

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي  
العددان الرابع والخامس والثلاثون، السنة التاسعة،  
ربيع وصيف ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ

## □ شروط النشر:

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

رئيس التحرير  
حيدر حبّ الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهيبي

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

تنفيذ وإخراج  
*papyrus*

تصميم الغلاف  
Idea Creation



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

### المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

info@nosos.net

### التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلّتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث، قرب

مستشفى السان تيريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز

الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

### □ وكلاء التوزيع:

♦ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر  
فضل الله، طء، ص.ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة  
سجلماصة.

♦ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢- مكتبة  
العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب  
المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الفدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).  
٥- مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤).  
٦- دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد  
الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

♦ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).

♦ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢- سوق القدس - الطابق  
الأول - مؤسسة البلاغ. ٣- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:  
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).

♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

# المُتَوَكِّلَات

## □ كلمة التحرير

◀ خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي / الحلقة الأولى

حيدر حب الله ..... ٥

## □ دراسات

◀ الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث / القسم الأول

د. أبو القاسم فنائي ..... ١٥

◀ (كتب الضلال) وحرية التعبير

الشيخ مرتضى مطهري ..... ٥٣

◀ المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية / القسم الأول

د. السيد أحمد سادات ..... ٧١

◀ الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ..... ١٠١

◀ مقاصد الشريعة والقانون المقارن

أ. د. محمد كمال الدين إمام ..... ١٣٢

◀ رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

الشيخ عمّار عبد الأمير الفهداوي ..... ١٤٩

◀ مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجا

د. الشيخ صاحب محمد حسين نصّار ..... ١٦٣

◀ المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

أ. د. منى أحمد أبو زيد ..... ١٨٤

◀ الأسس الدينية للأصولية اليهودية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ..... ٢٠٦

◀ حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

د. حسن طالقاني ..... ٢٢٦

- ◀ قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الأول  
 د. الشيخ خالد الغفوري ..... ٢٤٤
- ◀ الذبح في منى، قراءة أخرى  
 الشيخ أحمد عابدين ..... ٢٦٥
- ◀ العنف ومنطق القوة في سيرورة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول  
 أ. نبيل علي صالح ..... ٢٨٧
- ◀ الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية  
 د. الشيخ محمد زروнди ..... ٢٩٩
- ◀ تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي  
 د. قويدري الأخضر ..... ٣١٤
- ◀ دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية  
 د. الشيخ حسين الخشن ..... ٣٣٩
- ◀ مقدمة في فقه البيئة والمحيط  
 د. محسن عميق ..... ٣٥٨
- ◀ كتاب «تحرير المجلة»، دوافع التأليف ومساراته  
 د. الشيخ محمد رحمانى ..... ٣٧٨
- ◀ أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية  
 د. أحمد النراقي ..... ٣٩٨
- ◀ فقه أهل البغي، في القرآن والسنة  
 د. مهرانز گلي ..... ٤٠٩

## □ قراءات

- ◀ طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص  
 أ. عماد الهلالي ..... ٤٢٢
- ◀ مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه  
 الشيخ رسول جعفریان ..... ٤٥٣



# خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي

. الحلقة الأولى .

(\*) حيدر حب الله

**الثابت والمتغير من موضوع عام إلى مفصل من مفاصل الدرس الاجتهادي**  
شغل موضوع الثابت والمتغير أذهان علماء المسلمين منذ فجر النهضة الإسلامية الحديثة. وقد طُرحت في هذا المجال نظريّات وطروحات كثيرة، وبحوث ونقاشات عدّة. لكنّ المؤسف - وبعد مرور حوالي القرن - أنّنا لا نجد لهذا البحث حضوراً في علم أصول الفقه حتّى هذه اللحظة، مع كونه أصولياً بامتياز؛ فإنّ علم الأصول هو المعنيّ بالقضايا البنيويّة التحتيّة التي تقوم عليها الشريعة، ومن الواضح أنّ الثابت والمتغير من أهمّ الموضوعات المعاصرة التي أدلى جملة من العلماء برأيهم فيها، من دون أن يتحوّل هذا البحث إلى جزء من البحوث الأصوليّة، أو أن يبحث الأعلام في بحوث الخارج التخصصيّة فيه.

ومن هنا أدعو بجدّ إلى الاهتمام به، على غرار الاهتمام الذي يوليه الأصوليون لمباحث الإطلاق والتقييد؛ فهو بحث لا يقلّ أهميّة وخطورة وعمقاً عن هذه الأبحاث، وليس بحثاً ثقافياً عاماً يمكن الوصول إلى نتيجة حاسمة فيه من خلال محاضرة أو ندوة صغيرة أو مقالة عابرة يكتبها باحث أو مثقّف أو عالم؛ فقد شغل هذا البحث كبار العلماء، كالصدر والطباطبائي وشمس الدين وغيرهم أيضاً. من هنا نتمنّى الاهتمام به؛ لنقدّم أجوبة متطوّرة على الدوام إزاء هذه الإشكاليّات التي تواجه

---

(\*) المحاضرة التي ألقيت في مركز السيد الشهيد الصدر الثاني، في مدينة قم في إيران، بتاريخ ١٢ - ٧ - ٢٠١٣م. مع بعض التعديل والتصرّف.

الإسلام، بل تواجه المشروع الإسلامي برُمته.

وفي سياق التدليل على سعة وعمق هذا البحث أذكر بالتجربة الشخصية التي مررتُ بها، وأنا أدرس بحوث هذا الموضوع في السنوات الماضية؛ إذ وجدتُ نفسي مضطراً إلى إلقاء أكثر من (٥٥) محاضرة فيه؛ نظراً لكثرة النظريات فيه وتعدد الاتجاهات الموجودة عند علمائنا ومفكرينا. من هنا أكرّر بأن أهمّ وظائف الحوزة العلمية والعلماء والمفكرين والفقهاء الاشتغال بهذه الموضوعات اشتغالاً جاداً؛ لتصبح جزءاً من دروسنا وبحوثنا اليومية؛ إذ كثيراً ما تُستغلّ هذه الموضوعات للنقد على الإسلام، والتعريض بمشروعه الإنساني.

### لماذا يندفع الفقيه المسلم لمعالجة موضوع الثابت والمتغير؟

وقبل أن نبدأ باستعراض المفاصل الأساسية لهذا العنوان بشكل موجز علينا أن نطرح هذا التساؤل: ما الذي يدفع الفقيه الإسلامي إلى معالجة إشكالية الثابت والمتغير؟

والجواب: يمكن الحديث عن عاملين أساسيين، هما اللذان يدفعان الفقيه الإسلامي إلى تناول هذا الموضوع ومعالجته:

#### ١. العامل الدفاعي.

#### ٢. العامل البنائي.

أما العامل الأول، فقد اجتاحت الطروحات الأيديولوجية والمدارس الفكرية العالم الإسلامي في خمسينات وستينات وسبعينات القرن المنصرم، ولا سيّما المدارس الماركسية والاشتراكية وأمثالها. وهذه الطروحات والأيديولوجيات كانت تتفاخر بأن لديها نظاماً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وتعليمياً وتربوياً، وأن النظام الإسلامي غير قادرٍ على الانسجام والتكيف مع متطلبات العصر، ولا يصلح إلا للمواءمة مع العصر الزراعي والقبلي الذي عفاً عليه الزمن، فكيف يمكن لنظامكم الفقهي والاجتهادي أن يواكب الحياة في العصر الحديث المليء بالتطور والتكنولوجيا؟... الحياة تتغير وفقهكم الإسلامي ثابت، فما هو السبيل لتناسب الثابت مع المتغير؟

• خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي / الحلقة الأولى

واجه المفكر والفقيه المسلم ثغرةً أساسيةً شكَّكتُ تحدياً بالنسبة إليه. فأين هو البرنامج الاقتصادي الإسلامي؟ وأين هو نظام العلاقات الدولية؟ وأين هو النظام البيئي؟!

نعم، يوجد نظامٌ عباديٌّ، يتلخَّص بالصلاة والصوم والحجَّ والخمس والزكاة وغيرها؛ وتوجد بعض الأمور المتعلقة بالأمور المدنية، كالبيع والنكاح والطلاق، لكن لا توجد نُظُمٌ بعنوانها العام. من هنا فإنَّ ما يدفع الفقيه المسلم إلى الدخول في غمار هذا البحث هو الدفاع عن الإسلام، ليقول: إنَّ هناك انسجاماً بين الإسلام والتغيرات والتحوُّلات، بين الحياة المتحوِّلة والفقه والشرعية الثابتة.

**أمَّا العامل الثاني** فهو أنَّ الفقيه والمفكر المسلم أراد أن يوضِّح إنَّ للإسلام مشروعَ دولةٍ، ومشروعَ مجتمعٍ، ومشروعَ حياة. وهذا هو الذي يُطلَق عليه في الدراسات المعاصرة (أسلمة الحياة). فكيف يمكن لك الحديث عن كلِّ مرافق الحياة من غير أن تكون لك رؤيةٌ شاملة؟! مع أنَّ الحياة المعاصرة تتبدَّل وتتحوَّل وتتغيَّر بشكلٍ متقارب وسريع. من هنا؛ ولكي ينطلق مشروع الدولة الإسلامية والحركة الإسلامية، أراد الفقيه والمفكر المسلم أن يضع جواباً عن هذه التساؤلات. فكيف يمكن له أن يسنَّ قوانينه للقرن العشرين على أساس قوانين جاءت في القرن السابع والثامن الميلاديين؟!

ربما يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات في علاج إشكالية الثابت والمتغير في القضايا الفردية الجزئية، لكنَّ الأمر ليس بهذه البساطة في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعلينا التفكير الجاد في سبيل إيجاد الحل المناسب لذلك.

وما يزيد هذا الأمر تعقيداً أنَّ الفقه يرى شمول الأحكام لجميع الوقائع الحياتية، حتَّى عُرِف عن الفقهاء هذه الكلمة: (ما من واقعةٍ إلَّا ولله فيها حكمٌ). ويستندون في ذلك إلى عدَّة أدلَّة؛ حيث أورد الحرُّ العاملي ما يقرب من سبعين رواية في باب (يتحدَّث عن أنَّ الشريعة تجيب على كلِّ الأمور الصغيرة والكبيرة)، وذلك من كتابه (الفصول المهمة في أصول الأئمة). وهذه قاعدةٌ تحتيَّة ثابتة عند الفقيه عادةً. ومن جهةٍ أخرى نلاحظ أنَّ الحياة مستجدَّة متطوِّرة، تحمل حوادث ووقائع ليس لها وجود في عصر التشريع الأوَّل، كما في الاستساخ البشري.

وعلى هذا، فما هو الحلّ الأنسب والأوفق لحلحلة هذه الإشكالية؟  
سأقوم هنا بتقديم طريقتي الخاصة، وتقسمي الخاص للمشهد الذي تحكي عنه النظريات. وسأقتصر على بعض النظريات المحدودة التي أتت في سياق الجواب عن هذا السؤال الكبير. وسأذكر - بحول الله - بعض الملاحظات النقدية العابرة؛ طلباً للاختصار. وقد لا يسعني الوقت لطرح رؤيتي الشخصية هنا؛ لأنها تقوم على سلسلة من البنيات التحتية التي لا تسمح طبيعة الموضوع بمعالجتها هنا.

### الاتجاهان المركزيان في معالجة الموضوع

وفي سياق معالجة هذا الموضوع وجد اتجاهان أساسيان، يمكن أن تتضوي تحتها جميع النظريات تقريباً:

**الاتجاه الأول:** إنّ الشريعة تستوعب كلّ مرافق الحياة، ولكنّ الأحكام في هذه الشريعة على نوعين: ثابتة؛ ومتغيرة ترجع إلى هذه الثابتة. فكما أنّ في القرآن متشابهات ترجع إلى المحكمات، كذلك الأمر في الشريعة أيضاً. ومن ثمّ فلا نقص في الشريعة بناءً على هذا الاتجاه. وهذا الاتجاه يميل للإسلامية.

**الاتجاه الثاني:** إنّ الشريعة كلّها متغيرة، ولا يوجد ثبات فيها. نعم، الثابت هو القيم الأخلاقية فقط. وهذا الاتجاه أقرب للعلمانية.

أولاً: أطروحات التيارات ذات الميول الإسلامية (مشروع المرجعية المساعدة)  
وإيضاحاً للاتجاه الأول طرح أتباعه تفسيراً له، حيث قالوا: كما أنّ لدينا ثوابت لدينا متغيرات تديرها مرجعية ثابتة مساعدة أيضاً. وقد وضعت الشريعة هذه المرجعيات الثابتة بغية سنّ القوانين. وقد انقسم أتباع هذا الاتجاه في تفسير وتحديد هذه المرجعية إلى ثلاث نظريات أساسية:

#### ١ - المرجعية المساعدة الإنسانية (ولاية الأمر)

يذهب السيد محمد باقر الصدر والعلامة محمد حسين الطباطبائي وأمثالهما إلى أنّ المرجعية المساعدة التي نرجع إليها في المتغيرات؛ لتعطينا القوانين المواكبة

للحياة، هي مرجعية ولاية الأمر.

**يقول السيد الطباطبائي:** «إن الأحكام والقوانين التي يجب تنفيذها في المجتمع

تنقسم من وجهة نظر الإسلام إلى نوعين، هما:

**النوع الأول:** الأحكام والقوانين التي لها جذر تكويني ثابت، مثل: احتياجات

الإنسان الطبيعيّة التي تفضي إلى مقتضيات ثابتة غير قابلة للتغيير؛ بحكم ارتباطها بالبنية التكوينية الثابتة للإنسان نفسه. فتبعاً لوجود مثل هذه المقتضيات الثابتة والحاجات غير المتغيرة يجب أن تكون هناك أحكام ثابتة، وذلك من قبيل: الأحكام والقوانين ذات الصلة بالملكيّة والاختصاص، وأحكام المعاملات والوراثة، وأحكام الزواج والطلاق واعتبار الأنساب، وأحكام الحدود والقصاص ونظائر ذلك.

ومن هذا القبيل: أحكام العبادات، التي تتركز إلى جذر ثابت، يتمثل برابطة الربوبيّة والعبودية، ممّا لا يمكن أن يطالها التغيير، أو ينالها الاهتزاز أبداً.

هذه السلسلة من الأحكام والقوانين هي بنفسها الشريعة الإسلامية، التي جاء بيان كليّاتها في القرآن الكريم، وتكفّلت السنّة النبويّة ببيان جزئياتها وتفصيلها. هذا اللون من الأحكام (الشريعة) لا طريق لنسخه أو إبطاله بنصّ القرآن وصريح السنّة.

**النوع الثاني:** الأحكام والقوانين ذات الصلة بالحياة اليومية للناس. ومثل هذه

القوانين تكون بالضرورة محكومةً بالتغيير، وذلك تبعاً للتغيير والاختلاف الذي يطرأ على طرق الحياة ووسائل معاش الناس من يوم إلى آخر؛ ومن عصرٍ إلى عصر.

ومثال هذه الأنظمة المتغيرة: التحوّلات التدريجيّة التي طرأت على وسائل النقل، بحيث كان بديهياً أن يقود وجود الطرق البريّة والبحريّة والجويّة إلى انبثاق أوضاع جديدة تستدعي بدورها إيجاد وتطبيق سلسلة من النظم الجديدة التي لم يكن لها حاجة في العصور السابقة». (الطباطبائي، الشيعة، نصّ الحوار مع المستشرق كوربان: ١٤١، تعريب: جواد علي كسّار، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط٢، ١٤١٨هـ، بيروت، لبنان).

وهكذا يخلص الطباطبائي إلى أن الأحكام من النوع الثاني هي التي يضعها ويسنّها وليّ الأمر (الحاكم الشرعي في الدولة الإسلاميّة)، في إطار الإسلام، وتبعاً

لمقتضيات المصالح الطارئة المستجدة، ثم ترتفع هذه الأحكام والقوانين وتسقط بصورة طبيعية تلقائية بمجرد انتفاء المصالح الموجبة لها. (انظر: الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي: ٣٥١، تعريب: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط٢، ١٤١٨هـ، بيروت، لبنان).

أما السيد محمد باقر الصدر فقد ذهب إلى أن الأحكام في الشريعة على نوعين: إلزامات، وهي الأمور الإلزامية التي نرجع فيها إلى النص؛ ومباحات، وهي الأمور التي يحق فيها لولي الأمر أن يشرع قوانين إلزامية تبعاً لما يراه من مصلحة، في ضوء المؤشرات العامة للشريعة الإسلامية، وهي التي اصطلح عليها بـ (منطقة الفراغ). (انظر: الصدر، اقتصادنا، المطبوع ضمن: موسوعة مؤلفات السيد الشهيد ٣: ٤٤٣ فما بعد؛ والإسلام يقود الحياة، المطبوع ضمن: موسوعة مؤلفات السيد الشهيد ٥: ٤٣).

فالنقطة التي يلتقي فيها السيد الصدر مع السيد الطباطبائي هي في وجود الثوابت والمتغيرات في الشريعة. أما الثوابت فالمرجعية فيها هي النصوص الدينية وأمثالها فقط؛ وأما المتغيرات فالمرجعية فيها ولي الأمر، الذي يحق له سن القوانين وفقاً لما يراه من المصلحة، في ضوء المؤشرات العامة للقيم والتشريعات الإسلامية.

لكن النقطة التي يختلفان فيها هي أن السيد الصدر حصر دائرة صلاحيات ولي الأمر في قسم المباحات فقط، أما السيد الطباطبائي فلم ينص على ذلك، بل قال: إن المرجعية في الأحكام المتغيرة هي ولي الأمر. على أن الأخير لا يسن القوانين بشكل مزاجي وفقاً لرأي هؤلاء، بل ينطلق في سنّها وفقاً للمؤشرات العامة حسب تعبير السيد الصدر، فهو يعي الأهداف الكبرى للشريعة، ويشرع القوانين الجزئية في إطارها وسياقاتها. وبهذا البيان يمكن سد الثغرة الحاصلة في ذلك.

وهذه القوانين الجزئية التي يسنّها ولي الأمر ملزمة؛ لكن إلزامها لا يصيرها جزءاً من الشريعة. وهذه نقطة مهمة؛ إذ قد تقول: إذا لم تكن أوامر ولي الأمر من الشريعة فلماذا يعاقب المكلف على مخالفتها، وهو لم يرتكب حراماً شرعياً إسلامياً؟!

وهنا يجيب هذا الاتجاه بأن المسألة ليست غريبة، بل هي أشبه بأمر الوالد ولده بجلب الماء؛ فإن هذا الأمر قد تجب طاعته شرعاً، لكنه ليس حكماً تشريعياً إلهياً.

• خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي / الحلقة الأولى

وخذ مثلاً آخر وهو: شخصٌ ما استأجرَكَ بعقدٍ موقعٍ بينكما أن تعمل في عمارة منزله. وهذا عقد (إجارة). والشرعية تجعل هذا العقد ملزماً للطرفين. فلو قال لك الشخص الذي استأجرَكَ: ضَع لي هذا الحجر هناك، أليس من الواجب شرعاً عليك أن تضع الحجر حيث طلب؟ إنَّه كذلك بالتأكيد؛ إذ بمقتضى عقد الإجارة تكون أنت ملزماً بأن تعمل بما يطلب منك الطرف الآخر، لكن هل وضع الحجر هناك هو جزءٌ من الدين، بحيث لو أردنا أن نشرح الدين فنحن نذكر وضع الحجر في هذا الموضع على أنه قضيةٌ دينية؟!

والجواب بالنفي بالتأكيد. فأنت هنا ملزمٌ بالطاعة، ولكن المضمون ليس جزءاً من الدين. وما هو جزءٌ من الدين هو وجوب الالتزام بالعقود الموقعة بين الناس. وهكذا الحال في إمكانية إلزام الزوجة بالتمكين عندما يريد الزوج، ولكن نفس طلب الزوج ليس جزءاً من الدين. وبهذا يمكن الجمع بين دينية الإلزام وعدم دينية المضمون الملزم به.

**ملاحظات على مرجعية ولاية الأمر في حلّ معضل الثابت والمتغير**

وقد سجل بعض العلماء - ويمكن أن تُضاف - ملاحظات ومناقشات أمام اتجاه الطبائبي والصدر، الذي يمثل اتجاهاً واسعاً داخل الرؤية الفقهية لكثير من الحركات الإسلامية اليوم. وسأكتفي ببعض الملاحظات، تاركاً تفصيل ذلك إلى الدراسات المختصة؛ إذ قد تبلغ الملاحظات هنا ما يقارب عشر ملاحظات، فصلناها في دروسنا الأصولية.

حين ينصّ السيّد الصدر على عنوان منطقة الفراغ فهل يعني من ذلك وجود فراغ حقيقي في الشريعة الإسلامية؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف هو السبيل للتوفيق بين هذا الفراغ وبين المنطلق الذي قرّره الأصوليون، والقائل: ما من واقعة إلا ولله فيها حكم؟!

وفي سبيل حلّ هذا الإعضال علينا أن نستبعد أن يكون المقصود من وجود منطقة فراغ الفراغ التشريعي؛ لأنّ هذا لا ينسجم مع البنية التحتية الأصولية الكلامية، والتي أثبتت - وفق رأي مشهور الفقهاء - عدم وجود فراغ تشريعي في

الشريعة الإسلامية.

وبعد استبعاد هذا اللون من الفراغ ينفتح المجال أمام لونٍ آخر من الفراغ يقع في دائرة المباح، وهو الذي يُصطلح عليه بـ (الفراغ الإلزامي). وهنا حين نرجع إلى وليّ الأمر فعلى أيّ أساسٍ يسنّ وليّ الأمر القوانين في هذه الدائرة؟ قالوا: هناك أساسان يعتمد عليهما وليّ الأمر في ذلك:

أ. العنوان الثانوي.

ب. المصلحة والمفسدة.

فإذا سنّ وليّ الأمر القوانين على أساس العنوان الثانوي فلا خلاف في هذا، إذا جاء ذلك مخالفاً للحكم الأولي. وليس هذا من مرجعية وليّ الأمر. بل إنّ بعض القواعد الفقهية - كقاعدة لا ضرر، ولا حرج - حاكمة على سائر الأدلة الأولية. وعلى هذا فإذا كان المقصود من سنّ القوانين الجديدة لمواكبة الحياة هو من خلال العودة إلى العناوين الثانوية الشرعية، كقاعدتي لا ضرر ولا حرج وقواعد التزاحم وغيرها، فهذا الأمر ليس جديداً؛ لأنّ جميع العلماء يقولون بذلك. بل حتّى من لا يرى وجود منطقة فراغ في الشريعة الإسلامية يذهب إلى ذلك. وطبعاً يبقى سؤال نتركه الآن: هل تستطيع العناوين الثانوية وحدها أن تخلق نظاماً تشريعياً مُعيّناً وواسعاً في ظلّ المتغيّرات الكثيرة؟!

أمّا إذا سنّ وليّ الأمر القوانين على أساس المنطلق الثاني (المصلحة والمفسدة)، بأن نقول: إنّ لوليّ الأمر ولاية ممنوحة له على المجتمع، كولاية الأب على الطفل الصغير القاصر. وإنّ هذه الولاية يمكنه إعمالها من غير حاجة إلى استخدام عناوين ثانوية أو غيرها، ولا يشترط فيها إلّا وجود المصلحة للمولّى عليهم، حيث يقوم الأب بتشخيص المصلحة بعقله المتواضع، ثمّ يسنّ القوانين لأولاده، منظماً أمورهم. وإنّ هذه الولاية التي في دائرة الأسرة يمكن توسعتها للأمة كلّها بالنسبة لوليّ الأمر. وهنا لا تلجأ الدولة الإسلامية إلى العناوين الثانوية، بل تمارس نفس الولاية التي أُعطيت للأب والجدّ على الأولاد؛ للتصرّف بشؤونهم وفقاً لما يروّنه من مصلحة لهم، فيكون هذا التدخل عن طريق دليل الولاية، لا عن طريق دليل العناوين الثانوية.

ونصوص السيّد الصدر تؤيّد هذا الافتراض، رغم أنّ ما كتبه الصدر عن هذا



• **خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي / الحلقة الأولى**

الموضوع . وللأسف . ليس سوى صفحات قليلة في كتابيّه: (اقتصادنا)؛ و(الإسلام يقود الحياة)، بنحو الاستطراد، ولو طرحه في بحوثه الأصوليّة لكان علاجه له وإيضاحه أكبر. من هنا كان لزاماً علينا الذهاب خلف عباراته المختصرة؛ للتكهّن بما يريد. والأمر كذلك عند العلامة الطباطبائي، فالبحث عنده جاء بشكلٍ استطرادي، وليس بنحو تأصيلي وتأسيسي موسّع.

**ومجمل القول عندهم:** إنّ ما يمارسه وليّ الأمر لا يرجع إلى العناوين الثانويّة بالضرورة، وإنّما إلى دليل ولايته، وإعمال القوانين وفقاً لما يراه من مصلحة. كما لا يحقّ له التدخل في الأحكام الشرعيّة؛ لكونها شرع الله الثابت. ولكن حيث إنّها مساحة مباحات فيكون تدخل وليّ الأمر فيها بالوضع والرفع غير مخالف لشرع الله عزّ وجلّ.

إذن إذا أردنا أن نحلّل نظريّة مرجعيّة ولاية الأمر المساعدة . والتي تبناها الطباطبائي والصدر و... - نلاحظ أنّها ترجع في حقيقة الأمر إلى دليل الولاية، الذي يسمح لوليّ الأمر بسنّ القوانين وفقاً لما يراه من المصلحة؛ لأنّ دليل الولاية يعطيه الصلاحيّة في هذه الدائرة، لا أنّه يرجع إلى العناوين الثانويّة بالضرورة.

وهنا يتّضح الفرق بين نظريّة الطباطبائي والصدر؛ فالأوّل لم يفرّق بين المباح وغيره. ومن هنا أشكلوا عليه بكون الترخيص الذي منحه لوليّ الأمر لازمه الاجتهاد في مقابل النصّ؛ لأنّ نظريّتك تقول: يمكن لوليّ الأمر سنّ القوانين في دائرة الإلزامات (= غير المباح) وفقاً لما يراه من مصلحة، وهذا بعينه تعطيلٌ للشرعية، في مقابل نظر وليّ الأمر، بلا دخول العناوين الثانويّة على الخطّ.

من هنا نلاحظ أنّ نصوص السيّد الصدر كانت أكثر دقّة من الزاوية الأصوليّة من عبارات الطباطبائي؛ لأنّ كلمات الأخير حملت ظاهراً استوحي منه أنّ لوليّ الأمر حقّ التدخل في المتغيّرات مطلقاً، سواء أكان فيها إلزام أم لا. وهذا خلاف النصّ الموجود في هذا الإطار.

وعليه، فمرجعية دليل الولاية إذا أخذ على إطلاقه ليشمل الإلزامات توقعنا في الاجتهاد المقابل للنصّ، أمّا إذا تمّ حصرها بالمباحات، كما فعل السيّد الصدر، فهي توقعنا في إشكاليّة أخرى، وهي أنّ الشريعة قد منحت العقل الإنسانيّ (عقل وليّ

الأمر) صلاحية سنّ القوانين في مدد زمنية طويلة تبعاً لحاجات البشر، وهذا إقرارٌ ضمنى حقيقيّ بأنّ الشريعة لم تكن قادرةً على أن تسنّ قوانين جميع الشعوب في جميع الأزمنة والأمكنة من خلال نصوصها التي ترجع إلى مئات السنين الماضية. وبهذا يأخذ الناقد العلماني وثيقةً إضافيةً من نصوص المفكرين الإسلاميين بأنهم يقرون بأنّ الشريعة ليست قادرة - من خلال نصوصها الأصلية - على تغطية جميع الوقائع، وأنّ مجموعةً وافرةً من الوقائع المستجدة قد مُنحت صلاحيةً تشخيص المصلحة والمفسدة فيها لوليّ الأمر، ليصدر قوانينه بهذا الصدد في دائرتها. وهذا نقضٌ حقيقي لقاعدة: ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ، وأمثال هذه القواعد، التي تفترض بوصفها مسلمّات قاطعة في الاجتهاد الشرعي!

وعليه، فنظرية مرجعية وليّ الأمر إما ترجع إلى العناوين الثانوية، فلا جديد فيها؛ أو ترجع إلى مرجعية العقل الإنساني في سدّ فراغ التقنين الديني، وهذا يناقض أصول مدرسة أصحاب هذه النظرية. إنّ نظرية مرجعية ولاية الأمر هنا مطالبةٌ بالجواب عن هذا التساؤل. وثمة ملاحظاتٌ عدّة أخرى نتركها للتفاصيل والمطوّلات.

- يتبع -

# الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث

. القسم الأول .

د. أبو القاسم فنائي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: حسن مطر

«مَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعْظُ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ»<sup>(١)</sup> (الإمام علي عليه السلام).

## ١- مدخل

سنعالج هنا مسار مواجهة الفقه التقليدي (الأخلاق الدينية) لتحديات العصر الحديث، وذلك من أجل بيان عناصر تأثير «الزمان والمكان على الاجتهاد»، وما هي أسباب «عدم كفاية الاجتهاد بمعناه المصطلح في الحوزات العلمية»؟ نرى أن «أخلاق الاجتهاد» هي الموضوع الأول الذي يحتاج إلى إعادة نظر جذرية معمقة. إن البحث في أخلاق الاجتهاد هو نوع من الاجتهاد في أصول ومباني الاجتهاد الفقهي، وهذا النوع من الاجتهاد يتقدم من الناحية المنطقية على الاجتهاد في الفروع. وبعبارة أخرى: إن أهم ما يتعين على علماء الدين فعله في الظروف الراهنة هو «إحداث التناغم بين أصول الدين وأصول العالم الحديث، وليس المناغمة بين فروع الدين وفروع العالم الحديث»<sup>(٢)</sup>. ولكن من الواضح أن النجاح في هذا الأمر رهناً بأن تكون لدينا معرفة عميقة وشاملة بالعالم الجديد من جهة، وإعادة النظر في مباني الاجتهاد في الدين والاجتهاد في الفقه من جهة أخرى. سنتحدث عن أسلوب البحث في الفقه التقليدي. وستكون لنا جولة

---

(\*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

على طرق الحلول التقليدية في مواجهة تحديات العصر الحديث. وأما سائر البحوث فإنها تختصّ ببيان خصائص العالم الحديث ومواطن اختلافه عن العالم القديم. إن أهميّة الخوض في هذه الخصائص تتجلى في:

١. إذا أردنا أن نجعل العصر الحديث دينياً يجب علينا أولاً أن نشدّز الهمم من أجل عصريّة المعرفة الدينيّة. وإن الفهم الديني الذي ترعرع في أذهان وضمائر سكان العالم القديم لا يستطيع تلبية الحاجة الدينيّة لسكان العالم الحديث.

٢. إذا أريد للنصوص الدينيّة القديمة التي خاطب بها الشارع سكان العالم القديم أن تعمّم على سكان العالم الحديث فإنها ستكون بحاجة إلى ترجمتها ثقافياً. وإن الناس الذين يعيشون في العالم الحديث لن يتمكّنوا من أن يكونوا فهماً صحيحاً ومعقولاً عن النصوص الدينيّة قبل العمل على ترجمتها ثقافياً، فضلاً عن تطبيقها والعمل بها، أو أن يتمكّن الدين من اتّخاذ الدور المناسب في تنظيم حياتهم.

إن من الأخطاء الاستراتيجية التي يرتكبها التفكير التقليدي هي أنه في مقام مواجهة العالم الحديث، وعند استنباطه لموقف الدين تجاه هذا العالم، يتوجه إلى «محاصيل» و«ثمار» هذا العالم، ويتجاهل «الجذور»، ويعمل على فصل الثمار عن الجذور، ويريدها كذلك، متصوراً أنه بالإمكان - مثلاً - إدارة المؤسسات والمنظمات الاجتماعيّة الحديثة على أساس الأخلاق والعقلانيّة التقليديّة (الفقه التقليدي)، وأنه بالإمكان الاستفادة بالشكل المطلوب من العلم والتكنولوجيا الحديثة، دون أن يكون هناك التزام بالأخلاق الحديثة، أو أنه بالإمكان فصل العلوم الطبيعيّة عن العلوم الإنسانيّة، وإحلال العلوم الإسلاميّة محلّ العلوم الإنسانيّة. إن أصحاب وحملة هذا النهج الفكري يتصورون أن «العالم الجديد هو نسخة مكبّرة عن العالم القديم»<sup>(٣)</sup>، ولذلك يمكن أن تكون القيم والمعايير السائدة في هذين العالمين واحدة، وأنه بالإمكان إدارة العالم الحديث من خلال ذات القيم والمعايير التي كانت سائدة في العالم القديم<sup>(٤)</sup>. إن هذا النوع من التفكير يصدر عن معرفة سطحيّة وغير ناضجة بشأن خصائص العالم الحديث وجذوره، وقيم فهمه وتفسيره للنصوص الدينيّة على هذه المعرفة. وبدلاً من السعي إلى رفع جهله وتصحيح فهمه يعمل على اتّهام الناقدين

المشفقين والمخلصين بعدم التدنُّن، أو ضعف الدين، والعمالة للأجنبيّ.

## ٢- أسلوب البحث في الفقه التقليدي

نقدّم في هذا القسم تقريراً مختصراً وإجمالياً عن أسلوب البحث السائد في الفقه التقليدي (عقلانيّة الفقه الراهن، أو أخلاق الاجتهاد كما هو). إن القسم الأكبر من علم أصول الفقه يعالج الأدلة التي يمكن توجيه وتبرير الأحكام الفقهية من خلال الاستناد إليها. إن هذا الجانب من علم الأصول في الحقيقة ناظرٌ إلى المباني المعرفيّة للفقه، وإن آراء الفقهاء في هذا الحقل تعكس فرضياتهم المعرفية.

وقد عمد الأصوليون إلى الاستفادة من الحالات الذهنية الثلاث، وهي: «القطع» و«الظنّ» و«الشكّ»، لتقسيم هذه الأدلة، حيث يذهبون إلى القول بأنه لو حصل للمكلف قطع بالحكم الشرعي كان ذلك القطع - أيّاً كان منشؤه - حجة عليه، كما يكون حجة على مقلّديه (في بعض الحالات). والمهمّ هنا هي الناحية النفسية من «القطع»، وليس الناحية المنطقية والمعرفية منه. إن القطع واليقين المبحوث عنه في علم الأصول يعتبر حجة، ولا يقتصر هذا القطع واليقين على القضايا المطابقة للواقع، بل يشمل حتى موارد الجهل المركّب وقطع القطّاع أيضاً<sup>(٥)</sup>. وبعبارة أخرى: إن القطع الذي يعتبر في علم الأصول أسّ الحجج يساوق «الجزم»، وهو عبارة عن حالة نفسية خاصة تقابل الظنّ والشكّ، سواء أكان منشؤه دليلاً منطقياً وموضوعياً وعماماً، أو علّة وهمية وخرافية، كما لو حصل له القطع بموت زيد في بغداد؛ بسبب تحليق غراب في البصرة، أو حصل ذلك القطع من الطرق المتعارفة أو غير المتعارفة، من قبيل: المنام والضرب بالرمل أو الخيرة والتتجيم. يرى علماء الأصول أنّ القطع هو أسّ الحجج، وأنّ حجية سائر الحجج يجب أن تثبت من خلال القطع واليقين، وأنّ حجية القطع من لوازمه الذاتية، فهي حجيّة «بديهية»، لا تقبل السلب والإثبات.

وعلى هذا الأساس تنقسم الأدلة التي يمكن الاستناد إليها في الفقه إلى قسمين: «الحجج» أو «الأمارات»؛ و«الأصول العملية». فلو حصل للمكلف قطع بالحكم الشرعي كان قطعه حجة، وحجية القطع لا تحتاج إلى إمضاء من قبل

الشارع؛ لأن الشارع لا يمكنه أن ينفي الحجية عن القطع. وأما في مورد الظنون فالأمر ليس كذلك؛ إذ إن حجية الظنون ليست ذاتية، ولذلك يجب في العمل على طبق الظن إثبات حجيتها على نحو القطع واليقين. يذهب الفقهاء إلى أن حجية الظن في مورد الأحكام الشرعية تحتاج إلى إمضاء الشارع، ويمكن للشارع أن يمضي حجية بعض الظنون، ويلغي حجية الظنون الأخرى.

تختلف آراء المدارس الفقهية السنية بشأن حجية الظنون. أما الأغلبية الغالبة من فقهاء الشيعة فتذهب إلى أن الشارع لم يُمضِ إلا حجية بعض الظنون النقلية، وألغى حجية سائر الظنون الأخرى. فلكي يتمكن من إثبات حكم من خلال الاستناد إلى الأدلة النقلية يجب إثبات اعتبار هذه الأدلة «سنداً» و«دلالة». من هنا يسعى علماء الأصول إلى إثبات حجية «خبر الواحد»، وحجية «ظواهر الكلام». والنتيجة التي يتم التوصل إليها من خلال البحث في حجية الظنون عادةً هي أن الشارع يرى أن الظنون العقلية و(التجريبية) فاقدة للاعتبار، وقد طالب المكلفين بعدم الاستناد إلى الأدلة العقلية و(التجريبية) الظنية في مقام الكشف عن الأحكام الشرعية.

نعم، لو أن الدليل العقلي أدى في مورد خاص إلى القطع كان حجة في ذلك المورد، بمعنى عدم وجود فرق بين القطع العقلي والقطع النقلي من حيث الاعتبار والحجية، ولكن هذه الموارد نادرة للغاية. ولذلك يرى أمثال السيد محمد باقر الصدر أن العقل من مصادر الأحكام الشرعية بـ «القوة»، إلا أن هذه القوة لا تبلغ مرحلة «الفعلية» أبداً<sup>(١)</sup>.

إن الظن غير المعتبر هو الظن الذي لم تثبت حجيته واعتباره الشرعي بدليل قطعي، فيجري عليه حكم الشك. وعلى المكلف عند الشك في الحكم الشرعي (وفيما لو كان عنده ظن غير نقلي بالحكم الشرعي) أن يرجع إلى الأصول العملية؛ ليعمل على طبقها ومقتضاها. والمراد من الشك هنا هو الشك بعد الفحص والبحث؛ وأما قبل الفحص والبحث في الحكم الشرعي فعليه أن يعمل على طبق الاحتياط.

وأما بعد الفحص والبحث فإن عثر على دليل معتبر على الحكم الشرعي كان ذلك الدليل حجة في حقه، بمعنى أنه إذا عمل على طبقه كان معذوراً، وإذا خالفه كان مستحقاً للعقاب. وأما إذا لم يعثر على دليل معتبر على الحكم الشرعي ففي

هذه الصورة إذا كان الحكم السابق للموضوع الذي يشكّ في حكمه الراهن معلوماً استصحب ذلك الحكم وعمل على طبقه، وأما إذا كان بدوره مشكوكاً أيضاً جرى عليه أصل البراءة (والإباحة)، أو الطهارة. هذا هو مجمل المباني المعرفية في الفقه الشيعي.

ومضافاً إلى ذلك فإنّ من أهمّ مسلّمات الفقه التقليدي ما يلي:

- ١- إن موضوع علم الفقه هو «فعل المكلفين».
- ٢- إن غاية الفقه هي الكشف عن تكاليف الناس. إن الحقوق التي يمكن أن تكون لبعض المكلفين تنتزع من تكاليف الآخرين، ولذلك كان علم الفقه علماً يتمحور حول التكليف.
- ٣- إنّ لكلّ شيء حكماً شرعياً، طبقاً للرواية القائلة: «إنّ لله في كلّ واقعة حكماً شرعياً، يشترك فيه العالم والجاهل»<sup>(٧)</sup>.
- ٤- إن الحكم الشرعي أبديّ وثابت، ولا يتغيّر، طبقاً للرواية القائلة: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»<sup>(٨)</sup>.
- ٥- إن الأحكام الشرعية تنشأ من المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية.
- ٦- إن العقل البشري المحدود والناقص عاجزٌ عن إدراك الأحكام الشرعية، وقاصرٌ عن بلوغ فلسفة وملاك هذه الأحكام، طبقاً للرواية القائلة: «إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة»<sup>(٩)</sup>.
- ٧- إن النموذج المناسب لفهم وتنظيم العلاقة بين الله والإنسان هو نموذج المالك والرقيق.
- ٨- إن حجّة الظنون النقلية (خبر الواحد؛ وظواهر الكلام) تستند إلى «سيرة العقلاء»، أو «عرف العقلاء»<sup>(١٠)</sup>.
- ٩- إن استنباط حكم الموضوعات الجديدة (المسائل المستحدثة) ممكنٌ من خلال إدراجها ضمن الموضوعات المطروحة في القرآن والسنة (الاجتهاد عبارة عن ردّ الفروع إلى الأصول، أو تطبيق الأصول على الفروع)، طبقاً للحديث القائل: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»<sup>(١١)</sup>.
- ١٠- عند عدم وجود حكم واقعي لموضوع في القرآن والسنة يكون حكمه

الظاهري هو البراءة أو الإباحة.

١١. إن الأصول الواردة في القرآن والسنة «جامعة» و«شاملة». وهي تتضمن الحكم الواقعي أو الحكم الظاهري لجميع الموضوعات والمسائل التي يحتاج إليها الناس إلى يوم القيامة (إن علم الفقه هو بالقوة علم كامل وجامع).
١٢. إن الفقه يلبي جميع حاجات البشر، فليس هناك موضوع لا يمكن للفقه إبداء الرأي بشأنه، أو لا يحق لهم إبداء الرأي بشأنه (الفقه نظرية إدارة المجتمع الإنساني من المهد إلى اللحد).

للحصول على صورة أوضح عن أخلاق الاجتهاد أو أخلاق البحث في الفقه التقليدي يمكن النظر في المثال التالي: يرى الفقهاء في البنك مؤسسة اقتصادية حديثة الظهور، ولا بد أن يكون لها حكم شرعي. ولكي نتعرف على ذلك الحكم يجب علينا الرجوع إلى القرآن والسنة. يبدأننا عندما نراجع القرآن والسنة، وفقاً لمنهج الفقه التقليدي، لا نعثر على حكم للبنك بوصفه مؤسسة اقتصادية متكاملة؛ لعدم وجود مثل هذه المؤسسة في صدر الإسلام أصلاً. ولذلك لا يمكن العثور على أثر لعنوان ومفهوم البنك في الآيات والروايات. إلا أن هذا لا يحدث مشكلة؛ إذ يمكن استنباط الحكم الشرعي للبنك من خلال اكتشاف حكم المعاملات التي تُجرى فيه، بمعنى أن للبنك هوية اعتبارية، فهو ليس سوى مجموعة من المعاملات الاقتصادية المتنوعة. وعليه يمكن تقسيم المعاملات المصرفية إلى قسمين، والقول: إن قسماً منها يندرج تحت عنوان المعاملات الربوية، وحيث إن الربا حرام في الشريعة الإسلامية، يكون هذا النوع من المعاملات المصرفية حراماً أيضاً، وأما المعاملات الأخرى، من قبيل: البيع والمزارة والمضاربة والمساواة، فهي حلال من الناحية الشرعية، ولا محذور فيها. من هنا يمكن القول: إن «البنك الإسلامي» يختلف عن «البنك اللإسلامي». ويجوز للمسلمين من الناحية الشرعية أن يؤسسوا لأنفسهم البنك اللاربوي، وأن تكون لهم بعض العلاقات الاقتصادية المشروعة من خلال هذا البنك. إلا أن آلية إلغاء الربا في البنك الإسلامي تتم من خلال تغيير شكل بعض المعاملات الربوية، لتغدو على شكل مرابحة أو مزارعة أو مضاربة أو مساواة، وبذلك نحصل على نتيجة مماثلة للنتيجة الحاصلة من خلال المعاملات الربوية، ولكن من طريق الشرط في ضمن العقد،



وضمنان الربح لصاحب المال؛ أو من طريق استبدال القرض الربوي بالشراء والبيع، دون أن يكون هناك عملٌ محرّم من الناحية الصورية.

ولكن من الجدير هنا أن نتساءل:

١. هل من الممكن تأسيس مثل هذا البنك أصلاً؟

٢. هل يمكن «إلغاء» و«استئصال» الربا في العالم المعاصر أصلاً؟ وهل يُعدّ ذلك من وظائف الحكومة الإسلامية أم أن أقصى ما يمكن للحكومة الإسلامية أن تقوم به هو خفض مقدار الربح، وذلك إلى المستوى الذي لا يتسبّب بحصول الركود الاقتصادي، ولا يؤدّي إلى ارتفاع نسبة الفقر؟

٣. ألا يؤدّي السعي إلى إلغاء المعاملات الربوية، وإحلال المربحة والمضاربة والمزارة والمساواة والقروض محلّها، إلى رفع قيمة الربا ومستوى التضخّم في الأسواق الحرّة، واتّساع الشرخ الطبقي في المجتمع، وازدياد الفقر والفساد الاقتصادي؟

٤. هل يمكن تحقيق مقاصد الشريعة بتحريم الربا، من خلال العمل على مجرد حذف عنوان الربا، وإقامة العلاقات الربوية تحت مسمّيات أخرى؟

٥. هل يُعدّ خفض البنك الذي هو «مؤسّسة» اقتصادية إلى مجرد «معاملات مصرفية»، ومن ثمّ تقسيم المعاملات المصرفية إلى قسمين: معاملات مشروعة؛ ومعاملات غير مشروعة، أو حلال؛ وحرام، طريقة صحيحة للكشف عن حكم الشرع بشأن «البنك» أم لا؟

٦. ألا يؤدّي هذا النوع من التعاطي مع الموضوعات وظواهر العالم المعاصر والحضارة الجديدة إلى عرقلة إنتاجيتها المطلوبة والمنشودة؟

٧. ألا يؤدّي مثل هذا الأمر إلى أزمات اقتصادية أم لا؟

٨. هل يعني كمال الدين أن يردّ حكم كلّ شيء في الشريعة؟

٩. هل الإطلاقات والعمومات الواردة في القرآن والسنة شاملة في عرف العقلاء

لمثل هذه الموضوعات أم لا؟

١٠. هل الربا الشائع في العصر الحديث يمثّل مصداقاً للربا المحرّم الذي كان سائداً في صدر الإسلام أم لا؟ وهل طبيعة وآلية الربا في العالم المعاصر تشبه طبيعة وآلية الربا في العالم القديم، أم أن هناك مجرد اشتراك لفظي بين هذين المفهومين؟

لا يحقّ للإنسان طرح هذا النوع من الأسئلة في إطار العقلانية الفقهية القائمة، كما لا يستطيع الإجابة عنها؛ فهي من الأمور التي لا صلة لها بالبشر، ويُعدّ طرحها نوعاً من التطفل والتدخل في شؤون الله، بمعنى أنّ هذا النوع من الأسئلة من وظائف ومسؤوليات الشارع الحصرية، وحيث إن الشارع عالمٌ بالغيب فلا شكّ في أنّه قد أخذ هذه الأمور في حكمه بنظر الاعتبار مسبقاً. وأما تكليفنا كمسلمين فهو أن نتعرّف على الأحكام الشرعية من خلال الطرق التي حدّدها الله تعالى لنا، وأن نعمل على تطبيقها.

بيد أن الفقهاء في إطار الفقه التقليدي يضطرون في مقام استنباط حكم الأمور المستحدثة إلى تجزئة تلك الأمور، و«تحويلها»<sup>(١٢)</sup> إلى أجزاء مصغرة كانت مورد ابتلاء الناس في صدر الإسلام وعصر حضور النبي (والأئمة المعصومين)، ويوجد حكمها في القرآن والسنة. فهؤلاء يسعون - من خلال استنباط حكم الأجزاء - إلى كشف حكم الكل أيضاً.

غير أننا هنا نلمس تجاهلاً كاملاً لأمر جوهريّ وهامّة، من قبيل:

١. إن هذا الكلّ قد لا يكون قابلاً للتجزئة.

٢. قد لا يمكن فصل ثمار الحادثة عن جذورها.

٣. لا يمكن فصل المؤسسات الحديثة عن الأخلاق والعقلانية التي قامت تلك المؤسسات على أساسها، والتي تكون جدوائيتها رهناً بإدارتها على أساس تلك الأخلاق والعقلانية.

وباختصار:

١. في العالم الحديث لا يمكن للفقه التقليدي أن يكون بديلاً عن الأخلاق

الاجتماعية.

٢. لا يمكن اختزال «المجتمع المدني»<sup>(١٣)</sup> بـ «مدينة النبي».

هذه فرضياتٌ جوهريّة، ومع ذلك يتمّ تجاهلها بالكامل.

إن هذا النوع من التعاطي مع الموضوعات الجديدة يعكس تجاهلاً أبعاد الجهات المعيارية (الأخلاقية والحقوقية) لهذه الموضوعات، كما يعبر أيضاً عن الاعتقاد بتقدّم الفقه على الأخلاق الاجتماعية، وإحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية. يذهب أغلب

الفقهاء إلى اعتبار «العالم الجديد نسخةً مكبَّرةً عن العالم القديم»<sup>(١٤)</sup>. ومن هنا فإنهم يذهبون إلى القول بأن أسلوب استنباط حكم الموضوعات الجديدة عبارةً عن تحويل وتنزيل هذه الموضوعات وإسقاطها على الموضوعات التي كانت قائمةً في العالم القديم. وهكذا فإن هؤلاء يتجاهلون حقيقة أن العالم الجديد يمتاز بأخلاقٍ وعقلانية (منظومة من القيم والمعايير) خاصّة ومختلفة، وبذلك فإن الاجتهاد والبحث الفقهي بشأن الموضوعات والمسائل الدائرة في هذا العالم إذا لم يقترن بالمعرفة العميقة والتخصُّصية بهذه الأخلاق والعقلانية سيفقد اعتباره بالكامل.

وبعبارةٍ أخرى: إن المنهج السائد في الاجتهاد يقوم على القول بأن مشروعية محاصيل الحداثة يتمّ من خلال تذكيتها «وذبحها على الطريقة الإسلامية»، والعمل على فصل الثمار عن الجذور. وإن المفاهيم والمقولات الجوهرية في العالم المعاصر؛ لكي تجد طريقها إلى ساحة الفكر والنشاط الإسلامي، لا بُدَّ من خفضها إلى المفاهيم المعروفة والسائدة في الثقافة الإسلامية، وبعبارةٍ أخرى: «لا بُدَّ من تحريفها». فعلى سبيل المثال: يجب أن تنتزل الديمقراطية ما فوق الدينية إلى الديمقراطية الدينية، ورأي الناس من خلال البيعة، والتحرُّب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يتحوّل المجتمع المدني إلى مدينة النبيّ، وأن تستبدل حكومة المشروطة (التي تتوقّف مشروعيتها على انسجام إدارتها مع حقوق الإنسان والقيم الأخلاقية) بحكومة المشروطة المشروعة (التي تتوقّف مشروعيتها على تناغم إدارتها مع الفتاوى الفقهية)، وبذلك يتمّ تفرغها عن مضمونها الأخلاقي والعقلاني، فلا يبقى منها سوى قشرة رقيقة. في حين أن هناك تساؤلات لا بُدَّ من الإجابة عنها قبل ذبح وتحريف هذه المقولات والتمثيل بها.

وإنّ بعض هذه التساؤلات عبارة عن:

١. هل تعتبر هذه المقولات أساساً من المقولات الدينية والفقهية، أم أنها تتخطى

الفقه والدين؟

٢. هل تعتبر دراسة هذه المقولات من صلاحيات الفقه؟

٣. هل القيم الأخلاقية والعقلانية الكامنة في جوهر هذه المقولات تعتبر من

المسلّمات والأصول المتفق عليها في علم الفقه، أم أنها خاضعة للفتاوى الفقهية؟

٤. هل يجب أصلاً إحراز المشروعية في جميع الموارد؟
  ٥. وإذا كان الأمر كذلك فهل إحراز مشروعية كل موضوع إنما تكون ممكنة من خلال الاستفادة من أسلوب التحقيق في الفقه التقليدي فقط؟
  ٦. هل المشروعية السياسية والأخلاقية هي ذات المشروعية الدينية؟
  ٧. هل تنقسم جميع الأشياء إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية، ودينية؛ وغير دينية، أم هناك الكثير من الأمور التي تتخطى الحالة الدينية والفقهية؟
- أرى أن العلاقة بين الثمار والجذور الحداثية علاقة «عضوية»، وليست علاقة «عرضية» و«اتفاقية». صحيح أن الحداثة لا ذات (essence) لها، ويمكن لها أن تتحقق على أشكال مختلفة ومتنوعة، بيد أن عدم امتلاك الذات لا يساوق ولا يستلزم عدم امتلاك «الذاتيات» (nature)، ولا يمكن انتزاع كل مفهوم من كل مصداق، وحمله على أي مصداق. إن صدق المفاهيم على المصاديق يتبع في حد ذاته معايير واقعية ومستقلة<sup>(١٥)</sup>، وإن جوهر الحداثة، التي هي عبارة عن الأخلاق والعقلانية الحديثة، تشترك في جميع أنواعها وأشكالها، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأديان. فهي رغم عدم امتلاكها للذات إلا أنها تشتمل على الذاتي والعرضي. والشيء الذي يفتقر إلى ذاتيات الدين لا يمكن تسميته ديناً. وإن الأنظمة الحكومية الفاقدة لذاتيات الديمقراطية (الأخلاق الديمقراطية) لا تستحق أن تسمى ديمقراطية أيضاً، وإلا سوف لا يكون هناك أي فرق بين الفاشية والديمقراطية أبداً.
- لست مفكراً ماهوياً، ولكن الذي أعرفه هو أن الذي يدعيه خبراء الماهوية هي أن للغرب ذاتاً وماهية وهوية لا تقبل التجزئة، وإن العلوم والحضارة والتكنولوجيا الغربية لا يمكن فصلها عن دوافع ونوايا مبتكرها ومبدعيها، وليس أمام الشرقيين من خيار سوى اعتناق هذه العلوم والحضارة والتكنولوجيا بالمطلق، أو رفضها بالمطلق. إن العلم والحضارة والتكنولوجيا الحديثة قد ترعرعت وتطوّرت في أحضان تصوّر خاص عن الإنسان والعقل والعقلانية والأخلاق الاجتماعية، ولا يمكن نقل هذا الوليد من ذلك الحضان، وإيداعه عند مرضعة أخرى. وبطبيعة الحال يمكن - إلى حد ما - فصل العلم والحضارة والتكنولوجيا لدى الغربيين عن أخلاقهم الفردية، بيد أن المستحيل هو إحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية لدى الغربيين.

وبعبارة أخرى: إن ما أريد قوله هو أننا حتّى لو فكّرنا ماهوياً لا نعدو أن نكون من البشر في الدرجة الأولى، ونحن مسلمون بالدرجة الثانية، وإيرانيون وشرقيون بالدرجات التالية، بمعنى أن هويتنا الإنسانية والعقلانية والأخلاقية متقدّمة على سائر الهويّات التي تفرزنا عن سائر الناس، بمنّ فيهم الغربيّون. ولا شيء من هذه الهويات الجزئية والمميّزة يمكنه أن يسدّ فراغ تلك الهوية المشتركة. وإن الاعتراف بالهوية الإنسانية، وتقديمها على سائر الهويات الأخرى، هو عين الاعتراف باللوازم والمقتضيات المعيارية لتلك الهوية، وعين تقديم هذه المعايير على اللوازم والمقتضيات المعيارية لسائر الهويّات الأخرى. وهذا يعني القول بالعقلانيّة الحديثة والأخلاق الاجتماعية القائمة على تلك العقلانية<sup>(١٦)</sup>.

كما أننا لا نعارض توطين الحداثة، شرط أن لا يتمّ ذلك من خلال «تذكيّتها وذبّحها على الطريقة الإسلامية»؛ لأنّ ذبح الحداثة على الطريقة الإسلامية سوف يحدث نزفاً في الدماء الجارية في الأوردة والشرابين الحيوية لهذه الحداثة، وسوف يؤدي ذلك إلى إزهاق روحها، وتفريغها من جوهرها ومضمونها<sup>(١٧)</sup>. هناك بين التقليد الأعمى للغرب وتذكية وذبّح الحداثة على الطريقة الإسلامية طريقاً ثالثاً، يتمثّل في التعاطي مع هذه الظاهرة ولوازمها برؤية نقدية. إلّا أنّ التعاطي النقدي مع الحداثة يختلف عن التعاطي الانتقائي معها، والقائم على الأحكام المسبقة، ويختلف عن فصل الثمار عن الجذور، ويختلف عن النقد الحداثي في ضوء الفهم التقليدي للدين<sup>(١٨)</sup>. إن التعاطي النقدي مع الحداثة رهنٌ بمعرفتها معرفة دقيقة وعميقة ومنصفة وحيادية، بعيدة عن الحبّ والبغض، ودون إصدار أحكام أيديولوجية مُسبّقة بشأنها. وإنّ مثل هذه المعرفة لن تكون ممكنة إلّا من خلال معرفة «ذاتيات» و«مقومات» و«جذور» هذه الحداثة.

### ٣- طرق الحلّ التقليديّة في مواجهة تحديات العصر الحديث

لقد دعا التفوّق السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية في مختلف الأصعدة، وما شهدته المجتمعات الإسلامية من التخلّف والانحطاط، بعض النُخب الإسلامية إلى الإذعان بوجود خللٍ في موضع معين. وعمد كلّ واحدٍ من هؤلاء المصلحين والمجددين إلى إعطاء وصفة لمعالجة ذلك الخلل، الأمر الذي يعبر عن إحساسهم بأوجاع المجتمع،

كما أنه يحكي في الوقت نفسه عمق إدراكهم لواقع العالم المعاصر، كما يعكس الأساليب التي ينتهجها هؤلاء المصلحون في تشخيص الأمراض، وطرق معالجتها، وما هي المدارس التي ينتمون إليها، والأطر الفكرية التي يتبعونها، كما يظهر مستوى وقوفهم على وجوه الاختلاف بين العالم الجديد والعالم القديم.

وفي ما يتعلق بكيفية مواجهة الفقه لتحديات العصر الحديث تمّ طرح بعض الحلول التي يمكن تصنيفها عبر عنوانين، هما: طرق الحلّ «التقليدية»؛ وطرق الحلّ «الحديثة». إن الحلول «التقليدية» تنطلق من العقلانية الفقهية، والقواعد المتبعة في الاجتهاد المصطلح بوصفها أموراً مفروغاً منها، مكتفية بالاجتهاد في «الفروع»، تاركة أخلاق الاجتهاد على حالها. أما طرق الحلول الحديثة فهي تشكك في اعتبار هذه الفرضيات، وتسعى - من خلال نقد المنهج التقليدي في الاجتهاد - إلى استبدالها بمنهج جديد، وإن هذه الحلول تتشدّد العلاج في الاجتهاد في «الأصول» أو الاجتهاد في «أخلاق الاجتهاد». وهنا سوف نستعرض الحلول التقليدية باختصار<sup>(١٩)</sup>، لننتقل بعد ذلك إلى بيان خصائص العالم الجديد. وأما البحث في بعض الحلول الحديثة فسوف تشكل موضوعاً لبحوث أخرى.

أما طريق الحلّ التقليدي الأول فيمكن في التمسك بـ «العناوين الثانوية» والاهتمام الجادّ بـ «الأحكام الثانوية». ويذهب أنصار هذا الحلّ إلى القول بأن الشارع الإسلامي كان منذ البداية مدركاً لـ «مقتضيات الزمان»، وقد تجلّت حكمته البالغة في جعل الأحكام الثانوية؛ إذ يعتقد هؤلاء أن أحكام الإسلام وإن كانت ثابتة وأبدية ولا يطلها التغيير، ولكنها تخلي مكانها عند عروض بعض العناوين الثانوية، من قبيل: «العُسْر» و«الحَرْج» و«الضَّرَر»، وتنحسر مؤقتاً لصالح هذه العناوين. وعلى هذا الأساس فإن وجود الأحكام الثانوية في صلب الشريعة تمنحها القدرة على المناورة والمرونة، وتجعل الفقه حيويّاً ومجديّاً عند مواجهة تحديات العصر الحديث. إن هذه الأحكام تضمن الثبات والخلود للشريعة من جهة، وتحول دون جمود هذه الأحكام وعرقلتها لتقدّم المجتمع من جهة أخرى<sup>(٢٠)</sup>.

أما طريقة الحلّ الثانية فتعتمد إلى تقسيم أحكام الشريعة إلى: أحكام «ثابتة»؛ و«متغيرة»، وتؤكد على وجود «منطقة الفراغ»<sup>(٢١)</sup> في حقل الشريعة، وحقّ المجتمع

الإسلامي أو الحاكم الإسلامي في ملء هذه المنطقة، وتسعى من خلال ذلك إلى إزالة الخلأ الحقوقي والمعياري الناشئ من الاحتكاك بالعالم الحديث.

لقد كانت طريقة الحل الأولى تعتمد إلى تقسيم أحكام الإسلام إلى أحكام أولية وثانوية، وتقوم على تصوّر أن التمسك بالأحكام الثانوية يمثل العصا السحرية لحل جميع المشاكل. أما طريقة الحلّ الثانية فتعتمد إلى تقسيم أحكام الإسلام إلى قسمين: الأحكام الإلهية؛ والأحكام الحكومية (أو الولائية)، وتبحث عن طرق العلاج في إقامة الحكومة الإسلامية، والتمسك بالأحكام الحكومية.

أما طريقة الحلّ الثالثة لمنشأ الأزمة والمشكلة فتكمن في القول بأن هذه الأزمة إنما تنشأ من تجاهل «مقاصد الشريعة» في مقام استنباط الأحكام. يقول أنصار هذه الطريقة: إن «أحكام» الشريعة تابعة لـ «مقاصد» الشريعة، وإن الفقهاء إذا كانت لديهم إطلاقة على مقاصد الشريعة عند استنباطهم لأحكامها سيحققون نجاحاً ملحوظاً في مواجهة تحديات العصر الحديث. يتمّ التعامل في هذا الحلّ مع أحكام الشريعة بوصفها أدوات يُراد منها تحقيق أهداف الشريعة، وبذلك تكون مطلوبة هذه الأحكام بوصفها أدوات، وليس لها أيّ مطلوبة أو قيمة ذاتية، بمعنى أن قيمة الأحكام الشرعية ترتبط بتلبيتها لمقاصد الشريعة فقط<sup>(٣٢)</sup>.

أما طريقة الحلّ الرابعة والأخيرة فتؤكد على «دور الزمان والمكان في الاجتهاد»، و«تقديم مصلحة النظام على الأحكام الأولية والثانوية عند التعارض فيما بينها». ويقوم هذا الحلّ على فرضية أن إخفاق الفقه التقليدي في مواجهة تحديات العصر الحديث ينشأ عن هذين العنصرين الأساسيين:

١. الغفلة عن دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وتغيّر الموضوعات إثر تغيّر الزمان والمكان.

٢. تجاهل أصل تقديم الأهمّ على المهمّ عند تعارض الأحكام، وأن حفظ النظام ومصلحته من أهمّ التكاليف الشرعية عند تعارضها مع سائر الأحكام الشرعية، فتقدّم على جميع الأحكام الأولية والثانوية.

وكما هو واضح فإن هذه الحلول تفترض التسليم بالأطر والمباني التي يقوم عليها الفقه التقليدي، ولا تشكل على أخلاق الاجتهاد أو أخلاق البحث والتفكير

الفقهي، وإنما ترى جذور المشكلة في أخطاء الفقهاء في «طريقة تطبيق» الأصول على الفروع، أو كيفية إدراج الموضوعات الجديدة تحت العناوين القديمة. وبعبارة أخرى: إن هذه الحلول تقرّ بكفاية وشمولية الأصول القديمة، ويقتصر نقدها على «الخطأ في التطبيق». فالحلّ الأول يقول: إن إخفاق الفقه التقليدي في مواجهة تحديات العصر الحديث ناشئ عن قيام الفقهاء بإدراج الموضوعات الجديدة في هامش العناوين «الأولية»، في حين أن هذه الموضوعات تمثل مصاديق للعناوين «الثانوية»، ويجب لذلك إدراجها في هامش العناوين الثانوية، وحمل العناوين الثانوية عليها.

والحلّ الثاني يقول: إن المشكلة تنشأ من أن الفقهاء يدرجون الموضوعات الجديدة ضمن العناوين الأولية أو الثانوية، ويحملون الأحكام الأولية أو الثانوية عليها، في حين أن هذه الموضوعات تقع في «منطقة الفراغ»، وإن على المجتمع أو الحاكم الإسلامي أن يحدّد الوظيفة فيها من طريق الحكم الولائي أو الحكم الحكومي.

وأما طريق الحلّ الثالث فيقول: حيث إن مقاصد الشريعة متقدّمة على أحكام الشريعة، وحيث إن تطبيق هذه الأحكام على الموضوعات الجديدة لا يلبي مقاصد الشريعة، إذن لا بدّ من توسيع دائرة الأحكام الشرعية، واعتبار النصوص المبيّنة لمقاصد الشريعة بوصفها جزءاً من مصادر الأحكام، وتخصيص أحكام الشرع بمقاصد الشريعة.

ويقوم الحلّ الرابع على فرضية تقول: إن إخفاق الفقه التقليدي، وعدم كفاية الاجتهاد المصطلح، ناشئ عن خطأ الفقهاء في «تحديد الموضوع»، و«تشخيص المصلحة».

وبكلمة واحدة: إن هذه الحلول تبقي على العقلانية والأخلاق التي يقوم الفقه على أساسها، ولا تدعو المخلصين إلى إعادة النّظر في تلك الأسس والمباني. وهذا هو مكن السرّ في اعتبار هذه الحلول حلولاً تقليدية.

وبطبيعة الحال فإن هذه الحلول - ولإنصاف - قد وضعت الإصبع على بعض الجراح التي يعاني منها الفقه التقليدي، وتقدّم بعض الحلول للبرء منها، ولكنها لا تقضي على المشكلة الرئيسية والأساسية التي يعاني منها الفقه في مواجهة تحديات



العصر الحديث. أرى أن هذه الحلول قد أثبتت فشلها في حلّ مشكلة الفقه التقليدي على المستوى العملي، وقد ثبت ذلك من خلال التجربة، إلا أن نقدها النظري لا يخلو من الفائدة.

إن الوجه المشترك بين هذه الحلول يكمن في أنها تؤكد على خطأ الفقهاء في «تحديد الموضوع»، بمعنى أنها تقول: إن الخطأ في «معرفة حكم» الموضوعات الجديدة ينشأ عن الخطأ في «معرفة الموضوع». ولكن لنا أن نتساءل:

١. لماذا يعمد الفقهاء - بدلاً من إدراج الموضوعات الجديدة في هامش العناوين الثانوية أو منطقة الفراغ، وحمل الأحكام الثانوية أو الحكومية عليها - إلى إدراجها في هامش العناوين الأولية، ويحملون عليها الأحكام الأولية أو الإلهية؟
٢. لماذا لا يأخذ الفقهاء مقاصد الشريعة بنظر الاعتبار في استنباط الأحكام الشرعية؟

٣. لماذا يخطئ الفقهاء في تشخيص الموضوعات، وفي تشخيص المصلحة؟
٤. ما هي الخصوصية في الموضوعات الجديدة التي يتم تجاهلها في البحوث الفقهية السائدة؟

إن جوابنا عن هذه الأسئلة هو أن الفقهاء في مقام الاجتهاد والبحث الفقهي يتبعون قيماً ومعايير معرفية وأخلاقية خاصة، وإن تلك القيم والمعايير تقول لهم وتطلب منهم فعل ذلك، وإذا كان هناك من إشكال فإنه يكمن في تلك القيم والمعايير، وليس في تطبيقها على الموارد الخاصة. وعليه فإن الحل الجذري للمشكلة يكمن في نقد «أخلاق الاجتهاد» و«العقلانية الفقهية». والمشكلة الرئيسة هي أن العقلانية الفقهية لا تتسجم مع العقلانية العرفية، أو أحكام العقل السليم. وعلى أي حال فإن البحث عن جواب لهذه الأسئلة يحوز على أهمية من ثلاث جهات:

١. إثبات أن المشكلة الرئيسة لا تكمن في ذات الفقه، وإنما تكمن في خارج الفقه، أي إنها تنشأ من «فلسفة الفقه» و«أخلاق الاجتهاد» أو «أخلاق البحث والتفكير الفقهي»، ومن «المسلّمات» الفلسفية (المعرفية والأخلاقية) والكلامية التي يقوم عليها الفقه التقليدي. ولذلك يجب أن يبدأ العلاج قبل كل شيء من هذه المناشئ.

٢. إثبات سبب عجز الحلول التقليدية عن معالجة المشكلة بشكل جذري.  
٣. تبرير هذه الحلول، وبيان أسباب حاجة الفقهاء الضرورية إلى «تشخيص الموضوع»، و«تقييم المصلحة»، و«تحديد الغاية». ولماذا لا تبحث هذه الأمور الثلاثة بالشكل المطلوب؟

إن دراسة هذه الأسئلة تتوقف على التحقيق في حل الموضوعات الثلاثة التالية:

١. طبيعة الاستدلال الفقهي.
  ٢. العلاقة بين «الحكم» و«الموضوع».
  ٣. العلاقة بين «تشخيص الحكم» و«تشخيص الموضوع».
- وقد بحثنا في هذه الموضوعات الثلاثة في مقالات أخرى<sup>(٣٣)</sup>. ولكن لا بد من التأكيد هنا على بعض المسائل، وهي:

١. إن إخفاق وفشل الفقه التقليدي في مواجهة تحديات العصر الحديث لا ينشأ دائماً من الخطأ في «تحديد الموضوع»، وليس هو مجرد «خطأ في التطبيق»، وإنما ينشأ في الغالب من الخطأ في تحديد ذات الحكم الشرعي الكلي، أو تعيين حدوده وقيوده وشروطه.

٢. إن الخطأ في تشخيص الموضوعات الجديدة (ثمار ومحاصيل الحداثة) ينشأ عادةً من تجاهل العقلانية والأخلاق التي تسود العالم الجديد.

٣. إن تحديد الموضوع لا يلعب دوراً في مقام تطبيق الأصول على الفروع، والأحكام العامة على مصاديقها، فحسب، بل يلعب دوراً حتى في مقام تشخيص الأحكام الكلية، وتحديد ما إذا كانت هذه الأحكام تاريخية أو أنها تتخطى التاريخ أيضاً.

٤. إن تصحيح هذه الأخطاء يتوقف من جهة على معرفة خصائص العالم الجديد، ومن ناحية أخرى يتوقف على نقد المباني ومسلّمات الفقه التقليدي، وتصحيح «أخلاق الاجتهاد» و«العقلانية الفقهية».

#### ٤- خصائص العالم الجديد

لقد عرض الدكتور سروش في كتاباته فهرستاً جامعاً نسبياً بشأن خصائص

العالم الجديد؛ إذ يرى أن العالم الجديد هو نتاج تحوّل حاصل بفعل ظهور وتطوّر العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، في المجالات الأربعة التالية: «الأدوات»، و«الغايات»، و«المفاهيم» (التصورات)، و«المسلّمات» (التصديقات)<sup>(٢٤)</sup>. إن العالم الجديد هو عالم الأدوات الجديدة، بيدّ أن الأدوات ليست عقيمة، وإنما هي منجبة للغايات<sup>(٢٥)</sup>، والتكنولوجيا تصنع الثقافات<sup>(٢٦)</sup>، بمعنى أن تغيير الأدوات والأهداف يستتبع حدوث تغيير في المفاهيم (التصورات) والمسلّمات (التصديقات) أيضاً<sup>(٢٧)</sup>. إن «كلّ مرحلة تشتمل على بديهيات لا يُختلف عليها»، وإن «لكلّ مرحلة عقلانياتها الخاصة التي تعتبر مسألة بديهية لا تقبل التشكيك»<sup>(٢٨)</sup>. إن علامة الدخول إلى العالم الجديد تكمن في تحوّل الأمور غير الطبيعية إلى أمور طبيعية، وتحوّل الاستثناء إلى قاعدة، وتغيير مواضع الأصول والفروع<sup>(٢٩)</sup>. و«إذا كان لا بدّ من أن يكون هناك اجتهاد فيجب أن يكون في تطبيق أصول الدين على أصول العالم الجديد، وليس في تطبيق فروع الدين على فروع العالم الجديد»<sup>(٣٠)</sup>. وإن «الفقيه الذي يجهل مسلّمات وبديهيات الإنسان المعاصر... لن ينجح في إدراك وحلّ المسائل الحقوقية المتأثرة بها أيضاً»<sup>(٣١)</sup>.

تكمن إحدى أهمّ الاختلافات بين العالم الجديد والعالم القديم في تغيير نظرة الناس إلى العالم؛ حيث إن هذه النظرة قد طرأ عليها التغيّر من ناحيتين:

**الأولى:** إن نظرة الإنسان الحداثي إلى العالم نظرة «آليّة».

**الثانية:** إن الإنسان الحداثي لا ينظر إلى النظم الموجود بوصفه أفضل أنواع النظم الممكن، ولذلك لا يقتنع بتفسير العالم كما كان الحال بالنسبة إلى أسلافه، وإنما يسعى إلى إحداث تغيير فيه<sup>(٣٢)</sup>.

