنتهما مع بعضهما، في حين أنّ

المشروطة أو «الدستورية» هي قيدٌ للحكومة، وليس للولاية.

٩. ذكرت في هذا الكتاب ثلاث نظريات للشهيد الصدر: الحكومة المنتخبة على أساس مبدأ الشورى (في الأسس الإسلامية)؛ والولاية التنصيبية العامة للفقهاء (في منهاج الصالحين والفتاوى الواضحة)؛ وخلافة الناس بإشراف المرجعية (في الإسلام يقود الحياة، ولمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء).

وحسب اعتقاد الشيخ كدريور فالنظرية الأخيرة هي خليطٌ من النظريتين السابقتين، وهي بمثابة رأيه النهائي. وبناءً على أساس النظرية الأخيرة فقد جعل الله تعالى الإنسان خليفة له في الأرض؛ وأوكل إليه تولي الأمور السياسية وإدارة شؤون المجتمع. واختار شهداءه (الأنبياء والأئمة وعلماء الدين)؛ لغرض الحفاظ على الخلافة الإلهية للإنسان. وبناءً على ذلك فالأمة تمارس خلافتها على أساس قاعدتين: الأولى: قاعدة الشورى (المختصة بالأمور غير المنصوص عليها)؛ والثانية: ولاية المؤمنين والمؤمنات على بعضهم البعض بشكل متساوٍ. وتمارس الأمة حقها الإلهي في الخلافة من خلال الطرق التالية: انتخاب رئيس السلطة التنفيذية؛ وانتخاب أعضاء السلطة التشريعية.

وعلى أساس هذه النظرية تصبح عملية سنّ القوانين المطلوبة في منطقة الفراغ هي من مسؤولية السلطة التشريعية. الجمهورية الإسلامية هي خلافة الناس تحت إشراف المرجعية، ومقيّدة بالقانون؛ ذلك أن الشرع له السيطرة على رئيس الدولة والناس على حدٍ سواء. المرجعية الصالحة عبارة عن مؤسسة، وليست مجرد شخص. والسلطة القضائية تقوم بدورها بإشراف مؤسسة المرجعية، وهي المؤسسة الوحيدة الواقعة خارج خلافة الناس. وهذا الأمر يضمن الأرضية المناسبة لفصل السلطات، وسلامة السلطة السياسية وإسلاميتها.

الظاهر من عبارات الكتاب أنّ الشهيد الصدر طرح ثلاث نظريات مختلفة؛ والنظرية الثالثة عبارة عن تركيب أو مزيج من النظريتين الأوليين. والمهم في المقام أنّه يجب السعي قدر الإمكان لحمل الأقوال المختلفة لأحد العلماء على بعضها البعض؛ لكي لا ينسب إليه النظريات المتباينة، بل المتضادة. وبما أنّ الأصل هو أن لا يتعرّض

فكر المفكر للتفاضل، بل وحتى التطوير، وجب الجمع بين عباراته قدر الإمكان. وعلى سبيل المثال: قد يمكن أن يصار إلى الجمع بين نظرية الولاية التصيبية العامة للفقهاء ونظرية خلافة الناس بإشراف المرجعية. النظرية الفقهية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتاب الفتاوى الواضحة هي نفس نظرية التصيب؛ ولكن بما أنه يهتم بدور الناس أيضاً نراه يطرح النظرية الثانية. والدليل على الجمع المذكور أنه يقول: إن الأمة تمارس حقها في الخلافة على أساس قاعدتي الشورى وولاية المؤمنين والمؤمنات لبعضهم البعض، وهذا الأمر تحقق في الجمهورية الإسلامية في إيران (كتجسيد لنظرية التصيب للإمام الخميني).

وطبقاً للتحليل الذي طرحه السيد كديور لو يتم طرح النظرية الثالثة أيضاً في نظرية خلافة الإنسان وشهادة المرجعية (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، وينظر إليها على أنها شرح لدستور الجمهورية الإسلامية (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية)^(١١)، فيجب أن يكون مفادهما أمراً واحداً؛ في حين أن الإشراف (الشهادة) في الجمهورية الإسلامية في إيران لم تكن لـ (المرجعية).

وعلى هذا المنوال ربما أمكن القول: إنه يمكن الجمع بين رأي الصدر في الأسس الإسلامية ونظرية خلافة الإنسان وشهادة المرجعية. وباعتقاد الدكتور كديور أنه تم طرح نظرية الحكومة الإسلامية المنتخبة في هذا الكتاب؛ في حين يمكن القول: إن عنصر الشورى وتطبيق الأحكام الشرعية يشيران إلى خلافة الإنسان وشهادة المرجعية بالترتيب.

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس المراد بالتحليل المتقدم أنه لا يجب أن يلاحظ أي تغيير أو تطور في نظرية الشهيد الصدر، بل إثبات مسألة أنه لا يوجد أي دليل على أن تكون هذه الآراء متباينة بالضرورة.

١٠. قيم الشيخ محمد هادي معرفت - وخلافاً للرأي المشهور - رأي الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي في ولاية الفقيه بشكل إيجابي^(١٢). وبالنظر إلى الآراء المتباينة في الكتب المختلفة للشيخ، وبالنظر إلى محورية فكره بين الفقهاء الشيعة، كان من الأفضل للدكتور كديور أن يعرض تحليلاً عن ذلك.

كان من الواجب تناول آراء الشيخ الأنصاري حول ولاية الفقيه في كتبه

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

الفقهية بشكلٍ مستقل؛ لئلا تُستَوى دراسة إمكانية مقارنتها، واحتمال التغيير فيها أيضاً. ففي كتاب المكاسب، بعد أن يطرح الولاية العامة للمعصومين عليهم السلام، يقسم ولاية الفقهاء إلى ثلاثة أقسام، هي: الإفتاء؛ والقضاء؛ والولاية العامة، ونراه يضيّق البحث في القسم الثالث حقاً. وفي هذه المقالة أيضاً لم يتمّ التطرّق للقسمين الأول والثاني.

وبناءً على رأي الشيخ يبدو أنّ إثبات ولاية الفقيه على غرار الإمام المعصوم عليه السلام يعدّ أمراً ممتنعاً، ودونه خرط القتاد (أي أنّه يشبه سحب اليد على أشواك ساق الورد بعكس اتجاهها). ولكنّ توجد بعض الأمور في هذا الصدد يجب أن تُحقّق بأيّ شكلٍ من الأشكال. ولو على يد غير الفقهاء، والتي يعبر عنها بالأمور الحسبية.

ويشير الشيخ إلى روايات الباب، كالتوقيع الشريف^(١٣)، والمقبولة؛ لأنّ الفقهاء هم القدر المتيقّن من القادرين على التصديّ لهذه الأمور: «فقد ظهر ممّا ذكرنا أن ما دلّت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي تكون مشروعيةً إيجادها في الخارج مفروغاً عنه، بحيث لو فرض عدم وجود الفقيه كان على الناس القيام به كفاية»^(١٤).

وجمع عليّ أبو الحسن بين كلام الشيخ في المكاسب وكتاب الخمس والزكاة بهذا النحو «ينفي الشيخ في موضوع المكاسب نوعاً خاصاً ومستوى معيناً من الولاية عن شخص الفقيه، كان النبيّ والأئمة المعصومون يمتلكونها، وفقاً للاعتقاد الشيعي... وأمّا التصرفات التي يقوم بها حكام المجتمع بصفتهم يمتلكون زمام الأمور، والمتصدّين لقيادة الناس؛ بهدف الحفاظ على مصالحهم الاجتماعية والسياسية، والتي بدونها يتوقّف الحراك الاجتماعي والسياسي تماماً، فهي جائزة ومشروعة للفقيه أيضاً»^(١٥).

ويرى الشيخ محمد هادي معرفت هو الآخر أنّ الرجوع إلى الفقهاء وفقاً للتوقيع لا يقتصر على السؤال عن الأمور الشرعية فقط؛ وإنّما يشمل العزم واتّخاذ الإجراءات في المسائل السياسية والاجتماعية، وإقامة النظام، ومطلق الأمور المتعلقة بالشؤون العامة^(١٦).

وبحسب رأيه لو استعرنا القضية الصغرى من الشيخ (إقامة النظام من الواجبات المطلقة)^(١٧)، واستخرجنا القضية الكبرى للموضوع من المسائل المذكورة، سيتمّ إثبات

مسألة «الولاية العامة للفقهاء» بشكل واضح. والإشكالية الأساسية الموجودة في الاستنتاج المتقدم هو قول الشيخ بأن ولاية الفقهاء تقتصر على الأمور الحسبية. وإن ما يرمي إليه من قوله (إقامة النظام) لا يعني شيئاً سوى الأحكام التنظيمية التي يتوقف عليها المجتمع الإسلامي بنحو ما، بحيث إن لم يقم بها الفقيه فإنها تجب على غيره. وطبقاً لما جاء في التعريف فالأحكام التنظيمية تعتبر نوعاً من الأمور الحسبية، والمراد بـ «إقامة النظام» هي هذه الأمور، وليس إقامة النظام والحكومة الإسلامية. فأين القيام بالأمور الحسبية والأحكام التنظيمية - من باب القدر المتيقن فحسب - من إثبات الولاية العامة للفقهاء؟!

ولا يرى الشيخ الأنصاري في كتاب القضاء أن سريان حكم الفقيه يقتصر على القضاء والفصل، بل يتعداه ليشمل الأمور العامة (ومنه يظهر كون الفقيه مرجعاً في الأمور العامة)؛ إذ استعملت كلمة «حاكم» بدلاً من «الحكم» المتعلقة بالقضاء: «إنّ تعليق الإمام عليه السلام وجوب الرضا بحكومته في الخصومات يجعله حاكماً على الإطلاق، ووجه ذلك، يدلّ على أن حكمه في الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة، وحجّيته العامة، فلا يختصّ بصورة التخاصم»^(١٨).
ويذكر الأستاذ معرفت دليلاً من نهج البلاغة يدلّ على أن لفظ «الحاكم» تستخدم في الأمور السياسية والاجتماعية أيضاً؛ ولا تختصّ بالأمور القضائية والخصومة فقط.

وكلّ الكلام هنا ينعقد حول معنى «ولاية الفقيه»، ويرتبط به. ويمكن استخدام هذا المصطلح في ثلاثة معانٍ:

١. طبقاً للمصطلح الذي استخدمه الإمام الخميني عليه السلام في السنوات الأخيرة من عمره فإنّ المقصود بـ «ولاية الفقيه» هو ممارسة الولاية على أساس «المصلحة»، والذي لا يفسّر فقط في زمرة الأحكام الثانوية المعهودة، بل يعتبر من ضمن الأحكام الأوليّة، ومقدّم على بقية الأحكام الأوليّة.

ولا شكّ في أنّ هذا المعنى لم يكن مراد الشيخ الأنصاري. ولعله لم يسبق أن تمّ استخدام هذه الصيغ التعبيرية قبل الإمام الخميني.

٢. إطلاق الولاية على جميع الأمور العامة والأحكام السياسية والاجتماعية،

وعلى النحو الذي استتجه الأستاذ معرفت. والداعي لهذا الاحتمال هو عدول الشيخ عن قوله في المكاسب. كما أن أمثال الأستاذ معرفت لا يقولون بذلك أيضاً. أضيفُ إلى ذلك أنه لا ينسجم مع شواهد عبارات الشيخ في كلا كتابيه. ٣. إنَّ الغرض من الإطلاق شموله لجميع الأبواب في الدائرة الحسينية والأمور التنظيمية، وعدم الاقتصار على باب القضاء أو أيِّ بابٍ آخر. وهذا الاحتمال يجمع بين أقوال الشيخ في أماكن مختلفة، وينسجم مع شواهد عباراته.

وباعتقاد الشيخ الأنصاري لو اختار أحد السلاطين نائباً له سيمنحه الصلاحيات في جميع الأمور المتعلقة بذلك. ولكن على أيِّ حال هذا الإطلاق نسبي، ويتحدّد في دائرة معيَّنة.

كما أنّ الأستاذ معرفت لا يرى تبايناً أساسياً بين مفاد كتاب المكاسب وكتاب القضاء للشيخ، ويرى أنّ الشيخ صوّت في كلا الكتابين للولاية العامة للفقهاء.

ونحن نرى أنّ ولايته في الكتابين محدودة في الأمور الحسينية. «الإطلاق» من جملة الأمور الإضافية، ويجب أن نرى عند المقارنة بأيِّ شيء تؤخّذ بنظر الاعتبار. ففي كلام الشيخ المتقدّم المقصود من «الإطلاق» هو عدم الاختصاص بحالة الخصومة والفصل، ولكنها لا تذهب إلى أبعد من الأمور الحسينية والأمور التنظيمية. والملفت هنا أنّ الشيخ معرفت يخلص في نهاية كلامه إلى أنّ «الشيخ قال في كتابي المكاسب والقضاء ما قاله الفقهاء منذ اليوم الأوّل عن ولاية الفقيه، وهو أنّ الأمور المرتبطة بإقامة النظام، والتي لا يمكن تعطيلها، من مسؤولية الفقهاء جامعي الشرائط القيام بها على نحو الواجب الكفائي».

وهذه النتيجة التي يخلص إليها تنسجم مع الاحتمال الثالث، ولا تنسجم مع الاحتمالين الأوّل والثاني. وفرضية مقالته ..

والفقهاء الذين جاؤوا قبل الشيخ كانوا يرون اقتصار الولاية على الأمور الحسينية. وسار الشيخ على نفس الطريقة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يُراد بالأمور الحسبية - بتعريف واحد - دائرتان: دائرة ضيقة (أمور الصغار واليتامى وما شاكل ذلك)؛ ودائرة واسعة (وهي الأمور السياسية والاجتماعية التي لا يرضى الشارع بتركها). وعلى أي حال حتى الدائرة الثانية تشمل نسبة قليلة من ساحة الولاية العامة للفقهاء، وبطريق أولى من الولاية المطلقة.

ومن هنا يتضح لنا مقصود الشيخ في كتاب الخمس والزكاة أيضاً: «وربما أمكن القول بوجود الدفع للمجتهد؛ نظراً لعموم نيابته، وكونه حجة الإمام على الرعية، وأميناً عليه، وخليفة له، كما استفيد ذلك كله من الأخبار»^(١٩). «ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع؛ لأنّ منعه ردّ عليه، والرادّ عليه رادّ على الله تعالى»^(٢٠). ومع ذلك فإنّ عموم نيابة الفقيه في عصر الغيبة تتحصر في حدود الأمور الحسبية.

ويصحّ هذا الكلام بحق صاحب الجواهر المشهور بالدفاع عن ولاية الفقيه^(٢١). فرغم أنه يقبل بعمومية ولاية الفقيه، ويعتقد بأنّ من ينكر ذلك كأنه لم يدقّ طعم الفقه، إلا أنه لا يقصد تأسيس وإقامة الحكومة الإسلامية؛ لأنه يستثني الجهاد، والأمور التي تحتاج إلى الحاكم العادل، مثل: جهاد الدعوة المحتاج إلى السلطان والجيوش والأمراء، ويقول: «والأظهرت دولة الحقّ، كما قال الإمام الصادق عليه السلام: لو أنّ لي أنصاراً عدد هذه الشويهات (أي أربعين شخصاً) لخرجت»^(٢٢).

١١- ويرى الأستاذ مهدي هادوي هو الآخر أن السيد الخوئي يقول بولاية الفقيه كالإمام الخميني، ولكنّ الفرق كان في أدلّتهما فقط^(٢٣).

وفي خصوص التشابه الكامل لنظرية السيد الخوئي مع نظرية الإمام الخميني يشير إلى أنّ السيد الخوئي أفتى بتعيين حكّام للشرع في انتفاضة عام ١٩٩١م؛ وصرّح قائلاً: إنّه مارس الولاية لإحلال الأمن والنظام. والمراد من «الولاية المطلقة للفقيه» هو ذات الإطلاق الوارد في علم الأصول^(٢٤).

النقطة الأولى هي أنّ الإطلاق هنا لا علاقة له بالإطلاق في علم الأصول بتوفّر مقدمات الحكمة؛ لأنّه في علم الأصول تتمّ دراسة الأمر التالي، وهو أنّ المخاطب إذا أمر بشيء، وتوفّرت مقدمات الحكمة، يجب الأخذ بإطلاق قوله. على سبيل المثال: لو

أمر المتكلم بأداء إحدى الصلوات، فبتوفر مقدمات الحكمة يمكن الإتيان بمطلق الصلاة - دون الاعتناء بقيود خاصة -، في حين أنّ الغرض في ولاية الفقيه من قيد «الإطلاق» لا يعني أنّ الشارع أمر بذلك، ونأخذ بإطلاقه بتوفر مقدمات الحكمة. الهدف من الولاية المطلقة للفقيه - باعتبار أنه قولٌ غير مسبوق، وخاصّ بالإمام الخميني - هو ممارسة الولاية بمعيار «المصلحة»، باعتبار أنه أحد الأحكام الأوليّة التي لها الأولوية على غيرها من الأحكام الأوليّة. وفي المقابل الولاية المقيدة، لأمثال السيد الكلبيكاني، هي تقييد الولاية بالأحكام الأوليّة والثانوية، بحيث إنّ الحاكم طبقاً لذلك يستطيع العبور من دائرة الأحكام الأوليّة في حالة وجود عناوين ثانوية فقط، - وبحدود «الضرورات تقدّر بقدرها» فحسب -.

يقول الإمام الخميني عليه السلام: «ما يقال من أنني قلت: إنّ الحكومة مخوّلة في إطار الأحكام الإلهية مخالفاً تماماً لأقوالي؛ لأنه لو كان هناك مثل هذا التحديد فإنّ الدولة ستكون مكتوفة الأيدي. فبإمكان الحكومة أن تلغي المعاهدات والعقود الشرعية التي عقدتها مع الناس من جانب واحد في حال مخالفة ذلك العقد لمصالح البلاد والإسلام؛ وبإمكانها أن تقف ضدّ أيّ أمر مخالف للدين الإسلامي، سواءً كان عبادياً أو غير عبادي، طالما كان بهذه الصفة»^(٢٥).

والنقطة الثانية في هذا الخصوص هي أن نستنبط رأي السيد الخوئي من خلال كتبه المتعدّدة، ونكشف عن مدى ارتباطها بعمله السياسي. فهو يحدّد شأن الفقيه بالأمور الحسبية: «أمّا الولاية على الأمور الحسبية... فهي ثابتة للفقيه الجامع الشرائط؛ إذ إنّ فصل الخصومات بيد الفقيه»^(٢٦). فالظاهر أنه يرى تدخّل الفقيه في هذا الشأن يأتي من باب التصرف، وليس من باب الولاية: «إنّما الثابت أنّ له التصرف في الأمور التي لا بدّ من تحقّقها في الخارج»^(٢٧).

ويرى بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي - أن الفقهاء لا يمتلكون الولاية الشرعية حتى في الأمور الحسبية، ويروّن أنّه مجازٌ بالتصرف بعنوان القدر المتيقّن فقط^(٢٨). أمّا أن يكون السيد الخوئي قد تدخّل أحياناً في الأمور السياسية، أو يرى أنّ الفقيه له حقّ التصرف في الغنائم الحربيّة^(٢٩)، فذلك يتّضح من خلال التفسير، ووجه الجمع الحاصل بين الأقوال المختلفة للشيخ الأنصاري.

وطبقاً لرأي السيد الخوئي فإنّ الفقيه هو الشخص المؤهل؛ بالقدر المتيقن، القادر على التصرف في الأمور الحسينية؛ ويمكن أن تشمل الأمور الحسينية بعضاً من الشؤون السياسية والاجتماعية أيضاً.

وعلى أيّ حال تجدر الإشارة إلى أنّ الذي يقول بأنّ الولاية أو تصرف الفقيه يقتصر على الأمور الحسينية فإنّما يتحدّد بهذا المقدار، ويتعدّد عن نظرية مثل نظرية الولاية المطلقة للفقيه. هذا الاستنتاج لا يتنافى مع استدلاله بعموم المصلحة وإطلاق الدليل؛ إذ إنّ الولاية في كلّ الأحوال تتحدّد بالأمور الحسينية والأحكام التنظيمية. وطبقاً لرأيه فالفقيه يستطيع تنفيذ الأحكام التنظيمية الإسلامية لسببين: أولاً: تطبيق الأحكام التنظيمية في إطار المصلحة العامة، وللمحافظة على الانضباط، والحد من الفساد والظلم المشرعن. وبناءً على ذلك ليس في وسعه أن يكون معنياً بفترة معينة. ثانياً: أسباب الأحكام التنظيمية لها إطلاق زمني واجتماعي. ولا شكّ في أنّ أفراد المجتمع ليسوا من المخاطبين بهذا التكليف بأجمعهم؛ لأنّه سيحصل الخلل في النظام العامّ في تلك الحالة. أضف إلى ذلك أنّ هناك بعض الروايات، كالتوقيع الشريف، تأمر الناس بالرجوع إلى الفقهاء^(٣٠).

وعليه يمكن أن نستنتج خلاف ما يذهب إليه الشيخ معرفت، وقوله: إنّ الإطلاق في نظرية الإمام الخميني والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي^(٣١) متشابهة، والقول: إنّ حفظ النظام (الأحكام التنظيمية) بالرغم من أنّه من الواجبات المطلقة (حفظ النظام من الواجبات المطلقة التي لا تقييد لها)، إلّا أنّ هذا الإطلاق يتحدّد بالأحكام الحسينية والتنظيمية، ويختلف اختلافاً أساسياً مع الولاية المطلقة (التي عبّر عنها الإمام الخميني).

على العكس من استنباط الشيخ معرفت، القائل: إنّ السيد الخوئي هو كالإمام الخميني يرى أنّ دليل الإمامة ينطبق بعينه على ولاية الفقهاء^(٣٢) (فدليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر^(٣٣))، يجب أن نقول: إنّ الإمام الخميني يقول بسرّيان جميع شؤون الإمام المعصوم إلى الفقيه بناءً على أساس دليل التنزيل؛ في حين أنّ السيد الخوئي يقول بجواز تصرف الفقهاء في الأمور الحسينية والأمور التنظيمية في حدود القدر المتيقن فقط.

والمفقت أن الأستاذ معرفت يستنتج بنفسه ما يلي: «من هنا ففي الواجبات العسكرية وتنفيذ الأحكام الانضباطية؛ وبسبب عدم تعيين مسؤول محدد، يجب على الفقيه الجامع للشرائط التصدي لتحمّل المسؤولية - بعنوان القدر المتيقن، وبنحو الواجب الكفائي-؛ وهذا لا يستوجب حقاً معيناً... وإن دائرة ولاية الفقيه برأي الفقهاء ليست بسعة الولاية الكبرى للأئمة المعصومين»^(٣٤). وبعبارة أخرى: تصرف الولي الفقيه في الأمور الحسبية لا يعدّ منصباً له عند السيد الخوئي؛ بل هو مجرد حكم تكليفي - ومن باب القدر المتيقن، والواجب الكفائي -، ودائرته لا تتساوى مع دائرة ولاية الأئمة المعصومين. ويشير السيد كديور بوضوح إلى أن نظريات جواز تصرف الفقيه هي البديل لنظرية ولاية الفقيه، ولا ينبغي الخلط بينها وبين النظريات الولائية^(٣٥).

١٢- يرى الدكتور كديور أن الفقه السياسي تراجع بعد أن بلغت أفكار النائي ذروتها إبان الثورة الدستورية، إلا أن الأمر المهم أنه «عند انتهاء مرحلة الركود والتراجع يمكن الإشارة إلى آراء السيد البروجردي فقط. فهو لا يقول بكفاية الأدلة النقلية الواردة لإثبات الولاية التصيبية العامة للفقهاء، ويقول بثبوت المسألة من خلال إقامة الدليل العقلي. وأكد، ولأول مرة، على امتزاج الدين والسياسة، معتبراً المسائل السياسية وتدير الشؤون الاجتماعية للمجتمع الإسلامي من واجبات الفقهاء»^(٣٦). ويرى الشيخ محسن كديور أن السيد البروجردي يقول بالولاية العامة للفقهاء^(٣٧).

ولدراسة هذا القول لا بدّ من القيام بنقل أبحاثه من كتاب البدر الزاهر بالتحديد، ومن ثم تحليلها.

فقد جاء في الكتاب المذكور تذييلان، تحت عنوان: «تذنيبان»، بشأن إجازة الفقهاء بإقامة صلاة الجمعة؛ حيث يشير التذنيب الأوّل بشكل إجمالي إلى حدود ولاية الفقيه؛ والتذنيب الثاني جاء في خصوص شروط صلاة الجمعة. وينقل في البداية رأي الشيخ في خصوص تلازم موضوع جعل الحكومة مع إقامة صلاة الجمعة. ويرى أنه إذا اعتقد المرء أنّ على الفقهاء إقامة الحكومة فعليهم التصدي عند ذلك لجميع واجبات الحكام المسلمين قطعاً، وتعدّ إقامة صلاة الجمعة أحد واجبات الحكام المسلمين، كما كان هذا الموضوع شائعاً في عهد النبي الأكرم ﷺ والخلفاء الراشدين. وعليه ليس من واجب الفقهاء إقامة صلاة الجمعة في الوقت الحالي، وهناك إشكاليات قوية

في الأخبار الدالة على الترخيص^(٣٨)؛ لأنّ البعض يقولون: إنّ إقامة صلاة الجمعة من واجبات الفقيه، مستنديين في ذلك إلى أدلّة ولاية الفقيه، ويتناول السيد البروجردي في هذا الصدد موضوع ولاية الفقيه، ويشير في البداية إلى مقدّمات عقلية بقوله:

المقدّمة الأولى: لا شكّ في أنّ هناك جملة من الأمور في المجتمع ليست من واجبات أفراد المجتمع، ولا علاقة لهم بها، بل هي من الأمور الاجتماعية العامّة التي تتوقّف عليها مسألة المحافظة على النظام الاجتماعي، من قبيل: القضاء، والولاية على الغائب والعاجز، وموارد صرف أموال اللقطة والمجهولة المالك، والمحافظة على النظام الداخلي، وأمن الحدود، وأمر الجهاد والدفاع عند هجوم الأعداء، وغير ذلك من الأمور التي تتعلّق بسياسة المجتمع، وليس لها شخص خاصّ يتصدى لها؛ بل هي من واجبات وليّ المجتمع، والشخص الذي بيده أزمّة الأمور المهمّة للمجتمع، ويجب عليه التصدي لمسؤولية الرئاسة والخلافة.

المقدّمة الثانية: من يتناول القوانين الإسلامية بالبحث والتحقيق لن يبقى لديه أدنى شكّ في أنّ الإسلام هو دينٌ سياسي-اجتماعي، ولا تنحصر أحكامه في العبادات فقط؛ لتأمين السعادة الأخروية للأفراد، بل إن أكثر الأحكام الإسلامية جاءت من أجل إدارة المجتمع، وتنظيم الأمور الاجتماعية، وتأمين السعادة في هذه الدنيا، أو أنها ترتبط بالسعادة في كلا الدارين، مثل: أحكام الحدود، والقصاص، والديات، والأحكام القضائية والشرعية لإنهاء الخصومات، أو الأحكام المتعلقة بضرائب الدولة الإسلامية. ومن هنا يتفق الخاصّ والعام على ضرورة وجود السياسي المقترن والقائد المدبّر لأمر المسلمين في المجتمع الإسلامي، بل هو من ضروريات الإسلام، رغم أن هناك اختلافاً في وجهات النظر بشأن الشروط الواجب توفّرها في القائد، وخصائصه، وهل أنه يعيّن من قبل النبيّ أو بالانتخاب؟

المقدّمة الثالثة: لا يخفى أنّ إدارة شؤون المجتمع وتطبيق الأبعاد الاجتماعية في الدين الإسلامي لا تنفصل عن المسائل المعنوية الروحية، والقضايا المرتبطة بتبليغ وإرشاد المسلمين، بل إن السياسة كانت متداخلة مع الديانة منذ الصدر الأوّل. فالنبيّ الأكرم ﷺ كان يتابع أمور المسلمين، ويديرها شخصياً، ويقضي في الخصومات، ويختار الحكّام والولاة للمدن المختلفة، ويطالبهم بالخراج. وكانت المساجد تبنى في

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

السابق إلى جانب دار الإمارة، والحكام ومبلغو الدين إلى جوار بعضهم البعض. وهذا النمط من امتزاج الأبعاد الروحانية والمسائل السياسية هي من خصائص ومميزات الدين الإسلامي.

وخلاصة القول: إنه لدينا مجموعة من المتطلبات الاجتماعية التي تعدّ من واجبات قائد المجتمع، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الدين الإسلامي المقدّس لم يكن ليتهاون في توضيح هذه الأمور، بل اهتمّ بها غاية الاهتمام. ومن هنا فقد فوّض الحاكم الإسلامي صلاحية تشريع وتنفيذ الكثير من القوانين والأحكام.

وثالثاً: لم يكن الحاكم الإسلامي في صدر الإسلام شخصاً آخر غير شخص النبيّ الأكرم ﷺ، وخلفائه من بعده.

المقدمة الرابعة: نحن نعتقد أنّ النبيّ الأكرم ﷺ لم يترك أمر الخلافة من بعده، بل عين الإمام عليّاً عليه السلام لهذا الأمر. وانتقلت الخلافة والإمامة بعد ذلك إلى أبناء الإمام عليّ عليه السلام. والمعروف أنّ حقوقهم غصبت. وعليه نجزم بأنّ المرجع في متابعة وإدارة الأمور الاجتماعية المهمة التي ذكرناها هم الأئمة الاثنا عشر، ولو كانوا يملكون السلطة لتنفيذها لكانت تعدّ من واجباتهم الخاصة^(٣٩).

ويقول بعد ذكر المقدمات: كان الأئمة المعصومون يعلمون أنّ أغلب الشيعة في زمن الحضور، وجميعهم في زمن الغيبة، لا يمكنهم الالتقاء بهم. ونظراً لتفرّق الشيعة في المدن المختلفة، وعدم بسط يد الأئمة عليهم، فمن المؤكّد أنّ الأئمة عينوا أفراداً، مثل: زارة ومحمد بن مسلم وأمّثالهم؛ للتصدي لهذه الأمور.

ويضيف قائلاً: مع معرفة الأئمة أنّ الالتقاء بهم أمر غير ممكن فهل يصحّ أن يمنعوا الشيعة من الرجوع إلى الطاغوت وقضاة الجور ولا يعيّنوا أحداً للرجوع إليه في بعض الأمور المهمة، من قبيل: فصل الخصومات، وأمّوال الغائب والعاجز، والدفاع عن بيضة الإسلام؟!.

ولذا نحن على يقينٍ قاطع أنّ أصحاب الأئمة سألوهم عن الذين يمكن أن يكونوا مراجع للشيعة في هذه الأمور، وأنّ الأئمة أجابوهم، وعيّنوا لهم أفراداً ليرجعوا إليهم عند الحاجة، وعند تعدّد الالتقاء بالأئمة. وغاية الأمر أنّ هذه الروايات والإجابات

حُذفت من الكتب الروائية، ولم يصلنا منها سوى رواية ابن خديجة وعمر بن حنظلة^(٤٠).

وبعد أن يستعرض المواضيع السابقة يستنتج قاطعاً أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام لم يتركوا هذه الأمور الهامة، التي لا يرضى الشارع بتركها، وخاصةً أنّهم على دراية باحتياجات الشيعة في عصر الغيبة، ولذلك تمّ تنصيب الفقيه لهذه الأمور. ومن خلال القياس الاستثنائي يتوصّل إلى تنصيب الفقيه: تدور القضية بين أمرين: إما أن الأئمة لم ينصبوا شخصاً معيناً؛ أو نصبوا الفقيه. والأولى باطلة، فتكون الثانية صحيحة.

وحسب اعتقاده يمكن أن نفهم من خلال هذه المقدمات أنّ كلمة «حاكماً» في مقبولة عمر بن حنظلة، في عبارة «قد جعلته عليكم حاكماً» إنّما هي في جميع الأمور الاجتماعية، ولا يمكن اعتبار ذلك واجباً شخصياً محدداً، كما أنّ الشارع المقدّس لا يرضى بإهمال ذلك، ولو كان في زمن الغيبة. وتجدر الإشارة إلى أنّ التصدي لهذه الأمور لا يختصّ بالقاضي أيضاً، وإن كان عمل القضاء والفصل في الخصومات اقترن عرفاً وعلى الدوام بالتصدي لسائر الأمور التي هي محلّ ابتلاء المجتمع بها^(٤١).

ويقول في تنمّة الموضوع الأساسي - يعني إقامة الجمعة -: يبقى أن نقول: هل أن إقامة الجمعة من تلك الأمور العامة التي هي محلّ ابتلاء المجتمع بها، والتي لا يرضى الشارع بتركها، أم لا؟

هنا يتكوّن جانب آخر من استدلاله، والذي بقي خافياً عن أنظار الكثير من الباحثين والمحقّقين. ويقول لدى إجابته عن واجب الفقيه في إقامة الجمعة: إن واجب الإمام على قسمين: القسم الأوّل هو الواجبات التي تتعلّق بالإمام مبسوط اليد، مثل: الحفاظ على الأمن الداخلي، وسدّ الثغور في البلاد، والأمر بالجهاد والدفاع، وما شابه ذلك؛ والقسم الثاني هو الواجبات التي لا ينبغي للإمام أن يتركها، ولو كان غير مبسوط اليد؛ لأنّه يستطيع القيام بها بتفويض غيره من الأفراد، مثل: التصرف بأموال اليتامى والمجانين، والفصل بين الناس، والتصرف بأموال المفقودين.

ويقول في تنمّة كلامه: والظاهر أنّ إقامة الجمعة من القسم الأوّل. لذا لا ينبغي للفقيه إقامة الجمعة؛ لأنّ القدر المتيقّن من أدلة ولاية الفقيه تختصّ بالقسم الثاني، أي

الأمر التي لا يرضى الشارع بتركها، ولا يعدّ بسط اليد شرطاً فيها^(٤٢).
النقطة المهمة هنا أنّ المقدمة الأولى للاستدلال تبيّن أن الأمور الاجتماعية العامة أوسع من النتيجة النهائية. فهو يذكر في المقدمة الأولى أن الأمور الاجتماعية العامة، وهي التي ليس لها شخص خاصّ لكي يتصدّى لها، هي الولاية على الغائب والعاجز، وتحديد وجه صرف أموال مجهول المالك، والمحافظة على النظام الداخلي، وأمن الحدود، وأمر الجهاد والدفاع. وعليه فإنّ مهمّة الفقيه تتمثّل بالتصدي لهذه الأمور العامّة والمهمة، والتي تضم المهامّ السياسية والحكومية أيضاً، سواء فهم من ذلك الحسبة الموسعة^(٤٣) أو الولاية العامّة للفقهاء.

ولكنّ طبقاً لما جاء في البحث الأخير نجد أن دائرة الأمور الحسبية مضيّقة للغاية. والحفاظ على النظام الداخلي، وأمن الحدود، وأمر الجهاد والدفاع، تخرج من دائرة الأمور الحسبية، وتبقى بعض الأمور، من قبيل: التصدي لأموال الغائب والعاجز وفصل الخصومات فقط.

ويرى الدكتور كديور، وهو الذي اكتفى بالمقدّمات العقلية فقط، أنّه يؤمن بالولاية التصببية العامّة.

وبالإضافة إلى أنّ عبارات السيد البروجردى أكثر شبهاً بالحسبة الموسعة منها بالولاية التصببية العامّة، إلّا أنّه لا بدّ أن نقوم بإزالة التناقض بين هاتين الفقرتين من عبارته بنحو ما؛ إذ إنّ المقدمة الأولى تُدخل أموراً معينة، كالجهاد مثلاً، في دائرة ولاية الفقهاء، وتخرج القسم الأخير من هذه الأمور من هذه الدائرة.

ومن أجل إزالة هذا التناقض من الممكن أن نتصوّر أنّه في المبحث الأوّل في صدد الاستدلال العقلي على ولاية الفقيه (الأمر التي هي محلّ ابتلاء المجتمع بها، ولا يقبل الشارع تركها)، ولكنّ عندما يثار المبحث النقلي يرى أنّ الاستفادة من الروايات هو التضييق (الأمر التي يبطل بها المجتمع، ولا يقبل الشارع تركها، ولا تستلزم بسط اليد). وبناء على ذلك فقد كان في القسم الأوّل في صدد إثبات ولاية الفقيه من زاوية الأدلة العقلية؛ وفي المبحث الثاني كان في مقام تحديد دلالة الأدلة النقلية، فاكتفى بالقدر المتيقّن منها.

ويبدو أنّ كتاب البدر الزاهر، الذي ألفه الشيخ منتظري في مرحلة تبلور

الاسلام السياسي، يحمل نفس هذا الاستنتاج. ولكن يمكن تناول هذا الموضوع من زاوية أخرى أيضاً؛ وذلك أن كل ما تناوله يثبت أمراً واحداً. ولذا يجب النظر الى الدراسة السابقة ككل واحد؛ وتحليلها كمجموعة واحدة. فهو ليس في صدد إعطاء أدلة عقلية مجتزأة، بل يسعى إلى إثبات مقدار دلالة الروايات على دائرة تطبيق الولاية بالاستفادة من المقدمات العقلية. والواقع أنها تمثل مقدمات فهم الروايات، وليس مقدمات الدليل العقلي المستقل. وكأن منهجه في دروس البحث الخارج ضمّ المقدمات الخارجية والعقلية لفهم الروايات. ومن هذه الزاوية، ومن خلال المقدمات العقلية، يمكن التكهن أن الإمام لم يترك المسائل محلّ الابتلاء، وأعطى النيابة للفقهاء؛ لتنظيم تلك الدوائر.

ولكن يبقى أن نعرف كم من هذه المسائل التي ورد ذكرها في المقدمات يمكن أن نعتبرها من واجبات الفقهاء من باب تطبيق الولاية؟

وهنا تثار مسألة القدر المتيقن؛ التي يعتقد جازماً أنه يمكن جعل الأمور التي هي محلّ ابتلاء ضمن دائرة تطبيق الولاية، والمسائل التعبديّة - كصلاة الجمعة - خارجة عن هذه الدائرة. والنتيجة أنه على أساس الاحتمال الأخير لم يكن في صدد إعطاء دليل عقلي مستقلّ، بل ذكر جملة من المقدمات لفهم الأدلة النقلية والشرعية. وعليه تصبح النتيجة كالتالي: لا ولاية للفقهاء سوى في الأمور الاجتماعية، التي لا يوافق الشارع المقدّس على تركها، ولا تستلزم بسط اليد.

والاحتمال الأخير يتناسب بشكل أكبر مع ما استنتجه اشتهايدي من الفكر السياسي للسيد البروجردي.

وعلى هذا الأساس فإنّ الخوض في السياسة، حتّى للأنبياء والأئمة عليهم السلام، يبقى في حدود الضرورة. وتعبير آخر: لا يعتبر من واجباتهم الأساسية. وأبعد من ذلك إن المعصومين عليهم السلام كانوا يتدخلون في السياسة عند المصلحة، والواقع أن الولاية السياسية لم تكن من شؤونهم الذاتية؛ بل إن شأنهم الأساسي هو الأمور المرتبطة بالمبدأ والمعاد^(٤٤). وبالتالي لا بدّ من القول: إنّ نظرية السيد البروجردي حول مسألة ولاية الفقيه بحاجة إلى مزيد من التدقيق.

١٣. وفي هذا الكتاب نسبت «نظرية الانتخاب» إلى الشهيد مطهري. ورغم أن

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

نظرية الولاية الانتخابية المقيّدة للفقهاء وُلدت على خلفية النقاش بين الشيخ حسين علي منتظري والشيخ الشهيد مطهري حول درس الإمام الخميني عليه السلام، وانتقاداً لنظرية التصيب، إلا أنّ العبارات القيّمة للشيخ الشهيد أقرب إلى نظرية «الإشراف» من نظرية «الولاية».

الفرق بين نظريتي الولاية والإشراف أنّه في الولاية ترجع الشرعية في النهاية إلى الفقيه، سواء بالواسطة أم بدونها؛ في حين أن الأمور التنفيذية في نظرية الإشراف توكل إلى الناس أنفسهم، ويشرف الفقيه أو (الفقهاء) على التنفيذ أو التشريع. وهذا الإشراف يمكن أن يكون على النحو الذي يقوم فيه الناس بوضع الضمانات التنفيذية له؛ ويمكن أن تكون الولاية بالشكل التصيبي أو الانتخابي. فالتصيب والانتخاب هي أنماط وأشكال للوصول إلى السلطة؛ رغم ما لها من تأثير في حدود الولاية أيضاً. وعلى أي حال فإنّ مراد مطهري من ذلك أن الفقيه، كأبي منظر ومرشد، يجب أن يشرف على الأمور بشكلٍ أساسي: «ولاية الفقيه لا تعني أن يكون الفقيه على رأس السلطة والدولة، ويحكم بصورة عملية. دور الفقيه في أي بلد إسلامي - أي البلد الذي آمن فيه الناس بالدين الإسلامي كنظرية، والتزموا بها - هو دور المنظر، وليس دور الحاكم. ومسؤولية المنظر هو أن يكون له الإشراف على التطبيق والتنفيذ الصحيح للمنهج. فهو يشرف، ويدرس صلاحية منقذ القانون، والشخص الذي يريد أن يتبوأ منصب رئيس الدولة، ويصبح من ضمن الكادر الفكري الإسلامي»^(٤٥).

والملفت هنا أنّ الأستاذ مطهري يرجع فهم هذه المسألة واستيعابها إلى فهم الناس في عصر الدستور، ويقول: «تصوّر الناس في ذلك الوقت - المرحلة الدستورية -، وكذلك الناس في هذا الوقت، لولاية الفقيه لم ولن يصل إلى أن يمارس الفقهاء الحكم، ويديروا شؤون البلاد بأنفسهم»^(٤٦).

ولكنّ تجدر الإشارة إلى أن الظاهر من بعض الآراء الأولية للإمام الخميني عليه السلام أنّها كانت تشير أيضاً إلى هذه النظرية، وترجعها أيضاً إلى المرحلة الدستورية: «نحن لا نقول بوجود أن تكون الحكومة بيد الفقيه، بل نقول: يجب أن تُدار الحكومة بالقانون الإلهي الذي فيه صلاح البلاد والعباد، ولن يتم ذلك بدون إشراف الفقيه. وكما صوّتت الحكومة الدستورية أيضاً على هذا الأمر، وصادقت عليه»^(٤٧).

وبشكلٍ عامّ تؤكّد النظريات التي تتبنى الولاية على الفرد، وتؤكدُ نظريةَ الإشراف على المؤسسة بشكلٍ أكبر.

ففي نظريات النوع الأوّل، وعند الإجابة عن سؤال «مَنْ الذي؟» نجد أنها تطرح شخص الفقيه؛ ولكنّ في نظرية الإشراف الفرضية التالية واردة، وهي أنّ الأمور التنفيذية أوكلت إلى الناس أنفسهم، ويجب أن تحظى بالتأييد والدعم من قبل المتخصّصين من رجال الدين فقط. ولو افترضنا الأخذ بمسألة الإشراف لأسلمة الأمور فلا داعي على الإطلاق لاكتفائنا بإشراف الفرد؛ لأنّ إشراف مجموعة الفقهاء يبدو أقرب إلى الصواب. ولهذا السبب بالضبط نجد أنّ الفرد في النظريات القائلة بالولاية أكثر تبنياً ممّا هو في النظريات التي تقول بالإشراف.

والظاهر أنّ الدكتور كديور التفت إلى هذا التباين في كتاب (حكومت ولايي)، أي حكومة الولاية، ويذكر الأستاذ مطهري ضمن القائلين بنظرية الإشراف^(٤٨).

١٤. النقطة التالية في تفسير نظرية الولاية المطلقة التنصيبية للإمام الخميني عليه السلام على جانب كبير من الأهميّة، وهو أنه يعطي الولاية المطلقة للحكومة، وليس للفرد. ولعله لأجل هذا يمكن القول: إنه يلاحظ في فكره عبوراً من الفرديّة إلى المؤسّساتية. ولدى توضيح الإمام الخميني لحدود صلاحيات الحكومة قال بكلّ صراحة: «القول بأنني قلت: إنّ الحكومة ذات صلاحيات في إطار الأحكام الإلهية على العكس تماماً من أقوالي»^(٤٩). ويرى الإمام الخميني «أن الحكومة - التي تعدّ شعبة من شعب الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله - هي إحدى الأحكام الأساسية للدين الإسلامي، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية، حتّى الصلاة والصوم والحجّ»^(٥٠). إنّ الكلام في جميع العبارات السابقة يدور حول الحكومة وصلاحياتها، وليس عن الفرد.

ولمّا كان رأيه أنّ لا فرق بين رفض الأحكام الثانوية بعد تشخيص الموضوع بواسطة عرف الخبير ورفض الأحكام الأساسية بلا سبب، وأنّ الأحكام الثانوية وحدها غير كافية للولاية المطلقة للفقيه، وأنّه بعد تصويت المجلس وإقرار مجلس صيانة الدستور لا يحقّ لأيّ شخص أن يرفضه، ويجب على الحكومة اتّخاذ الإجراء اللازم بدون أيّ نقاش^(٥١)، جاء رأي الإمام الخميني باعتبار رأي ثلثي أعضاء مجلس

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

الشورى الإسلامي حجّة في المواضيع العرفية، التي يُعتمَد في تشخيصها على العُرف. وكان يُنظر إلى الرؤية الحكومية للإمام الخميني على أنها نقدٌ لبعض الفقهاء التقليديين القائمين بأن للفقيه (وليس لمؤسسة الدولة) الولاية في الأمور العامة المحددة بإطار أحكام الشرع.

وعندما أوصى الإمام الخميني عليه السلام: «خذوا دور الزمان والمكان بعين الاعتبار؛ لأن الأبحاث والنقاشات الدائرة في حلقات الدرس لا تلبى الطموح، وتؤدي بنا إلى طريق مسدود»^(٥٢)، لعلّه جاء في ثنايا أفكاره ونهاياتها عبوره من «الفرد» إلى «المؤسسة». ويرى الإمام الخميني أنّ «الحكومة» هي التي تحدّد فلسفة التصديّ للشرك والكفر، وهي مفتاح الحلّ للمعضلات الداخلية والخارجية.

ويرى الإمام الخميني أنّ مصلحة النظام ترتبط بالولاية المطلقة، وأن الحكومة الإسلامية تستطيع إيقاف العمل بالأحكام الأولى والثانوية (بصورة مؤقتة)، بناءً على أساس المصلحة. ومن هذه الناحية فإن قوانين الدولة ومصلحة النظام تتقدّم على الأحكام الشرعية الأولى والثانوية.

وهنا بالضبط يبدو لنا أنّ كيان «مؤسسة الدولة» يتمّ التطرّق إليه والإشارة له؛ إذ إنّ قرارات الشخص وتقديره للمصلحة ليست بالتي تعطلّ العمل بالأحكام الشرعيّة، بل إنّ مؤسسة الدولة هي التي لها هذه المساحة من الصلاحيّات. وعندما يتنازل الفرد في الفقه السياسي عن موقعه لصالح المؤسسة تظهر الحاجة إلى نظرية الدولة من حيث الفلسفة السياسيّة. ولو لم تكن هناك نظرية معيّنة في علم الفلسفة السياسيّة يمكن أن تحدّد مسار الموضوع المتقدّم فستبقى مصلحة الدولة ومصلحة نظام الحكم بدون سندٍ نظري، ويغدو ممكناً استنتاج أفكار متباينة منها، بل وأحياناً متقاطعة من الفهم - حتّى الذهاب إلى فكرة الدولة المقتدرة.. وعلى العكس من ذلك، لو أنّ كلاً من علميّ الفقه السياسي والفلسفة السياسيّة اقتصرتا على الاهتمام بمهامهما الخاصّة، وكان بينهما تناغم وانسجام^(٥٣) كما يقال، لتحوّلت من زاوية الفلسفة السياسيّة إلى نظرية ناضجة وداعمة للفقه السياسي في باب إدارة الدولة. وعلى أيّ حال فإنّ فكر الإمام الخميني عليه السلام في خصوص الحكومة، والذي يمكن أن نذكره تحت عنوان «الجمهورية الإسلامية القائمة على ولاية الفقيه»^(٥٤)،

يمكن اعتباره محاولةً في إطار إيجاد الموازنة بين المفاهيم القديمة والجديدة، وبخاصةً الولاية والجمهورية. ومن هذه الزاوية يعتبر استمراراً للمنهج الفكري للمجتهدين الدستوريين، أمثال: الشيخ النائيني^(٥٥).

١٥. ومن ناحية أخرى نرى أنّ الرأي النظري للإمام الخميني^(٥٦) كان في حاجة إلى التوضيح. وبشكل عامّ يمكن أن نستخلص استنتاجين من نظرية التصيب:
الأول: أن يكون مبدأ التصيب مشروطاً برأي الناس، أو على الأقلّ أن يؤخذ برأي الناس عند اكتساب التصيب صفته الفعلية، ويعتبر شرطاً في ذلك.
الثاني: أنّ الفقهاء منصّبون بالتصيب الإلهي، وأنّ رأي الناس مؤثّر فقط في إقامة نظام الحكم.

والتأمّل في كلمات الإمام الخميني^(٥٦) يؤكّد الاستنتاج الأول: «الحكومة الإسلامية حكومة وطنية، حكومة تستند إلى القانون الإلهي وآراء الأمة. وتتحقّق بآراء الشعب، ومتى ما عملتُ خلافاً لرأي الشعب فإنّها ستسقط حتماً...»^(٥٦). وكلّ ما تطرحه الأكثرية من آراء فهي محترمة، حتى لو كانت مخالفة، وتعود بالضرر عليهم. فالديموقراطية هي أن تكون آراء الأكثرية هي المحترمة...^(٥٧). وعندما أُعلن عن التصويت كان رأيي هو حكومة الجمهورية الإسلامية، إلّا أن الناس أحرار في أن يعبروا عن رأيهم، ويقولوا بأننا نريد نظام الحكم الملّكي، وأن يقولوا بأننا نريد عودة محمد رضا بهلوي. إنهم أحرارٌ في أن يقولوا: نريد نظام الحكم الغربي، وأن يكون جمهورياً، ولكنّ ليس إسلامياً»^(٥٨).

النظرية المتقدّمة من الديموقراطية وحكم الشعب بمكان؛ بحيث إنّها مستعدة لتسليم السلطة السياسية في حالة رفض الشعب للإسلام ولرجال الدين.

ولكنّ على أساس الاستنتاج الثاني يمكن أن تكون صلاحيات الولي الفقيه أوسع من الدستور^(٥٩)، وأن تكتسب الانتخابات شكلها الصوري والدستوري برأي وليّ الأمر، وتصبح مسألة تعيين الحكومة مثار التساؤل. وفي نظام كهذا تحلّ «التكليف» محلّ «الحقوق». وبدلاً من أن يتمكّن الناس من المشاركة في الأمور الاجتماعية والسياسية بشكلٍ حرّ، على أساس الرضا وممارسة حقّهم، يتوجّب عليهم القيام بأعمال خاصّة على أساس التكليف. ووفقاً لهذا التفسير يصبح نظام الحكم

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

الولائي نظاماً جمعياً، ويصبح الفرد فيه مستحيلاً، ويفقد استقلاليته، وفي المقابل تتغلب الدولة بكلّ قوّة على الفرد، بناء على مبدأ المصلحة^(٦٠).

١٦- رغم أنّ نظرية الشيخ منتظري في هذا الكتاب وُصفت بأنها نظرية الولاية الانتخابية المقيّدة للفقيه بشكلٍ واضح، فإنّه في الطبعة الجديدة لكتاب نظريات الحكومة في الفقه الشيعي (نظريه هاي دولت در فقه شيعه) كان لا بدّ من الإشارة كذلك إلى نظريّاته الأخيرة (نظرية الإشراف، وحتّى شورى القيادة).

ويبدو أنّه يمكن أن نطرح أيضاً مسألة العبور من «الفرد» إلى «المؤسّسة» في الاختلاف الموجود بين كتاب (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية)^(٦١) وكتاب (الدولة الدينية وحقوق الإنسان)^(٦٢).

ولا شكّ في أنه تمّ طرح «نظرية الولاية الانتخابية المقيّدة للفقيه» في الكتاب الأوّل، ولكنّ يبدو أن المقترح غير المكتوب للمؤلف في الكتاب الثاني كان في العبور الجميل من الفرد إلى المؤسّسة. وبناء على ذلك لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار في وضع نظرية جديدة - وليس قراءة جديدة لنظرية الولاية الانتخابية ..

ومع أخذ الفرضية التالية بنظر الاعتبار، وهو أنّه لم يقل شيئاً متناقضاً (بمعنى أنه لا يؤمن بكلتا النظريّتين في آن واحد)، وبالنظر إلى نيّة المؤلف (والقارئ الخارجية الأخرى)، يمكن القول: إنه يلاحظ في الآراء الأخيرة وجود تحوّل جوهري من «الولاية» إلى «الإشراف». وفي هذا السياق نشير إلى جملة من النقاط المؤيّدّة لهذا القول:

أ. ماهية الولاية والإشراف: ماهية الولاية غير الإشراف. «الولاية» نوع من السلطة والقدرة للقيادة والتولّي المعطاة لشخصٍ أو عدّة أشخاص معينين؛ في حين أن «الإشراف» عبارة عن عملية تقييم مدى انطباق الأحكام والأعمال الموجودة في حكومةٍ ما على أساس الشريعة، والتي تحصل عادةً بناءً على طلب الأمة.

ففي نظريّته الأولى تمّ النظر إلى ولاية الفقيه باعتبارها استمراراً للولاية الإلهية: «المرتبة الكاملة للولاية التشريعية الخاصّة بالذات الإلهية المطهّرة، ومراتبها الأدنى لبعض الأنبياء والنبويّ الأكرم والأئمّة المعصومين (عليهم السلام)، وفي زمن الغيبة للفقيه العادل العالم بأحوال الزمان، ومنّ له الدراية بمشاكل العصر، والقادر على التصدّي لها وحلّها»^(٦٣).

وعلى أساس نظرية الولاية المنتخبة للفقهاء لم يتمّ تنصيب شخصٍ معيّن من قبل الشارع المقدّس للولاية، بل إن الله تعالى أخذ بعين الاعتبار وجود صفات معينة للحاكم الإسلامي. ومن هنا، ورغم أنّ الشارع المقدّس وافق على مبدأ انتخاب الفرد الجامع للشروط من قبل الناس؛ إلا أنّ شكل الحكومة، وطريقة الانتخاب، وخصائص الناخبين، وكيفية إجرائها، قد وُضعت بيد العقلاء.

وعلى أساس هذه النظرية تعتبر البيعة الوسيلة الإنشائية للتولية. وتستند شرعية الحكومة في إطار الشرع في زمن الغيبة إلى الأمة.

ويمكن تقييد صلاحيات الحاكم بالدستور، بآلية الشروط الواردة ضمن العقد. كما يمكن تحديد ولاية الحاكم بمدة معينة (عشر سنوات مثلاً). ويمكن عزل وليّ الأمر في إحدى حالتين: فقدانه الصفات المطلوبة، أو عدم إيفائه بتعهداته (الشروط الواردة في العقد في إطار الدستور).

والحكومة مسؤولة عن الأمور العامّة للمجتمع، والناس أحرارٌ في ممارسة حياتهم الخاصة وأمورهم الشخصية. ورغم أنّ أتباع رأي الأكثرية ليس واجباً على الحاكم، بناءً على نظرية الولاية الانتخابية المقيدة للفقهاء، إلا أنه يستفيد من آلية الشورى والتشاور.

ويشرف الفقيه على السلطات الثلاثة. ويمكن تقنين مسألة الفصل بين السلطات بشكلٍ نسبيٍّ في الدستور.

واستناداً إلى هذه النظرية فالولاية «للفقيه»، وليس لجميع الفقهاء، ولا لشورى الفقهاء.

ويمكن مقارنة نظرية الولاية التنصيبية المطلقة ونظرية الولاية الانتخابية المقيدة للفقهاء من خلال الأمور التالية: مصدر الشرعية، الصفة الإسلامية، دور الأمة، البيعة، جمهورية الحكومة، تنصيب الحاكم وعزله، الدستور، إمكانية الإشراف وكبح السلطة السياسية، إطلاق صلاحيات الحكومة وتقييدها، مدّة الحكم، مصلحة النظام، توحيد الحكومات الإسلامية وتعدّدها، المجتمع المدني ودائرة الحريات^(٦٤).

وعلى العكس من ذلك فإنّ كتاب الحكومة الدينية وحقوق الإنسان، الذي يهتمّ بالإنجازات البشرية في مجال فصل السلطات وتقسيم السلطة، ينفي بصريح

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

العبرة ولاية الفقيه في مجال التنفيذ^(٦٥). ومن هنا فإنّ الأمر المهم الوحيد في هذا السياق هو تطبيق أحكام الشريعة، لا غير، وليس لولاية شخص الفقيه أيّ مدخلة في هذا المجال^(٦٦). وفي النظرية الجديدة لا ضرورة لأن يكون الفقيه على رأس الهرم.

ب. حدود دائرة الولاية: ولاية الفقيه بمعناها العام هي عبارة عن إجماع الفقهاء. وقد أقرّ الجميع امتلاك الولاية على الأقلّ في دائرة الفتوى والقضاء و الولاية (أو جواز التصرف) ضمن دائرة الحسبة. ولكنّ البعض منهم فقط يؤمن بولاية الفقيه بمعنى امتلاك الولاية السياسية الواسعة لإقامة الدولة.

نظرية الولاية المنتخبة تحدّد الولاية «للفقيه» ضمن حدود الشرع المقدّس، وضمن حدود عقد البيعة والشروط التي يتضمّنهما العقد (من قبيل: مدّة عشر سنوات، أو الشروط الواردة في الدستور). ومن هنا فهي تقول بدائرة أضيق للفقيه قياساً بنظرية الولاية التنصيبية المطلقة للفقيه: «جميع الأمور المتعلقة بالمجتمع الإسلامي كمجتمع تقع على عاتق الحاكم الإسلامي... كما ويمكن تلخيص واجبات الحاكم بهذه الجملة: «حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٦٧). ويقول: إن الولاية ليست كالإشراف المعمول به في النظم الملكية مثل: بريطانيا^(٦٨). وتشمل دائرة ولاية الفقيه الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة أيضاً^(٦٩).

ولكنّ على أساس نظريته الأخيرة فليس للفقيه ولاية أصلاً لتشكيل الحكومة وإدارتها، وسوف «يشرف» (إذا أراد الناس ذلك) على التطبيق الصحيح لأحكام الشريعة فقط: «ولا تعني ولايته أنها ثابتة وسارية في دائرة التنفيذ»^(٧٠). كما سبق أن أكّد في كلمته عام ١٣٧٦هـ.ش على هذا الأمر أيضاً^(٧١). ولكنّ بإمكان «الناس» طبعاً أن يقترحوا آليات معينة ليصبح هذا الإشراف مصحوباً بضمان التنفيذ.

كما أن الشيخ النائيني الذي كان يقول بالولاية في حدود الحسبة الموسّعة^(٧٢)، ويعتقد بإشراف خمسة فقهاء على التطبيق الصحيح للأحكام (على أساس دستور الثورة الدستورية)، لم يكن لديه هو الآخر سوى هذا الاعتقاد أيضاً.

ولعله لهذا السبب تناول منتظري موضوعة الحسبة في كتاب (حكومت ديني وحقوق إنسان): «لو أنّ الناس لم يقدموا في مكان ما أو في زمن ما على إقامة السلطة

اللازمة، وبالتالي ظهرت الفوضى وفقدان الأمن وتضييع الحقوق والقتل والسلب والنهب، أو كانت هناك حكومةً ظالمةً على رأس السلطة، تسببت في تضييع حقوق الناس، أو كانت مناوئةً للقيم الإنسانية والدينية، ففي كلتا الحالتين يجب على الفقهاء العدول بالدرجة الأولى، وعلى عدول المؤمنين بالدرجة الثانية، ومن باب الحسبة أن يبادروا إلى إقامة السلطة اللازمة والضرورية بقدر استطاعتهم، وتصح إعاتهم كذلك واجبة على الناس^(٧٣).

ج - شروط الحاكم الإسلامي: الشروط الواجب توفُّرها في الحاكم الإسلامي وفقاً لنظرية الولاية المنتخبة تختلف عن نظرية إشراف الفقيه (أو الفقهاء).

ففي النظرية الأولى هناك عدّة شروط للحاكم الإسلامي، وهي: العقل الوافي، الإسلام والإيمان، العدالة، الفقاهاة والعلم الاجتهادي بالأحكام الإسلامية، بل الأعلمية (باعتبارها أهمّ الشروط)، التدبير، عدم البخل، الرجولة، وطهارة المولد^(٧٤). في حين أشار كتاب الدراسات، وبشكلٍ صريح، إلى شرط الفقاهاة والأعلمية^(٧٥). وجاء في كتاب الحكومة الدينية: «ولاية الفرد أو الأفراد الفقهاء في هذا المجال لا موضوعيّة لها»^(٧٦)، وإنّ شرط الأعلمية حدّد في مجال الإفتاء فقط^(٧٧).

د - فردية أو جماعية هذه المسؤولية: وفقاً لنظرية الولاية المنتخبة المقيدة للفقيه فإنّ فقيهاً واحداً فقط له الولاية بالفعل، على العكس من النظريّات القائلة بالتنصيب: «نظرية ولاية الفقيه هي المعمول بها في هذه النظرية، وليست ولاية الفقهاء. فالفقهاء غير المنتخبين يفتقدون للولاية الفعلية»^(٧٨).

في حين جاء في النظرية الأولى: «رئيس الحكومة الإسلامية عبارة عن فرد، وليس شوري القيادة»^(٧٩)؛ وفي النظرية الثانية يمكن أن يتمّ الإشراف من قبل فقيه واحد أو مجموعة من الفقهاء: «وفقاً لفرضيتنا فإنّ فقيهاً واحداً من بين الفقهاء من ذوي الفتوى - أو عدّة فقهاء منهم على نحو الشورى - له الحقّ في الإشراف على قوانين البلاد، وأن يرفض القوانين المخالفة للشرع أحياناً. ويجب أن يصار كذلك إلى اتّباع رأيه وفتواه، وله مثل هذه السلطة»^(٨٠).

ويرى أنّ شوري القيادة تقلّل من خطر الاستبداد: «وعلى أيّ حال يبدو أن السلطة السياسية إذا لم تنتقل إلى شخصٍ واحد أفضل؛ لأنه في الشخص الواحد يكون خطر

الاستبداد أكثر... إذن ما المانع في أن تصبح السلطة السياسية بيد جميع المراجع الذين يتم تعيينهم بصفة شورى القيادة من قبل مجلس الخبراء بمقتضى الآية الكريمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾؟ وبذلك سيكون خطر الاستبداد أقلّ وقوعاً حتماً^(٨١).

ويجب البحث عن سبب هذا الأمر في التفاوت الموجود بين المعصوم ﷺ وغير المعصوم، واحتمال الوقوع في الخطأ: «انطلاقاً من الأوضاع السياسية المعقّدة السائدة في عالم اليوم، ونظراً إلى النضج السياسي للشعوب والعلاقات الدولية، والحاجة إلى الاختصاصات المختلفة والعقول المفكّرة في مختلف المجالات، فإنّ وضع جميع مفاصل السلطة بيد فردٍ واحد غير معصوم وجائز الخطأ، ولربما قابل للتأثر بأفراد من ذوي الصلاح في الظاهر والطامعين والمتملّقين، ليس في صالح الإسلام والبلد»^(٨٢).

هـ - مصدر شرعية الفقيه: رغم أنّ الشرعية في نظرية الولاية الانتخابية متأثية أساساً من قبل الأمة فإنّه يمكن اعتبار الشرعية في هذه النظرية - من جهة تحديد صفات الوالي - إلهية هي الأخرى؛ ذلك أنّ الله تعالى حدّد صفات الحاكم الإسلامي (ومنها: الفقاهاة).

إنّ الشرعية في النظريات التنصيبية (مثل: نظرية الولاية المطلقة للفقيه) هي من قبيل الله تعالى، وآراء الناس محترمة حتماً من جهة أنّها مقبولة. أمّا شرعية ولاية الفقيه في نظرية الانتخاب فهي تستند إلى رأي الأمة من جهة أنّ الناس هم الذين يميلون نحو أحد الفقهاء ويبايعونه: «للأمة حقّ الانتخاب، ولكن ليس بشكلٍ مطلق، بل بأخذ الصفات اللازمة بنظر الاعتبار»^(٨٣).

ويقوم الفقيه (أو الفقهاء) في نظريته الأخيرة، وكما تمّت الإشارة إليه، بالإشراف فقط، وليست له الولاية لممارسة الحكم؛ لكي يصار إلى البحث في نوعها. كما أنّ شرعية إشرافه تثبت من الناس بالكامل، ويقوم بهذا الأمر عندما يريد الناس ذلك فقط.

و - هيكل الحكومة الإسلامية: يمكن أن نستشرف هيكل الحكومة الإسلامية على أساس نظرية الانتخاب طبقاً للصيغة الواردة في دستور الجمهورية الإسلامية. ورغم وجود السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية الثلاثة في النظرية الأولى إلا أنّها جميعاً تكتسب قيمتها في ظلّ ولاية الفقيه. ويقول: «إن ما ذكر في

كتاب الدراسات جاء على افتراض تمركز السلطات في السلطة الدينية^(٨٤). وجاء التصريح بالهيكل الهرمي للسلطة في هذه النظرية كما يلي: «الفرد المسؤول والمكلف الأصلي في الحكومة الإسلامية هو الحاكم الإسلامي، والسلطات الثلاثة هي عبارة عن سواعده وأيديه، وهو في الحقيقة يقف على رأس الهرم المخروطي للسلطة والمسؤولية، ويشرف على جميع أجزاء هيكل الحكومة بشكل كامل تماماً»^(٨٥).

ولكن في نظريته الأخيرة بما أنه ليس للفقهاء الولاية في الأمور التنفيذية يمكن الحديث عن نموذج الفصل بين السلطات بشكل أكثر واقعية: «بناء على أساس التجربة وحكم العقلاء فإن تمركز السلطات من حيث المبدأ في شخص غير معصوم. وبخاصة في الظروف الحالية للمجتمعات - يمهّد الأرضية اللازمة للاستبداد والفساد. ووفقاً لفرضية فصل السلطات ستكون دائرة ولاية الفقيه الجامع للشرائط محدودة بطبيعة الحال بالإفتاء والإشراف على شرعية القوانين في البلاد، ولا يعني ذلك أن تكون ولايته ثابتة في المجال التنفيذي»^(٨٦). «طبقاً لنظرية فصل السلطات لا يلزم أن يكون المتولي للسلطة التنفيذية فقيهاً»^(٨٧). وبالإضافة إلى ذلك يضيف قائلاً: إن نموذج إشراف الفقيه عبارة عن «مقترح» لا غير، وهو بحاجة إلى تفسير من ذوي الخبرة. وبناء على ذلك بإمكان المتخصصين استبداله بنماذج أكثر فاعلية^(٨٨).

وخلاصة القول: عند مقارنة كتاب «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية» وكتاب «حكومت ديني وحقوق إنسان» يمكن أن نلاحظ نوعاً من الميل من النظرية الفردية (الولاية الانتخابية المقيدة للفقيه) نحو النظرية المؤسساتية (نظرية الإشراف)؛ لسبب أسباب على الأقل، وهي: إن ماهية الولاية هي غير ماهية الإشراف؛ وحدود الولاية في النظرية الأولى لها شمولية أكبر قياساً بالنظرية الثانية؛ في حين أن الشرط الأهم للحاكم الإسلامي وفقاً للنظرية الأولى هو الفقهة والأعلمية، والفقيه في النظرية الثانية ليست له ولاية تنفيذية أساساً؛ وفي النظرية الأولى هناك ولاية لفقيه واحد فقط (وليس شورى الفقهاء)، أما في النظرية الأخيرة فيمكن إحالة الإشراف لشورى الفقهاء كذلك؛ مصدر شرعية الفقيه وفقاً للنظرية الأولى تأتي من قبل الأمة، وإن كانت صفات الحاكم تحدّد من قبل الله تعالى. ولكن بناء على النظرية الأخيرة ليست للفقهاء ولاية تنفيذية؛ لكي يدور الحديث عن مصدر شرعيتها؛ تكتسب عملية

● نظريات الدولة في فقه الشيعة، قراءة نقدية

الفصل بين السلطات معناها - وفقاً للنظرية الأولى - في ظلّ ولاية الفقيه فقط، وبناء على ذلك يمكن القول: إنّ جميع السلطات موجودة في الواقع، ولكن في النظرية الثانية بما أن الفقيه ليست له ولاية تنفيذية فإنّ فصل السلطات يتحقّق بشكل أفضل. وقد انحازت الآراء الأخيرة للشيخ منتظري باتجاه نظرية الإشراف وشورى المراجع.

وعلى أيّ حال فالملاحظات المتقدمة لا تقلل من قيمة الكتاب، وبخاصّة النقطة الأخيرة، التي تعتبر بمثابة مقترح للإصلاح في الطبقات التالية.

المواش

- (١) محسن كديور، نظريات الحكومة في فقه الشيعة، طهران، دار نشر ني، ١٣٧٦.
- (2) analysis de discourse.
- (٣) مهدي الحائري، الحكمة والحكومة: ١٦٥ - ١٦٦، لندن، شادي، ١٩٩٥.
- (٤) مهدي الحائري اليزدي، «تأملاتي كذرا دربارہ امام خميني»، مجلة متين الفصلية: ٣٧٨، العدد ١ (شتاء ١٣٧٧).
- (٥) راجع: عباس علي عميد الزنجاني، «ديدگاه حكومتي در نظريه حسيه»: ١٤ - ٢٠، مجلة (حكومت إسلامي)، العدد ٣ (ربيع ١٣٧٦).
- (٦) أبو القاسم الخوئي (مع تعليقة: جواد التبريزي)، (صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ١: ١٠، قم، سرور، ١٣٨٤: «والذي نقول به هو أنّ الولاية على الأمور الحسينية بنطاقها الواسع، وهي ما علم أنّ الشارع يطلبه، ولم يعين له مكلّفاً خاصاً، ومنها بل أهمها إدارة نظام البلاد، وتهيئة المعدات والاستعدادات للدفاع عنها؛ فإنها ثابتة للفقيه الجامع للشرائط».
- (٧) كديور، المصدر السابق: ٦٠.
- (٨) إحدى الأسر التي حكمت إيران.
- (٩) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٧٣، طهران، شركة انتشار المساهمة، ١٣٧٨.
- (١٠) كديور، المصدر السابق: ١١٧.
- (١١) المصدر السابق: ١٢٩.
- (١٢) محمد هادي معرفت، «ولاية فقيه أز ديدگاه شيخ أنصاري وآيت الله خويي»، مجلة (أنديشه حوزه)، العدد ١٧ (صيف ١٣٧٨).
- (١٣) الصدوق، إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٤، تصحيح: علي أكبر غفاري، قم، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) الأنصاري، المكاسب (طبعة حجرية) ٣: ٥٤ - ٥٥٧، قم.
- (١٥) علي أبو الحسيني، تراز سياست: ١٢١، طهران، مؤسسه دراسات التاريخ المعاصر لإيران، ١٣٨٣.
- (١٦) معرفت، المصدر السابق: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (١٧) الأنصاري، المصدر السابق: ٢٥٠ - ٢٥١.

- (١٨) الأنصاري، كتاب القضاء والشهادات: ٤٩، قم، ١٣٧٣.
- (١٩) الأنصاري، كتاب الخمس: ٥١٦.
- (٢٠) الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٥٦.
- (٢١) على سبيل المثال: السيد إيزدهي يعتبر أنّ صاحب الجواهر يؤمن بالولاية المطلقة للفقهاء، كالإمام الخميني (السيد سجّاد إيزدهي، أنديشه سياسي صاحب جواهر: ١٠٨ - ١١٤)، قم، دار نشر بوستان كتاب. واستدلّاه على النحو التالي: ولاية الفقيه عند صاحب الجواهر تمتاز بالعمومية، وعلى حدّ قول الأستاذ معرفت فالمقصود من الولاية العامّة هي الولاية المطلقة؛ ولذا فإنّ مقصود صاحب الجواهر هو نفس الولاية المطلقة للإمام الخميني. في حين أنّ الإطلاق في كلامه يشير إلى عدم التقييد في أمور معينة، كالتقضاء، كما جاء في كتب الشيخ الأعظم. كما أنّ للولاية العامّة صورتين: الولاية المقيّدة؛ والولاية المطلقة.
- (٢٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٧، بيروت: «نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليها، كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك، ممّا يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه. وإلّا لظهرت دولة الحقّ كما أوماً إليه الصادق عليه السلام بقوله: لو أنّ لي عدد هذه الشويهات - وكانت أربعين - لخرجت».
- (٢٣) مهدي هادوي، موقع بازتاب ٨٥/٩/٢١:
- www.khobreganrahbari.com/modules.php?name=News&file=print&sid=201-14k-
- (٢٤) المصدر السابق نفسه.
- (٢٥) الإمام الخميني، صحيفة النور ٢٠: ١٧١.
- (٢٦) الخوئي (والتبريزي)، المصدر السابق.
- (٢٧) أبو القاسم الخوئي، التفتيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، بقلم: الميرزا جواد التبريزي: ٤٢٣ - ٤٢٤، قم، ١٤١٠.
- (٢٨) محسن كديور، حكومت ولايي: ٥٢، طهران، دار نشر ني، ١٣٧٧.
- (٢٩) أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين: ٣٦٥، ٣٧٩.
- (٣٠) أبو القاسم الخوئي، مبانى تكملة المنهاج ١: ٢٢٤ - ٢٢٦، بيروت.
- (٣١) معرفت، المصدر السابق: ٢٦١.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٥٦.
- (٣٣) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦١، قم.
- (٣٤) معرفت، المصدر السابق: ٢٦٠.
- (٣٥) كديور، المصدر السابق: ١٣١ - ١٣٢.
- (٣٦) كديور، نظريه هاي دولت در فقه سياسي شيعه: ٢٠.
- (٣٧) المصدر السابق: ٢١.
- (٣٨) المصدر السابق: ٢٠.
- (٣٩) المصدر السابق: ٥٢ - ٥٤.
- (٤٠) المصدر السابق: ٥٦.
- (٤١) المصدر السابق: ٥٧.
- (٤٢) المصدر السابق: ٥٨.
- (٤٣) المراد بالحسبية الموسّعة طيف واسع من الأمور الاجتماعية التي لا يوافق الشارع على تركها. وفي المقابل الحسبية المضيقّة تقتصر فقط على مسائل معينة من قبيل: أمور الغائب والقصر. ودائرة الولاية

التنصيبية العامة أوسع من أمور الجسبة الموسعة أيضاً؛ ذلك أنها لا تتحدد بـ «الأمر التي لا يوافق الشارع على تركها».

(٤٤) علي پناه اشتهاودي، كتاب هفت ساله چرا صدا درآورد؟: ١٦٠ - ١٨٥، قم، العلمية للنشر، ١٣٩١هـ.

(٤٥) مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامي: ٨٢ - ٨٦، قم، صدرا.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٢٢، قم، مصطفىوي للنشر.

(٤٨) كديور، حكومت ولايي: ١٤٦.

(٤٩) الإمام الخميني، صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر السابق ١٧: ١٩٩.

(٥٢) المصدر نفسه ٢١: ٦٠: «أنصح أعضاء مجلس صيانة الدستور نصيحة أبوية بأن يأخذوا مصلحة النظام بعين الاعتبار قبل الوقوع في هذه المطبات؛ ذلك أن إحدى القضايا المهمة للغاية في عالمنا المتلاطم هو دور الزمان والمكان في الاجتهاد ونوع القرارات المتخذة. فالحكومة هي التي تحدد الفلسفة العملية اللازمة لمواجهة الشرك والكفر والمعضلات الداخلية والخارجية. وهذه النقاشات العلمية في المدارس ضمن إطار النظريات ليست غير مجدية فحسب بل إنها تجرنا الى متاهات لا سبيل للخروج منها».

(53) confluence.

(٥٤) داود فيرحي، «نظام سياسي ودولت در إسلام»، مجلة العلوم السياسية الفصليية، السنة الرابعة، العدد ١٦ (شتاء ١٣٨٠).

(٥٥) سيد علي مير موسوي، إسلام، سنت ودولت مدرن: ٣٣١، طهران، دار نشر ني.

(٥٦) الإمام الخميني، صحيفة النور ٥: ٢١٣.

(٥٧) المصدر السابق ٩: ٢٠٤.

(٥٨) المصدر السابق ٦: ٢٧٧.

(٥٩) «وفقاً لما يراه ديننا. لدينا معيار واحد فقط للطاعة، وهو الأمر الذي يأمر به ديننا. نحن غير مسؤولين أمام غير الله تعالى». (محمد تقي مصباح اليزدي، صحيفة إيران وصحيفة خراسان، ١٣٨٠/٥/١).

(٦٠) «إذا كنتم تريدون العيش في ربوع هذه البلاد يجب عليكم القبول بالحكومة الإسلامية، حتى لو لجأت هذه الحكومة إلى استخدام القوة. وكل من يعارض الحكومة الإسلامية مدان، ويجب محاربتة، حتى لو بقي شخص واحد فقط في البلاد على هذا المبدأ». (محمد تقي مصباح، أفتاب يزد، ١٣٨٠/٣/٥).

(٦١) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤١١هـ.

(٦٢) حسين علي منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان، قم، أرغوان دانش، صيف ١٣٨٧.

(٦٣) حسين علي منتظري، مباني فقهي حكومت إسلامي، ترجمة: محمود صلواتي ١: ١٤٦ - ١٤٧، طهران، سرائي، ١٣٧٩.

(٦٤) محسن كديور، دغدغه هاي حكومت ديني: ٦٤ - ٧٤، طهران، دار نشر ني، ١٣٧٩.

(٦٥) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ١٣ - ١٤.

- (٦٦) المصدر نفسه.
- (٦٧) منتظري، مباني فقهي حكومت إسلامي ٣: ٦١.
- (٦٨) المصدر السابق ٣: ١٠٥.
- (٦٩) المصدر السابق ١: ٣٨: «الجهاد الابتدائي ووجوبه - وكما قالوا - مشروط بوجود الإمام. ولكن على الأقوى أن الإمام لا ينحصر بالإمام المعصوم، ويكفي الإمام العادل، ويشمل ذلك طبعاً الفقيه الجامع للشرائط أيضاً».
- (٧٠) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ١٣ - ١٤.
- (٧١) «توجد في دستورنا ولاية للفقيه. ولكن الفقيه وبالشرط التي يجب أن يمتلكها، له واجبات محدّدة في الدستور، وواجبه الأساسي والمهم هو أن يشرف». (حسين علي منتظري، من كلمته في ١٣/٨/١٣٧٦).
- (٧٢) الجسبة هي الأمور التي لا يرضى الشارع المقدّس بتركها. إحدى التصرّوات كانت تقول: إن الجسبة تتحدّد ببعض الأمور مثل: الصغار واليتامى (الجسبة المضيقّة). أمّا الجسبة طبقاً لمفهوم المحقق النائيني فإنها تشمل أموراً من قبيل: أمن المدن، والدفاع عن الحدود، وجميع الأمور التي تعد من واجبات سلطان أي بلد من البلدان. (محمد حسين الغروي النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مع مقدمة وحاشية: السيد محمود الطالقاني: ٤٦، ٧٨، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٣٤).
- (٧٣) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ٢٥.
- (٧٤) كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه: ١٥٠.
- (٧٥) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣١٠: «الرابع من شروط الإمام: الفقاها والعلم بالإسلام وبمقرّراته، أو العالم بها تقليداً».
- (٧٦) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ٢٣.
- (٧٧) المصدر السابق: ٣٢.
- (٧٨) كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه: ١٥٧.
- (٧٩) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٣: ٣٧.
- (٨٠) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ١٤.
- (٨١) حسين علي منتظري، ديدگاهها: ٥٣، الطبعة الثالثة، قم، مكتب منتظري، ١٣٨٢.
- (٨٢) المصدر السابق: ٤٤ - ٤٥.
- (٨٣) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٤٠٤: «كان للأمة حقّ الانتخاب، ولكن لا مطلقاً، بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعبرة. ولعل إمامة الفقهاء في عصر الغيبة من هذا القبيل».
- (٨٤) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ٢١.
- (٨٥) منتظري، مباني فقهي حكومت إسلامي ٣: ١٠٦.
- (٨٦) منتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ١٣ - ١٤.
- (٨٧) المصدر السابق: ٢٥.
- (٨٨) المصدر السابق: ٢١ - ٢٢.

تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

د. البشير التهالي (*)

تقديم

للإمام الشاطبي في تحليل الاشتباه في القرآن الكريم وجهة نظر خاصة، مبنية على اعتبار الإشكال من قبيل العيب في الكلام، مما يتنزّه عنه خطاب الله تعالى لخلقه. وهو بذلك ينفي السمة البلاغية التي تلتبس بالخطاب حال كونه اشتباهياً. وهو مع اعترافه بوقوع الاشتباه في هذا الأصل أنكر كونه عاماً؛ وذلك «أنّ المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يُطلق على القرآن أنه بيان وهدى...، والمشكل الملتبس إنّما هو إشكالٌ وحيرة، لا بيان وهدى. لكنّ الشريعة إنّما هي بيانٌ وهدى، فدلّ على أنّه ليس بكثير»^(١).

ومن قوله يتبين أنّ الشرط في اعتبار الخطاب كذلك سلامته من الاشتباه. على أنّه فيما يبدو إنّما يقصد الخطاب الشرعي الذي تتعلّق به الأحكام، ويتوقّف تطبيقه على وضوح معناه بالكامل. وهو وإنّ ورد في بعض المواضع متشابهاً من جهة العموم والإجمال والإطلاق «فلا تشابه فيها بحسب الواقع؛ إذ هي قد فسّرت بالعموم المراد به الخصوص، قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به. وعلى ذلك يدلّ قول ابن عباس: لا عامٌ إلّا مُخصّص. فأبى تشابه فيه وقد حصل بيانه...، وإنّما يكون متشابهاً عند عدم بيانه»^(٢).

ويفهم من كلامه أنّ الخطاب الاشتباهي يعرف وضعين اثنين:

الأوّل: قبل البيان، وهي مرحلة عدم التحقق، حسب رأي الشاطبي؛ إذ لا يمكن اعتبار الخطاب الاشتباهي في ذاته خطاباً تترتب عليه فائدة تداولية شرعية.

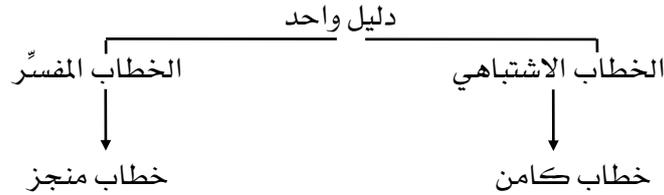
(*) أستاذ مساعد في جامعة مولاي إسماعيل (المغرب)، في الكلية متعدّدة التخصصات في الرشيدية.

الثاني: بعد البيان، وهي مرحلة التحقق، حيث ينتقل العام إلى الخاص، والمطلق إلى المقيّد، ويتّضح المراد بهما. يقول الشاطبي: «ولذلك لا يقتصر ذوو الاجتهاد على التمسك بالعامّ مثلاً حتّى يبحث عن مخصّصه، وعلى المطلق حتّى ينظر هل له مقيّد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعامّ مع خاصّه هو الدليل، فإنّ فُقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه إهمال المخصّص وعدم الأخذ به» زيفاً وانحرافاً عن الصواب^(٣).

ومن هنا يتّضح أنّ الشاطبي لا يعترف بالبنيات الاشتباهية بوصفها بنيات مستقلة لها دلالتها، وبُعدها البلاغي، بل يعتبرها قاصرة تستوجب الاستناد إلى بنيات أخرى تحدّد المراد بها. وبناء على ذلك يصير اجتماع الخطاب الاشتباهي بمقابلته المفسّر له خطاباً واحداً، ينطوي على حقيقة مشتركة، تنفي الاحتمال عنه في حالته الاشتباهية، بل إنّها تمنع قابليته لذلك في الأصل.

١- مفهوم الدليل وتمفصل الاشتباه والتفسير

من منطلق ما سلف ذكره توجه الشاطبي إلى إعادة النظر في مفهوم الدليل؛ ليصير نتيجةً لتمفصل نوعين من الخطاب: الدليل القطعي، وهو يحمل صفة البيان، ولا منفذ للاشتباه إليه؛ والدليل الاشتباهي مستلزماً لما يرفع عنه بواعث الإشكال. ويمكن تمثيل هذا النوع بالرسم الآتي:

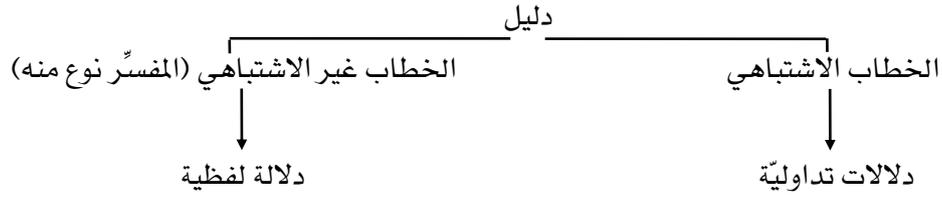


فيكون اجتماعهما أو تمفصلهما هو المسوّغ لتحقيق الخطاب، ويكون انفصالهما ناقضاً له.

وليس الأمر كما ذهبنا إليه في السابق، وكما استفدناه من جهود الأصوليين المتقدّمين، الذين لا يُخلون الخطاب الاشتباهي من دلّالته، ولا يُخرِجونه من مفهوم الخطاب تبعاً لذلك.

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

كما أنّ الخطاب المفسّر^(٤) في علاقته بالخطاب الاشتباهي يصير احتمالاً واحداً من بين احتمالات دلالية متعدّدة يفتح عليها هذا الخطاب، ويكتسب بموجبها صورته البلاغية، التي تتجاز به عن الخطابات المطابقة التي تغلق صيغتها على حقيقة واحدة، يتذبذب التأويل دون سورّتها. وعلى ذلك فالخطاطة المناسبة لتمثيل ما ذهبنا إليه تصير على هذا الشكل:



وفي المقارنة بين الخطاطتين يتبيّن أنّ تصور الدلالة في الأولى أفقيّ يسير في اتجاه واحد يصبُّ في الخطاب المفسّر، وهذا ما يجعل الدلالة فيها مغلقة. وبذلك يتحول الخطاب الاشتباهي إلى خطابٍ تابع لما يبيّنه، فينتقل من خطابٍ متحقق إلى خطابٍ كامن. أمّا الخطاطة الثانية فإنّها تمنح البنيات الاشتباهية دلالتها المستقلّة، التي تتّسم بالتعدّد، وتتخذ وضعاً عمودياً بالنظر إلى اختلاف مساقات التداول، وبذلك تنفك عنها صفة كونها تابعة لغيرها. فعوض أن ترتب دلالتها إلى صيغ لفظية أخرى، كما في الخطاطة الأولى، تصبح نتيجة لجهد المتلقي المشروط بظروف تلقيه للخطاب.

٢- أقسام المتشابه بين الوضع والاستعمال والتداول

قسّم الشاطبي المتشابه قسمةً تخدم هدفه إلى نقض الاشتباه في الأدلة، فجعله على ثلاثة أضرب: اثنان يرجعان إلى الصيغة؛ والثالث إلى المناط الذي تتزّل عليه الأحكام.

فأمّا الأوّلان فأحدُهُما حقيقي: «ومعناه راجع إلى أنّه لم يُجعل لنا سبيلاً إلى فهم معناه، ولا نُصِب لنا دليلٌ على المراد منه، فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصّأها وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يُحكّم له معناه، ولا ما يدلّ على مقصوده ومعناه، ولا شكّ في أنّه قليل لا كثير...، ولا يكون إلّا في ما لا يتعلّق به تكليف سوى مجرد الإيمان به»^(٥).

وفي نصّه هذا إحالةٌ إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أنّ الشاطبي يحتكم في بنائه للمفهوم إلى إملاءات الحكم الشرعي، التي تقتضي أن تكون الدلالة عليه مباشرة، لا تحتل التأويل، وأن يكون تحصيلها على سبيل الفهم التامّ، الذي لا منفذ إليه لاحتمال أو اختلاف. وعلى ذلك يمكن القول: إن ما اعتبره الشاطبي ممّا لا يُحكّم معناه قد لا يعني انتفاء الدلالة عنه، وانتقاض كونه خطاباً، بل إنّنا نحسب أنّ دلالته في هذه الحالة تصير بلاغية إعجازية، راجعة إلى اختلاف المتلقين في تأويله وتوجيه معناه، وأنّ سبيل إدراكها هو الذوق والاستحسان، لا الفهم، واستدلال العقل. ومعلوم أنّ سبيل الذوق متفرقة بحسب طبائع أهلها، واختلاف استعداداتهم وقدراتهم.

والضرب الثاني سمّاه الشاطبي: المتشابه الإضافي، وهو «ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنّه لم يصِرْ متشابهاً من حيث وُضع في الشريعة؛ من جهة أنّه قد حصّل بيانه في نفس الأمر، ولكنّ الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتّباعاً للهوى، فلا يصحّ أن يُنسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنّما يُنسب إلى الناظرين التقصير، أو الجهل بمواقع الأدلة»^(١).

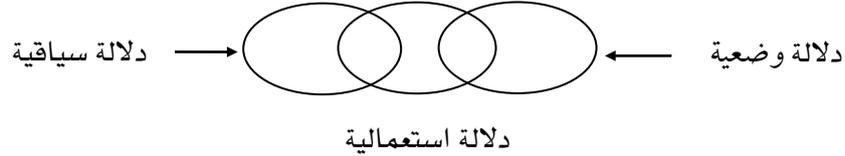
والشاطبي في هذا النصّ يضع الخطاب في معرض التلقّي، مسبقاً بتأكيد الوضوح في مقاصد الكلام الإلهي، منتهياً إلى براءته الأصلية من الاشتباه، وإنّما هو وصف إضافي لاحق ينتج عن عيب في المتلقّي يحجب عنه المعنى، ولا يدّ للأدلة في ذلك. ولعلّ مذهبه هذا موافقٌ لبعض ما نميل إليه من كون دلالة الكلام أو الخطاب، بصفة عامة، مرتبطةً بسياق التداول الذي يجعل المتلقّي مركزاً له خارج الدلالة الوضعية التي تتميز بالاتفاق والثبات، وخارج الدلالة الاستعمالية التي تُعدّ تصرفاً في الوضع بأساليب مختلفة.

غير أنّ الإمام الشاطبي - كما يفهم من كلامه - يحاول أن يجعل العلاقة بين الدلالات الثلاث: الوضعية؛ والاستعمالية؛ والتداولية، على صورة خطّية واحدة، تحدّد من إمكانية احتمال الخطاب لغير ما أُريد له في أصل الاستعمال الذي يجري بدوره على أصل الوضع، وعلى ذلك يكون المتلقّي مُجبراً على فهم دلالة واحدة، لا يجوز توقُّعها على غير ما هي عليه في تصوّر المستعمل للخطاب؛ احترازاً من التعدّد الذي يقود إلى الهوى، بعبارة الشاطبي.

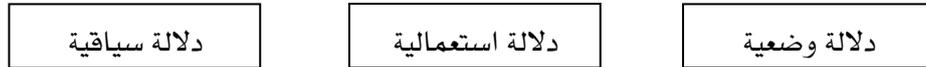
● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

وعلى هذا المذهب يحمل قول الشاطبي: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثُر الخلاف. كما أنّها في أصولها كذلك. ولا يصلح فيها غير ذلك»^(٧). والدليل عليه من القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، فنفي أن يقع فيه الاختلاف البتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال. وفي القرآن: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، «وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف، فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد»^(٨).

ولئن كان الشاطبي يومئ في كلامه إلى نوع من التعدد الدلالي يوقع الأدلة في التناقض، ويعمى به الناظر عن قصد الشارع، وخاصة في ما له مساس واضح بالتكاليف، فإننا نقصد إلى نوع آخر من الاشتباه، مجرد عن موضوعه، تكليفيًا كان أو سواه، مما لا يُخلّ بانسجام الخطاب ووحده حتى ولو اختلفت الدلالات الثلاث: الوضعية؛ والاستعمالية؛ والتداولية، حول حقيقة الخطاب. ونحن نعتبر الأمر، فوق ذلك، من بواعث بلاغة الخطاب، وارتفاع قيمته الأسلوبية التي دارت حولها جهود علمية كثيرة قادت إلى تأسيس مباحث البيان والمعاني الواصفة لمجاري الخطاب الإلهي وأساليبه. والشاطبي في مذهبه السابق إنما يعمل على توسيع مساحة التقاطع بين الدلالات المشار إليها إلى أقصى حدودها الممكنة على نحو ما نبينه في الرسم التالي:



على خلاف ما نذهب إليه في شأن هذه العلاقات حيث نحصر التداخل بين الدلالات الثلاث في الحدود التي تسمح بالانتقال من دلالة إلى أخرى، وفق الخطاطة التالية:



والضرب الأخير من التشابه أرجعه الشاطبي إلى المناط، وليس إلى الأدلة، ومثّل

له بقوله: «فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكوية كذلك، فإذا اختلقت الميتة بالذكوية حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليته أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء، حتى يتبين الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه»^(٩).

وهذا النوع كما يتبين لا مدخل له إلى بنية الخطاب، بل يقع خارجها، مما لا يسمح ببناء تصور لغوي أو بلاغي حوله يقود إلى فهم طبيعة الاشتباه فيه وآلياته. وقد ساقه الإمام الشاطبي على سبيل تعزيز نسقه الاستدلالي الموظف لنفي الاشتباه عن الخطاب القرآني، واستبعاده عن حيّزه الصريح بالكل.

ويتعلق بنوعَي التشابه: الحقيقي؛ والإضافي - على التعريف المسند إليهما -، شكل من أشكال التأويل، حاول الإمام الشاطبي تقييده أكثر ما يمكن انسجاماً مع مذهبه القائم على تنزيه الخطاب القرآني من الاشتباه.

فالمتشابه الإضافي يلحقه التأويل في صورته التفسيرية المطابقة لمقصد الاستعمال وحيقيقته، والتي لا تخضع لتداعيات التلقي، ولا تستجيب لتوجهاته المرسلة في مسافات التداول. فالتأويل في هذه الحالة لا يتجاوز وظيفة التبيين بخطاب يشارك الخطاب الاشتباهي في تشكيل الدليل الذي لا يمكن أن يؤسس أيُّ منهما في صورته الفردية المستقلة. فالعام بنية اشتباهية، والخاص بنية تفسيرية، وتمفصلهما يفضي إلى بناء دليل واحد يوصف بالإحكام. وكذلك الشأن مع المطلق والمقيد وما في معناهما. ويمكن تمثيل ذلك على هذا النحو:



وقد يصح إسقاط هذه الخطاطة على سائر البنيات الاشتباهية المفتقرة إلى خطاب مبيّن، يوجّه إلى إدراك حقيقتها ذات البعد الواحد، كما نفهم من كلام الشاطبي.

أما المتشابه الحقيقي الذي سبق أن أشار الشاطبي أن لا مطمع في فهمه للناظر،

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

مع مبالغته في تقليب القرائن، ومقابلة بعضها ببعض - كما أشار إلى أن الغالب عليه وقوعه خارج حيز التكليف؛، بمعنى خلوه من الأحكام الشرعية - فقد أكد الشاطبي عدم لزوم تأويله؛ «لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا. فإن وقع بيانه بأحد هذه فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضائي. وإن لم يقع بشيء من ذلك فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسوّر على ما لا يُعلم، وهو غير محمود»^(١٠). لذلك يأخذ على بعض من امتدّ نظره إلى ما لا يقبل هذا الإجراء التأويلي - حسب اعتقاده - قياساً على ما يفهم من اتساع العرب في كلامها من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع؛ تأنيساً للطالبيين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم.

٣- تأويل البنيات الاشتباهية

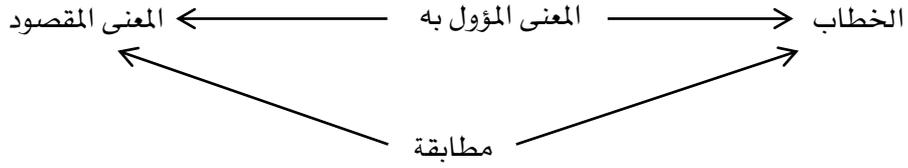
والظاهر أنّ مفهوم الإمام الشاطبي للتأويل لا يخرج عن كونه بحثاً عن المعنى الأصلي للخطاب الذي يطابق نوايا المستعمل، ولا ينفك عنها. ويجري هذا البحث كما يفهم من كلام الشاطبي على درجات، تغني السابقة منها عن اللاحقة في الوصول إلى المراد. وأولها: إمكان ردّ الخطاب الاشتباهي إلى صورته الطبيعية المحكمة بإزالة أسباب خفاء المعنى، وخاصة في المتشابه الإضائي.

وثانية الدرجات: تحريّ البنيات التفسيرية داخل الأصل القرآني، لتتضمّن إلى نظيرتها الاشتباهية؛ لتشكيل الدليل المحكم ذي المعنى الواحد غير القابل للتعدّد. **والثالثة:** ترك الدليل الاشتباهي على حاله وهيئته؛ تجنباً للوقوع في الزيغ، «فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين تأويل من غير دليل، وهم الأسوة والقدوة. وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ (آل عمران: ٧)»^(١١).

وبناءً على هذا التصوّر الخاصّ لمفهوم التأويل عند الشاطبي فقد وضع أمام المؤلّ شروطاً محدّدة تضمن المطابقة بين المعنى المستتبطن وبين المراد من الخطاب،

وتُصحَّح هذه المطابقة أيضاً، ومنها:

١- أن يكون الاحتمال الذي توجه إليه المؤوّل دالاً على معنى صحيح يقبله اللفظ، ويوافق في الآن نفسه المعنى المقصود من اللفظ. فالشاطبي ينظر إلى هذه الموافقة من جهتين اثنتين: جهة اللفظ؛ وجهة المعنى المقصود. ويلزم المؤوّل بإخراج احتماله الدلالي طبقاً للجهتين. ويمكن تمثيل هذه الموافقة بالرسم التالي:



وعلى ذلك يستنتج الشاطبي أنّ اللفظ إذا جرى على الجهتين معاً «فلا إشكال في اعتباره؛ لأنّ اللفظ قابلٌ له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فاطّراحه إهمالٌ لما هو ممكن الاعتبار قصداً»^(١٣).

٢- أن يكون المعنى المؤوّل به مما يصح حملُ الدليل عليه، سواء من جهة اللفظ أو المعنى. وبناءً على هذا الشرط يُخطئ الشاطبي تأويل مَنْ حمل لفظ (الخليل) في قوله تعالى: ﴿وَأَنخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ١٢٥) على معنى الفقير، وتأويل مَنْ حمل لفظ (غوى) في قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١) على معنى غويّ الفصيل (إذا بَشِمَ من شرب اللبن)؛ ففي الأوّل لا يصحّ التأويل من جهة اللفظ، وفي الثاني لا يصحّ من جهة المعنى.

وممّا جمع بين خطل الجهتين قول مَنْ تَأَوَّل آية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨) بأنّ ذات الله فانية، ما عدا الوجه، الذي استثنى في الآية بصريح اللفظ، «وإنّما المراد بالوجه هنا غير ما قال، فإنّ للمفسّرين فيه تأويلات، وقد هذا القائل ما لا يتّجه لغةً ولا معنى. وأقرب قولٍ لقصد هذا المسكين أن يُراد به ذو الوجه، كما تقول: فعلتُ هذا لوجه فلان، فكأن معنى الآية: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا هُوَ. ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوجْهَ اللَّهِ﴾ (الإنسان: ٩)»^(١٣).

والخلاصة أنّ مفهوم التأويل عند الشاطبي لا يعدو كونه حملاً للفظ على معناه المطلق المطابق له في الاستعمال، وأنّ كلّ جُهدٍ في تلقي الخطاب محصور بحدود

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

العلاقة بين صورة الخطاب وبين معناه المقصود الذي يحيل في النهاية على نوايا المستعمل.

على أننا إذا نظرنا في المرتكزات الشرعية التي ينطلق منها الشاطبي (مقاصد الشرع)، وفي المقتضيات الدلالية المبنية عليها (قطعية الخطاب)، وجدنا لهذا التوجه مسوغه المناسب. فمن الصنف الأول قول الشاطبي: «وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتعد»^(١٤).

وكذلك قوله: «إن الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع جملة وتفصيلاً»^(١٥).

ومضمون هذا القول أن البنيات الاشتباهية لا تقبل إلا تأويلاً واحداً، يفضي إلى مقاصد الشريعة التي بنى عليها الشاطبي نظره في الأصول، فما وافق هذه المقاصد اعتد به احتمالاً سليماً للخطاب، وما أوقع في خلاف ذلك فهو ضرب من الهوى والزيف.

٤- المعيار القسدي في تأويل البنيات الاشتباهية

ومن الصنف الثاني قول الشاطبي: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية؛ والحاجية؛ والتحسينية، لا بدّ عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه إما أن يكون دليلاً ظنياً أو قطعياً. وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية حسب ما تبين في موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية»^(١٦).

غير أن هذه القطعية بالنسبة إليه لا تحصل في صورة الدليل أو الخطاب على وجه الحصر؛ لأن الأمر يقتضي أن يكون هذا الدليل خالياً من عوامل الاشتباه بالكلية، وقد حصرها الشاطبي في عشر مقدمات:

١. نقل اللغات وآراء النحو.
٢. الاشتراك.
٣. المجاز.
٤. النقل الشرعي أو العادي.
٥. الإضمار.
٦. التخصيص للعموم.
٧. التقييد للمطلق.
٨. الناسخ.
٩. التقديم والتأخير.
١٠. المعارض العقلي.

وإذا كان خلوّ الدليل من إحدى هذه المقدمات عسيراً ونادراً فإنّ مآتى القطعية عنده من وجهٍ آخر، يعتبره الشاطبي روح المسألة، وطريقه ما اصطلح عليه بالاستقراء المعنوي، الذي يتجاوز حدود الصيغة واللفظ، مع ما يعترها من الأحوال الاشتباهية المختلفة، والموقوفة في الظنّ، لا القطع. وهذا الاستقراء المعنوي عنده «لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلةٍ منضافٍ بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلة... فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليلٍ مخصوص، ولا على وجهٍ مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كلّ باب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتّى ألقوا أدلة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد. هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»^(١٧).

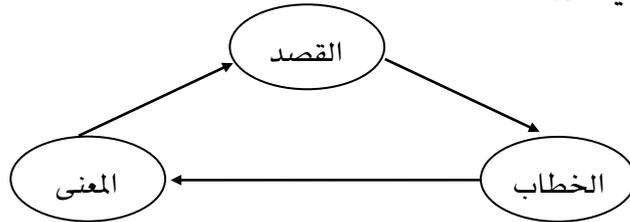
وبناءً على ما سبق يصح القول: إنّ اعتبار المقاصد العامّة للخطاب الإلهي هو المبدأ الذي تُردّ إليه كافّة الظواهر الدلالية التي تلتبس على نحوٍ من الاشتباه يخفي القصد أو يقرنه بالتعدّد. وهذا المذهب إنّما يستند إلى قاعدة خاصّة في تحقّق الخطاب عند الشاطبي، مفادها أنّ القصد سابقٌ على بنية الخطاب ومعناه، ومنفصلٌ عنهما في آنٍ ونتيجة هذا الأمر أنّ عملية تلقي الخطاب ينبغي أن تتعدّى ظروف التداول، وتتجاوز

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

معنى الخطاب، لتتوجّه إلى القصد الذي يعتبر آنذاك الاحتمال الدلالي الوحيد للبنية الكلامية قيد التداول، سواء كانت اشتباهية أو جلية، ويتمّ تحصيله على الجملة، لا على التفصيل. وهذا معنى قول الشاطبي: «فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه يبني الخطاب ابتداءً. وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة إلى الكتاب والسنة، فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتبس، وتستعجم على مَنْ لم يفهم مقاصد العرب»^(١٨).

ويتأسّس على ذلك أنّ المستعمل عنصر مركزي يتحكّم في العناصر الأخرى للمقام التداولي، ويوجّه حركتها التضافرية لتشكيل دلالة الخطاب. كما أنّ القصد - وهو من صفات المستعمل - يتحوّل بدوره إلى مرجع أساسي تُعرض عليه جميع الاحتمالات الدلالية المفترضة، وخاصة في البنيات الاشتباهية التي تسمح بهذا التعدّد. وبالنظر إلى هذا (القصد المرجعي) تتحدّد الدلالة المناسبة. أمّا في البنيات المنصوصة، التي يذهب الشاطبي إلى أنّها الغالبة على خطاب الله عزّ وجلّ، فإنّ المعنى فيها يطابق القصد القبلي المحصّل ابتداءً.

وفوق ذلك وجدنا الإمام الشاطبي يحصر معنى الخطاب في القصد ذاته، حيث يؤكّد أنّ الاعتناء بالمعاني المبيّنة في الخطاب هو المقصود الأعظم، «بناء على أن العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنّما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد؛ والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كلّ المعاني، فإنّ المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه»^(١٩). ويمكن تمثيل العلاقة بين القصد والخطاب والمعنى حسب تصور الشاطبي في هذه الخطاطة:



فالقصد يرتقم في الخطاب، وينبغي أن يكون معنى الخطاب المستخرج أثناء التلقي دالاً عليه، ومطابقاً له، حتّى إذا تعدّدت المعاني التي يحتملها الخطاب كان

الأنسب منها هو الذي يحيل على القصد مباشرة. على أن تصحيح العلاقة بين المعنى والخطاب - وهو الخطوة الممهّدة لإدراك القصد - إنّما يُرجع فيها إلى معهود العرب «الذين نزل القرآن بلسانهم، فإنّ للعرب في لسانهم عرفٌ مستمرٌّ، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثمّ عرفٌ فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب. مثال ذلك: إن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدًا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً»^(٢٠).

وترتيباً على ذلك فإنّ كافة أشكال الاشتباه في الخطاب، الناتجة عن اختلال العلاقة بين العناصر الثلاثة السابقة (الخطاب؛ والقصد؛ والمعنى) يمكن ردّها إلى وحدة المعنى والقصد، التي لا يزرى بها خروج الكلام على خلاف الأحكام والقوانين المطّردة والضوابط المستمرة، وتداخل أساليب المنثور والمنظوم، والاستغناء ببعض الألفاظ عمّا يرادفها أو يقاربها. «ولا يعدّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً إذا كان المعنى المقصود على استقامة»^(٢١).

وإذا شئنا أن نستطلع كيف تعامل الإمام الشاطبي مع التعدّد المعنوي في الخطاب؛ لاختبار ما سبق التصريح به في شأن العلاقة بين الخطاب ومفهوميه المتلازمين: المعنى؛ والقصد، يكفي النظر إلى المسألة التي صاغها الإمام في هذه الدعوى: «إذا ثبت أنّ للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي؛ ومن جهة دلالته على المعنى التبعية، الذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختصّ بجهة المعنى الأصلي، أو يعمّ الجهتين معاً»^(٢٢).

٥- الدلالة الأصلية والدلالة التبعية في الخطاب الشرعي

وعند هذه المسألة يتّضح أكثر ما سبق الإلماع به من تأثير اقتضاءات الحكم الشرعي في تحليل الشاطبي لاشتباه الخطاب، وهي التي قادتته إلى نفي ذلك عن كلام الله عزّ وجلّ عن طريق تعميم (حكيميته) الموجبة لتحصيل المعنى في صورة مباشرة وصريحة لا يشوب صفاءها تعدّد أو غرابة أو إبهام. وفي المسألة المشار إليها يقيم الشاطبي نوعاً من التعارض بين معنيين: الخطاب في دلالته على الوضع من جهة؛ ودلالته

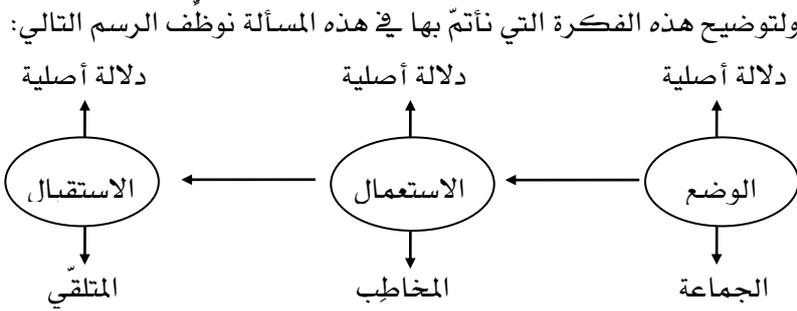
● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

على معنى لازم اقتضته الصيغة أو المفهوم من جهة ثانية. والتعارض المذكور قائم على استعمال الإمام لفظي (الأصلي) و(التبعي) لإفادة الداليتين. فعن الأصلي تتمخض صفة الإطلاق، التي نسبها إلى دلالة الخطاب على الحكم الشرعي ابتداءً: «فلا إشكال في صحّة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلافٌ على حال. ومثال ذلك: صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك، مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول»^(٢٣).

أمّا التبعي فإنّ كونه دالاً على معناه موقوف على أمرين: التعلّق بالأصلي؛ والزيادة عليه. ويظهر أنّهما صفتان موجبتان لإغناء دلالة الخطاب، وتعزيز بلاغته، دون إخلال بمعناه الابتدائي المقصود. وهذا الأمر جارٍ مع حجة الأخذين بدلالة التبعي في «أنّ الاستدلال بالشرعية على الأحكام إنّما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط. وهذا الاعتبار يشمل ما دلّ بالجهة الأولى، وما دلّ بالجهة الثانية. هذا وإن قلنا: إنّ الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، كالفصل والخاصّة، فذلك كلّ غير ضائر. وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام، دون الثانية، تخصيصٌ من غير مخصّص، وترجيحٌ من غير مرجّح. وذلك كلّه باطل؛ فليست الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة من الثانية، فكان اعتبارهما معاً هو المتعيّن»^(٢٤).

وهي حجة تكتسب قوتها من وجوب تضافر الأصلي والتبعي لإفادة معنى الخطاب، من غير تقديم لأحدهما على الآخر؛ لاستحالة تحديد ما يصحّ أن يكون من قبيل الجهة الأولى، وما يكون من قبيل الجهة الثانية من بين معاني الخطاب، إلّا إذا فهمنا (الأصلي) على أنّه المعنى الوضعي الذي يدرك من جهة ما اتّفق عليه من نسبة المعاني إلى الألفاظ وأصول التركيب في العبارة. وبهذه المطابقة بين (المعنى الوضعي) و(المعنى الأصلي) يمكن أن نبيّن المعاني الثواني التي تقترن بالخطاب، وتجمعها بالمعنى الأصلي علاقة خدمة وتبعية. لكنّ المعلوم أنّ الغالب على الخطاب البليغ، والقرآن الكريم منه، أن لا يتّبع سنّة المطابقة تلك، بل يلجأ مستعمله إلى تشكيل قانونه الاستعمالي الخاصّ الذي يوصله إلى تسنّم مراتب البلاغية المحدّثة للتأثير في السامع، ممّا يلجئه بدوره إلى مواجهة المعنى الاستعمالي بقوانين دلالية مغايرة، تُسند إلى الخطاب معنىً مخالفاً للاستعمال أو زائداً عليه. وهذا وجه تسميته له بالاحتمالي

أو الاشتباهي. وهذه الحقيقة أيضاً مبعث استحالة تصنيف الدلالات الخطابية وتقسيمها إلى: أصلية؛ وتبعية. فالأصلية عند المستعمل ليست كذلك عند المتلقي، ومعلوم أنهما معاً يأخذان بلازم المعنى. فدلالة الاستعمال لازمة عن الوضع؛ ودلالة الاستقبال لازمة عن الاستعمال. وبناءً على ذلك فكلّ دلالة من الثلاث أصلية بالقياس إلى منتجها، لا إلى ما تلزم عنه.



مع الإشارة إلى أنّ الأولى معجمية، والثانية والثالثة تداولية ناتجة عن إخضاع الأولى لمقام التواصل.

وعلى خلاف ذلك، يذهب الإمام الشاطبي إلى تأكيد المطابقة التي أشرنا إليها بين المعنى الوضعي والمعنى الاستعمالي، على نحو يمنع من استفادة شيء زائد على الدائرة الأولى للخطاب. وهو يأخذ بحجج من يسقط دلالة التبعية، وأهمّها: «أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى يقتضي أنّ ما تؤدّيه من المعنى لا يصحّ أن يؤخذ إلاّ من تلك الجهة. فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها. وذلك غير صحيح. ودلالاتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي. وذلك غير صحيح. فما أدّى إليه مثله، وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية، غير مسلم، وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إمّا إلى الجهة الأولى؛ وإمّا إلى جهةٍ ثالثة غير ذلك»^(٢٥).

وقد وجدنا عند ابن قيّم الجوزية ما يصحّ التمثيل به لهذه الحجّة بتفاصيلها المذكورة؛ وذلك حيث يميّز بين المعنى ولازم المعنى في تفسير القرآن (الأصلي والتبعية في كلام الشاطبي)، ويقدم الأول على الثاني. يقول في تفسير سورة ق: «ثمّ عاد سبحانه إلى تقرير المعاد بقوله: ﴿أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ (ق: ١٥)، يقال لكلّ من عجز

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

عن شيء: عَيِيَ به، وَعَيِيَ فلانٌ بهذا الأمر، قال الشاعر:

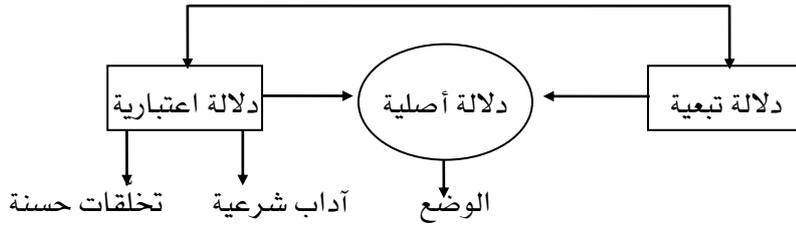
عَيُّوا بأمرهم كما عَيَّتُ ببيضتها الحمامة

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَعِيَ بخلقهن﴾ (الأحقاف: ٣٣)، قال ابن عباس:

أفعرنا؟ وكذلك قال مقاتل. قلت: هذا تفسير بلازم اللفظة، وحقيقتها أعم من ذلك؛ فإنَّ العرب تقول: أعياني أن أعرف كذا، وعييتُ به؛ إذا لم تهتد لوجهه، ولم تقدر على معرفته وتحصيله، فتقول: أعياني دواؤك؛ إذا لم تهتد له، ولم تقف عليه. ولازم هذا المعنى العجز عنه^(٣٦).

أمَّا الجهة الثالثة التي تحدت عنها الشاطبي في النص السابق فهي التي أسماها في موضوع آخر بالأداب الشرعية والتخلقات الحسنة، وهي التي جعلها الإمكانية الوحيدة التي تسوغ الحديث عن دلالة تبعية إلى جانب أخرى أصليّة. ويظهر من حديثه عنها أنها لا تبلغ درجة الدلالة؛ لأنها ليست لازمة عن صيغة الخطاب، كما هو الحال في الدلالة الأصليّة، ولكنها تدرك بالعقل والاعتبار، وهي وحدها التي يجري عليها جواز التعدّد. ومع كونها زائدة فإنَّ ذلك لا يفضي إلى ثنائية الدلالة على النحو الذي ينفيه الشاطبي.

وتأسيساً على هذه الإضافة يمكن تقسيم الدلالات في رأيه إلى ثلاثة أقسام، تجمع بينها العلاقات التي نوضّحها في هذه الخطاطة:



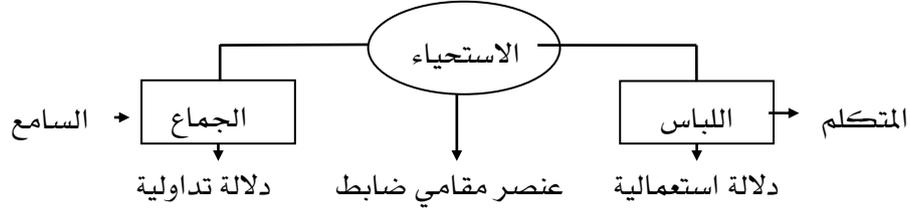
وفي شأن هذه المعاني الاعتبارية أورد الشاطبي سبعة أمثلة:

يتعلّق الأوّل بترك حرف النداء في الآيات التي تتضمّن نداء العبد لربه؛ لأنّ الله تعالى منزّه عن التّبيه الذي يفيد حرف النداء في الأصل. كما أنّ أكثر أدوات النداء دالّة على البعيد، ومنها (يا)، وقد أفاد الله سبحانه في غير ما آية أنّه قريبٌ من عباده. ويتعلّق الثاني بورود النداء القرآني من المخلوق للخالق بلفظ (الربّ)؛ تبيهاً

وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضي للحال المدعوّ بها؛ وذلك أن الربّ في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب^(٣٧).

ويتعلّق الثالث بالكناية الني يلجأ إليها الخطاب القرآني في المعاني التي يمنع الاستحياء من التصريح بها، كالكناية عن الجماع باللباس والمباشرة، وكالدلالة على قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط.

ويعتبر الشاطبي أنّ دلالة هذه الألفاظ على المعاني المشار إليها إنما تتمّ بالتبع، لا بالأصل. وتحليل هذا المثال يتبين أنّ الكناية عبارة عن بنية اشتباهية اقتضاها عنصر مقامي، وهو هاهنا الاستحياء من التعبير المباشر عن المعنى، باعتبار تعلّقه بمرجع دلالي لا يقبل التصريح. ويتمّ تلقي هذه البنية الاشتباهية من لدن السامع عن طريق إخضاع الصيغة التعبيرية للعنصر المقامي المذكور الذي يؤدي دوراً ضابطاً، وبه يتمّ اكتناه المعنى المقصود. وهي عملية، كما يلاحظ، تستوجب الاستعلاء عن المعنى المباشر للفظ للوقوف على المعنى المقصود، أو قلّ: إنّ الأمر يستدعي نوعاً من الانتقال بين الصورتين الدلالتين، في الوقت الذي يقع فيه إدراك الموجب المقامي لهذا الانتقال، وهو الاستحياء والتماس الأدب. وعليه يمكن القول: إنّ البنية الاشتباهية في غياب العنصر المقامي السالف، أو في حالة الغفلة عنه، تظلّ كذلك إلى أن يتدخّل أطراف المقام لحلّ هذا الإشكال. ولنا أن نوضح ما سلف ذكره بواسطة التخطيط التالي:



على أنّ الإمام الشاطبي في تحليله لأمر الانتقال بين الدلالة الاستعمالية والدلالة التداولية في هذا المثال يعتبر أنّ إفادة (اللباس) لـ (الجماع) تابعة للدلالة الأصلية، التي تعد شرطاً لوجودها، كما أنّها لا تعدو أن تكون «أدباً لنا استتبطناه من هذه المواضع»، على حدّ تعبيره، الذي يوحي بانتظام هذه الإفادة خارج مفهوم (الدلالة)، أو قلّ: إنّها قاصرة عن القيام في هيئة دلالة مستقلة وثابتة. والوجه عندنا أن تكون هذه البنية الاشتباهية تجلياً بلاغياً للمعنى، يستفاد بعيداً عن هاجس المطابقة بين اللفظ

● تأويل الخطاب الاشتباهي عند الإمام الشاطبي

المستعمل والمعنى المراد به. فإن تخيل هيئة (الملابسة) دالة على معنى الجماع، والانتقال منها إليه أبلغ من تصور الجماع قبل ورود معنى الملابس على الذهن، وإن كان الأول أصلاً، والثاني فرعاً. ونحن نقصد أن بلاغة هذه البنية الاشتباهية قائمة على قلب الموضوعين ليصير التابع (الملابسة) أصلاً يسبق إلى الذهن، والأصل تابعاً يُدرك مع الأول بالضرورة؛ باعتباره مقصوداً لا لذاته؛ بل مع غيره الذي يتوقف على ما تُمليه عناصر المقام التداولي.

ورابع الأمثلة: الالتفات. وهو أيضاً من البنيات الاشتباهية القائمة على المخالفة في خطاب واحد بين ضميري الخطاب والغياب. وعنها تترتب دلالة بلاغية قاربها الإمام الشاطبي في عدة شواهد، منها: قوله تعالى عتاباً للنبي ﷺ: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ♦ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (عبس: ١)، الالتفاتاً من الحضور إلى الغيبة، التي تقتضي تقليص حدة العتاب، على خلاف ضمير الخطاب المفهم للمعنى على وجهٍ أشدّ وأكثر كثافة. ويتحصّل من ذلك أن دلالة الالتفات من نوع الدلالات المقامية التي يرجع فيها إلى تحليل المقترضيات التداولية للخطاب، دون اعتبار لدلالته المباشرة.

أمّا المثال الخامس من الآداب والتخلّقات الحسنة عند الشاطبي فإنّه يلتبس في البنيات اللغوية التي وقع فيها السكوت عمّا لا يليق نسبته إلى الله عزّ وجلّ، مع أن هذه البنيات تحتمل دخول المسكوت عنه في معناها. وقد عبّر الشاطبي عن ذلك بقوله: «الأدب في ترك التصييص على نسبة الشرّ إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكلّ شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُنْزِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران: ٢٦)، ولم يقل: (بيدك الخير والشرّ)، وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى مَنْ لحق ذلك به شرٌّ ظاهر»^(٢٨).

وفي المثال السادس يحلّل الإمام الشاطبي مجموعةً من الشواهد يمكن إدخالها في باب الاشتباه المقصود لغاية تداولية عبّر عنها الإمام بالأدب في المناظرة: «أن لا يفاجئ بالردّ كفاحاً دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة»^(٢٩). ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدًّا فَآئِنَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ﴾ (الزخرف: ٨١) جرى التعبير عن معنى يخالف مقتضى العقيدة، لكنّ المقام التداولي المحيط بهذه البنية يقود إلى أن المقصود خلاف

المعنى المذكور؛ أو قُلْ: إن الإقرار به متعلق بالفائدة المقامية الناجمة عنه، وهي التي سبق الإلماع بها.

وسابع الآداب عند الشاطبي أن يعبر المتكلم العالم بمصير أمر من الأمور على نحو ينبئ بجهله هذا المصير، كما في قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّخْمُوداً﴾ (الإسراء: ٧٩)، «فإنَّ التَّرجِيَّ والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور، والله عليم بما كان وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون، ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا»^(٣٠). والاشتباه في هذه البنيات قائم على معرفة حالة المتكلم المستعمل للخطاب، وإدراك المفارقة بين علمه المطلق وبين ما يدل عليه خطابه من وقوعه في صف العامة والجمهور، الذين يحيط علمهم فقط بما لا يتجاوز قدرتهم المحدودة.

والإمام الشاطبي بعد ذلك كَلَّه يخلي هذه الأمثلة جميعاً من إفادة الحكم «من جهة وضع الألفاظ للمعاني، ويؤكد أن الأمر حادثٌ من جهة الاقتداء بالأفعال»؛ بمعنى أنه يخرجها من مفهوم الدلالة، كما سبقت الإشارة إليه؛ امتثالاً لمقتضيات الحكم الشرعي، التي أجبرته على نفي التعدد الدلالي للخطاب، وقادته إلى فهم خاص للدلالة يستند إلى الوحدة والمطابقة بين الصيغة والمفهوم، مما يثبت صعوبة تحليل البنيات الاشتباهية وتجلياتها البلاغية، بإعمال آليات النظر التي يوظفها الشاطبي.

الهوامش

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٦٤، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) المصدر السابق ٣: ٦٦.

(٣) المصدر السابق ٣: ٦٧.

(٤) يعرف المسدي والطرابلسي «التفسير» كالتالي: «مفهوم لغوي عام يعني تناول نفس المدلول بصياغة تعبيرية جديدة، بحيث يكون لمدلول واحد دالان اثنان على الأقل، أما غايته فتتمثل في الإيضاح؛ قصد التأكد من الإبلاغ، ولا سيما إن خيف غموض أو التباس. على هذه الأسس الدلالية يعتبر التفسير وظيفة نحوية، مداره تحديد أجزاء الكلام بعضها بالنسبة إلى بعض». (الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية: ١٥٩، الدار العربية للكتاب بتونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٥).

وينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٣: ٣٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت. وفيه يربط الزركشي التفسير بفوائده البلاغية. وينسجم هذا التصور مع فكرة التمثيل الدلالي والتركيب الذي يتيح استقلال الخطاب المفسر عن الخطاب الاشتباهي من جهة التركيب، كما يتيح ارتباطهما من جهة الدلالة. على أن هذا الارتباط نفسه يدل عليه اللفظ، وقد يفهم من النسب الجامعة بين عناصر الخطاب.