أما الفوارق الأخرى بين العالم القديم والعالم الجديد فهي عبارة عن: حلول «الإرادة» محلّ «الحق»، واستبدال «محورية التكليف» بـ «محورية الحق»<sup>(٣٣)</sup>، على ما سيأتي تفصيله لاحقاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إحلال «النزعة التشكيكية» و«النزعة الظنية» محلّ «النزعة اليقينية» و«النزعة الجزمية»<sup>(٣٤)</sup>، وهكذا «العلمانية»<sup>(٣٥)</sup>. كما عمد الأستاذ مصطفى مكيان - في مقالٍ تفصيلي له تحت عنوان: «معنويّ: گوهر أديان»<sup>(٣٦)</sup> - إلى تعداد عناصر الحداثة، من خلال تقسيمها إلى: عناصر حتمية؛ وعناصر غير حتمية<sup>(٣٧)</sup>، حيث يذهب إلى القول بأن للحداثة ستّة عناصر

حتمية، وهي:

١. اتّباع الدليل.
  ٢. عدم الثقة بالنقل التاريخي.
  ٣. العلمانية، أو قابلية الإثبات الدنيوي.
  ٤. انهيار الأنظمة ما بعد الطبيعية الشاملة.
  ٥. رفع هالة القداسة عن الأشخاص أو الدعوة إلى المساواة.
  ٦. فصل الذاتيات عن العَرَضِيَّات، أو الفصل بين الظرف والمظروف<sup>(٣٨)</sup>.
- ويرى الأستاذ مَلَكِيَّان أن «العقلانية» من أكبر الخصائص الحتمية في الحداثة<sup>(٣٩)</sup>، والعقلانية تساق «إقامة الدليل». وهذا لا ينسجم مع تعبدية الفهم التقليدي للدين التاريخي؛ وذلك لأن الاستدلال لا يتناغم مع التعبد<sup>(٤٠)</sup>. وإن عدم انسجام التعبد مع الاستدلال يعود إلى اختلاف الصيغة الصورية لهما. ويرى الأستاذ مَلَكِيَّان أن الصيغة الصورية للتعبد عبارة عن: «إن (أ) هي (ب)؛ لأن هذا ما تقوله (s)». في حين أن الصيغة الصورية للاستدلال عبارة عن: «إن (أ) هي (ب)، لأن (أ) هي (ج)، و(ج) هي (ب)»<sup>(٤١)</sup>.
- إن عدم الوثوق بالنقل التاريخي يعني أن القضايا التاريخية ليست قطعية، ولا يمكن الحديث عن التاريخ بضررٍ قاطع، وهذا لا يعني إلغاء الرؤية التاريخية التي تمثل واحدة من الخصائص المعرفية للإنسان المعاصر<sup>(٤٢)</sup>.
- إن العلمانية أو «الحلول في المكان واللحظة الراهنة» تعني أن طريقة حلّ المسائل والمشاكل الدنيوية يجب أن يكون بالإمكان اختبارها في هذه الدنيا، وأن تظهر نتائجها في هذه الدنيا أيضاً<sup>(٤٣)</sup>. وهذه الخصوصية لا تعني إنكار الآخرة، أو تأثير طرق حلّ المسائل والمشاكل الدنيوية في الحياة الأخروية، وإنما تعني أن المختبر الذي يتم فيه البتّ بهذه الحلول يكمن في هذه الدنيا<sup>(٤٤)</sup>.
- أما الخصيصة الرابعة للحداثة فتكمن في اهتزاز المذاهب ما بعد الطبيعية التقليدية الجامعة. إن هذه المذاهب تشتمل على خصوصيتين رئيسيتين، وهما:
- أولاً: إنها تقدّم تفسيراً جامعاً لكل شيء، من الحبّة إلى القبة.
- وثانياً: إنها تستند إلى «العقل الشهودي»<sup>(٤٥)</sup> و«الاستدلال» و«الأساطير»، وتستمد

من جميع هذه القنوات<sup>(٤٦)</sup>.

أما الخصوصية الخامسة للحادثة فهي نفي القداسة عن الأشخاص، والمطالبة بالمساواة للجميع. «فالحادثة تنظر إلى الجميع بعين واحدة. وهذا هو معنى المساواة بين الجميع. وإن بإمكان كل شخص أن يقول ما يريد، فإن كان ما يقوله معقولاً أخذنا به، وإن لم يكن معقولاً رفضناه»<sup>(٤٧)</sup>.

وبالتالي فإن الخصوصية الحتمية السادسة والأخيرة للحادثة عبارة عن اعتبار تاريخية أو عدم تاريخية بعض التعاليم النظرية والأحكام العملية للأديان، وإن هذه الأمور لا دخل لها في سعادة الإنسان وشقائه، وإن الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين<sup>(٤٨)</sup>.

أرى أن خصائص العالم الجديد الأكثر تأثيراً في فهم واستنباط الأحكام الشرعية عبارة عن:

١. العلمانية.

٢. حلول الإرادة محلّ الحق.

٣. العقلانية والأخلاق الحديثة.

٤. الاعتقاد بتاريخية جانب من الشريعة.

٥. إمكانية اختبار المدّعين الدينية دنيوياً.

وسوف نتناول ضرورة أسلوب الفصل بين الدين التاريخي والدين الذي يتخطى التاريخ في دراسة لاحقة بشكل تفصيلي. أما «العلمانية» و«حلول الإرادة محلّ الحق»، و«الأخلاق الحديثة» فسوف نتعرض لها لاحقاً. وأما «إمكانية اختبار المدّعين الدينية دنيوياً» فلن نتعرض لها في هذا الكتاب<sup>(٤٩)</sup>، وإنما نكتفي بالقول: إن جوهر هذه الدعوى يمكن تلخيصها بالبيت الشعري الذي يقول فيه حافظ الشيرازي: حيث أسعد اليوم بجنة حاضرة، دعني من حديث جنة مضمونة للزاهد في حُجُب الغيب. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الخصائص ليست على وتيرة واحدة من حيث الأهمية، وإن بعضها يُستخرج ويُستنبط من البعض الآخر.

## أ- العلمانية

هناك الكثير من التعاريف للعلمانية، بيد أن الدكتور سرور يذهب إلى القول

بأن القاسم المشترك بين جميع هذه التعاريف يتمثل بـ «فصل الدين عن الدولة»، رغم أن فصل الدين عن الدولة من أدنى نتائج العلمانية<sup>(٥٠)</sup>. وأضاف قائلاً: إذا أردنا اختزال ماهية العلمانية في ثلاث جملٍ أمكن لنا الخروج بهذه النتيجة:

أ. العمل على طبق الدوافع غير الدينية.

ب. تفسير الكون والحياة والإنسان وفقاً للمفاهيم والمقولات غير الدينية.

ج. كشف استقلال مقولات من قبيل: العلم والسياسة و... عن الدين<sup>(٥١)</sup>.

ينقب الدكتور سرور عن جذور العلمانية في «دوافع» و«أفكار» الإنسان، ويذهب إلى الاعتقاد بأن العالم الحديث قد شهد علمنة في الدوافع والأفكار<sup>(٥٢)</sup>؛ إذ يقول: «...إن العلمانية تعني الانتماء إلى هذا العالم، وتعني توجيه الأنظار إلى هذا العالم، وقطعها عن العوالم الأخرى - على فرض وجودها -، أو الغفلة عن تلك العوالم، سواء أكانت موجودة أم لم تكن موجودة. وإن تلك العوالم لا تتجاوز العالمين، وهما: عالم ما وراء المادة؛ وعالم الآخرة.... كما يمكن تصوّر عالَمين آخرين، ويمكن لكلٍّ منهما أن يترك تأثيراً قاطعاً وحاسماً على أفكارنا، وعلى دوافعنا أيضاً. وعندما نتجاوز هذين العالمين - من خلال إنكارهما أو عدم الاهتمام بهما - سيغدو عالمنا بطبيعة الحال عالماً أصغر، وعندها سوف تتغيّر دوافعنا، وتتغيّر أفكارنا أيضاً<sup>(٥٣)</sup>».

إن علمنة الدوافع تعني «العمل على طبق العقل المحض»، و«جعل أحكام العقل محوراً للحياة»، و«العودة إلى العقل الجمعي»<sup>(٥٤)</sup>. إن علمنة الدوافع لا ينبثق عن الأهواء، ولا يقوم على الجهل، وإنما ينبثق عن منطق أن «العقل البشري يدرك الصالح من الطالح، وأن الله قد أمضى حكم العقل، وعليه لا مانع من اكتفاء الإنسان بعقله، وينزع عن ذهنه التفكير بالله، ودين الله»<sup>(٥٥)</sup>.

هناك غموضٌ حول علمنة الدوافع، ولا بُدَّ من العمل على رفع ذلك الغموض قبل

مواصلة البحث.

**فأولاً:** كما يتّضح من كلام الدكتور سرور فإن مراده من علمنة «الدوافع» هو علمنة «الأخلاق»، وليس مجرد علمنة الدوافع. وقد ذكرنا في كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) أن علمنة الأخلاق تعني علمنة النوايا والدوافع الأخلاقية أيضاً. والأولى تعني أن الحسن والقبح والواجب والمحظور الأخلاقي لا ينبثق عن إرادة وحكم الإله

الشارع، ولذلك يمكن التعرف عليه من طريق العقل المحض. والثاني يعني أن أخلاقية العمل ليس رهنًا بامتلاك الدوافع الدينية بالمعنى الخاص للكلمة. إن الدوافع الدينية الخاصة عبارة عن: التقرب إلى الله، وكسب مرضاته، والحصول على الثواب الأخروي، والدخول إلى الجنة، والخلاص من العذاب الأخروي، والنجاة من النار. وعليه يمكن القول:

١- إن علمنة الدوافع الأخلاقية تعدّ من تداعيات علمنة الأفكار الأخلاقية.

٢- إن علمنة الدوافع أخصّ من علمنة الأخلاق.

**وثانيًا:** إن علمنة التفكير الأخلاقي لا يستلزم تجاهل التعاليم والأحكام الدينية على المستوى العملي، وإنما تعني أن أحكام الدين ليست حكمًا على الأخلاق، وإن الفقه لا يمكنه أن يملأ فراغ الأخلاق، ولا يحل محلّها، بل إن حكم الأخلاق هو «الشاهد المثالي»، أو على حدّ تعبير الدكتور سروش: هو «العقل الحر».

**وثالثًا:** إن علمنة الدوافع لا تتنافى مع الدين والتدين. وإن الذي يتنافى مع الدين هو نوع خاص من الدوافع، التي لا تتسجم حتّى مع الأخلاق. تذهب الأديان الإلهية إلى اعتبار الله كائنًا أخلاقيًا، وأن فعله أخلاقي أيضًا، في حين أن دوافع الله في أفعاله لا تكون بدافع التقرب من ذاته، أو كسب مرضاة نفسه، أو الحصول على الثواب، والخلاص من العقاب. إن للدافع والنية أنواعًا ومراتب، وإن أفضل الدوافع من زاوية الدين نفسه هي أن يأتي المرء بالعمل لمجرد اتّصافه بالحسن، أو لكونه تكليفيًا، أو أن يترك العمل لمجرد اتّصافه بالقبح، بمعنى أن يكون ذات الحسن وذات القبح هو المحرّك، ولا يحتاج لفعل الأمر أو تركه إلى محرّك آخر يُفرض من الخارج. يذهب فلاسفة الأخلاق الوظيفية إلى القول بأن أفضل الدوافع الأخلاقية عبارة عن «الشعور بالمسؤولية»<sup>(٥٦)</sup>.

إن هذا الدافع هو دافع الأحرار، وإن الأحرار - وفقًا لفلاسفة الأخلاق من أتباع مدرسة كانت - هم العقلاء بشكل كامل أو بالمقدار الكافي، وإن مجرد إداركهم للحسن والقبح أو الصواب والخطأ يكفي لتحريكهم نحو القيام بالعمل أو تركه. وهذا الأمر لا يتنافى مع مرضاة الله؛ لأن مرضاة الله في أن يقوم المرء بالعمل على طبق ما يحكم به عقله، وأن يقوم بالفعل الحسن لمجرد كونه حسنًا، وأن يترك الفعل

القبیح لمجرّد كونه قبيحاً.

ورابعاً: إن العقل الأخلاقي - كما سيّضح - يختلف عن العقل المصلحي والنفعي، وإن التنزّل بالعقل العملي إلى مجرّد عقل نفعي إنّما يمثّل مجرد واحد من الآراء المطروحة في هذا المجال.

إلا أن مراد الدكتور سرّوش من علمنة الأفكار هو علمنة «العقل النظري»، وصيرورته علمياً. وإن صيرورة العقل علمياً تعني أن لا يأتي المرء على ذكر العلل الميتافيزيقية وما وراء الطبعي عند تفسيره وشرحه للحوادث والظواهر الطبيعية. وإن هذا الأمر هو مقتضى الأسلوب العلمي (التجريبي)، ودليل على التواضع العلمي.

إن العلم التجريبي الحديث يعتبر من الناحية الأسلوبية أسلوباً «مادياً». وأساساً فإن الاختلاف الهام بين العلم التجريبي الحديث والعلم التجريبي ما قبل الحديث يكمن في هذه النقطة: إن علماء عالم ما قبل الحداثة حتّى عندما كانوا يرجعون إلى التجربة فإنهم كانوا يبحثون عن «العلل الغائية»، وليس عن «العلل الإعدادية»، وإن التفسير الذي تقدّمه عن الظواهر الطبيعية كان تفسيراً «طبيعياً»، وليس تفسيراً «قسرياً»، بمعنى أن الذي كان يتمّ في ذلك العلم هو تفسير الحوادث والظواهر من خلال إرجاعها إلى «الطبع» والأداء والغاية أو الموقع الطبيعي للأنواع الطبيعية، وليس من خلال الإرجاع إلى العلل الخارجية والقسرية (الإعدادية) لتلك الحوادث والظواهر. وأما في العلم الحديث فقد حلّ السؤال عن «الكيفية» محلّ السؤال عن «الأسباب»، وصار تفسير الظواهر الطبيعية يتمّ من خلال مجرّد إرجاعها إلى عللها الإعدادية، وهي العلل التي تكون من جنس الحوادث والظواهر الطبيعية، والتي يمكن إخضاعها للتجربة الحسّية بشكل مباشر أو غير مباشر.

ومن أهمّ مسلّمات الأسلوب العلمي:

١. أن مساحة البحث العلمي تنحصر بـ «الطبيعة».

٢. أن لكلّ حادثة وظاهرة طبيعية علّة «طبيعية»، وإن اكتشافها يعتبر غاية للعلم التجريبي.

إن العلم التجريبي الحديث «العلماني» يعني «ما بعد الديني»، وهو ساكت و«حيادي» تجاه وجود ما وراء الطبيعة والأمور الميتافيزيقية، وتدخّلها في الطبيعة. وهذا



يُشكّل أهمّ تفاوت بين المادية أو النزعة الطبيعية «الأسلوبية»<sup>(٥٧)</sup> وبين المادية أو النزعة الطبيعية «الماهوية»<sup>(٥٨)</sup>. إن المادية الماهوية نظرية فلسفية وميتافيزيقية في حقل الوجود يعتبر على أساسها عالم الوجود مساوياً ومساوفاً لعالم المادة والطبيعة. وبطبيعة الحال يذهب الماديون الماهويون إلى القول بأن هذه النظرية الفلسفية تحظى بدعامة علمية، بيد أن استنتاج المادية الماهوية (الفلسفية) من المادية الأسلوبية (العلمية) هو نوع من المغالطة؛ إذ هناك بين العلم والفلسفة حائل منطقي، يحول دون تبرير النظريات الفلسفية على أساس المقدمات العلمية المحضة، وبالعكس.

إن العلمانية العلمية والمادية الأسلوبية (العلمية) تتسجم مع الدين والاعتقاد بوجود الله، وتدخّله في خلق الكون، وتبعية الأحداث والظواهر الطبيعية لإرادته ومشيّته، ولا تنفي هذه الأمور. وبهذا المعنى فإن العلم لا يشكل منافساً للدين أبداً<sup>(٥٩)</sup>. أما المادية الماهوية فهي منافسة للدين، بل هي عدوّته، وتحاول الحلول محلّه. ليس للمادية الماهوية صلة بالعلم التجريبي. وبعبارة أخرى: إن التفسير العلمي (التجريبي) للحوادث والظواهر الطبيعية متناغم مع التفسير الديني لهذه الحوادث والظواهر، ويمكن الجمع بينهما، في حين أن التفسير المادي لهذه الحوادث والظواهر - الذي هو نوع من التفسير الفلسفي - يتنافى مع تفسيرها الديني، ويعتبر منافساً له. إن المادية الماهوية هي في الحقيقة نوع من الدين، في حين أن المادية الأسلوبية مقولة ما فوق دينية. ولا يخفى أن بعض المؤمنين ليس لديه تصوّر صحيح بشأن العلاقة بين الله والخلق؛ إذ يروّن الله في عرض العلل الطبيعية، ويعتبرونه مثل «نيوتن»؛ بوصفه «سأداً للثغرات»، ومالاً لفجوات النظريات العلمية. وبذلك يعتبرون التفسير الديني والبيان العلمي شيئاً واحداً، ومع امتلاكهم للتفسير الأوّل لا يجدون حاجة لامتلاك التفسير الثاني. والعكس صحيح أيضاً. إن «إله سدّ الثغرات»<sup>(٦٠)</sup> - بطبيعة الحال - سوف ينسحب عن مسرح الحياة تدريجياً مع تقدّم العلوم واكتمال النظريات العلمية، وسوف يفقد موقعه ودوره في الإبداع والخلق المستمرّ، وبالتالي فإنه عند اكتمال التفسير العلمي بشكل تامّ وجامع لما يجري في عالم الطبيعة لا تعود هناك من حاجة إلى افتراض وجوده. إلّا أن هذا الأمر ليس من مقتضيات الأسلوب العلمي، وليس من مقتضيات العلمانية. وإلّا تنشأ هذه المشكلة من تصوّر خاطئ في ما يتعلّق بربط ونسبة التفسير

العلمي والتفسير الديني في نطاق دور الله في الطبيعة، ويجب عدم تحميل تبعات ذلك للتفسير العلمي والعلمانية.

يذكر الدكتور سرورش علتين قريبتين للعلمانية السياسية، وهما:

١. ظهور التفكير العلمي المسبوق بالعقلانية الجديدة.

٢. التغيير والتحول الحاصل في المفهوم والنسبة بين الحق والتكليف في العالم المعاصر<sup>(٦١)</sup>.

ولكنه يرى أن علمنة أفكار الإنسان كانت مقارنة لظهور الفلسفة الإغريقية. وإن جهود الفلاسفة لعرض التفسير الفلسفي للكون والإنسان إنما يمثل في الحقيقة العلة البعيدة وعلة العلل للعلمانية الفكرية. يذهب الدكتور سرورش إلى الاعتقاد بأن الفلاسفة قد عملوا على إيجاد العلمانية الفكرية في أذهان الناس، وأحلوا النظام الفكري العلماني محل النظام الفكري الديني، من خلال إتيانهم بمفهومين فلسفيين هاميين، وهما: أولاً: مفهوم «الذات» و«الطبيعة»، وإحلالهما محل «الاستحقاق». وثانياً: مفهوم «العلية»<sup>(٦٢)</sup>.

يقول الدكتور سرورش: «منذ أن ظهر الحُسْن والقُبْح الذاتي أضحت الأخلاق مستغنية عن الله، وعادت القيم إلى ذات الأفعال، وليس إلى رفض الله وقبوله. وما إن استقر مفهوم «الطبيعة» حتى أفسح المجال للعلية والحقوق الطبيعية والفقراطية لتقف في وجه التكليف»<sup>(٦٣)</sup>.... علينا أن لا نستنهين بظهور مفاهيم من قبيل: «الذات» و«الطبيعة»، ودورهما في خلق اللادينية الفكرية. إن كل ما كانت له ماهية ذاتية لا يمكن أن يكون دينياً من الناحية الذاتية؛ إذ لا يمكن للشيء الواحد أن تكون له ماهيتان وذاتان... وهكذا ولد التفكير العلماني، بمعنى التفسير المستقل للأمور الأخلاقية والطبيعية، دون اللجوء إلى الله، ولم يكن قد بقي بين هذا التفكير والوصول إلى علمانية المجتمع سوى خطوة واحدة، وهي الخطوة التي تم اتخاذها في القرون الأخيرة»<sup>(٦٤)</sup>.

نرى أنه لا ينبغي أن نعتبر مفهوم «الذات» و«الطبيعة» (nature) مساوفاً لمفهوم «الماهية» (essence) بالمعنى الأرسطي للكلمة؛ لأن العلمانية الفلسفية ليست خاصة بالفلاسفة الأرسطيين أو الباحثين في الماهية. وإن الإسمانيين (nominalists)<sup>(٦٥)</sup>، وأتباع

فيتكشفتان (أنصار نظرية التشابه الأسري)، وغيرهم ممن ينكر الماهية بالمعنى الأرسطي للكلمة، هم علمانيون بنفس النسبة أيضاً. باعتقادنا إن من مسلمات الجوهرية للتفكير الفلسفي القول بأن «عالم الواقع أوسع من عالم الوجود»، وأن هناك الكثير من الأمور «الواقعية» التي لا «وجود» لها، وأن الفرد عندما يفكر في بنية الواقعية من خلال الأساليب الفلسفية يدرك أن هذه البنية تشتمل على لوازم ومقتضيات (معيارية وغير معيارية) تعتبر من صفاته الضرورية، ومن جملة مقوماته، وأن بالإمكان التعرف عليها بغض النظر عن الأمور العَرَضِيَّة، ومن خلال التأمل في مورد ذات هذه البنية، دون الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية، وانتزاعها من موصوفها وحملها عليه.

إن الفلاسفة الأرسطيين ينسبون هذه اللوازم والمقتضيات إلى «ماهية» الأشياء، أما الآخرون فينسبونها إلى «الواقعية». وعليه يجب القول: إن العلمانية الفلسفية عبارة عن:

١. القول بوجود «الأوصاف» الذاتية، و«الروابط» الضرورية والمستقلة عن إرادة الله، ضمن ظواهر العالم.
٢. القول بإمكان التعرف على هذه الأوصاف والروابط، دون الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية<sup>(٦٦)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن الفلاسفة الإغريقين وأتباعهم من المسلمين وغير المسلمين إنما ينسبون هذه الأوصاف والروابط إلى ماهية الأشياء، إلا أن الفلاسفة الذين لا يقولون بالماهية يمكنهم الالتزام بوجود مثل هذه الأوصاف الذاتية والروابط الضرورية أيضاً<sup>(٦٧)</sup>. بل ربما أمكن القول: إن معنى الضرورة والذاتية في هذا التعريف ليس سوى الاستقلال الوجودي والمعرفي عن إرادة الإله الشارع (الدين)، بمعنى أن «الضرورة» و«الذات» هنا تساوق عبارة «في حدّ نفسه»، أو «بما هو هو». إن المراد هو أننا عندما نأخذ (أ) بما هي (أ) بنظر الاعتبار، وبغض النظر عن ربطها ونسبتها إلى الدين والإله، نجد أن (أ) تشتمل على وصف (ب)؛ أو عندما نأخذ (أ) و(ب) بنظر الاعتبار، وبغض النظر عن ربطهما ونسبتهما إلى الدين والإله، ندرك أن بينهما رابطة ضرورية. وعليه فإن القول بوجود الذاتيات (الأوصاف، والروابط واللوازم الذاتية) لا يستلزم القول

بوجود الذات (essence)، ولا يعتبر أصالة الماهية أمراً مفروضاً عنه. فعلى سبيل المثال: يمكن لكم أن تأخذوا حُسْنَ وقُبْحَ الأفعال بنظر الاعتبار. عندما يقول فيلسوف: «إن العدل حَسَنٌ لذاته»، و«إن الظلم قبيح لذاته»، لا يعني بالضرورة أن للعدل والظلم والحسن والقبح «ماهية» بالمعنى الأرسطي للكلمة، وأن الحسن والقبح جزء من ذات العدل والظلم، أو من لوازمهما الذاتية، بل قد يكون مراده أننا عندما نفكر في العدل والظلم من الزاوية الأخلاقية، ونأخذ هذين المفهومين - بغض النظر عن جميع القيود والخصائص الأخرى التي يمكن أن تقترن بهما - بنظر الاعتبار، نجد طبقاً للتجربة أو الشهود الأخلاقي استحالة فصل الحسن عن العدل، والقبح عن الظلم، بمعنى أننا لا نستطيع العثور على مورد يكون فيه العدل قبيحاً والظلم حسناً. كما يمكن لذلك الفيلسوف الأخلاق أن يكون مراده أننا نجد في العدل من حيث هو عدلٌ، وفي الظلم من حيث هو ظلمٌ، خصائص تدعو كل عاقل إلى اعتبار وصف الحسن للعدل، واعتبار وصف القبح للظلم، دون أن يكون هذا الاعتبار مستنداً إلى النصوص الدينية، ولا يأخذ تبريراته من الأدلة الدينية، وإن حجية هذا الاعتبار لا تُستمد من الإله الشارع. وعليه فإن القول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال ينسجم مع مختلف الآراء الميتافيزيقية المتنوعة، والتي يمثل الميتافيزيق الأرسطي واحداً منها.

وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن العدل والظلم (والحسن والقبح) لا «ذات» لهما، ولكن لهما «ذاتيات»؛ إذ يمكن لشيئين أن لا تكون لهما ماهية (أو لا يكون لهما وجود أصلاً)، ومع ذلك يكون هناك بينهما ارتباط وثيق. فنحن - على سبيل المثال - على يقين من أن الوجود والعدم لا يمكن أن يجتمعا أبداً، ولا يمكن لهما أن يرتفعا أبداً. وإن هذه العلاقة بين الوجود والعدم علاقة واقعية، وليست مجرد علاقة تصوّرية واعتبارية أو تواضعية. إلا أن صدق أصل عدم التناقض لا يتوقف على وجود العالم، أو افتراض الماهية للوجود والعدم. إننا عندما نتحدث عن ذات الوجود وذات العدم لا نريد بذلك ماهية أو طبيعة الوجود والعدم بالمعنى الأرسطي للكلمة (essence)، بل نريد بذلك الطبيعة (nature) بالمعنى العام للكلمة. وبعبارة أخرى: إن الوجود من حيث هو وجودٌ، وإن العدم من حيث هو عدمٌ، لهما أوصاف وخصائص وروابط واقعية وغير

قابلة للفصل والانفكاك، بحيث:

١. حتى الله لا يستطيع أن يسلب تلك الخصائص، أو أن يعتمد إلى تغييرها.
٢. أن إدراك وتصديق تلك الخصائص والعلاقات لا يتوقف على الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية<sup>(٦٨)</sup>.

وعليه فإن القول بالذات والماهية والإسمانية أو الواقعية في باب المفاهيم الكلية ليس له صلة وثيقة بالقول بالعلمانية أو نفيها؛ إذ يمكن إنكار وجود الكليات في الذهن والخارج (الإسمانية)، والقول في الوقت نفسه بوجود الرابطة الكلية (والضرورية والمستقلة عن إرادة الله، والقابلة للمعرفة من طريق العقل والتجربة) بين مصاديق الكليات (العلمانية الفلسفية). والمهم هو القبول أو إنكار الذاتيات والروابط الضرورية<sup>(٦٩)</sup>.

هناك في عالم الوجود الكثير من الواقعيات أو الروابط التي تتخطى الدين على المستوى «الثبوتي» و«الإثباتي»، بمعنى أن واقعياتها وعينييتها غير مرتبطة بالله، وهكذا معرفتها لا تتوقف على الرجوع إلى النصوص الدينية، وإن العقل والتجربة الإنسانية غنية عن الوحي والشرع في إدراك هذه الواقعيات.

ومضافاً إلى ذلك يبدو لنا أن العلمانية الفلسفية (الميتافيزيقية) بالمعنى المتقدم لا تشكل لوحدها العلة البعيدة للعلمانية السياسية؛ إذ يمكن للفرد أن يقول بالذات والماهية، أو يقبل بأن للأشياء لوازم ذاتية غير قابلة للانفكاك ومستقلة عن إرادة الله، ويدّعي في الوقت نفسه أن «معرفة» ذات وماهية الأشياء أو «معرفة» اللوازم الذاتية والماهوية للأشياء بمعنى أن التصديق بوجودها من طريق العقل المستقل عن الشرع وبمساعدة التجربة البشرية غير ممكنة للإنسان، ولا بُدَّ في ذلك من الرجوع إلى الوحي والنصوص الدينية (الأشعرية الحديثة، أو ما بعد الحديثة، أو الأصولية الدينية). إن العلمانية السياسية وإن كانت وليدة العلمانية الفلسفية، إلا أن هذه الوليدة هي ثمرة التلاقح بين الميتافيزيقا الفلسفية والمعرفة الفلسفية الحديثة. وهذه المسألة هي التي توضح السرّ الكامن في أن العلمانية النظرية - التي بدأت من الفلسفة الإغريقية - لم تثمر في الحقل السياسي إلا بعد مضي ما يقرب من عشرين قرناً، حيث أفضت إلى العلمانية السياسية.

وعليه يجدر بنا - من خلال النظر في هذه الملاحظات - أن نعرف العلمانية النظرية (الفلسفية) على النحو التالي: إن هذه العلمانية من الناحية الدينية لا هي مذمومة، ولا هي مرفوضة، ولا تعدّ مصداقاً من مصاديق الإلحاد. إن هذه العلمانية لا تنافس الدين ولا تحلّ محله. وهذه حقيقة يجب الإقرار بها. وبطبيعة الحال هناك مَنْ كان - ولا يزال - يتصورُ مخطئاً أن جميع «الواقعيات» هي دينية على المستوى الثبوتي أو الإثباتي. إلا أن هذا التصورُ الخاطئ يجب أن لا يجبرنا على الاستسلام لما يقولون، فنقدّم بذلك صورة خاطئة عن العلمانية. من وجهة نظرنا إن هذا النوع من العلمانية لا ينافي التفكير الديني، ولا يتعارض مع السلوك الديني. بل الأمر على العكس من ذلك، فإن القول بها يشكلُ مقدّمة ضرورية لفهم الدين بشكلٍ صحيح، والعمل الصائب به تبعاً لذلك. إن هذا النوع من العلمانية يوفرُ في الحقيقة الإطار العقلائي لفهم أصول الدين وفروعه، وإن القول بها لا يستلزم نفي الرؤية الدينية للوجود، ولا يحول دون اتّباع الأخلاق الدينية. بل على العكس؛ إذ يمكن القول: لو أن شخصاً ألغى هذا النوع من العلمانية لن يكون لديه أيّ معيار للفصل بين الدين والخرافة، ولن يكون لديه أيّ أداة للحيلولة دون تسرّب الخرافات إلى ساحة الفكر الديني، ولن يكون لديه معيار لنقد التطهير للاستبداد والعنف من خلال التمسك بالتعاليم الدينية.

نعم، لو أن شخصاً أحلّ التفسير الفلسفي أو العلمي والأخلاق العلمانية محلّ التفسير الديني والأخلاق الدينية فعندها سيكون قد أحلّ الإلحاد محلّ الدين. إلا أن العلمانية يمكن أن تعني «تقدّم» التفسير الفلسفي على التفسير الديني، و«استقلال» التفسير العلمي عن التفسير الديني، و«تقدّم» الأخلاق العلمانية على الأخلاق الدينية<sup>(٧٠)</sup>.

كما تحدّث الدكتور سروش عن مقولةٍ أخرى باسم (الدين العلماني)، أو (علمنة الدين) أيضاً. إن علمنة الدين تعني دنيوية الدين، أو صيرورة الدين دنيوياً، أو أدلجة الدين<sup>(٧١)</sup>. إن الدين العلماني يعني الغفلة عن ذكر الله والحياة بعد الموت، والقناعة بالحياة الدنيا أيضاً. وبذلك يكون العلمانيون مصداقاً لما ورد في القرآن، حيث يقول: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧). ولكن ينبغي الالتفات إلى أنه لا يوجد أيُّ تلازم منطقي بين هذا النوع من العلمانية

والعلمانية الفلسفية والعلمية بالمعنى المتقدم. سوف نعمل في كتابنا (أخلاق دينداري) إلى تقسيم العلمانية إلى نوعين: علمانية «معتدلة»؛ وعلمانية «متطرفة»، ونرى ضرورة الفصل بين هذين النوعين من العلمانية؛ لتكوين حكم واقعي ومنصف بشأن العلمانية<sup>(٧٢)</sup>.

بإدراك الدكتور سروش بعد تقسيمه التدين إلى ثلاثة أنواع، أو ثلاثة مستويات: «تدين المعيشة»؛ و«تدين المعرفة»؛ و«تدين التجربة»، إلى البحث عن نسبة أنواع التدين إلى العالم المعاصر. وذهب إلى القول بأن المتدينين من القسم الأول يسيطرون المسألة في تعاملهم مع العالم المعاصر، معتبرين العالم الحديث مجرد ركام من المسائل والمشاكل العملية الجديدة التي يمكن العثور على الإجابة المناسبة عنها من خلال الرجوع إلى الفقه التقليدي.

وقد كتب في نقد هذا التوجه قائلاً: «إن التدين في العالم المعاصر في الواقع ليس على مثل هذه السهولة والبساطة. فليس من السهل على الإنسان أن يقول: أنا أوافق على التكنولوجيا والصناعة في هذا العالم، وأنسجم مع ما توصل إليه العلم الحديث، وأستفيد من مؤسسات الحضارة الجديدة، من قبيل: المصارف والجامعات والبرلمان وما إلى ذلك، وفي الوقت نفسه أبقى على تديني في هذه الحياة، وأثابر على إقامة الصلاة والصوم والحج، وأمتنع عن أكل اللحوم المحرمة، وما إلى ذلك. لو أمكن للفرد أن يطلع على جميع تضاعيف التدين وجميع منعطفات الحداثة سيدرك مدى صعوبة تعريف الحياة الدينية في العالم المعاصر. ولو أن المستيرين الدينيين تأملوا في نسبة الدين إلى العالم المعاصر فإنهم سوف يركزون في الغالب على النوعين الآخرين من أنواع التدين، دون هذا النوع الذي نطلق عليه تدين المعيشة»<sup>(٧٣)</sup>.

وبالنسبة لي فإن عملية تبسيط صورة المسألة في ما يتعلق بنسبة الدين إلى العالم المعاصر تحدث في جميع المستويات والمراحل الثلاثة المتقدمة:

**المرحلة الأولى** هي التي أشار إليها الدكتور سروش، بمعنى تنزيل الدين إلى مستوى الفقه والشريعة، وتجاهل ربط ونسبة المستويات والطبقات الأخرى من التدين بالعالم الحديث.

**أما المرحلة الثانية** من التبسيط فتحدث في دائرة الفقه، وعلى مستوى تدين

المعيشة. وإن هذا النوع من التبسيط، الذي يتناسب مع بحثنا الراهن بشكل تام، عبارة عن تجاهل «العقلانية» و«الأخلاقية» التي تقوم عليها الصناعة والتكنولوجيا والمؤسسات الاجتماعية الحديثة، من قبيل: البنك والجامعة والبرلمان وما إلى ذلك، والسعي إلى إحلال الفقه والعقلانية الفقهية التقليدية محل هذه الأخلاق والعقلانية.

**أما المرحلة الثالثة** من التبسيط فتحدث في دائرة الفقه، وعلى يد الفقهاء، وهي عبارة عن تنزيل الموضوعات المركبة إلى الموضوعات البسيطة، والعمل على استنباط أحكام الموضوعات المعقدة من خلال استنتاج حكم أجزاء تلك الموضوعات. وكما رأينا يمكن اعتبار هذين النوعين من التبسيط منشأً للكثير من الأزمات السياسية والاجتماعية في البلدان الإسلامية.

لو أدرك المتدينون المنتمون إلى التدين المعيشي أن المسائل والمشاكل العملية في العالم الحديث إنما يمكن حلها على أساس العقلانية والأخلاق المتناسبة مع هذه الدنيا، عندها لن يضطروا إلى الاختيار بين العيش في العالم الجديد أو العيش في العالم القديم، وسيدرك جيداً استحالة إدارة العالم الجديد من خلال الفقه التقليدي؛ فإن هذا الفقه يعجز حتى عن الإجابة عن الأسئلة المعيارية في العالم الجديد، وحلّ وفصل المضاعفات المعيارية في هذه الدنيا، فضلاً عن المشكلات غير المعيارية لهذا العالم الخارجة عن دائرة الفقه والمساحة الفقهية التخصصية. إن المشاكل العملية التي يعاني منها الإنسان في العالم المعاصر هي مشاكل تتخطى الفقه، بل تتجاوز الدين، وعليه يكون الرجوع إلى الدين والفقه من أجل العثور على حل لها كمن يبحث عن الماء في السراب.

نعم، إن لدى المتدينين في هذه الدنيا الحديثة وظائف وتكاليف شرعية، وإن الإله الشارع قد وضع لسكان هذه الدنيا واجبات ومحرمات لا بُدَّ من الرجوع إلى الفقه للتعرف عليها<sup>(٧٤)</sup>. إلا أن الفقه الراهن لا يلبي حتى هذا المستوى من الحاجة؛ لأن الذين يجتهدون في ظلّ الفقه التقليدي لا يحملون هموم التماهي بين فتاواهم والقيم الأخلاقية، ولا يحملون همّ الفصل بين أحكام «الدين المطلق» وأحكام «الدين المطبق» على العالم القديم. وعليه فإن المتدينين في دائرة «التدين المعيشي» - كسائر طبقات التدين الأخرى - يواجهون أزمة في العالم الحديث، وإن الحل الأنسب لاحتواء هذه



الأزمة يكمن في القول بتقديم الأخلاق على الدين (والفقه)، وتقديم شريعة العقل على شريعة النقل<sup>(٧٥)</sup>.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم: ٨٩.
- (٢) لقد استعرنا هذا التعبير من كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، انظر في هذا الشأن: سروش، خاتمة بيامبر - ٢، في (بسط تجربه نبوي: ١٥٧).
- (٣) لقد اقتبسنا هذا التعبير عن الدكتور عبد الكريم سروش.
- (٤) لسنا ننكر وجود القيم والمعايير الشاملة، والتي يمكن تطبيقها على جميع العوالم، ويمكن تعميمها على جميع الناس بوتيرة واحدة، ولكننا نقول: إن هذه المعايير الشاملة ليست هي ذات المعايير المطبقة على العالم القديم. إن المعايير المطبقة في العالم القديم هي في الحقيقة عبارة عن فهم سكان ذلك العالم للمقتضيات والمعايير الشاملة في خصوص ذلك العالم والعوالم المشابهة له، وإن مقتضيات هذه المعايير في العالم الحديث غيرها في العالم القديم. وعليه في الوقت الذي لا يمكن (بل لا ينبغي) تطبيق المعيار السائد في العالم القديم على العالم الحديث يمكن (بل يجب) تسرية المعيار الشامل الكامن خلف ذلك المعيار المطبق على العالم القديم وتطبيقه على العالم الحديث أيضاً.
- (٥) القطّاع: صيغة مبالغة من القطع، بمعنى (كثير القطع)، ويتم إطلاقها على الذي يحصل له القطع من غير الطرق المتعارفة، أي إن الطرق التي لا تؤدي بالفرد الطبيعي إلى القطع تؤدي بهذا الشخص القطّاع إلى القطع واليقين.
- (٦) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة.
- (٧) فسر الأخباريون هذه الرواية بوجود نصٍّ ورواية في مورد جميع الموضوعات، ولذلك يقولون بعدم الحاجة إلى الاستعانة بالعقل المستقل عن النقل في الكشف عن الحكم الشرعي.
- (٨) الكافي ١: ٥٨.
- (٩) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣. يرى هؤلاء الفقهاء - باستثناء القليل منهم - عدم إمكان استنباط الحكم الشرعي من خلال إدراك المصلحة والمفسدة والحسن والقبح؛ لاستحالة حصول القطع بالمصلحة والمفسدة الملزمة من طريق العقل، كما أن الظنّ العقلي في هذا المورد فاقدٌ للاعتبار من الناحية الشرعية، وبعبارة أخرى: «إن أحكام الله توقيفية». وللمزيد من التوضيح بشأن معنى هذا الحديث.
- (١٠) إن «سيرة العقلاء» مصطلح أصولي شائع يدلّ على عقد اجتماعي ضمني يتواضع عليه العقلاء فيما بينهم، وهو يشبه العرف أو العادة العملية تقريباً.
- (١١) وسائل الشريعة ٢٧: ٦٢. إن من مشاكل الفقه التقليدي هي أن أتباع هذا المنهج الفقهي -

بالاستناد إلى هذا الحديث - يقولون بأن شأن النبي والإمام هو إلقاء الأصول، في حين هؤلاء العظام كانوا غالباً ما يلقون الأصول من خلال «تطبيقها على الفروع»، ولذلك فإن إحدى مقدمات الاجتهاد الصحيح تكمن في فصل الأصول عن الفروع الواردة في الروايات المأثورة عن النبي والأئمة، بمعنى أننا لا نستطيع - من خلال الاستناد إلى هذه الرواية - حمل ظاهر جميع الروايات على بيان صريح الأصول. كما أن الفصل بين الأصول والفروع يتوقف على ترجمة النصوص الدينية ثقافياً.

(12) reduction.

(١٣) إن المجتمع المدني (civil society) مصطلح يشير إلى المؤسسات الاجتماعية المستقلة التي تتوسط الأسرة والدولة. إلا أن لهذه المفردة معانٍ متنوعة أخرى أيضاً. لمزيد من الاطلاع حول التفسيرات الإسلامية لهذا المصطلح انظر:

- Lewis, B. (2002). What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East (London: Weidenfeld & Nicolson).

(١٤) هذا التعبير مقتبس عن الدكتور عبد الكريم سروش.

(١٥) تسمى هذه الرؤية في فلسفة اللغة بـ «معيارية المعنى» (normativity of meaning).

(١٦) يذهب بعض المفكرين الماهويين في قطرنا إلى اعتبار النزعة الإنسانية (Humanism) عين الإعراض عن الحق والخضوع للنفس الأمارة، في حين أن النزعة الإنسانية لا تستلزم أيّاً من هذين الأمرين. وإذا كان فيها دعوة إلى الطاعة فهي دعوة إلى إطاعة العقل والنفس اللوامة، التي يكون حكمها منسجماً مع حكم إله الأخلاق. إن جوهر النزعة الإنسانية يكمن في نفي إطاعة النفس الأمارة، وإن كان الذي ينفي في النزعة الإنسانية أولاً وبالذات هو إطاعة النفس الأمارة لدى الحكّام، التي هي أسوأ وأقبح من إطاعة المرء لنفسه الأمارة؛ لأن الذي يبيع آخرته بدنياه غيره أسوأ وأشقى من الذي يبيع آخرته بدنياه.

علاوة على ذلك لا يمكن أن نجعل من عدم تناغم حكم العقل العلماني مع فهم المتقدمين لحكم الشرع دليلاً على بطلان العلمانية والنزعة الإنسانية؛ لأن فهم المتقدمين لحكم الشرع يقوم على متبنيات خاصة من خارج الدين كانت تستحوذ على ذهنيّاتهم. وفي الحقيقة فإن الاختلاف القائم هنا ليس اختلافاً دينياً، وإنما هو اختلاف ما فوق ديني بشأن متبنيات ما فوق دينية لفهم الدين أو الركن الخارجي من المعرفة الدينية.

(١٧) يرى الدكتور سروش في هذا النوع من التعاطي مع الحداثة والثقافة والحضارة الغربية واحداً من مصادر ذهنيّتنا وهويّتنا الملتبسة والمشوشة، ويقول: «إن المؤسسات الحضارية الجديدة، من قبيل: المصارف والجامعات والبرلمانات والصحافة وما إلى ذلك، في مجتمعنا قبل أن تحافظ بالضرورة على هويتها الأصيلة إنما هي كيانات متأثرة، وما أكثر الالتباسات الحادة التي تعرّضت لها وظائفنا وأفكارنا بسبب هذا الانعدام للهوية، أو غموض هوية هذه المؤسسات والمحاصيل الغربية في الحد الأدنى... إن الصحافة والبرلمان محطّات نظرية تدين في معناها للنظريات ذات الصلة، ولو لم تكن تلك النظريات حاضرة في الذهن لن يكون بالإمكان تفسيرها وتحقيقها بالشكل المطلوب. إن مشكلتنا في ما يتعلّق بالافتباس والتقليد يبدو أنها تكمن في أن المؤسسات الحضارية الجديدة عندما وفدت إلينا

لم تجلب معها تنظيراتها، وإنما أخذنا أسماءها وأشكالها وتركنا معانيها ومضامينها الحقيقية، ومن هنا أصبحت مخلوقاً مشوهاً... إن التعرف على ماهية السكّين والمهام التي تقوم بها يفترق إلى معرفة العشرات من النظريات في حقل الإنسان والحضارة والحياة والأخلاق... ما الذي يمكنه أن يبقى من البرلمان والصحافة التي تدور حول محور حقوق الإنسان في المجتمع الديني الذي يدور حول محور التكليف والواجبات غير الأسماء والقشور السطحية؟ إن هذه الأمور إنما تكتسب هوية ثابتة إذا كانت هناك جهودٌ صادقة للتوفيق بين التفكير الديني القديم للتكليف والمفهوم الشامل والجديد لحقوق الإنسان (إذا كان ذلك ممكناً). وما لم تحصل مثل هذه الجهود فإننا سوف نرزع ضمن هويات ملتبسة ومشوشة نطلق عليها مسمّى الصحافة، ومسمّى البرلمان، ومسمّى التقنية، وما إلى ذلك، الأمر الذي لا يزيد هويتنا إلا تخبطاً وتشويشاً... وعليه يمكن لنا تسمية العالم الثالث بـ «عالم المسمّيات»؛ وذلك لأنها عبارة عن هويات مستأصلة عن مبادئها وقواعدها، ولذلك نجدها فارغة من المعاني، فهي مجرد أسماء من دون مسمّيات، ومسمّيات كاذبة، لا تنفع إلا في إثارة الفتن وتشويش الأذهان». انظر: سروش، ذهنيّة مشوّش، هويّة مشوّش، في (أخلاق خدایان: ١٦٢ - ١٦٥).

(١٨) هناك مزيد من التوضيح بشأن التعاطي النقدي واختلافه عن التقليد والتجبرّ أوردناه في محلّه. وقد عمدنا إلى نقد الاتجاهات المتنوّعة بشأن الدين والحداثة في العالم الإسلامي في مقال لنا تحت عنوان: «الدين والحداثة، من الحداثة الإسلامية إلى الإسلام الحديث». وقد عمدنا في هذا المقال إلى التفكير بين ثلاثة أنواع من التحول الفقهي، وهي: تحوّل الإسلام إلى فقه، وتحوّل الحداثة إلى ثمارها، وتحوّل ثمار الحداثة إلى أجزاء تلك الثمار.

(١٩) كما يمكن العثور على شرح وبسط، وكذلك النقد العلمي، لبعض هذه النظريّات في المصدر التالي: كَريّور، أز إسلام تاريخي به إسلام معنوي، سنّت وسكولاريسم: ٤٠٥ - ٤٣١، طهران، مؤسّسه فرهنگي صراط.

هذا وقد عمد الدكتور سروش إلى دراسة ونقد هذه النظريات في كتاب «القبض والبسط» من الزاوية المعرفية، انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: ٤٧ - ٥٥، ٤٩٣ - ٥٠١، طهران، مؤسّسه فرهنگي صراط.

(٢٠) يفهم هذا الحلّ من كلمات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، وهو مقبولٌ عند عامة الفقهاء. انظر: مطهري، إسلام ومقتضيات زمان، طهران، انتشارات صدرا.

(٢١) إن المراد من «منطقة الفراغ» هي المنطقة التي اختار الشارع السكوت بشأنها، وبسبب هذا السكوت لم يعد في هذه المنطقة من معيار عمليّ يحدّد للمكلف وظيفته، ولذلك فإننا في هذه المنطقة نواجه خللاً معيارياً يجب ملؤه على يد جمهور الناس، أو الحاكم الإسلامي.

(٢٢) جديرٌ بالذكر أن هذا الحلّ، بالإضافة إلى قراراته التقليدية، له قراراته العصرية أيضاً، ويعتبر الشيخ كَريّور من المفكرين المعاصرين في الشأن الديني الذين قدّموا تقريراً عصرياً لهذا الحلّ. انظر في هذا الشأن: كَريّور، أز إسلام تاريخي به إسلام معنوي، سنّت وسكولاريسم: ٤٠٥ - ٤٣١، حيث يعمد سماحته إلى الفصل بين «الإسلام التاريخي» و«الإسلام المعنوي»، معتقداً ضرورة قياس أحكام الشرع بأصل العدالة وسيرة العقلاء؛ للعبور من الإسلام التاريخي إلى الإسلام المعنوي. يلتفت

الشيخ كديور إلى هذه النقطة الهامة، وهي أن «مشكلة تنافي الأحكام الشرعي مع المعاصرة تكمن في الأحكام الثابتة والمنصوصة» (انظر: المصدر السابق: ٤١٩). ولكن حيث إنه لم يتخل بعد تماماً عن المنهج السائد للاجتهاد في الفقه التقليدي لا يرتضي حجية الظنون العقلية والحسية والتجريبية، ويشترط لإعادة النظر في أحكام الفقه التقليدي حصول «القطع» و«اليقين» بمنافاة هذه الأحكام وعدم انسجامها مع أصل العدالة وسيرة العقلاء (المصدر نفسه)، في حين أن حجية الظنون العقلية والحسية تمثل أحد أهم السِّير العقلانية في العالم المعاصر. وإن هذه السيرة في حد ذاتها وسائر السِّير العقلانية إنما يتم إثباتها وإحرازها بشكل ظني فقط، وهناك احتمال الخطأ في هذا المورد، وهو أمر لا سبيل إلى التغلب عليه. وعليه فإن الدعوة إلى تحصيل القطع واليقين في هذه الموارد مخالف للعدالة؛ لأنها لا تتناسب مع الأدلة والشواهد الموجودة. وعلى هذا الأساس فإن العبور من الإسلام التاريخي إلى الإسلام المعنوي، وتقديم تفسير عن الإسلام متناغم ومنسجم مع العالم المعاصر، دون القول بـ «حجية الظنون العقلية والتجريبية»، لن يكون ممكناً. وبطبيعة الحال فإن الشيخ كديور يقر صراحةً بأن الاجتهاد في الفروع لا يمثل حلاً للمشكلة، ويسعى إلى الاجتهاد في الأصول أيضاً. ولكن من أهم الأصول التي يجب تجديد النظر بشأنها في هذا السياق هو أصل عدم حجية الظنون العقلية والحسية، أو أصل حرمة اتباع الظن؛ إذ لا بُدَّ من الاعتراف بحجية هذه الظنون بوصفها من الظنون العقلانية (أي الظنون التي يهتم بها العقلاء، ويعملون بمضمونها). إن الجهود التي يبذلها الشيخ كديور في الدفاع النظري والعملي عن حقوق الإنسان، ورفع التعارض القائم بين هذه الحقوق والإسلام، من خلال الاجتهاد في الأصول، جهود مشكورة، وتستحق الثناء والتقدير، بيد أن جهوداً من هذا القبيل لا تبدو مكتملة إلا من خلال القول بحجية الظنون العقلية والحسية والتجريبية. وكما رأينا في الفصل السابق فإن سرّ تناغم الفتاوى الفقهية للمعتزلة والأشاعرة والأخباريين والأصوليين تكمن في أن هذه الجماعات تصل في نهاية المطاف - ومن مختلف الطرق - إلى تعطيل العقل المستقل عن الدين في قبال النقل، وإن كان تعطيل العقل عند الأصوليين يكون من خلال نفي حجية الظنون العقلية والتجريبية، وإخراجها من دائرة الظنون العقلانية والمعتبرة.

(٢٣) انظر:

- فنائي، مباني اجتهاد: تأثير معرفت بشري در معرفت ديني، مجلة نقد ونظر، العدد ٣ - ٤: ٢٨٤ - ٢٩٣.

- فنائي، جاي اه موضوع شناسي در اجتهاد، مجلة نقد ونظر، العدد ٥: ٨٧ - ١٠٠.

- فنائي، معرفت ديني در بستر زمان ومكان، مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٢٩٧ - ٣٣٢.

(٢٤) انظر: سروش، «دين وديناي جديد (١)»، سنّت وسكولاريسم: ٨، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(٢٥) انظر: سروش، المصدر السابق: ١٣ - ١٧.

(٢٦) انظر: سروش، المصدر السابق: ١٥.

(٢٧) انظر: سروش، «سكولاريسم»، سنّت وسكولاريسم: ٦٧.

(٢٨) انظر: سروش، «دين وديناي جديد (١)»، سنّت وسكولاريسم: ١٧.

- (٢٩) انظر: سروش، «دين ودنياي جديد (٢)»، سنّت وسكولاريسم: ٣٨ - ٣٩.
- (٣٠) انظر: سروش، خاتمة پیامبر - ١، في (بسط تجربه نبوي: ١٥٧).
- (٣١) انظر: سروش، المصدر السابق: ١٥٨.
- (٣٢) انظر: سروش، «دين ودنياي جديد (٢)»، سنّت وسكولاريسم: ٣١ - ٥٣. ولزير من البحث في هذا الشأن انظر: سروش، «معنا ومبناي سكولاريسم»، في (مدارا ومديريت: ٤١٧ - ٤٤٣).
- (٣٣) انظر: سروش، «دين ودنياي جديد (٢)»، سنّت وسكولاريسم: ٥٣ - ٦٦.
- (٣٤) انظر: سروش، «سكولاريسم»، سنّت وسكولاريسم: ٦٨ - ٦٩.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق: ٦٩ - ١٠٧.
- (٣٦) انظر: ملكيان، معنویت گوهر آديان (١)، سنّت وسكولاريسم: ٢٧٠ - ٢٧٢، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: ٢٧٤ - ٢٨٦.
- (٣٨) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٩) انظر: المصدر السابق: ٢٧٣.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق: ٢٧٤.
- (٤١) انظر: المصدر نفسه. سوف تنتقد هذا النوع من العقلانية الاستدلالية في كتابنا (أخلاق دينداري)، وسوف نثبت أن كلاً من العقلانية والاستدلال يمكن لهما الانسجام مع نوع خاص من التعبد، بمعنى أن التعبد ينقسم إلى قسمين: تعبد معقول؛ وتعبد غير معقول.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق: ٢٧٦.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ٢٧٨.
- (٤٤) انظر: المصدر نفسه.

(45) intellect.

- (٤٦) انظر: المصدر السابق: ٢٨٣.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق: ٢٨٠ - ٢٨١.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق: ٢٨٥ - ٢٨٧.
- (٤٩) انظر في هذا الشأن:
- سروش، «عقیده وآزمون»، في (فربه تر از ایدئولوژی).
- ملكيان، معنویت گوهر آديان (١)، سنّت وسكولاريسم: ٢٧٦ - ٣٠٦.
- (٥٠) انظر: سروش، «رهائي از يقين و يقين به رهائي»، في (أخلاق خدايان: ٧٠).
- ويتم تعريف العلمانية في قطرنا في الغالب على أنها «فصل الدين عن السياسة»، إلا أن هذا التعريف غير صحيح؛ لأن العلمانية السياسية مجرد مفردة فرعية من مفردات العلمانية، ولا تمثل العلمانية كلها. يضاف إلى ذلك - كما سنرى في المستقبل - أن العلمانية السياسية لا تعني فصل الدين عن السياسة أيضاً، وإنما تعني فصل «المؤسسة الدينية» - المتمثلة بالكنيسة أو رجال الدين بوصفهم مؤسسة اجتماعية - عن مؤسسة الدولة. وإن هذا الفصل يعني الاستقلال المتبادل بين هاتين

المؤسستين، وإنكار الحق الخاص والإلهي للمؤسسة الدينية في حقل السياسة، وإنكار تبعية الدين للسياسة، والحيلولة دون توظيف الدين للوصول إلى المآرب السياسية، ومنع فرض القراءة الرسمية للدين على المتدينين بدعم من السلطة السياسية، ولا يعني الطلاق البائن بين الدين والسياسة، كما لا يعني إخراج الدين من الساحة العامة، وحشره في زاوية خاصة من الحياة، ولا يعني سلب حق المواطنة عن رجال الدين، ومنعهم من التدخل في السياسة بوصفهم من المواطنين. إن استقلال المؤسسات الاجتماعية عن بعضها يهدف إلى عدم التداخل، والحيلولة دون إساءة الاستغلال، ورفع فاعليتها، وبعد نوعاً من توزيع المهام الاجتماعية على أساس من التخصص والكفاءة والاستحقاق، مع مراعاة المعايير الأخلاقية، وإن توزيع الأعمال والمسؤوليات الاجتماعية، وتفكيك المؤسسات الاجتماعية عن بعضها ينشأ بحكم الضرورات العقلانية، ولا يتنافى أبداً مع صلة الدين بالسياسة، ودور الدين في السياسة.

(٥١) انظر: سروش، «پیامبر در صحنه»، في (بسط تجربه نبوي: ١٦٢).

(٥٢) يذهب الدكتور سروش إلى القول - مصيباً -: إن بين العقلانية والعلمانية ارتباطاً وثيقاً. انظر في هذا الشأن: المصدر السابق: ١٦١.

(٥٣) انظر: سروش، «سکولاریسم»، سنت سکولاریسم: ٧٦ - ٧٨.

(٥٤) انظر: المصدر السابق: ٨٦.

(٥٥) انظر: المصدر السابق: ٨٨ - ٨٩.

(56) sense of duty.

(57) procedural.

(58) substantive.

(٥٩) انظر في هذا الشأن: سروش، «دینداری تجربه اندیش»، سنت سکولاریسم: ١٨٩ - ٢٠٠.

(٦٠) إن عبارة «إله سدّ الثغرات» مصطلح اقترحه الأستاذ بهاء الدين خرمشاهي لترجمة العبارة الإنجليزية (God of Gaps). انظر في هذا الشأن: باربور، علم ودين، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، انتشارات علمي وفرهن ي.

(٦١) انظر: سروش، «معنا ومبناي سکولاریسم»، في (مدارا ومديريت: ٤٢٤).

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ٤٣٧ - ٤٤٣.

(٦٣) انظر: المصدر السابق: ٤٣٧.

(٦٤) انظر: المصدر السابق: ٤٢٢ - ٤٣٨.

(٦٥) الإسمانية (nominalism): مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي، وأنها مجرد أسماء ليس غير، وذلك على أساس من أن استخدام لفظ عام كـ (البشرية) مثلاً لا يقضي بالضرورة وجود (الشيء العام) الذي يدل عليه اللفظ؛ لأنّ الوجود الحقيقي وقف على الجزئيات المفردة والمصاديق (أي الأشخاص والأفراد) لا غير. أسسه في القرن الحادي عشر للميلاد الفيلسوف الفرنسي روسلان (Roscelin)، ثم أدخل عليه أبلار (Abelard) بعض التعديلات. ومن أبرز أعلامه الفيلسوف الإنجليزي وليم أوف أوكام (Ockham). (المعرب)، نقلاً عن: منير البعلبكي، موسوعة المورد ٧: ١٣٨.

(٦٦) إن مرادنا هنا من المعرفة هي خصوص «المعرفة التصديقية»، ولا يشمل «المعرفة التصورية». إن المعرفة التصديقية نتيجة «مقام الحكم» (context of justification)، والمعرفة التصورية نتيجة «مقام الكشف» (context of discovery). وعلى هذه الشاكلة فإن العناصر المعرفية للعلمانية عبارة عن القول بأن المعرفة التصديقية والأوصاف الذاتية والروابط الضرورية بين الواقعيات المستقلة عن الوحي والدين. وإن هذه المعلومة لا تنافي أن يكون «تصور» هذه الأوصاف والروابط قد تسرب إلى ذهن الإنسان من القنوات الدينية.

(٦٧) بلغ أسمعنا أن للدكتور سروش مقالاً غير مطبوع تحت عنوان «الإسمانية والعلمانية»، تحدّث فيه عن تأثير الإسمانية على ظهور العلمانية. وللأسف الشديد فقد ذهبت جميع جهودي في العثور على هذا المقال أدراج الرياح، ولكن بالإمكان الحصول على خلاصة لرؤيته حول العلاقة بين الإسمانية والعلمانية، في المصدر التالي: سروش، آئين شهرياري ودينداري: ١٦٤ - ١٦٦، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط. أشكر سماحة الدكتور دبّاغ على تنبيهه إياي إلى وجود مثل هذا المقال.

(٦٨) شاهدنا كيف يعتمد أولئك الذين يقولون بالحسن والقبح الذاتي في الأفعال إلى إحلال الفقه (الأخلاق الدينية) محلّ الأخلاق العلمانية (الأخلاق ما فوق الدينية)، وسوف نرى في كتاب (أخلاق دينداري) كيف يعتمد هؤلاء إلى استبدال الفقه بفلسفة السياسة وعلم السياسة والإدارة العلمية. إن هؤلاء يؤمنون بالعناصر الأولى، وهي القول بمعرفة الوجود - العلمانية، وينكرون العناصر الثانية المتمثلة في القول بالمعرفة.

(٦٩) الشاهد الآخر الذي يمكن أن نسوقه لهذا القول هو التفكير بين الذاتي والعرضي في الأديان. فالأديان ليس فيها ذات وماهية وجنس وفصل بالمعنى الأرسطي للكلمة، ومع ذلك يمكن تقسيم الأوصاف والمضامين الدينية إلى: الذاتي والعرضي. انظر في هذا الشأن: سروش، «ذاتي وعرضي در أديان»، في (بسط تجربه نبوي: ٢٩ - ٨٢).

(٧٠) هناك مزيد من الإيضاح بشأن أنواع العلمانية يمكنك الوقوف عليه في كتابنا (أخلاق دينداري).

(٧١) انظر: سروش، «دين سكولار»، في (مدار و مديريت: ١٥٧ - ١٧٣).

(٧٢) إن من الأمور التي تستحق التأمل في ما يتعلّق بالعلمانية هي أن العلمانية الفكرية أو الفلسفية كانت سائدة بين كبار المفكرين المسلمين منذ القدم، فهي ليست حكراً على العالم الغربي أبداً؛ إذ تعود جذور هذا النوع من العلمانية في العالم الإسلامي إلى القرن الهجري الثاني، حيث بدأت عملية تعريب الكتب الفلسفية الإغريقية، تلاه بعد ذلك ما يعرف اليوم بأسلمة العلوم في ما يتعلّق بالفلسفة. بمعنى أن فلاسفة المسلمين جاهدوا في أن يقدموا تفسيراً وقراءة عن الفلسفة الإغريقية منسجمة مع الإسلام. ومع ذلك كان الفلاسفة المسلمون يسعون إلى البقاء على وفائهم لأسلوب الفلسفة، وأن يبرزوا أقوالهم بالبراهين الفلسفية التي تتخطى الدين. إن ذات الفلسفة علمانية؛ لقيامها على المتبنيات والفرضيات العلمانية، وما كان في ذاته علمانياً لن يكون دينياً بالعرض.

(٧٣) انظر: سروش، «دينداري تجربه أنديش»، سنّت وسكولاريسم: ١٩١.

(٧٤) يبدو لي أن موضوع علم الفقه ليس هو «فعل المكلف»، بل هو الحكم الإلزامي الشرعي. كما أن شأن وآلية الفقه تكمن في مجرد معرفة الواجبات والمحرمات الشرعية، ولذلك لا يمكن لعلم الفقه أن

يحلّ محلّ علم الأخلاق (الذي يتكفل بمعرفة الحقوق والإلزامات الأخلاقية)، ولا يحلّ محلّ علم الحقوق (الذي يتكفل بمعرفة الحقوق والإلزامات الأخلاقية). إن الحلّية والإباحة تعني عدم الحكم الشرعي الإلزامي، يُبدّ أن فقدان الدليل على الحكم الإلزامي الشرعي إنما يرفع مجرد المسؤولية الشرعية عن كاهل المكلفين. وإن سكوت الشارع لا يعني أن الفرد ليس مسؤولاً تجاه ذلك المورد من الناحية الأخلاقية أو العرفية.

(٧٥) من الجدير ذكره أن الدكتور سروش أشار إجمالاً إلى هذه المسألة في تضاعيف كلامه، حيث قال: «وحتى في طبقات التدين المعيشي لا تنحصر المسألة في الناحية العملية البحتة فقط؛ لأن جميع الوسائل تنبثق في نهاية المطاف من صلب فلسفة واحدة، ولن تستطيع أن تأنس بتلك الوسائل والاستفادة منها بالشكل الأحسن إلا من خلال التعرف على ثقافتها وفلسفتها، وإلا فإن تلك الوسائل بالنسبة لك ستبقى أموراً مبهمّة، ولن تكون جزءاً من حضارتك وثقافتك وحياتك، وسوف تواجه مشكلة دائمة في استعمالها وتوظيفها. وهذا هو مكن المشاكل والأزمات في العالم الثالث». (انظر: سروش، «ديناري تجربه أنديش»، سنّت وسكولاريسم: ١٩٧).



## (كتب الضلال) وحرية التعبير

الشيخ مرتضى مطهري(\*)  
ترجمة: وسيم حيدر

### تعريف كتب الضلال

ما هو تعريف «كتب الضلال»؟ قد يقال: إن المراد من «كتب الضلال» الكتب المشتملة على مضامين باطلة وخاطئة في حد ذاتها. ولكن لا شك في أن هذا المقدار ليس هو المراد؛ إذ لا يمكن إطلاق مصطلح «كتب الضلال» على كل مسألة خاطئة. فلو كان الكتاب مشتملاً على بعض المسائل المخالفة للمذهب، ولكنه لا يتمتع بتلك القوة على التأثير في أفكار الآخرين، وإضلالتها وحرفها عن الحق، بمعنى أنه من السخف والهزال بحيث لا يمتلك القدرة على التأثير في أفكار الأشخاص، فهو وإن كان باطلاً ومن الضلال في حد ذاته، ولكنه غير مُضِلٍّ، وليس من دليل على حرمة حفظ هذا النوع من الكتب.

هناك مَنْ يمثل لكتب الضلال بكتب البهائية، ولا سيما كتب الباب نفسه، ويقول: إن هذه الكتب وإن كانت من الضلالة في حد ذاتها، بمعنى أن مضمونها هو الضلال بعينه، ولكن هذا المضمون من السخف والهشاشة وعدم التماسك بحيث لا يتمتع بأي قدرة على الإضلال.

وعليه فإن المراد من كتب الضلال هي الكتب التي تؤثر بحسب الواقع على أفكار بعض الأشخاص. ويضيفون إلى هذا قيداً آخر، وهو القول بأن حرمة حفظ هذا

---

(\*) مفكر إسلامي كبير، وأحد أبرز رموز النهضة الحديثة في الفكر الديني. له عشرات المؤلفات والأعمال والنظريات والأفكار. استشهد مطلع انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

النوع من الكتب إنما تثبت في حق الشخص الذي لا يمتلك القدرة على نقدها، أما القادر على نقدها وإثبات بطلانها فلا حرمة عليه في حفظها. ولذلك يسمح كافة العلماء لأنفسهم بشراء وحفظ كل كتاب.

وإذا قال شخص بحرمة حفظ كتب الضلال لم يقتصر قوله بهذه الحرمة على حفظ هذا النوع من الكتب في مكتبته الخاصة، بل سوف يشمل هذا الحكم شراء هذه الكتب وبيعها، وطباعتها، ونشرها وتوزيعها، والترويج والدعاية لها أيضاً. ولكن ما هو الدليل على هذه الحرمة؟ وهل هناك دليل على إثبات هذه الحرمة من القرآن والسنة أم هو مجرد اجتهاد قائم على بعض الاستحسانات العقلية؟ ليس هناك آية أو رواية صريحة في إثبات حرمة حفظ كتب الضلال. بيد أن الذين ذهبوا إلى القول بهذا الحكم قد استندوا في إثباته إلى بعض الآيات القرآنية، التي يمكن القول بأن إجماع الفقهاء قائم على عدم دلالتها على ما ذهبوا إليه.

### الآيات التي استدلل بها، ومناقشتها

#### ١- اجتناب قول الزور

يقول تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠). والزور يعني الكلام الباطل، والاجتناب يعني الابتعاد عن ذلك الكلام الباطل، أيًا كان نوعه. فعلياً أن نجتنب الكذب والباطل بجميع أشكاله، سواء أكان كلاماً منطوقاً أم مكتوباً. وحيث إن كتب الضلال تشتمل على الباطل يجب اجتنابها والابتعاد عنها أيضاً. وقد أُجيب عن ذلك بأن معنى قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ توجيه الكلام إلى المخاطب بأن لا يتكلم بكلام باطل. وعليه فإن «الاجتناب» في هذه الآية ناظر إلى صدور الباطل من المكلف، وأن عليه أن لا يقول أو يكتب ما ينطوي على الباطل. وهذا أجنبى عن حفظ الكلام أو الكتاب الباطل الصادر عن الآخرين.

#### ٢- شراء لهو الحديث

يقول تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (لقمان:

• (كتب الضلال) وحرية التعبير

٦). قال المفسرون: إن هذه الآية ناظرة إلى تيارٍ ظهر في مكة بعد نزول القرآن، حيث وجد المشركون أن القرآن يجتذب الناس إلى سماعه، وكان هناك رجلٌ يدعى النضر بن الحارث - وكان من الطبقة التي يصطلح عليها في العصر الراهن بطبقة المثقفين في مكة، وكانت له أسفارٌ إلى إيران وروما - قال: إن محمداً قد خدع الناس بهذه القصص التي جاء بها، وأضاف النضر: إن بإمكانه أن يأتي بمثل هذه القصص. وحيث كان على معرفة باللغة الفارسية فقد شدَّ الرحال إلى إيران، واقتنى مجموعة من تلك الكتب التي تشكّل مصدراً لكتب اللاهوت وأخبار الملوك والملاحم الفارسية، من قبيل: قصّة رستم وإسفنديار وما إلى ذلك، ثم عاد بها إلى مكة، وأخذ يلقبها على مسامع الناس، وتحلّق حوله عددٌ منهم، فنزل القرآن بهذه الآية؛ لبيان أن هناك من الناس من يشتري من الكلام ما لا نفع فيه غير إلهاء الناس عن ذكر الله. فإذا أُضيف إلى اللهو ما يترتب عليه من الإضرار زاد ذلك في الطين بلةً. وإن الموسيقى إنما كانت في نظر الإسلام لهواً؛ لأنها لا تشتمل على غير الإلهاء<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن القرآن الكريم يقول: إن هؤلاء إنما يشترون قصص اللهو التي تحول دون توجيه الناس إلى التقرب من الله، على العكس من كلمات القرآن التي لا تحتوي على غير ما يقرب الناس من الله.

وعليه قيل في تقريب الاستدلال بهذه الآية: إنها تتحدث عن كتب الضلال، وإن القرآن قد حرّم فيها شراء كتب الضلال.

وقد أجاب الفقهاء عن هذه الآية بالقول: إننا لا نستطيع أن نستفيد من هذه الآية حرمة حفظ كتب الضلال؛ فإن هذه الآية إنما هي في وارد انتقاد عملٍ معيّن، وهو اقتناء هذا النوع من الكتب؛ بغية إلهاء الناس وصدّهم عن ذكر الله. ولا شك في حرمة العمل الذي يُلهي الناس عن ذكر الله، حتّى إذا كان من خلال الكتب التي لا تعتبر من كتب الضلال، بل كانت من كتب الهداية. وعليه فإن القرآن إنّما ينهى في هذه الآية عن نوع من العمل ينطوي على إلهاء الناس وحرفهم عن سبيل الله والتقرب منه. ولا شك في حرمة هذا العمل، سواء أكان من خلال لهو الحديث أم غيره.

هاتان آيتان تمّ الاستناد إليهما. وقد اكتفيتُ بمجرد نقلهما. وقد ردّ الفقهاء دالّتهما على المدعى، وقالوا بعدم إمكان الاستدلال بهما على حرمة حفظ كتب الضلال.

الروايات التي استدلت بها على حرمة حفظ كتب الضلال، ومناقشتها

#### ١- قصة عبد الملك بن أعين والإمام الصادق عليه السلام

أما الأحاديث التي استدلت بها على إثبات حرمة حفظ كتب الضلال فهي الأحاديث التي لم ترد في خصوص هذه المسألة، وإنما يُستفاد حكم هذه المسألة من عمومات بعض الأحاديث، ومن جملتها: ما ورد في باب التجيم، لا بمعنى علم التجيم الرياضي الذي يرصد ظواهر من قبيل: الخسوف والكسوف وما إلى ذلك، بل المراد هنا من التجيم ما يقوم به البعض من تقرير ظواهر السعد والنحس وأمثال ذلك، وهذا هو التجيم المحرم، دون التجيم الرياضي.

فقد ورد في كتب الحديث أن عبد الملك بن أعين - أخو زرارة بن أعين<sup>(٢)</sup> - دخل على الإمام الصادق عليه السلام، وقال له: «إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك<sup>(٣)</sup>». فلم يكن منه كسائر الشيعة الملتزمين بأوامر الإمام إلا أن امتثل لأمر الإمام، وقام بحرق جميع ما عنده من كتب التجيم.

قيل: حيث إن كتباً مثل: كتب التجيم تشتمل على أحكام مضلة أمر الإمام الصادق عليه السلام بإتلافها. وعليه يمكن لنا تعميم هذا الحكم إلى كل كتاب يشتمل على ضلال.

وقد أجاب الفقهاء عن ذلك بأن هذه الرواية لا تدلّ على المطلوب؛ وذلك لأن الإمام الصادق عليه السلام قد سأل فيها عبد الملك قائلاً: «أتقضي؟»، بمعنى: أتحكم على طبق ما يرد في تلك الكتب أم لا؟ وعندما أجاب عبد الملك بالإيجاب أدرك الإمام أنه قد ابتلي بمرض لا أمل له بالشفاء منه إلا من خلال إتلاف تلك الكتب وإبعادها عنه. ولو أن عبد الملك كان قد راجع طبيباً نفسياً لوصف له نفس العلاج الذي وصفه الإمام له. وعليه لو كان عبد الملك بن أعين - بوصفه عالماً - يقتني جميع أنواع الكتب بحيادية علمية تامة، دون أن يتأثر بها إلى ذلك الحد، لما أمره الإمام الصادق عليه السلام بحرقها. وعليه لا يمكن لنا أن نستببط التعميم من هذا المورد الخاص.

## ٢- حديث الإمام الصادق عليه السلام، أو الدليل العقلي

أما الدليل الآخر الذي يسوقونه فهو في الحقيقة إرجاع إلى حكم العقل في هذا الشأن. وهذا الدليل عبارة عن رواية معروفة بين الفقهاء بـ «رواية تحف العقول»<sup>(٤)</sup>، وهي رواية تفصيلية عن الإمام الصادق عليه السلام، زاخرة بالمعاني. وقد تعرض فيها الإمام إلى الوجوه والطرق العامة للتكسب، وما هي الطرق الحلال؟ وما هي الطرق الحرام في ذلك؟ فقال الإمام في حقل الصناعات: إن الحكم فيها تابع للأثر المترتب عليها؛ فالصناعة التي لا يكون لها من آثار ونتائج غير الفساد فهي حرام؛ وعليه فإن الصناعة التي يُستنتج منها أمور جيدة وحسنة فهي حلال؛ وإن اشتملت على آثار حسنة وسيئة فهي حلال أيضاً. وفي ذلك يقول الإمام: «إنما حرم الله الصناعة التي حرام كلها، التي يجيء منها الفساد محضاً»، وقال قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر»<sup>(٥)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن هذه الرواية لا تتحدث عن خصوص كتب الضلال أو غيرها، إلا أن المستدل بها يستتبط منها العموم، بحيث يشمل هذا الحكم اقتناء كتب الضلال أيضاً، بتقريب أن الرواية تقول: إن كل صناعة لا ينتج منها غير الفساد أو تقوي الكفر فهي حرام. وحيث إن تأليف الكتب صناعة وعمل فإنه طبقاً لهذه الرواية إذا كان مشتملاً على مجرد الفساد فهو حرام، ولذلك يحرم نشر هذا النوع من الكتب وتوزيعها وشراؤها وحفظها أيضاً.