(٥) الموافقات ٣: ٦٨.

(٦) المصدر السابق ٣: ٦٩.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر السابق ٣: ٨٦.

(٩) المصدر السابق ٣: ٦٩.

(١٠) المصدر السابق ٣: ٧٣.

(١١) المصدر نفسه. وينظر: شهاب الدين السهروردي (٦٣٢هـ)، كشف الفرائض اليونانية ورشّف النصائح الإيمانية: ٢٠١ - ٢١٠، تحقيق: عائشة يوسف المناعي، دار السلام بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

وفي مناقشة قواعد التأويل التي وضعها الشاطبي لضبط عملية استنباط المعنى القرآني بصفة عامة يستنتج د. محمد مفتاح أن غاية الشاطبي كانت هي التوفيق بين ردّ الآراء والنزاعات والاختلافات حول الدلالة الشرعية وبين الاجتهاد في استنباط الأحكام، لكنّه يُسند هذه الوظيفة إلى الخاصّة، الذين يمتلكون القدرة العلمية والآلية لأدائها، كما أنّه يُخرج الأصول العقدية من عمل التأويل، ويحصره في الجزئيات، دون الكلّيات. (ينظر: التلقي والتأويل: ١٣٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١).

(١٢) الموافقات ٣: ٧٤.

(١٣) ينظر: الشاطبي، الاعتصام ٢: ٢٠٢، تحقيق: محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة.

(١٤) الموافقات ٤: ٩٢.

(١٥) المصدر السابق ٤: ١١٧.

(١٦) المصدر السابق ٢: ٣٧.

(١٧) المصدر السابق ٢: ٣٩.

(١٨) المصدر السابق ٢: ٦٧.

(١٩) المصدر السابق ٢: ٦٦.

(٢٠) المصدر السابق ٢: ٦٢.

(٢١) المصدر السابق ٢: ٦٣.

(٢٢) المصدر السابق ٢: ٧٢.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر السابق ٢: ٧٣.

(٢٥) المصدر السابق ٢: ٧٧.

(٢٦) ابن قيّم، الفوائد: ١٦، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

(٢٧) الموافقات ٢: ٧٩.

(٢٨) المصدر السابق ٢: ٨٠.

(٢٩) المصدر السابق ٢: ٨١.

(٣٠) المصدر نفسه.

نقد السلطة

المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

د. الشيخ خنجر حمية^(*)

أولاً: إيران في عهد البهائي - على سبيل المدخل -
مقدمة

لا يمكن فهم مواقف الشيخ البهائي السياسية والدينية، وآرائه المعرفية وأفكاره، ولا استيعاب رؤاه ومقاصده، من غير أن تتوضح لنا بصورة مجملية طبيعة الظروف والأحوال والأوضاع التي حفل بها عصره، واضطربت بها الآفاق من حوله، في مجمل ميادين الحياة، في السلطة والدين والمجتمع والثقافة... فلقد طبعت أحوال هذا العصر مواقفه بطابعها، ووجهت رؤاه وتأملاته، وألقت بظلال وارفة على أفكاره وحياته الشخصية. وسوف يتبدى ذلك أكثر ما يتبدى في مواقفه النقدية، التي انطوى عليها كتابه المشار إليه في العنوان، أعني: «التدين والنفاق بلسان القط والفأر»، والذي سنحلله في ما يأتي في هذا النص بإجمال.

١- السلطة، الدين، والمجتمع، زمن البهائي

سيطر الصفويون - المنحدرون من سلالة صوفية في شمال إيران - على إيران الحالية بأكملها بعد وقت قصير جداً من اندفاعهم من تبريز، مدعومين بقبائل تركمانية ذي نزعة صوفية، عرفوا فيما بعد بالقزلباش، أو أصحاب القبعات الحمراء. وبغض النظر عن الظروف المحيطة فلقد أخذت تلك الاندفاع في طريقها أرواحاً كثيرة، ودمرت ولايات ودولاً، وشابتها مذابح لا تفسر إلا في سياق رغبة عارمة في السيطرة والنفوذ والهيمنة... فما أن استولى إسماعيل الصفوي - المنحدر من حيدر - أول

(*) كاتبٌ وباحثٌ وأستاذٌ في الحوزة والجامعة، له مؤلفاتٌ عدّة قيّمة، من لبنان.

● نقد السلطة المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

ملوكها على أردبيل بعد عودته من منفاه في جيلان حتى قتل حاكمها، ثم سار بجيشه من القزلباش نحو تبريز، واستولى عليها بعد حرب طاحنة، وقتل ملكها ألوند ميرزا، والكثير من أتباعه، وأعلن منها رسمياً التشيع لعلي عليه السلام مذهباً للدولة الناشئة، ثم توجه إلى مازندران فأخضعها، ثم إلى يزد فسيطر عليها بعد قتالٍ مدمر... فشاع الفرع حينها في أرجاء إيران، وعمّ الخوف من بطش إسماعيل، الذي راح يعيد إلى الذاكرة مآسي المغول المهولة والمروعة. وفي حروب متواترة متدافعة سيطر إسماعيل على الحويزة، ثم على أصفهان، لتدين له إيران بالخضوع، ولتدخل تحت سلطانه إلى غير رجعة.

ولقد طمح الصفويون فيما بعد إلى العمل على ترسيخ سلطانهم في عاصمة مركزية تُدار من خلالها شؤون المملكة الناشئة، فجعلوا أصفهان مركز حكمهم، ووطدوا دعائم وجودهم في الأطراف من خلال سلطة مركزية محكمة. وليؤكدوا على مشروعية دينية - مذهبية لسلطانهم راحوا يدفعون باتجاه تأكيد التشيع مذهباً رسمياً للدولة والمجتمع، فساعدوا على إنشاء المعاهد الدينية والمدارس ومراكز العلم، ونشر الدعاة في الأصفاع، واستقدموا للغاية هذه علماء من مراكز علم شيعية معروفة، كجبل عامل؛ والبحرين، ومنحوا العلماء سلطات دينية واسعة. ولم يستقر لهم ذلك على نسقٍ متواتر إلا زمن الشاه عباس، بعد جهود بذلها أسلافه في السياق، وخصوصاً الشاه طهماسب، ليصبح في زمنه التشيع مذهباً راسخاً، يدين به السواد الأعظم من الإيرانيين. وفي أصفهان تركزت سلطات الدولة، ومركز حكمها، وفيها كان مقر السلطان، ومشيخة الإسلام، والإدارات الأساسية، التي تسيّر الحكم، وترعاه، وتشرف عليه.

وعلى أي حال فالمنامح العام في إيران الصفوية كان قد استقر على حكومة مركزية قوية ونافذة، تمد سلطانها في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وتملك من القوة والنفوذ ما يساعدها على تأمين استقرارها النسبي إلى حين، استناداً إلى وحدة دينية - مذهبية تمنحها المشروعية، وإلى نزعة صوفية ترسخ قداستها في نفوس رعاياها، وإلى شعور قومي وفره الإحساس العميق بتحقيق وحدة شعب عانى كثيراً من آثار التشييت والتفكك والصراع بين قبائل وشعوب، استمر طويلاً في أطراف إيران

المترامية، وفي ما أحاط بها من أصقاع.

٢- المعرفة، الثقافة، والعلم

ولقد كان من الطبيعي لسلطة ناشئة تعي بعمق المحتوى الأيديولوجي - الديني لنشوتها، والأساس المذهبي لمشروعيتها، أن تكون حريصة على أن تؤصل لوجودها في شكل من أشكال الثقافة ينبثق عن رؤيتها، أو فلنقل عن مصالحتها الأيديولوجية، ورغبتها في الاستمرار، وتأمين الاستقرار، ودوام النفوذ. ولأن التصوف كان أساس وجودها، والقوة التي أمّنت اندفاعتها الأولى، فلقد شجّع الصوفيون الطرق الصوفية، وأمّنوا لها المناخ الملائم؛ لتعظم وتتكاثر في ارتباط وثيق بالسلطة، واستناداً إليها. فشاعت ثقافة الخوارق والمعجزات - كما سوف يأتي -، واختفت أو كادت المعرفة النقدية المتجاوزة. وبالتالي احتجبت التفكير الفلسفي المتحرّر، الذي لم يجد لنفسه المكان الملائم للانتشار والشيوع، والظروف المناسبة لممارسة حضوره، بالرغم من محاولات كان مصيرها على الدوام الإدانة والاتهام، ومن ثمّ العزل والاستبعاد.

ولأنّ التشيع كان أساس مشروعية السلطة فقد انتشرت الثقافة المذهبية وتعمّقت. وتضخّم نفوذ رجال الدين الرسميين، المكلفين نشر المذهب وحمائيه، وتطبيق رؤاه وتصوّراته، ومنح السلطة مشروعية ممارساتها. وأسّست مشيخة للإسلام، ترعاه وتحرص على نشره وضمان وجوده، في رعاية مباشرة كذلك من السلطة، وتحت نظرها. وجعل العلم الديني في خدمة ترسيخ أيديولوجيا مذهبية تمنح السلطة اعتبار وجودها، أكثر مما تطمح إلى الحقيقة أو المعرفة الشرعية، في سياق البحث المجرد عن العلم، أو بدافع توفير شروط استثماره مستجيباً لتحديات الحياة، وأصبح رجال الدين سلطةً تتطلّب لنفسها على الدوام رهاناً لوجودها واستمرارها، وبقاء سلطانها، واستتباب نفوذها.

وإذا كان مثل هذا الأمر قد وفّر للسلطة استقرارها إلى حين فسوف يخلق فيما بعد من حولها مشكلات جمّة، وصراعات راحت تتعاظم شيئاً فشيئاً، بين تناقضات كان يحتويها الاجتماع الصفوي، وينطوي عليها من أوّل أمره، ثمّ ضخمتها ظروف التاريخ والأحداث والممارسات والوقائع. صراعات بين الفقهاء أنفسهم، وبينهم وبين

● نقد السلطة المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

المتصوفة والفلاسفة، ثم صراع المتصوفة فيما بينهم، الذي جرّ إلى كوارث لم يعتبر من نتائجها. بين حيدرّين ونعمة اللهيين وجلاليين، ليؤثر كلّ ذلك فيما بعد في بنيان السلطة نفسها، فيضعفها...، ويشتت قواها، ويفككها.

ثانياً: تجربة البهائي في هذا العهد

١- البهائي والسياسة

انخرط البهائي باكراً في التجربة السياسية للسلطة الصفوية. فهو بالرغم من كونه وصل إيران يافعاً بصحبة أبيه، الحسين بن عبد الصمد الحارثي، ثمّ امتهن مهنة رجل الدين، كوالده، لكّته كان لزاماً عليه من أوّل نشأته؛ بحكم مكانة والده الدينية؛ وبحكم العلاقة الجذرية بين السياسي والديني في دولة تقوم مشروعيتها على الدين، أن يكون على تماس مع السياسي. وإذا كان أسلافه من العلماء - كأبيه أو الكركي أو الشيخ لطف الله العاملي - قد اندفعوا في خدمة السلطة بحماسٍ مؤكّد، ومن غير تردّد، فإننا مع البهائي سوف نقع على فتور؛ إذ الواضح من سيرة حياته أنّه كان يعاني موقفاً مضطرباً لم يستقرّ به على حالٍ إلى آخر أيامه. فهو مقرب من السلطة، مندرج في دائرة الذين وفروا لها الحماية الدينية بعلمهم وبوجودهم؛ وهو من جانبٍ آخر كان ينفر من طبيعة الممارسة السياسية التي كان يراقبها عن كثبٍ، للحكّام، ولحاشيتهم، ومدبّري شؤون المجتمع من حولهم من رجال البلاد والقضاة والولاة والمباشرين وقادة الجند، وكان يلمس بيده مفاصد ما يقترفون، وسوء ما يفعلون، والظلمات التي يرتكبونها ويُقدّمون عليها، وانعدام القيم التي توفرّ العدالة، وتقلّل فرص الظلم والاستبداد والهيمنة. وهي قيمٌ كان عقله الحرّ يؤمن بضرورة توفرها في كلّ اجتماعٍ بشريّ يطمح إلى الرفعة والقوة والتقدّم. ولقد كان يبدو عليه شيء من النقمة وهو يتحدّث عن الحكّام ومفاصد سلطانتهم، وسوء سيرتهم، وزوال العدالة؛ بسبب ممارساتهم، وانتهاك كرامة الإنسان، وتدمير إرادته، في مواضع من الكتاب الذي بين أيدينا. وفي خلاصة القول: إنّ تردّد البهائي هذا بين مكانة وجد نفسه فيها؛ بحكم طبيعة عمله وعمل والده وقربه من الحكّام، وبين عقله الحرّ الذي يدعو إلى الانتقاد، وتأمّله المجرّد في أحوال مجتمعه والناس من حوله، وفي السلطة،

والدين، لم ينته قط. وظنّي أنّ البهائي لم يقدر له أن يمتلك شجاعة الموقف ليحسم خياراته، وليتخذ قراره الذي ينسجم مع رؤاه وقناعاته وحرية عقله، نتيجة أوضاع جدّ معقّدة ترتبط بأساس تكوينه، وبالظروف التي نشأ فيها وترعرع.

٢- البهائي والمشاركة العلمية

ولم تكن المكانة السياسية للبهائي لتطغى على مشاركاته العلمية. فهو كان يملك من الإمكانيات ما يسمح له بمجاوزة السائد المألوف. ولقد كان يدرك بعمقٍ أحوال الفكر في زمن الصفويين - يتبدّى لنا شيءٌ من ذلك في هذا الكتاب .، وكان يعي إلى أيّ مدى ساد التقليد، وهيمن على العقول، وإلى أيّ حدود انحسر الفكر الحرّ، المجرد عن المنافع، الطامح إلى الحقيقة... وكيف تبدّلت قيم الدين من قيمٍ إيجابية، تحثّ على العمل والمكابدة والفعل والإنجاز، وتمنح الإنسان قدرة التغيير بإرادته المتحرّرة وعقله المتحفّز، إلى قيمٍ سلبية، تمجّد التكاسل والعزلة، وتسلمّ زمام الإرادة للخرافة والأوهام والشعوذات، وتستلب العقل في إطار شامل من الجمود والتحجّر... ولأجل ذلك سخر جهداً من جهده لإعادة الاعتبار للاجتهد العقلي الحرّ في قبال التقليد، وللعلم في قبال الخرافة والجهل، وللتواضع في قبال الزهد الفارغ الأجوف، وللمشاركة في الأحداث بدل العزلة والتقوقع وإهدار الطاقات في طقوس شكلية لا معنى لها، ولا دلالة، ولا مضمون. وكثيراً من مؤلفاته يندرج في هذا السياق. لكن بالرغم من كلّ ذلك بقي جهد البهائي محدوداً، وذا آثارٍ ضيقة كذلك في السياق العامّ لفكر عصره وثقافته، وجهوده كامن مجرد همس خجول في خضمّ صخب لا يتوقّف، وهدير لا يكاد ينتهي.

على أنّ جهد البهائي الأكبر يكمن في تراثه العلمي، بالمعنى الخاصّ للكلمة، فهو رجل حضارةٍ وعمرانٍ وتمدّن. وكان يعرف بدقّة أنّ الازدهار لا توفره سلطة مستقرّة نافذة تملك القوّة فحسب، ولا ثقافة رائجة، ولا علم ديني رتيب ومكرّر، بل علم تجريبي راسخ على قدم، يقدم للمجتمع وسائل عمران، وآليات تقدّمه وتطوّره، وأدوات ازدهاره ورقية، في الإدارة والعمران والفنّ والهندسة وعلوم الحساب والفلك وعلم الطبيعة... إلخ. ولقد كانت مساهماته في السياق نظرية وعلمية معاً، قدّم عبرها

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

جهوداً غير مسبوقه، سوف تبقى آثارها ماثلة إلى الآن، من غير أن تحدّد قيمتها التفصيلية في سياق علوم عصرها ونتاجه، ومن غير أن تدرس نتائجها بدقّة واعتبار.

٣- البهائي في ميدان المعرفة الفلسفية

والمفصّل أنّ البهائي كان أحد أعمدة مدرسة أصفهان الفلسفية والدينية، ساهم مع الميرداماد الحسيني، المفكر والفقيه، في بلورة صورتها، ورفع دعائمها، وتأكيد مكانتها. والظاهر أنّها إنّما أسست لتكون مركز التعليم الأساسي في زمن الصفويين، وخصوصاً الشاه عباس، ولتجمع ضمنها علماء المملكة الكبار، الذين يقدمون المشورة والرأي للسلطان، ويشغلون على إنتاج العلماء والمبلغين لخدمة الشريعة والعلم الديني والوعظ والإرشاد. وهي مدرسة سوف تنتج فيما بعد - وفي زمن الشاه عباس - أحد أعظم فلاسفة إيران الصفوية - أعني الملائمة صدر الشيرازي. لكننا - في الحقيقة - لا نملك معرفة كافية عن مقدار مساهمة البهائي في تأصيل بنية هذه المدرسة، وفي رسم ملامح توجهاتها العلمية، ولا نكاد نقف بتفصيل على مدى مساهماته الفلسفية في ميدان التعليم والتنشئة والتربية، ولا على الجهود التي بذلها في تكوين جيل من المفكرين ذوي التطلعات الفلسفية المتحررة، وخصوصاً أنّ أصفهان فقدت وهجها بعد أن تركها ملا صدرا بتدخل مباشر من الشاه عباس، وبتحريض من العلماء الرسميين القشريين - كما كان يقول بنفسه -، وخمد نتاجها، وفقدت وهجها وتألقها وبريقها.

ولا نعرف كذلك على وجه الدقة مقدار ما نهله ملا صدرا على يد البهائي من علوم المعقول، بالرغم من اعتداده بأستاذه، وإشارته إليه في غير موضع من مؤلفاته، وإقراره بما قدّمه له من نفع في سياق تكوينه.

غاية ما نعرفه أنّ مديح ملا صدرا له يكشف عن عقلية البهائي الفلسفية المتحررة، وذهنه الوقاد، وطموحه إلى الاجتهاد والتجاوز، وموسوعية ثقافته الدينية والفلسفية والصوفية والأدبية والعلمية.

٤- البهائي والسلطة الدينية

شكل البهائي جزءاً لا يتجزأ من السلطة الدينية زمن الصفويين، وكان واحداً

من أولئك الذين وفّروا للسلطة غطاءً كاملاً لمشروعيتها ولممارساتها. لكنّه لم يكن على الدوام منسجماً مع هذا الدور الذي قدّر له أن يمارسه، أو أن يقوم به؛ إذ وجد نفسه في خضمّ مناخ يتنافى قليلاً أو كثيراً مع طباعه التي تميل إلى التحرُّر والاستقلالية، ويتعارض بشكلٍ أو بآخر مع ملكاته التي كانت تحفّزه على الدوام على تحطّي المألوف الشائع؛ ومع عقله النقّاد الذي كان يدرك مكامن الخلط والخلل في كلّ ممارسة سلطة، أو في كلّ ثقافة؛ ومع قيمه التي كانت تميل به إلى التواضع والزهّد، وتتفرّغ من المناصب ولوازمها ومقتضياتها.

وهو كان يرى في السلطة الدينية وجهاً آخر من وجوه السلطة بإطلاق، وكلّ سلطة عنده نزاعة إلى النفوذ والاستئثار والتمكّن، طموحة إلى الهيمنة والاستلاب، تتطلّب لنفسها الرفعة والمنزلة.

هذا في الجوهر، أمّا في الظاهر والشكل فهو كان يرى بأنّ عينه ما كان يخالط هذه السلطة من ضروب الفساد وأشكاله ومظاهره، وما كان يحيط بها من أصناف الرفاهية والتزوّف والكبرياء...، وما كانت تولّده وتدفع إليه من صنوف التناقص والتنافس على المآرب والمكاسب والمصالح...، وما كان يشوبها على الدوام من ادّعاءٍ فارغ انحطّ بالعلم الديني إلى أدنى مستوياته، وأوهن مراتبه، وأدنى درجاته، حتّى زال الورع والتقوى، واندرست الفضيلة، وأصبحت الشهرة مطلباً، والرزق هدفاً، والاكْتساب من أيّ سبيل طموحاً مؤكّداً، وانعدمت المقاييس التي بها يحدّد الصالح والطالح، ويميّز الخبيث من الطيب، وتصدّى للمكانة الدينية منّ ليس لها أهلاً، ولا يملك أدواتها، ولا شروطها، ولا يتوفّر على الشيء اليسير ممّا تتطلّبه وتستوجبه من قيم ومبادئ وقواعد.

ولقد قضى البهائي - فيما يبدو - وهو يتحسّر على ما أصاب العلم الديني وأهله من خمولٍ، وما داخله من شوائب وهنات، وما اختلط به من مفاسد وموبقات، يائساً من صلاح حاله واستقامة طريقه.

وهو عبّر عن ذلك في الكتاب الذي بين أيدينا خير تعبير، حين افترض «أنّ الجهل شاع باسم العلم، وكثرت الدعاوى، وحلّ الترف وطلب الدنيا مكان الزهد والقناعة، حتّى عند رجال الدين أصحاب المكانة والمنزلة، وشاع التناقص والتباغض

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

والتحاسد والرياء والمداهنة والكذب في مثل هذا المناخ». وفي سياق هذه الحياة المضطربة في أوضاعها، المشوشة في رؤاها، كتب البهائي كتابه: (التدين والنفاق)؛ ليكون وثيقة للتاريخ، وشاهداً على الحال التي يمكن لاجتماع بشري أن يبلغها في انحطاطه، وتدهور قيمه، وانحلال مبادئه، وسوء اختياراته، في الدين والسياسة والثقافة، وثيقة لم تبلغ حدَّ تأسيس رؤية واضحة لمخرج يركن إليه، ولسبيل نجاة يمكن ترسُّمه والسير عليه.

ثالثاً: نقد السلطة والمجتمع والممارسة الدينية من خلال كتاب: «التدين والنفاق»

١- في الشكل

أ- تكوين الكتاب: شكله؛ وأسلوبه

كتاب التدين والنفاق كتاب حوار يجري على لسان القطّ والفأر. وهو شكلٌ من أشكال الأدب، راج منذ أزمان بعيدة، وعرفه الأدب الهندي القديم، ثمّ الأدب الفارسيّ كذلك، يتوسَّل فيه منشؤه التلميح، على لسان الحيوانات، إلى مفاصد المجتمع والسلطة، وإلى آفات الثقافة والتدين، أعني لما لا يستطيع التعامل معه بنقدٍ صريح أو باعترافٍ ظاهر. ولقد لجأ إلى مثله مصلحون لم تكن تسمح لهم الظروف بإبداء رأيٍ حرٍّ في ما كان لهم فيه رأيٌّ من شؤون الاجتماع. وعرف التراث الفارسي المتأخّر مثله. ونصُّنا هذا موضوعٌ بالفارسية، كما هو الحال مع ابن المقفّع في (كليلة ودمنة). المتأثّر بالتراث الهندي، أو المنحول عليه، أو المقتبس منه، الذي ضمَّنه صاحبه الكثير من الحكم والمواعظ والأمثال والحكايات على لسان الحيوانات، قاصداً منها ترويح فكرة، أو توهين رأي، أو تسخيف سلوكٍ أو اعتقاد، أو الدعوة إلى قيمة.

فنصُّنا إذن يندرج في أدب الوعظ في معناه العامّ الشامل، أو في المواعظ على نحوٍ أدقّ، أو في كتب الحكم والأمثال، لكنّه ليس وعظاً مباشراً على كلّ حال، فلا هو يقرّر الحكمة أو القيمة في وضوحٍ وجلاء، ولا هو يسترسل في بيان طبيعتها وآثارها، ولا هو يستعمل طريقةً متناسقةً بيّنة صريحة في بيان منافعها وفوائدها، وما يُجنى منها أو يترتب عليها في ما يتصل بالإنسان والمجتمع، ولا هو يقدم موقفه النقدي بأسلوبٍ مباشر وقاطع، بل هو يقرّر كلّ ذلك بأسلوبٍ حوارِيّ يتوسَّل التلميح والإشارة والرمز،

ويوحى إلى ما يريده من طرفٍ خفيٍّ، لا يقع معناه إلا لمن يتأمل في ما وراء الحكاية أو المثل أو القصة أو الحكمة أو الموعظة. وهو حوارٌ كذلك يوارب ويجانب ويسير على الحوافِّ والهوامش الضيقة؛ تطلباً للسلامة، ورغبةً في الأمن على الذات، وتضليل المتريِّصين؛ إذ يستعمل الحكايات المشيرة والحوادث المفعزة المعبرة، التي تومئ من طرفٍ خفيٍّ إلى معنى أو فكرة أو أمثلة أو قصد، من غير أن يثير حفيظة من يقصدهم، أو يشير إليه من قريب أو بعيد. ثم هو كتابٌ سهل يسير، يتوجّه للعامة وللخاصة، ظاهره الإمتاع والتسلية، بلغة عفوية، لا تكلف فيها ولا غموض، ولا صعوبة تكتنفها ولا تعقيد. فهل كان يروم المؤلف إيصال رسالة من خلال لغة كهذه إلى أكبر نسبة من القراء؛ لغرض في نفسه يتجاوز النصيحة والنقد معاً؟ أعني هل كان يروم هدفاً إصلاحياً؟ هذا شيءٌ مستبعدٌ هنا... فالكتاب ليس كتاباً إصلاحياً بالمعنى الشامل للكلمة، ولا هو يؤسس لرؤية أو يؤصل لطريقة شاملة، ولموقف، ولا يُبرز رسالة محدّدة المعالم تأخذ حلقاتها بعضها في سياق بعض، تتضمّن تعاليم صاحبها ورؤاه وفلسفته في السياسة والمجتمع والدين والإنسان، وهذا شيءٌ سنوضحه بعد قليل. ما أراه أنّ الكتاب إعلانٌ موقف، ولده إحساسٌ بانهايار القيم، وزوال المبادئ، وشيوع البدع والخرافات والأساطير المؤسّسة باسم الدين، وانطلاقاً منه، وترهّل العقول وتكاسلها، وركونها إلى جهلٍ مقيم، وبانقياد أعمى للإرادات نحو الرؤى والشعوذات والأحلام الفارغة. ولأجل ذلك يحسن تصنيف الكتاب في سياق موعظةٍ بليغة، وموقفٍ يحثّ على الاعتبار والتأمل، وصرخةٍ تلفت إلى مخاطر الخلل والوهن في سياق اجتماعٍ بشريٍّ محدّد، يخشى عليه أن يتهاوى؛ لتهاوي قيم الإنسان فيه؛ ولتشوّه تعاليم الدين في سياقه، من خلال الممارسة السلبية لمضامينه والفهم المشوّه لأبعاده ومقاصده، وتشير إلى المزالق التي يقود إليها استبداد السلطة، وفساد حالها، ومجانبتها مقاصد العدل، وتجاوزها حدود الكرامة البشرية. والمؤلف في سياق ذلك يركّز على معانٍ محدّدة عامّة، يكرّر حولها مواقفه، وما يتّصل بها من حكّم وأمثال وحكايات وقصص، تدرج في عمومها في سياق الوعظ والتوجيه.

- من ذلك نقده لعلماء الرسوم المقلدين، الذين لا يميّزون بين الرأي والاجتهاد، والمتعبدّين بظاهر الأحكام من غير نفاذٍ إلى باطنها، أو الذين يتمسّكون بطقوس

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

جوفاء لا قيمة لها، ولا مغزى تكشف عنه، يكرّرونها بالعادة والتقليد، كما هو الحال مع المتصوّفة الذين لا يجيدون من التصوّف إلا حلقات الرقص والدوران، والذكر الذي لا يجاوز اللسان.

- ومنها الدعوة إلى الزهد في الدنيا، والتحذير من الإقبال على ملذّاتها وما تدعونا إليه، إقبالاً لا حدود له، واندفاعاً لا ضوابط تقيده أو تردع عنه.

- ومنها الترغيب في العمل للأخرة، وتوفير الزاد لها، والاستعداد لتقرير الميل

إليها.

- ومنها نقد تعلق العوام بالأساطير والخرافات، واندفاعهم وراء القيل والقال،

من غير تدبّر أو تفكير، أو رويّة فهم، وتأمل عقل.

- ومنها نقد المتظاهرين بالورع والتقوى؛ لمآرب أو أغراض أو أهداف عابرة وآنيّة،

والذين يضعون الأحاديث، ويزورون الشرائع؛ من أجل مصالحهم وأهوائهم.

- ومنها نقد السلطة، ومؤسّساتها، والمحيطين بها؛ من رجال بلاط، يتقربون إلى

الحكّام بالخدعة والمكر، ويزيّنون لهم سوء أفعالهم، وفساد ظلمهم، وسوء حالهم؛

ليبقى نفوذهم وسلطانهم؛ ولتدوم النعمة عليهم، والجاه الذي به يرفلون، فيقدّمون

مصالحهم على كلمة حقّ ينصحون بها سلطاناً، أو يردّونه بها عن جورّه؛ ومن قضاة،

يجافون الحقّ والحقيقة في قولهم وفعلهم، ويحكمون بأهوائهم؛ حفاظاً على مكانتهم

وتأكيداً للعزّ الذي ساقه القدر إليهم، من غير موهبة يملكونها، أو استعداد يتمتّعون

به، أو منزلة يستحقّونها، واستغلالاً للناس، وسلباً لأموالهم، وخداعاً للعامّة منهم.

ولم يكن نقد البهائي للوعاظ الذين يتسرّبون بسرابيل الورع في الظاهر، وهم

أبعد الخلق عنه، أقلّ من نقده لكلّ أولئك، فهم يقولون بأفواههم ما لا تصدّقه

أيديهم، أو تؤمن به قلوبهم، وهم مصداق بارز لقوله تعالى: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾.

مثل هذا المقاصد سنفحصها هنا بشيء من التفصيل، مبينين أسسها، والفكرة التي

تقوم عليها، في فكر البهائي وثقافته ورؤيته القيّمية.

ب - بنية الكتاب المعرفيّة والمفهومية

يكشف النصّ الذي بين أيدينا عن بنية معرفية ومفهومية محدّدة، كانت توجّه

آراء المؤلف وقصصه وحكاياته، وتفرضها. فهو في موقفه من السلطة يبرز مفهوماً خاصاً لها بما هي محققة للعدالة، وآلة لتأكيد الحق، ووسيلة لتوفير الأمن والكرامة، ينزع رجالها إلى خدمة المجتمع، وتوفير رفاهيته، وأسباب رقيه وتقدمه، ويسعون جهد طاقتهم في سبيل رفعة، يحافظون على ثروة الأمة وخيراتها، ويوازنون بين مصالح السلطان ومصالح الرعية، من غير ميل أو جور أو استئثار. وسلطة لا ترى السلطة إلا سطوة وقوة واستئثاراً بالثروة والنفوذ على حساب الرعية المهمشة والمستبعدة هي بنظره سلطة غير مشروعة.

وهو يرى - كذلك - الدين توازناً بين الظاهر والباطن، بين الشريعة في ما تعلن عنه وبين مقاصدها السامية وأبعادها القصية. ويعتقد بضرورة أن يكون الدين ميدان تأمل العقل الحر المجرد عن الهوى، الطامح إلى الفهم والباحث عن الحق؛ لأنه لا حياة له إلا بذلك.

والبهائي - وهو يؤسس ذلك - غمز من قناه علماء الرسوم المقلدين، الذين لا يملكون قدرة الاجتهاد في الدين، ولا رغبة ذلك، ولا يوفرون لهذا السبيل أدواته ووسائله، ولا يدركون معناه، ولا منافعه.

وهو إذ يرمق مجتمعه من طرف خفي يرى أن المجتمع ينبغي أن ينتهز على العلم والمعرفة الحرّة، لا على الخرافة والسحر، وأن استقامة حياة الناس إنما تكون بالركون إلى العمل والفعل، وإلى ما يقود إليه العقل، لا إلى حكايات الأسلاف، أو ما استقرت عليه الحياة من شعوذة مذمومة وتخيل بغيض. ومثل هذه البنية المعرفية كان يمكن لمفكر كالبهائي أن يدفع بها إلى نهاياتها، وأن يؤسس عليها رؤية شاملة متماسكة ومستوعبة، لكنّه لم يفعل ذلك، واكتفى بالإعلان عنها شذران في صميم خطاب وعظي، يكتفي بتقريرها من غير تأصيل، ويطمح إلى إبرازها من غير تبرير نظري في نسق معرفي عقلي محكم.

٢- في المضامين والمقاصد - على سبيل التفصيل -

أ- فساد السلطان وآفاته

كان البهائي يدرك ما كانت تعاني منه السلطة في زمنه من فسادٍ مقيم،

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

فضلاً عن الخلل الذي كان يصيب أصل مشروعيتها. فهو رأى بعينيه المآثم التي اقترفتها الصفويون بحق شعوبهم، والفساد الذي كان يخترق قصورهم، ويعشعش فيها، والموبقات التي كانت ترتكب تحت مظلة من التبرير الديني - المذهبي، والتجاوز الذي بلغ أقصى مداه في حق مبادئ العدالة والاستقامة، لا فرق في ذلك بين الحكام ومعاونيهم وزبانيتهم ورجال بلاطهم وقادة جيشهم وقضاتهم المعيّنين لتحقيق مآربهم وترسيخ مشروعيتهم.

والبهائي - بعلمه الواسع الغزير وذهنه الوقاد - كان يعلم جيداً أي نوع من المفساد يجرّ مثل هذا النمط من السلطان. وهو كان يدرك؛ بحكم اطلاعه على تجربة الإسلام في السياسة والحكم، منذ نشوئه إلى وقته، وعلى تجربة الممالك التي كانت على مقربة منه، كيف يشرع نقص المشروعية في السلطة السياسية الباب على القلاقل والصراعات، وكيف يدفع السلطان إلى التعويض عنه، عبر ممارسات إخضاع وهيمنة وقهر وقمع؛ لسدّ أبواب الاعتراض أو الاحتجاج، احتكاماً إلى القوة المادية، ولمنع أي رغبة في التغيير، أو الانتهاض به، أو السعي إليه؛ وعبر انتهاك منظم للحرية، وللإرادات الحرة وللعقول باسم الحفاظ على السلطة، وتأمين وحدتها. وكيف ينتهي المجتمع إثر ذلك إلى الكسل أو ما يشبهه، لتتهاوى كل أحلام الرغبة في أن يكون لها حياة أفضل. وهو كان يعرف بوضوح لا لبس فيه كيف يمكن لفساد الممارسة السياسية في دوائر السلطة من أعلاها إلى أدناها أن يقود إلى فساد القيم، وتهافت الأخلاق في الاجتماع برمته، وإلى تفتيش الرذيلة، وانحلال الفضيلة، وإلى زهد الناس بالعمل والمبادرة ما دام يشك في قدرتهما على إحداث تغيير.

لكنّ الملفت أنّ نقد السلطة عند البهائي - في هذا الكتاب - يتخذ أسلوب الموعظة الحسنة، وطريق الرفق واللين والمهادنة، من غير تنديد صريح، أو اتهام واضح، أو قسوة مندفة، بخلاف ما سوف نراه عند مهاجمته للفقهاء أو الوعّاظ أو القضاة أو الصوفيّة. ولعلّ ذلك كان منه رغبة في تجنّب إشعال أي موقفٍ ضده من سلطة قريته طويلاً، وأحسنّت إليه، وخدمها في مجمل تجربتها، على الرغم من مظاهر فسادها التي لم تكن لتخفى على رجلٍ مثله، أو ملامح استبدادها الذي عمّ حتى علمه القريب والبعيد، أو نقص عدالتها الذي عايشه وعابنه في أحياء الفقراء التي

كان يتردد عليها، معزياً قاطنيها، مسلماً إياهم، مطلعاً على سوء أحوالهم، في ما ترويه لنا كتب تاريخ العهد الصفوي. فهل كان البهائي يداري الحكام الصفويين؛ خوفاً منهم على نفسه، وميلاً منه إلى السلامة، أو ركوناً إلى الدعة والتكاسل في مسار التغيير والإصلاح الذي كان يرى ضرورته؛ أو لأنه كان يرى - كما كان يرى كثيرون - أن في السكوت على مظالم الصفويين مصلحةً أكبر من مصلحة أن يصدع بالحق في وجههم، أو يعارض في العلن سياساتهم، ويعترض عليها، ويعرض بها، ويدعو إلى تغييرها؟ قد يكون شيء من ذلك هو الصحيح، وقد تكون كلها وراء مثل هذه الليونة في الموقف تجاههم. فلعله لم يكن يرى في نفسه قدرةً على إحداث أيّ تغيير في ظلّ مناخ عام لا يسمح به، وخصوصاً أنّ الشيخ البهائي كان يدرك بدقة أنه لم يكن ينتمي إلى السياق العام لمنظومة السلطة في الدولة الصفوية في ما يشكل الجوهر منها، فهو مهاجرٌ، كما والده من قبل، كان يُنظر إليهم كمنافسين غريباء على الرياسة الدينية والسلطان، وبالتالي لم يكن يتوفّر لهم من الأدوات ما يشكل أرضية راسخة لدعوةٍ شاملة للتغيير. ولعله كان يرى من جانب آخر أن قصد نشر التشيع وترويجه أسمى من قصد الاعتراض على سلطان في سياسة يمارسها، أو سطوة يبيدها، أو إدارة فاسدة ينهض بها، أو استبداد موقفٍ يعلن عنه.

ب - العلماء القشريون وشيوع البدع

ولقد كان نقد البهائي لرجال الدين أكثر حدة وقساوة من نقده للسياسيين والحكام؛ لأنه أدرك بوضوح ما ولّده العصر في سياق أحداثه من رجال دينٍ منتفعين مُرتزقين، يتسرّبون سراويل التقوى، ويلبسون لباس أهل العلم، ويتزيّنون بزِيّه، ولا يملكون من العلم إلاّ القشور، ومن الزهد والورع إلاّ مظاهر خاوية، وأشكال برّاقة، لا تتطوي على قيمة، ولا تقوم على مضمون... ولقد كان يحرك البهائي نحو هذا النمط من النقد العنيف سبباً وراء ما كان يحمله هؤلاء من ادّعاءٍ خادع، ومن زيفٍ طبع حياة جماعةٍ كبيرة من رجال الدين في عصره، وهو التنافس البغيض على المكاسب والرياسات والمصالح، يتوسّلون إليها مظاهر التقديس الدينية، والمناصب الشرعية، والكرامات المدّعاة، والحيل والشعوذات، وهي أمورٌ راحت تطفئ وتشيع في

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

البيئة الصفويّة كما تنتشر النار في الهشيم، في ظلّ مناخ من الترهّل الديني في العلم والممارسة، وفي ظلّ انعدام الموازين التي بها يميّز الصالح عن الطالح، والعالم عن الجاهل المدّعي، والزاهد عن المتزهد لغرضٍ دنيوي ومأربٍ يُبتغى، وفي ظلّ فقدان الجهة التي تملك زمام إدارة هذا الشأن استناداً إلى معايير العلم والورع الحقيقيين، وسلطة ذلك.

ومثل هذا الموقف من أنصاف المتعلّمين أو علماء الرسوم، الواقفين على حدود المظاهر، المتاجرين بالدين، المتزلفين إلى السلطان، المغرّرين بالعامّة، الجاهلين بجوهر الحقيقة الدينية، وبمقاصد الدين ومعانيه وأهدافه، الخالية قلوبهم من العرفان، الطامعين في المناصب، يتوسّلون إليها مظاهر الزهد الخادعة، وعلامات التقوى الموهمة المضلّة، يكرّره البهائي في كثيرٍ من كتبه. ففي شعره الفارسي مثلاً ينعى على أنصاف المتعلّمين وقوفهم على الظاهر، وإعراضهم عن جوهر الإسلام، فيقول: «الذين قلّ علمهم، وختل قلوبهم من العرفان، والذين يدّعون ما لا يعرفون، ويستغلّون مناصبهم من أجل مأربهم الخاصّة»^(١).

وفي كتاب التدين والنفاق يرى البهائي أنّ العالم الحقيقي هو الذي يجمع إلى علمه الزهد والورع والتقوى، وأنّ مَنْ لا حظّ له من الزهد لا ينفعه علمٌ. مثلاً: يقول الفأر للقطّ، الذي يتظاهر بالعلم، في حوارٍ معين: «إنّ الزهد من خصائص المتديّنين، وأنا لا أرى ذلك منك»^(٢).

ويقول في الكشكول: «فسد الزمان وأهله، وتصدّر للتدريس مَنْ قلّ علمه، وكثر جهله»^(٣).

وهو في نصٍّ موحٍ كذلك، في التدين والنفاق، بلسان القطّ والفأر، يبيّن كيف يستغلّ العلماء معاونيهم في سبيل مأربهم الضيّقة، ومصالحهم العابرة، ومقاصدهم الخاصّة، فيقول على لسان القطّ، الذي يفكر في طريقة يسيطر بها على الفأر ويستغله - والقطّ هنا مثال العالم المستغلّ لعلمه، المتظاهر بالمعرفة -: «سأسيطر عليه، وآخذه بالحجّة، مستنداً إلى الأدلّة الشرعية؛ وإنّ لم يكن هذا ممكناً فسأورد أقوال المتصوّفة، وأقبض عليه...»^(٤).

وأسوأ من هذا كلّ بنظر البهائي العالم الذي لا يعمل بعلمه، ويقول ما لا

يفعل، ويبطن ما لا يظهر. وهو يقرّر ذلك على لسان الفأر، حين يكثر القطُّ من الوعظ، وادّعاء الزهد والقناعة والاكتفاء بالوحدة واتّخاذ الصبر مذهباً، فيقول: «أنت طالب علم، ولكن لم لا تعمل بما تقول؟! لم تقولون ما لا تعملون؟!»^(٥).

وكما ينتقد البهائي هؤلاء؛ لسوء سلوكهم، وفساد طويتهم؛ ولاستغلالهم الدنيء للدين؛ ولادّعاءهم الأجوف للزهد والقناعة وسعة العلم، فهو ينتقد كذلك رواية الحديث، الذين - جهلاً منهم وقلة دراية - يروون ما لا يقبله عقل، ولا يدعمه نصٌّ موثوق من كتاب أو سنة، ويتزيّدون في الرواية؛ اعتقاداً منهم أنّهم يحسنون صنعا، يقول البهائي على لسان الفأر مخاطباً القطّ: «إنّ الأحاديث التي تذكرها مروية فعلاً، ولكنّها غير مقبولة عقلاً».

ويروي القطّ، المدّعي للعلم، روايات عن رسول الله ﷺ ترغّب الفأر في الكرم وحسن الضيافة، ثم يزيد عليها بما يكفل له إقناع الفأر بإعطائه ما يحتاجه، وينسبها إلى رسول الله ﷺ كذلك، مع أنّها تتضح كذباً أو مبالغة^(٦).

ويسخر البهائي من الأخباريين؛ لشدة جهلهم، وبساطة عقولهم؛ ولأنهم عاجزون عن أن يميّزوا الصالح من الطالح، والصحيح من الكاذب من الأخبار، والعلم من الجهل؛ ولأنهم يخلطون في ما يروون بين المتعارضات، ويجمعون الأحاديث المتناقضة في مكان واحد، من غير روية عقل، ولا تبصّر فهم، ولا دراية علم. فحينما يروي الفأر مثلاً حديثاً في فضل مشورة النساء يعارضه القطّ بحديث يناقض رأيه، ثم يروي كلّ منهما قصّة مختلفة موضوعة تؤيد مذهبه، تشيع بين العامّة، وتنساق وراءها أذهان الجهال، الذين يؤمنون بالخوارق والمعجزات والسحر. يقول الفأر: «إذا قلت: إنني استخرت القرآن لن يصدّقني - يقصد القطّ -؛ وإذا قلت: استشرت العلماء سيقول: لا قيمة للاستخارة بغير القرآن، وسيقول: من أين جئت بالعلماء؟! لذلك سأقول له: إنّه قد ورد في الحديث»^(٧).

والعالم الظاهري، المتمسك بظواهر النصوص، يشبهه في سوءه العلماء المغرورون المتكبرون على الناس، المتكلفون للمكانة والمهابة والتبجيل، والذين يطمحون إلى انقياد الناس لهم، وخضوعهم بين أيديهم، والذين امتلأت نفوسهم بالغرور والكبر. ويعبر البهائي عن طبيعة هؤلاء ورغباتهم على لسان القطّ، فيقول: «إنّ

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

مَنْ لا يحبّ طالب العلم لا دين له، ولا إيمان. وكلُّ مَنْ رفض العلماء رفض الأئمة والرسول، ورفض أوامر الله، والكتب المنزلة، والملائكة، والأحكام، والثواب والعقاب»^(٨).

وهو ينتقد العلم الناقص الذي يفاخر به أصحابه على لسان القط، فيقول: «أيها الفار، يجب أن تعاني الكثير من التعب والألم في خدمة علماء الدين؛ لتعرف مسألة عقلية واحدة، وتتعلمها؛ لكي لا يعدك الناس من الجهلة، قليلي الإدراك؛ لأنّ الذين أصبحوا علماء تعبوا كثيراً قبل الوصول إلى الطريق الصحيح. ويتابع معلقاً: «إنّ بعض مدّعي العلم ما إنّ يحفظوا حديثاً أو آيةً حتّى يلجأوا إلى الجدل والبحث العقيم في السوق والمدرسة والمسجد، وهذا الأسلوب غير مستساغ لدى العلماء الحقيقيين»^(٩).

ج - الطرق الصوفية، وفساد القيم الإيجابية للدين

وفساد الممارسة الدينية لا تقتصر على فساد العلم الديني وأهله، بل تتجاوزه إلى الممارسة الشكلية للطقوس والعبادات، وإلى استغلال مظاهر دينية من أجل تشويه عقول العامة، وإفساد طويتهم، وتعطيل قدراتهم وطاقاتهم، وترويج الخرافة والسحر بينهم. وهذا إنّما يتحقّق مثلاً في مظاهر التقديس الفارغ للأشخاص والرموز، ونشر ثقافة الرقى والتعاويذ والرجم بالغيب، والبحث عن الغيبات والمستور، وادّعاء علم الرؤية والسماع. ومثل هذه الممارسة تجسّدت خيراً تجسيد - حسب البهائي - في التصوف الكاذب، الذي يتوسّل الزهد الشكلي ومظاهر الورع المضللّ والفتنة طريقاً إلى قلوب الناس وعقولهم، وإلى ترسيخ سلطانٍ روحي مزيفٍ على الإرادات، يدّعي النطق باسم المقدّس، والحكم استناداً إليه، والزعامة نيابةً عنه. ومثل هذه المظاهر عاينها البهائي بنفسه، وعاش تجاربها في محيطه القريب، في طرائق صوفيّة راسخة ومتنفّذة، بعضها قام عليه سلطان الصفويين أنفسهم، كالقزلباش أو أصحاب القبعات الحمراء، الذين انقلبوا بعد تزايد نفوذهم إلى طائفة تسعى وراء مكانتها، وتطمح إلى إرضاء أهوائها ومصالحها، تتوسّل في سبيل ذلك أسوأ الأساليب، وأحطّ الطرق. وهؤلاء لا يأتي الخطر منهم - حسب البهائي - من سوء ما هم عليه من مسلكٍ أو رأيٍ أو ممارسة، فحسب، بل كذلك من تعلق العامة بهم، وجريهم خلفهم، وانصياعهم في إثر رغائبهم،

وتقديسهم لأشخاصهم. ولقد جرَّ نفوذ الصوفيَّة في زمن الصفويِّين إلى صراعاتٍ دموية، لم يقدر لها أن تنتهي إلا على ويلاتٍ لا توصف، وعلى فتن أخذت في طريقها الفقهاء والمحدثين، والدرائش والزهاد والعباد، وجذبت إليها آلاف المحتالين والدجالين والمشعوذين والمستهترين، ووقع فيها الفلاسفة، إشراقيين ومشائين، والعلماء، مجتهدين وأخباريين، وشاعت التُّهم بالكفر والنفاق والفسق...، وانتشر العمل بالتحجيم والسحر، والأخذ بالأساطير والأوهام.

إذن لقد ترك نفوذ المتصوِّفة آثاره على غير صعيد، في الثقافة والسياسة، الدين والمجتمع، العلم والفلسفة... إلخ، وولَّد مناخاً لم يكن يمكن لسلطة ناشئة أن تكون بمنأى عنه، فضلاً عن أن تكون قادرةً على إيقافه، أو التحكم به.

ولقد راجت في مثل هذا المناخ المضطرب البدع والشيع، وشاع الدجل، وانتشر الدجالون، وتحلَّق حولهم أتباع مندفعون غرائزيون، روعوا العامة، وأشاعوا فيها الخوف والرعب. حصل ذلك في إيران نفسها، وفي ما جاورها من بلدان أو أصقاع كانت على صلة وثيقة بأحداثها، كما حصل في الأناضول أيام السلطان سليم العثماني، حين أظهر الجلاليون بدعتهم، وانتقلوا إلى إيران زمن الشاه عباس بعد مقتل زعيمهم. أو كالنقبطية، بدعة محمد نامي، الذي سكن أحد مساجد قزوین زمن طهماسب، وأطال لحيته متظاهراً بالثقي والدين، واشتهر أمره، والتفَّ حوله الناس. وهي بدعة قضى عليها طهماسب، واختفت زمناً، ثم عادت إلى الظهور زمن الشاه عباس، ممَّا اضطرَّه للقضاء عليها بلا رحمة، والقبض على رؤسائها.

والسلطة الصفوية نفسها ادَّعت نسباً صوفياً، وفاخرت به، ونشرته في العامة، ورسخته في أذهانهم، واستتدت في حكمها إليه، وارتقت من خلاله إلى حدودٍ رفيعة من القداسة والمهابة، ممَّا جعل العامة تعامل ملوكها معاملة المعصومين، وتتصاع لإرادتهم بلا تردد أو تشكيك، وتتسبب إليهم الكرامات والمعاجز، ككشفاء المرضى وعلم الغيب، وأن دعاءهم مستجاب، وأنهم يفتحون الأبواب الموصدة. حصل ذلك مع الشاه عباس الذي عُرف بالبطش والشدَّة والقسوة، حتَّى على أقرب المقرَّبين إليه. ونسب الكثيرون الخوارق إلى جدِّه طهماسب، وقبله إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية. فلقد رفعت العامة هؤلاء إلى رتبة القديسين، المالكين لمصير البشر، القادرين على

● نقد السلطة المجتمعية والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

التصرفُ بالأقدار، العالمين بالغيب؛ استناداً إلى نزعة صوفيّة، راحت تتفشى وتطغى على العقول فتعطلّها، وعلى الفكر فتشلّه، تشر ثقافة التواكل والعجز والتسليم، وترسخ قيّم الخوارق والشعوذات والكرامات، مقصية العلم إلى الهوامش، مغيبة العقل، معطلة الطاقات والإرادات، ساجنة الإبداع في إसारٍ لا فكاك منه، ممجّدة الجهل والدعوات المزيفة الفارغة والرؤيويّات والنبوءات والأحلام.

ولقد كان البهائي يدرك إلى أيّ مدى يخلخل هذا النمط من الثقافة الدينية جوهر ما يقوم عليه الدين من مبادئ وقيّم، ويدرك كذلك المفسد التي تولّدها مثل هذه الظواهر الخطيرة في حياة البشر، وإلى أيّ درك من الانحطاط والتخلف والجهل يمكن أن تقودها. ولأجل ذلك كان نقده للتصوّف، أو لظاهرة التصوّف الشكلي، عنيفاً، لا فرق بين الظاهرة وبين آثارها وممارساتها التي ولّدتها في سياق نشوتها وترسيخ وجودها واكتمالها.

ولقد أشار البهائي في طرف خفيّ إلى التأثير المدمر لما تروّجه الصوفية من أخلاق زائفة، وعلم مدّعي، وزهد مصطنع، وتقشّف يخفي وراءه رغبة عارمة في الجاه والمال والسلطان، ويأخذ من الدين ذريعةً لدنيا، والتقوى وسيلةً لجشع، والزهد آلةً لاكتناز الثروة. فهؤلاء بنظره «يدعون الزهد والتقوى من أجل العزّ والجاه، ويعتمدون المكر والخديعة والحيلة لتسخير العوام، وإغواء السلطان، ويلبسون لباس الدراويش، ويتظاهرون أنّهم من أهل السلوك، ولكنّ التقوى الحقيقية ليست بما يلبس الإنسان، وإنما بما يعتقد، ولا يصل الساعي إلى الحقّ إلا إذا كان ظاهره كباطنه».

وهو يعرضّ بهم في كتاب التديّن والنفاق بلسان القطّ، فيقول: «أيّها الفأر، إنّ منْ يعدّ نفسه من أهل الحقيقة يجب أن يبتعد عن دَسّ الدنيا، ومنازع النفس الأمانة والهوى؛ لأنّ أنفاس الدنيا... إلخ»^(١٠).

ويعرض كذلك بمظاهر التصوّف الشكليّة على لسان الفأر، فيقول: «أنا ماهرٌ في التصوّف إلى درجةٍ عالية، فإذا استطاع شخصٌ أن يدور دورةً واحدةً فأنا أستطيع أن أدور ثلاثين أو أربعين دورة»، فيجيبه القطّ متهكماً: «ألا تعلم عن التصوّف سوى الدوران؟! إنّ القفز والدوران والسماع والكذب ليس من العقل والكرامة»^(١١).

ويصف البهائي إقبال هؤلاء على الدنيا، وولعهم بها، على لسان الفأر، فيقول:

«أنا أيضاً من أهل التصوف، وهذه الفرقة لا تقتصر على أكل (نعمة الله)...، وهم في أثناء الاعتكاف والسلوك لا يأكلون سوى الخبز والشعير والخل، وأحياناً لا يأكلون شيئاً، أما إذا كانوا في ضيافة فإنهم يأكلون إلى الحد الذي تبقى فيه بطونهم ملاء إلى اليوم التالي»^(١٢).

وهو ينتقد ادعاءاتهم المعاجز والكرامات، فيقول على لسان القط: «إن ما ذكرته أيها الفار من كرامات المتصوفة محض خرافة، وإن الناس الذين يؤمنون بهذه الخرافات جهلة، ولا عقل لهم»^(١٣). «وهم يمارسون ديناً خاصاً قائماً على الشعوذة، ويقولون كلاماً لا يؤيده عقل ولا نقل، وإنما هو مبني على التقليد وهو النفس وخداع الشيطان»^(١٤). «وهم إنما يحدث لهم ذلك من أثر الشراب والترياق الذي يشعر الجاهل بسببه بجذبة يشمئز منها العلماء العقلاء، ومثل أولئك المجذوبين كمثل رجل في بحر عميق بعيد القرار، وهو بلا يدين أو رجلين، ولا يعرف السباحة... وأدعياء التصوف أولئك ألقوا أنفسهم في بحر الفكر العميق والخيال البعيد، دون أن يستعينوا بسفينة الشريعة، أو قارب الحقيقة، وبدون ملاح العلم، والريان المرشد، وهو يجهلون السباحة، فوقعوا فريسة تمساح الشيطان، في دوامة بحر البطلان...»^(١٥). وإذا كان البهائي ينتقد المتصوفة بهذه القسوة؛ للآفات التي تجلبها دعوتهم، فهو ينتقد بنفس الدرجة من يجري في إثرهم، ويتبع خطواتهم من مريدهم، الذين يصفهم بالحمق؛ لتصديقهم دعاوى شيوخهم، واعتبارهم كلام مرشدهم أعظم من كلام عيسى عليه السلام، وأن دعاءه مستجاب... إلخ. وهؤلاء ما إن يصدقوا ذلك من مشايخهم حتى يدخلوا في طريقهم، ويبتلوا بشطحاتهم وأكاذيبهم وخرافاتهم، ويصبحوا أسرى الظن والوهم. والأحمق الجاهل الأعمى قليل الذوق والإحساس، كما هو حال هؤلاء المريدين، لن تجلو الحقائق الإلهية صداً عقولهم وشعورهم، وهم لا يحصلون مما يمارسون سوى الهمة والغم والنحول... إلخ.

ولا ينبغي استناداً إلى مثل هذا الموقف الشديد القسوة من التصوف أن نفهم رفض البهائي للتصوف في جملته، فلقد كان هو نفسه صوفياً بمعنى ما؛ إذا فهمنا التصوف نمطاً في العيش يغلب عليه الزهد والورع والتقوى وتجنب الانغماس في ملاذ العيش وأطايبه؛ إذ البهائي كان على شيء من ذلك معتد به في تجربة حياته؛ أو إذا ما

● نقد السلطة المجتمع والممارسة الدينية عند الشيخ البهائي

فهمنا التصوف رؤية قلبية تمتلئ بها النفس بجلال الوجود الإلهي وجماله، كما كان الحال مع متصوفة كبار، كان البهائي يجلبهم، ويقدر تجربتهم، ويستشهد بها، ولقد كان البهائي نفسه على شيء من ذلك، قلّ أو كثر، نطقت به أشعاره العرفانية الوجدانية العميقة، سواءً منها الفارسي والعربي. ما كان ينتقده إذن هو التصوف الشكلي، أو ما كان ينتشر ويروج باسم التصوف، من طرق شعوذة وطقوس شكلية، راحت تترسخ منذ زمن في بيئة المسلمين، مترافقة مع خواء وانحدار في القيم الأخلاقية لا سابقة لهما، ومع انهيار لمكانة العقل ودوره، ولقيمة المعرفة، ومع اختلال في الممارسة السياسية، وتشوّه في المعارف الدينية والمعتقدات... ما أعنيه باختصار هو أنّ البهائي كان يقصد الطرق والشعوذات، ودعاوى الكرامات والرؤى والأحلام والخوارق والعلم بالمغيبيات وما شابه ذلك، ممّا كان له أبرز الأثر في مسار التجربة التاريخية للمسلمين، وفي مسار حضارتهم.

د - الوعظ والطريق الوسط - على سبيل الخاتمة -

كلّ شيء إذن كان يشي في عصر البهائي بالتطرّف، تطرّف في الدين، وتطرّف في السياسة، وتطرّف في الزهد، وتطرّف في الطقوس، وتطرّف في الجشع، واندفاع في الغرائز. ولم يكن البهائي يجد مخرجاً من ذلك إلاّ باتباع الوسطية والاعتدال طريقاً يقلل من أخطار الانحراف والتزمّت والتقوقع والغلو، فراح يدعو إليها بلغة الواعظ الذي يدرك عمق الأزمة، لكنّه لا يملك حلولها الواقعية. والوعظ موقف شعور أكثر ممّا هو موقف عقل، وموقف تأوّه وإحساس مأزوم يشي بالعجز والإحباط أكثر ممّا هو موقف إرادة شجاعة للتغيير، مع وضوح رؤية وثقة موقف. والبهائي يعلن عن الوسطية وطبيعتها من خلال تقسيم الناس إلى ثلاثة أقسام، فيقول: «إنّ جماعة لا همّ لهم سوى الدنيا وجمع المال والمنال؛ وجماعة انصرفوا إلى العمل من أجل الآخرة، ونفضوا أيديهم من الدنيا، وهم ليل - نهار يتأسّفون على سوء أحوالهم، ولا يفكرون إلاّ في الحياة الثانية، وجدوا الخلاص في الابتعاد عن الناس، وفي الاعتكاف في زوايا النسيان، والإنسان الذي يختار العزلة، ويقفل على نفسه الأبواب، محرومٌ ويأس من جميع الكمالات، وقد قال رسول الله ﷺ: «خير الأمور أوسطها»^(١٦). فهل كانت

تهيدة البهائي تلك تهيدة يأس من تغيير الحال؟ وهل قدر لها أن تجد صدًى في عالم مضطرب مندفع نحو انهياره المحتوم على غير سعيد، كما كان حاله زمن الصفويين؟ وهل كان يمكن له، عبر هذا الصوت الخافت المعترض من طرف خفي على أوضاع عصره، أن يقول واثقاً: «اللهم إني قد بلغت».

المواش

- (١) كليات آثار وأشعار بهائي (نان وحلوى): ١٢٢ - ١٥٦، تج سعيد نفيسي، طهران، ١٩٨٢م.
- (٢) التدين والنفاق: ٤٥.
- (٣) كشكول البهائي ١: ٢٠٨، الألمي، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٤) التدين والنفاق: ٤٧.
- (٥) المصدر السابق: ٥١.
- (٦) المصدر السابق: ٨٤.
- (٧) المصدر السابق: ١١٧، ٨٤.
- (٨) المصدر السابق: ٨٢.
- (٩) المصدر السابق: ٨٩، ١٢٢.
- (١٠) المصدر السابق: ٧٨.
- (١١) المصدر السابق: ٧٩، ٩٦.
- (١٢) المصدر السابق: ٨٠.
- (١٣) المصدر السابق: ٨١ - ٨٢، ١٣٣، ١٣٦.
- (١٤) المصدر السابق: ١٤١.
- (١٥) المصدر السابق: ١٤٨ - ١٤٩.
- (١٦) المصدر السابق: ١١١ - ١١٣.

حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا...» قراءة تحليلية

د. بكر قوزودشلي أوغلو^(*)
ترجمة: سامي خليفة

مقدمة

منذ القرن التاسع عشر اتسعت دائرة الحوار في شأن صحّة الأحاديث النبويّة في العالم الإسلامي، لتصل إلى الباحثين الغربيين، الذين لم يجدوا أساليب نقد الحديث التي وضعها المسلمون مقنعةً بشكلٍ كافٍ، ممّا نتج عنه مناقشات عن سبل تقييم الأحاديث وأصولها. بعض هؤلاء الباحثين الغربيين حاول اقتراح بعض المناهج لتقييم الأحاديث. ومن الأمثلة على هذه المناهج هو منهج حجة الصمت أو غياب الدليل، الذي ربما تجد بعض الإشارات إليه في كتب الباحثين المسلمين الكلاسيكيّة⁽¹⁾. ورغم شعبية هذا المنهج، التي ترجع إلى استخدام الباحثين الغربيين له بكثرة في أبحاثهم، إلّا أنّنا هنا لسنا في صدد البحث عمّا إذا كان منهج حجة الصمت قد نبع من المصادر الإسلامية الكلاسيكية أم لا، وإنّما يهدف هذا المقال إلى تقييم استخدام هذا المنهج، كما قدّمه الباحث الألماني جوزف شاخت، والمستشرق الهولندي جوني پول، في نقد الأحاديث.

ولتوضيح حجّتي سأستفيد من حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...» كمثال. يعدّ جوزف شاخت أحد أبرز مستخدمي مبادئ منهج حجة الصمت في أبحاثه، ويشرحه كالتالي: إنّ أفضل وسيلة لإثبات أنّ تقليداً أو حديثاً لم يكن موجوداً في زمان معين هو أن تثبت أنّه لم يستخدم كحجّة قانونية في مناقشة تضمّنت حتميّة

(*) باحثٌ وأستاذ في علوم الحديث الشريف، من تركيا.

الإشارة إليه إذا كان موجوداً^(٢).

ووفقاً لهذا الرأي فإنه إذا لم يتم استعمال الحديث الذي له صلة بالموضوع في المناظرة فإن ذلك دليل واضح على أن هذا الحديث قد تمّ تعميمه بعد فترة من الوقت من تلك المناظرة.

ويدعي شاخث أن استعمال هذه النظرية التي تقول: إن الأحاديث التي تتعلّق بالأحكام ليست صحيحة، وأنها ظهرت في القرون السابقة، قد أثارت نقاشاً حول استخدام هذه النظرية^(٣).

ومنذ أن اقترح شاخث هذا المنهج تمّ إخضاع العديد من أحكام الأحاديث إلى البحث في إطاره، حيث أصدر الهولندي جوني پول، الذي اتّبعت منهج شاخث، أكثر الأعمال شمولية في هذا المجال. وربما أهمها هو ما يتعلّق بحديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...»، الذي أجمع علماء المسلمين المتخصّصون على أنه حديث متواتر.

ومن أجل إثبات أن الروايات المذكورة في كتب الأحاديث الكلاسيكية لم تردّ عن الرسول ﷺ، وإنما وردت في القرون اللاحقة للرسول، اعتمد جوني پول أسلوب الحجّة من الصمت (أسلوب يعتمد غياب الأدلة لإثبات الشيء) في تحديد أوّل تاريخ لانتشار الحديث موضوع البحث^(٤).

لقد اعتمد جوني پول في دراسة حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...» لإثبات صحّة استعماله نظرية الحجّة من الصمت لتحديد تاريخ الحديث. وقد اعتمد فرضية أن جامعي الأحاديث المسلمين قد أدخلوا جميع الروايات والموادّ التي جمعوها من أسلافهم خلال عملية جمع الأحاديث، لهذا تعتبر هذه النصوص كسجلات كاملة للروايات المتوفّرة في خصوص حدثٍ معيّن في وقتٍ معيّن^(٥).

ورغم ما تقدّم من أن عالمين اثنين فقط قد استعملا نظرية الحجّة من الصمت في كتبهم وأعمالهم، فإنّ هناك العديد ممّن اعتمدوا على هذا المبدأ.

فعلى سبيل المثال: ذكر نورمان كالدّر في ما يتعلّق بحديث نظافة الماء، الذي شربت منه الهرة، أن هذا الحديث لم يكن معروفاً في زمن المالكي، ولم يظهر في مدوّنته. وهو استنتاج مبنيّ على هذه النظرية^(٦). لقد وجد كالدّر أن هذا الحديث موجود فقط في كتاب الموطأ. وحسب ما يدعي إذا كان مالك قد عرف هذا الحديث

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

كان يجب عليه أن يكون موجوداً في الكتابين: الموطأ؛ والمدونة، وليس فقط في الموطأ.

وكانت العديد من الأعمال، في الماضي والحاضر^(٧) على حد سواء، قد قامت أيضاً بالتحقق من حديث «من كذب علي...». في حين قام علماء المسلمين بشكل عام باختبار طرق هذا الحديث، حيث شكك بعض العلماء المعاصرين في صحته^(٨). إلا أن هذا المقال سوف يركز بشكل خاص على منهجية جوني پول؛ للتحقق من مدى إمكانية استخدام طريقته في علوم رواية الحديث، أي إن هذا المقال سوف يقوم بإغفال آراء العلماء الآخرين حول حديث «من كذب علي...».

مزاعم جوني پول إزاء أصول حديث «من كذب علي...»

يمكننا إيجاز مزاعم جوني پول إزاء أصول هذا الحديث كما يلي:

١- في منطقة الحجاز ومصر لم يظهر حديث «من كذب علي...» ضمن كتابات ما قبل عام ١٨٠هـ، حيث لم يتم تدوين هذا الحديث في الكتاب الجامع لعبد الله بن عبد الوهّاب (١٩٧هـ / ٨١٣م)، فضلاً عن موطأ مالك بن أنس (١٧٩هـ / ٧٩٥م). عند النظر إلى كتب علماء آخرين حول الحجاز يتبين ظهور الحديث لأول مرة من خلال كتب الشافعي (٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، والحميدي (٢١٩هـ / ٨٣٤م). وإن عبد العزيز بن محمد الدراوردي (١٨٧هـ / ٨٠٣م)، الذي كان قد ظهر في بعض أحاديث الشافعي، وأساتذته الذين ذكروا في أسانيد الدراوردي، كانوا أيضاً من مصادر مالك بن أنس، الأمر الذي يُشير إلى الشخص الذي جلب الحديث سالف الذكر للتداول في الحجاز. ووفقاً لجوني پول فإن كان مالك قد سمع بهذا الحديث من محدثيه لكان قد أورده في كتابه. إن كان حقاً قد سمع به^(٩).

وفي نفس الوقت يصرّح جوني پول أن مالك روى بعض الأحاديث الراضية للكذب والوضع، أحدها يرجع إلى حديث لعمر بن الخطّاب، مستخدماً لفظة (تقول)^(١٠). ووفقاً لجوني پول يُعدّ هؤلاء الروّاد للعديد من أحاديث «من كذب علي...» في الكتابات العراقية^(١١).

ولقد ذكر الحميدي (جامع أحاديث آخر من الحجاز) حديث «من كذب

علي...» مرة واحدة في مسنده.

ووفقاً لجوني پول فقد روى الحميدي هذا الحديث (بضعف فيه)، ولكن بإسناد قوي: الحميدي، عن سفيان بن عيينة، عن مَنْ لا أحصي، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ.

وعندما نأخذ في الحسبان حقيقة أنه قام أربعة اشخاص فقط بنقل هذا الحديث عن أبي هريرة، وحتى إذا كانوا في زمن البخاري، تبدو كلمة «مَنْ لا أحصي» من ابن عيينة كاجتهاد منه؛ لإخفاء إسناده الضعيف. وعلاوة على ذلك فمن الممكن فهم أن ابن عيينة لم يستطع تقوية الحديث بإسناد أقوى^(١٢).

وبملاحظة منطقة مصر، وعلى الرغم من العادات الكثيرة التي تأمر بالنهاي عن الكذب، ففي كتاب الجامع لابن وهبة (أقدم تجميع أحاديث في هذه المنطقة) فشل في ذكر «مَنْ كذب علي...».

ويجد المؤلف أيضاً أنه من الغريب أن لا يظهر الحديث في سنن النسائي (٣٠٣هـ / ٩١٥م)، الذي قضى قسطاً كبيراً من حياته في مصر، فقد عُرف حديث «مَنْ كذب علي...» في مصر في الفترة التي عاش فيها، ولحوالي قرن كامل.

وفي الأسانيد التي وجدناها في المصادر الأخرى يُفهم أن معلّم النسائي هم رواية حديث «مَنْ كذب علي...». لذا هذا الموقف نتج من الحقيقة التالية: إمّا أن النسائي لم يتسلم هذا الحديث أبداً من معلّمه (مثال: قتيبة بن سعيد)؛ لأنه أُسند بالخطأ إلى الأخير، بعد أن ترك المُسند إليه السابق مصر، أو نبذه النسائي؛ لعدم الثقة به^(١٣).

وفي الأساس لم يبدأ هذا الحديث في الانتشار في مصر قبل نهاية القرن الثاني، وفي الأغلب أنه لم ينتشر فيها قبل نهاية القرن الثالث^(١٤).

٢. وبذكر لمحة عن العراق المجاور لوحظ أنّ هذا الحديث وُجد في مسند الطيالسي (٢٠٤هـ / ٨١٩م)، وهو واحد من أقدم التجميعات السننية في المنطقة. ووفقاً لجوني پول فالزعم بظهور هذا الحديث في مسند أبي هريرة (١٥٠هـ / ٧٦٧م) غير مقبول؛ لأن مصادر السيرة الخاصة بأبي حنيفة تظهر عدم ميالاته بالأحاديث، فقد روي أنه استهزأ بأحاديث نبوية، والذي تحول فيما بعد إلى حقائق قانونية عامة أو شعارات. يرجع السبب غالباً إلى الصدام بين أهل الرأي وأهل الحديث، فربما قام أتباع

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

المذهب الحنفي المتأخّرين بإسناد الحديث ذي الصلة إلى أبي حنيفة^(١٥).
ويؤكد المستشرق جوني پول أنه باستمرار دراسة الكتب العراقية لم يجد أثراً
لهذا الحديث في جامع عرابي بن حبيب أيضاً^(١٦).
وبالنظر إلى مسند الطيالسي يظهر أنّ الحديث الذي نحن في صدده تمّت روايته
بأسانيد مختلفة. وتبدأ خمسة من الأسانيد السبع المشار إليها في هذا الكتاب
بالتيالسي، وشعبية. واستناداً إلى كلمة (تقول) الموجودة في الموطأ يؤكد جوني پول
على أن الأحاديث البادئة بـ (من قال علي...)، التي تمّت روايتها في الطيالسي أقدم من
أحاديث «من كذب علي...»^(١٧).

من هذا التحقيق استنتج جوني پول التالي:

بادئ ذي بدء كلما كانت تفاصيل الحديث كثيرة كلما زاد تداولها. وهذا
ينطبق أيضاً على الأسانيد.

ثانياً: لا بدّ أنّ القول المأثور «من كذب علي...» كان حديث الساعة في العراق
في الفترة الزمنية التي تخلّت بين وفاة عرابي بن حبيب والطيالسي. وهذا يعني أنّ هذا
كان في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة.

ثالثاً: تطوّرت الصياغة الحقيقية للقول المأثور من (قال، تقول) إلى (كذب)،
وحتى (افتري)^(١٨).

في الخطوة التالية قام جوني پول بمقارنة أسانيد «من كذب علي...»، التي تمّت
روايتها في مقدّمة ابن الجوزي (٥٩٧هـ / ١٢٠١م) لكتاب الموطأ، مع تسعة كتب تقوم
عليها جوانب الاتفاق. وقد تمخّض هذا عن النتائج التالية: باستثناء ثلاثة من هذه
الأسانيد^(١٩)، تتوافر جميع أسانيد الكتب التسعة في كتاب الموطأ. ومن ثم يبدو أنّ
تلك الأسانيد البالغ عددها واحداً وثلاثين إسناداً، الموجودة في الكتب التسعة،
والمذكورة في كتاب الموطأ، تمّ افتراؤها في الفترة التالية للقرن الرابع من الهجرة^(٢٠).

حديث «من كذب علي...» في أوائل الكتابات وغياب الأدلة

كما ذكر جوني پول بوضوح فقد توصل إلى استنتاجاته من خلال غياب
الأدلة. وفي ما يلي سوف نناقش إلى أيّ مدى من المصادقية والثقة قد وصل هذا

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ١٥٧

الأسلوب، الذي تمّ استخدامه من قبل جوني پول، عندما تمّ تطبيقه على علوم رواية الحديث.

مراجعة الحديث من مصادره الأولى - المتقدّمة يضيء غشاً من الشكّ على النتيجة التي توصل إليها جوني پول؛ وذلك لعدم جدارة أبحاثه. وعلى سبيل المثال: زعم جوني پول أنّ الحديث الذي يُثار حوله التساؤل لم يظهر في جامع الربيع بن الحبيب^(٣١). وبالتالي فإنّ هذا الحديث لم يكن متداولاً في ذلك الوقت. ولكن عن طريق الفحص الدقيق لهذه المجموعة يكشف عن وجود هذه الرواية الواردة في هذا التساؤل. وعلاوة على ذلك هناك فصلٌ خاصٌ تمّ افتتاحه من قبل الربيع تحت عنوان (خطيئة رجل يدعى باسم النبي). وفي هذا الفصل يروي الربيع حديثين بإسنادين:

١- عن أبي عبيدة، عن جابر بن زياد، عن ابن عباس، أنّ النبي ﷺ قال: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

٢- عن يحيى بن كثير، عن عتاب السايب، عن عبد الله بن الحارث، أما الإسناد الأخير فيبدو وكأنه أكثر تفصيلاً، وهو يتضمّن روايةً عن عبد الله بن الحارث، الذي قد سُئل عن سبب رواية النبي ﷺ للحديث الشريف «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»، فذهب إلى إلقاء الضوء حول دافع قول الحديث الشريف (سبب الورود)^(٣٢).

روى معمر بن راشد (٩٥ - ١٥٣ هـ / ٧١٣ - ٧٧٠ م)^(٣٣) هذا الحديث قبل الربيع بن حبيب بفترةٍ طويلة. ولكنّ المستشرق «جوتيه جوني پول» غضّ نظره عن هذه المجموعة. وفي باب «الكذب على النبي ﷺ» أخبر معمر بن راشد ثلاثة أحاديث، وهي:

١- أخبرنا عبد الرزّاق، عن معمر، عن أبي هارون العبدى، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْتًا فِي النَّارِ».

٢- أخبرنا عبد الرزّاق، عن معمر، عن الحسن، عن النبي ﷺ أنّه قال: «حَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَلَكِنْ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

٣- أخبرنا عبد الرزّاق، عن معمر، عن رجل، عن سعيد بن جبير، قال: جاء رجلٌ إلى قرية من قرى الأنصار فقال: إنّ رسول الله ﷺ أرسلني إليكم، وأمركم أن تزوجوني فلانة، فقال رجلٌ من أهلها: جاءنا هذا بشيءٍ ما نعرفه من رسول الله ﷺ،

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

أنزلوا الرجل وأكرموه حتى آتاكم بخبر ذلك، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فأرسل النبي ﷺ علياً والزيير، فقال: اذهباً فإن أدركتماه فاقتلاه، ولا أراكما تدركاه، قال: فذهبا فوجداه قد لدغته حية فقتلته، فرجعا إلى النبي ﷺ فأخبراه، فقال النبي ﷺ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وبالشكل المتعارف عليه يذكر وجه اختيار اللفظ بشكل مفصل ومستفاض^(٢٤).

وذكر في المصنّف، لعبد الرزّاق (٢١١ - ١٢٦ هـ / ٧٤٤ - ٨٢٧ م)، الحديث قيد النقاش، الذي لم يتطرّق له جوني پول قطّ.

وفي «باب مسألة أهل الكتاب» أورد التالي: أنبأنا الأوزاعي: حدّثنا حسان بن عطية: حدّثني أبو كبشة السلولي أنّ عبد الله بن عمرو بن العاص حدّثه أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

وعن عبد الرزّاق، عن جعفر بن سليمان، قال: أخبرني عمرو بن دينار الأنصاري أنّه قال: حدّثني بعض ولد صهيب، عن أبيهم، قال: سألوه بنوه، فقالوا: ما لك لا تحدّثنا كما يحدث أصحاب محمد ﷺ؟ قال: أما إنّي سمعتُ كما سمعوا، ولكّني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا كُفِّ أَنْ يَعْقِدَ شَعِيرَةً إِلَّا عُذِّبَ^(٢٦).

وعلاوة على ذلك فالجدير بالذكر في باب تغليظ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ النَّبِيَّ ﷺ أَنْ عبد الرزّاق أخبرنا في الحديث الذي نقله عن معمر بن راشد، عن رجل، عن سعيد بن جبير، أنّ النبي ﷺ قال: «كذب أحدهم عن النبي ﷺ، فقال الرسول لعليّ والزيير: إذا وجدتموه تمكّنوا منه واقتلوه»^(٢٧).

ومن ناحية أخرى فقد سجّل هذا الحديث أبو الحسن بن موسى الشيباب (٢٠٩ / ٨٢٥ م)، وهو شخصٌ أقام في بغداد والموصل وطبرستان والريّ، في كتابه الجزء، حيث ذكر هذا الحديث بعبارة: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْتًا مِنْ جَهَنَّمَ»، عن ابن لهيعة، عن أبي عثمان المعافيري، عن عقبى بن أمير، عن النبي ﷺ^(٢٨).

وإضافةً إلى العيوب التي نشأت من البحث غير الدقيق يبدو أنّ هناك تأثيراً للفهم المقرب لمنهج علماء بارزين في الحديث، وفي تاريخ الفقه والحديث، في استخدام

الحجة الناجمة عن الصمت. وفي هذا السياق يعتبر خلاف جوني پول مع أبي حنيفة مثلاً بارزاً.

وبعيداً عن جداله في خصوص منهج أبي حنيفة للحديث فقد ادعى جوني پول أن الإسناد والمتن لا يمكن تأليفهما في النصف الأول من القرن الثاني. ويبدو أن هذا الخلاف قد شكّل مدخله إلى مسند أبي حنيفة. وهكذا يبدو أن استخدام كتب أبي يوسف (١٨٢هـ / ٧٩٨م) ومحمد الشيباني (١٨٩هـ / ٨٠٥م)، وهما تلميذا أبي حنيفة، وعلى علاقة مقربة بأهل الحديث، أكثر منطقيّة من مناقشة مفهوم أبي حنيفة للحديث بصورة مباشرة؛ حيث إنّ كلاً من أبي يوسف والشيباني - اللذين دوناً موطأ مالك بن أنس - نقلتا حديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ...» من أستاذهم أبي حنيفة. في حين أنّ أبا يوسف سجّل الحديث المعنيّ بهيئته المتعارفة عن أبي زعبي، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي^(٢٩). كما روى الحديث محمد بن الحسن الشيباني بالصيغة ذاتها عن أبي حنيفة، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي^(٣٠). وكلا الإسنادين موجوداً في مسند أبي حنيفة^(٣١). وتندر المعلومات عن الراوي أبي رؤية الموجود في إسناد أبي حنيفة^(٣٢)، والذي أشار إليه أبو يوسف بأبي ضبا. وقد تحقّق جوني پول من الالتباس في هذا الاسم في كتاب الآثار، لأبي يوسف، وبمساعدة محرّر الكتاب المذكور، وصرّح جوني پول بأنّ الاسم قد يكون في الواقع أبا رواق^(٣٣). ومن المثير للاهتمام بصورة كبيرة، عند تدوين جوني پول للإسناد المعنيّ بدقّة، ذكراً الصفحة والرقم من كتاب الآثار، أنّه أهمل حديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ...» الموجود في الإسناد الآخر، مؤكّداً أنّ «لا وجود لحديث «مَنْ كَذَبَ...» هناك»^(٣٤). ونتيجةً لذلك يفهم من شهادتي تلميذَي أبي حنيفة المعروفين بقربهما من أهل الحديث أنّ أبا حنيفة قد نقل فعلاً حديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ...».

وفي الوقت ذاته يميل جوني پول إلى عدم قبول هذا الحديث في بعض المجموعات؛ وذلك لشكّه في مصداقيتها.

وينفس الطريقة صرّح جوني پول بأنّ الحديث بدأ في الانتشار في مصر في وقت لا يتجاوز القرن الثالث؛ بحجة عدم وجود حديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ...» في جامع ابن وهب (بالرغم من أنّ الحديث لم يكن موجوداً في سنن النسائي). ومع ذلك فإنّ جزءاً آخر،

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

متعلقاً بصورة خاصة بالأحكام من الكتاب الجامع لابن وهب، قد تم اكتشافه ونشره. وقد سُجِّلَ الحديث المعني في هذا الكتاب بإسناد ابن لهيعة، عن ابن حُبيرة، عن شيخ، عن أبي تميم الجيشاني، عن قيس بن سعيد بن عبادة، عن النبي، وذلك في الجزء التمهيدي لحديث يختص بتحريم الخمر^(٣٥).

كما درس جوني پول النصّ كمخطوطة إشارة لمصدر م. ج. كستر.

وبالرغم من أن جوني پول لم يجد النصّ معقولاً في مسند أحمد بن حنبل فإنّ الحديث المعني قد رُوِيَ عن الحسن بن موسى، عن ابن لهيعة...، بدلاً عن: (ابن وهب، عن ابن لهيعة...)، حيث تضمّن نفس المتن (يظهر حديث «من كذب علي...» متبوعاً بجمل تحريم الخمر).

ووفقاً لجوني پول ففي أحسن الاحوال يعود تأريخ المصنّف المجهول لهذه المجموعات إلى وسط القرن الثالث.

ومن النقاط الملاحظة التي تعزّز إدانة جوني پول هي عدم ورود ذكر أيّ راوي في جامع ابن وهب الآخر، ما عدا ابن لهيعة، المذكور في أسانيد المخطوطة. وخلاصة القول: بعيداً عن الاعتراض على مزاعم جوني پول^(٣٦) عندما نأخذ في الاعتبار الإسناد المذكور آنفاً فمن المؤكّد أنّه لا ينتمي إلى القرن الثالث، بجانب تأييده لعملية تطوير الإسناد التي تكرّر ذكرها.

في كتاب «الرجال» قيل: إنّ ابن هبيرة كان طالباً من طلاب أبي تميم الجيشاني^(٣٧)، وهو شيخ مغمور، ممّا يجعل الإسناد عنه يعتبر ضعيفاً، وغير ضروري. وكما في كتب الحديث التي جمعت في القرن الثالث رُوِيَ العديد من الأحاديث مسندةً إلى ابن لهيعة، عن ابن هبيرة، عن أبي تميم الجيشاني^(٣٨).

وعلاوة على ذلك، وفي العديد من المجالات، ومنذ ابن لهيعة، تمّ تأكيد حديث «من كذب علي...» بنفس الإسناد، ولكن من مصادر أخرى.

وعلى سبيل المثال؛ في كتاب فتوح مصر: ابن عبد الحكم (٢٥٧هـ / ٨٧١م)، عن أبيه عبد الله بن عبد الحكم، وصولاً إلى ابن لهيعة^(٣٩).

في كتاب تاريخ الفسوي (٢٧٧هـ / ٨٩٠م): عن نادر بن عبد الجبار أثبت أنّ إسناد ابن لهيعة متين وقوي^(٤٠).

وبجانب هذه الكتب أبو يعلى (٣٠٧هـ / ٩١٩م)، وبعده في كتاب الطبراني (٣٦٠هـ / ٩٧١م)، وابن الجوزي (مستخدماً طريق ابن حنبل والفساوي)، جميعهم أيّدوا هذا الإسناد^(٤١).

أمّا مجمع الزوائد، الذي جمعه البوصيلي (٨٤٠هـ / ٤٣٦م) وابن هاجر (٨٥٢هـ / ٤٤٩م)، فإنه تمّ تأييد هذا الحديث من أحمد بن منيع (٢٤٤هـ / ٨٥٨م)، مع سند الحسن بن موسى إلى ابن لهيعة، كما كان الحال في مسند ابن حنبل، ولكن اسم أبي تميم الجيشاني لم يظهر في أيّ من أسانيد أحمد بن منيع^(٤٢).

والحقيقة أنّ أبا تميم كان راوي أحاديث موثوقاً به، إلاّ أنّ الأحاديث التي يعتقد أنها ضعيفة تمّ إغفالها. وأياً كان الإسناد الذي يؤخذ في الاعتبار فإنّ الإسناد محلّ التشكيك لا نستطيع أن نجزم بقوّته. وقد ظلّت هذه المسألة معلّقة حتّى جاء ابن الجوزي. ولو كانت نظريّة جوني پول عن أصول هذا الإسناد مقبولة لكان تمّ تعديل هذا الإسناد أيضاً.

وكنتيجة لذلك من المتعارف عليه أنّ الجيل القادم من العلماء قد أكّدوا الإسناد أيضاً. وهكذا تمّ نقل نفس الإسناد لابن وهب دون أدنى مشكلة. ويعتقد المستشرق جوني پول أنّ القضية المتعلّقة بالحديث لم تذكر في كتاب «الجامع» لابن وهب، مقيماً انتشار حديث «من كذب عليّ...» من خلال الإشارة إلى ابن وهب على أنّه حدثٌ مثيرٌ للاهتمام^(٤٣).

والإسناد الذي يقصده هو إسناد أحمد بن حنبل، عن هارون بن معروف، عن ابن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن هشام بن أبي رقية^(٤٤)، عن مسلمة بن مخلد، عن عقبة بن عامر الجهني، عن النبيّ.

وكما ذكر المستشرق جوني پول فإنّ هذا الإسناد تمّ تناقله من قبل ابن الجوزي من خلال ابن وهب بنفس الأسلوب. فعلى سبيل المثال: إسناد ابن وهب عن عمرو بن الحارث، عن أبو أوشانة، عن عقبة بن الأمير، لم يُذكر في كتاب «الجامع» لابن وهب. ووفقاً للمستشرق جوني پول تثار شكوكٌ حول هذه الاستشهادات. ولذلك من المحتمل أنّ هذا الإسناد تمّ انتشاره من خلال الإمام أحمد بن حنبل. وعلى سبيل المثال: هارون بن معروف، و/أو بحر بن ناصر، أو واحد أو أكثر من الأشخاص الذين

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

يستخدمون أسماءهم^(٤٥).

ولكنّ إسناد بن وهب عن عمرو بن الحارث، عن هشام (عن مسلمة)، عن عقبة بن الأمير، والذي ذكره المستشرق جوني پول، لم يتمّ تناقله من قبل ابن حنبل فحَسَب؛ ولكنّ الفسوي قام أيضاً بروايته مع إسناد عبد العزيز بن عمران وزيد بن بشر، عن ابن وهب، عن عمرو بن الحارث...^(٤٦).

وذكر أبو يعلى الحديث نفسه من خلال حسن بن معروف، عن ابن وهب...^(٤٧).

وأيضاً «الصحيح» لابن حبان، من خلال عبد الله بن محمد بن سالم، عن حرملة بن يحيى، عن عبد الله بن وهب...^(٤٨).

في حين أنّ الطبراني ذكر في أحد كتبه إسناد أبي اليزيد يوسف بن اليزيد، عن عبد الله بن عبد الحكم، عن ابن وهب، وقام في كتاب آخر بنقل إسناد الخير بن العرفة المصري، عن عبد الله بن عبد الحكم، عن ابن وهب...^(٤٩).

وفي الوقت نفسه ورد إسناد عقبة بن عامر عن أبي أوشانة، عن عمرو بن الحارث، عن ابن وهب، الذي ذكره جوني پول في المصادر التي تسبق ابن الجوزي. وحسب إسناده السابق روى ابن حنبل هذا الحديث مرّة أخرى عن هارون بن معروف، عن ابن وهب...^(٥٠).

وأورده الرياني بإسنادٍ عن أحمد بن صالح، عن ابن وهب...^(٥١).

وورد هذا الحديث عند الطبراني عن أحمد بن رشدين، عن أحمد بن صالح، عن ابن وهب...^(٥٢).

وفي صحيح ابن حبان ورد مرّة أخرى عن عبد الله بن محمد بن سالم، عن حرملة بن يحيى، عن ابن وهب...^(٥٣).

والحقيقة أنّه في كلا الإسنادين (عمرو بن الحارث، عن أبي أوشانة، عن عمرو بن الحارث، عن هشام بن أبي رقية) اللذين من طريق ابن وهب يظهر اسم راوٍ آخر؛ بسبب ورود عمرو بن الحارث بدلاً من ابن وهب، ولا يوجد سببٌ يقول: إنّ أحمد بن حنبل، أو أستاذه هارون بن موسى، أو الراوي الذي ذكره ابن حبان في إسناد عبد الله بن محمد بن سالم عن حرملة بن يحيى، يذكرون هشام بن أبي رقية بدلاً من أبي أوشانة، أو العكس. وفي الختام كلا الراويين من مصر، وثقة^(٥٤).

الإجتاه والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ١٦٣

وفي نفس الوقت نسب علماء آخرون، غير ابن وهب، هذا الحديث إلى الراويين:
رواية عقبة بن عامر نُقلت عن الصحاب(٢٠٩هـ)، عن ابن لهيعة، عن أبي
أوشانة، عن عقبة^(٥٥).

وروي عن أحمد بن حنبل، عن الحسن بن موسى، عن ابن لهيعة، عن أبي
أوشانة...^(٥٦)؛ وعن ابن عبد الحكم، عن عبد الملك بن مسلمة، عن ابن لهيعة، عن أبي
أوشانة...^(٥٧).

ومن ناحية أخرى روى الفسوي في مكان آخر بإسناد عمرو بن الربيع بن طارق،
عن يحيى بن أيوب، عن عمرو بن الحارث، عن أبي رقية^(٥٨). وفي موضع آخر عن سعيد
بن أبي مريم، عن يحيى بن أيوب، عن الحسن بن ثوبان، عن عمرو بن الحارث، عن
أبي رقية...^(٥٩).

وبالإضافة إلى ذلك يجب أيضاً ذكر إسناد ابن عبد الحكم، عن عبد الملك بن
مسلمة، عن ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي رقية، عن عقبة بن مالك^(٦٠).
وقد نتج عن ذلك أن الأسانيد لا تقتصر على التي وُجدت عن طريق ابن وهب،
ولكن هناك أسانيد أخرى عبر رواة مصريين، ويُفهم من ذلك أن هذا الحديث كان
مشهوراً في مصر في هذا الوقت، مع أن ابن وهب ظهر في مصادر متأخرة كراو
لحديث «من كذب علي...». وحقيقة فإن الحديث موضوع التحقيق لم يوجد في كتابه
الجامع، مما يعني أن العلماء قد انتفعوا من كتبه الأخرى، أو أن هذه المخطوطة التي
بين أيدينا ليست كاملة.

لقد أضحى من المفهوم أن ابن وهب أحد رواة هذا الحديث. والحقيقة أن علماء
آخرين، مثل: الأشيب، رووا حديثاً مماثلاً، وفوق ذلك فإن المصري ابن عبد الحكم
دونه في كتاب آخر هو فتوح مصر، والذي أُنر بالسلب على تأريخ جوني پول.

هناك دراسة ركزت على النتيجة المستبطة من غياب الأدلة، وتطبيقها على
حديث «من كذب علي...»، توصلت إلى النتائج التالية:

بناءً على عدم كفاية التحقيق الذي قام به جوني پول فإن الاستنتاج بأن
الحديث موضوع التحقيق انتشر في النصف الثاني من القرن الثاني لم يعد مقبولاً. وإن
الحديث ذُكر في كتاب الجامع، لمعمر بن راشد، في نسخته المشهورة، ومع سبب

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

الورود يبيّن أنّ هذا الحديث تمّ تدوينه . على الأقلّ . في مصنّفاتٍ في النصف الأوّل من القرن الثاني.

ومن ناحية أخرى فإنّ وجود هذه الكلمات في كتب الربيع وابن يوسف ومحمد الشيباني أبطلت استنتاجه، الذي يخلص إلى أنّ صيغة الكلمات الفعلية في القول المأثور نشأت من «قال، قول، وتقول» إلى «كذب»، وحتى «افتري».

وفي ذات الوقت فإنّ المتن، وحتى الرواية الطويلة للحديث، تمّت روايتها في رواية معمر بن راشد وربيع. كما أنّ الكتب اللاحقة تتألف بالكامل القول الذي يرى أنّ المتون زادت مع الوقت.

وزيادة على ذلك، وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ تلميذه عبد الرزّاق روى المتن الذي روي من قبل معمر بطريقةٍ مختزلة.

ومن منظورٍ آخر، وبما أنّ التحقيق بدأ حتماً من المعلوم، بدلاً عن الموجود، فإنّ هذا المنهج يحتاج إلى التحليل، واحداً تلو الآخر، لكلّ مصنّف كتب منذ الفترات الأولى. وبغضّ النظر عن صعوبتها العملية فإنّ وجود كتب لم تصل إلى وقتنا هذا، واحتمالية المعرفة عنهم، دفعتنا إلى التصرّف بحكمة، كما هو واضح في مثال ابن وهب، مع أنّ هناك حديثاً واحداً فقط لم يذكر في كتابه. وإذا ذكر في مصنّفات لاحقة فذلك يعني في غالب الظنّ أنّ الكتاب الذي دُوّن فيه الحديث لم يصل إلينا، أو ينقصه بعض التفاصيل، وليس حديثاً موضوعاً.

حديث «من كذب علي...» وغياب الأدلة في مؤلّفات لاحقة

كما ذكر سابقاً فقد قارن جوني پول بين إسناد ابن الجوزي وإسناد الكتب التسعة ورسالة الشافعي مدّعياً أنّه تمّ ابتداء ٣١ إسناداً إضافياً في كتاب ابن الجوزي بعد القرن الرابع. وإلى جانب الاعتقاد المضللّ لجوني پول فإنّ الكتب التسعة ورسالة الشافعي تتناول القرون الأربعة الأولى فقط، علماً أنّه قارنها مع ابن الجوزي. وتبرز هنا أيضاً مشكلة منهجية من أسلوب «الحجّة الناجمة عن الصمت»؛ نظراً لأنّ الصمت (غياب الأدلة) يعتمد على مبدأ أنّ الباحث يذكر كافة الطرق المستخدمة في زمنه والأزمة السابقة. وبالتالي ينبغي التحقيق في الإجابة عن الأسئلة النظرية التالية:

. هل جمع مؤلّفٍ واحد كلّ الأسانيد المنقولة سابقاً؟

. وإذا فعل ذلك هل قرّر بلوغ تلك الأسانيد كافة؟

أضِفُ إلى ذلك أنّ إحدى المسائل التي أُضيفت ناتجةً عن استخدامات جوني پول، وهي: هل تنحصر مصنّفات مؤلّفي الكتب التسعة فقط في أولئك المتوافقين منهم؟

وفي هذا الصدد سنحقّق أولاً في الإجابة عن السؤال الأخير، الذي ينبع من عدم كفاية تطبيقات جوني پول، ومن ثمّ ننتقل إلى أسئلة أخرى. ويُعدّ كتاب النسائي مثلاً ممتازاً على حقيقة أنّ مصنّفات مؤلّفي الكتب التسعة لا تتضمّن فقط تلك المتوافقة.

وكما ذكرنا فإنّ جوني پول استند إلى غياب هذا الحديث في كتاب سنن النسائي، مدّعياً أنّه بدأ تداوله في مصر في وقتٍ لا يسبق نهاية القرن الثاني، ومن المحتمل أنّ لا يكون «قبل نهاية القرن الثالث».

فلنعدّ إلى السؤال المتقدّم: هل هناك كتبٌ أخرى من مؤلّفات النسائي، غير كتاب السنن، التي لم تصل إلينا؟ وفي كتابه «كتاب السنن الكبير» تمّ نقل الأسانيد الواردة عن عليّ بن أبي طالب والزبير بن العوام وأبي هريرة وأنس بن مالك وصحابيٍّ آخر لم يُذكر اسمه^(١١).

وفي تلك الحالة يبقى احتمالٌ واحد، وهو أنّ عدم ظهور الحديث في كتاب السنن الصغرى، المعروف بالمجتبى، هو على الأرجح نقصٌ في الإسناد أو المتن، أو نتيجة أحد الأسباب الخاصة بفكر المؤلّف.

فعلى سبيل المثال: إنّ غياب كتاب العلم أو المقدّمة في كتاب سنن النسائي (أو ما يُفهم على أنّه كتاب السنّة). حيث نقل مؤلّف الكتب السنّة ذلك الحديث المعنيّ في هذا القسم. قد يُعدّ سبباً لعدم ذكره^(١٢).

وبغضّ النظر عن كلّ هذه الاحتمالات، من المؤكّد أنّ تدوين جوني پول لتاريخ مصر ليس صحيحاً؛ نظراً لأنّ ابن عبد الحكم المصري الجنسيّة كان قد روى الحديث نفسه قبل النسائي.

والأمر نفسه ينطبق على البخاري(٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، والترمذي(٢٧٩هـ / ٨٩٢م)،

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

ومؤلفين آخرين.

فعلى سبيل المثال: نقل البخاري إسناداً واحداً عن عمّار بن ياسر في كتابه التاريخ الكبير^(٦٣)، إلا أنه لم يظهر في كتابه الصحيح. وعلى نحو مماثل روى الترمذي إسناداً واحداً عن أبي بكر في كتابه الإيلاء، على الرغم من عدم شموله في كتابه الجامع^(٦٤).

وبالنتيجة من الواضح أنّ أسلوب «الحجّة الناجمة عن الصمت» يتطلّب التدقيق في كلّ المصنّفات المتوفّرة التي تنتمي إلى مؤلّف واحد.

والجدير ذكره أنّ جميع الباحثين المهتمّين بالأحاديث يفترضون أنّ المؤلّفين - ولا سيّما مؤلّفي كتابي الصحيح والسنن - لم يدوّنوا كلّ الأسانيد، بغضّ النظر عن معرفتهم بها أو لا^(٦٥).

وعند اكتشاف الفوارق التي تؤثّر على وسائل الحديث، أو عندما تهدف إلى إظهار جانب محدّد من الإسناد، فإنّ المؤلّفين يوردون طرقاً أخرى. وبعد تدوين الأحاديث التي تتعلّق بمواضيعهم فإنّ حقيقة ذكر مؤلّفي السنن بشكل متواتر لعبارة «أحاديث عن فلان وفلان موجودة في هذا القسم» يدلّ على أنّهم يعرفون المزيد من الأسانيد، ولديهم المزيد من المعلومات حول تدويناتهم الفعلية. وهكذا فإنّ إجراء مقارنة بين أحد أجزاء كتب الطبراني، حيث ترد فيه طرق «من كذب علي متعمداً»، وبين سوابقه ومعاصريه وبين ابن الجوزي قد يساعد هذا الأمر في الإجابة عن السؤال المتقدّم، مع الإشارة إلى أنّ تسمية كتاب الطبراني تعني أنّه يهدف إلى ذكر كلّ طرق أحاديث «من كذب».

وفي هذا الشأن نقل الطبراني ١٧٥ إسناداً عن ٦٣ من الصحابة، أمّا مقارنة كتابه - الذي ذكر جوني پول أنّه لم يصل إليه^(٦٦) - مع مؤلّفات سابقة فستظهر مدى فائدة «غياب الأدلّة» في علوم الرواية. وعلى الرغم من أنّنا قارننا كلّ الأحاديث الواردة في كتاب الطبراني مع مؤلّفات أخرى، إلا أنّ عرض كلّ النتائج لن يكون محتملاً. وبالتالي ستتمّ دراسة الأسانيد الواردة عن أبي هريرة كأمثلة على المسائل التالية.

دوّن الطبراني في كتبه ١٣ طريقاً عن أبي هريرة، وهي:

الإسناد الأول: أبو هريرة، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن محمد بن عمر،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ١٦٧

عن عبد العزيز بن محمد، عن القعنبى (عبد الله بن مسلمة)، عن علي بن عبد العزيز، عن الطبراني^(٦٧).

الإسناد الثاني: أبو هريرة، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن محمد بن عمر، عن أنس بن إيد، عن أحمد بن صالح، عن عبيد بن رجال، عن الطبراني^(٦٨).
عندما يُراد البحث في مجموعة النصوص والوثائق المُفسّرة لأحاديث الرسول ﷺ في أوّل ثلاثة قرون نجد أنّ هناك أربعة كتب ونصوص مختلفة وردت في هذا الصدد، مثل: مقدّمة أبي هريرة، أبي سلامة، محمد بن عمرو. وطبقاً لهذه النصوص المُفسّرة تمّت رواية الإسناد بواسطة محمد بن بشر^(٦٩)، ويزيد^(٧٠)، وعابدة بن سليمان^(٧١)، وابن أبي عادي^(٧٢). هذا غير تفسير عبد العزيز بن محمد، وأنس بن عياد، وعابدة بن سليمان، والذي وجد في إسناد حماد^(٧٣)، والذي تمّ تسجيله بعد ذلك بواسطة ابن حبان^(٧٤). وقد روى الشافعيّ هذا الحديث في أوّل أربع روايات، والموجودة في أوّل إسناد الطبراني^(٧٥). وفي كتاب ابن الجوزي تبعه طارق مع محمد بن سليمان بعد محمد بن عمرو^(٧٦).

الإسناد الثالث: أبو هريرة، عن أبي صالح، عن أبي حسين، عن شعيب، عن عمرو بن مرزوق، عن يوسف بن يعقوب القاضي، عن الطبراني^(٧٧).
وعندما نقوم بالبحث في كتب الطبراني يبدو أنّ هذا الإسناد يستمرّ بعد أبي هريرة، أبو صالح، أبو حسن، شعبة، مع الطيالسي^(٧٨)، والذي ذكر شعبة وأبو عوانة. واستعمل أيضاً أنس هذا الطريق، كما في كتاب السنن الكبير^(٧٩). محمد بن جعفر^(٨٠) وسليمان بن داود^(٨١) وقد روي في كتاب الطارق، عن عمرو بن مرزوق، عن أبي بكر القاتي(٣٥٨هـ / ٩٧٩م)، المعاصر للطبراني^(٨٢).

وقد سجّل ابن الجوزي من خلال محمد بن جعفر وأحمد بن حنبل^(٨٣).

الإسناد الرابع: أبو هريرة، عن أبي صالح، عن أبي حسن، عن أبي عوانة، عن خلف بن هشام، عن علي بن عبد العزيز، في كتاب الطبراني^(٨٤).
في الطبراني يؤكد أنّ إسناد محمد بن أبيد ابن حساب، عن محمد بن عبد الله الحضرمي، قد روي بتغيير بداية من رواية أبي عوانة.

وفي النصوص الموجودة قبل الطبراني جاء هذا الحديث، بعد أبي هريرة، عن

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

أبي صالح، عن أبي حسن، عن أبي عوانة، والذي نقل عن موسى بن إسماعيل^(٨٥).
ومثل ما ذكر في كتاب الطبراني ومسلم وأبي يعلى تمت روايته من خلال
الطارق من محمد بن أبيد في كتابهم^(٨٦).

ابن الجوزي سجّل نفس الرواية عن الطارق من أبي عوانة، عن حلف بن هشام،
كما في الإسناد الأوّل من كتاب الطبراني^(٨٧).

الإسناد الخامس: عن أبي هريرة، عن سعيد بن المسيّب، عن الزُّهري، عن عبد
الرزّاق بن عمر، عن أبي صالح الحرّاني، عن يحيى بن عثمان بن صالح، عن مقدم
بن داوود، في الطبراني^(٨٨). في ما رواه عن الهيثمي؛ أنّ رواية البزّار كانت قد سبق
رواية الطبراني^(٨٩). وقد تطابقت كلتا الروايتين للبزّار والطبراني مع ما نُقل عن
المحدثين الأربعة الأوائل.

وفي كتاب البزّار ينتهي الإسناد مع يحيى بن حسن، بدلاً عن أبي صالح.
وفي نفس الوقت قد روى ابن العاضي، وهو مُعاصرٌ للطبراني، بسند أبي
هريرة، عن سعيد بن المسيّب، عن الزُّهري، عن نُعمان بن رشيد...^(٩٠).
وقد رواه ابن الجوزي بسند ابن العاضي^(٩١).

الإسناد السادس: عن أبي هريرة، عن ابن سيرين، عن مُقاتل (بن سليمان)، عن
عبد الله بن عَصْمَةَ النصيبي، عن موسى بن أيّوب النصيبي، عن محمد بن إبراهيم
سارية، وحسين بن صميدي الأنطاكي، في الطبراني^(٩٢).
وعلى قدر ما توصلنا إليه من أبحاث فإنّ هذا الإسناد لا يقع في مجموعة
النصوص السابقة للطبراني.

وقد نقل ابن العاضي، وهو المُعاصر للطبراني، هذا الحديث بالإسناد ذاته، إلّا
أنه ذكر اسم مُعلّمه محمد بن أحمد^(٩٣). وقد رواه ابن الجوزي بسند ابن العاضي^(٩٤).

الإسناد السابع: عن أبي هريرة، عن حبان بن جازع، عن زينب بنت طعلق، عن
أبي عاصم، عن أبي مسلم الكاشي، عن الطبراني^(٩٥).

ولم يتمّ العثور على هذا الإسناد في كتب المعاصرين للطبراني، ولا في مجموعة
النصوص الواردة في الكتب السابقة له. وكذلك لم يُقْمُ ابنُ الجوزي بروايته.

الإسناد الثامن: عن أبي هريرة، عن كثير بن عبيد، عن ابن ولده عنبساء بن

سعيد، عن أبي وليد التيالسي، عن عباس بن فضل الأسفاطي، في الطبراني^(٩٦).
وعلى قدر ما توصلنا إليه من أبحاث لم يتم العثور على هذا الإسناد في كتب
المعاصرين للطبراني، ولا في مجموعة النصوص الواردة في الكتب السابقة له. وكذلك
لم يقم ابن الجوزي بروايته.

الإسناد التاسع: عن أبي هريرة، عن عطاء بن السائب، عن زيد بن سلمة، عن
عبد الرحمن بن زيد بن سلمة، عن إسماعيل بن زكريا، عن عبدان بن أحمد، في
الطبراني^(٩٧).

وقد نقل هذا الإسناد، والذي يبدو مُشوَّفاً للغاية، في رواية أبي هريرة عن أعتاب
بن يسار، عن طريق أحمد بن حنبل، قبل روايته في الطبراني^(٩٨).
ولم يروه ابن الجوزي. وسيتم تقييم الإسناد في ما يلي.

الإسناد العاشر: عن أبي هريرة، عن أعراج، عن أبو أزيناد، عن أبو أميمة بن
يعلاء، عن سليمان بن داود الشاذاكوني، عن محمد بن نصير الأصفهاني، في
الطبراني^(٩٩).

وعلى قدر ما توصلنا إليه من أبحاث لم يتم العثور على هذا الإسناد في مجموعة
النصوص السابقة للطبراني. وكذلك لم يقم ابن الجوزي بروايته.

الإسناد الحادي عشر: عن أبي هريرة، عن كيسان بن سعيد، عن سعيد بن
أبي سعيد، عن ابن أبي زئيب، عن شعيب بن إسحاق، عن هشام بن خالد، عن أحمد
بن علي الأبار، في الطبراني^(١٠٠).

وعلى قدر ما توصلنا إليه من أبحاث لم يتم العثور على هذا الإسناد في كتب
المعاصرين للطبراني، ولا في مجموعة النصوص الواردة في الكتب السابقة له.
وكذلك لم يقم ابن الجوزي بروايته.

الإسنادان الثاني عشر والثالث عشر: أبو هريرة، عن أبي عثمان الطنبذي، عن
ابن أبي نعيمة المعافري، عن بكر بن عمرو، عن يحيى بن أيوب، عن سعيد بن أبي
مريم، عن أبي يزيد القراطيسي، في الطبراني^(١٠١).

وفي الإسناد الثالث عشر للطبراني، الذي رواه عن مسند أبي هريرة: أبو عثمان
مسلم بن يسار، عن بكر بن عمرو، عن سعيد بن أبي أيوب، عن أبي عبد الرحمن

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

المقرئ، عن بشر بن موسى، دون ذكر اسم ابن أبي نعيمة بين أبو عثمان وبكر بن عمرو^(١٠٢).

وحيث تضمّن كتاب أحمد بن حنبل^(١٠٣) الحديث في الأوّل (بما في ذلك ابن أبي نعيمة) فنحن نرى أنّ الإسناد الثاني (باستثناء ابن أبي نعيمة) كانت تتمّ روايته على نطاقٍ أوسع. حيث رواه ابن أبي شيبة (٢٣٥هـ / ٨٤٩م) وإسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ / ٨٥٣م)، بدلاً من رواية أبي عبد الرحمن المقرئ التي تظهر في مسند الطبراني^(١٠٤). ورواه البخاري من خلال راوٍ آخر، أي من خلال عبد الله بن يزيد، بدلاً من أبي عبد الرحمن المقرئ^(١٠٥). ولقد اقتبس ابن الجوزي هذا الحديث من البخاري^(١٠٦).

وعندما نراجع أسانيد الطبراني نجد أن أسانيد الثلاثة عشر احتوت على ثمانٍ من مرويات القرن الثالث الهجري، وخاصة في كتاب المسند لابن حنبل. فمن الطرق الخمس التي ذُكرت من قبل في كتب الطبراني، روى إسناداً واحداً من قبل ابن عدي، أما الأسانيد الأربعة الأخرى، وبقدر ما أمكننا التحقق، فلا يمكن أن يكون جمعها في مجموعات الحديث الأساسية قد تمّ بالصدفة. فقد روى ابن الجوزي سبع أسانيد فقط عن أبي هريرة. وقد وردت هذه الأسانيد في المجموعات الأساسية. وعلاوةً على ذلك فقد روى خمسةٌ منها من خلال المؤلفين (الكتاب) المتاحة كتبهم في الوقت الحاضر. وكان ابن الجوزي قد روى الإسناد الوحيد الذي لم يظهر في الطبراني، وهو: أبو هريرة، أبو صالح، الأعمش، أبو معاوية...^(١٠٧). وحسب وجهة نظر جوني پول ينبغي لهذا الإسناد أن يكون الأكثر انتشاراً ورواجاً بعد الطبراني، ولكنّ ذات الإسناد والحديث الوارد في كتاب الطبراني، وهو ابن عدي^(١٠٨)، قد أشار مرةً أخرى إلى خطأ وجهة نظره.

ومن الجدير بالذكر على الجانب الآخر أنّ ابن الجوزي لم يورد الأسانيد الستة التي ذكرها الطبراني في كتابه.

وكما يقول جوني پول: إنّه بعقد مقارنة بين الكتابين على أساس عدد الأسانيد سنصل إلى نتيجة واحدة، ألا وهي أنّ تلك الأسانيد لم يتزايد عددها عند ابن الجوزي عنها عند الطبراني، بل على العكس.

وينطبق هذا أيضاً على مؤلفات أخرى. فعلى سبيل المثال: قام الطبراني بنقل

ثمانية أسانيد عن أبي سعيد الخدري^(١٠٩)، بينما نجد أن عدد ما أورده ابن الجوزي عنه في كتابه من أسانيد هو أربعة فقط^(١١٠). وبالنسبة إلى هذا الحديث الذي نحن في صدق دراسته نجد أن الطبراني أخرجه عن عبد الله أبي عمرو بسنة أسانيد، بينما أورده ابن الجوزي بثلاثة أسانيد فقط في كتابه^(١١١)، مسنداً عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة. وهذا يوضّح - كما ذكرنا من قبل - صحة أمثاله المتعارضة أيضاً.

وفي ما يتعلّق بالحجّة الناجمة عن الصمت هنالك نقطة يجب أخذها بعين الاعتبار، ألا وهي مقدار نجاح الطبراني في محاولته أن يورد كلّ الأسانيد، الصحيحة منها والضعيفة، فنجد أنّه أفرد كتاباً كاملاً لهذا الغرض.

ولكنّ بفحص الأسانيد الأخرى لحديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ...» عن أبي هريرة نجد أنّ الطبراني لم يستطع، حتّى في كتبه، أن يجمع كلّ الأسانيد في تصنيفه للقرون الثلاثة الأولى. فعلى سبيل المثال: تمّت رواية هذا الحديث في مسند أحمد بن حنبل بسند عن عفان، عن عبد الواحد بن زياد، عن عاصم بن كليب، عن كليب، عن أبي هريرة...^(١١٢).

ورواه أيضاً إسحاق بن راهويه بنفس السند، باستثناء الراوي الأخير، أي عفان...^(١١٣).

وعلاوة على ذلك ورد هذا الحديث في مسند الدارمي (٢٥٥هـ / ٨٦٨م) بسند عن أبي معمر إسماعيل بن إبراهيم، عن صالح بن عمر، عن عاصم بن كليب، عن كليب، عن أبي هريرة...^(١١٤)، وذلك على الرغم من أنّ الطبراني لم يورد هذا السند في كتابه (طُرُق مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ مَتَعَمِّدًا)، وأيضاً لم يكن موجوداً في مؤلفاته الأخرى. وأسانيد الطبراني التي وردت في مؤلفات أخرى، غير (طُرُق مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ مَتَعَمِّدًا)، هي:

١- عن جعفر، عن نعيم بن حماد، عن نوح بن أبي مريم، عن السدي الكبير - عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي...^(١١٥).

٢- عن محمد بن يوسف العصفري، عن عمر بن حطاب السجستاني، عن محمد باكثير، عن ابن شوذب، عن عبد الله بن قاسم، عن أبي هريرة...^(١١٦).

٣- وهناك أيضاً إسناداً آخر رواه الحميدي، لكنه لم يردّ لا في (طُرُق مَنْ كَذَبَ عَلِيٌّ مَتَعَمِّدًا).

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

كذب علي)، للطبراني، ولا في مؤلفاته الأخرى^(١١٧).
ولكن هذا الإسناد، والذي يعتبر هاماً، يتطلب المزيد من الفحص. وقد طرح
جونى پول هذا الإسناد كالتالي: بسند عن أبي هريرة، عن مَنْ لا أحصي / عدد
كبير من الرواة، عن سفيان، عن الحميدي.

وكما أشار جونى پول فإنه عند الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الحديث تم نقله
عن أبي هريرة عن طريق أربعة رواة فقط في زمن البخاري، فإنه لا بد من تفسير مقولة
سفيان (مَنْ لا أحصي...) على النحو التالي: «لم يكن ابن عيينة حتى هذا الوقت قادراً
على تفسير الأحاديث الموردة بسند ضعيف»^(١١٨).

وكما ذكر جونى پول فإن أسانيد الحميدي شديدة الأهمية. غير أنه حين
يفحص أحدهم مسنده سيجد أن إسناده هذا «...الحميدي قال: حدثنا سفيان: وحدثني
مَنْ لا أحصي، عن أبي هريرة...» قال الحميدي: أخبرنا سفيان عن العديد من الرواة
الذين لا يسعني إحصاؤهم قد نقلوه إلي^(١١٩).

وفهم جونى پول لهذا الإسناد مختلف بشكل جوهري عن ذلك، حيث يسجل
الحميدي أنه سمعه من العديد من الرواة، إضافة إلى معلمه ابن عوينة.
وتشير هذه القضية إلى خطأ جونى پول؛ حيث قارن هذا التعبير مع تلامذة أبي
هريرة بدلاً من المعاصرين لسفيان.

وعلى الجانب الآخر حين يضع المرء في ذهنه أن الحميدي هو أحد تلامذة
الشافعي، والذي نقل ذلك الحديث بعدة أسانيد^(١٢٠)، يبدو الأرجح وكأن الأول قد
سمع هذا الحديث من مصادر أخرى.

وباعتبار ذلك فالمهم هنا أن الحميدي لم يسع لنقل حديث معلمه كإسناد
مرفوع. وتشير تلك القضية إلى ميل العلماء المسلمين إلى الأمانة في ما يتعلق بمصادرهم.
وعلاوة على ذلك - وبقدر ما استطعنا البحث - فإن حقيقة أن الإسناد المشكوك
فيه لم يظهر في التجميعات الأحدث يؤثر سلباً في نظرية أن الأسانيد «تزداد صحتها
مع مرور الزمن»، كما يشير لذلك جونى پول في مكان آخر.

وفي هذه القضية فإن تعبير الحميدي، أعني «عن العديد من الرواة الذين لا
يسعني إحصاؤهم»، ينبغي النظر إليه باعتباره علامة على انتشار روايته في ذلك الوقت.

الإجتاه والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ١٧٣

وكذلك فحقيقة أنّ قاسم بن سلام (٢٢٤هـ / ٨٣٩م) المعاصر له لم يدوّن أيّ إسناد، قد ذكر «ألا تعلم أنّ النبيّ قال: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...»، مؤيِّداً ذلك الرأى^(١٢١). وحقيقة أنّ الطبرانيّ لم يجمع كلّ الأسانيد في كتبه، وأنّ الكتب المجمعّة سابقاً لم يتمّ تقييدها بالأسانيد المنتهية عند أبي هريرة فحَسَب. فمثلاً: بينما روى البزّار^(١٢٢) إسنادَ سعيد بن زيد حتّى قيس بن أبي علقمة، فإنّه غير مذكور في طرق الطبراني. وبقدر ما استطعنا البحث فإنّ الإسناد المتساءل عنه لم يظهر في بقية مجموعاته.

ذكر الطبراني في كتابه الطُّرُقُ إسنادين لأبي بكر:

الأوّل: عن جابر بن عبد الله، عن أبي بكر.

والثاني: عن عبد الخير بن يزيد، عن أبي بكر^(١٢٣).

ولكنّ في كتب الحديث المتقدّمة نقلت نفس الرواية بإسناد أبي كبشة الأنماري، عن أبي بكر...، عن طريق الترمذي^(١٢٤)، والبزّار^(١٢٥) وأبي بكر وبالرغم من أنّ الطبراني ذكر هذا الإسناد في المعجم الوسيط^(١٢٦)، إلاّ أنّه لم يذكره في كتابه الطُّرُق.

أمّا في ما يتعلّق بأسانيد زيد بن الأرقم فبالرغم من أنّ الإسناد الوحيد الذي ذكره الطبراني عنه هو عن يزيد بن حيّان، عن زيد بن الأرقم...^(١٢٨)، فقد دوّن نفس الحديث بإسناد أبي إسحاق السبيعي، عن زيد بن الأرقم، في المعجم الكبير^(١٢٩). في حين أنّ المؤلّف ذكر إسناد هنيّدة، عن المغيرة بن شعبه، في المعجم الكبير^(١٣٠)، إلاّ أنّه لم يذكره في كتابه الطُّرُق.

وهنا لا بدّ من طرح سؤال، ألا وهو: هل كان بإمكان الطبراني الوصول إلى هذه الأسانيد بعد مؤلّفه الطُّرُق؟ بالرغم من إمكانية حدوث هذا الأمر نظرياً، إلاّ أنّه أمرٌ غير منطقي؛ لأنّ الأسانيد المعنيّة والموجودة في كتاب الطُّرُق وُجدت في العديد من كتبه الأخرى.

وبملاحظة محاولات الطبراني، والذي قصد تجميع المجموعة الكاملة من الأسانيد لحديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...»، اتّضح أنّها باءت بالفشل، سواءً في ما يتعلّق بأسانيد كتبه أو بغيرها من المؤلّفات السابقة له، ولهذا لا يصحّ تطبيق مبدأ النقاش

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

الصامت على الكتب الأخرى، والتي لم تتعمد جمع كافة الأسانيد لهذا الحديث. إنَّ الوضع القائم بين الطبراني وبين المؤلفات السابقة له أشبه ما يكون بالوضع القائم بينه وبين ابن الجوزي. وبمعنى آخر: في حين أنَّ بعض الأسانيد التي لم تذكر عند الطبراني وجدت عند ابن الجوزي ففي المقابل لم يستوعب ابن الجوزي كلَّ الأسانيد المذكورة عند الطبراني.

وعند النظر بعين فاحصة إلى الرواية المنقولة عن أبي هريرة من منطلق الإسناد والمتن، والتي دونها الطبراني في كتابه الطُّرُق، نجد أنَّ متن الإسناد الأوَّل دُونَ بهذه الطريقة الموضحة هنا: «...مَنْ قَالَ عَلِيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ...».

أما الأخبار المنقولة عن هناد، وابن ماجه، وأبي يعلى، فقد تمَّ تدوينها كالتالي: «...مَنْ تَقَوَّلَ...».

وأما تلك المنقولة عن ابن حبان فقد دُوِّنت كالتالي: «...مَنْ قَالَ...». ومن ناحيته أخرى رواها ابن حنبل كالتالي: «...مَنْ يَقُولُ عَلِيٍّ...». ويتضح من خلال كلِّ هذه المنقولات اتِّفاق الرواة الثلاثة الأوَّل (على سبيل المثال: عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة). مع العلم بأنَّه لا توجد شبهة بأنَّ هذا المتن تغيَّر من (قال) إلى (كذب).

ولقد دُوِّن ابن الجوزي هذا الاسناد بمتن «...مَنْ كَذَبَ عَلِيٍّ...». ومع ذلك لم ينقله فقط في نهاية إسناد أبي سلمة، عن أبي هريرة، ولكنَّ أيضاً في إسنادين آخرين دُكِّرا في المتن المحوَّل. ومن هنا يتَّضح لنا أنَّه ليس بالإمكان أن نصل إلى نتيجة دامغة؛ نظراً لعدم وجود شرح وافٍ لكلِّ متن وإسناده.

الإسناد الثاني في متن الطبراني هو مَنْ كَذَبَ عَلِيٍّ. وعلى الرغم من أنَّ أوَّل ثلاثة رواة يقدِّمون الإسناد بنفس الطريقة، إلَّا أنَّه يحفظه بشكلٍ منفصل، ربما يرجع ذلك إلى الاختلاف في المتن.

لكنَّ عبيد بن رجال المصري راوٍ في الإسناد، ويقدر ما أمكننا البحث لم نتمكَّن من العثور عليه في كتب الرجال. وقد أشار إليه فيه بالمجهول، ويبدو أنَّ هذا التغيير كان بسببه.

ويكمل الإسناد طريق أبي هريرة، عن أبي صالح، عن أبي حسن، عن شعبة

(الإسناد الثالث)، وهو الشكل المتعارف عليه في الحديث «مَنْ كَذَبَ عَلِيَّ...». وقد وردت رواية «مَنْ كَذَبَ عَلِيَّ...» من دون أيّ تغيير في كتب الطلامسي، وابن حنبل، والنسائي، وابن الجوزي. وبنفس الطريقة والإسناد، عن أبي هريرة، عن أبي صالح، عن أبي حسن، عن عوانة، ذكر بالتسلسل في البخاري، ومسلم، وأبي يعلى، والطبراني: «مَنْ كَذَبَ عَلِيَّ...» من دون أيّ تغيير. وهذا ما ينطبق أيضاً على متن ابن الجوزي. ومن الجدير بالذكر أن اسم أبي صالح السَّمَان (١٠١هـ / ٧٢٠م) لم يسجّل بين أبي هريرة وأبي حسن في كتاب ابن الجوزي.

وعلى الرغم من أنّه في أول وهلة تشير هذه القضية إلى سلامة الإسناد، كما ادّعى جوني پول، إلاّ أنّ العكس هو الصحيح. ويقدر ما يمكننا التحقق فإنّ أبا حسن عثمان بن عاصم بن حسين (١٢٧هـ / ٧٤٥م) لا يظهر بين تلامذة أبي هريرة. لذا فإنّ عدم وجود أبي صالح السَّمَان حول الإسناد إلى منقطع، قد يكون عن طريق الخطأ، ومن الأفضل قبوله على أنّه خطأ بسيط من الراوي.

أمّا متن الإسناد الخامس، الذي رواه أبو هريرة، عن سعيد بن المسيّب، عن الزهري، فيختلف للغاية (ثلاثة لا يرون ربح الجنّة: رجلٌ ادّعى إلى غير أبيه، ورجل كذب عليّ، ورجل كذب على عينيه)^(١٣١).

وفي زوائد البزّار (٢٩٢هـ / ٩٠٥م) وابن الجوزي نجد هذا المتن، وإنّ كانت هناك تغييرات صغيرة (كذب على نبيّه، بدلاً من: كذب عليّ).

وإذا كانت النظرية القائلة بأنّ المتون كانت تتطوّر في مجرى الزمن، كقاعدة عامّة، كما ادّعى جوني پول، ينبغي لنا أن نتوقّع أن نجد أنّ نفس الميزة انعكست على هذا المتن، وتمّ تسجيله بشكلٍ «مَنْ كَذَبَ عَلِيَّ...»: لأنّه ظهر في الكتب في عصر لاحق.

وحادثة أخرى تظهر هنا، فالإسناد محلّ التساؤل نقل من «كشف الأستار على زوائد البزّار والكتب السنّة»، كتاب الهيثمي (٨٠٧هـ / ١٤٠٥م)، وليس من مسند البزّار المتاح في الوقت الحالي. وهذا يعني أنّه يمكن العثور على الحديث محلّ التساؤل في المخطوطات القديمة، والتي لم نصل إليها في الوقت الحاضر، أو لم تتمكّن من

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

البقاء إلى الوقت الحالي^(١٢٢).

ولذلك ليس صحيحاً اعتبار الأسانيد التي ذكرها ابن الجوزي، والتي لم نجدها في الكتابات المبكرة والمتاحة حالياً، ليس صحيحاً أنها نُشرت بعد القرن الرابع. وعلى سبيل المثال: استعان ابن الجوزي بإسناد إبراهيم بن إسحاق الحري(٢٨٥هـ / ٨٩٨م) في الطرق التي تقارب العشرين. ومن المعروف أن إبراهيم بن إسحاق حاول جمع أسانيد «من كذب علي...» قبل الطبراني^(١٢٣).

وينطبق الأمر نفسه على ابن سعيد(٣١٨هـ / ٩٣٠م)، الذي استشهد به ابن الجوزي في أكثر من خمس عشرة مناسبة؛ لأن يحيى بن محمد بن سعيد قد حاول هو الآخر جمع الأسانيد المتعلقة بالحديث محل الدراسة قبل الطبراني^(١٢٤). ومن المفهوم أن مؤلفات الحديث تلك، والتي لم تصل إلينا، هي من ضمن المصادر التي اعتمد عليها ابن الجوزي.

وكل ذلك يؤدي إلى الاعتقاد بعدم موثوقية الافتراض القائل بأن الأسانيد التي لم يتم العثور عليها في المؤلفات المتاحة حالياً، والتي ترجع إلى ما قبل القرن الثالث، والتي استند إليها ابن الجوزي من خلال إبراهيم بن إسحاق وابن سعيد - أن تلك الأسانيد تعود إلى قرون تالية.

إن المتن المذكور في إسناد مقاتل، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة...، هو أيضاً مختلف: «...من أحدث حدثاً، وأوى محدثاً، فعليه لعنة الله وملائكته أجمعين، لا يكتب منه صرف، ولا عدل، وعلى من كذب علي...»^(١٢٥).

وفي أسانيد ابن عادي وابن الجوزي احتفظ الحديث بنفس الصيغة، ما عدا عبارة: «لا يكتب منه صرف ولا عدل»، والتي حذفها كلاهما.

وبينما نجد أن المتن في الإسناد السابع هو: «من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار...»، فإن المتون في الإسناد الثامن والتاسع والحادي عشر تأتي على الشكل المعروف لـ «من كذب علي...». وبما أننا لم نستطع العثور على هذا الإسناد في الكتب الأخرى يبدو أنه من المستحيل تقريباً الوصول إلى نتيجة تُثبت ما إذا كان المتن قد خضع لتحسين أم لا.

ويبدو أن الإسناد التاسع، والذي يستهل بإسناد زيد بن إسلام، عن عطاء بن

يسار، عن أبي هريرة، مثيراً للاهتمام بشكل كبير؛ لأن هذا الإسناد رُوي عن أحمد بن حنبل في مسند أبي سعيد الخدري، (وليس في مسند أبي هريرة).
وتقول تلك الرواية أنّ الرسول قد أقرّ حديث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ...» بعد أن أكّد على أنّه لا ينبغي للصحابة تدوين أشياء أخرى غير القرآن، وأنّه يمكنهم النقل عن «بني إسرائيل».

ولكنّ هذا الحديث رُوي عن أبي سعيد الخدري، وليس عن أبي هريرة. ولذلك فإن أحمد بن حنبل ومسلم نقلوا نفس الحديث بسند زيد بن إسلام^(١٣٦)، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد... ويتضح من ذلك أنّ أحمد بن حنبل - مدركاً أنّ الحديث مغلوط - ذكره بنفس الإسناد الذي رُوي عن معلّمه. ولكن يبدو أنّه نوى الإشارة إلى ذلك الخطأ عن طريق نقل الحديث في مسند أبي سعيد الخدري.

أما بالنسبة إلى كتاب الطبراني فإنّ الاسم المذكور فيه هو عطاء بن الصعيب، بدلاً من عطاء بن يسار. ويبدو أنّ ذلك كان خطأً من الكاتب، أكثر من كونه تغييراً متعمداً؛ وذلك لأنّ عطاء بن الصعيب (١٣٦هـ / ٧٥٤م) كان صغيراً جداً، ولا يمكن أن يكون قد روى إلاّ عن والده من الصحابة^(١٣٧) في منتصف العمر. وبذلك لا يبدو أنّ التغيير محلّ الدراسة هو تعديل مقصود؛ لأنّه لا يرتقي بالإسناد إلى طريق أقوى.

وفي الإسنادين الثاني عشر والثالث عشر، اللذين وردا في متن ابن أبي شيبة والبخاري: «مَنْ تَقَوَّلَ...»، في الكتب الأخرى: «مَنْ قَالَ عَلَيَّ...». وقام ابن الجوزي بتسجيلها عن طريق البخاري.

ومرّة أخرى يشير هذا الإسناد إلى الخطأ الذي وقع فيه جوني پول بمقارنة كتاب ابن الجوزي مع كتاب الرسالة، للإمام الشافعي؛ وذلك لأنّ الإسناد الذي نقله ابن الجوزي من البخاري ورد في كتابه الأدب المفرد^(١٣٨)، وليس في الجامع الصحيح. فجوني پول الذي بخس من قدر هذه المسألة كان قد قبل بها كمنتج ظهر في القرن الرابع.

وبالتحقيق في أسانيد أبي هريرة مع المتن يمكن فهم أنّ التغيّر في المتون ينشأ عن تغيّر في راوٍ أو راويين (أو ثلاثة) (مثلاً: «كذب» بدلاً من: «قال»)، ولكن لا يوجد

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

تغيّرات في القرون المتتابة، باستثناء المشاكل الناشئة عن الناقلين الضعفاء للأحاديث. بينما تتناسب هذه المسألة مع العمليات قبل النظامية والنظامية لرواية الحديث، ويبدو هذا متناقضاً مع حقيقة أنّ الحديث موضع البحث ورد ذكره على أنه متواتر لفظي^(١٣٩).

ونتيجة بحثنا في ادّعاء أنّ «القول الحقيقي للقول الفصل تطوّر من (قال) و(قول) و(تقول)» يمكن إيجازه كما يلي:

بدلاً من القيام بتحليل الحديث على مستوى أفقي لمجموعات الحديث، دون الأخذ في الاعتبار الصحابة الذين قاموا برواية الحديث - النظرية التي أضعفها حديث «من كذب علي...»، الذي قام بروايته معمر -، يبدو أنّ الأصح أن تأخذ رواية كلّ صحابي شكل الطريقة العمودية.

فعلى سبيل المثال: الأسانيد الثلاثون من الوسيلة تبدو بأشكال «إنّ أفرى الفرى...» أو «إنّ من أعظم الفرى...»^(١٤٠). وهذا المتن هو نفسه في كتب الشافعي، والتي قام هو بروايتها في البداية بنفسه؛ وفي كتب الطبراني؛ وكذلك في كتب الكتاب الذين عاشوا في الزمن الواقع بين الشافعي والطبراني^(١٤١).

وإذا كانت عملية الادّعاء التي قام بها جوني پول صحيحة في تاريخ الحديث، لكننا وجدنا هذا الحديث فقط: «من كذب علي...» في المصنّفات اللاحقة.

التقييم والنتيجة

يبدو أنّ النتيجة التي توصل إليها جوني پول، باستخدام النتيجة المستتبطة من غياب الأدلة كدليل على تأريخ حديث «من كذب علي...»، معيبة؛ ويرجع ذلك إلى البحث غير الكافي، والطريقة التي اعتمد عليها؛ لأنّ الدليل من الصمت يبدأ من المفقود، وليس الموجود، فهذا يتطلّب بحثاً شاملاً في كلّ مؤلّف من المحتمل أن يتّضح فيه أيّ حديث مفصّل.

فالمدى الزمني المطلوب في الفحص يشمل على الأقلّ قرنين أو ثلاثة قرون، ويتّسع المكان الواجب فحصه لجغرافية ممتدة من مصر إلى اليمن، وإلى بخارى. إن تلك الجوانب المتعلقة باتباع طريقة الصمت تجعل التطبيق العملي لها صعباً،

وتشير الشكوك حول النتائج المرجوة منها.

وهناك أيضاً حقيقتان توضحان أوجه القصور ذات الصلة بالطريقة الصامتة:

أولاً: لم تصل إلينا معظم الكتب المؤلفة في هذا العصر.

وثانياً: لا يزال جزء هام من الكتب مجرد مخطوطات في المكتبات.

ومع وجود هذه العيوب في طريقة الصمت يبدو الوصول إلى نتيجة محفوظاً بالمخاطر، ومسعى مبالغاً فيه، إذا كانت مبنية على الكتب المتاحة حالياً عن الأحاديث الضعيفة والصحيحة، وتحديدًا إذا لم تصلنا.

وإضافة إلى تلك العيوب المتقدمة يجب أن نضيف أن عالماً واحداً لا يستطيع أن يعرف كل أسانيد عصره وجغرافيته. وحتى إذا افترضنا أنه فعل ذلك فربما لم يدونها. وعلى سبيل المثال: بحجة أن الحديث لم يكن معروفاً في منطقة الحجاز في القرن الثاني الهجري؛ نظراً لأنه لم يكن موجوداً في موطن مالك، ما يعني مساواة معرفة مالك إلى أحاديث الموطأ فقط، ومساواة معرفة منطقة الحجاز إلى الإمام مالك والموطأ.

ويجب إضافة أخطاء جوني پول في تطبيق الدليل من الصمت إلى العقوبات النظرية لهذه الطريقة المذكورة. وهذا يتطلب إعادة فحص نتائجه عن حديث «من كذب علي...».

ويتمثل أحد أخطائه في أنه قارن بين أسانيد ابن الجوزي وأسانيد الشافعي في «الرسالة»، متجاهلاً المؤلفات الأخرى.

وأيضاً تشبّهه بادعاء أن واحداً وثلاثين إسناداً إضافياً من الأسانيد الواردة في أسانيد أحاديث ابن الجوزي قد فُبركت بعد القرن الرابع.

وعلاوة على ذلك ربما يكون حديث «من كذب علي...» قد ذكر في كتب التفسير والتاريخ، بالإضافة إلى مصادر الحديث.

ومن جهة أخرى إن الأحاديث التي يدونها المؤلف في كتابه تخضع لتصرفه بالدرجة الأولى. وبناءً على ذلك قد يبدأ المصنف (المؤلف) القسم (الكتاب) في اصطلاح المحدثين) بمسمى خطيئة الكذب، ويروي أحاديث كثيرة هنالك، ولكنه قد لا ينقل حديث «من كذب علي...»؛ بسبب اختياره وتفضيله.

● حديث «من كذب علي متعمدا...» قراءة تحليلية

فعلى سبيل المثال: مع أنّ هذا الحديث لم يوجد ضمن المرويّات المحرّمة للكذب في كتاب الزهد لوكيع بن الجراح^(١٤٢)، فقد ذكر على نطاقٍ واسعٍ في كتاب الزهد لهناد بن السري^(١٤٣).

لكنّ الحديث محلّ البحث لا يظهر بصورته المشهورة في الأجزاء المطبوعة من كتاب ذمّ الكذب لابن أبي الدنيا، الذي كان تلميذاً لابن أبي شيبة وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم من العلماء المتأخّرين. ولكونه تلميذاً لهم كان من المتوقع أن يعرفه^(١٤٤).

وعلاوة على ذلك فبالرغم من أنّ الخرائطي، الذي عاش في مرحلة متأخرة نسبياً خصّص فصلاً للأحاديث المحرّمة للكذب في كتابه^(١٤٥)، فإنّه لم يضمّن هذا الحديث كتابه^(١٤٦). لذا فإنّنا قد لا نصل إلى استنتاجٍ مقنعٍ لو توقّعنا أنّ حديث «من كذب علي...» يجب أن يوجد في كلّ قسمٍ يذكر فيه الأحاديث المحرّمة للكذب. وكنتيجة فإنّ زعم جوني پول بأنّ الحديث محلّ البحث بدأ يستفيض في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الهجرة، واستنتاجاته الأخرى، تبدو غير مقبولة؛ لأنّ مصادر مثل معمر بن راشد وحبيب بن الربيع نقلوا الحديث ذاته.

ولكنّ هذا لا يعني أنّه؛ وبسبب الانتقادات المنهجية التي طرحت (النتائج المستتبطة من غياب الأدلّة)، فإنّ حجج سيلينتو لا نفع منها بالنسبة إلى علوم الرواية، حجج السيلينتو من الممكن أن تستخدم كدعمٍ إضافيٍّ، مع عدم إغفال أوجه قصورها، جنباً إلى جنب مع توظيف وسائل أخرى.

ملخص

هدف هذه المقالة هو تحقيق مبدأ السيلينتو (النتيجة المستتبطة من غياب الأدلّة)، الذي استعمل في الغرب، وما إذا كان فيه توافق مع قواعد رواية الحديث في القرون الثلاثة الأولى.

وبالإضافة إلى كفيّة دعمها بالمعلومات المتوافرة حالياً فإنّ تجربة تأريخ حديث «من كذب علي...» باستخدام هذا المبدأ بواسطة جوني پول يعطينا فكرةً عن فائدته. ومن ثم ففي هذه المقالة قد تم تحقيق حديث «من كذب علي...» في سياق كتب الطبراني «طرق حديث «من كذب علي...»»، بالإضافة إلى مصادر أساسية أخرى

للحديث، ومكتشفات جوني پول حول الحديث قيد الاختبار. وهذا البحث يقدم أيضاً فرصاً لتحديد كيف كان يعالج الإسناد والمتن في القرون الأولى.

الهوامش

- (١) انظر على سبيل المثال: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي ١: ٣٤٠، تحرير: أبو وفا الأفغاني، دار المعرفة، ١٩٧٣.
- (٢) جوزيف شاخ، أصول الفقه المحمدي: ١٤٠، أكسفورد، مطبعة كلاريندون، ١٩٧٥.
- (٣) السيد مصطفى العزامي، في أصول الفقه المحمدي لجوزيف شاخ: ١١٨، الرياض، جامعة الملك سعود ١٩٨٥؛ ظافر إسحاق الأنصاري، «أصالة التقاليد: نقد حجة جوزيف شاخ الواهية»: ٥١ - ٦١، هامادارد الإسلامية، ١٩٨٤؛ هارالد موتسكي، أصول الفقه الإسلامي، فقه المكيّة قبل المدارس الكلاسيكية: ٢١ - ٢٢، ليدن، أبريل ٢٠٠٢.
- (٤) ج. ه. أ. جوني پول، دراسات في أصول التراث المسلم: ١٠٨ - ١٣٣. هذا المقال لا يذكر في أي المناطق روي هذا الحديث بانتشار واسع، والتقييم في هذا الأمر، لذلك توزيع الحديث وفقاً للمناطق هو موضوع مقال آخر.
- (٥) جوني پول (أ. ج. إي. ٩٨، موتسكي)، «تأريخ التراث المسلم: دراسة»: ٢١٧، العربية، ٥٢ / ٢، ٢٠٠٥.
- ويرى أن جوني پول استخدم الحجّة من الصمت كمقال نفي. انظر: موتسكي «دراسة دقيقة للوضع الراهن والبحث الحديث: ج. ه. س جوني پول: نفي المولى من ابن عمر، ومكانته في أدب الحديث الإسلامي «دير الإسلام»: ٥٨ - ٥٩، ١٩٩٦.
- (٦) نورمان كالدير، دراسات في فقه المسلمين الأوائل: ٢٦، أكسفورد، طبعة كلاريندون برس، ١٩٩٣؛ المتزكي، الرسول والقطّة: في تأريخ مالك الموطأ والأعراف القانونية: ٢٤، دار جيه إس إيه أي للنشر، ط٢٢، (١٩٨٨).
- (٧) انظر على سبيل المثال إلى كتاب جزء فيه الطرق حديث من كذب عليّ متعمداً، لأبي القاسم أحمد الطبراني(٣٦٠هـ)، تحرير: أستاذ محمد حسن الغماري، بيروت، دار البشائر الإسلامية (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م. وسنشير إلى ذلك الكتاب فيما بعد باسم (الطرق): أبو عبد الله محمد أبي الفايز الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، بيروت، دار الكتب العالمية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط٣٧؛ مصطفى كاراتاس، رواة الحديث من حيث التقنية: ٦٩ - ٧٣، إسطنبول، دار الإشارات والسنة للنشر، ٢٠٠٦.
- (٨) انظر على سبيل المثال إلى كتاب: فضل الرحمن، الإسلام، ط٥٩؛ وإلى كتاب: دانيال براون،

- إعادة التفكير في الحديث في الفكر الإسلامي الحديث: ١٥٩، طبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٦.
- (٩) جوني بول، تراث المسلم: ١١٢ - ١١٣.
- (١٠) لم يُشَرَّحْ جوني بول إلى كلمة لعمر تم اقتباسها من الموطأ.
- (١١) جوني بول، تراث المسلم: ١١٢.
- (١٢) المصدر السابق: ١١٤.
- (١٣) المصدر السابق: ١٠٩ - ١١٠.
- (١٤) المصدر السابق: ١١٨.
- (١٥) المصدر السابق: ١٢١ - ١٢٤.
- (١٦) المصدر السابق: ١٢٤.
- (١٧) المصدر السابق: ١٢٥ - ١٢٩.
- (١٨) المصدر السابق: ١٢٨ - ١٢٩.
- (١٩) ذكر جوني بول أن إسناداً في مسند الشافعي قد أُضيف لها (المصدر السابق: ١٣٠).
- (٢٠) المصدر السابق: ١٣٠.
- (٢١) المصدر السابق: ١٢٤.
- (٢٢) ربيع ب. حبيب، الجامع الصحيح: ٢٨٣، تحرير: محمد إدريس، بيروت - عمان، دار الحكمة مكتبة الاستقامة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٢٣) تأريخ تراث المسلم: ٢١٨.
- (٢٤) معمر ب. راشد، جامع، أ. د. حبيب الرحمن الأعظمي، مع مصنف عبد الرزاق ١١: ٢٦١، المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (٢٥) عبد الرزاق، المصنف ٦: ١١١. ويكرّر الإسناد مع كلمات مماثلة في المصنف ٥: ٣١٢؛ تفسير القرآن: ٢٠٥، تحرير: مصطفى مسلم محمد رياض، مكتبة آل رشد ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الثانية.
- (٢٦) عبد الرزاق، المصنف ٦: ١٨٦.
- (٢٧) المصدر السابق ٥: ٣٠٨.
- (٢٨) الشيباب: ٤٣.
- (٢٩) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، كتاب الآثار: ٢٠٧، (المحرر: أبو الفافا الأفغاني)، متبعة الاستقامة، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧.
- (٣٠) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الآثار: ٨٠، كراتشي، إدارة القرآن في العلوم الإسلامية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- (٣١) أبو حنيفة، المسند: ٢٧، المحرر: صفوة السقا.
- (٣٢) سَجَّلَ فِي بَعْضِ الْمَوَاقِفِ كَأَبُو رُبَا أَوْ أَبُو رُوَيْبَا. (انظر: علي العقاري، في شرح مسند أبي حنيفة: ٢٩٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٣؛ وابن حجر، تعجيل المنفعة في زوائد رجال الأئمة الأربعة: ١٧٤، (المحرر: أكرم الله أمداد الحق)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- (٣٣) أبو الوفاء الأفغاني، محرر كتاب الآثار، يفسر أن هذا الشخص قد يكون عطية بن الحارث

الهمداني الكوفي (أبو يوسف، كتاب الآثار: ٢٠٧، ملاحظة المحرر). ولكن في إسناد أبي حنيفة تدوين اسم أبو رُبا باسم شداد بن عبد الرحمن يبيّن أن تفسير المحرر كان خاطئاً. وفي ذات الوقت فقد ذكر ابن حجر ابن رُبا شداد بن عبد الرحمن قد نقل الحديث المعني، وقد صنّفه ابن حبان كأحد الرواة الثقات. (ابن حجر، تعجيل المنفعة: ١٧٤. وانظر كذلك: ابن حبان، ذكاة ٤: ٣٥٤، المحرر: سيد شريف الدين أحمد، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م). ويفهم من ذلك أن قول جوني پول بعدم تدوين اسم أبو رُبي في أي من كتب السير الذاتية هو ادعاء باطل. (جوني پول، تراث المسلم: ١٢٣).

(٣٤) جوني پول، تراث المسلم: ١٢٣ (رقم ١٣٠).

(٣٥) ابن وهب، الجامع في الأحكام: ٦٠، القاهرة، دار الوفي، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

(٣٦) في الواقع فإن بعض الأسس التي استند إليها جوني پول غير صحيحة. على سبيل المثال: وافق جوني پول على ما أورده ابن وهب الجامع من أن (عبد الله) بن هبيرة كان معلماً، وذكره كثيراً بوصفه معلماً لابن لهيعة (عبد الله بن وهب مسلم القرشي، الجامع في الحديث: ٥٧، ٢٢١، ٢٢٣، ٦٤٣، ٧٤١، تحرير: مصطفى الحسن الحسين، المملكة السعودية، دار ابن الجوزية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

(٣٧) ابن حجر، تهذيب التهذيب: ٥٦، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٧م.

(٣٨) انظر على سبيل المثال إلى: ابن أبي شيبة، المصنّف: ٤٤؛ أحمد بن حنبل، المسند: ٥٢، ٣٢٠، ٥٣١، ١٤٥، إلخ.

(٣٩) ابن عبد الحكم، فتوح مصر في المغرب: ٣٠٢، تحرير: علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٤٠) أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة في التاريخ: ١٣٢، تحرير: هليل منصور، بيروت، دار الكتب العالمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

(٤١) أبو يعلى أحمد بن علي المثنى التميمي، المسند: ٣٦، تحرير: حسين سليم أحمد، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م؛ الطبراني، الطرق: ٣٤٣؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي جوزيه، كتاب الموضوعات من الأحاديث المرفوعات: ١٠٦، تحرير: نور الدين بن سوكر بن علي بوياسيلار، إضافة السلف، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٤٢) أحمد بن أبي بكر البصري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة: ٢٨٠، تحرير: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد وأبي أسامة سيد بن محمود، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م؛ ابن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية: ٣٤، تحرير: قاسم بن صالح بن قاسم، الرياض، دار العصيم ودار غايس، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٤٣) جوني پول، تراث المسلم: ١١٦ - ١١٧.

(٤٤) على الرغم من أن جوني پول اكتشف أن هشام بن أبي رقية كان تلميذ مسلمة بن مخلد؛ باستخدام المعلومات التي سجّلها ابن حجر، فقد ذكر هشام كمجهول، مدّعياً أن هذا الرجل لم يذكر في مكان آخر، ولكن وهذا الافتراض هو أيضاً غير صحيح، فقد سجّل البخاري اسم هشام بن أبي رقية في كتب الرجال (التاريخ الكبير ٨: ١٩٢)، و(تاريخ الثقات ٢: ٣٢٨). وشدد على أنه كان مصرياً

- في كتب الحديث ابن أبي شيبة في المصنّف ٦: ٤٧؛ ٧: ٢٢٣؛ والحاكم في المستدرک ١: ٦٨٤، ونقلت الأسانيد من خلال اسمه.
- (٤٥) جوني پول، تراث المسلم: ١١٧.
- (٤٦) الفسوي، تاريخ ٢: ٢٩٣.
- (٤٧) أبو يعلى، المسند ٣: ٢٨٩.
- (٤٨) ابن حبان، الصحيح ١٢: ٢٥٢، تحرير: شعيب آل أرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- (٤٩) الطبراني، الطرق: ٣٢٢؛ شرح المعجم الكبير ١٧: ٣٠٥، تحرير: حمدي عبد المجيد السيلافي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- (٥٠) أحمد بن حنبل، المسند ٤: ١٥٩.
- (٥١) أبو بكر محمد بن هارون الروياني، المسند ١: ١٨١، تحرير: أيمن علي أبو يمان، الرياض، مؤسسة قرطبة، مكتبة دار الراية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٥م.
- (٥٢) الطبراني، المعجم الكبير ١٧: ٣٠١.
- (٥٣) ابن حبان، الصحيح ٣: ٣٢٩.
- (٥٤) ابن حجر، التهذيب ٣: ٦٣. وهناك معلومات عن هشام بن أبي رقية وردت سابقاً. (انظر أيضاً: ابن حجر، تمجيد المنفعة: ٤٣٢).
- (٥٥) أبو علي الحسن بن موسى الأشيب البغدادي، الجزء: ٤٣، تحرير: خالد بن قاسم، دار العلوم الحديث، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٥٦) ابن حنبل، المسند ٤: ١٥٩.
- (٥٧) ابن عبد الحكم، الفتوح: ٣٢٢.
- (٥٨) الفسوي، المعرفة ٢: ٢٩٣.
- (٥٩) المصدر السابق ٢: ٢٩٢.
- (٦٠) ابن عبد الحكم، الفتوح: ٣٢٦.
- (٦١) انظر: عليّ الزبير، أنس، كتاب السنن الكبير للنسائي ٣: ٤٥٧ - ٤٥٨، المحرّر: عبد الغفار سليمان وسيد كسرواني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م. انظر: الصحابي الذي لم يُذكر اسمه (٢: ٤٤٤).
- (٦٢) روى كلٌّ من البخاري والترمذي وأبو داود هذا الحديث في كتاب العلم، ومسلم وابن ماجه نقلوا الحديث في «المقدمة»، إلا أنّ هذا الوضع يعني أنّ هناك فصولاً أخرى لم تتضمن الحديث.
- (٦٣) البخاري في كتاب التاريخ الكبير ٤: ٢٩٢، تحرير: سيد هاشم الندفي، دار الفكر.
- (٦٤) الترمذي، علل الترمذي الكبير (أبو طالب القاضي): ٣٤٠، تحرير: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود محمد السعيد، عالم الكتب، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- (٦٥) الأعظمي، حول أصول «شاخت»: ١١٨. والأمر نفسه ينطبق على أنواع أخرى من الكتب. انظر مثلاً: جوزيف هورويتز، نموّ أسطورة محمد «حياة محمد»: ٢٧٣، تحرير: يوري رويان، الولايات

- المتحدة الأمريكية، أشغاييت، ١٩٩٨م.
- (٦٦) جوني بول، تراث المسلم: ١٠٨.
- (٦٧) الطُّرُق: ١٨٩.
- (٦٨) المصدر السابق: ١٩.
- (٦٩) سنن ابن ماجه: ٣٤ (مقدمة).
- (٧٠) مسند ابن حنبل ٢: ٥٠١.
- (٧١) حمّاد بن سريغ، الزهد ٢: ٦٣٨، تحرير: عبد الرحمن بن عبد الجبّار الفريفاي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- (٧٢) أبو يعلى، المسند: ٥٠٦.
- (٧٣) د. ٢٤٣ | ٨٥٧.
- (٧٤) صحيح البخاري ١: ٢١٠.
- (٧٥) المسند الأول: ٢٣٩.
- (٧٦) ابن الجوزي، الموضوعات: ٨٤.
- (٧٧) الطُّرُق: ١٩٣.
- (٧٨) مسند الطيالسي ١: ٣١٨.
- (٧٩) السنن الكبير ٣: ٤٥٨.
- (٨٠) مسند ابن حنبل ٢: ٤١٠، ٤٦٩.
- (٨١) المصدر السابق ٢: ٥١٩.
- (٨٢) أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان القطيعي، الطارق، الجزء الألف: ٤٦٣، تحرير: بدر بن عبد الله، الكويت، دار النفاثس، ١٩٩٣.
- (٨٣) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨٤.
- (٨٤) الطُّرُق: ١٩٥.
- (٨٥) في كتاب البخاري: ٣٨.
- (٨٦) صحيح مسلم: ٢ (مقدمة)؛ أبو يعلى، معجم الشيوخ: ٥٧، تحرير: حسين سليم أسد، بيروت، دار المأمون للتراث، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- (٨٧) الطُّرُق: ٨٤.
- (٨٨) المصدر السابق: ١٩٦.
- (٨٩) كشف الأستار ١: ١١٦.
- (٩٠) الكامل ١: ٢٤.
- (٩١) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨٦.
- (٩٢) الطُّرُق: ١٩٨.
- (٩٣) الكامل ١: ٢٥.
- (٩٤) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨٦.

- (٩٥) الطُّرُق: ٢٠٠.
- (٩٦) المصدر السابق: ٢٠١.
- (٩٧) المصدر السابق: ٢٠٣.
- (٩٨) مسند ابن حنبل ٣: ١٢.
- (٩٩) الطُّرُق: ٢٠٥.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٢٠٧.
- (١٠١) المصدر السابق: ٢٠٩.
- (١٠٢) المصدر السابق: ٢١١.
- (١٠٣) مسند ابن حنبل ٢: ٣٦٥. راجع الإسناد الذي استمدّه من معلم آخر (٢: ٣٢١).
- (١٠٤) ابن أبي شيبة، المصنف ٥: ٢٩٦؛ ابن راهويه، المسند ١: ٣٤١، تحرير: عبد الغفور بن عبد الحقّ البلوشي، مكتبة الإيمان، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- (١٠٥) البخاري، الأدب المفرد: ١٠٠، المحرّر: فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م ١٠٠.
- (١٠٦) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨٥.
- (١٠٧) المصدر نفسه.
- (١٠٨) الكامل ٦: ٢٨٢.
- (١٠٩) الطبراني، الطُّرُق: ٢١٣ - ٢٢٧.
- (١١٠) ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٩٥ - ٩٦.
- (١١١) الطبراني، الطُّرُق: ١٦٩؛ ابن الجوزي، الموضوعات ١: ٨١.
- (١١٢) مسند ابن حنبل ٢: ٤١٣.
- (١١٣) مسند ابن راهويه ١: ٢٩٠.
- (١١٤) مسند الدارمي: ٥٠، المقدمة.
- (١١٥) الطبراني، المعجم الأوسط ٣: ٣٣٨، تحرير: طارق الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (١١٦) الطبراني، مسند الشاميين ٢: ٢٤٧، المحرّر: حمدي عبد المجيد السيلافي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- (١١٧) أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدي، المسند ٢: ٤٩٢، تحرير: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت القاهرة، دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبّي.
- (١١٨) جوني پول، تراث المسلم: ١١٤.
- (١١٩) الحميدي، المسند ٢: ٤٩٢.
- (١٢٠) الذهبي، السيار ٥: ٧.
- (١٢١) أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث ٣: ٣٢، تحرير: محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العربي، بيروت، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م. والتعبير المتقدّم لا ينبغي فهمه بأنّه يعلم أي إسناد للحديث، بل على العكس من ذلك، فقد نقل الحديث من كتاب فضائل القرآن (قاسم بن سلام، كتاب فضائل

- القرآن: ٦٧ - ٦٨، تحرير: مروان عطية، محسن حربا، وفا تقي الدين، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م).
- (١٢٢) مسند البزار ٥: ١٠٠.
- (١٢٣) الطُّرُق: ٤٩ - ٥١.
- (١٢٤) الترمذي، العلل ١: ٣٤٠.
- (١٢٥) مسند البزار ١: ١٦٦ - ١٦٧.
- (١٢٦) مسند أبي بكر: ١٣٢.
- (١٢٧) المعجم الوسيط ٣: ١٧٣.
- (١٢٨) الطُّرُق: ٢٤٣ - ٢٤٩.
- (١٢٩) المعجم الكبير ٥: ١٩١.
- (١٣٠) المصدر السابق ٢٠: ٤٤٤.
- (١٣١) الطُّرُق: ١٩٦.
- (١٣٢) الأعظمي، أصول شاخت: ١١٨؛ أصول موتزكي: ٢٢.
- (١٣٣) الكتاني، النظم المتناثرة: ٣٧.
- (١٣٤) المصدر نفسه.
- (١٣٥) الطُّرُق: ١٩٨.
- (١٣٦) ابن حنبل، المسند ٣: ٣٩، ٥٦؛ مسلم، الزهد والرقائق: ٧٢.
- (١٣٧) ابن هاسر، التهذيب ٧: ١٨٢.
- (١٣٨) الأدب المفرد: ١٠٠.
- (١٣٩) سيتم التحقيق في هذا الموضوع في مقال آخر.
- (١٤٠) انظر: أحمد بن حنبل، المسند ٣: ٤٩٠ - ٤٩١، ٤: ١٠٦ - ١٠٧؛ البخاري، المناقب: ٤؛ ابن جبان، الصحيح ١: ٢١٥.
- (١٤١) الشافعي، المسند: ٢٣٩؛ الطبراني، الطُّرُق: ٣٥٨، إلخ.
- (١٤٢) وكيع بن الجراح، كتاب الزهد ٣: ٦٩٥ - ٧٠٢، تحرير: عبد الرحمن عبد الجبار فريفاي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- (١٤٣) انظر: حماد، الزهد ٢: ٦٣٨ - ٦٤٠.
- (١٤٤) عبد الله بن محمد القرشي ابن أبي الدنيا، ذم الكذب وأهله، تحرير: محمد غسان نصوح أوزغو، دمشق - بيروت، دار السنابل، ١٩٩٣ م.
- (١٤٥) أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل الشامي الخرائطي، مصافي الأخلاق ومضمونها: ٣١ - ٦١، تحرير: مصطفى بن أبي النصر الشلبي، مكتبة الصفدي للتوزيع، جدة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- (١٤٦) تضمّت كتب ابن أبي الدنيا (ذم الكذب: ٤٠) والخرائطي (مصافي الاخلاق: ٨٠) حديث (من حدّث بحديثٍ يرى أنّه كذبٌ فهو أحد الكذّابين). ولكنّ هذا الحديث قد وجد في هذا الشكل في جامع ابن وهب. وقد وصفه جوني پول بأنّه انتشر قبل حديث (من كذب عليّ). (جوني پول، تراث المسلم: ١١٥ - ١١٦).

عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

د. الشيخ محمد علوان (*)

مقدمة

القضية التي نبحت عنها في هذه السطور هي: هل يوجه القرآن الكريم عتاباً للنبي الأكرم ﷺ؟

وقد تشابهت أقوال المفسرين من جميع المذاهب الإسلامية في وقوع العتاب للنبي الأكرم ﷺ في القرآن الكريم، وإن اختلفوا في موجب ذلك العتاب؛ فبين من يرى بأن الله تعالى يعاتب نبيه الأكرم ﷺ على زلة صدرت منه، وأمور أخطأ بفعلها، وذكروا في ذلك آيات، منها: قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ و﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾، وبين من يرى أن النبي الأكرم ﷺ أعلى شأنًا وأرفع مقامًا من أن يقدم على الخطأ؛ لأنه معصوم على الإطلاق، وإنما يحملون عتاب الله سبحانه وتعالى له ﷺ على أنه ترك الأولى.

ولكننا من خلال البحث نسعى إلى إثبات قول مغاير تماماً لما توافق عليه أغلب المفسرين في هذه المسألة، فنقول، والله المستعان: إن مقام النبي الأكرم ﷺ أعلى وأسمى من أن يعاتبه الله تعالى في كتابه المجيد؛ لأنه ﷺ لا يمكن أن يصدر عنه ما يعاتب الله سبحانه عليه.

١- مفهوم العتاب

يقول صاحب معجم مقاييس اللغة: (عتب) العين والتاء والباء أصل صحيح،

(*) دكتوراه في التفسير المقارن، وأستاذ وباحث في العلوم الإسلامية، من سلطنة عُمان.

يرجع كلاً إلى الأمر فيه بعض الصعوبة، من كلامٍ أو غيره^(١).
وجاء في كتاب العين: العتب: الموجدة. عَتَبْتُ على فلان عتَباً ومعْتَبَةً، أي وَجَدْتُ
عليه^(٢).

وقال ابن الأثير: يقال: عتبه يعتبه عتَباً، وعتب عليه يعتب، ويعتب عتَباً ومعْتَباً.
والاسم المعتبة، بالفتح والكسر، من الموجدة والغضب. والعتاب: مخاطبة الإدلال
ومذكرة الموجدة^(٣).

وقال الأزهرى: العتب والمعاتبة والعتاب: كل ذلك مخاطبة الإدلال وكلام
المدلين أخلاءهم، طالبين حسن مراجعتهم، ومذكرة بعضهم بعضاً ما كرهه مما
كسبهم الموجدة^(٤).

وجاء في مجمع البحرين: عاتبه معاتبته، وعتب عليه عتَباً، من باب قتل وضرب،
فهو عاتب: وجد عليه، ولامه في سخطه^(٥).

وفي تاج العروس: والعُتْب، أي بفتح فسكون، الموجدة، بكسر الجيم، وهو
الغضب الذي يحصل من صديق^(٦).

فيتحصّل عندنا أنّ العتاب يكشف عن وجد وشيءٍ من الغضب، يعتمل في قلب
الصديق والحبیب تجاه صديقه وحبیبه، ممّا يدفعه إلى مخاطبته بشيءٍ من الوجد
والملامة، مشوباً بشيءٍ من الخشونة في الكلام؛ لما كرهه منه.

٢- مفهوم عصمة النبي الأكرم ﷺ

يقول الحكيم الربّاني الشيخ جوادي الأملي في كتاب الوحي والنبوة: وحيث إنّ
الرسول الأعظم ﷺ كان معصوماً من شتى النواحي فقد صدق فيه ما قاله الله
سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ ♦ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١﴾، ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ
إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛ إذ إن السهو والنسيان والتغيير ونحو ذلك ليس بشيء
منه على صراط مستقيم؛ لأنّ كل واحد من هذه الأمور عوج وضلال وغي، وأين ذلك
من الصراط المستقيم؟!^(٧)

ويقول أيضاً: ما هو معروف بين الإمامية من أنّ النبي الأكرم ﷺ وأهل بيته
الطاهرين ﷺ لا يرتكبون حتّى (تَرَكَ الأَوْلَى) ليس ببعيد؛ فهم مؤيّدون بروح القدس

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

بصفة خاصة، وكلما كان ميزان التأييد والمدد الغيبي والملكوتي أكثر كانت العصمة والمصونية أشدّ وأكثر^(٨).

ويقول سماحته في موضوع آخر: ذكر العلماء لكلمة (الرجس) معاني كثيرة، مثل: الشك والشرك والسهو والنسيان والخطأ والتذبذب والجحود والوسوسة والغفلة وعدم الرضا والجهل والقصور والتقصير... وهذه كلّها من قبيل المصاديق والنماذج. ومن هنا فإنه يمكن أن يقال في بيان معنى (الرجس): إنه كل شيء لا يناسب ولا يليق بحال الإنسان، ويعتبره العرف الصحيح والعقل السليم قبيحاً جداً.

وكما يقول الأستاذ العلامة الطباطبائي ﷺ: (الرجس) يعني القذارة، وهي هيئة توجب النفور والاشمئزاز والانزجار، سواء كان هذا النفور ظاهرياً، مثل: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، أو باطنياً أو معنوياً، مثل: الشرك والكفر وآثار الأعمال القبيحة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّما يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

وبالإضافة إلى ذلك فإن (ال) في كلمة ﴿الرِّجْسَ﴾ المذكورة في الآية المباركة تفيد عموم الجنس أو الاستغراق، وتشمل كلّ أنواع الرجس، أعمّ من المكروهات وترك الأولى و...^(٩).

ويقول في كتاب (مراحل الأخلاق في القرآن): إنّ النبي الأكرم ﷺ يقول: إنه يستغفر الله سبعين مرّة في اليوم. وفي الحقيقة فإن هذا الاستغفار من الإنسان الكامل إنما هو (دفع)، وليس (رفعاً)، فهو يستغفر لكي يمنع الحجب عن أن ترين على قلبه، لا أنه يستغفر ليرفع الحجب عن قلبه^(١٠).

ويذكر العلامة الحلي ﷺ أنّ من مقتضيات عصمة النبي الأكرم ﷺ «أنّ النبيّ تجب متابعتة، فإذا فعل معصيةً فإمّا أن تجب متابعتة أو لا. والثاني باطل؛ لانتهاء فائدة البيعة. والأول باطل؛ لأنّ المعصية لا يجوز فعلها»^(١١).

وهذا يصدق أيضاً في حال فعل النبي الأكرم ﷺ لما يعاتب عليه، ويكره منه؛ فإنّ على الناس اتّباعه في ذلك، ويترتّب عليه وقوعهم في ما هو مكروه عند الله. فينبغي عليهم عدم متابعتة فيه، وهذا خلاف لأمر الله سبحانه باتباعه، كما هو

صريح قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

وذكر العلامة أيضاً أنه إذا فعل ﷺ معصية وجب الإنكار عليه؛ لعموم وجوب النهي عن المنكر، وذلك يستلزم إيذاءه، وهو منهي عنه. وكل ذلك محال^(١٣).

وهذا يصدق أيضاً في حال ارتكاب النبي الأكرم ﷺ ما يكره وينفر ويعاتب عليه من قبل ربه، وإيذاء النبي الأكرم ﷺ منهي عنه بصريح القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً﴾ (الأحزاب: ٥٧).

ويقول الشيخ المظفر ﷺ: والمعصية هي التترُّه عن الذنوب والمعاصي، صفائرها وكبائرها، وعن الخطأ والنسيان، وإن لم يمتنع عقلاً على النبي أن يصدر منه ذلك، بل يجب أن يكون منزهاً حتى عما ينافي المروءة، كالتبدُّل بين الناس، من أكل في الطريق أو ضحكٍ عالٍ، وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام^(١٣).

ومما لا شك فيه أن فعل النبي الأكرم ﷺ ما يعاتبه عليه ربه أمرٌ مستهجن عند العرف العام؛ إذ يفتح باباً للطعن فيه ﷺ؛ فتارة يقال: إنَّه ﷺ كان عجولاً؛ وتارة يقال: إنَّه ﷺ متسرَّع لا ينتظر أمر الله تعالى؛ أو يقال: إنَّه ﷺ لا يقدر على تشخيص المصلحة العليا...

ولا ننسى أن من أقوى الأدلة على عصمة النبي الأكرم ﷺ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، التي يفيد إطلاقها أن كل ما يقوله النبي الأكرم، بما يعم القرآن الكريم وغيره، إنما هو وحي من الله تعالى، ومن ثم فهو غير قابل لأن يكون مخالفاً لما يرضاه الله سبحانه ويحبه.

٣- مفهوم الخطأ

الخطأ هو نقيض الصواب، كما تقول معاجم اللغة^(١٤)، وهو بمعنى ارتكاب الذنب عن غير عمدٍ في ما يتعلق بالأمور الدينية^(١٥).

وقد اتفقت كلمة علماء مذهب الإمامية على تنزيه النبي الأكرم ﷺ عن الخطأ، قبل البعثة وبعدها. وقد ذكرنا بعض أقوالهم في بيان مفهوم العصمة.

ومما لا خلاف عليه أن صدور الخطأ من النبي الأكرم ﷺ يبعث على عدم

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

اعتماد الناس عليه ﷺ، وعدم الانقياد له، وفي ذلك نقض لغرض البعثة؛ إذ إنّ الله سبحانه تعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (النساء: ٦٤).

مفهوم ترك الأولى

مما ورد من الأجوبة في صفحة مركز الأبحاث العقائدية، التابع للسيد السيستاني: ولم يعلم صدور ترك الأولى من رسولنا ﷺ، وكذلك عن أئمتنا ﷺ. ولو صدر فإن ذلك لا يقدح في عصمتهم؛ لما هو المعلوم من أنّ ترك الأولى لا يضرّ بالعصمة. يقول السيد محسن الخراساني في كتاب (بداية المعارف الإلهية): وقد يعبر عنه بترك الأولى. ولا بأس به. نعم، قد يُراد من ترك الأولى فعل مكروه أو عمل مرجوح. وهو وإن لم يكن معصيةً وتخلفاً عن القوانين، ولا يكون رذيلة من الرذائل الأخلاقية، ولكن لا يناسب صدوره من عظمائهم، كرسولنا وأئمتنا ﷺ، إلاّ لجهة من الجهات، كبيان الأحكام ونحوه^(١٦).

ويقول الشيخ الصافي في كتاب (رسالتان حول العصمة): وأمّا بالنسبة إلى نبينا ﷺ، وأوصيائه وخلفائه الاثني عشر ﷺ، فحيث إنهم في أعلى مراتب القوة القدسية والنورانية الربّانية... فعدم صدور ترك الأولى عنهم كعدم صدور المعاصي في نهاية الوضوح، يظهر ذلك لكلّ من درس تاريخ حياتهم النورانية، وأخلاقهم الإلهية، وأدعيتهم ومناجاتهم وخشيتهم...^(١٧).

ويقول السيد محمد الحسيني الشيرازي ﷺ في شرح حديث الكساء الشريف: فاللام للجنس في قوله ﷺ: (الرجس)، فيكون دعاؤه ﷺ طلباً لإذهاب كلّ أنواع الرجس عنهم ﷺ، الظاهر منه والباطن، الروحي والجسمي، المادي والمعنوي، المحرّم منه والمكروه.

وهذا يدلّ على ما فوق العصمة؛ لأنّ العصمة عبارة عن الاعتصام عن الذنب والسهو والخطأ والنسيان والجهل وما أشبه ذلك، والإطلاق يدلّ على ما فوق ذلك، ويشمل حتى ترك الأولى، وقد ذكرنا في بعض الكتب الكلامية أنّهم ﷺ منزهون عن ترك الأولى أيضاً^(١٨).

ثمّ إنّ عمدة ما يدفع بعض العلماء إلى القول بصدور ترك الأولى من النبيّ

الأكرم ﷺ هو أنه ﷺ يبين بذلك الحكم الشرعي الصحيح؛ إذ إن التزام النبي الأكرم ﷺ ومواظبته على فعل المستحبات قد يوهم المسلمين بوجوبها، فكان لا بد أن يترك فعلها في بعض الأحيان ليندفع ذلك التوهم.

وهذا يعني أن النبي الأكرم ﷺ يشخص أن مصلحة تعليم المسلمين الحكم الصحيح أولى من مصلحة فعل المستحب، وهنا لا نملك إلا أن نقول بأن النبي الأكرم ﷺ قد أخطأ في تشخيص قضية تتعلق بتبليغ الرسالة، وهذا باطل؛ لأنه محال بعد القول بعصمته ﷺ؛ وإما أن الله تعالى يعاتب نبيه الأكرم ﷺ على فعل الأولى، وهذا خلف، فالفرض هو أنه ﷺ قد ترك الأولى، فهو أيضاً باطل.

هذا مع التسليم بأن طريق تبليغ الحكم الشرعي منحصر بتركه ﷺ للمستحب، وإلا فإننا في سعة من القول بذلك؛ إذ إن تبليغ الحكم الشرعي الصحيح يمكن أن يتم من خلال إقراره ﷺ لمن يترك المستحبات من الصحابة، أو يفعل المكروهات، ولا شك في أن عددهم ليس بالقليل.

مفهوم تأديب الله تعالى لنبيه الأكرم ﷺ

نعلم أولاً أن ما يتناقله الناس مما يناسب رسول الله ﷺ أنه قال: «أدبني ربي فأحسن تأديبي» ليس حديثاً ذكرته الكتب الروائية المعتبرة. وقد ذكره العلامة المجلسي في المجلد السادس عشر من (بحار الأنوار)، وقد ذكره في طي الكلام، من دون أن يذكر رواته^(١٩).

كما ذكره الشيخ الحويزي في تفسيره، وأيضاً لم يذكر رواته^(٢٠). ولا يبعد أن يكون هذا الحديث صحيحاً؛ إذ مما لا شك أنه صحيح المعنى، فالله تبارك وتعالى يتولى تهيئة أنبيائه ﷺ وتربيتهم، وقد قال في كتابه المجيد عن نبيه موسى ﷺ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩). كما أن هذا هو مقتضى الاصطفاء والاجتباء والتعليم، الذي يمتن به الله سبحانه وتعالى على جميع أنبيائه الكرام ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: ٦)، ﴿وَكَوْلَا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةً مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

وَمَا يَضُرُّوكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ
وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿النساء: ١١٣﴾.

فعلى فرض صحته فإن هذا التأديب الإلهي الخاص لسيد أنبيائه وخاتم رسله وصفوته من خلقه يعني إيصاله إلى أقصى درجات الكمال البشري؛ ليكون قدوة وأسوة حسنة للناس كافة، كما أرسله الله تعالى للناس كافة، فلا يسبقه إلى فضيلة، ولا يلحقه في منقبة، أحد ممن مضى، ولا ممن يأتي.

ثم لا يغيبن عن بالنا أن الكون لا ينحصر في الإنسان. فالله تعالى قد خلق من الكائنات ما لا نعلم، وكل تلك العوالم تسبح لله وتعبده وتآتمر بأمره، كما يصرح بذلك كتاب الله المجيد: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (الجمعة: ١)، ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤).

وعندئذ ينبغي أن ننظر إلى الكمال الذي أعده الله تبارك وتعالى لسيد خلقه وأكرمهم عليه، على سعة الكون واختلاف الكائنات، لا أن نحصره في دائرة البشر، ونضيقه بصغر الدنيا.

وبعبارة أخرى: إنه ليس من الضروري أن يكون تأديب الله تعالى لنبيه الأكرم ﷺ في هذه الدنيا وبحسب متطلباتها؛ إذ إنه ليس محصوراً بهذه الدنيا، بل يمكن أن نقول: إن الدنيا ليست إلا أصغر حلقات الكون، وأهونها على الله، في حين أن الكمال أمر لا يحد ولا يحصر، فهو يمتد ويسمو بتسامي حلقات الوجود.

٦- مفهوم الحق الذي عليه النبي ﷺ، واتباعه ﷺ للوحي مطلقاً

يصف الله تبارك وتعالى نبيه الأكرم ﷺ بأنه على الحق المبين: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (النمل: ٧٩)، وهذا الحق ليس إلا من عند الله: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (البقرة: ١٤٧).

فإذا كان النبي الأكرم ﷺ يقول في حق أمير المؤمنين عليه السلام: «علي مع الحق والحق مع علي، لا يفترقان حتى يردا علي الحوض»^(٣) وفي رواية أخرى: «علي مع الحق

والحق مع عليّ، والحق يدور حيثما دار عليّ^(٢٢)، فإن الأولى أن يكون الحق ملازماً لسيد الخلق طراً من الأولين والآخرين.

فإذا تمّ لنا ذلك فإننا لا نجد محملاً لأن يفعل النبيّ الأكرم ﷺ شيئاً يعاتبه عليه ربّه؛ لأن ذلك يعني أحد أمرين:

١. إما أن الله تعالى يعاتب نبيّه الأكرم ﷺ على فعل الحقّ.

٢. وإما أن النبيّ الأكرم ﷺ فارق الحقّ في فعله لما استوجب به عتاب ربّه.

وكلاهما باطل؛ لأنّ الأول يخالف حكمة الله تعالى؛ والآخر خلاف للفرض (ملازمة الحقّ للنبيّ)، وهو محال؛ لأنّ الشيء لا ينقلب على نفسه، كما هو مقرّر عند العقلاء.

ثم إن القرآن الكريم يشهد للنبيّ الأكرم ﷺ بأنه متبّع أتمّ الاتباع لما يوحي إليه من ربّه، وأنه ﷺ لا يفعل شيئاً من عنده: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَآئِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٣)، ويقول عزّ من قائل: ﴿إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥).

فلا يبقى بعد ذلك مجالٌ لقائلٍ أن يقول: إن النبيّ الأكرم ﷺ كان يستعجل في فعل بعض الأشياء قبل أن ينزل إليه الوحي من ربّه، ويكون في ذلك مخطئاً، فيعاتبه الله تعالى على ذلك.

ونقرأ في سبب نزول قوله تعالى في سورة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١)، كما هو متفق عليه بين المفسّرين، أنّ امرأة أتت النبيّ ﷺ فقالت: يا رسول الله، إنّ فلاناً زوجي، وقد نثرت له بطني، وأعنته على دنياه وآخرته، لم ير مني مكروهاً، أشكوه إليك، فقال: فيم تشكونيه؟ قالت: إنّه قال: أنت عليّ حرامٌ كظهر أمي، وقد أخرجني من منزلي، فانظر في أمري، فقال لها رسول الله ﷺ: ما أنزل الله تبارك وتعالى كتاباً أقضي فيه بينك وبين زوجك، وأنا أكره أن أكون من المتكلمين، فجعلت تبكي وتشتكي ما بها إلى الله عزّ وجلّ، وإلى رسول الله ﷺ، وانصرفت، قال: فسمع الله تبارك وتعالى مجادلتها لرسول الله ﷺ في زوجها، وما

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

شكت إليه، وأنزل الله عز وجل في ذلك قرآناً: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ♦ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ﴿٣٣﴾.

٧- مفهوم وجوب اتباع النبي ﷺ والافتداء به

فالقرآن الكريم صريح في وجوب اتباع النبي الأكرم ﷺ، بل إن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنْهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ ♦ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: ٦٤ - ٦٥) يبيّن أن هناك تلازماً بين بعثة الأنبياء ﷺ وبين طاعتهم، فلا معنى لإرسال الرسل إذا كانوا لا يُطاعون. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا رأي لمن لا يُطاع»^(٢٤). فلا قيمة لرأي الحضيف ما لم يكن مطاعاً متّبعا؛ إذ لا خير في رأي لا يتحقق على أرض الواقع.

وكما قلنا فإن القرآن المجيد زاخرٌ بالآيات الآمرة باتباع النبي الأكرم ﷺ والافتداء به، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ♦ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣١ - ٣٢)، و﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾ (الأحزاب: ٢١)، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ١)، وغيرها من الآيات الكريمة. وبناءً على ذلك كيف يمكن أن يُقال: إن النبي الأكرم ﷺ يفعل ما لا يرضى الله، فيعاتبه عليه، وفي الوقت نفسه يجب على المؤمن أن يقتدي به ﷺ، ويتبعه؛ ليفوز برضوان الله تعالى، ويكسب محبته سبحانه؟!؟

ولا يجدي القول بعد ذلك: إن هذا العتاب ليس على فعل المكروه، وإنما هو على ترك الأولى...؛ إذ إن المحصلة لا تختلف؛ فإمّا أن نقول بأن الله تعالى يأمر عباده بأن يتبعوا النبي الأكرم ﷺ، فيفعلوا ما يفعله، ثم يعاتبهم على فعلهم!؛ وإمّا أن نقول بأنه سبحانه ينهاهم عن اتباع النبي الأكرم ﷺ في بعض أفعاله؛ لأنها محل عتاب من الله تعالى، ثم لا يبيّن لهم تلك الأفعال، فيبقى المؤمن حائراً أمام كل فعل يصدر من

النبي الأكرم ﷺ، لا يدري أيقنني به ﷻ أم لا؟! فهل يبقى بعد ذلك معنى لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: ١٩٧)!

الآيات الموهمة بصدور العتاب من الله تعالى للنبي الأكرم ﷺ

نستعرض في ما يلي بعض الآيات الشريفة التي حملها بعض المفسرين، من كلا الفريقين، على معنى عتاب الله تعالى لنبيه الكريم ﷺ، وهي:

١. ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦).
٢. ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صدَّقُوا وَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: ٤٣).

٣. ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُفْجِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧).
٤. ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧).
٥. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التحریم: ١).

٦. ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتُخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبَتُّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ ﴿إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ (الإسراء: ٧٣ - ٧٥).
٧. ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ١٦١).

ولنتأمل في هذه الآيات، ولننظر في مختلف الأقوال الواردة في تفسيرها، ثم لنحكم، هل يمكن الخروج بنتيجة نهائية مفادها أن الله تعالى يعاتب نبيه الأكرم ﷺ في كتابه المجيد؟!

الآية الأولى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦)

ورد في تفسير الشيخ القمي رحمه الله ، في سبب نزولها ، أن رسول الله ﷺ دعا إلى بيعة علي يوم غدير خم ، فلما بلغ الناس ، وأخبرهم في علي ما أراد الله أن يخبر ، رجع الناس ، فاتكأ معاوية على المغيرة بن شعبة وأبي موسى الأشعري ، ثم أقبل يتمطى نحو أهله ، ويقول: ما نُقِرَّ لعلِّي بالولاية أبداً ، ولا نصدِّق محمداً مقالته فيه. فأنزل الله جل ذكره: ﴿فَلَا صَدَقَّ وَلَا صَلَّى ❖ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ❖ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى ❖ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ ، فصعد رسول الله ﷺ المنبر وهو يريد البراءة منه ، فأنزل الله ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ ، فسكت رسول الله ﷺ ، ولم يسمه^(٢٥).

ويرى الشيخ الطوسي رحمه الله أن النبي ﷺ كان؛ لشدة حبه للقرآن الكريم، يتعجل فيحرك به لسانه ، أي يقرأه مع جبرائيل عليه السلام ، فنهاه الله سبحانه عن ذلك^(٢٦). ويتفق معه الشيخ الطبرسي رحمه الله في أن قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ نهي للنبي ﷺ عن الاستعجال ، سواء كان في تلقي الوحي أو في تبليغه أو في استنزاله^(٢٧).

وهكذا يرى العلامة الطباطبائي رحمه الله أن هذه الآية الشريفة وما حولها تتضمن أدباً إلهياً رفيعاً ، كلّف النبي ﷺ أن يتأدّب به حين يتلقّى ما يوحى إليه من القرآن الكريم ، فلا يبادر إلى قراءة ما لم يُقرأ بعد ، ولا يحرك به لسانه ، وينصت حتّى يتم الوحي.

ويقول العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم (الميزان في تفسير القرآن): قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ❖ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ❖ فَإِذَا قَرَأْتَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ❖ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾: الذي يعطيه سياق الآيات الأربع ، بما يحفّها من الآيات المتقدّمة والمتأخّرة الواصفة ليوم القيامة ، أنها معترضة ، تتضمن أدباً إلهياً ، كلّف النبي ﷺ أن يتأدّب به حين يتلقّى ما يوحى إليه من القرآن الكريم ، فلا يبادر إلى قراءة ما لم يُقرأ بعد ، ولا يحرك به لسانه ، وينصت حتّى يتم الوحي. ويمثل العلامة لذلك بأنه يجري مجرى قول المتكلّم منا أثناء حديثه لمخاطبه ، إذا بادر إلى تتميم بعض كلام المتكلّم باللفظة واللفظتين ، قبل أن يلفظ بها المتكلّم ، وذلك يشغله عن التجرد للإنصات ، فيقطع المتكلّم حديثه ، ويعترض ويقول: لا تعجل بكلامي ، وأنصت؛ لتفقه

ما أنزل لك^(٢٨).

ونهي النبي الأكرم ﷺ عن الاستعجال في إبلاغ الوحي هو ما يراه الشيخ مكارم الشيرازي في هذه الآية المباركة. ويمضي سماحته في الحديث عن هذا الاستعجال، فيقول: «لقد تضمنت الآيات الأخيرة دروساً تعليمية، ومن جملتها: النهي عن العجلة عند تلقي الوحي. وكثيراً ما لوحظ بعض المستمعين يقفون كلام المتحدث أو يكلمونه قبل أن يتمه هو، وهذا الأمر ناشئ عن قلة الصبر أحياناً، أو ناشئ عن الغرور وإثبات وجود أيضاً، وقد يكون العشق والتعلق الشديد بشيء جديد يدفع الإنسان - أحياناً - إلى هذا العمل، وفي هذه الحالة ينبعث عن حافظ مقدس. غير أن هذا الفعل نفسه - أي العجلة - قد يحدث مشاكل أحياناً. ولذلك فقد نهت الآيات أنفة الذكر عن العجلة، حتى ولو كان المراد أو الهدف من هذا الفعل صحيحاً. وأساساً لا تخلو الأعمال التي تنجز باستعجال من العيب والنقص غالباً.

ومن المسلم به أن فعل النبي؛ لما كان عليه من مقام العصمة، مصون من الخطأ، إلا أنه ينبغي عليه أن يكون في كل شيء مثلاً وقدوة للناس؛ ليفهم الناس أنه إذا كان الاستعجال في تلقي الوحي غير محبذ فلا ينبغي الاستعجال في الأمور الأخرى من باب أولى أيضاً^(٢٩).

ويورد ابن جرير الطبري، وهو من مفسري أهل السنة وعلمائهم، في تفسيره جامع البيان أقوال عدد من الصحابة والتابعين في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، ومفادها أن الله سبحانه عاتب نبيه الأكرم ﷺ على استعجاله في تلقي الوحي^(٣٠).

وفي ما يروي السمرقندي أن النبي ﷺ استعجل بإجراء القصاص على رجل لطم زوجته، من قبل أن ينزل عليه الوحي بالحكم في تلك الحادثة، بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٣١).

وأما الرازي فإنه يتفطن في استعراض الأسباب المحتملة لهذا النهي في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، حتى يصل به الحال أن يقول: «وخامسها: أنه تعالى حكى عن الكافر أنه يقول: أين المفر؟، ثم قال تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (القيامة: ١١ - ١٢). فالكافر كأنه كان يفر من الله تعالى إلى

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

غيره، فقيل لمحمد: إنك في طلب حفظ القرآن تستعين بال تكرار، وهذا استعانة منك بغير الله، فاترك هذه الطريقة، واستعن في هذا الأمر بالله...».

ويذكر الرازي في معرض تنزيه ساحة الأنبياء ﷺ عن ارتكاب الذنوب أن هذه الآية الشريفة مما يستدل به القائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء ﷺ^(٣٢).

وأما الألوسي فإنه يرى أن تعجل النبي ﷺ في تلقي الوحي، وذلك بقراءته مع جبرائيل ﷺ، كان يمكن أن يؤدي إلى إشغال النبي الأكرم ﷺ بكلمة عن سماع ما بعدها، ولذلك نهي عنه في قول الله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾^(٣٣).

القول المختار

ولكننا نقول: إن سياق السورة المباركة لا يأبى أن يكون المراد في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...﴾ هو قراءة الكافرين لكتبهم يوم القيامة. ويدل على ذلك ما قبل هذه الآيات الكريمة وما بعدها؛ إذ إن الحديث في السورة كلها، ابتداءً وانتهاءً، يدور حول يوم القيامة.

وقد ذكر الرازي هذا القول في تفسيره، ونسب إلى القفال^(٣٤) أنه عقب عليه، بعد أن ذكره: «فهذا وجه حسن، ليس في العقل ما يدفعه، وإن كانت الآثار غير واردة به».

وقد ذكر العلامة الطباطبائي هذا الرأي، فقال: «وعن بعضهم في معنى هذه الآيات الذي اختاره أنه لم يرد القرآن، وإنما أراد قراءة العباد لكتبهم يوم القيامة. يدل على ذلك ما قبله وما بعده، وليس فيه شيء يدل على أنه القرآن، ولا شيء من أحكام الدنيا. وفي ذلك تفرغ وتوبيخ له حين لا تنفعه العجلة، يقول: لا تحرك لسانك بما تقرأه من صحيفتك التي بها أعمالك، يعني اقرأ كتابك ولا تعجل، فإن هذا الذي هو على نفسه بصيرة إذا رأى سيئاته ضجر واستعجل، فيقال له توبيخاً: لا تعجل، وتثبت؛ لتعلم الحجة عليك، فإننا نجمعها لك، فإذا جمعناه فأتبع ما جمع عليك، بالانقياد لحكمه، والاستسلام للتبعة فيه، فإنه لا يمكنك إنكاره، ثم إن علينا بيانه لو أنكرت، انتهى».

ولنتأمل في تعليل العلامة لردّه لهذا الرأي؛ إذ يقول: «ويدفعه أن المعارضة لا

تحتاج في تمام معناها إلى دلالة مما قبلها وما بعدها عليه، على أن مشاكلة قوله: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ في سياقه لهذه الآيات تؤيد مشاكلته له في المعنى.

وقد تقدّم في تفسير قوله: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾ أن هذا النهي عن العجل بالقرآن يؤيد ما ورد في الروايات من أن للقرآن نزولاً على النبي ﷺ دفعة، غير نزوله تدريجاً^(٣٥).

فالعلامة لا يخالف في أن سياق السورة المباركة يدور حول القيامة وما يجري فيها، ولكنه يرى أن هذه الآيات معترضة، خارجة عن سياق السورة الكريمة؛ لتعلم النبي الأكرم ﷺ أدباً خاصاً في تلقيه الوحي.

وكذلك نرى أن الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يقول، بعد أن يذكر أن في تفسير هذه الآية ثلاثة أقوال: الثالث: ولم يذهب إليه إلا القليل، وهو أن المخاطبين في هذه الآيات هم المذنبون، وذلك في يوم القيامة، حيث يؤمرون بمحاسبة أنفسهم وذكر أعمالهم، ويقال لهم: لا تعجلوا في ذلك، ومن الطبيعي في ذلك أنهم سوف يتضجرون عند ذكرهم لسيئاتهم، ويمرّون عليها باستعجال، فيؤمرون بالتأني في قراءتها، واتباع الملائكة عند ذكر الملائكة لأعمالهم.

وطبقاً لهذا التفسير لا تكون هذه الآية كجملّة معترضة، بل مرتبطة مع الآيات السابقة واللاحقة لها، لأن جميعها تتحدّث عن أحوال القيامة والمعاد، وأمّا التفسير الأوّل والثاني فيناسبان شكل الجملة المعترضة.

ولكنّ التفسير الثالث بعيد، وخاصّة مع الالتفات إلى ذكر اسم القرآن في الآيات اللاحقة. ويشير سياق الآيات إلى أن المراد هو أحد التفسيرين السابقين. ولا إشكال في الجمع بينهما، بالرغم من أن سياق الآيات اللاحقة يؤيد التفسير الأوّل، أي المشهور^(٣٦).

ولنا وقفة تأمل مع هذا الكلام. فالعلامة الطباطبائي يفسّر كلمة (قُرْآنُهُ) في هذه الآية الكريمة بنحو آخر، إذ يقول: وقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾: القرآن هاهنا مصدر، كالفرقان والرجحان، والضميران للوحي. لا تعجل به؛ إذ علينا أن نجتمع ما نوحيه إليك بضمّ بعض أجزاءه إلى بعض، وقراءته عليك^(٣٧). فالمقصود من

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

كلمة (قُرْأَنُهُ) . كما يفهمه العلامة . هو جمع بعض أجزائه إلى بعضه الآخر، وقراءته على النبي الأكرم ﷺ .

ثم إنه يحق لنا أن نتساءل عن مدى خطورة هذه القضية . استعجال النبي بالقرآن ؛ إذ يجب أن تكون القضية التي تستوجب نزول آياتٍ معترضة سياق السورة لتعاتب النبي الأكرم ﷺ بدرجة كبيرة جداً من الخطورة.

وهل فعلاً يوافق العلامة على ما طرحه الألووسي من أنّ ذلك من شأنه أن يخلّ بتلقي النبي الأكرم ﷺ للوحي النازل عليه من ربه؟! وكيف يكون ذلك مع القول بعصمة النبي الأكرم ﷺ في تلقي الوحي؟!

ثم إنّ العلامة ﷺ من أبرز القائلين بالنزولين: التدريجي؛ والدفعي، للقرآن الكريم، وهذا يعني أنّ النبي ﷺ يفترض به أن يعرف محتوى القرآن الكريم، ولو بنحو الإجمال، أي إنّه ﷺ يفترض به أن يعرف أنّ الله تعالى يريد منه أن لا يعجل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليه وحيه.

أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم قد نبّه النبي ﷺ إلى هذه المسألة في سورة طه، في قوله سبحانه: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، فإذا قلنا بأن هذه الآية ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦) أيضاً تتبّه إلى المسألة نفسها، وتعاتبه فيها، فهل يعني ذلك تكرّر صدور هذا الفعل منه ﷺ رغم التنبيه؟!

فمع الأخذ في الاعتبار أن سورة القيامة هي السورة الحادية والثلاثون نزولاً، كما أن سورة طه هي الخامسة والأربعون نزولاً، وكتاهما مكّيتان، وبينهما أربعة عشر سورة، فهل نفهم من ذلك أن سورة القيامة عاتب النبي الأكرم ﷺ على استعجاله الوحي، ولكنه ﷺ لم يرتدع، بل أعاد الفعل المنهي عنه أخرى، فنزلت آية سورة طه: لتكرّر معاتبته ﷺ؟! سبحانه، هذا بهتانٌ عظيم.

ومن المبررات التي يذكرها بعض القائلين أنّ هذا الاستعجال من النبي الأكرم ﷺ للوحي، وتحريك لسانه بقراءته من قبل أن يُقضى إليه وحيه، لأنّه ﷺ كان يخشى أن ينساه، ولا يحفظه...^(٣٨).

ولست أدري هل يقصدون بذلك أنّ النبي الأكرم ﷺ ليس واثقاً من وعد الله

تعالى له؛ إذ يقول له سبحانه: ﴿سُنُّرْتُكَ فَلَا تَسَى﴾ (الأعلى: ٦). والمعلوم أن سورة الأعلى مكّية، وهي الثامنة نزولاً، فهي قبل نزول سورة القيامة، وسورة طه، بكثير.

الآية الثانية: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ...﴾ (التوبة: ٤٣)

ومن بين جميع أقوال المفسرين في بيان المقصود من هذه الآية الكريمة يأتي القول بتزيه ساحة النبي الأكرم ﷺ من كلّ شائبة أو نقص أو خطأ أو مخالفة لله تعالى، بل وحتى توجيه العتاب إلى النبي الأكرم ﷺ لترك الأولى، يؤكد بعض المفسرين الأكابر على استبعاده.

فهذا الشيخ القمي يذكر أنّ هذه الآية الكريمة نزلت بلسان: «إياك أعني، واسمعي يا جارة».

وقد ذكر الشيخ الحويزي ﷺ رواية عن الإمام الرضا ﷺ، ينقلها عن عيون أخبار الرضا ﷺ: «بإسناده إلى علي بن محمد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا ﷺ، فقال له المأمون: يا بن رسول الله، أليس من قولك: إنّ الأنبياء معصومون؟ قال: بلى...، قال: فأخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾؟ قال الرضا ﷺ: هذا مما نزل بإياك أعني، واسمعي يا جارة. خاطب الله تعالى بذلك نبيه ﷺ، وأراد به أمته، وكذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿لَوْ أَنَّ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، وقوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ قال: صدقت يا بن رسول الله^(٣٩).

وهذا القول هو ما يذهب إليه العلامة الطباطبائي ﷺ؛ إذ يقول: «والآية - كما ترى، وتقدّمت الإشارة إليه - في مقام دعوى ظهور كذبهم ونفاقهم، وأنهم مفتضحون بأدنى امتحانٍ يمتحنون به. ومن مناسبات هذا المقام إلقاء العتاب إلى المخاطب، وتوبيخه، والإنكار عليه، كأنه هو الذي ستر عليهم فضائح أعمالهم، وسوء سريرتهم. وهو نوعٌ من العناية الكلامية يتبيّن به ظهور الأمر ووضوحه، لا يُراد أزيد من ذلك. فهو من أقسام البيان على طريق: إياك أعني، واسمعي يا جارة».

ويستدل العلامة لرأيه هذا بقوله: «والدليل على هذا الذي ذكرنا قوله تعالى، بعد ثلاث آيات: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ

يَعُوذُكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ ﴿٤٠﴾، إلى آخر الآيتين.

فقد كان الأصلح أن يؤذن لهم في التخلف؛ ليصان الجمع من الخبال وفساد الرأي وتفرق الكلمة. والمتعين أن يقعدوا فلا يفتنوا المؤمنين بإلقاء الخلاف بينهم والتفتين فيهم، وفيهم ضعفاء الإيمان ومرضى القلوب، وهم سماعون لهم، يسرعون إلى المطاوعة لهم، ولو لم يؤذن لهم، فأظهروا الخلاف، كانت الفتنة أشد، والتفرق في كلمه الجماعة أوضح وأبين.

فكيف يصح أن يعاتب هاهنا عتاباً جدياً بأنه لِمَ لَمْ يكف عن الإذن، ولم تستعلم حالهم، حتى يتبين لهم نفاقهم، ويميز المنافقين من المؤمنين؟! فليس المراد من العقاب إلا ما ذكرناه^(٤٠).

وهذا ما يحتمله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي؛ إذ يقول: كما يحتمل في تفسير الآية أن العتاب من الخطاب المذكور آنفاً إنما هو على سبيل الكناية، ولم يكن في الأمر حتى «ترك الأولى»، بل المراد بيان روح النفاق في المنافقين، ببيان لطيف وكناية في المقام.

ويمكن أن يتضح هذا الموضوع بذكر مثال. فلنفرض أن ظالماً يريد أن يلطم وجه ابنك، إلا أن أحد أصدقائك يحول بينه وبين مراده، فيمسك يده، فقد تكون راضياً عن سلوكه هذا، وبل وتشعر بالسرور الباطني، إلا أنك؛ ولإثبات القبح الباطني للطرف المقابل، تقول لصديقك: لِمَ لا تركته يضربه على وجهه ويلطمه؟ وهدفك من هذا البيان إنما هو إثبات قساوة قلب هذا الظالم ونفاقه، الذي ورد في ثوب عتاب الصديق وملامته من قبلك؟^(٤١).

وجاء في تفسير ابن الجوزي: وقال ابن الأنباري: لم يخاطب بهذا لجرم أجرمه، لكن الله وقّره، ورفع من شأنه، حين افتتح الكلام بقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾ كما يقول الرجل لمخاطبه إذا كان كريماً عليه: عفا الله عنك، ما صنعت في حاجتي؟ ورضي الله عنك، هلاً زرتني^(٤٢).

وللرازي كلامٌ في غاية الروعة، يستدلّ به على عصمة الأنبياء ﷺ، وهو يكفي أيضاً للدلالة على تنزيه ساحتهم ﷺ عن ترك الأولى؛ إذ يقول: «وثامنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنبياء: ٩٠)، ولفظ الخيرات للعموم، فيتناول

الكلّ، ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي، فثبت أنّ الأنبياء كانوا فاعلين لكلّ ما ينبغي فعله، وتاركين كلّ ما ينبغي تركه، وذلك يناه في صدور الذنب عنهم. وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: ٤٧). وهذا يتناول جميع الأفعال والتروك؛ بدليل جواز الاستثناء، فيقال: فلان من المصطفين الأخيار، إلا في الفعلة الفلانية. والاستثناء يُخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته، فثبت أنّهم كانوا أخياراً في كلّ الأمور^(٤٣).

الآية الثالثة: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...﴾ (الأنفال: ٦٧)

يقول العلامة الطباطبائي في تفنيد قول مَنْ قال بأنّ الله يعاتب نبيّه الأكرم ﷺ في هذه الآية المباركة: «وأما قوله: ومن عتابه لرسوله ﷺ في خطئه في اجتهاده ما تقدّم في سورة الأنفال، من عتابه في أخذ الفدية من أسارى بدر، حيث قال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتَّخَذَ فِي الْأَرْضِ...﴾ الآية، ففيه:

أولاً: إنّه من سوء الفهم. فمن البيّن الذي لا يرتاب فيه أنّ الآية بلفظها لا تعاتب على أخذ الفدية من الأسرى، إنّما تعاتب على نفس أخذ الأسرى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾، ولم تنزل آية، ولا وردت رواية، في أنّ النبيّ ﷺ كان أمرهم بالأسر، بل روايات القصة تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ لما أمر بقتل بعض الأسرى خاف الناس أن يقتلهم عن آخرهم، فكلموه وألحوا عليه في أخذ الفدية منهم؛ ليتقوا بذلك على أعداء الدين، وقد ردّ الله عليهم ذلك بقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾.

وهذا من أحسن الشواهد على أنّ العتاب في الآية متوجّه إلى المؤمنين خاصّة، من غير أن يختصّ به النبيّ ﷺ، أو يشاركهم فيه. وإنّ أكثر ما ورد من الأخبار في هذا المعنى موضوعة أو مدسوسة^(٤٤).

الآية الرابعة: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (الأحزاب: ٣٧)

وقوله: ﴿وَتَخْشَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ أي مظهره. ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ ذيل الآيات، أعني قوله: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾، دليلٌ على أن خشيته ﷺ الناس لم تكن خشية في الله، فأخفى في نفسه ما أخفاه؛ استشعاراً منه أنه لو أظهره عابه الناس، وطعن فيه بعض من في قلبه مرضٌ، فأثر ذلك أثراً سيئاً في إيمان العامة. وهذا الخوف - كما ترى - ليس خوفاً مذموماً، أو خوفاً في الله، بل هو في الحقيقة خوفٌ من الله سبحانه.

فظاهر العتاب الذي يلوح من قوله: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ مسوقٌ لانتصاره، وتأييد أمره، قبال طعن الطاعنين ممن في قلوبهم مرضٌ. نظير: ما تقدم في قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: ٤٣).

ومن الدليل على أنه انتصارٌ وتأييدٌ في صورة العتاب قوله بعد: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾، حيث أخبر عن تزويجه إياها كأنه أمرٌ خارج عن إرادة النبي ﷺ واختياره، ثم قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

وقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ تعليقٌ للتزويج ومصلحةٌ للحكم. وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ مشيراً إلى تحقيق الواقع وتأكيدٌ للحكم. ومن ذلك يظهر أن الذي كان النبي ﷺ يخفيه في نفسه هو ما فرض الله أن يتزوجها، لا هواها وحبّه الشديد لها، وهي بعد مزوجة، كما ذكره جمعٌ من المفسرين، واعتذروا عنه بأنها حالةٌ جبلية، لا يكاد يسلم منها البشر؛ فإن فيه:

أولاً: منع أن يكون بحيث لا يقوى عليه التربية الإلهية.

وثانياً: إنه لا معنى حينئذٍ للعتاب على كتمانها وإخفائه في نفسه، فلا مجوزٌ في الاسلام لذكر حلائل الناس، والتشبيب بهن^(٥٥).

وفي مقابل هذا التفسير نقراً للطبري قوله: يقول تعالى ذكره لنبيه ﷺ: عتاباً من الله له: واذكر يا محمد إذ تقول للذي أنعم الله عليه بالهداية، وأنعمت عليه بالعتق، يعني زيد بن حارثة، مولى رسول الله ﷺ: أمسك عليك زوجك، واتق الله.

وذلك أن زينب بنت جحش في ما ذكر رآها رسول الله ﷺ، فأعجبته، وهي في حبال مولاه، فألقى في نفس زيد كراهتها؛ لما علم الله مما وقع في نفس نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ زيد، فقال له رسول الله ﷺ: أمسك عليك

زوجك، وهو ﷺ يحب أن تكون قد بانث منه؛ لينكحها، وأتق الله وحف الله في الواجب له عليك في زوجتك.

﴿وتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ يقول: وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها؛ لتتزوجها إن هو فارقتها، والله مبدي ما تخفي في نفسك من ذلك.

﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ يقول تعالى ذكره: وتخاف أن يقول الناس: أمر رجلاً بطلاق امرأته، ونكحها حين طلقها، والله أحق أن تخشاه من الناس.

يا للعجب لا يعرف المرء لأيّ جزء من هذا الكلام يحمله على محمل الخير!! فكله لا يقبل كل محامل الخير...

ولست أدري هل يقبل هؤلاء أن يقال: إن إمام أحد المساجد يشب بزواج المؤمنين الذين يصلون خلفه، ويرغب في أن يطلق الواحد منهم زوجته؛ لينكحها من بعده!؟

ثم كيف يأمر الله نبيه الأكرم ﷺ أن يظهر للناس أنه يهوى زوجة رجل مؤمن، وأنه يرغب أن لو يطلقها؛ ليتزوجها من بعده.

انظروا إلى أيّ درجة من الانحطاط يصل الإنسان بابتعاده عن ينابيع العلم والمعرفة الحقة، حتى إنه ليصور سيد الأنبياء وخاتم المرسلين، الذي يزكّيه الله تبارك وتعالى، ويقول في مدحه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، و﴿إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾ (الحج: ٦٧)، يصوره بأنه ذو لسانين، يبطن شيئاً قبيحاً ويظهر خلافه؛ خشية من الناس!

سبحانك اللهم، هذا بهتان عظيم...

الآية الخامسة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التحریم: ١)

أورد الشيخ القمي في تفسيره عن أبي عبد الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...﴾ الآية، قال: اطلعت عائشة وحفصة على النبي ﷺ وهو مع مارية، فقال النبي ﷺ: والله ما أقربها، فأمره الله أن يكفر يمينه^(٤٦).

ويقول العلامة الطباطبائي: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿﴾ خطابٌ مشوبٌ بعتاب؛ لتحريمه ﷺ لنفسه بعض ما أحلَّ الله له، ولم يصرِّح تعالى به، ولم يبيِّن ما هو؟ وماذا كان؟ غير أن قوله: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾ يومي أنه كان عملاً من الأعمال المحلَّة التي يقترفها النبي ﷺ لا ترتضيه أزواجه، فضيِّقن عليه، وأذينته؛ حتَّى أرضاهنَّ بالحلف على أن يتركه ولا يأتي به بعدُ.

فقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ علَّق الخطاب والنداء بوصف النبي، دون الرسول؛

لاختصاصه به في نفسه، دون غيره؛ حتَّى يلائم وصف الرسالة.

وقوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾: المراد بالتحريم التسيُّب إلى الحرمة

بالحلف، على ما تدلُّ عليه الآية التالية؛ فإن ظاهر قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحَلُّةَ أَيْمَانِكُمْ...﴾ الآية أنه ﷺ حلف على ذلك، ومن شأن اليمين أن يوجب عروض الوجوب إن كان الحلف على الفعل، والحرمة إن كان الحلف على الترك. وإذ كان ﷺ حلف على ترك ما أحلَّ الله له فقد حرَّم ما أحلَّ الله له بالحلف، وليس المراد بالتحريم تشريعه ﷺ على نفسه الحرمة في ما شرع الله له فيه الحلية، فليس له ذلك.

وقوله: ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾ أي تطلب بالتحريم رضاهنَّ، بدل من

﴿تُحَرِّمُ...﴾، أو حال من فاعله.

والجملة قرينة على أن العتاب بالحقيقة متوجَّه إليهنَّ، ويؤيِّده قوله خطاباً لهما:

﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...﴾ الآية، مع قوله فيه: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤٧).

ويقول الشيخ مكارم الشيرازي: البداية كانت خطاباً إلى الرسول ﴿يَا أَيُّهَا

النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾. ومن الواضح أن هذا التحريم

ليس تحريماً شرعياً، بل هو - كما يستفاد من الآيات اللاحقة - قَسَمٌ من قبل الرسول

الكريم، ومن المعروف أن القَسَمَ على ترك بعض المباحات ليس ذنباً.

وبناء على هذا فإن جملة ﴿لِمَ تُحَرِّمُ﴾ لم تأت كتوبيخ وعتاب، وإنما هي نوع

من الإشفاق والعطف، تماماً كما نقول لمن يجهد نفسه كثيراً؛ لتحصيل فائدة معينة

من أجل العيش، ثم لا يحصل عليها، نقول له: لماذا تتعب نفسك وتجهدها إلى هذا

الحدِّ دون أن تحصل على نتيجة توازي ذلك التعب؟ ثم يضيف في آخر الآية: ﴿وَاللَّهُ

غَفُورٌ رَحِيمٌ»، وهذا العفو والرحمة إنما هو لمن تاب من زوجات الرسول اللاتي رتبهن ذلك العمل وأعدده^(٤٨).

ويقول الطبري في تفسيره: عن قتادة، قوله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ» قال: كان الشعبي يقول: حرّمها عليه، وحلف لا يقربها، فعوتب في التحريم، وجاءت الكفارة في اليمين.

قال ابن زيد في قوله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» قال: إنه وجدت امرأة من نساء رسول الله ﷺ رسول الله ﷺ مع جاريتها في بيتها، فقالت: يا رسول الله، أتى كان هذا الأمر، وكنت أهونهنّ عليك؟ فقال لها رسول الله ﷺ: اسكتي، لا تذكري هذا لأحدٍ، هي عليّ حرامٌ إن قربتها بعد هذا أبداً، فقالت: يا رسول الله، وكيف تحرّم عليك ما أحلّ الله لك، حين تقول: هي عليّ حرامٌ أبداً؟ فقال: والله، لا آتيها أبداً، فقال الله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ...» الآية، قد غفرتُ هذا لك، وقولك: (والله) «فَدَفَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ»^(٤٩).

يا سبحان الله...، أيصل الأمر بهؤلاء القوم أن يجعلوا واحدةً من نساء النبي ﷺ أعلم من رسول الله ﷺ؛ إذ تقول له استككاراً: كيف تحرّم ما أحلّ لك؟! وتنزل الآية الكريمة لتصدّق قول تلك المرأة، فتعاتب النبي الأكرم ﷺ على هذا التحريم، ولتقول له ﷺ: قد غفر الله لك...، كما ورد في هذا التفسير!

الآية السادسة: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَإِنَا إِلَيْكَ لَيَفْتِنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَاتَّخَذُوكَ حَلِيلًا * وَلَوْلَا أَنْ تَبَتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَادُّقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا» (الإسراء: ٧٣ - ٧٥)

يذكر الشيخ الحويزي في تفسيره، عن عيون الأخبار، في باب ذكر مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون في عصمة الأنبياء عليهم السلام، حديثاً طويلاً يقول فيه المأمون للرضا عليه السلام: فأخبرني عن قول الله تعالى: «عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» قال الرضا عليه السلام: هذا مما نزل بيّالك أعني، واسمعي يا جارة، خاطب الله تعالى بذلك نبيّه ﷺ، وأراد به أمته، وكذلك قوله عزّ وجلّ: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، وقوله تعالى: «وَلَوْلَا أَنْ تَبَتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا»،

قال: صدقت يا بن رسول الله.

في أصول الكافي: محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله ﷺ قال: نزل القرآن بإيالك أعني، واسمعي يا جارة.

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله ﷺ قال: معناه ما عتب الله عز وجل به على نبيه فهو يعني به ما قد قضى في القرآن، مثل: قوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَشِّرَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾، عنى بذلك غيره^(٥٠).

ونقرأ في تفسير الميزان: قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَشِّرَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾: التثيت - كما يفيد السياق - هو العصمة الإلهية. وجعل جواب (لولا) قوله: ﴿لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ﴾ دون نفس الركون - والركون هو الميل، أو أدنى الميل، كما قيل - دليل على أنه ﷺ لم يركن، ولم يكد.

ويؤكد إضافة الركون إليهم، دون إجابتهم إلى ما سألوهم. والمعنى: لولا أن تبشرك بعصمتنا دنوت من أن تميل إليهم قليلاً، لكننا تبشرك فلم تدن من أدنى الميل إليهم، فضلاً عن أن تجيبهم إلى ما سألوا، فهو ﷺ لم يجبهم إلى ما سألوا، ولا مال إليهم شيئاً قليلاً، ولا كاد أن يميل^(٥١).

وفي تفسير الأمل نقرأ: بالرغم من أن بعض السطحيين أرادوا الاستفادة من هذه الآيات لنفي العصمة عن الأنبياء، وقالوا: إنّه؛ طبقاً للآيات أعلاه، وأسباب النزول المرتبطة بها، إن الرسول ﷺ قد أبدى ليونة إزاء عبدة الأصنام، وأن الله عاتبه على ذلك. إلا أن هذه الآيات صريحة في إفهام مقصودها، بحيث لا تحتاج إلى شواهد أخرى على بطلان هذا النوع من التفكير؛ لأن الآية الثانية تقول وبصراحة: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَشِّرَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾. ومفهوم التثيت الإلهي، والذي نعتبره بأنه العصمة، منع رسول الله ﷺ من التوجه إلى مزالق عبدة الأصنام. ولا يعني ظاهر الآية - في حال - أنه ﷺ مال إلى المشركين، ثم نُهي عن ذلك بوحي من الله تعالى^(٥٢).

وفي مقابل هذا الرأي نجد ابن جرير الطبري ينقل لنا أقوالاً أخرى؛ إذ يقول: عن سعيد، قال: كان رسول الله ﷺ يستلم الحجر الأسود، فمنعته قريش، وقالوا: لا ندعه حتى يلمّ بالهتنا، فحدّث نفسه، وقال: ما عليّ أن ألمّ بها بعد أن يدعوني أستلم

الحجر، والله يعلم أنني لها كارّة، فأبى الله، فأنزل الله: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُوْنَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ...﴾ الآية.

وعن قتادة: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾: ذكر لنا أنّ قريشاً خلوا برسول الله ﷺ ذات ليلة إلى الصبح، يكلمونه ويفخّمونه ويسودونه ويقاربونه، وكان في قولهم أنّ قالوا: إنك تأتي بشيء لا يأتي به أحد من الناس، وأنت سيدنا وابن سيدنا، فما زالوا يكلمونه حتى كاد أن يقارفهم، ثم منعه الله وعصمه من ذلك، فقال: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾^(٥٣).

ويذكر الطبري في محل آخر من تفسيره، عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس، قالوا: جلس رسول الله ﷺ في نادٍ من أندية قريش كثير أهله، فتمنى يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء فينضروا عنه، فأنزل الله عليه: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ❖ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾، فقرأها رسول الله ﷺ، حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ❖ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ ألقى عليه الشيطان كلمتين: تلك الغرانقة العلى، وإن شفاعتهن لترجى، فتكلم بها، ثم مضى فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته فسجد عليه، وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود، فرضوا بما تكلم به، وقالوا: قد عرفنا أنّ الله يحيي ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده؛ إذ جعلت لها نصيباً، فتحن معك. قالوا: فلما أمسى أتاه جبرائيل عليه السلام، فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتكم بهاتين، فقال رسول الله ﷺ: افتريت على الله، وقلت على الله ما لم يقل، فأوحى الله إليه: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُوْنَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ، إِلَى قَوْلِهِ: ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾^(٥٤).

وقد تصدّى الرازي للردّ على هذا القول، ونفيه أشدّ النفي، مستعيناً في ذلك بالأدلة العقلية والنقلية من القرآن والسنة الشريفة؛ إذ يقول: ذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أنّ الرسول ﷺ لما رأى إعراض قومه عنه، وشقّ عليه ما رأى من مباحدهم عمّا جاءهم به، تمنى في نفسه أن يأتيهم من الله ما يقارب بينه وبين قومه؛ وذلك لحرصه على إيمانهم، فجلس ذات يوم في نادٍ من أندية قريش كثير أهله، وأحب يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء فينضروا عنه، وتمنى ذلك، فأنزل الله تعالى سورة ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ (النجم: ١)، فقرأها رسول الله ﷺ، حتى بلغ قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ❖ وَمَنَاءَ النَّالِيَةِ الْآخَرَىٰ ﴿ (النجم: ١٩ - ٢٠)، فألقى الشيطان على لسانه: (تلك الغرائق العلى، منها الشفاعة ترتجى)، فلما سمعت قريش ذلك فرحوا، ومضى رسول الله ﷺ في قراءته، فقرأ السورة كلها، فسجد، وسجد المسلمون؛ لسجوده، وسجد جميع من في المسجد من المشركين، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد، سوى الوليد بن المغيرة وأبي أحيحة سعيد بن العاصي، فإنهما أخذتا حفنة من التراب من البطحاء ورفعها إلى جبهتيهما، وسجدا عليهما؛ لأنهما كانا شيخين كبيرين، فلم يستطيعا السجود. وتفرقت قريش، وقد سرهم ما سمعوا، وقالوا: قد ذكر محمد آلتهما بأحسن الذكر، فلما أمسى رسول الله ﷺ أتاه جبريل ﷺ فقال: ماذا صنعت؟ تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله، وقلت ما لم أقل لك؟ فحزن رسول الله ﷺ حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً عظيماً، حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ...﴾ الآية. هذا رواية عامة المفسرين الظاهريين، أما أهل التحقيق فقد قالوا: هذه الرواية باطلة موضوعة، واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول^(٥٥).

ونعود إلى الآية الكريمة لنقرأ ما كتبه القرطبي في تفسيرها، الذي بعد أن يذكر أقوالاً من شاكلة ما نقله الطبري، يقول: وقيل: ظاهر الخطاب للنبي ﷺ، وباطنه أخبار عن ثقيف. والمعنى: وإن كادوا ليركنونك، أي كادوا يخبرون عنك بأنك ملئت إلى قولهم، فنسب فعلهم إليه مجازاً واتساعاً، كما تقول لرجل: كدت تقتل نفسك، أي كاد الناس يقتلونك؛ بسبب ما فعلته، ذكره المهدوي. وقال ابن عباس: كان رسول الله ﷺ معصوماً، ولكن هذا تعريف للأمة بأن لا يركن أحد منهم إلى المشركين في شيء من أحكام الله تعالى وشرائعه^(٥٦).

الآية السابعة: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَمَ﴾ (آل عمران: ١٦١)

وأما قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَمَ وَمَنْ يَعْلَمُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فإن هذه نزلت في حرب بدر، وهي مع الآيات التي في الأنفال في أخبار بدر، وقد كتبت في هذه السورة مع أخبار أحد.

وكان سبب نزولها أنه كان في الغنيمة التي أصابوها يوم بدر قطيفة حمراء، ففقدت، فقال رجل من أصحاب رسول الله ﷺ: ما لنا لا نرى القطيفة، ما أظن إلا أن

رسول الله ﷺ أخذها، فأنزل الله في ذلك ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ...﴾ الآية، فجاء رجلٌ إلى رسول الله، فقال: إن فلاناً غلّ قطيفةً، فأخباها هنا لك، فأمر رسول الله ﷺ بحضر ذلك الموضع، فأخرج القطيفة^(٥٧).

ويقول العلامة الطباطبائي: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾: الغل هو الخيانة. قد مرّ في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ﴾ (آل عمران: ٧٩) أنّ هذا السياق معناه تنزيه ساحة النبي عن السوء والفحشاء بطهارته، والمعنى: حاشا أن يغلّ ويخون النبي ربّه أو الناس، وهو أيضاً من الخيانة لله، والحال أنّ الخائن يلقي ربّه بخيانتته، ثم توفّى نفسه ما كسبت.

ثم ذكر أن رمي النبي بالخيانة قياساً جائز مع الفارق؛ فإنه متّبِع رضوان الله لا يعدو رضا به، والخائن باء بسخط عظيم من الله، ومأواه جهنم وبئس المصير، وهذا هو المراد بقوله: ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ...﴾ الآية.

ويمكن أن يكون المراد به التعريض للمؤمنين بأنّ هذه الأحوال من التعرّض لسخط الله، والله يدعوكم بهذه المواعظ إلى رضوانه، وما هما سواء^(٥٨).

وفي مقابل هذا نجد الطبري يذكر في تفسيره قولاً شائناً يمسّ ساحة النبي الأعظم ﷺ، وينال من نزاهته وعلوّ شأنه؛ إذ يقول: وقال آخرون ممّن قرأ ذلك كذلك، بفتح الياء وضم الفين: إنّما نزلت هذه الآية في طلائع كان رسول الله ﷺ وجههم في وجه، ثم غنم النبي ﷺ، فلم يقسم للطلائع، فأنزل الله عزّ وجلّ هذه الآية على نبيّه ﷺ، يعلمه فيها أنّ فعله الذي فعله خطأ، وأن الواجب عليه في الحكم أن يقسم للطلائع مثل ما قيم لغيرهم، ويعرفه الواجب عليه من الحكم في ما أفاء الله عليه من الغنائم، وأنه ليس لها له أن يخصّ بشيء منها أحداً ممّن شهد الواقعة أو ممّن كان رداً لهم في غزوهم، دون أحد^(٥٩).

وللشيخ ناصر مكارم الشيرازي كلامٌ جميل في تفسير هذه الآية الكريمة، يردّ فيه مثل هذه الأقاويل الشائنة، التي لا تصف إلاّ قائلها: بالنظر إلى الآية السابقة التي نزلت بعد الآيات المتعلقة بوقعة أحد، وبالنظر إلى رواية نقلها جمعٌ من مفسّري الصدر الأول، تعتبر هذه الآية رداً على بعض التعلّلات الواهية التي تمسّك بها بعض المقاتلين، وتوضيح ذلك هو: إن بعض الرماة عندما أرادوا ترك مواقعهم الحساسة في

● عتاب النبي الأكرم ﷺ في أي الكتاب المجيد

الجبل؛ لغرض جمع الغنائم، أمرهم قائدهم بالبقاء فيها؛ لأنّ الرسول لم يحرمهم من الغنائم، ولكنّ تلك الجماعة الطامعة في حطام الدنيا اعتذرت لذلك بعذرٍ يخفي حقيقتهم الواقعية؛ إذ قالوا: نخشى أن يتجاهلنا النبيّ عند تقسيم الغنائم، فلا يقسم لنا، قالوا هذا، وأقبلوا على جمع الغنائم، تاركين مواقعهم التي كلفهم الرسول بحراستها، فوقع ما وقع من عظام الأمور وجلائل المصائب. فجاء القرآن يردّ على زعمهم وتصوّره هذا، فقال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلُ﴾، أي إنكم تصوّرتهم وظننتم أنّ النبيّ يخونكم، والحال أنّه ليس لنبيّ أن يغلّ، ويخون أحداً.

إنّ الله سبحانه ينزّه في هذه الآية جميع الأنبياء والرسل من الخيانة، ويقول: إنّ هذا الأمر لا يصلح - أساساً - للأنبياء، ولا يتناسب أساساً مع مقامهم العظيم. يعني إن الخيانة لا تتناسب مع النبوة، فإذا كان النبيّ خائناً لم يمكن الوثوق به في أداء الرسالة وتبليغ الأحكام الإلهية. وغير خفيّ أنّ هذه الآية تنفي عن الأنبياء مطلق الخيانة، سواء الخيانة في قسمة الغنائم أو حفظ أمانات الناس وودائعهم، أو أخذ الوحي وتبليغه للعباد. ومن العجيب أن يثق أحدٌ بأمانة النبيّ في الحفاظ على وحي الله، وتبليغه وأدائه، ثم يحتمل - والعياذ بالله - أن يخون النبيّ في غنائم الحرب، أو يقضي بما ليس بحق، ويحكم بما ليس بعدل، ويحرم أهلها منها من غير سبب^(١).

هذا مرورٌ سريع على بعض مظانّ قضية ورود العتاب للنبيّ الأكرم ﷺ في القرآن الكريم. وقد تجلّى لنا الحقّ الواضح فيها؛ إذ بان لنا أنّ جميع هذه الآيات الكريمة غير تامّة الدلالة على المدعى، بل إنّ حملها على غير ذلك أوجه وأرجح.

الهوامش

- (١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٢٥.
- (٢) الخليل الفراهيدي، كتاب العين ٢: ٧٦.
- (٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ٣: ١٧٥.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب ١: ٥٧٧.
- (٥) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ١١٤.

- (٦) الزبيدي، تاج العروس ٢: ٢٠١.
- (٧) الوحي والنبوة: ١٦١.
- (٨) تفسير التنعيم ٥: ٤٧٩.
- (٩) تجلّي الولاية في آية التطهير: ٤٨.
- (١٠) مراحل الأخلاق في القرآن: ١٦٠.
- (١١) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٧١ - ٤٧٢.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: ٥٤.
- (١٤) الجوهري، الصحاح في اللغة ١: ٤٧.
- (١٥) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٢٢٠.
- (١٦) بداية المعارف الإلهية ١: ٢٥٧.
- (١٧) رسالتان حول العصمة: ١١٣.
- (١٨) الشيرازي، من فقه الزهراء ١: ١٤١.
- (١٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٢١٠.
- (٢٠) الحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٣٩٢.
- (٢١) عزيز الله عطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام ١: ٣١٤.
- (٢٢) بحار الأنوار ٣٤: ٢٩.
- (٢٣) تفسير نور الثقلين ٩: ٢٧٢.
- (٢٤) بحار الأنوار ٣٤: ٢٧٩.
- (٢٥) تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٣٩٧.
- (٢٦) التبيان ١٠: ١٩٥.
- (٢٧) تفسير مجمع البيان ١٠: ١٩٧.
- (٢٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٠٩ - ١١١.
- (٢٩) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٠: ٨٧ - ٩٠.
- (٣٠) جامع البيان ٢٩: ٢٣٢ - ٢٣٥.
- (٣١) تفسير السمرقندي ٢: ٤١٤.
- (٣٢) تفسير الرازي ٣٠: ٢٢٢.
- (٣٣) تفسير الألوسي ١٦: ٢٦٨.
- (٣٤) إمام الشافعية في وقته. قال الحاكم: كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول.
- (٣٥) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١١٠ - ١١١.
- (٣٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٩: ٢١٦.
- (٣٧) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٠٩.
- (٣٨) تفسير الثعلبي ١٠: ٨٧.

- (٣٩) تفسير نور الثقلين ٢: ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٤٠) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٨٤ - ٢٨٩.
- (٤١) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل ٦: ٦٥ - ٦٩.
- (٤٢) ابن الجوزي، زاد المسير ٣: ٣٠٢.
- (٤٣) تفسير الرازي ٣: ٧ - ١٠.
- (٤٤) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٨٤ - ٢٨٩.
- (٤٥) المصدر السابق ١٦: ٣٢٢.
- (٤٦) تفسير علي بن ابراهيم القمي ٢: ٣٧٥.
- (٤٧) الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٢٩ - ٣٣٠.
- (٤٨) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل ١٨: ٤٤٥.
- (٤٩) ابن جرير الطبري، جامع البيان ٢٨: ١٩٩.
- (٥٠) تفسير نور الثقلين ٣: ١٩٧ - ١٩٨.
- (٥١) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ١٧٣.
- (٥٢) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل ٩: ٧٦.
- (٥٣) جامع البيان ١٥: ١٦٢.
- (٥٤) المصدر السابق ١٧: ٢٤٤.
- (٥٥) تفسير الرازي ٢٣: ٤٩ - ٥٠.
- (٥٦) تفسير القرطبي ١٠: ٣٠٠.
- (٥٧) تفسير علي بن ابراهيم القمي ١: ١٢٦ - ١٢٧.
- (٥٨) الميزان في تفسير القرآن ٤: ٥٧.
- (٥٩) جامع البيان ٤: ٢٠٧.
- (٦٠) الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل ٢: ٧٥٨ - ٧٥٩.

أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

د. الشيخ علي ناصر (*)

مقدمة

لعلّ ما يصعب على الباحث، أيّها القارئ العزيز، هو معالجة موضوع جديد، قليل المصادر، ولم يتمّ علاجه من قبل باحثين سابقين بالشكل المطروق. إنّه بحث جديد وغير مطروق على المستوى الفقهي الاستدلالي، ولا سيّما على المذهب الإمامي. إنّه من الأبحاث العلمية الواسعة، والعميقة، والمعقّدة، وهو من المسائل المستحدثة التي تهمّ العالم، ولا سيّما النظام في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ومن الواضح أيضاً أنّ ملكة الاجتهاد تتجلّى أمام هذه المسائل المستحدثة، دون المسائل التي بُحثت من قبل، ودوّنت في كتاب «الجواهر»، أو كتاب «العروة الوثقى»، أو «شروح العروة». بل هي مسألة جديدة يتولّى المجتهد بنفسه البحث عن أدلّتها الفقهية، والقواعد اللازمة لها، وتطبيقها عليها. وفي حال لم يكن الباحث مجتهداً فهو يقوم بمحاولة جدّية على طريق تحصيل بعض آليات الاستنباط.

لقد واجه الباحث عقبةً رئيسية، وهي ندرة المصادر والمراجع الفقهية التي تطرّقت إلى هذا البحث. ولذلك فقد لجأ الباحث أيضاً إلى استفتاءات تمّ توجيهها عبر لقاءات مباشرة، أو بالمراسلة، إلى العديد من العلماء المجتهدين، والمراجع الدينيّة في الحوزة العلمية في إيران، ولا سيّما في مدينة العلم قم المقدسة، وكذلك في الحوزة العلمية في العراق في النجف الأشرف، والأزهر الشريف في جمهورية مصر العربية. وقد عمل الباحث على استنطاقها، وتحليلها، واستكشاف أدلّتها اللفظية، والعقلية، ونقاشها، ونقدها أو نقضها، أو تأييدها جزئياً، أو إبرامها.

(*) باحث في الشريعة والقانون الدولي، من لبنان.

لقد تمّ الاعتماد في هذا البحث على منهج البحث الفقهي، الذي يقوم على تعيين موضوع البحث، وتحديد موضوع الحكم، بناءً على النصوص الشرعية، والرجوع إلى العرف^(١)، ولا سيّما في منطقة الفراغ التشريعي، أي إذا لم يكن هناك نصّ شرعي. ويقوم المنهج الفقهي أيضاً على جمع النصوص المرتبطة بالحكم، والملابسة له، ودراستها، وتقويم المتن، سواء كان النصّ آية أو رواية، في ضوء قواعد ونتائج علم تحقيق التراث؛ إضافة إلى استفادة دلالة النصّ على الحكم في ضوء القواعد اللغوية، والأصولية، والفقهية، معززة بالقرائن الاجتماعية، والتاريخية، والتفسيرية؛ واستخلاص الحكم وصياغته.

وكذلك يقوم المنهج الفقهي على الرجوع إلى الأصول العملية، والقواعد الفقهية، في حال فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارضه مع نصّ آخر تعارضاً مُحكماً يؤدي إلى سلب كلّ منهما حجّة الآخر. فمنهج الاستنباط الفقهي يقوم على إرجاع الفروع إلى الأصول، واكتشاف أو بيان الأدلة الشرعية، ومحاولة الجمع بينها في حالات التعارض غير المستقرّ.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّنا اعتمدنا على الدليل النصّي، كالكتاب والسنة، وعلى الدليل العقلي. أمّا أقوال العلماء فقد اعتمدنا عليها كمؤيّد، وليس كدليل إضافي، ولا سيّما أنّها وردت تحت عنوان المنطلقات الفقهية، التي تشمل الأدلة الفقهية، وغيرها.

وفي سياق العلاج الفقهي الاستدلالي للموضوع لا بدّ من إطلاقة على الدليل الشرعي، الذي يتألّف من ثلاثة أقسام:

١- إمّا عقلي بجميع مقدّماته: الدليل العقلي المحض، الذي لا يتوقّف على السمع أصلاً.

٢- أو نقلي بجميع مقدّماته: الدليل النقلي المحض، ولا بدّ فيه من صدق المخبر، حتّى يفيد العلم بالمدلول.

٣- أو مركّب منهما: ونسمّيه بالدليل النقلي؛ لتوقّفه على النقل في الجملة.

والعقل أساس التكليف؛ لأنه هو الذي يدرك معاني النصوص الشرعية، وما المراد منها، ويفقده لا معنى لتكليف الإنسان. والله تعالى مدح العقل في نصوص

كثيرة، وبين فضلها، وأنه آلة الاستنباط، ولولا العقل لكان الناس كالبهائم، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢). من هنا نجد أن الدليل النقلى لا يصلح في مسألة إثبات وجود الله لمن لا يؤمن به؛ وإنما هذا الأمر تتم مناقشته معه بالدليل العقلي.

وقد يتطابق الدليل النقلى مع الدليل العقلي، كما في دلالة بعض الأخبار على وجوب بذل العلم، كقول الرسول الأكرم ﷺ: «مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلْجَامٍ مِنْ نَارٍ»^(٢).

وقد يتعارض الدليل اللفظى غير الصريح مع دليل عقلي قطعي يقيني، ففي هذه الحال يُقدّم الدليل العقلي على اللفظى؛ لأن الدليل العقلي القطعي يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي.

والدليل النقلى القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي؛ لأنه إذا عارض نصاً صريحاً من المعصوم ﷺ أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم ﷺ، وتخطئته، وهو مستحيل^(٣). ولا بدّ من التصريح بحجّية العقل الفطري الصحيح، والحكم بمطابقته للشرع، ومطابقة الشرع له^(٤).

وعندما لا يجد الفقهاء دليلاً لفظياً، من كتاب أو سنّة، يكون المرجع عندهم حينئذٍ الأصول العملية، التي قامت الأدلة الشرعية على الرجوع إليها في موضع الشك وعدم الدليل.

وهذه الأصول تختلف بحسب اختلاف مورد الشك؛ فإن كان الشك في أصل التكليف، كمن يشك في حرمة التدخين، أو يشك في وجوب أمر ما أو عدم وجوبه، فهل يكون المورد مجرى لأصالة البراءة أو يكون مورداً لأصالة الاحتياط؟

ولنعرف الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الرجوع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى، وهو العقل؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ لله سبحانه حقّ الطاعة على عبيده، فيتحمّل علينا عندئذٍ أن ندرس حدود هذا الحقّ المولوي: هل هو حقّ في نطاق التكاليف المعلومة فقط من قبل الإنسان أم أنّ من حقّ الله سبحانه علينا الاحتياط في التكاليف المحتملة، إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بترك ما يحتمل حرمة، وبفعل ما يحتمل وجوبه؟ والصحيح في رأي بعض علماء الأصول هو الاحتياط؛ نتيجة

لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة^(٥).

إنّ أكثر ما يستفزُّ الإنسان في هذا العصر هو فكرة وجود أسلحة في عالمنا المعاصر، يمكن للإنسان من خلالها أن يقتل أخاه الإنسان بهذا الشكل المروّع، بل إنّ خطرهما يهدّد الحياة في كوكب الأرض، سواء على مستوى الإنسان، أو النبات، أو الحيوان، أو الماء، أو الهواء. فأسلحة الدمار الشامل، ولا سيّما السلاح النووي، تشكل أقوى وأخطر الأسلحة على وجه الكرة الأرضية. لذلك فإنّ الأصل الإسلامي، والإنساني، يقضي بمواجهة إنتاج، وانتشار، واستعمال، هذا النوع من الأسلحة.

لقد وصلت بعض البلدان الإسلامية، كباكستان، إلى صنع وتخزين الأسلحة المسماة بأسلحة الدمار الشامل، التي تتطلب تكنولوجيا عالية، كالأسلحة النووية، أو البيولوجية، أو الكيميائية. كما أنّ الملف النووي الإيراني بات حديث كلّ وسائل الإعلام في العالم. ولذلك فإنّ من المهمّ أن يتصدّر هذا البحث الأبحاث الإسلامية الفقهية، والقانونية، والسياسية.

ولا بدّ أيضاً من الاستفادة من أحكام قتل غير المقاتلة، إضافة إلى جواز محاربة العدو بما يرجى به الفتح، وما يمكن أن نجده من موقفٍ للفقه الإسلامي من أسلحة الدمار الشامل القديمة والحديثة.

وقد صدرت مؤخراً فتوى^(٦) لقائد الجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد عليّ الخامنئي تقول بحرمة «إنتاج» أو «استخدام» السلاح النووي. وستكون هذه الفتوى وغيرها من الفتاوى - كفتوى الأزهر الشريف - موضع نقاش علمي في هذه المقالة، سواءً على مستوى الأدلة النقلية للقائلين بالجواز، أو للقائلين بعدمه، أم على مستوى القواعد الفقهية القائلة بحرمة الإفساد في الأرض، وحرمة قتل الإنسان بغير حقّ، وحرمة الإضرار بالبيئة، وحرمة هدر المصادر الطبيعية، وحرمة تصرّف الإنسان في ما لا يملك، ووجوب حفظ النظام العام.

ونلفت إلى أنّ أغلب ما وُجد أو تمّ تحصيله من آراء واجتهادات فقهية لا يعدو كونه فتاوى مختصرة، لا تتعرّض إلى الأدلة بالتفصيل، ولا تناقشها، أو تردّ عليها بالدليل، الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي؛ وهو إمّا أن يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، فيسمّى دليلاً تاماً، أو قطعياً؛ وإمّا أن لا يؤدي إلى العلم

بالحكم الشرعي، فيسمى دليلاً ناقصاً، أو ظنيّاً. والدليل الظنيّ إذا حكم الشارع بحجّيته، وأمر بالاستناد إليه، أصبح كالدليل القطعي، وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه.

والدليل نوعان: الأول: دليل اجتهادي، يعتمد على الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

والثاني: دليل فقهاتي، يرتكز على الأصول العملية، كالاستصحاب، والبراءة، والاحتياط، والتخيير^(٧).

وسنتناول في هذه المقالة موضوع امتلاك أسلحة الدمار الشامل، مستعرضين المنطلقات الفقهية لنظرية تحريم إنتاج أسلحة الدمار الشامل مطلقاً، ولنظرية جواز، بل وجوب، إنتاجها مطلقاً.

ونقصد بهذا البحث معرفة هل يجوز للدولة الإسلامية أن تسعى لإنتاج أسلحة الدمار الشامل بصرف النظر عن استخدامه؟ وهل تختلف الفتوى في حال كانت الدول والأمم الأخرى لا تمتلك هذا السلاح؟ وهل يحرم صنع أسلحة الدمار الشامل في ظلّ واقع يمتلك فيه الآخرون أسباب القوة، ولا سيّما السلاح النووي؟ وما هي الأدلة النقلية والعقلية على ذلك؟ وهل يُفرّق بين الهدف الردعي والهدف الهجومي؟ وهل أنّ الإضرار بالبيئة سببٌ من أسباب تحريم إنتاج هذه الأسلحة، ولا سيّما أنّ الأديان السماوية دعت الإنسان إلى المحافظة على البيئة، وحرّمت عليه تلويثها وإفسادها؛ لأنّ الله خلقها من أجله، وسخرها لخدمته ومنفعته؟

المنطلقات الفقهية لنظرية تحريم إنتاج أسلحة الدمار الشامل

١- تعريف السلاح وتطوره تاريخياً

بدايةً لا بدّ من تعريف السلاح لغةً واصطلاحاً، وبيان كيفية وخطورة تطور الأسلحة والحروب في العالم، ولا سيّما أسلحة الدمار الشامل، وأنواعها، ونتائج استعمالها.

١- السلاح لغةً: الجذر اللغوي لكلمة السلاح هو سلح: السلاح مذكّر؛ لأنه يجمع على أسلحة... ويجوز تأنيثه... وتسليح الرجل: لبس السلاح، ورجل سالح: معه

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

سلاح، والمسلحة: قومٌ ذوو سلاح^(٨). وقد ورد أيضاً: سلاح: السِّلَاح بالكسر، والسُّلْحان بالضم: آلة الحرب، وفي المصباح: ما يقاتل به في الحرب ويدافع، أو حديدها، أي ما كان من الحديد... ربما خصَّ به «السيف والرمح»... والعصا تسمى سلاحاً... والمسلحة: مثل «الثغر» والمرقب، وجمعه المسالِح، وهي مواضع المخافة... والمسلحة أيضاً: «القوم ذوو سلاح» في عدَّة، بموضع رصد، قد وكلوا به بإزاء ثغر... يكون فيه أقوام يرقبون العدو لئلا يطرقهم على غفلة، فإذا رأوه أعلموا أصحابهم؛ ليتأهبوا له. وقال ابن شميل: مسلحة الجند: خطاطيف لهم بين أيديهم، ينفضون لهم الطريق، ويتجسسون خبر العدو، ويعلمون علمهم، لئلا يهجم عليهم، ولا يدعون واحداً من العدو يدخل عليهم بلاد المسلمين، وإن جاء جيش أئذروا المسلمين^(٩).

٢. السلاح اصطلاحاً: هو الآلة التي يستعين بها الإنسان للدفاع عن نفسه في وجه حيوان مفترس، أو في وجه عدوٍ يريد قتله، أو الاعتداء على عرضه، أو ماله، أو شعبه وبلده، أو للهجوم على شخصٍ ما، أو مجموعةٍ ما. وقد تُستعمل كلمة السلاح مجازاً في أمور عديدة: فيقال: الدعاء سلاح المؤمن، كما يُقال: سلاح الدعاية والإعلام، وسلاح المنطق والحجَّة، وسلاح الكذب، وسلاح البيان، وسلاح التكفير في وجه من لم ينتم إليهم.

٣. أسلحة الدمار الشامل: كانت الأسلحة الفردية قديماً عبارة عن الحجر، والخنجر، والسيف، والرمح، والسهم. واستعملت أسلحة قد نستطيع أن نطلق عليها اسم: «أسلحة الدمار الشامل القديمة»، التي تقضي على البشر بشكلٍ جماعي، كتسميم المياه، واستعمال المنجنيق، وإلقاء الأفاعي والعقارب في المنازل والقرى، وإحراق المنازل والمزروعات. أما في عصرنا الراهن فيُعرَّف سلاح الدمار الشامل بأنه أيّ سلاح:

٣. ١- ذرِّي: ويُراد به السلاح النووي. وهو أخطر أسلحة الدمار الشامل، وأشدّها تدميراً وفتكاً. وتؤلِّد الأسلحة النووية قدراً هائلاً من الطاقة المتفجِّرة، التي تنجم عن التغيُّرات التي تقع في تركيب نواة المواد المشعَّة. وتُسبِّب الأسلحة النووية خسائر كارثية، بداية بسبب درجات الحرارة العالية والصدمات الأرضية التي تسببها، وبعد ذلك بسبب الإشعاع الذي يمتدُّ أثره لسنوات كثيرة. فالأسلحة النووية قادرةٌ على تدمير

مدنٍ بأكملها عن بكرة أبيها، وقتل وجرح الملايين من البشر. ونشير في هذا الصدد إلى أنّ هناك ثلاثة أنواع من الأسلحة الذريّة، هي:

أ. القنبلة الذريّة: وفكرتها تعتمد على انشطار اليورانيوم ٢٣٥ أو البلوتونيوم ٢٣٩، دون الاستعانة بالنيوترونات لبدء التفاعل المتسلسل.

ب. القنبلة الهيدروجينية: التي يزيد انفجارها على انفجار القنبلة الذرية الانشطارية من مائة إلى ألف مرّة.

ج. القنبلة النيوترونية: حيث إنّ معظم مفعولها يكون على شكل أشعة نيوترونية تخترق الأجسام الحيّة، وتؤدي إلى قتلها في الحال، بينما لا تؤثر في المنشآت بشكلٍ يذكر، وذلك على العكس من الأنواع الأخرى^(١٠).

٣.٢- أو بيولوجي: (Biological Weapons)، أي السلاح البكتيريولوجي. وترجع خطورتها إلى أنّها تستخدم الجراثيم، أو سمومها، في المعارك. والجراثيم هي كائنات حيّة صغيرة لا تُرى بالعين المجردة، وإنّما بالمنظار المُكبّر، ومن أمثلتها: البكتريا، والفطريات، وهي تسبّب كثيراً من الأمراض الخطيرة، كالطاعون، والحمى الخبيثة، والكوليرا. والكثير من الأمراض الناجمة عنها تؤدي إلى الوفاة في غضون أيام قليلة. وقد زادت التطوّرات الحادثة في علم الهندسة الوراثية من الخطر المائل بهذه الأسلحة، حيث أصبح من الممكن تطويرها وتعديلها بحيث تصبح أكثر فتكاً وقدرةً على البقاء والتكاثر. أمّا على مستوى الخواصّ الحربية للأسلحة البيولوجية فيمكن تلخيصها بالآتي: القدرة على الانتشار على مساحات شاسعة، وفقدان التحذير (يمكن أن تنتشر مع الريح)، والتأثير المتأخّر (تحتاج الجراثيم إلى وقت حضانه في الجسم كي تسبّب المرض)، والقدرة على اختراق الإنشاءات من دون تدميرها (يمكن استعمالها لاحقاً)، التأثيرات المحليّة (إعاقة، وشلل مؤقت، وتشوّه، وموت). ولقد عرّفت نشرة الجيش الأميركي الحولية عام ١٩٥٦م الأسلحة الحيوية (البيولوجية) على هذا النحو: «استخدام عسكري للكائنات الحيّة، أو منتجاتها السامة؛ لتسبب الموت، أو العجز، أو التدمير، للإنسان، أو لحيواناته الأليفة، ونباتاته. وهي ليست قاصرة عن استخدام البكتيريا، بل تشمل أيضاً استخدام كائناتٍ دقيقة أخرى، ونباتات، وأنواع أخرى من الأحياء، كالحشرات»^(١١).

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

٣. ٣. أو كيماوي: وهي غازات حربية، سامة، وحرارة. قد تكون غازية، أو سائلة سريعة التبخر، ونادراً ما تكون صلبة. وهي تُستعمل في الحروب لغرض قتل أو تعطيل الإنسان، أو الحيوان. وتقسم الغازات الحربية إلى: غازات سامة قاتلة؛ وغازات شل القدرة، وغازات الإزعاج، والغازات الخانقة، والغازات الكاوية، والغازات المُقيِّئة، والغازات المسيلة للدموع، وغازات شل القدرة أو الغازات النفسية، وغازات غير مستمرة (يستمر مفعولها لبضع دقائق)، وغازات مستمرة (يستمر مفعولها من ١٢ ساعة إلى عدة أيام)، وغازات سريعة التأثير (كغازات الأعصاب)، وغازات ذات تأثير مؤجل (كالغازات الخانقة)^(١٣).

وتُسَهِّلُ التقنيات الحديثة جعل هذه الأسلحة متاحة لعددٍ من الدول أكثر بكثير من ذي قبل، كما تزيد من قدرتها على إيقاع خسائر أكبر بالأرواح. وقد طُوِّرت هذه الأسلحة بشكلٍ كبير، وزادت إمكاناتها التدميرية، وقدراتها على الفتك بالكائنات الحية^(١٣).

كما زاد عدد الدول المنتجة لها، وتطوّرت أساليب استخدامها، والمعدّات المستخدمة في إطلاقها، أو قذفها. فمن الممكن إطلاق أسلحة الدمار الشامل باستخدام الصواريخ الباليستية، أو صواريخ كروز، أو الطائرات، أو المدفعية، أو المركبات الأرضية.

وأصبحت أسلحة الدمار الشامل، بأنواعها المختلفة، تثير جدلاً شديداً بين مؤيِّد ومعارض لإنتاجها، واستخدامها، ولا سيّما أنّها استخدمت منذ بدايات هذا القرن. ورغم المعاهدات الدولية إلا أنها أصبحت أكثر انتشاراً من ذي قبل، وتيسَّر الحصول عليها.

وأثّرت تلك الأسلحة في السياسة العالمية والإقليمية منذ أن ظهرت في بداية القرن العشرين.

لم تحظَ قضية من القضايا بهذا القدر من الاهتمام الذي حظيت به قضية أسلحة الدمار الشامل.

وهي ما زالت تستخدم في الحروب المعاصرة؛ للتأثير على مسرح العمليات، سواء على المستوى الإقليمي أو المحلي.

ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر: إنه تمّ غزو العراق من قبل القوات الأنجلو - أميركية تحت زعم امتلاكه لهذه الأسلحة، وتهدّد؛ بسببه، حالياً إيران، وكوريا الشمالية.

٢- الدليل النقلّي: حرمة الإضرار بالبيئة

أمّا مصطلح «الدليل النقلّي» فمعناه الدليل المنقول من الكتاب، أو السنّة. وقد عرّف الشهيد الثاني النّصّ بأنّه: «القول، أو الفعل، الصادر عن معصوم، الراجح، المانع من النقيض، وغير المنصوص بخلافه»^(١٤). ولا بدّ من العلم بعدم المعارض العقلي الدالّ على نقيض ما دلّ عليه الدليل النقلّي؛ إذ لو وُجد ذلك المعارض تقدّم على الدليل النقلّي، بأن يؤوّل الدليل النقلّي عن معناه إلى معنى آخر. ومثاله: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، فإنّه يدلّ على الجلوس، وقد عارضه الدليل العقلي الدالّ على استحالة الجلوس في حقّه تعالى، فيؤوّل الاستواء بالاستيلاء، أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن تسلّط الله، وإحاطته الكاملة بعالم الوجود، ونفوذ أمره وتدييره في جميع أنحاء العالم^(١٥). فالعقل أدرك بأنّ ظاهر هذا النّصّ غير مقصود؛ ذلك لأنّ القاعدة الشرعية المستفادة من نصوص كثيرة محكمة في الكتاب، والسنّة، تفيد تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، وعن الحلول فيها. وهناك أمثلة أخرى، كالمعجزات التي أيدّ الله بها رسله وأنبياءه، والتي كلّمنا الله عنها في القرآن الكريم. فالمعجزة ليست بأمرٍ مستحيل عقلاً، بل هي أمرٌ خارق للعادة، لم يألفه الناس، ولا يستطيعون القيام به، فإذا قام الدليل النقلّي السليم عليه فينبغي قبوله والإيمان به. فيكون الحكم بثبوت الدليل النقلّي دون ما يقتضيه الدليل العقلي إبطالاً للأصل بالفرع؛ إذ إنّ النقل لا يمكن إثباته إلاّ بالعقل؛ لأنّ الطريق إلى إثبات الصانع، ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقّف صحة النقل عليه، ليس إلاّ بالعقل^(١٦).