إن هذا المنطق يقربنا من الاستدلال العقلي الذي يمكن لنا - حتى مع عدم وجود حديث - أن نستند إليه. وهذا أساساً هو موضع البحث. وإن الفقهاء الذين استدلوا على حرمة حفظ كتب الضلال إنما بحثوا هذه الحرمة من الناحية العقلية، وقالوا بعدم وجود ضرورة إلى الاستدلال على حرمة حفظ كتب الضلال بالآيات أو الروايات، بل يكفي في ذلك الاستناد إلى حكم العقل بحرمة كل عمل لا ينتج منه غير الفساد. وحفظ كتب الضلال ليس سوى حفظ لمادة الفساد فيحرم حفظها إذن. وإن نشرها ليس سوى نشر لمادة الفساد فيحرم نشرها أيضاً.

## نماذج من كتب الضلال

في ما يتعلق ببعض الكتب الواضح فسادها بالنسبة إلى جميع الناس - سواء

أكانوا من المتدينين أم غير المتدينين . فإن الحكم بشأنها واضح لو هو ضرورة حظرها. وربما كان هذا الحكم مُجمَعاً عليه من قبل جميع عقلاء العالم، سواء في ذلك المتدينين وغيرهم. وذلك من قبيل: كتابة مقالة تهدف إلى إفساد الشباب . من الفتيان والفتيات .، مع أنها لا تتعرض إلى الأديان والعقائد ، كتلك التي تدعو اليافعين إلى التهلك والتحلل الجنسي!

لقد قرأت في مقدمة كتاب «فتنة» ، لمؤلفه علي الدشتي ، أنه يعترف بأن سيّدة ذكرت له أنها قد اشترت هذا الكتاب أربع مرّات، وفي كل مرّة يختلسه زوجها ويُبْعده عنها؛ لاعتقاده بأن هذا النوع من الكتب يُفسد السيّدات المتزوّجات! وهو محقّ في ذلك. وعليه لو سألنا شخصاً عن حكم هذا النوع من الكتب والمقالات التي تنشر في الكثير من المجلات والصحف، من قبيل: مجلة (زن روز)<sup>(٦)</sup> ، و(اطلاعات جوانان)<sup>(٧)</sup> ، والتي تهدف إلى تقويض بناء الأسر وعَمّا إذا كانت مثل هذه الكتابات حراماً أم حلالاً؟ فهل نحتاج في بيان حكمها إلى الاستشهاد بآية أو رواية بعينها؟

كلا، لسنا بحاجة إلى ذلك؛ لعلمنا من خلال ما نعرفه من جوهر الدين وحكم العقل بالحرمة. ولذلك لا نتردّد في بيان حرمة مثل هذه الأمور. فالعقل لا يقول هنا بحرية التعبير، وأن بإمكان الشخص أن يكتب كلّ ما يحلو له تحت ذريعة أنه لم يجبر الآخرين على تطبيق ما دعا إليه، وأن على الأغرار من الفتيان والفتيات أن يشحذوا تفكيرهم وعقولهم، ولا يقعوا تحت تأثير هذا النوع من الكتب، أو أن على تلك السيدة المتزوّجة أن تتمتع بالمستوى الكافي من المناعة التي تحول دون سقوطها في الفاحشة؛ فإن هذا المنطق هو ذات المنطق القائل: رماه في البحر وقال له: إياك أن تبتلّ بالماء<sup>(٨)</sup>.

وعليه فإن الجواب عن هذا السؤال هو: ليس جميع الأفراد على مستوى واحد من التفكير، ولا شكّ في تأثير الذين يتمنّعون بالمستويات العليا من التفكير على الذين لا يمتلكون غير المستوى القليل من الخبرة والعلم والتجربة والقدرة على التحليل. فلنفترض أننا نعيش في مجتمع مخالف للدين؛ لاعتقاده بأن الدين يعيق تقدّم المجتمع نحو السعادة والرفاه، كما نشاهد ذلك لدى البعض، حيث يقول بأن الدين إنما يشكّل دعامة ورافعة لبعض الأنظمة الفاسدة والجاثرة، فهل سيسمح هؤلاء بكتابة

#### • (كتب الضلال) وحرية التعبير

المقالات والكتب الدينية أم أنهم سيعملون على حظرها؟ لا شك في أنهم سيحظرونها. ولا يتذرعون بحرية التعبير، وأن الشباب عليهم أن يتجنبوا أضرار الكتب الدينية بإرادتهم وقدرتهم الفكرية والعقلية. فهؤلاء يعتبرون أنفسهم أصحاب رسالة تهدف إلى بناء المجتمع، وإيصاله إلى السعادة، ويرى في الكتب الدينية عائقاً يحول دون تحقيق هذه الرسالة التي رسمها لنفسه، وعليه فإنه سيحرم نشر هذا النوع من الكتب واقتنائها، وسوف يأمر بحرقها وإتلافها. وعليه لا أتصور شخصاً مبدئياً وصاحب عقيدة - سواء أكان من أتباع المؤسسة الدينية أو المؤسسة الإلحادية - يرى بعض الأفكار الفاسدة من وجهة نظره مئة بالمئة، ومع ذلك يسمح بانتشارها والمحافظة عليها تحت عنوان حرية التعبير والمعتقد.

#### بيان المسألة بشكل آخر

وعليه إذا كان لنا من كلام بشأن كتب الضلال فإن كلامنا سيقصر على الأفكار وكتب الضلال التي تكون كتابتها وحفظها وتوزيعها ونشرها - بسبب إضلالها - حراماً. ولكن بطبيعة الحال يوجد هنا أمر آخر، وهو أن هذا الأمر يخص تلك الكتب التي يعترف مؤلفوها بأنها تؤدي إلى الضلال والانحراف، كما هو الشأن بالنسبة إلى هذه المقالات التي تدعو إلى التهتك والإباحية، وعليه تكون كتابتها محرمة، وكذلك نشرها وتوزيعها واقتناؤها وحفظها، سواء أكنت أنا من يكتبها أو غيري، وأنه لا بد من حظرها ومنعها، أو أن لا أسمح - في الحد الأدنى - بدخول هذا النوع من الكتب والمجلات والصحف إلى بيتي.

ولكن قد يقال: إن الأمر قد يكون بحيث إن ما تراه من كتب الضلال لا يراه كاتبها كذلك، بل يرى ما تدعو إليه هو الضلال. وعليه كما ترى أن مصلحة المجتمع تكمن في عدم نشر هذه الأفكار يرى الآخر أن المصلحة تكمن في نشرها. وعليه كيف يكون الحكم بشأن حظر الكتب التي يؤلفها أصحابها لا بقصد الإضلال، وإنما بقصد هداية الناس وإصلاح أمورهم، وأنت تراها مضلة؟ هل يحق لك أن تحول دون بيان رأيه إذا قدرت على ذلك أم لا؟ في مثل هذه الحالة يكون للمسألة وجه آخر.

إن هذه المسألة لم يتمّ طرحها في كتب الفقهاء على هذا النحو، لنحدث عن الأحكام التي أصدروها بهذا الشأن. وإنما بحثوها من زاوية الشخص الذي يكتب شيئاً يقتنيه أو يكتبه غيره أو يقتنيه وهو يعلم بأنه من الضلال. وأما إذا كان الآخر يراه من الهداية فقد ذكرنا أنه لا يوجد لدينا نصّ خاصّ بشأنه، وإنّ كل ما بأيدينا لا يعدو الاستحسانات العقلية.

### الجواب

أرى في ما نحن فيه ضرورة التفكيك والفصل بين جهتين، وهما:  
أولاً: أن نحافظ على الشريعة الضعيفة من أبناء الأمة من التأثر بهذا النوع من الأفكار. فعلى سبيل المثال: حيث يتمتع الشخص منا بتجربة عالية وفكر متين بعد قطعه سلسلة من المراحل العلمية يدرك أن ولده اليافع لا يمتلك القدرة على التحليل والنقد، ولذلك فإنه سرعان ما يتأثر بالمسائل التي تعرض عليه بشدّة، ولربما يأتي عليه يوم يعتريه الندم فيه، ولكنّ لات حين مندم. ومن الطبيعي هنا أن يرى ذلك الشخص نفسه مسؤولاً في الحفاظ على ولده من هذه الأخطار، التي هي من وجهة نظره أمراض فكريّة وروحيّة.

ولكنّ الذين يمتلكون القدرة والاستقلال الفكري . كما صرّح الفقهاء في بيان أصل المسألة .، ويمتلكون ملكة الاجتهاد والقدرة على النقد والتحليل، فإن الأفكار المخالفة لن تشكّل خطراً عليهم، بل هي ضرورية ولا بُدّ منها لشحذ أفكارهم والتصديّ لها (ومن المناسب أن نبحت هذه الموارد بالموازين العقلية)؛ فإن وجود الأفكار المخالفة هو الذي يؤدي إلى التقدّم والرقى في الوصول إلى الحقيقة، فقد أثبت التجارب التاريخية أن الفكر إذا انطوى على جانب من الحقيقة فإنه سيفقد أقوى وأمتن من خلال مواجهته للأفكار المخالفة، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى الكائنات الحيّة من النبات والحيوان وجسم الإنسان، حيث يغدو أكثر مناعة عند تعرّضه للآفات والمخاطر.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى فكر الإنسان. فإذا كان لدى الفرد فكرٌ حيّ وعقيدة حيوية فإنها كلما واجهت الأفكار المخالفة ستغدو أكثر قوّة ومنعة وحصانة.



#### ● (كتب الضلال) وحرية التعبير

وهذا الأمر بطبيعة الحال يقوم على منظومة. فالعقيدة الضعيفة تنهار في أول مواجهة. وبشكل عام فإن وجود الفكر المخالف يعمل على تقوية الفكر الحق، لا أنه يؤدي إلى زواله. لا ينبغي للحق أن يخشى من مواجهة الباطل. وبالعكس ذلك عندما لا يواجه الفكر فكراً مخالفاً ومعارضاً فإنه سيغدو مثل الماء الراكد الذي يغطيه العفن بالتدريج، وتتمو على سطحه الطحالب وغيرها من الشوائب الأخرى، حتى تغير ماهيته تماماً. وقد ذكرنا ذلك مراراً، سواء عندما كنا ندرس في قم أو عندما انتقلنا إلى طهران لنشر المعارف والعلوم.

#### خدمة الكسروي غير المقصودة

لقد كان الكسروي عدواً للتشيع، وكان يسبب أئمة الشيعة جهاراً. وليس هناك من شك في أنه قد أضرّ بالشيعة، بمعنى أنه تسبب في خروج شذمة قليلة من رحاب التشيع. ولكنني أرى أننا إذا أجرينا حساباً وجرداً دقيقاً سنرى أن المنافع التي ترتبت على حركة الكسروي تفوق الأضرار التي ترتبت عليها، بمعنى أن كتب الكسروي هي التي حفزت علماء الشيعة إلى إخراج الأفكار الشيعة التي مضى عليها ما يقرب من الأربعة قرون أو أكثر، واختلط فيها الغث بالسمين؛ لينفضوا الغبار المتراكم فوقها، بل إن تلك الأفكار قد أصبحت مثل تلك البركة ذات الماء الراكد والأسن، وكان العوام من الشيعة يرونها هي التشيع الصحيح والأصيل، مع أنها مليئة بالشوائب والزوائد، فقام بعض العلماء المحققين - في معرض الرد على الكسروي - بتشذيب تلك الأفكار، وتأليف كتب في غاية الروعة والسمو والأصالة في موضوع تنقيح العقائد. وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني تحسين صورة الكسروي، والدعوة إلى نشر أفكاره والتعرض لها، وإنما المراد تأكيد أن فائدة هذا النوع من الأفكار هي من قبيل: فائدة بعض الأمراض والآفات، التي إذا ظهرت فإنها تحفز الأطباء على تشمير السواعد للبحث عن العلاج والدواء.

#### الاختلاف والتنوع ملازم للتطور

وحتى في الأجواء التي تخلو من وجود المخالف يجب علينا أن نخلق الظروف

المشتملة على مخالفٍ مصطنع؛ لما في ذلك من النفع لتتقيح وإصلاح الأفكار والعقائد الصحيحة. وبشكلٍ عامٍّ فإن الاختلاف والتنوع مفيد للتقدم والتطور. وفي البلدان والدول الديمقراطية، حيث نشاهد التأسيس لظاهرة الأكثرية والأقلية، إذا كانت هذه الأكثرية والأقلية حقيقية سيكون وجود الأقلية نافعاً ومفيداً للأكثرية، وليس مفيداً للأقلية فقط، بل إن وجود الأقلية المعارضة والمخالفة ينطوي على منفعةٍ لمصلحة المجتمع بأسره.

وعليه يجب علينا تحصين عقائد عامة المسلمين، والمحافظة عليها وحمايتها، وإبعاد الأفراد الذين يعانون من الضعف، ولا تكون لديهم القدرة والطاقة على مقاومة الأفكار المخالفة، والعمل على تعزيز المناعة عندهم، حتى إذا اكتسبوا تلك القدرة والمناعة والحصانة الروحية والنفسية أجزأنا لهم الاحتكاك بتلك الأفكار المخالفة. وفي الوقت نفسه علينا أن لا نمنع شخصاً من إبداء رأيه، حتى إذا كان مخالفاً فيه للحالة السائدة؛ إذ لا يوجد دليلٌ على منع شخص من إظهار ما يعتقد.

### منهج تعزيز الثقة بالنفس

علينا أن نتبع منهج تعزيز الثقة بالنفس، ورفع مستوى جهاز المناعة، لا أن نتبع منهج التحسس والوسوسة. وهذا بالضبط هو الذي ينصح به الأطباء. فأحياناً يتم الحفاظ على صحة الطفل من خلال إبعاده عن الأجواء الملوثة، وتكون نتيجة ذلك انهيار صحة الطفل واعتلالها عند أدنى مواجهة للميكروبات، وقد يؤدي الأمر إلى موته؛ وأحياناً يتم التساهل من هذه الناحية، حيث يتعرض الطفل لبعض الأوبئة، من خلال إعطائه هامشاً من الحرية للعب في الأتربة والحشائش؛ فيكتسب بذلك مناعة تجعله مقاوماً للميكروبات المضرة. فما لم تكن هناك نسبة من الميكروبات الضارة لا يحصل الطفل على مقاومة لهذه الميكروبات.

وفي هذا السياق قد استمعت قبل سنوات إلى محاضرة لفضيلة الدكتور محمد قريب من المذيع، وقد تحدث فيها عن أضرار مياه الأنابيب، وقال بأن هذه الظاهرة الحضارية والصحية قد تسببت في رفع أعداد الإصابة بشلل الأطفال؛ لأن الأطفال الذين اعتادوا شرب الماء النقي الخالي من الميكروبات تماماً قد ضعفت المناعة عندهم

#### ● (كتب الضلال) وحرية التعبير

بالقياس إلى أترابهم الذين واصلوا شرب المياه من الأنهار والقنوات مباشرة. وهذا ما أكد عليه الدكتور ألكسس كارل، في كتابه «الإنسان ذلك المجهول»، حيث تحدث عن الأمور الصحيّة. فقد نصح بعدم رعاية الجوانب الصحيّة على أساس الابتعاد عن الميكروبات، بل على أساس تقوية جهاز المناعة. وفي هذا السياق تحدّث عن مخاطر الحضارة قائلاً: إن الحضارة البشرية الراهنة تقود الإنسان إلى الضعف، للأسف الشديد، حيث تنتج أفراداً ضعافاً في مواجهة الطبيعة.

نفس هذا القانون يصدق بالنسبة إلى المسائل الروحية أيضاً. ففي حدود السماح لأنفسكم ولولدكم بالتعرّض للأمراض يمكن أن تسمح لنفسك ولولدك بالتعرّض للأفكار الضارّة، وبذات النسبة التي تروّنها فيها ضرورة الابتعاد عن الأمراض عليك أن تبتعد عن الأفكار الضارّة أيضاً. وعليه لا يبدو أن الفرد إذا حافظ على هذا المستوى من الاعتدال في التعاطي مع الأفكار الباطلة يكون قد ارتكب ما يخالف المنطق.

وأرى في ما قلناه كفاية في الحديث عن كتب الضلال. وقد تقدّم أن ذكرنا أنه لا يوجد في القرآن والسنة نصٌّ صريح وقاطع لـ في هذا الموضوع غير ما تقدّم ذكره.

#### مسألة محاكم تفتيش الأفكار

أما المسألة الأخرى فهي مسألة محاكم التفتيش والتجسس على معتقدات وأفكار الأشخاص. وهذه المسألة لا تحتاج إلى مزيدٍ من البحث. والقدر المتيقن أن الإسلام يمنع من القيام بأيّ نوعٍ من أنواع التجسس والتفتيش عن عقائد الآخرين وأفكارهم. وهذه المسألة من المسائل الواضحة والصريحة؛ إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: ٩٤). فيكفي الفرد أن يقول: إني مسلم حتّى يحقن دمه، ولا يجوز لنا اتّهامه بعدم الإسلام انطلاقاً من سوء الظنّ. وخير دليل على ذلك وجود المنافقين في المدينة المنورة في عصر النبي الأكرم ﷺ. فقد عمد القرآن الكريم إلى الإشارة إلى وجود هؤلاء المنافقين - دون أن يسمّيهم -، حيث يعيشون بأعدادٍ كبيرة بين المسلمين، يتظاهرون بالإسلام، ويحضرّون الصلاة جماعة في المسجد، ويتعامل معهم المسلمون بوصفهم من المسلمين،

مع أنهم في حقيقة أمرهم لا يريدون الخير للمسلمين، وكان يتمنون غلبة الكفار على المسلمين في جميع الظروف، وحتى في الحروب. فكانوا في واقع الأمر من الكفار. والقرآن يعمل من جهة على تحذير المسلمين من خطر هذه الشريحة، ويبيّن أن مصيرهم سيكون أسوأ من مصير الكفار؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥). وفي الوقت نفسه كان المسلمون طبقاً لتعاليم القرآن والإسلام لا يتهمون مسلماً أظهر الإسلام ونطق بالشهادتين ويقول: إني من المسلمين، ولا يجيزون لأنفسهم البحث عن عقيدته، بل كانوا يكتفون منه بالظاهر. نعم، لا يجوز لنا أن نخرج شخصاً عن رتبة الإسلام إلا إذا صدر عنه ما يخالف صريح الإسلام.

### تغيير تعريف «الحرية» في المرحلة الأخيرة

لقد تمّ التأكيد في العالم الغربي في القرنين السابع والثامن عشر للميلاد على مسألة الحرية الفردية إلى حدّ كبير، حتّى ذهبوا إلى القول باستحالة أن يكون هناك ما يمكن له أن يحدّ من حرية الفرد. فكانوا يعرفون الحرية بالقول: إنها تعني عدم وجود ما يمنع الحركات الإنسانية، أيّاً كان مضمونها. وبطبيعة الحال كان ذلك بمثابة ردّة فعل على أجواء الكبت السياسي والمذهبي الشديد. من هنا ضيقوا دائرة محدودية الحرية الفردية، وقالوا بأنها لا يحدّها إلا حرية الآخرين؛ لأنّ إضرار حريّتي بحريّتك هو إضرار بالحرية. فإذا كانت حريّتي تعرّض حرية الآخر للتقييد وجب تحديدها، ولا يمكن لأيّ شيء آخر أن يحدّها، وإلاّ كان في الأمر ترجيح بلا مرجّح. وعليه فالحرية هي التي من شأنها أن تقيّد الحرية، ولا يمكن لأيّ شيء آخر غير الحرية أن يحدّها. وقد أضفوا على الحرية هالة كبيرة من التقديس لا حدّ لها، وأيّ حرية تلك التي عرفوها؟! إنّها حرية الأهواء والرغبات والشهوات المنفلتة! إلاّ أن هذه الحرية المنفلتة إنما كانت ردّة فعل على ذلك الكبت السياسي والمذهبي الشديد.

ولكن منذ أن ظهر تيار الفكر والعقيدة، ورأى بعض المصلحين أن المسؤولية ملقاة على عاتقه في إصلاح المجتمع، لم يعد للحرية الفردية ذلك الزخم بينهم. فهل هناك اليوم تيار اجتماعي عامّ - من قبيل: ما كانت المذاهب تراه ملقى على عاتقها، حيث ترى أنها حاملة لرسالة إلى البشرية، وترى أن سعادة البشرية رهن بتطبيق تلك

● (كتب الضلال) وحرية التعبير

الرسالة . لا يعتقد بوجود فرض بعض الحدود والقيود على الحُرِّيات الفردية، بيدَ أن تلك القيود والحدود إنما تفرض على رغبات الأفراد، لا على سعادتهم. فالفرد لا يدرك ولا يمكن لعقله أن يستوعب أن صلاحه وصلاح الناس يكمن في تقييد هذا النوع من الحُرِّيات.

من هنا فقد اختلفت تعاريف الحُرِّية في المراحل اللاحقة، فلم يعودوا يقولون: إن الحُرِّية تعني عدم وجود الموانع أمام الحركات، أو عدم وجود الموانع في مواجهة الرغبات، وإن أخذوا يعرفون الحُرِّية بأنها عدم وجود الموانع أمام الظروف التي من شأنها ضمان سعادة الإنسان في المستقبل. أفهل تقوم رغبات ومطالب جميع الأفراد على أساس ضمان السعادة لمستقل البشرية؟ كلاً، ليس الأمر كذلك. إنما الذي يضمن السعادة للبشرية في المستقبل هو عدم وجود الموانع أمام ما من شأنه أن يضمن تلك السعادة. يمكن لكم العمل على هذه المسألة لتروا هل أن العقائد والتيارات الراهنة، ومنها العقائد العامة والبشرية والرسالة التاريخية الراهنة (والتي لا علاقة لها بالدين)، تعيد نفس التعريف الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر للميلاد بشأن حُرِّية العقيدة، التي كانت تمثل ردة فعلٍ طبيعية على أجواء الكبت السياسي والمذهبي، والتي أوصلت الناس إلى حد الانفجار، أو أننا نقوم اليوم باجتراح كلامهم؟ اليوم نرى البلدان التي تحمل على عاتقها رسالة تمنح مواطنيها بعض الحُرِّيات، وفي الوقت نفسه تشرف على مراقبة كل شيء، ابتداءً من دور السينما، وصولاً إلى الموسيقى. فالذين يريدون الخير يقولون: يمكن توجيه السينما والموسيقى والكتاب وما إلى ذلك لما يخدم مصالح الناس. وإذا كانوا لا يوافقون هذه الأمور، لكنهم لا يمنعونها ولا يرفضونها.

من أين للشخص اليافع، البالغ ثمانية عشر عاماً، أن يعرف مضمون العرض السينمائي الذي يريد مشاهدته، أو محتوى الكتاب الذي ينوي قراءته؟ من هنا يرى قادة المجتمع لأنفسهم هذا المقدار من الحق والولاية القانونية؛ ليتولوا مهمة القيمومة لضمان مصالح الناس. فإذا أمكن لهذا التيار البشري أن يقوم بهذا النوع من القوامة ألا يحق للتيار الإلهي أن يرى لنفسه مثل هذه الولاية والقيمومة؟ وأن يرى لنفسه الحق في إصلاح البشر بما يعود بالنفع عليه، لا بالشكل الذي يريده استجابة لرغباته

وأهوائه تحت ذريعة القول بأنه حُرٌّ؟

### سؤال وجواب (حوار مع الشيخ مطهري)

✻ إنَّ الخرافات التي تنتشر في كلِّ مجتمع تؤدِّي بأفراده إلى الضلال. فهل الخرافات التي يكتبها بعض المسلمين تعدُّ من كتب الضلال؟ وهل يجوز الاحتفاظ بها واقتناؤها؟

✻ إن الإجابة عن هذا السؤال واضحة. فإن «التعميم» الذي تقولونه لا يختلف عن «التعميم» الذي ذكرناه. فكلّ كتاب يؤدِّي إلى الضلال والانحراف عن الفكر الإسلامي الأصيل هو من كتب الضلال، سواء لبس مسوح المعارضة للإسلام أو لبس مسوح الإسلام، بل إن كتب الضلال التي تلبس مسوح الإسلام أشدَّ خطراً من الكتب التي تصرّح بانتمائها المناوئ للإسلام. وعليه لا أرى أيَّ فرق بينهما من هذه الناحية. غاية ما هنالك أن تحديد الموضوع وتعيين المصداق ليس من مهامّ الفقيه - كما هو معروف -، فلا يستطيع الفقيه أن يضع يده على كتاب معيّن ويقول: هذا الكتاب من كتب الضلال، أو ليس من كتب الضلال. وإنما تحديد ذلك يقع على المختصّ في تلك الجهة، والمطلّع عليها بشكل كامل. إلّا أن الحكم الذي يصدره الفقيه بشكل عامّ هو هذا: «كلّ كتاب يؤدِّي إلى الانحراف لهو من كتب الضلال، سواءً كتب بدوافع خيرة أم بدوافع شريرة، وسواء لبس ثوب الناصح والمؤيد أم ثوب العدو والمناوئ، فكلّها مشمولة لحكم هذا الفقيه.

✻ الذي فهمناه من مجموع كلام سماحة الأستاذ الشيخ المطهري في مستهلّ الكلام أنه لا يوجد دليلٌ نقليّ صريح على حرمة حفظ كتب الضلال، بيد أن الأدلة العقلية تحكم بالوقوف ضد أيّ شيء يضرّ بوضع المجتمع. وبطبيعة الحال كان القسم الأخير من كلامه يصبّ في تأييد القسم الأوّل. وعليه ينحصر الكلام في تحديد ما هو المضرّ، ومن يضرّ. والذي نراه عادةً هو أن الحكومات قبل تسنُّم السلطة تتحاز إلى الحُرِّيَّات، وبعد أن تمسك بالسلطة تتخلّى عن هذا الانحياز تدريجياً. وحيث يعتقدون أنّهم على الحقّ وغيرهم على الباطل، وحيث إن الباطل مضرّ، فيجب الوقوف بوجه المخالف، والمنع من نشر أفكاره. وكلّما كانت السلطة أكثر استبداداً كانت أشدّ

قسوة في مواجهة مَنْ يخالفها الرأي. كما حصل ذلك بالنسبة إلى الكنيسة في العصور الوسطى. وخلاصة القول: إنهم إنما يسعون إلى حفظ مصالحهم. والذي أراه هو ضرورة أن تُمنح الحرية لجميع الأفراد في بيان آرائهم وأفكارهم، وأنه لا بُدَّ من مواجهة الأفكار الباطلة بمنطقٍ صحيح، لا بمنعه من النشر.

✽ لم أعرف بشكلٍ دقيقٍ أيَّ موضعٍ من كلام السيد المهندس [كتيرائي] يختلف مع أيَّ موضعٍ من كلامي. فما هي علاقة ماهية الحكومات بما نحن فيه؟ فنحن نقرُّ بأن الأقليات قبل الاستيلاء على السلطة تتبجح كذباً بالعدالة والحرية، وما إن تستولي على السلطة حتى تكون من ألدَّ الخصوم للحرية والعدالة. ولكن ما هي علاقة ذلك بموضوع بحثنا؟ فنحن إنما نبحث المسألة من زاوية دينية. والبحث الديني يتعاطى مع الأمر وجدانياً. نحن نريد أن نرى جلية الأمر من خلال وجداننا الديني. لنفترض أننا الآن في سدة الحكم والسلطة، وأردنا أن نحكم الوجدان الديني في هذا الأمر، كيف سيكون تصرفنا؟ أو حيث نحن الآن؛ إذ نتمتع بهامشٍ من السلطة، كيف ينبغي أن نتصرف؟ وأما إذا كنّا نعلم في قرارة أنفسنا بأننا نكذب؛ إذ نفوه بهذه الكلمات في الوقت الراهن، وعندما نستلم السلطة غداً سيكون سلوكنا على خلاف ما كنّا نقوله، فعندها سيُتضح أن معالجتنا من أول الأمر لم تكن دينيةً أبداً. وأما بالنسبة إلى الشق الآخر فقد ذكرت أن علينا عندما نقع بين حالتين: حالة الهرج والمرج الفكري؛ وحالة المنع المطلق من حرية التعبير، أن ننتهج طريقاً وسطاً ليحول من جهةٍ دون الهرج والمرج الفكري، ولا يمنع في الوقت نفسه من إعطاء المخالف كامل الحرية في إبداء رأيه والتعبير عن معتقده.

سبق لي أن ذكرتُ في ندواتٍ سابقة أنني لا أعتقد بالحرية بوصفها حقاً فردياً، أي يثبت للفرد الحق في أن يفعل كلَّ ما تمليه عليه رغبته، إنما الحرية التي ألزم بها هي حرية تطوير الطاقات في إطار التكامل. وهذا هو مكمّن الاختلاف في وجهات النظر أحياناً. وأحياناً تنحصر حرية الطاقات من أجل التقدم والتكامل بمكافحة الحريات الفردية والشخصية؛ فإن هذه العقائد التي تقيّد الأفراد بالأغلال يجب العمل على قطعها من أجل تحرير الطاقات. وعليه فأني معتقدٌ بالحرية في ما يتعلق بالمسار العام للمصالح الاجتماعية، وتظهير الشخصيات الصحيحة، دون القول بأنني بشرٌ، وأن

حيثيتي الإنسانية تدعوني إلى تلبية جميع رغباتي، والعمل بكل ما أشتهي؛ لأنني حرٌّ، فهذا كلامٌ فارغ! ليس من الصحيح أن نقول بأن الفرد حرٌّ في حدود رغباته الشخصية، بل الحرّية يجب أن تكون في إطار تكامل الفرد وتكامل المجتمع. وأما أن يتذرّع شخصٌ بهذه الكلمات أم لا يتذرّع بها فهو خارج عن محلّ بحثنا، فإنما نبحث في المسائل على المستوى الوجداني. نحن نريد - بحسب مصطلحاتنا الحوزوية - أن نبحث القضية في مقام الثبوت، لا في مقام الإثبات، وما إذا كان الذي يقول هذا الشيء صادقاً أم كاذباً؟ وإنما نريد الوصول إلى واقع المسألة، وما هو الشيء الذي يجب أن يكون الإنسان فيه حرّاً؟ ولو أردنا أن نستلهم وجداننا لنمنح البشر حرّية حقيقية فكيف يجب أن نمنحها لهم؟ نحن نقول: لا بُدَّ من إعطاء الحرّية في إطار المصالح الإنسانية السامية، وفي مسار مصالح الفرد؛ فإن مصلحة الفرد تدعو إلى تحديد حرّيته. فليس مجرد حرّيات الآخرين (هي التي تحدّ من حرّية الفرد)، بل إن المصالح الاجتماعية تحدّ من حرّية الأفراد أيضاً، وحتى مصالح الجيل القادم تحدّ من حرّية هذا الجيل.

هناك مَنْ يتحدّث بكلامٍ لا يمكن أن يصحّ في المسائل الدينية؛ إذ يقول: إنّ ما تقوله صحيحٌ، ولكنّ مَنْ يضمن أنّك لا تخطئ؛ فإن الإنسان يجوز عليه الخطأ، فأنت لا يمكن لك أن تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. وهذا ما أقوله بالنسبة إلى المسالك والتيّارات البشرية أيضاً. يحقّ لك أن لا تقبل منّي ادّعائي المفاجئ بأنني قد توصّلتُ إلى التعرّف على مصالح البشر من أوّل العالم إلى آخره، بيّد أن الذي أريد قوله هو: كيف يمكن التعامل مع حقيقة ما يقوله الدين السماوي النازل من عند الله - بشأن ضرورة الحفاظ على الحرّيات - بوصفه نازلاً من عند الله؟ فهل يكون حقّاً ومن عند الله عندما يمنح الأفراد حرّيتهم الفردية أم يكون من عند الله عندما يأخذ المصالح العامة للناس بنظر الاعتبار في الحاضر والمستقبل؟ أنا أقول: إنه في الحالة الثانية من عند الله. وإذا كان من عند الله يجب أن يمنح الحرّية المطلقة للرغبات والإرادات، بل عليه أن يريد الحرّية في إطار تكامل الإنسان، وإن كانت على خلاف الرغبات الفردية أحياناً.

إنّ ما قلته من ضرورة وجود القطب المخالف في المجتمع لا يقتصر على «الحقّ الفردي»، فهو على كلّ حالٍ واحد من أفراد المجتمع، ويحقّ له التعبير عن رأيه، بل



● (كتب الضلال) وحرية التعبير

الذي أعنيه هو أن وجود القطب المخالف ضروري حتى بالنسبة إلى مصالح البشرية. كما أن القرآن الكريم يعترف بالاختلاف والتنوع. ويقال: إن هذا هو مَكْمَنُ الفلسفة في ذلك. فالقرآن يؤكد على مسألة الاختلاف بين الناس، ويرى أنها ضرورية؛ فلولا الاختلاف لما كان هناك تضارب بين الآراء والعقائد، ولولا هذا التضارب لما شهدنا هناك تقدماً أو تطوراً في العقائد، أو أنها لا تبقى محافظة على حيويتها وبريقها وعنقوانها في الحد الأدنى. وأنا إنما أقول ذلك قاطعاً وجازماً: كلما أبعد القطب المخالف عن العقيدة آلت العقيدة بنفسها إلى الفساد، بمعنى أن العوام من الناس سوف يستحوذون على هذه العقيدة، وينسجون حولها من خيالاتهم الواهية، حتى تفقد العقيدة بهاءها ورونقها. وبذلك يُسهم أنصار العقيدة في تقويضها. ولطالما كان ضرر أنصار العقيدة عليها أشد من ضرر أعدائها ومخالفوها. وقد ذكرت ذلك في مقالات «المرأة في الحقوق الإسلامية»<sup>(٩)</sup> في الكثير من المواضع.

وعليه فإن وجود القطب المخالف ضروري، حتى من ناحية المصالح العامة. ولكننا في الوقت نفسه لسنا من الأنبياء. فإذا كنا من المؤمنين برسالة النبي الأكرم ﷺ، ونعتبرها حقاً، يجب علينا أن نؤمن بهذا المقدار من الحدود أيضاً.

## الهوامش

- (١) لا شكَّ في أن مراد الأستاذ الشهيد هو الموسيقى التي عبَّر عنها في كتابه «التعليم والتربية في الإسلام» بأنها تؤدي إلى خفة العقل.
- (٢) آل أعين أسرة علمية شيعية معروفة. ويبدو أنها ذات أصول رومية، عُرِفَت بـ (آل أعين) لجمال عيون أفرادها. وكان من أبرز وجوه هذه الأسرة زرارة بن أعين، وهو من أصحاب الإمام الصادق. وهو واحدٌ من أبرز ثلاثة نفر مقربين من الإمام الصادق، وهم: هشام بن الحكم، ومحمد بن مسلم، وزرارة بن أعين، وربما أمكن القول بأن هؤلاء الثلاثة هم من أشهر رواة الإمام الصادق عليه السلام. وكان لزرارة ثلاثة إخوة، وهم: بكير بن أعين، وحمزان بن أعين، وعبد الملك بن أعين. وقد اختص الأخير بعلم التنجيم، حتَّى أنه لم يكن يفعل شيئاً إلا بعد الرجوع إلى قواعد هذا العلم، وما يتوصَّل إليه من القضاء بسعد الأشياء ونحسها، وما إذا كانت الطوالع تسمح له بفعل شيءٍ أو تمنعه من الخوض فيه، حتَّى شعر بأنه مقيَّد بأغلال هذه الكتب، وفاقد للإرادة، فنصحه الإمام عندها، وأمره بحرق هذه الكتب.
- (٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥٥: ٢٧٢.
- (٤) انظر: بحار الأنوار ١٠٠: ٤٨.
- (٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٦) مجلة إيرانية، عنوانها (المرأة المعاصرة) (المعرب).
- (٧) مجلة إيرانية، عنوانها (أفكار الشباب) (المعرب).
- (٨) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا (المعرب).
- (٩) تم نشر هذه المقالات في حياة الشهيد الأستاذ مرتضى المطهري ضمن كتاب بعنوان (نظام حقوق المرأة في الإسلام).

# المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية

. القسم الأول .

د. السيد أحمد سادات (\*)

## تمهيد

ظهر في العصر الحديث ما يعرف بالسلفية الجهادية، وهو مصطلح أطلق منذ نهاية الثمانينيات على بعض جماعات الإسلام السياسي التي تتبنى الجهاد منهجاً للتغيير. ويعلن هذا التيار أن الجهاد أحد أركانه، وأن الجهاد الذي يجب وجوباً عينياً على المسلمين يتم تطبيقه ضدّ العدو المحتلّ وضدّ النظام الحاكم المبدّل للشريعة الإسلامية، والذي يحكم بالقوانين الوضعية، أو النظام المبالغ في الظلم والقهر. ومن أشهر الجماعات التي تنتمي للمنهج المذكور: جماعة أنصار بيت المقدس؛ والقاعدة؛ وحركة طالبان؛ والدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش»، وجبهة النصرة؛ وجماعة الشباب المجهدين في الصومال؛ وجماعة أنصار الشريعة في تونس وليبيا.

تتبع أهمية هذه الدراسة من أهمية دراسة أفكار ومبادئ التيارات السلفية الجهادية بشكل عام على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي، بما أن مصطلح السلفية الجهادية مثبت في الأدبيات الجهادية نفسها منذ سنوات، وتحديدًا منذ ثمانينيات القرن العشرين عند الرموز الأساسيين الذين يحملون لواء هذا الخطّ المتشدّد ويمثّلونه، مثل: أبو محمد المقدسي، عبد القادر عبد العزيز (سيّد إمام)، أبو قتادة الفلسطيني، أبو

---

(\*) حائزٌ على دكتوراه في الدراسات الإسلامية (الفكر السياسي)، وأستاذٌ محاضرٌ بكلية دراسات العالم - جامعة طهران. من إيران.

مصعب السوري، أيمن الظواهري، وإن كانت صياغاته النظرية الأولى تمت في مصر في الستينيات على يد سيد قطب. إن أدبيات التيارات السلفية الجهادية زاخرة بشرح مكانة الجهاد المتقدمة عندها، سواء في التنظير أو في الممارسات العملية. ويستند أتباع تلك التيارات إلى أقوال ابن تيمية وابن القيم الجوزية. وينقل سيد قطب في كتابه معالم في الطريق ما لخصه ابن القيم عن سياق الجهاد في الإسلام في كتابه زاد المعاد.

ويتبين من خطاب التيارات السلفية الجهادية أنها تسعى لأهداف تعتبرها سامية؛ لكونها تتعلق بإحقاق أمر الله، وتطبيق شريعته، والجهاد في سبيله؛ لتحقيق مرضاته، والفوز بجنته، وتجنب غضبه. ويرون أنهم لتحقيق ذلك لا بد من تنفيذ الأوامر الإلهية الواضحة. لقد سعى منظرو هذه التيارات إلى تأصيل بعض المفاهيم (كالحاكمة لله، وجاهلية المجتمع، وكفرانية النظم، والجهاد) من خلال إقامة الدلائل العقلية والعقلية عليها، وتوظيف كل المرجعيات العقائدية والفقهية؛ لبناء منظومتهم الفكرية على المستوى النظري، والانطلاق إلى المستوى العملي الجهادي.

إن الجماعات السلفية الجهادية استحضرت ما يكفي من الفتاوى من المذاهب الإسلامية السنية الأربعة لتأكيد مشروعيتها في قتال من تصفهم بالكفار أو من تعتهم بالشرك، سواء كانوا داخل البلاد الإسلامية أو خارجها، وذلك في إطار الجهاد الابتدائي. واعتبرت أن مجرد كفرهم أو شركهم كافٍ لتبرير شن الحرب عليهم، وإدخالهم في الإسلام، ولا يشترط قيامهم بأعمال عدائية ضد المسلمين. بناءً عليه فإن السلفيين الجهاديين يرون أنه إذا وجب قتالهم (الكفار والمشركين) من أجل إدخالهم في الإسلام فإن قتالهم بسبب عدوانهم على المسلمين يكون واجب، وكذلك الأمر من أجل دفع شرورهم عن الإسلام والمسلمين.

والهدف الأساس لهذه الدراسة هو الإجابة عن عدد من التساؤلات، منها:

- ما هي المرتكزات الفكرية التي استند إليها أتباع السلفية الجهادية؛ لتبرير

أعمالهم؟

- من هي الشخصيات التي صاغت تلك الأفكار، واستطاعت تجنيد الشباب

المسلمين من كل أنحاء العالم، وخاضت بهم المعارك على أكثر من جبهة، وفي غير

مكان؟

. كيف استطاعت السلفية الجهادية تطويع النصوص الدينية؛ خدمة لأغراضها؟  
. هل للسلفية الجهادية تفسير واحد للنص الديني؟ وما هي أنواع تلك الحركات

المحاربة؟

. ماذا عنت السلفية الجهادية بالحاكمية، وجاهلية المجتمعات الإسلامية،  
وكفرانية النظم الحاكمة؟ وما هي غايات الجهاد عندها؟  
ولما كان الكثير من النتاجات الفكرية للحركات السلفية التكفيرية  
محظوراً من النشر، حتى غدا الإنترنت سبيلاً شبه وحيد لتوسّع تلك الحركات  
وانتشارها، فإنّ اللجوء إلى الإنترنت كان ضرورياً للحصول على مراجع سلفية  
تكفيرية، بما يوفر فهماً صحيحاً لهذه الاتجاهات.

## مقدمة

يحتلّ الجهاد ضدّ المشركين والكفار أولوية في فكر الجماعات السلفية  
الجهادية. ولذلك قاموا بجمع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تعطي مشروعية  
لقتالهم، فقالوا بأن العلماء، سلفاً وخلفاً، اتفقوا على وجوب قتال أهل الكفر ما  
توافرت القدرة على ذلك. ويستشهدون بجملة من الآيات القرآنية الكريمة، منها:  
﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا  
عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣).

. ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦).

. ﴿لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

. ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ  
وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
يُوفَ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٦٠).

. ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥).

. ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩).

. ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ  
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ

### صَاغِرُونَ ﴿التوبة: ٢٩﴾.

ويصنّف أتباع السلفية الجهادية الكافرين ضمن فئتين: «فإن الكافر إما أن يكون معاهداً؛ أو غير معاهد. فإن كان غير معاهد فهو مباح الدم والمال؛ وإن كان معاهداً فإن العهد يعصم دمه فترة العهد، ولا تزول عصمة دمه إلا بزوال العهد، أو أن يقوم هو بنقض العهد، أو أن ينبذ إليهم عهدهم.

وقال الرسول ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله<sup>(١)</sup>.

وقال ﷺ: اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله<sup>(٢)</sup>. وهذه النصوص وغيرها تبين بجلاء أن علة قتال الكفار هي كفرهم، فقد رتبت الآيات والأحاديث القتال على كونهم كفاراً. قال القرافي: ظواهر النصوص تقتضي ترتيب القتال على الكفر والشرك... وترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، وعدم علية غيره<sup>(٣)</sup>»<sup>(٤)</sup>.

### تعريف المصطلحات

#### أ- الجهاد

الجهاد من الجهد لغةً، و«الجهدُ والجُهدُ: الطاقة، تقول: اجهد جَهْدَكَ؛ وقيل: الجهدُ المشقة، والجهدُ الطاقة. الليث: الجهدُ ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق، فهو مجهود؛ قال: والجهدُ لغةً بهذا المعنى.... وجاهد العدو مجاهدةً وجهاداً؛ قاتله وجاهد في سبيل الله. وفي الحديث: لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية؛ الجهاد محاربة الأعداء، وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمراد بالنية إخلاص العمل لله أي إنه لم يبق بعد فتح مكة هجرة؛ لأنها قد صارت دار إسلام، وإنما هو الإخلاص في الجهاد وقتال الكفار»<sup>(٥)</sup>.

ويقول ابن فارس: «الجهدُ والجُهدُ: الطاقة. وقرئ: والذين لا يجدون إلا جُهدَهُمْ وجُهدَهُمْ. قال الفراء: الجُهدُ بالضم الطاقة. والجهدُ بالفتح من قولك: اجهد جَهْدَكَ في هذا الأمر، أي ابلغ غايتك.

ولا يقال اجْهَدْ جُهْدَكَ. والجَهْدُ المشقَّةُ. يقال: جَهَدَ دابته وأَجْهَدَهَا إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها. وجَهَدَ الرجل في كذا أي جَدَّ فيه وبالغ<sup>(٦)</sup>؛ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ (التوبة: ٧٩).

أما مصطلح «الجهاد» فقد أحيط بملاسل عدَّة نجمت عن إضافات مختلفة عبر التاريخ إلى المعنى الأوَّلي لأصل المدلول اللغوي لهذه الكلمة (الجهاد)؛ إذ كان في استعمالاته الأولى يشير إلى: الأرض المستوية أنبتت أو لم تنبت، والصحراء، والأرض الصلبة... وإلى بذل الجهد للوصول إلى هدفٍ ما... فبات مصطلحاً يشير إلى رزمة من الأعمال التي تتطلب الكدَّ والتعب، تشمل الجهاد بالمال والنفوس. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (الأنفال: ٧٢)، ويقول عزَّ وجلَّ أيضاً: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (التوبة: ٢٠).

ويتَّضح من الآيتين أن الدعوة إلى الإسلام كانت تتضمن الدعوة إلى بذل للجهد في سبيل الله؛ للوصول إلى رضوانه عزَّ وجلَّ، ولم يتمَّ حصر المعنى بالحرب؛ إذ قدَّمت المساهمة المالية في سبيل إحداث التغيير الاجتماعي المطلوب على الجهاد بالنفوس.

## ب - مفهوم السِّلَفِيَّة

إن مفهوم السلفية يُعدّ من المفاهيم التي تحتاج إلى دراساتٍ كافية لتحديد جذوره التاريخية، والمجالات المتعددة التي تمَّ استخدامها فيها، وكيفية تطوُّر مضمونه منذ نشأته إلى اليوم.

يقول ابن منظور في مادة سلف: «سلف يسلف سلفاً وسلوفاً: تقدّم، والسالف: المتقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾. والقوم السلاف: المتقدمون. وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون، والجمع أسلاف وسلاف... والسلف أيضاً: مَنْ تقدّم من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السنّ والفضل، وأحدهم سالفٌ. وقيل: سلف الإنسان مَنْ تقدّمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولهذا سُمِّيَ الصدر الأول من التابعين السلف الصالح<sup>(٧)</sup>».

وعليه فإن مفهوم السلفية «مصطلح ينسحب على الماضي بالكامل، متحصناً بمشروعية موضوعية تقع في صلب التعبير التاريخي السلف الصالح الصيغة الأكثر شيوعاً في المؤلفات والكتب، والأشدّ تداولاً على ألسنة الفقهاء والمحدثين، وبالتالي فإن أي حديث عنها سيعني قطعاً التوجّه نحو الماضي، والتعلّم منه، والأخذ به»<sup>(٨)</sup>. ويعرّف الشيخ أحمد السكندري في كتابه «السلفية، قواعد وأصول» السلف بأنهم: «الصحابة، والتابعون، وتابعوهم من أهل القرون الخيرية الثلاثة الأول، عدا أهل البدع، كالخوارج، والمعتزلة، والقدرية، والجهمية، وغيرهم من فرق الضلالة. والسلفيون هم الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح رضي الله عنهم، وينتهجون منهج السلف في فهم الكتاب والسنة»<sup>(٩)</sup>.

السلفية هي منهج إسلامي يدعو إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، وهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل، والتمسك بأخذ الأحكام من القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، وابتعد عن كلّ المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى<sup>(١٠)</sup>. وفي جانبها الآخر المعاصر تمثل السلفية مدرسة من المدارس الفكرية الحركية السنية التي تستهدف إصلاح أنظمة الحكم والمجتمع والحياة عموماً إلى ما يتوافق مع النظام الشرعي الإسلامي بحسب ما يروّنه. برزت بمصطلحها هذا على يد أحمد بن تيمية في القرن الثامن الهجري، وقام محمد بن عبد الوهاب بإحياء هذا المصطلح من جديد في منطقة نجد في القرن الثاني عشر الهجري، وقد كانت الحركة الوهابية التي أسّسها من أبرز ممثلي هذه المدرسة في العصر الحديث. ومن أهمّ أعلامهم: عبد العزيز بن باز، ومحمد ناصر الدين الألباني، ومحمد بن صالح بن عثيمين، ويعقوب الباسين.

ويرى الدكتور رضوان السيد أن «السلفية تيار عقدي إسلامي، يهدف في الأصل إلى تصحيح العقيدة والعبادة، وتنقيتهما وتنقية اعتقادات المسلم وممارساته من البدع الموروثة والطارئة. وكما كان الإمام أحمد بن حنبل في القديم، على سبيل المثال، أحد أعلام السلفية الكبار، لكنّها ما كانت مقصورة عليه، فكذلك الأمر



في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؛ إذ كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب علماً من أعلام السلفية في نجد وشبه الجزيرة العربية، بيد أن السلفية ما اقتصر على نجد والجزيرة، بل انتشرت في القرنين الأخيرين في الحجاز واليمن وأفريقيا والهند والمغرب ومصر والشام»<sup>(١١)</sup>.

ويرى آخرون أن مسمى الحركة السلفية «يعني المدرسة التجدية ذات الجذور الحنبلية، التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد»<sup>(١٢)</sup>.

### أنواع السلفية

تعتبر السعودية المعقل الرئيس للدعوة السلفية المعاصرة، منذ تأسيسها الأول (في القرن السابع عشر)، والثاني (بداية القرن العشرين)، حين تزاوجت الدعوة بالدولة، واستثمر الحكام ذلك خلال النصف الأول من القرن العشرين في توحيد الأراضي السعودية تحت غطاء الشرعية الدينية، ما أدى إلى توزيع المجالين السياسي والديني بين حكام السعودية وعلماء السلفية<sup>(١٣)</sup>.

تتميز السلفية في السعودية بطابع فريد، مقارنة بالدول الأخرى، فإن لم يكن هنالك دستور مكتوب للمملكة فإن ذلك يعود إلى العلاقة الخاصة بين الدين والدولة، وتحديداً الدعوة السلفية، منذ لحظة ميلاد الدولة الحديثة في العام ١٧٤٤؛ إذ تكوّنت الدولة واكتسبت شرعيتها بتزاوج حكم محمد بن سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب، وأصبحت الدعوة السلفية - الوهابية مكوّناً أساسياً من مكوّنات الدولة وشخصيتها السياسية والتاريخية، وعاملاً مهماً في تطورها ووحدتها السياسية.

ولم تختلف الحال مع الميلاد الثاني للدولة في بداية القرن العشرين على يد عبد العزيز بن سعود؛ إذ استعان بشيوخ الدعوة السلفية؛ لبسط سيطرته وسلطته، ومواجهة خصومه، وتعزيز شرعيته السياسية والدينية. وتكرّست السلفية بوصفها الأيديولوجيا الواقعية للدولة السعودية، فأصبحت المذهب السائد في مختلف شؤون الحياة التعليمية والاجتماعية والثقافية والدينية.

ترك للدعوة السلفية سلطة الهيمنة على المجال الديني والتأثير في المجال الاجتماعي، وتسييره بما يتوافق مع عقائدها ومبادئها ومواقفها الدينية، فيما ساعدت

الدعوة السلفية خلال العقود السبعة الأولى من القرن العشرين على تثبيت الشرعية الدينية للدولة، والتخلي عن «المجال السياسي» لآل سعود، وخضعت ديناميكية الدولة والحكم لمبدأ تقاسم الأدوار السياسية والدينية بين ذرية محمد بن سعود وذرية محمد بن عبد الوهاب وأتباعه<sup>(١٤)</sup>.

ليس ثمة سلفية واحدة، بل سلفيات عدة، مع مسميات متنوعة: «منها التقليدي، ومنها الإصلاحية، ومنها الجهادي النظري، ومنها الجهادي التكفيري. ومن هنا صعوبة التصنيف والتقسيم التي هي في النهاية مجرد محاولة منهجية يقتضيها البحث؛ لفهم الظاهرة، وتسهيل دراستها وتحليلها؛ ليتيسر نقدها وتحديد الطريقة التي يجب التعامل بها معها»<sup>(١٥)</sup>.

وهناك تقسيمات أخرى لأنواع السلفية<sup>(١٦)</sup>، منها: التاريخية أو التقليدية، والتي ارتبطت بتيار «أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، والذي اتضحت معالمه من خلال الاختلاف الفكري الذي دار مع أهل العقل، أو أهل الرأي من أهل الكلام والفلاسفة والمناطق، حول المرجعية الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث بعد وفاة الرسول، حيث رأى الفريق الأول أن السلف أصحاب النبي هم الوحيدون أصحاب هذا الحق، وعلى الخلف الرجوع إليهم كأصل في الفهم والسلوك»<sup>(١٧)</sup>.

### السلفية الجهادية

شهد الربع الأول من القرن المنصرم (العام ١٩٢٨ تحديداً) ولادة حركة الإخوان المسلمين<sup>(١٨)</sup>، وهي جماعة إسلامية قدّمت نفسها بأنها حركة إصلاحية شاملة، وطرحت مشروعاً (فكرياً - سياسياً) بديلاً عن الأنظمة والأيديولوجيات السائدة، من شيوعية ورأسمالية، واقترحت العودة إلى الإسلام باعتباره الحلّ. «فالعالم كلّ حائر مضطرب، وكلّ ما فيه من النظم قد عجز عن علاجه، ولا دواء له إلاّ بالإسلام. فالإسلام رسالة عالمية فيها حلّ لجميع المشاكل والويلات التي كانت الحضارة الرأسمالية والاشتراكية وراءها. إنه قادرٌ على الوقوف في وجه هذه الموجه الطاغية من المادّة التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة الإسلام، وهداية وفي سنة ١٩٣٩ أنشأ حسن البنا تنظيمًا عسكرياً سرّياً تابعاً لجماعة الإخوان

المسلمين أطلق عليه اسم «النظام الخاص». وكان من أهدافه «الجهاد ضد الاستعمار الأوروبي، والقيام بالعمليات الفدائية ضد أولئك المستعمرين. وبعد العام ١٩٤٦، ومع تصاعد الهجرات اليهودية إلى أرض فلسطين، جعل النظام الخاص قضية فلسطين من أهم أهدافه وأعماله»<sup>(٢٠)</sup>. وقد لعب مسلحو الجماعة (التنظيم الخاص) دوراً إلى جانب الجيش النظامي المصري في حرب فلسطين في العام ١٩٤٨، بعد أن قامت الحكومة المصرية بالتصريح للإخوان المسلمين رسمياً بجمع الأسلحة، وحشد المتطوعين، وتكوين مراكز تدريب لهم على مختلف الأسلحة، وتسفيرهم إلى فلسطين. وفي ١٤ أبريل/ نيسان ١٩٤٨ كانت «أول معركة للإخوان في فلسطين»<sup>(٢١)</sup>، فلما جاء شهر مايو/ أيار من ذلك العام، ومع إنهاء الإنجليز انتدابهم على فلسطين، «ظنّ الإخوان أن عهد التضييق والإرهاب قد انتهى بانسحاب الإنجليز، وأنهم يستطيعون الآن إدخال قواتهم دون خوف أو وجل، وأن الوقت قد آن ليفي مرشدهم العظيم بوعده، فيدخل فلسطين عشرة آلاف مقاتل كدفعة أولى.... ظنّ الإخوان ذلك، ولكن جاءت الحوادث لتخلف ظنّهم، وتقنعهم بأن سياسة الإنجليز باقية وإن انسحب جنودهم من الميدان...»<sup>(٢٢)</sup>. وفي هذا المجال يقول محمد مهدي عاكف، الذي كان مرشداً للجماعة: «إن مشاركة الجماعة في حرب فلسطين كان لها الدور الأساس في قرار حلّ الجماعة. فبعد هزيمة الجيوش العربية قرّر القصر الحاكم في مصر حلّ جماعة الإخوان المسلمين، واعتقال جميع الإخوان. وقام الجيش المصري باعتقال مجاهدي الإخوان من فلسطين حتّى مصر، وذلك بتدبير من سفراء إنجلترا وأميركا وفرنسا، الذين طلبوا ذلك من النقراشي حين اجتمعوا به في مدينة فايد بمحافظة الإسماعيلية، بحسب ما كشفت عنه المحاكمات لاحقاً، واتّهموا الجماعة وقتها بحرق محلات اليهود الكبيرة، مثل: «شيكوريل»، على الرغم من أن هذه الأحداث تورط فيها الاحتلال؛ لتأليب القصر على جماعة الإخوان المسلمين»<sup>(٢٣)</sup>.

يقول محمد مهدي عاكف عن دور الجهاز الخاص ومهماته: إنه كان يتركز على «إعداد نخبة منتقاة من الإخوان للقيام بمهام خاصة، والتدريب على العمليات العسكرية ضد العدو الخارجي، وذلك لمصلحة مصر، وليس ضد الداخل»<sup>(٢٤)</sup>، إلا أن ذلك لم يتمّ التقيد به من قبل المولجين بمتابعة نشاطاته العملائية، فأصبح «النظام

الخاصّ هو التنظيم فوق التنظيم، وازدادت قوّته مع تدفّق الإخوان العائدين من حرب فلسطين، وتوثّق الصلات مع ضباطٍ في الجيش كانوا في الحرب على الجبهة أيضاً. وليس صدفة أن يكون معظم الضباط الأحرار (بمن فيهم عبد الناصر والسادات) قد انتمى في وقتٍ ما إلى النظام الخاصّ للإخوان. وكان طبيعياً أن يلجأ هذا التشكيل العسكري السريّ إلى العنف كوسيلةٍ سياسية نابعة من تكوينه ومن قواه وقوّته، كغيره من مثل هكذا تشكيلات في العالم... وبلغت الانتباه هنا موقف الشهيد حسن البنا في تعليقه على عمليات الاغتيال والتفجير التي قام بها النظام الخاصّ (في عامي ١٩٤٨ و١٩٤٩)، حين قال كلمته الشهيرة: ليسوا إخواناً، وليسوا مسلمين...»<sup>(٢٥)</sup>.

وعن ظروف تلك المرحلة يشرح محمد مهدي عاكف قائلاً: «النظام الخاصّ تمّ كشفه بشكلٍ كبير في المحاكمات التي قدّمت لها الجماعة في عام ١٩٤٩، في الوقت الذي لم تكن كافّة قيادات الجماعة تعلم بأمر هذا التنظيم الخاصّ، ما تسبّب في أزمة بعد كشفه في ما أطلق عليه ثنائية القيادة. لذلك قرّر الهضيبي إعادة تشكيكه، وجعل قيادته مركزيّة تتبع مكتب الإرشاد والمكاتب الإدارية للجماعة بالمحافظات المختلفة. وهذا ما أيّدته أغلبية القيادات. وبعدها بعامٍ ألغاه المستشار حسن الهضيبي بشكلٍ كامل، على أساس أنه كان نظاماً سريّاً، ولا يعرفه إلا القليل، ومهمّته انتهت؛ لأنه تمّ إنشاء جهاز علني يدعى الجهاز الوطني لتدريب الناس على الأعمال العسكرية؛ للدفاع عن البلاد»<sup>(٢٦)</sup>.

وعن دور عبد الرحمن السندي، قائد هذا التنظيم، قال عاكف: «إن السندي كان من أخلص وأنشط الإخوان، لذلك قام البنا بتكليفه بقيادة هذا التنظيم، إلا أنه بعد إعادة تشكيل هذا الجهاز على يد الأستاذ الهضيبي أقاله، وعيّن مكانه الأستاذ أحمد حسنين، وتمرد وقتها السندي وأحد مساعديه، ويدعى أحمد زكي، فجاء أحد الإخوان إلى عاكف، وكان وقتها مسؤولاً عن قسم الطلاب والقسم الرياضي، وقال له: إن السندي وزكي كانا مسؤولين مهمّين بالجماعة، والإخوان لا يعرفونهم، ونريد أن نظهرهم، فقال عاكف: نأتي بأحمد زكي مسؤولاً لقسم الطلاب؛ لأنه كان مدرّساً، ونضع السندي مسؤولاً لقسم الرياضة، وقال عاكف: وظللتُ أنا وكيلاً للقسمين، إلا أنهما لم يصمدا، وعزّ عليهما التعامل مع الهضيبي، وتمردا عليه»<sup>(٢٧)</sup>.

ويبدو واضحاً ما آل إليه وضع جماعة الإخوان المسلمين بعد اغتيال البنا سنة ١٩٤٩؛ إذ عاشت فترة ارتباك وضياع قيادي، تمكّن خلالها الضباط الأحرار من استغلال حالة التشوّش الإخواني، فأزاحوهم عن «المسرح السياسي عبر حملة قمع واضطهاد رهيب» (اعتقالات ١٩٥٤ الأولى، ثم ١٩٥٨، وصولاً إلى حملة ١٩٦٤ - ١٩٦٥، التي انتهت بإعدام سيّد قطب ورفاقه في أغسطس/ آب ١٩٦٦)<sup>(٢٨)</sup>.

وعن أحداث العام ١٩٥٤، والتي اتّهمت فيها جماعة الإخوان المسلمين بإعادة إحياء التنظيم الخاصّ، قال عاكف: «عرضت على الجماعة عدّة قضايا، وكان لا بدّ من قرار، مثل: المشاركة في حربي الجزائر وفلسطين، وكانت مصر في هذا الوقت قبلة للعرب في الشدّة، فتشاورنا بيننا إذا نودي للجهاد ماذا نفعل؟ فتمّ تشكيل ما يسمّى بالفصائل، التي يضمّ كلّ منها ٤٠ شخصاً، ولم تكن سرّية، بل عبارة عن أشخاص تدربوا في جهاز الحرس الوطني، وتمّ تدريبهم على أسلحة مختلفة، حتى يكونوا على أهبة الاستعداد لنداء الجهاد»<sup>(٢٩)</sup>.

وإذا كان حسن البنا هو المؤسّس لجماعة الإخوان المسلمين فإنّ سيّد قطب (الذي التحق بالجماعة بعد سنواتٍ عدّة من اغتيال البنا<sup>(٣٠)</sup>) يعتبر القائد الفكري والمجدّد الأبرز في حياة تلك الجماعة. فقطب سافر إلى أميركا عام ١٩٤٨ في إطار بعثة علمية من وزارة المعارف؛ للتخصّص في التربية وأصول المناهج. ويرى صلاح الخالدي أن «الهدف الحقيقي لتلك البعثة كان غسل دماغ سيّد قطب، وإقناعه بمناهج الحياة الأميركية»؛ ليعود إلى مصر - كما عاد الكثير من المبعوثين - داعيةً لأميركا، ومبشراً بحياتها وقيّمها وأعرافها وسلوكها! لكنّ الله ثبتّه على الإسلام... وقد أقام في أميركا سنتين كاملتين، من أغسطس/ آب ١٩٤٨ إلى أغسطس/ آب ١٩٥٠، ولما عاد إلى مصر جعل مهمّته الوقوف أمام المخطّطات الأميركية لاحتواء المنطقة، والهيمنة عليها، واستعمارها ثقافياً وفكرياً واقتصادياً وسياسياً وإعلامياً وسلوكياً، يُحدّر من التبعية لها، ويدعو إلى الانحياز إلى الإسلام، وتطبيقه بصدقٍ، والانطلاق منه لمواجهة أميركا وغيرها من الأعداء»<sup>(٣١)</sup>.

إذن لم ينبهر سيّد قطب بالحضارة الأميركية، ووجدها خالية من أيّ مذهبٍ أو قيمٍ جديدة. ويقول: «بعض هؤلاء كانوا يواجهوننا - نحن القلائل المنتسبين إلى الإسلام

. في أميركا . في السنوات التي قضيها هناك .. وكان بعضنا يتخذ موقف الدفاع والتبرير... وكنتُ على العكس أتخذ موقف المهاجم للجاهلية الغربية...، سواء في معتقداتها الدينية المهلهلة، أو في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية المؤذية... وكانت هذه حقائق نواجهها في واقع الحياة الغربية... وهي حقائق كانت تحجل أصحابها حين تعرض في ضوء الإسلام...»<sup>(٣٢)</sup>.

لقد وجد سيد قطب ضالته في الدراسات الاجتماعية المستندة إلى القرآن الكريم، حيث اتجه إليها «بعد فترة الضياع الفكري والصراع النفسي بين التيارات الثقافية الغربية. ويصف قطب هذه الحالة بأنها اعتبرت معظم أبناء الوطن؛ نتيجة للغزو الأوروبي المطلق. ولكن المرور بها مكنه من رفض النظريات الاجتماعية الغربية، بل إنه رفض أن يستمدّ التصور الإسلامي المتكامل عن الألوهية والكون والحياة والإنسان من ابن سينا وابن رشد والفارابي وغيرهم؛ لأن فلسفتهم - في رأيه - ظلال للفلسفة الإغريقية»<sup>(٣٣)</sup>.

إلا أن قطب اتجه نحو الفكر السلفي الوهابي، مستلهماً منه بعض مضامينه المتشددة في النواحي الفكرية، خصوصاً «مفهوم الولاء والبراء. واستحضر بعض فتاوى ابن تيمية وابن القيم الجوزية، وأضاف إليها بعض المفاهيم التي روج لها أبو الأعلى المودودي، مثل: جاهلية المجتمعات، وحاكمية الله، وعمل على تأصيلها في الفكر الإخواني، وقام بنشر أفكار المودودي في العالم العربي، بعد أن ترجم له كتاب (ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين؟)، ودعا إلى الرجوع إلى الله، الذي له صورة واحدة»<sup>(٣٤)</sup>.

ورأى سيد قطب أن الشعب الأميركي يدفع ثمن المادية، وأنه يعيش عقوبة الفطرة. فاستخدم ذلك الواقع نموذجاً لكل من خرج عن منهج الله، وأتبع هواه. وصار يُحذّر الناس من هذا الطريق، ويبصّرهم ببشاعة المصير، ويقول: إنه «لا بُدَّ من قيادة للبشرية جديدة... إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال.. لا لأن الحضارة الغربية قد أفلسَت مادياً، أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية...، ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره؛ لأنه لم يعد يملك رصيдаً من القيم يسمح له بالقيادة»<sup>(٣٥)</sup>.

ولم يرَ سيد قطب أن المعسكر الاشتراكي الشرقي آنذاك كان أفضل حالاً

من المجتمعات الليبرالية الغربية. «... فالنظريات الاجتماعية، وفي مقدمتها الماركسية، التي اجتذبت في أول عهدها عدداً كبيراً في الشرق، وفي الغرب نفسه؛ باعتبارها مذهباً يحمل طابع العقيدة، قد تراجعت هي الأخرى تراجعاً واضحاً من ناحية الفكرة، حتى لتكاد تنحصر الآن في الدولة وأنظمتها التي تبتعد بُعداً كبيراً عن أصول المذهب... وهي على العموم تناهض طبيعة الفطرة البشرية ومقتضياتها، ولا تنمو إلا في بيئةٍ محطّمة، أو في بيئة ألفت النظام الدكتاتوري فترات طويلة...»<sup>(٣٦)</sup>.

وعلى هذا الأساس؛ وبسبب الفشل في النظامين الغربي والشرقي، قال سيد قطب: إن الحل يكمن في الإسلام؛ لأنه لا بُدَّ من قيادة تمتلك القيم التي تجعلها تحرص على الاستفادة من الإبداع المادي الذي أنتجته العبقريّة الأوروبية، «وتزود البشرية بقيم جديدة جادة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية -، وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته. والإسلام وحده هو الذي يملك تلك القيم، وهذا المنهج»<sup>(٣٧)</sup>... كما أن اعتماد المنهج الإسلامي الصحيح يتيح إخراج البشرية من جاهليتها، من خلال «العودة بالحياة كلّها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم. إنه تحكيم هذا الكتاب وحده في حياتها، وإلاّ فهو الفساد في الأرض، والشقاوة للناس»<sup>(٣٨)</sup>... فإبعاد الإسلام عن قيادة البشرية جمعاء فيه ظلمٌ كبير يرتكب بحقّ العباد في كلّ أنحاء المعمورة، وهو السبب الكامن وراء النكبات التي تجتاح الأرض.

ويختتم قطب كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» بهذه النبوءة: «إن الصراع الحقيقي في المستقبل لن يكون بين الرأسمالية والشيوعية... ولكنه سيكون بين المادّية المتمثلة في الأرض كلّها وبين الإسلام، أو بتعبيرٍ أصحّ وأدقّ: سيكون بين النظام الذي يجعل العبودية لله وحده... وبين سائر الأنظمة الأرضية، التي تقوم على أساس من عبودية العباد للعباد»<sup>(٣٩)</sup>.

كذلك فإن سيد قطب يعتبر من أوائل منظّري فكر السلفيّة الجهادية، وذلك منذ ستينيات القرن العشرين، حيث تبلورت تلك الأفكار في السجون المصرية. «وبسبب التعذيب الرهيب (الذي صار مضرب الأمثال في العالم)...، والإرهاب الذي مارسه السلطة ضد الإخوان وعائلاتهم، نمت وتطوّرت أفكار الردّ على العنف

بالعنف، وصولاً إلى استعادة فكر ابن تيمية حول الجهاد ضد الحكام الكفرة... في الفترة نفسها كان فكر المودودي حول الحاكمية الإلهية، وحول تقسيم العالم إلى: دار إسلام؛ ودار كفر وحرب، وحول الجهاد ضد من لا يحكم بما أنزل الله، والذي حمل سمة قومية باكستانية خاصة بالتجربة ضد الهندوس وضد الآخر، المختلف والمعادي للإسلام... كان هذا الفكر يُقرأ ويُدرس في حلقات السجون المصرية، ويمتزج بمرارة المساجين وعذاباتهم»<sup>(٤٠)</sup>.

لقد طغى في وسائل الإعلام مصطلح «السلفية الجهادية» للتدليل على التيار الجهادي العالمي، إلا أن أصحابه لا يرونه دقيقاً، خصوصاً أن ترويجه ينطوي على حصر له في أطر ضيقة، وهم وإن كانوا يعترفون بأن الوهابية تمثل أحد المصادر الشرعية والتاريخية للفكر الجهادي العالمي، إلا أنها ليست المصدر الوحيد له. وبناءً عليه «ليست السلفية الوهابية الجهادية هي التيار الجهادي العالمي، ولا هي المخوِّلة التحدث باسمه. كما أن التيار الجهادي أوسع، في مرجعياته ومكوناته، من أي مرجعية منفصلة. والحقيقة أن التصاق تعبير السلفية بالتيار الجهادي العالمي يمكن ردّه إلى عدة أسباب، منها:

«كثرة منتسبيه من الجزيرة العربية، وخاصة من السعودية، إثر دخول الدولة على خطّ الجهاد الأفغاني الأول»<sup>(٤١)</sup>، ودعمها لعددٍ من القوى المنخرطة فيه، وتوفير الغطاء المادّي والإعلامي له، وحتىّ الشرعي.

تبني الكثير من علماء السعودية للمشروع الجهادي، ممن ذاع صيتهم في الأوساط الجهادية والإعلامية.

والحقيقة أن اهتمام الجهاديين بالوهابية (دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، والتركيز على تراثها، برز بشكل لافتٍ عقب أحداث سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، وما تبعها من دخول شيوخ نجديين على الخطّ الجهادي؛ إذ كان لهؤلاء اهتمام بالغ بتراث أئمة الدعوة النجدية، خصوصاً علي الخضير وأحمد الخالدي، حيث تعجّ مؤلفاتهما بكثرة الإحالات (إلى) والنقل (عن) تراث أئمة الدعوة، ممّا ينبئ عن استظهارهما لتلك الرسائل.



الاسترشاد بالدعوة السلفية الوهابية كمنهج علمي وعملي، والنظر إلى كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب كأحد المراجع الرئيسة للتيار الجهادي العالمي، ومن بعده رسائل أئمة الدعوة النجدية، وخاصة الدرر السنية. فبعد الجهاد الأفغاني أضحي التراث الوهابي مصدراً رئيساً أضيف إلى مصادر التراث المعرفي الجهادي، ممثلاً بفتاوى ابن تيمية وتلاميذه، وسيد قطب، ومحمد قطب، وعبد الله عزام<sup>(٤٢)</sup>.

يشير أبو محمد المقدسي إلى مسألة التسمية، وعلاقة هذا المصطلح بالجماعات السلفية الجهادية الأخرى، فيقول بأن تلك التسمية كانت نعتاً أطلقه الناس عليهم؛ بسبب «تمسُّكهم بما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد والعمل والجهاد. فالسلفية الجهادية تيارٌ يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل: هو تيارٌ يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت... فهذه هي هوية التيار السلفي الجهادي، والتي تميّزه عن سائر الحركات الدعوية والجهادية»<sup>(٤٣)</sup>.

وهكذا يظهر من كلام المقدسي أن التيار السلفي «يخالف هؤلاء وأولئك، ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى التوحيد بشموليته وفي كل مكان، فحيث وجد الخلق شرعت دعوتهم إلى التوحيد بشموليته، وحيث وجدت هذه الدعوة وجد الجهاد من أجلها وفي سبيلها... ولذلك فأنت ترى أن هذا التيار لا يحصر جهاده في بقعة معينة من الأرض من منطلقات قومية أو أرضية، بل ميدانه هي الأرض كلها، فتجد أبناء يجاهدون في شتى بقاع الأرض... فرق بين الاجتهادات النابعة من السياسة الشرعية وبين الثوابت والأصول النابعة عن الوطنية أو نحوها من الموازين الجاهلية»<sup>(٤٤)</sup>.

يتبين مما تقدم أن هناك تأثيراً وتأثيراً متبادلاً ما بين الجماعات الإسلامية الناشطة في الميدان السياسي خلال القرن المنصرم. وتظهر بصمات الشيخ حسن البنا واضحة في كل التنظيمات السياسية الإسلامية (على الصعد التنظيمية والمنطلقات الفكرية). كما أن أفكار وآراء أبي الأعلى المودودي<sup>(٤٥)</sup> كانت بمثابة المدمك الأساس الذي بُنيت عليه تلك الجماعات. يقول الدكتور حسن الترابي في معرض تحليله للعودة إلى الدين: «فانبعثت جماعات في كل من بلاد الإسلام تتشد إحياء الإيمان بالتركية والتذكير، أو إشاعة الفقه بالعلم أو الاجتهاد، أو تنشيط العمل الإسلامي في بعض جوانب الحياة، وكان ذلك أكمل ما كان في دعوة الإمام الشهيد

حسن البنّا وحركة الإخوان المسلمين في مصر، وفي دعوة الإمام أبي الأعلى المودودي وحركة الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية. لقد كانتا حركتين استهدفتا مختلف أهداف الدين، وأتمتا وظيفة الإرشاد بالبناء الحركي، وأتمتا التعبئة بالتربية. وتداعى مع هاتين الحركتين أئمة وجماعات في بلاد شتى. وقد أعطى هاتين المحاولتين بُعداً أكثر تأصيلاً ودقةً وشمولاً على الحركات والتنظيمات الإسلامية المعاصرة سيّد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، الذي منح حركات الإسلام السياسي سنداً فكرياً، وممدداً حركياً، حيث أصبح كتابه (معالم في الطريق) هو دستور العمل عند الجماعات الإسلامية المعاصرة<sup>(٤٦)</sup>.

### تعريف الجهاد عند السلفية الجهادية

يعتقد عبد الله عزّام (وهو من كبار منظري السلفية الجهادية) أن الفقهاء الأربعة عند المسلمين السنّة متفقون بأن الجهاد هو القتال والعون فيه. فالحنفية يرون أن الجهاد هو «دعوة الكفار إلى الدين الحقّ، وقتالهم إن لم يقبلوا»<sup>(٤٧)</sup>، وهو «بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله عزّ وجلّ بالنفس واللسان وغير ذلك»<sup>(٤٨)</sup>.

وأما عند المالكية فهو «قتال المسلم كافراً غير ذي عهد؛ لإعلاء كلمة الله أو حضوره له أو دخوله أرضه»<sup>(٤٩)</sup>.

وعند الشافعية هو «القتال في سبيل الله»<sup>(٥٠)</sup>، وأيضاً «بذل الجهد في قتال الكفار»<sup>(٥١)</sup>.

وأما الحنابلة فيرون أنه «القتال وبذل الوسع منه لإعلاء كلمة الله تعالى»<sup>(٥٢)</sup>. وهو أيضاً «بذل الوسع - وهو القدرة - في حصول محبوب الحقّ، ودفع ما يكرهه الحق»<sup>(٥٣) (٥٤)</sup>.

وهكذا يظهر مما تقدّم أن مصطلح الجهاد عند فقهاء السنّة الأوائل كان محصوراً بالقتال في سبيل الله. أما عند بعض المتأخّرين منهم فهو «بذل الجهد والكفاح بالوسائل السّلمية أولاً، ثمّ عند اقتضاء الأمر للمحافظة على الدعاة، وتحسين البلاد، يُلجأ إلى القتال؛ لتحقيق السعادة الشاملة للبشرية في دنياهم

وآخرتهم، كما ارتضاها الإله الحكيم. وكلُّ جهدٍ يُبذل في هذا المضمار فهو في سبيل الله وحده، ولإرضائه فقط»<sup>(٥٥)</sup>.

كما أنهم يرون أن الجهاد «فرضٌ على المسلمين لنصرة الإسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو، بخلاف الحرب، فقد تكون للعدوان. ولهذا فضل الإسلام كلمة جهاد على كلمة حرب. فالجهاد إذن كلمة إسلامية»<sup>(٥٦)</sup>.

في المقابل فإن الدوائر الغربية تقوم بإطلاق معانٍ أخرى للجهاد؛ بسبب جهلها أو تجاهلها للمنظور الإسلامي. هذا ما يؤكدُه فهمي هويدي، إذ يقول: «هناك عبارات ومفردات محمّلة في ذهن المسلم بأبعادٍ إيمانية يعجز غير المسلم - الغربيون بوجهٍ أخصّ - عن إدراكها، بحيث إن استخدامها قد يعطي انطباعاً معيّناً عند المسلم، وانطباعاً آخر - قد يكون سلبياً - عند أولئك الغرباء والمستغربين... ومن تلك المفردات التي لا يستطيع الغربي أن يستوعبها ويقرأها قراءةً صحيحة كلمة (الجهاد) أو (الفتح)... والجهاد عند العقل الغربي فكرة غريبة وغير مفهومة، وهو في أحسن الفروض لا يزيد عن كونه حرباً مقدّسة (Holy war)... إن كلمة جهاد، أو مجاهد، لا تجد ترجمة حقيقية لها في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، الأمر الذي حدا بالكُتّاب المنصفين إلى أن يستخدموا الكلمة العربية ذاتها مكتوبةً بالحروف اللاتينية. فالجهاد يتميز عن القتال والنضال بتعدّد صورته، وبأنه في سبيل الله. أما القتال أو النضال فقد يكون في أيّ سبيلٍ آخر، ولا ينتقص منه شيئاً، بينما الجهاد يفقد مضمونه، ويفقد مشروعيته، إذا لم يكن في سبيل الله»<sup>(٥٧)</sup>.

الحال أن ثمة اختلافات جوهرية بين الجهاد والإرهاب، من حيث المقصد والمفهوم والأسباب والحقيقة والمشروعية. فالجهاد يصبح - في بعض الأحيان - واجباً، في حين أن الإرهاب محرّمٌ في كلّ حالاته وظروفه. فالإرهاب يتضمّن معاني العدوان، وترويع المواطنين الآمنين، وتدمير المصالح ومقوّمات الحياة، والاعتداء على الأموال أو الأعراس والكرامات... إنه، باختصارٍ، فسادٌ في الأرض.

أما الجهاد فيسعى للدفاع عن المسلمين وحفظ كرامتهم الإنسانية، والدفاع عن أعراضهم وأموالهم وأوطانهم، وتوفير حياةٍ حرّةٍ كريمة لهم، وإنقاذ المظلومين، وتحرير البلاد من أيدي الغاصبين والمحتلين... فالإسلام لم يُجزّ لأتباعه الاعتداء على

أحد، ولم يسوِّغ للمسلمين ترويع الناس الآمنين، وأن يبدأوا غيرهم بحرب أو عدوان، أما إذا ما تعرَّضت بلادهم للاعتداء فقد أمرهم بالجهاد والقتال، ولذلك طلب منهم إعداد العدد والعدة لمواجهة أيِّ عدوان، والدفاع عن مقدَّساتهم ومقدَّراتهم وأنفسهم. إن الجهاد في الإسلام يعني مناصرة الحق، وقتال الظلم؛ لإقرار العدل واسترجاع الحقوق، وتحقيق السلام وتعميم الأمن والرحمة التي أرسل من أجلها النبي محمد ﷺ للعالمين، وإخراج الناس من ظلمات القهر إلى النور... وهذا كله يقضي على الإرهاب بكلِّ صورته. فـ «الجهاد في سبيل الله فريضة شرعية، وإرهاب الآمنين جريمة ضدَّ البشرية. الجهاد مشروع، والإرهاب بمعنى العدوان ممنوع. وشتان ما بينهما. والله جلَّ جلاله أعلم»<sup>(٥٨)</sup>.

إذن فإن طبيعة الأفعال بأهدافها وأدواتها، وهي من المحدِّدات الأساسية لمعرفة وتصنيف الأعمال الجهادية المحمودة، وتمييزها عن تلك الإرهابية المذمومة، وذلك بغضِّ النظر عن الجهة المنفذة لتلك الأفعال، وما إذا كان العنوان إسلامياً أو علمانياً، رسمياً حكومياً أو منظمات مسلَّحة... فإذا استهدفت قوات عسكرية تابعة للاحتلال (في العراق وفلسطين وأفغانستان وجنوبي لبنان...) فإن العمل يدخل، بلا لبس، في خانة الجهاد... أمّا إذا كان الهدف تعمُّد تحقيق إصابات في صفوف المدنيين فهو، بلا شك، عملٌ إرهابي.

ومن نافل القول: إن أدبيات التيارات السلفية الجهادية زاخرةً بشرح مكانة الجهاد المتقدِّمة عندها، سواء في التنظير أو في الممارسات العملية. ويستند أتباع تلك التيارات إلى أقوال ابن تيمية وابن القيم الجوزية. وينقل سيّد قطب في كتابه معالم في الطريق ما لخصه ابن القيم عن سياق الجهاد في الإسلام في كتابه زاد المعاد<sup>(٥٩)</sup>.

بدوره يقول عبد الله عزّام: «إن الجهاد أعظمُ عبادة. فإذا كان الجهاد فرض كفاية فلا يوجد في فروض الكفاية أفضل منه. ويقول الإمام أحمد: ليس من أعمال البرّ أفضل من الجهاد في سبيل الله. وإذا كان فرض عين فهو مقدّم على كلّ الفروض، إلّا الصلاة»<sup>(٦٠)</sup>. ويضيف عزّام: «والجهاد إذا أصبح فرض عين لا يؤخَّر، أما الصيام فيباح الإفطار في رمضان من أجل الجهاد، ولقد أفطر رسول الله ﷺ يوم فتح مكة، حتّى إذا بلغ كراع الغميم أو عند عسفان حمل كأساً من الماء - وكان الوقت بعد العصر - فشرب ﷺ أمام الناس، وقال: إنَّكم مصبحو عدوِّكم، والفطر أقوى

لكم. وبلغه أن بعض الصحابة لم يفطروا، فقال: أولئك العُصاة... أولئك العصاة... ولا شك أنه إذا تعارض الجهاد مع الصيام يقدم الجهاد. هذا باتفاق الأئمة»<sup>(٦١)</sup>.

ويضيف عزّام: «اتّفقت الأئمة على أن الجهاد إذا تعيّن، يعني: إذا أصبح فرض عين، يقدم على حجّ الفريضة. وقال: والجهاد المتعيّن مقدّم على حجّ الفرض إجماعاً. يعني بالإجماع.. وهو مقدّم على الصيام، ومقدّم على الحجّ، ومقدّم على الصلاة؛ لأنك إن أردت معركة في وقت الظهر تؤخّر الظهر إلى وقت العصر، أو تقدّم العصر إلى وقت الظهر، وتجمع الصلوات من أجل الجهاد. ولقد فات رسول الله ﷺ صلاة العصر يوم الخندق قال: ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً شغلونا عن الصلاة الوسطى... والجهاد - فرض العين - مقدّم على كلّ الفروض إذا تعارضت معه»<sup>(٦٢)</sup>.

بعد هذه المقدمات يتساءل عزّام: متى وأين وكيف يصبح الجهاد فرضاً لا يمكن تأجيله، ويتقدّم على غيره من الواجبات الدينية؟ هل الوضع الذي تمرّ به بلاد المسلمين من أفغانستان إلى فلسطين، ثمّ إلى الفلبين وغيرها، يقتضي اعتبار الجهاد فرض عين؟

وعن ذلك يجيب: «بقدر اطلاعي في كتب الحديث والتفسير والفقه - منذ أن بدأت كتابة الحديث والفقه والتفسير - ما رأيتُ كتاباً من الصدر الأول إلى يومنا هذا إلّا وينصّ على أن الجهاد يصبح فرض عين في حالاتٍ، منها: إذا دخل العدو أرض الإسلام... اليهود دخلوا فلسطين، فالجهاد فرض عين... ودخل الروس أفغانستان، أو الشيوعيون دخلوا أفغانستان، إذن الجهاد فرض عين في أفغانستان، بل ليس الجهاد فرض عين عندما دخل الروس أفغانستان، بل الجهاد فرض عين منذ أن سقطت الأندلس بيد النصارى، ولم يتغيّر هذا الحكم إلى يومنا هذا»<sup>(٦٣)</sup>.

وكما ورد سابقاً، كان ابن تيمية من أهمّ المراجع المعتمدة لدى التيارات السلفية الجهادية، حيث استلهموا فتاواه بما يتعلّق بشريعة الياسق<sup>(٦٤)</sup> التي كانت معتمدة من قبل المغول (التتار)، والدساتير الحالية في الدول الإسلامية، فتساءلوا عن الفرق بين ياسق التتار والياسق العصري، ورأوا أنه «لا فرق بين دستور وقوانين البلدان المنتسبة للإسلام اليوم وبين ياسق التتار... وما أشبه الليلة بالبارحة، فها هو ياسق طغاة العصر... الدستور ومصادره نفس مصادر ياسق التتار... شرائع وقوانين النصارى واليهود

والهوى والاستحسان والعرف الفاسد... وبعض ما يتخيرون من الشريعة الإسلامية...»<sup>(٦٥)</sup>. واعتبروا أن الأنظمة السائدة في الدول الإسلامية مثيل لنظام التتار، بل أشد، والقوانين المطبقة مثل (الياسق)، بل أدهى وأمر. وفي هذا المجال يقول محمد عبد السلام فرج<sup>(٦٦)</sup> في كتابه «الفريضة الغائبة»: «...وفي سؤالٍ موجهٍ إلى شيخ الإسلام ابن تيمية من مسلمٍ غيور... يقول السائل، واصفاً حالهم للإمام: «هؤلاء التتار الذين يقدمون إلى الشام مرة بعد مرة، وقد تكلموا بالشهادتين، ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر، فهل يجب قتالهم؟ وما حكم مَنْ قد أخرجوه معهم كرهاً، أي إنهم يضمّنون المسلمين إلى صفوف جيشهم كرهاً... (التجنيد الإجباري)؟ وما حكم مَنْ يكون مع عسكريهم من المنتسبين إلى العلم والفقه والتصوّف ونحو ذلك؟ وما يقال في مَنْ زعم أنّهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون، وكلاهما ظالمٌ، فلا يقاتل مع أحدهما...»<sup>(٦٧)</sup>. وهي نفس الشبهة الموجودة الآن، وسوف يتم توضيحها إن شاء الله.

ويقول ابن تيمية في وصف التتار: «ولم يكن معهم في دولتهم مولى لهم إلا مَنْ كان من شرّ الخلق؛ إما زنديق منافق لا يعتقد دين الإسلام في الباطن - أي إنه يظهر الإسلام -؛ وإما من هؤلاء مَنْ هو شرّ أهل البدع، كالرافضة والجهمية واللاتجارية ونحوه - وهم أصحاب البدع -؛ وإما من أفجر الناس وأفسقهم، وهم في بلادهم مع تمكّنهم لا يحجّون البيت العتيق، وإن كان فيهم مَنْ يصلي ويصوم، فليس الغالب عليهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة... أليس ذلك هو الكائن؟! وهم يقاتلون على ملك جنكيز خان (اسم ملكهم)، فمن دخل في طاعتهم جعلوه وليهم وإن كان كافراً، ومن خرج عن ذلك جعلوه عدواً لهم وإن كان من خيار المسلمين، لا يقاتلون على الإسلام، ولا يضعون الجزية والصغار، بل غاية كثير من المسلمين منهم من أكابر أمرائهم ووزرائهم أن يكون المسلم عندهم كمن يعظّمونه من المشركين من اليهود والنصارى...»<sup>(٦٨)</sup>. ملحوظة: أليست هذه الصفات هي الصفات نفسها لحكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لخالقهم؟<sup>(٦٩)</sup>.

ويتابع فرج حول ما يتعلق بحكم قتال الحكام: «يقول ابن تيمية في ص ٢٩٨ مسألة ٢١٧: قتال التتار الذين قدموا إلى بلاد الشام واجب بالكتاب والسنة؛ فإن الله يقول في القرآن: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، والدين هو

الطاعة، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال؛ حتى يكون الدين كله لله. ولهذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ♦ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴿ (البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩).

وهذه الآية نزلت في أهل الطائفة لما دخلوا في الإسلام، والتزموا الصلاة والصيام، وامتنعوا عن ترك الربا... بين الله أنهم محاربون لله ولرسوله، فإذا كان هؤلاء محاربين لله ولرسوله يجب جهادهم فكيف بمن يترك كثيراً من شرائع الإسلام أو أكثرها، كالتتار؟! وقد اتفق علماء المسلمين على أن الطائفة الممتعة إذا امتنعت عن بعض الواجبات الإسلامية الظاهرة فإنه يجب قتالهم، وإذا تكلموا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلاة والزكاة أو صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق أو عن الحكم بينهم بالكتاب والسنة أو عن تحريم الفواحش أو الخمر أو نكاح ذوات المحارم أو استحلال ذوات النفوس والأموال بغير الحق أو الربا أو الميسر أو الجهاد للكفار أو عن ضربهم الجزية على أهل الكتاب ونحو ذلك من شرائع الإسلام... فإنهم يُقاتلون عليها؛ حتى يكون الدين كله لله. وقد ثبت في الصحيحين أن عمر لما ناظر أبا بكر في مانعي الزكاة، قال له أبو بكر: كيف لا أقاتل من ترك الحقوق التي أوجبها الله ورسوله وإن كان قد أسلم، كالزكاة؟ وقال له: فإن الزكاة من حقها، والله لو منعوني عقلاً بغير كانوا يؤدونها لرسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فما هو إلا أن رأيته قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعلمت أنه الحق. وقد ثبت في الصحيح غير مرة أن النبي ﷺ ذكر الخوارج، وقال فيهم: «يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، أينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن في قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة. لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد». وقد اتفق السلف والأئمة على قتال هؤلاء، وأول من قاتلهم علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وما زال المسلمون يقاتلون في صدر خلافة بني أمية وبني العباس مع الأمراء وإن كانوا ظلمة. كان الحجاج ونوابه ممن يقاتلونهم..، فكل أئمة المسلمين يأمرهم بقتالهم. التتار وأشباههم (أمثال حكام اليوم) أعظم خروجاً عن شريعة الإسلام من مانعي الزكاة والخوارج من أهل الطائفة الذين امتنعوا عن ترك الربا. فمن

شك في قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام. وحيث وجب قتالهم قوتلوا، وإن كان فيهم المكره»<sup>(٧٠)</sup>.

وهكذا استحضر فرج التاريخ، وأسقطه على الحاضر، فرأى أن أي فئة اجتماعية لا تمارس الشعائر الإسلامية، من صلاة وصوم وزكاة وحج، فإنه يجب قتالها، حتى وإن نطق أفرادها بالشهادتين؛ لأن التلّفُظ فقط لا يعني شيئاً إذا ما اقترن مع إهمال الواجبات الدينية وارتكاب الموبقات. كذلك فإنه لا يكفي القيام بالطقوس الدينية الظاهرة فقط لاعتبار المجتمع مسلماً يعيش حالة إيمانية، فالامتناع عن تطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية في ظل الدولة الحديثة يجعل المجتمع مجتمعاً جاهلياً، لا بُدَّ من العمل لإعادته إلى جادة الصواب عن طريق الجهاد.

وفي هذا المجال يقول عبد القادر بن عبد العزيز في كتابه المعروف «رسالة العمدة في إعداد العدة»: «الجهاد في سبيل الله لمنْ عاند وأبى قبول دعوة الإسلام»<sup>(٧١)</sup>. ويستشهد ابن عبد العزيز بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥). ويستحضر حديثاً مروياً عن مسلم يقول فيه: «قال الله تعالى لنبيه ﷺ: إنما بعثتك لأبتليك، وأبتلي بك... إلى قوله: استخرجهم كما أخرجوك، واغزهم يغز بك، وأنفق فسننق عليك، وابعث جيشاً نبعت خمسة مثله: وقاتل بمنْ أطاعك مَنْ عصاك»<sup>(٧٢)</sup>. وينقل حديثاً آخر عن ابن عمر ذكر فيه: «قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى»<sup>(٧٣)</sup>.

ويخلص ابن عبد العزيز إلى الاستنتاج بأن الرسول الأكرم ﷺ مأمورٌ بقتال الناس كافة ما لم يؤمنوا بالله حق الإيمان. كما يؤكد ابن عبد العزيز على حتمية هلاك الكافرين<sup>(٧٤)</sup>.

- يتبع -



## المواش

- (١) صحيح البخاري.
- (٢) صحيح مسلم.
- (٣) القرافي، الذخيرة ٣: ٣٨٧.
- (٤) أبو محمد التوحيدي، الزاد في أحكام الجهاد: ١٢.
- <http://www.tawhed.ws/dl?i=asrk33c0>
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة الجهاد.
- <http://www.baheth.info/all.jsp?term>
- (٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة جهد.
- <http://www.baheth.info/all.jsp?term>
- (٧) ابن منظور، لسان العرب ٦: ٣٣٠ - ٣٣١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- (٨) أكرم حجازي، رحلة في صميم عقل السلفية الجهادية، سلسلة دراسات عن السلفية الجهادية (١)، صحيفة القدس العربي ٢٨ - ٣١/٩/٢٠٠٦.
- (٩) أحمد فريد السكندري، السلفية أصول وقواعد: ٤ - ٥.
- <http://www.alsalafway.com/cms/books.php?action=books&id=286>
- (١٠) مصطفى بن محمد بن مصطفى، أصول وتاريخ الفرق الإسلامية، مكتبة صيد الفوائد، ٢٠٠٣.
- (١١) رضوان السيد، السلفية: التحوّلات والمآلات، جريدة الشرق الأوسط، الثلاثاء ٧ ربيع الثاني ١٤٣١هـ / ٢٣ مارس ٢٠١٠، العدد ١١٤٣٨.
- (١٢) أسامة حمود، الملامح السبعة للسلفية المعاصرة.
- [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&cid=1175008798476&pageName=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1175008798476&pageName=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout)
- (١٣) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية: ١٩ - ٢٢، ترجمة: عبد الحق الزموري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٢.
- (١٤) المصدر السابق: ١٩ - ٢٦.
- (١٥) عبد الرحيم محمود جاموس، السلفية: من التحرير إلى التكفير.
- <http://pulpit.alwatanvoice.com/content>
- (١٦) يلاحظ نواف القديمي أحد الناشطين في التيار وجود خمسة تيارات إسلامية في المشهد الديني داخل السعودية في هذه الأيام، وهي:
- التيارات السلفية التقليدية، وتشمل:
١. التيار السلفي الرسمي، ممثلاً بهيئة كبار العلماء، وهو تيارٌ له امتدادات علمية وجماعية محدودة.

٢. سلفية تميل للبعد التكفيري والجهادي، وتُسم بالحدّة والصرامة مع المخالفين، وبموقف صارم وعنيف من السلطة السياسية.
٣. سلفية ذات نزعة إرجائية، تُسم بطاعة مطلقة لولي الأمر، وهي قريبة نسبياً لخط الشيخ «الألباني»، ويطلق عليها خصومها مسمّى (الجامية - المدخلية).
٤. التيارات السلفية الحركية، ويمثلها تيار حركي يُطلق عليه خصومه مسمّى (السرورية)، نسبة إلى مؤسسها، وهي مدرسة تنظيرية فكرية سياسية دعوية يقوم منهجها على مزيج من الحركية الإخوانية والفكر السلفي الوهابي.
- كما أن هناك تيار حركي آخر هم (الإخوان المسلمون)، وهو تيار لا يُصنّف. إيجاباً داخل إطار التيار السلفي.
٥. التيار العقلاني أو تيار التنوير الإسلامي. وهذا التيار عبارة عن مجموعة من النخب المهمة بالشأن الثقافي والسياسي، ويقدمه أحد ناشطيه على أنه: «...تيار أجندته ليست سياسية؛ لكنها ثقافية في المقام الأول، تقوم على نقد التيار السلفي، وتفكيك بنيته التقليدية، ومنظومته في التفكير، والتعامل لتجاوز التزمّات التي أنتجها في المجتمع، والتي أسهمت في إعاقة مشروعات النهضة والتطوّر الحضاري. إذن فهو تيارٌ فكري ثقافي أكثر منه سياسي؛ لذلك فهو - إلى الآن - غيرٌ معنيٍّ بشكل مباشر بالإصلاح السياسي بقدر عنايته بالإصلاح الثقافي، لذا لا توجد له مشكلةٌ مع السلطة السياسية. مقابلة مع نواف القديمي أحد الناشطين في التيار، أجراها موقع إخوان أون لاين على الشبكة، بتاريخ ٢٨/٠٢/٢٠٠٤».

<http://ikhwanonline.net/Article.asp?ID=5079&SectionID=202>

(١٧) «أبرز المرتكزات التي استندت إليها هذه السلفية هي: التنزيه في التوحيد، تقديم الشرع على العقل، إنكار التأويل اللفظي والباطني، البراءة من أصحاب المذاهب المخالفة، مثل: المعتزلة والمشيئة والجبرية والقدرية والشيعة، تكفير الصوفيّين، حبّ السلف الصالح من أصحاب الرسول، عدم الخروج على السلطان، إلّا إذا أعلن صراحةً رفضه الشريعة والحكم بما أنزل الله... وغيرها من الأسس التي شكّلت ما يُعرف باسم «السلفية التاريخية».

عبد الرحيم محمود جاموس، السلفية: من التحرير إلى التكفير.

(١٨) في مارس من عام ١٩٢٨ تعاهد مع ستّة من الشباب على تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية، وهم: حافظ عبد الحميد، أحمد الحصري، فؤاد إبراهيم، عبد الرحمن حسب الله، إسماعيل عز، وزكي المغربي.

[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7#.D8.AA.D8.A3.D8.B3.D9.8A.D8.B3\\_.D8.AC.D9.85.D8.A7.D8.B9.D8.A9\\_.D8.A7.D9.84.D8.A5.D8.AE.D9.88.D8.A7.D9.86\\_.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B3.D9.84.D9.85.D9.88.D9.86](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7#.D8.AA.D8.A3.D8.B3.D9.8A.D8.B3_.D8.AC.D9.85.D8.A7.D8.B9.D8.A9_.D8.A7.D9.84.D8.A5.D8.AE.D9.88.D8.A7.D9.86_.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B3.D9.84.D9.85.D9.88.D9.86)

- (١٩) حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد: ١٧٦، ١٩١، ٣١٢، مؤسسة الرسالة، دون تاريخ.
- (٢٠) النظام الخاص ودوره في مقاومة الاستيطان اليهودي، موقع الإخوان المسلمين: <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=513&SecID=373>
- (٢١) محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ: ٤١٧، دار الدعوة، الإسكندرية، ط٥، ١٩٩٤.
- (٢٢) المصدر السابق: ٤٩٣.
- (٢٣) مهدي عاكف، مقابلة في برنامج مراجعات، موقع الإسلام أون لاين: Arabic - [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&pagename=ZoneDaawa%2FDWALayout&cid=1203759268458](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=ZoneDaawa%2FDWALayout&cid=1203759268458)
- (٢٤) المصدر نفسه.
- (٢٥) سعود المولى، السلفية والجهاد والقاعدة وحزب التحرير والجهاد الإسلامي، صحيفة المستقبل اللبنانية.
- (٢٦) مهدي عاكف، مقابلة في برنامج مراجعات.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) سعود المولى، السلفية والجهاد والقاعدة وحزب التحرير والجهاد الإسلامي، صحيفة المستقبل اللبنانية.
- (٢٩) يؤكد محمد مهدي عاكف المرشد السابق لجماعة الإخوان المسلمين أنه دفع وقتها أمام القاضي العسكري بعدم سرية هذه الفصائل؛ لأنها مكونة من أربعين شخصاً، فهل يوجد سرٌّ بين كل هذا العدد؟ وقال عاكف: إنه كان يرى أن دور النظام الخاص كان يجب أن يتوقف في عام ١٩٤٩، بعدما تمّ كشفه كلياً في المحاكمات، وكان يجب أن ينتهي دوره كلياً بعد قيام ثورة ١٩٥٢. وأضاف معلقاً على هذا الأحداث، معتبراً السرية في أيّ وقتٍ خطأ؛ ولكن الظروف التي كانت تمرّ بها مصر في وقت كانت فيه البلاد محتلة، وتعيش أمية عسكرية، فكان هذا هو الاستثناء؛ لأن الإخوان المسلمين لا يحبّذون السرية في أيّ حال من الأحوال. فالإخوان المسلمون حريصون كلّ الحرص أن يكون عملهم عملاً ظاهراً وواضحاً وقائماً على الشورى.
- (مهدي عاكف، مقابلة في برنامج مراجعات؛ فرغ مضمونها موقع الإسلام أون لاين: [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout&cid=1203759268458](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout&cid=1203759268458)
- (٣٠) في ١٢ فبراير/ شباط ١٩٤٩م كان البنا يخرج من باب جمعية الشبان المسلمين، حيث أطلق النار عليه أحد المسلحين، وغادر منطقة الحادث بسيارة رسمية رقمها «٩٩٧٩»، والتي عرف فيما بعد أنها السيارة الرسمية للأميرلاي محمود عبد المجيد، المدير العام للمباحث الجنائية بوزارة الداخلية، كما هو ثابت في مفكرة النيابة العمومية عام ١٩٥٢.

لم تكن الإصابة خطيرة، بل بقي البنا بعدها متماسك القوى كامل الوعي، وقد أبلغ كل من شهدوا الحادث رقم السيارة، ثم نقل إلى مستشفى القصر العيني، فخلع ملابسه بنفسه. لفظ البنا أنفاسه الأخيرة في الساعة الثانية عشرة والنصف بعد منتصف الليل، أي بعد أربع ساعات ونصف من محاولة الاغتيال، ولم يعلم والده وأهله بالحادث إلا بعد ساعتين آخرين. وأرادت الحكومة أن تظل الجثة في المستشفى حتى تخرج إلى الدفن مباشرة، ولكن ثورة والده جعلتها تتنازل، فتسمح بحمل الجثة إلى البيت، مشترطاً أن يتم الدفن في الساعة التاسعة صباحاً، وأن لا يُقام عزاء! اعتقلت السلطة كل رجل حاول الاقتراب من بيت البنا قبل الدفن، فخرجت الجنازة تحملها النساء؛ إذ لم يكن هناك رجل غير والده ومكرم عبيد باشا، والذي لم تعتقله السلطة؛ لكونه مسيحياً، وكانت تربطه علاقة صداقة بحسن البنا.

في الأيام الأولى من قيام ثورة ٢٣ يوليو أعادت سلطات الثورة التحقيق في ملابسات مصرع حسن البنا، وتم القبض على المتهمين باغتياله، وتقديمهم أمام محكمة جنايات القاهرة، حيث صدرت ضدهم «أحكام ثقيلة» في أغسطس ١٩٥٤، حيث قال القاضي في حيثيات الحكم: «إن قرار الاغتيال قد اتخذته الحكومة السعدية؛ بهدف الانتقام، ولم يثبت تواطؤ القصر في ذلك. لكن القاضي أشار إلى أن العملية تمت بمباركة البلاط الملكي. المتهم الأول أحمد حسين جاد الأشغال الشاقة المؤبدة؛ المتهم السابع محمد محفوظ الأشغال الشاقة خمسة عشر عاماً؛ المتهم الثامن الأميرلاي محمود عبد المجيد الأشغال الشاقة خمسة عشر عاماً؛ البكباشي محمد الجزار سنة مع الشغل قضاها في الحبس الاحتياطي، فأفرج عنه»، إضافة لتعويض مادي كبير، تمثل في دفع عشرة آلاف جنيه مصري كتعويض لأسرة البنا، ولكن بعد حادثة المنشية في ديسمبر ١٩٥٤ صدرت قرارات بالعفو عن كل المتهمين في قضية اغتيال حسن البنا، أفرج عن القتلة بعد شهور قليلة قضوها داخل السجون.

[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7)

(٢١) صلاح الخالدي، الحرب الأميركية من منظور سيد قطب: ١٤ - ١٥:

<http://www.4shared.com/get/63156314/9c9ad967/-html>

(٢٢) سيد قطب، معالم في الطريق: ١٦٠، دار الشروق، بيروت، ط٦، ١٩٧٩.

(٢٣) حمدي عبد العزيز شهاب، سيد قطب... الأديب والمصلح الاجتماعي:

[http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA\\_C&pagename=Zone - Arabic ArtCulture/ACALayout&cid=1182774817283](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone - Arabic ArtCulture/ACALayout&cid=1182774817283)

(٢٤) عبد الرحيم محمود جاموس، السلفية: من التحرير إلى التكفير.

(٢٥) سيد قطب، معالم في الطريق: ٤.

(٢٦) المصدر السابق: ٣.

(٢٧) المصدر السابق: ٤.

- (٣٨) سيد قطب، في ظلال القرآن ١ : ٨؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٧.
- (٣٩) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام: ٢١٥، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٣.
- (٤٠) سعود المولى، السلفية والجهاد والقاعدة وحزب التحرير والجهاد الإسلامي.
- (٤١) حتى سقوط كابول بيد المجاهدين الأفغان سنة ١٩٩١ كان عدد المتطوعين العرب القادمين من السعودية قد بلغ قرابة الـ ٢٠ ألف متطوع. واستشهد من المتطوعين العرب ١٠٠٠ مقاتل من العدد الإجمالي خلال المرحلة الأولى من الجهاد الأفغاني.
- عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري)، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية: ٨٩٦، طبعة ذي القعدة ١٤٢٥هـ / ديسمبر ٢٠٠٤م.
- (٤٢) أكرم حجازي، مدخل إلى السلفية الجهادية ومشروعها الجهادي (نموذج العراق): ٦ - ٧: <http://www.almoraqeb.net/main/mobiles-action-show-id١٣-.htm>
- (٤٣) حوار مع الشيخ أبي محمد المقدسي أجراه معه مندوب مجلة العصر الإلكترونية وصحيفة المرأة، ١٤٢٣هـ. وبحسب منبر التوحيد والجهاد فقد «نشر أجزاء من هذا الحوار في مجلة المرأة في الأردن، ونشر في مجلة العصر الإلكترونية ثم سُحب بعد دقائق!!» على الشبكة:
- <http://www.tawhed.ws/r?i=83&a=p&PHPSESSID=6e7cd3991ebce2b89175bbbac81ca16>
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٨) أنشأ في مطلع الأربعينات من القرن الماضي الجماعة الإسلامية في باكستان، وطالب بتشكيل النظام طبقاً للقانون الإسلامي
- [ar.wikipedia.org/wiki/أبو\\_الأعلى\\_المودودي](http://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_الأعلى_المودودي)
- (٤٦) مروان شحادة، القاعدة في جزيرة العرب: المسار والمآل (الحلقة الأولى)
- [www.jadal.org/news.php?go=fullnews&newsid=646](http://www.jadal.org/news.php?go=fullnews&newsid=646)
- (٤٧) ابن الهمام الحنفي، فتح القدير ٥ : ٧٨١، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ط١، ١٤٢٤هـ.
- (٤٨) أبو بكر الكاشاني، بدائع الصنائع ٩ : ٩٩٢٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢.
- (٤٩) علي الصعيدي، حاشية العدوي ٢ : ٢.
- (٥٠) إبراهيم الباجوري، حاشية على شرح ابن قاسم ٢ : ١٦٢.
- (٥١) ابن حجر، فتح الباري ٦ : ٢.
- (٥٢) انظر: عمدة الفقه: ١٦٦.
- (٥٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٠١٩١.
- (٥٤) عبد الله عزّام، عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر، موقع منبر التوحيد والجهاد الإلكتروني:
- <http://www.tawhed.ws/r1?i=5431&x=ybx72cv>

(٥٥) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٢٢، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق: ٢٠٠٩.

(٥٦) المصدر السابق: ٢٤.

(٥٧) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: ٢١٨ - ٢٢٠، دارالشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٩٠.

(٥٨) عصمت الله عناية الله، بين الإرهاب الممنوع والجهاد المشروع، مجلة كشمير، العدد ١١٦: ٣١.

(٥٩) أول ما أوحى به تبارك وتعالى إلى الرسول ﷺ هو أن يقرأ باسم ربّه الذي خلق، وذلك أولى نبوته، فأمره أن يقرأ في نفسه «فَاقْرَأْ»، فتبأه بقوله: «اقْرَأْ»، وأرسله بـ «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ»، ثم أمره أن ينذر عشيرته الأقربين، ثم أنذر قومه، ثم أنذر من حولهم من العرب، ثم أنذر العرب قاطبة، ثم أنذر العالمين، فأقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية، ويؤمر بالكف والصبر والصفح، ثم أذن له في الهجرة، وأذن له في القتال، ثم أمره أن يقاتل مَنْ قاتله، وكيف عمّن اعتزله ولم يقاتله، ثم أمره بقتال المشركين حتّى يكون الدين كلّ لله... ثم كان الكفار معه بعد الأمر بالجهاد ثلاثة أقسام: أهل صلح وهدنة؛ وأهل حرب؛ وأهل ذمّة... فأمر بأن يتم لأهل العهد والصلح عهدهم، وأن يوفى لهم به ما استقاموا على العهد، فإن خاف منهم خيانة نبذ إليهم عهدهم، ولم يقاتلهم حتّى يعلمهم بنقض العهد، وأمر أن يقاتل مَنْ نقض عهده... ولما نزلت سورة براءة نزلت ببيان حكم هذه الأقسام كلّها؛ فأمر أن يقاتل عدوّه من أهل الكتاب حتّى يُعطوا الجزية، أو يدخلوا في الإسلام، وأمره فيها بجهاد الكفار والمنافقين والغلبة عليهم، فجاهد الكفار بالسيف واللسان، والمنافقين بالحجة واللسان، وأمره فيها بالبراءة من عهود الكفار، ونبذ عهودهم إليهم... وجعل أهل العهد في ذلك ثلاثة أقسام: قسم أمره بقتالهم، وهم الذين نقضوا عهده، ولم يستقيموا له، فحاربهم وظهر عليهم؛ وقسم لهم عهد مؤقت لم ينقضوه ولم يظاهروا عليه، فأمره أن يتم لهم عهدهم إلى مدّتهم؛ وقسم لم يكن لهم عهد ولم يحاربوه، أو كان لهم عهد مطلق، فأمر أن يؤجلهم أربعة أشهر، فإذا انسلخت قاتلهم... فقتل الناقض لعده، وأجل مَنْ لا عهد له أو له عهد مطلق أربعة أشهر، وأمره أن يتم للموفا بعهده عهد إلى مدّته، فأسلم هؤلاء كلّهم، ولم يقيموا على كفرهم إلى مدّتهم، وضرب على أهل الذمّة الجزية... فاستقرّ أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له؛ وأهل عهد؛ وأهل ذمّة... ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام، فصاروا معه قسمين: محاربين؛ وأهل ذمّة. والمحاربون له خائفون منه، فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن، وخائف محارب... وأما سيرته في المنافقين فإنّه أمر أن يقبل منهم علانيتهم، ويكل سرائرهم إلى الله، وأن يجاهدهم بالعلم والحجة، وأمر أن يعرض عنهم، ويغلب عليهم، وأن يبلغ بالقول البليغ إلى نفوسهم، ونهى أن يصلّى عليهم، وأن يقوم على قبورهم، وأخبر أنه إن استغفر لهم فلن يغفر الله لهم... فهذه سيرته في أعدائه من الكفار والمنافقين. (سيد قطب، معالم في الطريق: ٥٠):

<http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=1832&cat=18>

(٦٠) قال الحنابلة: إن الصلاة مقدمة على جهاد فرض العين؛ لأن الصلاة عند الحنابلة تركها يخرج

من الإسلام وكفر، والجهاد تركه لا يخرج من الإسلام، وليس كفرًا. أما عند المذاهب الثلاثة: المالكية والحنفية والشافعية، فإذا جاء النفي العام أو دخل الكفار أرض المسلمين فعندها لا فرق بين الصلاة وبين الجهاد، بل يقول ابن تيمية: والعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا ليس أوجب بعد الإيمان من دفعه. أولًا الإيمان (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، ثم دفع الصائل... راجع: عبد الله عزّام، الجهاد فقه واجتهاد، من منشورات مركز الشهيد عزّام الإعلامي، موقع منبر التوحيد والجهاد:

<http://www.tawhed.ws/dl?i=2n7mwhuj>

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) الياسق أو الياسا أو الياسه: قانون صدر عام ١٢٠٦م، وضعه جنكيز خان، وهو يشتمل على جانب كبير من الأحكام التي تتعلق بالجزاء والعقاب من أجل نشر الأمن في أرجاء الإمبراطورية. استطاع جنكيز خان من خلال قانون الياسا أن يقضي على أسباب الفوضى في إمبراطوريته، وينشر الأمن في كافة الأنحاء الخاضعة لحكمه، والممتدة عبر هضبة منغوليا. ويوضح قانون الياسا كراهية جنكيز خان للسرقة والزنا وشرب الخمر والظلم. استعمل ابن بطوطة في رحلته اسم الياسق بدلًا من الياسا.

<http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A7>

(٦٥) ضياء الدين القدسي، الياسق العصري: ١٨، دار الحق للنشر.

<http://www.haqyayinlari.com/ar/books/ebook/alyaasaq.doc>

(٦٦) المهندس محمد عبد السلام فرج كان له الدور البارز في الإعداد لاعتقال الرئيس المصري السابق أنور السادات. تمّ إعدامه في قضية الاغتيال مع خالد الإسلامبولي. وقد كتب محمد عبد السلام (الفريضة الغائبة) عام ١٩٨١. (راجع: موقع منبر التوحيد والجهاد قبل مقدمة كتاب الفريضة الغائبة).

(٦٧) الفتاوى الكبرى: ٢٨٠ - ٢٨١، (مسألة ٥١٦).

(٦٨) الفتاوى الكبرى: ٢٨٦.

(٦٩) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة: ٧؛ موقع منبر التوحيد والجهاد:

<http://www.tawhed.ws/a?a=a5ieej5j>

(٧٠) المرجع السابق: ٩ - ١٠.

(٧١) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة: ٢٨٦؛ موقع منبر التوحيد والجهاد:

<http://www.tawhed.ws/dl?i=f8ro5d45>

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) يقول ابن عبد العزيز: «قد كان الله تعالى يتكفل بإهلاك الكافرين به ويرسله، من لدن نوح إلى موسى عليه السلام، ثم شرع سبحانه الجهاد في شريعة موسى بعد نجاة بني إسرائيل وهلاك فرعون، فقال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَىٰ آدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ \* قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَ دَخَلُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ \* قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ \* قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنَ دَخَلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (المائدة: ٢١ - ٢٤). فهذه بداية شرع القتال في سبيل الله تعالى. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى﴾ (القصص: ٤٣). قال ابن كثير: قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى﴾ يعني أنه بعد إنزال التوراة لم يُعَدَّب أمة بعامّة، بل أمر المؤمنين أن يقاتلوا أعداء الله من المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ \* فَمَعَصَا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً﴾ (الحاقة: ٩ - ١٠). وقال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ (التوبة: ١١١) إخبار من الله تعالى أن هذا كان في هذه الكتب، وأن الجهاد ومقاومة الأعداء أصله من عهد موسى. (عبدالقادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة: ٢٨٧ - ٢٨٦).



# الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة

## منظور تحليلي نقدي مقارن

أ. مشتاق بن موسى اللواتي (\*)

### مقدمة

يذهب أغلب فقهاء المسلمين إلى عدم أهلية المرأة لتولي وظائف السلطة. ولهذا اشترطوا في من يتولى الحكم أو رئاسة الدولة أن يكون رجلاً. وأكد كثير من الفقهاء والمفكرين، قديماً وحديثاً، على اشتراط الرجولة في من يزاول القضاء، ويتولى سائر مناصب الولاية. وفي ضوء ذلك فإن المرأة وإن توافرت فيها الشروط العامة، الراجعة إلى الكفاءة والجدارة والاستقامة، وحازت في دراساتها العلمية والشرعية على درجة الاجتهاد المطلق، فإنها؛ بحكم كونها امرأة، لا يجوز لها أن تتولى مناصب السلطة والولاية، كرئاسة الدولة والقضاء وما شاكل.

وهناك اتجاه فقهي آخر، وإن كان محدوداً، أجرى مراجعة نقدية للتأصيلات الفقهية السائدة في هذه القضية، وأعاد النظر فيها، وانتهى إلى مشروعية أن تتولى المرأة بعض مناصب الولاية، سواء بشكل كلي أو جزئي.

وثمة اتجاه بحثي جديد لدى فريق من الفقهاء والمفكرين أخذ في التشكّل والتبلور، يحمل نظرة مغايرة، فلا يميز في هذه القضية بين الرجل والمرأة، ويرى أهلية المرأة لتولي جميع مناصب السلطة فيما إذا أحرزت الشروط العامة التي تؤهلها لذلك.

---

(\*) باحث في الفكر العربي الإسلامي. من سلطنة عُمان.

ومع التطور الذي يحرزه البحث في هذه القضية فإنه لا يزال مثقلاً بتراكمات النظرة الثقافية والاجتماعية والفقهية التاريخية. وقد يظن البعض أن طرح هذه المسألة جديد في بحوث الفقه عند المسلمين؛ وذلك بسبب الانفتاح الفكري، ونتيجة التطور الاجتماعي والسياسي، وتقدم الفكر الحقوقي في هذا العصر. ولكن الواقع - ومع عدم إغفال أهمية تأثير العوامل السابقة - أن فقهاء المسلمين بحثوا هذه المسألة منذ القدم، ووقع الخلاف بينهم حولها، كما هو الحال في بقية المسائل الفقهية، كما سيوضح من البحث.

### أبرز الاتجاهات الفقهية حول القضية

ولأغراض هذا البحث تم تقسيم اتجاهات الفقهاء والمفكرين المسلمين حول هذه القضية إلى ثلاثة اتجاهات، وهي:

**الأول:** حرمة تولي المرأة جميع مناصب السلطة.

**الثاني:** مشروعية تولي المرأة بعض المناصب، مع بعض القيود.

**الثالث:** أهلية المرأة لتولي جميع مناصب السلطة.

وسنتناول هذه الاتجاهات الاجتهادية بشيء من التفصيل في ما يلي:

#### ١- حرمة تولي المرأة جميع مناصب السلطة

يرى أصحاب هذا الاتجاه حرمة تولي المرأة أيّاً من مناصب الولاية والسلطة في الدولة، سواء على مستوى الخلافة والولاية العامة ورئاسة الدولة أو القضاء أو الدخول في المجالس النيابية. والولاية العامة هي السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة، كولاية القوانين والفصل في الخصومات وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القائمين بذلك، وحسب التعبير الفقهي الحديث: القيام بأعمال الولاية في إحدى السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية<sup>(١)</sup>.

وتتجلى نظرة هذا الاتجاه في التفصيل التالي:

#### أ- حرمة تولي المرأة للحكم أو رئاسة الدولة

يذكر الفقيه الظاهري ابن حزم (٤٥٦هـ) في «الفصل» بأن جميع فرق أهل

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة<sup>(٢)</sup>.

في حين أشار البغدادي (٤٢٩هـ) إلى أن فرقة الشيبية من الخوارج - حسب تعبير مؤرخي الفرق -، المنسوبة إلى شبيب بن يزيد، أجازت إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم، وخرجت على مخالفيهم. وزعموا أن غزالة أم شبيب، أو زوجته، كانت الإمام بعد قتله، إلى أن قُتلت. واستدلوا على ذلك بأن شبيباً لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت<sup>(٣)</sup>.

وهذه الواقعة - إن صحّت - فربما كانت في ظروف استثنائية اقتضت منها أن تتولّى بعض الأدوار القيادية أثناء القتال، وبالأخص بعد مقتل شبيب، زوجها أو ولدها. واستسهل بعض مؤرخي الفرق أن يستنتجوا منها مقالة تُضاف إلى سائر ما قيل فيهم - على عادة بعضهم -، ولا سيما عند حديثهم عن مخالفيهم في الفكر. وأياً كان فإننا نستبعد وقوع ما ذكره البغدادي إلا ضمن التفسير المتقدم، أو من قبيل: التعامل معه كأمر واقع؛ لأنه ليس من السهل أن يتقبل المجتمع آنذاك أن تتولّى إمامتهم امرأة، ومن الصعوبة أن يمرّ حدث كهذا دون أن يواجه بالمعارضة والجدل، ويفرز التوتّرات.

وعلى العموم فقد أرجع هذا الاتجاه منع المرأة من تولّي السلطة إلى عدد من العوامل؛ بعضها شرعية؛ وبعضها ثقافية، من قبيل: النظرة التي ترى ضعف القدرات العقلية والفكرية والجسمية لدى المرأة. وأيدوا هذه النظرة ببعض النصوص الدينية - حسب فهمهم وقراءتهم لها -، وهو الأمر الذي سنتناوله في بحث مستقلّ إن شاء الله تعالى.

فبينما رأى الماوردي الشافعي (٤٥٠هـ) عدم جواز تولّي المرأة مناصب الولاية لنقص النساء عن رتب الولايات<sup>(٤)</sup> قرّر العضد الإيجي (٧٥٦هـ) أن النساء ناقصات عقل ودين<sup>(٥)</sup>.

وفي العصر الحديث تبوّى عدد من الباحثين ذات المضمون، وإن اختلفت أدبياتهم. فقد علّلوا اشتراط الذكورة في رئاسة الدولة العليا؛ نظراً لأن رئيس الدولة في الإسلام له صلاحيات واسعة خطيرة الآثار والنتائج، فهو الذي يعلن الحرب، ويقود الجيش، ويقرّر السلم والمهادنة أو الحرب بعد استشارة أهل الحلّ والعقد، ويتولى خطابة

الجمعة، وإمامة الناس في الصلوات، والقضاء في الخصومات. وهذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي، بل حتى الجسمي - حسب بعضهم<sup>(٧)</sup>. ولأن المرأة إنسانة عاطفية أكثر من الرجل لذلك أُعفيت في منطق الإسلام من المسؤوليات الثقيلة، وأُوكِل كل ذلك إلى الرجل؛ باعتباره قادراً؛ بحكم خلقته وصلابة تكوينه، على القيام بالأعمال الخشنة والمهمّات الثقيلة. ولذلك أُنيطت إليه الرئاسة العليا للأمة والبلاد<sup>(٨)</sup>.

والرجل أقدر من المرأة وأكفأ، وهو مقدّم عليها، وإجازة تولّي المرأة الرئاسة العامة للدولة تقديم للمرأة على الرجل، وقد أحرّها الله تعالى<sup>(٩)</sup>.

ويبدو أن بعض الآراء السابقة تنطلق من النموذج التاريخي لنظام الخلافة الذي تشكّل بعد وفاة الرسول ﷺ، واستمر - على تفاوت - في الدولة الأموية والعباسية والسلطنة العثمانية، كما يرى هذا الفريق. وقد طرأت عليه خلال التطبيقات التاريخية المختلفة تغييرات كثيرة، من قبيل: تحوُّله - في مرحلة مبكرة - إلى نظام استبدادي وراثي عائلي، والذي عبّرت عنه بعض النصوص الدينية بالملك العضوض، وشبّهه بعض الصحابة، مثل: عبد الرحمن بن أبي بكر، بسنة كسرى وقيصر<sup>(٩)</sup>. ومع ذلك فقد احتفظ هذا النظام ببعض الملامح، من قبيل: خضوع معظم الأقطار المسلمة لسلطته، وتركز السلطات في شخص الحاكم الأعلى، ولو على المستوى النظري والصوري في بعض الأحيان.

وبالفعل تأثّر بعض الباحثين بنظام الخلافة التاريخي، ولهذا صاغوا رؤاهم عن النظام السياسي الإسلامي على غرار. واسترشدوا بتطبيقات وأدبيات المتكلمين وفقهاء الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية - والتي تكيّفت مع التاريخ السياسي -، واستعاروا نفس المسميات والألقاب، وأسقطوا نفس الأوضاع والشروط والمفاهيم، من قبيل: الخليفة والإمام والأمير والنسب القرشي وحالة تعدد الأئمة وولاية العهد وتعدد ولاية العهد وولاية المتغلب، وما إلى ذلك من قضايا مرتبطة بتطورات نظام الخلافة في التاريخ، وصاروا يُسقطون مواصفات واشتراطات الخليفة التاريخي على رئيس الدولة<sup>(١٠)</sup>. ولما طبقوا بعض خصائص وسلطات الخليفة التاريخي على رئيس الدولة استلزم استدعاء نفس المنظور الفقهي والثقافي الذي يُقضي المرأة من هذه المواقع، ومن

● الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

ثم صار اشتراط الذكورة والرجولة فيها من قبيل تحصيل الحاصل<sup>(١١)</sup>. كما طُرحت اجتهادات أخرى حديثة في الفقه السياسي الإسلامي ضمن سياقات تاريخية واجتماعية وفقهية مختلفة، حيث استلهمت من فكرة الإمامة عند المسلمين الإمامية في حال غياب الإمام عن الساحة الاجتماعية. وانتهى التنظير فيها إلى طرح فكرة الولاية العامة للفقهاء النائب، وفكرة ولاية الأمة، أو المزج بينهما. ويلاحظ أنها لا تختلف كثيراً. في القضية المبحوثة. عن بقية الآراء الفقهية لدى المسلمين.

وأغلب الفقهاء الذين بحثوا في نظام الحكم الإسلامي طبقاً لهذه التنظيرات اشتراطوا أيضاً الرجولة في مَنْ يتولّى الحكم أو رئاسة الدولة. وقد بحثت ضمن المقاربات الفقهية المتعلقة بالاجتهاد والقضاء والولاية وما شابه. يقول السيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م): المجتهد المطلق اذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد... (ومنها: الذكورة) كانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين، شريطة أن يكون كفوّاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً<sup>(١٢)</sup>.

في حين أن السيد الخميني (١٩٨٩م)، وهو المرجع الأبرز الذي بلور نظرية ولاية الفقيه العامة، وناضل من أجل إقامة دولة تقوم على سيادة الشريعة الإسلامية طبقاً لهذه النظرية، ركّز في بحوثه المتعلقة بهذا الموضوع على أهمّ شرطين في نظره، هما: العلم بالفقه الإسلامي؛ والعدالة، ولم يُشير إلى شرط الرجولة. قال: والشروط التي ينبغي توفرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، فإنه بصرف النظر عن الشروط العامة، كالعقل والنبوغ وحسن التدبير، هناك شرطان مهمّان هما: العلم بالقانون الإسلامي؛ والعدالة<sup>(١٣)</sup>. وأضاف في بحث البيع شرط الكفاءة، ضمن العلم أو منفرداً، فقال: «لا بُدَّ في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، ولا يعقل تحققها إلاّ بهما: إحداهما: العلم بالقانون؛ وثانيتها: العدالة. ومسألة الكفاءة داخلية في العلم بنطاقه الأوسع. ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أسس الشروط»<sup>(١٤)</sup>.

ويلاحظ أنه لم يصرّح في كليهما بشرط الذكورة. ولعل ذلك راجع إلى أنه

كان بصدد التنظير لأصل الدولة الإسلامية - في غياب الإمام المعصوم في نظر الإمامية - القائمة على أساس ولاية الفقيه - حسب منظوره لاجتهادي -، ولم يكن بشأن بحث جميع التفاصيل المتعلقة بها. وربما لذلك لم يرد إثارة النقاش في مثل هذه المسائل التفصيلية في تلك المرحلة السياسية. ولعله كان يرى أنها من الشروط العامة المفروغ منها، ومن ثم لا تحتاج إلى إعادة بحث، ولهذا اقتصر على أهم الشروط الداخلة في أصل الموضوع، كما أوضح في عبارته الأولى المتقدمة. ولكنّه - في ذات الوقت - أفتى باشتراط الذكورة في القضاء في كتابه الفقهي (تحرير الوسيلة)<sup>(١٥)</sup>. وهذا قد يعني أنه يشترطها في مَنْ يتولى السلطة العليا من باب أولى. كما يلاحظ أنه لم يصرح باشتراطها في مرجع التقليد<sup>(١٦)</sup>.

ويشترط بعض الفقهاء الذكورة في مَنْ يتولّى السلطة العليا بالأولوية، بناءً على اشتراطها في مَنْ يتولى القضاء؛ نظراً لاعتبارهم القضاء من مناصب الولاية، ولوضوح الموقف الفقهي حوله لديهم. يقول السبحاني: «إذا كان تولّى القضاء محظوراً على المرأة، وهو ليس إلاّ شعبة محدودة من شعب الزعامة والولاية، كان خطر تولّى الرئاسة العليا للبلاد، والتي يأخذ الرئيس والحاكم الأعلى بموجبها بمقادير الأمة، بطريق أولى»<sup>(١٧)</sup>.

## ب - حرمة تولّي المرأة لمنصب القضاء

لا يختلف الموقف كثيراً لدى الاتجاه المانع في تأكيده على شرط الرجولة في القاضي. أما أسباب هذا الشرط فمردّها إلى ذات التعليقات الدينية والثقافية التي سبقت في بحث السلطة العليا. وسنشير إلى بعضها كما وردت في كلماتهم. فالماوردي (٤٥٠هـ) عند تعداد شروط تقلد القضاء صرّح بأن «الشرط الأول منها: أن يكون رجلاً. وهذا الشرط يجمع بين صفتين: البلوغ؛ والذكورة»، ثم قال: وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات.

ويلاحظ أن الماوردي لم يُشير إلى شرط الرجولة ضمن شروط الخليفة في كتابه الأحكام السلطانية؛ لأنه كان أمراً مفروضاً منه، ولكنّه صرّح به عند حديثه عن شروط مَنْ يتولّى القضاء على نحو القاعدة الكلية، مشيراً إلى أن المرأة هي دون تولّي

● الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

رتب الولايات<sup>(١٨)</sup>.

وإليه ذهب جمهور فقهاء السنة. قال ابن رشد (٥٩٥هـ): واختلفوا في اشتراط الذكورة؛ فقال الجمهور هي شرط في صحة الحكم<sup>(١٩)</sup>، وهو ما يلزم من وجوده صحة الفعل، ومن عدمه عدم صحته. وتجدر الإشارة إلى أن الفقيه الحنفي زفر بن الهذيل (١٥٨هـ) ذهب هو الآخر إلى عدم جواز تولي المرأة للقضاء، على خلاف ما هو معروف عن فقهاء الأحناف في هذه القضية<sup>(٢٠)</sup>.

واستدل ابن قدامة الحنبلي (٦٨٢هـ) على المنع بما ورد عن النبي ﷺ، عن أبي بكر: ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة... ثم قال: ولأن القاضي يحضر في محافل الخصوم والرجال، ويحتاج منه إلى كمال الرأي وتمام العقل، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي، ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلاً، ما لم يكن معهنّ رجل<sup>(٢١)</sup>. ولعله يقصد في موارد معينة، وإلاّ فهناك موارد تقبل فيها شهادة النساء منفردات ومنضمات<sup>(٢٢)</sup>.

وأدرج الطوسي (٤٦٠هـ)، وهو من فقهاء الإمامية، شرط الرجولة ضمن الكمال من شروط القضاء، وقسم الكمال إلى: كمال الخلقة؛ والأحكام. وكمال الأحكام أن يكون بالغاً عاقلاً حراً ذكراً، ثم قال: فإن المرأة لا ينعقد لها القضاء بحال<sup>(٢٣)</sup>؛ لأنها ناقصة الأهلية من الناحية الشرعية لولاية القضاء.

وقال في كتاب «الخلاف» - وهو من أقدم الكتب في الفقه المقارن لمذاهب المسلمين -: لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام. وبه قال الشافعي. ورأى عدم وجود دليل على الجواز، وقال: الجواز يحتاج إلى دليل؛ لأن القضاء حكم شرعي، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي. وكأنه يحيل إلى أصالة عدم ولاية أحد على أحد إلاّ بدليل. واستدل على المنع بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا يفلح قوم وليتهم امرأة. وقال ﷺ: أخرّوهم من حيث أخرّهن الله<sup>(٢٤)</sup>. ويذكر أن الطوسي لم يُشير إلى هذا الشرط في كتابه الفقهي «النهاية» الذي ألفه قبلهما، والذي يمثل الفقه الروائي في تلك المرحلة من تطور البحث الفقهي في مدرسة الفقه الإسلامي الإمامي. ووافقه على هذا الموقف جملة من فقهاء الإمامية، مثل: ابن البراج (٤٨١هـ)، والمحقق الحلي (٦٧٦هـ)، وغيرهما<sup>(٢٥)</sup>.

ومن فقهاء الإباضية الذين نصّوا على شرط الذكورة في القاضي محمد بن إبراهيم الكندي (٥٠٨هـ)، حيث صرّح في بيان الشرع: «والمرأة لا تكون قاضياً؛ لقوله ﷺ: «أخرجوهنّ من حيث أخرجهنّ الله»، وفي نسخة: «أخروهن من حيث أخرن الله». وصرح به جماعة من علمائهم، مثل: أبي بكر الكندي (٥٥٧هـ) في المصنّف، والشقصي (القرن الحادي عشر للهجرة) في منهج الطالبين<sup>(٣٦)</sup>.

كما نصّ عليه أحمد المرتضى من الزيدية (٨٤٠هـ)<sup>(٣٧)</sup>.

ويتبنّى هذا الرأي كثير من العلماء والفقهاء المعاصرين، حسب ما جاء في كتبهم ورسائلهم الفقهية، مثل: سيد سابق، ومحمد باقر الصدر، وأبي القاسم الخوئي، وروح الله الخميني<sup>(٣٨)</sup>. ويرى بعض الباحثين أن القضاء يحتاج إلى زيادة الذكاء والفتنة وكمال الرأي والعقل، والمرأة ناقصة في ذلك قليلة الخبرة بأمور الحياة وحيل الخصوم، إضافة إلى ما يعرض لها من عوارض الطبيعة على مرّ الأيام والشهور والسنين، ممّا يوهن جسمها وفهمها، فهي لا تصلح لتحمل مشاق القضاء<sup>(٣٩)</sup>.

ويتّضح من كلمات بعض الفقهاء أن ثمة ترابطاً واضحاً بين الولاية العامة أو الرئاسة العليا وبين القضاء؛ لوضوح أن القضاء في عمقه مزاولة للولاية والسلطة. يقول ابن رشد (٥٩٥هـ): فمن ردّ قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى<sup>(٤٠)</sup>.

بل يظهر من بعض البحوث الفقهية أن شرط الذكورة في القضاء هو من الأمور الواضحة التي ادّعي فيها الإجماع. ولهذا رأينا بعض المتأخّرين اشتراطوا الذكورة في مَنْ يتولّى منصب الحاكم الأعلى بالأولوية، بناءً على اشتراطها في القضاء. يقول المنتظري: إن القضاء شعبة من شعب الولاية، بل من أهم شعبها، بل هو أولاً وبالذات من شؤون الإمام... وعلى هذا فاشتراط الذكورة في القاضي لعله يقتضي اشتراطها في الولاية، ولا سيّما في الإمامة الكبرى أيضاً<sup>(٤١)</sup>.

وأياً كان فإن بعض التعليقات التي أوردوها - وبالأخصّ المعاصرون -، والتي تتعلّق بالطبيعة التكوينية للمرأة، تغلب عليها سمة التعميمات الخطابية، حيث لا تستند إلى دراسات علمية متخصصة تثبت نقصان الذكاء والفتنة والعقل عند المرأة. كما أنّها تغفل إسهامات المرأة ونجاحاتها في مختلف المجالات الإدارية والتعليمية



والثقافية إثر التحوُّلات الاجتماعية والسياسية في التاريخ الحديث.

### ج - حرمة تمثيل المرأة في المجالس النيابية

نظر فريق من الفقهاء إلى أعمال مجالس الأمة التشريعية والرقابية على أنها شكل من أشكال مزاولة الولاية على الأمة من خلال سنّ القوانين والأنظمة، واعتبروا ذلك في حقيقته مزاولة للولاية والسلطة على الناس. ولهذا اعتبروا المشاركة فيها اشتراكاً في السلطة التشريعية، وهي وجه من أوجه الولاية في البلاد؛ لأن الولاية كما تتمثل في الجهة التي تنفذ القوانين كذلك تنطبق على الجهة التي تشرع تلك القوانين، وتشرف على تنفيذها<sup>(٣٢)</sup>. وهذا التكييف يتفق مع تصنيف الفقه الدستوري الوضعي الذي يعتبر هذه المجالس تجسيدا للسلطات الثلاثة في الدولة، وهي: السلطة التشريعية، إلى جانب التنفيذية والقضائية. ولما كان المبنى الفقهي العام لهذا الفريق من الفقهاء هو حرمة إسناد مناصب الولاية والسلطة إلى المرأة، فقد صرّحوا في ضوءه بحرمة دخول المرأة إلى المجالس النيابية (البرلمانية)، وإن كان التشريع فيها غير منافي للحكم الإسلامي. وأرجعه بعضهم أيضاً إلى نفس العامل التكويني السابق، وهو قصور تفكيرها وقلة تدبيرها وعدم بلوغها مبلغ الرجال غالباً، ولأن الإسلام لم يُعْطِها الولاية على أولادها، حتّى مع فقد أبيهم، فكيف يمكن أن يسمح لها بتولي أمور الأمة وما يرجع إلى شؤونهم من جهات شتى... فلم يسمح الإسلام لها بالتبرُّج والاختلاط مع الرجال، حتّى أنه نفى عنها الجمعة والجماعة والجهاد، بل ألزمها بالتحفُّظ على عفتها، وصيانة نفسها عن الوقوع في المهالك<sup>(٣٣)</sup>. بينما فسّر بعض الفقهاء تحريم تولي المرأة للسلطة بأنه نوعٌ تميّز بين الرجل والمرأة، وتقسيماً للدور بينهما، حسب الفوارق الطبيعية بينهما<sup>(٣٤)</sup>.

ومن جهةٍ أخرى، وضمن اتجاه المنع، يرى الدكتور السباعي جواز دخول المرأة إلى المجلس النيابي، من حيث المبدأ، غير أنه يمنع من تحقيقه في الواقع؛ بناءً على منافاته لمبادئ التشريع الإسلامي - حسب رأيه - فهو من الناحية الأولى يجيزه؛ على اعتبار أن مهمة هذه المجالس تتكوّن من التشريع والرقابة. وعلى أساس التكييف الفقهي للمهمة الأولى بالاجتهاد والاستنباط، وللمهمة الثانية بالأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر. وليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة، ففي تاريخنا كثير من العائلات. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالرجل والمرأة في ذلك سواء. ولكنه يعود فيقرر أن مبادئ الإسلام وقواعده تحول بين المرأة وبين استعمالها لهذا الحق، لا لعدم أهليتها، بل لأمر تتعلق بالمصلحة الاجتماعية. فرعاية الأسرة توجب التفرغ، واختلاط المرأة بالأجانب عنها والخلوة مع الأجنبي محرّم في الإسلام، وكشف المرأة لغير الوجه واليدين محرّم في الإسلام، وسفر المرأة وحدها خارج بلدها دون محرّم لا يبيحه الإسلام، وهذه الأمور الأربعة تجعل من العسير، إن لم يكن المستحيل، على المرأة أن تمارس النيابة في ظلّها. إن طبيعة النيابة وما تقتضيه سيوقع المرأة في محرّمات يمنعها الإسلام منها. فهو يرى حرمة العمل النيابي عليها؛ لما يستلزمه من محرّمات - حسب رأيه -، وسدّاً لذريعة الوقوع في المحرّمات.

بل ذهب الأستاذ المودودي الى أبعد من ذلك، فرأى أن المناصب الرئيسية في الدولة، رئاسة أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة، لا تفوّض إلى النساء. ويخالف التكييف الفقهي المتقدم، مؤكداً أن دور المجالس التشريعية لا يقتصر على التشريع وسنّ القوانين حتّى يُقال بأن بعض الصحابيّات كنّ يمارسن الفتوى، ويتكلّمْنَ في مسائل القانون، وكان الخلفاء يستشيرونهنّ. بل إن هذه المجالس تسيّر بالفعل دفة السياسة في الدولة، فهي التي تؤلّف الوزارات وتحلّها، وتضع خطة الإدارة، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد، ويدها تكون أزمة أمور الحرب والسلم، وبذلك فهي لا تقوم مقام الفقيه والمفتي، بل مقام «القوّام» لجميع الدولة<sup>(٣٥)</sup>.

ويردّ على هذا الفريق بأنه مع الأخذ في الاعتبار التفاوت بين الأنظمة الرئاسية والبرلمانية والمختلطة، فإن المجلس التشريعي أو النيابي يمثل هذه السلطة ويزاولها على نحو مؤسّسي بمجموع أعضائه، ولا يزاولها كل عضو فيه بشكل فرديّ مستقلّ. ولا ينفي ذلك في الوقت نفسه أن لكلّ عضو بمفرده دوراً فاعلاً في المداولات، وله رأي مؤثّر في سنّ القوانين أو اعتمادها، وله صوت في إقرار الموازنات العامة والخطط الحكومية، وموقف في منح الثقة أو حجبها عن الحكومات أو الوزراء. ولكن ليس بوسع النائب بمفرده أن يفعل شيئاً ذا أهميّة في هذا المجال، على عكس الشخص

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

الذي يزاول السلطة منفرداً.

وكيفما كان فإن هذا الاتجاه يكيّف دور المجالس النيابية على أنه يدخل في صميم مزاولة السلطة والولاية وإدارة دفة الأمور في الدولة، وعليه يرى أنها مشمولة بأدلة التحريم. بالإضافة إلى أن المشاركة فيها - حسب هذا المنظور - لا تتفق مع مجموعة من الأحكام الإسلامية المختصة بالمرأة. وهكذا يتبين لنا أن هذا الفريق من العلماء والفقهاء يتبنّى المبنى الفقهي العام في هذه القضية، وهو حرمة تولي المرأة لمناصب السلطة والولاية مطلقاً. وعليه يحرم كلّ عمل يندرج تحت هذه القاعدة، بالإضافة إلى استناد بعضهم إلى عناوين ثانوية، ومبررات أخرى داعمة وغير مباشرة، غير أنها من الناحية العملية تنتهي إلى نفس النتيجة، وهي تحريم تولي المرأة للمهام التي تزاول من خلالها السلطة والولاية.

## ٢- مشروعية تولي المرأة بعض المناصب، مع بعض القيود

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى التفكيك بين طبيعة بعض المهام السلطوية، ويميل هؤلاء إلى مزيد من التفصيل في مزاولة بعض السلطات من قبل المرأة، فيجيز لها مزاولة بعض المهام وتولي بعض المناصب القيادية، ضمن بعض الضوابط، وذلك على النحو التالي:

### أ- مشروعية تولي المرأة لرئاسة الدولة في إطار محدّد

رغم أن الموقف المتحفّظ هو السائد عند فقهاء المسلمين من ولاية المرأة، إلا أن بعض العلماء المعاصرين ميّز بين مزاولة السلطة في التجربة التاريخية للمسلمين وبين مزاولتها في الدولة القطرية الحديثة، وفكّك العلاقة بين منصب الخلافة التاريخي ومنصب رئاسة الدولة في الأنظمة المعاصرة، فلا يصح قياس منصب رئيس الدولة على منصب الخليفة التاريخي، وفي ضوءه قصر أدلة المنع على منصب الخلافة العامة على المسلمين.

يرى الدكتور القرضاوي، مع التسليم بوجود إجماع بين الفقهاء على أن المرأة لا تصلح للخلافة العامة، والتي هي خلافة المسلمين جميعاً، ولكن الرئاسة الإقليمية في

الدول القطرية الحالية لا تدخل في الخلافة، إنما هي أشبه بولاية الأقاليم قديماً. وبناء عليه لا يمنع من ترشُّح المرأة للرئاسة أو تولِّي منصب رئاسة الجمهورية<sup>(٣٦)</sup>.

ويمكن مناقشة هذا الرأي بأنه مع التسليم بوجود فرق بين الخلافة العامة ورئاسة الدولة القطرية، من ناحية مساحة الدولة وعدد السكان المولَّى عليهم وحجم المسؤوليات وما شابه، غير أن رأي جمهور الفقهاء بعدم صلاحية المرأة للخلافة العامة - كما يتَّضح من كلماتهم - لم يكن ناظراً إلى هذه الناحية، بل إلى أهلية المرأة لتولِّي هذا المنصب، بصرف النظر عن بقية الفروق الزمكانية الاجتماعية والسياسية. ومما يؤيِّد ذلك أن بعض الفقهاء السابقين عاصروا وجود ممالك وإمارات ودويلات في القرن الرابع الهجري وما بعده، وهي أشبه بالدول القطرية من بعض الوجوه، ومع ذلك لم نجد من الفقهاء - في حدود متابعتنا - مَنْ قرَّر جواز أن تتراَّسها المرأة أو تتولَّى الحكم والسلطة فيها. كما لم يَرِدْ عن أحدهم جواز أن تتولَّى المرأة ولاية الأقاليم. ولهذا فإن مقارنة القضية من منظور الإجماعات التاريخية لا توصل إلى نتائج مغايرة، إلا بضرب من التكلُّف، ممَّا يستدعي النظر إليها من منظور فقهي واجتماعي مختلف.

وانتهى الشيخ شمس الدين في بحثه حول أهلية المرأة لتولِّي السلطة إلى مشروعية تولِّي المرأة لرئاسة الدولة، بشرط أن يكون الحكم فيها مقيداً بالشورى والمؤسَّسات، ولا يكون استبدادياً فردياً، بحيث لا يمارس الحاكم سلطته على الناس وفقاً لفهمه أو لهواه الخاص، بل يحكم بما تقضي به مؤسَّسات الشورى التي انتخب الشعب أعضائها باختيار حرٍّ وإرادة حرَّة، وتمارس هذه المؤسَّسات سلطتها في التقنين والمراقبة بإرادة حرَّة. فالحاكم هنا يمارس سلطته مقيداً بالشورى والمؤسَّسات والقوانين، ويخضع لمراقبة ومحاسبة الشعب بواسطة ممثليه المنتخبين من قبله بحُرِّية، وبواسطة رقابة مؤسَّسات المجتمع الأهلي<sup>(٣٧)</sup>.

ويبدو من هذا الرأي أنه ينطلق من أحد أمرين:

**الأول:** كأنَّ سبب المنع الشرعي - عند مَنْ يراه - جاء للحيلولة دون استبداد المرأة في الحكم والسلطة، والذي يؤوِّل إلى تراكم الأخطاء والمظالم، وليس لعدم أهليَّتها لذلك بكونها امرأة. والحال أنه لا يظهر هذا المعنى في كلمات الفقهاء، ولا في النصوص التي يستندون إليها. اللهمَّ إلاَّ في ما فهمه البعض من السياق التاريخي للواقعة

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

التي ورد فيها حديث: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة، وهو الدولة الكسروية الاستبدادية<sup>(٣٨)</sup>.

ثمّ إذا كان الاستفراد والاستبداد بالسلطة مذموماً؛ لما يسببه من مظالم، فإنه والحال هذه لا يكون مقتضراً على النساء، دون الرجال، مع أن الروايات التي يستدلّ بها في المقام تختصّ بالنساء.

**الثاني:** إن تولّى الرئاسة في دولة حديثة قائمة على دستور يفصل بين السلطات الثلاث، وينظم العلاقة بينها وبين المؤسسات الدستورية المنبثقة منه، من شأنه أن يحدّ من مساحة السلطة المخوّلة للحاكم. وعليه ليس ما يمنع من أن تتولّى المرأة السلطة في مثل هذه الدول، على اعتبار أنه وضع جديد غير معهود في عصر النصّ وفي أزمنة الفقهاء الذين نظّروا وقعدوا قواعد الفقه السياسي، وبالتالي فإن مورد البحث خارج عن مورد بعض الروايات التي استدلتّ بها على المنع<sup>(٣٩)</sup>.

ويسجّل لهذا التطوير الفقهي أنه قارب القضية المطروحة من جهة التحوّلات الموضوعية التي حصلت في مجال مزاولة الحكم بين الأساليب الفردية التاريخية وبين النهج المؤسّسي في الدولة الحديثة، بحيث لم تعد السلطة شأنًا فردياً في الأنظمة الدستورية الانتخابية الحديثة، والتي أكّدت على ضرورة التقيّد بها. وعليه فإن أدلة المنع - إذا ثبتت - تكون ناظرة إلى النماذج الفردية السابقة، ولا تشمل النموذج المؤسّسي الدستوري الانتخابي؛ لتغاير الموضوع وتبدّله بشكلٍ جوهري.