أولاً: الكتاب

يؤدّي الإضرار بالبيئة إلى الإخلال بالحياة الإنسانية، فالبيئة هي الهواء الذي يستنشقه الإنسان والحيوان والنبات، والطعام الذي يتناوله، والماء الذي يشربه، فإذا

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

تلوَّثت البيئة انتشرت الأمراض والأوبئة، وعاش الإنسان مدّة من الزمن أسير المرض وطريح الفراش، وصولاً إلى الموت. وحيث إنّ نوعية الحياة الراهنة هي مسؤولية البشرية جمعاء فلا بدّ لكلّ فرد أن يأخذ دوره مهما كان بسيطاً في مجال حماية البيئة ورعايتها. فقضايا البيئة، رغم تشعبها، تشكّل وحدة متكاملة؛ لأنها الإطار الذي يحيا فيه الإنسان، ويستمدُّ منه كل مقوّمات حياته. وقد غدا هذا الإطار يتعرض للانتهاك، والاستنزاف، بقسوة، ما أدّى إلى ظهور مشكلات أخذت تهدّد سلامة الحياة البشرية، منها: «مشكلة التلوّث»، و«مشكلة الغذاء»، و«المشكلة السكانيّة». وقد أحدثت هذه المشكلات هزّة قويّة في مجتمعات الرفاهة، وانعكست آثارها السلبية على كلّ المجتمعات البشريّة بما فيها تلك الغنيّة بالطاقة، علماً أنّ مشكلة البيئة تتعلّق بنوعيّة الطاقة المنتجة، وليس بمطلق الطاقة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمشكلة الاقتصادية.

إنّ حماية البيئة لا تعني عدم تحقيق استفادة الإنسان من الموارد الطبيعية، وترك كنوز الأرض التي وهبنا الله تعالى إيّاها في مواقعها، والتحرّيم المطلق لصيد حيوانات البرّ والبحر، ولا التحريم المطلق لقطع الأخشاب؛ للصناعة والإنشاءات، بل إنّ حماية البيئة تعني استثمارها، من دون إسراف ولا استنزاف، في إطار توازنٍ طبيعي.

وقد بيّن القرآن الكريم في آياتٍ عديدة أهميّة المحافظة على البيئة - ولا سيّما أنّ من الثابت علمياً التفاعل المستمرّ بين صحّة الإنسان، وبيئته، والتنمية -، ومنها:

١. يجب المحافظة على الثروة الحيوانيّة التي تشكّل عنصراً مُكوّناً لبيئة الإنسان؛ لما لها من أهمية في حياة الإنسان، سواء على مستوى اللباس الذي يصنع من جلودها، أو على مستوى الطعام الذي يُصنع من لحمها، أو على مستوى الأجبان والألبان التي تصنع من حليبها، أو على مستوى حركة التنقل التي كانت تعتمد بشكلٍ أساس على الحمار، والحصان، والجمال، ولا سيّما في الصحراء. قال تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (النحل: ٥). والمحافظة على الأنعام تعني أيضاً المحافظة على طعامها الذي يتكوّن من الأعشاب، وعلى شرايها الذي يتكوّن من الماء، ما يؤكّد أهمية المحافظة على التربة أيضاً، وعدم دفن أيّ مادة سامة في التربة؛ لأنها تسمّمها، وتضرُّ بالمزروعات، وبالأنعام، وبطعام الإنسان وشرايه،

فتشكّل خطراً على حياته.

٢. كما يجب المحافظة على البيئة في الحياة المائية، التي يُستخرج منها طعام الإنسان أيضاً، أي الأسماك، والحيوانات البحرية، والنهرية، التي يحلُّ أكلها، ويُستخرج منها الأحجار الثمينة، كاللؤلؤ. كما تُعدُّ السفن، التي تعبر البحار والأنهار، من أهمّ وسائل النقل في حياة الإنسان. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا ثَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَكَتَبْتُمُوهَا مِنْ فَضْلِهِ وَكَلَّمَكُمُ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ١٤). فالمحافظة على البيئة في الحياة المائية تعني المحافظة على طعام الإنسان، وشرابه، وزينته، وتنقله، ما يؤكد أهمية عدم رمي النفايات، ولا سيّما السّامة منها في البحار والأنهار؛ لأن ذلك يؤدي إلى فساد حياة الإنسان.

٣. والجميع يعلم أيضاً الترابط الحاصل على مستوى مكوّنات البيئة، سواء منها الهواء أو الماء أو الحرارة. وهناك مَثَلٌ مشهور علمياً، وهو كيفية صناعة النباتات الخضراء لطعامها؛ لتنمو وتؤتي أكلها كلَّ حينٍ بإذن ربها، فهي تأخذ الماء من الأرض، وتأخذ الطاقة من حرارة الشمس، وتأخذ ثاني أكسيد الكربون من الهواء، فتتمّ التفاعلات الكيماوية في مادّة الكلوروفيل الخضراء، فتصنّع السكريات، وتطلق الأوكسجين في الهواء، في عملية بيوكيميائية تسمى (Photosynthese). وما قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: ٣٢ - ٣٣) إلّا دليلٌ على أهمية الحفاظ على البيئة؛ لأن الله تعالى لم يخلق السماء، والماء، والثمرات، والبحار، والأنهار، عابثاً، بل لحكمة اقتضاها، فسخرها في خدمة الإنسان.

٤. ولم يكتفِ الإسلام ببيان أهمية الحفاظ على البيئة على مستوى الحياة الدنيا، بل إنّ الكثير من الآيات القرآنية التي تصوّر لنا الجنّة، وما فيها من نعيم لا يزول، تصوّر لنا غنى الجنّة بالحدائق والأعناق. قال تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ♦ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾ (النبا: ٣١ - ٣٢). ولا ننسى الماء الذي يرمز في الرؤية الإسلامية إلى أصل الحياة؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾

(الأنبياء: ٣٠).

٥. وخيرات الأرض كافية. وقد أتقن الله صنع البيئته، وأودع فيها كل مقومات الحياة. قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيًّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَانَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾ (فصلت: ١٠). والله تعالى جعل من غايات بقاء الإنسان استعمار الكون مادياً، ومعنوياً، فخلق هذا الكون، وسخره بما فيه، للإنسان، وأراد أن يكون بيتاً آمناً له؛ إذ حمى الأرض بغلاف جويّ يحيط بها، ويضمّ مجموعة من الطبقات، لكل منها وظيفة خاصة تؤدّيها، فحفظ الكرة الأرضية من مخاطر الإشعاعات الكونية الفضائية، والشهب، والنيازك، التي تندفع من الفضاء الخارجي نحو الأرض، ولكن المشكلة تكمن في طمع الإنسان، وفي ارتكابه الأعمال التي تضرّ به وبيئته ضرراً معتداً به. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ (الروم: ٤١).

٦. ولا شك أنّ هدر المصادر الطبيعية، والاستهلاك المفرط لمصادرها، واستهلاك الإنسان الزائد عن حاجته للثروات الطبيعية، هو إسراف محرّم في الإسلام؛ لأنه يتجاوز حدّ الاعتدال، ويهدّد بكارثة بيئية وإنسانية. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام: ١٤١). ولا بدّ من احترام هذه القاعدة، وهي: «حرمة هدر المصادر الطبيعية»؛ لحماية البيئته، وحفظ التوازن فيها.

ثانياً: السُّنَّة

ولا يكفي الإسلام بتحميل الإنسان، وهو خليفة الله على الأرض، المسؤولية عن حماية البيئته وحفظها، بل ويدعوه إلى الاقتراب منها وإحيائها، والاستفادة المباشرة من خيراتها، وذلك من باب الرزق الحلال، وتجنبه الوقوع في الكثير من المشاكل الصحية النفسية والجسدية. فقد ورد عن النبي ﷺ، في ما يتعلّق بالفاكهة، أنّه قال: «أكرموا عمّتكم النخلة، والزبيب»، كما قال ﷺ: «خلقت النخلة، والرمان، والعنب، من فضل طينة آدم»^(١٧). كما ورد عنه ﷺ، في ما يتعلّق بالحيوان، الذي

يُستفاد من لحمه ولبنه، أنه قال: «الشاة بركة، والشاتان بركتان، وثلاث شياه غنيمة»^(١٨).

ولا ننسى المُلْك العامّ، كالمياه الطبيعية المكشوفة، كالبهار والأنهار، والعيون الطبيعية، وكذلك الهواء، والكلأ، وغيرها من الثروات الطبيعية، كالمعادن، وهي من الأمور المشتركة بين الناس، التي لا يأذن الإسلام لفردٍ خاصٍّ بتملُّكها، وإنّما يسمح للأفراد جميعاً بالاستفادة منها. وقد ورد في الحديث الشريف: «الناس شركاء في ثلاث: النار، والماء، والكلأ»^(١٩). والمُلْك العامّ هو ملك للمسلمين على امتدادهم التاريخي، فلا يجوز للجيل السابق أن يتصرّف فيها أيّ تصرف يحول دون استفادة الجيل اللاحق منها، من قبيل: قطع أشجارها بما يؤديّ إلى تصحُّرها، أو فعل ما يوجب نضوب الماء فيها، أو يلوّث بيئتها بأيّ شكل من أشكال التلوّث. وعلى وليّ الأمر أن يمنع كلّ تصرّف مضرّ بها؛ حفظاً لحقّ الأجيال اللاحقة فيها^(٢٠).

وقد اهتمّ المسلمون بالبيئة، ويظهر ذلك بوضوح في العمارة الإسلامية؛ إذ «شكّلت المباني بمختلف أنواعها، والطرق، نسيج المدينة الإسلامية القديمة... ويتكامل الحلول والمعالجات البيئية تمكّن المسلمون من مواجهة الظروف المناخية القاسية، ومن تهيئة بيئة صالحة للمعيشة في المدن والمباني التي أقاموها... ولقد حرص المصمّم المسلم على تهيئة الراحة الحرارية داخل مباني المدينة الإسلامية»^(٢١).

وفي هذا السياق أجاب الدكتور نصر فريد واصل^(٢٢) عن سؤال^(٢٣) وجّه إليه، بتاريخ: ٢٠٠٦/٦/٧م، حول موقف الإسلام من تلوّث البيئة: «إنّ الإسلام؛ باعتباره الدين الخاتم لكلّ الأديان، جاء يحثّ الناس كلّ الناس على المحافظة على البيئة، ويدعوهم إلى عدم تلوّثها أو إفسادها... والقاعدة الشرعية التي وضع أساسها رسول الله ﷺ أنه «لا ضرر، ولا ضرار». كما جعل ﷺ تنظيف الشوارع من القاذورات، والقمامة، وعوادم وسائل النقل الضارّة، وإماطة الأذى عنها، ممّا يحصل به الثواب، فقال ﷺ: «إذ أبيتم إلاّ الجلوس في الطريق فأعطوا الطريق حقّه، قالوا: وما حقّ الطريق يا رسول الله؟ قال غضُّ البصر، وردّ السلام، وإماطة الأذى عن الطريق»^(٢٤). وإماطة الأذى كلمةٌ جامعةٌ لكلّ ما فيه إيذاء للناس ممّن يستعملون الشوارع والطرق. وعلى المسلم أن يكون حريصاً كلّ الحرص على تنفيذ تعاليم دينه

الحنيف، وأن يُدرك إدراكاً كاملاً أهمية المحافظة على نظافة البيئة، وحرمة إفسادها لأي سبب من الأسباب، وأن يكون غيوراً على دينه، وأن يحافظ على نظافة البيئة التي يعيش فيها؛ لتبقى وتظل خالية من وسائل الأمراض التي تضرّ بالأفراد والجماعات، والله أعلم^(٢٥).

ثالثاً: القواعد الفقهية

ونستطيع القول: إنّ الإنسان هو الضحية الأولى للتلوّث البيئي. ومن هنا يكون الاهتمام بالبيئة وتحسين وضعها اهتماماً بالإنسان وعنايةً بصحته. و«حفظ النفس الإنسانية» هو أحد المقاصد الخمسة التي لم يأت تشريعاً إلا بحفظها، وهي: النفس، والدين، والعقل، والنسب، والمال. ولهذا فقد حرّم الإسلام قتل النفس البشرية، ولو في بداية الحياة عندما تكون نطفة، وكذا حرّم الإضرار بها والاعتداء عليها، بل أوجب إنقاذها ومداواتها، ودفع الأذى والضرر عنها، سواء كانت نفس المرء ذاته، أو نفس الغير. فالإنسان مأمورٌ بحفظ نفسه من المهالك، وإبعادها عن مواقع الضرر الكبير؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥). والإضرار بالبيئة هو إضرار بالإنسان.

وهناك قاعدة أخرى تُعدُّ من الكليات الفقهية المتفق عليها عند فقهاء المسلمين، وهي: «حرمة تصرف الإنسان في ما لا يملك»؛ إذ إن للإنسان سلطنة على ملكه، ومن حقه أن يمنع الغير من التصرف فيه بما لا يرغبه من التصرفات، وإن لم يكن مضرّاً به، فكيف إذا كان مضرّاً به، ومؤذياً له؟ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ٢٧). إنّ تصرف الإنسان في ملكه الخاص لا يجوز إذا كان مصداقاً للإسراف، أو مستلزماً للإضرار بالغير، فكيف يجوز له الإسراف أو تسبب الضرر في ملك غيره؟ وإذا كان لا يجوز للمرء أن يدخّن سيجارةً في دار غيره مع منعه فكيف يجوز له أن يقطع شجر الغير، أو يرمي النفايات في داره، أو بستانه، أو يلقي في أرض غيره مادةً كيميائيةً تحول دون نبات زرعه، أو تؤدّي إلى موت أشجاره؟ والإسلام يوجب على أتباعه تقدير البيئة المحيطة بالإنسان، ورعايتها، وحفظها.

وكلّ عمل في هذا الاتجاه هو عبادة، ويصبُّ في مصلحة الفرد والمجتمع. وهناك فرق بين «حرمة الإضرار بالبيئة»، التي تأمر المكلف بعدم ارتكاب أيّ فعل يضرّ بالبيئة، وبين «وجوب حفظ البيئة»، الأعمّ من الأولى، والتي تأمر المكلف بالامتناع عن أيّ فعل يؤدي إلى عدم الحفاظ على البيئة، بل بفعل كلّ ما يلزم لحفظ البيئة، فهو أمرٌ مستمرٌّ يستوجب من كلّ أفراد المجتمع الإنساني السعي الدائم والدؤوب لفعل كلّ ما يساهم في تحسين البيئة وتطويرها، والابتعاد عن كلّ ما يضرُّ بها، ولا سيّما النفايات السّامة التي تنتج عن المفاعلات النووية.

ولا بدّ لنا في هذا المجال من الاستفادة من أقوال العلماء؛ لأنّ الإسلام كما يُنظّم علاقة الإنسان بخالقه، فإنّه يُنظّم علاقته بالمجتمع والطبيعة من حوله. وإذا لم يكن في الإسلام فراغ تشريعي فلا بدّ أن يستجيب لكلّ القضايا المستحدثة، ويضع لها الحلول بما يمتلكه من قواعد مرنة. ولكنّ ذلك رهناً بقدرة الفقيه على استتطاق النصوص، ومدى فهمه لدور الدين في الحياة، وإمساكه بآليات الاجتهاد التي تجعل الإسلام مواكباً للأحداث والتطورات.

وفي هذا السياق تتوجّه الأنظار بقوة إلى كلّ ما يقوله السيد الخامنّي، أو يصدر عن مكتبه أو عن أيّ جهةٍ رسميّة من تصريحات؛ كونه الرجل السياسي والجهادي الأوّل في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بل في العالم. وقد أطلق سماحته موقفه الديني السياسي الذي يُحرّم فيه إنتاج، وتخزين، واستخدام الأسلحة النووية، وفق التالي:

١. كشفت وزارة الخارجية الإيرانية عن أنّ الإمام الخامنّي أصدر فتوى بتحريم «استخدام» الأسلحة النووية^(٢٦).

٢. وقد أكّد قائد الثورة السيد علي الخامنّي الموقف الديني والشرعي من السلاح النووي، وحرّم حيازته^(٢٧).

٣. كما أعلن المسؤول عن الملف النووي الإيراني حسن روحاني لورئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية فيما بعد أنّ الجمهورية الإسلامية ملتزمة فتوى المرشد الأعلى السيد علي الخامنّي أكثر من المعاهدات الدولية. وأوضح روحاني أنّ فتوى المرشد تُحرّم «إنتاج، وتخزين، واستخدام الأسلحة النووية»^(٢٨).

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

٤. سئل رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية محمود أحمددي نجاد في مدينة نيويورك: هل أصدر القائد الديني الأعلى في إيران فتوى تمنع استخدام الأسلحة النووية، وأسلحة الدمار الشامل الأخرى؟ فأجاب: هذا صحيح. وعندما يُصدر فتوى لا يمكن لأحد مناقشتها. وهذا يعني أنّ البرلمان عاجزٌ عن سنّ أيّ قانون، والحكومة عاجزة عن تحديد أيّ موازنة لهذا النوع من النشاط؛ لأنّ الأمر يُعدُّ غير شرعيّ، وصدّ الدين^(٢٩).

٥. أعلن السيد الخامنئي أنّ البرنامج النووي الإيراني هو لأغراض سلمية، وأنّ مبادئ الجمهورية الإسلامية تمنعها من اللجوء إلى استخدام الأسلحة الذرية. بل إنّه اتهم الأميركيين بـ «الكذب» على صعيد البرنامج النووي الإيراني: «قلنا مراراً: إننا نريد الطاقة النووية لأغراض سلمية وصناعية، لكنهم يكرّرون أنّ إيران تسعى إلى الحصول على القنبلة النووية... منذ أعوام كرّرت أمتنا والمسؤولون فيها أنّنا لا نريد أسلحة. هذا الأمر يحظره الإسلام. حتّى لو دفعوا لنا ثمنها فإننا لا نريدها»^(٣٠).

٦. أكّد السيد علي الخامنئي، خلال حفل تسليم البحرية الإيرانية أوّل مدمرة من إنتاج محليّ تحمل اسم «جمران»^(٣١)، أنّ طهران لا تؤمن بالسلح الذريّ، ولا تسعى إلى امتلاكه.

٧. قال المرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران علي خامنئي: إنّ طهران لا تسعى لإنتاج السلح الذريّ، بعد يومٍ من إبداء الوكالة الدولية للطاقة الذرية قلقها من احتمال أن تكون طهران تعمل على صنع قنبلة نووية. ونقل التلفزيون الرسمي الإيراني عن خامنئي قوله: إنّ «اتهامات الغرب لا أساس لها من الصحة؛ لأنّ معتقداتنا الدينية تمنعنا من استخدام مثل هذه الأسلحة»^(٣٢).

٨. قال الزعيم الأعلى الإيراني السيد علي خامنئي: إنّ إيران لا تسعى لإنتاج سلح نووي، وذلك بعد يومٍ من إعلان الوكالة الدولية للطاقة الذرية التابعة للأمم المتحدة خشيتها من أن تكون الجمهورية الإسلامية تطوّر صاروخاً نووياً. ونقل التلفزيون الرسمي الإيراني عن الإمام الخامنئي قوله: «اتهامات الغرب لا أساس لها من الصحة؛ لأنّ معتقداتنا الدينية تمنعنا من استخدام مثل هذه الأسلحة... لا نؤمن بالأسلحة الذرية، ولا نسعى لذلك»^(٣٣).

٩. كما صرَّح سماحته بالتالي: «اسم الذرَّة بمقدار ما يدلُّ على تقدُّم العلم البشري يذكَّر للأسف بأقبح واقعةٍ في التاريخ، وأكبر مذبحة عامَّة، وأسوأ استغلال لمكتسبات العلم عند البشر. مع أنَّ بلداناً عديدة أنتجت وخرَّنت السلاح النووي، وهذا في حدِّ ذاته يمكن أن يكون مقدِّمة لارتكاب الجرائم، وممَّا يهدِّد السلام العالمي بشدة... استخدام السلاح الذريِّ لم يؤدِّ إلى القتل والدمار الشامل وحسب، بل ولم يفرِّق بين أفراد الشعب من عسكريين ومدنيِّين، وصغار وكبار، ونساء ورجال، وشيوخ وأطفال، واجتاحت آثاره اللإنسانية الحدود السياسية والجغرافية، وأصاب حتَّى الأجيال اللاحقة بخسائر لا تعوِّض، لذلك يعدُّ أيَّ شكل من الاستخدام لهذا السلاح، وحتَّى التهديد باستخدامه، خرِّفاً جاداً لأوضح القواعد الإنسانية، ومصداقاً بارزاً لجرائم الحرب. نعتقد أنَّه، فضلاً عن السلاح النووي، تمثِّل سائر صنوف أسلحة الدمار الشامل، كالأسلحة الكيميائية، والميكروبية، خطراً حقيقياً على البشرية... إننا نرى أنَّ استخدام هذه الأسلحة حرامٌ، والسعي لحماية أبناء البشر من هذا البلاء الكبير واجبٌ على عاتق الجميع»^(٣٤).

وفي هذا الإطار صرَّح السيد حسن نصر الله^(٣٥) بأنَّ إنتاج السلاح النووي، أو استعماله، لا يجوز شرعاً: «أنا عندما أقول: إنَّ الحرب المقبلة ستغيِّر وجه المنطقة، وأكثرهم فسروا أنَّ السيد صار عنده نووي، لا والله ما عندنا نووي، أصلاً لا يجوز أن نمتلك نووياً، ولا يجوز أن نستعمل نووياً، والذي يقوله الإمام الخامنئي هو حكمٌ شرعي، وليس كلاماً سياسياً، وفقهنا هكذا يقول: إنَّ امتلاك هذا النوع من السلاح، واستخدام هذا النوع من السلاح، حرامٌ شرعاً»^(٣٦).

وأضاف في مناسبة أخرى بأنَّ تسميم مياه العدو، وبالتالي أسلحة الدمار الشامل، أمرٌ غير جائز في الإسلام: «في إحدى المرَّات جاء قومٌ وسألوا النبيَّ ﷺ، وقالوا له: هناك حصنٌ، وفي هذا الحصن يوجد مقاتلين، ورجال، ونساء، وأطفال، واستعصى علينا، وهناك ساقية ماء تدخل إلى الحصن، ويشرب منها أهل الحصن، هل تسمح يا رسول الله أن نلقي السُّمَّ في ماء الساقية^(٣٧)، فيسقط الحصن، ويستسلم أهله؟ فمنعهم رسول الله ﷺ من ذلك، وحرَّمه عليهم. السيد الخامنئي عندما يتحدَّث عن الاعتبارات الشرعية في موضوع أسلحة الدمار الشامل، والسلاح النووي، هو لا

يتحدث سياسة، وإنما يتحدث فقهاً، ودينياً، وأحكاماً شرعيةً من زمن رسول الله محمد ﷺ^(٣٨).

٣- الدليل العقلي

ويرى بعض العلماء أنّ الأحكام الشرعية توقيفية، بمعنى أنه ليس للعقول فيها مسرح، بل المرجع فيها إلى الكتاب العزيز، والسنة المطهرة^(٣٩). أضيف إلى ذلك أن هناك الكثير من العلوم التي تتفرع منها علوم أخرى، وهي تزداد سعة وعمقاً مع مرور الزمن، بحيث يعجز الإنسان عن الإحاطة بها إحاطة تامة أو شاملة؛ إذ أصبح في كلّ علم تخصصات عديدة. زد على ذلك أنّ عقل الإنسان قاصر عن إدراك الكثير من الأمور، ومنها: «ماهية الروح». قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

ولكن أهمية العقل لا تخفى على أحد، فقد حث القرآن الكريم، وهو أهم مصدر من مصادر استنباط الأحكام الشرعية، الناس على استعمال عقولهم؛ ليعرفوا الله من خلال ذلك. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤).

ويوجّه الله تعالى اللوم والتأنيب لشريحة من الناس لا ينظرون إلى روعة الخلق من حولهم، ولا يتفكرون في خلق الله، ولا يأخذون العبر. قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦). وهكذا نرى أنّ الله تعالى ذكر العقل في مواضع كثيرة في كتابه العزيز.

ولا بدّ لنا في هذا البحث الفقهي من الاستفادة من الدليل العقلي وحجّيته، إضافةً إلى بعض المسائل الأصولية التي تدخل كقضايا كبرى في القياس المنطقي الذي سنعمد عليه في الدليل العقلي لإثبات الحكم الشرعي في قضية إنتاج أسلحة الدمار الشامل. والدليل العقلي الذي سنستدلّ به على حرمة إنتاج أسلحة الدمار

الشامل يُراد به تحريم ما هو قبيح عقلاً، على أن الحُسْن والقُبْح صفتان واقعيّتان يُدرَكهما العقل. وبناءً عليه، فإذا كان الإسلام يحرمّ الإضرار بالبيئة عبر رمي القاذورات، والقمامة، فمن باب أوّلٍ^(٤٠) أن يحرمّ صنع واقتناء واستخدام أسلحة الدمار الشامل. فتكون المعادلات كالتالي:

١. المعادلة الأولى:

- القضية الصغرى: الإضرار بالبيئة ضرراً مُعتدلاً به قبيحٌ عقلاً.

- القضية الكبرى: ما يحكم العقل بقبحه يحكم الشرع بحرّمته.

- النتيجة: الإضرار بالبيئة حرامٌ شرعاً.

لقد شهدت السنوات الأخيرة وعياً متزايداً بأن بقاء الجنس البشري أصبح محفوظاً بأخطار كبيرة؛ بسبب تأثير الإنسان في البيئة. وبالتالي فإنّ الإضرار بالبيئة ظلّمٌ، والظلم قبيحٌ عقلاً، وما قبحه العقل حرّمه الشرع. إنّ عملية إنتاج أسلحة الدمار الشامل تشوبها المخاطر الكبيرة والخطيرة على البيئة، وعلى البشرية جمعاء، فحتى لو اتّخذت الدول المصنّعة الاحتياطات اللازم ببقى احتمال وقوع كوارث بيئية ناتجة عن تسرّب إشعاعات نووية مع الزمن أمراً واقعياً.

٢. المعادلة الثانية:

- القضية الصغرى: إنتاج أسلحة الدمار الشامل يضرّ بالبيئة.

- القضية الكبرى: الإضرار بالبيئة حرامٌ شرعاً.

- النتيجة: إنتاج أسلحة الدمار الشامل حرامٌ شرعاً.

قد يُقال بأنّ جواز إنتاج أسلحة الدمار الشامل أمرٌ مشروط ومقيّد بأن لا يكون السعي لإنتاج هذه الأسلحة مضرّاً بالبيئة، بحيث يلحق الضرر بالإنسان، حتّى على مستوى الأجيال اللاحقة، أو بالحيوانات، أو بالنباتات. والأمر في هذه القضية يُرجع فيه إلى أهل الخبرة. والمقصود بهذا القيد أنّ الطبيعة ليست ملكاً شخصياً إذا نظرنا إليها بمجملها، بل هي ملك الإنسان، بما في ذلك الأجيال اللاحقة. وعنوان الضرر لا يختصّ بإلحاقه بمن هم أحياء اليوم، بل يصدق عرفاً أيضاً على الأجيال اللاحقة. فإذا كان في إنتاج هذه الأسلحة إنتاجاً لنفايات سامّة تلحق ضرراً بالبيئة العامّة للأرض، الأمر الذي يؤدّي تدريجياً إلى إلحاق الضرر بالناس، ولو على مستوى الأجيال القادمة،

حَرَمَ الأمر. وفي سياق ذلك قد يسأل بعض الناس: هل أن إنتاج أسلحة الدمار الشامل يضرّ بالبيئة؟ والجواب: إن صنع هذه الأسلحة يحتاج إلى القيام بتجارب مضرّة بالبيئة، كما هو معلوم.

المنطلقات الفقهية لنظرية وجوب إنتاج أسلحة الدمار الشامل

بحسب هذه النظرية لا يوجد دليل يمنع ذلك، بل إن الدليل هو على خلافه. وبناءً عليه فإن إنتاج وصنع أسلحة الدمار الشامل جائز، بل واجب، شرعاً وعقلاً، مع القدرة على ذلك. ويمكننا الاستدلال على ذلك بالتالي:

١- الكتاب: وجوب الإعداد للقوة وإرهاب العدو

لا شك أن الإسلام يدافع عن العقل والعلم، ويدفع المجتمعات الإسلامية إلى الاكتفاء الذاتي، وإلى عدم الإحساس بالنقص والضعف. فالناس سواسية في امتلاك العقل والتصميم والإرادة، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم: ٣٩)، وبالتالي يجب التهيؤ للدفاع. والخطوة الأولى فيه هي التهيؤ الدائم للدفاع عن النفس في أي لحظة. فالإنسان المؤمن يجب أن يبقى عزيزاً، مهاباً، قوياً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أُمَّهَاتُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥).

ولا بدّ من ملاحظة الفارق بين تعلم تكنولوجيا إنتاج أسلحة الدمار الشامل وامتلاك هذه الأسلحة، كما أن هناك فرقاً بين تعلم السحر، فهو جائز؛ لدفع كيد الساحرين، بخلاف استخدامه ابتداءً، وترويجه لإلحاق الأذى بالآخرين، فيكون محرماً. فمجرد تحصيل القدرة على إنتاج هذا السلاح وامتلاكه؛ بهدف إحداث الرعب في مجتمع العدو، وردعه عن استخدامه ضدّ المسلمين، هو أمرٌ محبوب عند الله تعالى. ولذلك فإن السعي لذلك أمرٌ مرغوب في نفسه، بل قد ندعي أنه واجب؛ بناءً على أن الله قد أمر المسلمين بإعداد ما استطاعوا من القوة ورباط الخيل. وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب. قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ

تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لِأَنْ تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿الأنفال: ٦٠﴾.

لقد أمر الله تعالى المؤمنين بإعداد ما قدروا عليه من القوة للجهاد، وعلق ذلك بالاستطاعة؛ لطفاً منه تعالى. وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب^(٤١). وهو ما يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى، ما لم يرخص نفس المولى بالترك، فيستفاد من صيغة الأمر الوجوب، لا الندب، على تقدير تجرُّدها عن القرينة على إذن الأمر بالترك. وفي ذلك يقول الشهيد الصدر: «والمقرَّر بين الأصوليين عادةً هو القول بأن هذه الصيغة تدلُّ لغةً على الوجوب... وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغة أن صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات، بل قد استعملت كثيراً في مجال الاستحباب، كما استعملت في موارد الوجوب، ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمالٌ حقيقي؛ لأنه استعمال للصيغة في المعنى الذي وضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمالٌ مجازي، يبرِّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب. والدليل على أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب هو التبادر؛ فإنَّ المنسب على ذهن العرف ذلك»^(٤٢). وبناءً عليه فإنَّ الآية تدلُّ على وجوب الإعداد، وامتلاك أسباب القوة، ومنها: إنتاج أسلحة الدمار الشامل.

والمخاطبون في هذه الآية هم المؤمنون، والضمير في (لهم) عائدٌ إلى الكفار، وهم المأمور بحربهم في ذلك الوقت، ويعمُّ مَنْ بعدهم، ويعود على الذين ينبذ إليهم العهد بلحاظ سياق الآيات التي سبقت هذه الآية، والظاهر العموم في كلِّ ما يُستفاد منه لكسر شوكة الأعداء. والمراد بالقوة كلُّ ما يقوي شوكة المسلمين على أعدائهم، كالرمي، فإنَّ معظم القوة وأنكاسها للعدو الرمي، وجاء في فضل الرمي أحاديث، وركوب الخيل، وقوة القلوب، واتِّفاق الكلمة، والحصون المشيِّدة، وآلات الحرب كمّاً ونوعاً، والملابس البهية. كما أنَّ هناك نصّاً في فضل رباط الخيل؛ إذ كان الاعتماد عليها في الحروب، والخير معقود بنواصيها، وهي مراكب الفرسان الشجعان. ولعل الرباط من الخيل الخمس فما فوقها، فرباط الخيل جمع رباط، ولا يكثر رباطها إلا وهي كثيرة. والرباط اسم للخيل التي تربط في سبيل الله. ويجوز أن يكون الرباط مصدرًا من ربط، كما يجوز أن تسمّى بالرباط الذي هو بمعنى

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

المرابطة. وقيل: رباط الخيل الذكور منها؛ لما فيها من القوة والجلد على القتال، والكفاح، والكر، والفر، والعدو. والمعنى أنّ الكفار إذا علموا بما أعددتهم للحرب من القوة ورباط الخيل خوّفوا منّ يليهم من الكفار وأرهبواهم؛ إذ يُعلمونهم ما أنتم عليه من الإعداد للحرب، فيخافوا منكم، وإذا كانوا قد أخافوا منّ يليهم منكم فهو أشدّ خوفاً لكم. وبفزعهم ورهبتهم غنى كبير في ظهور الإسلام وعلوه^(٤٣).

وأما في عصرنا الراهن فقد تعدّدت الخيول؛ فمنها: البرية، كالسيارات العسكرية، وناقلات الجند، والدبابات؛ ومنها: الجوية، كالطائرات المروحية، والحربية. كما تعدّدت أسباب القوة. ولا شك في أنّ إنتاج السلاح اليوم، سواء كان على المستوى الكمّي، أو النوعي، له تأثيره البالغ في معنويات المجاهدين إيجاباً، وفي معنويات الأعداء يأساً وإحباطاً. ولقد جاء أمر التسلّح مطلقاً، ولم تُحدّد الآية الكريمة نوعيّة السلاح الذي ينبغي على المسلمين التسلّح به، بل نحن مأمورون بالتسلّح بما يؤثّر على معنويات الأعداء، ويبثّ الخوف والرعب في قلوبهم، ومن المنطقي أنّ السلاح التقليدي - في العصر الحديث - لم يعد مصدر رهبة للأعداء، مقارنة بالأسلحة غير التقليدية. ولذلك فإنّ حيازة أسلحة دمار شامل أصبح أمراً لا مناص منه، ولا سيّما في ظلّ نظام عالمي يتّسم بمنطق القوة والبطش، فلا بدّ لأمة الإسلام أن يكون لها القدرة على الحفاظ على وجودها، والدفاع عن نفسها، وأن يكون لها شأن بين الأمم. وهذا يعني أنّ تملك الدول الإسلامية لتلك الأسلحة أصبح مطلباً شرعياً، ولا سيّما أنّ هذا المطلب يحقق لها وضعاً استراتيجياً وعسكرياً مميّزاً، وسياسة ردع، تؤدّي إلى إحداث نوع من توازن القوى على المستوى الدولي.

ويؤيد الشيخ القرضاوي ذلك التفسير لآية ﴿وَأَعِدُّوا﴾، قائلاً: «لم تعد الحرب مقصورة على إعداد القوة العسكرية وحدها، بل لا بدّ معها من قوى وجوانب أخرى، تعتبر ضرورية لكسب الحرب. ومن هذه الجوانب: الحرب النفسية، ويقصد بها: دراسة نفسية العدو، ومعرفة نقاط الضعف فيها؛ للتسلل إليها، ومحاولة التأثير عليها سلباً، بوسائل شتى، كلّها تصبّ في اتجاه قذف الرعب في قلوبهم، وتخويفهم من المسلمين، وتئيسهم من النصر عليهم، ونقل الحكايات عن روائع بطولاتهم، وأنهم لا يبالون بالموت، بل يرحّبون به، وأنّ لديهم من القدرات والخصائص والقوى ما ليس

عند غيرهم. والإسلام لا يفضّل هذا الأمر، بل يوليه عنايةً بالغة؛ لعلمه أنّ الجانب النفسي (السايكولوجي) هو المؤثّر الأول في سلوك الإنسان، وهذه العناية تشمل جانب التحصين والوقاية من الغزو النفسيّ للأعداء، وجانب الهجوم والتأثير عليهم نفسياً أيضاً^(٤٤).

ويرى السيد حسن نصر الله أنّ الإعداد للحرب النفسية هو مصداقٌ لآية ﴿وَأَعِدُّوا﴾، التي تشير إلى أهميّة إرهاب العدو؛ وأنّ هدف الحرب النفسية بالدرجة الأولى هو تثبيت وضعنا الداخلي النفسي، والمعنوي، وتحقيق العزّة والكرامة للأمة، وذلك بواسطة مواجهة كلّ ما يُقال، ويستهدف إيماننا وعقيدتنا، وذلك بالشكّ في ما يقال، لا بالشكّ في ما نؤمن به، وما نعتقده، وما نعرفه. أمّا هدفنا الثاني من الحرب النفسية فهو إرعاب الطرف الآخر، وإخافته، بما يؤدّي إلى استسلامه، أو انسحابه. ولا بدّ من مواجهة الحرب النفسية التي يشنّها العدو بأدوات، ووسائل، وأساليب، مبتكرة أحياناً. ولكنّه يضيف شرطاً آخر قلماً يلتفت إليه الآخرون، الذين يريدون قهر العدو كيفما كان، حيث يرى أنّ مواجهة الحرب النفسية التي يشنّها العدو لا بدّ أن تتمّ بأدوات ووسائل منسجمة مع قيمنا، وثقافتنا، وأخلاقنا، وضوابطنا الشرعية. وكلّ قتالنا، ودفاعنا، ومواجهتنا، سواء العسكرية، أو الأمنية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو النفسية، يجب أن تكون منسجمة مع خلفيتنا الإيمانية، والدينية، والعقائدية، والشرعية، والأخلاقية، قائلاً: «نحن في طبيعة الحال في مواجهة الحرب النفسية أيضاً الهدف الأوّل بالنسبة إلينا هو تثبيت شعوبنا، وأهلنا، وإرادتنا، وعزيمتنا، وقوتنا، وقدرتنا، أي منع الحرب النفسية التي يشنّها العدو من تحقيق أهدافها، أي منعها من إيصالنا إلى اليأس، ومنعها من إخافتنا، وإرعابنا، ومنعها من إخضاعنا؛ لفرض الاستسلام علينا، أو انسحابنا من الساحة، ومنعها من إقناعنا بأننا ضعفاء، ومنعها من إيجاد الشكّ والارتباك في فكرنا، أو خياراتنا، أو انتمائنا، أو تجسيدنا الخارجي... المطلوب أيضاً - في المقابل - كما يعمل هذا العدو على إخافتنا وإرعابنا يجب أن نعمل على إخافته وإرعابه، ويجب أن نعمل على إقناع مجتمعه بضعفه، وعلى إيجاد الشكّ والترديد تجاه جيشه وقيادته^(٤٥). وهل هناك وسيلة لإخافة الناس وإرعابهم أكثر من التهديد باستعمال أسلحة الدمار الشامل ضدّهم؟ وهل

يمكن ردُّ هذا التهديد إلاّ بتهديدٍ مماثل، وبنفس المستوى؟ ويمكن أن نسأل: هل أنّ الحروب النفسية هي تحطيمٌ لكرامة الإنسان، وإرادته، وتفكيره، وحتىّ أحلامه، بحيث يتحكّم فيه إنسانٌ آخر، فيصير جسداً بلا روح؟ وأتّك كما قد تقتل إنساناً برصاصة فقد تقتل روحه وجسده بكلمة؟ فالحرب النفسية هي تدميرٌ للإرادة الداخلية للمجتمع، والفرد. وإنّا لو نظرنا إلى نتائج الحروب المادية سنجدّها نتائج محسوسة، قد تؤدي إلى الاستقرار مع مرور الزمن، ويمكن طيُّ صفحاتها بكلّ سهولة. أمّا الحروب النفسية فهي تجعل الإنسان ميت الإرادة، قليل الحيلة. ويرد عليه أنّ كلّ حرب فيها خسائر بشرية، ومعنوية، ومادية، وزمنية، وأنّه كلّما قلّت هذه الخسائر بمختلف أشكالها، وقصر أمد الحرب، كلّما ارتاح العالم من همٍّ، وغمٍّ، وأنين. وإنّ الحروب النفسية قد تعدُّ مظهراً من مظاهر التقدم الإنساني، ولا سيّما أنّها تتخذ سياسة حقن الدماء، وحفظ الأنفس من الضياع؟ أضيفُ إلى ذلك أنّه لا بدّ من مقابلة الأعداء بالمثل، ومن إتقان فنون الحروب التي يشنونها علينا، ومنها: الحرب النفسية، التي تختلف عن الحرب العسكرية، والاقتصادية، فهي تستهدف عقل الإنسان، وعقيدته، ومعنوياته، وثقته بنفسه، ولا تستهدف بالأصالة جسد الإنسان أو ماله.

وبناء على ما تقدّم فإنّنا نستدلّ بالقضايا المنطقية التي تمّ تركيبها؛ لتكون حجةً ودليلاً على جواز صنع أسلحة الدمار الشامل، مع لفت النظر إلى أنّ الإعداد لا يعني الاستخدام، ولا يعني عدم الاستخدام عند الضرورة، فهو يهدف إلى إرعاب العدوّ كي لا يعتدي علينا، فتكون القضايا كالتالي:

١. المعادلة الأولى:

- القضية الصغرى: وأعدّوا: فعل أمرٍ.

- القضية الكبرى: صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب.

- النتيجة: الإعداد للقوّة واجبٌ.

٢. المعادلة الثانية:

- القضية الصغرى: أسلحة الدمار الشامل تُرهب العدو.

- القضية الكبرى: كلّ قوة تُرهب العدوّ يجب الإعداد لها؛ لأنّ إرهاب العدوّ

واجبٌ.

- النتيجة: إنتاج أسلحة الدمار الشامل واجبٌ.

ففي عصرنا الراهن كل دولة تمتلك السلاح النوويّ، ويمكنها إيصاله إلى العدوّ، سواء عبر الصواريخ البعيدة المدى، أو عبر الطائرات، هي دولةٌ مرهوبة الجانب، ولا تتجرأ دولة أخرى على الاعتداء عليها. وبناءً عليه فإنّ إنتاج أسلحة الدمار الشامل هو من أهمّ عناصر القوّة في عصرنا الراهن، التي توقع الرعب في قلوب الأعداء، فتضعف معنوياتهم، وتجعلهم يعيشون القلق والتوتّر، فتهمهم نفسياً.

٢- السنّة

لقد أكّدت السنّة الشريفة مفاد الآيات القرآنية، فالمؤمن يدافع عن قيمه كما يدافع عن نفسه، وعرضه، وماله، كما في قول الرسول الأكرم ﷺ: «الإسلام يعلو، ولا يُعلو عليه»^(٤٦). ولما كان علو الإسلام لا يتحقق بدون الأخذ بأسباب القوّة بحسب كلّ زمان ومكان وجب على المسلمين تحقيق عزّتهم عبر الأخذ بأسباب القوّة، ومنها: إنتاج هذه الأسلحة؛ لأن أكثر الأسلحة قوّة، وفتكاً، وتدميراً، وإرهاباً، هي أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي فإنّ من يمتلكها يُرعب أعداءه، ويحقق النصر المعنوي عليهم، ويحدّد سقف المعركة، إن لم يكن للطرف الآخر قدرة على الردع. فيكون السعي لتحصيل تكنولوجيا إنتاج أسلحة الدمار الشامل، ولا سيّما النووية منها، وصنعها أمراً واجباً شرعاً، إلّا ما خرج منه بدليل، ولا دليل على خلافه.

أضف إلى ذلك ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام، الذي كان حزيناً لما آل إليه وضع المسلمين، فقام بواجبه كإمام لهذه الأمّة، ووليّ لأُمور المسلمين، فأكثر تألييهم، أي تحريضهم، وإغراءهم بقتال الأعداء، وتأنيبهم، أي أشدّ اللوم، ولكنهم ضعفوا، وفتروا، بالرغم من أنّ ممالكهم تزوى، أي تقبض. فطلب منهم أن لا يتناقلوا، ولا يقرّوا بالخسف، أي أن لا يعترفوا بالضيء، ويصبروا له، وأن لا يبوؤوا بالذلّ، قائلاً: «ألا ترؤن إلى أطرافكم قد انثقت، وإلى أمصاركم قد افتتحت، وإلى ممالككم تزوى، وإلى بلادكم تُغزى! انفروا رحمكم الله إلى قتال عدوكم، ولا تناقلوا إلى الأرض فتقرّوا بالخسف، وتبوؤوا بالذلّ، ويكون نصيبكم الأخسّ، وإنّ أخا الحرب

الأرق، ومَنْ نام لم يُنمَّ عنه، والسلام»^(٤٧).

ومنطوق جملة «ومَنْ نام لم يُنمَّ عنه» أنّ المؤمن المجاهد ينبغي له أن لا ينام أثناء الحرب، فلا بدّ من مجموعات تحرس المجموعات التي تستريح أثناء الحرب، وفي أرض المعركة. أمّا مفهوم هذه الجملة، في كل زمان، فهو أنّ المؤمنين المجاهدين لا بدّ لهم من اليقظة الدائمة على مستوى تحصيل معلومات عن خطط العدو، وأسلحته، كماً ونوعاً، بل لا بدّ من تحصيل أنواع أفضل من أسلحة العدو، تتفوّق عليها، وكمية أكبر؛ كي يتمكنّ المجاهدون من الاستمرار في المعركة، وتحقيق النصر. ففي عصرنا الحاضر لا معنى لليقظة من دون العمل على تحصيل أسباب القوة، التي تردع العدو، أو تُلحق به الهزيمة في حال قرّر شنّ هجومٍ على بلاد المسلمين، وهذا يعني أن العدو إذا امتلك أسلحة دمار شامل فلا بدّ من امتلاك المسلمين لهذه الأسلحة؛ كي يتحقق توازن الرعب، وإلاّ وقع المسلمون فريسة الأعداء المتوحّشين، الذين لا يراعون قانوناً دولياً، ولا إنسانياً، حين ينوون غزو بلادنا؛ طمعاً بخيراتنا، وأرضنا، وعرضنا، وأموالنا.

ولا بدّ لنا في هذا المجال من الاستفادة من أقوال علماء المسلمين من الشيعة والسنة. فقد لاحظ بعض الفقهاء دخول هذه القضايا المستجدة، فأجازوا استخدامها في الحرب المحققة، بل جعلوا ذلك من الواجبات المشمولة لدليل لزوم إعداد القوة. كما لاحظوا هذا التطور في آلات الحرب في مباحثهم في السبق والرمية، حيث عمّموا ذلك إلى السبق والرمية بمختلف الوسائل الحربية؛ لأنهم فهموا هذا الباب على أنه ممّا يتصل بالإعداد والاستعداد للحروب.

ويرى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم^(٤٨) أنّ القيام بالتجارب النووية، وصنع أسلحة الدمار الشامل، أمرٌ جائز، وأنّ الإضرار بالبيئة أمرٌ نسبيّ، ولكنه يؤكّد على القدرة على حفظه والتحكّم به:

١. «نفس الصنع لا يحرم، خاصّة مع امتلاك الآخرين لذلك. نعم، لا بدّ من التوثّق التامّ والدقيق بأنّ لا يقع السلاح بأيدي أنظمة متساهلة أو دكتاتورية تستبيح حرّمات الآخرين، ويمثّل ذلك عقبة رئيسية أمام الصنع. ولا بدّ من قوانين صارمة في هذا المجال، والتوثّق التامّ من ضمان عدم استخدام السلاح - ولو لاحقاً - في غير

الضرورة القصوى المشروعة.

٢. الضرر بالبيئة تختلف درجاته، وهو لا يقتصر على التجارب النووية، ولا بد في كل الحالات من الموازنة وملاحظة الأولويات^(٤٩). وكلام سماحته يؤيد النتائج التي وصلت إليها هذه المقالة.

ويُجَوِّزُ الشيخُ غرامي^(٥٠) صنع السلاح النووي، قائلاً: «صنع السلاح النووي جائز؛ من جهة إرهاب العدو، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ (الأنفال: ٦٠)^(٥١). وكلام سماحته يؤيد أيضاً النتائج التي وصل إليها هذا البحث.

كما أكّدت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف «وجوب» إنتاج الأمة الإسلامية للأسلحة النووية، وغيرها من الأسلحة المتطورة؛ بهدف الدفاع عن نفسها، وخاصة في ظل وجود هذه الأسلحة بيد أعدائها. وأوضح الشيخ علاء الشناويهي، عضو لجنة الفتوى بالأزهر، أنّ الإسلام أوجب على الأمة الإسلامية أن تكون متيقظة عارفة بعدوّها؛ لتتمكن من الاستعداد بما يتلاءم مع قوّة هذا العدو؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ﴾.

ويرى الشناويهي أنّ الرسول ﷺ - وهو القدوة الحسنة - كان يتحضرّ ويتقدّم في كيفية الاستعداد للعدوّ بكل الوسائل المتاحة. وعليه فلو استعدت الأمة الإسلامية بشيء أقلّ مما يتسلّح به عدوّها فإنّها تأثم؛ لتقصيرها في هذا الجانب. وأضاف عضو لجنة الفتوى بالأزهر أنّ الإسلام عندما أمر بالتطوّر والاستعداد والتسلّح بكلّ أساليب القوّة والطاقة لم يكن هدفه أن تصبح الأمة الإسلامية أمّة مفسدة في الأرض، وإنما كان هدفه ما ورد في قوله تعالى: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لِأَنْ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، وحتى يشعر الجميع بأنّ الأمة الإسلامية لديها من القوة والمنعة ما يجعلها قادرة على صدّ أيّ عدوان يوجّه إليها.

وأكد الشناويهي أنّه يجب على جميع الدول العربية والإسلامية أن تتسلّح بأحدث الأسلحة التي تجعلها مرفوعة الهامة، محفوفة الكرامة، مشيراً إلى أنّ ما نراه هذه الأيام من هوان للأمة هو أكبر دليل على تخلفها؛ بسبب عدم تسلّحها بأفضل الأسلحة، في وقت ابتكر فيه أعداؤنا وسائل عديدة لتدمير وإبادة المسلمين المستضعفين.

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

من جهته وافق الشيخ علي أبو الحسن، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر الشريف، على الفتوى، مطالباً الدول الإسلامية بالسعي لإنتاج الأسلحة النووية وغير النووية؛ ممّا يرهّب عدوّها، ويمنعه من الاعتداء عليها. ويرى أبو الحسن أنّ معرفة العدو واجب ديني، وأنّ الإعداد له فريضة شرعية، وأنّه إذا ظهر السلاح في يد أمة من العالم، سواء كانت صديقة أو معادية، لزم على المسلمين أن يمتلكوا نفس هذه الأسلحة، أو أسلحة أقوى منها، وأنّ ذلك ما أجمع عليه الفقهاء. وأضاف رئيس لجنة الفتوى أنّ الفقهاء أجمعوا أيضاً على أنّه إذا ترك المسلمون اقتناء مثل هذه الأسلحة فإنّهم آثمون شرعاً، وعليه فإنّ الإعداد للأعداء، واتّخاذ كافّة الوسائل الممكنة للدفاع عن النفس، فريضة واجبة، ولا يجوز تركها شرعاً؛ ومن ثمّ فإنّ سعي الدول الإسلامية لامتلاك كافة أنواع الأسلحة الحديثة، نووية أو غيرها، واجب شرعي^(٥٢).

ويرى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي^(٥٣) أنّ الإسلام يوجب على الأمة المسلمة أن تمتلك هذه الأسلحة الرادعة، ما دام غيرها يملكها، ويمكن أن يُهدّدها به، وأنّ الأمة الإسلامية لا بدّ لها من الإعداد العسكري: «وهو يتطلّب إعداد المعدات والأسلحة، وهو ما أمر به القرآن الأمة أمراً صريحاً في قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٦٠). وهذا الأمر يشمل إعداد كلّ وسائل القوّة العسكرية اللازمة لتحقيق الانتصار على العدو، ومنها: رباط الخيل. والمراد برباط الخيل: ربط خيول المجاهدين على الثغور، ومنافذ البلاد، التي يمكن أن يتسلّل منها الأعداء. وقد جاء عدد من الأحاديث الصحيحة تنوّه بما في إعداد الخيل للجهاد من أجرٍ ومثوبة عند الله. ونقول هنا: إنّ النصّ على الخيل - باعتبارها وسيلة من وسائل القوّة في العصور الماضية - لا يلزمنا بأن نقف عند هذه الوسيلة، فلكلّ عصر خيله وفرسانه. ولهذا نجد أنّ خيل عصرنا هي: الدبابات، والمصفّحات، والمجنزرات، وغيرها من الآليات المقاتلة في البرّ، بل يشمل هذا المعدّات البحرية، من السفن، والبوارج الحربية، والغوّاصات، وغيرها، وهي من أهمّ آليات الحرب في عصرنا. بل يشمل ذلك الوسائل الجوية، من الطائرات، والأقمار الصناعية، والصواريخ، وغيرها. وهناك الأسلحة النووية، التي استخدمتها أمريكا في نهاية الحرب العالمية الثانية ضد اليابان، في هيروشيما، وناغازاكي... نرى أنّ أمة

الإسلام يجب أن تمتلك هذه الأسلحة غير المشروعة؛ لتكون سلاح ردع وتخويف لأعدائها. وهناك فرق بين استخدام هذه الأسلحة وامتلاكها؛ فإن امتلاكها ضروري لأمة معرضة للعدوان من القوى التي تعادي المسلمين. وقد أثبتت الوقائع أنّ امتلاك مثل هذه الأسلحة هو ضمانٌ للسلم^(٥٤).

وردّاً على السؤال نفسه الذي وُجّه إلى الأستاذ الدكتور عبد المعزّ حريز^(٥٥)، من قطر، بتاريخ: ٢٠٠٣/٣/١٢م، حول موقف الإسلام من الحرب الكيميائية، أجاب سماحته بأنّ الإسلام لا يمنع المسلمين من إنتاج الأسلحة الكيميائية على أنّها أسلحة ردع. وتفصيل جوابه هو التالي: «بسم الله، والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد، فإنّ الإسلام يحافظ على البيئّة في الحرب والسلم، وهذا لا يمنع المسلمين من امتلاك الأسلحة الكيميائية على أنّها أسلحة ردع... الأسلحة الكيميائية وغيرها، الأصل في امتلاكها في زماننا هذا الوجوب في حقّ الدولة الإسلامية؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). ولهذا فإن هذه الأسلحة يتوجّب علينا السعي لامتلاكها؛ حتّى نكون أمة لها رهبتها في بلاد الكفر، فلا يتمالاً أهل الكفر على المسلمين...»^(٥٦).

ويجوزُ الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي^(٥٧) إنتاج أسلحة الدمار الشامل؛ لتتكافأ قوتنا مع قوة الأعداء، قائلاً: «يجوز صنع أسلحة الدمار الشامل واقتناؤها، عملاً بالآية القرآنية: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ...﴾ (الأنفال: ٦٠)، كما يجب أن ينهض العالم الإسلامي ليقول: إن على المسلمين إعداد القوة في هذا المجال؛ لتتكافأ قوتنا مع قوة الأعداء، ف «إسرائيل» تتفنّن في صنع واقتناء هذه الأسلحة بكافة أنواعها^(٥٨). ويؤيد تصريحه الشفهي هذا بتصريح خطي آخر، حيث يميّز بين عنف المظلوم عندما يضطر إليه لاستعادة حقه من الظالم، أو الدفاع عن نفسه، فهو عنف مشروع ومبرر عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ...﴾ (النحل: ١٢٦)، وبين الإرهاب الذي تتم ممارسته ضدّ الأبرياء والأمينين^(٥٩). ويعطي مثلاً من فقه الجهاد، وهو أنه في حالة وطأ الأعداء دار الإسلام، وأقاموا فيها أو في جزء منها على وجه الغصب

● أسلحة الدمار الشامل من منظور فقهي إسلامي

والعدوان، فمن المتفق عليه عند علماء المسلمين أنه يجب على المسلمين في هذه الحالة التصدي لهم، والنهوض لصدّ عدوانهم بأيّ سبيل ممكن، قائلًا: «لا يجوز للمسلمين - حكمًا ومحكومين - إقرارهم على ما قد تلبّسوا به من الاغتصاب لحقوق عينية ثابتة، بأيّ وجه من الوجوه. ولا مناص للمسلمين من العمل على ردع العدوان واستعادة الأرض المغتصبة إلى أصحابها بكلّ السبيل الممكنة»^(٦٠). ولا شكّ أن مصطلح «بكلّ السبيل الممكنة» يشمل أساليب المواجهة، والأسلحة المستعملة في التصدي للعدو المعتدي، وبالتالي فهو يشمل الأسلحة غير التقليدية، ومنها: أسلحة الدمار الشامل.

وردًا على سؤال وجّه إليه من العراق، بتاريخ: ٢٠٠٥/٦/١م، أجاب الدكتور أحمد أبو الوفا^(٦١) بأنّه من حقّ الدولة المسلمة إنتاج أسلحة الدمار الشامل: «بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد: سبقت الشريعة الإسلامية القانون الدولي العامّ في مبادئ العدل والإحسان، والحفاظ على الحقوق والأبدان، والتي منها وضع قيود في استخدام الأسلحة، وليس معنى هذا أن تُجرّد البلاد القوية البلاد الضعيفة من الأسلحة، فلها حقّ امتلاكها؛ للردع والدفاع عن نفسها. ومع ذلك نصّ فقهاء المسلمين على أنّه من حقّ الدولة المسلمة امتلاك الأسلحة... وهذا من العدل، بعكس امتلاك دولة واحدة للأسلحة المتطورة، وواد كلّ محاولة في العالم لامتلاكها»^(٦٢).

ويفتي الشيخ ناصر بن حمد الفهد^(٦٣) بجواز إنتاج أسلحة الدمار الشامل، متسائلًا عن «الكيل بمكيالين» على المستوى الدولي، قائلًا: «ومن المعلوم أنّ الكفار في زمننا هذا إنّما جعلوا هذه الأسلحة المسمّاة بأسلحة الدمار الشامل «أسلحة ردع»؛ لتخويف غيرهم. وما تهديد أمريكا للعراق عنّا ببيعها باستخدام هذه الأسلحة لو هاجمت العراق «إسرائيل»... فما الذي يبيحها لأمريكا، والكفّار، ويحرّمها على المسلمين؟! إنّ الذين يتشدّقون بمحاربة انتشار أسلحة الدمار الشامل، كأمریکا، وبريطانيا، هم أوّل من استخدم هذه الأسلحة. فبريطانيا استخدمت السلاح الكيماوي ضدّ العراقيين في الحرب العالميّة الأولى، وأمريكا استخدمت السلاح النووي ضدّ اليابان في الحرب العالميّة الثانية، كما أنّ ترسانتهم مع اليهود مليئة بهذه الأسلحة»^(٦٤).

٣- الدليل العقلي

لا يستقلُّ العقلُ في إدراك الأحكام وملاكاتها، بل يُدرك الملازمة بين الحكم الثابت شرعاً، أو عقلاً، وبين حكمٍ شرعيٍّ آخر، كحكمه بالملازمة بين الواجب ومقدمته. ونلفت إلى أنّ الأصوليين قسّموا المقدّمة إلى قسمين:

١- المقدمة الوجوبية: وهي ما يتوقّف عليها نفس الواجب، بأن تكون شرطاً له. ومثالها: الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، والبلوغ والعقل بالنسبة إلى التكليف. ويسمّى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط).

٢- المقدمة الوجودية: وهي ما يتوقّف عليها وجود الواجب، فيكون الواجب بالنسبة إليها مطلقاً، فلا بدّ من تحصيلها كمقدّمة لتحصيله، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحجّ. ولا شكّ أنّ المقدمة الوجودية هي مدار بحث الواجب^(٦٥).

ونبدأ بمسألة وجوب مقدّمة الواجب، فإذا كان الإتيان بالواجب يتوقّف على حصول مقدّماته، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحجّ، فلا بدّ للإنسان العاقل من تحصيل تلك المقدّمات، التي هي عبارة عن علل، أو شروط، أو رفع موانع. فالعقل لا شكّ يحكم بوجود مقدّمة الواجب، أي يدرك لوازمها. وقد أجمع الأصوليون على هذه اللابُدِّيَّة العقلية للمقدّمة التي لا يتمّ الواجب إلاّ بها. ولكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة عند المولى الذي أمر بالواجب الذي يتوقّف عليها؟ لقد كثرت الأقوال والنقاشات في المسألة، وليس المقام مناسباً لمناقشتها. فوجوبها العقلي كافٍ لتحريك المُكَلَّف باتّجاه الإتيان بها، ومع فرض وجود الداعي في نفس المُكَلَّف للإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلاً له لا تبقى حاجةٌ إلى داعٍ آخر من قبيل المولى؛ لأنّه عبثٌ ولهو، بل يمتنع ذلك ويستحيل؛ لأنّه تحصيل للحاصل^(٦٦).

ولا شكّ أنّ الامتنال للأمر الإلهي في الإعداد للقوّة ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً يوجب علينا العمل على الأخذ بأسباب القوّة، ومنها: أسلحة الدمار الشامل، التي تُعدّ من أقوى أسلحة هذا العصر. والحصول على هذه الأسلحة إمّا أن يكون عبر شرائها، وهو أمرٌ صعب جدّاً، حيث يُفرض حظرٌ دولي كبير على بيعها؛ وإمّا عبر إنتاجها محلياً، وذلك بالاعتماد على قدرات الدولة الإسلامية الذاتية، ويمكن الاستعانة

بخبراء من دول أخرى.

إنَّ أسلحة الدمار الشامل هي من أبرز مصاديق الإعداد للقوَّة في عصرنا الراهن، لذلك فإنَّ إنتاجها هو أهمُّ مصداق لمفهوم الإعداد للقوَّة الذي أمرنا الله تعالى به في محكم كتابه الكريم، فيكون الدليل كالتالي:

. القضية الصغرى: إنتاج أسلحة الدمار الشامل مقدِّمة ضروريَّة لواجب الإعداد والأخذ بأسباب القوة.

. القضية الكبرى: مقدِّمة الواجب واجبةً عقلاً.

. النتيجة: إنتاج أسلحة الدمار الشامل واجبٌ.

ويمكن صياغة الدليل العقلي بطريقةٍ أخرى، فهو الذي يوجب إنتاج أسلحة الدمار الشامل كمقدِّمة لدفع الضرر الذي قد ينتج عن مهاجمة البلاد والشعوب بأسلحة الدمار الشامل، فالعقل يحكم بوجود دفع الضرر كمقدِّمة وجودية لوجوب الإعداد للقوَّة. فبعد أن بيَّنا مفهوم الدليل العقلي وحجَّيته لا بدَّ لنا من بيان بعض المسائل التي تدخل في صلب الدليل العقلي المركَّب من قضيتين ونتيجة، والذي سنعتمده في البرهنة على جواز، بل على وجوب، صنع أسلحة الدمار الشامل في عصرنا الراهن، ولا سيَّما بعد إنتاج دول أخرى لهذه الأسلحة، وفي ظلِّ عالمٍ لا يفهم إلاَّ بالقوَّة، عالم تسوده شريعة الغاب، فيقهر فيه القويُّ الضعيف، والغنيُّ الفقير. فتكون المعادلة كالتالي:

. القضية الصغرى: إنتاج أسلحة الدمار الشامل مقدِّمة وجودية لتحقيق الدفع.

. القضية الكبرى: العقل يحكم بوجود دفع الضرر.

. النتيجة: إنتاج أسلحة الدمار الشامل واجبٌ لدفع الضرر.

الهوامش

(١) العُرف عبارة عن كلِّ ما اعتاده الناس، وساروا عليه، من فعلٍ شاع بينهم، أو قول تعارفوا عليه. والعُرف له دور في مجال فصل الخصومات، وفي مجال الاستنباط. لقد اتَّخذ التشريع مفاهيم كثيرة، ولكنَّ ربما يعرض الإجمال على مصاديقها، فيكون العُرف هو المرجع في تطبيقها على موردها؛ إذ إن

لكل قوم، وبلد، أعرافاً يتعاملون في إطارها، في كافة العقود، والإيقاعات. ولننظر مثلاً على ذلك: إذا اختلف الزوجان في أداء المهر، فلو جرت العادة في مجتمعهم على تقديم المهر، أو جزء منه، قبل الزفاف، فلحاكم أن يحكم على وفق العرف الدارج في البلد، شرط أن لا يتعارض ذلك مع مبادئ الإسلام. (راجع: جعفر السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه: ١٨٣ - ١٨٩، ط١، بيروت - لبنان، دار الأضواء، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

(٢) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٦١.

(٣) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١٣٣، بيروت - لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٤) إذا كان الدليل العقلي المتعلق بأمر ما بديهياً، مثل: الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في حجته.

(٥) والبحث في هذه الأصول طويل الذيل، مفصّل في أصول الفقه، وهي لها تطبيقات دقيقة واسعة، ذكرها الفقهاء في كتب استنباط الحكم الشرعي. (المصدر السابق: ١١٦ - ١١٧).

(٦) الفتوى هي رأي فقهي في موضوع معين، وهي الحكم الشرعي الكلي للأشياء، وقد تتعلّق بمواضيع عديدة؛ شرعية، واجتماعية، وسياسية، وجهادية، ممّا يواجهه المسلمون في حياتهم اليومية. وتمثل الفتوى الرأي القانوني الديني للفقهاء في مسألة معينة.

(٧) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١١٦ - ١١٧.

(٨) أبو العباس الجوهري، الصحاح ١: ٣٧٥ - ٣٧٦، مادة سَلَحَ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.

(٩) الزبيدي، تاج العروس ٤: ٩٢ - ٩٤، مادة سَلَحَ، تحقيق: علي شيري، لا.ط، بيروت - لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(١٠) راجع: www.ar.wikipedia.org

(١١) راجع المواقع الآتية:

www.ar.wikipedia.org

www.moqatel.com/openshare/Behoth/Askria6/AslhaDamar/sec06.doc_cvt.htm

(١٢) للمزيد من المعلومات يمكن مراجعة موسوعة ويكيبيديا: www.ar.wikipedia.org

(١٣) تعتبر أسلحة الدمار الشامل أشدّ فتكاً وأعظم تأثيراً في مسرح الحرب، سواء على مستوى القوات المتحاربة، أو المدنيين.

(١٤) علي زين الدين، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ١٥٠، طبعة حجرية، قم - إيران، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

(١٥) ناصر مكارم الشيرازي، مختصر الأمل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ٢٠١، ط١، إعداد: أحمد علي بابائي، قم - إيران، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٨هـ.

(١٦) الإيجي، المواقف ١: ٢٠٣ - ٢٠٨، ط١، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت - لبنان، دار الجيل، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(١٧) ورد الحديثان في المرجع التالي: حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٢٢: ٣٩٢، قم - إيران، ١٤١٤هـ.

(١٨) المرجع السابق ١٦: ٨٩٨.

- (١٩) النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ١١٤، ط٢، بيروت - لبنان، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- (٢٠) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٠٩ - ٤٩٥، بيروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- (٢١) م. يحيى وزيري، العمارة الإسلامية والبيئة - الروافد التي شكّلت التعمير الإسلامي، عالم المعرفة، العدد ٣٠٤: ١٠٤ - ١٠٥، الكويت، ٢٠٠٤م.
- (٢٢) مفتي مصر الأسبق.
- (٢٣) والسؤال هو: يسأل عددٌ من الناس: ما حكم الشرع في تلويث البيئة، أو إتلافها وعدم المحافظة عليها؟ وجزاكم الله خيراً.
- (٢٤) ما ورد هو اقتباسٌ عنه، ولكنني وجدت حديثاً نبوياً يفيد نفس المعنى، وهو: «الإيمان أربعة وستون باباً، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». (راجع: مسند أحمد بن حنبل ٢: ٣٧٩، بيروت - لبنان، دار صادر).
- (٢٥) إسلام أون لاين - نت - أسألوا أهل الذكر، موقف الإسلام من تلويث البيئة.
- (٢٦) لكن لاحظ بعض المراقبين أنّ هذا التحريم لم يشمل إنتاج هذه الأسلحة. (راجع: مجلة الشرق الأوسط، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٤/٩/١٣م، وجريدة النهار، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٤/٩/١٣م).
- (٢٧) مجلة الحياة، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٤/١١/٩م، مقالة تحت عنوان: البرادعي يأمل بتعهد واضح يعيد تعزيز الثقة الدولية بطهران - تسريب تفاصيل عن الاتفاق النووي الإيراني: تعليق للتخصيب مقابل مساعدات تكنولوجية.
- (٢٨) مجلة الحياة، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٥/٤/١٣م.
- (٢٩) جريدة البلد اللبنانية، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٥/٩/٢٢م.
- (٣٠) وقد استبق السيد الخامنئي، في خطابه الذي ألقاه في طهران بتاريخ: ٢٠٠٩/٦/٤م، كلمة الرئيس الأميركي باراك أوباما، التي ألقاها في القاهرة، وتوجّه عبرها إلى العالم الإسلامي. (راجع: جريدة السفير، العدد الصادر بتاريخ: ٢٠٠٩/٦/٥م، مقالة تحت عنوان: خامنئي: الشعارات لا تعوّض المسلمين: «لو دفعوا لنا ثمن القنبلة فأنتنا لا نريدها»). وولفت إلى أنّ جريدة السفير هي جريدة عربية تصدر من لبنان، يومية باستثناء الأحد، وتتناول مختلف الأحداث السياسية، والاقتصادية، والثقافية، سواء على المستوى العربي أو العالمي.
- (٣١) وهي مدمرة جديدة، مزوّدة بصواريخ بعيدة المدى، ورادارات حديثة، وقدرات حربية إلكترونية، وتزن حوالي ١٤٠٠ طن. وأوضحت مصادر عسكرية إيرانية أنّ «جمران» مدمرة متعدّدة المهام، ويمكنها أن تقل طاقماً من ١٢٠ إلى ١٤٠ شخصاً، إلى جانب أنواع عدّة من الصواريخ المضادة للسفن، وصواريخ أرض جو، وطوربيدات، ومدفعايات بحرية حديثة، كما أنّها مجهزة بجسر للمروحيات. راجع: موقع إذاعة النور، بتاريخ: ٢٠١٠/٢/٢٠م، www.alnour.com.lb/newsdetails.php?id=8187
- (٣٢) راجع: موقع قناة الجزيرة على الإنترنت، بتاريخ: الجمعة ١٤٣١/٣/٥هـ - الموافق ٢٠١٠/٢/١٩م: www.aljazeera.net/NR/exeres/19A57FBC-38B1-4C76-8D6D-1F5174CACD5F.htm
- (٣٣) راجع: موقع جريدة الوسط على الإنترنت، بتاريخ: ٢٠١٠ - ٢ - ١٩: www.el-wasat.com/details.php?id=55576676

(٢٤) راجع: نداء السيد الخامنئي للمؤتمر الدولي لنزع السلاح النووي. وقد سُجِّلَ هذا النداء كوثيقة رسمية في الأمم المتحدة، بتاريخ: ٢٣/٤/٢٠١٠م، وهو ذو أهمية بالغة، ولا سيَّما أنَّه صدر من مرجع ديني شيعي، وقائد الثورة الإسلامية في إيران، الولي الفقيه في هذا الزمن، وأنَّه لا يعبر فقط عن وجهة نظر، بل عن رؤية وعقيدة أسَّست لنظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي تميَّزت بنظامها السياسي عن الأنظمة السياسية الأخرى المعاصرة، فلا هو نظام رئاسي، ولا هو نظام شبه رئاسي، ولا هو نظام برلماني، ولا هو نظام ملكي يتوارث.

(٢٥) الأمين العام لحزب الله، وقائد المقاومة الإسلامية في لبنان.

(٢٦) تصريح لسماحته في خطابٍ ألقاه بمناسبة إحياء يوم القدس العالمي، في الجمعة الأخيرة من شهر رمضان المبارك، للعام ١٤٣٠هـ، الموافق في ١٨/٩/٢٠٠٩م.

(٢٧) كان السَّمَّ يستخدم في الحروب القديمة؛ وذلك إمَّا عن طريق إلقاءه في مياه الأعداء، أو على ثمارهم، أو مخازن الطعام لديهم، وذلك بأسلوب خفيّ.

(٢٨) صرَّح سماحته في خطابه، الذي ألقاه بمناسبة إحياء يوم الشهيد، في ١١/١١/٢٠٠٩م. راجع:

www.moqavemat.ir/?lang=ar&state=showbody_news&row_id=56013

(٢٩) الحدائق الناضرة ٣: ١٢٣.

(٤٠) وقياس الأولوية هو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى منه في الأصل. ومثاله: ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفُّف من الوالدين، القاضي بتحريم ضربهما، وتوجيه الإهانة إليهما. راجع: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٠٢ - ٣٠٣، ط٤، بيروت - لبنان، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٤١) فهي كصيغة «افعل»، نحو «أذهب»، و«صلِّ»، و«صمِّ»، و«جاهد»، تؤدِّي مؤدَّاها في الدلالة على الطلب والبعث.

(٤٢) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول - مع المعالم الجديدة: ٢٨٧ - ٢٨٨، ط١، لبنان - بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

(٤٣) أبو حيَّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط: ٥٠٦ - ٥٠٩، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط١، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٤٤) راجع موقعه على الإنترنت:

www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7387&version=1&template_id=119&parent_id=13#_ftn2

(٤٥) راجع: موقع قناة المنار بتاريخ: ٢١/١٢/٢٠٠٩م، وكلمته التي ألقاها في الليلة الخامسة من ليالي محرم الحرام، في مجمع سيد الشهداء، في ضاحية بيروت الجنوبية:

www.almanar.com.lb/NewsSite/NewsDetails.aspx?id=116350&*****=ar

(٤٦) محمد الريشهري، ميزان الحكمة ٢: ١٣٣٩، ط١، إيران - قم، دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ.

(٤٧) والأرق: الذي لا ينام. ومثله قولُه ﷺ: «مَنْ نَامَ لَمْ يَنْمِ عَنْهُ». (راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٧: ٢٢٥ - ٢٢٦، ط٢، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم - إيران، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٥م - ١٣٨٧هـ).

- (٤٨) أحد مراجع التقليد الشيعية في النجف الأشرف.
- (٤٩) استفتاء أرسل إلى سماحته من لبنان إلى العراق، بتاريخ: ٢١ ذو الحجة ١٤٢٨هـ، وقد أجاب عليه بتاريخ: ١٣ محرم ١٤٢٨هـ.
- (٥٠) أحد الفقهاء الشيعة البارزين في مدينة قم المقدسة، في إيران.
- (٥١) فتوى للشيخ غرامي، أطلقها في مقابلة علمية أجراها معه مُعدُّ البحث في مكتبته، في مدينة قم المقدسة، بتاريخ ١٤/١/٢٠٠٨م.
- (٥٢) فتوى: امتلاك الأسلحة النووية «واجب» القاهرة - خاص - إسلام أون لاين - نت، ٢٣/١٢/٢٠٠٢م.
- (٥٣) من علماء أهل السنة المعاصرين، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ورئيس المركز الأوروبي للبحوث والإفتاء.
- (٥٤) راجع: موقع القرضاوي على الإنترنت:
www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=7287&version=1&template_id=119&parent_id=13.
- (٥٥) أستاذ الفقه، وأصوله، في الجامعة الأردنية.
- (٥٦) نقلاً عن موقع إسلام أون لاين - نت.
- (٥٧) من كبار فقهاء السنة البارزين في سوريا.
- (٥٨) ورد ذلك في ردٍّ على سؤال وجهه إليه مُعدُّ الرسالة، حول جواز أو حرمة صنع واستعمال أسلحة الدمار الشامل ضد الأعداء، في حالتها الجهاد الدفاعي أو الابتدائي، وذلك ضمن أعمال المؤتمر الدائم للمقاومة، وفي ندوة تحت عنوان: «أخلاقيات، وأداب، الجهاد في القرآن، والسنة»، بتاريخ: الثلاثاء ١٦/١٢/٢٠٠٨م، في القاعة الثقافية لمعهد المعارف الحكيمة، في بيروت، حارة حريك، الشارع العريض، سنتر صولي.
- (٥٩) محمد سعيد البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟: ٣١٦ - ٣١٧، ط٢، دمشق - سوريا، دار الفكر، ١٩٩٧م.
- (٦٠) المرجع السابق: ٢٣١.
- (٦١) أستاذ القانون الدولي العام في كلية الحقوق في جامعة القاهرة.
- (٦٢) إسلام أون لاين - نت - أسألوا أهل الذكر.
- (٦٣) من كبار فقهاء السنة في السعودية، له رسالة في حكم استخدام أسلحة الدمار الشامل ضد الكفار، كتبها في شهر ربيع الأول ١٤٢٤هـ، ونشرها على الإنترنت.
- (64) www.e-prism.org.
- (٦٥) محمد رضا المظفر، أصول الفقه - في مباحث الألفاظ، والملازمات العقلية، ومباحث الحجة، والأصول العملية: ٢٧٥ - ٢٧٦، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط٦، إيران - قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٦٦) المرجع السابق: ٢٩٧ - ٢٩٩.

نظرات في أدبيات الفرقة الناجية منظور تحليلي ونقدي مقارن

أ. مشتاق بن موسى اللواتي^(*)

لقد ورد حديث الافتراق، أو حديث الفرقة الناجية، في مصادر متعدّدة للحديث عند المسلمين من مختلف المدارس الفكرية. فقد أخرج الربيع بن حبيب في مسنده؛ كما رواه أحمد في مسنده، وكلُّ من الترمذي وابن ماجه وأبي داوود في سننهم؛ ورواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين.

وأخرجه الكليني في الكافي؛ والصدوق في الخصال ومعاني الأخبار. وأقدم نص وردنا منه هو ما في مسند الربيع بن حبيب (١٧٥هـ). وهذا هو نصّه: «ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلُّهنَّ إلى النار، ما خلا واحدة ناجية، وكلُّهنَّ يدعي تلك الواحدة»^(١).

وقد تعدّدت طرقه، وتنوَّعت ألفاظه وألسنته. وعلى الرغم من ذلك فقد واجهت رواياته بعض المشكلات، سواء من ناحية السند أو المتن. كما تعرّضت لنقود عدّة من جهة السند، والمتن، والتطبيق، والآثار التي تتركها في الأمة. وبناء عليه اختلفت تقييمات العلماء والمحدثين له، على النحو التالي:

أولاً: المصحّون له، والمحتجّون به

فقد صحّح وحسّن بعض رواياته جماعة من المحدثين، كالحاكم في مستدرکه، والترمذي في سننه، وابن حبان في صحيحه. ولكنّ تجدر الإشارة إلى أن الرواية التي علّق عليها الحاكم بأنها كثيرة الأصول، وصحّحها الترمذي، لم تشمل

(*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربي الإسلامي، من سلطنة عمان.

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

على عبارة «كلّها في النار إلا واحدة». كما أن الذهبي تعقّب الحاكم حول أحد رواتها، وهو محمد بن عمرو، قائلاً: «ما احتجّ مسلم به منفرداً، بل بانضمامه إلى غيره»^(٢).

كما أخرج الربيع بن حبيب في مسنده أو في الجامع الصحيح الذي يعتبر أصحّ كتب الحديث رواية، وأعلّاهها سنداً، عند الإباضية، كما صرح الشيخ السالمي في تببيحاته على الكتاب.

واعتبر شارحه السالمي الحديث من أعلام النبوة؛ لأنه أخبر عن شيء من الغيب، فوقع مشاهداً^(٣).

وسئل ابن تيمية عنه فأجاب بأنّ الحديث صحيح مشهور في السنن والمسند، كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم. وأشار إلى بعض ألفاظه، منها: ما اشتمل على عبارة «وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار إلا واحدة»؛ وفي لفظ: «على ثلاث وسبعين ملة»؛ وفي رواية: قالوا يا رسول الله ﷺ: مَنْ الفرقة الناجية؟ قال: مَنْ كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي؛ وفي رواية: قال «هي الجماعة، يد الله على الجماعة»^(٤).

واستدل به الفقيه المقاصدي الشاطبي في الموافقات، في بحثه عن حجّة سنّة الصحابة. وعلّق عليه شارحه بالقول: للحديث طرق كثيرة، من رواية كثير من الصحابة، بألفاظ متقاربة، وممن رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد، وقال الترمذي: إنّه حسن صحيح^(٥).

ونقل عن العلامة المجلسي تعليقه على إحدى روايات الصدوق: «إن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقّة والاعتبار على طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخّرين»^(٦).

وممن صحّحه من المعاصرين المحدث السلفي الألباني، وأدرجه في سلسلة الأحاديث الصحيحة. وعلّق على الرواية الأخرى للترمذي، والتي اشتملت على عبارة «كلّها في النار إلا ملة واحدة، ولما سئل عنها، قال: «ما عليه أنا وأصحابي»، قال الألباني في تعليقه: «ضعيفٌ بهذا السياق. وقد حسّنه الترمذي في بعض النسخ، وهو ممكنٌ باعتبار شواهد، ولذلك أوردته في صحيح الجامع». وعلّق على رواية معاوية بن

أبي سفيان، وهي أيضاً تشتمل على عبارة «كلّها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة» بقوله: «صحيح». ولم يعبأ الألباني باشمال سندها على أزهر بن عبد الله الهوزني المعروف بالنَّصْب، و ذكر بأنّه وثَّقه العجلي وابن حبان. و قال فيه الأزدي: يتكلَّمون فيه، و قال ابن حجر في التَّقريب: صدوق، تكلَّموا فيه؛ للنَّصْب. ولم يصحَّحه الحافظ في تخريجه على الكشَّاف، بل اكتفى بتحسينه. غير أنَّ الألباني اعتبر النَّصْب مجرد رأي، ولم يرَ مانعاً من تصحيحه طالما كان صدوقاً^(٧).

واستشهد به الشيخ أبو زهرة في سياق حديثه عن اختلاف المسلمين، و ذكر بأن علماء السنَّة تكلَّموا في صحَّة هذا الحديث، الذي روي بعدة روايات مختلفة. وأضاف: ولقد قال المقبلي: رواياته كثيرة يشدُّ بعضها بعضاً، بحيث لا يبقى ريب في حاصل معناها^(٨). ولكنَّ تجدر الإشارة بأنَّ النصَّ الذي أورده لم يشتمل على عبارة «كلّها في النار إلا واحدة».

واعتبره الدكتور البوطي وصيَّة النبي ﷺ في الاقتداء بالسلف، والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص، والتقيّد بمبادئهم. واستدلَّ بما رواه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو، و ذكر أنَّ فيه الإفريقي الذي ضعَّفه أكثر علماء الحديث، ولكنَّ رواه الترمذي وابن ماجه وأبو داود بطرقٍ أخرى من حديث أبي هريرة، بألفاظ قريبة، وصحَّحه الترمذي، وقال: حسن صحيح^(٩).

وصرَّح الكاتب الهلالي بأنه مستفيض، فقد ورد من حديث أبي هريرة ومعاوية وأنس بن مالك وأمارة الباهلي وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن عوف وعبد الله بن عمرو وأبي الدرداء ووائلة بن الأسقع، ورواية هذا الجمع، الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب، ترقى بالحديث إلى حدِّ التواتر أو ما هو قريب منه^(١٠).

ونظراً إلى كثرة طرقه ورواياته في مصادر المسلمين ادَّعى بعضهم، كابن البطريق، الإجماع عليه. وذهب السيد نعمة الله الجزائري إلى تواتره^(١١). وذهب بعض المتأخِّرين من الزيدية، مثل: الشيخ أحمد بن سليمان في حقائق المعرفة، إلى أنَّ الأمة مجمعة على صحَّته. ورأى الشيخ يحيى بن حمزة أنَّ الأمة تلقَّته بالقبول^(١٢).

وأورد العلامة المجلسي جملة من روايات افتراق الأمة من مصادر الفريقين، وأيدّها بما ورد عند الفريقين أيضاً عن إخبار النبي ﷺ حول اتباع هذه الأمة سنن

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

الأمم السابقة شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، مشيراً إلى تواتر الأخيرة^(١٣). ولكن السيد الخوئي ردّ الدعوى بتواترها بقوله: «ودعوى التواتر فيها جزافية لا دليل عليها، ولم يذكر من هذه الروايات شيء في الكتب الأربعة»^(١٤)، مما يوضح لنا أن بعض دعاوى التواتر ليست موضع اتفاق العلماء، بل وقعت مورد نقدٍ وردّ من بعض العلماء المختصين.

ومما سبق يتضح لنا أنّ أكثر الذين صحّحوا هذه الروايات سلكوا طرقاً تصحيحية غير مباشرة، أقرب إلى منهج الوثوق منه إلى منهج الوثاقفة وصحة الإسناد؛ وذلك بالنظر إلى كثرة الروايات والطرق والألفاظ، وتعارضها وشدّ بعضها بعضاً، وانجبار ضعفها، أو تحقق مصاديقها في الواقع حسب نظرهم، أو تأييدها بروايات أخرى، وما إلى ذلك من القرائن والشواهد.

ثانياً: النقود الموجّهة إلى سنده

لقد وُجّهت إليه نقودٌ كثيرة من ناحية السند. واختلف العلماء في صحته، إلى درجة أن بعضهم يقول: إنه لا يصحّ من جهة الإسناد أصلاً؛ لأنه ما من إسناد روي به إلا وفيه ضعيف، وكلّ حديث هذا شأنه لا يجوز الاستدلال به^(١٥). ومن القائلين بذلك الفقيه الظاهري ابن حزم الأندلسي، الذي يقول: «ذكرنا حديثاً عن رسول الله ﷺ أنّ القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، وحديثاً آخر: تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلّها في النار حاشا واحدة، فهي في الجنة»، ثم قال: وهذان حديثان لا يصحّان أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجّة عند من يقول بخبر الواحد، فكيف بمن لا يقول به^(١٦). ومع ذلك فقد احتجّ ابن حزم بإحدى روايات افتراق الأمة في بطلان القياس في كتبه الأصولية والفقهية. ففي الأحكام استشهد بحديث «تفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلّون الحرام، ويحرّمون الحلال»، وصرّح بوثاقفة أحد رواته المعروفين بالنصب عند علماء الحديث، وهو حريز بن عثمان. وقال عنه: إنّه ثقة، وقد روينا عنه أنه تبرّأ مما نسب إليه من الانحراف عن عليّ.

كما احتجّ به في المحلّي. غير أنّ المحقق الأستاذ أحمد محمد شاکر عبّ عليه

في الهامش بقوله: «رجال إسناد الحديث ثقات كلهم، إلا أنه حديثٌ ضعيفٌ جداً»، وذكر آراء عدد من أئمة الجرح، كأبي زرعة، ويحيى بن معين، بأنه لا أصل له، وأن نعيم بن حماد قد اشتبه عليه، ونسبه بعضهم إلى الوهم. وأياً كان فيلاحظ أنّ هذه الرواية لم تشتمل على الزيادة المختلف فيها، والتي تصرّح بهلاك الجميع، ما عدا واحدة.

وتناول السيد السقاف كثيراً من طرقه مبيّناً نقاط ضعفها من ناحية السند. فذكر بأن هذا الحديث روي عن أبي هريرة مرفوعاً، وفي إسناده محمد بن عمرو بن علقمة، وهو ضعيفٌ.

وروي عن معاوية مرفوعاً، وفي السند أزهر بن عبد الله الوزني، وهو أحد كبار النواصب، الذين كانوا ينتقصون من سيّدنا عليّ عليه السلام، وله طامات وويلات، كما أورده ابن الجارود في الضعفاء.

وروي عن أنس بن مالك من سبعة طرق، كلّها ضعيفة، ولا تخلو من كذاب أو وضاع أو مجهول.

وروي عن عوف بن مالك مرفوعاً، وفي سنده عبّاد بن يوسف وهو ضعيف، أورده الذهبي في ديوان الضعفاء.

وروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً عند الترمذي في السنن، وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، وهو ضعيف.

وروي عن ابن أمّامة مرفوعاً عند ابن أبي عاصم في السنّة، وفي إسناده قطن بن بشير، وهو ضعيف ومنكر الحديث. وقد قال عنه البخاري: منكر الحديث.

وروي عن سيّدنا عليّ عليه السلام (كرم الله وجهه) عند ابن أبي عاصم في السنّة، وفي إسناده ليث بن أبي سليم، وهو ضعيفٌ جداً^(١٧).

وناقش العلماء بعض الطرق التي استند عليها الفريق الأوّل في تعزيز طرق الحديث.

فقال الشيخ زاهد الكوثري: «وأما ما ورد بمعناه، في صحيح ابن ماجة وسنن البيهقي وغيرهما، ففي بعض أسانيد عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، وفي بعضها كثير بن عبد الله، وفي بعضها عبّاد بن سيف وراشد بن سعيد، وفي بعضها الوليد بن مسلم،

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

وفي بعضها مجاهيل، كما يظهر من كتب الحديث^(١٨).
ونقد الشيخ القرضاوي طرق التصحيح غير المباشرة المتقدّمة، ولم يقبلها.
فالحديث وإن قال فيه الترمذي: حسنٌ صحيح، وصحّحه ابن حبان والحاكم، مداره
على محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي، ومن قرأ ترجمته علم أن الرجل
متكلم فيه من قبل حفظه، وأنّ أحداً لم يوثقه على الإطلاق، وكلُّ ما ذكره أنهم
رجّحوه على مَنْ هو أضعف منه، ولهذا لم يزد الحافظ في التريب على أن قال:
صدوق، له أوهام، والصدق وحده في المقام لا يكفي ما لم ينضم إليه الضبط،
فكيف إذا كان معه أوهام. ومعلوم أنّ الترمذي وابن حبان والحاكم من المتساهلين
في التصحيح. وقد روي الحديث بهذه الزيادة، وهي «كلّها في النار إلا واحدة» من
طريق عدد من الصحابة، عبد بن عمرو ومعاوية وعوف بن مالك وأنس، وكلّها ضعيفة
الإسناد، وإنّما قوّها بانضمام بعضها إلى بعض. والتقوية على كثرة الطرق ليست
على إطلاقها، فكَم من حديث له طرق عدّة ضعّفوه، كما يبدو ذلك في كتب
التخريج والعلل وغيرها، وإنّما يؤخذ بها في ما لا معارض له، ولا إشكال في معناه^(١٩).
ويظهر أنّ العلامة السبحاني مال في البداية إلى تقوية سنده، وجبر ضعفه، بناءً
على تضافر نقله، واستفاضة روايته، في كتب الفريقين: الشيعة؛ والسنة، وبأسانيد
مختلفة، ربما تجلب الاعتماد، وتوجب ثقة الإنسان به. ولكنه، وبعد البحث في
مضامين الروايات، وفحص نصوصها، لاحظ اختلافها من جهاتٍ شتى، بحيث لا
يمكن الاعتماد على واحدٍ منها.

ويلتقي الشيخ الخشن مع هذه النتيجة، فيرى أنّ دعوى تواتر الحديث مجازفةً،
ولولا الملاحظات الواردة على متنه، من اضطراب وعلامات الوضع وغيرهما، لم يكن
بعيداً حصول الوثوق بصدوره، بعد تضافر روايته من طرق الفريقين^(٢٠).
أمّا بالنسبة إلى ما رواه الصدوق في الخصال فإنّ العلامة الصائفي في بحثه حول
حديث الافتراق انتهى إلى أنّ كلا الطرفين للصدوق فيهما عدّة مجاهيل، ومجروحين
لا اعتبار برواياتهم^(٢١).

وإحدى روايات الصدوق تنصّ على افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة. وهذه
في طريقها بكر بن عبد الله، وهو مجهول. كما اشتملت على تميم بن بهلول، وهو

مجهول، فقد ذكره التستري في قاموس الرجال، وأشار إلى أن حديثه منكر، وذكر في ترجمة أبيه أنه ليس له، ولا لابنه، ذكر في الرجال، وقال: خبرهم منكر. ومن رجال هذه الرواية بكر بن عبد الله، وهو مجهول أيضاً^(٢٢).

والرواية الثانية تنص على افتراق الأمة على اثنتين وسبعين فرقة، وهي من طريق سعيد بن أبي هلال، عن أنس بن مالك. وهي نفس الرواية التي رواها أحمد في المسند، مع اختلاف يسير جداً في بعض الألفاظ، من قبيل: إن رواية أحمد كرر فيها لفظ الجماعة مرتين، بينما في رواية الصدوق ثلاث مرات. كما أن رواية أحمد في طريقها خالد بن يزيد، بينما رواية الصدوق فيها مجاهد بن أعين، ومحمد بن الفضل، وأبو لهيعة، ولم يرد ذكر للأول والأخير في الأصول الرجالية. وسعيد بن أبي هلال تكلم فيه أحمد، وضعفه ابن حزم، كما أن روايته عن أنس مرسل، كما في التهذيب واللسان^(٢٣).

والجدير بالذكر أن للصدوق روايةً ثالثة بسند آخر، وقد سبقت الإشارة إليها، لم يلتفت إليها كثير من الباحثين؛ لأنها وردت في باب مختلف. وقد أوردها الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام، ضمن رواية طويلة جاوزت خمساً وعشرين صفحة، تضمنت إحدى فقراتها مضمون حديث الافتراق على النحو التالي «افتترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة». أما سندها فهو: حدثنا أبي (والد الصدوق) قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي، عن جدي، عن آبائه، أن أمير المؤمنين...».

وقد وصفها الشيخ وهبي بالمعتبرة^(٢٤). ولكن البحث في رواتها يكشف عن وجود اختلاف بين العلماء في ذلك.

وقد نقل عن العلامة المجلسي أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإن لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين.

والواقع أن الخلاف في سندها ليس جديداً، كما سيوضح لاحقاً، وإن كانت طريقة القدماء في التوثيق يغلب عليها أسلوب الوثوق بالخبر المعتمد على القرائن

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

المحفوفة والشواهد الموصلة إلى الوثوق بصدورها، من قبيل: ورودها في أحد الأصول المشهورة، وكون رواتها من شيوخ الإجازة، وتلقي الأصحاب لها بالقبول، وعدم تعارضها مع الكتاب والسنة المقطوع بها والعقل، وما إلى ذلك. أمّا المتأخرون فكثير منهم اعتمد على وثاقة الطريق، طبقاً للتقييمات الرجالية، جرحاً وتعديلاً، وبناء على توافر شروط الحجية وعدمها.

وعلى كل حال فقد اختلف في اثنين من رواتها، وهم: محمد بن عيسى اليقطيني؛ والقاسم بن يحيى.

فالأول وثقه النجاشي، وقال: «ثقة، عين، جليل في أصحابنا، كثير الرواية، حسن التصانيف. وقال الكشي: كان الفضل بن شاذان يحبه، ويثني عليه، ويمدحه، ويميل إليه. ولكن نقل النجاشي عن الصدوق، عن شيخه ابن الوليد، أنه قال: ما تفرّد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يُعتمد عليه. الأمر الذي جعل الشيخ الطوسي يصرّح بتضعيفه. وقيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاة.

وناقش السيد الخوئي ذلك، وانتهى إلى أن عمدة تضعيفه مستند على استثناء ابن الوليد شيخ الصدوق لما تفرّد به عن يونس. وهذا يعني أنّ النقاش ليس فيه شخصياً، إنما في ما يرويه عن يونس بإسناد منقطع، إلا أن يونس يرويه مرسلًا. ومما يؤكد ذلك أنّ الصدوق روى عنه في الفقيه من غير طريق يونس. وقد تحيّل الشيخ الطوسي بأن استثناء ابن الوليد له مبنيٌّ على تضعيفه، وهو ليس كذلك، بل هو مبنيٌّ على اجتهاد ابن الوليد^(٢٥).

أمّا القاسم بن يحيى فقد ضعّفه ابن الغضائري، وتابعه العلامة الحلي على ذلك. ولكنّ جمعاً من العلماء لا يعتدّون بتضعيفاته؛ لعدم ثبوت نسبة كتاب الضعفاء إليه؛ ولأسباب أخرى. وفي المقابل نجد أنّ بعض المتأخّرين قد وثّقوه، كالبهبهاني في تعليقه الرجالية، والسيد الخوئي في معجمه، كلٌّ حسب مبناه. فالبهبهاني وثّقه بناءً على عدد من الشواهد، من قبيل: رواية الأجلة عنه، وكثرة رواياته، والإفتاء بمضمونها، وعدم تضعيف المشايخ الماهرين بأحوال الرجال له. أمّا السيد الخوئي فقد وثّقه بناءً على توثيق ابن قولويه لرجال كامل الزيارات، وأيد ذلك بحكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام في الفقيه عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه القاسم بن يحيى،

بل ذكر أنّها أصحّ الزيارات عنده^(٢٦). وتجدر الإشارة إلى أنّ السيد الخوئي قد عدل عن مبناه الأوّل بتوثيق جميع رواة كامل الزيارات، مكتفياً بتوثيق شيوخه المباشرين. وهكذا نجد أن هذا السند أيضاً وقع مورداً للأخذ والردّ، ولم يسلم من الاختلاف بين العلماء، بين مصحّح ومضعّف.

وبالنسبة إلى ما رواه الصدوق في معانيه، عن عبد الله بن عمر، والتي مطلعها «سيأتي على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل، ويحدّد في نهايتها الملة الناجية بقوله: «ما نحن عليه اليوم أنا وأصحابي»^(٢٧)، فيظهر أنّها نفس الرواية التي رواها كلّ من الترمذي والحاكم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، مع اختلافٍ يسير في سندها وممتها. فسند الصدوق ينتهي إلى عبد بن عمر، ولعله تصحيف في أحدهما. كما أنّ في سندها عند الجميع الإفريقي عبد الرحمن بن زياد، عن عبد الله بن يزيد، وقد ذكر الحفاظ أنّ الحديث بهذا اللفظ لا يعرف إلّا من طريق الإفريقي، عن ابن يزيد، عن عبد الله، فقال الترمذي: إنّ حديث مفسّر غريب، لا نعرف مثل هذا إلّا من هذا الوجه. وقال الحاكم: إنّ تفرّد به الإفريقي، وهو ممّن لا تقوم به حجة. ونصّوا على تضعيفه، ومنعوا من الاحتجاج به^(٢٨). ويلاحظ أنّ روايتين من أصل أربع روايات أوردها الصدوق في كتابيه في هذا الصدد هما من طرق غير الإمامية.

أمّا سند الكليني في الكافي فقد ذكر الشيخ الخشن بأنه ضعيفٌ بأبي خالد الكابلي، الذي لم تثبت وثاقته^(٢٩). كما أنّ البهبودي لم يدرج هذه الرواية في كتابه (زبدة الكافي) أو (صحيح الكافي).

وفي المقابل وصف الشيخ وهبي سند الكافي لهذه الرواية بالمعتبر^(٣٠). ولعلّ مردّد ذلك إلى اختلاف العلماء في بعض قواعد التوثيق والتضعيف. فقد يُقال: إنّ لم يرد في الكابلي توثيقٌ أو مدح صريح بهذا الاسم في أيّ من الأصول الرجالية. بل قال عنه ابن شهرآشوب: «ينتمي إليه الغلاة، وله كتاب»^(٣١).

نعم، ورد في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام: كان سعيد بن المسيّب والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو خالد الكابلي من ثقة عليّ بن الحسين عليه السلام.

ولكنّ الرواية ضعيفةٌ؛ بجهالة إبراهيم بن الحسن^(٣٢). وفي رجال الكشي ما مفاده أنّه كان يعتقد بإمامة محمد بن الحنفية، ولما عرف حقيقة الإمام السجّاد

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

شكر الله تعالى، واعتقد بإمامته، وزار الإمام، فعرفه، وأخبره باسمه من دون لقاءٍ سابق بينهما. ولكن قد يُقال: إنَّ غاية ما تدلُّ عليه هذه الواقعة بأنَّه كان صحيح الاعتقاد في الإمامة، ولا تدلُّ على التوثيق.

وفي المقابل ذكر السيد الخوئي أنَّ أبا خالد الكابلي روى عنه عبد الحميد الطائي في تفسير القمِّي^(٣٣). وهذا قد يدرجه ضمن التوثيق العامِّ للقمِّي. وذكر في ترجمة كنكر أنه يكتنَى أبا خالد الكابلي، روى عنه ضريس في كامل الزيارات^(٣٤). وصرَّح في موردٍ آخر بوثاقته، قال: «وعلى فرض التردد بين كون أبي خالد القمَّاط كنيةً ليزيد أو كنكر لا يضرُّ؛ فإنَّ كلَّ واحد منهما ثقةٌ^(٣٥). أضيفُ إلى ذلك قد يقال بوجود شواهد تؤكِّد بأنَّ أبا خالد الكابلي هو نفسه أبو خالد القمَّاط، الذي نصَّ النجاشي على توثيقه^(٣٦). هذا عن حال سند هذه الروايات. وهناك رواياتٌ أخرى في هذا الموضوع، في بعض كتب الأمالي وبعض المصادر المتأخِّرة، ولكن لا تخلو أسانيدُها من مقال.

وممَّا سبق نخلص إلى القول بأنَّ أبرز روايات الإمامية حول افتراق الأمة هي الأخرى لم تسلّم من المناقشة والنقد، والاختلاف في التقييم من حيث الإسناد، كما اتُّضح من الشواهد المتقدِّمة.

وهنا أودّ تسجيل استغرابي ممَّا انتهى إليه الكاتب خميس العدوي، حيث استنتج رأي الإمامية من خلال رأي أحد الباحثين منهم، وعممه على الإمامية بشكلٍ عامٍّ!

قال: «والحقُّ لم أقفُ على تحليلهم السندي لهذه الروايات، حتّى ألقى عليه هنا لمحة، ولكنني اكتفي بما كتبه مالك وهبي». وبعد عرضه لبعض ما نقله الشيخ وهبي من روايات الفريقين، ولبعض دعاوى الإجماع أو التواتر في نقلها، قال: «ومن كلامه هذا يظهر أنه لا علةٌ في سند الحديث عند الشيعة، وإنَّ كان يبدو مشككاً في دعوى إجماع نقل كافَّة الأمة له، وكذلك من تواتره!» وقال في موردٍ آخر: «وقد ناقش الكاتب - وهبي - بعد ذلك كثيراً دلالات المتن، وهذا ما يقودنا إلى تقرير موقف لدى الشيعة هو أقرب إلى ما قرَّرناه عن الإباضية، وهو أنَّ المجال العلمي يسمح لديهم بمناقشة متن الرواية^(٣٧). والواقع أنه لا ضير في الاكتفاء بإيراد رأي باحثٍ منهم،

ولكن من دون نسبة رأيه إلى مذهبه بشكلٍ عامّ، أو تعميمه على المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، ولا سيّما مع العلم بوجود اختلافات غير قليلة في الاجتهادات الفكرية والفقهية. ولا بدّ في هذه الحالة من استقصاء وتتبع آراء فقهاءهم وعلمائهم في ذلك. وقد كنتُ أتمنّى على الكاتب العدوي أن يتوسّع قليلاً في بحثه عن موقف علماء الإمامية حيال هذه الروايات، ليجد عن كثب مناقشاتهم ونقودهم، سواء للسند أو المتن، ويلاحظ أن مجال التحليل النقدي والبحث الاجتهادي لديهم متاحٌ للمتأهلين، ليس فقط في متون الروايات وإسنادها، بل حتّى في المناهج والقواعد النقدية نفسها، كما سبقت الإشارة إلى نماذج منه.

ثالثاً: النقود الموجّهة الى المتن

هناك جملة من النقود التي وجّهت إلى متون الروايات التي وردت حول افتراق الأمة إلى سبعين فرقة. غير أننا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها:

١- مخالفة القرآن الكريم

يرى بعض الناقدين لهذه الروايات أنّ بعض المضامين التي تحملها هذه الروايات لا تتسجم مع القرآن الكريم. ومن البداهة بمكان أنّ القرآن والسنة لا يتناهيان ولا يتكاذبان. فاذا تبين في بعض ما روي عن النبي ﷺ أنه يتعارض في مدلوله مع مدلول النصّ القرآني تعارضاً عميقاً مستحكماً ومستقراً، بحيث يتعدّر معه توجيهه أو معالجته وتفاديه حسب قواعد الجمع العريضي، فعندها لا يمكن قبول مثل هذه الروايات، ولا بدّ من التوقّف عن الاعتماد عليها على أقلّ التقادير. فمثلاً: لو كان العموم القرآني ممّا لا يقبل التخصيص؛ لكونه نصّاً في مدلوله لا يحتمل الخلاف، ولا يتقبّل قرينة عليه؛ لتعيّن القول بإسقاط الخبر؛ لاستحالة صدور التناقض من الشارع، وحيث إن الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة - في الفرض المذكور - فلا بدّ من أن يكون الكذب منسوباً إلى الخبر، ويتعيّن لذلك طرحه. وهذا المبدأ المنهجي الأصولي تقتضيه مسلمّات العقيدة الإسلامية؛ لأنّ القرآن والسنة ينتهيان إلى مصدر إلهي واحد. والسنة تأتي مؤكّدة للقرآن، ومبيّنة له، ومفصّلة لمجملاته، وشارحة

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

لعموماته، إلى جانب تأسيسها لأحكام جديدة^(٣٨). يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤) ويقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، ويقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، وغيرها من الآيات الدالة على ذلك. ولا يمكن بحالٍ من الأحوال أن تتصادم السنّة مع القرآن، أو تخالفه، وإلاّ فإنّه يعني أنّ الله تعالى ورسوله يتعارضان ويتخالفان مع بعضهما. كما لا يمكن أن يتعارض القرآن مع نفسه، أو السنّة مع نفسها، فإنهما من مصدر واحد: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، وهذا من شأنه أن يقود إلى التشكيك فيهما - النصّ القرآني؛ والسنّة -، وفي مصدريهما، ممّا يؤدي في النتيجة إلى نقض الغرض الإلهي من إرسال الرسل وإنزال الكتب لهداية البشرية، مضافاً إلى ترتّب مفسد أخرى، ممّا يحيلها العقل، وتآبها أصول الإسلام ومصادره الأصلية.

وقد ورد عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام روايات مستفيضة مؤكدة لهذا المبدأ. فمنها: ما ورد في الكافي، للكليني، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: خطب النبي ﷺ بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله^(٣٩). وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «كلُّ شيء مردودٌ إلى الكتاب والسنّة، وكلُّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». والرواية صحيحة سنداً^(٤٠). وعنه عليه السلام أيضاً: «كلُّ حديثٍ مردودٌ إلى الكتاب والسنّة، وكلُّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». وعنه: «ما لم يوافق الحديث القرآن فهو زخرف». وهما صحيحتان سنداً^(٤١).

كما ورد في مسند الربيع بن حبيب، عن النبي ﷺ، قال: «إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعنّي، وما خالفه فليس عنّي»^(٤٢).

وقد توسّع الأصوليون في بحث هذه الروايات، صدوراً وسنداً ودلالةً، وصنّفوها إلى مجموعات، وتوقفوا طويلاً عند تحديد دلالاتها ومراداتها، وموارد تطبيقها، وشروطه.

وقد توسّع الفقيه المفكر السيد محمد باقر الصدر في بحث مفاد هذه الروايات في تسع نقاط، وختم بحثه فيها بقوله: «يمكن تفسير مفاد هذه الأخبار بنحو آخر، لا يحتاج معه إلى جلّ الأبحاث المتقدّمة، وذلك التفسير هو أنّه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهدٌ منه، طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه. ويكون المعنى حينئذٍ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن، ومزاج أحكامه العامّة، لم يكن حجّة. وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونيّة الجديّة مع آياته». كما اختار بعض العلماء ذلك^(٤٣).

وهناك آراء أخرى في هذا الموضوع، غير أننا لسنا في صدد بحثها هنا. يذكر أنّ جماعة من المحدثين رفضوا التسليم بحديث عرض الروايات على القرآن. فقد اعتبره بعضهم، كيحيى بن معين وعبد الرحمن بن مهدي، بأنه من وضع الزنادقة.

والغريب أنّ الشافعي قرّر عدم صحّته، ولكنّه أيّد رأيه هذا بتعارضه مع قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِغِ الرُّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٤٤).

ولعلّ منشأ الرفض عند بعضهم هو عدم الالتفات إلى المراد الدقيق من الحديث، أو لسدّ الباب على محاولات توظيفه بشكل غير سليم، بحيث يؤدي إلى ردّ كلّ رواية لم يردّ مضمونها في القرآن الكريم. ويظهر أنّ هذا الموقف من بعض المحدثين كان في مواجهة بعض الاتجاهات الفكرية، كالمعتزلة، الذين أنكروا بعض المرويّات؛ لتعارضها مع القرآن الكريم، حسب منظورها.

والذي يقربّ الفجوة أنّ بعض العلماء قرّروا على المستوى التطبيقي العمل بمضمونه، مستنديين على بعض ما روي عن السيّدة عائشة، التي كانت تردّ ما يخالف القرآن ممّا يرويه الصحابة عن النبيّ ﷺ. فعندما سمعت حديث أنّ الميت يعدّب ببيكاء أهله عليه، أنكرتّه، وحلفت أنّ الرسول ما قاله، وقالت: «أين أنتم من قول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. وكذلك حين سئلت إنّ كان النبيّ ﷺ رأى ربّه؟ قالت: «مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ، ثُمَّ قَرَأْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ﴾

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللطيفُ الخَيْرُ^(٤٥).

وأياً كان الأمر فلسنا في مضمار بحث هذه المسألة هنا، ولكن رأينا تقديم نبذة موجزة عنها؛ ليكون القارئ على علمٍ بها؛ تمهيداً لطرح ما وجّه إلى روايات الفرقة الناجية من نقودٍ على هذا الأساس.

ما قيل حول أوجه التعارض مع الكتاب

ومن النقود التي وُجّهت إلى حديث افتراق الأمة، بناءً على هذا المبدأ، أن معناه باطلٌ بصريح القرآن، الذي يقرّر أنّ هذه الأمة هي خير الأمم وأفضلها، وأنها خير أمة أخرجت للناس، وأنه جعلها أمةً وسَطاً، في حين جعلها هذا الحديث أسوأ، وأسوأ من اليهود والنصارى. فمضمونه يناه في خيرية هذه الأمة، وكونها مفضّلة، وأنها أمةٌ مرحومة^(٤٦). كما أنّ هذا الحديث، وخاصةً بزيادته: «كلّهم في النار إلا واحدة»، مخالف للأحاديث الكثيرة المتواترة في معناها التي تنصّ على أنّ مَنْ شهد الشهادتين وجبت له الجنة، ولو بعد حين من العذاب، كما في البخاري ومسلم. وإن الفرق المختلفة قليلٌ فيها يكفر ببدعته^(٤٧).

والواقع أن ما ذكره في هذا المضمار؛ لردّ روايات هذا الحديث، هو موضع تأمل، وقابل للمناقشة والرد؛ إذ قد يرد عليهم بأنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ الأمة المرحومة هي المتمثلة في الفرقة الناجية، وبالتالي فلا منافاة بينهما^(٤٨).

ومن جهة أخرى هل يمكن أن يلتزم أحدٌ بأنّ خيرية الأمة تكون على إطلاقها، حتّى لو صدر منها مخالفات ومفاسد ومنكرات تتصادم مع الخيرية، أم أنّها مشروطة ومقيّدة بضوابط وشروط، منها: الإيمان، والاستقامة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعمل بمقتضاهما؟! يقول العلامة المقداد السيوري في تحديد المراد من قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠): فيكون وجودهم مقيّداً بالخيرية، والخيرية مقيّدة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراد من ذلك أنّ من شأنهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٩).

ثم إن تقرير حتمية خيرية أمة من الأمم مهما صدر منها من مخالفات وانحرافات لا يمكن الالتزام به؛ لما يستلزمه من نتائج فاسدة، تصطدم مع مبادئ العدل

والإنصاف.

أمّا ما ذكر من تعارضه مع الروايات الكثيرة الأخرى التي تقرّر دخول من يشهد الشهادتين الجنّة فيمكن ردّه بأنّ روايات الافتراق لم تقرّر خلود الفرق الهالكة في النار أبد الأبد. والروايات الكثيرة الواردة حول الشهادتين يقال فيها ما قيل حول مسألة الأمة المرحومة، فلا تفهم على إطلاقها، ولا ترتّب النتيجة المذكورة على مجرد التلفظ بهما فقط، بل لا بدّ من تقييدها بالعمل بموجبات الشهادتين، كما ورد عنه ﷺ في روايات أخرى، من قبيل: ما روى البخاري: «كلّ أمّي يدخلون الجنّة إلاّ منّ أبي، قالوا يارسول الله، ومنّ يأبى؟ قال: منّ أطاعني دخل الجنّة، ومن عصاني فقد أبى»^(٥٠)؛ وكذا بما رواه مسلم: إنّ رجلاً قال للنبي ﷺ: دلّني على عمل أعمله يدينني من الجنّة ويباعدني من النار، قال: تعبد الله لا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل ذا رحمك، فلما أدبر قال رسول الله ﷺ: إنّ تمسكّ بما أمرته دخل الجنّة»^(٥١). وهذا يعني أنّه لا بدّ من التمسكّ بموجبات الشهادتين كسبيل للنجاة. وهناك من حملها على المأل الأخير لمن يشهد الشهادتين. وبهذا يتبيّن إمكانية الجمع بين هاتين المجموعتين من الروايات، وعدم وجود تعارضٍ مستحکم بينهما.

٢- اضطراب المتن

إنّ الناظر والمتأمل في متون روايات افتراق الأمة يلاحظ وجود اختلافات كثيرة بين مضامينها، حيث تختلف ألفاظها وألّسنتها إلى درجة لا تتفق بعضها في المعنى. ويتّضح من مقارنة نصوصها أنّ أجواء الصراع بين الفرق والاتجاهات الفكرية والفقهية والسياسية قد انعكست عليها، بالحدف والإضافة في متونها؛ بغية التأكيد على شرعيّتها وصدقيتها وإقصاء غيرها.

ومن الأمثلة التي تكشف عن اضطراب متونها واختلافها أنّه ورد في بعضها، في ما رواه ابن أبي عاصم: «ألا وإنّ هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة في الأهواء»؛ وفي بعضها: «لم ينح منها إلاّ ثلاث»؛ وفي بعضها: «كلّها في النار إلاّ السواد الأعظم».

وفي بعضها، كما عند ابن حبان: «إنّ اليهود افتترقت على إحدى وسبعين أو

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى على مثل ذلك»، وجاء في بعضها أن أمته ستفترق إلى اثنتين وسبعين فرقة، كما عن الصدوق؛ وفي أخرى: إلى ثلاث وسبعين فرقة؛ وهناك روايات تشير إلى ثلاث فرق، كما عن الحاكم.

ومن جهة أخرى إن بعضها تستثني فرقة واحدة من النار؛ وبعضها العكس تماماً، تقرّر هلاك واحدة ونجاة البقية.

وفي رواية أشير إلى الافتراق وعدد الفرق، دون عبارة «كلها في النار إلا واحدة». وقد بلغ التلاعب في مته؛ بدافع إسقاط بعض الفرق والاتجاهات المعارضة للنظام السياسي والاجتماعي والثقافي القائم، أن أضاف بعضهم في آخره: «من أضلّها وأخبثها الشيعة»؛ وفي رواية: «شرهم الذين ينتحلون حبنا أهل البيت ويخالفون أعمالنا»؛ وأضاف آخرون: «شرهم الذين يقيسون الأمور بآرائهم»، في إشارة إلى الحنفية؛ وفي بعضها: «كلهم في الجنة إلا القدرية»، إشارة إلى المعتزلة؛ وفي بعضها: «إلا الزنادقة».

وفي المقابل ورد في رواية أن الناجية هي الجماعة، ولا يبعد أن تكون إشارة إلى عام الجماعة، أو النظام السياسي القائم آنذاك، كما في جملة من الروايات المحذرة من الخروج على الجماعة^(٥٢). وجاء في رواية: قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة^(٥٣).

ويذكر الدكتور الجابري أن إحدى الروايات تضمّنت عبارة «ثمّ تتبع الفتن بعضها بعضاً، حتى يخرج رجلاً من أهل بيتي يقال له: المهديّ، فإن أدركته فاتّبعه»، أي إنّها تعتبر الفرقة الناجية من الشيعة - حسب تعبيره..

ونقل عن ابن المرتضى، صاحب المنية والأمل، أنه أورد رواية في آخرها: «أنقأها وأبرّها المعتزلة».

وأضاف الجابري: «بينما يورد مصدر خارجي الحديث بصيغة تجعل الفرقة الناجية هي الخوارج بالذات»^(٥٤).

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة فضل الله استظهر أنّ عبارة «وهم شيعة عليّ»، الواردة في بعضها للإشارة إلى أنها الفرقة الناجية، ليست من أصل الحديث، وإنّما هي شرح أو بيان أو تطبيق له. ورأى بأنّ النبيّ ﷺ قد بيّن في كثير من الأحاديث السبل الموصلة إلى الحقّ، والمتمثلة بالتمسك بالكتاب وأهل البيت ﷺ^(٥٥).

وأياً كان فإنّ من المعلوم أنّ بعض تصنيفات الفرق ومسمياتها لم تكن معروفة في عصر النبي ﷺ، ولا في عصر الخلفاء الأوائل، ولم تكن الفرق والمذاهب قد تشكّلت آنذاك.

ويلاحظ هنا، على الرغم من أنّ النبي ﷺ كان يخبرهم عن أمرٍ خطير يؤول إليه حال الأمة من الفرقة والضعف في المستقبل، ومع ذلك فإنه لم يسبّب لديهم أيّ استغرابٍ أو تعجّب.

ثم هل يعقل أن تردّ كلّ هذه الروايات المتضاربة عن النبي ﷺ، دون أن تكون قد عبثت فيها الأيدي، في مناخات الصراع الفكري والسياسي الذي شهده المسلمون؟! وجاء في بعضها، كما أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو: «كلّها في النار إلاّ ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي».

وقد نقد الباحث السقاف هذه الرواية من منظور الحوادث التاريخية التي وقعت بين الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ؛ إذ كيف يعقل صدورها من النبي ﷺ؟! لأنّ الصحابة افترقوا في عهد رابع الخلفاء الراشدين سيّدنا ومولانا أمير المؤمنين عليّ إلى ثلاثة فرق: فرقة معه، وهي التي على الحقّ بنصوص الأحاديث الكثيرة المقطوعة؛ وفرقة قعدت ولم تناصر إمام الحقّ، ولم تقاوم مع أحد الفريقين، وقد ندم أفرادها؛ وفرقة مع معاوية، وهي الفئة الباغية، بنصّ رواية البخاري ومسلم: «عمّار تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار». وتساءل السقاف: وعليه فإنّ عبارة «ما عليه أنا وأصحابي» مع أيّ فرقة من هذه الفرق الثلاث تكون؟^(٥٦).

ونظراً للتضارب في متون هذه الروايات انتهى الشيخ السبجاني إلى القول: «إنّ مشكلة اختلاف نصوص الحديث لا يقلّ إعضالاً من مشكلة سنده، فقد تطرّق إليه الاختلاف من جهاتٍ شتى، لا يمكن معه الاعتماد على واحدٍ منها»^(٥٧).

ولكنّ من جهةٍ أخرى قد يُقال: إنّه على الرغم من هذا الاضطراب والاختلاف الملحوظ في كثيرٍ من روايات الفرقة الناجية، ممّا قد يثير علامات استفهام مشروعة تجاهها، إلاّ أنه في نفس الوقت يلاحظ بأنّ ثمة قاسماً مشتركاً يكاد يكون قائماً بينها أو بين أغلبها، وهو الذي يشير إلى مسألة افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة. وقد يقال بأنّ واقع الفرقة بين المسلمين يشهد بصدقها.

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

ولكن على فرض صحة ذلك فإنه لا يعني أنه لم يشكك أحدٌ في حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كما صرح الباحث وهبي^(٥٨)؛ إذ ليس من المعقول إغفال كل هذا الجدل حوله.

ثم إذا اعتبرنا هذا الجدل حول رواياته اتفاقاً فما هو الاختلاف إذن؟ كما أنّ الكاتب العدوي، وعلى الرغم من حشده الملاحظات على هذه الروايات، وبيان ما يترتب عليها من نتائج خطيرة على الأمة، ومع تناوله لما يعثور متونها من اختلاف كبير، بحيث لا يمكن أن تكون - حسب تعبيره - نبوية خالصة، مع ذلك ذكر بأنه يستسيغ صدورها من النبي ﷺ، بحسب إحدى الروايات الواردة عن النبي ﷺ، مشيراً إلى الرواية الموافقة لما في مسند الربيع. غير أنه أضاف: ولكن لا على نحو الإنباء بالغيب المستقبلي، بل من جهة استشراق المستقبل والوعي الحضاري لمسيرة البشرية، والتدبر العميق لمنطق القرآن الكريم^(٥٩).

ولسنا هنا في صدد مناقشة فكرة استبعاد إنباء النبي ﷺ لبعض المغيبات المستقبلية، ولا سيّما إذا كانت عن طريق إطلاع الله تعالى له عليها، فذلك موكول إلى الدراسات العقديّة^(٦٠).

ولكن ما نودّ إثارته هنا أنه من غير المنطق أن يخبر النبي ﷺ الصحابة عن تفرّق المسلمين إلى فرق كثيرة لا ينجو منها إلاّ واحدة يوم القيامة، دون أن يحفّزهم إلى الاستفسار عن تلكم الفرقة الناجية، وعن أوصافها، ومعالمها، وعن الفرق الهالكة، وأسباب هلاكها، وعن أسباب الفرقة. أمّا أن تمرّ الواقعة هكذا دون أن تثير أيّ استغرابٍ أو تأسّفٍ أو استفهامٍ لدى المسلمين الأوائل، سوى سؤالاً عادياً مفاده: ومن هي الناجية؟ ثمّ يردّ عليهم النبي ﷺ بأنّها ما عليه هو وأصحابه، أو الجماعة، وما شابه من الردود غير الشافية، فهذا لا يتفق مع منطق الاجتماع البشري.

إلاّ إذا قيل بأن شيئاً من ذلك قد حصل، ولكنّ الرواة حذفوه؛ لدواعي الاختصار وما شابه. ولكنّ هذا - إن صحّ - فإنّه سيشكلُ شاهداً على وقوع التصرف بالحذف في هذه المرويّات، ممّا يفتح الباب لافتراض حذف أمورٍ أخرى منها.

ومن جهةٍ أخرى دأبت الاتجاهات الإقصائية والتكفيرية لدى مؤرّخي الفرق والمقالات وبعض المحدثين على التركيز على ما ورد في ذيل بعض الروايات، وهو

«كلّها في النار إلا واحدة»، وجرت محاولات تطبيقها على بعض التيارات الفكرية. والواقع أن هذه الاتجاهات المتشدّدة تغفل حقيقة أنّ بعض روايات الحديث لم تتضمّن هذه العبارة، واكتفت بذكر الافتراق، وعدد الفرق فقط.

وهذا حديث أبي هريرة، الذي رواه أبو داود والترمذي وابن حبان والحاكم، وفيه يقول: «افتترقت اليهود على إحدى - أو اثنتين - وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى - أو اثنتين - وسبعين فرقة، وتفرقت أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة»^(٦١).

وقد شكك عددٌ من العلماء في هذه الزيادة؛ فقال ابن الوزير في العواصم والقواصم: «وإياك والأغترار بـ «كلّها هالكة إلا واحدة»؛ فإنها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة».

وقال ابن حزم: «إنّها موضوعة، غير موقوفة، ولا مرفوعة».

وذكر الشوكاني، عن ابن كثير، أنّ هذه الزيادة ضعفتها جماعة من المحدثين.

أما ابن الوزير فإنه صحّح رواية معاوية بهذه الزيادة، في كتابه الروض الباسم. وإنّ تضعيفه ليس من جهة السند، بل المتن؛ فإنه استشكل على دخول معظم المسلمين النار^(٦٢). غير أنّ كلمة ابن الوزير السابقة تشدّد على فساد الزيادة، واحتمال كونها مدسوسة.

وقد نبّه غير واحد على سهو السخاوي في المقاصد الحسنة، حيث ذكر حديث أبي هريرة بالزيادة المذكورة. وتبعه في ذلك العجلوني في كشف الخفا، والشوكاني في الفوائد المجموعة^(٦٣).

وعلى نقيض الاتجاهات التكفيرية والإلغائية، التي حاولت فرض وصايتها على الأمة، معتبرة نفسها القاعدة والأصل لهذا الدين، والاتّجاه الذي يمتلك الحقيقة كلّها دون غيرها، وحكمت على غيرها بالهلاك والبوار، ورسّخت شرعيتها بالاستناد إلى السلطة السياسية وأجهزتها الإعلامية والفكرية والتنظيرية، ووجد اتّجاه متفائل ومتسامح، اعتقد النجاة لمعظم تيارات الأمة واتّجاهاتها الفكرية ومدارسها الفقهية، على ما بها من اختلافات. ومن ثمّ ظهرت روايات تؤيّد هذه النزعة التفاضلية.

يقول الدكتور عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر الأسبق: «ولكن ممّا يدعو إلى

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

الارتياح ويثلج الصدر أن الشعراني في ميزانه قد روى من حديث ابن النجّار، وصحّحه الحاكم بلفظ: «غريب»، وهو: ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، كلّها في الجنّة إلا واحدة». وأضاف العجلوني في كشف الخفا أنّه رأى في هامش الميزان في تخريج أحاديث مسند الفردوس، للحافظ ابن حجر، عن أنس، عن النبي ﷺ: تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلّها في الجنّة إلا الزنادقة^(٦٤).