ونظراً إلى أن أدلة المنع ليست ناظرة إلى هذه الحثثات الموضوعية - حسب اتجاه المانعين - حاول بعض الباحثين في الفقه التوفيق بين بعض الآراء السابقة، واستقرب التطوير المتقدم، مع مزيدٍ من التقييد والتضييق لممارسة السلطة من قبل المرأة، وانتهى إلى جواز أن تتولّى المرأة رئاسة الدولة، إذا كانت مقيّدة بقانونٍ أساسي وبمجالس تشريعية حكومية، وكانت بعيدة عن أيّ حكم يصدر منها بالاستقلال، ولا تتصدّى لأيّ حكمٍ حكومي أو قضائي في التنازع، ولا لأيّ حكمٍ شرعي أصلاً، وطالما لا تعدو الرئيسة أن تكون منفذة للدستور ولما يصدر من مجلس الشورى من أحكام تنظيمية<sup>(٤٠)</sup>.

ويبدو أن هذا الرأي هو بمثابة محاولة توفيقية جاءت تحت ضغط المتغيّرات

والمطالبات المعاصرة لإعادة النظر في هذه القضية؛ لتتوافق مع التطور الاجتماعي والسياسي. ويظهر من الصيغة التي اقترحها أنها قريبة من مزاولة مهام الرئاسة في بعض الأنظمة البرلمانية، حيث يكون موقع رئيس الدولة فيها أقرب إلى موقع شريف أو فخري منه إلى موقع سلطوي.

ويلاحظ على هذا الرأي أنه أجاز للمرأة أن تتولّى رئاسة الدولة على أن تكون مجردة من مزاولة أي سلطة حقيقية، وبهذا فهو في حقيقته وعمقه لا يجيز للمرأة تولي أي منصب من مناصب السلطة، وإن رخص لها بتولّي رئاسة الدولة بالشكل المقترح.

### ب - تولّي المرأة القضاء في نطاق محدود

اختلف النظر الفقهي منذ القدم حول تقلد المرأة لمنصب القضاء؛ فأجازها بعضهم بعد أن فكك بينه وبين مزاولة السلطات الأخرى، كالخلافة والولاية العامة؛ بينما ذهب فريق آخر إلى جواز أن تراول المرأة القضاء بشكل جزئي، وفي نطاق محدود.

وممن نقل عنه القول بشرعية أن تتولّى المرأة القضاء في نطاق معين إمام المذهب الفقهي المعروف أبو حنيفة (١٥٠هـ). فقد نقل جماعة عنه أنه أجاز للمرأة أن تتولّى القضاء في ما تجوز فيه شهادتها، ويشمل مختلف المجالات، باستثناء المجال الجنائي. نقل الماوردي (٤٥٠هـ) عن أبي حنيفة أنه قال: يجوز أن تقضي المرأة في ما تصح فيه شهادتها، ولا يجوز أن تقضي في ما لا تصح فيه شهادتها.

وحسب الطوسي (٤٦٠هـ) فإن أبا حنيفة جوّز لها أن تقضي في جميع الأحكام، إلّا الحدود والقصاص. وبتعبير ابن رشد (٥٩٥هـ): أن تقضي في الأموال. ويستفاد من ابن قدامة (٦٨٢هـ) أن أبا حنيفة أجاز قضاءها، قياساً على الشهادة. فنقل عنه قوله: يجوز أن تكون قاضية في غير الحدود؛ لأنه يجوز لها أن تكون شاهدة فيه<sup>(٤١)</sup>.

بل يظهر من كلام ابن حزم (٤٥٦هـ) أن أبا حنيفة جوّز لها أن تلي الحكم بلا قيد<sup>(٤٢)</sup>. وإن كان المعروف خلافه.

وقد سار على هذا النهج بعض فقهاء الأحناف. فقد صرح الكاساني (٥٨٧هـ) في بيان ما يصلح للقضاء: «وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادة في الجملة، إلّا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة

● الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة<sup>(٤٣)</sup>.  
ونقل عن ابن زرقون (٥٨٦هـ)، من المالكية، جواز توليها القضاء في ما تجوز فيه شهادتها، وفاقاً لبعض الأحناف<sup>(٤٤)</sup>.

وذهب بعض الحنفية إلى التفصيل في ذلك، كابن نجيم (٩٧٠) في «البحر الرائق»، وداماد أفندي (١٠٧٨هـ) في «مجمع الأنهر»، فقد جُوزَ قضاءها؛ لكونها من أهل الشهادة، ولكن يَأْثُمُ المُولِي لها؛ لحديث: «لن يفلح قوم...». وهذا يعني أن بعضهم لا يجيز توليها ابتداءً، ولكن لو قُضِيَ في غير حدٍّ وقود أو في غير المجال الجنائي صحَّ قضاؤها، ونفذ حكمها<sup>(٤٥)</sup>؛ لأن الرجولة في القاضي عندهم هو شرط جواز، وليس شرط صحّة، كما عند الجمهور.

ويظهر ميل الثميني (١٢٢٣هـ)، من الإباضية، إلى هذا الرأي، فقد ذهب إلى منع المرأة من تولي القضاء، غير أنه نقل جواز حكمها إن حكمت بالحق، دون تعقيب عليه. قال: «ولا يثبت حكم امرأة أو عبد، وجاز إن حكما بالحق»<sup>(٤٦)</sup>.

وقد يقال: إنّه جاء بصيغة الفعل المبني للمجهول، فهو لم يتبنَّ الرأي، بل اكتفى بنقله. وقد يفسّر كلامه بأنه في سياق إجازة الحاكم للأحكام التي ترفع إليه، ممّا قد يعني أن قضاءها لا ينفذ إلا بإمضاء الحاكم له. ويمكن أن يكون قصده فيما إذا حكمها الخصمان فحكمت بالحق، فيكون في مجال قضاء التحكيم.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أن قياس القضاء على الشهادة قياسٌ مع الفارق. فالشهادة بيّنة وطريق لمعرفة الواقع في مجال القضاء، ولا تستبطن أي إلزام، فضلاً عن أن تقترن بمزاولة أي شكل من أشكال السلطة والولاية، على عكس مزاولة القضاء.

وقد تعرّض قياس القضاء على الشهادة لبعض النقود النقضية، من قبيل: إن شهادة المرأة الواحدة هي نصف شهادة الرجل، فهل تكون امرأتان في القضاء في مقام قاضٍ واحد؟<sup>(٤٧)</sup>.

ويلاحظ على هذا النقد بأنه منطلق من المعهود التاريخي لمزاولة القضاء، وإلاّ ففي القضاء الحديث يمكن نظر الدعاوى من قبل قضاة متعدّدين.

وفي سياق البحث عن تولي المرأة للقضاء في بعض المجالات يُستفاد من كلمات بعض الفقهاء المتأخّرين من الإمامية وجود ميل إلى جواز أن تتولّى المرأة القضاء بين

النساء. وإن كانت بعض الكلمات وردت في سياق نقد بعض أدلة المانعين كلياً من تقلدها منصب القضاء.

ومن هؤلاء الفقهاء المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، حيث قال في «مجمع الفائدة»: أما اشتراط الذكورة فذلك ظاهر في ما لم يجز للمرأة فيه أمر، وأما في غير ذلك فلا نعلم له دليلاً واضحاً. نعم ذلك هو المشهور. فلو كان إجماعاً فلا بحث، وإلا فالمنع بالكلية محل بحث؛ إذ لا محذور في حكمها بشهادة النساء، مع سماع شهادتهن، بين المرأتين مثلاً بشيء، مع اتصافها بشرائط الحكم<sup>(٤٨)</sup>.

بل نقل عن المجلسي الأول (١٠٧٠هـ) في «روضة المتقين» قوله: «إذا كانت المرأة عالمة، وتوفرت فيها الشروط اللازمة للقضاء، لا مانع من قضائها بين النساء والمحارم من الرجال»<sup>(٤٩)</sup>.

وتوحي كلمات بعض المعاصرين إلى وجود ميل إلى تحقق هذه الجزئية في الواقع<sup>(٥٠)</sup>.

كما نقل عن المحقق القمي (١٢٢١هـ) في «غنائم الأيام» ما يفيد أكثر من ذلك، قال: «وربما يشكل في اشتراط الذكورة وغلبة الحفظ والنطق مطلقاً؛ لأن العلل المذكورة لها - من عدم تمكّن النسوان من ذلك غالباً؛ لاحتياجه إلى البروز وتمييز الخصوم والشهود، ومن أن التمييز والإتقان لا يحصل مع كثرة النسيان والخرس - غير مطردة، فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً، إلا أن ينعقد الإجماع مطلقاً»<sup>(٥١)</sup>.

وقد يُردّ عليهم بأن المسألة المطروحة تنصبّ حول مدى شرعية تولّي المرأة للقضاء، ومدى أهليتها لنظر المنازعات، وإنشاء الأحكام القضائية الملزمة، وما إذا كان قضاؤها صحيحاً وناظراً، وليس محلّ البحث بعض الحثثيات والملابسات المرافقة لذلك، من قبيل: ما إذا كان بين الرجال أو النساء وما شابه. والقول بجواز قيامها بالحكم بين النساء يعني جواز تولّيها لمنصب القضاء في الجملة، وإنشاء الأحكام القضائية في الخصومات، وهو من أقسام الولاية المهمة. فهل الموقف الفقهي هو جواز ذلك من حيث المبدأ، غاية ما في الأمر؛ ودرءاً لبعض المحاذير الشرعية المصاحبة - في نظرهم -، مثل: ظهورهنّ في مجالس الرجال، ومخالطتهنّ لهم، ودخولهنّ في الجدل والخصام معهم، طرحت مسألة قصر تولّيها القضاء الخاصّ بالنساء؟



• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الآراء السابقة لم يصرح أصحابها بوضوح عن شرعية مزاولتها لمهمة القضاء، بحيث تصبح المرأة قاضية بين النساء، أو تمارس القضاء في بعض الفروع الخاصة بالأحوال الشخصية، والتي تُعنى بالنظر في القضايا والمنازعات الأسرية.

### ج - تولي المرأة القضاء مطلقاً

إنّ الاتجاه الذي سلكه إمام المذهب الفقهي المعروف أبو حنيفة النعمان وبعض الفقهاء السالفين مهّد الطريق لمن جاء بعدهم لإعمال النظر في القضية، والتدقيق في أدلة المنع.

وبالفعل هناك مَنْ فكّ العلاقة بين منصبى الخلافة وتولي القضاء، ورأى أن أدلة تحريم مزاوله المرأة للسلطة منصرفة إلى الخلافة العظمى. وثمة مفارقة منهجية بين الاتجاهين؛ فبعض الذين ذهبوا إلى التحريم المطلق استندوا - في ما استندوا إليه - إلى قياس الأولوية، بناءً على أدلة حرمة تولي المرأة للقضاء؛ وذلك نظراً لأنه شعبة مهمة من شعب الولاية في نظرهم؛ في حين أن المجوّزين للمرأة بمزاوله القضاء مطلقاً صرفوا دليل التحريم ابتداءً عن القضاء، وقصروه على السلطة العليا، ولهذا لم يحتاجوا إلى النظر في العلاقة بين السلطتين.

وقد ذهب بعض الفقهاء منذ القدم إلى تمام أهلية المرأة المستجمعة للشرائط في أن تتولّى منصب القضاء بشكلٍ مطلق، دون فرق بين القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية أو المنازعات التجارية والمالية أو القضايا الجنائية.

فقد رُوِيَ عن عبد الرحمن بن القاسم (١٩١هـ)، من المالكية، صاحب المدونة الكبرى، جواز ولاية المرأة.

وقد حاول ابن زرقون (٥٨٦هـ)، من المالكية، تحديد كلامه وقصره على المنازعات المالية، أو في ما تجوز فيه شهادتها، وفاقاً للأحناف. لكن ردّ ابن عبد السلام بعدم الحاجة لهذا التأويل؛ لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال كقول الحسن والطبري بإجازة ولايتها القضاء مطلقاً<sup>(٥٢)</sup>.

ونسب القول بالجواز مطلقاً إلى بعض التابعين، مثل: الحسن البصري، وإلى

محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة. ولكنّه لم يثبت عنهم<sup>(٥٣)</sup>.  
غير أنه اشتهرت نسبة هذا الرأي إلى كلٍّ من: أبي جعفر الطبري (٣١٠هـ)،  
المؤرخ والمفسر والفقيه الذي كان صاحب مذهب فقهيّ مستقلٍّ؛ وكذا إلى الفقيه  
الظاهري المعروف ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرأي المنسوب إلى الطبري لم يرد في تراثه التفسيري  
والفقه الواصل إلينا، بل نقل جمعٌ من الفقهاء هذا الرأي عن أبي جعفر الطبري،  
ومنهم: الماوردي (٤٥٠هـ)، الذي كان يخالفه الرأي، ويعتبره شاذّاً خارجاً عن الإجماع،  
ولهذا قال عنه: «وشدّ ابن جرير الطبري، فجوّز قضاءها في جميع الأحكام». وعلّق  
عليه بقوله: «ولا اعتبار بقول يردّه الإجماع، مع قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى  
النِّسَاءِ...﴾ الآية»<sup>(٥٤)</sup>.

ونقل الطوسي (٤٦٠هـ) عن الطبري قوله: «يجوز أن تكون قاضية في كلِّ ما  
يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه؛ لأنها تعدّ من أهل الاجتهاد»<sup>(٥٥)</sup>، ممّا يعني أنه لم  
يكن يرى قصورها أو عدم أهليّتها طالما كانت من أهل الاجتهاد، شأنها شأن الرجل  
في هذا المجال.

ونسب ابن قدامة الحنبلي إلى الطبري أنه أسّس رأيه السابق بناءً على جواز  
توليّها الإفتاء، وليس على مجرد تمثّلها بملكة الاجتهاد<sup>(٥٦)</sup>.

كما ذهب الفقيه الظاهري ابن حزم (٤٥٦هـ) إلى جواز تولّي المرأة للحكم  
والقضاء مطلقاً، ودون تقييدٍ بمجال معين. فقد قال في المحلّي: «وجائز أن تلي المرأة  
الحكم، وهو قول أبي حنيفة...»<sup>(٥٧)</sup>.

وهناك مَنْ نظر إلى منصب القضاء كأيّ منصب سياسي يستمدّ شرعيّته  
وولايته من تعيين الحاكم، ولم يشترط فيه حتّى الاجتهاد، حَسْب ما يظهر من عبارة  
ابن نجيم الحنفي (٩٧٠هـ)، الذي اشترط في الحاكم العقل والبلوغ، إلى أن قال: وأن  
يكون مولى للحكم دون سماع الدعوى فقط، كما في الخزانة، لا الذكورة  
والاجتهاد<sup>(٥٨)</sup>.

وبالاتّساق مع هذا التوجّه الإيجابي الذي يجيز تولّي المرأة للقضاء مطلقاً ذهب  
بعض العلماء المعاصرين إلى أهليّة المرأة لتولّي القضاء مطلقاً.

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

فقد أفتى الشيخ الصانعي بعدم اشتراط الذكورة أو الأنوثة في القضاء؛ لأن معيار القضاء هو اعتدال القاضي، وكونه في الطريق المستقيم، وكونه عالماً بالموازن الإسلامية للقضاء. ولا نملك دليلاً معتبراً على شرطية الذكورة. ومقتضى إطلاق المقبولة، وإلغاء الخصوصية من التقييد برجل في رواية أبي خديجة، هو عدم اشتراط الذكورة، وصحة قضاء المرأة<sup>(٥٩)</sup>. وسنتطرق لاحقاً إلى مناقشات الفقهاء للروايات المشار إليها في كلامه.

واستعرض السيد فضل الله في درسه الفقهي حول القضاء آراء المانعين وأدلتهم. وبعد محاكمتها ونقدها انتهى إلى أن مسألة عدم صحة تولي المرأة للقضاء، وعدم نفوذ قضائها، محل تحفظ علمي، ولا يعضده الدليل<sup>(٦٠)</sup>. وتجدر الإشارة إلى أنه على مستوى الفتوى، اشترط الذكورة في مرجع التقليد، وكذا في المتصدي للقضاء والقيادة العامة، وإن ألمح إلى أن بعض الشروط مبنية على الاحتياط<sup>(٦١)</sup>.

ويقيد بعض العلماء المعاصرين الجواز ببعض الضوابط، كأن تدرج المرأة في ذلك، فأول ما تعمل قاضية ليس بالضرورة أن تعمل في الجنايات، بل تبدأ بالأحوال الشخصية وشؤون الأسرة، وفي المحكمة الابتدائية، ثم أعلى منها، وقد تكون في محكمة فردية أو محكمة مشاركة فيها كعضو من الأعضاء وهكذا، وأن تكون مؤهلة لذلك. وكذلك يجب أن تكون في عمر معقول، أي بعد أن تكون قد فرغت من الحمل والإرضاع وغيرهما، ولا بد أن يكون المجتمع مؤهلاً ومتقبلاً لذلك<sup>(٦٢)</sup>.

والواقع أن هذه هي بعض الحجج التي يستند إليها المانعون من تولي المرأة لهذه المناصب. ويبدو أنها محاولة لطرح رؤية تتفهم حجج المانعين، وتراعي النظرة الثقافية للمجتمع. لقد تناولت إحدى الباحثات بالتحليل النقدي جل الأدلة النصية والقياسية التي استند إليها القائلون بالتحريم، وتوصلت إلى عدم قوتها أو عدم كفايتها من حيث الثبوت والدلالة. وقررت أن العرف الاجتماعي والثقافي كان له أثر كبير على حرمان المرأة من تولي القضاء<sup>(٦٣)</sup>.

وعلى صعيد آخر يرى بعض الباحثين أنه مع تحول القضاء إلى قضاء مؤسسي يشترك في الحكم فيه عدد من القضاة، فإن مشاركة المرأة فيه لا تدرج تحت أحكام ولاية المرأة للقضاء بالمعنى الذي قرره الفقهاء في فقه القضاء؛ لأن الولاية هنا

ليست لفردٍ، رجلاً كان أو امرأة<sup>(٦٤)</sup>.

ويمكن مناقشته - من منظور المانعين - بأن هناك تلازماً بين السلطة والقضاء. ومهما كانت ميّزات القضاء المؤسّسي وإيجابياته فإنها لا تغيّر من طبيعة القضاء؛ كونه في عمقه مزاولة للسلطة وإصدار الأحكام الملزمة لهذا الطرف أو ذاك. غاية ما في الأمر أن القضايا لا ينظر فيها من قبل قاضٍ واحد، والأحكام لا تصدر منه وحده، بل من قضاة متعدّدين يشتركون في نظر الدعاوى، ويبدون آراءهم فيها، ويشاركون بمجموعهم في إنشاء الحكم وإصداره. وعليه فإن القضية تعتبر من صميم مبحث مزاولة القضاء والسلطة من قبل المرأة طالما اشتركت كقاضية مع مجموعة من القضاة في نظر الدعاوى، والحكم فيها. نعم، لو كانت علّة المنع عندهم من قبيل: نقص الكفاءة والجدارة والخبرة أو عروض النسيان وما إلى ذلك لكان يمكن تداركها عبر مأسسة القضاء، ولكنّ المناط لدى الاتجاه المانع هو انعدام الأهلية لدى المرأة؛ لطبيعتها الأنثوية في تولّي القضاء، الأمر الذي لا يمكن تداركه أو استكمالها بأيّ طريقة. ومن جهةٍ أخرى ليس كل القضايا والدعاوى يحكم فيها قضاة متعدّدون، بل لا يزال أسلوب القضاء الفردي سائداً في المحاكم. ومع كلّ ذلك فإنه لا يمنع من الإقرار بأننا أمام أسلوب جديد غير معهود في التاريخ الفقهي. فهل يعتبر هذا الأسلوب الجماعي في القضاء واقعة جديدة بما طرأ عليها من تبدّل؟ وهل يشكل موضوعاً جديداً غير معهود، وبالتالي يفترض أن يأخذ حكماً جديداً؟ وإذا اعتبر كذلك فما هو الموقف من تشكيل هيئة قضائية من قاضيات متعدّدات فقط، أم أن التغيّرات التي طرأت على الأسلوب لا تعتبر تحوُّلاً جوهرياً في طبيعة مزاولة مهمة القضاء، ومن ثم فإن الموضوع في حقيقته وعمقه باقٍ على حاله؟ إن هذه التساؤلات تحتاج إلى بحثٍ وتكييف وتأصيل مختلف، فلا يكفي فيها مجرد استدعاء نفس الأحكام التي قرّرها الفقهاء في فقه القضاء والولاية، حسب المعهود التاريخي، وإسقاطها عليها كما هي دون تفصيل.

#### د - تمثيل المرأة في المجالس النيابية

تطرّقت بعض التنظيرات الفقهية إلى بعض أوجه ولاية الرجل والمرأة معاً ضمن

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

مجموع الأمة. وانتهت بعض الآراء إلى أن للمرأة أن تمثل في المجالس النيابية مع بعض الضوابط التوفيقية في ذلك، وفصل بعضهم مفرقاً بين دورها في الانتخابات والتصويت وبين الترشح لدخول المجالس النيابية ومزاولة السلطة من خلالها.

ذهب السيد محمد باقر الصدر في تنظيره حول خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء بأنه عندما تحرر الأمة نفسها من الحكم غير الشرعي فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية بتطبيق أحكام الله، وعلى أساس ركائز الاستخلاف الرباني. وتمارس دورها في الخلافة (الربانية) في الإطار التشريعي للقاعدتين التاليتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

والنص الأول يعطي الأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك.

والنص الثاني يتحدث عن الولاية، وأن كل مؤمن ولي الآخرين. ويريد بالولاية تولي أمورهم، بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه. والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية، وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف<sup>(٦٥)</sup>. كما صرح في بحثه عن «لمحة فقهية دستورية» بأن ممارسة السلطة التنفيذية والتشريعية تسند إلى الأمة، فهي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين، على أن يتم ذلك بإشراف ورقابة المرجعية الدينية الرشيدة - حسب تعبيره -<sup>(٦٦)</sup>.

والواقع أن من المجالات التطبيقية لهذا الرأي الفقهي هو المشاركة في الاستفتاءات العامة والانتخابات الشعبية لانتخاب الرؤساء والنواب في المجالس النيابية والمحلية وغيرها. كما يفترض أن يشمل الدخول في المجالس النيابية الممثلة للأكثرية، لتمارس المرأة والرجل معاً دورهما في الخلافة ضمن المجموعة النيابية المنتخبة، ولو على نحو الوكالة عن مجموع الناخبين من الأمة. وقد يقال بإمكانية استفادة هذا المعنى من كلامه بكون كل مؤمن ولي غيره، وكون المقصود من الولاية هو تولي أمورهم، ومن سريان الولاية بينهم بالتساوي. ونظراً لكون كلامه غير واضح بدرجة كافية يقتصر على القدر المتيقن منه، وهو مزاولة حق الانتخاب والاستفتاء، دون تولي

أي من السلطات أو مباشرتها.

ويرى الدكتور القرضاوي أن من حق المرأة أن ترشح نفسها لمجلس الشعب والنواب أو الشورى أو المجلس التشريعي الذي يحاسب الحكومة ويراقبها ويصدر التشريعات والقوانين. غير أنه قيّد مشاركة المرأة فيها بأن تكون قد فرغت من قضايا الحمل والرضاعة، وبحيث يكون أولادها قد كبروا، ونضجت تجربتها في الحياة. وقال: ليس معقولاً أن المرأة التي تحمل وترضع وعندها أطفال تذهب ترشح نفسها، لا يقول هذا عاقل، ولا يرضى المجتمع عن هذا، ولا يرضى زوجها، ولا أقاربها<sup>(٦٧)</sup>.

وقد يناقش بأن القيود التي اشترطها، سواء في مزاولة القضاء أو تمثيل المجلس النيابي، تدلّ على وجود القناعة الضمنية لديه بأن بعض خصائص المرأة ووظائفها الطبيعية والاجتماعية تحول دون قيامها بهذه الأدوار والمسؤوليات في المجتمع. وإن مقتضى كلامه أن على المرأة - في الوضع الطبيعي - أن تنتظر حتى تبلغ سنّ اليأس حتى يمكنها أن تتفرّغ لهذه الأدوار القيادية في المجتمع، وربما تكون قد استهلكت حيويّتها خلال المرحلة السابقة. ومن الناحية العملية قد يفقدها ذلك فرصة اكتساب الخبرة العملية، ومراكمة التجربة في هذه المجالات العامّة.

وثمة رأي حديث يكيّف مسألة اشتراك المرأة في المجالس التشريعية من منظور مختلف. فنظراً لكون عملية التشريع والتقنين قد تطوّرت في الدولة الحديثة من مجرد وظيفة فردية للحاكم إلى اجتهاد مؤسسات الصياغة والتشريع والتقنين إذا شاركت المرأة في هذه المؤسسات فليس بوارد الحديث عن ولاية المرأة لسلطة التشريع بالمعنى التاريخي القديم<sup>(٦٨)</sup>.

وبتعبير آخر: حسب هذا الرأي إن القضية بهذا التكييف تكون خارجة عن أحكام الولاية تخصّصاً، فلا تندرج تحتها. وكما سبق القول: إنه إذا اعتبر دور المجلس النيابي في التشريع والرقابة على الحكومة من شؤون الولاية ومزاولة السلطة كما هو عنوانها كسلطة تشريعية ضمن سلطات الدولة الثلاثة فإنها بذلك لا تخرج عن مبحث الولاية والسلطة، غاية ما في الأمر أن العضو في هذه المجالس لا يزاوّل السلطة بشخصه، وبشكل مستقلّ ومنفرد، بل ضمن مجموع الأعضاء، وإن كان يظلّ له دور ورأي وصوت مؤثّر ضمن المجموع. فهو بهذا قد يعتبر مزاولاً للسلطة التي

• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

أنيطت بمجموع الأعضاء، أو للمؤسسة كشخصية اعتبارية، مما يتطلب تأصيلاً جديداً، ولا يكفي مجرد إسقاط نفس أحكام الولاية عليها. وتجدر الإشارة إلى أن بعض مؤيدي هذا الاتجاه يقيّد ممارسته من قبل المرأة ببعض الضوابط الفقهية المعروفة، من قبيل: اشتراط عدم الخوف من الفتنة جرّاء خروجها من البيت، وأن لا يفضي عملها إلى الاختلاط بالرجال، أو إلى الخلوة، وأن يكون خروجها من البيت بإذن زوجها<sup>(٦٩)</sup>. وكما نلاحظ فإن بعض هذه الشروط قد يعيق في نهاية الأمر مشاركتها في بعض هذه الأعمال، مما يجعل هذه الآراء، في النتيجة ومن الناحية العملية، موافقةً للاتجاه المانع.

### ٣- أهلية المرأة لتولي جميع مناصب السلطة

ثمّة اتجاه محدود يرى عدم الفرق بين الرجل والمرأة في توليها لمناصب السلطة والولاية، إلا ما استثنى بنص معتبر الإسناد، واضح الدلالة، أو بدليل شرعي يكون في مستوى الحجّة. وحسب هذا الرأي فإن للمرأة أهلية تولي مناصب الولاية من الناحية الشرعية متى استكملت الشروط والمواصفات المقررة لذلك. وكون متوليها رجلاً أو امرأة ليس له مدخل في ذلك، بل إن المناط في الأهلية يقتصر على التخصص العلمي والمهني والكفاءة والجدارة والاستقامة. وبالاتساق مع القول بأهلية المرأة لتولي مراكز السلطة العليا المتمثلة في الحكم ورئاسة الدولة عند استجماعها للشروط التي تؤهلها لذلك فإن شرعية توليها لسائر مناصب الولاية الأدنى منها، من قبيل: الدخول في المجالس النيابية أو الشورية وما شاكل، يكون من باب أولى، حسب هذا الاتجاه.

وقد تناول الدكتور الفضلي أدلة المانع بالبحث والنقد، وانتهى إلى عدم وجود نص ديني معتبر، واضح الدلالة، يمكن الاعتماد عليه في نفي تولي المرأة الحكم. أما الإجماعات المدّعاة في المقام فلا تكشف عن دليل شرعي يركن إليه. ولم يثبت دليل على نفي تولي المرأة للإفتاء والقضاء، بحيث يقتضي منهما نفي توليها الحكم بطريق أولى. أما إسناد مهمة القضاء تاريخياً إلى الرجل فلا دلالة فيه على حرمة إسناده إلى المرأة؛ لأنه من قبيل: المألوف الاجتماعي. وذهب إلى أن الميل إلى اشتراط الذكورة آتٍ من أنه الأمر الغالب؛ لأن المجتمعات في أغلبها ذكورية، درجت

على إسناد منصب رئاسة الدولة للرجل، بناءً على هذا المنطلق<sup>(٧٠)</sup>.  
وأكد على أن اختلاف الزمان وتطور أوضاع المرأة التعليمية والثقافية والاجتماعية عبر إتاحة الفرص المتكافئة لها في التعليم والتزود بالثقافة وممارسة الفعاليات الاجتماعية جعلها مؤهلة للقيام بأعباء المسؤوليات الكبار، بل إنها أثبتت قدرتها من خلال التجارب على تحمل تلك الأعباء، بحيث أصبحت لا تختلف عن الرجل في ذلك<sup>(٧١)</sup>.

كما صرح الشيخ الفياض - وهو أحد مراجع الإمامية المعاصرين - أن ثبوت الولاية العامة للمرأة المسلمة هو محل إشكال، بل منع عند أكثر الفقهاء. ولكن الثبوت عندنا غير بعيد إذا توفرت شروط الولاية فيها، من العلم والعدالة والكفاءة وغيرها<sup>(٧٢)</sup>. وأشار إلى عدم وجود الدليل على المنع إلا دعوى الإجماع<sup>(٧٣)</sup>. وأضاف: إن تصدي المرأة في الدولة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين للسلطة الحاكمة ومنصب القضاء والإفتاء مورد إشكال عند الفقهاء، وإن كان الأظهر جوازه عندنا إذا توافرت شروط هذا المنصب فيها<sup>(٧٤)</sup>.

وكذلك الحال بالنسبة إلى جواز الدخول في المجالس النيابية، بل يمكنها أن تتولى رئاسة البرلمان، وكذا رئاسة اللجان البرلمانية، بشرط توافر الكفاءة واللياقة والخبرة<sup>(٧٥)</sup>.

واستظهر جواز أن تتولى المرأة منصب الإفتاء الفقهي ومرجعية التقليد إذا توافرت فيها كافة الشروط المطلوبة<sup>(٧٦)</sup>.

غير أنه في رسالته الفقهية العملية ينص على اشتراط الذكورة، سواء في مرجع التقليد<sup>(٧٧)</sup> أو في القضاء<sup>(٧٨)</sup>. وقد ظهر مثله لدى عدد من العلماء، حيث ينتهون إلى قناعة نظرية معينة، غير أنهم يترددون في الإفتاء بها.

## استخلاصُ ورأي

إن أول ما يسترعي النظر من دراسة الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي المناصب القيادية والسيادية هو غياب أي رأي فقهي للمرأة الفقيهة العاملة المحدثّة في هذه القضية المهمة. ولعلّه ناتج عن السياج الثقافي والاجتماعي والجدل التاريخي حول



• الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارن

أهليتها لمزاولة تلكم الوظائف، مما نتج عنه غياب العالمة المتخصصة في الحقل الفقهى، فضلاً عن تشكُّل فريق من المتخصصات المتضلعات في مختلف العلوم الشرعية. وقد حان الوقت لأن تخرق المرأة المسلمة هذا السياج، فتدخل هذا المجال العلمي، وتتخصص فيه، وتنتهي مرحلة «احتكاره» من قبل الرجل، وبصرف النظر عما إذا كان لذلك انعكاسٌ إيجابي أو لا على مسار البحث في قضايا المرأة في الفقه الاسلامي.

لقد تبين لنا من الدراسة السابقة بأن المتسالم تاريخياً بين فقهاء المسلمين في هذا المجال هو عدم أهلية المرأة لتولي مناصب السلطة العامة. وثمة اتجاه فقهي قديم أجاز تولي المرأة القضاء في بعض المجالات. وظهر وجود ميل لدى بعضهم إلى جواز أن تتقلد المرأة القضاء بين النساء في نطاق ضيق في بعض قضايا الأحوال الشخصية. بل وجدنا في تاريخ المسلمين عدداً من الفقهاء أجازوا لها أن تتقلد القضاء مطلقاً في كل المجالات. وهذا الاتجاه التاريخي كان محدوداً ومخالفاً للرأي الرسمي السائد، بحيث عبر عنه البعض بأنه رأي شاذ، وخارج عن الإجماع. وهنا يكمن تميزه وفردته، بحيث يتطلب دراسة من منظور ثقافي اجتماعي سياسي؛ للتعرف على خلفياته ودواعيه، وكيف استطاع أن يخرق السلطة الفقهية والسياسية المهيمنة، ويتجاوز سياج الجماهير الحاضنة لها! والملاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه ينتمون إلى بيئات ثقافية متعددة، واتجاهات فقهية مختلفة، وكانوا في فترات تاريخية متفاوتة؛ فأحدهم من العراق، وهو أبو حنيفة (١٥٠هـ)، ويمثّل مدرسة الرأي والقياس؛ والثاني من مصر، وهو ابن القاسم (١٩١هـ)، ويمثّل المذهب المالكي، غير أنه غلب عليه الرأي؛ والثالث من طبرستان من مدينة آمل، وهو أبو جعفر الطبري (٣١٠هـ)، ويمثّل اتجاهاً فقهياً مستقلاً، وكان في بيئة يغلب عليها التعصب لبعض اتجاهات أهل الحديث؛ والرابع من الأندلس، وهو ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)، ويمثّل الاتجاه الظاهري، وليس فيهم أحد من الحجاز أو الشام أو المغرب العربي. إن ما يجمع أغلبهم هو الاستقلال في المنهج الاجتهادي، مما حرّهم من التقيّد بالاتجاه السائد في ذلك.

وإذا تأملنا في الاتجاهات الفقهية الثلاثة السابقة سنجد أنها بمجموعها تقترب من النظرة الثقافية المجتمعية العربية إلى طبيعة المرأة ودورها في المجتمع. إن نظرة

المجتمع العربي إلى المرأة تتراوح بين نظرة تقليدية محافظة، ترى أن المرأة كائن ضعيف جسماً وعقلياً، وتقتصر وظيفتها على خدمة الزوج والأمومة؛ ونظرة متوسطة، تتسم بالحرية النسبية، ولكنها تُبقي المرأة منسوبة إلى الرجل، وتعترف لها بحق العمل خارج البيت في نطاق محدود؛ ونظرة ثالثة تساوي بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وإتاحة الفرص المتكافئة<sup>(٧٩)</sup>. إن اللافت للنظر في التوجهات المعاصرة وجود رأي فقهي يحاول أن يجد طريقه في التشكُّل والظهور، يذهب في اجتهاده إلى أبعد ما يمكن تصوُّره في هذا الصدد، وهو القول بأهليَّة المرأة لتولِّي جميع المواقع القيادية ومختلف مناصب الولاية والسلطة دون استثناء، في حال توافر الشروط العامة المطلوبة من الرجل والمرأة على حدٍّ سواء. وينفي أصحاب هذا الرأي وجود أدلة واضحة على المنع، ويناقشون أدلة المانعين، ويرَوْن أنَّها تشتمل على ثغرات استدلالية لا يمكن التعويل عليها، بل يرجع بعضهم المنع إلى عوامل ثقافية واجتماعية وتاريخية.

والواقع أن تبني أحد المراجع البارزين في الحوزة النجفية في العراق لهذا الاتجاه، وهو الشيخ إسحاق الفياض، يشكُّل دعماً قوياً له من الناحية العملية، ويبعد عنه بعض الإشكاليات التي تُثار - في العادة - على الاجتهادات الجديدة، من قبيل: الخضوع لضغوط المفاهيم الثقافية الحديثة، والتأثر ببعض الأفكار الوافدة، وما شابه ذلك. ونأمل أن يقوم بعض الدارسين من تلامذته باستكمال البحث النظري الاستدلالي على آرائه، وطرحه للباحثين المهتمين، الأمر الذي من شأنه أن يسهم في تحريك المياه الراكدة، ويدفع إلى مزيدٍ من الأخذ والردِّ والنقد والنقد وفتح باب المراجعة لمختلف الآراء والمباني الفقهية في هذا المجال، ويؤدي إلى تطوير وتعميق البحث والتنظير في هذا الجانب المهم من البحث الفقهي. وثمة تردُّد ملحوظ لدى بعض العلماء في حسم الموقف في مثل هذه المسائل الحرجة من الناحية الاجتماعية والثقافية. وعلى أي حال فقد ميَّز بعضهم في آرائه ومتبنياته العلمية بين مقامَي الفتوى وبيان الرأي الفقهي النظري، فالتزم في مقام الفتوى نوعاً من الاحتياط، أو راعى دعاوى الإجماع والتسالم وما شابه، واستثقل أو لم يشأ مخالفتها، بينما أبدى رأيه العلمي الموافق لمناهج البحث المتعارفة في بحوثه العلمية النظرية.

● الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

وقد يستسهل بعض الكتّاب توصيف بعض الاتجاهات البحثية بالتأثر بالبيئة الاجتماعية وموروثها الثقافي - ولو بشكل تلقائي - وفي المقابل قد يندفع آخرون فيعتبرون أنّ بعض الاجتهادات المعاصرة تلوي أعناق النصوص؛ مجارة لبعض المفاهيم الوافدة.

وكما أن الاندفاع في تبني الآراء المنسجمة مع التوجهات الحديثة ورفع اليد عن الأدلة والأصول البحثية السليمة أمر غير مقبول، فكذلك الحال بالنسبة إلى الجمود على المواقف الموروثة دون دليل واضح، بل لمجرد التهرب من توصيفات الخضوع للأفكار الوافدة، فإنه أمر غير مقبول أيضاً؛ لأنه يسهم في تكريس وصف الفقه الإسلامي بالجمود وعدم مواكبة حركة التطور الاجتماعي. كما أنه يضيق ما يفترض أن يكون موسعاً على الناس، مما يوقعهم في أنواع المشقة والحرج. ولكلا النهجين تداعيات وانعكاسات فاسدة. ولا تخفى أهمية المراجعة المنهجية للاجتهادات السالفة، ومحاكمة أدلتها ومبانيها، ونقدها بطرق علمية رصينة، الأمر الذي يسهم في تطوير حركة الاجتهاد، وفي إغناء البحث الفقهي؛ لكي يواكب مستلزمات الحوادث الواقعة والتطور الاجتماعي المتسارع.

وأخيراً لا بدّ من القول: إن التردد في حسم الموقف حول بعض القضايا الاجتماعية الحساسة يعتبر أمراً طبيعياً إذا نظرنا إليه في سياق تأثيرات التراكم الفقهي والثقافي والاجتماعي التاريخي. كما أنّه من الطبيعي أن تضغط التحولات العميقة التي تشهدها الحياة الاجتماعية والثقافية والفكرية على أهل الفقه ليقوموا بمراجعات علمية لبعض الآراء الفقهية الموروثة. ولقد بدا واضحاً من البحث في هذه القضية وجود اختلاف في أساليب البحث، وفي تكييف النظرة الفقهية إلى بعض الولايات والسلطات والوظائف، وفي طرائق الاستدلال. وسوف نتناول ذلك بشيء من التفصيل في بحث مستقل بمشيئة الله تعالى.

## الهوامش

- (١) عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: ٤١٧، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٨م.
- (٢) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١١٠، دار المعرفة، ١٩٧٠.
- (٣) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ١١٠، دار المعرفة، بيروت.
- (٤) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٦٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.
- (٥) العضد القاضي الإيجي، المواقف في علم الكلام: ٣٩٨، عالم الكتب، بيروت.
- (٦) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون: ٢٤ - ٣٤، دار الوراق، السعودية، ١٩٩٩م؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الاسلامي: ١٢٩، دار بلنسية، ١٤٢٠هـ، السعودية.
- (٧) جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية: ٢٧٦، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٤م.
- (٨) محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام: ١٨٢، مكتبة الرسالة، عمّان.
- (٩) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٩٦، ٢٠٣، المطبعة التجارية الكبرى، مصر.
- (١٠) محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام: ١٥٥ - ٢٥٣.
- (١١) المصدر السابق: ١٨٢؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الشريعة والقانون: ٣٤.
- (١٢) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة ١: ٣٠، مطبعة الآداب، النجف، الطبعة الثانية.
- (١٣) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية: ٦٨، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ٢٠٠٤م.
- (١٤) روح الله الخميني، كتاب البيع ٢: ٦١٥، ط١، ١٤٢١هـ، طهران.
- (١٥) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٧، دار الصراط المستقيم، ١٩٨٩م.
- (١٦) المصدر السابق ١: ٥ - ٧.
- (١٧) جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية، ٢٧٩؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٣٣٥، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٨م؛ كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية: ١٦١، الدار الإسلامية، ١٩٧٩م.
- (١٨) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦٥: ٧.
- (١٩) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٣٧٧، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر، ١٩٩٥.
- (٢٠) حافظ أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي: ٢٢٢.
- (٢١) ابن قدامة المقدسي، المغني ١١: ٣٨٠، دار الكتاب العربي.
- (٢٢) جعفر السبحاني، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الفراء ٢: ٣٨٣، موقع المؤلف في الشبكة الإلكترونية.
- (٢٣) أبو جعفر الطوسي، المبسوط في الفقه ٨: ١٠١، تحقيق: محمد علي الكشفي، ١٣٨٧هـ.
- (٢٤) أبو جعفر الطوسي، الخلاف في الفقه ٦: ٢١٣، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤١٧؛ المبسوط ٨: ١٠١.
- (٢٥) عبد العزيز بن البرّاج، المهذب في الفقه ٢: ٥٩٩، مؤسسة سيد الشهداء، ١٤٠٦هـ؛ جعفر بن

- الحسن الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ٨٥٦، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢٦) محمد بن إبراهيم الكندي، بيان الشرع ٢٨: ٢٥، وزارة التراث، ١٩٨٨؛ أبو بكر بن عبد الله بن موسى الكندي السمدي، المصنّف ١٣: ٦٦، وزارة التراث، ١٩٨٤؛ خميس بن سعيد بن علي الشقسي الرستاق، منهج الطالبين وبلغ الراغبين ٥: ٣٢٧، ط١، مكتبة مسقط، ٢٠٠٦.
- (٢٧) أحمد بن يحيى المرتضى، شرح الأزهار ٤: ٣١٠، الشبكة الإلكترونية.
- (٢٨) سيد سابق، فقه السنّة ٣: ٣٠٨، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م؛ محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٢١ - ٣٠، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٧م؛ أبو القاسم الخوئي، تكملة منهاج الصالحين: ٤، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٩م؛ روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٠٧.
- (٢٩) حافظ أنور، ولاية المرأة في الفقه الاسلامي: ٢٤٩.
- (٣٠) ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٣٧٧.
- (٣١) حسين المنتظري، دراسات في الفقه السياسي ١: ٣٣٥؛ كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية: ١٦١؛ جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية: ٢٧٩.
- (٣٢) أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٥: ٢٣٧، جواب على استفتاء في سنة ١٤٢٩هـ، مؤسّسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦م. وراجع أيضاً: الفتوى الصادرة من لجنة الفتوى بالأزهر سنة ١٩٥٢م (عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: ٤١٧).
- (٣٣) أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة ٢: ٣٧٠، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩٦م.
- (٣٤) محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة ٥: ٢٣٥ - ٢٣٧؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون: ١٢٥.
- (٣٥) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور: ٣١٦ - ٣١٧، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٣٦) يوسف القرضاوي، للمرأة تولّي الإفتاء والقضاء والرئاسة، موقع القرضاوي الإلكتروني، (٢٠٠٩/٨/٣١).
- (٣٧) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة: ٤٧، ٨٣، ٩٨، المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٥م، بيروت.
- (٣٨) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة: ٨٤؛ محمد الغزالي، السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٤٩، دارالشروق، القاهرة، ١٩٨٩م.
- (٣٩) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة: ٨٣، ٨٩.
- (٤٠) حسن الجواهري، أوضاع المرأة المسلمة ودورها الاجتماعي من منظور إسلامي: ١٥٠ - ١٥١، مركز الأبحاث العقائدية.
- (٤١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦٥؛ الطوسي، الخلاف ٦: ٢١٣؛ ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٣٧٧؛ ابن قدامة المقدسي، المغني ١١: ٣٨٠.
- (٤٢) ابن حزم، المحلّى ٩: ٤٢٩، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- (٤٣) أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ٣، ط١، ١٩٨٩م.

- (٤٤) الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٨: ٦٥، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٤٥) حافظ أنور، ولاية المرأة في الفقه الاسلامي: ٢٢٦.
- (٤٦) عبد العزيز بن الحاج إبراهيم الثميني، الورد البسام في رياض الأحكام ١٣: ٣٩، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٥.
- (٤٧) حافظ أنور، ولاية المرأة في الفقه الاسلامي: ٢٤٨.
- (٤٨) أحمد بن محمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأديان ١٢: ١٥.
- (٤٩) محمد مهدي الآصفي، المرأة والولاية السياسية والقضائية، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٦: ٧٣، سنة ٢٠٠٥م، بيروت.
- (٥٠) حسين المنتظري، دراسات في الفقه السياسي ١: ٣٥١: ٣٦١؛ جعفر السبحاني، نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الفراء ١: ٦٥.
- (٥١) محمد الكيلاني، شرطية الذكورة في منصب القضاء، مجلة فقه أهل البيت، العدد ١٠: ٩٧، سنة ١٩٩٨م، مدينة قم - الجمهورية الإسلامية الإيرانية. مع ملاحظة أنني لم أعثر عليه حسب بحثي في بعض الموارد في الفوائد.
- (٥٢) الخطاب الرعيني، مواهب الجليل ٨: ٥٦.
- (٥٣) أحمد علي موافي، ولاية المرأة القضاء في الإسلام، موقع الفقه الإسلامي، الشبكة العنكبوتية.
- (٥٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦٥؛ ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٣٧٧.
- (٥٥) الطوسي، الخلاف في الفقه ٦: ٢١٣.
- (٥٦) ابن قدامة المقدسي، المغني ١١: ٣٨٠.
- (٥٧) ابن حزم، المحلى ٩: ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٥٨) زين الدين ابن نجيم المصري، البحر الرائق ٦: ٤٣٣، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، ١٩٩٧م.
- (٥٩) يوسف الصانعي، موقع الشيخ الصانعي، بتاريخ: ٢٠١١/١٢/١٩.
- (٦٠) حسين الخشن، فقه القضاء (تقريراً لبحث السيد محمد حسين فضل الله) ١: ١٣٣، دار الملاك، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- (٦١) محمد حسين فضل الله، فقه الشريعة ١: ١٥: ١٧، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (٦٢) يوسف القرضاوي، موقع القرضاوي، برامج ولقاءات، ٢٠٠٩/٨/٣١.
- (٦٣) هدى محمد حسن هلال، قراءة تحليلية نقدية في الحكم الشرعي لتولي المرأة منصب القضاء، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٤: ٣٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- (٦٤) أحمد عبد الحميد إبراهيم، الرؤية الفقهية لتولي المرأة الوظائف القيادية ودورها في التنمية الإدارية، كتاب دور المرأة العربية في التنمية الإدارية: ٦٨، الكتاب التوثيقي للمنتدى العربي الأول بمسقط، ٢٠١١م.
- (٦٥) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٥٣، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٣م.
- (٦٦) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٠.

● الاتجاهات الفقهية حول أهلية المرأة لتولي السلطة، منظور تحليلي نقدي مقارنة

- 
- (٦٧) القرضاوي، موقع القرضاوي، برامج ولقاءات، ٢١/٨/٢٠٠٩.
- (٦٨) أحمد عبد الحميد إبراهيم، الرؤية الفقهية لتولي المرأة الوظائف القيادية: ٦٨.
- (٦٩) المصدر السابق: ٧٥.
- (٧٠) عبد الهادي الفضلي، ولاية المرأة في الإسلام، مجلة المنهاج، العدد ٣٩: ٢٠، سنة ٢٠٠٦م، لبنان.
- (٧١) المصدر السابق: ٣٢.
- (٧٢) محمد إسحاق الفياض، نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع المرأة في النظام السياسي الإسلامي: ١٦، ط٤، ١٤٢٨هـ.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٠.
- (٧٤) المصدر السابق: ٣٣.
- (٧٥) المصدر السابق: ٣٠.
- (٧٦) المصدر السابق: ٥٦.
- (٧٧) محمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين ١: ٨، ط١.
- (٧٨) المصدر السابق ٣: ٢٣٦.
- (٧٩) صباح حسن الزبيدي، تفعيل دور المرأة العربية والعراقية في إدارة التغيير المنشود في ظل التنمية الاجتماعية والاقتصادية وسبل النهوض بها، كتاب توثيقي لبحوث مؤتمر إدارة التغيير والإصلاح الإداري في التنمية الاقتصادية والاجتماعية: ٥٥٨، دمشق، ٢٠٠٤م.

## مقاصد الشريعة والقانون المقارن

أ. د. محمد كمال الدين إمام (\*)

### تمهيد

شهدت بداية القرن الماضي اعترافاً بعلم قانوني جديد - وإن كانت له إرهاصاته ومجالاته في القرن التاسع عشر - اختير له عنوان القانون المقارن. وسرعان ما تبلورت مباحثه وتوَّعت مناهجه، وأصبح جزءاً من هموم أهل القانون الفكرية في كتاباتهم ومؤتمراتهم. ولا شك أن دعوة «أهرنج» للبحث عن روح القانون، من خلال نقده الصارم للمدرسة التاريخية، وما لقيه هذا النقد من ترحاب وإعجاب، أعطى الداعين إلى فلسفة التشريع جسراً يعبرون عليه لمغادرة جزر «الشكاك»، إلى أرض المؤسسين لعلم القانون المقارن. وهذا العلم ليس موضوعه الأوامر والنواهي بقصد إنزالها وتحكيمها، وإنما غايته النظر في ما وراء الأوامر والنواهي بقصد تقويمها، والبحث عن إمكان تعميمها، من خلال الإنسان الذي هو العامل المشترك في أي خطاب تكليفي، شرعياً كان أو وضعياً.

وهكذا يكتسب «القانون المقارن» حياة مدركها الروح الاجتماعية لكل أمة. والقانون المقارن بهذا المعنى ليس وجهة علمية خالصة مجردة، وإنما هو حركة لها أبعادها السياسية والاجتماعية. والمنهج المقارن في القانون ليس مجرد طريقة بحث ووسيلة فهم، فمداركه أوسع مدى، ووظائفه تستجيب - أو هكذا ينبغي أن يكون - للتشريع القانون الداخلي؛ من أجل تفعيله وتطويره، والقوانين العالمية؛ بغية الوصول إلى العناصر المشتركة، إن لم يكن من أجل توحيدها. فأضعف الإيمان السعي نحو

---

(\*) أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية. من مصر.



#### • مقاصد الشريعة والقانون المقارن

التقريب بينها؛ لأن القانون المقارن يختلف عن القانون الوضعي الذي من سماته المحافظة والسكون، بينما الحركة هي أبرز خصائص القانون المقارن، وهي حركة في الفكر، وحركة في الواقع. حركة في الفكر وجهتها المبادئ الكلية، وحركة في الواقع ميدانها العالم الإنساني الرَّحْب، رغم حدوده الجغرافية، وموانعه السيادية. ومنذ عام ١٩٠٠م، أي بداية القرن الفائت، ومع انعقاد أول مؤتمر للقانون المقارن كتبت فيه شهادة الميلاد لهذا الفرع الوليد، برز الأستاذان «إدوارد لامبير»، و«ريمون سالي» كأهم المدافعين عن القانون المقارن، وأبرز الداعين إلى جعله علماً قائماً بذاته في الموضوع والمنهج والغاية. أما الموضوع فهو القوانين المختلفة زماناً ومكاناً. وأما المنهج فهو الطريقة المقارنة. وأما الغاية فهي البحث عن القواعد العامة والمبادئ الكلية بين الشرائع والنظم.

والرأي عندي أن ولادة القانون المقارن لا تعني انحسار المدرسة التاريخية، بل إنها مستدعاة بالضرورة؛ لأن البحث في عمومية القوانين لا يعني استبعاد الخصوصية أو التكرُّ لها. فالقانون - كما قال «كاييتان» بحق - ثمرة من ثمرات عصره، قد عمل على إنضاجها الزمان والمكان والحال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهي عوامل تختلف من بلدٍ إلى بلد، مما جعل قوانين كل أمة مستقلة بذاتها؛ لأن ما يوافق أمة قد لا يوافق أمة أخرى، ولا يتفق مع روحها الاجتماعية. فضرورة القانون في كل مجتمع لا تعني استتساخه لكل بيئة، وتطابق مكوّناته لدى مختلف الجماعات.

وينقسم هذا البحث إلى مطلبين:

**الأول:** في القانون المقارن ووظائفه.

**الثاني:** في مقاصد الشريعة وصلتها بالقانون المقارن.

#### المطلب الأول: في القانون المقارن ووظائفه

ولد القانون المقارن في أوروبا، واحتلّ مكانةً في منظومة العلوم القانونية بجهود «سالي» و«لامبير»، وإليهما يعود الفضل في ذاتيته واستقلاليته، وهما يختلفان في الغرض والغاية.

فالغاية عند «سالي» توظيف القانون المقارن في «تطوير» القانون الوضعي في بلدٍ

ما في عصرٍ معين.

والغاية عند «لامبير» التقريب بين النظم القانونية في البيئات المتجانسة، لتصبح هذه المبادئ التشريعية العامة زاداً مشتركاً، لكل أمةٍ في إيجاد نصيب، ولكل أمةٍ في الاعتماد عليه حقاً.

### أولاً: نظرية إدوارد لامبير

ل «إدوارد لامبير» مكانه في المطلب الثاني من هذا البحث؛ لأهميته في دراسة الاتجاه المقارن في القانون المصري الحديث بأبعاده الإسلامية. والرجل صاحب نظرة إيجابية للفقهاء الإسلامي. فقد كتب أحد تلاميذه المصريين، وهو «محمد لطفي جمعة» في مذكراته، وهو يتحدث عن الأستاذ «لامبير»: وقد تكلمنا عن الشريعة الإسلامية فأثبت لي بالأدلة العقلية والنقلية أن ديننا هو دين تطور وترقّى. وخلاصة رأي «لامبير» أن غاية القانون المقارن محوراً الوصول إلى مبادئ تشريعية عامة، هدفها التقريب بين القوانين في البيئات الاجتماعية التي تجمعها وحدة المصادر في التشريع، وهو يفتح على الشرائع الأجنبية بقصد اكتشاف منابعها، وتحليل مكوّناتها وأصولها؛ لعلنا نصل إلى قانون عالمي.

ويرى «إدوارد لامبير» - كما يعرضه عبد المنعم البدر وادي في دراسته الرائدة في أصول القانون المدني المقارن - أن القانون المقارن ليس علماً واحداً، بل يضمّ في الواقع فرعين من العلوم، يتمايزان هدفاً وموضوعاً، ولا يشتركان إلا في المظهر الخارجي، وفي استعمال الطريقة المقارنة في كل منهما. ويجب، وفقاً لرأي «لامبير»، التمييز بينهما:

**فالأول** هو علم الظواهر القانونية. والغرض منه الكشف عن الظواهر القانونية في نشوئها وتطورها. ولهذا فهو يبحث في جميع الشرائع، القديمة منها والحديثة، المتمدينة منها وغير المتمدينة. ويطلق عليه «لامبير» اسم «التاريخ المقارن»، وهو لونٌ من الدراسة يمكن أن نجد أصولاً له في مقدّمة «ابن خلدون»، ونظنّه ليس جديداً على العقل العربي، وإن أراد علماء القانون المقارن منتجاً غريباً، ينفرد الغرب بوضعه وتسويقه.

## • مقاصد الشريعة والقانون المقارن

والثاني هو ما أطلق عليه «إدوارد لامبير» اسم «التشريع المقارن»، وهو عنصر من عناصر القانون الوضعي، ويبحث في مجموعة من القواعد القائمة فعلاً، والتي بينها وشائج قبرى تاريخية واجتماعية وسياسية. وهذا التصور أيضاً ليس بعيداً عن فقه العلوم الإسلامية ومناهج البحث فيها، فـ «أبو الحسن العامري» - أحد أعلام القرن الرابع الهجري - في كتابه «الإعلام بمنابح الإسلام» يولي أهمية خاصة لدراسة التشريع وأركانه ومقاصده في دراسة مقارنة بين الأديان السماوية والوضعية السابقة على الإسلام.

١. التاريخ المقارن: وغايته علمية خالصة، هي البحث عن الحقيقة، والكشف عن الأواصر والعلاقات التي تربط بين الظواهر القانونية في النشأة والتطور، وفي التراجع والذوبان، مستهدفاً غاية قد يعسر الوصول إليها، وهي معرفة القوانين الطبيعية التي تحكم العلاقات الاجتماعية، وفي مقدمتها العلاقات القانونية. وفي هذا السياق يتعين على رجل القانون المقارن أن يبسط آفاق دراسته، فيجعلها تمتد إلى النظم القانونية في كلّ الشرائع، وفي جميع الأزمان، وعند جميع الشعوب، حتى يتمكن من بناء نسق عام يفسر به نشوء النظم القانونية وتطورها واختلافها، ويستنبط المعايير التي تحدّد درجات النمو الحضاري الكامنة وراء نصوص القانون.

٢. التشريع المقارن: وله في نظر الأستاذ «لامبير» غاية عملية نفعية وتطبيقية، هي البحث في الشرائع المتقاربة عن الأساس المشترك بين نظمها القانونية، والإفادة من هذا الأساس المشترك في تطوير القوانين الوطنية واستكمالها. و«إدوارد لامبير» بهذه الطريقة يعتبر متمرداً على مناهج عصره عند «أوبري»، و«رو»، و«كابيتان»، و«بلانيول». ويبدو أن مبادئ القانون الطبيعي التي امتلكت عقول رجال القانون في القرن التاسع عشر جعلتهم يؤمنون بقوانين ثابتة أقرّها العقل البشري، وهي من العصمة والصواب بحيث يصبح الأخذ بغيرها لوناً من الضلال، في ظلّ ثقة بالنفس، وإيمان بالعقل، يصبح في ضوءهما - كما قال البعض - وقوع النقص في قوانينهم ممتنع، ونسبته اليهم جرم كبير.

ولا شكّ في أن «إدوارد لامبير» بذل جهداً كبيراً في صياغة نظريته، لعلّه يعلو

بها فوق النقد والتجريح.

ولكن نقاده كانوا على حق في توجيه النقد إلى ما أسماه القانون المقارن بقسميه. فالتاريخ المقارن أقرب ما يكون إلى علم الاجتماع القانوني، وكان «ابن خلدون» أصدق وأسبق في التطهير له، مع احتراس يليق بعبقرية «ابن خلدون»، ويحميه من المعارضة والرد.

أما علم التشريع المقارن فما أعطاه له «لامبير» باليمين قد سلبه منه باليسار، عندما اعتبره فناً لا علماً. وكما يقول أستاذنا الدكتور عبد المنعم البدرأوي: إن الكثير من الشراح ينتقدون «لامبير» في هذا الخصوص، ويعتبرون ما أسماه «التشريع المقارن» علماً، وليس مجرد فن؛ ذلك أن لامبير لم ينظر إلى القانون المقارن إلا من زاوية واحدة، وهي إمكان تطبيق الحقائق التي تستفاد منه، ولم ينظر إليه من حيث الحقائق القانونية التي تستخلص عن طريق المقارنة. ويبدو أن «لامبير» يقصد بالفن الصياغة أو الصنعة، والقانون المقارن قبل أن يكون صياغة وصنعة فهو علم غايته البحث عن الحقيقة.

والرأي عندي أن هذه «التجزئة» من جانب «لامبير» للقانون المقارن أفسدت صياغته النظرية. وكان الفقيه الألماني «جوزيف كوهلر» محقاً في رفضه هذا التقسيم؛ لسبب علمي، وآخر واقعي. أما السبب العلمي فمحوره اختلاط القانون المقارن اختلاطاً تاماً بالتاريخ العام الشامل للقانون، وهو تداخل يحول دون نشأة تناسق معرفي في بنية العلم، مما يصعب قواعد فهمه ودرسه.

وأما السبب الواقعي فمحوره أن العناصر اللازمة لدراسة هذا التاريخ الشامل في جميع العصور والأقوام أمر متعذر...، وينبغي لكتابة مثل هذا التاريخ العام تدوين تاريخ خاص بكل قانون، تمهيداً لذلك التاريخ العام، وهو أمر يكاد يكون متعذراً؛ لما ذكرناه، ولكون التشريع كثيراً ما يخضع في وضعه وسنّه لعوامل عرضية ولفجاءات والأحداث السياسية.

### ثانياً: نظرية «سالي»

على الرغم من أن جوهر نظرية «سالي» تستهدف توظيف القانون المقارن في

## ● مقاصد الشريعة والقانون المقارن

تطوير القوانين الوطنية، إلا أنه في رحلة البحث عن قواعد قانونية جديدة أصبح حالماً بقانون عالمي يصبح القانون المقارن أداة الوصول إليه، وهو يريده بديلاً للقانون الطبيعي الساكن، ويكون قانوناً عاماً تتجه نحوه التشريعات الوطنية المختلفة تدريجياً. وعلى الرغم من استحالة الحلم بقانون وضعي عالمي، إلا أن نظرية سالي تكاد تسبق عصرها بالإشارة إلى «براداييم» أو «نموذج» شديد السيولة والحركة، لم تستخدمه المعرفة الإنسانية على هذا النحو إلا في «عصر المعلوماتية».

ويرى «سالي» أن هدف القانون المقارن - باعتباره علماً متميزاً عن غيره - يمكن إجماله في نقاط ثلاث، بتلخيص الدكتور البدرأوي:

١. دراسة الشرائع المختلفة من نواحيها الاجتماعية.
  ٢. دراسة الشرائع المعتمدة عبر تنظيمها في طوائف متعددة، وذلك بالطبع بعد دراسة كل منها على حدة.
  ٣. استخلاص نموذج واحد أو نماذج متعددة للنظم القانونية المختلفة، ويكون هذا النموذج هو الهدف الذي يسعى نحوه تدريجياً كل تشريع خاص.
- ووجهة نظر «سالي» لا تخلو من جميع أوجه النقد التي وُجّهت إلى فكرة القانون الطبيعي، كما صوّرتة المدرسة القديمة. وقد انتقدت من ناحيتين:
- الأولى:** إنَّها قالت بقانون طبيعي ثابت في الزمان لا يتطوّر.
- الثانية:** إنَّها زعمت بأن القانون الطبيعي ثابت أيضاً في المكان، أي إنه قانون عالمي.

وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء المعاصرين لا يزالون يتحدثون عن قانون عالمي، وربما أعطت «العولمة» دعماً لهذا الاتجاه، إلا أن الرأي عندي أن التفكير في قوانين عالمية موحدة ليس مجرد حلم غير مأسوف عليه، كما قال «كارل فيلند»، بل هو «كابوس» يراد به تذويب الهويات المتعددة، وتنحية «الخصوصيات»، وهي بطبيعتها سياج مقاوم، في عالم يريد «هيمنة المركز»، وتدفع أفكاره وقيمه إلى الأطراف؛ بهدف «خلخلة» أبنيتها الثقافية؛ لتكون أكثر قابلية للتبعية، وأبعد عن التفكير في الاستقلال.

والذي يمعن في قراءة «سالي» يرى عنده رؤية متعصبة لا تتحدّث إلا عن قوانين

دول متحضرة، هي الغرب في نظره، دون تحديد لمعايير المدنية، ومقاييس التحضر. وقد أجمع - كما قال البعض - أهل العلم بفلسفة القانون وبمقارنة الشرائع على أنه لا يصح في فنّ التقنين هدم القوانين الوطنية، بل يجب احترامها. وكما يقول د. محمد صادق فهمي بحق: «إن تشريع كلّ أمة هو من خصائصها، وله ارتباط وثيق بأخلاقها وتقاليدها وجوهرها وأرضها، وما هو إلاّ مظهر من مظاهرها الاجتماعية، ومرآة لحالتها الاقتصادية. وإذا ألقينا نظرة على مختلف الأمم التي لها مجدّ في الحياة، وشخصية تعترّبها، وجدنا أن قانونها هو منها، وهي مصدره الأوّل».

### ثالثاً: وظائف القانون المقارن

حاول البعض أن يربط القانون المقارن ووظائفه بما هو كائنٌ، لا بما ينبغي أن يكون.

والرأي عندي أن القانون المقارن غائي في مواجهته للواقع القانوني بقصد تغييره وإصلاحه، فلا تتوقّف مهامه عند الوصف والتفسير، بل إن جوهر وظيفته في التقويم والتغيير. وذلك ينطبق على الأصول والفروع. وبدافع من الوعي بأهميّة التصنيف العلمي يمكن إيجاز وظائف القانون المقارن في ما يلي:

١. للقانون المقارن أهميّة الخاصّة في توحيد القوانين في داخل البلاد التي لا تجمعها وحدة قانونية. فالقانون المدني السويسري مثلاً مدين بوجوده لدراسة قام بها الفقيه السويسري «أوجين هوبر» في كتابه «نمط القوانين الخاصّة السويسرية وتاريخها»، جمع فيه النظم القانونية التي كانت مرعية في كانتونات سويسرة، وأخضعها للموازنة، فمهّد السبيل لتوحيد القانون المدني في بلاده. وقد سبقت حركة توحيد القانون في داخل أكثر الدول الأوروبية حركة تجميع وموازنة بين النظم القانونية، مهّدت السبيل لتوحيد أجزاء هامّة من القانون الخاصّ...، والمجالات التي أدّى فيها القانون المقارن خدمات لا تتكرّر في إصلاح القوانين الوطنية.

٢. وللقانون المقارن أهميّة في استعراض تطوّر النظم القانونية المعاصرة؛ لكي يتّضح للمشرّعين مدى هذا التطوّر وخطوطه العامة، فيصبح علم القانون المقارن بذلك علم التطوّر القانوني العامّ للقوانين المعاصرة. والواقع أن هذه المهمة تقرب القانون

المقارن من كل من: فلسفة القانون؛ وعلم الاجتماع.

٣. وللقانون المقارن أهمية خاصة تتجلى في إسعاف القاضي والحاكم للتعرف على أدنى الحلول إلى العدالة. ويضرب الفقه المقارن لتبرير هذه الحقيقة بالمادة الأولى في القانون المدني السويسري، والتي استعارها القانون المدني التركي بدوره، فنصاً على أنه عند شغور النصّ وشغور العرف على القاضي أن يحكم وفقاً للقواعد التي لو كان شارعاً لشرّعها.

إن هذا النصّ يدعو إلى التساؤل عن كيفية قيام الشارع بمهمته التشريعية ليحتذيه الحاكم عندما يجابهه اللبس، فيتساءل عن الحكم، ويتذكر أنه مدعو للتشريع.

وهنا يجيب أحد فقهاء القانون المقارن: «إن القانون المقارن هو المرجع الأول للشرع، وهو إذن مرجع القاضي في مثل هذا المأزق».

والرأي عندي أنه سؤال لا يجد طريقه إلى الفقه القانوني الإسلامي، حيث أذن الشرع للقاضي الفقيه بالاجتهاد؛ للوصول إلى ما يراه حقاً في كل ما يعرض عليه من قضايا. فالعقل، وليس القانون المقارن، هو وجهة القاضي عندما يغيب النصّ. فغيابه إحالة، لا إقالة.

٤. وللقانون المقارن مهمته التثقيفية. وهذه المهمة المنتظرة من القانون المقارن على جانب من الأهمية؛ لأن هذا القانون يزيد من حدة الشارع حتى يلمّ بالحلول المرعية في القوانين الأجنبية، ويوسّع من أفق رجل القانون حين يعلم بالقوانين الأجنبية، ويعلم أن ثمة حلولاً أخرى ونظماً مغايرة، فتزداد ملكته الانتقادية والتحليلية، ويتسع أفق تفكيره وخياله... والحاصل أنّ دراسة القانون الموازن تصل أسباب العالم ببعضها، دون افتئات على الروح القومية والوطنية. وبذلك يتمّ التعاون بين رجال القانون من جميع البلاد.

٥. وللقانون المقارن مهمته التشريعية، حيث لا تخفى أهمية القانون المقارن في حركة التقنين، حيث لوحظ أن أسوأ القوانين صياغة وحلولاً هي تلك القوانين التي شرعتها سلطة تجاهلت الإفادة من الحلول الواردة في أمثال تلك القوانين في البلاد الأجنبية.... ويوصي رجال القانون المقارن بالترام الحيطه عند استعارة القوانين الأجنبية؛

لئلا يزجّ في التشريع قواعد يعوزها الانسجام، ولئلا يقحم في بلدٍ تشريعاً أجنبي العروق، فيحدث فيها من النتائج ما لا تُحمد عقباه.

### المطلب الثاني: في المقاصد الشرعية وصلتها بالقانون المقارن

للأستاذ «أرمانجون» وزميله تعريف للقانون المقارن يعتبر مدخلاً لعلاقة وثيقة بين المقاصد الشرعية والقانون المقارن، فهو «علم دوغماطيقي»، أي كلّ القواعد. وهو في نظر هؤلاء فرعٌ من فروع القانون الحيّ، يدرس لغاية، هي أن يمدّدنا بقواعد منظمة للسلوك البشري، ويستخدم في العمل والحياة العملية. وهدف هذا القانون استنباط قواعد العدالة التي تحكم مجتمعاتنا العصرية حكماً كلياً، من خلال قواعد عامّة.

وهذا التصوير الذي ذهب إليه «أرمانجون» - كما يقول «صلاح الناهي» - يغيّر في الحقيقة وضع المسألة، ويعيد إلى القانون المقارن صفة القانون؛ إذ يجعل موضوعه البحث عن قواعد العدالة التي تخضع لها المجتمعات البشرية المعاصرة، إضافة إلى كونه دراسة انتقادية تحليلية تركيبية تقييمية. والقانون المقارن على هذا النحو له مقابله في الفقه الإسلامي، في ما أطلق عليه الفقهاء علم الخلاف، وله مناهجه وتقسيماته، وأعلامه وروّاده، ومكتبته ومصنّفاته. وللأهميّة التي احتلّها «إدوارد لامبير» في تأسيس القانون المقارن، ولصلته الوثيقة بالفقه الإسلامي - دراسة وتديرياً -، ولصلته بالمصريّين أساتذة وطلاباً، نعتبره همزة وصل لا يرقى إليها الشكّ بين مقاصد الشريعة والقانون المقارن.

### أولاً: «إدوارد لامبير» المدير والأستاذ

«إدوارد لامبير» أحد أعلام القانون الفرنسي في جامعة ليون، ومن الروّاد الأوائل الكبار في تأسيس القانون المقارن. وله تأثيره البارز على المدرسة المصرية في القانون في مرحلة مبكرة وحاسمة من تاريخ تطوّرها. تولّى إدارة مدرسة الحقوق السلطانية في القاهرة أواخر القرن التاسع عشر، ورحل عنها مُرغماً بتدبير بريطاني، فعاد إلى ليون أستاذاً في كلية الحقوق، عاكفاً على إنجاز كتابه الهامّ «عن وظيفة القانون



#### ● مقاصد الشريعة والقانون المقارن

المقارن»، وكوّن بعد عودته المجمع العلمي المصري، متّخذاً من منزله في ليون مقراً، ومن تلاميذه المصريين أعضاء. واستطاع من خلال رسائلهم العلمية وكتاباتهم القانونية أن يقدم للعقل القانوني المقارن في الغرب نموذجاً فذاً - وعصياً على التكرار - في الفهم المقارن بين عائلتين قانونيتين، هما: العائلة اللاتينية؛ والشريعة الإسلامية. وهو جهد له ثمراته على القانون المقارن من جانبيين:

**الأول:** تعريف المجموعة اللاتينية بوجه خاص، والفقه القانوني الغربي بوجه عام، بثقافة قانونية حيّة، هي الفقه الإسلامي، استفاد منها الغرب عبر طرق اتصال مختلفة في الأندلس وصقلية وغيرهما من مسالك انتقال الحضارة الإسلامية إلى الغرب. وعندما تحرّكت هذه الثقافة عبر جهود أبنائها في رسائل علمية محكمة، وبلغة فرنسية رصينة، أصيب العقل القانوني الغربي بالدهشة والانبهار، ولم يستطع إنكار تأثيرها أعلام كبار، في مقدّماتهم: «لوفي أولمان»، و«جوسران»، والألماني «كوهلر»، وغيرهم. وأتوقّف قليلاً أمام واحد من أنبغ تلاميذ «لامبير»، والمعيد المشارك لأستاذه في تدريس علم أصول الفقه والفقه الإسلامي بجامعة ليون، وهو الدكتور «محمود فتحي»، صاحب رسالة «التعسف في استعمال الحق في الشريعة الإسلامية»، والتي تقدّم بها إلى جامعة ليون عام ١٩١٢، وفيها عرض للنظرية باستخدام الطريقة المقارنة بين المذاهب السنية الأربعة. وفي الرسالة جهدٌ نالت به الدرجة العلمية بتفوّق، ونالت الرسالة تقديرًا خاصاً من «إدوارد لامبير» المشرف على الرسالة، فاخترها لتكون العدد الأول من سلسلة أبحاث المركز الشرقي للدراسات القانونية والاجتماعية. وكانت - كما يقول «إدوارد لامبير» - بداية ناجحة، ونفذت طبعتها الأولى فور صدورها، وقد صدرت بمقدّمة من الأستاذ «لامبير» تجاوزت صفحاتها المائة. وحسب هذه الرسالة أثراً في القانون المقارن بفرنسا أن «جوسران» الفقيه الفرنسي الكبير أضاف في الطبعة الثانية من كتابه «روح الحقوق ونسبيتها» صفحات عن نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، واقتدى به آخرون من أتباعه ومواطنيه. ورغم الدعوة المبكرة من «عبد السلام ذهني» إلى ترجمة الكتاب إلى العربية عام ١٩١٥، وعزم «عبد الرازق السنهوري» على ترجمة الكتاب، كما ورد في مذكراته التي كتبها في مدينة ليون عام ١٩٢٣، إلّا أن الرسالة لا تزال حبيسة الفرنسية لغةً،

ويندر وجودها في مكتبات العالم العربي.

وأهمية رسالة «محمود فتحي» تأتي من كونها دراسة في المقاصد على مستوى التطوير والتطبيق. اعتمد بنائها على قواعد المقاصد، وقدّم صاحبها «نظرية التعسف في استعمال الحقوق» متكاملة الجوانب، واضحة الملامح والسّمات، بمجالاتها الواسعة التي تتحرّك عليها، وبما تنطوي عليه من أبعاد اجتماعية وأخلاقية، في وقتٍ تحاول فيه نظرية التعسف أن تجد فرجةً تنفذ منها إلى عالم الفكر القانوني الغربي، وقد شقّت. كما قيل. طريقها بصعوبة، وفي اتجاه معاكس لتيار النصوص القانونية، فلم تظهر في الفقه الفرنسي إلا باعتبارها بدعة قضائية. وانحصرت في أضيق مجال، رغم محاولات «جوسران» الرامية إلى توسعة نطاق النظرية، ومحاولة تعميم تطبيقاتها. وهي في الفقه الإسلامي مبنية على النصوص، ومقاصد الشارع معتبرة فيها في المقام الأول، وهي تتناول جميع الأفعال التي يصدق أنها استعمال لحقوق، ولا يوجد. كما يقول بحق «سعيد الزهاوي». حقّ مطلق في الشريعة، فلا حدّ لانتساع النظرية في الفقه الإسلامي.

**الثاني:** حضور الفقه الإسلامي في معاهد القانون العالمية، في جدلية فرضت الفقه المقارن في كثير من قاعات الدرس، ودراسات الباحثين. وبدا الفقه الإسلامي أكثر ثراءً وتقدماً ممّا يظنّه أصحابه، ومن خلال مناهج تتسم بالعمق والجدة، فاستعيدت ثقة كانت مفقودة، وأسفرت أصالة ظلّت محتجبة. فكان وجود هؤلاء الفتية النابهين. من أبنائنا الذي ارتحلوا من أجل العلم، وبه عادوا. إيذاناً بانتصار القلم على السيف، وكانت عودتهم بداية نهضة في دراسة الشريعة والقانون طال انتظارها. وتدققت في هذه الحقبة أعمال «محمد صادق فهمي»، و«عبد السلام ذهني»، و«عبد الرازق السنهوري»، و«محمد عبد الجواد»، و«محمد فؤاد مهنا». وفي أعمال كل واحد منهم اجتهادات تلاحت فيها مقاصد الشريعة مع اتجاهات حديثة في القانون المقارن، وهي لا تزال تتوهج كلّما صافحتها يدٌ مُحبّة، أو عانقتها عين تعشق الفكر المتوّب، والعطاء المتدفّق. وهي أعمال تحتاج إلى رصدٍ يللم شتاتها، وجهدٍ يحلّق في آفاقها، ويستنطق سرّ تميّزها وبقائها. خلاصة القول: إن الإنصاف يقتضي الاعتراف بإسهام «إدوارد لامبير» في الدراسة المقارنة في مصر، ولفت الأنظار إلى أهمية الشريعة

#### • مقاصد الشريعة والقانون المقارن

الإسلامية في تأسيس النظام القانوني في مصر، وكانت له يدٌ طويلة في توجيه مؤتمرات القانون المقارن إلى التسليم بأن الشريعة الإسلامية هي نظامٌ قانوني مستقل. وثمرات ذلك تمثلت في تزويد المكتبة القانونية في مصر بدراساتٍ مقارنة بين الشريعة والقانون، أقتعت الفقه والقضاء في دوائر الفكر الوضعي بأهمية ما لدينا من ثروة، وما نمتلكه من تراث قانوني، الأمر الذي دعا بعض أعلام القانون المقارن في مصر إلى القول بـ «أنها ينبغي أن تكون مركز هذا النوع من المقارنة».

#### ثانياً: المقاصد الشرعية والقانون المقارن

تعلي المقاصد الشرعية من أفكار ثلاث: التعليل باعتباره أداة لضبط الحكم وربطه بالمعاني؛ والمصالح باعتبارها غاية للحكم بها تعرف موارده ومصادره؛ ومآلات الأفعال باعتبارها القاعدة الرئيسة في فقه التنزيل، ولم توضع الشرائع إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل. وإذا كانت «العدالة» هي روح القانون المقارن عند «أرمانجون» فإن العدل هو روح الشريعة عند المسلمين. وبلغه ابن القيم فإن «كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل». ومفهوم العدل عند المسلمين - كما يقول د. «فتحي الدريني» - ليس مفهوماً فلسفياً مجرداً، بل هو مجسد في «المصلحة» التي يتغيها الحكم الشرعي العملي في فروع أو جزئياته أو قواعده العامة، وبهذا كان الفقهاء المسلمون عمليين، بحكم طبيعة العمل نفسه الذي نهضوا به لمواجهة مقتضيات حياة الناس، وتدير حالهم باستتباط الأحكام الشرعية في هذا المجال. و«أوامر الشرع - كما يقول «ابن القيم» - تتبع المصالح الخالصة أو الراجعة، ونواحيه تتبع المفسدات الخالصة أو الراجعة». والمقصود بالمصالح - كما قال أبو حامد الغزالي: «المحافظة على مقصود الشرع». ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة».

والمقاصد بهذا المفهوم الواسع للمصلحة تعطي مشروعية لتوظيف القانون المقارن

في فقه التنزيل، واستقبال حلوله باعتبارها خبرة بشرية في ميدان تتلاقى فيه العقول. فالقانوني المسلم ليس بحاجة إلى «فكرة النظام العام» لقبول القانون الأجنبي أو رفضه؛ لأن مقاصده الكلية تقرّر أنه «حيث توجد المصلحة فثمّ شرع الله»، وربط الحلول الجزئية بأسبابها وموجباتها من مزايا قواعد الشرع الإسلامي؛ لأن «طيّ بساط الأسباب والعلل - كما يقول «ابن القيم» في «مدارج السالكين» - تعطيل للأمر والنهي والشرائع والعلل...؛ لأن الأسباب والعلل محلّ ادّكار المتفكّرين، واعتبار الناظرين، ومعارف المستدلين: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾ (الحجر: ٧٥). وكم في القرآن من الحثّ على النظر والاعتبار بها، والتفكّر فيها، وذمّ من أعرض عنها؟! «ولا يخلو باب من أبواب الفقه - القانون -، من عبادات ومعاملات وجنایات وغيرها، من رعاية هذه المصالح، وتحقيق هذه المقاصد، بتأكيد «الإمام الشاطبي». ومعرفة أسرار التشريع ومقاصدها هي منهج رجل التشريع في تجاوز الأدلة الجزئية والحلول المفردة؛ للوصول إلى القواعد العامة والقواسم المشتركة. فعليه النظر في «الكليات» ليدرك سرّ التشريع، وإلاّ تضاربت بين يديه الجزئيات - كما يقول «صلاح الناهي» -، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشرع؛ ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع.

وهذه المنهجية المقاصدية تستوعب في داخلها الكثير من وظائف القانون المقارن، وحاجته إلى دراسة نشأة الأفكار القانونية وتطوّرها. وهو منهج يدعم البحث الدائب الذي يتغيّى صياغة المبادئ الكلية المتعالية في الأنظمة القانونية المختلفة. لقد أصبحت المقاصد عند فقهاء الإسلام شجرة معرفة لها أدواتها المبتكرة، وعلومها المستحدثة، وفي مقدّماتها: علوم فقه الواقع، وفقه التنزيل، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، والفقه الافتراضي. وفقه الموازنات وفقه الأولويات يقعان في قلب منظومة «القانون المقارن».

أما فقه الموازنات فقد عرفه العلامة «يوسف القرضاوي» بأنه «الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها...، وأيّها ينبغي أن يقدم ويعتبر، وأيّها ينبغي أن يسقط ويلغى». وفقه الموازنات بهذا التعريف هو قانون مقارن لا يتوقّف عند الوصف والتحليل،

#### • مقاصد الشريعة والقانون المقارن

ولكنه يتحرك إيجابياً «بمنهج التجريح والتعديل»، وموازن التعارض والترجيح، للحفاظ على كائن حي اسمه «التشريع»، لا تسلم له الحياة إلا بجلب المنافع ودرء المفاسد.

أما فقه الأولويات فيعرفه أيضاً «العلامة يوسف القرضاوي» بأنه «وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، ولا يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير». وهذا صدى لقانون التناسب في الحياة والكون والإنسان.

والعلم بفقه الموازنات وفقه الأولويات - كما ترى أم نائل بركاني - يؤدي إلى سهولة المقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وبيان أيهما الأولي في التقديم، على المدى الطويل أو المدى القصير، وسواء على المستوى الفردي أو المستوى الجماعي...، والجهل بفقه الموازنات والأولويات يؤدي إلى خلط كبير بين الأحكام، وذلك من خلال عدم مراعاة مراتب الأعمال، فتقدم النافلة على الفرض...، وتقدم فروض الأعيان على فروض الكفاية....

ومن أسباب ظهور فقه الأولويات والموازنات: سوء فهم الشريعة ونصوصها، وسوء فهم سنة التدرج، والانشغال بالفروع عن الأصول، والاهتمام بالظاهر والشكل دون المضمون والجوهر، وسوء تقدير تغير الزمان والمكان والأحوال.

وفي ظل هذه المنظومة المتكاملة من علوم التشريع يصبح الوعي بالمقاصد الشرعية من ضرورات النهوض بالقانون المقارن في عالمنا الإسلامي في النظرية والتطبيق. وفي دائرة المقاصد يفهم فقه الأولويات والموازنات؛ لأنها - وكما يقول بحق طه جابر العلواني: «من المداخل المركبة، التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية، التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر، واستشراف المستقبل». وهو من دقيق أنواع العلم، ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفته، ومراتب الناس فيه على قدر إلمامهم بعلوم الشرع وعلوم العقل، حتى لا يضل العامة، وحتى لا يزاحم على الصدارة فيه الأدعياء. وهذا العلم مزلة أقدام وأفهام، فلا يفتح - كما ألمح «القراي» في الفروق - «إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل، ورتب المصالح، وشروط القواعد...».

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٤٥

ولعلّ أهمّ ما يجب الالتفات إليه في مجال علاقة المقاصد الشرعية بالقانون المقارن أنها تفتح أمامه مغاليق النصوص، فلا يصبح القانون معزولاً في مدونات التشريع، نفهمه بفهم ألفاظه، بل هو حركة دائبة، يتّسع بها النصّ ويضيق، ولا يحضر ولا يغيب إلّا بعلة. والنص القانوني - كما يقول «سالي» - «إذا أخذ القانون بألفاظه فهو هيكلاً عظمي مجرد عن معنى الحياة». ويقول «كابيتان»: كم يخطئ من يتصور أنّه محيطٌ علماً بالقانون المدني؟! فإن نصوص القوانين المسطورة ليس مصيرها كلاً سواء؛ فمنها ما يبلى ولا تصبح له أهميّة عملية، فلا يبقى له سوى القيمة النظرية؛ ومنها ما يتحوّر طبقاً لمقتضيات الحياة العملية. وفضلاً عن ذلك فإن النصوص التشريعية في أمة مهما كانت كاملة لا تمثّل إلّا جزءاً من قانون تلك الأمة؛ فهناك أحكام القضاء وما تطبّقه من مبادئ، كما أن الكثير من القواعد التي وضعتها الأعراف تبقى بجانب القوانين المسطورة معمولاً بها، ولو أنها لم تدوّن... إذن فالذي يجب معرفته هو القانون الحيّ، وهو القانون كما يعمل به الناس، وكما تطبّقه المحاكم، وهو ما أطلقت عليه في دراساتي «القانون في حالة حركة، وليس في حالة سكون».

### ثالثاً: القانون المقارن ومكانه في الفقه الإسلامي

القانون المقارن بوضعيته القلقة ليس له ما للفقه الإسلامي من رسوخ في المصادر، وتنوّع في المناهج، واستقرار يكاد يكون شاملاً في نسق قواعده الكلية والجزئية. وإذا كان علم القانون المقارن عند «ليفي أولمان» موضوعه تقريب القوانين في البلاد المتمدّنة فيما بينها بصورة منسقة فهذه المهمة هي إحدى وظائف القواعد الأصولية والقواعد الفقهية في منهجية التشريع الإسلامي، وهي منهجية معترف بها في العائلة القانونية التشريعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها، سنية وشيعية وإباضية، دراسة وباقية. وهي منهجية تربط الفقه بالإنسان، فمحوره أفعال المكلفين، بينما يرتبط القانون في مفهومه الوضعي بالدولة، وهي صاحبة السلطة في ما يتعلّق بالأمر والنهي. فالفقه الإسلامي يُعلي من شأن الجماعة، والقانون تهيمن عليه الدولة، فيسقط بغيابها، بينما غياب الدولة في المفهوم الإسلامي يعيد سلطة التشريع من

النائب، وهو الدولة، إلى الأصل، وهو الجماعة.

## ١- علم الخلاف عند المسلمين

علم الخلاف منهجاً وموضوعاً ومباحث هو إبداع إسلامي خالص، يسجل أسبقية للفقهاء الإسلامي على غيره في مجال الدراسات المقارنة. والأصل في علم الخلاف أنه بحث في أوجه الائتلاف والاختلاف. وهو على نوعين:

**الأول: علم الخلاف العالي:** وتتم فيه المقارنة بين المذاهب الإسلامية المتعددة. وتطبيقاته في هذا المجال لا تتسم بالحيادية؛ لأنها في الأعمّ الغالب انتصاراً لمذهب على مذهب.

**الثاني: علم الخلاف النازل:** ويتم بين الآراء المختلفة في داخل المذهب الواحد؛ بهدف بيان الراجح والمرجوح، وما هو اختلاف دليل وبرهان، وما هو اختلاف عصر وأوان. وقد كثر التصنيف في علم الخلاف لدى المذاهب الإسلامية المختلفة في القرن الثاني الهجري، في تراث «أبي يوسف»، و«الأوزاعي»، و«ابن أبي ليلى»، و«محمد بن الحسن». وهم رؤاد علم الخلاف.، كتابات موسوعية، وكتابات مفردة، لا يتسع هذا البحث القصير لبيانها وتحليلها. وربما كان علم الخلاف النازل له وشائج قرى ببعض مباحث علم القانون المقارن في صورته الحديثة.

وعلم الخلاف له وظيفتان:

**الأولى:** علمية، محورها معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم دفاعاً عن المذاهب.

**والثانية:** عملية تعليمية، تستهدف تكوين عقلية لديها مِران بتأصيل المسائل، وقدرة على الاستدلال والمناظرة.

وهذه كلّها من وظائف القانون المقارن في صورته الحديثة.

## ٢- اتجاهات علم الخلاف

تنوّعت مناهج هذا العلم بتنوّع طرائق التأليف فيه، إلا أن ميدان عملها جميعاً هو الفقه الإسلامي بمذاهبه المختلفة. فهي في كل الأحوال حواراً من داخل عائلة قانونية واحدة. وكانت منهجية التصنيف تحكمها اتجاهات البحث عن الائتلاف في

كتب «الأشباه والنظائر»، والبحث عن الاختلاف في كتب «الفروق»، والدمج بينهما في كتب «الاختلاف والاتفاق». وهذه الاتجاهات تحملها عناوين كتب، وأسماء مؤلفات. وهي منهجية تقترب من أدب الجدال والمناظرة، بقدر ابتعادها عن أدبيات القانون المقارن. ولا نكاد نجد إرهاباً للقانون المقارن في التراث الإسلامي، إلا في مؤلف وحيد «لأبي الحسن العامري»، وهو «الإعلام بمناقب الإسلام»، فقد تخطى هذا المفكر. كما يقول صلاح الناهي. حدود علم الخلاف ما بين المذاهب الإسلامية، إلى آفاق الموازنة بين الشرع الإسلامي وبين شرائع بعض الأمم، من حيث الأسس والروح وبعض المبادئ العامة. ولعل السياسة الشرعية هي الأرض المشتركة التي تتحرك عليها مباحث القانون المقارن بحرية علمية، ترسم المقاصد الشرعية حدودها وضوابطها. وتعتبر الدراسة العميقة لنظرية التعسف في استعمال الحق مدخلاً تطبيقياً عملياً على العلاقة الوثيقة بين المقاصد الشرعية، وعلم القانون المقارن. فالنظرية في جانبها المعنوي تقوم على حديث: «إنما الأعمال بالنيات»، وفي جانبها المادي على حديث: «لا ضرر، ولا ضرار». وهذه النظرية؛ باتساع مباحثها، وشمولها آفاقها، لا يملك الدارس للقانون المقارن حيالها إلا الاعتراف بأن مثل هذه النظريات العامة في القانون لا سبيل إلى رفع قواعدها وإرساء بنيانها إلا من خلال المنهجية المقاصدية.



# رسالة عدم سهو النبي ﷺ ، للشيخ المفيد

## قراءة وتحليل

الشيخ عمار عبد الأمير الفهداوي(\*)

### ١- نسبة الرسالة إلى المفيد

لا بأس - بدايةً - من الإشارة إلى بعض الأقوال في المقام:

١- قال علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الجبعيّ العامليّ (١١٠٣هـ): واعلم أنّه وقع في يدي كتاب فيه عدّة رسائل للشيخ المفيد، وبعضها للسيد المرتضى، رضي الله عنهما. ومن الجملة رسالتان: إحداهما: في الردّ على الصدوق في قوله: إنّ شهر رمضان لا ينقص. وهذه للمفيد من غير شبهة؛ لأنّها مشحونة بقرائن تدل على أنّها له؛ والثانية: محتملة لأن تكون له وللسيد، وهي تتضمن الردّ عليه في القول بسهوّ النبي ﷺ، ولكن من حيث زيادة التشنيع فيها يبعد كونها له؛ من حيث كونه يروي عنه، اللهمّ إلّا أن يكون كلام الصدوق اقتضى المقام مقابلته بمثل ذلك. وبالجملة هي لأحدهما. ومنّ تتبّع رسائل المفيد ومصنّفاته رأى فيها كثرة الفصول، كما هنا، مع قرينة كونه من مشايخ السائل في الجملة. وأنا مودع الرسالتين هذا الكتاب؛ لقلة وجودهما. الأولى في هذا المقام، والثانية في ما بعد هذه المسألة. وقد ذكر الشيخ محمد بن شهر آشوب رحمته الله في رجاله، في ترجمة المفيد وفهرست مصنّفاته، «الردّ على ابن بابويه»<sup>(١)</sup>.

٢- وقال آغا بزرك الطهرانيّ، وهو يعرف بهذه الرسالة: «جواب أهل الحجاز في

---

(\*) باحث في مجال الحديث الشريف. من العراق.

نفي سهو النبي ﷺ، أيضاً للشيخ المفيد، أو للسيد المرتضى. ويقال له: «الرسالة السهوية» أيضاً. أوردته بتمامه العلامة المجلسي من البحار... وذكر الاحتمالين في مؤلفه، ثم قال: إن نسبته إلى الشيخ المفيد أنسب.

أقول: لعل وجه كونه أنسب بنظره أنه حكى العلامة المجلسي في المجلد المذكور عن كتاب تنزيه الأنبياء، للسيد المرتضى، كلاماً يظهر منه تجويزه السهو في الجملة، بحيث يناهز ما منعه في الجواب. ولذا قال المجلسي بعد نقل كلام السيد: إنه يظهر منه عدم انعقاد الإجماع من الشيعة على نفي مطلق السهو عن الأنبياء. نعم يمكن العدول بأن يكون السيد المرتضى عدل عن كلامه في تنزيه الأنبياء إلى ما في هذا الجواب، كما يمكن أن يكون بالعكس.

وقد أدرجه أيضاً الشيخ علي في «الدر المنثور»، وذكر الاحتمالين في المؤلف، ورجح كونه للمفيد؛ باشتمال الكتاب على كثرة الفصول، كما هو ديدن المفيد في تصانيفه. ثم استبعد كونه للشيخ المفيد؛ لما فيه من التعريضات على الشيخ الصدوق بعد نقل عين عبارته الموجودة في الفقيه، بما يبعد صدور مثلها عن المفيد بالنسبة إلى واحدٍ من الأصحاب، فضلاً عن مثل أستاذه وشيخه الصدوق.

والحق أن الاستبعاد في محله، ولا سيما مع عدم ذكر النجاشي لهذا الجواب في فهرسته، لا في تصانيف شيخه المفيد، ولا شيخه الشريف المرتضى، مع اطلاعه على جميع تصانيفهما، وذكره عامتها في ترجمتيهما، وخصوصاً كتب المفيد، فإنه لم يذكر في أولها كلمة (منها)، فيظهر أنه ليس لها بقية.

وبذلك كله يؤيد احتمال كون المؤلف غير المفيد والمترضى، حيث إنه لم يدل دليل على الدوران بينهما فقط<sup>(٢)</sup>.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى كلام المجلسي، حيث قال: ولنختم هذا الباب بإيراد رسالة وصلت إلينا، تنسب إلى الشيخ السديد المفيد، أو السيد النقيب الجليل المرتضى، قدس الله روحهما. وإلى المفيد أنسب. وهذه صورة الرسالة بعينها، كما وجدتها<sup>(٣)</sup>.

ولم يبين لنا الوجه في كون هذه الرسالة إلى المفيد أنسب! سوى الوجه الذي ساقه الطهراني فيما سبق.

• رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

٣. وقال المفهرس الباحث الشيخ عبد الحسين الحائري: ونسبتها - أي الرسالة - إلى المفيد بعيدة جداً عن الحقيقة؛ لأنّ المؤلف عرض مكرراً بالصدوق ولأكثر من مرة. وهذا خلاف منهج المفيد في حق الصدوق.

ولكن ذكر النجاشي، في ضمن تأليفات أبي يعلى محمد بن حسن بن حمزة، صهر الشيخ المفيد، رسالة باسم «جواب المسائل الواردة من الحائر». ولعلّ هذه الرسالة هي نفسها الرسالة السّهوية، وخاصة أنّه كتب في نهاية النسخة المذكورة: تمّ جواب أهل الحائر<sup>(٤)</sup>.

٤. احتمل الوحيد البهبهاني أن تكون الرسالة لـ «السيد محمد بن محمد بن يحيى، أبو عليّ العلوي، سيجيء في الكنى بعنوان (أبو عليّ العلوي)»<sup>(٥)</sup>.

ويمكن تلخيص الأقوال المتقدمة:

- القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه علي بن محمد الجبعيّ العامليّ من أنّ الرسالة للمفيد، وتبعه على ذلك المجلسي. ولم يبيّن الثاني وجهه وسببه، ذاكرًا لذلك مؤيدين: الأوّل: يمكن اعتباره دليلاً داخلياً، حيث قاس فيه كثرة الفصول التي اعتاد المفيد على ذكرها في مصنّفاته على الفصول الكثيرة بالطريقة نفسها في هذه الرسالة.

وهذا لا يصلح لوحده - إن صحّ - على تثبيت صحّة النسبة، بل لا بدّ من ضمّ غيره إليه.

الثاني: ما يدخل تحت الدليل الخارجي، ويتمثّل ذلك في ما ذكره عن ابن شهرآشوب في نسبة رسالة بعنوان «الردّ على ابن بابويه».

وهذه الأخرى كما تصلح في الانطباق على هذه الرسالة التي بين أيدينا تصلح كذلك للانطباق على غيرها، ولا معيّن لواحدة من الطرفين يقطع الشّركة، فلا يصلح هذا أيضاً.

الثالث: أمّا المانع الذي دفعه إلى القول بأنّ الرسالة ليست من تأليف الشيخ المفيد، وهو قوله: ولكن من حيث زيادة التشنيع فيها يبعد كونها له، من حيث كونه يروي عنه، فهذا السبب قد يجد له ما يؤيّد أخلاقياً في الواقع، ولكنه ليس سبباً مانعاً عن تصوّر نسبة الرسالة إلى الشيخ المفيد، وإلّا فلو منع شيء من ذلك لما

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٥١

صحّت عندنا بعض الكتب المعلوم انتسابها إلى الشيخ المفيد، وخاصة تلك الكتب التي اشتملت على بعض العبارات التي تقرب من صنف العبارات التي توفّرت عليها الرسالة السهوية.

وتقريباً للصورة نقول: كتاب «تصحيح الاعتقاد» هو من جملة الكتب التي صحّت نسبتها إلى المفيد، ومع ذلك حمل بين ثناياه شيئاً من تلك العبارات. وإليك بعضها: - قال الشيخ المفيد: الذي ذكره الشيخ أبو جعفر عليه السلام في هذا الباب لا يتحصّل، ومعانيه تختلف وتتناقض؛ والسبب في ذلك أنّه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممّن يرى النظر، فيميّز بين الحقّ منها والباطل، ويعمل على ما يوجب الحجّة. ومَنْ عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه<sup>(١)</sup>.

- وقال أيضاً: عوّل أبو جعفر عليه السلام في هذا الباب على أحاديث شواذ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحّت وثبت إسنادها، ولم يقلّ فيه قولاً محصّلاً. وقد كان ينبغي له لما لم يكن يعرف للقضاء معنى أن يهمل الكلام فيه<sup>(٢)</sup>.

- وقال: كلام أبي جعفر في النفس والروح على مذهب الحدس، دون التحقيق. ولو اقتصر على الأخبار، ولم يتعاطى ذكر معانيها، كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه<sup>(٣)</sup>.

إلى غيرها من العبارات الأخرى التي جاءت في هذا السياق. ومع ذلك لم يلتزم باحثٌ بأنّ اشتماله على هذا النوع من النقد اللاذع والتخطئة الصريحة يسوّغ لنا أن لا نعتقد بصحّة نسبة ذلك الكتاب إلى المفيد.

وعليه فقد لا يصحّ هذا السبب هو الآخر؛ فقد رأينا أنه قد اجتمع في آنٍ واحد كتابٌ معلوم النسب إلى المفيد ومشتملٌ على التشنيع.

- **القول الثاني:** من المحتمل أن تكون الرسالة المذكورة للسيد الشريف المرتضى، كما ذكره كاحتمال كلّ من: علي بن محمد الجبعيّ العامليّ والمجلسيّ والطهرانيّ. كلّ ذلك من دون الإشارة إلى الباعث الذي دفع بهم إلى ذلك.

ولكن آغا بزرك الطهراني ذكر وجهاً في كون الرسالة السهوية هي أنسب إلى المفيد، وهو أنّ للسيد المرتضى قولاً ذكره يظهر منه أنّه يذهب فيه إلى عدم

• رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

العصمة المطلقة للإمام في كتابه «تنزيه الأنبياء»، ومن ثمّ بنظر المجلسي الذي ذكر له الطهرانيّ وجهاً في أنسيّة أن تكون الرسالة للمفيد، لا المرتضى، لا يمكن أن نصنّف هذه الرسالة في عداد مؤلفات السيّد المرتضى.

ولكنّ يبقى الاحتمال مفتوحاً أيضاً في أن تكون الرسالة للمرتضى، وعدل فيها من القول بعدم العصمة المطلقة إلى العصمة المطلقة، وبالعكس أيضاً.

- القول الثالث: احتمال أن يكون المؤلّف هو المتكلّم الفقيه محمد بن الحسن بن حمزة، أبو يعلى، الجعفريّ، خليفة الشيخ أبي عبد الله بن النعمان. ذكر له أبو العبّاس النجاشيّ رسالة بعنوان «جواب المسائل الواردة من الحائر»<sup>(٩)</sup>. وإذا ضمّمنا إلى ذلك أنّ نهاية النسخة المعتمدة في التحقيق تنتهي بالقول: تمّ جواب أهل الحائر. فيمكن الخروج بالنتيجة التالية: إنّ الرسالة السّهوية التي بين أيدينا يُحتمل أن تكون هي عين تلك الرسالة. ولو أبقينا باب الاحتمالات مفتوحاً فمن غير البعيد أن تكون الرسالة السهوية جزءاً من تلك الأجوبة التي صدرت من أبي يعلى الجعفريّ. ولكنّ تنشأ المفارقة هنا أنّ الرسالة السّهوية قد صدرها مؤلّفها بسؤال ذلك الأخ عن خصوص كلام الصدوق، وأجاب هو عن خصوص تلك المسألة الواحدة المتعلقة بسهو النبي ﷺ، وليس عندنا مجموعة من الأسئلة، كما يظهر من اسم تلك الرسالة التي ذكرها له النجاشيّ. ثمّ إنّ المتعارف أن يجيب المسؤول عن مجموع تلك الأسئلة الواردة عن جهةٍ معينة (أهل الحائر) بمصنّفٍ واحد أو رسالة واحدة، لا أن يوزّع كلّ واحدة من تلك المسائل ويخصّها بجوابٍ، وإنّ أمكن ذلك في الواقع، ولكنّ مع قياسها بأمثالها في ذلك الوقت فالمتعيّن ذلك الذي ذكرناه.

هذا كلّهُ لو فرض أن أهل الحائر هم الجهة التي صدرت عنها تلك الأسئلة، بينما في بعض النسخ أن تلك الجهة أهل الحجاز، حتّى جاء العنوان هكذا «جواب أهل الحجاز في نفي سهو النبي». فلا يمكن أن نسحب هذا على ذاك.

وعليه فليس هناك شيءٌ يمكن الاتّكاء عليه ليعيّن لنا ولو جزءاً من الصورة، وخاصّةً أنه لا يتوفّر عندنا شيءٌ من مؤلفات أبي يعلى الجعفريّ، حتّى يمكن التعرّف على أسلوب ومنهجية أبي يعلى في التأليف.

- القول الرابع: ما ذكره البهبائيّ من أنّ الرسالة لمحمد بن محمد بن يحيى، أبو

علي العلوي.

ذكره الطوسي في «الرجال» في باب مَنْ لم يَرَوْ عن واحدٍ من الأئمة شيئاً، قائلاً: أبو علي العلوي، وأخوه أبو الحسين، اسمه محمد بن محمد بن يحيى، من بني زبارة، معروفان جليلاً، من أهل نيسابور<sup>(١٠)</sup>.

فالذي يظهر من الترجمة أنّ أبا علي العلوي اكتفى الطوسي بكنيته، ولم يعرف باسمه، بينما ساق اسم أخيه أبي الحسين، وهو محمد بن محمد بن يحيى. ومن ثم حصل خلط في كلام البهبهاني بجمعه بين كنية أبي علي من جهة واسم أخيه من جهة أخرى.

والذي يظهر من كلامه أن مقصوده هو خصوص (أبو علي العلوي) لا غير. ولم يوضّح البهبهاني لنا الدليل الذي جعله يؤمن بأن الرسالة السهوية هي للعلوي على التحديد، وخاصة أنّ العلوي لم يذكر له مترجموه شيئاً من تصانيفه، فتكون عهدة هذه الدعوى على مدّعياها.

وعلى أي حال لم يتبين لنا وجه في انتساب هذه الرسالة إلى واحدٍ من المتقدمين الأربعة، يمكننا من الجزم باختياره على أنه مؤلف الرسالة، وإن كان خروج بعض الأطراف من دائرة احتمال كونه أحد المؤلفين لها واضحاً، وهو أبو علي العلوي. ولكننا إذا فقدنا الأمل في الكشف عن المؤلف فليس هذا هو آخر المطاف في هذا المجال، وتبقى حدود البحث مفتوحة ومتاحة للباحثين، لعلهم يحددون هويته في فرصة لاحقة، وليس ذلك بعزيز. ومع كل ذلك لا تفقد الرسالة محتواها العلمي ومضمونها الفكري الذي كتبت من أجله.

## ٢- أسماء الرسالة

نذكر هنا بعض الأسماء التي عُرفت بها هذه الرسالة:

١. عدم سهو النبي؛ ٢. الرسالة السهوية؛ ٣. جواب أهل الحجاز في نفي سهو النبي؛ ٤. جواب أهل الحائر في نفي سهو النبي؛ ٥. رسالة ردّ سهو النبي؛ ٦. الردّ على مَنْ زعم أن النبي يسهو؛ ٧. الردّ على مَنْ جَوَّز السهو على النبي؛ ٨. سهو النبي؛ ٩. السهوية؛ ١٠. رسالة في الردّ على مَنْ يزعم أن النبي يسهو في الصلاة والنوم عنها.

● رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

ولاحظ معي خصوص التسميتين رقم (٣) و(٤)، فقد وقع فيهما خلطٌ أو تصحيفٌ أو شيءٌ من هذا القبيل.

### ٣- النسخ الخطية للرسالة

ذكرت لهذه الرسالة نسخ خطية كثيرة:

- ١- (المشهد الرضوي ش: ١٨٨٥٣)، قرن ١٢، ٥ أوراق لف: ٢٦، ٢٩٧.
  - ٢- (قم - المرعشي ش: ٣، ٧٨)، نسخ، قرن ١٣، ٦ أوراق (٥٩ ب - ٦٥ ر) لف: ١ - ٩٠.
  - ٣- (قم - المرعشي ش: ٣، ١٢٦٩١)، نسخ، ربيع الأول ١٢٠٥، ٧ أوراق (٣٨ - ٤٤)، [ف: ٣٢ - ٢٧٢].
  - ٤- (قم - مؤسّسة آية الله البروجردي ش: ٣، ٤٩٩)، نصر الله قزويني، نسخ، رجب ١٢٧٩، ٧ أوراق (٥٤ ر - ٦١ ب) [٣١٨ - ٣].
  - ٥- (قم - المرعشي ش: ٤، ٣٤١٤)، محمد باقر بن محمد حسن البيرجندي القائيني، نستعليق، ١٣٠٠، ورقتان (١٠١ ر - ١٠٣ ر)، [٩ - ١٨٩].
  - ٦- (طهران - مجلس ش: ٨، ١٤٥٠٥)، نسخ، قرن ١٣ و١٤، ٤ صفحات (١٣٠ - ١٣٤) [مختصر ف: ٨٧٦].
  - ٧- (طهران - الجامعة ش: ٢، ٢٣٧٥ - ف)، آقا بزرگ الطهراني (محمد حسن بن علي) الأحد ٦ ذي الحجة ١٣١٩ [الأفلام ف: ١ - ٦٧٦].
  - ٨- (قم - المعصومية ش: ٣ - ٦٢٧٨)، مهدي بن علي الرضائي القمي، نستعليق، ١٣٢٠، [آستانه قم - ٢٢٧].
  - ٩- (قم - مركز إحياء التراث ش: ٢٢٧٥)، محمد رضا كاشف الغطاء، نسخ، ٧ رمضان ١٣٢٣، ١٤ صفحة، [مصورة ف: ٦ - ٣١٧].
  - ١٠- (قم - المرعشي ش: ١، ٨٩٦٧)، عبد الله بن محمد حسن الهشترودي التبريزي، نستعليق، رجب ١٣٣٦، ٨ أوراق (١ ب - ٩ ر)، [٢٣ - ١٣٦].
  - ١١- (قم - مفتي الشيعة ش: ٤، ٢)، السيد أبو القاسم المحرر النجفي الأصفهاني، نسخ، ١٣٣٩، ورقتان، (١١١ ر - ١١٣ ب) [مفتي الشيعة ف - ١٠].
- الإجتهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٥٥

• الشيخ عمار عبد الأمير الفهداوي

- ١٢- (يزد - الوزيري ش: ١، ١٩٢٩)، جمال الدين بن محمد حسن النجفي  
النائني، نسخ، ١٣٤٩، [ف: ٣ - ١٠٩٧].
- ١٣- (قم - الكلبيكاني ش: ١٥، ١٣١٠ - ٢٠، ٨)، نستعليق، من دون تاريخ،  
ورقتان، [ف: ٤ - ٢٣٢٣].
- ١٤- (قم - الطبسي ش: ٤، ٣١٤)، نسخ، من دون تاريخ، ٦ أوراق، [مخ ف: ١ -  
٣٢٩].
- ١٥- (قم - المرعشي ش: ٣، ٢٤٣)، نسخ، من دون تاريخ، ٤ أوراق (٥٧ ب - ٦٢  
ب)، [ف: ١ - ٢٦٧].
- ١٦- (طهران - الجامعة ش: ١١، ٢٠٩١)، نستعليق، من دون تاريخ، [ف: ٨ - ٧١٦].
- ١٧- (طهران - الجامعة ش: ٥، ٣٣٤٣ - ف)، من دون تاريخ، [الأفلام ف: ٢،  
١٢٧].
- ١٨- (طهران - الجامعة ش: ١٤، ١٠٣١)، محمد صالح، من دون تاريخ، [ف:  
١٧، ٥٢٩].
- ١٩- (قم - مركز إحياء التراث ش: ١٣، ٢٦١١)، عزيز الله بن عبد العالي  
الفراهاني، نسخ، من دون تاريخ، [المصور ف: ٧، ٢٠٥].
- ٢٠- (مشهد - الرضوي ش: ٢١٩٥٨)، نسخ، قرن ١٢، ٩ أوراق، [٢٩٧ - ٢٦<sup>(١)</sup>].

سبب تأليف الرسالة

يبين المؤلف أنّ السبب الذي استدعى منه تأليف هذه الرسالة هو سؤال مَنْ  
كنّى عنه وأبهم اسمه، وأشار إليه بـ (الأخ)، دون أن يعرف بشخصه. ولو كان قد  
كشف لنا عن شيء يتضح معه بعض هويته لكان ذلك رقماً مهماً في المسيرة العلمية  
للرسالة. ولكن الملاحظ من خلال المتابعة أن من عادة العلماء القدماء أنهم لا يكادون  
في الغالب يوضّحون عن الشخص الذي يرغب إليهم في بيان أمرٍ ما.  
وأوضح أن ذلك الأخ كان من جملة مشايخه الشيخ المحدث الصدوق، وذلك  
بمعونة قوله: «لبعض مشايحك».

ولم يعلم على التحديد مقصوده بقوله: «مشايحك»، هل هي المشيخة الناشئة عن



• رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

الأخذ والتلقي المباشرين، أم أن مراده ما يعم ذلك؟ والذي يظهر من العبارة هو الأول. ومن هذه الكلمة يمكن استظهار أن الرسالة ليست من تأليف الشيخ المفيد. أما أن مقصوده هو الشيخ الصدوق فذلك ما يعلم من خلال النص الذي يسوقه السائل، والنص منقول بتفاوتٍ يسير في اللفظ عن كتاب «من لا يحضره الفقيه». ويحدد الهدف الذي تقدم ذلك الأخ من أجله بقوله: «أن أثبت لك ما عندي في ما حكيت عن هذا الرجل، وأبين عن الحق في معناه، وأنا مجيبك إلى ذلك».

### ٥- الأحاديث التي جاءت الرسالة ردّاً عليها

جاءت الرسالة السهوية لتبحث وتنتقد حادثتين، اشتركتا في عنصرٍ محدد، وهو السهو في الصلاة، وهما:

**الأولى:** ما رواه أبو جعفر الصدوق، عن الحسن بن محبوب، عن الرباطي، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، في ما يُضاف إلى النبي ﷺ من السهو في الصلاة، والنوم عنها حتى خرج وقتها. الثانية: أن النبي ﷺ سها في صلاته، فسلم في ركعتين ناسياً، فلما بُه على غلظه في ما صنع أضاف إليها ركعتين، ثم سجد سجدي السهو. ويجدر بنا هنا عرض بعض الملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** كان من المناسب علمياً ومنطقياً بالمؤلف البدء مع الرواية التي ساقها الصدوق في «الفقيه»، وخاصة أنها الرواية التي سأل عنها ذلك الأخ المستشكل، مضافاً إلى أنها من جملة الأحاديث التي وردت في مدوناتنا الحديثية، فتكون على هذا أولى بالرد من غيرها.

**الملاحظة الثانية:** لا ينكر أن المؤلف كان على دراية واطّلاع بحجم الروايات التي وردت في مدوناتنا الحديثية، والتي لها علاقة ببحث سهو النبي ﷺ، كما يمكن أن يستظهر ذلك من خلال قوله: «الحديث الذي روته الناصبة والمقلدة من الشيعة»، وقوله: «ومن تعلّق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه إلى مذهب أهل العراق».

فنرى أنه قد اختزل البحث جداً، ولم يُشِرْ إلى تلك الروايات الأخرى، ولو على نحو الإجمال الواردة في طرقنا؛ حتى تتكامل الصورة ومعالم البحث، وأن الصدوق

وشيوخه ليسا أول مَنْ تفوّها علانيةً بهذا، وإنّما سبقهما إلى ذلك القول جمع من الرواة ممّن عاصر الأئمة عليهم السلام.

## ٦- منهج المؤلف في الرسالة وآلياته أ- المنهج النقليّ

كان حضور المنهج النقليّ في تشايا البحث وطياته بارزاً واضحاً، وذلك من خلال اعتماد بعض المفاهيم الخاصّة التي تدور في الثقافة الإسلامية في العادة، سواء ما تعارف منها في أبحاث المصطلح الحديثي أو غيرها من مجالات المعرفة الدينية. ويمكن استحضار بعضها هنا:

١- خبر الواحد. فيرى المؤلف، كما يرى غيره من العلماء، أن خبر الواحد الذي لا تعضده القرائن، ولا تدعمه الأدلة العلمية العامّة، من جملة الأخبار التي لا تثمر علماً، ولا توجب عملاً. وبالتالي فهو يرى أنّ أخبار السهو من تطبيقات أحاديث الآحاد. ومن فروع أخبار الآحاد: أن الأصوليين قد ذكروا أن الأمور الخطيرة لا يمكن أن يُكتفى فيها بالخبر الواحد. وكتطبيق لذلك قال المؤلف: ولو كان معروفاً - يعني ذو اليدين - كمعاذ بن جبل، وعبد الله بن مسعود، وأبي هريرة، وأمثالهم، لكان ما تفرّد به غير معمول عليه.

٢- الظنّ. وهذا المفهوم هو الآخر من جملة المفاهيم التي كثر استعمالها ودورانها في ميادين عديدة من العلوم الإسلامية. فوظفه أيضاً المؤلف في خدمة البحث؛ ليصل إلى النتيجة المرجوة، والتي تناسب المقدمات التي ساقها لها. فيعتقد أنّ العقيدة المتلقاة لا بدّ أن تبنتي على خصوص نمطٍ خاصٍّ ومعين من أنواع الكشف العلمي، وذلك النوع يتمثّل في ما يرى في اليقين، ولا يمكن الاعتماد أصلاً على الكشف الظنّي أو الوهمي ممّا لا يبلغ درجة اليقين والقطع.

٣- اضطراب الحديث. وهو من جملة الأدوات المعرفية التي عمل على إنتاجها العقل في قطاع المعرفة الخاصّ بتقنين القواعد والضوابط في مجال علم المصطلح؛ من أجل تسهيل سير تلك العملية بنحو صحيح.

• رسالة عدم سهو النبي ﷺ، للشيخ المفيد، قراءة وتحليل

والاضطراب قسماً؛ فمنه ما يرجع إلى السند؛ ومنه ما يرجع إلى المتن. وكلامنا في الثاني، ويُعنى به اختلاف الرواية؛ فمرة تُروى على وجه؛ وأخرى على وجه آخر.

قال بهذا الصدد: واختلافهم في الصلاة ووقتها دليل على وهن الحديث، وحجة في سقوطه، ووجوب ترك العمل به وإطراحه.

وقال أخرى: وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث أدل دليل على بطلانه، وأوضح حجة في وضعه واختلاقه.

٤. الحكم بالوضع والاختلاق من خلال فقرات الحديث نفسه. فيقول في هذا الصدد: «على أن في الخبر نفسه ما يدل على اختلاقه...»، مستفيداً من جواب النبي ﷺ: «كل ذلك لم يكن» عن سؤال من سألته: «أقصر الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟».

٥. وظف فتيا الفقهاء في ردّ الحديث الذي ساقه في الرسالة، حيث إننا أمام حقيقتين:

أولاهما: إن أهل العراق ومن تعلق بهذا الحديث من الشيعة يذهبون إلى أنه أعاد الصلاة؛ لأنه تكلم فيها، والكلام في الصلاة يوجب الإعادة. ثانيهما: إن النبي في الواقع بنى على ما مضى ولم يُعِدْ، كما هو مضمون الحديث.

حيث استفاد من تضارب مفاد الحقيقتين في إسقاط خبر الواحد السهوي، بالطبع بعد بنائه على مذهب أهل العراق، وليس أهل الحجاز الذين بنوا على أنه يكمل الصلاة من حيث قطع.

٦. استفاد من الإجماع أو الشهرة وما شاكل ذلك في الردّ على ما خالف ذلك، بقوله: مع أنه يتضمّن خلاف ما عليه عصابة الحقّ.

٧. استفاد من علم التاريخ في ثنایا البحث العلمي، فقال، وهو يتحدث عن ذي الیدين، وأنه غير معروف: ودعوا أنه قد روى الناس عنه دعوى لا برهان عليها، وما وجدنا في أصول الفقهاء ولا الرواة حديثاً عن هذا الرجل، ولا ذكراً له.

٨. إن الجهالة من جملة الأسباب التي يردّ بها الخبر، قال: وكيف وقد بيّنا أن

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ١٥٩

الرجل مجهول غير معروف.

## ب - المنهج العقليّ

وهو الآخر كان له حضور في ثنايا البحث، وإن كان حضوره - إذا ما قيس بالمنهج المتقدم - أقلّ. ويتمثّل هذا المنهج بـ:

١. الإلزام. فحين ساق في الأثناء بعض الروايات التي تدور بين التشبيه والتجويز، وبعض الروايات التي تتناول على مقام الأنبياء، فترميهم بالتعشّق والزنا، والتي عدّها المؤلّف أشهر من روايات السهو، قال: فيجب على الشيخ أن يدين الله بكلّ ما تضمّنته هذه الروايات؛ ليخرج بذلك عن الغلوّ على ما ادّعاء. فإنّ دان بها خرج عن التوحيد والشرع؛ وإنّ ردها ناقض في اعتلاله.

٢. السهو نقصٌ وعيب. قال: وليس كذلك السهو؛ لأنه نقصٌ عن الكمال في الإنسان، وهو عيبٌ يختصّ به مَنْ اعترأه.

٣. دليل القدوة. قال: لو جاز أن يسهو النبيّ ﷺ في صلاته، وهو قدوةٌ فيها، حتّى يسلم قبل تمامها، وينصرف عنها قبل كمالها، ويشهد الناس ذلك فيه، ويحيطوا به علماً من جهته، لجاز أن يسهو في الصيام...

## ٧- أسلوب المؤلّف في الرسالة

من الملفت للنظر في هذه الرسالة هو أنّ المؤلّف استخدم بعض العبارات الجارحة بحقّ واحدٍ من أعظم محدّثي الشيعة في وقته، ولم يتحاشَ في سبيل ذلك، أو يحاول التخفيف من حدّة ذلك اللون من التهجمات الصارخة، التي لا مدخلية لها في التوصل إلى النتيجة التي يتوخّى المؤلّف الكشف عنها، فهي لا تؤثّر من قريب أو بعيد في تقريب وجه الحقيقة التي رام وضعها أمام ناظر السائل. فحتّى الاحتمال الذي أبداه الجبعيّ العامليّ، بقوله: «اللهم إلّا أن يكون كلام الصدوق اقتضى المقام مقابلته بمثل ذلك»، هو الآخر لا يلقي التأييد الكافي في هذا المجال. ويبقى السبيل الوحيد للتعرف على المعرفة هو المعرفة نفسها، لا شيء غيرها. ومهما أثقلنا بحوثنا العلمية بالتعدّي على الآخرين فلا نجني من ورائها ثمرةً تذكر. فالعلم له حسابه، والتعدّي على الآخرين له

حسابه هو الآخر، ولا يمتّ كلُّ منهما إلى الآخر بصلةٍ.

وجاءت هذه العبارات على هذا النحو:

١. قوله: إن الذي حكيت عنه ما حكيت، ممّا قد أثبتناه، قد تكلف ما ليس من شأنه، فأبدى بذلك عن نقصه في العلم وعجزه، ولو كان ممّن وُفّق لرشده لما تعرّض لما لا يحسنه، ولا هو من صناعته، ولا يتهدّى إلى معرفة طريقه، لكنّ الهوى مودّ بصاحبه.

٢. قوله: الحديث الذي روّته الناصبة والمقلّدة من الشيعة.

٣. قوله: فيجب على الشيخ - الذي حكيت أيّها الأخ - أن يدين الله بكل ما تضمّنته هذه الروايات؛ ليخرج بذلك عن الغلوّ على ما ادّعاء، فإنّ دان بها خرج عن التوحيد والشرع، وإنّ ردها ناقض في اعتلاله، وإنّ كان ممّن لا يحسن المناقضة؛ لضعف بصيرته.

٤. قوله: وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت في ما أفتى به من سهو النبي ﷺ، واعتلّ به، ودالّ على ضعف عقله، وسوء اختياره، وفساد تخيُّله.

٥. قوله: وينبغي أن يكون كلّ من منع السهو على النبي ﷺ في جميع ما عددناه من الشرع غالباً، كما زعم المتهور في مقاله أن النافي عن النبي ﷺ السهو غالٍ، خارج عن حدّ الاقتصاد. وكفى بمن صار إلى هذا خزيّاً.

٦. قوله: ثمّ العجّب حكمه... في ما ادّعاء... اللهمّ إلّا أن يدّعي الوحي في ذلك، ويبين به ضعف عقله لكافة الألباء.

٧. قوله: ومن لم يتيقّظ لجهله في هذا الباب كان في عداد الأموات.

٨. قوله: وإنّ شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبي ﷺ بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه... لناقص العقل، ضعيف الرأي، قريب إلى ذوي الآفات المسقطة عنهم التكليف.

٩. وفي هذا القدر كفاية في إبطال مذهب من حكم على النبي ﷺ بالسهو في صلاته، وبيان غلطه في ما تعلّق من الشبهات في ضلالته.

١٠. قوله: فقد ثبت كذب من أضاف إليه السهو، ووضع بطلان دعواه في ذلك

بلا ارتياب.

## المواشم

- (١) الدرّ المنثور من المأثور وغير المأثور ١: ١١٠.
- (٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١٧٥، وانظر كذلك ما ذكره الطهراني (١٢: ٢٠٠) تحت عنوان «الرسالة السَّهْوِيَّة».
- (٣) بحار الأنوار ١٧: ١٢٢.
- (٤) فهرست كتابخانه مجلس شوری ٧: ١٤٠.
- (٥) منهج المقال ١: ٤٢٩.
- (٦) تصحيح الاعتقاد: ١٣٣.
- (٧) المصدر السابق: ١٣٧.
- (٨) المصدر السابق: ١٥٨.
- (٩) الرجال: ٤٠٤، رقم ١٠٧٠.
- (١٠) الرجال: ٤٥١، رقم ٦٤٠٠.
- (١١) ويمكن الرجوع إلى: فهرستواره دست نوشت هاي ايران (دنا) ٦: ٢٦٣ - ٢٦٤، ومعجم التراث الكلامي ٤: ٢٢٢.

# مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

## ( مجلة الأحكام العدلية ) أنموذجاً

د. الشيخ صاحب محمد حسين نصار (\*)

### مقدمة

الفقه الإسلامي هو الدعامة التي يرتكز عليها التطبيق الأمثل لتعاليم السماء وفق شريعة سيّد الرسل والأنبياء محمد ﷺ. وقد مرّ بمراحل تاريخية متعدّدة، ولم يُخرق ولم يَلْ طالما اعترضته نظريات وأقوال حاولت، عامدةً أو عن غير قصدٍ، أن تُغيّر مساره أو تحرفه عن جادة الصواب فما أفلحت، وعادت الجهود أدراج الرياح، وغابت هذه الأقوال في طيّات النسيان؛ لأنّه كان فكراً إلهياً نابعاً من ذات الإنسان التي لم تؤثر عليها متغيّرات الدهر، وتعاضدت عليه جهودٌ جبّارة مخلصّة من علماء الأمة ومفكّريها، حتّى تفرّعت عليه ومنه علوم متعدّدة، أغنت المكتبة الإنسانية بنتاج لم تشهده من قبل، ولم تضاهيه علومٌ من بعد.

ولم يعدّ الفقه نظريات مُودعة بين أروقة المكتبات - كما يحلو للبعض أن يَتهّمه - وإنما هو واقع معاش، فهو نظامٌ سياسي، واقتصادي، واجتماعي، وتربوي، وعلمي و.... والعالم اليوم أحوج ما يكون إلى التطبيق الأمثل له، للكوارث والويلات والاستبداد التي تعاني منه الإنسانية جمعاء، ولم يسعدها التقدّم العلمي الهائل والنظريات والمُثل التي يدّعيها أصحابها... وقد اعترف بذلك كلّ مَنْ خلصت نواياهم من أجل الإنسانية. ولكنّ قواعد الفقه وتشريعاته وأحكامه تحتاج إلى جهود جبّارة تتعاقد عليه، متعدّدة الاختصاصات، وعمل مؤسّساتي، يحوِّله من لغته الفقهية

---

(\*) رئيس مركز الفقه الإسلاميّ وأصوله للدراسات العليا. من العراق.

العالية الثابتة الأسلوب والمحتوى إلى لغة النظم والقوانين وموادّه وتفصيلاته وفق ما يحتاجه كلّ نظام؛ كي يستعمله أهل ذلك العلم، ويطبّقه المنفّذون له. وهو يشترك مع القوانين الأرضية بأسسه الاستنباطية، وبكثير من المشتركات، ولذلك جاءت هذه الدراسة داعيةً إلى ذلك. أسأل الله أن أوفّق إلى ذلك؛ فمنه التوفيق، وعليه العون.

### تمهيد

يرتبط الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بمشتركاتٍ عديدة، فهما يهدفان بمقاصدهما إلى إصلاح المجتمع، ومنع ظواهر البغي والتعدّي... فمقاصد العبادات في الفقه الإسلامي من: واجبات مفروضة على المكلف، أو مستحبات مندوب إليها، أو محرّمات منهي عنها، أو مكروهات محدّر منها، أو مباحات مسكوت عنها، كلها تصب في دائرة حركة الإصلاح الاجتماعي، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾.

وروي عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) قولهم: «مَنْ لَمْ تَنْهَهُ صَلَاتُهُ عَنْ مَنْكَرِهِ لَمْ يَزِدْ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا».

والقصاص والديّات والكفّارات بمثابة الرادع عن البغي أو التعدّي، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

فاشترك الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بالأهداف والغايات التي يرنو إليها كلّ منهما. وعند عودة سريعة إلى النتائج التي توصّل إليها كلّ من: القانون بفقهه وأحكامه، والفقه بمقاصده، تجد أن هناك التقاء تارة؛ واقتراقاً تارة أخرى. ومن نقاط الاقتراق يحدث الاختلاف؛ إذ كلّما زادت نقاط الاقتراق زادت هوّة الاختلاف. والعكس صحيح.

وباستعراض سريع مقارن بين القوانين الوضعية الغربية وبين الفقه الإسلامي سوف نقف أمام هوّة كبيرة من الاختلاف لا يمكن تجاوزها... ولكن لو أعدنا الاستعراض ذاته بين القوانين الوضعية في المنطقة الإسلامية وبين تشريعات الفقه الإسلامي سنجد أن نقاط الاتفاق أكثر من نقاط الاقتراق؛ لتأثر المشرّع الوضعي بالمؤثرات الخارجية والانتماءات الفرعية. وما دام المشرّع الوضعي في القانون الغربي



● مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

بعيداً عن الإسلام، وعن عادات وتقاليد وأعراف المسلمين، نجد أن هوة الاختلاف كبيره بين قراراته وأحكام الفقه الإسلامي؛ بينما نجد المشرع الوضعي المسلم يقترب كثيراً بقراراته من أحكام الفقه الإسلامي وتشريعاته؛ كونه يعيش وسط عادات وتقاليد وأعراف المسلمين... فجاءت قراراته متأثرة بتلك الأعراف والتقاليد، وهذا يكون أكثر استجابة من الأول، فيما إذا بحثنا عن أوجه التلاقي بين قراراته وأحكام الشريعة الإسلامية....

أضيف إلى ذلك أن الأسس والمرتكزات التي انطلق منها المشرع الوضعي تلتقي كثيراً مع الأسس والمرتكزات التي تنطلق منها أحكام الفقه الإسلامي؛ حيث ما انفكاً ناتجين عن العقل البشري، والمقصود هنا بالعقل البشري العقل المعرفي المنطلق من العقل المجرد، بالإضافة إلى المكتسبات الخارجية التي تتشابه على أحكامه، من ثقافة وتعلم وموروثات وانتماءات.

ومن هنا تنطلق دراسة مصادر الاستنباط في القانون الوضعي ومصادر الاستنباط في الفقه الإسلامي، لنتركز إليها كأسس نعتمدها في التمييز بين المقبول من الأحكام أو المرفوض منها.

### المبحث الأول: مصادر الاستنباط في الفقه الإسلامي

لم تكن للفقه الإسلامي في باكورة نتاجه مصادر لاستنباط أحكامه. فما زال مصدر التشريع متواجداً بين ظهرائهم. والعصمة والمصداقية التي يتمتع بها مصدر التشريع الإسلامي [الرسول الكريم ﷺ]، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، أوقفت الاختلافات في التشريع والأحكام. وما خالف النص اتفق الجميع على شذوذه وانحرافه. أما عندما أصبح مصدر النص تاريخاً حيداً وغُيِبَ عن الواقع بدأ الخلاف:

**أولاً:** في مصداقية صدور الحكم. فاختُلف في الطريق الموصل إلى الحكم (الراوي)، أو في صدقه وضبطه؛ فمنهم من أطلقه عاماً في مطلق الصحابة، وتقبل وفق ذلك كل ما روي عنهم؛ ومنهم من ضيق الباب في قبول الكثير من رواياتهم. ولكل من الفريقين أدلته.

وكلما ابتعدت طبقة الرواة كلما زادت المشكلة تعقيداً، ما دعاهم إلى التدوين، وبعده التحقيق والتدقيق، حتى أوصلت مدرسة الجمهور نتائجها بالقول بـ (الصحيح)، بل رفض أكثرهم بعد ذلك النقاش في ما دعوه بـ (الصحيح). وقد منع الخليفة الثاني «تدوين الحديث».

أما مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقد امتدّ عصر النصّ بهم إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (٢٦١هـ)؛ لاعتقادهم بامتداد النصّ بأئمة أهل البيت عليهم السلام، ولهم أدلتهم على ذلك. وبعد عصر النصّ عندهم تركوا الباب مفتوحاً للتحقيق والتدقيق، بل للرفض أو القبول. وهذا المصدر الأكثر قبولاً من مصادر الاستنباط في الفقه الإسلامي.

ولو ترك للموضوعية المنهجية وللحرية الفكرية بابها المفتوح لتلاقّت تلك الأفكار أكثر ممّا هي عليه اليوم.

ثانياً: الاختلاف في تفسير النصوص الواردة، من باب الإطلاق أو التقييد، أو العام والخاص، أو دلالات اللفظ ومقاصده. والأخيرة أكثر تعقيداً من سابقتها؛ إذ تفرّعت هذه الدلالات وفق العلوم التي تفرّعت عليها. فللنحوي دلالة تختلف عن الصرّي والبلاغي. وكلّ أولئك يختلفون عن دلالة المفسّر، ولكل من الأصولي والفقيه أدواته للوصول إلى دلالاته، مما أنضج علم الدلالة، وأصبح له منهج خاص به.

والأمران (أولاً وثانياً) مقبولان في حركة الاستنباط، وما زالا يعتمدان على دليل علمي مقنع، حتى وإن اختلف الاثنان في حجية الدليل.

ويُعَدّ هذا الأمر، أي النصّ (كتاباً أو سنة)، بمثابة الأساس الذي تنطلق منه ثقافة الفكر الإسلامي.

ولذلك يحاول الأصوليون أن يجدوا حجّة لأدلة الاستنباط الأخرى من الكتاب والسنة.

ويُعَدّ العقل الدليل الآخر في حركة الاستنباط؛ فلن رفضه بعضهم فقد استعمله من حيث لا يشعر، وإلا كيف استدلّ على حجية النصّ؟ فإن قال: من نصّ آخر أسبق منه فقد لزم الدوّر. وقد رفض المنطق الدوّر. وكيف ميّز الصحيح من السقيم من مرويات السنة؟ ألم يستعمل العقل؟ ثم إن مصادر الاستنباط الأخرى، من

● مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

قياس أو استحسان أو مصالح مرسلة أو أدلة عقلية، من احتياط أو استصحاب أو براءة أو تخير، كل تلك الأدلة لا يمكن العمل بها ما لم تفعل العقل، سواء كان العقل المجرد الذي يستدل على الكبريات أو العقل المعرفي الذي يقيس الصغريات على الكبريات....

ولا نريد هنا أن نستعرض أدلة الاستنباط وفق مدرسة أهل البيت (عليه السلام) أو مدرسة الجمهور، ولكن نأخذها على الأعم الأغلب؛ كوننا نتعامل مع الفقه الإسلامي بعيداً عن النتائج المعطاة.

وإذا أردنا للفقه الإسلامي أن ينطلق من بعض قيوده وجب علينا أن نقف على أهم الأسباب التي دعت إلى جموده، فإن «غياب العقلانية عن منهج التفكير، والافتقار إلى الحرية والعدل في المضممار السياسي والاجتماعي، هما مشكلتان التفت حولهما أغلب القراءات التي درست أسباب تخلف العالم العربي والإسلامي. ومن ثم أبدت تيارات النهوض ميولاً شديدة إلى كل من يجسد هذه القيم الغائبة، وبخاصة إذا كان ينتمي إلى المسلمين أنفسهم». ولذلك ترى مدونات الفقه قد التزمت بمحتوى مشترك، ولغة تكاد أن تتميز بأسلوبها عن العلوم الأخرى، وكأنها تخصصت للسالكين لدراسة علم الفقه، وليس غيرهم، بينما يجب أن تكون لغة الجميع؛ لاحتوائها على حلول لإشكاليات الجميع، وخاصة إذا وافقنا علماء الشريعة في سعيهم للبحث في مقاصد الشريعة، وربطه في حكمة تنزيل الأحكام. وهم قد سلكوا في ذلك ثلاثة مسالك:

**الأول:** كان أصولياً جزئياً. تمثل في مباحث القياس والعلة.

**الثاني:** كان فقهياً تحليلياً. تضمنته أبواب الفقه.

**الثالث:** كان جامعاً بين الاثنين. وهذا ما أطلقه الشاطبي (٧٩٠هـ) في «موافقاته». وإذا ما أعملنا جهودنا في هذا النوع من الدراسات، وجندنا الفقه المعاملي خصوصاً، فإننا سنستنتج قواعد وأحكاماً ترتقي إلى أن تكون فيما إذا تحدثنا بها أو دونها بلغة أهل القانون؛ كي تكون في متناول أيديهم، وفي مفهوم وسياق منهجهم في التطبيق. ومقاصد الشريعة في الأحكام تتلاقى كثيراً مع فقه القانون ومقاصده.

وإذا وافقنا الشاطبي في مقدمته التحليلية التي برهن بها، من خلال استقراءه

للأدلة الكلية والجزئية، أن «فعل الله التشريعي معلل بمصالح العباد»، وأن كل ما صدر من الله عز وجل وفرض على العباد طاعته بعمله أو بتركه، فهو مرتبط بمهمة الإنسان الأساسية على الأرض بإصلاحها، فإننا سنحتكم إلى العقل المعرفي، ونتبع في أحكامنا تلك المصالح، ونسعى إلى تحقيق تلك المقاصد. ومن هنا توجب أن تتطرق المواد القانونية في القوانين الوضعية لتكون رادعة لوقوع الجريمة، لا محددة للقصاص عليها. ونحن هنا لا نطلق العنان للقول بمقاصد الشريعة وعللها، دون ضابط أو تقييد، كما يراها المعتزلة على حد تعبير القاضي عبد الجبار «بوجوب تعليل أفعال الله تعالى بالغرض»، ولا ننفي التعليل مطلقاً، على رأي الاشاعرة، كما يقوله أبو الحسن الأشعري، بأنه «ليس لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك».

ولا نقول برأي الظاهرية، كما يدونه ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) في (الإحكام)، بأن «أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم، في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئاً إلا لعلّ لو يغلو في ذلك، فيصف ذلك بأنها قضية فاسدة تكون أصلاً لكل كفر في الأرض».

وإنما نوافق إجماع أئمة الفقه «على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود». ووضعوا ضوابط وقواعد يعتمدونها لوضع تلك العلل والمقاصد... ولا نريد أن نتوسع في أدلة كل فريق من هؤلاء؛ فالباحث لا يتسع لذلك، ولكننا نريد أن نضع هذا الأمر ليكون علاقة رابطة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. فقد كان القاضي في مدرسة القضاء الإسلامية فقيهاً، ولا يمكن أن يكون قاضياً إلا أن يكون فقيهاً. أما بعد عملية الفصل والتخصّص الأضيق فقد ابتعد القاضي عن الفقه، واختلفت أدواته، وأصبح الفقيه مختلفاً عن القانوني المعاصر أو القاضي المعاصر؛ لأنه مكتشف القاعدة القانونية من نص رفيع الأداء والمضمون، فعليه أن يتفوق في فقه المفردة المعجمية، وفقه الجملة، وفقه الكتلة المعرفية (السياق بأنواعه: الأضيق والأوسط والأشمل)، وفقه الأداء البلاغي، وفقه الأبنية الصرفية، وتداعيات المعنى، ثم فقه العلوم الأخرى المضيئة للنص (مثل: المحكم والمتشابه وأسباب النزول، والبيان التفسيري من الحديث النبوي، وتراكم الآراء التفسيرية). لذلك فإن الفقيه ينطلق من نص استطلقه بأدواته، واستخرج مكنوناته، وأعطى نتائجها.

● مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

«بينما القانوني المعاصر إذا طُلب منه وضع القاعدة الآمرة فإنه يلجأ إلى الأعراف وتجارب المجتمعات؛ ليضع القاعدة، فلا يحتاج إلا أقل قدر من آليات تحليل النص؛ لتفسير ما وضع له من قواعد آمرة؛ لأن القانوني المعاصر يتعامل مع الواقع المعاش في حاضره، ناظراً إلى مخلفات ماضيه القريب، دون أن ينظر إلى مستحدثات المستقبل إلا من باب الظن أو الفرضيات. ثم إنه يتعامل مع نص متساوٍ مع طاقته البشرية، أو ربما أقل من طاقته؛ كونه صادراً من بشر مثله، لكن الفقيه يتعامل مع الواقع المعاش في حاضره، مستعيناً بمخلفات الفقهاء الذين سبقوه، باحثاً في دقة أدلتهم، ناظراً إلى المستقبل بعين المطلع المسؤول عما يؤول إليه حكمه، مبتعداً عن الظن الذي لا يغني عنده من الحق شيئاً، حيث قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

أضيف إلى ذلك أنه يتعامل مع نص أعلى من طاقاته بكثير، يحتاج إلى جهود علمية كبيرة ليصل إلى استنتاجه؛ كونه صادراً من الله سبحانه وتعالى. لذلك توجب على الفقيه إذا أراد من القانوني المعاصر أن يتبعه أن يحول نتائجه إلى مفردات قانونية، ومواد متسلسلة قابلة للتطبيق، وبلغة القانوني المعاصر، وبم تناول أدواته. كما توجب على القانوني المعاصر أن يتوسع في أدواته وعلومه؛ كي يلحق بشأو الفقهاء؛ كي يستطيع أن يتحاور معهم بلغة مشتركة.

### المبحث الثاني: مصادر الاستنباط في القانون الوضعي

تتوضح مصادر الاستنباط لدى أصحاب القانون الوضعي، وتنظم، كما يلي:

١. إن منطق الحياة البشرية وحركتها برز القواعد القانونية؛ لتضطلع بمهمة تأمين الأصول الضرورية (النظام الاجتماعي)؛ للوصول إلى توازن مناسب يحافظ على وتيرة تحول بطيء ومتجانس لمجموع الأوضاع والعلاقات الاجتماعية في مسيرتها الحتمية نحو التغير، لا بمرور عامل الزمن وما ترتبط به من معطيات ومتغيرات ومؤثرات؛ فالقاعدة القانونية ضرورة للمجتمع، ومنبعها حاجات المجتمع للتواءم، وسلسلة العلاقات، واستمرارها، وتنظيم حدودها، ومنع تصادم المصالح، ولذلك وجدت القوانين التي تحافظ على الحقوق، وتمنع البغي والتعدي. وتارة تكون هذه

القوانين خاصة بقوم؛ وأخرى خاصة بمكانٍ دون غيره، أو بأمةٍ دون الأمم الأخرى. وعند تطور الحياة المدنية أصبحت بمثابة قوانين خاصة بالدول، فقالوا: القانون البريطاني أو الفرنسي أو المصري أو القانون العراقي. انطلقت هذه الاختلافات في مواد هذه القوانين من الأعراف والتقاليد والأديان التي يؤمن بها هذا الشعب، دون غيره، والتراث الإنساني والتنظيمي الموروث، والتجارب والظواهر الاجتماعية الوطنية، والتجارب الإنسانية الدولية المعاصرة أو السابقة. وطالما تتاب هذه القوانين الوضعية تعديلات تلغي بموجبها موادَّ قانونية، وتستحدث موادَّ أخرى؛ نتيجة استحداث مشكلات اجتماعية جديدة في الأجيال اللاحقة تستوجب حلولاً، مما يثير نزاعاً بين الجيل السابق؛ حفاظاً على ما يروونه أصالةً لهم، والجيل اللاحق؛ انطلاقاً مما يروونه تجديداً لواقعهم. وهذا الأمر يجعل القوانين الوضعية تحمل صفة عدم الدوام والاستمرار؛ لتغيير في موارد استتباط قوانينه.

وهذا يختلف تماماً عن أحكام الفقه الإسلامي وتشريعاته، التي تتّصف بالدوام والاستمرار، وعدم التأثر زماناً أو مكاناً. ولا يحدث النزاع والتخاصم بين الأجيال فيه؛ لأنه منطلق من عقيدة الجيلين الثابتة بأن الخروج على هذه الأحكام هو خروجٌ عما يحمله من عقيدة.

ثم إن مصادر استتباط الفقه الإسلامي تستند إلى أسس لا تدخل فيها النوازع أو الأطماع أو المصالح الخاصة، أو الفلسفات السياسية... وصحيح أن الفقه الإسلامي والقانون الوضعي كلاهما يدعو إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية، ولكنّ الفارق بينهما أن الفقه الإسلامي يستند إلى أسس الكمال والقوة من النصّ المعصوم، وأسس الاستتباط الواضحة، والإمامة المستمرة، وقوة الإيمان التي تشكّل ضماناً من ضمانات احترام القانون الإسلامي، وتطبيقه تطبيقاً واعياً، بالإضافة إلى تدرّج أحكامه في إلزام لخمس مراتب (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم)، بعكس مراتب الأحكام الوضعية، التي تدور ما بين الإباحة والحُرمة، بينما «النظام في المجتمع ليس سلوكاً غريزياً، ولا تلقائياً، ولكنه ينجم عن الضبط الاجتماعي، ويتوقف عليه». لذلك يعدّ القانون وفق المصطلح الأكاديمي الحديث له «من أهمّ وسائل الضبط الاجتماعي، بل هو الوسيلة الأساسية التي يعتمد عليها المجتمع المنظم في

• مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

ضبط سلوك أفراد». ولهد يرى بعض الباحثين الغربيين (روسكو باوند) «أن القانون هو علم الهندسة الاجتماعية الذي يتحقق من خلاله تنظيم العلاقات الإنسانية في المجتمع المنظم سياسياً، أو الضبط الاجتماعي عن طريق الاستخدام المنهجي المطرد لقوة المجتمع المنظم سياسياً». وبهذا إذا ضعفت سلطة القانون في مجتمع ما؛ لأمر من الأمور، فإن القانون لا يصبح رادعاً للجريمة، بل يتحوّل المجتمع إلى انفلات، وينعدم الأمن والاستقرار؛ لأنّ القانون الموضوع لا يحمل قواعد، ولا يستند إلى أسس مطلقة من ذات الإنسان قادرة على تحقيق أهداف الأمن والحرية والعدالة والمساواة. وإن «الواقع العملي أثبت عدم قدرة الكثير من الدساتير الوضعية على تحقيق تلك المثل العليا، بل إنها في بعض الأحيان أدت إلى تصاعد الظلم والفوضى والاستغلال والعبودية، وخاصةً عندما يتعلّق الأمر بسلطة مُستبدّة. وهذا الأمر يرتبط بالجواهر الذاتي للقانون الوضعي، ومفهومه المعنوي، ولا يتوقّف على الكيفية السليمة التي تتمّ في تنفيذه، باعتبار أن واضع القانون هو نفس الإنسان المتحيّز إلى اعتباراته الخاصة ومصالحه الشخصية، وخضوعه لظروف الزمان والمكان المحدودة، مهما كان هذا الإنسان نزيهاً أو محايداً. ولذا فإن مفهوم العدل هذا لا يكون إلاّ نسبياً وضيقاً، يراه واضع القانون من خلال زاويته البشرية الضيقة. والعدل بمفهومه الشمولي والاستيعابي غير المحدّد وغير المتحيّز، والقادر على توفير تلك الأهداف العليا، لا يتحقّق إلاّ من واضع يمتلك تلك الخصوصيات. ومن هنا يتميّز القانون الإلهي بأنه أقدر على تحقيق العدل والأمن والاستقرار والحرية؛ باعتباره يمتلك الموضوعية المحايدة في التشريع والتقنين». ومن دواعي الأمن والاستقرار الاستقرار النفسي لذات الإنسان. فحاجته إلى الإيمان والفضيلة والعلم والتقوى والتقدّم والأمن والاستقلال والحرية والعدالة والمساواة حاجة ملحة تنطلق من ذاته، لا تُعطى له على شكل هبة ممنوحة له، بينما لا تتوافر هذه الحاجات في القوانين الوضعية، ولا توفّر لها الأعراف والتقاليد، ولن يجدها إلاّ في التشريع الإلهي الناظر إلى هذه الحاجات....

أضيف إلى ذلك طبيعة الإنسان الراضية للإلزام القسري، والحاكمة على سلوكه. فالقانون الوضعي بأحكامه ومفهومه وفق المصطلح الحديث يحمل ذلك المعنى؛ كونه «قواعد ملزمة تنظّم سلوك الأشخاص في المجتمع، على أنه يفهم من

معنى الإلزام به أن له جزاءً مادياً توقعه السلطة العليا في الجماعة». وإذا ما رافقت هذه القوانين سلطة استبدادية - وما أكثرها! - استغلت القانون استغلالاً سيئاً، وجندته لمصالحها، ووضعت موادَّ قانونية تحدّ من حريات الشعوب، وتستغل ثروتها أبشع استغلال، وتتفلّت هي وأتباعها من موادّه، بينما تلزم الشعوب وتحكمها به، ممّا يفقد القانون احترامه لدى الشعوب، فتصبح نظرتهم إلى القانون كنظرتهم إلى واضعيه. وما دام واضعوه مستبدّين فالقانون أداة الاستبداد التي يحكمونهم بها. لذلك يفقد القانون هيئته، وتبقى موادّه حبراً على ورق....