بينما شكك في الأخير بعض المحدثين، كالسيوطي في اللآلئ المصنوعة، حيث قال: لا أصل له، أي بهذا اللفظ^(٦٥).

وحكم عليه الألباني بالوضع^(٦٦).

كما قد يرد عليه بأنّه يؤدّي إلى فتح الباب واسعاً للاختلافات الدينية، وتبريرها، حتّى لو كانت متضادة.

وفي المقابل صرّح المؤرّخ المعروف المقدسي (٣٨٠هـ)، صاحب أحسن التقاسيم، أن هذا الحديث أصحّ إسناداً، بينما الحديث الآخر الذي يقرّر نجاة فرقة واحدة أشهر^(٦٧). وإذا صحّ هذا الكلام فإنّه قد يعزى إلى الظروف السياسية المتوترة، والبيئات الثقافية المتشدّدة، التي تلقي بثقلها وتأثيرها على المؤرّخين والمحدثين والكتّاب والخطباء والأدباء والإعلاميين والمناهج، فيركزون على بعض الروايات والحكايات والأخبار، ويتناولونها في كتبهم ومقالاتهم وخطبهم ودروسهم، حتّى تحوز على الشهرة والذيع، إلى درجة تغدو معها ثقافة عامّة راسخة، يرددها الجميع، حتّى الصبيان في الكتاتيب. وفي ظلّ هذه الأجواء تتشكّل الانطباعات والنظرات السلبية إلى التيارات والاتجاهات الأخرى المخالفة لها في الرأي والفكر. ولعلّه إلى هذا أشار الشيخ شلتوت، شيخ الأزهر الأسبق، بقوله: «ولكنّ عصور التعصّب المذهبي العنيف حملت المسلمين تراثاً بغيضاً من التراشق بالتهم، والتراخي بالتعصّب والفسوق والضلال، فتبادل الفقهاء أصحاب الفروع - نوعاً من التهم، وتبادل المتكلّمون - أصحاب العقائد - مثل ذلك، وتلقّف المخدوعون من الخلف هذه التهم، وملأوا بها كتبهم، وأسرفوا في الاعتداد بها، حتّى جعلوها مقياس ما يُقبَل من الآراء أو يُرفض»^(٦٨).

وفي خضمّ هذا الاختلاف والجدل حول روايات الفرقة الناجية وطرقها وأسانيدها، وما يكتنف متونها من اضطراب وعلل قاذحة، بحيث أدّت إلى ارتباك

مواقف بعض العلماء، وتضارب آراء المفكرين حيالها، يطالعنا العلامة محمد جواد مغنية - كعادته .، فيحسم موقفه منها بقوله: «اشتهر عن النبي ﷺ أنه قال: افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وفتترقت أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة. وقد كثرت الكلام وطال حول هذا الحديث؛ فمن قائل: إنه ضعيف لا يعول عليه؛ وقائل: إنه خبر واحد، وهو ليس بحجة في الموضوعات؛ وقال ثالث: إن كلّها في النار من دسائس الملاحدة؛ للتشنيع على المسلمين؛ ورواه رابع بلفظ: كلّها في الجنة إلا الزنادقة. ثم قال: ونحن على شك من هذا الحديث؛ لأن الأصل عدم الأخذ بما ينسب إلى الرسول ﷺ حتى يثبت العكس. ولكن إذا خبرنا بين «كلّها في النار» وبين «كلّها في الجنة» نختار الجنة على النار؛ أولاً: إنّها أقرب إلى رحمة الله.

ثانياً: إن الفرق الإسلامية على أساس الاختلاف في الأصول لا تبلغ ٧٣ فرقة، والاختلاف في الفروع لا يستدعي الدخول في النار؛ لأنّ الخطأ فيها مغتفر إذا حصل مع التحفظ، وبعد الجهد والاجتهاد. وختم كلامه بقوله: وما أبعد ما بين هذا الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ وقول ابن عربي في كتاب الفتوحات: لا يعذب أحد من أمة محمد ﷺ ببركة أهل البيت ﷺ^(٦٩).

وربّ قائل: إنّ الشيخ مغنية لم يتبع المنهج العلمي المتبع في نقد الروايات، من ناحية البحث في أساندها وطرقها، ومدى اتّصالها، وسلامتها من النقد، حسب قواعد الجرح والتعديل. ومن جهة أخرى إنّّه لم يدرس متون الروايات، ولم يقم بأيّ مقارنة أو موازنة أو تحقيق في هذا المضمار، بل أغفل دراسة مجمل عملية النقد الداخلي والخارجي، ومن ثمّ فإنّ ما انتهى إليه من رأي لا يعدو أن يكون مجرد وجهة نظر شخصية استحسانية!

ورغم أنّه لم يتضح لنا مستوى تتبّعه للروايات وأسانيدها، فإنّه يظهر من كلامه المتقدّم أنّه أشار إلى ما انتهى إليه الجدل حول سنده، وأنّه في أحسن الظروف فإنّ خبر الواحد لا يحتجّ به في الموضوعات - حسب رأيه .، وكذا حسب بعض المباني العلمية^(٧٠). كما أنّه لم يغفل ما يعتري كثيراً من متونه من اضطراب، حيث ذكر أهمّ ما قيل في هذا الشأن. وبعد أن رأى أن حالة الشك والإرباك تخيم على مروياته، سواء من جهة السند أو المتن، فإنّ المرجع عندها هو أصل عدم الأخذ به، والتوقّف عن

الاحتجاج به. والواقع أنه قدّم خلال فقرة موجزة خلاصةً جامعةً لبحوث مطوّلة.

٣- إشكاليّة العدد بين الروايات والواقع التاريخي

من الإشكالات التي واجهت حديث الافتراق، أو حديث الفرقة الناجية، حقيقة الأعداد التي وردت فيها. وعلى الرغم من الاختلاف والاضطراب في بعض متونها من هذه الناحية أيضاً، كما اتّضح في ما سبق من البحث، فإنّ المشهور منها ينصّ على أن اليهود انقسموا إلى إحدى وسبعين، والنصارى إلى اثنين وسبعين، وسوف ينقسم المسلمون إلى ثلاث وسبعين فرقة.

وأول ما يلفت النظر هنا الترتيب العددي التصاعدي المتدرّج لانقسام أتباع الديانات الثلاث: ٧١، ٧٢، ٧٣ فرقة. وأول الاسئلة التي تردّ على البال: ما هي طبيعة هذا الترتيب العددي؟ ومدى واقعيّته؟ وهذا بدوره يقود إلى عددٍ من التساؤلات والتفسيرات. ومما قيل في ذلك: إنّ الأعداد ليست مقصودة في نفسها، بل ذكرت على سبيل المبالغة، والتدليل على عمق الخلاف وكثرة الانقسام، وهو ما تعارف عليه العرب في محاوراتهم وأساليبهم في الكلام. ويؤيّد ما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٨)، حيث ذهب بعض المفسرين إلى أنّ المقصود من العدد هنا المبالغة، لا العدد المخصوص^(٧١).

وردّ هذا القول بأنّ الروايات وردت فيها أعداد معينة محدّدة، ممّا يوحي بأنها مقصودة، وليست لمجرد المبالغة. فلو كان الغرض منها مجرد الإشارة إلى كثرة الفرق لكان اكتفى بالقول، على سبيل المثال: إنها ستفترق إلى سبعين فرقة أو أكثر من سبعين فرقة، كما افترقت الأمم السابقة. ولكنّ ما معنى أن يشير إلى انقسام هذه الأمم طبقاً لترتيب عدديّ تصاعديّ معيّن؟! إنّه بكلّ بساطة يوحي وكأنّ الأعداد المذكورة حقيقيّة. وهذا ما يثير الغرابة والارتباك في فهم هذه الروايات.

وفي المقابل يُطرح تساؤلٌ مفاده: إذا لم يقصد من هذه الأعداد الإشارة فقط إلى كثرة الفرق وكثرة الانقسامات التي ستقع في الأمة، فما مدى واقعية هذه الأعداد من الناحية التاريخية؟

هل انقسم اليهود بالفعل إلى إحدى وسبعين فرقة، والنصارى إلى اثنين وسبعين

فرقة؟

ودَعْنَا من هؤلاء، فهل انقسم المسلمون بالفعل إلى ثلاث وسبعين فرقة؟
ثم ما هو تعريف الفرقة هنا؟ وما المقصود منها؟ هل المقصود الإشارة إلى الانقسامات الحاصلة على مستوى الأصول الاعتقادية أم أيضاً الحاصلة على مستوى الأصول الفقهية؟ وبالإضافة إلى الانقسامات الواقعة على مستوى التفاصيل، سواء في العقيدة أو الفقه، هل تقتصر الانقسامات على المذاهب العقدية والكلامية أم كذلك تشمل المذاهب الفقهية؟ وهل تشمل الخلافات التي تقع ضمن التيار الفكري العقدي والفقهي الواحد، كما هو الحال بالنسبة لأهل الحديث والأشعرية والماتريدية والسلفية والصوفية والزيدية والاثني عشرية وما شابه؟

كما قد تطرح تساؤلاتٍ عن مدى شمول هذه الروايات للخلافات التي تقع على صعيد المناهج والبرامج العملية في الإصلاح والتغيير بين جماعات العمل السياسي؟
قد يُقال بأنّ هذه وأمثالها غير مشمولة؛ لأنها لا تعدو أن تكون مجردّ وجهات نظر في القراءة الميدانية لمختلف الساحات، وتقدير الأولويات فيها، ممّا لا تستلزم النجاة والهلاك الأخرين اللذين تتحدث عنهما هذه الروايات.

ولكنّ يمكن الإجابة عنها بأنها وإن كانت لا تعدو الاختلاف في تقدير الأساليب والوسائل، ولكنها في بعض الأحيان تقود إلى إيجاد انقسامات حادة بين أتباعها وقياداتها، بحيث تنتهي إلى تبادل اتهامات خطيرة، ووصف بعضها بعضاً بأوصاف منفرّة، تصل إلى الخيانة والعمالة، بل يلجأ بعضها إلى التفسيق والتضليل أيضاً. وقد ينتهي بها الأمر في بعض الأحيان إلى التقاتل وما إلى ذلك. فإذا كانت هذه الروايات تهدف في ما تهدف إليه إلى التحذير من مغبّة الفرقة والانقسام في صفوف المسلمين؛ للحيلولة دون وقوع الوهن والضعف في جسم الأمة، كما ذكر بعضهم، فإنّ مثل تلكم الخلافات العملية العميقة لا تكون بمنأى عنها، على الأقلّ من هذه الجهة.
ومن جهةٍ أخرى، وبناء على كون الأرقام المذكورة حقيقية، فهل المقصود منها وقوع هذه الأعداد من الفرق والجماعات في زمنٍ معين أم أنّها سوف تظهر خلال الفترة الزمنية الممتدة منذ رحيل النبي ﷺ إلى يوم القيامة؟

وهل الهدف منها هو الإخبار والإنباء بالوقوع الحتمي لهذا الافتراق في جسم الأمة

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

أم الغرض هو التحذير من وقوعه وحفز الأمة للسعي لاتخاذ تدابير تحول دون وقوعه؛ لأن من شأنه إضعاف الأمة وإفشالها وإخفاق دورها الرسالي؟
ثم إنَّ الفرقة التي ضمنت الجنان والنجاة في الآخرة هل ضمنتها لكل أفرادها منذ نشأتها وإلى يوم القيامة؟ وما هو معيار الانتساب إليها؟ هل يكفي مجرد الانتماء الموروث أم أن المسألة تخضع لموازنين الفهم والقناعة والصلاح والاستقامة؟
وفي المقابل هل الفرق الهالكة يكون كل أفرادها هالكين، وبالجملة؛ لمجرد انتسابهم الدموي والوراثي إليها؟ ولكنَّ التساؤل الذي يثور هنا هو: ما مصير المستضعفين والغافلين، والذين لم تبلغهم الحجّة ولم يبلغهم البيان أصلاً؟ هل يعقل أن يعامل هؤلاء نفس معاملة الجاحدين والمكذّبين والمكابرين في إنكار الحقيقة؟
تظلُّ التساؤلات السالفة وأمثالها مطروحة؛ لغرض فهم هذه المرويّات ودرايتها، دون إجابات حاسمة عليها. الأمر الذي يزيد الموقف ارتباكاً وتحيراً في دراية حديث الفرقة الناجية وتطبيقه، ومن ثم صعوبة الاستناد إليه وحده لتقرير أحكام خطيرة، من قبيل: الحكم على كل فرق المسلمين بالهلاك والبوار في الآخرة، والتكفير أو التضليل - على أقل تقدير - في الدنيا.

وفي سياقٍ متّصل فإنَّ من المعروف أنّ تيارات المسلمين الفكرية لم تجمع على عددٍ من المسائل الخلافية في هذا المجال، من قبيل: مصير مرتكب الكبيرة، ومدى حتمية الوعد والوعيد الإلهيين. فقد ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله تعالى شيء من ذلك. وعلى عكس ذلك قرّر المعتزلة ومن وافقهم بأنَّ ثواب المطيع وعقاب العاصي إنّ مات بلا توبة واجبان على الله تعالى. بينما ذهب الشيعة الإمامية إلى أنّ الله تعالى يجب عليه الوفاء بالوعد، وهو ثواب المطيع؛ لأنّه مقتضى العدل والإنصاف، ولا يجب عليه عقاب العاصي وتحقيق الوعيد؛ لأنّه حقّ الله تعالى، فيجوز عليه إسقاطه^(٧٣).

ولكنَّ في خضمِّ هيمنة مفاهيم التضليل والتكفير غابت مثل هذه القواعد والآراء عن ذاكرة مؤرّخي الفرق ووعي علماء الكلام، ولا سيّما عند محاولاتهم المتكلّفة لاحتكار الفرقة الناجية، ورمي معظم تيارات المسلمين في أتون النيران، مع أنه كان الأجدر بهم ترك الخوض في هذه المسألة المتعلقة بمصير البشر الأخرى لممالك يوم الدين.

لقد تحمَّس بعض مؤرّخي الفرق والمقالات لهذه الروايات، ووجدوا فيها ضالّتهم نحو تقسيم المسلمين إلى فرق ضالّة هالكة، واحتكار النجاة والجنان لفريق معين، واندفعوا في تأليف كتب خاصة عن فرق المسلمين وتياراتهم، وتعمّس بعضهم؛ بغية إيصال العدد إلى ثلاث وسبعين فرقة، إلا أن تلك المحاولات أخفقت، ولم تحظ بالنجاح.

فأبو الحسن الأشعري، صاحب كتاب «مقالات الإسلاميين»، صرّح بأن أصول الفرق عشرة، وعند تعداده لها ذكر إحدى عشرة فرقة! وفي المحصلة النهائية تجاوز عدد الفرق عنده المائة فرقة!

وعند الشهرستاني، صاحب كتاب «الملل والنحل»، بلغ عدد الفرق ستاً وسبعين فرقة، تفرّعت عن أصل أربع فرق، هي: القدرية؛ والصفائية؛ والخوارج؛ والشيعية. وقد تأرجح العدد عند الخوارزمي بين ثلاث وخمسين واثنين وسبعين فرقة. أمّا ابن حزم، صاحب كتاب «الفصل»، فقد عدّها خمس فرق رئيسة، وهي: أهل السنة؛ والشيعية؛ والمعتزلة؛ والمرجئة؛ والخوارج.

في حين عدّها الملطي أربع فرق، هي: القدرية؛ والمرجئة؛ والشيعية؛ والخوارج. بينما الفرق الرئيسية عند القاضي عبد الجبار المعتزلي هي خمس: المعتزلة؛ والخوارج؛ والمرجئة؛ والشيعية؛ والنوابت، وهم أهل الحديث. أمّا النويختي فإنّ أصول الفرق عنده أربعة، هي: الشيعية؛ والمعتزلة؛ والمرجئة؛ والخوارج^(٧٣).

وذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى، عن ابن أسباط وابن المبارك، بأنّ أصول البدع أربعة: الروافض؛ والخوارج؛ والقدرية؛ والمرجئة، واعتبرا الجهمية من الكفار، فلا يدخلون في الفرق الاثنتين والسبعين. ووافقهما عليه فريق من أصحاب أحمد، وخالفهما فريق آخر، فقالوا: هم داخلون في الفرق الاثنتين والسبعين. وعلّق عليه ابن تيمية بقوله: «فعلى قول هؤلاء يكون كلّ طائفة من المبتدعة الخمسة اثنتا عشرة فرقة، وعلى قول الأوّلين يكون كلّ طائفة من المبتدعة الأربعة ثماني عشرة فرقة. وهكذا ذهل هو الآخر عن الحسبة الصحيحة، فجعل من مجموع الفرق - بناء على كون أصولها خمسة - ستين فرقة!»^(٧٤).

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

وحاول ابن الجوزي في «تلبيس إبليس» أن يوصلها بطريقة متكلفة غير واقعية إلى ثلاث وسبعين فرقة، بعد أن صنّفها إلى فرق رئيسة؛ وأخرى فرعية، فقال: «إنّ أصول الفرق هي الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية، وقال بعض أهل العلم: أصل الفرق هذه الستّ، وقد انقسمت كلّ فرقة منها اثنتا عشرة فرقة، فصارت اثنتين وسبعين»^(٧٥).

ولم يخبرنا ابن الجوزي لماذا اقتضت الفرق الأصلية عنده على ستّ فرق؟ وما الذي جعل كلّ هذه الفرق الرئيسية تنقسم وتتفرّع بنفس العدد، لتصل إلى عدد الفرق الهالكة حسب روايات الفرقة الناجية؟ إنّها في الواقع محاولة نظريّة أقرب إلى عملية حسابيّة مركّبة من القسمة والضرب، يعوزها الدليل التاريخي والسند الواقعي.

ويلاحظ أنّ تركيزه انصبّ على تكملة عدد الفرق الهالكة فقط؛ لتتطابق مع روايات الافتراق، وبصرف النظر عن التحققّ الفعلي والتاريخي.

وعلق الشيخ السالمي، عند شرحه للحديث، بقوله: «فوق مشاهدًا، فإنّ افتراق الأمة قد كان على ما وصف رسول الله ﷺ على ثلاث وسبعين فرقة؛ فعشرون منها في المرجئة؛ وأربع وعشرون في الشيعة؛ واثنتا عشرة في المعتزلة؛ وسبع عشرة في المحكمة، وقيل في تفصيلهم غير ذلك»^(٧٦).

ويلاحظ أنه اختار تقسيم الفرق الرئيسية على أربع فرق، وفاقًا للنوختي، تفرّعت منها أعداد مختلفة، لتنتهي في المحصلة الأخيرة إلى ثلاث وسبعين فرقة، حسب رواية الفرقة الناجية.

وهكذا تضاربت الآراء والتحليلات، سواءً في أصول الفرق أو في فروعها أو في أسمائها، بين المؤرّخين والمحدثين والفقهاء.

وللخروج من هذا المأزق وهذا الارتباك، الذي يفرض اتّخاذ موقف من أحد المواقف الثلاثة، وهي: إمّا ردّ الروايات؛ أو التصريح بإجمالها، وعدم إمكانية فهمها؛ أو تقديم تأويلاتٍ مخالفة لظاهرها.

وبالفعل فقد سلك بعضهم مسلك التأويلات المتكفّفة، ومن أبرزها: ما ذهب إليه الرازي، الذي يقول: «إنّ قيل: إنّ هذه الطوائف التي عددها أكثر من ثلاث

وسبعين، ورسول الله لم يخبر بأكثره وأجاب قائلًا: «يجوز أن يكون مراده ﷺ من ذكر الفرق الفرق الكبار، وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة». ولما أدرك بأن هذا التفسير لا يحل الإشكال بين العدد الذي حدّته الروايات والأعداد الفعلية المزعومة التي ذكرها هو، وذكرها غيره؛ لأنها لم تصل إلى هذا العدد، وليس معلومًا إن كانت ستصل إليه أو تتجاوزه أو تظل أقل منه في المستقبل، استدرك، فقدم تأويلًا غريبًا، فقال «وأيضاً فإنه أخبر أنهم يكونون على ثلاث وسبعين فرقة، ولم يجز أن يكونوا أقل، وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك»، وأردف قائلًا: «كيف، ولم نذكر في هذا المختصر كثيراً من الفرق المشهورة، ولو ذكرناها كلها مستقصاةً لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا»^(٧٧).

وهكذا اضطربت الأعداد عندهم، فلم يتفقوا في تعدادها، سواء على مستوى الفرق الرئيسية أو الفرعية. وظهر أن أغلب تلك المحاولات كانت قائمة على التكلف والتعسف؛ تمسكاً بروايات الفرقة الناجية.

والواقع كما يقرُّ أحد الباحثين المختصين أن أصول الفرق لا تصل إلى هذا العدد، بل لا يبلغ نصفه، ولا ربه، وأن فروع الفرق يختلف العلماء في تعريفها. وأنت في حيرة حين تأخذ في العد.

وعلى فرض صحة الحديث لا ينحصر الافتراق في ما كان في العصور الأولى، وقبل أن يدون هؤلاء العلماء الأعلام مصنّفاتهم^(٧٨).

ولهذا لجأ الرازي إلى هذا التفسير التصالحي بين قبول رواية الفرقة الناجية وبين إشكالية العدد التي تواجهها. وبموجبه فتح الباب على مصراعيه لمحاولات التفرّيع والتفريخ والتكثير لأعداد الفرق، وقدم تبريراً لكل المحاولات غير المنهجية وغير الموضوعية التي قام بها سلفه من مؤرّخي الفرق والملل والمقالات، ومنّ لنا نحوهم فيما بعد. وفاته بأن تأويله هذا لا يبقى أي معنى لتحديد العدد في الروايات، ولا سيّما إذا جاوزها الواقع إلى يوم القيامة بأعداد مضاعفة؛ لأنه مع هذا الوضع سيكون ذكر العدد - على فرض قصده - لغوياً وعبثياً! كما فاته، من جهة أخرى، أنه في كلا الفرضين اللذين ذكرهما سيكون من الصعوبة بمكان تحديد فرق معينة على أنها هي المقصودة؛ وذلك لغياب المعيار الموضوعي في الرواية.

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

والنتيجة الوحيدة التي تنتج من تأويل الرازي هو تشجيع الأمة على التنافس لإنتاج مزيد من خطاب التبديع والتضليل، وتبادلته بين مذاهبها وتياراتها. إن الاندفاع وغياب المنهج العلمي في بحوث الفرق والمقالات والملل أوقع المؤرخين والمتكلمين في هذا المأزق. لقد اتخذ بعضهم من روايات الافتراق تكأة لإنتاج تراث غدا في جانب منه وبالأعلى على الأجيال؛ لما يقوم به من توسيع الفجوة، ونشر الكراهية بين تيارات المسلمين.

وأياً كان فإن مما يثير العجب والدهشة لدى الدارس إغفال المؤرخين والمتكلمين للواقع التاريخي الفعلي والميداني للفرق والتيارات الفكرية، بل وتجاهلهم لعاملي الجغرافيا والتاريخ، وقفزهم على عامل الزمن، بل إغائه من حسابهم تماماً، أثناء لهائهم هذا وراء تحشيد كل إمكاناتهم الفكرية والبحثية لإيصال عدد الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة. لقد ذهبوا عن حقيقة أنّ حركة التاريخ لا تنتهي عند عصرهم، وأن عقارب الزمن لا تتوقف عند أزمنتهم. وفاتهم أنّه هبّ أنّ هذه الأعداد من الفرق، التي جاهدوا للوصول إليها، قد وجدت بالفعل حتى عصورهم، فهل ستتوقف عملية التوالد والإنتاج لفرق وجماعات أخرى بعدهم؟ إن هذا الوضع يتسق تماماً مع طبيعة الأجواء المشحونة بالعصبية والانفعال والاندفاع، التي من شأنها أن تفقد المرء وعيه وانتباهه لأمر واضح. إنّ سيطرة أجواء التعصب والسجال التبديعي، ودعاوى امتلاك الحقيقة كلّ الحقيقة من قبل فئة دون غيرها، هي التي تقف وراء إنتاج هذا النوع من التفكير حتى يومنا هذا.

كلمة الختام

لقد اتضح لنا من خلال الاستعراض السابق حال هذه الروايات من جهة الإسناد والمتون، من منظور مختلف التيارات الفكرية للمسلمين. وتابعنا الجدل حول مدى صحتها ومدى صدور بعض ألفاظها. كما لاحظنا بعض التطوّرات التي مرّت بها بعض ألفاظ الروايات، والزيادات التي أضيفت إليها تحت دواعٍ أيديولوجية وسياسية. ووجدنا المحاولات المتكلفة الرامية إلى تطبيقها بشكلٍ إقصائي على فرق المسلمين. لقد تبين من البحث أنّ هناك جدلاً من غير دليل حول بعض أسانيد الروايات وتطبيقاتها، بل

حول أصل صدور بعض ألفاظها الخطيرة. والواقع أنّ المرء يستغرب كيف تُتخذ مثل هذه الروايات حجة في الإقصاء في الدنيا، وضماناً لاحتكار مقاعد الجنان لفريق دون آخر في الآخرة.

وفي ختام البحث نودّ التأكيد على الأمور التالية:

١. إنّ أهل الفقه في الرواية والدراية مدعوون إلى تكثيف الجهد نحو إعادة البحث في مثل هذه الروايات، بل في عموم المرويّات، ولا سيّما المشابهة لها، وذلك وفق منهج تاريخي يرسد التطوّرات والزيادات التي طرأت عليها مع الزمن، ودراسة خلفياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، وعدم الاكتفاء بدارستها حسب القواعد التي تركّز أو تقتصر على بحث سلاسل الإسناد، وتهمل مراجعة ونقد المتون، أو تقلّل من شأنها، مع إغفال كبير للمنهج التاريخي في النقد.
٢. أهمية القيام بمراجعة نقدية لمصادر البحث في الفرق والمقالات والملل والنحل، والأدبيات والمفاهيم والشروح التي تأسّست عليها، وضرورة قراءتها في ضوء سياقاتها ومناخاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والتاريخية، وعدم التعامل معها كمرجعيات مسلّمة، موثوق بها في دراسة وتقييم المذاهب والفرق والتيارات المتعدّدة للمسلمين وفكرهم.
٣. التوقّف عن اتّخاذ روايات الفرقة الناجية قاعدةً للنظر والتعامل مع تيارات ومذاهب وفرق المسلمين بعضهم مع بعض. والكفّ عن جعلها محوراً ومستنداً لتكريس ثقافة التفرقة، والنفي، وتعميق الهوة بينهم.
٤. ليس من الصواب إغفال الجوامع الكبرى والمساحات المشتركة بين المسلمين، سواء في الأصول أو الفروع، في العقيدة أو الفقه أو المنظومة القيمية الأخلاقية، في غمرة الانشغال بالمسائل الخلافية بينهم. بل من المفترض الاتّكاء على قاعدة المشتركة، وبحث مسائل الخلاف عبر منهج علمي موضوعي، وبأسلوب الحوار والجدال والتي هي أحسن، وباستخدام خطابٍ خالٍ من الاستفزاز والتجريح والإلغاء والنفي.
٥. إن التوظيف الإقصائي لهذه الروايات وتغييب القراءات المعتدلة لها عبر التاريخ أسهم في إيجاد بيئة التعصّب والكراهية. فمن الأهمية بمكان أن يجد الرأي الآخر

● نظرات في أدبيات الفرقة الناجية، منظور تحليلي ونقدي مقارن

حيالها، والتفسير الآخر والقراءة المعتدلة لها، الطريق إلى الناس، سواءً عبر المنابر ووسائل التوجيه والتعليم والتثقيف الديني؛ لإيجاد اتجاهات متوازنة وثقافة معتدلة في الأمة، وهي مسؤولية العلماء والمفكرين والكتّاب ومجامع الفقه وجوامع العلم ومراكز البحث وأهل القرار في مجتمعات العرب والمسلمين.

٦. لا خيار أمام المسلمين من مختلف المذاهب والتيارات أينما وجدوا إلاّ احترام هذا التنوع المذهبي المتجدّر، والتعامل مع بعضهم طبقه، ونبذ مفاهيم الإلغاء والاستئصال، وتركيز مفاهيم التعارف والتعايش والتعاون في المجتمع، وترسيخ مبادئ العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات، وتكافؤ الفرص، وتعميق ثقافة المواطنة في بلدان المسلمين.

الهوامش

- (١) الربيع بن حبيب الأزدي، المسند: ١٧، مكتبة الاستقامة، مسقط، سلطنة عمان.
- (٢) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ١: ٦، دار المعرفة، بيروت. وراجع: أبو عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، سنن الترمذي ٥: ٤١، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ ويوسف القرضاوي، تاريخنا المفترى عليه: ٢٧٢، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، دار الشروق، القاهرة.
- (٣) مسند الربيع، تبيهاات السالمي: ٣؛ عبد الله بن حميد السالمي، شرح الجامع الصحيح ١: ٦٧، الطبعة الثالثة.
- (٤) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ٣: ٣٤٥، الشبكة الإسلامية، الإنترنت.
- (٥) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٤: ٤٥٢، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م، دار المعرفة، بيروت.
- (٦) أبو جعفر محمد بن عليّ الصدوق، الخصال: ٦١١ (الهامش)، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، ١٣٨٩هـ، طهران.
- (٧) ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣: ٤٨٠، ح ١٤٩٢؛ وكذا ١: ٣٥٨، ح ٢٠٤، موقع الألباني، الشبكة المعلوماتية. وراجع: شرح العقيدة الطحاوية: ٢٦٠، ٢٦١، ٢٨٣، خرّج أحاديثه: ناصر الدين الألباني، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م، المكتب الإسلامي، بيروت.
- (٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ١١، دار الفكر العربي.
- (٩) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة مباركة لا مذهب إسلامي: ١١، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، دار الفكر، دمشق.
- (١٠) سليم بن عيد الهلالي، بشارة المشتاق بصحة حديث الافتراق، الأردن، موقع النصيحة

- الإسلامية.
- (١١) مالك وهبي، التكفير وحديث افتراق أمة الرسول ﷺ، موقع علم الإسلام، الإنترنت.
- (١٢) محمد يحيى عزان، حديث افتراق الأمة تحت المجهر: ٣٢، مركز التراث.
- (١٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٢٠، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- (١٤) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٢١، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م، دار الزهراء، بيروت.
- (١٥) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٧ (الهامش)، حققه: محمد عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
- (١٦) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والنحل ٣: ٢٤٨، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥؛ وأيضاً: الإحكام في أصول الأحكام ٨: ٢٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣؛ وكذا المحلّى ١: ٦٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (١٧) حسن بن عليّ السقّاف، تنبيه الحدّاق ببطلان حديث الافتراق، موقعه على الإنترنت؛ وكذا كتابه صحيح شرح العقيدة الطحاوية: ٦٣٠ - ٦٣٥.
- (١٨) السبحاني، بحوث في الملل ١: ٢٣، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، مطبعة الخيام، إيران.
- (١٩) يوسف القرضاوي، تاريخنا المفتري عليه: ٢٧٣، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، دار الشروق، القاهرة.
- (٢٠) جعفر السبحاني، بحوث في الملل ١: ٢٤؛ حسين أحمد الخشن، العقل الإسلامي بين سيات التكفير وسيات التفكير: ٧١، دار القمّاطي، ٢٠٠٥، بيروت.
- (٢١) صائب عبد الحميد، الوحدة الإسلامية والمسار الأحدث، مجلة رسالة التقريب، العدد ٧، مجمع التقريب، طهران.
- (٢٢) محمد يحيى عزان، حديث افتراق الأمة: ٩.
- (٢٣) المصدر السابق: ١٤.
- (٢٤) مالك وهبي، التكفير وحديث افتراق أمة الرسول ﷺ.
- (٢٥) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١١٦ - ١١٧، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م، دار الزهراء، بيروت.
- (٢٦) المصدر السابق ٤: ٣٢٢، ١٤: ٦٤؛ الخصال: ٦١١ (الهامش).
- (٢٧) أبو جعفر الصدوق، معاني الأخبار: ٣٢٣، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٠.
- (٢٨) محمد عزان، حديث افتراق الأمة: ١٧.
- (٢٩) حسين أحمد الخشن، العقل الإسلامي بين سيات التكفير وسيات التفكير: ٧١.
- (٣٠) مالك وهبي، التكفير وحديث افتراق أمة الرسول ﷺ.
- (٣١) محمد بن عليّ ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ١٣٩، دار الأضواء، بيروت.
- (٣٢) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ١٣٤.
- (٣٣) المصدر السابق ٢١: ١٤١.
- (٣٤) المصدر السابق ١٤: ١٣٠.

- (٣٥) المصدر السابق ٢١: ١٤١.
- (٣٦) المصدر السابق ٢٠: ١٠٣.
- (٣٧) خميس بن راشد العدوي، رواية الفرقة الناجية: ٢٨، ٣١ - ٣٢، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان.
- (٣٨) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٢٤١، ٢٤٤، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، دار الأندلس، بيروت.
- (٣٩) أبو جعفر الكليني، الأصول من الكافي ١: ٦٩، الطبعة الرابعة، ١٤٠١، دار صعب ودار التعارف، بيروت.
- (٤٠) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول: ٢٢٩، ج ١، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ، دارالكتب الإسلامية، طهران.
- (٤١) محمود الهاشمي، تعارض الأدلة الشرعية، تقريراً لبحث السيد محمد باقر الصدر: ٣١٥، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- (٤٢) الربيع بن حبيب، المسند: ١٧.
- (٤٣) محمود الهاشمي، تعارض الأدلة الشرعية: ٢٥١؛ منير الخباز، الرافد في الأصول، تقريراً لبحث السيد السيستاني: ١١.
- (٤٤) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ٤: ٤٠٢، دار المعرفة، ١٩٩٩، بيروت؛ وكذا سالم البهنساوي، السنّة المفترى عليها: ٢٥١، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، دار البحوث العلمية، الكويت.
- (٤٥) الشاطبي، الموافقات ٣: ١٧، ٤: ٤٠٤؛ وكذا: محمد الغزالي، السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٦، ٢٢، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩، دار الشروق، القاهرة؛ القرضاوي، كيف نتعامل مع السنّة النبوية: ١١٣، ٢٠٠٢، دار الشروق.
- (٤٦) القرضاوي، تاريخنا: ٢٧٣؛ وكذا السقّاف، تشبيه الحذاق.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) مالك وهبي، التكفير وحديث افتراق أمة الرسول ﷺ.
- (٤٩) المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن ١: ٤٠٥، انتشارات مرتضوي، ١٣٧٣. طهران. وراجع الوجوه الأخرى التي ذُكرت في هذا الصدد، ومناقشتها: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٧١، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
- (٥٠) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ١٣٨٨، ح ٧٢٨٠، بيت الأفكار الدولية، ١٩٨٩.
- (٥١) مسلم بن حجاج، صحيح مسلم: ٣٩، ح ١٤٠، بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨.
- (٥٢) حسن السقّاف، تشبيه الحذاق: يحيى محمد عزان، حديث الافتراق تحت المجهر: ١١.
- (٥٣) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٣، دار المعرفة، بيروت.
- (٥٤) محمد عابد الجابري، الفرقة الناجية وثقافة الفتنة، منتديات المغرب العربي، الإنترنت.
- (٥٥) محمد حسين فضل الله، اتجاهات وأعلام: ١٩١، دار الملاك، بيروت.
- (٥٦) السقّاف، تشبيه الحذاق.
- (٥٧) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل.
- (٥٨) مالك وهبي، التكفير وحديث افتراق أمة الرسول ﷺ.

- (٥٩) خميس بن راشد العدوي، رواية الفرقة الناجية: ٥٦، ٨٢.
- (٦٠) جعفر الهادي، معالم النبوة في القرآن الكريم، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني: ٤٣٦، ٤٤٧، ٤٦١، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، دار الأضواء، بيروت؛ أحمد بن حمد الخليفي، جواهر التفسير ١: ١١٨، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، مكتبة الاستقامة، روي، سلطنة عمان.
- (٦١) القرضاوي، تاريخنا: ٢٧٢.
- (٦٢) عبد الكريم الشيرازي، الوحدة الإسلامية، مقالة التقريب بين المذاهب ودراسة علم التوحيد، عبد المتعال الصعيدي: ٨٨، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٢، بيروت؛ القرضاوي، تاريخنا: ٣٧٣؛ ناصر الألباني، السلسلة الصحيحة ١: ٣٥٨، ح ٢٠٤.
- (٦٣) ناصر الألباني، السلسلة الصحيحة ١: ٣٥٨، ح ٢٠٤؛ وكذا يحيى عزان، حديث الافتراق: ٨.
- (٦٤) عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي الإسلامي: ١٠٠، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢؛ وكذا عبد الحسين شرف الدين، الفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢٧، الطبعة السادسة، دار النعمان، النجف. وإسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على أسنة الناس، ح ٦٤٤، المكتبة الإسلامية، الإنترنت.
- (٦٥) العجلوني، ح ١٠٠١.
- (٦٦) ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ح ١٠٣٥، الإنترنت.
- (٦٧) عبد الكريم الشيرازي، الوحدة الإسلامية، مقالة التقريب بين المذاهب، عبد المتعال الصعيدي: ٨٨. وراجع: السبحاني، بحوث في الملل والنحل ١: ٢٥.
- (٦٨) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: ٥٦، الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٨٥، دار الشروق، القاهرة.
- (٦٩) محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف ٢: ٣٠، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، دار العلم للملايين، بيروت.
- (٧٠) محمد الحسيني، مطارحات في قضايا قرآنية: ٦٨، ٧١، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، دار الملاك، بيروت.
- (٧١) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٨٤، دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، بيروت.
- (٧٢) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية: ١٧٤، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، بيروت.
- (٧٣) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي: ٣٥٤، دار الوحدة، ١٩٨٥، بيروت؛ الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة: ١٧، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.
- (٧٤) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ٣: ٢٥٠، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، موقع مشكاة، الإنترنت.
- (٧٥) عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام: ٩٨.
- (٧٦) عبد الله بن حميد السالمي، شرح الجامع الصحيح ١: ٦٧.
- (٧٧) فخر الدين الرازي، اعتقادات المسلمين والكفار: ٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت، الإنترنت.
- (٧٨) محمد محي الدين عبد الحميد، الفرق بين الفرق، للبغدادي، المقدمة: ٧، دار المعرفة، بيروت.

الطرق المباشرة لإثبات الهلال

الشيخ خالد الغضوري (*)

تمهيد

لقد كان البحث حول مسألة ثبوت الهلال، ولا يزال، مثاراً للجدل بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية، ولم ينحصر البحث فيها داخل الأروقة التخصصية فقط، بل طُفح على السطح الاجتماعي بعرضه العريض، بحيث يتداول الجميع بحماس وجدية الحديث حول هذا الأمر في العام مرتين أو ثلاثاً على الأقل؛ نظراً لما تتركه هذه المسألة من آثار ملحوظة تمسّ الواقع الإسلامي والشرعي في الصميم.

ولم يكن هذا الموضوع طارئاً على الوسط الإسلامي، بل ترجع جذوره إلى أزمنة سابقة من الناحية التاريخية. وهذا ما يُستشفّ من قوله تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩)؛ فإنّ وقوع هذا الأمر مورداً للسؤال، وكونه محلاً للبحث بين الناس، يكشف بوضوح عن أنّه كان موضع اهتمام لديهم في الزمن الأوّل، ومفاد الجواب القرآني أنّ الحكمة من الأهلة تنظيم الجدول الزمني للحياة في نفسها وواقعها، وكذلك برمجتها باللحاظ الشرعي. ومن الوضوح بمكان أنّ الحياة المتحضّرة تفتقر إلى النظم والجدولة الزمنية في مختلف زواياها، ولذا فمن الطبيعي أن توجد جملة من مقرّرات الشريعة قد صمّمت على ضوء العامل الزمني وبحسب عنصر الوقت، باعتبار أنّ الشريعة جاءت لصياغة الحياة الإنسانية من دون الغضّ عن الواقع وحيثيّاته ومتطلّباته. ومن خلال نظرة سريعة إلى مجموع الأحكام الشرعية يتّضح لنا أنّ طائفة منها

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

مقدمة

نتعرض فيها إلى أمرين:

الأمر الأول: في بيان الظاهرة التكوينية للهلال

١. يتحدّد الشهر القمري بسبب وجود منظومة كونية تتألف من ثلاثة من الأجرام السماوية، هي: القمر؛ والأرض؛ والشمس.

فالأرض تدور حول الشمس، والقمر يدور حول الأرض. ثمّ إنّ للقمر حركتين: في الحركة الأولى يدور حول نفسه يومياً؛ وفي الحركة الثانية يدور حول الأرض في مسارٍ إهليلجي تقريباً، ويبدأ حركته الثانية من جهة المغرب إلى جهة المشرق، وهذه الدورة هي التي تشكّل ما يسمّى بالشهر القمري.

٢. إنّ القمر كوكبٌ غير مضيء في نفسه، وإنّما يكون قابلاً للرؤية؛ لانعكاس ضوء الشمس عليه. وبسبب شكله الكروي لا يكون منيراً بجميع جهاته، بل يكون دائماً منيراً في الجهة المقابلة للشمس فقط، أي نصفه تقريباً، في حين يبقى النصف الآخر منه مظلماً، فلا يمكن رؤيته. هذا وضع القمر بالنسبة إلى الشمس.

وأما بالنسبة لزاوية النظر إلى القمر من الأرض فيبدو للناظر بأشكالٍ مختلفة؛ فإذا صار بين الأرض والشمس قابلنا بوجهه المعتم، ويُسمّى حينئذٍ بالمحاق أو الاقتران، وهذا إنّما يكون في نهاية الشهر؛ وإذا صارت الأرض بينه وبين الشمس في منتصف الشهر القمري قابلنا بكلّ وجهه المضيء، ويُسمّى حينئذٍ بدراناً؛ وفيما بين هذين الوضعين فهو في التربيع الأول في نهاية الأسبوع وبداية الأسبوع الثاني من الشهر؛ وفي نهاية الأسبوع الثالث وبداية الأسبوع الرابع يُسمّى بالأحدب. وهكذا تتوالى أشكاله في كلّ شهر قمري^(١).

والجزء المضيء من سطح القمر ليس (١٨٠) درجة تماماً، بل إنّ هذه القيمة تزيد قليلاً.

٣. إنّ المعدّل لمدة دورة القمر حول الأرض بلحاظ تنوّره هو (٢٩,٥٣٠٨٩) يوماً، أي ما يعادل (٢٩) يوماً وأكثر من نصف اليوم بقليل. وهذا هو الذي يُطلق عليه (الشهر الاقتراني أو الاصطلاحي)، وهذا هو الشهر العريّف، وهو الذي نبحت عنه هنا.

وإن كانت دورة القمر حقيقةً بلحاظ نقطة معيّنة في الفضاء بالنسبة إلى الأرض أقلّ من ذلك، فلو انطلق من تلك النقطة الافتراضية إلى أن يعود إلى نفس النقطة فإنه يستغرق في دورته هذه مدّة (٢٧) يوماً وأكثر من ربع اليوم.

٤. إنّ المقدار المضيء من القمر هو دائماً بمقدار نصف كرة القمر تقريباً، ولكّنا لا نرى ذلك إلّا في أواسط الشهر حيث نرى الضوء مستوعباً لتمام الدائرة، ثمّ يأخذ بالتناقص إلى أن يختفي حينما يصبح تحت شعاع الشمس، ومقارناً له، ثمّ يولد مرّةً أخرى عند خروجه من خطّ المقارنة ويكبر، حتى تتمّ الدائرة، وهكذا؛ والسبب في ذلك هو اختلاف موقع القمر بالنسبة إلى الأرض؛ فإنّ الناظر منها ستختلف زاوية نظره إلى القمر بحسب ذلك.

وعليه يتفاوت مقدار النور المنعكس على سطح القمر؛ فتارة يقع في الموضع الذي يكون بين الشمس والأرض، فلا يكون قابلاً للرؤية باعتبار وقوع الطرف المضيء بالاتّجاه المعاكس للأرض، ومواجهة الطرف المظلم لها، وهذه هي حالة المحاق؛ وبعدها يبدأ يتحرّك، فيبدو منه شيءٌ قليل، ثمّ يبدأ بالتزايد حتّى تكمل دائرته تماماً، وهي حالة البدر؛ ثمّ يأخذ بالتناقص حتّى يضمحلّ مقدار الضوء المرئي إلى أن يدخل في المحاق، وبذلك تكمل دورته حول الأرض.

٥. ثمّ إنّ القمر عندما يخرج من المحاق ومن خطّ المقارنة يُعبّر عن هذه الحالة عُرفاً بولادة الهلال. وهذه الولادة تكون في البدء غير قابلة للرؤية إطلاقاً، لا بالوسائل العلمية الحديثة والتلسكوب، فضلاً عن الرؤية بالعين المجرّدة، ثمّ بعد مرور فترة زمنية - تقدّر بساعةٍ وتسعة أعشار الساعة - تزداد المساحة المضيئة، ويأخذ بالابتعاد عن شعاع الشمس بالنسبة لزاوية النظر من الأرض، ويظهر عليه نور الشمس بمقدارٍ ضئيل جداً بنسبة (١/١٨٠). ونظراً لضعفه الشديد يستحيل أن يُرى حتّى بالعين المجرّدة، ولكّنه يكون قابلاً للرؤية بالأجهزة الحديثة والتلسكوب، ثمّ يأخذ بالابتعاد عن شعاع الشمس بالتدريج، وبعد حينٍ يصبح قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة، وذلك بعد مضيّ عدّة ساعاتٍ عادةً.

وبعبارة أخرى: يمرّ الهلال بثلاث مراحل بعد خروجه من المحاق حتّى يكون قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة.

ويُسمَّى القمر بالهلال من أولّ خروجه من المحاق إلى أن يزداد ضوءه، وعندها لا يُطلق عليه الهلال عُرْفاً، بل يُسمَّى قمراً.

الأمر الثاني: في بيان كيفية تبويب البحث

إنّ كلّ مَنْ يراجع الكتب الفقهية التي تعرّضت لبحث الهلال وطرق ثبوته يحسّ بأنّ ثمة تشويشاً في كيفية الورد فيه، وفي كيفية تفريع الفروع.

وبحسب تصوّري فإنّ البحث في هذه المسألة لم يُبَوَّب تبويباً فنياً:

أ. فابّهم - كصاحب العروة - يسردون الطرق جميعاً، ويطرحونها في عرضٍ واحد، فيعدّون طرق ثبوت الهلال الرئيسة كالتالي:

الأوّل: رؤية المكلف نفسه.

الثاني: التواتر.

الثالث: الشيع المفيد للعلم.

الرابع: مضيّ ثلاثين يوماً من هلال الشهر السابق.

الخامس: البيّنة الشرعية، وهي شهادة عدلين.

السادس: حكم الحاكم.

وضمن ذلك يتعرّضون أيضاً إلى بحث بعض الطرق الأخرى الفرعية، وبعد ذلك يتعرّضون إلى وحدة الأفق وتعدّده، وسائر المسائل^(٣).

ب. وقد التفت بعضهم فأجرى بعض التعديلات، فرتبّ الطرق كما يلي:

الأوّل: العلم الحاصل من الرؤية أو التواتر أو غيرهما.

الثاني: الاطمئنان الحاصل من الشيع وغيره.

الثالث: مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق.

الرابع: شهادة عدلين.

الخامس: حكم الحاكم^(٤).

ج. وربّما ثالثٌ كما يلي:

الأوّل: العلم الحاصل من الرؤية أو التواتر أو الشيع، أو مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق.

الثاني: شهادة العدلين.

الثالث: رؤيته قبل الزوال^(٥).

د - ورتبها رابعاً كما يلي:

الأول: العلم الوجداني؛ إمّا بالرؤية بالعين المجردة؛ أو بالتواتر.

الثاني: الاطمئنان الحاصل من الشيعاء.

الثالث: مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق.

الرابع: البيّنة.

الخامس: حكم الحاكم^(٦).

هـ - وحاول خامسٌ أن يُغيّر من هذه المنهجية تغييراً أساسياً إلى حدّ ما، فعالج

البحث في مرحلتين:

المرحلة الأولى: تحديد موضوع الحكم الشرعي، وأثّه الهلال الشرعي المتوقّف

على أمرين:

أحدهما: خروج القمر من المحاق ومواجهة جزء من نصفه المضيء للأرض.

الآخر: إمكان رؤية هذا الجزء بالعين المجردة.

وقد تعرّض ضمن ذلك إلى وحدة الأفق وتعدّده.

المرحلة الثانية: تحديد طرق إثبات الهلال الشرعي:

الأول: الرؤية المباشرة بالعين المجردة.

الثاني: شهادة الآخرين بالرؤية، بشرط كثرة العدد أو وجود البيّنة.

الثالث: مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر السابق.

الرابع: حكم الحاكم.

الخامس: كلّ جهد علمي يؤدّي إلى اليقين أو الاطمئنان بإمكان الرؤية^(٧).

ولو أردنا تبويب البحث تبويباً منطقيّاً فينبغي تنظيم مفاصل البحث كما يلي:

أولاً: البحث في تحديد الهلال الذي أخذ موضوعاً للحكم بدخول الشهر، الذي

يترتّب عليه جملة من الأحكام، كالصيام أو الإفطار وغيرهما. فهل هو الهلال

الطبيعي المتولّد أو هو الهلال القابل للرؤية؟ وهل هناك هلالٌ واحد لجميع الدنيا أو أنّ

لكلّ بلد هلالاً؟

● الطرق المباشرة لإثبات الهلال

ثانياً: البحث في طرق إثبات ذاك الهلال المأخوذ موضوعاً للحكم الشرعي. فهل هناك طرق خاصة للشارع أو أنّ الهلال يثبت بأيّ طريق كان؟

ثالثاً: ثمّ إنّ هذه الطرق نفسها يمكن تقسيم البحث فيها إلى قسمين:

القسم الأول: الطرق المباشرة. هل اشترط الشارع طرقاً معيّنة لإثبات الهلال،

كالرؤية البصرية، أو لا؟

القسم الثاني: الطرق غير المباشرة. هل أنّ الهلال يثبت شرعاً بكلّ واسطة أو أنّ الشارع حدّد وسائل خاصة؟ فمثلاً: هل يثبت بإخبار الثقة الواحد أو لا بدّ من البيّنة، وهي شهادة عدلين اثنين؟

وبعد هذا البيان يتّضح الأساس في كيفية تنظيم محاور البحث، وتبويب جهاته. وسوف نعالج البحث في الجهات المتقدّمة على مستويين: تارةً في ضوء الأدلّة الخاصة؛ وأخرى في ضوء الأدلّة والقواعد العامّة.

وإليك تفصيل البحث:

الجهة الأولى: البحث في تحديد موضوع الحكم بدخول الشهر

إنّه بحسب النظر العقلائي يُحتَمَل هنا احتمالان أو ثلاثة:

الأوّل: كون الموضوع هو الهلال الطبيعي، وهو الذي تستغرق دورته قرابة (٢٧)

يوماً.

الدليل: من الممكن أن يستدلّ له بأنّ الملحوظ هو الظاهرة الطبيعية المتمثّلة بحركة كوكب القمر من تحت شعاع الشمس بعد غيوبته خلفه، فيدخل الشهر بأوّل لحظة يخرج فيها القمر من حالة المحاق.

الثاني: كون الموضوع هو الهلال العرفي أو الاصطلاحي، وهو حال تنوّر القمر بعد خروجه من المحاق، ومن الواضح أنّ التنوّر لا يحصل لحظة خروجه من المحاق، بل يحصل ذلك بعد ولادة الهلال الطبيعيّ بفترة زمنية، وهذه الفترة الزمنية تُقدَّر بساعة وتسعة أعشار الساعة حتّى يُرى بالتلسكوب، وبـ (١٣) ساعة تقريباً حتّى يكون قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة، كما تقدّم توضيحه.

الدليل: ١- إنّ الهلال لغةً وعرفاً هو غرّة القمر، أي أوّل بدو هذا الجرم السماوي

وظهوره، ولم يثبت أن للشارع اصطلاحاً خاصاً.

٢. النصوص الشرعية - كتاباً وسنة - التي استخدمت الهلال بما له من مفهوم

عريفي:

أ. أما الكتاب فقولته تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩)؛ فإن التعبير بأن الأهلة «مواقيت للناس» ليكشف عن إرادة الأهلة المتعارفة بين الناس في جميع الشهور، أي الهلال الاقتراني كما بيّنا في المقدمة.
ب. وأما السنة فمنها: قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وقد سئل عن الأهلة؟ فقال: «هي أهلة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيتَه فأفطر»^(٨). فصدر الرواية واضح في كون المعنى الملحوظ هو أهلة الشهور المتعارفة، وعليه فرع كلامه حول هلال شهر رمضان.

الثالث: كون الموضوع مركباً من الهلال الخارجي المقيد بالرؤية أو ما قام مقامها. وسيأتي بحثه لاحقاً في تحقيق المراد من الرؤية، هل هو الموضوعية أو الطريقية؟، فانظر.

الموقف

١- إنه يرد على الاحتمال الأول أن الهلال وإن كان ظاهرةً كونيةً خارجية، وليست قضية اعتبارية، فتكون ملحوظة بما لها من تحقق وثبوت في نفسها، سواء علم بها المكلف أو لا، إلا أن الكلام في تعيين تلك الظاهرة ما هي؟ فهل هي خروج كوكب القمر من تحت قرص الشمس أو هي تنور الكوكب بعد ظلمته؟ فربما يُقال بالأول، وربما يُقال بالثاني. فمن يذهب إلى الأول يعتقد بأن الموضوع هو الظاهرة الطبيعية؛ والذي يذهب إلى الثاني أيضاً يعتقد بأن الموضوع هو الظاهرة الطبيعية أيضاً.
٢- لو كان الموضوع هو الهلال الطبيعي لأصبح الخطاب الشرعي خطاباً غير عريفي، بل هو موجه للمتخصّصين من علماء الفلك، الذين يدركون هذه الظاهرة غير الواضحة للعرف العام.

الجهة الثانية: البحث في تحديد الطرق المباشرة لإثبات الهلال

فقد تعرّضت الروايات لطريق إثبات الهلال، ألا وهو الرؤية، وسوف نبينه بعدة

لحافظات:

اللحافظ الأول: ما هو المراد بالرؤية؟

إنه بحسب النظر العقلاني يُحتمل هنا احتمالان:

الأول: كون المراد الرؤية بالعين المجردة.

الدليل: الظاهر الأولي لروايات الباب؛ فقد ورد فيها عنوان الرؤية في ثبوت الهلال، والرؤية تنصرف إلى الرؤية العرفية، كما هو الشأن في سائر العناوين المأخوذة في أدلة الشرع.

الثاني: كون المراد الرؤية بالعين مطلقاً، مجردة كانت أو مسلحة، والمراد بالعين المسلحة العين المجهزة، أي استعمال الأجهزة، كالمراقب والنواظير والتليسكوبات، وليس منها العيونات (النظارات الطبيّة).

الدليل: إطلاق الأدلة؛ فإنها لم تقيّد بنوع خاص من الرؤية أو بوسيلة خاصة.

الموقف

لكن يرد على الاحتمال الأول:

١- عدم تمامية دعوى الانصراف؛ لكونه ناشئاً من غلبة الوجود، باعتبار أنّ الرؤية آنذاك كانت تتمّ غالباً بواسطة العين المجردة. أجل، لو كانت الغلبة ناشئة من غلبة استعمال اللفظ في معنى خاصّ أضيق من المعنى الموضوع له اللفظ لتمتّ حينئذٍ دعوى الانصراف.

٢- إنه فرق بين البحث المفهومي والمصدقي؛ فبالنسبة إلى البحث المفهومي يُقال عادةً بأنّ العناوين الواردة في أدلة الشرع تُحمل على معانيها العرفية؛ لكن لا يصحّ مثل ذلك الكلام في البحث المصدقي، وإلا لما بقي عندنا إطلاقاً بالمرّة، ولما صحّ التمسك بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) لإثبات مشروعية العقود المستحدثة، ولا وجوب الوفاء بها.

وكذا ما نحن فيه؛ فإنّ البحث في الرؤية تارةً يكون بحثاً مفهوماً، فنقول بأنّ المراد بها معناها العرفي، وهو رؤية الشيء الخارجي وإدراكه بالعين الجارحة وحاسة

البصر، بأن تنعكس صورة الشيء على شبكة العين، لا الرؤية بالقلب، ولا الرؤية في المنام وفي عالم الرؤيا.

وأخرى يكون بحثاً مصداقياً، فنقول: جميع مصاديق الرؤية داخلية في العنوان، وتكون مشمولة بالدليل، سواء أكانت بالعين الطبيعية المجردة أم مع استعمال النظارة المتعارفة اليوم أم من خلال المجهر والميكروسكوب أم من خلال النواظير والتلسكوب، فهذه كلها مصاديق للرؤية، من دون فرق بين رؤية الأشياء الصغيرة والكبيرة، وبين رؤية الأشياء القريبة والبعيدة. فمن رأى الهلال بعينه المجردة يصدق عليه أنه رآه، ومن رآه بالتلسكوب أيضاً يصدق عليه أنه قد رآه بحاسة البصر، ولا يمكن للناظر بالتلسكوب أن ينفي رؤيته للهلال، ولا يُقال: إنه سمعه أو ذاقه أو لمسه أو غير ذلك.

وعليه فإنه لا محيص عن القول بثبوت الهلال إذا تمت رؤيته بالتلسكوب، حتى لو جمدنا على لفظ (الرؤية) الوارد في النصوص.

إيضاحات

١- إنه بناءً على الاحتمال الأول لا ينبغي الفرق بين الرائي للهلال بعينه المجردة الحادّ البصر وبين ذي البصر العادي؛ لصدق الرؤية عرفاً.
٢- لا يصحّ الإيراد على الاحتمال الأول بصحة إسناد الرؤية بالتلسكوب إلى الناظر فيه؛ لأنّ الاحتمال الأول ليس مبتتياً على دعوى عدم صحة الإسناد؛ كي يُنقض عليه بهذا النقض^(٩).

٣- وأيضاً لا يصحّ الإيراد على الاحتمال الأول بعدم الفرق بين النظارة وبين التلسكوب؛ لأنّ النظارة تجعل رؤية العين للأشياء رؤية طبيعية.

٤- وكذا لا يصحّ الإيراد على الاحتمال الثاني بأنّ اللازم منه أنه لو رأى أحدٌ بعد وضوئه من خلال المجهر أنّ ثمة نقطة مجهرية لم يصل إليها الماء فيلزم الحكم ببطلان وضوئه حينئذٍ؛ لأنّ الوارد في دليل الوضوء - وهو قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ (المائدة: ٦) - عنوان (الغسل)، لا عنوان (الرؤية)؛ كي يُنقض بذلك، والمراد بعنوان (الغسل) الغسل العرّي، وهو متحقق حتى مع ترك غسل نقطة في

البدن لا تُدرَك بالعين المجرّدة.

٥. وأيضاً لا يصحّ الإيراد على الاحتمال الثاني بأنّ اللازم منه القول ببلوغ حدّ الترخُّص حال رؤيته بالناظور؛ لأنّ المراد ببلوغ حدّ الترخُّص هو بلوغ مسافة معيّنة والوصول إليها، لا رؤية مكانٍ معيّن؛ كي يُنقض بذلك.

٦. كما لا يصحّ دعم وتأييد الاحتمال الثاني بحالة انكشاف نقصان شهر رمضان عن تسعة وعشرين يوماً مع رؤيته بآلات الرصد في الليلة الأولى، وعدم إمكان رؤيته بالعين المجرّدة^(١٠)؛ فإنّ هذا لا يُثبت المدعى، وإلّا فلو فرض انحصار رؤيته في الليلة الأولى بإخبار الفاسق وشهادة البيّنة غير المعدّلة فيا تُرى هل تثبت حجّية قول الفاسق والبيّنة غير المعدّلة، ونحكم بثبوت الهلال حينئذٍ؟!

اللاحظ الثاني: هل إنّ الرؤية مأخوذةً على نحو الموضوعية؟

فيه كذلك احتمالان:

الأول: كون الرؤية مأخوذةً على نحو الموضوعية، أي انحصار ثبوت الهلال شرعاً بالرؤية فقط وفقط.

وهذا تارةً يكون بدعوى كون الموضوع مركباً من الهلال الخارجي المقيّد بالرؤية أو ما قام مقامها. وأخرى بدعوى أخذ الرؤية قيّداً في الحكم بالصيام.

الدليل: ١. إنّه الظاهر من أدلّة الباب؛ لأخذها قيد الرؤية في الحكم بالصيام والإفطار. وإليك بعض هذه الروايات:

أ. عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غبّي لغمّي عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين»^(١١).

ب. عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لا تصوموا حتّى تروا الهلال، ولا تفطروا حتّى تروّه، فإن غمّ عليكم فأقدروا له»^(١٢).

ج. عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي، ولا بالتنظّي، ولكنّ بالرؤية»^(١٣).

د. عن سماعة قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية، وليس بالظن»^(١٤).

هـ. عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «في كتاب

عليّ عليه السلام: صُمُّ لرؤيته، وأفطرُ لرؤيته، وإيّاك والشكَّ والظنَّ...»^(١٥).

و - ما تقدّم من قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وقد سُئل عن الأهلّة؟ فقال: «هي أهلّة الشهور، فإذا رأيتَ الهلالَ فصُمُّ، وإذا رأيته فأفطرُ»^(١٦).

ز - عن أبي أيوب الخزاز، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، في حديث: «إنَّ شهرَ رمضانَ فريضةٌ من فرائضِ الله، فلا تؤدُّوا بالتظنّي»^(١٧).

فإنَّ الظاهر من هذه الروايات وغيرها هو لحاظ الرؤية بنحو الطريقيّة والمعرفيّة؛ وذلك لعدّة قرائن:

الأولى: تكرار لفظ الرؤية، والتأكيد عليه، كما في الأحاديث السابقة.

الثانية: جعله في مقابل الظنون.

الثالثة: لو كان المراد الطريقيّة لكان الأنسب اختيار الألفاظ الدالّة عليها، أو المشعرة بها، كالتبيين والاستبانة والعلم، ولا سيّما مع تكرّر الأحاديث ووحدة التعبير فيها، فهذا يدلُّ على كون الرؤية محطّ نظر الشارع على نحو الخصوص، وتعلّق غرضه بها.

٢- ما أفاده بعض أهل اللغة من أنّ الهلال هو غرّة القمر حين يُهلّه الناس^(١٨)، أي حين ينظرون إليه. مضافاً إلى ما قاله بعضٌ بأنّ تسميته بالهلال إنّما كانت لرفع الناس أصواتهم عند رؤيته.

٣- إنّ الرؤية هي القدر المتيقّن، وسائر الطرق مشكوكةٌ، ومع الشكّ لا يمكن الحكم ببراءة الذمّة عن التكليف، ولا الحكم بثبوت التكليف.

الثاني: كون الرؤية مأخوذةً على نحو الطريقيّة.

الدليل: ١- إنّ المفهوم عرفاً من الرؤية في مثل المقام هو الطريقيّة، نظير القول: إنّ رأيتَ فقيراً فأعطه درهماً، فلا يُفهم منه أنّ المراد خصوص رؤية الفقير فحسب، فلو سمع صوته أو صافحه بيده، دون أن يراه بعينه، أترى أنّه لا يُحكّم بلزوم إعطائه درهماً؟! لا شكّ بأنّ المراد هنا الحكم بلزوم الإعطاء متى ما علم بالفقير، سواءً أكان من خلال الرؤية أم غيرها من الطرق.

أجل، لو قيل: إنّ رأيتَ الفيلمَ الفلاني فأبعدُ عينك عن شاشة التلفاز، فيُفهم منه أنّ المراد خصوص رؤية الفيلم فحسب، فلو سمع صوته دون أن يراه بعينه فلا يُحكّم

بلزوم إبعاد العين عن التلفاز.

٢. دلالة الروايات الأخرى في موارد، منها:

الأول: مضي ثلاثين يوماً من الشهر السابق، فهنا يلتزم بثبوت الهلال في الليلة اللاحقة وإن لم يُرَ.

الثاني: لو انكشف آخر الشهر كونه ثمانية وعشرين يوماً، فهنا يلتزم بثبوت الهلال في الليلة السابقة عليها وإن لم يُرَ.

الثالث: وكذا لو رُوي الهلال كبيراً كبيراً فاحشاً، فهنا لا شك في الالتزام بثبوت الهلال قبل ذلك.

إنّ هذا يكشف عن كون المدار ليس هو الرؤية بما هي، وبما لها من خصوصيات، بل إنّها مأخوذة مثلاً لكل طريق كاشف عن ثبوت الهلال.

الموقف

الصحيح هو الاحتمال الثاني. وأما الاحتمال الأول فيرد عليه:

١. إنّ عنوان الرؤية المأخوذ في الروايات لا يُراد منه التقييد بالمرّة؛ لا تقييد موضوع الحكم بالرؤية، وجعله مركباً من جزئين: وجود الهلال؛ والرؤية؛ ولا يُراد منه تقييد الحكم، بل الغرض منه الإرشاد إلى سلوك الطرق التي تُفيد إحراز الهلال، وترك الطرق الوهميّة. والتأكيد على عنوان (الرؤية) في الأحاديث وتكراره لأجل بيان حتميّة الاعتماد على الطرق المعتبرة في نظر العقلاء، في مقابل الظنون.

٢. ثمّ إنّ وجود ألفاظٍ أكثر صراحةً في التعبير عن إرادة مطلق الطرق الكاشفة عن ثبوت الهلال لم يستعملها الشارع لا ينفي ظهور الرؤية في المدعى.

٣. وكلمات اللغويين من ذكر رؤية الناس للهلال ليس تقييداً له، بل هو تعبير أضعف بلحاظ الحالة الغالبة وقتذاك، حيث كانوا يتتبعون أوائل الشهور، ويهتمون بها اهتماماً كبيراً؛ نظراً إلى أسباب معيشية واعتقادية.

وكذا القول بأنّ تسميته بالهلال إنّما كانت لرفع الناس أصواتهم عند رؤيته؛ فإنّ كون منشأ التسمية ذلك لا يستلزم تقييده، فهذه حيثية تحليلية، وليست تقييدية.

٤. إنّ لا فرق في نظر العُرف بين قوله **﴿لَرَأَيْتَهُ﴾**: «صُمّ لرؤيته»، وأفطر لرؤيته»^(١٩) وبين

قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ (الإسراء: ٧٨)، حيث يبني العقلاء على تحقق دلوك الشمس الواقعي وطلوع الفجر الواقعي حتى مع تعدد الرؤية، كما لو كانت السماء غائمة أو مغبرة؛ لكونهم يبنون على الواقع الخارجي، ولم يخطر ببالهم - ولو احتمالاً - أن موضوع الصلاة مركّب من تحقق الظاهرة الكونية مع إمكان رؤيتها.

وتعبير الروايات بعنوان (الرؤية) إنّما هو لكونها كاشفة عن وجود الهلال في الواقع الخارجي - وهو الهلال الطبيعي -؛ فإنّ الهلال لا يمكن الكشف عنه بحاسة اللمس أو غيرها، نظير: قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(٢٠)؛ إذ لا يُراد منه أخذ الرؤية جزء الموضوع، ولا قيماً في الحكم، بل المراد الإتيان بالصلاة كصلاته ﷺ، أي صلوا كصلاتي المتحققة في الخارج، والعرف هنا لا يهتم بعنوان (الرؤية) بالمرّة، ولا يحتمل دخالتها، ولو احتمالاً ضئيلاً.

وما نحن فيه كذلك. ومن هنا نجد أنّ بعض الروايات لم تتحدّث عن الرؤية، بل نهت عن سلوك الطرق الوهمية، كقوله ﷺ: في حديث: «إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ، فَلَا تَوَدُّوا بِالتَّظَنِّي»^(٢١).

وعدم تيسر غير الرؤية في عرف المخاطبين لا تأثير له على تعيين المراد من اللفظ، لا سلباً ولا إيجاباً، كتعارف الاعتماد على الوسائل البدائية وغير الدقيقة في تعيين جهة القبلة سابقاً، في حين توفرت لنا اليوم وسائل في منتهى الدقّة؛ لتعيين جهة القبلة، فإنّ هذا لا يغيّر شيئاً من مفهوم القبلة، وجهتها سعة وضيقة، ولا يؤثّر على تحديد المراد بالاستقبال، رغم التفاوت الكبير في النتائج العملية الناجم عن تفاوت وسائل وطرق الكشف عن موضوع الحكم الشرعي من ناحية درجة الدقّة فيها. فثمة محاريب في مساجد نائية عن المسجد الحرام مبنية على غير اتجاه القبلة؛ اعتماداً على الوسائل المتاحة آنذاك!

٥. وأنّضح بذلك عدم صحّة القول بتقييد الحكم بالصوم بالرؤية، لا تقييد الموضوع؛ فإنّ هذا خلاف الظاهر عرفاً من الأدلّة.

٦. إنّ وجود القدر المتيقّن لا ينفي حجّية الظهور، ولا يبطل التمسك به؛ فإنّ الاقتصار على القدر المتيقّن إنّما يتعيّن حين لا يكون لدينا سبيل لتعيين المراد،

كموارد الإجمال.

**اللاحظ الثالث: بناءً على كون عنوان (الرؤية) مأخوذاً على نحو الطريقيّة
والمعرفيّة فهل المراد خصوص الطرق الحسيّة؟
الاحتمال الأوّل: إرادة الطرق الحسيّة خاصّة.**

الدليل: إنّه الظاهر من عنوان (الرؤية) في روايات الباب، ولا سيّما مع مقابلتها
بالظنّ والرأي، أي في مقابل الطرق الحدسية.
وننبّه على ما يلي:

١- إنّ الطرق الحسيّة وإن كانت فعلاً منحصرة برؤية نور القمر أو جرمه،
لكن من الممكن أن تُبتكر طرق حسيّة أخرى، كأن تُكتشف وسيلة علمية حديثة
تتعرض عليها حركة القمر ومنازله على شكل صور أو رموز أو إشارات أو ذبذبات
تُرسل من الأقمار الصناعية أو المحطّات الفضائية، وكذا العين الإلكترونيّة، كما
هو متحقّق الآن من استعمال بعض الكاميرات المسمّاة بـ (DCC)؛ فإنّها كاميرات
مزوّدة برقائِق كمبيوترية حسّاسة تجاه النور، ويوصل هذه الكاميرات بالمرصد
الفلكي يشرق النور - على فرض وجوده - بعد مدّة وجيزة على الرقيقة الكمبيوترية،
فتعمل كما تعمل الكاميرات العاديّة، ثمّ بعد إيصالها بالكمبيوتر، وتكرير قراءة
المعلومات المسجّلة على الرقيقة الكمبيوترية، تظهر صورة الجسم المضيء من خلال
الكمبيوتر على صفحة الكمبيوتر العاكسة.

فإذا فرض أنّ استخدام هذه الآلة يتيح رؤية صورة الهلال على صفحة
الكمبيوتر، بتقوية درجة النور، حتّى في صورة تميّز نور الهلال عن نور السماء بأدنى
درجة من القوّة، فيكون لرؤية صورة الهلال على صفحة الكمبيوتر باستعمال
الكاميرا (DCC) حكم رؤيته بالعين.

٢- إنّ الطرق الحدسية المعتبرة هي الطرق العلمية المبتنية على أساس المحاسبات
الدقيقة فقط، وربما تكون بعض خطواتها حسيّة، كما لو تمّ رصد حركة القمر
قبل دخوله المحاق بالتلسكوب، ثمّ إجراء بعض المحاسبات لفترة بقائه في المحاق، أو
الاستعانة برصد حركة جرم آخر ملازم لحركة القمر، بل قد تكون كلّها حسيّة،

بل ومرئية.

إذن فبناءً على لحاظ (الرؤية) على نحو الطريقية لا محيص حيثنذ من القول بثبوت الهلال بكلّ طريقٍ حسّي، ولو بالعين الإلكترونية. الاحتمال الثاني: إرادة مطلق الطرق الكاشفة عن الهلال، حسّية كانت أو حدسية.

الدليل: إنّه المراد من مقابلة (الرؤية) مع (الظنّ) في روايات الباب، أي إرادة الطرق العلمية، حسّية كانت أو حدسية، ومنها الحسابات الفلكية؛ فإنّها طرق صحيحة وعقلانية، وفي منتهى الدقّة، في مقابل الطرق غير العلميّة.

الموقف

١. الصحيح هو الاحتمال الثاني. وأمّا الاحتمال الأوّل فيرد عليه: إنّه ليس المقصود بمقابلة عنوان (الرؤية) مع (الظنّ) ما ذُكر، بل المقصود أمور أخرى، من قبيل:

الأوّل: تجزُّ التكليف - بالصوم أو الإفطار - على المكلف إذا رأى الهلال، ولو لم يره الآخرون.

الثاني: عدم التعويل على الأوهام والتخرُّصات والطرق غير العلمية وغير المعتمدة لدى العقلاء.

الثالث: عدم التعويل على أقوال الفلكيين، التي لا تخرج عن إحدى الحالات التالية:

الأولى: كونها مبتنية على المحاسبات غير الدقيقة.

الثانية: كونها مبتنية على الوسائل والآلات البدائية.

الثالثة: كونها غير معلومة المنشأ؛ نظراً لاختلاط كلمات الفلكيين آنذاك مع كلمات الكهنة، ومثل هذه الحالة لا يُعوّل عليها العقلاء، وإن كانت ربما أثرت عليهم من الناحية العاطفية والنفسية.

وعليه فيتّم القول بثبوت الهلال تعويلاً على الحسابات الفلكية العلميّة؛ فإنّها طرقٌ صحيحة وعقلانية، وفي منتهى الدقّة، بخلاف الرؤية بالعين المجردة، التي ما

أكثر وقوع الاشتباه فيها.

٢. إنَّ الطرق العلمية الحديثة هي طرق قطعية، أو مفيدة للاطمئنان على الأقل. وأوضح دليل على ذلك ما يقدمه علم الفلك من معطيات في موارد تحديد ظاهرتي الخسوف والكسوف، من ناحية تحديد زمانهما، وموقع رؤيتهما من الأرض، وكونهما كليين أو جزئيين، ومدّة بقائهما وانجلائهما، وغير ذلك. ولم نرَ وقوع أيّ خطأ في مثل هذه الموارد.

أجل، قد يُثار بحثٌ صغروي حول مدى الاطمئنان بهذه المعطيات جميعاً، إلاّ أنّه إن كان في الأزمنة السابقة مجالاً للتشكيك في ذلك فلا مجال لهذه التشكيكات اليوم، بعد أن قطع العلم أشواطاً كبيرة. ولو فرض تحقق الشكّ في بعض الحالات الطارئة، كمرور نجم، قد يُؤثّر على حركة القمر فهنا نُسلمُ باستثناء هذا المورد الخاصّ، فلا يُعوّل على تلك الطرق الحدسية حينئذٍ، لكنّ هذا مجرد فرضية ذهنية لا أكثر.

٣. ومن الجدير بالذكر أنّ ثمة برامج كمبيوترية دقيقة أُعدت من قِبَل بعض المختصّين تستطيع أن تعيّن وضع الهلال، ودرجة تنوّره، في أيّ نقطةٍ من العالم، وفي أيّ وقت كان، سواءً في الحال أو الاستقبال أو الماضي.

٤. ومما تقدّم يتّضح أنّه لا يصحّ الالتزام بمعطيات علم الفلك في جانب النفي، لا في جانب الإثبات، كما اختاره بعض الفقهاء؛ فإنّنا إمّا أن نعتقد باعتبارها مطلقاً، أو بعدم اعتبارها كذلك، ولا وجه للفرق بين حالتي النفي والإثبات، مع أنّ الالتزام بها في النفي مبنيّ على كونها تفيد القطع أو الاطمئنان.

٥. لا يُتوهّم من ذلك أنّ القول بمشروعية التعويل على قول علماء الفلك في ثبوت الهلال يستلزم القول بثبوت الهلال بمجرد خروجه من المحاق، وإن لم يتنوّر بعد؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين؛ لأنّ الحسابات الفلكية تقدّم لنا تعيين كلا الأمرين: أي لحظة خروج القمر من المحاق؛ وأيضاً لحظة تنوّره. وعلى الفقيه تعيين موضوع الحكم الشرعي، هل هو الأوّل أو الثاني؟

وكذا لا يتأتّى هذا التوهّم أيضاً بالنسبة إلى القول بإمكانية التعويل على الرؤية بالعين الإلكترونية ونحوها من الطرق الحسّية؛ لعين ما ذكرناه توّاً.

البحث في ضوء الأدلة والقواعد العامة

الإثارة الأولى: إنّ موضوعات الأحكام الشرعية يمكن ثبوتاً أن تكون لها إحدى حالات ثلاث:

الأولى: أن تكون موضوعات اعتبارية عرفية، كالغنى المأخوذ موضوعاً لبعض الأحكام، كوجوب زكاة الفطرة عليه. وهنا لا بدّ من مراجعة العرف لتحديده، وتشخيص ثبوته وانتفائه.

الثانية: أن تكون موضوعات اعتبارية شرعية، كالتسبب المأخوذ موضوعاً لحرمة النكاح مثلاً. وهنا لا بدّ من مراجعة الشارع لتحديد ثبوته وانتفائه، نحو: ثبوت البنوة بإقرار الأب، وانتفائها باللّعان.

الثالثة: أن تكون موضوعات تكوينية خارجية، كصفتي الذكورة والأنوثة، اللتين يترتب عليهما بعض الأحكام، كالتفاوت في حصص الإرث، أو لزوم التستر. فلو شككنا في موضوع ما هل هو من القسم الثاني أو لا؟ فإنّ الأصل يقتضي عدم كونه منه؛ لأنّه شكٌّ في الجعل والتشريع، والأصل عدمه، إلّا إذا دلّ الدليل الخاصّ على ذلك.

وفي ما نحن فيه لو شككنا هل الهلال موضوع شرعي أم لا؟ فإنّه؛ بحسب مقتضى القاعدة، لا يكون كذلك، بل هو موضوع خارجي تكويني.

الإثارة الثانية: إنّ طرق إثبات موضوعات الأحكام الشرعية ثبوتاً لها حالتان:

الأولى: وجود طرق خاصة محدّدة من قبيل الشارع.

الثانية: عدم تصدّي الشارع لتحديد طرق خاصة لإثبات موضوعات الأحكام. فلو شككنا في كون الشارع قد حدّد طرقاً خاصة أو لا فالأصل يقتضي عدمه، إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على اعتبار طرق خاصة أو عدم اعتبارها. وفي ما نحن فيه لو شككنا في وجود طرق شرعية خاصة لإثبات الهلال فيحكم بانتفائها.

أجل، دلّت بعض الأدلة على عدم اعتبار بعض الطرق غير المباشرة، كشهادة النساء. وهنا نقتصر في الاستثناء على هذا المقدار لا أكثر، نظير: إبطال الشارع للمعاملة الربويّة، حيث يُقتصر في إبطال المعاملات على هذا المقدار فقط، وأمّا الباقي

فالأصل يقتضي الحكم بالصحة.

إذن فعدم قبول بعض الطرق - كشهادة النساء -، لو سلم، فهو لا يُثبت أنّ للشارع نظراً خاصاً لثبوت الهلال.

وأما ما دلّ على اعتبار حكم الحاكم ضمن الطرق غير المباشرة فهو لا يدلّ على جعل طريق خاص؛ وذلك:

١- لأنّ حكم الحاكم ليس بأقلّ كاشفيّة من خبر الواحد، أو البيّنة.

٢- ليس حكم الحاكم في عرض تلك الطرق، بل هو في طولها؛ فإنّ عدّ حكم الحاكم ضمن الطرق لبيان جانب الإلزام فيه للمكلّفين، كسائر أحكامه الولائية، وإنّ اشتمل في هذا المورد على كاشفيّة عن الواقع.

الإثارة الثالثة: إنّ وظيفة الشارع من حيث هو شارعٌ هو جعل الأحكام وتشريعها، ولا شأن له بالموضوعات، ولا بكيفية تحقّقها، ولا بكيفية وصول المكلف إليها، ولا بطرق إثباتها، إلّا في الحالات الاستثنائية، من قبيل:

١- التصدّي لإدارة المجتمع، والإشراف على حركته، فهنا لا مانع من تصدّيه لشيءٍ ممّا تقدّم، ووضع بعض التحديدات.

٢- أن يتعلّق غرضه بها، كما نجده في باب القضاء، وهي كما ترى مسألة عملية.

٣- أن يتحفّظ الشارع ويخشى فوات أحكامه، كما في رفضه التعويل على إخبار الكافر، وإنّ كان ثقةً، في المسائل التي يُحتمل خيانتها فيها.

وأما ما ورد من بيان بعض الطرق، وردّ أخرى، فهو من باب الإرشاد إلى اعتماد الطرق المفيدة والعقلانية، والتنبيه من سلوك الطرق غير العقلانية.

إذن فالديدن العامّ للشارع هو هذا. ومنه ما نحن فيه من مسألة الهلال؛ إذ لا فرق بين طرق ثبوت الطهارة والنجاسة وثبوت التذكية وغيرها.

الإثارة الرابعة: في ضوء ما تقدّم يمكن تحديد الموقف تجاه مسألة اتّحاد وتعدّد الأفق؛ باعتبار أنّ ولادة الهلال ظاهرة طبيعية، لا تختلف بحسب الموقع الجغرافي لبلد الرؤية، ولا تتعدّد بتعدّد الأفق، فلو ثبت الهلال في بلدٍ ثبت في سائر البلدان، ويكون الهلال هلالاً للناس أجمعين، ولكافة أهل الأرض، لكنّ مع مراعاة بعض النكات،

من قبيل:

١- لو فرض أنه وُلد الهلال ليلاً، ورُئي أوّل ولادته في بلدٍ ما ليلة الجمعة، فيثبت أنّ الجمعة هو أوّل يومٍ من الشهر الجديد لكلّ أقطار الأرض. ولكنّ مبدأ الحساب قد يختلف، فبالنسبة إلى هذا النصف من الأرض، الذي فيه بلد الرؤية، وهو النصف المُعتم الذي أخذ يصير بالتدرّج مُنيراً بدءاً بالنقطة المقابلة لبلد الرؤية، فتحسب الليلة الأولى في كافّة البلدان الواقعة غرب بلد الرؤية والمشاركة بالليل معه، والتي يبدأ نهارها تدرّجاً، وعندها يحسب يوم الجمعة أوّل الشهر.

وأما بالنسبة إلى النصف الثاني المُنير، الذي أخذ يصير مُعتماً بالتدرّج، والذي يقع غرب بلد الرؤية، فهذا ينقسم إلى قسمين تقريبيين غير متساويين:

الأوّل: القسم الذي يشترك مع بلد الرؤية بجزءٍ من الليل - وهو الجزء الأعظم -، فجميع البلدان الواقعة فيه يحسب فيها ليلتها أوّل ليلة من الشهر. فحالها حال البلدان الواقعة غرب بلد الرؤية.

الثاني: القسم الذي لا يشترك مع بلد الرؤية بجزءٍ من الليل - وهو الجزء الأقلّ -، فيحسب الليلة القادمة هي أوّل الشهر فيه، وإنّ كان سوف يُرى الهلال فيها كبيراً؛ لمضيّ ساعات عديدة على ولادته.

٢- إنّ البلدان المشتركة في الليل مع بلد الرؤية ليست ثابتةً، بل هي متغيّرة، وتختلف بحسب فصول السنة؛ ففي الصيف؛ نظراً لطول الليل، تكون المناطق المشتركة في الليل أكثر، وأما في الشتاء؛ حيث يكون الليل قصيراً، تكون المناطق المشتركة في الليل أقلّ.

نتائج البحث

١- إنّ المأخوذَ موضوعاً للأحكام الشرعية هو موضوعٌ خارجيٌّ تكوينيٌّ، وليس اعتبارياً، وهو الهلال المصطلح لدى العُرف، أي خروج القمر من حالة المحاق وتوتُّره بضوء الشمس بعد ظلّمته.

٢- إنّ المراد برؤية الهلال في الروايات مطلق الرؤية، بما لها من مفهوم عُرفيٍّ، وهو إدراك صورة الشيء بحاسة البصر، من دون أيّ فرق بين تحقُّق الرؤية بالعين

● الطرق المباشرة لإثبات الهلال

المجردة أو بالمراسد. وعليه فلا بدّ من الالتزام بثبوت الهلال حتّى مع الجمود على لفظ (الرؤية) الوارد في النصوص. وهذا هو الحد الأدنى من مدلول الأدلة الشرعية.

٣- إنّ الرؤية قد أخذت في الأدلة على نحو الطريقيّة والمعرفيّة، لا الموضوعية، فيكفي أيُّ طريقٍ حسّيّ كاشفٍ عن تحقّق ولادة الهلال وتوّره، ولو كان بالعين الإلكترونيّة.

٤- إنّ الطريقيّة ملحوظة مطلقاً، لا خصوص الطرق الحسيّة، فالطرق الحسيّة والحدسية والملفّقة منهما كلّها محرّزة للموضوع. وعليه فلا مناص من الالتزام بثبوت الهلال اعتماداً على الحسابات الفلكيّة.

٥- لا يُشترط اتّحاد بلد الرؤية في ثبوت الشهر، بل يثبت الهلال لجميع أقطار الأرض، إسلامية كانت أو غير إسلامية.

الخاتمة

١- يتّضح ممّا تقدّم أنّ هذه التعدّدية في المباني، وتكثّر الفتاوى، يعود إلى أسباب عميقة ودقيقة. وهذا ما يدعو إلى احترام جميع وجهات النظر تلك، ما دامت مستندة إلى مبررات منهجية وشرعية. هذا على الصعيد البحثي النظري، وداخل الأروقة الفقهية والعلمية.

بيد أنّ الحالة التي يعيشها المسلمون في كفيّة التعامل مع هذه القضية الشرعية خارجاً يصعب تبريرها على أساس التعدّدية في الاجتهاد. وهذا ما لا يكاد يقنع الجمهور المسلم، ولا يشبع الوجدان الرسالي، ولم يقطع سيل التساؤلات المتداعية في ذهن المثقّف الواعي، ولم يكن المؤمنون ليخفّوا قلقهم وعدم ارتياحهم هذا.

فأبناء الأمة الإسلامية يرون أنّ ولادة الهلال أمرٌ طبيعيّ ثابتٌ في الواقع، وليس أمراً يختلف حسب الأنظار والاعتبارات، وقابلٌ للضبط والتحديد بحسب الحسابات الفلكيّة. وأيضاً يمكن أن تحدّد إمكانية رؤيته وعدمها فلكيّاً، وكذلك الوقت الذي يخرج فيه القمر من حالة المحاق على وجه الدقّة. وكذا يمكن تحديد النقطة الجغرافية التي يمكن للناظر أن يرى الهلال منها.

وإذا كان الأمر قابلاً للتشخيص إذن فالاختلاف حينئذٍ يصعب تحمّله من قبيل

أبناء الأمة، وتبريره، ولا سيما أن الشريعة لم تتصرّف في مفهوم الشهر أو الهلال، بل هي ناظرة إلى نفس المفهوم المتعارف لدى الناس.

ولابدّ من أن يُحسب لهذه المسألة ألف حساب؛ فإنّ وجود مثل هذه الحالة قد تخفّض من مستوى الحماس الديني.

٢. إنّ التطوّر العلمي في مجال الرصد والفلك يتحرّك بسرعة من ناحية الآليات المستخدمة للرؤية. فالتلسكوب الحديث فيه من القابليّة الكبرى والقدرة الهائلة بحيث يمكن رصد الأجرام النائية التي هي في غاية البعد، ولا سيما بعد القفزات الكبيرة التي حدثت في كميّة الحساب الفلكي. كلّ ذلك يثير تساؤلاً عن مدى إمكانية الاستفادة من هذه المعطيات العلمية، وتوظيف التقنية الحديثة؛ لحلّ هذا المعضل الشرعي، مع أنّ القمر من الأجرام القريبة جداً إلى الأرض، ولا توجد مشكلة حقيقية في تشخيص موقع هذا الجرم السماوي علمياً، فلماذا كلّ هذه الحيرة المتكرّرة أمام هذه الظاهرة الكونية وتحديدها؟!

وفي هذا الصدد أشيد بالتدابير المهمّة التي اتّخذها الحريصون على الإسلام والمسلمين. كما أودّ أن أنوّه بالخطوات الجادّة التي قامت بها الجمهورية الإسلامية في تشكيل عشرات من فرق الرصد المزوّدة بأحدث الأجهزة والطائرات؛ لضبط مسألة الهلال داخل إيران وخارجها.

٣. لا مجال لإقحام عنصر الاختلاف المذهبي لتبرير تعدّد المواقف تجاه مسألة ثبوت الهلال؛ لكون المسألة تعود إلى أدلّة مسلمة بين المذاهب كافّة، ألا وهي القرآن؛ والحديث النبويّ المعروف في الهلال.

٤. كما لا يصحّ جعل المسألة تدور مدار مدى المنهج الاجتهاد المتبنيّ؛ فبناءً على المسلك النصوصي ينحصر ثبوت الهلال بالرؤية بالعين المجرّدة؛ وبناءً على اجتهاد الرأي لا تنحصر الطرق بالرؤية بالعين المجرّدة، وحينئذٍ يمكن التعدّي إلى الحسابات الفلكيّة؛ وذلك لأنّ المسألة تدور مدار كميّة فهم النصّ، كما تقدّم.

٥. إنّه ممّا لا يكاد يخفى على مسلمٍ مدى الحرص الكبير الذي تحمله الشريعة الغراء تجاه قضية وحدة الصفّ الإسلامي، وضرورة انسجامه، ولا سيما في إطار ممارسة الشعائر الأساسية التي تهدف إلى توحيد الأمة في ممارسة عبادية موحّدة، وفي

● الطرق المباشرة لإثبات الهلال

حركة متناسقة، كشعيرة الحجّ أو مراسم العيدين، فكيف يمكن قبول حالة التفكك والتبعثر والتشويش التي تصاب بها الأمة؛ نتيجة للتخبط والاضطراب في تحديد الأهلة، وما ينجم عن ذلك من آثارٍ وخيمة، ذات انعكاسات عملية وأيديولوجية واجتماعية، تؤدّي إلى إضعاف المجتمع الإسلامي من داخله، وكذلك تضعف موقفه تجاه سائر المذاهب والأديان الأخرى.

ألا يستحق هذا الأمر اتّخاذ التدابير المناسبة، بحيث يتحاشى الفتن والأخطار، ويتمّ توظيف هذه الظاهرة لما يكرّس حالة التكاتف والتلاحم بين أبناء الأمة، ويزيد في عظمتها وقوتها أمام الآخرين؟!

والكلمة التي نقولها في صدد التساؤلين الأوّل والثاني أنّه من خلال عقد الندوات وإقامة المؤتمرات العلميّة، وعن طريق التواصل بين الفقهاء وعلماء الفلك، يمكن التغلّب على نسبة كبيرة من العقبات والعقد المستعصية.

وأما التساؤل الأخير فإنّ الحلّ المتيسّر بأيدينا يتمثّل بتنفيذ أحد المباني الفقهية المشهورة، وهو القول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي؛ فإنّ الحاكم في مثل هذه الحالات يستطيع التصدّي الحاسم، فيقول كلمة الفصل، وبذلك ينغلق باب الفتنة والاختلاف والتشردم.

٦- وتجدر الإشارة إلى أنّه لا بدّ من العمل على توعية المكلفين، وضرورة تثقيفهم شرعياً وعلمياً، وإحاطتهم بحيثيات هذا الموضوع الهامّ، وأيضاً ترغيبهم بمختلف الأساليب في إحياء سنّة الاستهلال.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾

(آل عمران: ٨)، ولا حول ولا قوّة إلاّ باللّهِ. والحمد لله أولاً وآخراً.

العوامش

- (١) صحيح البخاري ٢: ٢٢٩؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٤؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٢٢.
(٢) انظر: العجيري، دورة الهلال: ٢٥، وما بعدها.
(٣) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٣: ٦٢٨، وما بعدها.
(٤) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٧٨، وما بعدها.
(٥) انظر: محمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٣٤٦، وما بعدها.
(٦) انظر: الفيّاض، منهاج الصالحين ١: ٤١٧، وما بعدها.
(٧) انظر: الصدر، الفتاوى الواضحة: ٥٠١، وما بعدها.
(٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١، وانظر: ٢٥٤، ح ٧.
(٩) انظر: الشيخ محمد جواد اللكراني، مقال (اعتبار الأجهزة الحديثة في رؤية الهلال).
(١٠) المصدر السابق؛ حيث جعل ذلك خير شاهدٍ على صحّة هذا الاحتمال.
(١١) صحيح البخاري ٢: ؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٤؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٤٢٢.
(١٢) صحيح البخاري ٢: ٢٢٩؛ صحيح مسلم ٣: ١٢٢؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ٦٣.
(١٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٢.
(١٤) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٣، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٦.
(١٥) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.
(١٦) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١، وانظر: ٢٥٤، ح ٧.
(١٧) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٦، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.
أقول: إنّه يتّضح لكلّ مَنْ يُلاحظ الأحاديث المنقولة عن أمّة أهل البيت عليهم السلام أنّها متّحدة مع المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله، وليست هي أحاديث أخرى من حيث المضمون، مع التنبيه على أمرين، وهما:
الأول: ثمة بعض الاختلافات اليسيرة في بعض الألفاظ.
الثاني: نفي الطرق غير العلمية.
وعليه يتّضح أنّه لا ضرورة لحصر البحث في الإطار المذهبي، بل يمكن طرح البحث في أفق أرحب ينسجم مع كافّة المذاهب الإسلامية؛ نظراً لوفاء النصّ القرآني والحديث النبويّ بعملية الاستدلال.
(١٨) لسان العرب ١١: ٧٠٢.
(١٩) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١١.
(٢٠) الإحصائي، عوالي اللآلي ١: ١٩٨، ح ٨، وانظر: ٣: ٨٥، ح ٧٦؛ مسند الشافعي: ٥٥؛ البيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.
(٢١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٦، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

الشيخ كاظم قاضي زاده (*)

مقدمة

إنّ السفر الشرعي بقيوده يكون موضوعاً لقصر الصلوات الرباعية ولإفطار غالباً. ومن القيود المعتبرة في تحقق السفر الشرعي قطع المسافة، والمشهور خصوصاً في القرون الأخيرة يقولون بأنّ المسافة الشرعيّة ثمانية فراسخ، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر. ولو رجعنا إلى الروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام لوجدنا ملاكات أخرى في تقدير المسافة الشرعية، غير ما يدلّ على كون المسافة ثمانية فراسخ. يذكر في بعضها «بياض يوم»، أو «مسيرة يوم»، أو «بريدان»، أو...؛ وفي بعض الروايات يجمع بين اثنين منها، أو ثلاث؛ وفي بعض آخر يذكر ما يختلف بحسب التقدير مع جميع ما أشرنا إليه، مثلاً: يذكر في بعض «مسيرة يوم وليلة»، أو «يومين»، أو «ثلاثة برد»، ونحوها.

ومن الواضح أن المسألة شرعية نقلية، يجب الفحص عن المداليل المذكورة والسعي في الجمع بينها، أو ترجيح بعض على الآخر؛ كي نصل إلى ما يقتضيه الاستنباط في المسألة.

وفي بداية البحث ينبغي أن نلتفت تاريخياً إلى تحوّل الوسائل النقلية والمراكب المتعارفة في القرون الحديثة. ومن الواضح أنّ مركب المسافرين في القرون المتمادية ليس إلاّ الأنعام الأهليّة، وتلك الأنعام وإنّ اختلف مقدار المسافة التي تقطعها في اليوم، ولكنّ يقطع المركب المتعارف في تلك الأزمنة ثمانية فراسخ.

وأماً في العصر الحاضر، وبعد اختراع السيارة والطائرة والقطار، فالمراكب

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في مدينة قم، ورئيس مؤسسة فهم الثقافة، من إيران.

العادية لعامة الناس تقطع في اليوم مقداراً يختلف كثيراً عما يقطعه الجمال والقوافل السابقة. فالיום تقطع السيارات المتعارفة والباصات ألف كيلومتر (١٦٠ فرسخاً) في يوم واحد أو أكثر، وهذا معناه أن مسيرة يوم في العصر القديم يقطع في أقل من نصف ساعة في العصر الحديث.

وعلى هذا فما يوجد في بعض الروايات والكلمات من أن السير في اليوم ينطبق دائماً أو غالباً على ثمانية فراسخ لا يصح في عصرنا الحاضر، اللهم إلا أن يحمل على كيفية السير في زمن صدور الروايات.

ولتفقيح البحث ينبغي أن نتعرض إجمالاً إلى كلمات الأصحاب وفتاواهم في المسألة، ونذكر الاحتمالات المتصورة، ثم نرجع إلى طوائف الروايات، والجمع بينها، واستنباط الصواب منها، حسب فهمنا القاصر.

وفي نهاية هذه المقدمة نصرح بأن العصمة منحصرة بأهلها، والفتوى مختصة بأهلها، وهم الفقهاء العظام، ولكن هذا البحث ليس إلا مجهوداً متواضعاً ممن اشتغل بتحصيل العلوم اللازمة للاجتهاد.

ومن الواضح أن اللازم على المقلدين العمل بما يفتي به مقلدهم. وما ذكر في هذه الرسالة ليس إلا ما تقتضيه صناعة البحث، على حسب فهمنا القاصر، عصمنا الله من الزلل.

كلمات الأصحاب في المقام، وتطور البحث

ذكر قدماء الأصحاب في حدّ السفر «ثمانية فراسخ»؛ وبعضهم عطفوا عليها «البريدين»، أو صرّحوا بتساوي «البريدين» مع «ثمانية فراسخ».

ففي الفقه الرضوي: مَنْ سافر فالتقصير عليه واجبٌ إذا كان سفره ثمانية فراسخ أو بريدين، وهو أربعة وعشرون ميلاً^(١).

وفي رسائل الشريف المرتضى: حدّ السفر الذي يجب فيه التقصير بريدان، والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال^(٢).

وقال في الانتصار: مما انفردت به الإمامية تحديدهم السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلاة بريدين، والبريد أربعة فراسخ^(٣).

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

وقال الصدوق في المقنع: والحدّ الذي يجب فيه التقصير «مسيرة بريدين ذاهباً وجائياً»، وهو مسيرة يوم. والبريد أربعة فراسخ^(٤).

وقال في الهداية: الحدّ الذي يوجب التقصير على المسافر أن يكون سفره ثمانية فراسخ^(٥).

ولئن لم يتعرّض الصدوق في كلامه في الهداية إلى نسبة الفرسخ مع البريد، أو مسيرة اليوم، ولكن في عبارة المقنع صرّح بأنّ مسيرة بريدين ومسيرة اليوم متساويان. وقال الشيخ في النهاية: التقصير واجب في السفر إذا كانت المسافة ثمانية فراسخ^(٦).

وفي كافي الحلبي: والمسافر أقل من بريدين، وهما أربعة وعشرون ميلاً...، فرضه التمام^(٧).

وفي المراسم: يجب له التقصير في البريدين، ثمانية فراسخ^(٨). وفي الوسيلة لابن حمزة مثله^(٩). وقال السيد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية أيضاً مثلهما^(١٠).

وقال ابن إدريس في السرائر: وحدّ السفر الذي يجب فيه التقصير بريدان، والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال^(١١).

وقال المحقق في الشرائع: ...المسافة. وهي مسير يوم، بريدان، أربعة وعشرون ميلاً، والميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد، طوله أربعة وعشرون إصباعاً، تعويلاً على المشهور بين الناس، أو مدّ البصر من الأرض، ولو كانت المسافة أربعة فراسخ وأراد العود يومه فقد كمل مسير يوم، ووجب التقصير^(١٢).

ظاهر عبارة المحقق هو أنّ الاصل في التقدير مسير اليوم، وينطبق هذا التقدير على البريدين... ولذا ذكر في آخر كلامه بأنّه إذا ذهب أربعاً، وأراد العود من يومه، وجب التقصير من جهة سفره في مسيرة اليوم.

والمحقق في بعض كتبه، وبعض من تأخّر عنه، ذكروا في كلماتهم مسيرة اليوم؛ إمّا منفرداً؛ وإمّا عدلاً لثمانية فراسخ أو بريدين.

قال العاملي في مفتاح الكرامة: في المعتبر والمدارك والذخيرة والرياض وظاهر المنتهى والتذكرة وكشف الالتباس ومجمع البرهان والدرّة والكفاية الإجماع على أنه

إنما يجب التقصير في مسيرة يوم، بريدين، أربعة وعشرين ميلاً^(١٣).

قال المحقق في المعتبر، بعد أن تعرض لأقوال مذاهب العامة في تقدير المسافة، حيث إنهم مختلفون بين قائل يقول بأنه مسيرة يومين قاصدين - وهو الشافعي والمالكي -، وبين من يقول بأنه مسيرة ثلاثة أيام - وهو أبو حنيفة -، قال جواباً؛ لإبطال أقوالهم وإثبات الحق، ما لفظه: لنا أن مسير يوم يُسمى سَفراً، فيثبت معه القصر، أما مسير اليوم سَفراً فلقوله ﷺ: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسير يوم إلا مع ذي محرم؛ ولأن القصر لو لم يثبت مسير يوم لما ثبت مع ما زاد؛ لأن مشقته تزول براحة الليل؛ وقد روى الفضل بن شاذان عن الرضا ﷺ قال: إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر؛ لأن ثمانية فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والأنقال، فوجب التقصير في مسير يوم، قال ﷺ: ولو لم تجب في مسير يوم لما وجب في مسير ألف سنة؛ ولأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره؛ ولأن مقتضى الدليل وجوب القصر مع السفر كيف كان، ترك العمل في ما نقص عن يوم فيعمل به في اليوم^(١٤).

وكلامه وإن اشتمل على الاستدلال بمسيرة اليوم تقديراً للسفر، ولكن بعد التأمل في كلامه يظهر أنه ليس في مقام الافتراق بين مسيرة اليوم وثمانية فراسخ، وترجيح أحدهما على الآخر، بل كان في مقام إبطال تقدير الفرسخ بثلاثة أيام أو يومين. ولذا ذكر بعد هذا الكلام بعض الروايات المشتملة على تقدير المسافة بثمانية فراسخ أو بريدين دليلاً على مذهبه. وأصرح من هذا أنه ذكر في أول المقصد: المقصد الخامس: في صلاة المسافر...: الأول: المسافة، وهي أربعة وعشرون ميلاً، مسيرة يوم تام، وهو مذهب علمائنا أجمع^(١٥).

هذا، والذي يظهر من كلمات الأعلام إلى زمان الشهيد الأول (٧٨٦هـ) أنهم لم يتعرضوا لأحد الملاكين على نحو يظهر منهم أنهم أرادوا طرح الآخر، بل الملاكين (مسيرة يوم؛ أو بريدان وثمانية فراسخ) عندهم ينطبقان على مسافة واحدة. ولذا ذكر بعضهم ثمانية فراسخ منفرداً؛ وبعضهم عطفوا عليه مسيرة يوم، كما في بعض الروايات، على ما سيأتي إن شاء الله.

ولكن أول من تعرض لاختلاف الملاكين أحياناً، وكيفية تقديم أحدهما على

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

الآخر، هو الشهيد في الذكرى، وتبعه بعض مَنْ تأخَّر عنه. وتعرَّض الشهيد في الذكرى إلى تقدير المسافة، وهي ثمانية فراسخ، وعينه على حسب شعر الإبل ومدَّ البصر...، ثم قال: يثبت المسافة بالاعتبار بالأذرع، وحينئذ لا فرق بين قطعها في يوم أو أقلَّ أو أكثر، ولو لم يتيقَّن ذلك فإنَّ مسير يومٍ كافٍ في الأرض المعتدلة والسفر المعتدل؛ لنطق الأخبار به، وعسر المساحة^(١٦). ويظهر من كلامه أن الأصل في التقدير هو الفراسخ الثمانية، المقدَّرة بالأذرع، ولكنَّ مسير اليوم يعتبر عند الشكِّ في الملاك الأصلي، ومن جهة عسر المساحة، ولذا لو علم المسافر بأثمه لم يقطع ثمانية فراسخ، ولكنَّ بلغ مقدار السفر إلى مسيرة اليوم لا يجوز القصر والإفطار.

ووصل الدور إلى الشهيد الثاني، واعتقد بالاكْتفاء بأحدهما، بل اعتقد بأنَّ الأصل هو مسيرة يوم معتدل السير والمركب، حيث ذكر أن المسافة ثمانية فراسخ، وقال: وقد ورد تقدير المسافة بثمانية فراسخ معلقاً في خبر الفضل بن شاذان، عن الرضا^(ع)، قال: إنَّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقلَّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنَّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال... إلى آخر الخبر. وقد علم من ذلك أنَّ المسافة مسير يوم بسير الأثقال، ولما كان ذلك يختلف باختلاف الأرض والأزمنة والسير حُمل على الوسط في الثلاثة، فيعتبر من الحيوان مسير الإبل؛ لأنها الغالب في القوافل... وعلى هذا فيكفي السير عن التقدير، وإنَّ اتَّفَق قصوره عنه في نفس الأمر؛ عملاً بظاهر الأخبار. نعم، لو اعتبرها بالتقدير فإنَّ وافق السير فواضح؛ وإنَّ اختلفا أمكن الاجتزاء بكلِّ واحد منهما؛ لدلالة النصِّ عليهما، وتقديم السير؛ لأنَّ دلالة النصِّ عليه أقوى؛ إذ ليس للاعتبار بالأذرع على الوجه المذكور نصٌّ صريح، بل ربما اختلف فيه الأخبار وكلام الأصحاب. وقد صنَّف السيد جمال الدين أحمد بن طاووس كتاباً مفرداً في تقدير الفراسخ، وحاصله لا يوافق المشهور؛ ولأنَّ الأصل الذي اعتمد عليه المصنِّف وجماعة في تقدير الفراسخ يرجع إلى اليوم؛ لأنَّه استدللَّ عليه في التذكرة بأنَّ المسافة تعتبر بمسير يوم للإبل السير العامِّ، وهو يناسب ذلك، وكذا الوضع اللغوي، وهو مدَّ البصر من الأرض^(١٧).

والشاهد وإنَّ تردَّد في كلامه بين الاكْتفاء بأحدهما أو تقديم السير، ولكنَّ

مع ملاحظة ما ذكره أخيراً من عدم وجود نصٍّ صريحٍ يدلُّ على تقدير الأذرع، واختلاف الأعلام في تقديره، وتناسب أصل تقدير الفرسخ والوضع اللغوي مع أصالة مسيرة اليوم، يظهر منه أنه مال إلى أصالة السير في مقابل التقدير بالفراسخ. واختار حفيده (صاحب مدارك الأحكام) في كتابه ما يشبه مختار الشهيد الثاني، وإن لم يتردد في النظر كما تردَّد الشهيد في روض الجنان.

وبيان ذلك أنه ذكر أولاً إجماع العلماء على أن القصر إنما يجب في مسيرة يوم تامٍّ، بريدين، أربعة وعشرين ميلاً. نقله عن جماعة، منهم: المحقق الحلي في المعتمد. وتعرض ثانياً لأدلة المسألة، بحيث يظهر من كلامه أن كلَّ واحد من الملاكين معتبر برأسه، والشاهد على ذلك ما ذكره من كيفية السير والمركب، ومن المراد من اليوم، هل هو يوم الصوم أم غيره؟ ومن تعقيب كلامه بما يدلُّ على أنه جمع بين الروايات بـ «أو»، لا «الواو». قال: تعلم المسافة بأمرين: الاعتبار بالأذرع على الوجه المذكور؛ ومسير اليوم^(١٨).

ثم تعرض لمسألة الاختلاف بين الملاكين، وقال: الثاني: لا ريب في الاكتفاء بالسير عن التقدير، ولو اعتبرت المسافة بهما واختلفا فالأظهر الاكتفاء في لزوم القصر ببلوغ المسافة بأحدهما. واحتمل جدِّي في بعض كتبه تقديم السير؛ لأنه أضبط، ولأنَّ الأصل الذي اعتمد عليه المصنّف في تقدير الميل، وهو مناسبته لمسير اليوم، يرجع إليه. وربما لاح من كلام الشهيد في الذكرى تقديم التقدير، ولعله لأنه تحقيق، والآخر تقريب^(١٩).

وأما صاحب الحدائق الشيخ يوسف البحراني فهو أيضاً ممن ذكر نقل الإجماع على أن المسافة الموجبة للقصر هي مسيرة يوم تامٍّ، بريدين، ثمانية فراسخ، أربعة وعشرين ميلاً^(٢٠). لكنّه بعد نقل الروايات الدالة على مختاره تعرض لموارد اختلاف السير والتقدير، وقال: لا خلاف ولا إشكال في الاكتفاء بالسير، كما تكاثرت به الأخبار. وكذا لا إشكال في ما لو اعتبرت المسافة بالتقدير فوافق السير. إنما الإشكال في ما لو اختلفا، فهل يتخير في العمل على أيهما كان، ولزوم القصر ببلوغ المسافة بأحدهما، أو أنه يقدم السير؛ لأنه أضبط، أو يقدم التقدير؟ احتمالات. استظهر أولها في المدارك. والظاهر أن وجه ورود النصوص بكلِّ منهما. واحتمل في

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

الروض تقديم السير، قال: لأنّ دلالة النصّ عليه أقوى؛ إذ ليس لاعتبارها بالأذرع على الوجه المذكور نصٌّ صريح، بل ربما اختلفت فيه الأخبار وكلام الأصحاب^(٣١).
أقول: لا ريب أنّ الاعتبار بكلّ منهما جيّد؛ بالنظر إلى دلالة النصوص المتقدّمة عليهما، إلا أنّ الإشكال في التقدير من حيث الاختلاف في تفسير الفرسخ، كما عرفت من اضطراب كلامهم في الميل، والرجوع إلى الاحتياط بالجمع، والتقصير والإتمام في موضع الاشتباه طريق السلامة، والله العالم.
يظهر من كلامه هذا أنّه وافق صاحب المدارك، وإن احتاط في التقدير من جهة الاختلاف في الفرسخ، كما هو دأبه في الكتاب، ولكن ليس معنى احتياطه لزوم رعاية مجموع الملاكين أو أكثرهما، بل احتياطه ليس إلاّ في التقدير، ولذا لو كان أكثر ما يحاسب به الفراسخ أقلّ من مسيرة اليوم لا ريب في الاعتماد عليه.
والشاهد أنّ السير عنده ملاكٌ برأسه تعرّضه لكيفية اليوم والسير والمركب، حيث إنّه ذكر: المراد باليوم على ما ذكره الأصحاب يوم الصوم، والمراد بالسير فيه ما هو المتعارف الغالب من سير الإبل القطار وسير عامة الناس؛ فإنّه الذي يحمل عليه الإطلاق، مضافاً إلى ما صرّحت به الأخبار... واعتبر الشهيدان اعتدال الوقت والسير والمكان، قال في المدارك: هو جيّد بالنسبة إلى الوقت والسير، أمّا المكان فيحتمل قوياً عدم اعتبار ذلك فيه؛ لإطلاق النصّ، وإن اختلفت كميّة المسافة في السهولة والحزونة.

أقول: ما ذكره من الاحتمال؛ لإطلاق النصّ، مع اعترافه باختلاف كميّة المسافة في السهولة والحزونة، يجري في الوقت أيضاً؛ فإنّ النصوص مطلقةٌ شاملة بإطلاقها لجميع الأوقات، فقصير النهار وطويله ممّا تختلف به الكميّة أيضاً، فلا وجه لتسليمه لهما ذلك في الوقت ومناقشته في المكان. وبالجملة فغاية ما يستفاد من النصوص هو اعتدال السير كما عرفت، وما عداه فلا، فإنّ حمل إطلاق النصوص على الحدّ الأوسط بين طريقيّ الزيادة والنقصان والإفراط والتفريط؛ ليكون ضابطاً كلياً لا يختلف بالزيادة والنقصان، ففي الجميع، وإلا فلا معنى لتسليم ذلك في فرد والمناقشة في الآخر. وإلى ما ذكرنا يُشير كلام جدّه في الروض، حيث قال: ولما كان ذلك يختلف باختلاف الأرض والأزمنة والسير حُمّل على الوسط في الثلاثة، انتهى. وهو

ويظهر من كلامه، وما نقله من الأعلام، أن من قال بملاكية السير في قبال التقدير تعرّض لكيفية السير.

والمحقق الأردبيلي، وإن وافق صاحب المدارك والحدائق في لزوم الاكتفاء بالأقل، إلا أنه ادعى أن الملاكين يتطابقان ظاهراً. قال في مجمع الفائدة والبرهان ما نصّه: الثالث: التفاضل بينهما غير ظاهر، إلا أن اليوم أقرب إلى فهم الأكثر وأسهل، بخلاف الفراسخ. والظاهر أن أحدهما كافٍ، وإن لم يصل إلى الآخر على تقدير التفاضل، ويكون حينئذ الحد حقيقة هو الأقل^(٢٣).

ويظهر من صاحب الجواهر أنه، وإن اعتقد بأن السير هو الأصل في المسافة، ولكن الشارع؛ دفعا لاختلاف سير اليوم بحسب الأزمنة والأمكنة والدواب و...، قدره بالبريدين، بعد أن كانا متقاربين في الواقع. ولذلك أتى بالروايات الدالة على السير أولاً، وتعرّض لكون اليوم هو يوم الصوم أو أقل من ذلك، وقال: هي (المسافة) مسير يوم تام، كيوم الصوم؛ للروايات الكثيرة المشتملة على بياض اليوم، الظاهرة في إرادة يوم الصائم منه؛ للتعبير فيها ببياض يوم. وبه صرح بعضهم، بل لم نعثر على خلاف فيه. ولولا ذلك (هذه الروايات) لأمكن إرادة ما بين انتشار الضياء إلى انكسار سورته بانحدار الشمس إلى الغروب من اليوم، مع استثناء القبولة في القيظ وغيرها مما لا يقدر في صدق السير يوماً عرفاً. لكن لا بأس بالأول بعدما عرفت من دلالة النصوص المعتضدة بما عثرنا عليه من الفتوى عليه^(٢٤).

وعقب كلامه بالتعليق على ما ذهب إليه صاحب المدارك والحدائق، بل الشهيد الثاني، بما يظهر منه أن السير والتقدير متساويان في المسافة، والفرق بينهما أن الأول تقريب، والثاني تحقيق، فلا معنى لطرح مسألة اختلاف السير والتقدير في المسافة رأساً. قال ما نصّه: وعلى كل حال فهو (التقدير) تحقيق في تقريب، كما في نظائره، فالتريد بين بياض اليوم والبريدين في خبر أبي بصير السابق ترديداً في ما يسهل على المكلف اعتباره، وإلا فهما شيء واحد في نظر الشارع، لا أنهما أمران مختلفان؛ كي يتّجه البحث في أن مدار المسافة عليهما معاً، بمعنى كون الاعتبار فيهما اجتماعهما...؛ أو أن المدار على مسير اليوم، وإن قصر عن البريدين؛ لأنه الأصل في المسافة، والتقدير

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

بالبريدين تقديرٌ له...؛ أو أن المدار على التقدير بالبريدين، كما عساه يلوح من الذكرى؛ لأنه تحقيقٌ، والآخر تقريب؛ أو أن المدار على حصول أحدهما؛ عملاً بكل من الدليلين، كما استظهره في المدارك، ضرورة أن ذلك كله مبني على أنهما تقديران مختلفان مسافةً، أما بناء على ما ذكرنا من أنهما شيء واحد عند الشارع. فمسير اليوم عنده عبارة عن قطع بريدين، وبالعكس، ومتى تحقق أحدهما تحقق الآخر في نظره. فلا يتأتى شيء من ذلك؛ إذ فرض مسير البريدين في بعض اليوم أو نقصان المسير اليوم عنهما حينئذٍ غير قادح في المراد شرعاً؛ لأن الأول مسير يوم عنده، بخلاف الثاني، كما هو واضح^(٢٥).

وكلامه المذكور مشتمل على الاحتمالات المتصورة والأقوال المذكورة في المقام، مع إشارة إلى مختصر من أدلة كل من الاحتمالات وكل من الأقوال. ولكن لا يخفى أن ما ادّعه المصنّف في قبال الأقوال المتعددة هو وحدة الملاكين واقعاً، وأن المسافة بحسب السير تكون تقريباً، وبحسب التقدير تكون تحقيقاً، وهذا الكلام ينفعنا في ما سيأتي، فانتظر.

ولكن لم أر غير صاحب الجواهر (من متأخري المتأخرين، والمعاصرين) من تعرّض لاختلاف الملاكين، وكيفية تقديم أحدهما على الآخر، بل لم أر من تعرّض لملاك سير اليوم مستقلاً، أو عطفاً على ثمانية فراسخ، بل الكلّ يصرحون بأن المسافة ثمانية فراسخ فقط.

نعم يظهر من عنوان الباب في الوسائل أن الشيخ الحرّ العاملي يكون ممن قال بأن أحد الملاكين يحقق السفر، فإنه قال في عنوان الباب: «باب وجوب القصر في بريدين ثمانية فراسخ، أو مسيرة يوم معتدل السير».

ولتتميم البحث نذكر بعض عبارات الأعلام المتأخرين والمعاصرين:

قال كاشف الغطاء: ...المسافة وتحقق بقطع ثمانية فراسخ^(٢٦).

وقال السيد محمد كاظم الطباطبائي: أمّا شروط القصر فأمر: الأول: المسافة، وهي ثمانية فراسخ^(٢٧). ولا يعلق على كلامه أحد من المحشّين على العروة^(٢٨).

وما يظهر من تأليفات المعاصرين أو تقاريراتهم أنهم ادّعوا الإجماع، بل الاتفاق على التقدير (بثمانية فراسخ)، ولم يتعرّضوا لملاك السير، وإن ذكر بعضهم روايات

بياض اليوم ومسير اليوم في مصنّفاتهم^(٢٩).

هذه نبذة من أقوال الأعلام. ونقل عن ولد المؤسس للحوزة العلمية في قم الشيخ مرتضى الحائري أنّه جمع بين القصر والاتمام، واحتاط في الصوم في ما بين الحدين في سيرته العملية.

وقال بعض المؤلّفين: إنّ المسافة الشرعية في يومنا الحاضر تكون ١٢٠٠ كيلومتر، وفي الحقيقة هي عين المسافة الشرعية في مسيرة يوم مع الباصات المتعارفة للسفر، وحدّده بالمسافة المذكورة^(٣٠).

ولكنّه مع سعيه في استناد نظره إلى الأدلّة المعتبرة لم يأت بما ينبغي أن يُذكر في المقام. ولعلنا نتعرّض فيما بعد لبعض ما قاله، وتمحيص كلامه، وصرفه إلى ما يقتضيه النظر، فانتظر.

الأقوال والاحتمالات المتصورة في المسألة

الأقوال المذكورة أو المتصورة في المقام تنتهي إلى السنّة، بعد أن أغمضنا عن بعض التقديرات التي تحمل على التقيّة عند الجميع.

الأوّل: إن ملاك المسافة هو التقدير (ثمانية فراسخ أو بريدان) فقط. وما في بعض الروايات من السير (بياض يوم أو مسيرة يوم) ليس إلّا أمانة على تحقّق التقدير. ولذا لو علمنا أنّ سفرنا يبلغ إلى التقدير لا اعتبار للسير أصلاً. هذا هو المشهور، بل المتفق عليه في كلمات الفقهاء، وخصوصاً المتأخّرين منهم.

الثاني: إنّ الملاك هو السير المتعارف (مسيرة يوم أو بياض يوم)، والتقدير علامة وأمانة على تحقّق مسيرة يوم في السفر، ولكنّ ليس كلّ مَنْ سافر مسيرة يوم بأيّ كيفية وبأيّ وسيلة وفي أيّ يوم يقصّر ويفطر، بل المعيار هو السير المتعارف مع الوسائل النقلية المتعارفة في الزمان، وفي يوم معتدل من السنة، في هذا الاحتمال يمكن طرح احتمالات كثيرة من جهة اعتدال السير، والمركب، واليوم؛ ومن جهة أنّ اليوم هو يوم الصوم أو أقلّ من ذلك، من طلوع الشمس إلى غروبها، ولكنّ حيث إنّ هذه الاحتمالات تطرح بعد إثبات أصل ملاكية السير مستقلاً أو عدلاً للتقدير نحيل طرحها واختيار الحقّ بينها إلى موضع آخر، بعد إثبات أصل الملاكية، فانتظر. وهذا

ما يميل إليه الشهيد في روض الجنان، كما سبق.

الثالث: إن الملاك هو السير، كالثاني، ولكن لا تقيّد فيه للمتعارف أصلاً. ولذا لو قطع المسافران مسافة واحدة في التقدير، ولكن قطع أحدهما المسافة بالسفينة، ومن جهة بطء سرعة السفينة قطعه في أكثر من اليوم، والآخر قطعها في بعض اليوم بالدابة، فيتمّ الراكب الذي يرجع من يومه صوماً، ويقصر صاحب السفن. تدلّ على هذا الاحتمال رواية مرسلّة نقلها الصدوق في المقنع.

الرابع: الملاك أحد التقديرين، الأوّل والثاني. وليس أحدهما أمانة على الآخر، بل هما ملاكان مستقلّان. فلو سافر ثمانية فراسخ في مدّة قليلة قصر وأفطر، وإن لم يبلغ إلى مسيرة يوم؛ ولو سار مسيرة يوم ولم يبلغ ثمانية فراسخ قصر أيضاً، كما قد يقال في مسألة خفاء الجدران وعدم سماع الأذان بالنسبة إلى حدّ الترخّص. وهذا هو الذي استظهر من المدارك، وقال به صاحب الحدائق والمحقّق الأردبيلي، كما سبق.

الخامس: الملاك مجموع التقديرين الأوّل والثاني، وإنهما وإن لم يكونا أمانة، ولكن ليس كلّ واحدٍ منهما ملاكاً مستقلّاً، بل مجموعهما يحقّق ملاك المسافة الشرعية. ولذا يجب القصر والإفطار في صورة واحدة، وهي بلوغ المسافة ثمانية فراسخ ومضي مسيرة يوم من بدء السير، ولكن في الصور الثلاثة^(٣١) الباقية لا يجوز القصر والإفطار.

السادس: إنّ التقدير والسير ينطبقان دائماً. ولذا لا موضوع للنزاع أيّهما هو الملاك؟ وأيّهما الأمانة على الآخر؟ بل أحدهما تحقيق، والآخر تقريب. وهذا مختار صاحب الجواهر، وإنّ استظهر من أوّل كلامه أنّه اعتقد بأنّ الملاك الأصلي هو السير، وتقديره بالبريدين ليس إلّا لحسم مادة الاختلاف في السير بحسب الأزمنة والأمكنة والدوابّ، كما ذكرنا كلامه مفصلاً، فراجع.

هذه هي الأقوال والاحتمالات المطروحة في المسألة، التي يمكن الاعتناء بها في الجملة، وإلا فالفروض المتصورة أكثر ممّا ذكرنا، ولكن لا يسعنا في هذا المختصر التعرّض لها، وإبطالها بعده.

ومن المعلوم أنّ أشهر السنّة هو الأوّل، وأبعدها الثالث. ولكن مع ذلك لكلّ من الاحتمالات السنّة أدلّة ذكرها القائلون بها، أو يمكن أن تذكر لهم، ولكن قبل

التعرّض للأدلة، واختيار بعضها، وإبطال البعض الآخر، نتعرّض للروايات والطوائف المميّزة فيها.

نظرة إلى الروايات وطوائفها

الروايات التي ترتبط بالبحث توجد غالباً في ثلاثة أبواب من أبواب صلاة المسافر من الكتابين الجليلين: الوسائل؛ ومستدرکه. ومجموع هذه الروايات تبلغ أربعة وخمسين رواية. ومن الطريف أنّ إسناد أكثر هذه الروايات معتبرٌ، من صحيح أو موثّق أو مصحّح. وفي كل طائفة من الطوائف يوجد خبرٌ أو أكثر يكون من جهة السند تاماً. وعلى ما أحصيت وتفحصت فإنّ الروايات المعتبرة منها تبلغ ثلاثين. وأمّا من جهة المدلول فمختلفة جداً، بحيث لو لم ينضمّ بعضها إلى بعض من جهة تقارب المعنى فمع الجمود على النصوص يوجد أكثر من عشرين ملاكاً على تحقّق السفر الشرعي. ومن المناسب للمقام أن نذكر هذه الملاكات؛ ليعلم إجمالاً ما ذكر في النصوص، وهي هذه:

- ١- مسيرة يوم. ٢- بريدان أو مسيرة يوم. ٣- مسيرة يوم أو بريدان أو ثمانية فراسخ.
- ٤- مسيرة يوم أو ثمانية فراسخ. ٥- بياض يوم. ٦- مسيرة يوم على سحب سير القطار.
- ٧- مسيرة يوم على حسب مركب المسافر. ٨- مسيرة يوم أو بريدان أو أربعة وعشرون ميلاً. ٩- مسيرة يوم وليلة. ١٠- مسيرة يومين. ١١- بريدان. ١٢- بريدان أو ثمانية فراسخ.
- ١٣- ثمانية فراسخ. ١٤- بريد. ١٥- أربعة فراسخ. ١٦- أربعة وعشرون ميلاً أو اثنا عشر ميلاً. ١٧- عشر فراسخ. ١٨- ثلاثة برد. ١٩- ما يعلل فيه ثمانية فراسخ بمسيرة يوم. ٢٠- ما يستأنس منه بأنّ الشدّة موجبة للقصر.

هذا ولكنّ بعض الملاكات المذكورة في الروايات يحمل على التقيّة قطعاً؛ لمعارضته للملاكات الأخرى، وموافقته لأقوال العامّة، كما في «مسيرة يومين» أو «يوم وليلة»؛ وبعضها يرجع إلى بعض، أو يجمع بينهما جمعاً عرفياً، كما في الجمع بين ملاك ثمانية فراسخ وأربعة فراسخ أو بريدان وبريد، حيث إنّ المراد من البريد هو مقدار مسافة من أراد أن يقطع بريداً ذاهباً ويقطع بريداً جائياً، فيصير المجموع بريدين، فلا تعارض بينهما، وكما في موارد الجمع بين ملاك البريدين وثمانية فراسخ

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

وأربعة وعشرين ميلاً، حيث إنَّ كلاً منها ينطبق على الآخر. وبعد إرجاع ما يمكن أن يرجع إلى الواحد، وطرح ما يحمل على التقية، تصير طوائف الروايات المذكورة ستاً، وهي ما يلي:

١. ما يدلّ على أنّ الملاك هو زمان السير (مسيرة اليوم).
٢. ما يدلّ على أنّ الملاك هو تقدير الفراسخ (مسافة خاصّة).
٣. ما يدلّ على أنّ الملاك منطبق على مسيرة اليوم وثمانية فراسخ.
٤. ما يدلّ على أنّ الملاك أحدهما، من مسيرة اليوم وثمانية فراسخ.
٥. الروايات المعلّلة أو المستأنسة من الحكمة المذكورة فيها بأنّ الملاك الأصلي هو الزمان.

٦. ما يدلّ على منشأ جعل الترخيص للمسافرين، وهو سفر رسول الله ﷺ إلى ذي خشب و... وهذه المسافة تكون مسيرة يوم، بريدان، ثمانية فراسخ. وعند النظر إلى الطوائف المذكورة نقول إجمالاً:

إنّ الطائفة الأخيرة من جهة أنّها نقلت فعل النبي ﷺ، وجعل الحكم من جهة فعله، وما قطعه النبي ينطبق على ملاك السير والتقدير، لا تفيد للجمع بين الطوائف السابقة.

والطائفة الثالثة الدالة على انطباق الملاكين، خاصّة بمسيرة اليوم في الأزمان السابقة، ولكن لا تصح للانطباق في عصرنا الحاضر، فإنّ مسيرة يوم في العصر الحاضر يبلغ اليوم أضعاف ثمانية فراسخ، اللهمّ إلا أن يقال بأنّ المراد من مسيرة اليوم هو مسيرة يوم للسفر مع الجمل والإبل في كلّ عصر وزمان، لا مسيرة يوم للسفر بالوسائل النقلية المتعارفة في كلّ زمان.

وأما الطائفة الخامسة فتتحد مع الأولى في المضمون، وإنّ تفاوتت معها في قوّة الدلالة؛ حيث إنّ هذه الطائفة تشتمل على التعليل.

فيبقى التعارض بين ثلاث طوائف: الأولى؛ والثانية؛ والخامسة، وتكون الطائفة الرابعة شاهداً للجمع بين الأوليين، وتصير النتيجة أنّ الملاك أحدهما من السير والتقدير مستقلاً. فلو سافر مسيرة يوم ولم تبلغ المسافة ثمانية فراسخ قصر؛ ولو سافر ثمانية فراسخ في أقلّ من اليوم قصر أيضاً. ولكنّ بعض القرائن الخارجية والتعليل

المذكور في الطائفة الخامسة تأبى هذا الجمع. ولذا نحتاج إلى تعمق في أدلة الأقوال المختلفة، والقرائن الخارجية، حتى نحكم بما يقتضيه التحقيق في المقام.

ذكر الاحتمالات وأدلتها تفصيلاً

أدلة القول الأول «تحديد المسافة بالتقدير»

إنّ القائلين بهذا القول هم جُلُّ المتقدمين والمتأخّرين، بحيث كاد أن يكون إجماعاً. وبما أنّ هذا القول هو المشهور لا يستند أكثرهم إلى دليل خاص. وإنما تعرّضوا لمقداره بحسب ما يقدر به المسافة في العصور المتقدّمة، كالإصبع والذراع وشعر البرذون. وتعرّضوا في كيفية تقدير الميل، وكيفية انطباق الملاكات، للتقدير بعضها على بعض. ومع هذا يمكن أن يستفاد من كلمات بعض الفقهاء أن الدليل على أنّ المسافة ثمانية فراسخ هو الإجماع؛ والروايات الواردة في الباب.

قال السيد الحكيم: [المسافة وهي ثمانية فراسخ]. فلا يعتبر الزائد عليها؛ إجماعاً منّا. حكاه غير واحد. وتدلّ عليه النصوص المستفيضة؛ ففي مؤتق سماعة: في كمّ يقصر الصلاة؟ فقال عليه السلام: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ. وفي رواية الفضل: إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر. وفي صحيح الكاهلي: بريد في بريد، أربعة وعشرون ميلاً. وفي رواية ابن الحجّاج: أربعة وعشرون ميلاً، يكون ثمانية فراسخ. وفي صحيح أبي أيوب: «في بريدين أو بياض يوم»، ونحوها وغيرها. وأمّا ما ورد في تحديدها بمسيرة يوم وليلة، كما في صحيح زكريا بن آدم، أو مسيرة يومين، كما في رواية أبي بصير، أو ثلاثة برد، كما في صحيح البيزنطي، فهو مطروح، أو محمول على ما لا يناه في الأوّل، أو على التقيّة^(٣٢).

وكلامه مشتمل على كلّ من الدليلين: الإجماع؛ والروايات.

ولكن لا يخفى أنّ ما يراه دليلاً على المطلوب من الروايات يكون بين ما يدلّ على التقدير فقط وما يدلّ على أنّ الملاك إمّا التقدير أو السير، وبين ما يدلّ على أنّ الملاك هو مسيرة اليوم المنطبق على التقدير. ولكنّ الظاهر عنده أنّ الأصل هو التقدير، ولذا يكون السير عنده علامة على تحقّق ثمانية فراسخ.

والشاهد على أنّه لا يرى اعتباراً خاصاً لمسيرة يوم في عرض التقدير هو تعرّضه

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

في ذيل كلامه للروايات المتعارفة لمختاره. وفي هذا المقام ذكر ثلاثة روايات ليس فيها ما يدل على مسيرة يوم أو بياض يوم، بل الروايات إما أن تدلّ على ثلاثة برد، أو أكثر من يوم واحد من السير^(٣٣).

وقال السيد الخوئي: «لا إشكال، كما لا خلاف بين المسلمين - إلا من شدّ من العامة -، في اعتبار المسافة، وأنها ثمانية فراسخ، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر - حداً - والنصوص بها متكاثرة، بل لعلها متواترة، ولو إجمالاً، وفيها الصحاح والمؤثقات، على اختلاف ألسنتها، من التعبير بثمانية فراسخ، أو بريدين - وكلّ بريد أربعة فراسخ -، أو أربعة وعشرون ميلاً - وكلّ فرسخ ثلاثة أميال -، أو السير في بياض النهار المنطبق في السير العادي على ثمانية فراسخ^(٣٤).

ما ذكره السيد الخوئي يشبه مقالة السيد الحكيم، ولكن هو يدعي أكثر من إجماع الفرقة المحققة، بل ادّعى عدم الخلاف بين المسلمين، إلا من شدّ من العامة. ومن جهة أخرى صرح ببعض الملاكات المذكورة في الروايات، وادّعى انطباق جميعها على ثمانية فراسخ، ومن جملتها: السير في بياض النهار، أو مسيرة اليوم. والظاهر من كلامه أنّ السير المعتبر هو السير العادي في الزمان السابق، أو السير مع القطار والأثقال، المنطبق على ثمانية فراسخ، ولذا عطف على الثمانية، ولا يكون أصلاً برأسه.

ولكنّ ما ادّعه من عدم الخلاف بين المسلمين ليس بتام؛ لأنّه إما أن يريد بأنّ مسألة اعتبار المسافة ممّا لا خلاف فيه، إلا من بعض العامة، بلا نظر إلى تقدير المسافة، ففيه: إنّه بهذا المقدار ينطبق عليه إجماع الكلّ، ولا يخالفه حتّى بعض العامة؛ وإمّا أن يريد بأنّ تقديرها بثمانية فراسخ ممّا لا خلاف فيه، إلا من بعض العامة، ففيه: إنّ العامة يجمعون على خلافه، وإنّ اختلفوا في التقدير أيضاً. نقل عبدالرحمن الجزيري أقوالهم في المسألة، وقال: يشترط لصحة قصر الصلاة شروط، منها: أن يكون السفر مسافة تبلغ ستّة عشر فرسخاً ذهاباً فقط، مسيرة يوم وليلة بسير الإبل المحمّلة بالأثقال سيراً معتاداً. وتقدير المسافة بهذا متفق عليه بين الأئمة الثلاثة، ما عدا الحنفية... والحنفية قالوا بأنّ المسافة مقدّرة بالزمن، وهو ثلاثة أيّام من أقصر أيّام السنة، ويكفي أن يسافر في كلّ يوم منها من الصباح إلى الزوال، والمعتبر

السير الوسط، أي سير الإبل ومشى الأقدام... ولا عبرة بتقديرها بالفراسخ على المعتمد، ولا يصحّ القصر في أقلّ من هذه المسافة، وبعض الحنفية يقدّرها بالفرسخ، ولكنّه يقول: إنها أربعة وعشرون فرسخاً، فهي ثلاثة مراحل، لا مرحلتين^(٣٥).

وقال ابن قدامة في المغني: وإذا كانت مسافة سفره ستّة عشر فرسخاً، أو ثمانية وأربعين ميلاً بالهاشمي، فله أن يقصر. قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: في كمّ تقصر الصلاة؟ قال: في أربعة بُرد، قيل له: مسيرة يوم تام؟ قال: لا، أربعة بُرد ستّة عشر فرسخاً، ومسيرة يومين^(٣٦).

ولم يحضرنى الآن غير المغني لابن قدامة الحنبلي من الكتب المرتبطة بسائر مذاهبهم. ولكنّ ظهر ممّا ذكرنا من الكتابين المذكورين أنّ ما نسبته السيد الخوئي إلى العامّة ليس بتامّ، ولكنّ ادّعاءه إجماع الإمامية أو مشهورهم فليس ببعيد، وخصوصاً مع القول بأنّ بعض المتأخّرين، كصاحب المدارك والشهيد الثاني و...، وإنّ قالوا بكفاية مسيرة اليوم، ولكنّهم اعتقدوا بأنّ ثمانية فراسخ أيضاً يكفي لتحقيق قطع المسافة.

نقد أدلّة القول الأوّل

أمّا الإجماع فلا اعتبار له في المقام. وعدم اعتباره ليس من جهة احتمال كونه مستنداً إلى الروايات الموجودة عندنا فقط، بل من جهة أنّه لا يوجد إجماع في المسألة رأساً؛ لأنّ من شرط تحقق الإجماع في المسألة كونها معنونة عند الأصحاب، وملتفتاً إليها من جانبهم. ولكنّ الأصحاب قديماً وحديثاً لا يدعون الإجماع على ثمانية فراسخ في قبالة القول بمسيرة يوم، بل هم يدعون الإجماع عليها في قبالة أقوال العامّة، أي في قبالة ستّة عشر فراسخ، أو ثلاثة برد، أو مسيرة يومين، وثلاثة أيام، ونحوها. ولذا عطف بعضهم ثمانية فراسخ على مسيرة يوم أو بياض يوم، بحيث يظهر منهم عدم التفرقة بينهما، بل عندهم أصل واحد، وهو ثمانية فراسخ، وإنّ عرف ذلك بمسيرة يوم أحياناً.

وعلى هذا الأساس لو قيل بأنّ الملاك هو مسيرة يوم، لا ثمانية فراسخ، لا يمكن إبطاله بأنّ هذا خلاف الإجماع. نعم، هذا يخالف كلمات المعاصرين، الذين

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

واجهوا السيارات المتداولة، ولكن مع ذلك حكموا بأن الملاك ثمانية فراسخ، لا أقل ولا أكثر، وحملوا الروايات الدالة على مسيرة يوم أو بياض يوم على مسيرة يوم عادي في زمن صدور الروايات، لا في كل زمان بحسبه، وهذا ما نتعرض له في ما يأتي.

وأما الروايات فإن في بعضها ما يدل على أن الملاك هو التقدير فقط؛ كما في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: التقصير يجب في بريدين^(٣٧)؛ وصحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ قال: بريد ذاهباً، وبريد جائياً^(٣٨)؛ ومصححة الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام: والتقصير في ثمانية فراسخ وما زاد، وإذا قصرت أفطرت^(٣٩)، إلا أنها معارضة بما دل على أن الملاك هو مسيرة يوم، كما في صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يخرج من سفره وهو في مسيرة يوم؟ قال: يجب عليه التقصير في مسيرة يوم، وإن كان يدور في عمله؛ وفي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: جرت السنة ببياض يوم^(٤٠).

ولو قيل: إنه وإن وقع في بعض الروايات هذا التعبير، ولكنها أمانة على تحقق الملاك، وليست ملاكاً برأسه. وفي الواقع إن الشارع لاحظ حال الناس، وعدم إمكان تقديرهم مسافة السير بالإصبع والأذرع... إلا بالمشقة العظيمة، فسامحهم، وجعل لهم أمانة غالبية على تحقق ثمانية فراسخ، وهي مسيرة يوم تام للمركب العادي. والشاهد عليه أنه في بعض الروايات انطبق أحدهما على الآخر، أو عطف أحدهما على الآخر، وهو دال على أن أحدهما تفسير للآخر مصداقاً، ومنطبقاً عليه.

ففي مؤتقة سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال عليه السلام: في مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ^(٤١).

وفي مؤتقة أخرى له - ومن المحتمل قريباً وحدتها مع ما سبق - قال عليه السلام: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ.

وفي صحيحة أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن التقصير؟ قال: في بريدين، أو بياض يوم^(٤٢).

قلت: يمكن أن يقال في هذا المجال، ومع قطع النظر عما يلي: إنه لا دليل على أصالة التقدير؛ لأنه كما يمكن أن يكون ما فرضتم صحيحاً يمكن أن يكون

الملاك هو السير العادي في اليوم، ولكن بما أن المراكب مختلفة، والركب أيضاً قد يسير سريعاً وقد يسير بطيئاً، وبعض المسافرين لا يقطعون الطريق من الطلوع إلى الغروب و...، قرّر الشارع ثمانية فراسخ أمانة وقتية آنذاك لهم، بحيث لو علموا أنّ سفرهم بلغ مسيرة يوم قطعاً فلا اعتبار بالأمانة عليه.

وأما الشاهد المذكور ففيه أنّ ما يدلّ على الانطباق يمكن أن يكون انطباقاً وقتياً آنذاك، وما يتضمّن انطباق أحدهما على الآخر يمكن حمله على ما سبق، أو حمله على أنّهما ملاكان مستقلّان، يدلّ كلّ منهما على تحقّق السفر الشرعي، فليس في الروايات شاهدٌ على مدّعاها.

لا يُقال: الاعتبار بثمانية فراسخ دون مسيرة يوم؛ لأنّ الأوّل تحقيق، والثاني تقريب.

لأنه يُقال: لا يستدلّ في الشرع على أساس هذه الاستحسانات، وإلاّ يمكن أن يقال بأنّ السير مقدّم في الاعتبار؛ لأنه في الأزمنة السابقة كان أضبط من التقدير.

إشارة إلى الاحتمال الثاني

بما أنّ هذا الاحتمال هو المختار عندنا، ويحتاج إثباته إلى إبطال بعض الأقوال، وإلى مقدّمات آخر، نحيل البحث فيه إلى آخر هذا المقال، فانتظر.

دليل الاحتمال الثالث

وهو أنّ الملاك مسيرة يوم مطلقاً، سواء كان المركب بطيئاً أو سريعاً، وبعبارة أخرى: مطلق مسيرة يوم بلا تقيّد بكون السير والمركب والطريق عادياً. وما وجدت لهذا الاحتمال قائلًا، ولكنّ تكون على مضمونه روايةً مرسلّة، نقلها الصدوق في المقنع، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أتى سوقاً يتسوّق بها، وهي من منزله على أربع (سبع) فراسخ، فإنّ هو أتاها على الدابة أتاها في بعض يوم، وإنّ ركب السفن لم يأتها في يوم؟ قال: يتمّ الراكب الذي يرجع من يومه صوماً، ويقصّر صاحب السفن ^(٤٣).

وبما أنّ مفادها مخالفٌ لغيرها من الأخبار والفتاوى فقد قال صاحب الوسائل في

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

مقام الجمع: ولعلّ وجه إتمام صاحب الدابة أنه يرجع قبل الزوال، أو يخرج بعده؛ لما يأتي في الصوم، بخلاف صاحب السفينة^(٤٤).
ولكن لا يخفى أنه لا شاهد لحمل مطلق الكلام في الرواية على ما قيده، وهذا من أوضح موارد الجمع الشرعي.

نقد الاحتمال الثالث

ولكنّ الأولى ردّ هذا الاحتمال من جهة أنه لا دليل عليه، إلا رواية مرسله سنداً، ومعرض عنها عند الأصحاب، والرواية بهذه الأوصاف لا تصلح دليلاً للحكم الشرعي، مضافاً إلى أنّ هذه الرواية معارضة بالروايات الصحيحة، الدالة على عدم الاعتبار بكيفية السير، بل الملاك هو السير العادي.

ففي مصحّحة الفضل بن شاذان، عن الرضا^(٤٥): ..وقد يختلف المسير، فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون فرسخاً، وإنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ؛ لأن ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، وهو أعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكاريون^(٤٥).

وفي صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي أنه سمع الصادق^(٤٦) يقول: في التقصير في الصلاة بريد في بريد، أربعة وعشرون ميلاً، ثم قال: كان أبي يقول: إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار^(٤٦).
وفي صحيحة أخرى لعبدالرحمن بن الحجاج قال: قلت له - أي للصادق^(٤٦) -: إنّ بياض اليوم يختلف، يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم؟ قال: فقال^(٤٦): إنّ له ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت سير هذه الأتقال (الأميال بين مكة ومدينة)، ثمّ أوماً بيده، أربعة وعشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ.

هذه الروايات كلّها معارضة للمرسل المذكورة، ولا أقلّ من التعارض والتساقط.

ومن جهة أخرى هذه الرواية معارضة بما دلّ على أنّ المسافة تقدّر بثمانية فراسخ، ولا تنهض هذه الرواية المرسله في قبال المعارضات قطعاً.

دليل الاحتمال الرابع

ملخص الاحتمال أنّ كلاً من التقدير والسير ملاكٌ مستقلٌّ برأسه، ويكتفي بأحدهما في وجوب القصر. فلو سافر عادياً طول اليوم ولم يقطع ثمانية فراسخ قصر؛ ولو سافر ثمانية فراسخ في أقلّ من اليوم أيضاً قصر. وهذا القول هو مختار المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الحدائق، وإنّ ادعى الأوّل بأنّهما يتطابقان ظاهراً.

والدليل على مختارهم ظاهر بعض الأخبار، ويمكن تقريره بوجهين:

الأوّل: توجد في الأخبار الصحيحة طائفتان رئيستان: إحداهما تدلّ على أنّ الملاك هو التقدير؛ والثانية تدلّ على أنّ الملاك هو مسيرة يوم أو بياض يوم، وتصير المسألة من صغريات المسألة الأصولية المعروفة: «إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء». وفي هذه المسألة الأصولية تذكر أربعة احتمالات للجمع بينهما^(٤٧). والأصحّ منها الجمع بين «أو». فمثلاً: في مسألة حدّ الترخّص يوجد روايتان: إذا خفي الأذان فقصر، إذا خفيت الجدران فقصر. وفي المقام يجمع بينهما بأنّ يقال: إذا بلغت المسافة إلى ثمانية فراسخ أو مسيرة يوم فيتحقّق السفر الشرعي^(٤٨).

الثاني: توجد إلى جنب الطائفتين المذكورتين طائفة أخرى، فيها روايات صحيحة تدلّ على المطلوب، وتكون شاهداً للجمع بين الطائفتين، وهي: صحيحة أبي أيوب، عن أبي عبد الله^(٤٩)، قال: سألتُه عن التقصير؟ قال: فقال^(٥٠): في بريدين أو بياض يوم^(٤٩)؛ وصحيحة أخرى لأبي بصير قال: قلتُ لأبي عبد الله^(٥٠): في كمّ يقصر الرجل؟ قال: في بياض يوم أو بريدين.

إشكالات على أدلّة الاحتمال الرابع

أمّا التقريب الأوّل فإنّه وإنّ قبلنا كبرى البحث في الأصول، ولكنّ في المقام خصوصية لا يمكن معها تطبيق تلك الكبرى عليه، والخصوصية هي أنّه من المظنون، بل المطمئنّ، أنّ ملاك السفر ليس إلّا واحداً منهما، ولذا لا بدّ أن يحمل أحدهما على الملاك، والآخر على أمانة عليها، أو يحمل كلاهما على الأمرتين لشيء ثالث غيرهما.

ومنّ تفحص الروايات تماماً، ويرى ما ينطبق المعياران فيه، ونظر في انطباقهما

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

في عصر الشارع غالباً، لا يبقى له أدنى ترديد في ما قلنا. ولندكر بعض ما يدل على أن الملاك واحد فقط، لا اثنين:

ففي مصححة الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، أنه سمعه يقول: إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقل من ذلك ولا أكثر؛ لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال، وفي ذيلها قال عليه السلام: وإنما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ؛ لأن ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل ^(٥١).

وفي مؤتفة سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ ^(٥٢).

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن التقصير؟ قال: في بريد، قلت: بريد، قال: إنه ذهب بريداً، ورجع بريداً، فقد شغل يومه ^(٥٣).

فهذه الروايات وأشباهاها تنادي بأعلى صوت بعدم استقلال كل من التقدير والسير، وأنهما ينطبقان، ويشيران إلى ملاك واحد؛ هو إما أحدهما، أو الثالث، كما سنبين. فكما لا يحتمل أحد أنه يمكن القول بأن أحد الملاكات من البريدين أو ثمانية فراسخ أو أربعة وعشرين ميلاً يكفي في تحقق السفر، بل يقولون بأنها جميعها تدل على ملاك واحد، وهو تقدير المسافة من جهة طول المسافة، كذلك لا ينبغي أن يحتمل استقلال ملاك مسيرة اليوم، والتقدير، كما لا يخفى.

وبهذا الجواب يظهر ما في التقريب الثاني للاستدلال؛ فإنه بعد ما ذكرنا من الروايات، التي يظهر منها وحدة الملاكين لا بد أن يحمل ما يدل على أن الحد بريدان أو بياض يوم ^(٥٤) على أن أحدهما تفسير للآخر، أو أمانة عليه، أو أن كليهما دال على ملاك آخر. نعم، كلمة «أو» في نفسها لو خُليت ونفسها تدل على الترديد أو التفرع ظاهراً، وفي المقام ظاهراً في التنويع، ولكن بقريته ما يوجد في الروايات المذكورة لا بد من حملها على غير ظاهرها. وبعد حمل الرواية على ما ذكر لا تكون ظاهرة في استقلال الملاكين، ولا تصير شاهداً للجمع بين غيرها من الروايات.

دليل الاحتمال الخامس، ونقده

وهو أن الملاك مجموع التقدير والسير، كما قد يقال في حدّ الترخّص بأنّ الملاك خفاء الجدران وعدم سماع صوت الأذان معاً.

ولكن لا نجد به قائلًا، وإن تعرّض له صاحب الجواهر في عداد الاحتمالات. ويمكن أن يستدلّ عليه بأنّه بعد القول بأنّ المورد من موارد «تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء» نختار كبروياً أنّ الجمع بين الشرطين إمّا أن يكون بالتصرّف في انحصارهما أو استقلالهما، وبما أن التعارض يكون بين المنطوقين نرفع اليد عن استقلالهما، وتصير النتيجة أنّ الملاك هو مجموع التقدير والسير. وفيه: قد بيّنا في محلّه أنّ مركز التعارض هو معارضة أحد المنطوقين ومفهوم الآخر، وبعبارة أخرى: لو لم يكن لكلّ من المنطوقين مفهوم فلا تعارض أصلاً، ولكن الآن وقع التعارض بين منطوق كلّ منهما وإطلاق مفهوم الآخر، ويجب رفع التعارض من جهة وروده، لا من جهة أخرى، ولو كان ممكناً. وهذا ممّا يحكم به العرف. وفي المقام لو تعمّقنا في الكلام نفهم أنّ الإشكال نشأ من الإطلاق المقابل للأوّل [الاستقلال]، لا الإطلاق المقابل للواو (الانحصار)، ولذا يرفع اليد عن الإطلاق الأوّل عرفاً، دون الثاني، فتصير النتيجة - لو صرف النظر عن إشكال الصغرى - أنّ الحكم في الكبرى هو الحكم باستقلال كلّ منهما، لا بجمعهما. ولكنّ المقام - كما سبق في ردّ الاحتمال الرابع - ليس من مصاديق الكبرى المذكورة، من جهة خصوصية المورد، فلا نعيد، فراجع.

دليل الاحتمال السادس

وهو ادّعاء انطباق أحد الملاكين على الآخر واقعاً، فيرتفع النزاع كلياً. وهذا هو مختار صاحب الجواهر، ومستظهر كلام الأردبيلي، كما سبق. بل يمكن أن يقال بأنّ الظاهر من كلام الأصحاب الذين لم يتعرّضوا للخلاف بين التقدير والسير هو هذا القول، وخصوصاً مع ذكر الملاكين على طريق عطف البيان في كلماتهم. قال في مفتاح الكرامة: في المعتبر والمدارك والذخيرة وظاهر المنتهى والتذكرة وكشف الالتباس ومجمع البرهان والدرّة والكفاية الإجماع على أنّه إنّما يجب التصدير في مسيرة يوم، بريدين، أربعة وعشرين ميلاً^(٥٥).

هذا ويظهر من أوّل كلام صاحب الجواهر أنّه اعتقد بأنّ الملاك هو السير، ولكن بعد أن يكون السير مختلفاً بحسب الأمكنة والأزمنة والسائرين ودوابّ السير

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

والجدد فيه وعدمه، بل ربما حصل فيه اختلاف أيضاً في تقديره لو وقع بالليل، أو الملقق منه ومن النهار؛ إذ لم يعلم أن المقدار يوم تلك الليلة أو يوم آخر، قدره الشارع بالبريدين؛ دفعا لهذا الاختلاف، بعد أن كانا متقاربين في الواقع^(٥٦).

وقال: على كل حال فهو لأي التقديراً تحقيقاً في تقريب، كمنظائره. فالترديد بين بياض اليوم والبريدين في خبر أبي بصير السابق ترديد في ما يسهل على المكلف اعتباره، وإلا فهما شيء واحد في نظر الشارع، لا أنهما أمران مختلفان^(٥٧).

والدليل على الاحتمال على ما يظهر من كلام صاحب الجواهر ليس إلا الاستظهار من الروايات، والجمع بينها بعد ملاحظة ما ذكره من اختلاف السير، وكونه تقريباً، والآخر تحقيقاً، جعله الشارع معياراً على المسافة.

وملخص أدلة صاحب الجواهر بتوضيح منا ما يلي:

١. ظاهر بعض الروايات الدالة على أن المسافة تقدر بالبريدين، وظاهر ما يدل على أنهما شيء واحد، كمصححة الفضل بن شاذان (عبر عنها صاحب الجواهر بحسنة الفضل بن شاذان).

٢. النصوص الكثيرة الدالة على تحقق المسافة بقصد بريد، معللة بأنه يتم له شغل يومه بإرادته الرجوع، فيكون بريداً ذاهباً وبريداً جائياً، حتى على ما فهمه الأصحاب منها من إرادة الرجوع ليومه، ضرورة عدم صدق شغل اليوم حقيقةً بالسفر إذا تخلل بين الذهاب والإياب الجلوس لقضاء الحاجة ونحوه، فلا بد حينئذٍ من إرادة مقدار ذلك، وهو البريدان.

٣. التمسك بإجماع الطائفة على أن التقصير متحقق في قطع البريدين، وإن كان في بعض اليوم^(٥٨).

إشكالات أدلة الاحتمال السادس

نحن نوافقه بأن السير تقريباً والتقدير تحقيقاً لشيء واحد في زمان الشارع؛ ونوافقه أيضاً بأن ثمانية فراسخ أمانة بينها الشارع لمن قطع المسافة على تحقق مسيرة يوم واحد، ولكن ذلك بعد أن كان السير والتقدير متقارباً في الواقع. وأما بعد أن صار مقدار مسيرة يوم بسير الوسائل النقلية العادية أضعاف ثمانية فراسخ فلا نسلم أن

تعيين الشارع جارٍ في هذا الزمان أيضاً، بل يفهم من الروايات والقرائن أنّ تقدير مسيرة اليوم بالبريدين أو ثمانية فراسخ ليس إلاّ بيان ما هو مطابق للواقع غالباً، وعلى تعبير صاحب الجواهر: هو تحقيقٌ في التقريب.

وعلى هذا الأساس تقدير مسيرة اليوم بثمانية فراسخ أمانةً وقتيةً آنذاك، وعلينا أن نبين أمانةً وقتيةً مناسبةً مع عصرنا الحاضر، وتقديراً متوسطاً لسير الوسائل النقلية الغالبة في الزمان، تقديراً للسفر، وتحقيقاً في التقريب.

نعم لو كنّا في عصر صاحب الجواهر نحكم بما حكم به هو؛ إذ كانت المراكب في زمانه مشابهةً للمراكب المعمولة في زمان الشارع من جهة السرعة والبطء؛ لأنّ مناقشتنا في كلامه يرجع إلى أنّ المراكب في عصرنا الحاضر تقطع أكثر من ثمانين فرسخاً في يومٍ واحد، فكيف يمكن أن يقال في هذا الزمان بأنّ ثمانية فراسخ تحقيق في تقريب، كمنظائرهم!

اللهم إلاّ أن يقال: ليس المراد من مسيرة يوم أو بياض يوم مسيرة يوم من المراكب العادية في كلّ زمان بحسبه، بل المراد مسيرة يومٍ بسير مراكب عصر الشارع فقط، ولذا لا يتخلّف سير الإبل والجمال و... عن ثمانية فراسخ أصلاً.

عوداً إلى الاحتمال الثاني وأدلته

وهو القول بأنّ الملاك هو مسيرة يوم أو بياض يومٍ عاديّ متوسط في كلّ زمان بالمراكب العادية في الأسفار العرفية النوعية.

ومال إلى هذا القول صاحب روض الجنان الشهيد الثاني، ويظهر من كلام صاحب الجواهر أنّ الأصل في الملاك هو المسير، وإنّ ألحق بكلامه ما يدلّ على وحدة الملاكين في نظر الشارع، فراجع.

ما يستفاد من كلمات الشهيد

قال الشهيد في ذكر أدلّة هذا القول، الذي مال إليه، ما يلي ملخصاً:

- 1- علل في خبر الفضل بن شاذان ثمانية فراسخ بأنّها تكون مسيرة يوم للعامة، وبما أن العلة تعمّم وتخصّص يعلم أنّ ما يحقّق السفر هو مسير يوم بسير الأثقال.

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

٢. دلالة النصّ على السير أقوى من دلالته على الفراسخ؛ إذ ليس لاعتبارها بالأذرع على الوجه المذكور نصٌّ صريح، وربما اختلفت فيه الأخبار.

٣. أصل تقدير الفرسخ عند المصنّف [العلامة] وجماعة يرجع إلى اليوم، وقال في التذكرة بأنّ المسافة تعتبر بمسير يوم للإبل، وكذا الوضع اللغوي، وهو مدّ البصر من الأرض^(٥٩).

ونسب صاحب المدارك دليلاً آخر إلى كلام الشهيد، وإنّ لم نره في الروض وهو:

٤. إنّ مسيرة يوم أضيّط من الفراسخ^(٦٠).

ولكنّ ليس كلّ واحدٍ من الأدلة الأربعة دليلاً مستقلاً، إلّا الأوّل منها. أما الثلاثة الأخيرة فغاية ما يستفاد منها التأييد أو الاستئناس فقط؛ فإنه لو ذكر لمسألة معياران مستقلاً، وكان أحدهما أوضح أو أضيّط، فلا دليل على تقدّم الأضيّط، ولا دليل على كون الأوضح أقوى دلالةً من الآخر.

وما قد يقال في كيفية تقدير الفرسخ في الأصل (على تقدير صحّته) لا يوجب تقدّم السير؛ لأنّ المعتمد في معاني اللغات هو ما يفهمه العُرف، لا مَنْ جعل اللغة. والعرف إذا واجه كلمة الفرسخ لا يفهم إلّا التقدير بحسب الأذرع وما شابها، لا بحسب سير الإبل و...

على أنّ ما ذكره من أصل تقدير الفرسخ لا يستند إلّا إلى بعض الفقهاء. وكلام بعض اللغويين لا يوجب علماً أو اطمئناناً إذا خالفهم الباقيون، فضلاً عن كلام بعض الفقهاء.

وما ذكر من تقدير الفرسخ بمدّ البصر من الأرض ففيه:

أولاً: أنّ الميل يعرف بمدّ البصر من الأرض، وهو ثلث الفرسخ، قال ابن المنظور: والميل من الأرض: قدر منتهى مدّ البصر^(٦١). والفرسخ ثلاثة أميال.

وثانياً: إنّ مدّ البصر من الأرض لا يرجع إلى السير أصلاً؛ لأنّ المقصود به إذا نظر ناظرٌ متعارف إلى الطريق ورأى راجلاً وراكباً يجيئان من أقصى المكان لا يتميّزهما أولاً، حتى إذا وصل إلى حدّ يميز الراجل من الراكب فهذا الحدّ يُسمّى ميلاً، وهو أحد طرق تقدير المسافة في الأزمنة السالفة. وبعد الالتفات إلى معنى «قدر

منتهى مدّ البصر» يعلم أنه لا يرتبط بالسير، وإن ارتبط بالراكب والراجل.
هذا، ولكنّ الذي يقتضيه النظر هو تقديم الاحتمال الثاني على باقي
الاحتمالات؛ بما ذكره الشهيد الثاني أولاً، وبغيرها ممّا يبدو في النظر. وهذا يحتاج
إلى مقدّمات.

إنّ الاستدلال على أنّ الملاك هو مسيرة يوم بالوسائل النقلية المتعارفة في كلّ
زمان بحسّبه يحتاج إلى تشييد مقدّمات، هي:

الأولى: إنّ ملاك تحقّق السفر ليس إلاّ شيئاً واحداً.

الثانية: مسيرة يوم لا يقيّد بالمركب المتعارف في زمان الشارع.

الثالثة: إنّ التقدير بثمانية فراسخ يختلف مع مسيرة يوم عادي دائماً في العصر

الحاضر.

الرابعة: إنّ الملاك هو السير، دون التقدير بثمانية فراسخ، من جهة:

١- أنّ التعليل المذكور في روايات التقدير بالفراسخ.

٢- إرجاع موضوع ثمانية فراسخ إلى شغل اليوم.

٣- النظر إلى كلمة جعل الترخيص في الصلاة والصوم.

تقريب الاستدلال، وإثبات المقدّمات

المقدّمة الأولى: إنّ ملاك تحقيق السفر ليس إلاّ شيئاً واحداً؛ هو إمّا التقدير

بالفراسخ؛ أو السير مسيرة يوم؛ أو ما يكون التقدير والسير علامةً عليه.

وقد حقّقنا هذه المقدّمة جواباً لاحتمال الرابع والخامس، وقلنا: إنّه منّ نظر إلى

الروايات وانطباق مسيرة يوم والفراسخ في بعضها، ونظر إلى القرائن الخارجية الدالّة

على أنّ الملاكين ينطبقان غالباً في عصر الشارع، وأنّ أحدهما تحقيق، والآخر

تقريب، لا يبقى له أيّ تردّد في أنّ المعيار ليس إلاّ واحداً منهما^(٦٢).

المقدّمة الثانية: إنّ مسيرة اليوم لا تقيّد بالمركب المتعارف في زمان الشارع.

والدليل عليه أنّ المفاهيم الكلّية لا تقيّد بخصوصية المصاديق المتعارفة في زمان

دون زمان، فكما أنّ السفر الشرعي لا يقيّد بمنّ قطع الطريق بالوسائل النقلية

والمراكب المتداولة في عصر الشارع، بل كلّ منّ قطع الطريق، ولو بالسيارات

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

المتسجدة يُعدّ مسافراً، كذلك لا تقيّد مسيرة اليوم بالسير مع الجمال والقوافل ونحوها... وهذا أصلٌ شائعٌ في كلّ المفاهيم المستعملة في لسان الشارع. ولذا اشتهر بأنّ المفاهيم الكلية لا تقيّد ولا تخصّص بالموارد والمصاديق، دون مصاديق آخر.

وأكثر الروايات الصحيحة الدالة على حدّ السفر ليس فيها أيّ تقييد؛ ففي صحيحة أبي أيّوب وأبي بصير ذكر «بياض يوم»^(٦٣)؛ وفي موثقة سماعة ذكر «مسيرة يوم»^(٦٤)؛ وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج: «جرت السنّة ببياض يوم»^(٦٥)؛ وفي صحيحة عليّ بن يقطين: «مسيرة يوم»^(٦٦)؛ وفي صحيحة محمد بن مسلم ذكر «شغل يومه»^(٦٧). ومعلوم أنّ صدق السفر في بياض اليوم أو مسيرة يوم ونحوها يختلف مع المصاديق الشائعة في عصر الشارع.

ونظير هذا ما قد يُقال في النقود المسكوكة، فإنّ ضرب السكة يختلف بحسب كلّ عصرٍ ومصر، ولكنّ لو حكم في النقود المسكوكة الرائجة بشيء جرى في كلّ نقدٍ مسكوكٍ رائجٍ في كلّ عصرٍ ومصر بحسبه.

نعم، يقيّد سير اليوم في بعض الروايات بمسيرة يوم للقوافل والأثقال والجمال وما شابهها، ولكنّ يظهر منها عرفاً بواسطة القرائن الداخلية والخارجية أنّ المقصود هو تقييد السير بالسير المتوسّط، وفي قبالة السير بالمركب السريع، كالفرس، أو البقر، وبما أنّ مصداق السير المتعارف ينطبق على سير الجمال والأثقال أشير في الروايات غالباً إلى مصداق السير المتعارف، دون عنوانه الكلي. والذي يوجب الاطمئنان بما ذكرنا الالتفات إلى سياق هذه الروايات، فنذكرها بأجمعها، ونعلّق عليها ما يقتضيه النظر:

ففي مصحّحة الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، أنّه سمعه يقول: إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؛ لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم... وقد يختلف المسير؛ فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ؛ وسير الفرس عشرون فرسخاً، وإنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، هو أعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكاريون^(٦٨).

والبحث عن سند الرواية يأتي عن قريب، وأمّا من جهة متن الرواية ففي صدرها

قيّد مسيرة يوم بسير العامّة والقوافل والأثقال، ولكنّه يكون في مقام كفيّة تقدير السير بثمانية فراسخ، ومن المعلوم أنّ القوافل والجمال تسير بسير متوسط في زمان الشارع. والشاهد على ذلك أنّه قيّد أيضاً بسير العامّة، ولا أظنّ أحداً يلتزم بأنّ سير العامّة أيضاً مقيّد بزمان الشارع مطلقاً، أي يكون حدّ السفر للعصر الحاضر هو مسير العامّة الموجودون في زمن الشارع، وإنّ تفاوتت مراكب يومنا مع مراكبهم من جهة متوسط السرعة. ولذا فرّع عليه بقوله: فوجب التقصير في مسيرة يوم مطلقاً، لا مقيّداً بالقوافل و...

هذا ما يرتبط بالصدر، وأمّا الذيل فأمره أوضح من الصدر؛ لأنّ السؤال فيه يرجع إلى أنّ سير المراكب والدوابّ مختلفة؛ فسير البقر (الذي يكون أبطأ الدوابّ) أربعة فراسخ في اليوم؛ وسير الفرس الذي يكون أسرع الدوابّ عشرون فرسخاً في اليوم، وأجاب الإمام عليه السلام بأنّه ليس إلى ذلك ينظر، بل المعتبر مسيرة يوم بسير الجمال والقوافل، أي السير الغالب. ويستفاد من الرواية عُرْفاً أنّ المراد ليس ذكر خصوصية لسير الجمال، ولذا لو فرضنا أنّه سأل سائل اليوم بعد أن قال المعصوم عليه السلام: إنّ الحدّ هو مسيرة يوم، فقال: يا بن رسول الله، قد يختلف السير؛ فالطائرة تسير في اليوم أكثر من ألف فرسخ؛ وبعض السيارات تسير في اليوم خمسين فرسخاً، فماذا يقول في جوابه؟ هل يقول عليه السلام: ليس إلى ذلك ينظر، بل ينظر إلى سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير؟!

وفي صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي: ...إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية، وإنّما وضع على سير القطار^(٦٩).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: كم أدنى ما يقصر فيه الصلاة؟ قال عليه السلام: جرت السنّة ببياض يوم، فقلت له: إنّ بياض يوم يختلف؛ يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم؛ ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم، قال: فقال عليه السلام: إنّّه ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت سير هذه الأثقال (الأميال)^(٧٠) بين مكّة والمدينة، ثمّ أوماً بيده، أربعة وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ^(٧١).

والروايتان أيضاً تدلّان على أنّ الملاك هو سير المراكب العامّة، فيعبّر عنه بسير

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

القطار، أي قطار الإبل، أو سير الأثقال، أي الجمال مع ما يحمل عليها. ومن الطريف أنّ الإمام عليه السلام وإن كان في مقام البيان والجواب عن السؤال لا يتعرّض إلى ما يساوي السير من التقدير بالفراسخ في الرواية الأولى، وأمّا الثانية فقد ذكر في ذيلها أربعة وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ، ولكنّ الظاهر أنّ الذيل، وخصوصاً جملة «يكون ثمانية فراسخ»، ليس من الرواية، والظاهر أنّ الإمام عليه السلام أشار بيده إلى الطريق أو جهته، أو أشار إلى بعض القوافل والأثقال، ولكنّ الراوي فهم من كلامه عليه السلام أنّه أشار إلى المتعارف من سيرهم، وهو ثمانية فراسخ، وأربعة وعشرون ميلاً. وإذا كان الذيل من كلام الراوي - على ما استظهرنا - فليست الرواية الثانية مشتملة على الفراسخ أيضاً، وإشارة الإمام تكون من فعله، ولعل مقصوده عليه السلام من هذه الإشارة التنبيه إلى أن المعيار هو السير مع المراكب العادية المنطبقة في ذلك الزمان على الأثقال.

المقدمة الثالثة: إنّ ثمانية فراسخ يختلف عن مسيرة يوم عادي دائماً في العصر الحاضر، بعد إثبات المقدمة الثانية أنّ المراد من مسيرة اليوم هو مسيرة اليوم في السفر في كلّ يوم بحسبها، فلا إشكال ولا تردد باختلاف مسيرة اليوم في عصر السيارات والطائرات عن ثمانية فراسخ؛ فإنه لو فرضنا سير أقلّ النقلات، وفرضنا اليوم من الأيام القصيرة، فيقطع لا أقلّ من مئة فرسخ في اليوم، وهذا يكون أكثر من ثمانية فراسخ بأضعاف مضاعفة.

ويتفرّع على ذلك أنّه لا يمكن القول بالتخيير، أو الجمع بين الملاكين؛ لأنّ أحدهما يحصل دائماً قبل الآخر، ولا معنى للقول باستقلال الملاكين في تحقّق السفر، أو لزوم تحقّقهما في تحقّقه في صورة حصول أحدهما قبل الآخر غالباً، بل دائماً.

ويتفرّع أيضاً عليها بأنّه لو قلنا بأنّ ثمانية فراسخ تحقيق في تقريب سير مسيرة اليوم لا يمكن أن نقول به في العصر الحاضر؛ لأنّ تحقيق مسيرة اليوم في الحال يبلغ إلى أكثر من مئة فرسخ؛ ولو قلنا بأنّ ثمانية فراسخ تكون أمانة وقتية في تسهيل الأمر على المكلفين لا يمكن القول به في الزمن الحاضر.

المقدمة الرابعة: إن الملاك هو المسير، دون التقدير بثمانية فراسخ. وهذه المقدمة

مقدّمة أساسية لإثبات المطلوب. ولذا نبسط فيها المقال، بما لا يبقى أيّ شكّ في صحة ما اخترناه، فنقول: الذي يُستفاد منه صحّة هذه المقدمة أمور ثلاثة:

أولها: ذكر السير علة لثمانية فراسخ

قد ذكرنا أنّه ينطبق مسير اليوم على ثمانية فراسخ في زمان الشارع غالباً، ولذا قد يذكر في تعيين الحدّ ثمانية فراسخ فقط، أو بريدان، أو بريد ذاهباً وجائياً، وما شابهها. وفي بعض الروايات يُسأل عن علة جعل الحدّ ثمانية فراسخ فيجاب بأنها تنطبق على مسير اليوم، فالعلة في جعلها ثمانية فراسخ هو كونها مطابقة لمسير اليوم. وبما أنّ العلة تعمّم وتخصّص موضوع الحكم حقيقةً يعلم أنّ الملاك هو مسير اليوم، دون الفراسخ الثمانية.

ففي العيون وعلل الشرائع ومن لا يحضره الفقيه نقل الصدوق رواية مفصّلة، تُعرف برواية العلل، عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، عن أبي الحسن عليّ بن محمد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام: فإنّ قال [قائل]: فلمَ وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقلّ من ذلك ولا أكثر؟ قيل: لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم. فإنّ قال: فلمَ وجب التقصير في مسيرة يوم؟ قيل: لأنّه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة...^(٧٢).

وبما أنّ الرواية مختلفٌ فيها عند الأعلام، من جهة صحّة السند والدلالة، فلنبحث عنها في كلا الجهتين.

أمّا السند فوقع فيه ثلاثة من النيسابوريين:

أحدهم: الفضل بن شاذان. وهو من أصحابنا الفقهاء والمتكلّمين، وقدره أشهر من أن يوصف، كما قال النجاشي، وله كتب متعدّدة. قال الكشي: إنّه صنّف مئة وثمانين كتاباً، وقال الشيخ: هو فقيه متكلّم جليل القدر، له كتب ومصنّفات^(٧٣). ولو أردت أن تعرف مكانته العلمية وفهمه الراقي فعليك بالنظر في ما نقله الكليني في باب الفرق «بين من طلق على غير السنّة وبين المطلقة إذا خرجت وهي في عدتها أو أخرجها زوجها» من أجوبة أجاب بها بعض الأصحاب، منهم: أيوب بن نوح وعليّ بن

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

راشد والفضل بن شاذان^(٧٤)، وقس جواب الفضل بأجوبتهم؛ فإنه في ذلك الزمان طرح مسألة الفرق بين باب اجتماع الأمر والنهي، وباب النهي عن الشيء يقتضي الفساد، وهذا يدل على دقته وعلمه.

ولكن قد يقال: إنه لا ينقل عن الرضا^(٧٥)، وعدّه الشيخ من أصحاب الهادي والعسكري، وأبوه شاذان بن الخليل نقل عن الجواد^(٧٦)، ونقل عن الرضا^(٧٧)، وحيث خصّ النجاشي والده بالنقل عنهما يفهم منه عدم نقله عنهما.

ولكن الظاهر أنّه لا إشكال في نقله عن الرضا^(٧٨). والدليل عليه أنّ الصدوق نقل عنه روايات كثيرة نقلها عن الرضا^(٧٩)؛ ومن جهة أخرى فإنّ والده روى عن أبي الحسن الأول^(٨٠) أيضاً، ولا إشكال إذن في نقل ولده عن ولد الكاظم (الرضا^(٨١)). ويمكن الجمع بين ما ذكره الشيخ من أنّه من أصحاب الهادي والعسكري^(٨٢) وبين نقله عن الرضا^(٨٣) بأنّ يقال: بما أنّ مدّة إقامة الأئمّة الآخر ليست طويلة فإذا فرضنا أنّ الفضل عمّر سبعين ونيفاً فله أن يدرك الإمام الرضا^(٨٤) في الشباب، والإمام العسكري^(٨٥) في أواخر العمر.

ثانيهم: عليّ بن محمد بن قتيبة النيسابوري. وهو راوية كتب الفضل، وصاحبه، وله كتب، كما قال النجاشي. وقال الشيخ: هو تلميذ الفضل بن شاذان، فاضل. وحكم العلامة بصحة روايته^(٧٥). والظاهر أن الرجل من الثقات المعروفين في عصره؛ لأنّ الكشي لم يوثقه، ولكنّه نقل عنه مراراً في توثيق الرواة^(٧٦). ومن جهة أخرى هو صاحب كتاب، وكلّ من كان صاحب كتاب، وخصوصاً في ذلك الوقت، فقد كان مشهوراً، وحيث لم يصل إلينا قدح فيه تتكشف وثاقة الراوي.

ثالثهم: الوساطة بين الصدوق وعليّ بن محمد بن قتيبة، وهو عبد الواحد محمد بن عبدوس النيسابوري. وهو من مشايخ الإجازة له، وترضى عليه كثيراً، ونقل عنه روايات عديدة، وفي كتب مختلفة، وخصوصاً أنّ كلاً من الروایتين أصل برأسه. فرواية علل الشرايع تبلغ ثلاثين صفحة، ورواية محض الإسلام وشرائع الدين تكون خمس صفحات.

وممّا يشهد على أنّ الرجل كان من الثقات ما ذكره الصدوق في ذيل روايته محض الإسلام وشرائع الدين، فإنّ الصدوق ذكر في العيون، بعد أن روى هذه الرواية

بطريقٍ آخر، مع اختلافٍ، ما هذا نصه: وحديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عندي أصحّ، ولا قوة إلا بالله.

وظاهر كلامه أنّ السند الآخر صحيحٌ عنده، ورواية عبد الواحد أصحّ. وهذا يدلّ على توثيقه من جانبه. قال السيد الخوئي: كلام الصدوق لا يدلّ على توثيق عبد الواحد، ولا على حسنه؛ فإنّ تصحيح الصدوق خبره غايته أنّه يدلّ على حجّيته عنده؛ لأصالة العدالة التي يبني عليها غير واحد، وأمّا التوثيق أو المدح فلا يستفاد من كلامه^(٧٧).

أقول: إنّ قول الصدوق لو كان من جهة أصالة العدالة فهي تجري في حقّ مَنْ وقع في الطريق الآخر بعينه، فإنّ مَنْ ذكره في الطريق الآخر، وهم: حمزة بن محمد؛ وقنبر بن عليّ بن شاذان؛ وأبيه؛ لم يضعّفوا من جانب أحدٍ من الأعلام، فتجري في حقّهم أصالة العدالة أيضاً. هذا يكشف عن أنّ حكم الصدوق بترجيح رواية عبد الواحد لا تستند إلى أصالة العدالة.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ ظاهر كلامه يدلّ على أنّه اجتهادٌ منه، لا شهادة؛ لأنّه قال: رواية عبد الواحد أصحّ عندي، ومعلومٌ أنّ اجتهاد الصدوق ليس حجّة لنا. ومن جهة أخرى يمكن أن يكون كلامه ناظراً إلى متن الرواية، لا سندها؛ لأنّه قيل: إن الحكم بأصحية رواية عبد الواحد تذكر في مواضع الخلاف بين المتين. ولكن مع ملاحظة مجموع ما ذكر لا يبعد الحكم بتوثيقه. ولسنا متفرّدين في الحكم بتوثيقه، مع ما ذكرناه من القرائن. فمن حكم بوثاقه الرجل ليس بعزيز، فممن وثّقه العلامة في التحرير، والشهيد، والمامقاني في تنقيح المقال، ويظهر من كلام صاحب المدارك الميل إلى توثيقه، والمجلسي الثاني حكم بحسنه^(٧٨)، وعبر صاحب الجواهر عن الرواية بحسنة الفضل بن شاذان^(٧٩)، وعبر عنها صاحب الرياض بأنّها روايةٌ سندها قريبٌ من الصحيح^(٨٠)، وقال صاحب جامع المدارك أحمد الخوانساري بأنّ سندها معتبر^(٨١)، وقال الرجالي المعاصر موسى الزنجاني أيضاً بصحة السند واعتباره^(٨٢).

وأما فقه الحديث فما أجاب به الإمام ظاهرٌ في بيان علّة الحكم، وهذا ما يقتضيه السؤال بـ «لِمَ»، والجواب بـ «لأنّ». ونظيره: لو سأل المريض الطبيب: لِمَ تمنعني

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

عن أكل الرمان؟ فأجابه: لأنه حامض. وظهور العلة أقوى من ظهور الموضوع، ولذا لا تخصص العلة بالمفهوم، بل تقدم العلة، وترفع اليد عن المفهوم، عند التعارض معه، كما قد قرّر في تعارض مفهوم آية النبأ والتعليل المذكور في انتهاء الآية، فراجع ما ذكره الشيخ الأعظم في المقام^(٨٣).

نعم، قد يُذكر هذا السياق ولا يراد منه إلا بيان حكمة الحكم، لا علته. والحكم يدور مدار علته، ولكنّه لا يدور مدار حكمته. ولكن بعد قبول بيان الحكمة في بعض الموارد نقول: **أولاً**: إنه ليس بمقدار يغيّر ظهور الكلام إذا لم يحتفّ بقرينة تدلّ على أنّ ما يذكر في الجواب لا يمكن أن يكون علّة.

وثانياً: في المقام قرائن تدلّ على أنّ الجواب لا يصلح إلا للتعليل؛ فإنّ الإمام بعد هذا البيان قال: فوجب التقصير في مسيرة يوم، ومعلوم أنّ مسيرة يوم تكون موضوعاً للحكم بالتقصير المتفرّع على الجواب، وبتعبير آخر: إنّ الإمام غيّر موضوع الحكم من ثمانية فراسخ إلى مسيرة يوم، وكأنّه يريد أن يقول بأنّه لو قدر حدّ اليوم بثمانية فراسخ فليس إلاّ لأنها هي مصداق مسيرة يوم في الزمان مع المراكب العادية. هذه قرينة. والقرينة الأخرى هي أنّ كيفية فرض السؤال المتفرّع على هذا الجواب تشعر بأنّ المخاطب ينبغي له أن يفهم أنّ الموضوع لوجوب التقصير هو مسيرة يوم، ولذا سأل: فلمّ وجب التقصير في مسيرة يوم؟ وأجاب الإمام بجواب يظهر منه أنّه حكمة الحكم، لا علته، ولذا نتعرّض له فيما بعد.

فإن قيل: إنّ الراوي فرض في أوّل الكلام أنّ الحدّ هو ثمانية فراسخ، لا أقلّ ولا أكثر، وهذا يكون نصّاً في أنّ الحدّ هو الثمانية، دون أيّ شيء آخر، وكلّ ما ذكرتم لو سلّم يكون من الظاهر الذي لا يقاوم النصّ.

قيل له: **أولاً**: لو حمل الحدّ على الأمانة الوقتية فلا ينافي نصوصيّة الصدر في ثمانية فراسخ، ولا ينافي أنّ الموضوع الكلّي للحكم واقعاً هو مسيرة اليوم، وإنّ انطبقت آنذاك على ثمانية فراسخ. ونحن - كما سيجيء - نحمل الصدر على الأمانة الوقتية على تحقّق مسيرة يوم.

وثانياً: يمكن أن يفرض في الصدر أنّه بعد أن كان مسير اليوم يختلف بحسب المراكب المختلفة فكيف يكون أمانة ثابتة؟ وهذا ما سأله بعض السائلين في

الروايات الأخرى، فأجاب الإمام بأن الملاك ليس مطلق مسيرة يوم من أي مركب وراكب، بل مسيرة يوم للعامّة التي تغلب على المسير. وفي ذيل الرواية قال عليه السلام: إنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ؛ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير.

ومعلوم لمن تعمّق في السياق، ونظر في ذيل الكلام، أنّ علة تعيينه في ثمانية فراسخ هو أنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للغالب. وهذا - لو لم يكن في نفسه دليلاً - يصلح مؤيداً لما فهم من الصدر.

الثاني: إرجاع ثمانية فراسخ إلى شغل اليوم

من الأدلّة القويّة التي دلّت على أنّ الأصل هو مسيرة يوم ما ذكر في مؤثقة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن التقصير؟ قال: في بريد، قلت: بريد؟ قال: إنّهُ ذهب بريداً، ورجع بريداً، فقد شغل يومه ^(٨٤).
والسند موثّق لا بأس به.

والمتن يظهر منه أنّ الراوي تعجّب من جواب الإمام عليه السلام، ولذا كرّر كلامه، ولكنّ الإمام يوضّح له بأنّه ليس مراده بريداً فقط، بل بريد ذاهباً، وبريد جائياً، وإذا سافر بهذا الحدّ يحقّق ملاك السفر، وهو شغل اليوم في السفر. وكأَنه عليه السلام قال: مَنْ ذهب بريداً، وجاء بريداً، فقد شغل يومه، وكل مَنْ شغل يومه يجب عليه التقصير، فيجب على هذا التقصير.

لا يُقال: إنّهُ ليس من هذه الجهة في مقام البيان، بل المقصود من الرواية ليس إلاّ بيان أنّ المراد ليس بريداً واحداً، بل بريدان.

لأنّه يُقال: لو كان هذا مراداً ينبغي له أن يقول: لو ذهب بريداً، ورجع بريداً، فقد سافر بريدين أو ثمانية فراسخ، وبما أنّه غير التعبير إلى شغل اليوم يفهم منه أنّ للشغل تمام خصوصيّته في تطبيق الصغرى، وهذه الخصوصية لا تكون إلاّ أنّه هو الملاك الأصلي.

وشغل اليوم يكون عبارة أخرى عن مسيرة يوم، أو بياض يوم.

وقد أورد السيد البروجردي في المقام كلاماً يشبه ما قلناه في الرواية، وإنّ لم

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

يكن من جهة مرادنا في مقام البيان. قال ﷺ بعد نقل الرواية: إن ما ذكره ﷺ صغرى لكبرى مطوية من نسخها، فكأنه قال: إذا ذهب بريداً، ورجع بريداً، شغل السفر يومه، وكل من شغل السفر يومه قصر، فيعلم بذلك أن موضوع القصر في المقام هو شغل السفر ليوم المسافر، وهو المطلوب^(٨٥).

الثالث: النظر إلى حكمة جعل الترخيص في الصوم والصلاة

إن الحكم وإن لم يكن دائراً مدار الحكمة، ولكن لا يمكن أن يخلو من حكمة جعله بالمرّة، والنظر إلى حكمة جعل الترخيص يرشد إلى أن قول المشهور في تعيين الحد غير سليم.

ففي القرآن ليس من دلالة على تقصير الصلاة للمسافر، بل الآية دلّت على لزوم التقصير عند الخوف من فتنة الكافرين، وإيذائهم في الحرب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (النساء: ١٠١).

وقال السيد الطباطبائي في تفسيره: الفتنة وإن كانت ذات معانٍ كثيرة مختلفة، لكن المعهود من إطلاقها في القرآن في خصوص الكفار والمشركين التعذيب، من قتل أو ضرب أو نحوهما. وقرائن الكلام أيضاً تؤيد ذلك. فالمعنى: إن خفتهم أن يعدّبوكم بالحملة والقتل. والجملة قيد لقوله: (فلا جناح عليكم)، وتفيد أن بدء تشريع القصر في الصلاة إنما كان عند خوف الفتنة، ولا ينافي ذلك أن يعمّ التشريع ثانياً جميع صور السفر الشرعي، وإن لم يجامع الخوف؛ فإنما الكتاب بيّن قسماً منه، والسنة بيّنت شموله لجميع الصور، كما سيأتي في الروايات^(٨٦).

ومن نظر إلى الآيات الثلاثة التي تلي هذه الآية المبيّنة كيفية صلاة الخوف يجزم بما نقلناه عن السيد الطباطبائي، ويفهم من بدء تشريع القصر أن ملاك هو الخوف وتعب الروح والنفس، ولكن ألحق السفر بالخوف من جهة أن السفر موجب لتعب الجسم غالباً؛ كأن الأصل عند الله هو تعب خاص بكلا الجسم والروح؛ أو لأحدهما. وقد ذكر الخوف في الآية، وهو راجع إلى النفس، فألحق الرسول ﷺ خوف البدن، وهو تعب نوعياً، بخوف الروح^(٨٧).

والذي يؤيد ما ذكر هو بيان حكمة الإفطار في السفر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

ويُفهم من الآية بوضوح أنّ حكمة الإفطار للمسافر والمريض في شهر رمضان هي تعسّر الصوم منهما، وبما أنّ التقصير والإفطار متلازمان، إلّا في موارد خاصّة، يعلم أنّ الحكمة في ترخيص هذين المتلازمين إرادة اليسر عليهما في موارد يوجد غالباً تعسّر نوعي في السفر، وهو السفر في مسيرة يوم أو أكثر. ويُستأنس من بعض الروايات أيضاً بأنّ السفر الموجب للقصر هو السفر الشديد، أي ذو التعب على صاحبه. ففي معتبرة معاوية بن عمّار أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ أهل مكة يتمّون الصلاة بعرفات؟ فقال: ويلهم، أو ويحهم، وأيُّ سفرٍ أشدّ منه، لا تتمّ ^(٨٨).

هذه الرواية تنقل في الكتب الأربعة بأسانيد صحيحة ^(٨٩). ونقلها المفيد في المقنعة مرسلًا، ولكنّ ما نقله المفيد يختلف بيسير، قال: قال عليه السلام: ويلّ لهؤلاء الذين يتمّون الصلاة بعرفات، أما يخافون الله؟ فقليل له: فهو سفر؟ فقال عليه السلام: وأيُّ سفرٍ أشدّ منه؟ ^(٩٠).

هذا ما يستفاد من الروايات، ومع انضمام ذيل رواية العيون والعلل لا يبقى تردّد في أنّ حكمة جعل الترخيص للمسافر ليس إلّا تعبّه بسبب طيّ الطريق. ففي ذيل ما نقلنا صدره من مصحّحة الفضل بن شاذان جاء: فإنّ قال: فلمّ وجب التقصير في مسيرة يوم؟ قيل: لأنّه لو لم يجب في مسيرة يومٍ لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأنّ كلّ يوم بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب في نظيره، إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما ^(٩١).

والمراد منه - والله العالم - هو أنّه بما أنّ المسافر ينامون في الليل غالباً، ويستريحون، فكأنّ تعب سير اليوم يزول عند استراحة الليل، ولذا يصير اليوم التالي كاليوم الحاضر، الذي بدأ المسافر سفره فيه من جهة مقدار ما يعرض فيه من التعب، فإذا لم يوجب القصر في مسيرة اليوم الحاضر لا يجب في مسيرة اليوم التالي، ولا بمجموعها؛ لأنّ ما يعرض للمسافر من التعب لا يزيد كثيراً بعد استراحة الليل.

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

فإذا فهم حكمة القصر في السفر، وعلم أن الله يريد بالمؤمنين اليسر، ولا يريد بهم العسر، ولذا حكم بالتقصير في سفر يكون له تعب نوعي لعامة المسافرين، فهل يمكن أن يقال بأن الأسفار العادية في عصرنا الحاضر، في بريد ذاهباً، وجائياً، تتناسب مع حكمة الجعل؟ فالآن، في عاصمتنا طهران، يعمل آلاف من العمال، ويتعلم في الجامعات آلاف من الطلاب، والحال أن مساكنهم تكون في بلدة كرج، وبعدها عن طهران يكون أكثر من بريد. فلو سألنا أكثرهم: هل تحسّن تعباً في السير من كرج إلى طهران، والرجوع منها إليها، في كل يوم؟ يقولون: لا، ولا إشكال؛ لأن ما يسافرون في اليوم ليس من جهة الزمان إلا أقل من ساعة واحدة.

فإذا احتملنا أن الملاك إما ثمانية فراسخ مطلقاً وفي كل زمان؛ أو مسيرة يوم عادي بحسب كل عصر، ونظرنا إلى حكمة جعل الترخيص، ومناسبات الحكم والموضوع والحكمة، نحكم بأن ما يناسب الحكمة ليس إلا مسيرة يوم، لا ثمانية فراسخ.

وهذه الأدلة وإن لم يكن كل واحد منها أو بعضها يوجب الاطمئنان، ولكن ملاحظة مجموع ما ذكر يثبت المطلوب إن شاء الله.

وبعد ثبات مسيرة يوم لا يستفاد من الروايات الدالة على أن الحد ثمانية فراسخ أكثر من أنها أمانة وقتية على حسب متوسط السير العادي في اليوم، يرشد إليه الشارع، أو يجعله لهم تسهياً للمكلفين؛ فإن بعض المسافرين لا يبدأون سفرهم من أول اليوم، أو يستريحون في الأثناء أكثر مما يكون متعارفاً، أو يسيرون مع السفن البطيئة جداً، أو مع المراكب السريعة الناجية.

ويفهم مما سبق أنه لا اعتبار بسفرهم مسيرة يوم في تحقق القصر، فعليهم أن يرجعوا إلى التقدير المعلوم شرعاً، موافقاً لمتوسط سير من سافر مع المراكب العادية. نعم يبقى في المقام نكتة هي التحقيق في القيود المعتبرة في السير المتعارف من جهة المركب والمسير واليوم وغيرها، وتعيين مقداره بحسب الفراسخ والكيلومتر في اليوم الحاضر.

القيود المعتبرة في تقدير مسيرة يوم

لو قلنا بأنّ الملاك هو مسيرة يوم متعارف لسير العامّة يجب أن نبحت عن قيود تحقّقها، بحيث لو سافر أحدٌ، ولكنّ ليس في سفره قيود السير المتعارف أو بعضها، رجع إلى السفر المعياريّ في تحقّق السفر الشرعيّ.

ومن الواضح أنّ اختلاف السير في اليوم يرجع إلى أمور، منها: نوع المركب؛ وكيفية المكان؛ وطول اليوم؛ وسرعة الدابة أو بطئها.

ونعرض للمسألة بناءً على أنّ مسيرة اليوم ملاكٌ مستقلٌّ على تحقّق السفر.

قال الشهيد: فإنّ مسيرة يومٍ كافيةٌ في الأرض المعتدلة والسفر المعتدل^(٩٢).

وقال الشهيد الثاني: قد علم من ذلك (خبر الفضل بن شاذان) أنّ المسافة مسير

يوم بسير الأتقال، ولما كان ذلك يختلف باختلاف الأرض والأزمنة والسير حمل على الوَسَط في الثلاثة^(٩٣).

وقال صاحب المدارك، بعد نقل كلام الشهيد المذكور: هو جيّد بالنسبة إلى

الوقت والمسير، أمّا المكان فيحتمل قوياً عدم اعتبار ذلك فيه؛ لإطلاق النصّ، وإنّ اختلفت كمية المسافة في السهولة والحزونة^(٩٤).

وقال صاحب الحدائق، جواباً عمّا اختاره صاحب المدارك: ما ذكره من

الاحتمال لإطلاق النصّ، مع اعترافه باختلاف كمية المسافة في السهولة والحزونة،

يجري في الوقت أيضاً؛ فإنّ النصوص مطلقة شاملة بإطلاقها لجميع الأوقات، فقصير

النهار وطويله ممّا تختلف به الكمية أيضاً، فلا وجه لتسليمه لهما ذلك في الوقت،

ومناقشته في المكان. وبالجملة فغاية ما يستفاد من النصوص هو اعتدال السير، كما

عرفت، وما عداه فلا؛ فإنّ حمل إطلاق النصوص على الحدّ الأوسط بين طريفيّ الزيادة

والنقصان والإفراط والتفريط؛ ليكون ضابطاً كلياً لا يختلف بالزيادة والنقصان،

ففي الجميع، وإلاّ فلا معنى لتسليم ذلك في فردٍ والمناقشة في الآخر^(٩٥).

وقال صاحب الجواهر بما يشبه مختار الشهيد الثاني وصاحب الحدائق، إلاّ أنّه

صرّح بأنّ المركب المعتبر هو الإبل، قال: إن المراد [من السير] السير العامّ للإبل؛ لخبر

البعليّ السابق، وقول الصادق عليه السلام في حسنة الكاهلي: كان أبي يقول: لم يوضع

التقصير على البغلة السفواء والدابة الناجية... الحديث. وإنّ المراد الاعتدال من الوقت

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

والسير والمكان، بمعنى اعتبار الوَسَط من الثلاثة، كما صرَّح به بعضهم، وإن ناقش في المدارك في ذلك بالنسبة إلى الأخير، ولعلَّه لإطلاق النصِّ فيه، مع عدم الداعي إلى تقييده في ذلك، بخلاف الأولين؛ لغلبة السير في الليل، وعدم التواني والجدِّ في السفر، وهو كما ترى!^(٩٦).

أقول: هذه كلمات الأعلام في المقام. وعند الالتفات إلى الروايات يستفاد منها

نككتان:

أولاً: ليس في الروايات قيدٌ من جهة كيفية اليوم أو السير أو المكان، ولكن يصرَّح في بعضها بالدابة المعتادة، حيث إنها لم تكن بغلة سفواء، أو دابة ناجية، أو بقرًا، أو فرسًا، بل هي ما استخدمه القوافل والجمال أو ما شابهها، ممَّا يكون مركباً للعامَّة ولغالب المسافرين. وهذا ما قيَّد صاحب الجواهر كلامه به، وقال: المراد به السير العامَّ للإبل. ولكن بعد ما اخترناه في ما سبق نقول: إن المراد بما يذكر هو اعتبار ما يغلب على المسير في كلِّ زمان بحسبِهِ، وإن انطبق في عصر الشارع على الإبل والجمال. ففي زماننا هذا يكون مصداقه الباصات المتعارفة، ويمكن أن يصير مصداقه فيما بعد الطائرات و...؛ حيث إنَّ الطائرات تستعمل في الأسفار إلاَّ أنَّها ليست وسيلة نقلٍ لعمامة الناس، بل الأغلب، وفي أغلب الأسفار، يستفيدون من الباصات والسيارات.

وثانياً: إنَّ اختلاف أيَّام السنة والسير (من الإبل و...) والمكان أوجب اختلاف ما يقطع في اليوم، ولكن في الروايات التي تعرض لتقدير مسيرة يوم لا يتعرض لهذا، ويذكر في الجميع مقداراً ثابتاً، وهو ثمانية فراسخ، أو بريدان.

ونفهم من ذلك عند جعله أمانة شرعية على تحقُّق الملاك أنَّه يُلحظ من الوقت والسير والمكان حدٌّ معيَّن منها، وليس هو إلاَّ المعتدل في جميعها؛ إذ لو كان الملحوظ إطلاق اليوم فيجب أن يقدر المسافة مثلاً بسبعة فراسخ، حتى تسعة فراسخ؛ لأنَّ اختلاف الأيام في الصيف والشتاء ليس ممَّا يغمض عنه، بل الأيام الطويلة تكون أكثر من القصيرة بربع أو ثلث.

وعليه لو جعل اليوم أمانة على تحقُّق السفر الشرعي فليس إلاَّ السفر بالسيارات العادية، في اليوم المعتدل، وفي مكان معتدل، وبسرعة معتدلة.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ٣٤٩

ولكنّ هذا إذا لم يعلم المسافر مقدار سيره بحسب الزمان، وأمّا إذا علم أنّه سافر مسيرة يوم بحسب الزمان، فلا معنى للرجوع إلى الأمانة الوقتية لتعيينه، بعد أن علمها بنفسه.

وفي هذه الحالة لو كان سفره بالمراكب العادية والسير المعتدل والمكان المعتدل قصر الصلاة إذا سافر مسيرة يوم، ولو كان يومه أقصر الأيام؛ لأنّ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال منصرفاً إلى اعتدال السير والمكان، وخصوصاً مع الالتفات إلى مكان بيان الحكم، ولكنّ ليس فيها أيّ انصراف إلى الأيام المعتدلة، بل تشمل جميع الأيام؛ لأنّ الأسفار لا تقيّد بزمان دون زمان. وعليه لو سافر مسيرة يوم أو بياض يوم فلو فرضنا أنّ مسيرة اليوم مع اعتدال السير والمكان والسيارة تصير ثمانمئة كيلومتر، ولكنّ في الأيام القصيرة لا تبلغ أكثر من ستمئة كيلومتر، يجب التقصير لمن علم كون سفره مسيرة يوم في هذا المقدار أيضاً.

ويبقى السؤال عن مسألة أخرى، وهي: إنّ المراد باليوم يوم تامّ، من أوّل الفجر إلى المغرب، أو أنّ المراد ما بين انتشار الضياء إلى انكسار سورته بانحدار الشمس إلى الغروب، أو أقل من ذلك، من الصباح إلى الزوال مثلاً؟

ظاهر عبارات القوم هو الأوّل؛ حيث يعبرون عنه بمسيرة يوم تامّ. وصرّح صاحب الحدائق به، حيث قال: المراد باليوم على ما ذكره الأصحاب يوم الصوم^(٩٧). وصرّح أيضاً به صاحب الجواهر، واستدل عليه بأنّ ظاهر بعض الأخبار يدلّ على أنّ الحدّ «بياض يوم»، وبياض اليوم يطلق على ما بين الفجر والمغرب. ولكنّه لا يخفى ميله إلى الاحتمال الثاني لولا هذه الأخبار، حيث قال: ولولا ذلك لأخبار بياض يوم] لأمكن إرادة ما بين انتشار الضياء إلى انكسار سورته بانحدار الشمس إلى الغروب من اليوم، مع استثناء القيلولة في القبض وغيرها، ممّا لا يقدر في صدق السير يوماً عرفاً^(٩٨).

أقول: إنّ الروايات الدالّة على مسيرة يوم لا تعيّن خصوصية اليوم، ولذا يحمل على ما يُتعارف من السير طول اليوم. ومن المعلوم أنّ شغل اليوم والسير في مسيرة يوم وبياض يوم يصدق على من سافر من الطلوع إلى غروب الشمس عرفاً. وإطلاق بياض اليوم على طول اليوم من الفجر إلى المغرب حقيقةً، وعلى غيره ممّا يكون أقصر

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

مجازاً. وانصرافه إلى الأوّل عند الإطلاق غير معلوم. ولكن بما أنّ الأصل في الصلاة التمام، وإنّ من تعرّض للمسألة أفتى صريحاً أو ضمناً بأنّ المقصود هو يوم الصوم، فالأحوط إنّ لم يكن أقوى احتساب يوم تامّ، كيوم الصوم، لاعتبار تحقّق السفر الشرعي. نعم، لا يلزم أن يكون المسافر من حين طلوع الفجر إلى المغرب في حال الحركة، بل يغتفر ما يصرف عرفاً في أثناء اليوم لقضاء الحاجة وأداء الفريضة وأكل الطعام...؛ ضرورة أنّ المسافرين خصوصاً في زمن الشارع يقفون عند الحاجة إلى الأمور المذكورة.

والى هنا تمّ ما أردت إيرادَه في تعيين الحدّ للسفر الشرعي في العصور الحاضرة. ولئن كان ما اخترته يرمى بالشذوذ من جانب بعض الأجلّاء أحياناً فكَم له من نظير. وكم من مسألة متألّفة بتغيّرات الزمان والمكان تعرف في أوّل طرحها قولاً غريباً غير مقبول، ولكن بعد فترة من الزمن تعرف قولاً ممكناً ومحتماً عقلاً، وبعد حين تعرف قولاً بديعاً مقبولاً، وربما صار المنكرون لها محامين عنها، بل يدعون أنّهم هم الذين يذهبون إليها أولاً، بل يكفرون وينكرون من أنكرها! وفي الختام نرجو من القراء الكرام أن ينظروا فيها بعين الدقّة والتحقيق؛ فإنّ رأوا فيها خللاً أرشدوني إليه، والعصمة لأهلها، وما توفّيقني إلاّ بالله الموفّق والمعين.

الهوامش

- (١) علي بن بابويه، فقه الرضا عليه السلام: ١: ١٥١.
- (٢) رسائل الشريف المرتضى: ٣: ٤٧.
- (٣) المرتضى، الانتصار: ١٤٦.
- (٤) محمد بن علي بن بابويه، المقنع: ١٠، من كتاب الجوامع الفقهية، قم، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي.
- (٥) المصدر السابق: ٥٢.
- (٦) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتوى: ١٢٢، قم، انتشارات قدس محمدي.
- (٧) الحلبي، الكافي: ١: ١١٦.

- (٨) سلار، المراسم: ٥٧٢، من كتاب الجوامع الفقهية.
- (٩) ابن حمزة، الوسيلة: ٧١٢، قم، دار الكتب العلمية.
- (١٠) الجوامع الفقهية: ٤٩٥.
- (١١) ابن إدريس، السرائر ١: ١٣٨، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٢) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام: ٣٩، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- (١٣) محمد جواد العاملی، مفتاح الكرامة ٣: ٤٩٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (١٤) المحقق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر: ٢٥١، قم، مجمع الذخائر الإسلامية.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٥٠.
- (١٦) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة: ٢٥٧، قم، بصيرتي.
- (١٧) الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح الأذهان: ٣٨٣، الطبعة الحجرية.
- (١٨) محمد علي الموسوي العاملی، مدارك الأحكام ٤: ٤٣٠، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (١٩) المصدر السابق ٤: ٤٣٣.
- (٢٠) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١١: ٢٩٨، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- (٢١) المصدر السابق ١١: ٣٠٥.
- (٢٢) المصدر السابق ١١: ٣٠٢ - ٣٠٥.
- (٢٣) أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٣: ٣٦٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٢٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٤: ١٩٣ - ١٩٤، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- (٢٥) المصدر السابق ١٤: ١٩٥ - ١٩٦.
- (٢٦) جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ٢٧١، إصفهان، انتشارات مهدي.
- (٢٧) محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى (مع تعليقات أعلام العصر) ٢: ١١٢، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٠٤؛ حسين علي المنتظري النجف آبادي، الدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقريباً لما أفاده السيد البروجردي): ٦٧.
- (٣٠) محمد الصادقي الطهراني، تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة: ١٨٩، قم، إسماعيليان.
- (٣١) أي صورة عدم مضي مسيرة يوم وإن بلغت ثمانية فراسخ؛ وصورة عدم بلوغ ثمانية فراسخ وإن مضي يوم من سفره؛ وصورة عدم مضي مسيرة يوم وعدم بلوغه ثمانية فراسخ.
- (٣٢) محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤ - ٥.
- (٣٣) المصدر السابق ٨: ٥.
- (٣٤) مرتضى البروجردي، مستند العروة الوثقى (تقريباً لمحاضرات السيد الخوئي) ٨: ١٠.

- (٣٥) عبدالرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٧٢ - ٤٧٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٣٦) موفق الدين ابن قدامة، المغني والشرح الكبير ٢: ٩٠ - ٩١، بيروت، دار الكتاب العربي.
- (٣٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٤٩٤.
- (٣٨) المصدر السابق ٥: ٤٩٢.
- (٣٩) المصدر السابق ٥: ٤٩٣.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) المصدر السابق ٥: ٤٩٢.
- (٤٣) المصدر السابق ٥: ٥٠٢، نقلًا عن المقنع: ١٧.
- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) المصدر السابق ٥: ٤٩١.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) المسألة المعنونة في أكثر الكتب الأصولية، فراجع مثلاً: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢٠١، قم، مؤسّسة آل البيت، لإحياء التراث.
- (٤٨) هذا المثال وإن اشتهر في كتب الأصول مصداقاً للبحث المذكور، ولكنّه ليس بمصداق واقعي لمسألة تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء، والبحث موكولٌ إلى محله. ولو مثلنا به لا نريد إلاّ الإشارة إلى الكبرى المشهورة عند الأصوليين. (راجع: مستند العروة الوثقى ٨: ٢٠١).
- (٤٩) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٢.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) المصدر السابق ٥: ٤٩٠ - ٤٩٢.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) المصدر السابق ٥: ٤٩٦.
- (٥٤) المصدر السابق ٥: ٤٩٢: صحيحة أبي أيّوب وصحيحة أبي بصير.
- (٥٥) محمد جواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة ٣: ٤٩٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٥٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٤: ١٩٥.
- (٥٧) المصدر السابق ١٤: ١٩٦.
- (٥٨) المصدر السابق ١٤: ١٩٥ - ٢٠١.
- (٥٩) الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ٣٨٣.
- (٦٠) محمد علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ٤: ٤٣٠.
- (٦١) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٢٣٦، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- (٦٢) راجع الإشكالات المطروحة على أدلّة الاحتمال الرابع في هذا المكتوب.
- (٦٣) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٢.

- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) المصدر السابق ٥: ٤٩٣.
- (٦٦) المصدر نفسه.
- (٦٧) المصدر السابق ٥: ٤٩٦.
- (٦٨) المصدر السابق ٥: ٣٩٠ - ٣٩١. ولا يخفى أنّ ما نقله صاحب الوسائل يختلف قليلاً عمّا في العلل والعيون، ففيهما: إن قال: إنّما وجب... قيل له: لأنّ ثمانية فراسخ... (انظر: علل الشرائع: ٢٦٦؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١١٣).
- (٦٩) وسائل الشيعة ٥: ٤٩١، ٤٩٣.
- (٧٠) ما وجدت الرواية في التهذيب: حتّى أصحّ المتن، وأفهم أيّهما أصحّ، الأثقال أو الأميال. وإن كانت الأولى أولى.
- (٧١) وسائل الشيعة ٥: ٤٩١، ٤٩٣.
- (٧٢) علل الشرائع: ٢٦٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١١٣؛ من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٦.
- (٧٣) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ٢٩١.
- (٧٤) الكليني، الكافي ٦: ٩٢ - ٩٦.
- (٧٥) انظر: رجال الكشي: ٢٩، ٥٥، ٩٧، ١٢٤، ١٥٩، ١٦٥، ٢٠١، ٢٠٨، ٢١٣، ٢٤٦، ٢٧٤، ٤١٦، ٤٧٥، ٤٧٧، ٥٠٧، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٩، ٥٤٦.
- (٧٦) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١٢٧.
- (٧٧) معجم رجال الحديث ١٣: ١٢٧.
- (٧٨) انظر: المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ٢: ٢٣٣.
- (٧٩) جواهر الكلام ١٤: ١٩٩.
- (٨٠) علي الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٢٤٨، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٨١) أحمد الخوانساري، جامع المدارك ١: ٥٧٥، قم، إسماعيليان.
- (٨٢) سألته عنه قبل أيام من كتابة هذه السطور في قم المقدّسة.
- (٨٣) انظر: مرتضى الأنصاري، فوائد الأصول ١: ١١٩، قم، جماعة المدرّسين.
- (٨٤) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٦.
- (٨٥) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقريراً لأبحاث السيد البروجردي): ٩٦، قم، دفتر تبليغات إسلامي.
- (٨٦) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٦٣، قم، إسماعيليان.
- (٨٧) انظر: تبصرة الفقهاء: ١٨٥.
- (٨٨) وسائل الشيعة ٥: ٤٩٩.
- (٨٩) المصدر نفسه.
- (٩٠) المصدر السابق ٥: ٥٠٢.
- (٩١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١١٣؛ علل الشرائع: ٢٦٦.

● بحث حول تقدير المسافة في السفر الشرعي

- (٩٢) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة: ٢٥٧.
- (٩٣) الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ٣٨٣.
- (٩٤) محمد علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ٤: ٤٣٠.
- (٩٥) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١١: ٣٠٤ - ٣٠٥.
- (٩٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٤: ١٩٥.
- (٩٧) الحدائق الناضرة ١١: ٣٠٣.
- (٩٨) جواهر الكلام ١٤: ١٩٤.

الأحكام الحكومية في الفقه الإسلامي نماذج فقهية

الشيخ محمد النجار^(*)

الأحكام الحكومية

«هي القرارات التي يتخذها وليّ أمر المسلمين تحقيقاً لمصلحة المجتمع المسلم. وهذا اللون من الأحكام تابع لظروف المجتمع المسلم، ورهنٌ بها. ومن هنا فهي قابلةٌ للتغيير إذا ما قضت ظروف أخرى مغايرةً لذلك»^(١).

أو هي القرارات التي يتخذها وليّ الأمر؛ مراعاةً لمصلحة دائمية أو آنية في ضوء الأحكام الشرعية الثابتة، ومبادئ الإسلام العليا، وهي تابعةٌ لوجود المصلحة، وزائلةٌ بزوالها. ولما كانت الحياة ومصالح الأمة في تغيرٍ دائمٍ كانت هذه الأحكام بالتبّع في تبدلٍ مستمر.

«وقد كانت هذه الأحكام تسمّى من قبل بـ (الأحكام السلطانية)، ويقصدون بها الأحكام التي تتقوم برأي السلطة الحاكمة، النابع من شروط المحيط ومتطلباته»^(٢).
ويطلق عليها اليوم (الأحكام الولائية، والتدبيرية، والإدارية).

وقد بحثها علماء الشيعة الماضين في باب القضاء والخصومات، رغم أنّها غير مختصةً به، وسريانها بالدرجة الأولى على أبواب إدارة الدولة وتنظيمها؛ ويعود سبب ذلك حقيقةً إلى أنّ الشيعة على طول التاريخ لم يكن لهم دولةٌ ونفوذ، ولم يكونوا مبسوطي اليد، وهو ما دعا أيضاً إلى قصر البحث في هذه الأحكام على القضاء، دون توسعتها بما يشمل إدارة الدولة.

وهي لا تختصّ بجانب محدّد من جوانب الحياة، وإنّما تمتدّ على امتداد رقعة

(*) أستاذ جامعي، وكاتبٌ في الفقه الإسلامي، من العراق.

● الأحكام الحكومية في الفقه الإسلامي، نماذج فقهية

المساحة العبادية، والاقتصادية، والتجارية، والسياسية، والأسرة، والمجتمع، والقضاء، و... والمناطق فيها هو تحقيق المصلحة، ودرء المفسدة عن الأمة والنظام والحكم، من دون تعسف أو ظلم، مع مراعاة أحكام الشريعة الثابتة.

والأحكام الحكومية في الحقيقة تبني على مسألة «أن للنبي والأنمة ﷺ شخصيتان: الأولى: بوصفهم مبلغين للعناصر الثابتة عن الله سبحانه؛ والأخرى: بوصفهم حكاماً وقادة للمجتمع الإسلامي، يضعون العناصر المتحركة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام، والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة. وعلى هذا الأساس كان النبي ﷺ والأنمة ﷺ يمارسون وضع العناصر المتحركة في مختلف شؤون الحياة»^(٣).

«والثمرة في ذلك أن تلك التديرات الآنية غير ملزمة للأجيال التي تأتي فيما بعد. وهذا أمر طبيعي جداً. وهذه التديرات الآنية تعتبر سنة فرضتها الاحتياجات الراهنة القائمة آنذاك»^(٤).

«فما كان يمارسه النبي بوصفه مبلغاً يعتبر حكماً شرعياً ثابتاً لكل زمان ومكان، وما كان يمارسه بوصفه حاكماً يدل على أن للحاكم صلاحية تمكنه من وضع أحكام تتناسب مع المرحلة، ولا تتنافى مع الأحكام الثابتة، فهي لها مداخل (عدالة) ثابتة، لا نص ثابت»^(٥).

إذن إن رسول الله ﷺ كان «يقوم بوظيفتين: وظيفة تبليغ الأحكام إلى الناس، وذلك عن طريق القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ ووظيفة رئاسة دولة المسلمين، يدير شؤونهم، ويسوس أمورهم. فما صدر منه من حديث بصفته مبلغاً هي أحاديث تشريعية؛ وما صدر منه بصفته رئيس الدولة وحاكماً يتمتع بالولاية العامة هي أحاديث إدارية»^(٦).

«والعلماء متفقون على أن للنبي ﷺ شخصيات متعددة، فهو نبي مكلف بالتبليغ وبيان التشريع العام للناس في كل زمان ومكان؛ وفي نفس الوقت هو حاكم يقضي بين الناس... وكذلك هو أمير في الجيش، وهو حاكم في نفس الوقت. ولا شك أن هناك أحكاماً مختلفة من حيث إنها من التشريع العام أو من السياسية الشرعية؟ أي هذه الأحكام هل صدرت بصفته نبياً أم بصفته حاكماً وقائداً وولياً وأميراً؟»^(٧).

وأحد الأدلة على ذلك هو أن رسول الله ﷺ لما سار إلى بدر نزل على أدنى ماء

هناك، أي أول ماء وجدته، فتقدّم إليه الحباب بن المنذر، فقال: يا رسول الله، هذا المنزل الذي نزلته منزل أنزلك الله إياه، فليس لنا أن نجاوزه، أو منزل نزلته للحرب والمكيدة؟ فقال ﷺ: «بل منزل نزلته للحرب والمكيدة»^(٨). والتاريخ التشريعي الممتد من زمان رسول الله ﷺ إلى آخر حاكم إسلامي في عصرنا اليوم مليء بالأحكام الحكومية. «فكثير من نصوص السنة لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن ما يُسمّى تدبيرات، وهي أحكام تنظيمية إدارية...»^(٩).
وقد أوردت في هذه الدراسة - كمثال - أكثر من خمسين حكماً حكومياً صدر من نبي الإسلام محمد ﷺ، أو من الأئمة عليهم السلام، وكذلك ما صدر من فقهاءنا الأعلام المتأخرين عن عصر النصّ.

أحكام رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام الحكومية

١- حفر الخندق

وهو يوم الأحزاب، في السنة السادسة بعد مقدم رسول الله إلى المدينة بخمسة وخمسين شهراً. وكانت قريش تبعث إلى اليهود وسائر القبائل، فحرّضوهم على قتال رسول الله، فاجتمع خلق من قريش إلى موضع يقال له: سلع، وأشار عليه سلمان الفارسي أن يحفر خندقاً، فحفر الخندق، وجعل لكل قبيلة حداً يحفرون إليه، وحضر رسول الله معهم، حتّى فرغ من حفر الخندق، وجعل له أبواباً، وجعل على الأبواب حرساً، من كل قبيلة رجلاً، وجعل عليهم الزبير بن العوام، وأمره إن رأى قتالاً أن يقاتل. وكانت عدّة المسلمين سبعمائة رجل. ووافى المشركون، فأنكروا أمر الخندق، وقالوا: ما كانت العرب تعرف هذا. وأقاموا خمسة أيّام، فلما كان اليوم الخامس خرج عمرو بن عبد ود وأربعة نفر من المشركين: نوفل بن عبد الله بن المغيرة المخزومي، وعكرمة بن أبي جهل، وضرار بن الخطّاب الفهري، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي، فخرج عليّ بن أبي طالب إلى عمرو بن عبد ود، فبارزه وقتله، وانهزم الباقيون، وكبا بنوفل بن عبد الله بن المغيرة فرسه، فلققه عليّ فقتله. وبعث الله عزّ وجلّ على المشركين ريحاً وظلمة، فانصرفوا هاربين لا يلوون على شيء، حتى ركب أبو سفيان ناقته، وهي معقولة، فلما بلغ رسول الله ذلك قال: عوجل الشيخ^(١٠).

وحفر الخندق كما هو واضح هو عملٌ تدييري، اقتضته الحرب والمكيدة، ومتطلبات الحال والزمان والمكان، ولا يمكن لأحدٍ اليوم - أيّاً كان - أن يقول بأن عمل رسول الله ﷺ وحفره الخندق سنةٌ نبويةٌ أو حكمٌ شرعيٌّ.

٢- صلح الحديبية، والحلق والنحر في الحل

خرج رسول الله في السنة السادسة للهجرة ليريد العمرة، ومعه ناسٌ، وساق من الهدى سبعين بدنة. وساق أصحابه أيضاً. وخرجوا بالسلاح، فصدته قريشٌ عن البيت، فقال: ما خرجتُ أريد قتالاً، وإنما أردتُ زيارة هذا البيت. وقد كان رسول الله رأى في المنام أنه دخل البيت، وحلق رأسه، وأخذ المفتاح. فأرسلت إليه قريش مكرز بن حفص، فأبى أن يكلمه، وقال: هذا رجلٌ فاجر. فبعثوا إليه الحليس بن علقمة من بني الحارث بن عبد مناة، وكان من قوم يتألهون، فلما رأى الهدى قد أكلت أوبارها رجع، فقال: يا معاشر قريش، إنني قد رأيت ما لا يحلّ صدّه عن البيت. فبعثوا بعروة بن مسعود الثقفي، فكلّم رسول الله، فقال له رسول الله: يا عروة، أفي الله أن يصدّ هذا الهدى عن هذا البيت؟ فانصرف إليهم عروة بن مسعود، فقال: تالله، ما رأيتُ مثل محمد لما جاء له. فبعثوا إليه سهيل بن عمرو، فكلّم رسول الله وأرفقه، وقال: نخليها لك من قابلٍ ثلاثة أيام. فأجابهم رسول الله، وكتبوا بينهم كتاب الصلح ثلاث سنين، وتنازعا بالكتاب لما كتب: بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله، حتى كادوا أن يخرجوا إلى الحرب. وقال سهيل بن عمرو والمشركون: لو علمنا أنك رسول الله ما قاتلناك، وقال المسلمون: لا تمحها. فأمر رسول الله أن يكفوا، وأمر علياً فكتب: باسمك اللهم، من محمد بن عبد الله، وقال: اسمي واسم أبي لا يذهبان بنبوتيّ. وشرطوا أنهم يخلون مكة له من قابلٍ ثلاثة أيام، ويخرجون عنها حتى يدخلها بسلاح الراكب، وأن الهدنة بينهم ثلاث سنين، لا يؤذون أحداً من أصحاب رسول الله، ولا يمنعونه من دخول مكة، ولا يؤذي أحداً من أصحاب رسول الله أحداً منهم، ووضع الكتاب على يد سهيل بن عمرو. فأمر رسول الله المسلمين أن يلقوا، وينحروا هديهم في الحلّ، فامتنعوا، وداخل أكثر الناس الرّيب، فحلق رسول الله ونحر، فحلق المسلمون ونحروا. وانصرف رسول الله إلى المدينة، ثم خرج من قابلٍ، وهي عمرة القضاء، فدخل مكة على ناقه بسلاح الراكب،

وأخَلَّتْهَا قَرِيشٌ ثَلَاثًا، وَخَلَفُوا بِهَا حَوِيطَ بْنَ عَبْدِ الْعَزَى، فَاسْتَلَمَ رَسُولُ اللَّهِ الرَّكْنَ بِمَحْجَنِهِ، وَصَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرَّوْيَا بِالْحَقِّ^(١١).
فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْحَلْقِ وَالنَّحْرِ فِي الْحَلِّ لَيْسَ حَكْمًا شَرْعِيًّا إِلَهِيًّا، وَإِنَّمَا هُوَ عَمَلٌ تَدْبِيرِيٌّ اقْتِضَاهُ الْمَوْقِفَ فِي ذَلِكَ الْحِينِ.

٣- نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ

كَانَتْ الْحُمْرُ الْأَهْلِيَّةُ حَمُولَةً الْمُسْلِمِينَ فِي مَعْرَكَةِ خَيْبَرَ، فَخَشِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهَا مِنَ النَّفَادِ، فَنَهَى عَنْ أَكْلِهَا، وَلَمْ يَكُنْ أَكْلِهَا حَرَامًا؛ وَيَشْهَدُ لِذَلِكَ الرِّوَايَاتُ الْكَثِيرَةُ الْوَارِدَةُ فِي ذَلِكَ، مِنْهَا:

مَا رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَزَرَارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُمَا سَأَلَاهُ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ؟ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهَا وَعَنْ أَكْلِهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وَإِنَّمَا نَهَى عَنْ أَكْلِهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ حَمُولَةً النَّاسِ، وَإِنَّمَا الْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ»^(١٢).

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحَمِيرِ، وَإِنَّمَا نَهَى عَنْهَا مِنْ أَجْلِ ظَهْوَرِهَا؛ مَخَافَةَ أَنْ يَفْنُوها، وَلَيْسَتْ الْحَمِيرُ بِحَرَامٍ، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِيُغَيَّرَ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)»^(١٣).
وَوُرِدَتْ أَيْضًا عَنِ الْإِمَامِ الْكَاطِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

كَمَا أَخْرَجَهَا كُلُّ مِنَ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ فِي صَحِيحَيْهِمَا، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «لَا أُدْرِي أَنَّهُى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ كَانَ حَمُولَةً النَّاسِ، فَكَرِهَ أَنْ تَذْهَبَ حَمُولَتُهُمْ، أَوْ حَرَمَهُ فِي يَوْمِ خَيْبَرَ، يَعْنِي لَحْمَ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ»^(١٤).

فَتَحْرِيمُ الْحُمْرِ الْأَهْلِيَّةِ مِنْ قِبَلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَكُنْ تَحْرِيمًا تَشْرِيعِيًّا، وَإِنَّمَا هُوَ إِجْرَاءٌ اتَّخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي وَقْتٍ مَعِينٍ، وَهُوَ فِي مَعْرَكَةٍ؛ مِنْ أَجْلِ الْحِفَاظِ عَلَيْهَا، وَاسْتِخْدَامِهَا لِفَرْضِ الْحَمُولَةِ. وَنَسْتَفِيدُ مِنْ هَذِهِ الْحَادِثَةِ الْيَوْمِ فِي تَحْرِيمِ صَيْدِ أَنْوَاعٍ مَعْيِنَةٍ مِنَ الْأَسْمَاكِ وَالطَّيُورِ فِي أَوْقَاتٍ خَاصَّةٍ، وَهِيَ أَوْقَاتُ تَكَاثُرِهَا مِثْلًا.

٤- نهى رسول الله ﷺ عن منع فضل الماء والكلأ

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء، وقضى ﷺ بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء؛ ليمنع به فضل كلاء»^(١٥).

«وقضى ﷺ في أهل البوادي أن لا يمنعو فضل ماء، ولا يبيعوا فضل الكلاء»^(١٦).

«ومقتضى الجمود على النصّ هو تحريم منع فضل الماء وفضل الكلاء عمّن يحتاج إليهما؛ فإنّ التعبير بـ «قضى»، وظاهر النهي المحكيّ، هو التحريم. ولكنّ المشهور بين الفقهاء هو عدم حرمة منع مالك الماء والكلأ لما يفضل عن حاجته منهما، بل له أن يمنع ذلك عن غيره، وهذا يقتضي عدم الجمود على النصّ، بل فهم النهي على أنّه إجراء تنظيمي، لا أنّه حكم تحريمي، فقد كان المجتمع المسلم في عصر النبي ﷺ في أشدّ الحاجة إلى إنماء الثروة الحيوانية والزراعية، فألزم ﷺ - باعتباره حاكماً ووليّ الأمر - مَنْ يملك فائضاً عن حاجته من الماء والكلأ ببذله لمن يحتاجه لريّ زرعه ورعي ماشيته وسقيها»^(١٧).

٥- نهى رسول الله ﷺ عن اتّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث

قال رسول الله ﷺ يوم الأضحى: «مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يَصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَلَاثَةٍ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ، فَلَمَّا كَانَ الْعَامَ الْمَقْبَلُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفَعَلْنَا كَمَا فَعَلْنَا الْعَامَ الْمَاضِي؟ قَالَ: كُلُوا، وَأَطْعَمُوا، وَادَّخَرُوا؛ فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بَالِنَاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا»^(١٨).

٦- أمر رسول الله ﷺ بتغيير الشيب

ففي الحديث عنه ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ...». والحديث لا يدلّ على حكم شرعي بالوجوب، ولا بالاستحباب، وإنّما هو إجراء اتّخذته الرسول لإدخال الرعب في قلوب المشركين المحاربين. ويدلّ على ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام حين سُئِلَ عن قول رسول الله: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»، فقال عليه السلام: «إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ وَالْدِّينُ قُلُّ، وَأَمَّا الْآنَ، وَقَدْ أَسَّعَ نَطَاقَهُ، وَضَرَبَ بَجْرَانَهُ، فَامْرُؤٌ وَمَا اخْتَارَ»^(١٩).

ونستفيد هنا أنّ حكم رسول الله ﷺ الإداري ينتهي بانتهاء مقتضاه، كما في هذا المثال؛ بصريح قول أمير المؤمنين عليه السلام.

٧- زكاة الخيول

«فرض أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة على الخيل»^(٢٠).

«فإنّ الصيغة التشريعية الثابتة وضعت الزكاة على تسعة أقسام من الأموال، غير أنّه ثبت عن الإمام علي عليه السلام أنّه وضع الزكاة في عهده على أموال أخرى أيضاً، كالخيل مثلاً. وهذا عنصر متحرّك يكشف عن أنّ الزكاة كنظرية إسلامية لا تختصّ بمالٍ دون مال، وإنّ من حقّ وليّ الأمر أن يطبّق هذه النظرية في أيّ مجال يراه ضرورياً»^(٢١).

والسؤال هنا: هل يجوز اليوم فرض الزكاة على بعض المعادن، كالمطاط، وبعض الحبوب، كالحمص والفاصولياء...، أم يقتصر على الموارد التسعة المذكورة فقط لا غير؟!

٨- زكاة أرز العراق

بالإسناد عن حريز، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في الأرز شيء؟ فقال: «نعم، ثم قال: إنّ المدينة لم تكن يومئذٍ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون فيه وعمامة خراج العراق منه»^(٢٢).

٩- نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة قبل نضجها

عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرضٍ، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلّها، فقال عليه السلام: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ، فكانوا يذكرّون ذلك، فلما رأهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتّى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكن فعل ذلك من أجل خصومتهم»^(٢٣). فالمنع عن بيع الثمرة قبل نضجها إجراء تنظيمي إداري، وليس بشرعيّ ثابت؛ بدليل قول الإمام عليه السلام: «ولم يحرمه»، وإنّما كان لفضّ الخصومة والنزاع. وهذا في الحقيقة يتطلّب تمحيصاً وتدقيقاً كبيراً من الفقيه؛ للتمييز بين الأحكام الحكومية والشرعية الصادرة من النبي ﷺ.

١٠- الأمر بالتحنُّك

وردت روايات أنّ حنك العمامة ينبغي أن يُلقى تحت الرقبة، لا في الصلاة فحسب، بل دائماً، ومن ذلك ما ورد عن النبي ﷺ: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم»^(٢٤).

ويتمسك البعض بهذا الحديث ليقول بأنّ هذا يسري في كلّ الأزمنة دائماً. ويغفل هؤلاء أنّ هذا الأمر صدر كإجراء لمعارضة توجّه المشركين الذين ما كانوا يتحنّكون، بل كانوا يشدّون العمامة على رؤوسهم، وهو ما يسمى بالاعتباط، وقد التفت فقهاء الشيعة المتقدمين أمثال الشيخ الصدوق إلى ذلك، فقال ﷺ: وذلك في أوّل الإسلام وابتدائه^(٢٥).

فليس الأمر بالتحنُّك إذن حكماً شرعياً نهائياً... وإلاّ فاليوم؛ وبغياب هذا الشعار للمشركين، وبعد أن أصبح الجميع يربطون حنك العمامة إلى الأعلى، فإنّ التحنُّك من لباس الشهرة، وهو حرام^(٢٦).

١١- مَنْ أَحْيَا أَرْضاً فَهِيَ لَهُ

ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنّه «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً فَهِيَ لَهُ»^(٢٧)، أو «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضاً فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا»^(٢٨).

وعن محمد بن مسلم قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: «أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا، وَهِيَ لَهُمْ»^(٢٩).

يقول السيد الشهيد الصدر عليه السلام هنا: «فالمبدأ التشريعي القائل مثلاً: إنّ مَنْ عمل في أرض، وأنفق عليها جهداً حتّى أحياها، فهو أحقُّ بها من غيره، يعتبر في نظر الإسلام عادلاً؛ لأنّ من الظلم أن يُساوى بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده وغيره ممّن لم يعمل فيها شيئاً. ولكنّ هذا المبدأ بتطوُّر قدرة الإنسان على الطبيعة ونموّها يصبح من الممكن استغلاله. ففي عصرٍ كان يقوم إحياء الأرض فيه على الأساليب القديمة لم يكن يُتاح للفرد أن يباشر عمليات الإحياء إلاّ في مساحاتٍ صغيرة، وأمّا بعد أن تنمو قدرة الإنسان، وتتوفّر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة، فيصبح بإمكان أفرادٍ قلائل ممّن تواتبهم الفرصة أن يُحيوا مساحةً هائلةً من الأرض، باستخدام الآلات الضخمة، ويسيطروا

عليها، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة، فكان لا بدّ للصورة التشريعية من منطقة فراغٍ يمكن ملؤها حسب الظروف»^(٣٠).

١٢- تحديد الأسعار

جاء في عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر وأمر مؤكّدة بتحديد الأسعار، وفقاً لمقتضيات العدالة. فقد تحدّث الإمام عليه السلام إلى واليه عن التجار، وأوصاه بهم، ثم أعقب عليه ذلك بقوله: «واعلم أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامّة، وعيب على الولاية، فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله ﷺ منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين، في البائع والمبتاع»^(٣١).

والشريعة تتيح للبائع البيع بأيّ سعر. فأمر الإمام بتحديد الأسعار، ومنع التجار عن البيع بثمن أكبر، صادرٌ منه بوصفه وليّ الأمر، فهو استعمالٌ لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبنّاها الإسلام»^(٣٢).

١٣- إيجاب الخمس في الذهب والفضة

ففي روايةٍ طويلة عن الإمام أبي جعفر عليه السلام: «...وإنما أوجبتُ عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول...»^(٣٣).
ويعقب السيد الخوئي عليه السلام على هذه الرواية بقوله: «إنّ لوليّ الأمر الولاية على ذلك، فله إسقاط الخمس عن التجارة، وجعله في الذهب والفضة، ولو مؤقتاً؛ لمصلحة يراها، مقتضية لتبديل البعض بالبعض...»^(٣٤).

١٤- منع رسول الله ﷺ عن إيجار الأرض

عن رافع بن خديج قال: نهانا رسول الله ﷺ عن أمرٍ كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا أرضٌ، أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم، وقال ﷺ: «إذا كانت لأحدكم أرضٌ فليمنحها أخاه، أو ليزرعها»^(٣٥).

وفي روايةٍ أخرى عن رافع أيضاً: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كانت له أرضٌ

فليزرعها، أو ليُزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلثٍ ولا بربعٍ ولا بطعامٍ مسمّى»^(٣٦).
«فَعقد إجارة الأرض جائزٌ شرعاً، كما هو مشهور. وهذا النهي ليس حكماً شرعياً، وإنما نهى ﷺ عن ذلك بوصفه وليّ أمر؛ حفاظاً على التوازن الاجتماعي؛ وللحيلولة دون نشوء كسب مترف لا يقوم على أساس العمل، في الوقت الذي يفرق فيه نصف المجتمع (المهاجرون) في ألوان العوز والفاقة»^(٣٧).

١٥- إعطاء الوالي من عنده للفقراء والمساكين

عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ الوالي يأخذ المال فيوجّهه الوجه الذي وجّهه الله له على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم، بلا ضيق ولا تقية، فإن فضل من ذلك شيءٌ رُدَّ إلى الوالي، وإن نقص من ذلك شيءٌ، ولم يكتفوا به، كان على الوالي أن يموّئهم من عنده، بقدر سعتهم، حتّى يستغنوا»^(٣٨).
وهذا الحديث يؤكّد على هدف الشريعة في القضاء على الفقر، ومحاولة جعل المجتمع في طبقات متقاربة اقتصادياً، وهو ما يؤكّد على أنّ الفقير ليس هو مَنْ لا يملك قوت يومه، وإنما هو غير الملتحق بمستوى المعيشة في بلده. ومن هنا جاءت التأكيدات الكثيرة على إعطاء الزكاة داخل البلد، وعدم جواز إخراجها.
«فربّ مستوى من القدرة المعيشية يعتبر في بيئة معيّنة فقراً، وفي بيئةٍ أخرى غير ذلك؛ لأنّ الغنى عبارة عن وجدان المستوى المتعارف من المعيشة لدى عامّة الناس. والفقير عبارة عن فقدان ذلك»^(٣٩). «والإسلام لم يعطِ للفقير مفهوماً مطلقاً، ومضموناً ثابتاً في كلّ الظروف والأحوال، فلم يقلْ مثلاً: إنّ الفقر هو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسية، وإنما جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس، كما جاء في النصّ، وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتّسع المدلول الواقعي للفقير»^(٤٠). لذا فإنّ مصداق فقير أثيوبيا يختلف عن مصداق فقير الكويت مثلاً، ولا يمكن أبداً إعطاء تعريفٍ واحد للفقير، وإنما المهمّ في الأمر هو تحقيق تقاربٍ في مستوى المعيشة بين أبناء البلد الواحد، وما لذلك من آثار اجتماعية عظيمة، كما لا يخفى.

١٦- أسرى الحرب

للإمام أن يختار في أسرى الحرب التي تكون بإذنه العفو؛ أو أخذ الفدية أو

إطلاقهم؛ أو الاسترقاق^(٤١). «وإنّ ولي الأمر هو المسؤول عن تطبيق أصلح الحالات الثلاث على الأسير، وأوقفها بالمصلحة العامّة»^(٤٢).

١٧- حُمس فاضل المؤونة

«المح الشيخ منتظري في كتاب (الخمس) إلى أنّ خمس فاضل المؤنة ضريبة فرضت من قبل الأئمة المتأخّرين عليهم السلام لأي بعد الإمام الرضا عليه السلام بصفتهم حكّاماً؛ لحاجة الشيعة لذلك.

قال في الكتاب المذكور: «ويمكن أن يُقال أيضاً: إنّ هذا القسم من الخمس وظيفة وميزانية حكوميّة جعلت من قبل الأئمة المتأخّرين عليهم السلام حسب الاحتياج، حيث كانت الزكوات ونحوها في اختيار خلفاء الجور. ولذلك ترى الأئمة عليهم السلام محلّين له تارةً، ومطالبين أخرى. وللحكومة الحقّة هذا النحو من الاختيار»^(٤٣).

١٨- قلع نخلة ابن جندب

اعتبر بعض الفقهاء أنّ قلع نخلة سمرة بن جندب في القصة المعروفة التي أنتجت لنا أوسع قاعدة فقهية، وهي: «لا ضرر، ولا ضرار، في الإسلام»^(٤٤)، عملٌ حكوميّ، استخدم فيه رسول الله صلاحياته كوليّ أمر وقائد دولة^(٤٥).

وأعتقد أنّ هذه القاعدة المشهورة، والتي «لو بُني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد»^(٤٦)، هي حكمٌ حكوميّ، وليس ثانوياً، بمعنى أنّ قلع رسول الله صلى الله عليه وآله لنخلة سمرة بن جندب، كما في مشهور الحادثة^(٤٧)، كان عملاً نابعاً من سلطة رسول الله صلى الله عليه وآله، وحكمه الحكوميّ المقتضي لمصلحة أكبر. ولم يكن حكماً ثانوياً، بمعنى أنّ قلع النخلة من دون إحراز رضا صاحبها حراماً، ولكنته في حالة الضرر يأتي حكمٌ ثانويّ يُحلّل هذه الحرمة. والمسألة تحتاج إلى تأملٍ وتدقيقٍ ومجال بحثٍ أوسع من هذه الدراسة.

١٩- إطلاق سراح كل من يُعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة

إنّ حكم رسول الله صلى الله عليه وآله بإطلاق سراح أسرى معركة بدر مقابل أن يُعلم كلُّ

واحد منهم عشرة من المسلمين، الذين لا يجيدون القراءة والكتابة، كان عملاً تديرياً حكومياً، لا شرعياً ثابتاً، اقتضته الحاجة الماسّة التي كان يعيشها المسلمون آنذاك من الجهل، مع احتياجهم الشديد إلى العلم والقراءة والكتابة، وخصوصاً في أيام نزول الوحي، وتعلّم قراءة القرآن وحفظه.

٢٠- تخريب بيوت بني البكاء وسط السوق

عن الأصمغ بن نباتة المجاشعي: إنّ علياً خرج إلى السوق، فإذا دكاكين قد بُنيت بالسوق، فأمر بها فخرّبت فسوّيت، قال: ومرّ بدور بني البكاء، فقال: هذه من سوق المسلمين، قال: فأمرهم أن يتحوّلوا، وهدمها^(٤٨).

٢١- جعل الطريق سبعة أذرع

عن رسول الله ﷺ: «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع»^(٤٩). فإذا صحّ هذا الحديث سيكون من المسلم به أنّ رسول الله ﷺ أراد أن يحلّ نزاعاً حول الطريق، ولم يشأ سنّ قانونٍ وحكمٍ ثابتٍ لجميع العصور، وإلاّ فلا يمكن اليوم تصوّر شارعٍ عرضه ثلاثة أمتار ونصف، أو حتّى سبعة أمتار، ولا يمكننا القول أبداً: إنّ الشارع الشرعي أو المستحبّ هو سبعة أمتار، وما أكثر فهو خارج نطاق الشرع؛ لأنّ تحديد هذه المقادير تابعٌ لعوامل الحياة والطبيعة والزمان والمكان. فسبعة أمتار تكفي لعربات الخيل، بينما اليوم لا يكفي سبعون متراً - في بعض المدن - لسيّر السيارات، وغداً لا يكفي أكثر من ذلك؛ نظراً لتزايد عدد المركبات، وتطوّر أشكالها، وآليّة حركتها.

٢٢- طلب الرزق في مصر

ففي الرواية عن عليّ بن الحسن التيمي، عن عليّ بن أسباط، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرتُ له مصر: فقال: «قال رسول الله ﷺ: اطلبوا بها الرزق...»^(٥٠). واليوم أهل مصر يطلبون الرزق في بلدان العالم. فهو حكمٌ حكوميّ ناظرٌ إلى ذلك الوقت الذي كانت فيه مصر محطاً للتجارة والزراعة والصناعة. وكذا العراق وجميع دول العالم، مرّت وتمرّت باستمرارٍ بأيامٍ خيرٍ ونعمة، ثم ما تلبث أن تتكس وتتهقر، ثم تعود

وتزدهر، وهكذا...

٢٣- تحريم الإمام الصادق عليه السلام المتعة على عمّار وسليمان بن خالد ما دام في المدينة

عن علي بن أسباط ومحمد بن الحسين جميعاً، عن الحكم بن مسكين، عن عمّار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لي وسليمان بن خالد: «قد حرّمت عليكما المتعة من قبلي ما دمتما بالمدينة...»^(٥١).

٢٤- قطع نخيل بني النضير وحرقتها

ما ذكره الزهري أنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بقطع نخيل بني النضير، فشقّ ذلك عليهم، حتّى نادَوْه: ما كنت ترضى بالفساد يا أبا القاسم! فما بال النخيل تقطع؟! فأَنْزَلَ اللهُ تعالى ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الحشر: ٥)^(٥٢). ومن الواضح أنّ الحكم الأوّلي هو المنع من قطع الأشجار، كما ورد في الروايات: «ولا تقطعوا شجراً، إلّا أن تضطروا إليها»^(٥٣)، «ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون إليه»^(٥٤).

٢٥- حكم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على بعض قضايا السوق

حكم رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على بعض قضايا السوق^(٥٥)، وتقييمهم عليهم السلام لبعض الموضوعات، كما في الرواية عن أبي الجنيد: ..فاشترتُ سيفاً، فعرضته عليه - أي على أبي الحسن العسكري - فقال عليه السلام: «رُدّ هذا، وخذْ غيره، قال: فرددته، وأخذتُ مكانه ساطوراً، فعرضته عليه، فقال: هذا نعم»^(٥٦).

هذه الرواية تدلّ على أنّ للأئمة عليهم السلام رأياً في الموضوعات، وهي حتماً ليست أحكاماً إلهية، وإنّما أحكاماً موضوعية، أو قُلْ: تدييرية حكومية.

وهناك الكثير من هذه الأحكام التدييرية التي سنجدُها في عمل الرسول الكريم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام إذا ما محصنا التاريخ، وغصنا في أعماقه.

فتاوى الفقهاء الحكومية

١- فتوى الميرزا الشيرازي بتحريم التبناك

وهي من أشهر الأحكام الحكومية الصادرة من فقهاء الأمة، حيث أفتى الميرزا محمد حسن الشيرازي رحمته الله بـ «أن استخدام التبناك والتتن بأي شكلٍ من الأشكال يعدّ محاربة للإمام الحجّة صلوات الله وسلامه عليه»^(٥٧).

وخلصة القصة أنّه في عام ١٨٩٢م منح شاه إيران امتياز إنتاج وبيع التبناك لشركة بريطانية لعدّة سنوات، مقابل كمّية كبيرة من المال، كان الشاه بحاجة إليها في وقته. وعرف الزعيم الشيرازي رحمته الله أنّ هذه الشركة الإنجليزية واجهة لشبكة جاسوسية بريطانية، وعمل استعماريّ واسع في إيران، فحرّم شراء واستعمال التبناك في إيران، وأصدر بذلك فتواه المشهورة.

وما إنْ أصدرت المرجعية هذا الحكم في وقته حتّى امتنع المسلمون في إيران بكافة طبقاتهم من استعمال التبناك، حتّى اضطرّ الشاه إلى إلغاء المعاهدة التي عقدها مع الشركة البريطانية^(٥٨).

ورغم المحاولات الكبيرة التي بذلتها الشركة البريطانية في استعمال التبناك، وكسر المقاطعة الشعبية الواسعة، فإنّ المقاطعة ظلّت قائمة.

وبذلك أفسد الميرزا الشيرازي رحمته الله مؤامرة كبيرة حيكت ضدّ الأمة الإسلامية؛ باستخدامه صلاحيّاته داخل منطقة الفراغ التشريعي، وتحريم ما هو مباح شرعاً، بحسب حكمه الأوّلي.

وفتوى الشيرازي هذه حكمٌ حكومي واجب الاتباع على جميع الفقهاء، فضلاً عن عوامّ الناس^(٥٩).

٢- التجنيد الإلزامي

وهو لم يكن في زمن الرسول صلوات الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام، فلم يكن المسلمون بحاجة إليه. وأمّا اليوم؛ ومع المخاطر التي تحيط بالمسلمين من كلّ صوب، فإنّ التجنيد الإلزامي المفروض يعتبر إعداداً للقوة المأمور به في القرآن الكريم. وقد اعتبره الشهيد الصدر رحمته الله المثال الواضح للأحكام الحكومية، التي عبّر عنها رحمته الله بالتعاليم، فقال: «ومثال التعاليم

● الشيخ محمد النجار

إلزام المسلمين القادرين بالتدريب على القتال، فإنّ هذا الحكم ليس حكماً شرعياً ثابتاً في كلّ الأحوال، ولم يدلّ عليه من الأدلّة الأربعة بهذه الصفة المعيّنة، ولذا لا يوجد إلزام بالتدريب أيام الرسول ﷺ^(٦٠).

٣- تعدّد موارد الاحتكار

الرواية الواردة عصر التشريع في احتكار موارد بعينها، وهي: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت، وبعضهم يضيف الملح، بينما اليوم تتعدّى هذه الموارد إلى الحبوب والأدوية والفواكه والخضار. بل يوجد كلامٌ في الأصناف الأربعة أو الخمسة المذكورة، هل هي مرادةٌ بعينها أم أنّها كانت طعام المسلمين آنذاك؟ لذا فإنّ احتكار الزبيب اليوم لا يشكلّ أزمةً غذائيةً أو اقتصادية، بينما احتكار الوقود اليوم في الشتاء، وأدوية بعض أمراض القلب، يُسبّبُ خللاً لا يمكن السكوت عنه بحالٍ من الأحوال. وأفتى الفقهاء قديماً وحديثاً بإجبار المحتكر على البيع، كما عن الشيخ الأنصاري في مكاسبه: «الظاهر عدم الخلاف - كما قيل - في إجبار المحتكر على البيع...، بل عن المهذب الإجماع»^(٦١).

٤- جواز التسعير

ذهب الفقهاء إلى مشروعية التسعير عندما تدعو الحاجة إليه، وإن لم يرد فيه تشريعٌ خاصّ، بل ورد المنع في بعض الروايات^(٦٢)، ورأي أكثرية الفقهاء^(٦٣). وينقل هذا الجواز - على سبيل الفرض - الفقيه المتتبّع السيد محمد جواد الحسيني العاملي، في كتابه مفتاح الكرامة، بقوله: «وفي المقنعة والمراسم أنّه يسعر عليه بما يراه الحاكم، وفي الوسيلة والمختلف والإيضاح والدروس واللمعة والمختصر والتتقيح أنّه يسعر عليه إنّ أجحف في الثمن؛ لما فيه من الإضرار المنفي»^(٦٤).

٥- الاكتفاء بذكر رقم المحضر العقاري

بدلاً من ذكر حدود العقار من الجهات الأربع، المشروطة سابقاً في تحديد العقار.

٦- جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، والأذان، والمجالس الحسينية نظراً لتغير الزمان، وانقطاع تخصيص العطايا من بيت المال لمثل هذه الأمور.

٧- جواز التجسس

الذي أصبح اليوم وسيلة لحفظ النظام، بعد تحريمه بنص قرآني: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: ١٢)، ورغم أنه يدخل ضمن الأحكام الثانوية إلا أن مبادئ تشريعه تدخل ضمن الأحكام الحكومية، التي تُراعى فيها مصلحة البلاد.

٨- جواز بيع الدم، والتشريح

أجمع فقهاء اليوم على جواز بيع الدم، والتشريح، بعدما كانا محرّمين. وقد حرّم بيع الدم؛ لنجاسته؛ ولكونه لا فائدة منه. وأمّا التشريح فقد ورد النهي عن التمثيل، ولو بالكلب العقور^(٦٥). وأمّا اليوم فقد أصبح الدم ذا فائدة عظيمة، حيث يدخل كعنصرٍ أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في العمليات الجراحية الطبية. وأمّا التشريح فهو أداة علمية عملية أيضاً، لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة الطبّ.

٩- مقاطعة بعض البضائع الأجنبية

من أجل الضغط السياسي والاقتصادي على تلك الدولة المنتجة أو المصدرّة لتلك البضائع.

١٠- إمكانية تحديد ملكية بعض الأشخاص

«تحديد ملكية بعض الأشخاص إذا رأى الحاكم أنه من المصلحة بحق تحديد تملك هذا الشخص»^(٦٦).

١١- إيجاب الالتحاق بالجيش

فتوى الشيخ عبد الحسين لاري بأنّ مَنْ لا يلتحق بالجيش في مقاومة الإنجليز

● الشيخ محمد النجار

كأنما تخلف عن جيش أسامة^(٦٧).

١٢- تأميم النفط

في تأميم النفط أفتى السيد محمد تقي الخوانساري: «إنّ رفض هذا الحكم بمنزلة الردّ على رسول الله ﷺ»^(٦٨).

١٣- تحريم الانتماء إلى الحزب الشيوعي

الفتوى المعروفة عن السيد محسن الحكيم^{رحمته}: لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي؛ فإنّ ذلك كفرٌ وإلحاد، أو ترويج الكفر.

١٤- تحريم الانتماء إلى حزب البعث

الفتوى المعروفة عن السيد محمد باقر الصدر^{رحمته} بتحريم الانتماء إلى حزب البعث. وتعتبر هذه الفتاوى المتقدمة أحكاماً حكومية؛ لأنها تصدر في زمان معيّن وظرف خاصّ، وتنتهي بانتهاء ذلك الزمان وظروفه المحيطة.

١٥- فتاوى الإمام الخميني^{رحمته} في إدارة دولته

مجموعة الأحكام التدييرية التي اتّخذها الإمام الخميني (الفقيه) في إدارة دولته الإسلامية، والتي منها: أمره^{رحمته} بتشكيل مجلس الشورى الإسلامي، وتعيينه مهدي بازركان رئيساً للوزراء، وحكمه بمصادرة أموال الشاه محمد رضا بهلوي، وتعيينه الشيخ محيي الدين أنواري والشيخ فضل الله محلاتي بعنوان أمراء الحجّاج، والعضو عن المسجونين بمناسبة حلول عيد الفطر المبارك، وتأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام، ووجوب المشاركة في الانتخابات، و«تحديد الحاكم الشرعي حداً لا يسمح بتجاوزه في عملية إحياء الأرض أو غيرها من مصادر الثروة الطبيعية، فيما إذا كان السماح المطلق مع نموّ القدرات الماديّة والآلية لعملية الإنتاج يؤديّ إلى إمكان ظهور ألوان من الاستغلال والاحتكار التي لا يقرّها الإسلام»^(٦٩)، وتخريب بعض البيوت والمساجد في سبيل توسعة البلاد، وهدم المساجد المحرّضة على الفتنة أو المتبينة لعقائد هدامة، والمنع من صيد بعض

الأسماك أو بعض الحيوانات في أوقات تكاثرها، والحدود والجمارك، ومنع دخول بعض البضائع من بعض البلدان، والمقاطعات الاقتصادية لبلدٍ معيّن، والضرائب، وتحديد أسعار بعض الحاجيات الضرورية، كالغذاء الرئيس والدواء، وحقوق الطبع، ولزوم بذل الزائد عن حاجة الإنسان أوقات المجاعة.