ومن هنا توجّب دراسة الأسس التي يستند عليها استنباط مواد القانون الوضعي. وما دامت أسس استنباط الأحكام الفقهية تمتلك من الثبوت والقدرة والمرونة والقبول ذلك المقدار الكافي لتطبيقها، فيتوجب على القانوني المعاصر أو فقيه القانون أو القاضي المعاصر أن يستند في وضع أحكامه وقوانينه وموادّه إلى مصادر الاستنباط هذه. لذا يجب أن تدرس مواد أصول الفقه الإسلامي وقواعده دراسةً مستفيضة واعية دقيقة في كليات القانون ومعاهده، لا على النحو المعروف اليوم، كدرسٍ عابر لسويغاتٍ غير داخلية في اختصاصه.

فلأصول الفقه أهميّة قصوى للقانونيين، وصلة وثيقة بالقانون وأحكامه، لمعرفة الحكم العامّ من الخاصّ، والمطلق من المقيّد، والمبهم من الواضح. ولتوضيح ذلك نبين التالي:

**أولاً:** رفع التعارض في المواد القانونية، والجمع بين النصوص المتعارضة، وترجيح أحد الأطراف.

**ثانياً:** البحث عن تاريخ التشريع لمعرفة المتأخّر عن المتقدّم؛ للوصول إلى الحكم الناسخ من المنسوخ.

**ثالثاً:** تعتمد صياغة المواد القانونية لغةً فنية دقيقة، بعيدة عن الحشو والتعقيد، وشاملة للنصّ، تحتمّ على القاضي أن لا يحكم بحكمٍ مخالف للنصّ، وتكون واضحة الدلالة، وصريحة المنطوق.

**رابعاً:** توضّح الأركان والشروط والأسباب الموجبة لإصدار الأحكام والقوانين وتفرّعاتها.



### المبحث الثالث: تقنين الفقه وتفقه القانون

إن عملية التجديد أمرٌ مفروغٌ منه في الفكر الإسلامي ما دمنا نعتقد أن التشريع الإسلامي يتمشى مع الواقع المعاش، وله حلول في كلِّ مستحدثات إشكالاته زماناً أو مكاناً. وهذا يدعو إلى حتمية تطوير الشرعية، أي بمعنى تفعيل الاجتهاد لدى المتخصصين في الفقه، المالكين للملكة الاستنباطية...، لا على نحو فتح الباب على مصراعيه دون ضوابط، أو لغير الواجدين للملكة الاجتهاد، وإنما وفق ضوابط وقوانين يلتزمها الساعون إليه في إصدار أحكامهم. وإلا فإنَّ عدم تفعيل الاجتهاد يستوجب جمود الفقه وتحجره؛ لأن ما يستجد من علوم تدخل أحياناً في حياتنا الاجتماعية، وما يستحدث من اكتشافات تتوقف عجلة التطور على تفعيلها، لا بدُّ أن يكون للمشروع الإسلامي رأيٌ فيها، إما رافضاً، أو قابلاً لها، أو مصححاً لبعض جوانبها، وإلا ففي اللارأي واللاأدري إشكالٌ يستغله أعداء الشريعة لصالحهم. ولذلك كان لفقهاء الإسلام ومجتهديه مواقف وآراء في الاستسناخ البشري، وأطفال الأنابيب، والصلاة على القمر، وغيره، من خلال بحوث ودراسات أُودعت هنا وهناك، احتوتها مؤلفات مستقلة أحياناً، وبحوث في مجالات متخصصة أحياناً أخرى، كلّها تتم عن طروح موضوعية بديعة، وملكة علمية رائعة.

وحديثنا عن تقنين الفقه. والتقنين يقصد به على وجه عام «جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجالٍ من مجالات العلاقات الاجتماعية وتبويبها، وترتيبها، وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة في بنود، تسمى (مواد ذات أرقام متسلسلة)، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس»، ويقصد بها تحديد ضوابط سلوكية لروابط اجتماعية بصياغة فنية يستلهم واضعها معطيات دينية، أخلاقية، ثقافية، عرفية، مقيدة بعامل الزمكان، ومشفوعة بقوة وضعها. وهو في موضوع هذه الدراسة «صياغة الفقه في صورة مواد قانونية مرتبة على غرار القوانين الحديثة، من مدنية وجنائية وإدارية، وذلك لتكون منهجاً سهلاً محدداً يمكن أن يتقيّد به القضاة، ويرجع إليه المحامون، ويتعامل على أساسه المواطنون». ولكلِّ جديد من البديهي أن يكون هناك موافقون ومخالفون، ولكلِّ فريق منهم أدلته وحججه. وقد أعرضنا عنها هنا خوف الإسهاب

والإطالة. ولكننا بالمجمل ما دمنا نبحت في عملية تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وفق التخصصات الواقعية للمحاكم الجزائية أو الاقتصادية أو الإدارية، ولحاجة المجتمع إلى هذه التخصصات تبعاً للتنظيم والدقة، وما دام الأمر لا يخرج الأحكام الشرعية عن مسارها، فالداعي إلى ذلك لا غاية له سوى حرصه على تحقيق مجتمع إسلامي ينتمي بأحكامه وتقاليده وأعرافه إلى التشريعات الإسلامية، لا إلى الانتماء الإرثي فقط. والأمر يتطلب تنمية ثقافية يضع لها المتخصصون مساراً يبدأ من الفرد والعائلة، فالمجتمع والنظم السياسية. فهذه حلقات متصلة تشكل سلسلة مترابطة للأمة. وفصل أي حلقة من هذه الحلقات سيؤثر سلباً على مشروع التنمية الثقافية. ولعلّ أول مرتكز لمشروع التنمية الثقافية هذه يستوجب تحديداً للمفاهيم والمصطلحات المتداولة وفق الرؤية الإسلامية لها، لا وفق ما هو متداول اليوم، أي مشروع أسلمة المفاهيم والعناوين والاتجاهات والعلوم. وهذا جزء مكمل لعملية تقنين الفقه.

ومن الجدير بالذكر أنّ أسلمة المفاهيم، أو تدوين الفقه الإسلامي، ليست بالبدعة الجديدة، إنّما هي حركة وعي، لها علماء ومفكرون إسلاميون، تبلورت بشكل واضح في ثلاثينيات القرن العشرين، تحت مسمى (إحياء الشريعة الإسلامية)، بدعوى وجوب تلاقي القانون والأخلاق. وإن الشريعة الإسلامية هي البوتقة التي يتداخل فيها القانون مع الأخلاق. وإن الشريعة الإسلامية اشتملت على أحكام عالمية النطاق، مجردة المفهوم، قابلة للتطبيق. وإنّ عملية تدوين الفقه تستلزم أولاً تحقق مستلزمات التقنيين الأولى، والمتمثلة بخطوات التقنيين.

ثمّ إن «الفقه الذي نطالب بتدوين أحكامه القضائية يتكوّن من مسائل واقعية وافترضية. وكلّ مسألة مستقلة عن آخرتها، من حيث دليلها الذي تستند إليه، من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب والعرف أو غيرها من مصادر الاستدلال المعروفة عند علماء أصول الفقه. كما أن هذه المسائل في غالبها تأخذ الصورة الوصفية لفعل العبد، ممّا يتسبّب في كثرتها وعدم تناهيها.

كما تتصوّر علاقة هذه المسائل بالقاعدة الفقهية أنها تأتي بعدها، بمعنى أن المسائل الفقهية تسبق في الوجود القاعدة التي تجمعها، ومعظم القواعد الفقهية الصغرى ليس لها دليل مستقلّ، بل قيمتها مستندة إلى المسائل التي تدخل تحتها. ولذلك

● مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

فالقواعد الفقهية ليست كلية، بل أغلبية، يستعين الفقيه بها على حفظ أفراد المسائل، لكنه لا يحكم بموجبها على ما يجد لديه من مشكلات، إلا على سبيل القياس على مسألة أخرى من المسائل، التي استقر دخولها تحت تلك القاعدة. فارتباط الفقه بمصادر الاستنباط يجعل أحكامه أكثر دقة، وأدق نتائجاً، ولكنه يقيها محكومة بقواعد فقهية لا تطلق العنان لتلك الأحكام أن تكون عامة لكل التفصيلات الدقيقة، أو القضايا المدرجة، المتشابهة الأغراض، المختلفة الموضوع، كقضية جواز شرب الخمر لمن أشرف على الهلاك عطشاً ولم يجد سوى الخمر، وعدم جواز تناوله لمن أشرف على الهلاك؛ بسبب مرضٍ لا علاج له إلا بالخمر؛ لأن دليل الأولى قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، ودليل الأخرى قوله ﷺ: «من لم تنهه صلاته عن منكروه لم يزد من الله إلا بُعداً».

فإذا أجبنا عن استثناء القضية الثانية بأن قاعدة الضرورات تبيح المحظورات عامة، ولكل قاعدة عامة لا بد من خاص، والقضية الثانية هي إحدى المخصصات، يقال: إن الحديث المروي عن الرسول ﷺ أيضاً يعطينا قاعدة عامة، ألا من تخصيص له...! أو على الأقل دراسة الظروف التي ورد الحديث فيها، أي التوسع في علم (أسباب ورود الحديث)، لعل السبب يكون حاكماً على تخصيص الحديث، لا عموماً. أما المادة القانونية فتخلو من حاكمية كهذه، وإنما قواعده عامة تدرج تحتها تفصيلات كل المواضع التي تدرج تحتها أو تتشابه معها في الصور.

«وهذه السمة العامة في المواد القانونية هي التي تجعل القانونيين يختلفون في تفسير المواد، وتجعل القضاة أيضاً يختلفون في فهمها، ويضطرون أحياناً إلى البرهنة على صحة فهمهم بما يتناسب واتجاهاتهم من الكتب التي اعتنت بتفسير القانون. يضاف إلى ذلك أن المادة القانونية هي دليل بذاتها، وحين يخرج القاضي عنها؛ لأي سبب من الأسباب، فلا بد أن يستدل لخروجه بمادة أخرى من مواد القانون». ولكننا قد نجد الجواب بالفارق بين أحكام الفقه ومواد القانون بإعذار الفقيه كونه محكوماً بطبيعة الفقه المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقيم والأخلاق؛ كون مقاصد أحكامها تتبع نظاماً أخلاقياً يرنو إلى عدم التعدي أو إلى إفساد المجتمع. وإذا وافقنا القائلين بأن الأحكام الشرعية تتبع المصالح والمفاسد، وأن المصالح والمفاسد هذه

وفق المفهوم الإلهي المحدد لها، والذي لا يتأثر بخلفيات الزمان أو المكان أو الأعراف...، إذا وافقنا ذلك فإننا سنجد أنفسنا مرغمين باتباع تلك الأحكام على نحو الإلزام، حتى وإن رأينا عدم قناعتنا بالعدر؛ وذلك لتأثرنا بالظروف المكانية أو الزمانية أو المؤثرات الخارجية الأخرى، ورغبتنا في تبعية الأحكام لظروفنا أو مفهومنا القاصر عنها....

بينما لا نجد العذر في مواد القانون الوضعي، التي تدعو أحياناً إلى الاستبداد والدكتاتورية، أو تلك التي نرى فيها أنها لا تمثل العدالة الاجتماعية؛ كون الواضع لها يعيش الظروف التي نعيشها نحن من ملابسات الزمان أو المكان أو الأعراف والتقاليد، لذا توجب أن تنظر مواد القانونية إلى تلك الملابسات. ثم إن حكماً بجائية بعض هذه المواد يتأتى من ظننا بأنها إنما ترنو إلى مصالح السلطة التي وضعت هذه المواد القانونية، وهذا الأمر تفرضه فلسفة تلك السلطة التي تؤمن بها، وتريد أن تطبقها قسراً على فلسفات الشعب الذي تحكمه. «وبما أن القانون الوضعي قد فصل نفسه عن الأخلاق والدين وقيم القانون الطبيعي فإنه يجد صعوبة كبيرة في إقناع المحكومين بضرورة الالتزام الطوعي والإرادي بالقانون، لذلك فإنه يعتمد على الإكراه المادي، لذلك فإن القانون الوضعي يعتمد في ضبط سلوك الأفراد على القوة المادية التي تظهر ممثلة بالإكراه البدني بشتى الأشكال. ومن المؤكد أن القوة المادية وحدها لا تستطيع حفظ النظام الاجتماعي؛ وذلك لطبيعتها الغريبة، فهي تستبدل بالعلاقات الاجتماعية علاقات آلية، والحقيقة أن المغالاة في استعمالها معناه أن النظام الاجتماعي قد تصدّع».

ولا يبتعد الفقه الإسلامي كثيراً عن دستورية تحكمه. فالقرآن الكريم والسنة المطهرة تعتبر بمثابة الدستور. فقد وضعت الآيات القرآنية وأحاديث المعصومين أسساً عامة وقواعد كلية، وضعت إطاراً أخلاقياً حددت به العقل البشري من الانفلات في ضوء مستجدات المسائل، والظروف التي تحيط به، وتركته له مساحة يتحرك بها، دون المساس بالثوابت، أو الخروج عن دائرة المسموح به.

قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. والحقيقة التي يجب التأكيد عليها أن عالم الدنيا لا يمثل غاية في حد ذاته، إنما هو ممر ومعبّر

● مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

مؤقت في انتظار الآخرة. ومن هنا يتحتم أن يكون التشريع الديني خاضعاً لكليات الشرع الإسلامي. وإن ظهر عجز أو تأخر عن مواكبة الوقائع والأحداث فيجب أن تفتح أبواب التأويل، وتبسط أدوات الاجتهاد، للوصول إلى الأحكام الصالحة. وإذا ما استقرأنواع الأحكام التي تضمنها القرآن الكريم، واحتوتها السنة المطهرة، فإننا نقف على ثلاثة أنواع من هذه الأحكام:

١. أحكام اعتقادية.

٢. أحكام خلقية.

٣. أحكام عملية.

وهذه الأنواع تحدّد للإنسان علاقته بربه أولاً، ثمّ تحولّها إلى علاقة رابطة بين تلك العلاقة وعلاقته بالإنسان الذي يتعايش معه... لذلك فإن الشريعة تستند إلى مرتكزات ثلاثة أيضاً.

١. الفكر. والذي يتمثّل بالاعتقاد بأصول الدين، والإقرار بها.

٢. العبادات. وهذه تتمثّل برموز تعبّر عمّا يحمله من عقائد وفكر.

٣. الأخلاق. وهي بمثابة السلوك الذي تقصده الرموز التي قام بها.

فإذا ما اشتركت هذه الثلاثة معاً عند المكلف يكون طريق نجاته مضموناً أو ربما مضموناً إن شاء الله تعالى....

أما القانون الوضعي فتتطلق موادّه هي الأخرى من دستور الدولة، التي تكون بمثابة موادّ أساسية عامّة تعطي القواعد والكلّيات، دون التفاصيل الدقيقة والتفريعات. ولكنّ القانون يفتقر إلى العلاقة الرابطة بين ذات الإنسان وخالقه، بل ربما تناقض بعض موادّه تلك العلاقة. عندما لا تتماشى موادّه مع معتقدات الفرد، أو يسمح لبعض المحرّمات، فإن الفرد يعتبر ذلك بمثابة انتهاكٍ لتلك العلاقة، فيعيش في حالة تناقض بين الإذعان لما يعتقد أو الإذعان بما يفرض عليه أن يلتزم. وهذا الأمر يعدّ من أخطر الويلات على القانون وتطبيقه.

لذلك فإن المشرّع للقانون والقانوني يجب أن يأخذاً بنظر الاعتبار هذه المسألة الشائكة بالنسبة لهما؛ كونهما يصنعان موادّ قانونية لشعوب اختلفت فيهما الاعتقادات

الإجتاه والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٧٧

وتباينت الأديان.... بينما يضع الفقه الإسلامي تفصيلاته لتلك العلاقات، ويحدد موقفه منها، انطلاقاً من عالميته وموسوعيته وشموله واستمراريته.

#### المبحث الرابع: (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً لتقنين الفقه

وإذا كان لا بُدَّ من إعطاء نموذجٍ حيٍّ قابلٍ للتطبيق على ما تقدّم من قولنا فإنه (مجلة الأحكام العدلية)، التي أعدتها لجنة متخصصة من العاملين بالفقه والمتخصصين بالقانون في عام ١٨٦٩م، وأقرّت الدولة العثمانية تطبيقها، واعتبرتها القانون الذي تعمل محاكمها فيه في عام (١٨٧٦م). وقد احتوت (١٨٥١ مادة قانونية)، ثم أقرّت للتدريس في كليات الحقوق، حتّى بعد انهيار الدولة العثمانية. وبحقّ يعدّ هذا العمل أولّ تقنين في العصر الحاضر للشريعة الإسلامية، تلّثها محاولات أخرى من هنا وهناك.

وقد قُسمت المجلة وفق المنهج القانوني وتقسيمات موادّه.

فأفردت لقانون الإجراءات المدنية أسسه، ثمّ لقانون الأراضي ضوابطه، ثم قنّنت للأحوال الشخصية أحكامه، وغيرها... ولكنّ المجلة هنا وإن كانت خطوة في طريق التقنين، لم تسبقها محاولة أبدع منها، فقد اقتصرّت بأحكامها وتشريعاتها على المذهب الحنفي، المذهب الذي تدين به الدولة العثمانية آنذاك، إلّا قليلاً جداً من الأحكام التي لم يتطرّق إليها فقهاء المذهب الحنفي.

وهذا الأمر بطبيعته يفتح لنا ثغرة في عالم التطبيق؛ لتعدّد المذاهب في الفقه الإسلامي، فيترك للقاضي مساحةً - إن كان لا يدين بالمذهب الحنفي - يخرج من خلالها عن دائرة التطبيق، وعدم قناعة المتخاصمين أيضاً بتطبيق العدالة. أضف إلى ذلك أنّ العصر الذي دعت المجلة إلى تطبيق أحكامه بعيداً جداً عن عصر الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ). وقد تعترض التطبيق إشكاليات مستحدثة جديدة، تستوجب فتاوى واضحة، تستند إلى أسس رصينة، وإلى مصادر الاستنباط الإسلامي الرصينة، ممّا يجعل قوانين المجلة قاصرة عن مسايرة العصر، وحلّ إشكاليّاته. ولذلك نستطيع أن نسجّل على المجلة نقوداً تنحصر في ثلاثة اتجاهات:

• مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

### الأول: مصادر مجلة الأحكام العدلية

فقد اقتصرَت المجلة في أحكامها على القرآن الكريم وعموميات أحكامه، وعلى الحديث الشريف، ووفق مذهب الإمام أبي حنيفة وفقهاء المذهب الحنفي، مثل: أبي يوسف القاضي، وابن نجيم المصري صاحب كتاب (الأشباه والنظائر)، وأبي سعيد الخاوي صاحب (الحاشية على كتاب الدرر في شرح الغرر). وقد استندت المجلة في بعض أحكامها إلى المذاهب السنية الأخرى، ولكنني أظن أن ذلك كان عندما تتوافق بأحكامها مع اتجاهات المذهب الحنفي.

### الثاني: التوجّهات المذهبية للمجلة

تأثرت المجلة بالاتجاه السياسي للدولة التي اعتمدتها. وما دامت الدولة تتبنى المذهب الحنفي اقتصرَت موادّها القانونية على اتجاه المذهب الحنفي وأحكامه، ممّا يؤثّر في المنهج الفقهي الدقيق الذي لا يحتكم إلى أيّ اتجاه سياسي أو اجتماعي... فإن النظام القضائي في الإسلام لا يخدم الفلسفات الوضعية، ولا مطامع الحكام أو سلطاتهم، بل على العكس من ذلك هو يحدّ من سلطتهم؛ توجّهاً للعدالة. ثم إن الاستجابة للتطبيق وفق مذهب واحد في عالم تتناوله المذاهب والطوائف تكون ضعيفة، الأمر الذي دعا العاملين في الفقه من المذاهب الإسلامية الأخرى، وكذلك رجال القانون الوضعي، إلى مراجعة بعض الأحكام والمواد التي وردت فيها، فألف الشيخ محمد قدوري باشا كتاباً أطلق عليه اسم (مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان)، وقد انسجم الكتاب مع الفقه الحنفي.

وأعقبه الأستاذ الدكتور السنهوري، ثم الشيخ محمد عامر، الذي قنن الفقه المالكي على هيئة مواد قانونية.

وقد أعقب هؤلاء المستشرق الإيطالي (سانتيلا)، الذي صاغ المذهب المالكي على شكل مواد قانونية وضعها في (مجلة الالتزامات والعقود التونسية)، عام ١٩٠٦م. واستدرك الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء على موادّها القانونية وفق مذهب أهل البيت (عليه السلام). والتي سنتحدث عنها بشيء من التفصيل في المبحث الخامس من هذه الدراسة.

### الثالث: منهج مجلة الأحكام العدلية

عملت المجلة بالقوانين الشرعية والوضعية، ووازنت بين موادّهما؛ حتّى يتيسر للقضاة مراجعة الأحكام الشرعية وفق لغتهم القانونية، فجئبتهم الدولة العثمانية آنذاك صعوبة الغوص في مصادر الفقه وأدلة استنباطه. وبهذا أنشأت المحاكم النظامية، فأمر السلطان العثماني تأليف لجنة أطلق عليها «مجلتي جمعيتي». باللغة التركية. أي (المجلة الجامعة)، وكان عدد أعضائها سبعة، غايتها تأليف كتاب يجمع المعاملات الفقهية التي تتوافر على سهولة التطبيق، واحتواء الأقوال المختارة. وبهذا سارت المجلة التي احتوت. كما ذكرنا. على القانون المدني للدولة العثمانية، ولكنه مصبوغ بالفقه العام، وبهذا فقد قننت الدولة العثمانية قواعد وفتاوى الفقه الإسلامي الذي تؤمن به على شكل موادّ لا تبتعد كثيراً عن القوانين الوضعية؛ ليسهل على القضاة الوصول إلى الأحكام الشرعية من خلالها، وفق لغة قانونية يفهمونها. وأحكام المجلة منسجمة. بمعظمها. أو مستمدة من القرآن، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، ومن الحديث الشريف، كما في قوله: «لا ضرر، ولا ضرار». وكان لهذه المجلة فضل كبير على رجال القانون، حيث جعلت الأحكام الشرعية والفقه الإسلامي في متناول أيديهم.

ولذا تداعى إلى شرحها أتراك وعرب، مسلمون ومستشرقون، مثل: مسعود أفندي، وسليم اللبناني، والسيد يوسف أصاف، وعلي حيدر، وكذلك محمد طاهر الأتاسي، ومحمد سيد المحاسني، وأحمد الزرقا الحلبي، والأستاذ منير القاضي، وعبد الستار القسطنطيني، والشيخ حمود حمزة، ومنهم: الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.

وقد تصدّى للمجلة الفقهاء والشرّاح والناقدون، بين مؤيّد ومخالف، وبخاصة في المراكز الدينية، كالنجف الأشرف، وقم المقدسة، والأزهر الشريف، والزيتونة، والقيروان، فضلاً عن المدارس الحقوقية الكثيرة، ومنها: مدرسة الخديوي، التي أسّسها عام (١٨٧٧م)، والتي درّست قواعد الشريعة الإسلامية مقابل القوانين الوضعية. وبالمقابل نشأت تيارات تطالب المجلة بالعودة في بعض أحكامها إلى أحضان الأحكام الشرعية، بدلاً من الأحكام الوضعية.



• مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

### المبحث الخامس: (تحرير المجلة)، للشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (تطبيقاً لتقنين الفقه في مدرسة أهل البيت عليه السلام)

كان الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م) من الذين شرحوا مجلة الأحكام العدلية، وعلق عليها، ونقد بعض بنودها، وأضاف إليها دراسةً علمية رصينة، واستدرك على أحكامها وفق مدرسة أهل البيت عليه السلام. فجاءت بحق أول دراسة في مجال تقنين الفقه الإسلامي في هذه المدرسة، وعلى نهج (مجلة الأحكام العدلية)؛ لأنها - كما يقول الشيخ في مقدمته عنها - «تضمنت فقهاً قانونياً، وقانوناً فقهياً».

ولا نريد هنا أن نستعرض كتاب (تحرير المجلة)، أو نسهب في البحث فيه؛ لأنه يتطلب دراسةً، بل دراسات واسعة فيها. ولكتنا سنقصر حديثنا عنها على أربع محاور، نكتفي فيها بالإشارة والتلميح، بدلاً من الإسهاب والتوضيح. وهذه المحاور الأربعة هي:

#### ١- سبب التأليف

وقد أورد الشيخ آل كاشف الغطاء سبب تأليفه (لتحرير المجلة) في مقدمة كتابه بما نصّه: «تكرّر عليّ الطلب من بعض الشباب المهذب من طلاب الحقوق أن أكتب وجزياً في الأحوال الشخصية والمعاملات المالية على طريق فقه الإمامية. ثم إن كتاب (تحرير المجلة) قد ضمنه الشيخ آل كاشف الغطاء آراء المذهب الإمامي، مقارنة بما جاء عن المذاهب الإسلامية الأخرى. لذا غدا الكتاب من مصادر الفقه المقارن، فأعطى للقاضي مساحةً أوسع لاختيار المادة القانونية وفق مذهبه أو مذهب المتخاصمين. وهذا يكون أقرب للقبول منهم إنْ اشترطوا هم ذلك، ويكون ملزماً لهم بالانصياع إليه».

ولأهمية كتاب (تحرير المجلة) فإنّ (المجمع العلمي العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية) قد اختاره المصدر المعوّل عليه، وأوكل مهمة تحقيقه إلى الشيخ الجليل (محمد الساعدي)، فبذل في تحقيقه جهداً كبيراً يشكر عليه، وأوكل مهمة

الإشراف على التحقيق للشيخ محمد مهدي الآصفي، فكاننا نعم التحقيق ونعم الإشراف.

وقد تضمّن الكتاب (تحرير المجلة) استدراكات الشيخ آل كاشف الغطاء وتهذيباته ومقارناته لما جاء في مجلة (الأحكام العدلية) وفق المذهب الإمامي. فسُلّط الأضواء على ما تفرّد به الفقه الإمامي من حلول الإشكاليات المحدثّة المعاصرة وفق (الاجتهاد العقلي)، الذي تمسّكت به مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، متوخّياً بهذا العمل المقارن أن يوضح ما للاجتهاد عند الإمامية من مرونة حيّة اختصّ بها فقهم، يتماشى ومتطلّبات كلّ عصر، والقدرة على تصويب الآراء وإصدار الأحكام.

## ٢- خصائص كتاب (تحرير المجلة)

يبدو لي من خلال مراجعة (كتاب تحرير المجلة) أن الشيخ قد وازن بين الفقه الإمامي وفق المذاهب الإسلامية الأخرى. وقد سار على خطى شراح المجلة الذين سبقوه، أمثال: (ابن نجيم المصري).

وقد أضاف الشيخ آل كاشف الغطاء أكثر من ثلاث وعشرين قاعدة فقهية، منها: «الدواعي لا تغيّر الأسباب؛ وكلّ وقف زال جاز بيعه».

ويرى الشيخ أن مجلة «الأحكام العدلية» تحتاج إلى تنقيح وتحرير وتوضيح بعض قواعدها والفروع، وقد أدرج غرضه في كتابة (تحرير المجلة) لحلّ المشاكل ومقارنة موادّها بموادّ فقهية أخرى عند المذاهب الأخرى. وأشار إلى موادّ مذهب الإمامية فيها. ومن الملاحظ الواضح أن الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء لم يقلّل شأن علماء المذاهب الإسلامية الأخرى، وإنما كان يلتمس العذر لهم في ما يذهبون إليه، مستنداً إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة الواردة عندهم.

## ٣- نماذج من آراء الشيخ آل كاشف الغطاء في (تحرير المجلة)

ومن جملة آراء الشيخ آل كاشف الغطاء في تحريره لموارد مجلة الأحكام العدلية أنّه عرّف (المال) بأنه «مدار العقود والمعاملات... وهو حقيقة اعتبارية ينتزعها العقلاء من الموجودات الخارجية».

• مصادر الاستنباط بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (مجلة الأحكام العدلية) أنموذجاً

وعرّج الشيخ على اختيار الناس للذهب والفضة وسائر المعادن، والورق المطبوع، واعتبروا ذمة الرجل العاقل الرشيد مالاً، والذمم عند الفقهاء (مال)، حالها حال المعادن. لذا قسّم علماء الفقه ورجال القانون والاقتصاديون المال إلى نوعين:

**الأول:** مال عيني، ويقصدون به النقود والمعروض.

**الثاني:** مال اعتباري، وهو ما في الذمم، يضبطه العقد الذي يعنون به الالتزام.

### ٤- المصادر المعتمدة في (تحرير المجلة)

فقد اعتمد الشيخ آل كاشف الغطاء في كتابه (تحرير المجلة) على مصادر ومراجع استقصى منها معلوماته، وأودعها كتابه، واستند إلى مصادر الاستنباط المعتمدة في آرائه واجتهاداته الخاصة، ومن أهمّها: القرآن الكريم؛ والسنة المطهرة.

وأحاول عرض أهم المصادر التي اعتمدها، وذلك حسب المسار التاريخي لها:

١. شرائع الإسلام، للمحقق الحلي (٦٧٦هـ).
٢. تبصرة المتعلّمين، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ).
٣. القواعد والفوائد، للشهيد الأول محمد بن مكّي العاملي (٧٨٦هـ).
٤. تمهيد القواعد، للشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (٩٦٥هـ).
٥. عناوين الأصول، لمير عبد الفتاح المراغي (١٢٥٠هـ).
٦. العروة الوثقى، للسيد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ).

ولم يكتفِ بمصادر الإمامية هذه المتقدّمة، وإنّما اعتمد على مصادر مدرسة الجمهور؛ ليوازن بين الآراء، ويعرض آراء المذاهب الأخرى، مثل:

١. الجامع الصحيح، لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ).
٢. الأشباه والنظائر، لابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ).
٣. كنز العمال، للمتّقّي الهندي (٩٧٥هـ).

فضلاً عن كتب الحديث والفقه الأخرى المعتمدة لديهم.

## المصلحة

### بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

أ. د. منى أحمد أبو زيد (\*)

#### تمهيد

تُعَدّ المصلحة هي الدافع الأول للنشاط الإنساني في كلّ مجالات الحياة. فكلّ ما يسعى إليه الإنسان من فكرٍ أو عمل يرجع في حقيقته إلى دافع خفيّ هو المصلحة. وهذا الدافع لا يتوقّف عند غاية الفرد، وإنّما هو ما تسعى إليه أيضاً الجماعة. فالكُلّ يسعى في الحياة بحثاً عن المصلحة، سواء كانت فردية أو جماعية، مادية أو معنوية، دنيوية أو أخروية.

إلاّ أن المذاهب العقلية قد نظرت إلى المصلحة بما يخالف المصلحة كما حدّتها التشريعات الإلهية. فالمصلحة بالمنظور العقلي محدودة بحدود الزمان والمكان، وأيضاً بحدود عقل الإنسان ورغباته، في حين أن للمصلحة كما حدّتها الشرائع الدينية مفهوماً مختلفاً، وكذلك نطاقاً مختلفاً.

وفي هذه الدراسة الموجزة سنحاول أن نرصد أوجه التشابه والاختلاف بين تصوّر الفقه الإسلامي للمصلحة، وبين تصوّر «روسكو باوند»، أحد روّاد الفكر القانوني الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية.

ونعرض هذه المقارنة من خلال ثلاثة مباحث:

**الأوّل:** المصلحة في الفقه الإسلامي.

**الثاني:** المصلحة عند روسكو باوند.

---

(\*) أستاذة الفلسفة في كلية الآداب - جامعة حلوان. من مصر.

الثالث: عقد مقارنة بين المصلحة في الفقه الإسلامي وعند روسكو باوند.

### المبحث الأول: المصلحة في الفقه الإسلامي أولاً: الأساس الشرعي لنظرية المصلحة في الفقه الإسلامي

اهتمت الشريعة الإسلامية بوضع النظم والقوانين الصالحة لحياة الفرد وحياة الجماعة. وهذه النظم وتلك القوانين إنما وضعت للناس جميعاً في إطار واحد في المعاملات بما يحقق مصلحة الإنسان في جميع أحواله وشؤونه، لا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم. وقد اصطلح علماء الإسلام على تسمية هذه النظم بـ «الفقه الإسلامي»، أو «التشريع الإسلامي». والمشتغلون به هم «الفقهاء».

فقد تناول الإسلام تنظيم حياة المسلمين في كافة جوانبها الدينية والدنيوية. فهو نظامٌ روحيٌ مدنيٌّ معاً، لا يفرق بين أمور الدين والدنيا، ومن ثم اشتمل على الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات والعلاقات الأسرية والسياسة الشرعية وغيرها.

ولم يفارق النبي ﷺ هذه الحياة إلا بعد أن تكامل بناء الشريعة بالنص الصريح على الأسس والكليات: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (المائدة: ٣). وهو وإن لم يترك لأصحابه فقهاً مدوناً، إلا أنه ترك لهم جملةً من الأصول والقواعد الكلية. ومن هذه الأصول فكرة «مراعاة المصلحة»، حيث إن أساس الشريعة قائمٌ على مراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة. وهذا ما أكدّه الإمام «ابن القيم» (٧٥١هـ) بقوله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها، ورحمةٌ كلها، ومصالحٌ كلها، وحكمةٌ كلها. فكل مسألة خرجت عن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما أكدّه الإمام «الشاطبي» (٧٩٠هـ) قائلاً: «إن من المقدمات الكلامية المسلمة أن وضع الشرائع إنما هو لمصلحة العباد في الآجل والعاجل معاً»<sup>(٢)</sup>.

فما استقرّ عليه الأمر عند علماء الشريعة أن المصلحة هي الغاية والمقصود الذي بُني عليه التشريع الإسلامي، فكانت المصلحة محلّ اهتمامهم، واعتنوا بدراساتها، وبدأوا بالبحث عن أصولها في مصادر التشريع المختلفة. ولكننا لن نعرض هنا - لكل

المصادر، وسنكتفي ببيان أصل المصلحة في مصدرَي التشريع الأساسيين، وهما: القرآن؛ والسنة.

## ١- الكتاب الكريم

وهو القرآن، فإنه الأصل في التشريع الإسلامي، وهو الحجة الكبرى والمرجع الأول. ومن يستقرئ نصوص التشريع القرآني يتبين له مدى مراعاته لمصالح العباد في مختلف جوانبها، فوضع الأحكام الأساسية والمبادئ العامة دون تفريع أو تفصيل، حتى يكون في مقدور العلماء - في كل عصر وفي كل مصر - أن يضعوا من الفروع والتفصيلات ما يتلاءم مع ظروف مجتمعاتهم، ويحقق مصالح أممهم. وفي القرآن آيات كثيرة نصت على اعتبار مصالح العباد في تشريع الأحكام إجمالاً وتفصيلاً.

أما إجمالاً فالآيات كثيرة، ومنها: قوله تعالى في تعليل رسالة محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). فالمصلحة من إرسال الرسل بالاديان هي الرحمة بالعالمين.

أما تفصيلاً فقد وردت آيات لتعليل أحكام جزئية بمراعاة المصلحة في هذه التشريعات، ومنها: قوله تعالى في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩). فقد أبان أن مصلحة العباد في القصاص، وهي العلة التي بسببها أمر به. وفي كثير من المواضع يأمر القرآن بالشيء مبيناً مصلحه، أو يحرم الشيء مبيناً مفسده المترتبة على فعله، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

وما هذه إلا بعض الآيات التي ذكر فيها التشريع برعاية مصالح العباد. والمستقرئ لنصوص الكتاب يجد من الآيات ما لا حصر له، وتتحدث كلها عن تعليل الأحكام الشرعية برعاية المصالح<sup>(٣)</sup>، مما يؤكد أن غاية الشارع هو رعاية مصالح العباد، ودرء المفساد عنهم. وفي هذا توجية إلى أن أحكام الشرع تدور مع مصالح العباد، وعلى الفقهاء عند الإفتاء أن يراعوا هذه الغاية.

## ٢- السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ

والسُّنَّةُ تلي الكتاب في مصدرية التشريع. وما ورد فيها من أحكام لا يعدو أن يكون واحداً من ثلاثة: إما أن يكون مقررًا لحكم شرعه القرآن؛ أو مفسراً له؛ أو منشأً لحكم سكت القرآن عن تشريعه.

فأما ما سنَّه الرسول ﷺ مما هو تقرير لما شرعه الله في القرآن فإنه لا يختلف عما شرعه الله في القرآن من حيث مراعاة مصالح العباد.

والنوعان الآخران - وهما: المبيّن للمراد من النصّ القرآني؛ أو المنشئ لحكم سكت عنه القرآن - فإما أن تدل القرينة القاطعة على أن الحكم الوارد بها مراعى حال البيئة الخاصة بزمان التطبيق، فيكون تطبيقاً أو تشريعاً زمنياً؛ أو لا تقوم القرينة القاطعة على ذلك، فيكون تشريعاً عاماً.

وقد أشارت السُّنَّةُ إلى تعليل الأحكام برعاية المصالح<sup>(٤)</sup>، ونصّت على ذلك كثيراً، مما يدلّ على ابتغاء الشريعة بمصدريّها الأساسيين رعاية مصالح العباد. وهذان هما الأصلان العظيمان - القرآن والسُّنَّةُ - اللذان بُني عليهما التشريع الإسلامي. ورعاية المصالح تتمثّل في أفعال السلف الصالح. ففي أعمالهم ما يؤكّد على وضع مصالح الأمة نصب أعينهم في ما اتَّبَعُوهُ أو أمروا به. ومن ذلك: ما أمر به «أبو بكر» (رضي الله عنه) من جمع للقرآن بعد موت كثير من حفّظته في موقعة اليمامة. وهو أمرٌ لم يفعله النبي ﷺ، وذلك بعدما بدا له من الخير والمصلحة للإسلام.

وهذا ما دفع كذلك «عمر بن الخطاب» (رضي الله عنه) إلى إيقاف حدّ القطع عن السارق في عام المجاعة، وإلى وضع الخراج، وإنشاء الدواوين، وتمصير الأمصار؛ مراعاة لمصلحة الأمة.

وأيضاً ما قام به «علي بن أبي طالب» (رضي الله عنه) من تضمين الصنّاع ما يدعون تلفه إذا لم يقيموا الدليل على تلفه بغير سببٍ منهم، حيث قال: «لا يصلح الناس إلّا بذلك»<sup>(٥)</sup>. وعلى هذا المنوال سار التابعون والأئمّة المجتهدون.

## ثانياً: ملامح نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي

المصلحة لغةً مصدرٌ بمعنى الصلاح. والمصلحة مفرد المصالح. والاستصلاح ضدّ

أما فقهاء الإسلام فقد حدّدوا المصلحة في المنافع والخيرات والحسنات والنعم الظاهرة والباطنة، الروحية والعقلية والبدنية، العائدة على الإنسان بكل ما يصلح أوضاعه، ويقيم أحواله، وفق مقاصد الشارع في الدنيا والآخرة.

يرى «الإمام الغزالي» (٥٠٥هـ) أنّ المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، غير أنّه يقول بعد هذا: «ولسنا نعني بها ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهي: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم.. فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة»<sup>(٧)</sup>.

ويُعرّف «الخوارزمي» المصلحة كما عرّفها الغزالي، لكنّه يضيق الدائرة، فيقول: هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق.

ويُعبّر «العزّ بن عبد السلام» (٦٦٠هـ) عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ، والنفع والضرّ، والحسنات والسيئات؛ لأنّ المصالح كلّها خيور نافعات حسنة<sup>(٨)</sup>.

أما «الطوفي» (٧١٦هـ) فيُعرّف المصلحة لفظاً وحداً، فيقول: «أما لفظتها فهي مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يُراد ذلك الشيء له... وأما حدّها بحسب العرف فهي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة»<sup>(٩)</sup>.

ومن الممكن استتباط بعض الحقائق اللازمة للتعريفات السابقة. وتلك الحقائق هي:

**الأولى:** إن المصلحة - كما عرفت - ليست هي الهوى، أو الشهوة، أو الغرض الشخصي. ويؤكد ذلك قول الغزالي حين يقرّر أنّها المحافظة على مقصود الشرع.

**الثانية:** إن دفع المفسدة كجلب المنفعة، كلاهما سواء في أن كلاهما تشمله كلمة «المصلحة». ولا ينقض هذا باقتصار «الخوارزمي» وهو بصدد تعريفه السابق أن «المصلحة دفع المفسدة»؛ لأنّ المحافظة على مقصود الشرع يتبادر منها لأوّل وهلة ذلك الجانب الإيجابي الذي يتضمّن في جلب المصلحة. ولعلّ هذا التبادر هو السرّ في أنّه قد صرّح بدفع المفسدة؛ ليدخله ضمن المراد، لا ليقيد المراد به.



● المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

**الثالثة:** إنّ كلّ مصلحةٍ قد ظفرت برعايةٍ من الشارع لها؛ ضرورة أن المصالح جميعاً متّصلة - من قريبٍ أو بعيد - بحفظ خمسة أصول، هي: الدين، العقل، النسل، المال، النفس. وهي ما توضع تحت مرتبة المصالح الضرورية.

والمصالح التي تقوم عليها الشريعة ثلاثة أنواع: مصالح ضرورية؛ ومصالح حاجية؛ ومصالح تحسينية.

**والمصالح الضرورية** هي التي تتوقّف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلّت الحياة في الدنيا، وفات النعيم وحلّ العقاب في الآخرة.

**والمصالح الحاجية** هي الأمور التي يحتاج إليها الناس لرفع المشقة ودفع الحرج والضيق عنهم، بحيث إذا فقدت لا تختلّ بفقدانها حياتهم، بل يصيبهم حرج ومشقة لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقّع في فقد الضروريات. ومن أجلها شرّعت الرُّخص المخففة، كقصر الصلاة الرباعية للمسافر، والفطر في رمضان لذوي الأعذار المذكورة في نصوص القرآن الكريم.

**أما المصالح التحسينية** فهي من قبيل: الأخذ بمحاسن العادات، وما تقتضيه مكارم الأخلاق. ومن أمثلتها: ما شرّعه الإسلام من أنواع الطهارات، وآداب المأكّل والمشرب، وغيرها.

وللعلماء في اعتبار المصلحة وعدم اعتبارها مذاهب ثلاثة:

١. المنع مطلقاً.

٢. الجواز بشروط.

٣. الجواز مطلقاً.

وأعتقد أن الخلاف بين هذه المذاهب ليس في كون الشريعة تهدف إلى تحقيق مصالح العباد أم لا، وإنّما الخلاف في اعتماد المصلحة دليلاً من الأدلّة الشرعية، وعلاقة المصلحة بالنصوص الدينية، وأيّهما يتقدّم؟ إن مذاهب الفقه الإسلامي جميعها في موضوع المصلحة تعدّ - في نظرنا - مدرسة واحدة، رائدها الرسول ﷺ، ودستورها الكتاب والسنة. فالشريعة واحدة، ولا يغيّر من ذلك وجود مذاهب فرعية.

إن الفقهاء جميعاً يتفقون على اعتبار المصلحة في الشريعة الإسلامية، وأن الشريعة جاءت لمصالح العباد. ولكنهم يختلفون بعد ذلك:

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٨٩

فمنهم مَنْ يرى أن المصالح كلها جاءت بها النصوص بالنصّ، أو بيان الأصل، وهؤلاء يقولون: إن النصوص كاملة، فلا تعتبر المصلحة إلّا إذا كان لها شبيهة معين اعتبره الشارع بالنصّ عليه. ومن هؤلاء: الشافعية والحنفية في الجملة. ومن الفقهاء مَنْ اعتبر المصلحة إذا كانت من جنس المصالح التي اعتبرها الشارع في مجموع نصوصه وأحكامه، لا في نصّ معين. وهؤلاء هم الذين أخذوا بالمصلحة المرسلّة، وهي المصلحة التي لا يشهد لها نصّ بالإبقاء أو الإلغاء، ولكِنَّها من جنس المصالح المعبّرة. وهؤلاء هم: المالكية، والحنابلة، والزيدية. ويشترطون في هذه المصلحة ثلاثة شروط<sup>(١)</sup>:

**أولّها:** أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع.

**وثانيها:** أن يكون في الأخذ بها دفع حَرَج، أو في تركها حَرَج.

**وثالثها:** أن لا تعارض نصّاً قطعياً الدلالة.

والقسم الثالث من الفقهاء يأخذ بالمصلحة المجردة، من غير أن يشترط فيها الشروط السابقة. ولا نعرف أحداً أخذ بذلك إلّا «الطوفي».

ولمّا كانت حكمة الله اقتضت أن لا تتال المصالح والملاذ الأعلى إلّا على حساب شيء من راحة الإنسان، ومراعاة المصالح تقتضي تقديم الأهمّ منها على ما هو دونه، كان هناك ميزان لترتيب هذه المصالح حسب درجات أهمّيّتها في نظر الشارع، وليس بنظر الإنسان. وهذا ما يؤكّده قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٩).

إن المصالح بأقسامها الثلاثة - الضرورية؛ والحاجية؛ والتحسينية - وإن كانت مبثوثة في جميع أبواب الشريعة وأدلّتها، وكلّها واجبة الحفظ، فإنها ليست في مستوى واحد من الأهمّيّة، ولا في مرتبة واحدة من الاعتبار، بل هي متفاوتة التفاضل، بحيث إن بعضها أعظم من بعض، ومتكاملة، بحيث إن بعضها متوقّف على بعض. لذلك وجب النظر فيها بحسب ما هي عليه من الأولوية الشرعية، والأرجحية الاعتبارية. فالأمور المتعلّقة بالمصالح الضرورية ليست كالأمور المتعلّقة بالمصالح الحاجية، ولا التحسينية. بل إن المصالح الضرورية ليست على وَزْنٍ واحد.

فإذا تعارضت مصلحة كلّ الدين مع مصلحة كلّ باقي المصالح، كأن

● المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

تصبح أصول الدين وأركانها كلها عرضةً لزوالٍ، ففي هذه الحالة يكون حفظ الدين أولى من كل شيء، وإن أدى الأمر في النهاية إلى التضحية بجميع المصالح الأخرى، كما هو واضح في مسألة الجهاد. فكل شيء يخصص حكمه من أجل حماية الدين. وهذا بخلاف ما إذا تعارضت مصلحة جزئي الدين ومصلحة كلي النفس أو العقل أو النسل أو المال، فإن كلية هذه المصالح أولى بالتقديم، كما هو واضح من مشروعية الرخص.

وإذا تعارضت مصلحة نفس واحدة ومصلحة نفوس كثيرة فإن مصلحة النفوس الكثيرة تتقدم.

وهذا التقويم والتوازن بين المصالح الإنسانية ليس فيه ما يتعارض مع قاعدة رعاية الشرع لمصالح الإنسان، أو كما قال «الشاطبي»: إن «مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى فإنها أيضاً أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم، والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، فإن كان موافقاً فليس بمذموم»<sup>(١١)</sup>.

وهذا استلزم من الفقهاء وضع ترتيب للمصالح، حتى يعرف الناس ما هي المصلحة الأهم، فيقدمونها على ما يقل عنها أهمية، وهو ما يُعرف باسم «الترجيح بين المصالح»، أو «ميزان تفاوت المصالح».

وهذا الميزان يتناول تصنيف المصالح من جوانب ثلاث:

**الأول:** النظر إلى قيمتها من حيث ذاتها وترتيبها في الأهمية.

**الثاني:** النظر إليها من حيث مقدار شمولها.

**الثالث:** النظر إليها من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه.

وخلاصة القول عن المصلحة في الفقه الإسلامي: إن مصدرَي التشريع الأساسيين - القرآن والسنة - حرصا على الاهتمام بالمصالح الحقيقية للعباد، ووضعاً للمبادئ والأصول الكلية لتلك المصالح، واتسماً بالمرونة اللازمة لتطوير الأحكام الشرعية لما يستجد من وقائع وأحداث تتجدد وتتحدد تبعاً لتغير الزمان، وتبدل الظروف، وتطور أحوال الإنسان.

إن المصلحة التي أكدتها الشريعة الإسلامية في كلياتها وجزئياتها، وراعيتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن

بين الفرد والمجتمع. فهي التشريع الخالد إلى يوم القيامة.

### المبحث الثاني: المصلحة عند روسكو باوند أولاً: الأساس الفلسفي لنظرية المصلحة عند روسكو باوند

إن من يستقرئ الفكر القانوني الأمريكي الحديث - منذ بداية القرن العشرين حتى الآن - سوف يلاحظ أن جميع الأفكار والمناهج الفلسفية القانونية الحديثة ذات الفاعلية والتأثير في النظام القانوني الأمريكي إنما تجد أصولها وأساسها في المنهج البراغماتي الأمريكي، الذي كان تعبيراً عن روح العصر، وأداة ملائمة لظروف مجتمعه، ومبادئ حياته.

والبراغماتية تعني «العمل». وكان استعمال هذا اللفظ في الفلسفة لأول مرة سنة ١٨٧٨، عندما ذكره «تشارلز بيرس» (١٨٣٩ - ١٩١٤) في مقالة بعنوان «كيف نجعل أفكارنا واضحة؟»، حيث كشف عن أن المعتقدات هي مجرد قواعد للعمل، وأن المعنى الوحيد للفكرة إنما يكمن في السلوك الناتج عنها، وأن الطريق نحو تحقيق واضح وكامل في أفكارنا يوجد في مراعاة الآثار والنتائج المباشرة أو غير المباشرة للممارسة العملية.

والبراغماتية فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد - المعروف بأمريكا -، وهي ثمرة التفاعل بين الأفكار التي حملها المهاجرون الأوروبيون إلى أمريكا وبين البيئة الجديدة التي نشأوا فيها، وشكلت روحه الجديدة، هذه الروح التي تؤمن بأن ظروف الحياة يمكن تحسينها بالتصميم على العمل، وأن التفكير مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعمل، وأن النظريات والمذاهب إنما هي فروض للعمل تمتحن بما ينتج عنها في المواقف الفعلية للحياة، وأن المثل الأخلاقية قوالب فارغة عقيمة إذا انفصلت عن وسائل تحقيقها. فالحقيقة ليست ثابتة، وليست نظاماً كاملاً، بل عملية جارية في تغير مستمر<sup>(١٢)</sup>.

وهذا ما دفع أحد رواد البراغماتية، وهو «وليم جيمس» (١٨٤٢ - ١٩١٠)، إلى الربط بين التطور الاجتماعي للإنسان من ناحية وبين التطور البيولوجي من ناحية أخرى، كما بيّنه تشارلز دارون<sup>(١٣)</sup>. وقد رأى «جيمس» أن التطور الاجتماعي نتيجة

تفاعل عنصرين متمايزين تمام التمايز:

الأول: هو الفرد.

والثاني: هو البيئة الاجتماعية.

وكلا العنصرين ضروري للتغيير<sup>(١٤)</sup>.

وقد أثرت هذه الأفكار الفلسفية على الخلفية القانونية الأمريكية. ويعترف «باوند» بأثر الفلسفة على القانون قائلاً: إن «دخول القانون في نطاق الفلسفة أمر لا بد منه. فالفلسفة كانت سلاحاً هاماً في مستودع الأسلحة القانونية، والعصر ملائماً لإعادتها إلى مركزها القديم»<sup>(١٥)</sup>.

وبالفعل نجد أن الفلسفة البراغماتية قد تركت بصماتها على العديد من التيارات القانونية في أمريكا، سواءً لأناس اتفقت مفاهيمهم القانونية، وتطابقت مناهجهم، وانتظموا في مدرسة واحدة، كما هو الحال بالنسبة إلى مدرسة الفقه القانوني الاجتماعي الأمريكي، بقيادة العميد «روسكو باوند»، أم كانت من أناس جمعت بينهم بعض المفاهيم، وأثارتهم بعض الأخطاء والنواقص في النظام القضائي، دون أن يشكلوا مدرسة واحدة.

ومن الحق الثابت أن كثيراً من الفقهاء القانونيين الأمريكيين الذين لم يتبعوا مدرسة، ولم يتوحدوا في منهج واحد، قد تأثروا إلى حد كبير بالمنهج البراغماتي، واستفادوا منه، حتى وإن لم يصرحوا بذلك<sup>(١٦)</sup>.

فقد اتفق رجال القانون - حينئذٍ، وعلى الرغم من اختلافهم - على أهمية النظر إلى الجانب الوظيفي والعملي<sup>(١٧)</sup> من القانون، أكثر من البحث عن الجانب النظري المجرد. فالقانون لا يعدو أكثر من كونه «أداة بشرية لضبط الرغبات المتنازعة؛ للكفاح من أجل البقاء».

ويتضح أثر الدارونية والبراغماتية على القانون في قول القانوني «أوليفر ويندل هولمز» (١٨٤١ - ١٩٣٥): إن القانون يجب أن يعكس قصة تطور الأمة عبر القرون، ولا يمكن معالجته كما لو كان يحتوي على مبادئ في علم الرياضيات. وأضاف: إن حياة القانون ليست منطقاً، ولكن تجربة<sup>(١٨)</sup>.

وهكذا رفض رجال القانون البراغماتيون قبول الصيغة الواحدة المجردة

للتعبير عن الغاية من القانون، «كالخير المطلق للعدد الأكبر» أو «الخير المشترك»؛ لأن مثل هذه الصيغ النظرية المجردة لا تقدم أيَّ عونٍ في الحياة العملية، بل القانون يتغيّر تبعاً لتغيّر المجتمعات واستجابةً له. وهذا ما فعله «باوند» عندما رصد تطوّر الحضارات وتنوّع قوانينها باختلاف فلسفتها، ورأى أن ما يحتاجه مجتمعه في هذا العصر هو تحقيق المصلحة الاجتماعية لأفراده، فرصد فلسفته للقانون من خلال نظريته في «المصلحة الاجتماعية».

### ثانياً: ملامح نظرية المصلحة عند روسكو باوند

يُعَدُّ «باوند» مؤسس مدرسة الفقه القانوني الاجتماعي في أمريكا. وهو أوّل مَنْ تجرّأ على وضع مؤلّف عنوانه «مدخل إلى فلسفة القانون»، اعتمد فيه على المبادئ الأولى للفكر البراغماتي.

وقد ترك «باوند» فلسفته القانونية في عددٍ كبير من الكتب والمقالات. وكان محور فلسفته قائماً على فكرة «المصلحة» باعتبارها الموضوع الأساسي للقانون. بدأ «باوند» الاهتمام بفكرة المصلحة منذ وقتٍ مبكّر (١٩١٣)، حتّى تمكّن بعد ما يقرب من ثماني سنوات (١٩٢١) من إخراجها في أوّل صورةٍ كاملة لها. وفي عام (١٩٤٣) أعاد كتابتها وتقيحها من جديد، وبهذا اعتُبر أستاذاً بارزاً للقانون، وفيلسوفاً متميّزاً في الفكر القانوني الاجتماعي<sup>(١٩)</sup>.

فقد كتب «باوند» مقالاً سنة ١٩١٢ عنوانه «أبعاد وأغراض القوانين الاجتماعية»، حدّد فيه برنامجه عن التصوّر الاجتماعي للقانون. وقد اشتمل هذا البرنامج على ستّ نقاط<sup>(٢٠)</sup>:

١. النظر إلى القانون وفاعليّته، وعدم التوقّف عند تجريد محتواه، أو الاكتفاء بالجانب النظري منه.

٢. الارتقاء بالدراسة الاجتماعية في ما يتعلّق بدراسة القانون أو التشريع. وبناءً على ذلك نظر باوند إلى القانون باعتباره مؤسّسة اجتماعية قد تتحسنّ بالجهود الذكيّة، التي تحاول اكتشاف أحسن الوسائل لدفع وتوجيه هذه الجهود.

٣. القيام بدراسة وسائل تزيد من فاعليّة القوانين، والتأكيد على الأهداف

• المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

الاجتماعية التي يخدمها القانون، أكثر من الاهتمام بالجانب العقابي.  
٤. دراسة التاريخ الاجتماعي للقانون، أي ما نتج عن التأثير الاجتماعي للأفكار القانونية في الماضي، والاستفادة منه في الوقت الحالي؛ لأن القانون مرآة لثقافة المجتمع.  
٥. البحث عما يُسمّى بـ«التطبيق العادل للقانون»، والنظر إلى المبادئ القانونية نظرة أعمق، على أنها مُعينات للنتائج المنضبطة اجتماعياً. ولا تكون هذه المبادئ جامدة وغير مرنة.

٦. وأخيراً بذل المزيد من الجهد لجعل هذه المبادئ أكثر فاعلية وعملية؛ لتحقيق أغراض القانون.

وبلا شك فإن اشتين من النقاط الست التي وضعها «باوند» في برنامجه تشير إلى أهمية النظر إلى الجانب الاجتماعي للقانون، ودراسة التأثيرات الاجتماعية له، والاهتمام بالجانب المهني لحرفة القضاء والقاضي. أما الاهتمام الحقيقي بنظرية «المصلحة الاجتماعية» فقد ظهر فيما بعد، سنة ١٩١٣.

وبالإضافة إلى هذه المقالة كتب «باوند» دراساتٍ أخرى في عددٍ من المجالات. وكانت تدور حول الاهتمام بالجوانب الاجتماعية للقانون، حتى أنه رأى أن «علم الاجتماع يمكن تحقيقه على أكمل وجهٍ عن طريق الأهداف الاجتماعية التي يتبنّاها الفقيه»<sup>(٢١)</sup>.

وبتقدّم المؤلفات حرص «باوند» على تطوير نظريّته الاجتماعية وتنقيحها، والتأكيد على أن «القانون أخذ في التحرك نحو التأكيد على المصلحة الاجتماعية في تحقيق الحياة الكاملة للفرد»<sup>(٢٢)</sup>.

بدأ «باوند» نظريّته ببيان أن «المصالح الاجتماعية» هي الموضوع الحقيقي للقانون، وأن غايته هي «الوفاء بحاجاتٍ اجتماعية رئيسة، هي الحاجة إلى الاستقرار والأمن العام»<sup>(٢٣)</sup>.

ورأى «باوند» أن القانون الأمريكي يتكوّن من مجموعة من التساويات بين المصالح الفردية المتنازعة، والتي تعكس بدورها مصالح اجتماعية، حيث إنّ غاية القانون هي «الوصول إلى نظام عملي من التوفيقات بين الرغبات البشرية المتعارضة، دون الادّعاء بأن ما توصلنا إليه هو حلٌ مثالي يصلح لكلّ زمانٍ ومكان»<sup>(٢٤)</sup>.

وبناءً على هذا يُعرّف «باوند» المصلحة بأنها هي «المطلب أو الحاجة أو الرغبة الخاصة بالكائنات البشرية، التي تسعى هذه الكائنات - أفراداً وجماعات - إلى تحقيقها»<sup>(٢٥)</sup>.

وهذه المطالب والحاجات والرغبات قد تقتضيها مباشرة الحياة الفردية، ومن ثم تكون مصالح فردية؛ أو يقتضيها التنظيم السياسي للمجتمع، فتكون مصالح عامة؛ كما أنها قد تتعلّق بكلّ المجموعة الاجتماعية، فتصبح مصالح اجتماعية. وبناءً على هذا صنّف «باوند» المصالح إلى ثلاثة أنواع: فردية؛ وعامة؛ واجتماعية.

### ١- المصالح الفردية

وهي تشتمل على ثلاثة أنواع: مصالح خاصة بالشخصية؛ وأخرى بالعلاقات الأسرية؛ وثالثة مادية.

والمصالح الشخصية هي التي يقتضيها الوجود المادي والمعنوي للفرد، ويكون هدفها حمايته. ومثالها: مصلحة الفرد في سلامة جسده، وصحته، وحماية سمعته، ومباشرته لإرادته الحرة. أما المصالح الأسرية فهي تلك التي تتعلّق بحماية الزواج، وعلاقة الوالدين بالأبناء.

وتتعلّق المصالح المادية بالجانب الاقتصادي للفرد. ومثالها: المصالح الخاصة بحماية الملكية، وحرية الصناعة، وحرية التعاقد، وغيرها.

### ٢- المصالح العامة

وهي المصالح أو الرغبات أو الحاجات التي تقتضيها الحياة في مجتمع سياسي منظم. وتشتمل على نوعين من المصالح:

الأول: مصالح المجتمع السياسي المنظم (الدولة)، باعتباره شخصاً قانونياً، في المحافظة على شخصيته وأمواله.

الثاني: مصالح الدولة التي تقوم على كونها حارسةً للمصالح الاجتماعية.



### ٣- المصالح الاجتماعية

وهي المطالب أو الحاجات التي تقتضيها الحياة الاجتماعية. وتشتمل على ست مصالح أساسية:

- المصلحة الاجتماعية في الأمن العام.
- المصلحة الاجتماعية في أمن الأنظمة الاجتماعية.
- المصلحة الاجتماعية في الأخلاق العامة.
- المصلحة الاجتماعية في المحافظة على مصادر ثروة المجتمع.
- المصلحة الاجتماعية في التقدم العام.
- المصلحة الاجتماعية في أن يحيا الأفراد حياة إنسانية.

وإذا كان إشباع جميع الرغبات والمطالب والحاجات أمراً غير ممكن فقد وضع «باوند» طريقة للترجيح بين المصالح والموازنة بينها. فقد حاول عند تقييم المصالح والموازنة بينها أن تكون الموازنة بين مصلحتين من صنف واحد، أي أن تكون الموازنة إما بين مصلحتين فرديتين؛ أو بين مصلحتين عامتين؛ أو بين مصلحتين اجتماعيتين، بمعنى عدم جواز المقارنة أو الموازنة بين مصلحة فردية وأخرى اجتماعية وثلاثة عامة. ولما كانت المصالح الفردية بدورها تعكس مصالح اجتماعية معينة فقد رأى «باوند» أنه من الملائم أن تتم المقارنة بين المصالح بعد تحويلها إلى صورتها الأكثر تعميمًا، أي باعتبارها مصالح اجتماعية.

أما عن المعيار الذي يقدمه «باوند» لتقييم المصالح والموازنة والترجيح بينها فإنه يعلن صراحةً شكّه في إمكانية وضع معيار واحد واضح ومحدد، يمكن تطبيقه في الموازنة بين المصالح. ومن ثم يرى بدلاً من ذلك أن على رجل القانون أن يدرك الطبيعة الحقيقية لمسؤوليته في ضوء الأهداف الاجتماعية؛ من أجل تحقيقها وتأييدها، وأن يسلك في سبيل ذلك طريق العقل، وأن يعتمد على أفضل المعلومات التي يمكنه الحصول عليها، فيقول: «لا أعتقد بأنه يتوجب على رجل القانون أكثر من أن يقر بوجود المشكلة، وأن يدرك أن عليه أن يؤمن حماية جميع المصالح الاجتماعية بالقدر المستطاع، وأن يحافظ على إقامة توازن أو توافق بين هذه المصالح، ينسجم ويتلاءم مع

فكرة ضمانها وحمايتها جميعاً. إن فقهاء القرن الحالي يميلون إلى تفضيل حماية حياة الفرد الأخلاقية والاجتماعية»<sup>(٣٦)</sup>.

فالحلّ إذن يكمن في إدراك رجل القانون أن المشكلة خاصّة بحماية المصالح الاجتماعية، وأن عليه أن يحافظ على توازنٍ بينها، بما يتّفق مع حماية كلٍّ منها، مع تحقيق نوع من الهندسة الاجتماعية، وأن يسلك في ذلك سبيل العقل.

إن الغاية التي يُنشدها القانون من خلال أدائه لوظيفته هو التوفيق بين المصالح المتنازعة، وإشباع أكبر قدرٍ ممكن من الرغبات الخاصة بالمجموع الاجتماعي، وبأقلّ تضحيةٍ ممكنة لضمان المصالح الاجتماعية ضماناً أشمل وأشدّ فاعلية، وللتخلص المستمرّ من تبديد الموارد وإهدارها بصورةٍ أكثر فاعلية وكمالاً، وللحيلولة دون الاحتكاك لدى استمتاع الناس بأرزاقهم.

وخلاصة القول: إن نظريّة المصلحة عند «باوند» كانت انعكاساً للقيّم الأخلاقية التي عكّسها البيئة الاجتماعية الأمريكية، والتي قامت في أساسها على نظرية التطوّر لداروين، والمفهوم البراغماتي للقيّم. وانعكست هذه القيّم في كلّ أنظمة المجتمع الأمريكي، سواء كانت أنظمة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو قانونية. ونظر «باوند» إلى القانون على أنّه وسيلة لتلبية المصالح الاجتماعية، وأداة للتمتية الاجتماعية. ولم تُعدّ للقيّم قيمةً مطلقة، بل تحدّد بمدى تحقيقها لأكبر قدر من المصالح لأكبر عددٍ من الناس، أو ما أسماه بـ «الهندسة الاجتماعية»، وهي التي تلبّي أكبر قدر من اللذة والرغبات والمصالح لأكبر عددٍ من الأفراد. فإذا تنازعت هذه الرغبات وتداخلت كانت وظيفة القانون ورجل القانون ضبط سلوك الأفراد وتنظيم العلاقات بينهم، والتوفيق بين المصالح المتنازعة. وعند التعدُّر يُترك الأمر لاجتهاد القاضي.

### المبحث الثالث: المقارنة بين المصلحة في الفقه الإسلامي وعند روسكو باوند

يتناول العرض المقارن بين النظريّتين بيان تعريف كلٍّ منهما للمصلحة، وطرق استخراجها، ثمّ طريقة تصنيفها، وخصائصها، وأخيراً كيفية الترجيح بينها.

## أ- تعريف المصلحة

ذهب الفقهاء في تعريفهم للمصلحة إلى أنها قد تكون هي المنفعة والراحة والمتعة والصحة ونحوها. وكلها منافع أو مصالح في ذاتها، لكن المصلحة الحقيقية - كما وصفها الغزالي - هي المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. وكل ما يتضمن هذه الكليات الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الكليات فهو مفسدة، ودفعه مصلحة. أما تعريف «باوند» للمصلحة فهي «الرغبة أو الحاجة التي ينشد الفرد أو مجموعة من الأفراد إشباعها، والتي يكون على الهندسة الاجتماعية أن تدخلها في حسابها وتقديرها».

ويتضح من هذين التعريفين أن تعريف المصلحة في الفقه الإسلامي إنما يعكس ما يتسم به هذا الفقه من كونه نظاماً روحياً ومدنياً معاً، يهتم بالمصالح التي تحقق مقاصد الشرع، وترتقي بأخلاقيات المسلم. بينما جاء التعريف الأمريكي من خلال نظرية باوند - الفردية الدنيوية القاصرة - مكتفياً بتحقيق رغبات الناس وأهوائهم، دون الالتزام بقيم عليا أو مثل سامية، تُعلي من قدر الإنسان، وترفعه عن مرتبة إشباع رغباته، التي قد يتساوى فيها الإنسان مع بقية الحيوانات، فلا تسمو به إلى مستوى الإنسانية الأرقى.

وهذا ما دفع أحد الباحثين الغربيين إلى نقده، قائلاً: إن باوند «لم يميز بين الانعكاسات الفلسفية التي تتحقق من موضوعية القيم والتوصيف الاجتماعي الذي ينجم عن مناقشة أصالة وموضوعية القيم، والتي تراعي تحقيقها. لقد زحفت فوضى أحكام القيم وأحكام الواقعية على ما نشره باوند من اجتماعية القانون، ولم يميز بوضوح ما بين القيم القضائية والأخلاق».

## ب - منهج استخراج المصالح

سعى الإسلام من خلال مصدره - القرآن والسنة - إلى بيان علل الأحكام التي أمر بها أو نهى عنها. كما أوضح أن هذا مرتبط ارتباطاً شديداً بفكرة المصلحة. فما أمر الله تعالى بشيء إلا وفيه مصلحة للعباد، وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة لهم.

وقد دعا الإسلام علماءه لمعرفة الحكمة والعلة أو المصلحة من وراء أحكامه العملية في المعاملات. حتى إذا عرفوا هذه الحكمة استطاعوا أن يطوروا من أحكامه، تبعاً لتغير الوقائع والمستجدات، لتستوعب كل ما يستجد في الحياة من أمور. وحرص الإسلام على تحديد هذه الكليات أو المصالح، وترك التفاصيل والجزئيات في مراحل التطبيق لاجتهاد العلماء في كل زمان ومكان، على نحو يكفل استيعاب كل المصالح الواقعة أو المتوقعة.

أما «باوند» فقد رفض الاعتماد على المنطق والعقل، ورجع إلى الواقع لاستخراج المصالح، ووضع قوائم لها، وأشار إلى وجوب النظر إليها كل فترة؛ لمراجعتها وتحديثها بما يتفق مع تغير الظروف والأحوال.

وفي اختلاف منهج استخراج المصالح بين الجانبين - الفقه الإسلامي وباوند - نجد تفوق منهج الشريعة الإسلامية، الذي التزم بوضع مجموعة من القيم والمصالح والكليات، ووضّح أهميتها، وعلة حكمها، ثم ترك للعلماء تطوير تطبيقها تبعاً لتغير الجزئيات. في حين التزم باوند بالواقع الحسي والمصالح الجزئية، التي قد تسبب تنازعاً كبيراً.

### ج - تصنيف المصالح

وضع الفقه الإسلامي تقسيمات متعددة للمصلحة، منها: تقسيم بحسب شهادة الشرع لها؛ أو بحسب قوتها، أو بالنظر إلى مدى شمولها وعمقها؛ وغيرها من تقسيمات. ونختار من هذه التقسيمات تقسيمها إلى قسمين:

**القسم الأول، وهو المرتبط بمقاصد الشريعة الإسلامية، ويحوي التقسيمات**

التالية:

**أولاً:** المصلحة المعتبرة والملغاة والمرسلة.

**ثانياً:** الفرض والمندوب والمباح والمكروه والمحرم.

**ثالثاً:** الضروريات والحاجيات والتحسينات.

**رابعاً:** مصلحة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

**أما القسم الثاني فهو بناءً على الاعتبارات الأخرى المختلفة لتقسيم المصالح،**

ويحوي:

أولاً: المصلحة القطعية والظنية والمتوهمة.

ثانياً: المصلحة المضيقّة والموسّعة.

ثالثاً: المصلحة العامة والخاصة.

رابعاً: المصلحة الدائمة والمنقطعة.

خامساً: مصلحة جلب المنفعة ودرء المفسدة.

سادساً: المصلحة المتعلقة بالذات والمتعلقة بالغير.

سابعاً: مصلحة العزيمة والرخصة.

ثامناً: المصلحة المتفق عليها والمختلف فيها.

تاسعاً: مصلحة حقّ الربّ وحقّ العبد.

عاشرًا: المصلحة الكبرى والصغرى.

أما عند «باوند» فلا يوجد إلا ثلاثة أقسام للمصلحة:

مصلحة فردية خاصة، تتعلق بمطلب أو رغبة أو حاجة فردية.

أو مصلحة اجتماعية، تعكس مطلب أو حاجة أو رغبة المجموعة الاجتماعية.

أو مصلحة عامة مرتبطة بالجماعة باعتبارها وحدة سياسية.

ويُتضح من مقارنة تقسيمات المصلحة في كلٍّ من الفقه الإسلامي و«روسكو

باوند» ما يلي:

١- إن تقسيم الفقه الإسلامي للمصلحة من حيث اعتبار الشارع لها إنما يرجع إلى ما تصطبغ به الشريعة من صبغة دينية. والقيمة الحقيقية لهذا التقسيم إنما تكمن في التحذير من الأخذ بالمصالح التي أبطلها الشرع؛ استناداً إلى زيف ما قد يكون فيها، من منفعة ظاهرة أو غلبة المفسدة عليها.

٢- إن تقسيم المصلحة في الفقه الإسلامي من حيث قوتها إلى: مصلحة ضرورية؛ وأخرى حاجية؛ وثالثة تحسينية، هو التقسيم الذي يعكس بحق مدى سبق الفقه الإسلامي ودقة مفاهيمه، ويقدم لنا ولل فكر القانوني العالمي أساساً مناسباً لتصنيف المصالح التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في كلّ أمّة من الأمم.

٣- إن تقسيم المصلحة من حيث العموم والخصوص يشترك فيه الفقه الإسلامي

والفكر الأمريكي، وهو يثبت اهتمام الإسلام بالعام مع عدم إغفال الخاص، إلا إذا حدث تعارض. في حين أن الفكر الأمريكي ينشد الفردية وإشباع حاجاتها، حتى لو أدى إلى ضرر عام.

#### د - خصائص المصلحة

ويمكن أيضاً المقارنة بين خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية وخصائصها عند «باوند».

إن أهم خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية يمكن حصرها في ثلاث:

**الأولى:** إن الزمن الذي يظهر فيه أثر كل من المصلحة والمفسدة ليس محصوراً في الدنيا وحدها، بل يسع الدنيا والآخرة معاً.

**الثانية:** إن قيمة المصلحة لا تنحصر في ما تنطوي عليه من لذّة مادية، بل هي نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح معاً.

**الثالثة:** إن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى، ومقدّمة عليها، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى؛ إبقاء لها، وحفاظاً عليها.

أما المصلحة عند «باوند» فهي قائمة على اللذة والمنفعة، وأساسها الفرد، حتى ولو تعلّقت في بعض الأحيان بالجماعة. وإقامة المصلحة على المنفعة المادية أو اللذة يفقدها وجود المعيار الثابت الدائم؛ لأن التنازع الفردي سيؤدي إلى ظهور الاختلاف. وهذا ما يتضح من اعتراف الفيلسوف «بنتام» - وهو من أكبر الباحثين في المنفعة -، حيث قال: «إن الناس اختلفوا اختلافاً كبيراً في فهم المنفعة وتقديرها حق قدرها، ولذلك تشعبت مقدماتهم، وتباعدت نتائجهم».

ولذا كان من أهم خصائص المنفعة لدى أرباب النظم الوضعية، ومنهم «باوند»، ثلاث خصائص:

**الأولى:** إن المعايير الزمنية التي يقيسون بها المصالح والمفاسد معايير ضيقة بعمر الدنيا وحدها، وهي عند «باوند» صورة لقيم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للنظم الوضعية في مجتمعه.

**الثانية:** إنها مقوّمه بقيمة اللذة المادية فقط، سواء روعي في ذلك ما تعود ثمرته على شخصية الفرد وحده، أو على الشخصية العامة للمجتمع. ولذا يصعب على «باوند»

#### ● المصلحة، بين الفقه الإسلامي وروسكو باوند

أن يحدّد معياراً للمصلحة يستطيع القاضي تطبيقه، ويترك الأمر لتقديره الخاص.  
**الثالثة:** اعتبار الدين فرعاً للمصلحة، أي إنه يُستعان به من حيث كونه مؤثراً في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم.