واليوم هناك الكثير من مستجدّات العصر، التي تتطلّب فتاوى تتناسب وطبيعة هذه المستجدّات ومتطلّبات العصر والحياة والمجتمع من جهةٍ، مع الحرص على تحقيق أهداف الشريعة والسير باتجاه مؤشّراتها وعدم التقاطع مع مبادئها العامّة من جهةٍ أخرى. كما يمكن القول: إنّ من مصاديق الأحكام الحكومية أيضاً إمكانية تبديل بعض الأحكام المباحة (غير المحرّمة والواجبة) في المستقبل، وتعيين أحكام جديدة لمستجدّات العصر ومتطلّباته، كأنّ يُفتى في الغد بأنّ وجود فضائيّة إسلامية، أو العمل على الإنترنت، واجبٌ كفاً.

«فليست قليلة إذن هي الأحكام التي أُدرجت في الفقه؛ استجابةً لحاجات الناس الملحة، أو جاءت جرياً على الأعراف السائدة في زمانٍ سابق»^(٧٠).

الفرق بين الأحكام الحكومية والأحكام الإلهية الشرعية

١- الحكم الإلهي ثابتٌ دائمٌ لكلّ الناس، في كلّ زمانٍ ومكان؛ بينما الحكم الإداري مؤقتٌ، خاصٌّ بأناسٍ معيّنين، وبزمانٍ ومكانٍ محدّدين، ومرتبطةٌ بأسبابٍ إيجاده وظروفه. وربما يمكن القول: إنّ الحكم الإلهي موضوعٌ على نحو القضية الحقيقية، بينما الحكم الإداري فهو على نحو القضية الخارجية.

٢- الأحكام الأوليّة تُسبب إلى الشارع المقدّس مباشرة، فهي أحكام إلهية؛ بينما تسبب الأحكام الولائية إلى الشارع بالواسطة، بمعنى وساطة أولي الأمر الذين فرض الله طاعتهم.

٣- تكتسب الأحكام الثانوية إلزاميتها من ذاتها؛ لأنّها حكمٌ شرعيٌّ منصوصٌ عليه؛ بينما تكتسب أحكام المساحة المفتوحة إلزاميتها من لزوم طاعة أولي الأمر.

٤- إنّ ملاكات الأحكام الأوليّة هي المصلحة الواقعيّة، وتشخيصها بيد الشارع المقدّس؛ أمّا ملاك الأحكام الولائية هو المصلحة الظاهريّة، والذي يشخص هذه المصلحة

هو الحاكم^(٧١).

٥. كشف ملاكات الأحكام الأوليّة يكون بالدليل أو الأمانة؛ بينما كشف ملاكات الأحكام الولائيّة فعادةً ما تكون عقليةً أو عرفية.

٦. موقف الفقيه من الأحكام الأوليّة هو الكشف؛ بينما موقفه من الأحكام الولائيّة هو التشريع.

٧. في الأحكام الأوليّة يرجع كلُّ مكلفٍ إلى مقلّده؛ بينما في الأحكام الولائيّة الحكومية يجب على الجميع طاعة الحاكم الإسلامي.

٨. مجال الأحكام الأوليّة ممتدٌّ على كلّ مساحة الأحكام التكليفية الخمسة؛ بينما مجال الأحكام الحكومية يكون في المباحات بمعناها الأعمّ (أي بما يشمل المستحبّ والمكروه)، على رأي أغلب القائلين بها.

٩. غالباً ما يكون تكليف الأحكام الحكومية صادراً في حقّ الجماعة؛ بينما يكون تكليف الأحكام الأوليّة على الفرد والجماعة، وإن كان الاتجاه الفقهي السائد - وللأسف - هو فقه الأفراد، لا فقه المجتمع والأمة، وهو ما أدّى إلى حصر آيات الفقه بالخمسمائة. فالجهاد مثلاً واجبٌ عينيٌّ على الأمة عند اقتضائه، وكفائيٌّ على الأفراد إذا بلغ النصاب المطلوب حدّه.

وبعد هذه المقارنة المختصرة بين الأحكام الأوليّة والإدارية الحكومية يتبيّن مدى أهميّة التفريق بين هذين الحكمين من ناحية عملية في عملية استبطاط الحكم، أو في عملية إصدار الحكم. وهنا تأتي أهميّة الدعوة الرائدة لسماحة الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي في «تدوين قوائم كاملة للأحداث الإدارية المنبئة في كتب الحديث وموسوعاته، من خلال إحصائيات وافية؛ لتكون تلكم القوائم المرجع في هذا المجال»^(٧٢).

إشكالٌ ودفع

إنّ القول بأنّ رسول الله ﷺ كان مبلغاً لأحكام الله سبحانه وتعالى من جهة، وحاكماً ورئيس دولة من جهةٍ أخرى، فما صدر منه ﷺ بوصفه مبلغاً يُعتبر حكماً شرعياً ثابتاً، وسارياً لكلّ جيل وزمان ومكان، وما صدر منه ﷺ بوصفه حاكماً ورئيس دولة يُعتبر حكماً تنظيمياً حكومياً، يمكن الاستفادة من أهدافه التي راعاها

رسول الله، ولا يعتبر حكماً شرعياً ثابتاً لكلّ جيل وزمان ومكان، هذا القول يتنافى وقول الله سبحانه وتعالى في وصف نبيه الكريم ومهمته الإلهية: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧).

ويُجاب بأنه لا معارضة أصلاً بين تصرف النبي كحاكم، وسنّه لقوانين ولائيه، وبين الآية الشريفة التي تنفي نطق الرسول عن الهوى، فلا أحد يتجرأ - والعياذ بالله - ويقول بخطأ النبي ﷺ في هذه الحادثة أو تلك، وإنما نحن نقول: إن هذا الحكم لا يسري خارج هذا الموضوع. ففعله وقوله ﷺ صحيح بلا أدنى شك في هذا المورد؛ لعصمته ﷺ، ولكنه لا يسري على غير هذا المورد؛ لاختلاف الموضوع في الحقيقة، نتيجة اختلاف ظروفه المحيطة. كما أنه لا تلازم أو ترابط بين سن وتشرية رسول الله ﷺ الأحكام التدييرية في ظروف الحرب أو العسر أو الحاجة؛ باعتباره حاكماً ووليّ الأمر، وبين النطق عن الهوى الذي تنفيه الآية الشريفة عن رسول الله ﷺ. فحكمه التدييري ليس (نطقاً عن الهوى) قطعاً، وبلا أدنى شك أو ريب، ولا يمكن بحال من الأحوال الربط بين الأمرين.

وأخذ ما أمر به رسول الله ﷺ، والانتهاه عما نهانا عنه، يكون أيضاً مختلفاً باختلاف طبيعة الحكم؛ فما كان حكماً شرعياً يؤخذ على نحو الاستمرار لكلّ زمان ومكان وظرف ومحيط، من دون دخالة للظروف فيه؛ وما كان حكماً حكومياً يطاع ويؤخذ أيضاً؛ لنصّ الآية القرآنية الشريفة بوجوب طاعة النبي ﷺ، والأمر بأوامره والانتهاه بنواهيه، ولكن بنحو مؤقت بحسب تدخل عوامل الحال والظروف، بمعنى أنّ أوامره ﷺ في ظرف الحرب تنتهي بانتهاء الحرب، كما في الأمثلة السابقة في حفر الخندق، أو النهي عن ذبح الحُمُر الأهلية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ الحكم الشرعي أو الأمر الشرعي يؤخذ بنفسه ونصّه، كما في جزئيات العبادات، والصلاة ثلاث ركعات للمغرب، وأربع للعشاء، وبجوهره وحكمته في ما كان قولاً أو فعلاً حكومياً، والتي تكون بنفس الوقت في أغلب الأحيان قواعد عامّة كلبية تشريعية، تُطبّق على مفرداتٍ أخرى مشابهة، بحسب اختلاف الزمان والمكان والآليات. فمن غير المعقول - مثلاً - أن نستنّ بسنّته ﷺ ونحضر اليوم خندقاً حول المدينة في محاربة العدو، وإنّما أن نستنّ بحكمته ونحصنّ المدينة من دخول الأعداء، بحسب طرق

التحصين باختلاف الأزمنة والأحوال، سواءً كان ذلك خندقاً أو سوراً أو إغلاق المنافذ الحدودية أو باتفاقيات دولية أو معاهدات أو علاقات دبلوماسية مع دول الجوار، واستمالتهم أو تهديدهم حتى لا يتخذ العدو أراضيهم مقراً له لحربنا.

كما يُستفاد من حكمته ﷺ بالاستفادة من سلمان؛ لكونه يمثل ثقافة الإمبراطورية الفارسية الأكثر تطوراً من الناحية العسكرية على التفكير القبلي العربي، فنستفيد من هذه الحكمة بضرورة الاستفادة من الخبرات الأجنبية العسكرية في حربنا مع العدو المتكافئ معنا، أو المتقدم علينا من ناحية الخبرة، كما كانت حرب الخندق تضم بين صفوفها اليهود المتفوقين خبرةً على العرب في الدهاء والحرب.

ولا يمكن لأحد اليوم - أيّاً كان - أن يقول بحضر خندق حول المدينة؛ استئناً بسنة رسول الله ﷺ، وتطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾.

فجميع الأحكام الصادرة منه يجب طاعتها، والأخذ بها، والانتهاز بنهيتها، ولكن هذا الأخذ والانتهاز يكون بشكل دائم، وبنصّ قوله ﷺ، في الأحكام الشرعية، وبشكل مؤقت، وبحكمة قوله أو فعله ﷺ، في الأحكام الحكومية. إنّ الفهم الضيق والمحدود لمعاني الآيات الكريمة والسنن الشريفة يُصعّر من روح إسلامنا الكبير، ويضعه أمام تهديد أو سخرية الآخرين.

كما أنّ عدم قبول كون النبي ﷺ مبلّغاً عن الله سبحانه من جهة، وقائداً ورئيس دولة من جهة أخرى، أو بتعبير آخر: عدم قبول القول بأنّ هناك نصوصاً وأفعالاً صدرت من الرسول الأكرم ﷺ ينظر إليها بصفة شرعية، أي إنّها تُعبّر عن أحكام شرعية إلهية، وهناك أقوال وأفعال أخرى صدرت عنه ﷺ لكونه قائداً ومديراً لشؤون الدولة والطبيعة والمجتمع، التي تقتضي بطبيعتها تحوُّلاً وتغيّراً مستمراً، كما تتأثر بظروف دائمية أو مؤقتة، وأخذ كلّ فعل يصدر عنه ﷺ على أنّه حكم شرعيّ أو سنة نبوية يجب اتباعها أو الاقتداء بها، يؤدي إلى نتائج وخيمة، تنعكس بأشكال تطرفية، إفراطاً وتفریطاً، على مستوى التشريع، فينتج الجمود على النصّ، أو الأخذ بالرأي، والقياس؛ أو على مستوى الواقع، فتنتج حركات متطرفة تدّعي لنفسها الإسلام، تأخذ - من دون فهم وإدراك - كلّ ما نسب إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وتطبّقه بحذافيره في

هذا العصر، من دون مراعاة مقتضيات الواقع والحال والظروف المحيطة والزمان والمكان؛ أو حركات علمانية (لا دينية) تُتكر على رسول الله ﷺ كل فعلٍ رشيد، وتصممه - والعياذ بالله - وشريعته التي جاء بها بأنها مجرد طقوس دينية محضة، وأفعال أو قوانين انتهت بانتهاها مقتضياتها، أو بوفاء مُشرعها.

«إنّ عدم التفات الفقهاء إلى هذه النقطة في شخصية الرسول، بوصفه حاكماً ووليّ أمر يقوم على مصالح المسلمين، وعلاقتها بالتشريع، قد يؤدي إلى تفسيرهم لبعض النصوص الإسلامية بشكل خاطئ، واستتباطهم منها أحكاماً إسلامية لعصر غير العصر الخاصّة به، مع أنّ مضمون هذه النصوص قد يكون عبارة عن إجراء معيّن محكوم بظروفه ومصلحه، اتّخذه النبي بوصفه وليّ الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين في حدود ولايته وصلاحيته، فلا يعبر عن حكم شرعيّ عام»^(٧٣).

«إذن لا بدّ من إعادة النظر في ما يعتبره معظم الفقهاء الأصوليين من السنّة حكماً شرعياً إلهياً، بينما كثير منها، أعني نصوص السنّة، لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن تدييرات، وهي أحكام تنظيمية إدارية. وقد درج الفقهاء على اعتبار هذه أحكاماً شرعية، وهي ليست كذلك»^(٧٤).

كما أنّ عدم التفرقة بين الحديث التشريعي والآخر الإداري جرّ إلى إيجاد تعارض بين الأخبار والأحاديث، لا أساس له. لذا اعتبر الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي التمييز بين هذين النوعين من الأحكام، أحد المرجّحات التي تُستخدم في رفع التعارض بين الأخبار والأحاديث^(٧٥).

نعم، إنّ عدم التفريق بين ما هو حكم شرعي ثابت دائم لكلّ زمان ومكان وما ما هو حكم حكومي صدر بحسب مقتضيات صدوره، ولا يتمتع بصفة البقاء والدوام، أدّى على مرّ العصور إلى نتائج سلبية، انعكست في الفتوى والواقع، وذلك من خلال عدّ ما ليس من الدين في الدين، أو عدّ ما هو في الدين خارجاً عن الدين؛ نتيجة لعدم التفريق بينهما.

لذا توجّب على فقهاء الأمة «تدوين قوائم كاملة للأحاديث الإدارية المنبئة في كتب الحديث وموسوعاته من خلال إحصائيات وافية؛ لتكون تلكم القوائم المرجع في هذا المجال»^(٧٦).

وتَوَجَّبَ على دعاة الإسلام، والحركات الإسلامية على وجه القصد والخصوص، التمييز بين ما هو ثابتٌ وما هو متغيّرٌ من الدين، بين ما هو حكمٌ شرعيٌّ يجب تطبيقه، وسنةٌ نبويّةٌ يُقتدى ويُحتذى بها، وما هو موضوعٌ يستجدُّ ويتغيّرٌ بحسب تغيّر المكان والزمان، وحكمٌ تدييريٌّ اقتضته طبيعة المرحلة.

الموامش

- (١) علي حب الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٥١٣، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م.
 - (٢) محمد مهدي الآصفي، صلاحيات الحاكم وسلطاته، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١: ٢٠٨، ١٩٩٧م.
 - (٣) محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، الإسلام يقود الحياة: ٤٧، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط٢، طهران، ١٤٠٣هـ.
 - (٤) محمد حسن الأمين، منطقة الفراغ...، بين الملء وسلطة السائد، مجلة الوعي المعاصر، العدد ٢: ٩٨، ٢٠٠٠م.
 - (٥) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٧.
 - (٦) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٥٥٠ - ٥٥١، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.
 - (٧) مصطفى البغا، الاجتهاد والحياة: ٦٦، إعداد: محمد الحسيني، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م.
 - (٨) تفسير ابن كثير ٢: ٣٠٤، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.
 - (٩) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والحياة: ١٧، إعداد: محمد الحسيني، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م.
 - (١٠) تاريخ اليعقوبي ٢: ٥٠، دار صادر، بيروت.
 - (١١) المصدر السابق ٢: ٥٥.
 - (١٢) محمد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي ٦: ٢٤٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٦٧هـ.ش.
 - (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٤: ١١٩، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٤هـ.
 - (١٤) صحيح البخاري ٥: ٧٩، باب غزوة خيبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م؛ صحيح
- ٣٧٨ **الاجتهاد والتجديد** - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

- مسلم ٦: ٦٥، باب تحريم أكل لحم الحُمُر الإنسية، دار الفكر، بيروت.
(١٥) الكليني، الفروع من الكافي ٥: ٢٩٤.
(١٦) الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ٣: ٢٣٨، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، ط٢، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
- (١٧) محمد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة المنهاج، العدد ٣: ٢٥، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٦م.
(١٨) صحيح البخاري ٦: ٢٣٩.
(١٩) نهج البلاغة (من كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام) ٤: ٥، شرح: الأستاذ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
(٢٠) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٦: ٥١، الباب ١٦ من أبواب استحباب الزكاة في الخيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٥، ١٩٨٣م.
(٢١) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٥٠.
(٢٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٦: ٤١، دار إحياء التراث العربي.
(٢٣) الكليني، الفروع من الكافي ٥: ١٧٥.
(٢٤) الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه ١: ٢٢٦.
(٢٥) المصدر نفسه.
(٢٦) مرتضى مطهري، الاجتهاد في الإسلام: ١٨، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران.
(٢٧) محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط ٣: ٢٧١، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
(٢٨) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٤٥، دار التعارف للمطبوعات، ط١١، ١٩٧٩م.
(٢٩) الكليني، الفروع من الكافي ٥: ٢٧٩.
(٣٠) الصدر، اقتصادنا: ٧٢٤ - ٧٢٥.
(٣١) نهج البلاغة (من كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام) ٣: ١٠٠.
(٣٢) الصدر، اقتصادنا: ٧٢٨.
(٣٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٦: ٣٩٤، دار إحياء التراث العربي.
(٣٤) أبو القاسم الخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس: ٢٠٣، المطبعة العلمية، قم، ١٣٦٤هـ.ش.
(٣٥) سنن الترمذي ٢: ٤٢١ - ٤٢٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
(٣٦) ابن حزم، المحلّى ٨: ٢٢١، دار الفكر، بيروت.
(٣٧) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٦٣.
(٣٨) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٩: ٢٦٦، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
(٣٩) كاظم الحائري، الاجتهاد والحياة: ٢٣٦، إعداد: محمد الحسيني، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م.

- (٤٠) محمد باقر الصدر، دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي: ١٣١، المنشور ضمن سلسلة اخترنا لك.
- (٤١) راجع مثلاً: السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٣٢٢، دار النبا للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٩٩٥م.
- (٤٢) محمود زمني، دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر، مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٤٦، دائرة المعارف الإسلامية، إيران.
- (٤٣) نقلاً عن: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٥٥١ - ٥٥٢، الغدير للطباعة، ط٢، ٢٠٠٦م.
- (٤٤) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٦: ١٤، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
- (٤٥) راجع: قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨: ٨٤، ١٩٩٩م؛ وكذا: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٥م.
- (٤٦) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٤٦٥، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٩هـ.
- (٤٧) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٥: ٤٢٨، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
- (٤٨) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ١٥١، دار الفكر، بيروت.
- (٤٩) المصدر السابق ٦: ٦٩؛ ونقله صاحب الجواهر ٣٨: ٣٨، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٣، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٥٠) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٢: ٣٤٢، دار إحياء التراث العربي.
- (٥١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٤: ٤٥٠، دار إحياء التراث العربي.
- (٥٢) السرخسي، المبسوط ١٠: ٣١ - ٣٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦م.
- (٥٣) الكليني، الفروع من الكافي ٥: ٢٧.
- (٥٤) المصدر السابق ٥: ٢٩.
- (٥٥) راجع: سنن ابن ماجه ٢: ٧٥١، باب الأسواق ودخولها، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع؛ وسائل الشيعة؛ جعفر مرتضى العاملي، آداب التجارة والسوق في ظلّ الدولة الإسلامية.
- (٥٦) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٣: ٥١٩، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٥٦م.
- (٥٧) عميد الزنجاني، تحريم تنباكو: ١٠٠، نقلاً عن: مجموعه آثار كركره مباني فقهي حضرت إمام خميني (نقش زمان ومكان در اجتهاد) ٧: ٣٩٧، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٥٨) محمد مهدي الأصفى، صلاحيات الحاكم وسلطاته، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١: ٢٨١.
- (٥٩) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧٢، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني (عليه السلام)، ط١، ١٩٩٦م.
- (٦٠) محمد باقر الصدر، أصول الدستور الإسلامي، أساس رقم ٨: ٤٤، المنشور ضمن: شبلي ملاط، تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، ترجمة: غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- (٦١) مرتضى الأنصاري، المكاسب الحرمه ١: ٢١٣؛ وكذا: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٢١،

- منشورات الأعلمي، طهران.
- (٦٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٧: ٤٣١، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٦٣) محمد جواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٣٦١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط١، ١٤٢٤هـ.
- (٦٤) مفتاح الكرامة ١٢: ٣٧١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط١، ١٤٢٤هـ.
- (٦٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٩: ١٢٨، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٦٦) راجع: مرتضى مطهري، الإسلام ومتطلبات العصر، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، بيروت، ١٩٩٢م. وبنفس هذا المعنى عن الإمام الخميني عليه السلام، في صحيفه نور ١٠: ١٢٨.
- (٦٧) مجموعه آثار كركره مباني فقهي حضرت إمام خميني (نقش زمان ومكان در اجتهاد) ٧: ٢٩٣.
- (٦٨) نقلاً عن: محمد رحمانى، أحكام حكومتى وزمان ومكان، مجموعه آثار كركره مباني فقهى حضرت إمام خميني عليه السلام (نقش زمان ومكان در اجتهاد) ٧: ٢٩٩.
- (٦٩) الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٧٠.
- (٧٠) كاتوزيان، كتاب الحياة الطيبة، تسلسل ٢: ٦٥، إصدار معهد الرسول الأكرم عليه السلام، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- (٧١) علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد: ٥١٥.
- (٧٢) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٥٥٢.
- (٧٣) الصدر، اقتصادنا: ٣٩١.
- (٧٤) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد: ٨٦ - ٨٧، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
- (٧٥) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٥٥٢.
- (٧٦) المصدر نفسه.

نجاسة الكلب في الفقه الإسلامي

محاولة قراءة مختلفة

الشيخ أحمد عابديني^(*)

مقدمة

من المسائل المبتلى بها في عصرنا الحاضر مسألة نجاسة الكلاب؛ إذ للأوروبيين؛ لعل ليس هنا مجال ذكرها، كلابٌ تمشي معهم في الشوارع والأسواق. وكثيراً ما نرى أن الكلب يدخل في الماء، أو تمطر السماء عليه، ثم يحرك الكلب نفسه، ويرش الماء إلى مكان بعيد، ويصيب أفراداً كثيرين. وأول سؤال يرد في الذهن هو: هل كل الكلاب أنجاس ذاتاً؟

وعلى فرض كونها جميعاً نجسة ذاتاً فمعلوم أن لعاب فمها أيضاً نجسٌ بلا ريب، ولكن يمكن أن نسأل: هل شعرها وظفرها ونحوهما أيضاً نجسٌ، أو بما أنها لا تحلها الحياة فهي طاهرة؟

وأما إذا شككنا في نجاستها الذاتية كلها فنسأل: هل أنها طاهرة كسائر الحيوان، أو أن لعابها نجسٌ؟

فهنا موارد من البحث يلزم أن نتعرض لها واحداً بعد آخر.

أولها: هل الحكم بالنجاسة لكل الكلاب أو يمكن التفصيل بين الكلاب، فنفرق بين الكلب الهراش والعقور وبين الكلاب المفيدة، ككلب الصيد والحائط والبستان؟

والذي يلزم أن نتعرض له في الابتداء هو ماذا يلزم أن نعمل في تعارض الإطلاقين أو تعارض العموم والإطلاق. فإذا كان عندنا عمومٌ بأن كل شيء طاهرٌ إلا الكلب والبول

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان، من إيران.

والروث من غير مأكول اللحم و.... وكانت الأدلة مطلقةً بالنسبة إلى الكلب، وليس لها عمومٌ، فشكنا في أنه يشمل كل الكلاب أو الكلاب الهراش أو العقور أو ما شابههما، فهل يُقدّم عموم الطاهر في المستثنى منه، بحيث يشمل كلب الصيد ونحوه، أو يُقدّم إطلاق المستثنى، فيُحكم بنجاسة جميع الكلاب، أو نسكت في مورد التعارض؟ وعندها هل نرجع إلى العامّ الفوق؟ وما هو العامّ الفوق؟

قاعدة الطهارة

الذي لا شكّ فيه ولا ريب أنّ القاعدة الأولى هي الطهارة، فكلّ شيء طاهرٌ واقعاً إلا ما أخرجته الدليل. فالذي يدعي الشيعة إقامة الدليل على نجاسته عشرة موارد أو أكثر، ولكنّ أهل السنّة يرون نجاسة أربعة منها، ويختلفون في بعضٍ آخر، ولكن لا يصل كلّ ما يعدّونه نجساً إلى السبعة، فضلاً عن العشرة أو الأكثر.

وفي بداية المجتهد ما ملخصه: اتفق العلماء من أعيانها على أربعة:

١- ميتة الحيوان ذي الدم...

٢- لحم الخنزير.

٣- الدم المسفوح.

٤- بول ابن آدم ورجيعه^(١).

«وقال الشوكاني: النجاسات هي غائط الإنسان مطلقاً، وبوله، ولعاب الكلب وروثه، ودم الحيض، ولحم الخنزير. وفي ما عدا ذلك خلاف»^(٢).

وفي الفقه على المذاهب الأربعة: أمّا الأعيان النجسة فكثيرةٌ، منها: ميتة الحيوان البرّي غير الآدمي، ومنها: أجزاء الميتة التي تحلّها الحياة، ومنها: الكلب، والخنزير^(٣).

وفي هامشه تحت الخطّ قال: المالكية قالوا «كلّ حيّ طاهر العين ولو كلباً. ووافقهم الحنفية على طهارة عين الكلب ما دام حيّاً، إلاّ أنّهم قالوا بنجاسة لعابه حال الحياة»^(٤).

إذن فأهل السنّة مختلفون في نجاسة الكلب وعدمه، وفي نجاسة لعابه وعدمه. ولكنّ الشيعة متفقون إجمالاً على نجاسته.

ولكنّ الصدوق^(٥) قال بطهارة كلب الصيد، والسيد المرتضى وجدّه قالوا

بطهارة ما لا تحلّ الحياة منها^(١).

إذن فنجاسة الكلب مختلفٌ فيها بين المسلمين، ونجاسة كلِّ أصناف الكلاب وكلِّ أعضائها مختلفٌ فيه عند الشيعة خاصّةً. فإنَّ وجدنا دليلاً على نجاسة الكلاب كلّها فنقول بها، ولكنَّ إذا لم نجد دليلاً تامّاً فيمقتضى قاعدة الطهارة نقول بطهارتها. وإنَّ وجدنا دليلاً على نجاسة الكلب إجمالاً، أو بعض الكلاب بصورةٍ احتملنا أنها قضية شخصية، أو وجدنا دليلاً على نجاسة مطلق الكلاب بصورةٍ احتملنا أنّها قضية شخصية، أو وجدنا دليلاً على نجاسة مطلق الكلاب ولكنَّ احتملنا أن يكون الدليل موسميّاً، لا مطلقاً شاملاً لكلِّ عصر وزمان، أو لم يكن إطلاقه يشمل كلِّ الكلاب، ففي كلِّ هذه الصور فالمحكّم هو قاعدة الطهارة أو أصلاتها.

الأدلة الدالة على نجاسة الكلب، ومدى دلالتها

من الواضح أنّ العقل لا يدلُّ على هذه الأمور الجزئية. ولو دلَّ لدلَّ على طهارة الكلب بقياس الأولوية؛ إذ لو كان الذئب وابن آوى والثعلب والأسد و... طاهرةً فطهارة الكلب أولى؛ لأنّه قابلٌ للتربية والتدريب، وله وفاءٌ خاصٌّ، وأيضاً هو موجودٌ في حياة الناس لصيدهم وبستانهم وبيوتهم، وغير ذلك، وليس بسبعٍ ضارٍ، بل مؤدّبٌ معلّمٌ، فالشريعة السهلة السمحة تعطي طهارته، لا نجاسته.

وكتاب الله ليس فيه شيء يدلُّ على نجاسة الكلاب، بل فيه مدحٌ لبعض الكلاب، كقوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (الكهف: ١٨)، وعدّها كما يُعدّ غيرها، كقوله: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ (الكهف: ٢٢).

وفي سورة المائدة ما يشتمُّ منها طهارة بعض أصناف الكلب؛ إذ قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤)؛ إذ لو كانت كلُّ الكلاب أنجاساً، ويشمل كلب الصيد أيضاً، لكان عليه أن يقول: كُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ بعد غسله، فكما ذكر «اسم الله»، ولم يتركه لوضوحه، كان عليه أن يذكر نجاسته، ولا يتركه لوضوحه. فنقول بعضهم:

(لا إطلاق) قابل للنقاش. فالقرآن أيضاً لو دلّ لدلّ على طهارة الكلب إجمالاً.
أمّا الإجماع فقد ادّعى الإجماع في الكتب الفقهية الشيعية على نجاستها، بحيث ادّعى صاحب الجواهر أنّ نجاستها من ضروريّات المذهب، حيث قال: وللإجماع المحصّل، بل ضرورة المذهب، والمنقول في الخلاف، وعن غيره على الكلب^(٧).
وفي مستمسك العروة: «إجماعاً، كما عن الغنّية والمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكري وكشف اللثام وغيرها»^(٨).
وفي تقيح العروة: «وأما الكلبُ فلا إشكال في نجاسته عند الإمامية في الجملة»^(٩).

فوجود الإجماع ممّا لا شكّ فيه. ولكن هل الإجماع منعقدٌ على الكلاب، حتّى كلب الصيد، وعلى كلّ الحالات حتّى مثل يومنا هذا، الذي نرى فيه تنظيف الكلاب وغسلها، ولها دكاترة خاصّة، وأغذية خاصّة؟ وأيضاً - وهذا هو المهمّ لدى الفقيه - هل الإجماع تعبديّ أو مستنده الأخبار التي بأيدينا؟
الذي نظنّه بل نطمئنّ به - وإنّ كان احتمالاً أيضاً يكفي، فضلاً عن ظنّه - أنّه ليس عندهم شيء آخر غير هذه الأخبار الموجودة في كتبنا الروائيّة. فالإجماع لا يكون دليلاً مستقلاًّ تعبدياً، بل ناشئاً عن الأخبار، أو إنّ للأخبار في انعقاده دوراً أصلياً.
فالإجماع مدركيّ. وعلينا أن نلاحظ مدركهم. وأيضاً نحن شاكّون في إطلاق الإجماع؛ لأنّه دليلٌ لبّي لا إطلاق له؛ إذ من المحتمل أنّ إجماعهم كان على الكلب العقور والهراش، والكلاب الوسخة المسيّبة للأمراض، دون الكلاب النظيفة المربّاة اليوم. فدلالة الإجماع بمفرده على نجاستها غير تامّة.

الأخبار

الأخبار - وهي العمدة في نجاسة الكلب - على طوائف، فيلزم أن نتكلّم حولها بالتفصيل.

الأولى: ما يدلّ على أنّه رجسٌ نجس

١- الفضل أبو العباس البقباق قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة والشاة

والبقرة والإبل والحمار والخيول والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلاّ وسألته عنه، فقال: لا بأس به، حتّى انتهيت إلى الكلب؟ فقال: رجسٌ نجسٌ، لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أوّل مرّة، ثم بالماء^(١٠).

٢- معاوية بن شريح قال: سأل عذافر أبا عبد الله^{عليه السلام}، وأنا عنده، عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغال والسباع، يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال: نعم، اشرب منه وتوضأ، قال: قلتُ له: الكلب؟ قال: لا، قلت: أليس هو بسبع؟ قال: لا، واللّه إنّه نجسٌ، لا، واللّه إنّه نجسٌ^(١١).

ونظيره عن معاوية بن ميسرة، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}.

أقول: الروايات كالصريحة في نجاسة سؤر الكلب، وبالتالي في نجاسته، ولا سيّما عندما نرى أنّ الإمام^{عليه السلام} صرّح بالتفاوت بين سؤر الكلب وغيره، وبما أنّ سؤر سائر الحيوانات نظيفٌ شرعاً فسؤر الكلب نجسٌ شرعاً، ولو لم يره العرف نجساً.

ولكنّ أوّل ما في الذهن هو أنّ الأصحاب لماذا سألوا عن نجاسة الكلب بهذه الصورة؟ ولماذا أجاب الإمام^{عليه السلام} بالقسم باسم الجلالة؟ وهل هو من المسائل المهمّة المحتاجة إلى القسم؟

عندما نطالع الجوّ الفقهيّ آنذاك نشعر أنّ الجوّ الغالب كان للحنفية والمالكية، والمالكيّ أفتى بطهارة كلّ حيوان، وأبو حنيفة أفتى بطهارة غير الخنزير^(١٢)، فكان حقاً لأصحاب الأئمّة^{عليهم السلام} أن يشكّوا في نجاسة الكلب بعد ما رأوا فتوى هذين العلمين. وأيضاً كان العرف. وكذا الأصحاب. لا يروون نجاسة عرفية للكلب أكثر ممّا كانوا يروون في سائر السباع. فالفتوى بطهارة الكلب كانت موافقة للعرف، ولا سيّما آنذاك، حيث حياة البدوي تقتضي وجود الكلب معهم في الصحارى وأطراف البيوت والخيم وغير ذلك. فلو كان الصادق^{عليه السلام} يفتي بنجاسة الكلب دون أيّ دليل مقبول عند العرف فإنّ هذا تشجيع للعرف البسطاء على أن يميلوا إلى فقه أهل السنّة. فبدأ الصادق^{عليه السلام} بالهداية والإرشاد؛ ثم قال مؤكّداً، وبعد القسم باسم الجلالة: إنّه رجسٌ، حتّى يوقظ الناس من النوم، الذي يروون فيه طهارة الكلب، وأنّه مثل سائر السباع، ولا يلتفتون إلى قذارته ورجسه.

فقوله^{عليه السلام}: رجسٌ نجسٌ ليس بياناً لحكم فقهيّ، بل هو بيانٌ للقذارة العرفية حتّى يفهم الناس. فهذا يحتاج إلى قسمٍ وتأكيد، حتّى يقبله العرف العامي والشيعه البسطاء.

وأيضاً مرّ منّا في البحث عن طهارة الإنسان الذاتية تحقيق حول كلمتي «الرجس» و«النجس»، وبيّنا هناك أنّ هذين اللفظين كانا يستعملان في القذارة العرفية، ولم ينقلوا إلى المعنى الشرعيّ حتّى في زمن الصادقين عليه السلام، وأنهما كانا يستعملان في المعنى العرفيّ، دون الشرعيّ.

فطهارة الكلب أو نجاسته يلزم أن يفهم من دليلٍ آخر. فالكلب رجسٌ أو نجسٌ نظير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، أو نظير قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ﴾ (المائدة: ٩).

مع أنّنا بحثنا سابقاً وقلنا بعدم دلالة الآية على نجاسة المشركين. وأيضاً من الواضح عند الجميع بأنّ الميسر ليس نجساً فقهياً، بحيث ينجس الثوب الملاقي له رطباً. فهاتان الروايتان، ولا سيّما الثانية، تدلّان على نجاسة الكلب العرفية.

الإشكال: ما الفرق بين النجاسة العرفية والشرعية؟

الإجابة: النجاسة الشرعية رفعها بيد الشارع، فعلينا أن نطالع كيف يرفع النجاسة؟ وأيضاً مقدار تجسيها بيد الشارع؛ ولكنّ النجاسة العرفية رفعها وتجسيها كلّها بيد العرف.

فإذا كان الكلب نجساً عرفياً، والعرف لم ير نجاسةً للماء المنتثر من الكلب الممطور، فالماء المصيب للشخص ليس نجساً؛ ولكنّ إذا قلنا بأنّه نجسٌ شرعاً فالماء المنتثر منه نجسٌ بحكم الشرع.

الثانية: ما يدلّ على أنّ الله لم يخلق خلقاً أنجس منه

٣. عن بعض أصحابنا، عن ابن جمهور، عن محمد بن القاسم، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام؛ فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب، وهو شرهما؛ إنّ الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب أهون على الله من الكلب^(١٤).

٤. ... عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام؛ ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم؛ فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب

لنا أهل البيت لأنجس منه^(١٥).

أقول: لفظ «أنجس» في الخبرين ليس بمعنى النجس الفقهي الشرعي؛ إذ في الفقه لا يوجد «أنجس»، بل الشيء إما طاهر أو نجس. وأيضاً الناصب الذي هو أهون أو أنجس من الكلب نحن تكلمنا حوله في البحث عن طهارة الإنسان الذاتية، وقلنا هناك بأن كل إنسان طاهر ذاتاً، فالذي نجاسته أقل من الناصب لأهل البيت هو طاهر بالأولوية القطعية. والذي يهمننا هو أن الخبرين في الواقع خبر واحد؛ لاتحاد الراوي والمروي عنه والمضمون؛ «فأهون على الله» هو نفس «لأنجس منه». وعلى أي حال هناك تناقض صريح في كلام الإمام لا يمكن رفعه بسهولة، وهو أن الإمام عليه السلام قال: «إن الله لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب»، فبعد هذا لا معنى لقوله: الناصب أنجس منه، أو أهون على الله منه. ولا يمكن حلّ التناقض إلا بأن يُقال: إن الإمام عليه السلام كان في صدد إيجاد النفرة والإزعاج في قوم من الشيعة والسنة الجهلاء. الذين كانوا يعتقدون أن في ماء البالوعة أو غسالة الحمام شفاءً من العين، وكانوا يغتسلون في البئر البالوعة من الحمام^(١٦). فزجرهم الإمام عليه السلام، ونهاهم، واستدلّ عليهم، وقال: الشفاء من الله، والماء بنفسه ليس فيه شفاء. فإذا أصاب الماء بدن اليهودي أو النصراني أو بدن ولد الزنا أو الناصب - أي العدو للأئمة الأطهار - فكيف يصبح قابلاً للشفاء؟! فنجاسة الناصب أو الزاني أو الكلب نجاسة معنوية، منافية للشفاء، لا نجاسة ظاهرية.

وعلى هذا لا إشكال في أن يكون الشيء أنجس معنوياً من الآخر. كما يمكن أن يكون شيء أظهر من الآخر. هذا كله بعد صحة السند لهذين الخبرين. ولكن أنت خيرٌ بأن الأول مرسل، والثاني منقول عن علل الشرائع، الذي هو ليس في الفقه بمثابة الكتب الأربعة قيمة.

الثالثة: ما يدل على وجوب غسل ما مسه الكلب برطوبة

٥. عن الفضل أبي العباس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسه جافاً فاصبب عليه الماء، قلت: لم صار بهذه المنزلة؟ قال: لأن النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتلها^(١٧).

٦. حمّاد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن الكلب يصيب الثوب؟ قال: انضحه، وإن كان رطباً فاغسله ^(١٨).

٧. عن القاسم، عن عليّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن الكلب يصيب الثوب؟ قال: انضحه، وإن كان رطباً فاغسله ^(١٩).

٨. حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب يصيب شيئاً من الجسد؟ قال: يغسل المكان الذي أصابه ^(٢٠).

أقول: يمكن أن ترجع الأخبار الأربعة إلى خبر واحد، وهو صحيحة الفضل أبي العباس، مع زيادة؛ ويمكن أن لا نرجعه. والذي يهمنّا هو أنّ صحيحة الفضل ذات تعليل، والعلّة تعمّم وتخصّص، فبالنتيجة صنف من الكلب الذي أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بقتله هو النجس، لا كلّ الكلاب؛ إذ إنّه صلى الله عليه وآله لم يأمر بقتل كلب الصيد، ولا كلب الماشية، ولا ما شابهما، بل جعل لقتل كلّ واحدٍ دية.

فالكلب الهراش أو العقور، الذي أمر بقتله، إذا أصاب الثوب منه شيءٌ فيجب غسله. ووجوب غسل الثوب يدلّ على نجاسة هذا الصنف من الكلب. والنتيجة أنّ هذه الطائفة تدلّ على التفصيل بين الكلاب في النجاسة وعدمها.

الرابعة: ما يدلّ على وجوب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب أو شرب منه

٩. محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: اغسل الإناء ^(٢١).

١٠. حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا ولغ الكلب في الإناء فضبّه ^(٢٢).

١١. صحيحة الفضل أبي العباس أيضاً مرّت في ضمن الطائفة الأولى ^(٢٣).

أقول: وجوب غسل الإناء أمرٌ لا اختلاف فيه بين المسلمين، حتّى المالكي وأبو حنيفة القائلان بطهارة الكلب؛ إذ الأوّل يقول بوجوب غسله تعبّداً، والثاني يرى لعاب الكلب نجساً.

فوجوب الغسل لا يدلّ على النجاسة في رأي المالكي، ولكن في رأي غيره يدلّ عليها بلا ريب.

وعليه فلعباب الكلب نجسٌ، ولكنّ هذا لا يدلّ على نجاسته الذاتية؛ إذ يمكن أن يكون للعبابه خصوصية، كالبول والروث، ولا سيّما عندما يخبر العلم الجديد عن الميكروبات فيه. ولكنّ نجاسة لعبابه لا تدلّ على نجاسة بدنه، ولا سيّما عندما يطهّر جسده بالصابونات المخصوصة، فجسد الكلب كسائر الأجسام والجمادات يصبح نظيفاً، ولكنّ لعبابه الخارج من باطنه يبقى على حاله النجسة.

والنتيجة أنّ هذه الطائفة تدلّ على نجاسة لعبابه، لا نجاسة جسده. ولكنّ بالنسبة إلى التفصيل بين أصناف الكلب لم يأت بشيء.

فما قلّته في كتاب طهارة الإنسان الذاتية من أنّ السؤال عن السؤر كان في الواقع سؤالاً عن الطهارة الذاتية وعدمها يحتاج إلى زيادة توضيح، وهو أنّ طهارة السؤر تدلّ على طهارة الجسد، ولكنّ نجاسته لا تدلّ على نجاسة الجسد.

ما دلّ على طهارة الكلب، ولو بعضاً أو احتمالاً

الذي يقول بطهارة شيء لا يحتاج إلى دليل؛ إذ كلامه مطابق للقاعدة، ولكنّ الذي يدعي نجاسة شيء فعليه أن يأتي بدليل. فبعد النقاش في أدلّة نجاسة الكلب ظهر أنّ لعباب بعض الكلاب أو كلّها نجسة، وظهر أنّ جسد بعضها أيضاً نجسٌ، ولكنّ نجاسة اللعاب أو الجسد منها جميعاً يحتاج إلى دليل إضافي، ولا يوجد.

١- ويؤيد الطهارة - ولو في بعضها - قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤)؛ إذ إمساك الصيد لا يمكن إلاّ بالمخبل والعضّ وما شابههما، واللّه لم يأمر بغسله منهما، كما أمر بذكر اسم اللّه، فلو كان لازماً يجب ذكره.

الإشكال: لم يأمر بغسل الدم الخارج من الحيوان أيضاً، مع أنّه حرامٌ أكله ونجسٌ، والاصطياد ملازمٌ لخروج الدم دائماً.

الإجابة: أعلن حكم الدم في الآية السابقة عليه، وقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ (المائدة: ٣). وأيضاً أعلن ذلك في مواضع أخر من القرآن، وأمّا بالنسبة إلى نجاسة الكلب أو فمه فلم يقل شيئاً، لا في سورة المائدة ولا في غيرها.

الإشكال: الإطلاق هنا ليس في مقام البيان من هذه الحيثية.

الإجابة: القرآن حجة، بل من أعلى الحجج، فما دام لم يرد دليل قرآني أو عقلي أو نقلي مخالف لإطلاقه فإطلاقه محكم، ولا سيما بعدما رأينا أن أدلة نجاسة الكلب لم تكن تامة، ولا عامة، بل هي مجملَةٌ جداً.

٢- ويؤيد الطهارة أيضاً ما عن سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت، ثم يخرج حياً؟ فقال: لا بأس بأكله.

فيظهر منه أن بدن الكلب طاهر، بحيث بعد أن وقع في الزيت وخرج حياً فالزيت يُؤكل.

ولكن الإشكال الذي يأتي في الدهن أن الفأرة تقع في الزيت كثيراً، ولكن وقوع الكلب فيه بعيد، غايته أن الزيت والسمن كان في الخابية غالباً، لا في الحياض الكبيرة.

فنظن أن لفظ «الكلب» غلط هنا. ويؤيد أن الشيخ عليه السلام في التهذيب أيضاً لم يأت بـ «الكلب»^(٢٤). فلذا لم نستدل به، بل جعلناه مؤيداً. وأضبطيني الكليني عليه السلام، وأصالة عدم الزيادة، مفيد لرفع الشك، لا لنفي الظن والاطمئنان.

٣- ويؤيد الطهارة أيضاً صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الوضوء مما ولغ فيه والستور، أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك، أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم، إلا أن تجد غيره، فتنزّه عنه^(٢٥).

والوجه في اعتباره مؤيداً، لا دليلاً، أنه يمكن أن يكون الماء كثيراً كراً وما فوقه؛ بقرينة شرب الجمل أو الدابة منه؛ إذ المتعارف شربه من الغدران وما شابهه، ف «ما» في «مما ولغ الكلب فيه» ليس منحصرًا بالإناء وما شابهه، بل منصرفاً عنها.

ولكن في مقابل هذه المؤيدات صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب السلوقي؟ قال: إذا مسسته فاعسل يدك^(٢٦).

والسلوق قرية باليمن أكثر كلابها كلاب صيد معلّمة، فينسب إليها كل كلب صيد مجازاً. وهذا ظاهر في نجاسة كلب الصيد، وبه يُجاب عن كل المؤيدات.

أقول: أولاً: ليس معلوماً أن المسّ وقع برطوبة؛ إذ اليد والكلب كلاهما جافان طبعاً، فإثبات وجود الرطوبة مشكّل، وبدونها تكون الرواية حكماً تنزيهاً.

ثانياً: إن الكلاب التي كانت مورداً لبحثنا فعلاً هي غير كلاب الصيد السلوقي؛

إذ الكلاب التي في عصرنا ، وهي محلُّ للابتلاء، كلابٌ نظيفةٌ لها دكاترة خاصة، وحمّامات خاصة، و...، بينما كلاب السلوق كانت معلّمة فقط، من دون تنظيف ورعاية أمور صحيّة.

فمع هذا كلّه تبقى حال الشكّ بالنسبة إلى الكلاب المرّيّة اليوم على حالها.

الأصل العملي: أصالة الطهارة

مرّة ينظر الفقيه إلى هذه الأمور بملاحظة العالم الخارجي - أي الشعب الأوروبي وأنسهم مع الكلاب الخاصة، وأخذها معهم في الشوارع والأبنية، وأنه يرى كلاباً نظيفاً لها دكاترة خاصة، والصابون الخاص، وكذا الحمّامات الخاصة، ولها رواتب معيّنة دولية، ولها تربية خاصة، و... فيطمئن بأنّ صنفاً خاصاً من الكلب طاهر؛ إمّا للأدلة التي مرّت؛ أو للنقاش في أدلة النجاسة، فيفتي بطهارة صنفٍ، ونجاسة ما بقي منها؛ وأخرى لا يرى هذه الأدلة بشيءٍ، ويتيقن أنّها مخدوشة، ويرى أدلة نجاسة جميع الكلاب في كلّ الأزمنة تامّة، وأنّها من سنخ لا تصلها ولا تمسّها بحوث الثابت والمتغيّر أو موسميّة الروايات، فهو أيضاً في فسحةٍ، ويفتي بنجاسة كلّ ما يُسمّى كلباً.

وثالثة يشكّ في نجاسة بعض الكلاب - كما شككنا -، سواءً بعد الاطمئنان

بطهارة البعض أو مطلقاً، فيصل الدوّر إلى الأصول العملية.

والأصل الحاكم ليس استصحاباً؛ إذ ليس شكناً في كلبٍ كان نجساً، بل

شكناً في دلالة الدليل، وأنه هل يستفاد منه نجاسة الجميع أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل الأدلة على تخصيص قاعدة الطهارة كانت تامّة أو لم تكن؟ أو أنّ المخصّص المنفصل الذي خصّص القاعدة خصّصها بحيث أخرج كلّ الكلاب أو أخرج بعضها - الواجب قتلها - فقط؟ فهذا يصبح نظير: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم الفسّاق من العلماء»؛ فإذا كان المكفّف شاكاً في أصل صدور الثاني أو في مفهوم الفسّاق، وأنه هل يشتمل المرتكب للصفائر أو ينحصر في مَنْ يرتكب الكبائر؟ في هاتين الصورتين المحكّم هو عموم أكرم العلماء.

ففي ما نحن فيه أيضاً المحكّم هو قاعدة الطهارة. فالكلاب التي نشكّ في

طهارتها داخلةٌ تحت عموم قاعدة الطهارة.

إشكال: ما الفرق بين مَنْ تيقَّن بطهارة بعض الكلاب ومَنْ شكَّ في طهارتها؟
الإجابة: الذي تيقَّن أو اطمأنَّ يحكم بالطهارة الواقعية لذاك البعض، ولكنَّ الذي يشكُّ يحكم بالطهارة الظاهرية، لا الواقعية، ولكن في العمل لا اختلاف بينهم.
وعلى أيِّ حال فنحن في فسحةٍ في أن نفتي بطهارة جسد الكلاب المعلِّمة، طبقاً للأصل أو القاعدة، ووجوب الاجتناب عن لعاب فمها.

الهوامش

- (١) راجع: ابن قدامة، المغني ٢: ٢٠.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٣.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٧٣.
- (٦) راجع: مختلف الشيعة ١: ٣١٣، نقلاً عن: المسائل الناصرية: ٢١٨.
- (٧) جواهر الكلام ٥: ٣٦٦.
- (٨) مستمسك العروة الوثقى: ٣٦٣١.
- (٩) تنقيح العروة ٣: ٣١.
- (١٠) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٥، ح ٢٩؛ الاستبصار: ١٩١، ح ٢.
- (١١) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٥، ح ٣٠؛ الاستبصار ١: ١٩، ح ٣.
- (١٢) الاستبصار ١: ١٩، ح ٤.
- (١٣) راجع: الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٠، ١٣.
- (١٤) راجع: وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، ح ٤، ٥.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) نفس الباب، ح ٣.
- (١٧) تهذيب الأحكام ١: ٢٦١، ح ٤٦، ٤٣، ٤٤، ٤٥.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٥، ح ٢٧، ٢٨، ٢٩.
- (٢٢) المصدر نفسه.

- (٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) تهذيب الأحكام ٩: ٨٦، ٩٧.
(٢٥) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٦، ٣٢.
(٢٦) الكافي ٦: ٥٥٣، ح ١٢.

التعذيب وعلم الأخلاق دراسة في الفلسفة الهيدونية

د. حميد صادقي (*)
ترجمة: علي الوردي

مقدمة

هل يجوز - طبقاً لمبادئ علم الأخلاق - تعذيب شخص بغية إبعاد الضرر عن عدد أكبر من الناس أم لا؟ وهل يجوز لنا التجاوز على حقوق الآخرين بقصد توفير أعلى درجات السعادة للناس؛ والتقليص من وضعهم المأساوي إلى أدنى حدٍّ ممكن؟ وهل يجوز أخلاقياً التصديّ لظاهرة تفشي الظلم والتجاوز على حقوق الآخرين من خلال التعدي على حقوق الآخرين أم لا يجوز لنا ذلك، حتى لو علمنا أنه يحقق لنا نتائج كبيرة؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وفقاً لمعطيات النزعة الهيدونية، أو ما يسمّى: بمذهب اللذة.

تمهيداً للخوض في هذا البحث يمكننا طرح السؤال التالي: ما هو المعيار الصحيح الذي يعتمد عليه أتباع مذهب اللذة لقياس السلوك الصحيح؟ إن السلوك الجيد بالنسبة لهذا المذهب الأخلاقي الذي له قوانينه الخاصة هو السلوك المثمر الذي يحقق للمجتمع السعادة والرفاه. وبعبارة أخرى: الشخص المحظوظ هو الشخص الذي يشعر معظم الأوقات بالرضا، وينعم بسعادة العيش. وبناءً على ذلك فالسعادة تعني أن يتمتع الفرد بنصيب وافر من اللذائذ. والعمل الصحيح - من وجهة نظر هذا المذهب - هو العمل الذي يجلب الخير ويدرأ الشر. فكلّ عملٍ يجلب المتعة يعدّ عملاً جيداً، وكلّ عملٍ يؤدي إلى الحرمان منها يعدّ سيئاً. وانطلاقاً من ذلك فإن العمل الذي يحقق أكبر قدر من اللذة، أو يدفع أكبر

(*) أستاذ جامعي متخصص في الحقوق والأخلاق المعاصرة، من إيران.

قدر من الأذى، هو عمل جيد، وهو عمل يجدر بنا القيام به. فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً تمكن من إدخال السرور إلى قلب أحد المعاقين، من خلال اصطحابه إلى أحد المتزهات، وتوفير كل ما يجلب له المتعة، فمن الطبيعي أن قيام ذات الشخص بإدخال السرور إلى قلب خمسة من المعاقين هو أفضل بكثير من فعله في المثال الأول، وعمله هذا - بدون أدنى شك - عملٌ صحيحٌ يجدر القيام به.

يرى أتباع مذهب اللذة أن اللذة تنحصر في الشيء الذي يكون ممتعاً في ذاته، وبذلك يمكن الانطلاق في تقييم باقي الأمور تبعاً لهذا المبدأ. والمتعة قد تتحقق بما هو في متناول اليد، وقد تتحقق بما سنصل إليه فيما بعد.

ومن المناسب هنا أن نعرف كيف نميز بين الأمر الإيجابي كوسيلة وبين الأمر الإيجابي كهدف، فإذا كان الشيء الإيجابي هدفاً بحد ذاته فإن فوائده تعود عليه فحسب، في حين أنه إن كان وسيلة فإن ما يحققه من فوائد سيعود للغير أيضاً. ويتفق أتباع مذهب اللذة على أن الأعمال الصحيحة هي تلك الأعمال التي تكون إيجابية كوسيلة، لا كهدف. وإنما يكون الفعل فعلاً صحيحاً حقاً إذا أريد منه تحقيق أهداف جيدة ومحددة. وبعبارة أخرى: الأعمال الصحيحة والمقبولة هي الأعمال التي تحرز أهدافاً جيدة.

ويعتقد الهيدونيون التقليديون بأن قصد الخير وتحوله إلى هدف كافٍ في تحقيق اللذة والسعادة وإقصاء الألم والمعاناة. أما المثاليون فيرون أن المتعة واللذة ليست أمراً إيجابياً في حد ذاته، لكن امتزاجها بالإيمان والمحبة والعلم والجمال، وتحولها - معاً - إلى غايات، يجعل منها أمراً إيجابياً.

وعلى أي حال فإن الفريقين يسلكان نفس الطريق؛ لأن كلاً منهما يعتقد أن اشتغال العمل على اللذة دليل على صحته.

يقول رافائيل: إن القيمة الأخلاقية - بحسب الهيدونية - على نوعين: الأول: يأخذ نفس إنجاز الأعمال الصحيحة بالحسبان؛ وذلك لأن إنجاز العمل يكون بدافع الإحساس بالمسؤولية؛ الثاني: إن نفس إنجاز العمل يقاس وفقاً لدوافع أخرى، كالعاطفة، والإخلاص، والشجاعة.

ويعتقد التقليديون من أتباع مذهب اللذة أن كل حالة من الحالتين هي بمثابة وسيلة

● التعذيب وعلم الأخلاق، دراسة في الفلسفة الهيدونية

جيدة. وقد تقدّم أنّ الأعمال الصحيحة بالنسبة لمذهب اللذة هي الأعمال التي تتحدّد قيمتها وفقاً للفائدة التي تعود منها، ولذا فإنّ اعتياد القيام بعملٍ ما بدافع الإحساس بالمسؤولية يعتبر أمراً مفيداً؛ لأنه يجعل الفرد ينجز العمل برغبة وشوق. إن أهمية وقيمة بعض المحفّزات، كالشجاعة، والعطف، والإخلاص، تكمن في قدرتها على جلب السعادة ودرء التعاسة. لذا فإن أهميتها تكمن في تأثيرها الإيجابي في رفع مستوى السعادة، والحدّ من التعاسة.

وهنا سؤال قد يطرح نفسه: ما هو موقع التضحية والفداء بالنسبة إلى النزعة الهيدونية؟ وهل تعد التضحية عملاً صحيحاً في جميع الأحوال؟ يعتقد رافائيل أنّ مَنْ يضحى بسعادته من أجل إسعاد الآخرين فإن عمله يُعدّ صالحاً، بشرط أن لا يمتلك الآخرون تطلّعاً نحو سعادةٍ أسمى. ففي حال وجود تطلّع نحو سعادةٍ أسمى فإن التضحية تعدّ عملاً خاطئاً؛ إذ ليس هناك أيُّ مبرر للتضحية من أجل زيادة نصيب الآخرين من السعادة. ومن الأمثلة على ذلك: المعاناة والمأساة التي واجهها أولئك الذين وقفوا إلى جانب هتلر عندما دفعوا ثمناً غالياً بتضحيتهم من أجل زيادة نصيب غيرهم من السعادة.

وفي مقارنته بين التقليديين والمثاليين من أتباع مذهب اللذة يرجّح رافائيل التقليديين (الكلاسيكيين) على المثاليين، ويمنحهم مكانةً أسمى؛ وذلك أنّ الكلاسيكيين يسخّرون نظريتهم الأخلاقية لتكريس الإصلاح الاجتماعي، في حين لا يتجاوز المثاليون قيمة الفرد، والجانب الجمالي.

وقد يتساءل البعض: وفقاً للفلسفة الهيدونية مَنْ هو المستهدف بالسعادة؟ يرى التقليديون أنّ السعادة الفردية هي المعيار المطلوب. وبالطبع فإن هذه السعادة لا تقتصر على بني البشر فقط، بل تشمل كلّ أنواع الحيوانات التي تعرف معنى السعادة والمعاناة.

وفي مقابل أتباع الاتجاه التقليدي، الذي يدعي أنّ توفر اللذة أمرٌ مرغوبٌ وعدم توفرها غير مرغوب. وبغض النظر عمّا ينجم عن ذلك، يعتقد غير التقليديين من أتباع مذهب اللذة بأنه لو تردّد أحدٌ في اتخاذ القرار الذي ينشده فلا بدّ أن يأخذ بعين الاعتبار العواقب المحتملة لسعادة أو تعاسة أي شخص أو أي كائن يمكن أن يتأثر بهذا العمل، لكن ليس من الضروري الأخذ بنظر الاعتبار العواقب غير المباشرة التي قد يتعرض لها

أناس آخرون في أماكن أخرى من العالم. يقول رافائيل: إن البعض يتصور أن الهيدونيين يعتقدون بأن الواقع النفسي هو الذي يتحكم بسلوك الآخرين، فيدفعهم لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة، وقد دفع ذلك بعض الكتّاب للدمج بين الواقع النفسي النرجسي والمنهج الأخلاقي الهيدوني.

وعلى الرغم مما قد يبدو عليه الدمج بين الأمرين من غموض، إلا أنّ السؤال الذي يبقى ملحاً هنا هو: ما هو الطريق الذي ينبغي سلوكه من أجل زيادة نصيبنا، وكذلك نصيب سائر الناس من السعادة؟

الطريق بحسب الهيدونية هو تجنب كل أشكال الفوضى وعدم الانسجام. فالهيدونيون يعتقدون بأن أي عمل يؤدي إلى زيادة نصيب عامة الناس من السعادة عمل حسن وممتع؛ إذ لا يمكن للعاقل الاستغناء عن معونة غيره في أي وقت. وعليه فلكي يحقق أكبر قدر من اللذة يحاول مساعدة الآخرين بتقديم أفضل الخدمات لهم؛ ليحصل على دعمهم ومساعدتهم متى شاء؛ إذ كما قلنا: إن العاقل بحاجة مستمرة لمساعدة الآخرين.

وبتعبير أدق: إن رغب الشخص في تعزيز قيمته الذاتية فما عليه سوى تلبية رغبات الناس، وتحقيق أكبر قدر من السعادة لهم، وهذا النمط من الأداء ضروري لكل من يحاول الوصول إلى غايته المتمثلة في التوفر على أكبر قدر من اللذة.

وطبقاً لرأي رافائيل فإنّ الهدف من الأصل الأخلاقي، الذي يدعو الإنسان لتلبية رغبات الناس، وتحقيق أكبر قدر من السعادة لهم، هو أنّ مثل هذا السلوك ضروري للفرد إذا كانت غريزة حب الذات. الأسلوب الأفضل لضمان المنافع الشخصية. تتحرك في إطار الإدراك العقلاني.

ووفقاً لاتباع مذهب اللذة فإنّ باستطاعة الإنسان تحقيق نفس المستوى من الجودة في العمل، سواء كان متضمناً للدافعية أو مفتقراً إليها. ويمكن التأكد من هذه النتيجة عبر القيمة الأخلاقية الهيدونية، المتمثلة بتحقيق أكبر قدر من السعادة للناس، ليس عن طريق الإحسان البسيط لهم فحسب، وإنما عبر الحرص والاهتمام بتلبية رغباتهم، وتحقيق ما يطمحون له.

ويبدو أنّ مبدأ الأنوية لم يكن خالياً من التأثير على الاتجاه الهيدوني؛ وذلك أنّ

اهتمام الأخير بالصلة بين القيم الأخلاقية لا يقل عن اهتمامه بالقانون والسياسة. ويعتقد أتباع هذا المذهب بأن العمل الصالح هو العمل الذي يرفع مستوى السعادة إلى أقصى ما يمكن، ويقلص الأذى إلى أدنى ما يمكن. ومن المعلوم أن أكثر الناس يسعون لتحقيق سعادتهم الشخصية بدافع حب الذات.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ماذا على المرء أن يفعل كي يحقق لنفسه ما يريد ويلبي رغبات الآخرين في آنٍ واحد؟

يعتقد رافائيل - وانطلاقاً من الهيدونية - أن أغلب جوانب الحياة الاجتماعية لا تشهد انسجاماً طبيعياً، أو نظاماً محدداً يجعل الجمع بين الأمرين، أو لنقل: «الدافعين»، أمراً ميسوراً، ومن هنا فإن الدول تسعى لإيجاد انسجامٍ «وضعي» بين «البواعث» و«الدوافع» عبر سنّ الدساتير وتشريع القوانين؛ لغاية تتمثل في رفع مستوى السعادة المجتمعية. فمثلاً: تحاول اللوائح القانونية، التي يتم المصادقة عليها من قبل الدول، تشويه صورة الفعل غير المشروع، وإفراغه من العناصر التي تشدّ إليه من تسوّل له نفسه ارتكاب مثل هذا الفعل، وبذلك يتغيّر انطباع الأفراد تجاه هذا النمط من السلوك.

ولنرّ كيف يفسّر الهيدونيون الآلام الناجمة عن العقوبات الجزائية.

لا شك أن كل فعل ينجم عنه الألم والمعاناة هو فعل مرفوض، بل لا نجد ثمة من يتمنى حصول ذلك له. أمّا العقوبات الجزائية وما ينجم عنها من آلام للمجرم فهي أمر لا مناص منه؛ إذ يبرّرها تخليص المجتمع من فساد أكبر بكثير من حجم الفساد الذي يجره السوط على جسد المجرم.

وبحسب الهيدونية فإنّ عدالة القانون يجب أن تتحوّل إلى أمر ممتع. وبالتالي فإنّ الذي يجعل المذنب مستحقاً للعقاب هو أنّه بارتكابه للجريمة اقتترف أمراً «غير ممتع»، من شأنه أن يقوِّض به السعادة الفردية والاجتماعية، الأمر الذي سيجعل من عقابه تكريساً للسعادة الاجتماعية؛ إذ إنّ العقوبة ستشكل رادعاً لكل من تسوّل نفسه ارتكاب الجريمة لاحقاً. وبالتالي لا بدّ أن نطلق في تقييمنا للعدالة من حجم السعادة التي تحققها للمجتمع.

وعلى الرغم من بعض المظاهر الإيجابية التي تتمتع بها الهيدونية، فإن هناك عيوباً كثيرة تشوبها. فهي مثلاً تعتمد مبدأً أخلاقياً معيناً، وتتجاهل باقي المبادئ الأخرى،

فتصب اهتمامها على المبادئ التي تترتب عليها آثار مستقبلية، وتتجاهل المبادئ التي لها آثار ماضوية، كالوفاء بالعهد، أو المبادئ التي لا علاقة لها بالزمن، كالصدق. يدعي أتباع مذهب اللذة أن المبدأ الأساسي للسعادة يستوعب كافة القوانين الأخلاقية العامة، أما القوانين الأخلاقية الجزئية - وانطلاقاً من مبادئها الحميدة - فإنها تعتبر وسيلة للوصول إلى هدف محدد، وهو تحقيق السعادة العامة.

وهنا قد يتبادر لدى البعض السؤال التالي: ما هو موقف الهيدونية عند تعارض أحد المبادئ الأخلاقية مع مبدأ أخلاقي آخر؟

والجواب - بحسب الهيدونية نفسها -: لا بدّ في هذه الحالة من العودة إلى المبدأ الأساسي للذة، الذي يستوعب كافة القوانين الأخرى. وبتعبير آخر: المهم هو أن يدركوا أن السلوك الناتج عن اللذة هو أبرز عامل من بين جميع العوامل الأخرى التي تساهم في تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة للناس، وهذا المبدأ هو مبدأ أساسي يمكن عدّه معياراً قيمياً، والرجوع إليه للفصل في الكثير من النزاعات.

ووفقاً لأتباع هذا المذهب فإنّ السلوك الصائب هو السلوك الذي يحقق أعلى مستوى من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولهذا المعيار القيمي عنصران: **الأول**: إنه باعث على تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة؛ **والثاني**: إنه يدفع نحو بثّها إلى أوسع نطاق ممكن. يقول رافائيل: «إنّ مبدأ اللذة الشهير، أو مبدأ تحقيق أكبر قدر من اللذة، يتألف في واقعه من مبدأ اللذة مضافاً إليه مبدأ العدالة، فهو عبارة عن مبدأ اجتماعي إلى جانب كونه مبدأ توزيع».

وهنا قد يتساءل القارئ: ما هو موقف الهيدونية (أتباع مذهب اللذة) فيما لو تعارض مبدأ اللذة ومبدأ العدالة؟

لا شك أنّ أبرز أوجه التعارض بين القيم الأخلاقية يعكسه التعارض بين اللذة والعدالة، لكن بحسب الهيدونيين فإنّ مبدأ اللذة يضم إلى دائرته مبدأ العدالة، ويهيمن عليه.

كما أنّ الهيدونية ترى أن السلوك والأداء الممدوح، والذي يستوجب تشمينه، ودفع الأجر مقابله، هو السلوك الذي يعتبره المجتمع نافعاً. إذن فإنّ معيار التثمين، هو الفائدة المترتبة على الأداء. ولا يخفى ما للثمن أو الأجر من دور بارز في تحفيز الناس ودفعهم نحو

أداءً مفيداً ومثمر.

وفي مقابل ذلك هناك السلوك المذموم، وهو ما يترتب عليه ضررٌ أو مفسدةٌ بحسب التقييم الاجتماعي أيضاً. ومثل هذا السلوك لا بدّ من التصدي له بالعقاب. ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ الغاية الوحيدة من العقاب والمواخظة هو ما يترتب عليهما من أثر إيجابي، يتمثل في ردع المسيء وزجره (أولاً)، وجعله أمثلة لسواه ممن أراد أن يسلك سلوكاً مماثلاً، يعدّ بحسب المجتمع سلوكاً ضاراً ومفسداً (ثانياً).

وهنا قد يردّ على هذا الاتجاه أنّه قد يعرّض عدداً كبيراً من الأبرياء للقصاص. فعلى سبيل المثال: افترضوا أنّه طلب من أحد أتباع النزعة الهيدونية، ولنفرض أنّ اسمه «سام»، أن يعدّب أو يقتل فرداً بريئاً، وهو يعلم أنّه لو فعل ذلك فإنه سيُدرأ الضرر عن عدد كبير من الناس، أو ينقذهم من موت محقق. في هذه الحالة سيحصل تعارض بين مبدأ اللذة وبين مبدأ العدالة. فبالنسبة لسام يمكنه، ومن خلال موافقته على تعذيب وقتل شخص واحد، إنقاذ عشرة أشخاص، ومن ناحية أخرى فإن سام يعلم بأن الشخص المراد قتله لم يقترف ذنباً يستحق معه مثل هذا العقاب، وبحسب النزعة الهيدونية فإنّ العقاب لا يكون مجدياً إلاّ في حال شكّل عنصراً رادعاً. والحال أنّ الشخص في المثال المذكور لم يرتكب عملاً يستحق معه العقاب، ليكون العقاب بالنسبة له عنصراً رادعاً. هنا يقف سام متحيراً إزاء قرارين، ولكنه سرعان ما يتذكّر بأن مبدأ اللذة لدى النزعة الهيدونية مقدّم على مبدأ العدالة. ونتيجة لذلك؛ وانطلاقاً من رجحان مسألة سلامة الأفراد العشرة على مسألة عقوبة أو قتل الشخص البريء يتخذ سام قراره بتعذيب الشخص البريء؛ لضمان سلامة عدد أكبر من الناس. وهو يفعل ذلك لأن عقيدته تسمح له بإلحاق الأذى بشخص بريء؛ لقاء دفع الضرر والمعاناة عن عدد أكبر من الأشخاص.

يقول سمارت: «لا أجد ثمة إشكال في أن تتمخّص عن النزعة الهيدونية بعض النتائج الرهيبة، وذلك في ظلّ بعض الظروف الاستثنائية».

وفي حديث صريح وشفاف يقول كلوسكي: إنّ بإمكان الحاكم المحلي لمدينة صغيرة أن يلجأ إلى إعدام شخص بريء إذا كان إعدامه يمنع من حدوث فوضى يذهب ضحيتها المئات. وعلى هذا الأساس سيكون بمقدور الشخص الذي يتبع النزعة الهيدونية أن يتخذ نفس الموقف إزاء كثير من الحوادث المشابهة، وبشكل طبيعي.

وهنا قد يردُّ على سام، وعلى المعتدلين من الهيدونيين، أن التعرُّض للشخص البريء سيؤدي إلى تضاؤل تأثير العقوبة في الحدِّ من الجرائم؛ إذ إنَّ المجرم الحقيقي سيُحدِّث نفسه في هذه الحالة، ويقول: إنَّ الحكم صادر لا محالة، سواء ارتكبت الجريمة أم لم ارتكبها، وبالتالي قد يفضل في نهاية المطاف ارتكاب الجريمة؛ طمعاً بالفوائد التي قد تعود عليه منها.

وقد يجيب الهيدونيون بأنَّ ذلك غير وارد؛ لأنَّ احتمال عقوبة شخص لم يقترف ذنباً هو أقلُّ بكثير من احتمال عقوبة مَنْ ارتكب ذنباً.

والسؤال الآخر الذي قد يردُّ على النزعة الهيدونية في هذا الإطار هو: هل من العدل معاقبة شخص مع علمنا بأنه لم يقترف ذنباً؟

والإجابة المحتملة للهيدونيين (أتباع مذهب اللذة): إنَّ مخالفة العدالة بتعذيب أو إعدام شخص بريء قد تبدو أمراً بسيطاً وراجحاً جداً إذا ما قورنت بمقدار السعادة واللذة التي تحقِّقها للأغلبية الساحقة من الناس.

إنَّ السلوك أو الفعل الصائب - في رأيهم - هو الفعل الذي يحقِّق السعادة واللذة من أجل أهداف نبيلة. ومن هذا المنطلق يصبح من المبرر التضحية بأشخاص لا ذنب لهم؛ لضمان سلامة عدد أكبر من الناس.

ومن ناحية أخرى، وبحسب رافائيل، فإنَّ الهيدونيين يقرُّون بأهميَّة القانون العام الذي يمنع القتل والإبادة، ويعدونه إيجابياً ومفيداً بشكل مطلق، ولذلك فهم يعدّون مثل هذا السلوك - الذي يقضي بقتل البريء، حتى مع ثبوت براءته؛ لغرض ضمان سعادة عدد أكبر من الناس - سلوكاً استثنائياً غير صحيح؛ نظراً لعدم توافقه مع مبدأ اللذة. وبالتالي فهو لا يعدّ مسوغاً للتجاوز على القانون، الذي لا تخفى عواقبه الوخيمة على أحد.

وبحسب الهيدونية، فالسبب الذي يدعونا أحياناً لنقض هذا القانون - الذي بموجبه يمنع كل أنواع القتل والاعتداء على الأبرياء - هو حجم الفائدة المترتبة على ذلك.

لذا لو اعتقد شخص ما بأنَّ نقض القانون سيعود عليه أو على الآخرين بمنفعة أكبر، أو سيحقق غاية أسمى، ففي هذه الحالة «الاستثنائية» وأمثالها، وانطلاقاً من مبدأ اللذة، سيكون هذا الشخص ملزماً بخرق القانون.

وبعبارة أخرى: إنَّ المبدأ الأخلاقي الذي يرفض معاقبة أو قتل الشخص البريء هو

● التعذيب وعلم الأخلاق، دراسة في الفلسفة الهيدونية

مبدأ مفيد بشكل عام، لكنه غير مجدي في جميع الحالات؛ وذلك أن هناك بعض الحالات الاستثنائية لا تخضع للأعراف القانونية؛ لأنها استثنائية، وتختلف عن الحالات العادية.

وعلى الرغم من أن الحالات الاستثنائية التي يُخرق فيها القانون قد تعود بالنفع الكثير، إلا أن نقض القانون يبقى سلوكاً غير أخلاقي بكل المقاييس، مهما بلغت الفائدة المرجوة منه. ونستنتج من ذلك أن مبدأ اللذة والمتعة لا يمكن أن يكون معياراً أخلاقياً في حد ذاته.

وهنا لا بأس بالخوض في ما يثيره البعض حول «فرص البقاء» (إحياء شخص عن طريق موت شخص آخر).

يفترض «هري سان» أن هناك مريضين (أ) و(ب) مشرفين على الموت، وأن (أ) بحاجة إلى قلب جديد و(ب) بحاجة إلى رئة، وأن حياتهما تتوقف على إجراء عملية زرع العضو المطلوب (القلب أو الرئة). ويفترض أن الجراحين يمتلكون هذه الأعضاء، ولا يوجد مريض ثالث إلى جانب هذين المريضين، وإن لم يبادر الجراحون لمساعدة المريض المذكورين حتى يموتا ففي هذه الحالة يمكن القول: إن المريضين قد فارقا الحياة بسبب إهمال الجراحين لهما. لكن إن لم يمتلك الأطباء أعضاء لزرعها فإنه ليس بإمكانهم إنقاذ المريضين، ولا أحد يلومهم على ذلك؛ لأن فرصة إنقاذ المريضين لم تكن متوفرة، ولهذا تركا المريضين (أ) و(ب) يموتان. ومن البديهي أن كلاً من (أ) و(ب) لا يريدان أن يُتركا حتى يموتا، ويسعيان لإقناع الأطباء بالعمل على إنقاذهما، ويطرحان فكرة قتل شخص والاستفادة من أعضائه، التي يمكن للأطباء زرعها، وإنقاذهما، ويصرّان على الأطباء للقيام بهذا العمل؛ إذ لو لم يقدم الأطباء على قتل شخص سليم، والاستفادة من أعضائه؛ لإنقاذهما، فإنهم سيقتربون ذنباً بحقهما؛ لعدم المبادرة إلى إنقاذهما.

يقول «هريس»: إن من الفلاسفة من يعتقد بأن قتل شخص بريء من أجل إنقاذ عدد أكبر من الناس هو أمر مرفوض أخلاقياً؛ وذلك أن هناك فرقاً بين قتل شخص بريء وترك الشخص حتى يفارق الحياة - كما في المثال السابق -، ولا شك أن الواجب الأخلاقي يحتم علينا أن لا نفرط بأحد على حساب إنقاذ حياة غيره.

وفي هذا السياق قد تبرز مشكلة، وهي أنه قد يقر (أ) و(ب) بحرمة القضاء على شخص بريء، ويسلموا بخطأ هذا السلوك، لكن ما لا يقرّانه أبداً هو أن ذلك الشخص

أفضل منهما، فمن قال بأنهما أسوأ من ذلك الشخص؟
فصحيحٌ أنهما يعترفان بحرمة قتل البريء، حتى مع إمكانية أن يؤدي إلى إحياء غيره، ولكنهما لا يجدون من العدل أن تُقدّم سلامة هذا الشخص على إنقاذهما من الموت.

وإذا كان الشخص السالم يستحق البقاء على قيد الحياة؛ لكونه بريئاً، ولأنه لم يقترف خطأً يستوجب القتل، فكذلك الحال بالنسبة إليهما.

إذن هل يكون السبب في موت (أ) و(ب) مجرد تلف أحد أعضاء جسم كلٍّ منهما؟
وبعبارة أخرى: لماذا يكون الموت والحياة بالنسبة لـ (أ) و(ب) مجرد صدفة، بينما يكون الحفاظ على حياة «غالبية الناس» من الواجبات؟

ولواجهة ذلك يقترح «هريس» توزيع بطاقات يانصيب على كافة الناس، ومتى ما احتاج الأطباء إلى أعضاء؛ لإنقاذ حياة اثنين أو أكثر من المرضى، ولم يكن بحوزتهم ما يزرعونه من الأعضاء، أمكنهم إجراء قرعة بين الناس عبر حاسوب مركزي، ومن ثمّ الرجوع إلى المعلومات التي يوفرها؛ للحصول على أحد المتبرعين الذين يمكنهم تلبية حاجة المريض، وعندئذٍ يمكن اختيار المتبرع المناسب، ومن ثمّ قتله؛ لكي يتمّ إنقاذ حياة الآخرين. وهذه فكرة يمكن اعتمادها في إنقاذ حياة عدد من الذين يتعرّضون لخطر الموت.

لكن يردُّ على هذه الفكرة أنّ لها آثاراً جانبية وخيمة جداً، كالإرهاب والخوف والقلق الذي قد يساور الضحايا، بل وأفراد المجتمع كافة. وإننا في هذه الحالة سنتوقع الموت في أيّ لحظة، ونحسب أنّ كلّ طريقة باب، أو صوت يطرق أسماعنا في الليل، أو أيّ رسالة، هي ناقوس خطر وتهديد بالموت.

وربما يردّ (أ) و(ب) على ذلك، ويقولون: إن تطبيق هذه الفكرة قد يحقق للناس قدراً أكبر من الأمان؛ وذلك أنّه سيمنحهم نصيباً أوفر بالبقاء أحياء حتى مراحل متقدمة من العمر.

لكنّ مشكلة هذه الفكرة أنّها تصطدم بدور الخالق تعالى في تقدير مصير الإنسان؛ إذ لا يصح التلاعب بالأجال الثابتة التي قدرها الله. وبالتالي فلو فارق (أ) و(ب) الحياة؛ نتيجة المرض، فإن ذلك سيكون أمراً طبيعياً، ولا يمكن إلقاء تبعات ذلك على

● التعذيب وعلم الأخلاق، دراسة في الفلسفة الهيدونية

أحد. لكن لو آل الأمر إلى أن يقدم شخص بريء قرباناً من أجل إنقاذ غيره فإن ذلك سيكون أمراً غير طبيعي.

يرى «هريس» أن الاعتراض الأكثر عقلانية على أي فكرة تستهدف قتل شخص بريء من أجل إنقاذ حياة (أ) و(ب) هو تناقضها مع مبدأ (الدفاع عن النفس بالوسائل المشروعة)؛ إذ لو أعطيت نفسي الحق في قتل شخص بريء؛ من أجل إنقاذ حياة (أ) و(ب)، فإن معنى ذلك أن للآخرين الحق في قتلي لإنقاذ شخص آخر.

وإلى جانب الإشكالات الجدّية التي تواجه هذه النظرية فإنها تصطدم بمعضلات نظرية ورؤيوية كبيرة، تتجلى في الواقع التطبيقي لها. فتبني هذه الفكرة يجعل المرء في مأزق حقيقي، فهل يجب عليه أن يجلب الشر لنفسه بيده أم لا؟! وهل سيجعل الناس أرواحهم رهينة القدر؛ للحفاظ عليها من الخطر؟!

وهذه الفكرة هي أشبه بسلاح بيد مجموعة من الناس تسعى لتحقيق مآربها بأي

شكل من الأشكال، على الرغم من أن مذهب اللذة (الهيدونية) يميل بهذا الاتجاه.

إذن فأول ما يرد على الهيدونيين، في ما يتعلق بتبريرهم اللجوء إلى العنف؛ بغية

إنقاذ عدد أكبر من الناس، هو أنهم لا يمتلكون الحق في الاعتداء على «حق» الغير.

اتّحاد القارّات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

أ. مهدية فيض الإسلام (*)

د. علي مظهر قراملكي (**)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

مقدّمة

إنّ الكثير من الأحكام والعبادات الفردية والاجتماعية للمسلمين - الأعمّ من الواجبة والمستحبّة - تقوم على أساس من الأشهر القمرية، ويتمّ تحديد بداية ونهاية الأشهر القمرية من خلال رؤية الهلال. إلاّ أنّ هذه الرؤية - طبقاً للروايات - ليست منظورة للشارع بوصفها فعلاً فردياً، بل إنّما المعتبر من الناحية الشرعية هو الرؤية النوعية. من هنا فحتّى إذا لم يتمكّن الشخص من رؤية الهلال، وأقيمت البيّنة عنده على الرؤية - كأنّ يشهد له شاهدان عادلان عادلان برؤية الهلال بعينهما -، كان ذلك كافياً في إثبات بداية الشهر له.

هناك اختلافٌ في الروايات في ما يتعلّق بالبيّنة، والحدود والمساحة المكانية للقبول بالشهادة على رؤية الهلال.

وقد انعكس هذا الاختلاف على آراء الفقهاء الشيعة، قديماً وحديثاً، في هذا الشأن أيضاً؛ فهناك مَنْ يرى كفاية رؤية الهلال في نقطةٍ من الأرض لتثبت بداية الشهر الجديد في جميع أنحاء المعمورة؛ وهناك مَنْ يرى أنّ رؤية الهلال في نقطةٍ إنّما تكفي لثبوت الهلال بالنسبة إلى النقاط التي تشترك مع نقطة الرؤية في جزء من الليل، وليس مطلقاً وفي جميع أنحاء الكرة الأرضية؛ وهناك مَنْ يذهب إلى القول بأنّ رؤية الهلال

(*) طالبةٌ في مرحلة الماجستير في جامعة طهران.

(**) أستاذٌ مساعد في جامعة طهران.

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

في منطقة إنّما تكون معتبرة لإثبات بداية الشهر للمناطق التي تشترك مع منطقة الرؤية في الأفق أو تكون قريبةً منها، دون سائر المناطق الأخرى؛ وهناك مَنْ يذهب إلى تفصيل آخر؛ إذ يقول بأنّ رؤية الهلال في نقطةٍ من نقاط القارة الآسيوية أو الأوروبية أو الأفريقية إنّما تكفي لثبوت بداية الشهر بالنسبة إلى المناطق الواقعة في هذه القارات الثلاث فقط، دون القارتين الأمريكيتين وأستراليا، كما أنّ رؤية الهلال في الأمريكيتين وأستراليا إنّما تكفي لإثبات بداية الشهر فيها، دون القارات الثلاث الأخرى.

ولكنّ حيث يستحيل دخول الشهر في جميع العالم في وقتٍ واحد؛ بسبب كروية الأرض، لا يمكن القول بكفاية رؤية الهلال في نقطة من الأرض لثبوت بداية الشهر في جميع نقاط الأرض مطلقاً.

لذلك لا يبقى أمامنا - في إثبات حلول الشهر الجديد - من طريق سوى القول بنوع من التبويب والتقدم والتأخر بين البلدان في العالم. والسؤال المطروح هنا: ما هو الملاك والضابط في هذا التقديم والتأخير؟

وللإجابة عن هذا السؤال هناك أقوال متعددة، هي حصيلة قراءات متنوعة للروايات الواردة في هذا الشأن. ومع قليل من التصرف وعض الطرف عن بعض الخلافات اليسيرة يمكن تقسيم هذه الأقوال إلى ثلاث نظريات عامة، وهي:

١- نظرية الاشتراك في الأفق.

٢- نظرية الاشتراك في الليل.

٣- نظرية الاشتراك في الأرض.

نسعى في هذه الدراسة إلى تحليل هذه النظريات الثلاث من خلال البحث في الروايات والأدلة الفقهية، لنصل بعد ذلك - من خلال استعراض آراء الفقهاء بشأن هذه النظريات، ونقدها ومناقشتها مناقشة أصولية دقيقة - إلى أصح الملاكات بشأن تقسيم البلدان في إثبات بداية الشهر القمري.

١- نظرية الاشتراك في الأفق

إنّ المشهور من فقهاءنا أنّهم يجعلون من الاشتراك في الأفق ملاكاً لتقسيم

البلدان؛ حيث يعتمدون من خلال ذلك إلى تقسيم مناطق الأرض إلى قسمين، وهما: المناطق المتّحدة في الأفق، والمناطق المختلفة في الأفق. وقالوا: إذا شوهد الهلال في مدينة كان ذلك كافياً في إثبات بداية الشهر في المناطق المتّحدة معها في الأفق أو القريبة من أفقها، ولا يكون ذلك كافياً بالنسبة إلى المناطق المختلفة معها في الأفق.

وهناك مَنْ فسّر «وحدة الأفق» بوحدة نصف النهار، بمعنى أنّ المدن الواقعة على خطّ طول جغرافي واحد تكون متّحدة في الأفق^(١).

والمراد من نصف النهارات الخطوط المعروفة بخطوط الطول الجغرافي التي تمتدّ من القطب الشمالي إلى القطب الجنوبي، الموازية لنصف النهار المبدأ. والمراد من المدارات خطوط العرض الجغرافية المعروفة، والتي توازي مدار خطّ الاستواء الأرضي والذي يقسم الأرض إلى النصف الشمالي والنصف الجنوبي.

ومن باب المثال: قال السيد محسن الحكيم في مستمسك العروة الوثقى: «فع العلم بتساوي البلدين في الطول لا إشكال في حجّة البيّنة على الرؤية في أحدهما لإثباتها في الآخر. وكذا لو رُوي في البلاد الشرقية فإنه تثبت رؤيته في الغربية بطريق أوّلى»^(٢).

إلّا أنّ كلام هؤلاء مرفوضٌ بالنظر إلى خرائط رؤية الهلال التي تُرسم حالياً بواسطة أحدث وأدقّ الأجهزة الفلكية الرقمية؛ لأنّ المناطق التي يمكن مشاهدة الهلال فيها - خلافاً لتصور المتقدمين - لا تنفصل أبداً بواسطة الخطوط المستقيمة (الأفقية أو العمودية) عن المناطق التي لا يمكن رؤية الهلال فيها، بل إنّ الخطوط التي يمكن رؤية الهلال فيها هي على الدوام ذات أشكال منحنية، فربما كانت هناك مناطق يمكن رؤية الهلال منها ومع ذلك لا يمكن رؤية الهلال من المناطق الواقعة إلى الشمال أو الشمال الغربي، أو الجنوب أو الجنوب الغربي منها. وعليه لا توجد هناك ملازمة بين رؤية الهلال في منطقة ورؤيته في جميع المناطق الأخرى الواقعة على نفس خطّ طولها. كما لا يلزم من ذلك رؤيته في جميع المناطق الواقعة إلى الغرب منها. وإنّ من الخطأ تجاهل العرض الجغرافي في هذا الشأن؛ وذلك لدخول كلّ من الطول والعرض الجغرافي في مطالع الشهر.

ومن هنا يجب تصحيح عبارة السيد محسن الحكيم على النحو التالي: لو رُوي

الهلال في البلاد الشرقية فإنه تثبت رؤيته في البلاد الغربية بطريق أولى، بشرط أن تكون تلك البلاد الغربية واقعة في نفس العرض الجغرافي لمنطقة رؤية الهلال.

بيد أن هناك بياناً مختلفاً لبعض الفقهاء الآخرين، كالسيد السيستاني، في توضيح معنى الاشتراك في الأفق؛ إذ يقول: «إذا رُوي الهلال في بلد كفى في الثبوت في غيره مع اشتراكهما في الأفق، بمعنى كون الرؤية الفعلية في البلد الأول ملازمة للرؤية في البلد الثاني، لولا المانع من سحاب أو غيم أو جبل أو نحو ذلك»^(٣).

إن مراعاة السيد السيستاني لتلك الملازمة بمعنى أنه لا يرى أن وحدة الأفق تعني الاتحاد الطولي البحت دون لحاظ العرض الجغرافي، ويرى أنه كلما شوهد الهلال في نقطة كان ذلك كافياً لرؤيته بالنسبة إلى المناطق الغربية، بشرط اتحادهما مع منطقة الرؤية في العرض الجغرافي، ولكنه لا يكون كافياً بالنسبة إلى المناطق الشرقية. إلا أن هذا الكلام لا يخلو من الإشكال أيضاً؛ لأننا إذا بنينا على القول بعدم اعتبار الرؤية في منطقة بالنسبة إلى المناطق الشرقية منها لزم من ذلك محذور آخر، وهو اختلاق تقويم غير متعارف وغير عقلائي.

وبيان الأمر أنه - وكما تقدم - حيث كانت الأرض كروية فمن المحال أن يحل الشهر القمري في جميع ربوع الأرض في وقت واحد، وبالتالي لا يمكن تساوي التقويم في جميع البلدان. وعليه لا بد من افتراض خط على سطح الكرة الأرضية يفصل بين الشرق والغرب بيوم واحد. وقد تمّ الالتزام حالياً بهذا الخط في جميع التقويمات الراهنة، وقد تمّ الاتفاق على أن يكون موضع هذا الخط بحيث لا يضرّ بتنظيم العلاقات والشؤون وتنظيم أمور الناس، وذلك بأن لا يمرّ على اليابسة مثلاً، فيقع اختلاف بمقدار يوم بين بلدين مجاورين، فيختلّ تنظيم أوقاتهم وتقويمهم. من هنا فقد تمّ وضع هذا الخط في الحدّ الفاصل بين القارة الآسيوية والأمريكية وفي وسط المياه. ولو صادف مرور هذا الخط على جزيرة وسط المحيط فقد عمدوا إلى حرقه عنها؛ ليكون هذا الخط على البحر دائماً، فلا يخلّ بالبرامج الإدارية والمعيشية للبلدان أبداً. ومن الجدير ذكره أن الموقع الجغرافي لهذا الخط الافتراضي ثابت في جميع أنواع التقويم أبداً. بيد أن التقويم القمري القائم على فتوى أمثال السيد السيستاني يتغيّر من شهر إلى شهر، الأمر الذي يؤدي إلى الهرج والمرج في حساب عدد السنين

والأيام.

وحيث كان الإسلام من هذه الناحية منسجماً مع النَّظْمِ الفطريِّ للبشر، بل إنَّ الغاية من خلق القمر هو إيجاد هذا النَّظْمِ؛ إذ يقول تعالى على ما جاء في صريح القرآن: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس: ٥)، فلا يمكن الركون إلى مثل هذا الرأي، الذي يؤدي إلى الهرج والمرج في حساب السنين والأيام، ويضرُّ بالقيام بالكثير من التكاليف والأحكام الشرعية ذات الصلة بالتوقيت. ولا يليق ذلك بشأن خالق هذا النظام والكون القائم على الموازين الدقيقة.

يضاف إلى ذلك أنه طبقاً لفتوى السيد السيستاني يلزم أن يحصل في بعض الأشهر اختلافٌ في يومين عن التقويم، وهذا يترتب عليه - بالنظر إلى الأدلة المتقدمة - محذورٌ أشدُّ.

إلا أننا نجد عدداً كبيراً من الفقهاء لا يأتون على ذكر هذه القيود والضوابط في تعريف وحدة واختلاف الآفاق، وإنما يكتفون ببضع كلمات، مثل: التقارب والتباعد العريفي، مع ذكر بعض المدن كأمثلة ومصاديق لهذا التقارب والتباعد. ويمكن لنا أن نسَمِّي من هؤلاء العلماء: الطوسي^(٤)، وابن حمزة^(٥)، والمحقق الحلبي^(٦)، والعلامة الحلبي^(٧)، والشهيد الأول^(٨)، والشهيد الثاني^(٩)، وصاحب المدارك^(١٠)، والكثير غيرهم.

ومن باب المثال نورد نصَّ عبارة وفتوى العلامة الحلبي في التذكرة في هذا الشأن: «إذا رأى الهلال أهل بلد، ولم يره أهل بلد آخر؛ فإن تقاربت البلدان، كبغداد والكوفة، كان حكمهما واحداً: يجب الصوم عليهما معاً، وكذا الإفطار؛ وإن تباعدتا، كبغداد وخراسان، والحجاز والعراق، فكلُّ بلدٍ حكمُ نفسه»^(١١).

وأما سائر الفقهاء الذين تقدّم ذكرهم فلهم فتاوى شبيهةً بهذه الفتوى، مع فارقٍ يسيرٍ في الألفاظ.

هذا في حين أنّ جميع الروايات ذات الصلة بالبيّنة في باب الصوم ليس فيها أيّ دلالة منطوقية أو مفهومية على اشتراط الاتحاد في الأفق في ما يتعلّق باعتبار الشهادة على رؤية الهلال، ولم يرد مثل هذا الأمر ولو في روايةٍ ضعيفة، حتّى قال السيد عبد

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

الأعلى السبزواري في هذا الشأن: «ليس في الأخبار التي عندنا اسمٌ من اتّفاق الأفق في البلاد واختلافه... ولم نظفر على هذا التعبير أو ما يقاربه في الأخبار بشيء... ولو كان للتقارب دخلٌ في الحكم أو الموضوع لأشير إليه في خبرٍ من الأخبار. وليس اعتبار التقارب معقد إجماعٍ معتبر أصلاً»^(١٢).

هذا وإنّ لأنصار نظريّة الاشتراك في الأفق أدلّة على ما ذهبوا إليه، ومن أهمّها: انصراف الروايات.

وفي ما يلي سنذكر - من باب المثال - خمس روايات هي من أهمّ الروايات ذات الصلة بحجّية البيّنة في إثبات حلول الشهر، وهي صحيحةٌ ومعتمدة من حيث السند، وهي موجودةٌ بأجمعها في كتاب وسائل الشيعة:

١. صحيحة منصور بن حازم: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن الحسن، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صُمّ لرؤية الهلال، وأفطر لرؤيته، فإنّ شهد عندك شاهدان مرضيَّان بأنّهما رأياه فاقضيه»^(١٣).

٢. موثّقة عبد الرحمن البصري: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألْتُ أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: لا تصمّ إلاّ أن تراه، فإنّ شهد أهلُ بلدٍ آخر فاقضيه»^(١٤).

٣. صحيحة هشام بن الحكم: محمد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في مَنْ صام تسعة وعشرين قال: «إنّ كانت له بيّنة عادلةٌ على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيةٍ قضى يوماً»^(١٥).

٤. صحيحة أبي بصير: محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه «سُئِلَ عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: لا تقضيه، إلاّ أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصمّ ذلك اليوم الذي يقضى إلاّ أن يقضي أهل الأمصار، فإنّ فعلوا فصمّه»^(١٦).

٥. صحيحة محمد بن عيسى: محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى، قال: «كتب إليه [أي إلى الإمام الهادي عليه السلام] أبو عمر: أخبرني يا مولاي، إنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان، فلا نراه، ونرى السماء ليست فيها علة، ويفطر الناس، ونفطر معهم، ويقول قومٌ من الحُساب قِبَلنا: إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقيا والأندلس، هل يجوز يا مولاي ما قال الحُساب في هذا الباب، حتّى يختلف الفرض على أهل الأمصار؛ فيكون صومهم خلاف صومنا، وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقّع: لا تصومنَّ الشكَّ، أفطرُ لرؤيته، وصُمُّ لرؤيته»^(١٧).
ويجب التنويه إلى أنّ الروايات الواردة في هذا الباب لا تقتصر على هذه الموارد الخمسة فقط، بيد أننا أعرضنا عن ذكر سائر الموارد؛ لشبهها بهذه الموارد من حيث الدلالة، فلم تكن هناك من حاجة إلى التكرار، أو أنّها تشكو من ضعف في السند، فأعرضنا عن ذكرها لذلك.

إنّ موضع البحث في الروايات المتقدّمة مفرداتٌ من قبيل: «أهل بلد آخر»، و«أهل مصر»، و«أهل الأمصار»، و«جميع أهل الصلاة»، وما إلى ذلك.
وفي هذا النوع من العبارات، وبشكلٍ عامٍّ في منطوق الروايات المتقدّمة، هناك إطلاقٌ لفظي بالنسبة إلى مكان الشهادة على رؤية الهلال.
إلا أنّ البحث في الإطلاق اللفظي لا يحسم المسألة، بل ينتقل الكلام بعدها إلى البحث في الإطلاق المقامي. وفي هذه المرحلة؛ بالاستناد إلى كروية الأرض، ينتفي الإطلاق المقامي في الروايات بالنسبة إلى جميع آفاق الأرض.
بيد أنّ بحث الانصراف يطرح من الناحية الأصولية في تلك المرحلة من الإطلاق اللفظي. وقد قلنا: إنّ أنصار الاشتراك في الأفق يعتقدون أنّ الأخبار الواردة في باب شهادة البيّنة تنصرف إلى البلاد القريبة فقط، أي البلاد التي كان يتردّد عليها المسافرون في تلك الفترة بشكلٍ مألوف. ويذكر في العادة دليلان على هذا الانصراف: **الأوّل**: لا يتبادر إلى الذهن عند سماع روايات من قبيل: «صُمُّ للرؤية، وأفطرُ للرؤية» حجّية الرؤية في بلدٍ ناءٍ عن بلد المكلف، وإذا كان الأمر كذلك كان هذا بمثابة انهدام أصل الرؤية.

الثاني: حيث لم تكن في تلك الحقبة وسائل إعلام، مثل التلفزة وغيرها، لم

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

تكن هناك إمكانية للإعلان المبكر عن رؤية الهلال بالنسبة إلى المناطق البعيدة، وحيث كان السفر يستغرق فترة طويلة تمتد لأشهر بعد انتهاء شهر الصيام تكون الأذهان قد تجاوزت التفكير بالهلال، ويتم الانصراف عنها تلقائياً.

أما الإجابة عن هذين الإشكاليين فهي:

أما الدليل الأول الذي يقوم على التبادر فهو مرفوض؛ لأن الذي يثبت حجية رؤية الأشخاص الآخرين على المكلف هي روايات البيئية، دون روايات أصل الرؤية. وعليه لا يكون محل البحث روايات من قبيل: «صم للرؤية، وأفطر للرؤية»، بل الروايات الدالة على شهادة «أهل بلد آخر». والمتبادر من «بلد آخر» - حيث لا وجود لقيده خاص - هو كل بلد.

أما دليل الانصراف الثاني الذي هو ندرة الأسفار إلى البلدان النائية فلا يمكن أن يكون دليلاً للانصراف عن الإطلاق؛ فقد ثبت في علم الأصول أن ندرة المصدق الخارجي لا تمنع من انعقاد الإطلاق. فالذي يوجب انصراف اللفظ عن الإطلاق هو غلبة الاستعمال، دون الغلبة في الوجود والتحقق الخارجي؛ فإن السفر في السابق إلى (بلد آخر) وإن كان يغلب فيه (البلد الآخر القريب)، إلا أن هذا لا يعني أن مفردة (الآخر) من الناحية اللغوية تختص فقط بـ (البلد الآخر القريب)؛ بسبب كثرة الاستعمال. وعليه عندما لا تكون كثرة الاستعمال مقيدة للوجود يكون الانصراف منتفياً أيضاً.

ومضافاً إلى ذلك فإن القول بندرة السفر إلى المناطق البعيدة والنائية في تلك الحقبة لا يخلو من نظر؛ إذ لم يستند هذا القول إلى أي شاهد من التاريخ، بل الشواهد الموجودة بين أيدينا تثبت خلاف ذلك؛ إذ إننا ندرك من خلال أدنى تأمل في جغرافيا التاريخ الإسلامي في تلك الفترة أنها كانت تشمل المناطق البعيدة جداً، وكان عصر الفتوحات مقارناً لعصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، وخاصة الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وهو العصر الذي صدرت فيه أغلب روايات محل بحثنا. فقد امتدت خارطة البلاد الإسلامية إلى أغلب المناطق في آسيا وأوروبا وأفريقيا، مثل: شبه الجزيرة العربية والعراق والشام وإيران والصين والهند ومصر والمغرب والأندلس (إسبانيا) وروما، وكان المسلمون في أقصى نقاط هذه الأصقاع عرضةً للابتلاء بهذه الأحكام.

وعليه فإنّ القول بالانصراف الذهني في هذا المقام لا يقوم على أساسٍ متين من الواقع. وإذا كان هناك من انصرافٍ فهو من النوع البدويّ الذي يزول بأدنى تأمل. وبالتالي فإنّ مبنى الاشتراك في الأفق يواجه إشكالاً، ولا يمكن التمسك به.

٢- نظريّة الاشتراك في الليل

إنّ مؤسس هذه النظرية هو السيد أبو القاسم الخوئي؛ إذ يبدو أنّه ذهب في البداية إلى عدم لزوم اتّحاد الأفق بشكلٍ مطلق، وكفاية الرؤية الإجمالية لجمع البلاد. وهذا نصّ فتواه في منهاج الصالحين، على ما جاء في نقل السيد محمد حسين الحسيني الطهراني: «إذا رُوي الهلال في بلد كفى في الثبوت في غيره، مع اشتراكهما في الأفق؛ بحيث إذا رُوي في بلد الرؤية رُوي فيه. بل الظاهر كفاية الرؤية في بلدٍ ما في الثبوت لغيره من البلاد مطلقاً»^(١٨).

ولكنّه فيما بعد عمد - إثر الإشكالات الكثيرة التي أثيرت على فتواه من قبل المخالفين، والمناظرات التي كانت لهم معه في هذا الشأن، بمنّ فيهم السيد الحسيني الطهراني؛ إذ جمع هذه المناظرات في كتابٍ تحت عنوان: «رسالة حول رؤية الهلال» - عمد إلى التراجع عن فتواه قليلاً، وجعل الاشتراك في الليل ملاكاً لدخول الشهر. ومن هنا فقد غير فتواه هذه على ما هو موجودٌ في منهاج الصالحين: «إذا رُوي الهلال في بلد كفى في الثبوت في غيره، مع اشتراكهما في الأفق؛ بحيث إذا رُوي في أحدهما رُوي في الآخر. بل الظاهر كفاية الرؤية في بلدٍ ما في الثبوت لغيره من البلاد المشتركة معه في الليل، وإن كان أول الليل في أحدهما آخره في الآخر»^(١٩).

إنّ مفهوم كلام السيد الخوئي أنّ الهلال إذا شوهد في لحظة غروب الشمس في منطقة ثبت أول الشهر في جميع المناطق التي تحقّق فيها الليل في لحظة رؤية الهلال. والليل يطلق على المدّة من غروب الشمس إلى طلوعها، وتقدرُ باثنتي عشرة ساعة.

وطبقاً لهذا الرأي حيث شوهد الهلال في لحظة الغروب كانت المساحة التي تبدأ من نقطة الغروب إلى ١٨٠ درجة من نصف النهار إلى اليمين، والتي تشغل نصف الكرة الأرضية الغارق في ظلام الليل، والتي يكون حدّها الثاني النقطة التي تقترن فيها لحظة غروب موضع الرؤية بلحظة طلوع الفجر فيها، كانت هذه المساحة ذات

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

حكم واحد، وتكون بداية شهر جميع المناطق الواقعة في نصف الكرة الأرضية المشمس ساعة حصول الرؤية هي اليوم التالي. ومن هنا تتحقق بداية الشهر القمري لجميع الكرة الأرضية في ظرف يومين، يوم لنصف الكرة الأول، ويوم لنصف الكرة الآخر.

وفي الحقيقة فإنه استعمل الليل بمعناه العرقي، وقال: إن البلاد التي تقع لحظة رؤية الهلال في منطقة ضمن الليل، ولم تخرج منه بعد (نصف الكرة الواقعة إلى يمين موضع الرؤية)، حيث يطلق عليها الليل من الناحية العرفية والطبيعية، فلا يكون إطلاق عنوان ليلة أول الشهر عليها اعتبارياً. هذا في حين أنها لم تشاهد الهلال في لحظة الغروب عندها. ولكن في ذلك النصف من الأرض الذي لا يزال واقعاً ضمن النهار (نصف الكرة الواقعة إلى يسار موضع الرؤية) لا يتعلّق به عنوان الليل من الناحية التكوينية في تلك اللحظة. وعليه يجب القول بفصل حكم هذا النصف من الكرة الأرضية عن حكم ذلك النصف الآخر منها.

ويرد على هذه النظرية عدة إشكالات:

١- إن أول وأهم إشكال يرد على هذه النظرية هو الإشكال الوارد على نظرية الاشتراك في الأفق. وهو افتقارها إلى الدعامة الروائية. وبعبارة أخرى: كما أن الروايات ساكئة عن نظرية الاشتراك في الأفق فإنها ساكئة أيضاً عن نظرية الاشتراك في الليل. فلا توجد رواية واحدة. ولو ضعيفة. تجعل الملاك في التفريق بين بلد وآخر بمعيار اشتراكهما واختلافهما في الليل. كما لا يوجد هناك ما يؤيد ذلك البتة.

٢- إن هذه الفتوى التي أفتى بها السيد الخوئي تتنافى وسائر آرائه والاستدلالات التي أوصلته إلى هذه النتيجة، من قبيل: عدم ارتباط طلوع الهلال بالأرض، أو اتحاد ليلة القدر، ويوم العيد في جميع العالم. فمثلاً: نجد إيضاحاته في مستند العروة واحداً من الموارد التي تزخر بالتناقضات الواضحة. ومن ذلك: إنه يقول في رد اعتبار وحدة الآفاق: «إن الثبوت في قطر كافٍ لجميع الأقطار... وهذا القول هو الصحيح؛ إذ لا نرى أي وجه لاعتبار الاتحاد عدا قياس حدوث الهلال وخروج القمر من تحت الشعاع بأوقات الصلوات، أعني شروق الشمس وغروبها، فكما أنها تختلف باختلاف الآفاق وتفاوت البلدان، بل منصوص عليه في بعض الأخبار، بقوله عليه السلام: إنما عليك مشرقك

ومغربك،... إلخ، فكذا الهلال. ولكنّه تخيّلٌ فاسد، وبمراحل عن الواقع، بل لعلّ خلافه ممّا لا إشكال فيه بين أهل الخبرة.

إذن فتكوّن الهلال عبارة عن خروجه من تحت الشعاع بمقدارٍ يكون قابلاً للرؤية ولو في الجملة. وهذا كما ترى أمرٌ واقعيٌّ وجداني، لا يختلف فيه بلدٌ عن بلد، ولا صقعٌ عن صقع؛ لأنّه كما عرفت نسبة بين القمر والشمس، لا بينه وبين الأرض، فلا تأثير لاختلاف بقاعها في حدوث هذه الظاهرة الكونيّة في جوّ الفضاء. وعلى هذا فيكون حدوثها بدايةً لشهر قمريّ لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقتها ومغاربها، وإن لم يُرَ الهلال في بعض مناطقها؛ لما عجز خارجيّ، من شعاع الشمس، أو حيلولة الجبال، وما أشبه ذلك.

أجل، إن هذا إنّما يتّجه بالإضافة إلى الأقطار المشاركة لمحلّ الرؤية في الليل، ولو في جزءٍ يسير منه، بأن تكون ليلة واحدة ليلة لهما، وإن كانت أوّل ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر المنطبق. طبعاً - على النصف من الكرة الأرضية، دون النصف الآخر الذي تشرق عليه الشمس عندما تغرب عندنا، بدهاءة أنّ الآن نهار عندهم، فلا معنى للحكم بأنّه أوّل ليلة من الشهر بالنسبة إليهم.

ولعله إلى ذلك يشير سبحانه وتعالى في قوله: «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (الرحمن: ١٧)، باعتبار انقسام الأرض بلحاظ المواجهة مع الشمس وعدمها إلى نصفين، لكلّ منهما مشرق ومغرب، فحينما تشرق على أحد النصفين تغرب عن النصف الآخر، وبالعكس. فمن ثمّ كان لها مشرقان ومغربان^(٣٠).

وقد أشكل الشيخ منتظري على هذا الكلام الذي أفاده السيد الخوئي بأنّه قد خلط بين أصل حدوث حالات القمر ونوع الحالات الحادثة، فقال: «لا إشكال في ما ذكره من عدم مدخليّة للأرض في أصل حدوث الهلال وسائر الحالات، بل هي تحدث وتتكوّن من كميّة نسبة القمر إلى الشمس، بلحاظ موضع الناظر، من دون ملاحظة الكرة الأرضية أصلاً، بحيث لو فرضنا خلوّ الفضاء عن الأرض رأساً لكان القمر متشكلاً بأشكاله المختلفة من الهلال والتربيع الأوّل والبدر ونحوها لمن كان ناظراً إليه من موضع من الفضاء.

ولكن في كلامه ﷺ خلطٌ ظاهر بين أصل حدوث الحالات وبين نوع الحالات

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

الحادثة؛ ففي الأول لا مدخلية للأرض بعنوان محل الناظر، بل الأمر كذلك ولو كان الناظر في الفضاء؛ وأما في الثاني فلا يصح ما قاله، بل لأمكنة الرؤية مدخلية تامة في تغيّر الحالات قطعاً، وإنّ عروض تلكم الحالات تتغيّر بتغيّر موضع الرؤية، وتغيّر زاوية نظر الناظر إليه، من حادة أو قائمة أو غيرهما»^(٢١).

وعلى الرغم من الدقة الملحوظة التي بذلها الشيخ منتظري في هذا المجال، إلا أنّ كلامه لا يخلو من إشكال هو الآخر أيضاً، والدليل على ذلك ما ذكره بنفسه قبل صفحتين من ذلك؛ إذ قال: «إنّ القمر كرة صغيرة تابعة للأرض»^(٢٢).

وعلى هذا الأساس إذا أردنا أن نتصوّر الفضاء خالياً من الأرض لزم من ذلك أن نتصوّر خالياً من القمر أيضاً؛ لأنّ حركات القمر وحالاته إنّما تنشأ من جاذبية الأرض، وهو ما عبّر عنه الشيخ منتظري نفسه بقوله: «القمر مجذوبٌ بجاذبية الأرض، مثل جذب ذرّة حديد بآلة مغناطيسيّة، يدور معها حيثما دارت»^(٢٣).

وعليه إذا لم تكن الأرض موجودة في الفضاء فإنّ القمر بدوره سيخرج عن جاذبيّتها وسلطانها، وسيتخذ لنفسه مداراً آخر، ولن تحصل له تلك الحالات من الشمس. من هنا لا معنى للحديث عن حالات الهلال والتربيع وما إلى ذلك من دون افتراض وجود الأرض. وأمّا إذا كان المراد أنّه حتى مع وجود الأرض فإنّ هذه الحالات قابلة للرؤية لمن ينظر من الأرض، وكذلك لمن ينظر من خارجها، مع ذلك لا يثبت الادّعاء الذي أفاده السيد الخوئي حيث قال: لا مدخلية للأرض في حدوث الهلال؛ لأنّ الأرض هي التي تشدّ القمر إلى مدارها، وعليه تكون لها مدخلية في حدوث الهلال حتّى لمن يشاهده من خارجها. وعليه ثبت في كلتا الصورتين أنّ الأرض ليس لها مدخلية في نوع حالات الهلال فحسب، بل ولها مدخلية في أصل حدوث الهلال أيضاً.

أمّا الإشكال الآخر الذي يردّ على استدلال السيد الخوئي فهو أنّ بحثنا في مسألة الهلال لا يدخل في علم الهيئة والرياضيات، بل هو مجرد بحث فقهي وشرعي؛ وذلك من حيث إنّ الله جعله وسيلةً لتحديد وقت وموضوع الأحكام الشرعية، من قبيل: الحجّ والصوم وغيرهما. ولذلك نجد أنّ الشارع رغم معرفته بتقدّم المعرفة، وقدرة الإنسان على معرفة ولادة الهلال الحقيقيّة في عصرنا بدقة، مع ذلك جعل الرؤية العرفية هي المناط في إثبات بداية الشهر، دون لحظة الولادة الحقيقيّة. إلاّ أنّه مع ذلك

لم يقيد هذه الرؤية العرفية بمرحلة عجز الإنسان عن المعرفة الدقيقة، ولو بالوسائل الحديثة، وإنما أطلق القول في ذلك، وجعله سارياً في جميع الحالات. من هنا عندما يكون لأصل الرؤية تعريف فقهي خاص يجب أن تستخرج فروعاً أحكامها من النصوص الفقهية أيضاً، وليس من القوانين الفيزيائية والتكوينية لنظام الخلق، وإن كان بالإمكان الاستناد إلى هذه القوانين الفيزيائية في مقام التأييد والاستشهاد فقط.

أما الإشكال الثالث والأهم الذي يرد على كلام السيد الخوئي فهو التناقض الملحوظ بين صدره وعجزه. وقد شرح الشيخ منتظري هذا الإشكال بوضوح، حيث قال: «لو لم تكن مدخلة للأرض في كيفية تلك الأحوال، كالبدن والبهائم ونحوهما، فلم اقتصر^(٢٤) على الأقطار المشاركة لمحل الرؤية في الليل، ولو في جزء يسير منه، بأن تكون ليلة واحدة لهما، وإن كانت أول ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر، المنطبقة على النصف من الكرة الأرضية، مع أنّ لازم كلامه أن يكون حدوث الهلال وتكوُّنه بداية شهر قمري لجميع بقاع الأرض على اختلاف مغاربهها ومشارقها، حتى النصف الآخر من الكرة.

وعلى هذا فإذا كان التشارك في النصف لازماً علم دخالة أفق الأرض طلوعاً وغروباً في ذلك. ولا يندفع هذا النقص بما أجاب^(٢٥) به من الآيات الواردة في بيان تعدد المغارب والمشارك؛ إذ في هذا أيضاً قياس حدوث الهلال بشروق الشمس وغروبها، وقد ذكر^(٢٤) في بدء كلامه أنّ هذا القياس تخيّل فاسد».

كما يرد نفس هذا التناقض على ادّعاء السيد الخوئي القائل بوحدة ليلة القدر، وعيد الفطر أيضاً. حيث يقول سماحته: إنّ ليلة القدر ليلة واحدة لجميع سكّان الكرة الأرضية، وهي الليلة التي تكتب فيها الأرزاق والبلايا والمنايا. كما جاء في دعاء يوم العيد: «أسألك بحقّ هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيداً». فالنتيجة أنّ ليلة القدر ليلة واحدة لأهل الأرض جميعاً، لا أنّ لكل بقعة ليلة خاصة^(٢٥).

هذا في حين أنّه يصرّح في بيانه المتقدم بأنّه يستحيل أن يكون لجميع الكرة الأرضية يوم أو ليلة واحدة في وقت واحد. بل إنّ يوم نصف الكرة الأرضية يلازم على الدوام ليلة النصف الآخر منها، وعليه كيف يمكن أن يُقال للنصف الذي يفرق في

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

ظلام الليل أنه يعيش يوم العيد؛ لأن هذا اليوم قد استعمل بصيغة المفرد؟! وأيضاً كيف يقال للنصف الذي يواجه قرص الشمس أنه يشهد ليلة القدر؟! إذن بناءً على قوله الأخير يكون تعدد ليلة القدر ويوم العيد ثابتاً تلقائياً، وهذا يخالف رأيه، ومن هنا ينشأ التناقض.

وللأسف الشديد لا نجد توجيهاً لهذا النوع من التناقض في كلمات السيد الخوئي. ولذلك فإن هذا يعرض أصل نظريته للتساؤل. وعليه فإن نظرية الاشتراك في الليل تسقط عن الاعتبار، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية الاشتراك في الأفق.

٣- نظرية الاشتراك في الأرض

أما النظرية الثالثة والأخيرة المطروحة في هذا الباب فهي نظرية الاشتراك في الأرض. إن مؤسس هذه النظرية على ما يبدو هو السيد محمد سعيد الحكيم، وهو من الفقهاء المعاصرين، وهو لا يزال على قيد الحياة. فقد أفتى في رسالة (منهاج الصالحين): «المسألة ٩٩: وجود الهلال في بلدٍ يوجب دخول الشهر فيه، وفي جميع البلدان الغربية بالإضافة إليه، بل وكذا في البلاد الشرقية بالإضافة إليه، إذا كان البلد الذي ظهر فيه الهلال من بلدان العالم القديم - وهو القارات الثلاث: آسيا، وأفريقيا، وأوروبا - دون بلاد الأمريكيتين -: فإن ظهور الهلال فيها لا يوجب ثبوت الشهر في البلاد الشرقية بالإضافة إليها»^(٣٦).

ويرد على الجملة الأولى من فتواه إشكالان:

الأول: إنه جعل وجود الهلال هو المناط في دخول الشهر، في حين أن الروايات تجعل الرؤية على نحو الموضوعية هي المناط.

الثاني: إنه يرى كفاية دخول الشهر في نقطة لثبوته في جميع المناطق الغربية، في حين أن قوسية خطوط الرؤية لا تبيح مثل هذا التصور.

إلا أن بحثنا الراهن لا يدور حول الجزء الأول من فتواه، وإنما يدور حول الجزء الثاني منها، حيث عمد إلى التعريف بملاك ثبوت الهلال في البلاد المتباعدة.

وطبقاً لرأي السيد الحكيم إذا شوهد الهلال في نقطة من القارة الآسيوية أو الأوروبية أو الأفريقية - وهي القارات التي كانت تشكل في الأزمنة القديمة، أو بعبارة

أخرى: في عصر صدور روايات باب الرؤية، جميع المناطق المسكونة من الأرض. فإنّ هذه الرؤية ستكفي في ثبوت الهلال بالنسبة إلى جميع هذه القارّات الثلاث، إلّا أنّها لا تكون كافيةً بالنسبة إلى أمريكا الشماليّة وأمريكا الجنوبيّة. وهكذا إذا شوهد الهلال في نقطةٍ من هاتين القارّتين (أمريكا الشماليّة والجنوبيّة) كان ذلك كافياً لثبوت بداية الشهر في كلتا القارّتين، ولكنّه لا يكون كافياً لثبوت بداية الشهر في القارّة الآسيوية والأوروبية والأفريقيّة، بمعنى أنّ للقارّة الأوروبية والآسيوية والأفريقيّة حكماً واحداً، وإنّ للقارّتين الأمريكيّتين الشماليّة والجنوبيّة حكماً واحداً في الجملة.

والسؤال الذي يردُّ هنا: ما هو مناط هذا الحكم؟

لو أنّنا أمعنا النظر في روايات باب الرؤية فسوف لا نجد ذكراً للاشتراك في الأفق، ولا الاشتراك في الليل، بين البلاد التي كانت في زمن صدور هذه الأخبار والروايات مصداقاً لـ «أهل بلدٍ آخر» أو «أهل الأمصار» أو «أرضٍ أخرى» وأمثال هذه العبارات. فمثلاً: إنّ الراوي ينقل إلى الإمام عليه السلام خبر الرؤية في أفريقيا والأندلس، وكان الإمام حينها يسكن في المدينة المنورة، وسأله كيف يكون الحكم؟ فلم ينهه الإمام عليه السلام عن العمل على طبق رؤيته، وإنّما أكّد على حصول الاطمئنان من تلك الرؤية. إنّ بين الأندلس والمدينة المنورة لا يوجد اشتراك في الأفق، أو تقارب، أو ما إلى ذلك. وأمّا الاشتراك في الليل فإنّه يتحقّق أحياناً، ولا يتحقّق في أحيانٍ أخرى. إلّا أنّه يوجد هناك اشتراكٌ بين هاتين الحاضرتين البعديتين عن بعضهما بمسافةٍ شاسعةٍ جداً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جميع المدن الأخرى التي كان الخبر أو البيّنة تصل منها إلى الإمام المعصوم عليه السلام، وكانت الروايات الصادرة عن الإمام تشمل على تعابير من قبيل: «أهل بلدٍ آخر» وما إلى ذلك، ألا وهو «الاتّصال والاشتراك الأرضي».

إنّ النقطة الجوهرية والرئيسية في هذه النظرية، والتي تعتبر في الحقيقة الفارق الرئيس لهذه النظرية، والذي يميّزها من النظريّتين السابقتين. أعني الاشتراك في الأفق، والاشتراك في الليل. أيضاً، هو أنّ هذه النظرية تجعل الفارق والمعيّار لتفصيل البلاد في إثبات الحكم كامناً في الأرض، وليس في السماء. ومن هذه الناحية فإنّ هذه النظرية - خلافاً للملاكين السابقين، أي الاشتراك في الأفق، والاشتراك في الليل

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

. لا يوجد ما يعارضها، بل هناك ما يؤيدها أيضاً. والمؤيد هنا هو هذه التعبيرات الخاصة، من قبيل: «أهل بلد آخر»، و«أرض أخرى»، و«أهل الأمصار»، وما إلى ذلك. وكلها ناظرة إلى «الأرض»، دون السماء. وإذا كان البناء على القول بالتساوي والاتحاد في إثبات دخول الشهر بين البلاد فيجب أن يقوم أساسه على الأرض؛ لينسجم مع سياق الروايات، وليس على الأفق أو الليل من الأمور السماوية والأجنبية عن السياق. وبالإضافة إلى ذلك هناك مؤيدات روائية وعلمية أخرى لهذه النظرية أيضاً، وسوف نتعرض لها في ختام هذا المقال إن شاء الله.

وعليه فبالنظر إلى كروية الأرض، وحالات الليل والنهار، وإطلاق الروايات، وما فيها من التعبيرات الخاصة، وجغرافيا العالم الإسلامي في عصر صدور الروايات، يمكن لنا أن نتوصل بشكل عام إلى نتيجة مفادها أن إطلاق الروايات لا يشمل أكثر من البلاد المعمورة في ذلك الزمان، وهي عبارة عن القارات الثلاث: آسيا وأوروبا وأفريقيا فقط.

وقد أفاد السيد محمد سعيد الحكيم هذه المسألة على النحو التالي: «ثم إنه حيث كان الظاهر اتحاد حكم البلاد مع اختلاف آفاقها، تبعاً للنصوص المذكورة، فالمتعين الاقتصار على رقعة الأرض المكتشفة حين صدور تلك النصوص، وهي التي تبدأ بالشرق الأقصى من بلاد الصين وما حاذها مما يقارب بعض أمصار المسلمين، وتنتهي غرباً بالمحيط الأطلسي المحاذي لبعض أمصار المسلمين حينئذٍ في غرب أفريقيا والأندلس.

أما ما اكتُشف بعد ذلك، من بلاد أمريكا ونيوزيلندا، فهو خارج عن مفاد النصوص المتقدمة. وأما إلحاق أمريكا في تاريخ اليوم بشرق المحيط الأطلسي حتى صارت أقصى غرب الأرض، وعدم بدء تاريخ اليوم بها لتكون أقصى شرقها، فهو محض اصطلاح عالمي متأخر عن اكتشاف البلاد المذكورة، لا مجال لاستفادة إمضائه من نصوص المقام، بل مقتضى القاعدة المتقدمة عدم إلحاق بلاد شرق المحيط الأطلسي به لو بدأ ظهور الهلال من المحيط المذكور فما دونه، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم»^(٢٧).

إن مراد السيد الحكيم من «رقعة الأرض المكتشفة» هي القارات الثلاث

وتوابعها العُرفية (دون الاعتبارية). وأمّا الإشارة التي أفادها إلى التاريخ والتقويم فتعود إلى مسألة خطّ الزمان. فهو يقول: إنّ تحديد المبدأ المكاني وتاريخ اليوم بلحاظ التقويم، وفي أيّ ناحية يتقدّم اليوم أو يتأخّر، من المسائل الاعتبارية التي يتعاقد عليها البشر، وهي مسألة يتمّ التوافق عليها عالمياً، ولا تتوقّف على إمضاء الشارع لها. وعليه فإذا قلنا: إنّ التاريخ القمري للقارة الأمريكية يختلف عن القارّات الثلاث بيوم واحد، لا يُشكّلنّ علينا أحدٌ بأنّ التاريخ المتفق عليه في هاتين المنطقتين شمسيّ أو ميلاديّ، وهو واحد، وعليه يكون ملاكنا موضع إشكال؛ وذلك لأنّ هذه المسألة تابعة لموقع خطّ الزمان، وهو الخطّ الذي لا مناص من وجوده على الأرض؛ بسبب كرويتها، إلّا أن الشارع لم يبادر إلى تحديده. وحالياً قد تمّ التعاقد على وضعه بين آسيا وأمريكا حيث يمتدّ عبر المحيط الهادئ. الأمر الذي تسبّب بتغيير التاريخ يوماً واحداً عند السفر من شرق آسيا إلى غرب أمريكا عبر المحيط الهادئ، وليس عند السفر من غرب أفريقيا إلى شرق أمريكا عبر المحيط الأطلسي. في حين لو أنّهم تواضعوا على رسم هذا الخط بين القارة الأفريقية وأمريكا عبر المحيط الأطلسي لاختلف الأمر تماماً. إذن ليس الملاك في التقويم الاعتباري، وإنّما التقويم يتمّ تعريفه من قبل الشارع.

وأما بلحاظ حالات الليل والنهار فلا يوجد لهذه النظرية مانع تكويني أيضاً؛ لأنّ القارّات الثلاث تقع بأجمعها في نصف من الكرة الأرضية، بينما تقع القارة الأمريكية في نصفها الآخر. وعليه فإنّ دخول الشهر القمري يتمّ عبر يومين، وهذا هو مطلوبنا. خلافاً لنظرية الاشتراك في الأفق التي قد يستغرق دخول القمر على كلّ الأرض - طبقاً لها - ثلاثة أيام.

وأما في ما يتعلّق بتطبيق مسألة خطّ الزمان على هذه النظريّات الثلاث فهناك آراء ملفتة للانتباه أيضاً، وهي تنتهي أيضاً إلى تأييد ودعم نظرية الاشتراك في الأرض، وتردّ النظريّتين الأخريين.

كما قد أثبتنا في هامش نظرية الاشتراك في الأفق - من خلال ذكر دليل قرآني - أنّ الهدف الرئيس للشارع من وراء تقديره منازل القمر هو أن نعلم عدد السنين والأيام والأشهر والحساب؛ إذ يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ﴾ (يونس: ٥). وعليه فإنّ مثل هذا الشارع لا يجعل

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

أحكام الشريعة بشكل لا ينسجم مع النظام التكويني للأمور. بل نذهب إلى أكثر من ذلك، ونقول: إنَّ الشارع قبل أن يكون شارعاً هو خالقٌ ومكوِّنٌ للوجود، وقد خلق نظام التكوين ليجعله ظرفاً لنظامه التشريعي. وعليه كيف يمكن لمن قام بكلِّ هذا الإعجاز الدقيق في نظام عالم التكوين، وحركة الشمس والقمر والكواكب في مداراتها. بحيث لا يوجد هناك عالمٌ فلكي على وجه البسيطة إلاً ويبقى فاغراً فاه لهذه الدقة اللامتناهية.، وإذا به فجأةً يُصدر في عالم التشريع حكماً لا يرتبط بالنظم الذي يحكم عالم التكوين بأيِّ صلة!؟ وبالنظر إلى هذه الأمور يمكن لنا تحديد ما هو الأقرب إلى الإتيان من بين هذه النظريات الثلاث المذكورة، أعني: الاشتراك في الأفق، والاشتراك في الليل، والاشتراك في الأرض.

إنَّ وجود ظاهرة خطِّ الزمان من بين تلك الظواهر التكوينية الناتجة عن كروية الأرض. بيد أنَّ الشارع لم يعيِّن لها موضعاً محدداً. من هنا عمد أفراد البشر إلى التواضع على انتخاب موضعٍ محدّدٍ لخطِّ الزمان من قبلهم؛ ليكون ثابتاً أولاً؛ ولكي لا يخلَّ بنظم أمورهم المعاشية ثانياً.

وهنا لا نروم القول بأنَّ الشارع يُمضي ما قام به الإنسان من التواضع والاتفاق على اعتبار الموضع الراهن هو خطِّ الزمان، إلاً أنَّ كونه ثابتاً من اللوازم المترتبة على ذلك النظم المنظور للشارع باللحاظ التقويمي الذي أشار له الباري تعالى في عدة مواطن من القرآن الكريم. وعليه فإذا عرفنا ملاك تساوي الحكم بين البلاد في دخول الشهر بحيث يؤدي ذلك إلى تزحزح خطِّ الزمان عن موضعه، أو تغيير تاريخ ذلك الخطِّ من شهر إلى شهر، فإنَّ هذا سيكون منافياً لغرض الشارع.

وفي ما يلي سنعمل على تطبيق هذه المسألة على كلِّ واحدةٍ من هذه النظريات

الثلاث، لنرى كيف ستكون النتيجة:

أما نظرية الاشتراك في الأفق فمعلومٌ أمرها تجاه هذه المسألة؛ فإنَّها لا تغيِّر موضع خطِّ الزمان من شهر إلى شهرٍ فحسب، بل إنَّها تؤدي أحياناً إلى افتراض خطِّين زمنيين على الكرة الأرضية، وهو الذي يعني الموارد التي يدخل فيها القمر على جميع الأرض في ظرف يومين، وهو أمرٌ لا يمكن قبوله بحالٍ من الأحوال.

وأما نظرية الاشتراك في الليل فهي وإن كانت مقبولةً من ناحية أنَّها تعرف خطأً

زمنياً دائماً. ولكنْ حيث إنَّ أوّل موضع لرؤية الهلال ليس موضعاً ثابتاً في جميع الأشهر، وإنّ نصف الكرة المظلم يتوقّف على موضع الرؤية، لذلك فإنّه سوف يتغيّر من شهرٍ إلى شهر. فمثلاً: نجده تارةً يشمل القارّات الثلاث مجتمعة؛ وتارةً يشمل القارّتين الآسيوية والأمريكية، دون القارة الأفريقية؛ وتارةً يشمل القارة الأفريقية والأمريكية، دون القارة الآسيوية؛ وتارةً يشمل جزءاً من القارّات الثلاث وجزءاً من القارة الأمريكية، دون جزئيهما الآخرين. وباختصار: سيكون الأمر متغيّراً من حين إلى حين. وبالتالي فإنّ موضع الخطّ سيتغيّر تبعاً لذلك من شهرٍ إلى آخر، وتتشأ تلك المشاكل التقويمية المخلة بالحسابات الزمانية.

وأما طبقاً لنظرية الاشتراك في الأرض فيمكن لنا أن نفترض للكرة الأرضية خطأً زمنياً على موضع جغرافي ثابت؛ وذلك لأن هذه النظرية تجعل جميع القارات الثلاث القديمة ذات حكمٍ واحد ثابت على الدوام، كما تجعل لتينك القارّتين الجديتين حكماً واحداً آخر على نفس الوتيرة. وعليه فسواءً افترضنا وجود ذلك الخطّ الزمني فوق المحيط الهادئ أو فوق المحيط الأطلسي لن تكون هناك من حاجة إلى تغيير موضع ذلك الخطّ من شهرٍ إلى شهر، ولن تعرض أيّ مشكلة تقويمية من جرّاء ذلك أيضاً.

إذن لو بقينا نحن ومسألة خطّ الزمان فإنّ ما ذكرناه يعزّز ويدعم القول بنظرية الاشتراك في الأرض. ونحن لا ندّعي أنّ هذا الكلام يشكل دليلاً على إثبات هذه النظرية فقهيّاً؛ إذ إنّ النظرية الفقهية إنّما يجب إثباتها بالدليل الفقهي، ولكنّ الذي نريد قوله هو أنّ وجود المؤيّدات الخارجية يمكنه أن يكون دليلاً على صحّة وتقوية الرأي الفقهي.

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك فقيهاً معاصراً آخر - غير السيد محمد سعيد الحكيم - لا يزال على قيد الحياة، وهو الميرزا محمد العلامي الهشترودي، قد أصدر فتوىً شبيهةً بهذه الفتوى، وهي موجودةٌ في كتاب استفتاءاته الذي نشره باللغة الفارسية. وهذا نصّ ترجمة تلك الفتوى: «سؤال ٦٤: لو شوهد الهلال في منطقة فهل يكفي ذلك في ثبوت الشهر بالنسبة إلى سائر المناطق الأخرى أم لا؟»

الجواب: لو شوهد الهلال في منطقة كفى ذلك في ثبوت حلول الشهر بالنسبة

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

إلى جميع المناطق الواقعة إلى جهة الغرب من منطقة الرؤية، وأمّا بالنسبة إلى المناطق الواقعة إلى الشرق منها فإنّما تكون رؤية الهلال حجّة على المناطق الداخلة ضمن القارّات الثلاث آسيا وأفريقيا وأوروبا (التي تشترك مع منطقة رؤية الهلال في الليل)، ولا تكون رؤية الهلال في تلك المنطقة حجّة على القارة الأمريكية وأستراليا. وإذا شوهد الهلال في القارّتين الأمريكيتين وأستراليا كان ذلك حجّة على جميع المناطق في تلك القارّات، ولا يكون حجّة بالنسبة إلى القارّات الثلاث الأخرى^(٢٨).

إنّ عبارة (التي تشترك مع منطقة رؤية الهلال في الليل) الواردة في فتوى الهشترودي ليست قيداً احترازياً، حتى يكون لها مدخليّة في الحكم، وليس مراده من الاشتراك في الليل هو المعنى الذي ذهب إليه السيد الخوئي. فليس المعنى أنّ الرؤية تثبت فقط في المنطقة التي هي جزء من القارّات الثلاث، بشرط أن تكون في لحظة رؤية الهلال مشتركة في الليل مع منطقة الرؤية؛ إذ لو كان هذا هو مراده لما كانت هناك من حاجة إلى تسمية القارّات الثلاث. وعليه فهو قيد توضيحي، والمراد منه أنّ هذه القارّات الثلاث يمكن أن تشترك في ليلة واحدة. وبعبارة أوضح: أنّ تكون في نصف كرة واحدة، ولا تحتوي على المحذورات التكوينيّة المترتبة على القول بكفاية نقطة واحدة بالنسبة إلى سائر بلدان الكرة الأرضيّة.

وإنّ الفقهاء الذين أشاروا إلى منع اختلاف مطالع القمر في الربع المسكون والبلاد المعمورة آنذاك، من أمثال: صاحب الجواهر^(٢٩)، والعلامة الحلي^(٣٠)، ربما عمدوا إلى تأييد القول بالاشتراك في الأرض، دون قصد منهم إلى ذلك. فمثلاً: جاء في تقرير درس السيد محمد محقق الداماد قوله: «ليس الاختلاف بين المتباعدة من البلدان المعمورة ما يوجب الاختلاف الشديد، بل لا يوجب ظاهراً التفاوت بيوم»^(٣١). من هنا وبالنظر إلى مجموع ما ذكر يمكن الإقرار بقوة نظريّة الاشتراك في الأرض، في مقابل النظريّتين الأخريين، والله العالم.

الشواهد والقرائن الروائيّة على اتحاد القارّات الثلاث

إنّ من الشواهد والقرائن الروائيّة القويّة الداعمة للنظريّة المختارة الرواية التي تشير إلى اتحاد مدينة كربلاء ومنطقة جبل عرفات في التقويم، وهي:

رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى يبدأ بالنظر إلى زوّار قبر الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام عشية عرفة، قيل له: قبل نظره إلى أهل الموقف؟ قال: نعم»^(٣٢).

إنّ لبعض المحقّقين الفقهاء تعليقاً جديرًا بالالتفات، ذكره في هامش هذه الرواية؛ إذ يقول: «طبقاً لهذه الرواية فإنّ الله تبارك وتعالى في ليلة عرفة ينظر إلى زوّار مرقد الإمام الحسين بن عليّ عليه السلام قبل أن ينظر إلى حجّاج بيته الحرام. وإنّ التعبير بـ «قبل»، والقيام بهذه المقارنة بين هاتين الطائفتين، يناسب أن تكون هاتين الطائفتين تعيشان ذات المناسبة (يوم عرفة) في وقتٍ واحد، ومع ذلك يتمّ الابتداء بالنظر إلى إحداهما، ليصار بعد ذلك إلى النظر إلى الأخرى. وإلّا فمع الاختلاف في التاريخ لا يبقى هناك معنى لمثل هذه المقارنة والترجيح. فلو افترضنا مثلاً أنّ اليوم كان هو يوم عرفة في مدينة كربلاء، وكانت منطقة جبل عرفات قد شهدت عرفة في اليوم السابق، فكيف يمكن القول بأنّ الله قد نظر إلى أهل كربلاء قبل أن ينظر إلى أهل عرفات؟ خاصّة إذا التفتنا إلى أنّ جبل عرفات يقع إلى الجنوب الغربي من مدينة كربلاء، وعليه طبقاً للكثير من الفتاوى، سواءً على رأي القائلين بنظرية الاشتراك في الأفق أم القائلين بنظرية الاشتراك في الليل، يمكن أن يكون اليوم في جبل عرفات هو اليوم العاشر من ذي الحجة، وفي مدينة كربلاء يكون هو اليوم التاسع من ذي الحجة، وهكذا...

ربما أمكن لنا الاستفادة من هذه الرواية ومثيلاتها أنّ يوم عرفة في أفق جبل عرفات لا يختلف عنه في أفق مدينة كربلاء أبداً، فإذا كان يوم عرفة ثابتاً في منطقة جبل عرفات ثبت أيضاً في مدينة كربلاء، وإذا لم يثبت هناك لم يثبت هنا أيضاً. ولا يمكن أن يثبت يوم عرفة في جبل عرفات بينما تشهد مدينة كربلاء أجواء عيد الأضحى.

وفي هذه الصورة - مع إلغاء الخصوصية عن يوم عرفة وشهر ذي الحجة - يمكن تعميم الأمر على جميع الشهور، وبذلك نصل إلى قوّة تلك النظرية التي تعتبر بداية الشهر القمري لجميع القارّات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا) في يوم واحد^(٣٣).

وفي الختام يجدر بنا التّويه إلى أنّ ما جاء في هذا المقال التحقيقي لا يعني بلوغ

● اتحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري

الغاية، وأنه فصل الخطاب، بل حيث إنّه يعتبر من هذه الناحية عملاً جديداً وغير مسبوق في حقل البحوث الفقهية فهو لا يزال بحاجة إلى مزيد من التحقيق والتتبع، وخاصة في مجال العثور على مزيد من الشواهد والقرائن الروائية في تأييد وتعزيز هذه النظرية، ويجب القيام بمزيد من البحث والتنقيب العميق في الروايات؛ ليعطي هذا التحقيق العلمي أكله وثماره بحول الله وقوته، وأن ينتفع به جميع المسلمين في كافة أقطار العالم، إن شاء الله.

خلاصة واستنتاج

- ١- إنَّ منطوق الروايات الواردة في باب رؤية الهلال يؤيد كفاية الرؤية في نقطة من الأرض بالنسبة إلى سائر نقاط الأرض الأخرى؛ وذلك لوجود الإطلاق اللفظي في ما يتعلق بمكان شهادة البيّنة على رؤية الهلال.
 - ٢- إنَّ الإطلاق اللفظي في الروايات لا يمكن تسريته إلى جميع الكرة الأرضية؛ وذلك لأنَّ كروية الأرض تمنعنا من التمسك بهذا الإطلاق، فلا يمكن لجميع الكرة الأرضية أن يكون لها يومٌ واحد أو ليلةٌ واحدة في وقتٍ واحد. ومن هنا لا يكون لهذه الروايات إطلاقاً مقامي بالنسبة إلى الشهادة على الرؤية. وعليه لا مندوحة لنا؛ طبقاً للدلالة الاقتضائية في الروايات، من تقسيم مناطق الأرض بشكلٍ مناسب، والقول بالتقدم والتأخر فيما بينها من حيث دخول الشهر، وإثبات الحكم.
 - ٣- ذكر الفقهاء في كتبهم الفقهية الكثير من الضوابط والملاكات لتقسيم البلاد. وبالإمكان بعد التغاضي عن بعض الفوارق الطفيفة اختزالها في ثلاثة ضوابط عامّة، وهي: الاشتراك في الأفق، والاشتراك في الليل، والاشتراك في الأرض.
 - ٤- إنَّ نظرية الاشتراك في الأفق هي النظرية المشهورة بين الفقهاء. وطبقاً لهذه النظرية لو شوهد الهلال في منطقة كفى ذلك في إثبات حلول الشهر بالنسبة إلى المناطق المشتركة مع منطقة الرؤية في الأفق، أو المحاذية لها، ولا يكفي ذلك بالنسبة إلى المناطق البعيدة عن منطقة الرؤية، والتي تختلف معها في الأفق.
- بيد أنّ هذه النظرية تواجه الكثير من المشاكل، ومن أهمّها: عدم استنادها إلى دعامة روائية، وعدم دقّتها في تحديد القرب والبعد. ومن هنا لا يمكن الأخذ بها.

٥. وأمّا نظرية الاشتراك في الليل فإنّ أوّل مَنْ صدع بها هو السيد الخوئي. وطبقاً لهذه النظرية فإنّ رؤية الهلال في منطقة تكفي لإثبات دخول الشهر بالنسبة إلى جميع المناطق المشاركة لمنطقة الرؤية ولو في جزءٍ من الليل، حتّى لو اقترن أوّل الليل في منطقة مع آخر الليل في منطقةٍ أخرى.

وهذه النظرية تفتقر إلى الدعامة الروائيّة أيضاً، فليس هناك دليلٌ من الروايات عليها. وبالإضافة إلى ذلك هناك الكثير من التناقضات الواضحة في المسار الاستدلالي الذي أفاده السيد الخوئي لإثبات هذه النظرية، وهي أمور تعرّض أصل النظرية إلى التساؤل والتشكيك. وعليه لا يمكن التمسك بهذه النظرية أيضاً.

٦. وأمّا نظرية الاشتراك في الأرض فقد طُرحت أوّل الأمر من قبل السيد محمد سعيد الحكيم. الفقيه المعاصر، الذي لا يزال على قيد الحياة.. وطبقاً لهذه النظرية إذا كانت المنطقة التي شوهد الهلال فيها جزءاً من العالم القديم، وهو عبارة عن القارّات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا) كان ذلك كافياً في ثبوت دخول الشهر لجميع هذه القارّات الثلاث، دون العالم الجديد، المؤلّف من القارّتين الأمريكيتين الجنوبية والشمالية. كما أنّ رؤية الهلال في منطقة من الأمريكيتين يكفي في ثبوت الشهر في جميع أرجاء تينك القارّتين، دون القارّات الثلاث الأخرى.

إنّ هذه النظرية، ومن خلال تعابير من قبيل: «أهل بلدٍ آخر»، أو «أهل الأمصار»، أو «أرض أخرى»، تجعل الملاك في التفصيل بين البلدان في إثبات الحكم. خلافاً للنظريتين السابقتين. في عامل أرضي، لا في عامل سماوي، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية الاشتراك في الأفق أو نظرية الاشتراك في الليل، والدليل الأهم على مقبوليتها هو امتلاكها للدعامة الروائيّة.

٧. هناك مؤيّدات روائيّة أخرى للنظرية المختارة، أعني اتّحاد القارات الثلاث في إثبات بداية الشهر القمري، خلافاً لسائر الضوابط والملاكات في تقسيم الأفاق. ومن أوضح تلك الروايات وأبسطها تلك الرواية التي تتحدث عن المقارنة والمفاضلة بين زوّار الإمام الحسين في كربلاء والحاضرين في جبل عرفات في يوم عرفة، فهي تضاعف من قوّة وإتقان هذه النظرية في مقابل النظريتين الأخرين. وهناك مؤيّدات أخرى أيضاً، ولكنّها تحتاج إلى تفصيلٍ أكبر، وعليه لا يتّسع المجال إلى ذكرها في هذا

المقال المختصر.

العوامش

- (١) انظر: اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٢٢٥؛ منتظري، التعليقة على العروة الوثقى: ٤١٨.
- (٢) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٧٠.
- (٣) انظر: السيستاني، منهاج الصالحين ١: ٣٣٦.
- (٤) المبسوط ١: ٢٦٨.
- (٥) الوسيلة: ١٤١.
- (٦) شرائع الإسلام ١: ١٨١.
- (٧) تذكرة الفقهاء ٦: ١٢٢.
- (٨) الدروس ١: ٢٨٤ - ٢٨٥.
- (٩) مسالك الأفهام ٢: ٥٢.
- (١٠) مدارك الأحكام ٦: ١٧١.
- (١١) تذكرة الفقهاء ٦: ١٢٢.
- (١٢) مهذب الأحكام ١٠: ٢٧٣.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، ج ١٣٣٤٦.
- (١٤) المصدر السابق، ج ١٣٣٤٧.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٦٤ - ٢٦٥، ج ١٣٣٨١.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٩٢ - ٢٩٣، ج ١٣٤٤٧.
- (١٧) المصدر السابق: ٢٩٧، ج ١٣٤٥٩.
- (١٨) رسالة حول مسألة رؤية الهلال: ٧.
- (١٩) منهاج الصالحين ١: ٢٧٨.
- (٢٠) المستند في شرح العروة الوثقى ٢: ١١٦ - ١١٩.
- (٢١) الأفق أو الآفاق: ٣٦.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٣٤.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) المصدر السابق: ٣٨.
- (٢٥) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٨٣ - ٢٨٤.
- (٢٦) محمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ٣٤٦ - ٣٤٧.
- (٢٧) مصباح المنهاج، كتاب الصوم: ٣٢٤ - ٣٢٥.
- (٢٨) مجمع الاستفتاءات الجديدة والمسائل المستحدثة: ٢٢ - ٢٣.

- (٢٩) انظر: جواهر الكلام ١٦: ٣٦١.
(٣٠) انظر: منتهى المطلب ٩: ٢٥٥.
(٣١) انظر: رؤية الهلال ٢: ٧٦٩.
(٣٢) انظر: مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٥٨٠، ح ٣١٧١.
(٣٣) موقع معارف إسلامي، ٣١٣ أمير.

الفساد المالي في ضوء الفقه والقوانين الإسلامية ماهيته، وتعريفه

أ. أحمد مرتاضي (*)

د. علي مظهر قراملكي (**)

د. علي أصغر موسوي ركني (***)

د. محسن ملك أفضلي (****)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

بالالتفات إلى اتساع الدائرة المفهومية للفساد الاقتصادي والمالي - على ما سيأتي تفصيله وإثباته - ليس هناك من شك في أن هذه الظاهرة قد نشأت منذ باكورة الحياة الاجتماعية لأفراد البشر، حيث أخذت يد البغي والعدوان تظال أموال الناس وممتلكاتهم. إلا أن هذه الظاهرة مع ذلك لم تستحوذ على انتباه المجتمعات المختلفة بالشكل الذي ساد أوساط العصر الراهن. ولذلك لم يتمّ التعرّض في الكتب العلمية القديمة، بما فيها الكتب الفقهية والديساتير العريقة، لهذه الظاهرة بشكلٍ تفصيليٍّ جامع، ولم يتمّ تناول الأسس والأطر التي تحدّد التعريف الدقيق لهذه الظاهرة. هذا في حين نجد العلماء والمفكرين المعاصرين في كلّ فرع من الفروع العلمية يعمدون - بما يتناسب وأبعاد العلم الذي يبحثون فيه - إلى إبداء تعريف «الفساد الاقتصادي»، وبيان ماهيته، وقد تركوا لنا الكثير من المؤلفات الهامة في هذا المجال.

(*) طالب على مستوى الدكتوراه في الفقه ومباني القوانين الإسلامية في جامعة قم.

(**) أستاذ مساعد في كلية الفقه والقوانين الإسلامية في جامعة طهران.

(***) أستاذ مساعد في جامعة قم.

(****) أستاذ مساعد في جامعة قم.

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

وعلى الرغم من ذلك، ورغم القرار الصادر من قبل قائد الثورة بتاريخ: ١٠/٢/١٣٨٠هـ.ش، والمتضمن لثمانية بنود، محورها مكافحة «الفساد الاقتصادي»، لا يزال هذا المصطلح مفتقراً إلى تعريف فقهي - قانوني.

وفي المادة (١٢٤) من قانون الخطة الرابعة للتنمية الاقتصادية تمّ التصريح بجملة (الجرائم الاقتصادية العامة)، وتمّ اعتبار وزارة الاستخبارات الضابط في تلك الجرائم، دون أن يتمّ إيضاح المراد من الجرم الاقتصادي، أو تحديد مصاديقه.

ليس هناك من شكّ في أنّ غياب التعريف الصحيح لموضوع ما، وعدم تحديد ماهيته، سيؤدي إلى الوقوع في الكثير من الأخطاء عند تحديد الأحكام المترتبة عليه. هذا في حين نشاهد في بعض الكتابات تصريحاً باعتبار «الاختلاس» مصداقاً من مصاديق «الفساد المالي»، مع أنّ «اختلاس» الأموال هو المصداق البارز لـ «الفساد المالي والاقتصادي».

وفي ما يتعلّق بخصوص تعريف «الفساد الاقتصادي والمالي» من الزاوية الفقهية والتشريعية - وهو السؤال الرئيس والمحوري في هذا المقال - يجب القول: إنّ هذه المسألة لم تطرح - تحت هذا العنوان - إلّا في عددٍ محدودٍ من الكتب التي تمّ تأليفها من قبل بعض فقهاء أهل السنّة. ولكنّ يمكن - بعد ملاحظة أربعة مبانٍ ونقطة هامة - اعتبار المصطلح الفقهي «أكل المال بالباطل» مرادفاً لـ «الفساد الاقتصادي».

كما تجدر الإشارة إلى أنّ الفقهاء والخبراء في مجال القانون قلّمًا بادروا إلى تعريف مصطلح «أكل المال بالباطل» بوصفه مرادفاً للفساد الاقتصادي، مكتفين من ذلك بمجرد ذكر بعض المصاديق عند بيان الفروع الفقهية، وذلك بما يتناسب مع البحث المائل بين أيديهم.

ومن الجدير بالذكر أنّ الإمام الرضا عليه السلام قد اعتبر «الربا» مصداقاً من مصاديق «الفساد المالي»: إذ يقول: «فحرمّ الله عزّ وجلّ على العباد الربا؛ لعلّة فساد الأموال...»^(١).

هذا في حين نجد الإمام الباقر عليه السلام في بعض الروايات التي سئل فيها عن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩؛ وانظر أيضاً: البقرة: ١٨٨)، يقول: إنّ الربا من مصاديق أكل المال بالباطل^(٢). بمعنى أنّه عندما أراد أن يفسّر الباطل، ويذكر مصداقاً له، ذكر الربا بوصفه مصداقاً للباطل.

٤٣٢ **الاجتهاد والتجديد** - العددان ٢٦ - ٢٧، السنة السابعة، ربيع وصيف ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

وفي رواية عن الإمام الرضا عليه السلام فسّر «الغصب» و«السرقه» بـ «أكل المال بالباطل»، وأخذه من غير حلّه. فعن سنان، عن الرضا عليه السلام، في ما كتب إليه من العلل، وعلّة قطع اليمين من السارق؛ لأنه يباشر الأشياء بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له؛ فجعل قطعها نكالاً وعبرةً للخلق؛ لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلّها؛ ولأنه أكثر ما يباشر بيمينه. وحرّم غصب الأموال وأخذها من غير حلّها؛ لما فيه من أنواع الفساد، والفساد محرّم؛ لما فيه من الفناء، وغير ذلك من وجوه الفساد. وحرّم السرقة؛ لما فيها من فساد الأموال^(٣).

ومن الجدير ذكره بطبيعة الحال أنّ مفردة (الأكل) قد تأتي بمعنى الفساد، كما في قوله تعالى في وصف أصحاب الفيل: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (الفيل: ٥)، بمعنى أنّهم بعد إصابتهم بحجارة السجيل أصبحوا مثل أوراق الشجر التي يعثرها الفساد والذبول. ولذلك نجد الأدب العربي يعبر عن الفساد في بعض الأشياء بمصطلح التآكل، كما في تآكل الأسنان، أو تآكل الحديد عند الصدأ.

وعليه يمكن تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩؛ وانظر أيضاً: البقرة: ١٨٨) بمعنى: لا تفسدوا أموالكم باقتراف الأعمال الباطلة. وبذلك يثبت ترادف مصطلح «أكل المال بالباطل» ومصطلح «الفساد والفساد المالي والاقتصادي» بشكل واضح.

وعليه فبالالتفات إلى هاتين المسألتين يمكن القول: إنّ مصطلح «أكل المال بالباطل» يرادف المصطلح الراهن والمعبر عنه بـ «الفساد المالي»^(٤)، ويمكن تعريف ماهيته بـ «الفساد المالي والاقتصادي».

ومن البديهي إذا تحوّل الفساد الاقتصادي إلى شبكة واسعة، وأضحى من وجهة نظر العرف والشرع مصداقاً لـ «الفساد في الأرض»، فإنّ حدّ الحراية والإفساد في الأرض هو الذي سيطبّق على مرتكبه.

ولا شكّ في أنّ المراد من «الأكل» في هذه القاعدة المستتبطة من الآيات القرآنية هو مطلق التصرف وأنواعه الكثيرة، والتي تعني بشكل عامّ مطلق الاستيلاء والاستحواذ على الأموال. فمثلاً: عندما يقال: إنّ فلاناً أكل مالي كأنّ المراد أنّه استولى عليه بالقوة والقهر والغلبة. وليس المراد هو الأكل في مقابل الشرب؛ لأنّ هذا ما

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

لا يصدق على الكثير من الأموال المغتصبة، فلا يمكن أكل الدار المغصوبة مثلاً^(٦). وباختصار: يمكن لي القول: إنَّ المراد من «أكل المال بالباطل» «جميع أنواع التصرف المحسوس وغير المحسوس في الأموال الخاصة أو المملوكة للآخرين على نحو غير شرعي أو غير عقلائي». ويقع ذلك في الحقول الثلاثة التالية: «الموارد»؛ و«الإنفاق»؛ و«الادخار»^(٧). كما أنَّ «الفساد المالي والاقتصادي» يطلق على هذا المعنى أيضاً، ويمكن تحقُّقه في هذه الحقول الثلاثة أيضاً، وهو ما سيأتي الكلام عنه، ونثبته بالتفصيل إن شاء الله.

وبعد هذه المقدمة المقتضية ندخل في تفصيل بيان «ماهية الفساد المالي والاقتصادي في ضوء الفقه والقانون»، وتقديم تعريف فقهي - قانوني لـ «الفساد المالي»؛ كي لا نقع في الخطأ عند تحديد الحكم والعقوبة المترتبة على هذا الموضوع؛ إذ لا شك في أنَّ الحكم إنما يدور مدار الموضوع، فهو بالنسبة له بمنزلة العلة من المعلول، والموضوع في بحثنا هو «الفساد المالي».

بحثٌ وتحقيقٌ

إنَّ كلمة «الفساد» مأخوذة من مادة «فَسَدَ»، بمعنى الاضمحلال والزوال^(٨)؛ وأخذ مال الغير ظلماً وبالقوة، ومنع الغير من القيام بالأعمال الصحيحة والصالحة^(٩)؛ والفتنة، والضرر، والإساءة، وضدَّ الصلاح^(٩). وأما «المال» لغةً فكان يطلق أوَّل الأمر على النقديين «من الذهب والفضة»، ثم اتَّسع معناه ليشمل «كلَّ عين يتملُّكها الناس»^(١٠).

ويطلق على الفساد المالي في اللغة الإنجليزية مفردة (Corruption)، والتي تعني النقص والكسر، والذي يُنقُض أو يُكسِر في الفساد الاقتصادي هو القوانين والقرارات^(١١). وعليه فإنَّ «الفساد» يعني «كلَّ ظاهرة تحول دون تحقيق مجموعة ما لأهدافها ومعطياتها». والمرادف الإنجليزي الدقيق لمصطلح «الفساد المالي» هو (Financial Corruption).

ومن الجدير بالذكر أنَّ ما شاع استعماله في الأعوام الأخيرة تحت عنوان «الفساد المالي والاقتصادي» يشمل حتَّى أنواعاً من الفساد الأعم من الفساد الإداري

● الفساد المالي في ضوء الفقه والقوانين الإسلامية: ماهيته، وتعريفه

والسياسي والاقتصادي (بمعناه الأصلي)^(١٢). وأحياناً يتم اعتبار الفساد المالي فرعاً من فروع الفساد الإداري^{(١٣)(١٤)}.

وهذه التعبيرات بأجمعها مجانية للصواب تماماً، ويجب أن لا تستعمل إلا في معانيها الأصلية والحقيقية الخاصة بها؛ لأن الفساد الإداري أمرٌ آخر عام، ولا يشمل الفساد الاقتصادي إلا في بعض موارد. بمعنى أن الفساد الإداري لو مارسه الموظفون في الحكومة أمكن من هذه الناحية اعتباره فساداً إدارياً، بيد أن هذا الفساد الحاصل هو - على كل حال - فسادٌ اقتصادي تحقق في دائرة الموظف في الدولة، إلا أن هذا غير ما نقوله من اعتبار الفساد الإداري مرادفاً للفساد المالي والاقتصادي بشكلٍ كامل. والشاهد على ذلك هو قانون متبعة المخالفات الإدارية الوارد في الفصل الثاني تحت عنوان «المخالفات الإدارية»، وقد ذكر في المادة الثامنة منه ٣٨ مورداً من موارد الفساد الإداري، ولكننا بعد قليل من التأمل ندرك أن ما يدخل في الفساد المالي والاقتصادي من هذه الموارد لا يتعدى الموردين أو الثلاثة في الحد الأقصى. وهذه هي القائمة التي تعدد هذه المخالفات الإدارية:

١. الممارسات المخالفة لمهية المهنة، أو المخالفة للشؤون الإدارية.
٢. نقض القوانين والقرارات ذات الصلة.
٣. عدم إرضاء المراجع، أو عدم القيام بخدمته، أو التباطؤ في القيام بالأعمال القانونية دون سببٍ أو عذرٍ وجيه.
٤. الاتهام والافتراء وهتك الأعراض وتشويه السمعة.
٥. الابتزاز.
٦. الاختلاس.
٧. التمييز أو المحاباة أو إقامة العلاقات غير الإدارية، أو تطبيق القوانين على بعض الأشخاص وعدم تطبيقها على الأشخاص الآخرين.
٨. عدم القيام بخدمة المراجعين أثناء فترة العمل الإداري.
٩. تكرار التأخر في المجيء إلى الإدارة، والخروج منها قبل انتهاء فترة العمل، دون الحصول على إذنٍ رسميٍّ من مدير الدائرة.
١٠. التهاون في الحفاظ على الأموال والوثائق والمستندات الحكومية، أو

الإضرار بأموال الدولة.

١١. كشف الأسرار الإداريّة الخاصّة.
١٢. إقامة العلاقات المشبوهة مع الجهات الأجنبيّة.
١٣. التمرد على القوانين الصادرة من الجهات العليا في ما يتعلّق بحدود المسؤوليّات الإداريّة.
١٤. التطفيف أو التسامح في أداء المسؤوليّات الداخلة ضمن الخدمة.
١٥. تهاون المسؤول أو المدير في رفع تقرير بمخالفة الموظّف العامل تحت إمرته.
١٦. تقديم تقرير كاذب ومخالف للواقع في ما يتعلّق بالأمر الإداريّة.
١٧. استلام الأموال من غير الطرق القانونيّة والقرارات المحدّدة، أو أخذ كلّ مال يُعدّ من الناحية العرفيّة رشوةً.
١٨. تسليم الوثائق لغير أصحابها من الذين لا يبيح لهم القانون استلامها أو الاطّلاع عليها، أو عدم تسليم الوثائق لأصحابها الذين يحقّ لهم الحصول عليها بحكم القانون.
١٩. تعطيل الخدمة في الأوقات الإداريّة المقرّرة.
٢٠. عدم الالتزام بالحجاب الإسلامي.
٢١. عدم رعاية الشعائر والتعاليم الإسلاميّة.
٢٢. إخفاء أو حفظ أو حمل أو توزيع أو بيع أو شراء المخدّرات.
٢٣. تعاطي المخدّرات أو إدمانها.
٢٤. ممارسة مهنة حكوميّة أخرى غير ما كان له طابع تعليمي أو تحقيقيّ.
٢٥. كلّ نوع من أنواع إساءة الاستغلال للمنصب أو الإمكانيات أو أموال الدولة بشكل غير شرعي.
٢٦. تزوير أو تغيير الوثائق أو العبث في الأوراق الرسميّة أو الحكوميّة.
٢٧. التلاعب في الشهادات أو الأسئلة والدفاتر الامتحانيّة، أو تسريب الأسئلة أو تغييرها.
٢٨. إعطاء درجة أو امتياز خارج الأطر والضوابط القانونيّة.
٢٩. تكرار الغيبة بشكل متوالٍ أو متعاقب على نحو غير مبرر.

٣٠. إساءة استغلال المنصب والموقع الإداري.

٣١. إيقاف أو إخفاء أو فتح الطرود البريدية أو إتلافها أو الاطلاع على محتوياتها

دون إذن قانوني.

٣٢. التمرد وبت الشائعات وإجبار الآخرين وإثارتهم على التمرد أو التظاهر خارج

الأطر القانونية، أو التشجيع على الإضراب والتحصن والخروج في المسيرات غير

المرحّصة، وممارسة الضغط الجماعي للحصول على أهداف غير مشروعة.

٣٣. الانتساب إلى عضوية إحدى الفرق الضالة والمنحرفة التي لا تحظى باعتراف

من قبل الدين الإسلامي الحنيف.

٣٤. التعاون مع جهاز السافاك المنحلّ تحت عنوان عنصر ناشط، أو مصدر

معلومات، وممارسة النشاط أو رفع التقارير المعادية للشعب.

٣٥. الانتساب إلى مؤسّسة يقوم نظامها الداخلي على مناهضة الأديان السماوية،

أو النشاط والعمل لصالح معارضة الأديان ونبذها.

٣٦. الانتساب إلى الجماعات المحاربة، أو العمل وممارسة الأنشطة التي تصبّ في

مصلحة هذه الجماعات.

٣٧. الانتساب إلى المنظمات الماسونية^(١٥).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الفساد السياسي^(١٦)؛ لأنّ دائرة الفساد السياسي من

السعة بحيث قد تشمل حتّى الفساد الاقتصادي في بعض جوانبها. بمعنى أنّ الفساد

المالي إذا صدر عن المسؤولين في الدولة، وكانت مناصبهم السياسية تشكّل أرضية

لارتكاب مثل هذا الفساد، أمكن تسميته من هذه الناحية فساداً سياسياً. وفي

المجموع يجب الالتفات إلى أنّ المهمّ هو صدق الفساد السياسي والمالي على أمر ما،

سواء أكان هذا الفساد المالي يقع ضمن دائرة المسؤولين في الدولة أو ضمن دائرة

الموظّفين فيها، أم ضمن المؤسسات الخاصة، أم ضمن الحياة الشخصية لفردٍ أو

مجموعةٍ من الأفراد؛ وذلك لأنّ المنظور لنا في هذا البحث، والذي أثبتناه، هو الفساد

الاقتصادي، يمكن وقوعه وتحققه ضمن واحد من الأطر الثلاثة التي تقدّم ذكرها،

وهي: «الموارد»؛ و«الإنفاق»؛ و«الاكتناز»، دون أن تكون هناك أهميّة للأرضية أو

الفرصة التي يقع فيها هذا الفساد، ولا يمكن لها أن تغيّر عنوانه. وهذه نقطة هامّة لا

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

بد من الالتفات إليها حتماً عند بيان التعريف الصحيح والجامع والمانع لـ «الفساد الاقتصادي»، وخاصةً تبيين ماهيته في ضوء الفقه والقوانين.

وبعد هذه المقدمة، وقبل كل شيءٍ آخر، نستعرض في ما يلي تعريف بعض الفقهاء أو علماء الاقتصاد من غير المسلمين أو المسلمين - الذين أخذوا تعريفاتهم من مصادر الفقه الإسلامي - حول الفساد الاقتصادي؛ لنقوم بدراستها وانتقادها. وسوف نبادر بعد ذلك إلى تقديم تعريف جامع ومانع للفساد الاقتصادي، بحيث يشمل معنى عاماً يحتوي على جميع مصاديقه. وعليه نقول:

١. عمد البنك العالمي إلى تعريف الفساد المالي على النحو التالي: «إساءة استغلال السلطة والإمكانات الحكومية من أجل تحقيق المصالح الشخصية»^(١٧).

٢. جاء في تعريف (المنظمة العالمية للشفافية) في تعريف الفساد الاقتصادي قولها: «إنّ المراد من الفساد المالي هو استغلال السلطة والقدرة من أجل الحصول على المصلحة الخاصة»^(١٨).

٣. عمد قانون الارتقاء والسلامة في النظام الإداري، ومكافحة الفساد، المصادق عليه بتاريخ: ٢٩/٢/١٣٨٧هـ.ش، والإعلان عنه بتاريخ: ٧/٨/١٣٩٠هـ.ش، في الفقرة (أ) من المادة الأولى من الفصل الأول (التعاريف ومصاديقها من الأشخاص)، عند بيان التعريف إلى الخلط بين الفساد والفساد الإداري من جهةٍ والفساد المالي من جهةٍ أخرى، حيث جاء فيه: «إنّ الفساد في هذا القانون يشمل كلّ فعلٍ أو تركٍ فعلي يقوم به شخصٌ أو جهةٍ بشكلٍ فرديٍ أو جماعي، أو منظمةٍ تهدف عن قصدٍ إلى الحصول على منفعةٍ أو امتيازٍ مباشرٍ أو غير مباشر، لنفسه أو غيره، من خلال نقض القوانين والقرارات المصادق عليها في البلاد، أو الإضرار بالأموال والمصالح والمصادر، أو السلامة العامة والأمن العام، أو ضد جماعة من الناس، من قبيل: إعطاء الرشوة والارتشاء والاختلاس والتواطؤ وسوء الاستغلال للمناصب أو المكانة الإدارية والسياسية والإمكانات والمعلومات، أو التدول بشأن المصالح العامة بشكلٍ غير قانوني، وحياسة هذه المصالح إلى أنواع التخصّصات غير المشروعة، والقيام بأعمال التزوير والتشويه أو إخفاء الوثائق والمستندات والسوابق الإدارية والمالية».

٤. عرّف المجلس التشريعي الفلسطيني الفساد المالي عام ١٩٩٧م قائلاً: «إنّه

خروج عن أحكام القانون أو الأنظمة الصادرة بموجبه، أو مخالفة السياسات العامة المعتمدة من قبل الموظف العام؛ بهدف جني مكاسب له أو لآخرين ذوي علاقة، أو استغلال غياب القانون بشكلٍ واعي للحصول على هذه المنافع»^(١٩).

٥. وقد عمد السيد علي الخامنئي، في كلمته التي ألقاها وسط حشد من أهالي قم، بتاريخ: ١٩/١٠/١٣٨٠هـ.ش، إلى بيان «الفساد الاقتصادي» قائلاً: «إنّ الفساد الاقتصادي يعني أن يعتمد أشخاص، من خلال التذاكي والالتفاف على القانون أو التملق، إلى الاستحواذ على بيت المال، وملء جيوبهم من موارده».

٦. وقال الدكتور الجابري - أستاذ الفقه والاقتصاد الإسلامي في جامعة أمّ القرى بمكة المكرمة - في تعريف الفساد الاقتصادي: «هو سوء استخدام الوظيفة أو المنصب عموماً؛ لتحقيق منفعة خاصة»^(٢٠).

٧. وقال الدكتور محمد عبد الحليم عمر - مدير مركز الاقتصاد الإسلامي في جامعة الأزهر - في تعريف الفساد الاقتصادي: «الفساد الاقتصادي هو كلُّ تصرفٍ يمثّل اعتداءً على الأموال على وجه غير شرعي، بإتلافها أو سوء استخدامها أو كسبها بدون وجه حق»^(٢١).

٨. وقال الدكتور حسين حسين شحاتة - الأستاذ في جامعة الأزهر - في بيان ماهية الفساد المالي: «الفساد الاقتصادي معناه ضياع الحقوق والمصالح بسبب مخالفة ما أمر به الله ورسوله، وأجمع عليه الفقهاء، أي الاعتداء على حقوق الأفراد والمجتمعات، وعدم الالتزام بما أمرنا الله به ورسوله»^(٢٢).

٩. وأمّا عبّاس حميد التميمي فقد مزج بين الفساد المالي والإداري، وقال في تعريفهما: «الفساد المالي والإداري هو التغيير غير المرغوب فيه في المعاملة بين القطاع العام والقطاع الخاص، الذي يمثّل تقويضاً للثقة العامة، أو خرقاً للقوانين والسياسات والإجراءات التي توضع موضع التنفيذ للصالح العام؛ لغرض تحقيق المنافع الشخصية على حساب المجتمع، وذلك بإعطاء أو أخذ الرشاوى أو الامتيازات؛ وذلك بإساءة استعمال السلطة والنفوذ في المؤسسات الرسمية»^(٢٣).

١٠. وقالت مؤلفة كتاب (الفساد الإداري وعلاجه من منظور إسلامي) في هذا الشأن: «هو سوء استغلال السلطة العامة؛ لتحقيق مكاسب خاصة»^(٢٤).

١١. وقال الدكتور يحيى غني النجار - الخبير في الاقتصاد الإسلامي - في بيان ماهية الفساد المالي: «هو السلوك الذي يسلكه صاحب الخدمة العامة أو الخاصة والذي يفضي إلى إحداث ضرر في البناء الاقتصادي للبلد، من خلال هدر الموارد الاقتصادية، أو زيادة الأعباء على الموازنة العامة، أو خفض كفاءة الأداء الاقتصادي، أو سوء توزيع الموارد؛ بقصد تحقيق منافع شخصية، مادية أو غير مادية، عينية كانت أو مادية، على حساب المصلحة العامة»^(٢٥).

١٢. وجاء في بعض تعاريف الفساد المالي أنه: «إساءة استغلال السلطة والإمكانات والصلاحيات والمناصب الحكومية (العامة)؛ لضمان المصالح الشخصية أو الفئوية أو الحزبية أو الأسرية أو أي طبقة خاصة».

وبعبارة أوضح: إن الفساد المالي عبارة عن تعمد عدم رعاية القوانين وأصول الحياد من قبل المسؤولين في الدولة؛ بهدف الاستفادة من المزايا لشخصه أو لأتباعه.

ويمكن للفساد المالي أن يتحقق من خلال جماعتين، أو بين شخصين يتعاطيان الفساد المالي في وقت واحد، كما في مثال الرشوة والابتزاز، أو أن يتحقق من طرف واحد فقط، كأن يقوم مسؤول في الدولة بمفرده باختلاس الأموال العامة.

ولا ينبغي أن يؤدي بنا هذا التعريف إلى القول بحصر الفساد المالي بالقطاع الحكومي، بل قد يتحقق الفساد المالي في أنشطة القطاع الخاص أيضاً^(٢٦).

١٣. ويرى آخرون أنّ مصطلح الفساد الاقتصادي يطلق على «جميع أنواع التصرف غير القانوني في أموال الدولة، وسوء استغلال المناصب، والاستفادة غير القانونية للصلاحيات والسلطة في إطار توظيف الإمكانيات المالية». ومصاديق ذلك تظهر في أمور من قبيل: الاختلاس، والرشوة، والابتزاز، والربا، والتصرف غير القانوني في الأموال، وتوظيف الامتيازات المالية، وما إلى ذلك من أشكال الفساد المالي المختلفة. وبعبارة مختصرة: «الفساد المالي هو إساءة استغلال المناصب والمواقع الحكومية (العامة)؛ للحصول على المنافع الشخصية»^(٢٧).

١٤. وأمّا من وجهة نظر الدكتور يوسف محنت فر فإنّ الفساد المالي عبارة عن: «نقض القوانين؛ من أجل الحصول على المصالح والمنافع الشخصية»^(٢٨).

١٥. وقال مؤلف كتاب (حقوق كيفري اقتصادي): «إنّ المراد من الفساد المالي

● الفساد المالي في ضوء الفقه والقوانين الإسلامية: ماهيته، وتعريفه

هو الفساد الذي يقترفه الموظفون في الدولة تجاه أموالها أو الأموال المؤتمنة عليها، أو الجرائم التي يرتكبها الموظفون والعمال في إطار وظائفهم القانونية، وتكون لها صبغة مالية، من قبيل: الاختلاس، والارتشاء، والتصرف غير القانوني، والتدليس في المعاملات الحكومية، وأخذ النسبة على المعاملات، وما إلى ذلك»^(٢٩).

١٦. وهناك من يعرف الفساد المالي على النحو التالي: «إنّ الفساد المالي يعني تحصيل الثروة من الطرق المحرمة في الشريعة الإسلامية المقدّسة. وإذا شاعت هذه الظاهرة بين الناس والمسؤولين في النظام فإنّها ستشكّل معضلةً اجتماعية وسياسية»^(٣٠).

١٧. إنّنا إذا تصفّحنا القوانين المناهضة للفساد في مختلف بلدان العالم سنواجه بعض أوجه الشبه في القوانين؛ وفي الوقت نفسه هناك بعض الاختلافات الأساسية والجوهرية في اتجاهات الدول.

أمّا المتشابه من القوانين فواضح. وإنّ أهمّ هذه المتشابهات تكمن في العناصر الأساسية المؤلّفة لجريمة الفساد المالي.

وهناك تفاوتٌ ماهوي يسيرٌ بين هذه العناصر في البلدان المختلفة؛ فإنّ القوانين المناهضة للفساد في أكثر البلدان النامية مقتبسة من قوانين الدول الأكثر نمواً وتقدماً، ومن هنا يبدو أنّ أكثر الأنظمة الدستورية متّفقة على تعريف جوهري للفساد المالي، حيث تجمع هذه البلدان على تعريف الفساد المالي قائلةً: «إنّ الفساد المالي إنّما يتحقّق عندما يقوم الموظف الحكومي أو أيّ صاحب مسؤولية عامّة، بالمطالبة برشوة، أو يتقبّلها إذا عرضت عليه، أو أن يقوم شخصٌ آخر بدفع الرشوة لهذا الموظف أو المسؤول في الدولة، أو يعده بها، شريطة أن تكون هذه الرشوة متّصفة بعنوان مكافأة أو أجر بإزاء فعل أو ترك يقوم به الموظف في إطار ممارسته لوظيفته الرسمية»^(٣١).

نقد ومناقشة التعريفات المتقدّمة

بعد الاعتراف بأنّ أكمل تعريف لـ «الفساد المالي» من بين التعاريف المتقدّمة، من ناحية الإطلاق والشمولية، هو التعريف الذي طرحه المجلس التشريعي الإيراني في قانون الرقيّ وسلامة النظام الإداري ومكافحة الفساد، يجب القول: إنّ الإشكال

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

الجوهري على أغلب هذه التعريفات المطروحة من قبل المفكرين يكمن في أنها بأجمعها ذات بُعد واحد فقط، فإنها تقتصر في معالجتها على بُعد الفساد الاقتصادي لا غير، أي «دائرة الأموال الحكومية والعامّة»؛ وإنّ الفقرة الثالثة من المادة ١٨٨ من قانون المحاكم العامّة ومحاكم الثورة، الموسوم بـ «قانون التشهير»، يبيّن طريقة العقوبة التي ينالها المرتكبون لهذا النوع من الفساد المالي والاقتصادي.

يُضاف إلى ذلك أنّ بعض هذه التعاريف قد اكتفى بمجرد الإشارة إلى واحد من العقوبات وأرضيات ظهور الفساد الاقتصادي، من قبيل: «الكسب والريح» مثلاً، وأهمل الأبعاد الأخرى لظهور مثل هذا الفساد. هذا في حين أنّ الفساد الاقتصادي - كما سنثبت لاحقاً - لا يقتصر على الأموال الحكومية والعامّة فقط، بل يشمل حتى أموال المؤسسات غير الحكومية، والأموال الشخصية للأفراد.

كما يرى كاتب هذه السطور أنّ «الفساد الاقتصادي» قد يقع حتى بالنسبة إلى «الأرباح»، وفي دائرة «الاستهلاك»، من قبيل: الإسراف والتبذير، ودفع الرشوة، واستهلاك المال في موارد الحرام^(٣٢)، وكذلك موارد «اللاكتاز»، من قبيل: الاحتكار^(٣٣) أيضاً.

قال الشيخ الطنطاوي في بيان سعة مفهوم أكل المال بالباطل، أو ما يعبر عنه بالفساد المالي: «والمعنى: يا أيها المؤمنون، لا يحلّ لكم أن يأكل بعضكم مال غيره بطريقة باطلة لا يقرها الشرع، ولا يرتضيها الدين، كما أنّه لا يحلّ لكم أن تنصرفوا في الأموال التي تملكونها تصرفاً منهياً عنه؛ بأن تنفقوها في وجوه المعاصي التي نهى الله عنها؛ فإنّ ذلك يتنافى مع طبيعة هذا الدين الذي آمنتم به»^(٣٤).

التعريف الفقهي - القانوني لـ «الفساد الاقتصادي»

تقدّم أنّ أشرنا إلى أنّ مصطلح «الفساد الاقتصادي» بهذه الصيغة لم يرد في الكتب الفقهية والقانونية، ولم يُبحث من قبل علماء هذين العلمين. ولكن يمكن من خلال ملاحظة عددٍ من المباني العلمية أنّ نعتبر مصطلح «أكل المال بالباطل» مرادفاً فقهيّاً وقانونياً لهذا العنوان. وعلى هذا الأساس؛ ولبيان الماهية والتعريف الفقهي - القانوني لـ «الفساد المالي والاقتصادي»، وبتبع ذلك العقوبة المناسبة التي يستحقّها

مرتكب هذه المخالفات، يتعيّن علينا التدقيق في التعاريف التي ذكرها العلماء المتخصّصون في هذا المجال لمصطلح «أكل المال بالباطل»، فنقول:

إنّ قاعدة «حرمة أكل المال بالباطل» الفقهية - التشريعية مستنبطة ومقتبسة من الآيات القرآنية، وخاصة قوله تبارك وتعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩).

ولكنّها من الآيات المتشابهات^(٣٥)؛ ولذلك أشكل فهم المراد منها، وخاصة أنّ هناك النزر القليل من الروايات الواردة في شأن نزولها ونزول مثيلاتها من الآيات الأخرى^(٣٦)، مكتفية بذكر عددٍ من المصاديق التي لا تتجاوز عدد أصابع اليد. ولم يتمّ تعريف هذه القاعدة والمعنى المراد منها. ومن هنا بادر العلماء المختصّون في علم تفسير القرآن، وكذلك الفقهاء والحقوقيّون، إلى بيان المفهوم والمعنى المراد من هذه القاعدة القرآنية العامة والكلية. وبطبيعة الحال كان لكل واحدٍ منهم رأيه الخاصّ والمختلف عن غيره، بالنظر إلى فهمه لهذه القاعدة العامة. وهذه الآراء هي:

الرأي الأوّل

ذهب جماعة من المفسّرين والفقهاء وعلماء التشريع الإسلامي إلى الاعتقاد بأنّ المراد من حرمة أكل المال بالباطل هو «حرمة التصرف غير المشروع في أموال الآخرين»، من قبيل: الاختلاس والاحتيال والربا والغصب والسرقة والقمار والارتشاء والخيانة والغبن والغش، وغير ذلك من المعاملات الغررية، والمعاملات المشتملة على جهالة؛ بسبب عدم تحديد حدودها بشكلٍ كامل، وشراء وبيع البضائع التي لا يستفاد منها فائدة منطقية وعقلانية، وبيع وشراء آلات الفساد والمعاصي، وما إلى ذلك من الأمور^(٣٧).

وهناك من الباحثين في حقل التشريع من ذهب إلى حدّ التصريح بأنّ «أكل المال بالباطل» هو «الإثراء بالطرق غير المشروعة»، أو «استيفاء الأموال دون سبب وجيه»، أو «استيفاء الأموال من غير عدل»^(٣٨)، معتبرين إيّاه مرادفاً لهذه القاعدة الفقهية - التشريعية^(٣٩).

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

قال الدكتور إمامي في هذا الشأن: «طبقاً لقاعدة (الإثراء غير العادل) لا يمكن لشخص أن يصل إلى الثراء من دون سببٍ وجيه، وعلى حساب الإضرار بالآخرين.

وقد اعتبر بومبونيوس - القانوني الرومي الشهير - القاعدة المذكورة قائمةً على الإنصاف القضائي، وأنها من الحقوق الطبيعية، ولا تتجاوز كونها دستوراً أخلاقياً.

وقد وردت هذه القاعدة في القرآن الكريم بصيغةٍ أبلغ، وعلى هيئة دستور تشريعي؛ إذ يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩). وبذلك تكون هذه الآية قد بيّنت كل ما ينبغي ذكره من وجهة نظر التحليل القانوني في ما تعلق بالقاعدة المذكور، نفيًا وإثباتًا، بأبلغ عبارة وأقصرها.

إنّ هذه القاعدة على الرغم من كونها قاعدة مستقلة في التشريعات المدنية، إلّا أنّها أقامت دعائمها على أساس نظريّة سبب التعهد، القائلة بعدم إمكان شخص الإضرار بالآخر دون سببٍ قانوني وجيه.

ويقول الدكتور إمامي في إيضاح هذه القاعدة: «إنّ زيادة ممتلكات شخص إنّما هي نتيجة مباشرة لنقصان ممتلكات شخص آخر؛ إذ هناك علاقة بين الزيادة هنا والنقصان هناك، تقوم على قاعدة العلية والمعلولية، وعليه يكون هناك تناسبٌ عكسي بين الزيادة هنا والنقصان هناك، وبنفس النسبة. وعلى هذا الأساس إذا كانت الزيادة في هذا الطرف لا تقوم على الإضرار بالطرف الآخر فإنّها لن تكون مشمولةً لهذه القاعدة»^(٤١).

وإنّ موارد الإثراء من دون سببٍ وجيه عبارة عن:

أ. الحصول على الأموال من طريق الخطأ، أو الاحتيال، أو الإكراه.

ب. الحصول على الأموال نتيجة لعقد مبادلة باطلة.

ج. استيفاء المنافع من مجهود أو مال الآخر^(٤٢).

ومن الواضح أنّه طبقاً لرأي هذه الفئّة من المفكرين فإنّ قاعدة «أكل المال

بالباطل» المرادف لـ «الفساد المالي» تشمل الموارد التالية:

أولاً: إنها تقتصر على «الاكتساب» وتحصيل الأموال والأرباح فقط، ولا تشمل حقل «الاستهلاك»، ولا حقل «الاكتناز».

ثانياً: إن تحديد الفساد من غيره إنما يكون من قبل «الشارع»، بمعنى أن الموارد التي تكون مشمولة لعنوان «الفساد الاقتصادي» هي تلك التي يحكم الشارع بفسادها وبطلانها. وبعبارة أخرى: إن المراد من الباطل في هذه الآية - من وجهة نظرهم - هو «الباطل الشرعي».

قال المحقق النائيني في هذا الشأن: «يكون مفادها [الآية الكريمة] لا تتصرفوا في أموالكم بنحو من الأنحاء فإنه باطل، إلا بالتكسب عن الرضا. فبدون رضا المالك لا يمكن التصرف في ماله، إلا في الموارد التي رخص الشارع التصرف فيها»^(٤٢).

ثالثاً: إن الفساد الاقتصادي إنما يتحقق بالنسبة إلى «أموال الآخرين»، الأعم من أن يكون هذا الآخر «مؤسسة حكومية أو غير حكومية». بمعنى أنها تشمل الأفراد والجهات، ولا تتحقق بالنسبة إلى الأموال الداخلة في ملك الفرد الذي يقدم على ارتكاب الفساد المالي.

ذهب السيد البجنوردي، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)، إلى القول بأن المراد من «أكل المال بالباطل» هو «كل تصرف غير مشروع في أموال الآخرين». وقد اتخذ من عبارتي: «بينكم»، و«تجارة عن تراض»، مستنداً للقول بعدم شمول هذه القاعدة لـ «التصرف غير المشروع بأموال النفس»: إذ يقول: «فظاهر الآية هو النهي وتحريم التصرفات الباطلة، أي على وجهٍ لم يشرع، في أموال الناس؛ إذ لا شك في جواز جميع التصرفات في أموال نفسه، إلا أن يكون ذلك السنخ من التصرف حراماً، كالإسراف والتبذير وغيرهما من التصرفات المحرمة الكثيرة. ولا يمكن أن يكون المراد من الباطل في الآية هذا القسم من التصرفات؛ **أولاً:** بقريته «بينكم»؛ لأن أمثال هذه التصرفات محرمة وإن لم يكن غيره في البين فهذه الكلمة، خصوصاً مع قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، تكون قرينة على أن المراد من الأكل بالباطل هو التصرف في مال الغير من غير وجهٍ شرعي، وبغير استحقاق، كالغصب والخيانة والسرقه والربا، وبشهادة الزور أو باليمين الكاذبة أو بالرشوة أو

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضل

بالببوع الفاسدة، كالبيع الغرري أو سائر المعاملات الفاسدة الباطلة في الشرع، مثل: أنواع القمار، إلى غير ذلك من العقود والمعاملات الفاسدة، كالمعاملات التي تقع عن إكراه الطرف»^(٤٣).

الرأي الثاني

وهناك طائفة أخرى منهم تذهب إلى القول بأن المراد من أكل المال بالباطل هو «أن يكون للفرد ربحٌ من دون سببٍ شرعيٍّ أو عقليٍّ». وبعبارة أخرى: إنَّ أكل المال بالباطل هو الحصول على الأموال بشكلٍ اعتباطيٍّ. فـ «القمار» - مثلاً - أكلٌ للمال بالباطل؛ لأنه ربح من غير سببٍ منطقيٍّ أو شرعيٍّ؛ و«بيع المسكر» والربح الحاصل منه أكلٌ للمال بالباطل؛ إذ ليس فيه منفعةٌ، لا للفرد، ولا للمجتمع، بل هو فساد يؤدي إلى هلاك الفرد والمجتمع. وهذا قانونٌ عام يسري في جميع أبواب المعاملات الإسلامية^(٤٤). وقال في موضعٍ آخر: «لو أخذ شخص مالا في مقابل عملٍ ضمن وظيفته الإدارية أو الحكومية لا يسمى ذلك رشوةً، لكنّه مع ذلك حرامٌ على الآخذ؛ لأنَّ أخذ النقود بإزاء عملٍ إداريٍّ يعدُّ أكلًا للمال بالباطل»^(٤٥).

وقال أيضاً: «لا يمكن لشخصٍ أن يتقاضى أجراً على امتثال حكمٍ شرعيٍّ. فمثلاً: إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكمٌ شرعيٍّ، ولا يمكن لمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أن يأخذ أجراً على ذلك، وإنَّ أخذه كان داخلاً في قاعدة «أكل المال بالباطل»»^(٤٦).

إنَّ أصحاب هذه الرؤية من الذين يرون الملاك في تحديد الفساد والبطلان في الموضوعات الاقتصادية هو «العقل» و«الشرع»، مستندين في ذلك إلى القول: «إنَّ للباطل في مقابل الحقِّ مفهوماً واسعاً، ويشمل كلَّ ما كان خارجاً عن نطاق الحقِّ، ولم يكن له هدفٌ أو أساس»^(٤٧).

ومن الجدير بالذكر أنَّ جميع المنظرين متفقون على أنَّ المراد من الأكل هنا معنى واسعٌ، يشمل جميع أنواع التصرفات المرتبطة باكتساب الأموال، الأعم من الأكل واللبس والسكن. فهو في حقيقة الأمر كناية عن جميع أنواع التصرفات، والأكل هو المصداق الأوضح^(٤٨). كما هناك علاقةٌ مصحّحة لاستعمال مفردة

«الأكل» للدلالة على مطلق الاكتساب؛ وذلك لأنّ الأكل مسبّب عن الاكتساب، فكان ذلك هو المصحح لاستعمال المسبّب للدلالة على السبب^(٤٩).
هذا وإنّهم على المستوى العملي اعتبروا بالآيات الدالّة على محور البحث والقاعدة المستنبطة منها. كما استندوا إلى أخبار الأحاد الدالّة على حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه، كالرواية الواردة في تحف العقول، عن النبيّ الأكرم ﷺ أنّه قال: «أيّها الناس، إنّما المؤمنون إخوة، ولا يحلّ لمؤمنٍ مال أخيه، إلّا عن طيب نفس منه»^(٥٠). ورؤي عن النبيّ الأكرم ﷺ أيضاً أنّه قال: «المسلم أخو المسلم، لا يحلّ ماله، إلّا عن طيب نفسٍ منه»^(٥١).

الرأي الثالث

هناك من المفسّرين والفقهاء والمشرّعين من ذهبوا - خلافاً للرأيين السابقين - إلى تسرية قاعدة «أكل المال بالباطل» و«الفساد المالي» إلى دائرة «الاستهلاك» أيضاً، وذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ المراد: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بشكلٍ غير مناسب، من قبيل: السرقة والخيانة والغصب والقمار والرشوة والعقود الفاسدة وما إلى ذلك؛ أو لا تستهلكوا أموالكم بشكلٍ غير مشروع، كما في حالة استهلاك المال في شرب المسكر، أو ارتكاب الزنا، أو أنواع الفسق، والإسراف والتبذير، ودفع الرشوة وما إلى ذلك»^(٥٢). وقال الطنطاوي في هذا الشأن: «والمعنى: يا أيّها المؤمنون، لا يحلّ لكم أن يأكل بعضكم مال غيره بطريقة باطلة لا يقرّها الشرع، ولا يرتضيها الدين. كما أنه لا يحلّ لكم أن تتصرفوا في الأموال التي تملكونها تصرفاً منهيّاً عنه؛ بأنّ تنفقوها في وجوه المعاصي التي نهى الله عنها؛ فإنّ ذلك يتنافى مع طبيعة هذا الدين الذي آمنتم به»^(٥٣).

إنّ هذه الطائفة من المنظرين، ورغم توسعتها لدائرة حرمة «أكل المال بالباطل» و«الفساد المالي» لتشمل دائرة «الاستهلاك» إلى جانب «تحصيل المال واكتسابه»، واصلت اعتبار «الشرع» وحدّه هو الملاك في تحديد موارد الفساد، دون أن تدخل «العقل» في هذا المجال.

الرأي المختار

يبدو أننا لكي نقدّم تعريفاً جامعاً ودقيقاً لمفهوم «أكل المال بالباطل»، الذي اعتبرناه؛ للدلالة السابقة، مرادفاً لـ «الفساد الاقتصادي» في النصوص الفقهية - التشريعية، يجدر بنا، مضافاً إلى التدقيق في مفاهيم المفردات الرئيسة المستعملة في عبارات هذه القاعدة الفقهية - التشريعية القرآنية، أن نلتفت إلى المصاديق المذكورة لها في نصّ الروايات أيضاً. وبالإضافة إلى هذين الأمرين يجب علينا أن ندقق في المرادف الفقهية المذكور في الروايات لـ «أكل المال بالباطل»، ونعني بذلك مفهوم «أكل السُّحت»، والمصاديق الكثيرة المذكورة له في الروايات أيضاً.

وتوضيح ذلك أنّ النصوص الإسلامية قد استعملت في الكثير من الموارد التعبير بـ «أكل السحت»؛ للدلالة على «أكل المال بالباطل»^(٥٤). ويطلق «أكل السحت» على موارد من قبيل: أكل مال اليتيم، والمكاسب الحاصلة من طريق ممارسة السحر، واللهو واللعب، والرشوة، والقمار، والغصب، وبيع وشراء الأعيان النجسة (كالميتة)، وأخذ الأجرة على ممارسة الفجور والدعارة، وثمن المسكرات، وكلّ شيء آخر لا يُبيح الشرع امتلاكه، والربا، ومال السرقة أو الخيانة^(٥٥).

ورغم أنّ «السحت» لغة يعني «الاستئصال» و«القطع»، وهو بذلك يختلف عن مفهوم الباطل^(٥٦)، ولكنّه حيث يحصل من خلال التكبُّب الحرام والأموال التي يتمّ الحصول عليها من الطرق المخالفة للشرع وبأساليب غير عادلة يُسمّى «سحتاً»؛ باعتباره شبيهاً بالباطل. وأمّا اصطلاحاً فقول: إنّ «كلّ كسب لا يحلّ فهو السحت»^(٥٧). وإنّ السحت مثل الباطل في عمومته وشموله. ورغم اقتصار بعض الآيات والروايات على تطبيقه وتفسيره ببعض المصاديق الخاصة فإنّ الظاهر أنّه لا يختصّ بتلك الموارد فقط، وإنّما يشمل كلّ نوع من أنواع أكل الحرام والاكْتساب الباطل أيضاً.

وفي معرض تحليلنا للمسائل نقول: إنّ الآيات التي استعملت عبارة «أكل المال بالباطل»، وأضحت هي مادّة استحداث هذا المصطلح الفقهي، هي:

١. ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨).

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿النساء: ٢٩﴾.
٣. ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا
لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: ١٦١).

٤. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ
بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤).

ومن هذه الآيات الأربعة نجد الآية التاسعة والعشرين من سورة النساء تجعل
أكل المال بالباطل في مقابل التجارة التي تكون عن تراضٍ، وبذلك يكون المفهوم
الظاهر منها أن كل ما لم يكن تجارةً عن تراضٍ من الطرفين فهو مصداقاً لـ «أكل
المال بالباطل». ومن هنا يجدر بنا تحليل ودراسة هذه الآية؛ لكونها أشمل من الآيات
الأخرى التي تتضمن ما يشبه المفهوم الوارد فيها. ولذلك سوف نتعرض إلى أربع مسائل
في هذه الآية، ونقول:

المسألة الأولى: لو اعتبرنا الاستثناء الوارد في هذه الآية من نوع الاستثناء المنقطع
سنحصل من هذه الآية على ضابطين عامتين ومستقلتين عن بعضهما: أحدهما: «لا
تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»؛ والآخر: إذا أردتم القيام بمعاملة تجارية فيجب أن
تكون «تجارة عن تراضٍ». بمعنى أن هذه الآية (النساء: ٢٩) قد اشتملت على قاعدتين
عامتين مستقلتين، لا ربط لإحداهما بالأخرى، وذلك بأن يكون قوله تعالى: ﴿لَا
تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ الواردة في هذه الآية على غرار العبارة ذاتها الواردة
في الآيات الثلاثة الأخرى (البقرة: ١٨٨؛ النساء: ١٦١؛ التوبة: ٣٤)، وهذه الآيات
بأجمعها تحكي عن قاعدة فقهية - تشريعية هامة، تحت عنوان «حرمة أكل المال
بالباطل».

وأما إذا اعتبرنا الاستثناء هنا من النوع «المتصل» فسوف يشتمل الدليل المتقدم
على مفهوم سلبي، ويكون معنى الآية: لا تأكلوا أموالكم بينكم إلا إذا كان من
خلال تجارة عن تراضٍ منكم؛ وذلك لأن ما كان مثل هذا الأكل باطلاً، بمعنى أن
جميع التصرفات في أموال الناس محرمة وباطلة، ولا يحل ولا يصح إلا تصرف واحد،
وهو «التجارة عن تراضٍ».

وقد اختار الميرزا النائيني القول بأن الاستثناء هنا هو من نوع الاستثناء المتصل المفيد للحصر؛ إذ يقول: «وقوله تعالى: ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ كَأَنَّهُ جِيءَ بِهِ لِمَكَانِ التَّعْلِيلِ لِنَهْيِ الْأَكْلِ فِي مَا عَدَا مَوْرِدَ التِّجَارَةِ عَنِ التَّرَاضِيِّ، فَكَأَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: مَا عَدَا مَوْرِدَ التِّجَارَةِ عَنِ تَرَاضٍ أَكَلٌ لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ، وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي حَصْرِ حَلِّ الْأَكْلِ بِمَوْرِدِ التِّجَارَةِ عَنِ تَرَاضٍ؛ لِدَلَالَتِهِ عَلَى كَوْنِ مَا عَدَاهُ أَكْلًا لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ، وَبِصِيرِ الاستثناءِ مُتَّصِلًا، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ»^(٥٨).

وفي المقابل ذهب الزمخشري في الكشاف إلى التصريح بأن الاستثناء في هذه الآية منقطع^(٥٩). كما ذهب الآلوسي في روح المعاني إلى اعتبار الاستثناء هنا منقطعاً أيضاً^(٦٠). وإلى ذلك ذهب القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، حيث قال: «إي ولكن تجارة عن تراض»، بمعنى أنه فسر كلمة «إلا» بمعنى «لكن»، معتبراً الاستثناء منقطعاً^(٦١). كما ذهب ابن حجر إلى ادعاء الإجماع بين فقهاء العامة على اعتبار الاستثناء في هذه الآية منقطعاً^(٦٢).

وأما من المفسرين الشيعة فقد ذهب الشيخ الطوسي في التبيان إلى اعتبار الاستثناء في هذه الآية منقطعاً^(٦٣). وإلى ذلك ذهب العلامة الطباطبائي في الميزان أيضاً، فقال: «وعلى هذا فالاستثناء الواقع في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ استثناء منقطع، جيء به لدفع الدخل؛ فإنه لما نهى عن أكل المال بالباطل - ونوع المعاملات الدائرة في المجتمع الفاسد التي يتحقق بها النقل والانتقال المالي، كالربويات والغرريات والقمار وأضرابها باطلة بنظر الشرع - كان من الجائز أن يتوهم أن ذلك يوجب انهزام أركان المجتمع، وتلاشي أجزائه، وفيه هلاك الناس، فأجيب عن ذلك بذكر نوع معاملة في وسعها أن تنظم شتات المجتمع، وتقيم صلبه، فقال: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. وإن أداة الاستثناء هنا «إلا» لا تريد أن تستثني ما ذكر سابقاً، وإنما هو استثناء منقطع، وإن المستثنى غير داخل في المستثنى منه، وإنما هو لرفع دخل مقدر^(٦٤).

والحق هو أن نعتبر الاستثناء الوارد في هذه الآية منقطعاً؛ وذلك لدليلين:

الأول: إن الاستثناء المنقطع هو الذي لا يكون فيه المستثنى والمستثنى منه من جنس واحد. وفي هذه الآية لا يمكن لـ «التجارة عن تراض» أن تكون من جنس «أكل

المال بالباطل».

الثاني: إنَّ القول بـ «الاستثناء المتصل»، وبعبارة أخرى: إنَّ القول بـ «الحصر» إمَّا أن يستلزم «النسخ»؛ أو «كثرة التخصيص»^(٦٥). بمعنى أننا إمَّا أن نلتزم بجواز التصرف في موارد من قبيل: الوقف والهبة والصدقة وأرش الجناية والمباحات الأولية - التي أباحها الله لكلِّ شخصٍ، حيث يمكن للموقوف عليه والموهوب ومَنْ يستحقُّ أرش الجناية أن يتصرفَ بهذه الأموال، في حين أنَّه لا شيء من هذه الأمور داخلٌ في عنوان «التجارة عن تراضٍ»، بل لا ينطبق عليها عنوان التجارة أصلاً؛ أو أن نلتزم بأنَّ هذه الموارد من الوقف والوصية والهبة وأرش الجناية والمباحات الأولية قد نُسخت بعد نزول هذه الآية الشريفة، وعليه إذا حصل الإنسان بسبب واحدٍ من هذه الأسباب على مالٍ كان أكله باطلاً، وكان التصرف فيه باطلاً أيضاً. وإذا لم نقلُ بالنسخ وجب المصير إلى القول بـ «كثرة التخصيص»، ولا شكَّ في أنَّ كثرة التخصيص في كلام الشارع قبيحةٌ، ولم يثبت أيُّ نسخ في هذه الموارد. وعليه يجب القول بأنَّ الاستثناء في هذه الآية الشريفة منقطعٌ؛ كي لا يفيد الحصر.

ومن خلال إثباتنا لهذه المسألة الأولى نصل إلى نتيجة مفادها أنَّ جميع هذه الآيات الأربعة تحكي عن قاعدةٍ واحدةٍ عامَّةٍ تحت عنوان «حرمة أكل المال بالباطل»؛ وفي الوقت نفسه نتوصَّل إلى بطلان الادعاء القائل بأنَّ كلَّ شيء لا يدخل ضمن عنوان «التجارة عن تراضٍ» فهو مصداقٌ لأكل المال بالباطل، بل إنَّ أكل المال بالباطل يمكن تصوُّره على كلِّ حال، حتَّى في حقل التجارة.

المسألة الثانية: لو أننا اعتبرنا كلمة «بينكم» ظرفاً ومفعولاً فيه لقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾^(٦٦) فإنَّ حرمة أكل المال بالباطل ستقتصر على خصوص الأموال التي تتمَّ مبادلتها بين الناس؛ لأنَّ معنى هذا المقطع من الآية: «لا تأكلوا أموالكم التي تبادلونها بينكم بالباطل»؛ وأمَّا إذا اعتبرناها «وصفاً»^(٦٧) أو «حالةً» لـ «أموالكم» فإنَّها ستشمل «جميع الأموال الموجودة في حقل التداول»، سواء تلك الأموال التي يتمَّ تبادلها أم غيرها؛ إذ سيكون معنى الآية: «إنَّ الأموال الموجودة في أيديكم، وتمتلكونها، لا يحلُّ لكم أن تأكلوها بالباطل». ويرى المفكِّرون أنَّ كلا هذين الاحتمالين واردٌ^(٦٨).

أمَّا الدليل الثاني على أنَّ المراد من «بينكم» هو الأعمَّ من الأموال التي يتمَّ

تبادلها والتي لا يتم تبادلها، وأنها تشمل حتى أموال الأفراد الخاصة، والتصرف فيها بالباطل، فهو أن بعض المفسرين^(٦٩) يذهبون إلى القول بأنه عندما نزل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ تصور الناس أن حرمة أكل المال لا تقتصر على أموال الأصدقاء والأقارب والمعارف من دون إذنهم، بل لا يحل لهم أن يأكلوا حتى أموالهم، سواء أكلوها على انفراد أم بحضور الآخرين، ولذلك كانوا يجتنبون الأكل ونحوه، واستمر الوضع على هذه الحالة حتى نزل قوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النور: ٦١).

قال السيد الطالقاني في بيان المراد من هذه الآية: «إن الأموال التي تعود إليكم جميعاً (وتكون بينكم)، لا تأكلوها (بالباطل) أو بسبب الباطل». وأضاف قائلاً: يستفاد من هذا التعبير المقتضب أصلاً اقتصادياً قرآنيان، وهما:

١- إن أصل المال في حالته الأولى هو ملك للجميع، ويجب أن يكون في متناول الجميع، وأن لا يكون حكراً على طبقة بعينها.

٢- وحيث كان الأمر كذلك إذن يجب أن يكون لأي نوع من أنواع التصرف الخاص وحيازته لجهة محددة من منشأ تعلق، حقاً كان هذا المنشأ أو باطلاً. ومنشأ التعلق والتصرف بحق هو الذي يقتصر على حدود الضرورة والحاجة، أو بسبب إيجاد ربح أو تبادل منفعة أو خدمة متبادلة تقوم بين الأجير وصاحب المال. وقد بيّنت الشريعة الإسلامية حدودها، وما سوى ذلك هو أكل بالباطل، وتصرف منهى عنه بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ مما لا يوجد حقاً، أو يكون تصرفاً مضراً بالفرد أو المجتمع، من قبيل: الربا، والاحتيال، والقمار، والاحتكار، والسرقة^(٧٠).

ويلاحظ أنه يعتبر المراد من «بينكم» هي الأموال الموجودة في المجتمع وبين الناس، وليس خصوص الأموال التي يتم تداولها، والتي تقع طرفاً في المبادلات التي

يقوم بها الناس يومياً فيما بينهم.

وعليه يمكن لأكل المال بالباطل أن يتحقق في دائرة الأموال الخاصة، والتي يمتلكها الفرد، ومن قبل الفرد نفسه أيضاً، وذلك من خلال الإسراف والتبذير أو الاحتكار وما إلى ذلك^(٧١).

المسألة الثالثة: إذا اعتبرنا الباء في قوله «الباطل» سبباً^(٧٢) فإن هذه الآية ستشمل «الاكتساب والربح بواسطة الأسباب الباطلة» فقط؛ وأما إذا ذهبنا إلى ما قاله البعض من اعتبار كلمة «الباطل» حالاً من فاعل (تأكلوا)، مع الحفاظ على سببية الباء، فعندها ستكون حرمة أكل المال بالباطل شاملة لموارد «الاستهلاك أيضاً؛ إذ سيكون معنى الآية: «لا تأكلوا أموالكم حال إبطالها، والتصرف فيها بشكل غير معقول، ولا مشروع».

قال العكبري في هذا الشأن: «وبالباطل: في موضع نصب ب (تأكلوا)، أي: لا تأخذوها بالسبب الباطل. ويجوز أن يكون حالاً من الأموال أيضاً، وأن يكون حالاً من الفاعل في (تأكلوا)، أي مبطلين»^(٧٣).

وبذلك تثبت عمومية قاعدة «حرمة أكل المال بالباطل»، بحيث يمكن القول: إن هذه القاعدة ومفادها يشمل جميع أقسام التصرف في الأموال، حتى ما كان داخلاً في دائرة «الاستهلاك»، و«الاكتناز» أيضاً.

المسألة الرابعة: يذهب عددٌ كبير من المفسرين - من العامة والخاصة - إلى القول بأن كلمة «الباطل» في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ وأمثالها هو «الباطل الشرعي»، باستثناء الألوسي حيث يقول: إن كلمة بالباطل تعني (بغير حق)، وهي بذلك أقرب إلى مفهوم (الباطل العرفي) إلى حد ما. فمثلاً: قال الزمخشري في الكشاف: «الباطل ما لم يُجْهَ الشريعة من نحو السرقة والخيانة والغصب والقمار وعقود الربا»^(٧٤). وقال الألوسي في روح المعاني: «الباطل ما يخالف الشرع، كالربا والقمار والظلم»، ثم نسب هذا القول إلى أحد المفسرين. وقال أيضاً: «وهو المروي عن الباقر»، ثم قال: «وعن الحسن: هو ما كان بغير استحقاق»^(٧٥). ومن تفاسير الخاصة قال الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: «الباطل ما لم يُجْهَ الشرع»^(٧٦).

إذن «الباطل الشرعي» هو المعاملة وأكل المال الذي أبطل من قبل الشرع، مثل: الربا والقمار وسائر المعاملات المنهي عنها من قبل الشارع. فإذا اعتبرنا الباطل هو الباطل الشرعي كان معنى قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ هو لا تأكلوا الأموال الباطلة شرعاً، من قبيل: القمار والخيانة والسرقة، وأمثال ذلك، ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، فيجب أن يكون هناك تراضٍ من الطرفين.

وفي بعض الروايات المروية عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير هذه الآية اعتبار الربا أحد مصاديق الباطل، بمعنى أنه إذ أراد تفسير الباطل، وأراد أن يذكر بعض مصاديقه، ذكر الربا. وإن الذين فسروا «الباطل» في هذه الآية الشريفة والآيات الشبيهة بها بـ «الباطل الشرعي» قد استندوا في الغالب إلى هذه الرواية.

وفي مقابل ذلك «الباطل العرفي»، وهو عبارة عن «ما لا يترتب عليه الأثر المطلوب»^(٧٧). وهناك من عبّر عن الباطل العرفي بقوله: «ما لا يشتمل على غرض صحيح عقلائي»^(٧٨). بيد أن الأدق في بيان «الباطل العرفي» أن يقال: «ما لا يترتب عليه الأثر المطلوب».

وقد ذهب مشهور فقهاء الإمامية، ومنهم الشيخ الأنصاري، إلى أن المراد منه هو «الباطل العرفي»^(٧٩).

وهذا ما ذهب إليه الإمام الخميني أيضاً، حيث قال بأن المراد هو «الباطل العرفي»، وقال بأن احتمال أن يكون المراد هو الباطل الشرعي ضعيفاً جداً^(٨٠).

وقد ذهب شيخ الشريعة الإصفهاني إلى أن المراد هنا هو «الباطل العرفي»، وقال في توضيح ذلك: «إنه يدل على حرمة الأكل بالباطل في أموال الناس في ما يُسمى باطلاً عند العرف، وأما الموارد التي يراها العرف من قبيل: الأكل بالباطل، ومع ذلك رخص الشارع فيها بالأكل، كما في حق المارة، وحق الشفعة مثلاً، فهي تكون مما خطأ الشارع فيه العرف في فهم البطلان، وإن ترخيصه يكشف عن عدم بطلانه، وإنما هي مما تخيّل العرف كذلك»^(٨١).

والذي يبدو لنا أن المراد من الباطل في هذه القاعدة القرآنية هو «الباطل العرفي»؛ وذلك للدليلين التاليين:

١. القاعدة الكلية القائلة بأن «ظاهر جميع العناوين المأخوذة في موضوعات

الأحكام هي العناوين العرفية»، بمعنى أنّ الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنة محمولة على المعاني العرفية، دون غيرها^(٨٢). وقال الإمام الخميني: «لقد بُني الكتاب والسنة على قواعد المفاهيم العرفية السائدة والمتداولة»^(٨٣). بمعنى أنّ الشارع عندما يقول ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهو يعني البيع العرفي؛ وعندما يقول: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فهو يعني العقود العرفية.

وإنّ هذه القاعدة العامة والهامة تثبت أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام لها ظهور في المعنى العرفي.

وهكذا الأمر في ما نحن فيه، بمعنى أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ هو الباطل العرفي. وما جاء في الروايات - من ذكر الظلم والربا والقمار والغرر - ما هو إلاّ بيان للمصاديق. وفي المقابل ليست هناك من خصوصية لقوله: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، فهو يشمل كلّ ما يراه العقلاء «سبباً للحق».

٢- الشاهد الثاني على هذا المدعى هو ما رواه زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب التي يُقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلث؛ فقال: رأيت إذا ميز الله بين الحقّ والباطل، مع أيّهما يكون؟ فقلت: مع الباطل، فقال: فلا خير فيه^(٨٤).

بداية أنّ سؤال الإمام الراوي للحديث بشأن دخول أيّ واحد من موارد السؤال في دائرة الحقّ أو الباطل يحكي عن أنّ تقسيم هذين القسمين قد أوكل إلى فطرة ألهمها الله معرفة الحقّ من الباطل؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨)، وهذا يعني أنّ تمييز الحقّ من الباطل، والفصل بين مصاديقهما، قد أوكله الشارع إلى العرف وفهمه.

استنتاج

بعد الالتفات إلى هذه القواعد والمسائل الأربعة يتّضح لنا، بالإضافة إلى خطأ التعاريف المتقدمة لبيان المفهوم الفقهي - التشريعي لـ «الفساد المالي»، أي «أكل المال بالباطل»، إمكانية أن نقدّم تعريفاً فقهيّاً - تشريعياً جامعاً ومانعاً لـ «الفساد

الاقتصادي»، وذلك على النحو التالي: إنّ «الفساد المالي والاقتصادي» من الزاوية الصحيحة ورؤية الفقه والتشريع عبارة عن «جميع أنواع التصرف المحسوس وغير المحسوس في الأموال الخاصة أو المملوكة للآخرين على نحو غير شرعيّ أو غير عقلانيّ». ويقع ذلك في الحقول الثلاثة: «الموارد»؛ و«الإنفاق»؛ و«الأدّخار»^(٨٥)، من قبل الأفراد أو الجهات.

ويمكن لنا أن نذكر للفساد المالي في حقل «الاكتساب والربح» أمثلة من الآيات والروايات والمصادر الإسلامية، من قبيل: الثروة الناتجة عن «الاختلاس» و«الرشوة»، و«الربا»، و«الغصب»، و«السرقه»، و«القمار»، و«المعاملات الغررية»، و«الفوائد النسبيّة وأخذ نسبة مئويّة على المعاملات الحكوميّة (الداخليّة والخارجية)»، و«تهريب البضائع والعملّة الصعبة، وغسيل الأموال، وتزوير العملات، وقراءة الحظّ، والسحر، والشعوذة، والغناء، والقوادة، وقطع الطرق، والابتزاز، وأكل مال اليتيم، والاقتراض بنية عدم السداد، وما إلى ذلك من الأمثلة الأخرى.

كما يمكن لنا أن نذكر بعض الأمثلة في ما يتعلّق بحقل الاستهلاك، من قبيل: الإسراف والتبذير، وإنفاق المال على أمور ليست لها قيمة ماليّة، ودفع الرشوة، واستئمان المال عند شخص معروف بالخيانة، وما إلى ذلك. وأمّا أمثلة ومصاديق الفساد المالي في حقل «الاكتناز» فيمكن لنا أن نذكر الأدّخار وما إليه.

وعليه تتّضح هذه النقطة المحوريّة أيضاً، وهي أنّه بالالتفات إلى اتّساع مفهوم ومصاديق «الفساد المالي» لا يمكن لهذا العنوان العامّ والواسع أن يقع موضوعاً للحكم والعقوبة الثابتة، فلا يمكن معاقبة مَنْ أُدين بـ «الفساد المالي» بمفهومه العامّ، بل لا بدّ أوّلاً من تحديد نوع الفساد المالي الذي قد ارتكبه، وما إذا كان ابتزازاً مثلاً أو غيره من المصاديق الأخرى، وتحديد نوع العقوبة التي يستحقّها نتيجة لارتكاب ذلك النوع من الفساد المالي. يضاف إلى ذلك أنّ بعض المفاصد الماليّة والاقتصاديّة ليست لها عقوبة دنيويّة أبداً، وإنّما تترتّب عليها عقوبة أخرويّة فقط، من قبيل: الإسراف والتبذير أو الأدّخار والاكتناز. ولكنّ ذلك لا يحول دون إدراجها ضمن مصاديق «الفساد المالي».

المواشم

- (١) الكليني، أصول الكافي ٥: ١٨، ١٢١؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠٠: ١١.
- (٢) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٥٩، ط٣، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٩٩٤؛ قطب الدين الرواندي، فقه القرآن ٢: ٤٠.
- (٣) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٢٤١، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤٠٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦: ١٠٢؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٩٦.
- (٤) انظر: محسن قراءتي، تفسير نور ٥: ٥٥.
- (٥) انظر: عبد الأعلى السبزاوري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٨: ١٠٤؛ الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم ٣: ١٢٥.
- (٦) ويتمّ التعبير عن الموردَيْن الأولَيْن، أعني: الموارد والنفقات، بـ (التصرف المحسوس [أو الفعل])، وعن المورد الثالث، أي الأذخار بـ (التصرف غير المحسوس [أو ترك الفعل]). (انظر: المروج الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ١: ٥٢٣).
- (٧) انظر: الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٨: ٢٨٨.
- (٨) انظر: دهخدا، لغت نامه ١١: مدخل، (فساد).
- (٩) انظر: فرهنگ معین فارسی ٢: حرف الفاء.
- (١٠) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٨: ٣٤٤.
- (١١) انظر: فيتو تانزي، مسأله فساد «فعاليتهاي دولتي و بازار آزاد» (Corruption, governmental activities and markets)، ترجمة: بهمن آقائي، مجلة أطلاعات سياسي - اقتصادي، العدد ١٤٩: ١٨٢ - ١٨٣.
- (١٢) أبو الفضل همداني، فساد مالي (علل وزمینه ها وراهبردهاي مبارزه با آن): ٣٥.
- (13) Bureaucratic Corruption.
- (١٤) انظر: إبراهيم رئيسي وآخرون، فساد مالي در حاکمیت: ١١٤.
- (١٥) انظر: محمود عباسي، قانون رسیدگی به تخلفات إداري بانضمام آئين نامه إجرائي آن: ٣٢.
- (16) Political Corruption.
- (١٧) انظر: علي ريبيعي، زنده باد فساد (جامعه شناسي فساد در دولت هاي جهان سوم: ٢٨ - ٢٩؛ فرهاد رهبر؛ وفضل الله ميرزاوند؛ غلام رضا جال پور، بازشناسي عارضه فساد مالي ١: ١٠٢).
- (١٨) انظر: أكرمان سوزان روز، الفساد والاقتصاد العالمي (Corruption and the Global Economy): ٥٠، ترجمه إلى العربية: محمد جمال إمام، مركز الإهرام للترجمة والنشر، القاهرة.
- (١٩) أحمد أودية، الفساد أسبابه وطرق مكافحته: ٢، منشورات الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة، الطبعة الأولى، فلسطين - رام الله، ٢٠٠٤.
- (٢٠) عبد الله بن حاسن الجابري، الفساد الاقتصادي، أنواعه أسبابه آثاره وعلاجه، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٢١: ١٥، جامعة الأزهر، ١٤٢٤.

- (٢١) محمد عبد الحليم عمر، الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي، ندوة «الفساد الاقتصادي: الواقع المعاصر - العلاج الإسلامي»، القاهرة، ٢٠٠٠.
- (٢٢) حسين حسين شحاتة، الفساد الاقتصادي والإصلاح الإسلامي، مجلة المؤتمر الإسلامي الثالث: ٢، جامعة أمّ القرى، ١٤٢٠.
- (٢٣) عباس حميد التميمي، آليات الحكومة ودورها في الحد من الفساد المالي والإداري في الشركات المملوكة للدولة ١: ٢، ٢٠٠١.
- (٢٤) هناء اليماني، الفساد الإداري وعلاجه من منظور إسلامي: ٤، ٢٠٠٢.
- (٢٥) د. يحيى غني النجار، الآثار الاقتصادية للفساد، مجلة كلية الإدارة والاقتصاد، العدد ١: ٣، السنة الثالثة، جامعة بغداد، ٢٠٠٧.
- (٢٦) فرهاد رهبر؛ فضل الله ميرزاوند؛ غلام رضا جال پور، بازشناسي عارضه فساد مالي ١: ١٠٢، مؤسسة نشر جهاد، طهران، ٢٠٠٣.
- (٢٧) حسن دادگر؛ غلام علي معصومي نيا، فساد مالي: ١٦، كانون أنديشه جوان، طهران، ٢٠٠٥.
- (٢٨) يوسف محنت فر، فساد اقتصادي وچگونگي مبارزة با آن در فرآيند توسعه اقتصادي، مجلة اقتصادي، العدد ٢٧ - ٢٨: ٣.
- (٢٩) محمد رضا ساكي، حقوق كيفري اقتصادي: ٢٦، انتشارات جنگل، طهران، ٢٠١١.
- (٣٠) حسين عبد المحمدي، تأثير فساد مالي بر امنیت ملي، فصلية معرفت، العدد ٥٢: ٢١، ٢٠٠٣.
- (٣١) با آتي أفوسو دليو؛ راج سوبرأمانين آماه، كيشور آبرتي، جارجوبهاي حقوقي مقابله با فساد (مالي): ١٠١، ترجمه إلى الفارسية: أحمد رنجبر، مركز بجوهشهاي مجلس شوراي إسلامي، طهران.
- (٣٢) انظر: السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٣: ١٠١، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٤٠٩؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٤: ٢٨٩، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩.
- (٣٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ٢: ٦٣٩، ط١٧، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٤١٢؛ محمود بن عبد الرحيم الصافي، الجدول في إعراب القرآن ٥: ١٩، ط٤، دار الرشيد، بيروت - دمشق، ١٤١٨؛ السيد محمود الطالقاني، برتوي أز قرآن ٢: ٧٥، ط٤، شركة سهامي انتشار، طهران، ١٩٨٤.
- (٣٤) الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم ٣: ١٢٥.
- (٣٥) انظر: ابن شهرآشوب المازندراني، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ٢١، ط١، انتشارات بيدار، قم، ١٤١٠.
- (٣٦) انظر: البقرة: ١٨٨؛ النساء: ١٦١.
- (٣٧) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٢٢٥؛ ٥: ١١٤؛ ١: ٢٤٥، ٥٨٧؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٢: ١٣٨، جامعة مدرسين حوزه علمية قم، قم، ١٤١٣؛ المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٣٣، انتشارات مرتضوي، ط٢، قم، ١٤٢٥؛ أحمد الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٢٧، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران؛ فتح الله الكاشاني، زبدة

التفاسير ٢: ٥٠، بنياد معارف إسلامي، ط١، قم، ١٤٢٣؛ الكاشاني، منهج الصادقين في إلزام المخالفين ٢: ٩، كتابفروشي محمد حسن علمي، ط١، طهران، ١٩٥٨؛ حسين بن علي الكاشفي السبزواري، مواهب عليّة: ٥٩، سازمان چاپ وانتشارات إقبال، ط١، طهران، ١٩٩١؛ محمد رضا الكلبايكاني، بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب: ١٠٧، چاپخانه خيام، ط١، قم، ١٣٩٩؛ سيد قطب، في ظلال القرآن ٢: ٦٣٩؛ الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل ١: ٥٠٢، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٤٠٧؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٥: ٢٠، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤١٢؛ وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط ١: ٩٢، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٤٢٢.

(38) Unjust enrichment.

(٣٩) انظر: حسن إمامي، حقوق مدني ١: ٣٥٣؛ ناصر كاتوزيان، إلزامهاي خارج از قرار داد: ١٩٤ - ١٩٥؛ عبد الحميد مرتضوي، قاعده دارا شدن غير عادلانه در حقوق إيران وكامن لا: ٥؛ پرويز عامري، استيفاي نا مشروع، مجلة مطالعات حقوقي دانشگاه شيراز، العدد ٣: ١٠٦.

(٤٠) انظر: إمامي، حقوق مدني: ٣٥٣.

(٤١) انظر: المصدر السابق: ٣٥٥.

(٤٢) انظر: النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب ١: ٦٣، المكتبة المحمدية، طهران، ١٩٩٥.

(٤٣) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٢١٥، نشر الهادي، ط١، قم، ١٤٢٢.

(٤٤) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، ربا وبانكداري إسلامي: ٣٢، ط٢، انتشارات مدرسه إمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٩٩٨؛ مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد ٣: ٢٥٥، ط٢، قم، ١٤٢٧هـ.

(٤٥) مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد ٢: ٢١٦.

(٤٦) انظر: مكارم الشيرازي، كتاب النكاح ٦: ٤٨، ط١، انتشارات مدرسه إمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٤هـ.

(٤٧) انظر: المصدر السابق ٣: ٣٥٥.

(٤٨) انظر: السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٣: ٩٧؛ مكارم الشيرازي، المصدر السابق: ٢، ٣، ٣٥٥.

(٤٩) انظر: محمود بن عبد الرحيم الصافي، الجدول في إعراب القرآن ٥: ١٩.

(٥٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٥.

(٥١) انظر: ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ العزيزية ٣: ٤٧، دار سيد الشهداء، ط١، قم، ١٤٠٥.

(٥٢) انظر: السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ٣: ١٠١؛ الكاشفي السبزواري، مواهب عليّة: ٥٩؛ الغروي (بانوي إصفهاني، نهلة (سيده نصرت أمين)، مخزن العرفان در تفسير قرآن ٢: ٢٢٧؛ نهضت زنان مسلمان، طهران، ١٩٨٢؛ سلطان محمد الكنابادي، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة ٤: ٤٤، مؤسسة الأعلمي، ط٢، بيروت، ١٤٠٨؛ غلام رضا خسروي حسيني، ترجمة وتحقيق مفردات ألفاظ قرآن ١: ١٨١، انتشارات مرتضوي، ط٢، طهران، ١٩٨٧؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٤: ٢٨٩، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ؛ الماوردی،

الحاوي الكبير ٥: ٨، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ؛ محمد صديق خان البخاري القنوجي، نيل المرام في شرح آيات الأحكام: ١٥٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣؛ ابن الجوزي، نواسخ القرآن: ١٢٥، مؤسسة الرسالة، ط١، لبنان، ١٤٠٥؛ محمد علي السائس، تفسير آيات الأحكام: ٢٧١، دار ابن كثير - دار القارئ، ط١، دمشق - بيروت، ١٤٢٢؛ الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم ٣: ١٢٥.

(٥٣) الطنطاوي، المصدر نفسه.

(٥٤) انظر: محمد الحسيني الشيرازي، فقه العوامة: ٢٧٧، مؤسسة الفكر الإسلامي، ط١، بيروت، ١٤٢٣.

(٥٥) الكافي ٥: ١٢٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٧؛ الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢٦، انتشارات مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط٢، قم، ١٤٠٥.

(٥٦) ولكن لا يقتصر إطلاق السُّحْتِ على هذين المعنيين فقط، بل يطلق السُّحْتُ أيضاً على الحرام أو ما خبث من المكاسب، فلزم عنه العار. (انظر: الفيروزآبادي، معجم القاموس المحيط، مدخل: «سحت»؛ وغيره من كتب اللغة) [المعرب].

(٥٧) انظر: أحمد بن محمد ميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار ٦: ١١٩. ولكن تقدم أن هذا واحداً من المعاني اللغوية للسُّحْتِ، وليس من المعاني الاصطلاحية [المعرب].

(٥٨) النائي، فوائد الأصول ١: ٤٦٢؛ وأيضاً: منية الطالب في حاشية المكاسب ١: ١٩٩.

(٥٩) انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١: ٤٩٢.

(٦٠) انظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٣: ١٥، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥.

(٦١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٥٠؛ وكذلك: البخاري القنوجي، نيل المرام في شرح آيات الأحكام: ١٦٥.

(٦٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٤: ٢٨٩.

(٦٣) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٧٩.

(٦٤) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣١٧، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط٥، قم، ١٤١٧؛ الخميني، كتاب البيع ١: ١٧٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم، ١٤٢١؛ محمد تقي الشيرازي، حاشية المكاسب ٢: ١٠٤، منشورات الشريف الرضي، ط١، قم، ١٤١٢.

(٦٥) انظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ١٠: ٥٧، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠.

(٦٦) انظر: أمير أبو الفتوح الحسيني الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ١٣، ط١، انتشارات نويد، طهران، ١٤٠٤.

(٦٧) انظر: سلطان محمد الكنابادي، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة ١: ١٧٧.

(٦٨) انظر: الطالقاني، يرتوي أز قرآن ٢: ٧٥.

(٦٩) انظر: محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف ٥: ٤٤، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٤٢٤؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣: ٢٥؛ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن ٤: ٥٥٨،

- جامعة أم القرى، ط ١، مكة المكرمة، ١٤٠٩.
- (٧٠) انظر: الطالقاني، برتوي أز قرآن ٢: ٧٥.
- (٧١) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، أحكام القرآن ١: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤٠٠.
- (٧٢) انظر: محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه ١: ٢٧٦، دار الإرشاد، ط ٤، سوريا، ١٤١٥.
- (٧٣) انظر: عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن: ٥٠، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧.
- (٧٤) انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١: ٥٠٢.
- (٧٥) انظر: الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٣: ١٥، ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد ٧: ٩٣٦، السيد سابق، فقه السنة ٢: ٦١٠، دار الفكر، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣؛ البخاري القنوجي، نيل المرام في شرح آيات الأحكام ١: ١٥٨.
- (٧٦) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٤٤، انتشارات صدر، ط ٢، طهران، ١٤١٥؛ وكذلك انظر: الكاشفي السبزواري، مواهب عليّة: ٥٩؛ الحسيني الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ١٣؛ محمد إمامي الخوانساري، العاشية الأولى على المكاسب: ٦١، ١٣٣٢؛ محمد رضا الكلبايكاني، بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب: ١١٠.
- (٧٧) انظر: النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٤٥٧؛ انظر: البيجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٤١٢؛ محمد مجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٢٩٧، دار الطباعة لملكها الكربلائي محمد حسين الطهراني، (الطبعة الحجرية)، طهران، ١٢٩٣.
- (٧٨) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣١٧.
- (٧٩) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٥: ٢٠، شرح: محمد كلانتر، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ط ١، قم، ١٤١٥؛ محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه ٣: ١٥، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت، ١٤٢٠؛ مير عبد الفتاح بن علي المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٧١، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٧؛ محمد كاظم اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٧٤، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤٢١؛ علي بن عبد الحسين النجفي الإيرواني، حاشية المكاسب ١: ١١٣، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، ط ١، طهران، ١٤٠٦.
- (٨٠) انظر: الخميني، كتاب البيع ١: ١٧١.
- (٨١) انظر: شيخ الشريعة الإصفهاني، نخبة الأزهار في أحكام الخيار: ٤٢، دار الكتاب، ط ١، قم، ١٣٩٨.
- (٨٢) انظر: حسين علي منتظري، مبانى فقهى حكومت إسلامي ٨: ٥٨، ترجمة: محمد صلواتي وأبو آل شكوري، مؤسسة كيهان، ط ١، قم، ١٤٠٩.
- (٨٣) انظر: الخميني، الرسائل العشرة ٢: ٩٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، ط ١، قم، ١٤٢٠.
- (٨٤) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٣٨.
- (٨٥) ويتمّ التعبير عن الموردين الأوّلين، أعني: الموارد والنفقات، بـ (التصرّف المحسوس [أو الفعل])،

● أ. أحمد مرتاضي / د. علي مظهر قراملكي / د. علي أصغر موسوي ركني / د. محسن ملك أفضلي

وعن المورد الثالث، أي الأذخار، ب (التصرف غير المحسوس [أو ترك الفعل]). (انظر: المروّج الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ١: ٥٢٢). وقد تقدّم هذا الهامش بعينه، وأعدناه . كما أعاده صاحب المقال ؛ رعاية للأمانة [المعرب].

قراءة في كتاب «نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني»

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

هناك مقولة أكاديمية تقول بأن «المعارف موجودة في عموم الفكر الديني، وفي العلوم، وعلى كل المستويات، وما على الباحث إلا اكتشاف منطقتها، ومسار تطورها، ومكانتها في هيكل المعرفة، ومدى تأثيرها في الآخرين، وتأثيرها بما سبقها من آراء ونظريات وأفكار».

والمعرفة الدينية بصورة خاصة معرفة تاريخية متراكمة، معتنى بها، تفسيراً وتدويناً، ويحوطها شعور بالقداسة والاحترام، وتبذل فيها جهود متميزة بالانشداد إليها.

لقد كانت المعرفة الدينية معرفة تتطلب نمط التلقي الوجداني، حتى مع اعتماد المسالك الأخرى للتلقي، مثل: النظر العقلي، الذي يقوم بتحليل مركباتها وتحري مكوناتها وأسباب ظواهرها، ومناقشة رؤاها. ويعد المسلك العقلي في الغالب مقارنة غير مرحب بها، ولا سيما من اتجاهات تحول المعرفة الدينية إلى (القدسي والمقدس)، على أنه لا ينضد النظر العقلي، حتى من وجهة نظر أغلب العقلانيين، في كونه المسلك الوحيد لتلقي هذه المعرفة، إنما لا بد من التربية المقصودة والموجهة عندما نتعلم الدين.

ولعل هذا ما درج عليه عُرف المشتغلين بالمعرفة الدينية، حتى بات من قوانين التعامل البشري المعهود مع الأفكار والمفاهيم والنظريات الدينية. لكن هذا النوع من التلقي يتعارض مع متطلبات دراسة الأديان كظاهرة اجتماعية؛ لأنها تستبطن التعامل

(*) أستاذ جامعي، وباحث متخصص في علم الاجتماع الديني، من العراق.

مع الأديان بوصفها منتجات المجتمع، ونواتج تجربته المصاغة، وعلى وفق مقاساته، فهو الذي ينتجها، وهو الذي يستهلكها. وهذا المسلك ليس من المسالك التي تضع نفسها فوق النقد والتحليل، إنّما يعاملها المسلك كظاهرةٍ حالها حال بقية الظواهر الاجتماعية، التي تخضع لأدوات البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي. وعلى هذا المسلك صاغ يوسف شلحت كتابه الذي بين أيدينا، ومن منطلق إنتاج محاولة لعلم اجتماع دينيٍّ، وبضابط غير أيديولوجي، متجاوزاً السائد المعرفي وتداعياته. وعند التمعّن في الكتاب تظهر التداعيات التالية:

١. إنّ أولّ ميزة في هذا الكتاب أنّه ينتقل من مقولات علم الاجتماع العامّ إلى مقولات تخصّصية في علم الاجتماع الدينيّ، ثم يصف المقولات الدينيّة، ويحلّلها على أساس مقدّمات وطرق البحث الأنثروبولوجي، دون الاهتمام بمقتضيات التجربة الإيمانية، واللوازم الميتافيزيقية، وضرورات الانقياد الروحي الحدسي لنبض العقيدة.

٢. يلاحظ المؤلّف يوسف شلحت أنّ الديانة كمفهوم كينوني عبارة عن تكليف مزدوج، يتكوّن من مزدوج (الحلال؛ والحرام)، وأنّ العالم القديم انتقل من السحر اللازم والممنوع إلى الدين الحلال والحرام، وأنّ قوام الأديان جميعها خمسة عناصر: «المعبد، والعقائد، والصلاة، والذبائح، والأساطير». والأسطورة مجموعة من المعارف والتوصيفات للأشياء والأفكار التي نقلها جيلٌ عن جيل، فأصبحت من متقبّلات المجتمعات، وجزءاً من تراثه.

٣. لقد تعرّض كتاب يوسف شلحت إلى تساؤلات مهمّة جدّاً، منها:

أ. هل الدين ظاهرة وحيانية إلهيّة - متعالية؟ أم ظاهرة سوسيولوجية يمكن توظيفها على أصعدة الأيديولوجيات المقارنة؛ لكي تدرس التداعيات الإنسانية إزاء المقولات الدينيّة. هذا هو المنطلق الأساس للمؤلّف.

ب. ويتساءل هل ظاهرة عبادة الأموات ظهرت قبل ظهور فكرة المعاد والعالم الآخر في الفكر الديني أو بعده. وهو هنا لا يرى أنّ الديانة الأولى نشأت كعبادة للأموات، إنّما يعتقد أنّ دفن الموتى وتقديس مقابرهم حصل في زمانٍ يؤمن بوجود عالم آخر ينتقل إليه الإنسان، فجعلت الأضرحة نقطةً للتواصل مع عالم الأحياء. وهذا عكس السائد في الفكر الذي يحلّل الأديان؛ إذ ينتقل فيه الإنسان من الطوطمية إلى

فكرة اليوم الآخر.

ج - ويضع شلحت سؤالاً ثالثاً: هل العقائد صناعة (أفراد)، كرجال الدين، أو صناعة مجتمع؟ فيرى شلحت أن العقائد هي (صناعة مجتمعية)، وليست نتاج أفراد، أقصد (رجال الدين)؛ فهؤلاء يحترفون نقل المعرفة الدينية، ولا يخلقونها. وهذا أيضاً موضوعٌ يثير جدلاً واسعاً.

٤- ويقرّر أن هناك مفردات مشتركة في الظاهرة الدينية لكل الأديان: ففي كل الأديان هناك الشعائر والمراسم والطقوس؛ وفي كل الأديان هناك سلوك إنساني معبر عن الاعتقاد، فحتى لو اختلف من حيث الشكل فهو متوحد من حيث الباعث، كالتطهر، ويتمّ بالماء أو النار أو الدم أو الاعتراف، وهذه من الظواهر المشتركة بين كل الأديان.

٥- إن الفارق بين الرؤية (المتديّنة) والرؤية السوسولوجية للدين أن الأولى ترى أن المقدّس مطلق، والمدني نسبي، والمقدّس مهيمناً على النسبي . وترى أن العقيدة مقدّمة على المنفعة الإنسانية. فالتضحيات يجب أن تكون للعقيدة.

بينما ترى الثانية أن المدني (لا متناهٍ)، وأن الديني محدودٌ بالنصوص وأفعال الاقتداء، وأن العقيدة المفضّلة هي تلك التي تجلب المنفعة للإنسان؛ لأنّ الإنسان هو غاية العقيدة، ومحلّ خطابها.

إنّ علم الاجتماع الديني يفسّر الظاهرة الدينية كأبيّ ظاهرة اجتماعية على ضوء مبادئ التحليل الأنثروبولوجي، أي إنه يفسّرها من داخلها، وليس من خارجها، ولا من فوقها، وهذا هو منطق السببية الاجتماعية. في حين أنّ هذا يفترق عن فقه الأديان، الذي يفسّر الظاهرة الدينية معتمداً فقط على نصوصٍ من خارجها، وأفكارٍ غيبية تعزّزها.

٦- في دراسة الأديان منهجان: منهج دراسة، تتمّ فيه دراسة كلّ دين منفصلاً عن الديانات الأخرى؛ ومنهج تتمّ فيه دراسة الأديان عبر تطوّرها التاريخي كسلالة اعتقادية موصولة بثقافة المجتمعات. ومن متطلبات المنهج الثاني أن لا يتمّ التعامل مع الديانات كظاهرةٍ قدسيّة متعالية، وذلك بفصل المتنزّل عن المنزلة، والمنزّل عن المنزّل

إليه، وتطبيق أدوات التحليل والتفكيك، والربط بين المسببات الاجتماعية والتاريخية والمنتج الديني.

إذن فالمنطق الاجتماعي للسلوك الديني هو أسلوب الباحث د. يوسف شلحت في كتابه.

٧. يرى الدارسون أنّ تحرّي تأثير الدين على المجتمع، أفراداً ومجموعات بشرية، والبحث في آثار تنوّع الأديان، نابع من تنوّع المجتمعات، ويتمّ تحديد نطاق هذا التأثير بلا إطلاق سلبي، أو إطلاق تأثيري يتطلّب منهجاً علمياً تحليلياً يأخذ كلّ العوامل التي تفسّر الظاهرة بنظر الاعتبار، ويتعامل مع المنتج الديني بوصفه معرفة استهلاكية.

٨. وينشغل المؤلّف (يوسف شلحت) بمحاولة للإجابة عن مجموعة من الإشكاليّات، ومنها:

أ. هل العلم الدنيوي لا قيمة له أمام العلم الديني في نظر المشتغلين بالمعرفة الدينية؟

ب. هل العلم الدنيوي يلغي المعرفة الدينية في نظرهم أيضاً؟ وما حقيقة هذا الفهم؟

ج. هل النخبة من رجال الدين تلغي جمهور المتديّنين ودورهم في تعزيز المعرفة الدينية؟

د. كيف نفسّر لجوء (مجموعات دينية) إلى استعمال أيديولوجيا الدين لمقارعة الأيديولوجيات الأخرى، ولا سيّما السياسيّة، بأساليب (النفي، والإقصاء، والتكفير)، بحيث نشهد تعاظماً في استعمال السياسة للدين كأداة للصراع، رغم أن الدين - كما يفترض - هو الجامع للناس على سبيل التضامن.

هـ. كيف يقف العلم والمعرفة البرهانية وقفة موضوعيّة ومحايدة إزاء الآراء المتعدّدة في مستقبل الديانات؟ وكيف يقدم التنبؤ الإحصائي العلمي مشهداً للدين في المستقبل؟

٩. يرى المؤلّف أنّ الخلق الاجتماعي للدين يتمّ عبر مجموعة من الطرق:

أ. الإكراه الاجتماعي.

ب. الأحداث الاجتماعيّة الكبرى القابلة لكي تفسّر غيبياً.

- ج - الشعور المشترك.
- د - مادّية الحدّث الاجتماعي.
- ١٠ - ويرى أنّ الديانة في علم الاجتماع إمّا:
- أ. ديانات عاطفيّة فرديّة.
- ب - ظاهرة اجتماعيّة مشتركة.
- ١١ - ينقل المؤلّف تعريفات الديانة، فينقل عدّة رؤى وتصورات، منها:
- أ. ما يعرفها فيور باخ بأنّها غريزة تدفع الإنسان للسعادة.
- ب - وما يعرفها برغسون بأنّها شعورٌ داخلي بالحقائق، ويعدّ ردّ فعل على الاستعمال المفرد للعقلانية.
- ج - وما يراه فرازر من أنّها الإيمان بكائناتٍ عليا، هي: الأرواح، والجنّ، والقوى الإلهيّة. لذلك كان فرازر يرى أنّ البوذية فلسفةٌ، وليست ديانة؛ لأنّه ليس فيها أرواحٌ، فلما أدخلتها صارت ديناً.
- أمّا دركايم فيعرفها بأنّها كلّ ما يقسم الأشياء إلى: حلال؛ وحرام، وما يقسم المحرّم إلى: طاهر محرّم؛ ونجس محرّم.
- ١٢ - ويحدّد المؤلّف ما يسمّيه بـ «أقوام الديانات» بعدّة أمور، أبرزها في:
- أ. المعبد: ويرى أنّ فكرة المعبد المتحوّل من الكهف، الذي أصبح فيما بعد (المدفن)، إلى هيكل مقدّس قد صار مستودعاً للقديسين (قبور العظماء المحاطة بالإجلال، والمتحوّلة إلى مزارات)، وتحوّلت أرواحهم إلى أرواح أرفع من مستوى البشر. وقد نشأ هذا في ظلّ تصورات الإنسان لعالمٍ آخر، وتفرّع عن عقيدة تناسخ الأرواح.
- ب - ألمانا: وهي قوى رويّة يمكن للإنسان أن يسخرها لمصالحه (طاقات سحرية خلافة) (mana).
- ١٣ - يعتقد المؤلّف أنّ قوانين تطوّر العقائد هي:
- أ. قانون الانتقال من النفي إلى الإثبات، مثل: (لا إله إلاّ الله).
- ب - قانون الزيادة. فالبابا في الأصل مطران روما، لكنّه أصبح الرجل الأوّل في الديانة المسيحية، فهو الذي يقرّر مصير الديانة، واقتضى أن يعدّ معصوماً؛ لأنّه الناطق لكلمة الله.

ج - قانون التعقيد: إذ الأديان تبدأ بسيطةً، ثم يتوالى الجهد التفسيري، فيدخل عليها المزيد من التعقيد.

١٤- يعتقد المؤلف أنّ الذبيحة عبارة عن خطبٍ لودّ الآلهة، والذبيحة البشرية هي أقدم الذبائح، والأصل في الضحية أنّها قربان لقوى خفية.

١٥- هناك مجموعة ممن يرى تفسير التدين بما فسّره المؤلف، وأهمّها:

أ- تفسير تايلور: إنّ الاعتقاد بأنّ النفوس بعد الموت لا تضمحلّ، بل تتحوّل إلى أرواح متحرّكة وواعية وفاعلة، هو الأصل في تفسير التدين.

ب - ماكس مولير: يعتقد أنّ الإنسان محاطٌ بالأسرار، ولأنّه لا قدرة له على تفكيكها اضطر إلى أن يعبد القوى اللانهائية والمطلّقة، وبذلك يفسّر التدين بانغماره في أسرار الكون.

ج - تفسير نيتشه: يرى أنّ التدين بواعثه التعطّش إلى السعادة.

د - برنسون: يرى الديانة غريزة مضمّرة في الفطرة الإنسانية.

١٦- يقرّر المؤلف أنّ العلاقة بين الدين والسلطة متنوّعة.

فيرى فرازر أنّ السحر أسبق من الدين في التحكم بالمسار البشري، فلقد تحوّل الساحر إلى كاهن، ثم إلى الكاهن الأعظم، حتّى دخل في مصافّ الآلهة، وجمع السلطتين المدنية والدينية معاً، رغم أنّ السلطة كانت موزّعة على الناس، كلّ فرد يملك قدرًا منها، فلما حصل انتقالهم إلى القرية، وامتهن الإنسان الزراعة، أفرز هذا الاستقرار رؤساء القبائل، فصار كلّ واحدٍ منهم الحاكم والقاضي والمدبّر والمحارب والمطاع، فتركزت السلطة في فردٍ، رئيس العشيرة، على مجموعة من الفلاحين. واندماج القبائل تحوّلت السلطة من سلطة الفرد إلى «مجمع للملأ»، فصار هذا المجمع يقرّر مصائر مجموعة القبائل، من خلال التحالفات أو الاندماج المجتمعي، فظهر نظام نبلاء المقاطعات، وأمراء الدويلات. ثم تطوّر الأمر إلى نظام الدولة الملكية والإمبراطوريات فيما بعد. فلما جاءت المسيحية، وحكمت المقاطعات ودويلات الأمراء، حكمت هذه الدويلات باسم الله.

ويقول المؤلف: لقد كانت المسيحية أوّل نشأتها جمعياً للإصلاح الديني، لكنّ لما استتبّ الأمر لها أمّلت إرادتها على السلطة الحاكمة، ثمّ ضمّت لها السلطة المدنية.

● قراءة في كتاب «نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني»

فلما ضعفت اضطرت للتخلي عما اكتسبت. واليوم تحاول العودة إلى سابق عزها بالتأثير على السياسات الكبرى للدول المسيحية.

١٧- يرى شلحت أنّ غاية الإسلام عند إشراسته الأولى كانت تنوير العقول، ولكنّه لم يتمّ له ذلك إلاّ بالجهاد المسلّح؛ لأنّ الحرب كانت أشدّ الوسائل إقناعاً عند قوم شأنهم الغزو والقتال، فصارت الحركة الدينية عبارةً عن جهادٍ ارتبطت به النهضة القومية والسياسية في الإسلام. لذلك يتطابق عند المسلمين مفهوم الدولة ومفهوم الأمة.

١٨- يتابع المؤلّف أثر الديانة في الحياة الإنسانية، فيبدأ من:

أ. الدين وتأثيراته على الأصول الفلسفية. ويرى أنّ الدين - كالفلسفة - مجموعة متماسكة من المبادئ التي يفسّر بها الإنسان أسرار الكون. ويقول: إنّ هناك مقولة: «إنّ ظهور الفلسفة كان مع ظهور الديانة»، فهي الباعث والدافع والمحرّك. فالأديان أوجدت بذور المعارف الأولى، ومنها تشعبت الفلسفة؛ لتحلّل وتراكم المعرفة.

ب - وإنّ الدين له أثره على الأخلاق. فالحياة الخلقية تستمدّ قوتها من الدين. «فللدين والأخلاق هدف واحد»، هو صنع الإنسان الإيجابي الذي يخلق السعادة.

ج - إن الافتراض السليم أنّ الدين يساعد على احترام السلطة المدنية، ويوطد دعائم الملكية الفردية، ويؤمّن للفرد أتعابه، ويخلق الضابط النفسي لعدم الاعتداء، ويشكّل الدافع للتعاون بني البشر.

د - إنّ الدين يقوّي في النفوس احترام الأسرة، ويشدّها إلى ذاتها، ويترتّب عليها تنوع المجتمعات.

هـ - إنّ الدين والفنّ توأمان يظهران من خلال النقوش، والجماليات المعمارية. وقد شجعت البروتستانتية الفنّ، حتّى أنّهمم بأنّها ذات نزعة (وثنية).

١٩- يرى شلحت أنّ قوانين التطوّر الديني في الأديان كافة:

أ. من القوانين رقيّ الديانات وتقهرها، كما يعتقد أوغست كونت أنّ التحوّلات من اللاهوتي إلى الميتافيزيقي إلى الوضعي.

وتحوّلات العبادة من عبادة الأشياء التي يخاف منها إلى عبادة الآلهة المتعدّدة، إلى عبادة توحيدية لله الواحد. ويعتقد (غويو) و(دركايم) أنّ مآل الديانة إلى الاضمحلال، وأنّ العلم سيحلّ محلّ الدين؛ لأنّهما ينطلقان من أنّ الدين يكون قوياً في نطاق

(البداوة)، ويضعف مع بيئات الحضارة؛ لأن الفرد في الحضارة قد أمّن احتياجاته، واطمأن إلى عالمه الخاص، فزال عنه الخوف الذي يجعله متعلقاً بالدين. لكن الحقيقة الآن أنّ هناك عجزاً في الماديات من تحقيق الاطمئنان النفسي، ما يشكل دافعاً إلى التدين؛ للشعور بالسعادة.

فنحن هنا أمام عدّة قوانين:

١. قانون التوحيد الديني: الأديان تنتقل من التعدّد إلى الوحدانية.
 ٢. قانون الاتّساع: تعاليم الدين تشمل مستويات الفعل الإنساني كلّ.
 ٣. قانون الانتقال من العامّ إلى الخاصّ.
 ٤. قانون الانتقال من الماديات إلى الروحانيّات.
٢٠. يختم المؤلّف كتابه بأنّ مستقبل الديانات، كما استقرأ المؤلّف الدراسات الخاصّة في هذا الصدد، هو:

- أ. إنّ البشرية منتقلة من الماديات إلى الروحانيات، في حاضرها ومستقبلها.
 - ب. إنّ السلطة المدنية آخذة في الاستقلال عن السلطة الدينيّة، لكن يبقى الدين فعّالاً، وإن كان خارج السلطة في القيم النفسيّة الفردية والاجتماعيّة.
 - ج. إنّ العبادة قوّة روحيّة تمنع اليأس من أن يتسرّب إلى الإنسان، وهذا خير رادع عن المنكرات، وترقية للذوق، وترقية للوعي، فإذا رحل الدين حلّت الخرافة. لكنّ هذا لا يمنع من القول: إنّ العقل الصحيح هو وليد التفكير العلمي. وهذا يتطلّب ديانة صحيحة منزّهة عن الخرافة. وإنّ من الضروري أن تبقى العاطفة الدينيّة فعّالة في النفس الإنسانيّة، وأن يبقى الإنسان يحتفظ بها وهي أكثر نقاوة، بل يفضل أن يبقى معجباً بها، وبالكون المملوء بالإبداع والجمال والنفعة، وأن يتأمّل في القوى غير المتناهية، ويسعى دائماً وراء هدف اجتماعي وكوني صالح ونافع.
- ويقول غويو: المتدين الحقيقي هو الذي يجد في طلب الحقيقة، ويفكر فيها، ويحبّها، ويسعى نحو نفع الإنسان أينما كان، وأي دين اعتنق.
- بهذا أستطيع القول: إني أقدم عرضاً كافياً للكتاب، أرجو أن أكون قد قدّمت خلاصة وافية لمضمونه وخطابه النقدي.

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
 جنيهاً 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 جنيهاً أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Spring & Summer 2013 – 1434 7st Year – No. 26 - 27

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net