#### هـ - الترجيح بين المصالح

يقوم الترجيح أو الموازنة بين المصالح في الفقه الإسلامي بالنظر إلى قوتها الذاتية (ضرورية - حاجية - تحسينية)، أو النظر إلى عمومها (كلية أو خاصة، عامة أو فردية)، وغيرها. وبناءً عليه وضعت المصالح على ترتيب متدرج يوضح المصلحة الأهم والمصلحة الأدنى، بحيث يقدم مصلحة الدين على بقية المصالح، ويقدم مصلحة الأكثرية على مصلحة الفرد أو الأقلية. ورصد هذا الترجيح من خلال قواعد شرعية منها «الضرر الأشدُّ يُزال بالضرر الأخفُّ».

أما «باوند» فلم يتمكن من تقديم معيار محدّد للترجيح بين المصالح، حيث طالب بالاعتماد في ذلك على التجربة والعقل والعرف؛ والسبب في هذا العجز يكمن في اقتصار الفكر الأمريكي على تقسيم المصلحة بالنظر إلى الغاية المنشودة منها، دون النظر إلى المصلحة من حيث قوتها وأهميتها. وكانت المصالح عنده انعكاساً لمصالح مجتمع محدّد عاش فيه، وهي مصالح المجتمع التجاري الاقتصادي الأمريكي، وما يحتاجه من مصالح اجتماعية تتوافق مع شروط هذا المجتمع. ومن هنا لا نستطيع القول: إن هذه النظرية يمكن تعميمها؛ لأنها نظرية مرتبطة بزمان ومكان ومجتمع معين. أما نظرية المصلحة كما حدّتها الشريعة الإسلامية، ووضعت ميزان ترجيحها، فهي نظرية يمكن لأيّ مجتمع - على طول الزمان وسعة المكان - الأخذ بها؛ لأنها نظرية متكاملة في المصالح، لا تتوقّف عند الجوانب الاجتماعية الإنسانية الدنيوية فقط، بل تخطّتها إلى كافّة الجوانب، بل إلى ما وراء هذه الحياة.

## المواش

- (١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣: ٢٧، دار الجيل، بيروت.
  - (٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٢٠، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عقّان، مصر، ١٤٢١هـ.
  - (٣) سعيدة بومعراف، التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم: ١٣، أطروحة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج بلحاج - باتنة / الجزائر، ١٤٢٨ - ١٤٢٩هـ/٢٠٠٧ - ٢٠٠٨م.
  - (٤) الشيخ محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: ٧٢، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
  - (٥) الشاطبي، الاعتصام ٢: ٢٩٢، مطبعة المنار، مصر.
  - (٦) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٥١٦، مادة (صلح)، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ٢٣٥، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.
  - (٧) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٤١٦، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
  - (٨) العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ٣، ٤، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
  - (٩) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة: ٢٥، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م؛ التعيين في شرح الأربعين: ٢٣٩، تحقيق: أحمد حاج عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨.
  - (١٠) ولعرفة المزيد من شروط المصلحة وضوابطها انظر: د. محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٢٧٠ وما بعدها، بيروت، ١٩٧٧م.
  - (١١) الشاطبي، الموافقات ١: ٣٢٥٧.
  - (١٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي: ٣٨، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩م.
  - (١٣) وليم جيمس، إرادة الاعتقاد: ٣٧، ترجمة: محمود حسب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
  - (١٤) المصدر السابق: ٥٢.
  - (١٥) روسكو باوند، مقدمة كتاب «مدخل إلى فلسفة القانون»: ١٠، ترجمة: د. صلاح الدباغ، مراجعة: د. أحمد مسلم، المؤسسة الوطنية للطباعة والفكر، بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين بروت نيويورك، ١٩٦٧م.
  - (١٦) سعيد الصادق، المنهج القانوني - الولايات المتحدة وجمهورية مصر العربية: ٤٨، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.
  - (١٧) باوند، مدخل إلى فلسفة القانون: ٣٦.
  - (١٨) الصادق، المنهج القانوني: ٤٩.
- Encyclopedia of the American Constitution, New York, London, 1916, Vol.3, p.1431.



Harvard Law Review, 1912, Vol.25, pp. 513 - 516.

Gurvitch, G., Sociology of Law, Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1947, p.128.

(١٩) باوند، مدخل إلى فلسفة القانون: ١٢٣.

(٢٠) المصدر السابق: ٤٦.

(٢١) المصدر السابق: ٥٨.

Pound, R., "A theory of social interest" in: Papers and Proceedings of the American Sociological Society, May 1921, Vol.15, p.16.

(٢٢) باوند: مدخل إلى فلسفة اليونان: ٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه.

Gurvitch, G., Sociology of Law, p.129.

(٢٤) عبد الله الكمال، مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات: ١٣، ١٤، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

(٢٥) بنتام، أصول الشرائع ١: ١٧، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، مطبعة بولاق، مصر.

(٢٦) الصادق، المنهج القانوني: ٢٩٣.

# الأسس الدينية للأصولية اليهودية

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

## مدخل

يهدف هذا البحث إلى اكتشاف دور النصّ الديني في خلق القيم العامة التي تشكل العقل المعرفي الإنساني، والقيم السلوكية، سواء بمعطياتها المباشرة أو بإمكان تداولها التأويلي، واستنباط الرؤية للآخر الديني أو العرقي من خلالها. كما يهدف إلى تلمّس الإجابة عن سؤال مهم، وهو: هل الوسط (الديني) وسط تنمو فيه الأصوليات أكثر من الوسط (غير الديني)؟

ويهدف البحث إلى البرهنة على أن ظهور الأصوليات في دين ما أو في عصر من العصور لا يسوّغ القول: إن ذلك الدين هو دين أصولي في منابعه وأأسسه. لذلك سيكون هذا البحث الحلقة الأولى من ثلاث حلقات تبحث في الأسس الاعتقادية للأصوليات في الأديان الإبراهيمية، سواء كانت هذه الأسس نصوصاً مرجعية مباشرة أو نصوصاً تفسيرية أو مؤولة، أو كانت تجارب تاريخية سلوكية، لجماعة أو أفراد، تحوّلت فيما بعد إلى مستند ديني.

ولقد أخذنا في الاعتبار أن في داخل رجال الدين في كل الأديان تيار يدعو إلى التسامح ونسبية المعرفة وتعددية طرق الخلاص. ولكن هذا التيار جزء من الأغلبية الصامتة.

سيقف البحث على المفهوم المعاصر للأصولية، والنشأة المبكرة للأصولية اليهودية، ومنظومة المعتقدات اليهودية ونصوصها التوراتية...، وأثر ذلك كله على خلق

---

(\*) أستاذ جامعي بارز، وكاتب في مجالات الفقه والفكر الإسلاميين. من العراق.

## ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

النزعة الأصولية، مشيراً إلى السمات العامة للنزعة الأصولية اليهودية، التي نفترض أننا قد نجدتها في الأصولية الإنجيلية أو الأصولية الإسلامية، في الحلقتين الثانية والثالثة من هذا البحث.

### أولاً: المفهوم المعاصر للأصولية

يعود مفهوم الأصولية في التداول المعجمي إلى المراد من لفظة أصل. فقد قال الجرجاني في التعريفات: إن الأصل هو ما يبنى عليه غيره. والأصول جمع أصل. وهو في اللغة عبارة عما يفتقر إليه غيره، ولا يفتقر هو إلى شيء. وهو ما يثبت حكمه بنفسه، ويبنى عليه غيره<sup>(١)</sup>. ومنه جاءت تسمية الأسس والقواعد العامة بالأصول. وقد سُميت بذلك لأنها أسس يفتقر إليها، وتصلح دليلاً على ما يؤسس عليها، وهي قواعد عامة مبرهن عليها... فالأصولية إذن مصطلح مشتق من لفظة الأصل، الذي يركز عليه الشيء ويبنى، فيكون بمعنى القاعدة أو الركيزة التي يركز عليها الشيء<sup>(٢)</sup>. قال في المحيط: الأصل أسفل الشيء<sup>(٣)</sup>، ويُراد به أيضاً مفهوم الأساس. وهنا تظهر دلالة أخرى هي البدايات الأولى لنشأة الأفكار.

وقد ورد في لسان العرب أن الأصولية في اللغة مأخوذة من الفعل أصَّلَ. وأصل الشيء يؤصله إذا عاد به إلى الأصول الأولى والثابت؛ لأن أصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه. والنسبة إليه أصولي<sup>(٤)</sup>.

إذن يكون معنى التأصيل الكشف عن هذا الأصل، وتحديد طبيعة الانتساب إليه، أي تحديد هويته من حيث النشأة. أي إن الفكر الراهن ناتج عن الأسس التي تقوم عليها الظواهر أو الواقع الاجتماعي المعين. ويسمى الشيء أصيلاً إذا كان ينتمي إلى الأصل أو يتمسك به.

أما في الاصطلاح التقليدي فقد استخدم الأصل بما يقابل الفرع، واستعمله أهل اللغة وعلوم الأولين بمعنى الدليل، أو المستند<sup>(٥)</sup>. فإذا قيل: إن أصل المسألة كذا أي دليلها كذا. وقيل: هو المبدأ الذي نشأ عنه نمط من الفكر الراهن أو النظرية التي تنتسب إليه، فيكون بمعنى الجذر أو السبب أو الشرط لرؤية فكرية متأخرة عنه ومؤسسة عليه. وتكون الأصولية على ما تقدم من معانٍ معجمية واستعمالية هي الآراء

والأفكار والنظريات المنتسبة إلى أصلٍ فكري، سواء كان دينياً أم فلسفياً أم أصولاً ثقافية تأسيسية أخرى.

أما الاستعمال المتداول في هذه الأيام فقد اتخذ منحىً آخر، بحيث اختلفت دلالاته بحسب بنية الثقافة التي يستعمل في نطاقها المفاهيمي. فالمصطلح المعاصر لم يكن من منتجات الثقافة العربية، ولم يتدرج معناه في عرف التخاطب العربي. أما الإطلاق المعاصر فقد نشأ في رحم الثقافة الغربية، وانتقل معناه من الثقافة الغربية إلى ثقافة العرب والمسلمين، وكان معناه في المنشأ الثقافي له هو الرؤية الفكرية المعاصرة التي تتخذ من الأصل التأسيسي مرجعاً أساسياً لها، وسنداً مطلقاً ونهائياً، سواء أكان ذلك الأصل دينياً أم سياسياً أم عرقياً؛ ليكون الأساس في مفاهيمها والضابط لسلوكها<sup>(٦)</sup>.

وطبقاً لهذا التعريف فإن الاتجاهات الدينية جميعاً هي اتجاهات أصولية؛ لأنها جميعاً رؤية تتخذ من أصولها الدينية مرجعاً أساسياً، وسنداً مطلقاً ونهائياً. ولعل هذا هو سبب نزعة أغلب الباحثين والكتّاب عندما يربطون هذا المفهوم بالأديان. وكان بعضهم قد أطلقه على التيارات الدينية المتشددة، أو غير المتشددة. وهذه النزعة تتعامل مع كلّ المنظمات الدينية بوصفها منظمات أصولية، فيكون المراد بالأصوليات على هذا الفهم أن الأصوليات هي التيارات أو الجماعات الدينية كافة. وعلى هذا المعيار فإن كلّ منتسبٍ إلى فكرٍ تراثي قديم يتمسك به كرؤية للحاضر هو أصولي. ولوجود هذا المعنى في مختلف المذاهب الدينية فكلّ الرؤى ذات الأسس الفكرية رؤى أصولية، بينما الواقع الماثل أمامنا ليس كذلك، مما نعتقد معه أن التباساً تداولياً أصاب المصطلح مفهوماً وتجسيداً.

فلقد ظهرت في القرن الماضي في العالم الإسلامي حركات إحيائية تدعو إلى إعادة فهم الإسلام وتطبيقه في الحياة المعاصرة، ولكنّها لم تكن تتخذ كلمة الأصولية اسماً لها، ولم يطلق عليها آنذاك هذا الاسم، ولم تتسم بالتشدد والعنف والذهنية التغييرية الانقلابية. وربما أطلق على بعضها (الاتجاهات السلفية)، إلا أن الباحث المدقق لا يرادف بين مصطلح السلفية ومصطلح الأصولية، إلا إذا وقع في الالتباس، أو كان يُراد باللفظ العودة إلى الأصول، والعمل بمقتضاها. إلا أن هذه

#### ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

الجماعات لم تتسم بالأصولية، ولم تكن كلها متشددة تفرض مقولاتها بكل الوسائل على الغير. وكان لبعضها منهجٌ إصلاحيٌّ، كحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. إضافة إلى أنها لا ترى استعمال الوسائل القسرية طريقاً لنشر الفكر أو نشر الدين.

لهذه الأسباب، ولما تقدّم من الالتباس في دلالة المصطلح، فقد صار ضرورياً الكشف عن أثر مواطن نشأة المصطلح على المعنى الذي يحمله، أو المراد المقصود؛ لأن مفهوم الأصولية من المفاهيم التي استعملت استعمالاً غير دقيق من جهة المعنى والدلالة؛ لأن هذا المفهوم لا يخلو من العمومية. وعليه فإن التحقيق في مفهومه ودقّة استعماله أصبح حاجة معرفية. ففي الثقافة الإسلامية التقليدية مثلاً كان ولا يزال يستعمل لفظ الأصل والأصول بمعناه اللغوي المعجمي، ويُراد به الأسس، ومنه: علم أصول الدين، أي أسسه ومرتكزاته وحقائقه الأولى والمبادئ العامة له؛ ومنه: علم أصول الفقه، أي المصادر الأساسية التي يستقي منها التشريع الإسلامي، أو هو قوانين الاستنباط الأساسية للفقه الإسلامي. ولم نجد في تراثنا العربي المعنى المستعمل حالياً للأصولية. فمصطلح الأصولية الذي يستعمل اليوم مصطلحٌ نشأ في أروقة ثقافة الغرب مؤخراً بمعناه الحالي الذي نشأ في رواق ذلك الفكر.

يقول جيل كيبل: لقد ظهر المصطلح على أثر نشر سلسلة من اثني عشر مجلداً في الولايات المتحدة بين (١٩١٠ - ١٩١٥)، تحت عنوان الأصول. وكانت تلك المجلدات تضم تسعين مقالة حرّرها اللاهوتيون البروتستانت المعارضون للمصالحة مع الحداثة<sup>(٧)</sup>. وقد استخدمت هذه الرسائل لتبيان العناصر التقليدية للعقيدة المسيحية، والثوابت التي يراها الأصوليون أركاناً للمسيحية الأولى. وبذلك يؤكّد كيبل أنّ المصطلح نشأ في رواق الفكر الغربي، وأحضان الفكر الديني المسيحي، ثمّ نقل من ثقافة الغرب إلى الواقع المعرفي الإسلامي، ليطلق مصطلحاً على الجماعات الإسلامية التي تتبنّى الظواهر المتشددة في الثقافة الإسلامية. لذلك شكّا كثيرون من تعدّد التدايعات الدلالية في استعماله كوصف للظواهر الدينية الإسلامية المتعددة<sup>(٨)</sup>.

ولتغاير الثقافتين الغربية والإسلامية، ولاختلاف نشأة المصطلح ومجاله التداولي، فقد صار معناه متغيراً متفاوتاً بحسب الاستعمال (إرادة الخطاب)<sup>(٩)</sup>. ففي

أمريكا كان معناه اسماً لأولئك الذين آمنوا والتزموا بما جاء بالسلسلة التي صدرت مطلع القرن الماضي، وتكوّنت أفكارهم ورؤاهم بناء عليها. أما في أوروبا الغربية فيرى روجيه غارودي أن المصطلح لم يدرج في المعاجم والقواميس الشهيرة، كمعجم روبير الكبير، والموسوعة العالمية الفرنسية، حتى ١٩٦٦، وبعدها عرّفه قاموس لاروس الصغير بأنه موقف أولئك الذين يرفضون تكييف أي عقيدة مع الظروف الجديدة. وكان قد أطلقه قاموس لاروس على الكاثوليكية<sup>(١١)</sup>، وذلك بعد عام ١٩٦٦. وعرفها قاموس أكسفورد بأنها عبارة عن (التمسُّك الصارم بالمضامين الأرثوذكسية التقليدية، وبحرفية النصوص المقدّسة، ومعاداة الليبرالية والحدّثة)<sup>(١٢)</sup>.

وتعتبر نهاية السبعينيات من القرن الماضي البداية الزمنية لانتشار مصطلح الأصولية في المجال التداولي العربي الإسلامي، إذ في عام (١٩٨٠) كانت الصحف الأمريكية تنشر الكثير عمّا تسميه بالمدّ الأصولي الإسلامي، ولا سيّما بعد ظهور التجربة الإسلامية في إيران على مسرح الحدث العالمي<sup>(١٣)</sup>، ثمّ عمم بعد ذلك فصار مصطلحاً دالاً على جماعات الإسلام السياسي ذات البعد المحلي والإقليمي والدولي<sup>(١٤)</sup>، من دون أن نجد دقّة في تصنيف هذه الجماعات بحسب السّمات العامة والتفصيلية التي يتفاوت توفرها والالتزام بها في هذه الجماعات.

وينبه روجيه غارودي إلى أن من السّمات المهمة للأصولية أنها ترتبط دائماً بزمنٍ ماضٍ، وتقوم على معتقد مؤسّس في عصر سابق<sup>(١٥)</sup>. وهنا يتعمد غارودي أن لا يفرق بين كون المعتقد معتقداً تاريخياً أو معتقداً دينياً ماضوياً؛ إيماناً منه بوجود أنواع متعدّدة من الأصوليات، أو ربما لأنه لا يفصل بين الحقائق الدينية والحدث التاريخي حين يتحوّل إلى مستند للتدليل والبرهنة على قيمة أفكار الحاضر. وإن هذا الارتباط بالماضي ليس ارتباطاً تاريخياً، كبقية ظواهرنا المعاصرة، إنما الارتباط عبارة عن تحول الحدث التاريخي إلى نصّ ديني، ويجري استمداد المقولات والأفكار منه، وبذلك يتحوّل ذلك الماضي إلى أنموذج يفرض على أتباع تلك الاتجاهات وأنماط الفهم الخاص للمعتقدات والأفعال، وجعل ذلك كلّه معياراً للحاضر، ودليلاً للمواقف إزاء الأفكار والآراء والنظريات المعاصرة في مجالات بناء الإنسان والدولة.

وأعتقد أن ما يصحّ إطلاق مصطلح الأصولية عليه هو الجماعات التي تعتمد

## • الأسس الدينية للأصولية اليهودية

على أصول أساسية (كعقيدة وتعاليم)، نصّاً أو تأويلاً، وتؤمن بأن تلك الأصول هي الحقيقة التامة والمطلقة والخالدة، وأن الدفاع عنها والالتزام بفرضها على الغير واجب إلهي، وتؤمن بطريقة تغييرية شاملة للمجتمع، وبالوسائل كافة، وتعتبر التجربة العملية الأولى لتلك الأصول النظرية هي التجربة المعيارية، وتقرأ التطورات الحضارية اللاحقة بناءً عليها بمنهجية حرفية نصوصية ماضوية متعصبة، رافضة لكل التطورات المدنية والتحديث، وبحيث يستحيل عليها التكيف مع ضرورات الأزمنة.

ومن التعريف يظهر أن المعتقدات الدينية أو الأسطورية التي تشكل حضوراً قوياً في الذهن والسلوك، وتعامل كأنها الحقائق النهائية والخالدة والنموذج المتطلع إليه والمعيار، هي الأساس للأصوليات المعاصرة، سواء كانت دينية أو سياسية أو عرقية أو ثقافية... إلخ. لكن هذا التوصيف أكثر ما يصدق على الاتجاهات الدينية الحركية القائمة اليوم، والتي تسعى لبناء عالم جديد على تصوراتها الماضوية، وكذلك ظهرت أصوليات في الوسط اليهودي المسيحي والإسلامي.

أما الأسس الدينية لليهودية فإن اليهودية ديانة سماوية مشتقة من اليهود، وهم سلالة إبراهيم عليه السلام الذي هاجر مع جماعته، وهم رعاة، من أور الكلدانية إلى أرض كنعان في ١٨٥٠ ق.م. وسميت هذه الجماعة بالعبرانية، نسبة إلى عبري، التي تحمل معنى الرحيل والهجرة؛ وقيل: لأن إبراهيم عبر نهر الفرات أو نهر الأردن<sup>(١٥)</sup>، فكلمة عبري مثل كلمة بدوي؛ وقيل: سموا بالعبريين لعلاقتهم بالصحراء. ثم هاجر هؤلاء القوم إلى مصر ١٦٥٦ ق.م؛ بسبب القحط أو بأمر إلهي؛ لالتهاق بعزيز مصر. فقد جاء في سفر الخروج أن الله قال ليعقوب: (أنا الله إله أبيك. لا تخف أن تنزل إلى مصر، فسأجعلك أمة عظيمة هناك)، (أنا أنزل معك إلى مصر، وأنا أصعدك منها. ويوسف هو الذي يغمض عينيك ساعة تموت)<sup>(١٦)</sup>. لقد كان بنو يعقوب وأحفاده قوماً بزعامة يعقوب عليه السلام، الذي أسموه بإسرائيل، ونسبوا إليه، فسموا أنفسهم بني إسرائيل. وعادوا بعد دعوة موسى عليه السلام إلى أرض كنعان في (١٢٩٠ ق.م)، إلى فلسطين، وقيل: سنة ١٢١٣ ق.م<sup>(١٧)</sup>.

وفي سنة ٩٣٠ ق.م أقام أسباط يهوذا وبنيامين، الموالين لرحبعام بن سليمان بن

داوود مملكة يهوذا، نسبة إلى مَنْ تناسل من يهوذا، فغلبت عليهم تسمية اليهود<sup>(١٨)</sup>. تقول التوراة في سفر الملوك الأول: «وكان شعب يهوذا وإسرائيل في الكثرة كرمل النجر، يأكلون ويشربون».

ويعتقد اليهود استمراراً لموثوقية اليهودية أن التوراة خالدة وثابتة، ولا تتسخ. وهي دعوى ضدّ الأديان الأخرى، ولا سيّما المسيحية بوصفها الوحي التالي لليهودية، فهي عندهم (اللوجوس الإلهي) (the divine logos)، والتعبير عن الحكمة السرمدية، وهي ثابتة مثل ثبات الله. أما اللاهوت اليهودي فهو أقلّ اعتماداً على المعرفة الإغريقية. ويسمّي اليهود أنفسهم شعب التوراة. ومحتويات التوراة في رأيهم ليست ديناً أو عقيدة أو أخلاقاً أو تشريعاً أو علماً فقط، إنما هي حياتهم ودنياهم وماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم.

كما يعتقدون أن التوراة أقدم من هذا العالم، ولأجلها خلق الله الدنيا<sup>(١٩)</sup>. وبعد التوراة يُعدّ التلمود النصّ المرجعي الثاني.

والتلمود هي الروايات الشفهية التي تناقلها الحاخامات من جيلٍ إلى جيلٍ. وقد جمعت متأخرة باسم المنشأ، أي الشريعة الثانية. وشرحت فيما بعد شروحاً سُمّيت جماراً، ومن المنشأ وجماراً يتكوّن التلمود. ويعتبره أكثر اليهود كتاباً منزلاً، ويضعه بعضهم بمنزلة أكبر من التوراة.

وهنا أدرج نصوصاً تلمودية؛ لبيان أثر النصوص في صياغة العقل الأصولي<sup>(٢٠)</sup>.

فقد جاء في التلمود:

١. إن الإسرائيلي معتبرٌ عند الله أكثر من الملائكة.
٢. إن اليهودي جزء من الله، فمنّ ضربه فقد ضرب العزة الإلهية.
٣. الفرق بين اليهودي وغيره كالفرق بين الإنسان والحيوان.
٤. لليهودي أن يطعم الكلب، وليس له أن يطعم غير اليهودي.
٥. غير اليهود بالضرورة هم أعداء لليهود، وعلى اليهود أن يغشّوا مَنْ سواهم، ويقتلوهم.
٦. لا يجوز لليهود أن يحيوا غير اليهود ما لم يخشّوا شرّهم.



#### ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

٧. اليهود - تَبَعاً لِلَّهِ - يملكون كلَّ ما في الأرض من ثراء، ولا يملك غير اليهود شيئاً. فلو سرق اليهودي مال غير اليهودي فقد استردَّ ما استلب منه<sup>(٢١)</sup>، وغير مسموح لليهودي أن يقرض الأجنبي إلاَّ بالربِّ؛ لاستتازاف ثروة الآخرين.

٨. ينصُّ التلمود أن من العدل أن يقتل اليهودي كلَّ أممي؛ لأنه بذلك يقرب قرباناً<sup>(٢٢)</sup> لله.

٩. في التلمود إساءة لسيدنا عيسى<sup>\*</sup>، وإساءة للكنائس المسيحية والمسيحيين جميعاً.

من النصوص التلمودية المتقدِّمة نلاحظ أن التمييز والسيادة على بني البشر كانت القاعدة الأساسية للعدوان على بقية شعوب الأرض، دون أن ترتكب تلك الشعوب أيَّ أعمال ضدَّ اليهود، سواء كان عدواناً على أرواحهم أو حرياتهم أو ممتلكاتهم. ويلاحظ أن الإساءة إلى الأديان والمعتقدات الأخرى فيها دلالة على تفكير متدنٍّ تركَّزه النصوص الدينية لدى اليهود.

وعلى أساس من تلك النصوص المرجعية مباشرة - وليس على تفاسيرها والتأويل المستند إليها - يتشكَّل العقل الأصولي اليهودي، والقيَم الأصولية العدوانية المتجسِّدة في السلوك الفردي لعصابات القتل، أو السلوك الدولي لإسرائيل.

لقد تكلم سفر القضاة عن الفترة الأولى من دخول بني إسرائيل إلى أرض كنعان، وأنذاك لم تتشكَّل أمة اليهود أمة موحدة، بل لا يزالون أتباعاً لاثني عشر سبطاً على نظام الجماعات البدوية المتركِّزة حول مفهوم القبيلة.

فقد خرج موسى بهم من مصر في ١٢١٠ ق.م، وتزعَّمهم مع يوشع بن نون ثمانين سنة، حتَّى ١١٣٠ ق.م، وبعد ذلك جاء عهد القضاة، وامتدَّ قرناً من الزمن. ثمَّ انهار نظام القبيلة، كما ورد في سفر صموئيل الأول، فانتقلوا إلى عهد الملوك.

يقول د. سليمان مظهر: إنّ الفرس هم الذين أطلقوا على بني إسرائيل اسم اليهود، وأطلقوا على عقيدتهم<sup>(٢٣)</sup> اليهودية. وصارت كلمة اليهودي تعني مَنْ اعتنق اليهودية، وإنَّ يكن من بني إسرائيل<sup>(٢٤)</sup>.

أما الذي يحقق التغيير في معتقداتهم فهو عصر المسياه (المسيح) أو المسيح

الآتي، وهو عندهم غير عيسى عليه السلام. ويعدّ المسيح عندهم نهاية التاريخ اليهودي للعالم الدنيوي... فقدومه عندهم يعني تحرّره من الاضطهاد، وعودتهم إلى وطنهم (القديم)، واستعادتهم لمملكة داوود، وإعادة بناء الهيكل، وإجبار كل الأمم على الاعتراف بدعوى إسرائيل بأن اليهود هم شعب الله المختار.

ويرَوْن في ظهوره الخلاص الدنيوي، وأنه مرتبط بهزيمة قوى الشرّ، وهم كل الأقوام من غير اليهود. لذلك فإن المسيانية تحظى باهتمام كبير في اللاهوت اليهودي. وليس المسيح المنتظر هو المخلص فقط، إنما ظهوره دلالة على أن الله أنجز لهم عمله العظيم، وأوفى لهم حقّ السيادة والامتياز على البشر.

لهذه العقائد عارض اليهود الحداثة إبان عصر التنوير الأوروبي؛ لئلا يضيع العنصر المتفوّق بين الشعوب الأخرى الأقلّ منهم شأنًا<sup>(٣٥)</sup>، كما يعتقدون. ولا يزال هذا الاعتقاد ساريًا؛ إذ تزعم الصهيونية أن يهود اليوم هم النسل المباشر لليهود التوراة؛ لتبرير اغتصاب فلسطين، على الرغم من أن الواقع التاريخي صريح في أنهم ينتمون إلى عدد كبير من السلالات البشرية؛ إذ ينكر علم الأنثروبولوجيا زعمهم بأنهم أمة، فهم من أجناسٍ مختلفة لا تربطها رابطة عرقية<sup>(٣٦)</sup>.

لقد تكوّنت الشخصية أو النزعة النفسية لليهود تحت هذه المؤثرات الاعتقادية، وفي ظلّ قسوة (الإله) الذي صوّره عزرا عند كتابته للتوراة، فهو يهدّد شعبه بالإبادة إن لم يلتزموا بوصاياهم. (ويهو) إلههم لا يحبّ الرأى الآخر، ولا مكان في رعيّته لحرية المعتقد، فقد صوّرته التوراة إلهًا قليلاً دموياً.

ولم يستند التعصّب اليهودي إلى فكرٍ ديني مفسّر لنصّ التوراة، إنما من المقولات التوراتية نفسها، والمثبتة في كتاب ديني، اعتبره أصحابه (سفر الحضارة الخالد)، فتحولّ التعصّب إلى إرهاب منظم وتاريخي منذ ثلاثة آلاف سنة، ولا يزال مستمرّاً طالما بقي هدف اليهود إخضاع العالم لإرادتهم<sup>(٣٧)</sup>، بدءاً بفلسطين وانتهاءً بكل أنحاء العالم. فلقد ربطت الأيديولوجيا الأصولية لليهود بين فكرة الشعب المختار وأرض الميعاد ربطاً وجودياً<sup>(٣٨)</sup>، لا يتحقّق كلّ منهما في الواقع إلّا بتحقيق الآخر، وهكذا تولدت عن اليهودية موجات من الأصوليات الدينية المتعاقبة.

وتعدّ اليهودية من أقدم الديانات الإبراهيمية. والتوراة هو الكتاب العبراني

## • الأسس الدينية للأصولية اليهودية

المقدس المعروف بالعهد القديم. وهذا النص الديني هو الأساس لليهودية، ونعني به أسفار موسى الخمسة، التي يعتقد اليهود أنها وحيٌ من الله، فإن هذا الكتاب (النص المقدس) ذاته يؤسّس للموجات الأصولية بالأفكار والمضامين التي وجدت فيه، وسواء قرأناه بوصفه وحيًا سماويًا أو بوصفه وثيقة تاريخية، ففي كلتا الحالتين يمكن أن نكتشف أثر هذه النصوص على الأحداث التاريخية أو طريقة تجاوب المؤمنين به. وعلى هذه النصوص نرصد نوع العلاقة التي حصلت مع الآخرين، ولا سيّما بعد أن استقر هذا الكتاب بوصفه أساس الإيمان للشعب اليهودي، وهم أصحاب العهد الخالد من الله<sup>(٢٩)</sup>. وبالرغم من المحن والويلات والتجارب القاسية فإن عقائدهم ظلت ديناً مرتبطاً بالشعب اليهودي ارتباطاً عرقياً، فهو أكثر من ارتباط المسيحية بالشعب الإيطالي، وأكثر من ارتباط الإسلام بالعرب؛ لأن الفوارق الاثنية معوّق ديني، وسببٌ من أسباب تعدد الاجتهادات الدينية داخل الدين الواحد. فإن اليهود يروّون أنّ كلّ قيمة دينية لا بدّ أن تكون مرتبطة بالعرق والتاريخ، وإنّ الحقيقة الاجتماعية للشعب اليهودي ملتصقة بالتوراة، وصانعٌ للتاريخ بالتلمود، فتضاءلت فرصة الفصل بين الديني والدنيوي عندهم، حتى أن أنبياء بني إسرائيل فسّروا الهزائم التي منّوا بها بأنّها نتائج فشل اليهود في تحقيق إرادة الله، وبذلك لم ينفصل الدين عن التاريخ في انتصاراته، وحتى في إخفاقاته. فقد كان التاريخ كلّهُ صانعاً للدين، والدين صانعاً للتاريخ.

لقد أدخلتهم تجربتهم التاريخية كما يروّون في علاقة تعاھدية مع الله (ربّهم)، وهي علاقة خاصّة، وسارية المفعول، وشبيهة بعهد الله للطبيعة<sup>(٣٠)</sup>، بحيث لو كفر اليهودي فلا يخلّ الكفر بذلك العهد، إنّما يُحاسب كعاصٍ، ولا يخرج عن اليهودية. وإن اليهود يشاركون الله المسؤولية في إدارة الأرض والعالم، ويشاركون في ملكية ثرواته، مع ضرورة الاستجابة لله بسماعه وطاعته والإصغاء؛ لأجل تحقيق إرادة الله. فالعلاقة مع الله علاقة انصياع محض.

بعكس الرؤية الإغريقية التي تقرّر أن الإصغاء إليه لأجل التأمل والاحتكام للعقل، وليس فقط لأعمال الإيمان. لذلك كانت الشعائر اليهودية شحنة من الحيوية تتخلّل في العلاقة بين الإنسان والدين، وهي في ذات الوقت استعادة واستذكار للأحداث التاريخية الكبرى في مسيرة التجربة الدينية للارتباط التامّ بالماضي. ولكي

يتعامل اليهود مع تاريخهم بوصفه مجموع المعاني النهائية فإنهم يرتبطون به، حتى ظن أكثر من واحد أن اليهودية دين يهتم بتشكيل القواعد العرقية المجتمعية التي تربط بين الفعل الإنساني والمشية الإلهية، بمعنى أنه دين عملي تشريعي أكثر منه ديناً لاهوتياً. فقد كان الرابيون مشرّعين (Lawers)، حتى شاعت المقولة الشهيرة: إن اليهودية لا تهتم بالإيمان الصحيح بقدر ما تهتم بالفعل الصحيح.

ويمكن القول: إن من أكثر الأسس الدينية لليهودية تأسيساً للأصولية هو الاعتقاد بأن اليهود الأمة المختارة من الله، وهم شعبه المميّز والمنتقى، وأن لهم ما ليس لغيرهم. وكمثال على هذه العقيدة الدينية ما جاء في النص التوراتي في سفر اللاويين ما نصّه: «وتكونون لي قديسين؛ لأني قدّوس. أنا الربّ وقد ميّزتكُم من الشعوب؛ لتكونوا لي»<sup>(٣١)</sup>. وهذا النص صريح في تمييز بني إسرائيل على بقية شعوب العالم، وصريح في ربط التمييز بالله صدوراً وممارسة. وجاء فيه أيضاً، بعد عدة وصايا، قوله: «وأكون لكم إلهاً، وأنتم تكونون لي شعباً»<sup>(٣٢)</sup>. ويشير هذا النص إلى أن بني إسرائيل سيكونون طرفاً في علاقة تعاھدية مع الله فهو الإله، الذي تصوّره التوراة بصورة الملك، وهم الشعب، الذي تصوّره التوراة بأنه الشعب الخاصّ بذلك الإله. ويلاحظ أن هذه النصوص تثير في النفوس الشعور بالتفوق والعلو والتمييز على الأمم الأخرى.

لقد نقل روهلبخ من التلمود نصاً يقول: «إن الاسرائيلي معتبر عند الله أكثر من الملائكة، وإن اليهودي جزء من الله، وإن الشعب المختار هم اليهود فقط، أما باقي الشعوب فهم حيوانات»<sup>(٣٣)</sup>. وهذا النص التلمودي يدعم بقية النصوص والأفكار التي تؤسس لاستعداد نفسي وعقائدي لتبني العقل اليهودي للأصولية، والأيديولوجيا المتشددة. ويمكن أن تتحوّل هذه المفاهيم إلى ممارسات عنيفة وثقافة عرقية ذات بُعدٍ عنصري طالما كان لها مستندها الديني من التوراة والتلمود وتعاليم الحاخامات. وفي المحصلة إن الأصولية اليهودية ناتجة عن مركب أيديولوجي من نزعة عنصرية مؤسّسة على تفوق ديني، وتميز عرقي. وهذه الأيديولوجيا تحفز كلّ الاستعدادات النفسية الأخرى لتبني الأصولية<sup>(٣٤)</sup>، والسير وفق مقتضياتها النظرية والسلوكية.

لهذا السبب في ما أظنّ ظهرت الأصولية بشكل مبكر في المجتمع اليهودي. فقد جاء في قاموس الأديان الكبرى الثلاثة أن الوسط الديني اليهودي أفرز مبكراً

#### ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

حركة أصولية قديمة سُمّيت بـ (المتعصبون). فقد ظهرت بين (٦٦ - ٧٠م) وكان همّها المحافظة على الحياة الدينية لليهود، وكانت تعارض اليهود الذين يسعون للمصالحة والتعايش مع السلطات الرومانية. وتوسّلت هذه الجماعة إلى أهدافها بالتشدد والتمسك بالأصول، ونشرت اعتقاداتها من خلال تسويقها السلوك العنيف، ممّا دفع سلطات الرومان إلى شنّ الحرب على منطقة أورشليم، وسيطر الرومان عليه، وهدموا الهيكل عقاباً لهم<sup>(٣٥)</sup>. وكان هذا هو التدمير الثاني للمدينة والمعبد، بعد التدمير الأول الذي أحدثه بختنصر، وتمّ إخماد الحركة الأصولية تلك بالقمع، كردّ من السلطات الرومانية آنذاك على الموجة الأصولية المبكرة.

لكنّ هذا الإخماد لم يضع نهاية للمتعصبين اليهود، فقد تجمع عددٌ منهم لتدبير عملية التمرد ضدّ الرومان، وعند ذاك ألغى الرومان السلطة المحلية التي منحوها لليهود، وحكموا مناطقهم حكماً مباشراً، فلجأ المتعصبون إلى الاغتيالات ضدّ من يتعاون مع الحكم الروماني، وقاموا باعتداءات علنية على الرومان. وقد أطلق على هذه المجموعات التي تمارس العدوان «السفاكون» (Assassins)، أي الذين مارسوا القتل، ولجأوا إلى النهب والصوصية ضدّ مخالفينهم<sup>(٣٦)</sup> في الرأي من اليهود أنفسهم؛ لأنهم سالموا المخالفين لهم في الاعتقاد.

يقول د. شلبي: ومن أجل هذا يعدّ الباحثون هذه الفرقة ضمن الفرق السياسية أو فرق العصابات، رغم أنهم بدأوا حركتهم في إطار ديني، ولهدفٍ ديني<sup>(٣٧)</sup>. وهذا الاستنتاج يؤيد ما نذهب إليه من أن الأصوليات الدينية عبارة عن تحرّك سياسي يرتدي دائماً قناعاً دينياً، وقناع تلك الجماعات الأصولية المبكرة هو أنهم قد خولّهم الربّ السيطرة على أراضي الغير وأموالهم، وخولّهم استعمال أي وسيلة أخرى للاستحواذ على بلدانهم وثرواتهم، فصار من السائع عندهم استعمال العنف وممارسة الإبادة باسم الشرايع. ويروّن أن نصوص التوراة تؤيّدهم. وكمثال على ذلك: ما جاء في قصة يشوع الذي قام بإعمال الإبادة والقتل الجماعي تحت أهداف ومدّعيات دينية. فقد جاء في سفر يشوع: إنه بعد وفاة موسى قال الربّ ليشوع بن نون: مات عبدي موسى، فقم الآن واعبر الأردن، أنت وجميع بني إسرائيل، إلى الأرض التي أعطيتها لهم<sup>(٣٨)</sup>. وقد جاء في سفر يشوع ما نصّه: «ولما انتهى بنو إسرائيل من قتل جميع سكان عاي في البرية،

وطاردوهم، وأسقطوهم بحدّ السيف عن آخرهم، رجعوا إلى عاي، وقضوا أيضاً على مَنْ بقي فيها بحدّ السيف»<sup>(٣٩)</sup>، ويقصد النساء والأطفال والذين لم يكونوا من المقاتلين الذين أبيدوا في الجولة الأولى من ممارسات العنف الديني.

جاء في سفر يشوع، الآية ١١: واستولى يشوع على كلّ مدن أولئك الملوك، وضربهم بحدّ السيف، ولم يُبقِ على أحدٍ. أما السكان فضربوهم جميعاً بحدّ السيف حتّى أفنّوهم، ولم يبقوا على أحدٍ، كما أمر الربّ موسى، فهكذا أمر موسى يشوع<sup>(٤٠)</sup>.

وجاء في سفر العدد: «وكلم الربّ موسى قائلاً: كلم بنيّ وقل لهم: إنكم عابرون الأردن إلى أرض كنعان، فتطردون كل سكان الأرض من أماكنكم، وتمحون جميع تصاويرهم، وتبيدون كلّ أجناسهم المسبوكة، وتخربون مرتفعاتهم. تملكون الأرض، وتسكنون فيها؛ لأنّي أعطيتكم الأرض لكي تملكوها»<sup>(٤١)</sup>.

إن هذه النصوص تبيح العنف، بل الإبادة الكاملة للغير عدواناً على الأمم، بل هناك نصوص تؤسّس لقتل بعضهم بعضاً. فقد جاء في سفر الخروج أنّ موسى أمر اللاويين بقتل إخوانهم وجيرانهم من عبدة العجل، فقتل بذلك ثلاثة آلاف رجل، اختيروا عشوائياً، كعقابٍ ديني<sup>(٤٢)</sup>. وبهذا نجد أن النصوص الدينية تؤسّس لممارسة دموية عنيفة، حتّى أن أيمانويل هيمان يقول: «إن هذه النصوص تفرض ديانة متوحّشة ودموية»، إشارة إلى تأثير النصّ السوسيولوجي<sup>(٤٣)</sup> على البشر والقيم السلوكية.

إن هذا الهدر لحقوق الإنسان، كالحقّ بالحياة والأمن، ومصادرة اختياره للعقيدة والتعبير عنها، وتسويغ عمليات الإبادة، صادرٌ من عقل يعتق تمييزاً صريحاً لمجموعة (عرقية دينية) على كلّ البشر الذين خلقهم الله أيضاً. فقد جاء في التلمود أن أرواح اليهود تميز عن بقية الأرواح؛ لأنها جزءٌ من الله<sup>(٤٤)</sup>. ويؤكد التلمود أن ثروات الأرض كلها لليهود فقط، وعلى كلّ يهودي أن يمنع تسلّط باقي الأمم في الأرض على الثروة؛ لتكون السلطة لليهود وحدهم. لذلك يعيش اليهود في حرب دائمية غير معلنة مع كلّ شعوب الأرض<sup>(٤٥)</sup>، ممّا يعني أن أغلب اليهود يؤيّدون، أو على الأقلّ لا يمانعون، تبني النزعة الأصولية والعنف. ويؤكد التلمود أن الإسرائيلي معتبر عند الله أكثر من الملائكة، فإذا ضرب أميّ إسرائيليّاً فكأنّه ضرب العزة الإلهية. ويعتقد

## ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

اليهود أنّ الشعوب الأخرى أعداءٌ لهم، ولا يجوز أن يشفق اليهود على أعدائهم<sup>(٤٦)</sup>. وبذلك تؤسّس علاقة حرب دائمة مع كلّ الأمم؛ نتيجة للنزعة الأصولية التي تؤسّسها النصوص التوراتية والتلمودية.

إن هذه النصوص تؤسّس لتنامي الأصوليات، وتحفز الميل البشري إلى التشدّد. وكما ظهرت التيارات الأصولية لليهود القدماء، ولم تجد فرصة للمراجعة أو التراجع أو إعادة النظر بسلوكها الدموي، فقد استمرّت الدموية تتصاعد مع التاريخ اليهودي، وتظهر كلما حانت الفرصة ظهوراً لافتاً. فقد ظهر في القرن الثامن عشر من يتمسك بشدّة بالأصول التوراتية<sup>(٤٧)</sup>، ويعتقد بالتشدّد أكثر من القدماء، رغم فكر التنوير، ويرى أن اليهود هم صفوة الله، فوق كونهم شعبه المختار<sup>(٤٨)</sup>، ويعلن تبعاً لما تقدّم أن لهم كلّ الحقّ أن لا يطبّقوا القوانين التي يشرّعها الإنسان، سواء أكانت من جنس المعاهدات الإقليمية أو الدولية؛ لأنهم يرتبطون عقائدياً وعملياً فقط بأقوال الحاخامات، الذي يعدّون وحدهم الناطقين عن الله. ويعلّل الحاخام شلومو أفنير، الذي يُعدّ من أبرز الشخصيات المنظّرة للأصولية اليهودية، ذلك بقوله: «إن الوصايا الإلهية للشعب اليهودي تسمو على الأفكار الإنسانية»<sup>(٤٩)</sup>. ولأنهم يعتقدون أن تعاليم العهد القديم والتلمود وشروح فقهاء الشريعة تنطوي على إجابات نهائية وصائبة لكلّ قضايا العصر، بقطع النظر عن ظروف صدورها التاريخي، فإنهم يتمردون دائماً على الإجماع الأممي، وبذلك يروّون أن حركة التاريخ تزدهر عند لحظة بعينها، هي لحظة انتصار اليهودية على كلّ المعتقدات الدينية الأخرى، وأن أحداث العالم المعاصر ليست إلّا امتداداً للأحداث التي وقعت في الأزمنة السحيقة<sup>(٥٠)</sup> من الصراعات بين اليهود وبين بقية الأمم.

إن أخطر ما أشاعته الأصولية اليهودية اعتقادها أن التقدّم في تاريخ العالم لا يحصل إلّا بالقوة والحروب، وليس بالسلام؛ لأن السلام لا يحلّ على الأرض أبداً، كما تؤكد العقيدة اليهودية، إلّا في نهاية الزمن، عند ظهور المسيح المنتظر، عندما يبيد كلّ الأقوام الشريرة. فالزمن الذي يسبق ذلك الظهور هو زمن مشحون بالحروب والصدام والمزيد من استخدام القوة، وحروب الإبادة الجماعية. فعلى اليهود أن يحكموا السيطرة على القرار لسياسات دول العالم القوية، ومواطن القوة كافّة

(المال، السلاح، ومراكز القرار، والإعلام... إلخ)، وجعلها ضمن التوجّه اليهودي. مما تقدّم نلاحظ أن المواجهة بين الأصولية اليهودية واتجاهات الحداثة (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)، التي ظهرت فيها دعوات التسامح والمساواة، كانت مواجهة حادة؛ لأن الحداثة كانت تهدف إلى إخراج اليهود من الجيتو التاريخي (العزلة)، وتدعوهم إلى الاندماج بالمجتمعات الإنسانية، لكنّها لم تؤثّر فيهم، وبقي اليهود في عزلتهم. لقد صوّر الحاخامات تلك المواجهة بين هذين الاتجاهين أنّها مواجهة بين أمّة الله والجوييم، واعتبرت الأصولية هذه الرؤى التسامحية كارثة تؤدّي إلى فقدان الهوية اليهودية. وكان أهمّ المروّجين لهذه التصورات حاخامات اليهود<sup>(٥١)</sup>. لقد أعطاهم التنوير فرصة لاسترداد الكرامة والمساواة بشرط أن يتخلّى اليهودي عن أن يكون مختلفاً، وأن يشارك في القيم المدنية، لكنّ الرابيون الأرثوذكس عارضوه، وقالوا: إنهم تحمّلوا المذابح والجيتوات لأنهم شعب الله المختار، فلم يتنازلوا عن الشعور بالتميّز. ولم تنظم العلاقة بين عموم اليهود والعالم في ممارسة الانتظار، والانعزال عن الأمم لقبض مكامن المال، بظهور الحركة الصهيونية، التي جمعت أغلب اليهود في فلسطين، واعتبرتها الجيتو الكوني الكبير الذي سيتوسّع من الفرات إلى النيل. لقد أوجدت لهم دولة خاصّة بهم كما يزعمون، ونظمت لوبيات يهودية في أغلب دول الغرب؛ للسيطرة على القرار الدولي ومؤسسات المال والإعلام، وساهمت مساهمة فاعلة في تشجيع المسيحية الإنجيلية<sup>(٥٢)</sup>. وتضم إسرائيل حالياً أغلب يهود العالم. وتعتبر صهيونية هرتزل صهيونية سياسية؛ لأنها حوّلت المشكلة اليهودية من صراع ديني إلى مشكلة سياسية ذات جذور دينية، وأوجدت حركه سياسية منظّمة، ومحدّدة الأهداف والوسائل، ثمّ تحوّلت الحركة الصهيونية إلى دولة تمتلك أسلحة الدمار الشامل، وكانت فلسفتها هي العقيدة الصهيونية وأبعادها الدينية، كخلفية نظرية لهذه الحركة السياسية. لذلك يجد الباحثون أن «دولة الكيان الصهيوني» في فلسطين مثالاً حيّ لممارسة الدولة اليهودية للسلوكيات الأصولية بكلّ تداعياتها وتحدياتها المحليّة والإقليمية والعالمية. ومن أخطر أسس تلك التحديات الربط بين الدين والقومية لإنتاج أصولية مركّبة تسمّى أمة الله المختارة، التي تشرّع لهم هدر القيمة الإنسانية، والسيطرة على ثروات الشعوب، والاستمرار بتهديد الأمن والسلم العالمي، وعدم



## ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

التعاون مع الأمم؛ إذ يروون أنه لا بُدَّ من الانكفاء على الذات؛ للحفاظ على النقاء العرقي، وقطع الطريق نهائياً أمام فكرة قبول الآخر، حتى أن العلمانيين اليهود داخل إسرائيل لم يتخلَّوا عن هذه التصورات رغم علمانيَّتهم<sup>(٥٣)</sup>.

يقول لوستيك: إن الخطر الرئيس الذي تتعرَّض له الديمقراطية الإسرائيلية يكمن في الاتجاهات المتعصبة المتمسكة بحرفية النصوص، دون إعمال العقل أو تطوير الفكر الديني اليهودي، وتكييف النصوص لصالح التقدم<sup>(٥٤)</sup>. ومن تداعياته ظهور جماعات أصولية شديدة التطرف، مثل: جماعة (إعودات) و(ينطوري كارتا) و(الحسيدية) و(غوش إيمونيم)<sup>(٥٥)</sup>.

لقد أفرز الفكر الأصولي اليهودي مجموعة من الوصايا السياسية الدينية، ذات الأثر المهم على السياسات العالمية. وأبرز تلك الوصايا:

١. إن تحقيق مصلحة إسرائيل واجب ديني، وليست هناك استحقاقات تعارض هذه المصلحة المقدسة للآخرين في فلسطين؛ لأن سكانها كفار، ويستحقون القتل والإبادة. وهذا يجعل كل توراتي العالم صفاً لمساندة إسرائيل بوصفها واجباً دينياً<sup>(٥٦)</sup>، دون النظر إلى المظالم التي تلحق بالآخرين.

٢. إن الاعتقاد بأن المسيح المنتظر سيظهر في القدس يؤسِّس للاستعداد لظهوره، وذلك ببناء الهيكل، وتمكين الدولة اليهودية بامتلاك الأسلحة المدمرة، وإضعاف الآخرين؛ تمهيداً لإبادتهم، كشرطٍ من شروط مجيء المسيح.

٣. لقد وجدت إسرائيل بأمرٍ إلهي وإرادة ربانية، وصارت دولة يهود العالم أجمع، فلا بُدَّ من دعمها وحمايتها، وإن اقتضى ذلك تدمير الآخرين؛ لأن إرادة الرب إرادة حتمية قهرية، تطبَّق على البشر، كما تطبق على الطبيعة.

٤. اعتقادهم بأنهم شعب الله المختار. فهم لا يلتزمون بما تقرره الهيئات الدولية؛ لأنها قرارات بشرية<sup>(٥٧)</sup>. وبهذا نفسّر عدم قبول إسرائيل الانضمام إلى المعاهدات الدولية، مثل: معاهدة حظر الأسلحة النووية، وغيرها، ونفسّر عدم التزام الكيان الإسرائيلي بعشرات القرارات الدولية، سواء صدرت من مجلس الأمن أو من الجمعية العامة للأمم المتحدة.

٥. إن إضعاف الشعوب الأخرى، وعدم السماح لها بتملُّك عناصر القوة، كما في

مواقف إسرائيل من المفاعل النووي العراقي والإيراني والقدرة العسكرية المصرية والسورية، يعدّ واجباً دينياً يهودياً؛ تمهيداً لإزالة وجودهم واستئصالهم. لذلك نشهد إصرار التوارتيين داخل إسرائيل وخارجها على حرمان دول العالم الإسلامي من تملك التكنولوجيا المتقدمة، والتضامن مع إسرائيل عندما دمّرت المفاعلات النووية في البلدان العربية والإسلامية، ومن ذلك تدميرهم المفاعل النووي العراقي، ومؤسسات الدفاع السورية، وموقفها المتشدد حالياً من الملف النووي الإيراني. ممّا تقدّم يظهر لنا:

١. أن أتباع الديانة اليهودية؛ وبسبب وجود النصوص الدينية التي تدعوهم إلى العنف، وتؤسّس لهم المشروعية الدينية له، ظهرت في أروقتهم النزعات الأصولية في الأزمان البشرية الأولى، وفي بواكير التجربة الدينية اليهودية. وكون التشدد ناتجاً مباشراً من النصّ فإنه سيكون أقوى وأشدّ تأثيراً من الناتج من أروقة تفسير النصّ.
٢. لقد أشار البحث إلى صراحة نصوص التوراة والتلمود على ما يثير النزعة الأصولية لدى اليهود. فإذا التزمنا بنتائج التحليل السايكولوجي لآثار النصّ الديني على العقل المعرفي والقيم السلوكية، وعرفنا سوسيولوجيا النصوص الدينية على الدوافع والسلوك، سيتبيّن أثر النصوص على خلق النزاعات الأصولية.
٣. لاحظنا أن باحثين يروّون أن الجماعات الأصولية موجودة في كلّ الأديان، بيدّ أنها ليست دينية، إنما أحزاب سياسية تدعم أيديولوجيتها وبرامجها بغطاء ديني، سواء باستخدام النصّ الحرفي أو تأويل النصّ لصالح الأيديولوجيا الأصولية. ومن خلال تتبّع هذا الاستنتاج في الممارسات الأصولية الفكرية كافة تبين للباحث أن هذه الفرضية سمة عامّة موجودة لدى كلّ الأصوليات الدينية.

٤. أن آثار النصّ على امتلاك الحقيقة النهائية ظاهرة التمرّد اليهودي على الإجماع الأممي والشرعة الدولية، فهو مسوّغ دينياً لدى اليهود، رغم خطورته عالمياً. وهو يجعل من الأصولية اليهودية بؤرة للتوتر الدولي، ويجعل من كياناتهم نظاماً يزعزع السّلم والأمن الإنساني، في عالم اكتشف أخطر أسلحة الدمار الشامل.

٥. أن الأصولية اليهودية تؤمن بتوقّف التاريخ عند لحظة انتصار اليهود على بقية الأمم. وهي في عرفهم الديني لحظة أنموذجية، تكون المعيار للتوجّهات والتصورات

## ● الأسس الدينية للأصولية اليهودية

- اللاحقة. وقد نجد هذا سمةً عامّةً في سمات كلّ الأصوليات الدينية.
٦. أن الأصولية اليهودية ترى أن الحروب هي التي تصنع المصير ونهايات التاريخ، وليس السلام والتعاون بين الأمم.
٧. أن الإرهاب الأصولي اليهودي إزاء الآخر إرهاب منظّم من جهةٍ، ومتعدّد الأنواع من جهة أخرى. فهو منظّم لأنه ينطلق من خلال السيطرة اليهودية المنهجية على الحركة الدولية للأموال، وعلى إمبراطوريات الإعلام، ودوائر صنع القرار السياسي؛ ومتعدّد لأنّه يصدر من (دولة إرهابية أصولية) مثل: إسرائيل، بحيث يجسد إرهاب الدولة، كما يصدر من أحزاب وجماعات يهودية داخل إسرائيل وخارجها، بحيث يجسّد إرهاب الجماعات والمنظّمات.
٨. أن الأصولية اليهودية ليست أصولية دينية فقط، كالأصولية الإنجيلية أو الإسلامية، وليست أصولية عرقية فقط، كالأصولية الألمانية، إنما هي أصولية مركّبة دينية عرقية معاً، وقد أنتجت مركباً بين العرق المتميّز عنصرياً والدين المدّعى أنه الطريق الأوحد للخلاص، فقد صاغت الصهيونية منهما أصوليةً مزدوجة.
٩. ممّا تقدّم من عرض موجز للأصولية اليهودية وأسسها وآثارها يتعرّز القول بأن الأصوليات ظاهرة قابلة للنشوء والتطوّر في كلّ المنظومات الثقافية والدينية، وأن حصر الأصولية في دينٍ ما، أو ثقافةٍ ما، رأي غير سديد، ولا تسنده وقائع وتاريخ الأصوليات في العالم القديم والحديث.

## الهوامش

- (١) الجرحاني، التعريفات ١: ٨.
- (٢) الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٣: ٢٢٣.
- (٣) المصدر السابق ٣: ٢٢٤.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب ١٣: ١٦، مادة أصل.
- (٥) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٥.
- (٦) طيب تيزيني، الإسلام والعصر: ٢٣٩، دار الفكر، سوريا.

- (٧) روبن راتب، رؤية جديدة للدين الإسلامي، مجلة لوس أنجلوس، أبريل ١٩٩٦، نقلاً عن: جيل كيبل، يوم الله: ٦٦.
- (٨) إيمانويل هيمان: الأصولية اليهودية: ١١.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة: ٣٧.
- (١١) قاموس أكسفورد، مفردة Fundamentals.
- (١٢) عبد الرحمن اللويحق، الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة: ١٧٤، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
- (١٣) عماد علي عبد السميع حسين، الأصولية الإسلامية والأصوليات الأخرى: ١٧٦.
- (١٤) روجية غارودي، الأصوليات: ٤٨.
- (١٥) أحمد شلبي، اليهودية: ٥٤.
- (١٦) العهد القديم، سفر الخروج: ٤٦.
- (١٧) أحمد شلبي، اليهودية: ٧٣.
- (١٨) عمر رشدي، الصهيونية وإسرائيل: ٣.
- (١٩) أحمد شلبي، اليهودية: ٢٦٩.
- (٢٠) روهلبخ، الكنز المرصود في قواعد التلمود: ٤٨ - ٤٩.
- (٢١) المصدر السابق: ٥١ - ٥٥.
- (٢٢) المصدر السابق: ٦٦.
- (٢٣) سليمان مظهر، قصة العقائد: ٣١٨.
- (٢٤) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام ٦: ٩٥.
- (٢٥) ر. س. زينر، موسوعة الأديان الحية ١: ١٠١.
- (٢٦) إسماعيل أحمد ياغي، الإرهاب والعنف: ٤٧.
- (٢٧) وجدي المصري، البعد التوراتي للإرهاب الإسرائيلي: ٤٩٩.
- (٢٨) راجح خوري، منطق التوراة: ٢١.
- (٢٩) الأديان الحية: ٤٤.
- (٣٠) انظر: سفر أرميا، الإصحاح ٣١، الفقرة ٣٤ - ٣٥؛ انظر: سفر أرميا، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٢٠ - ٢٦.
- (٣١) الكتاب المقدّس، سفر اللاويين ٢٠: ٢٦.
- (٣٢) المصدر السابق ٢٠: ٢٤.
- (٣٣) روهلبخ، الكنز المرصود في قواعد التلمود: ١١١.
- (٣٤) يقول د. هربرت لوي، الأستاذ في اللغة العبرية في أكسفورد: إن اليهودية تقوم على أساسين، هما: الوحدانية واختيار إسرائيل. (انظر: شلبي، اليهودية: ٢١٨).
- (٣٥) نور الدين خليل، ناموس الأديان الكبرى الثلاث: ٨١٣، مؤسّسة حورس الدولية مصر،

- الإسكندرية، ٢٠١٠.
- انظر: أحمد شلبي، اليهودية: ٩٥.
- (٣٦) أحمد شلبي، اليهودية: ٢٣٣.
- (٣٧) المصدر السابق: ٢٣٤، نقلاً عن:
- the Jewish world in the time of Jesus. pp 169 - 170.
- (٣٨) سفر يشوع: ١.
- (٣٩) انظر: سفر يشوع ٨: ٢٤.
- (٤٠) سفر يشوع، الآية ١١.
- (٤١) العهد القديم، سفر العدد، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٥٠ - ٥٣.
- (٤٢) سفر الخروج ٢: ٣٢.
- (٤٣) إيمانويل هيمان، الأصولية اليهودية: ٣٢.
- (٤٤) المصدر السابق: ٢٧٢.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) أحمد شلبي، اليهودية: ٢٧٣.
- (٤٧) عماد علي عبد السمیع، الأصولية الإسلامية والأصوليات الدينية الأخرى: ١٧.
- (٤٨) انظر: روهليخ، الكنز المرصود في قواعد التلمود: ٥١، واستناداته إلى سفر اللاويين ٢٠: ٢٤ - ٢٥.
- روهليخ مدرّس بجامعة براغ. ترجم كتابه من الفرنسية إلى العربية د. يوسف نصر الله. (انظر: أحمد شلبي، اليهودية: ٢٧٠).
- (٤٩) هيمان: الأصولية اليهودية: ١٢.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) ر. س زينر، موسوعة الأديان الحيّة: ٩٨.
- (٥٢) إيان لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل: ٢٢.
- (٥٣) المصدر السابق: ٢٤.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية: ١٤٠.
- (٥٦) سالم الكسواني، المركز القانوني لمدينة القدس.
- (٥٧) انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية ٤: ١١؛ كذلك: منى إلياس، الأصوليون اليهود بين أساطير التوراة والعلم؛ إيمانويل هيمان، الأصولية اليهودية: ٣٦.

# حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية

## دراسة في أسباب الفشل

د. حسن طالقاني (\*)

ترجمة: علي الوردي

### مقدمة

بعد اجتيازه مراحل تاريخية حافلة بالتجارب والتحوّلات أصبح العالم الإسلامي يعدّ العدّة للدخول إلى العصر الحديث.

فقبل حوالي ٢٠٠ عام، وبالتحديد عندما دقّت مدفعية نابليون بونابرت تمثال أبي الهول في القاهرة، وبالرغم من أنها لم تستطع سوى التقليل من حجم أنفه، إلا أنّ هديرها أيقظ العالم الإسلامي من سبات تأريخي دام عقوداً طويلة.

ومنذ تلك اللحظة بدأ عصر جديد عرف تارةً بعصر النهضة، وأخرى بعصر إحياء الدين، وثالثة بعصر إصلاح الدين. ولا يزال هذا العصر مستمراً إلى يومنا هذا. وقد شهدت البلدان الإسلامية طيلة القرنين المنصرمين أحداثاً هامة، أُلقت بظلالها على مسار العالم الإسلامي بأسره، وربما غيرت ملامحه إلى حدٍّ بعيد. لكنّ أبرز هذه الأحداث حادثتان وقعتا في العقدين الماضيين، كان لهما أثر بالغ على العالم الإسلامي.

**أولاهما:** الثورة الإسلامية في إيران.

**وثانيهما:** انهيار الاتحاد السوفياتي، ونهاية العصر الماركسي اللينيني كنظرية

ثورية.

---

(\*) باحثٌ وأستاذٌ في القانون وعلوم الشريعة. من إيران.

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

ويمكننا عدّ أهمّ إفرازات الثورة الإسلامية وأبرز تأثيراتها على الحركات الثورية الإسلامية المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي هي إكسابها طابعاً سياسياً، وتحويلها إلى حركات سياسية.

وقد أدّى هذا التحوّل الذي شهده المسلمون إلى ظهور اتجاهات وأصوات جديدة في سائر البلدان الإسلامية تطالب بتغيير الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، واستبدال أساليب المواجهة مع الأنظمة الحاكمة بكافة أشكالها. وكان لانتهاء الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة أثرٌ بالغ على العالم الإسلامي، وذلك ضمن محورين:

**الأوّل:** التحوّل الذي شهدته استراتيجية الأحزاب اليسارية، التي كان أغلبها ماركسياً، جرّاء الانهيار. فبعدما كانت رؤيتها تنطلق من صميم المجتمع انعكست للتحوّل من خارج المجتمع إلى صميمه. وعلى أثر ذلك نشأت علاقات جديدة بين أحزاب اليسار التقليدي من جهة والأحزاب الإسلامية والائتلافات الوطنية من جهة أخرى. وقد ساهم ذلك في تقليل حدّة التناقضات الفكرية والسياسية لشريحة كبيرة من الفرقاء السياسيين الذين يمتلكون اتجاهات ورؤى مختلفة.

فقد أصبحت الأحزاب اليسارية - في كثير من الأحيان - تتقبل التقاليد الاجتماعية السائدة، وتعدّها جزءاً من الثقافة الوطنية التي لا بدّ من احترامها. وفي الحقيقة نشأ هناك نوعٌ من الانسجام والوفاق والتحالفات بين أطراف واسعة من الأحزاب والتيارات الإسلامية وغير الإسلامية (كالتحالف الذي نشأ بين حزب العمل الشيوعي والإخوان المسلمين في مصر).

وقد ساعدت هذه التحالفات في ظهور وتنمية الحركات السياسية التي كانت تنوي إيجاد تحوّلات جذرية على كافة الأصعدة، الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. الأمر الذي أدّى إلى تدهور ميزان القوى الذي كان حاكماً بين الأنظمة وشعوبها في كثير من البلدان الإسلامية، بحيث تفاقمت المشاكل والأزمات على كافة المستويات، وخصوصاً على المستوى السياسي، وشملت معظم دول العالم الإسلامي تقريباً.

وإضافةً للتبعات التي خلفتها نهاية الحرب الباردة، فقد كان لتلك الحرب

تبعات مصيرية أخرى على العالم الإسلامي لا تقل أهمية عن سابقها، وكان أبرزها تذليل العقبات التي أوجدها المحتلون، والتي كانت تقف في وجه تأسيس الأنظمة الديمقراطية فيه، أي في العالم الإسلامي.

فإبان الحرب الباردة كانت أغلب دول العالم الثالث، ومن ضمنها الدول الإسلامية، تحت نفوذ وهيمنة الدول الغربية، وكان ذلك النفوذ يحول دون ظهور القوى الوطنية، وبتبعها الحركات التحررية الإسلامية.

وكانت الدول الغربية المهيمنة تستثمر وجود بعض الحركات الإسلامية والوطنية، وتدفعها لتشكّل سداً أمام تقدّم المدّ الشيوعي. لكن بالرغم من هذا الاستثمار كان الخوف لا يفارق الدول الغربية؛ إذ قد يؤدي دعمها للحركات الإسلامية والتحررية إلى نموّها وتطوّرها، وبالتالي خروجها عن نطاق السيطرة. وهذا القلق الذي كان يساور الدول الغربية دفعها لأن تحجّم وتقلّص من نموّ وتطوّر هذه الحركات. وليس هذا فحسب، فقد كانت تلجأ في كثير من الأحيان إلى مواجهتها والتصدي لها.

وما كان يقلق الدول الغربية المحتلة بالدرجة الأولى هو أن الحركات الوطنية والإسلامية؛ نظراً لأهدافها الوطنية والإسلامية، قد تنمو وتتسع، فتبلغ مرحلة تجعلها قادرة على المواجهة، وبالتالي تبدأ بتهديد المصالح الغربية في هذه الدول. ولذلك كان توظيف الإسلام - من قبل الدول الغربية - لمواجهة المدّ الشيوعي محدوداً، وخاضعاً لضوابط لا يمكن تجاوزها.

والأمر الآخر الذي كان يشكّل مصدر قلق للدول الغربية هو أن لا تتمكن هذه الحركات - الوطنية والإسلامية - من التفوّق على الأحزاب الشيوعية، التي تتمتع بتجربة فذة وتنظيم دقيق، إضافةً للدعم الروسي لها، وبالتالي يفضي الأمر إلى انتصار الأحزاب اليسارية وسيطرتها.

وقد أضافت متطلبات الحرب الباردة قلقاً جديداً إلى القلق السابق الذي كان يثقل كاهل الدول الغربية، ممّا ألجأها لاتخاذ مواقف وسياسات مزدوجة تجاه الإسلام والمسلمين.

وقد استمرّ الحال على هذه الشاكلة حتى نهاية الحرب الباردة، التي أنهت معها



• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

الحواجز التي كانت موضوعة في طريق الديمقراطية في كثير من البلدان، وبذلك انطلق تيار الديمقراطية يجتاز دول العالم واحدة تلو الأخرى بلا هوادة.

وقد مهد إقرار الديمقراطية في كثير من دول العالم الثالث، وخصوصاً الدول ذات الغالبية المسلمة، إلى دخول هذه الدول عصر التنمية. لكن يا ترى هل تمكنت هذه الدول من دخول هذا العصر أم لا؟

الملاحظ أن أيّاً من الدول الإسلامية لا يزال حتى الآن غير داخل في عصر التنمية، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي؛ وذلك لوجود حواجز وعقبات جذرية، لا تقتصر على كون الأنظمة الحاكمة هي أنظمة فاسدة ودكتاتورية، وإنما هناك عقبات أكثر جدية وأهمية، وما لم يتم تجاوزها لا يمكن للدول الإسلامية الدخول إلى العصر الجديد.

وإذا أخذنا مفهوم التنمية ببُعده الإنساني العام، وتبعاً لذلك أولينا التنمية السياسية أهمية أكثر من التنمية الاقتصادية، فإن التنمية السياسية لا بد أن تعني تكريس الديمقراطية، والإقرار بكافة الحقوق والحريات التي يتمتع بها الإنسان. إن الديمقراطية وحقوق الإنسان يتأثران بالأيدولوجيا إلى حد كبير، بل لا يمكن فهم وتفسير ماهية الإنسان وفطرته وحقوقه الطبيعية والحريات الأساسية بالنسبة له (والتي من ضمنها حق الديمقراطية) لا يمكن تفسيرها من دون أيدولوجيا واضحة.

وعلى الرغم من أن تاريخ هذا الموضوع - حقوق الإنسان ومسألة حكم الأكثرية - يسبق موضوع الديمقراطية الحديثة بفترة زمنية طويلة، إلا أن ما يطرح في عالمنا اليوم تحت عنوان الحقوق والحريات الأساسية للإنسان إنما هو من مقولات العالم الحديث. ففي عالمنا اليوم أصبح الإنسان هو المحور الذي على أساسه تفسر وتؤدج أساليب الحكم وأنظمتها.

إن فلسفة الحكم المعاصرة تختلف عن فلسفة الحكم التقليدية القديمة. فالحكم أو السلطة في الفكر التقليدي تنحدر من الأعلى إلى الأسفل، من القمة إلى القاعدة<sup>(١)</sup>، بمعنى أنها من الشؤون الإلهية، ومن خصائص الربّ، ومنحها لابنه المسيح «فقط»، الذي فوضها بدوره إلى رأس السلطة الكنسية، أي البابا.

إذن فالملوك والحكام يستمدّون سلطتهم من الكنيسة. أما البابا فهو معصومٌ أثناء أدائه التكليف «الإلهي»، بمعنى أنه لا يعتريه الخطأ، ومسددٌ من قبل الله. فقولُه قول الله، والرادُّ عليه رادُّ على الله، والرادُّ على الله مرتدٌّ وملعون.

ولا فرق في أن تكون السلطة للبابا أو للحاكم الإلهي، ففي الحالتين لا يجوز لأحد انتقادها أو الردَّ عليها. والناس ليسوا سوى رعية تحت رحمة الملك والكنيسة، ومن واجبهم الالتزام بكل ما يصدر عنهما.

إذن ففي مثل هذه الفلسفة السياسية لا يوجد شيء اسمه «حقوق المواطن». لكن في عصر النهضة تغيّرت المفاهيم، وتراجعت السلطة الكنسية، بعد أن وافقت على التعريف الجديد للإنسان، وأقرّت بالفلسفة السياسية الجديدة التي تنشأ فيها السلطة من الأسفل، أي من الشعب؛ وذلك نظراً لحقّهم الطبيعي في الانتخاب، ثم تتّجه إلى الأعلى أو القمة<sup>(٣)</sup>. والناس هم مواطنون متساوون في الحقوق، التي من ضمنها حقّ تحديد المصير.

وفي ظلّ هذا التحول نشأ مفهومًا المواطنة والدولة (State Nation). وفقدت السلطة بُعدها اللاهوتي، ونزلت إلى الأرض، وأصبح بالإمكان تغييرها ونقدها وتداولها.

كما أصبح بالإمكان (في ظلّ هذه الرؤية الجديدة للإنسان والسلطة) فهم الحقوق والحريّات الرئسيّة للإنسان، والتي منها حقّه في الحكم.

وفي الفترة التي أعقبت عصر النهضة، وبعد أن خاضت صراعات طاحنة نجمت عنها تضحيات كبيرة، بدأت الكنيسة باستيعاب المقولات المعاصرة حول الإنسان، وآفاق السلطة السياسية، وأهميّة فصل الدين عن الدولة، واستطاعت تقبُّل كل ذلك، والتكيّف معه بشكلٍ أو بآخر.

أما في الفترة التي أعقبت الحرب الباردة، والتي شهدت اجتياح موجة الديمقراطية الحديثة أغلب دول العالم، فلم تواجه الطائفة المسيحية وكنيستها في دول العالم الثالث مشكلة في تقبُّل أسس الديمقراطية الحديثة وحقوق الإنسان،

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

فشهدت هذه الدول نمواً وازدهاراً في تبني الأنظمة الديمقراطية، واتجهت بخطوات سريعة نحو التنمية السياسية والعمل المؤسّساتي.

وكان لهذه التحوّلات أثرٌ بالغ على دول المعسكر الشرقي، بما فيه أوروبا الشرقية وروسيا وجزء من أمريكا اللاتينية، يمكن أن نقرأه من خلال انصهار أنظمتها السياسية والاقتصادية بالأنظمة الغربية (أوروبا الغربية وأمريكا).

لكنّ مثل هذه الأجواء التي عاشتها معظم دول العالم لم تتسحب على الدول الإسلامية، ولم يتمكّن أيّ بلد إسلامي من الدخول إلى العصر الجديد، سوى اقتباسه بعض المظاهر السلوكية - الفردية والاجتماعية - وأساليب العمران وإنشاء المدن الحديثة وطرق التجارة العصرية، التي لا يمكن عدّها تنمية أو حدثاً بأيّ شكلٍ من الأشكال.

ولم تكن العقبة الرئيسية في دخول الدول الإسلامية إلى العصر الحديث مقتصرة على الصراع السياسي بين الأنظمة الدكتاتورية والحركات التحرّرية في تلك البلدان. وطبعاً لا نريد بذلك إغفال دور الحاكم المتّصف بالفساد والسرقة والدكتاتورية والعمالة في تخلف البلد وانحطاطه. وإنما الذي نريد قوله هنا هو أن من غير الصائب إلقاء اللوم على الحاكم وحده، وعدّه السبب الوحيد في تلك المشكلة، ونغفل باقي الأسباب الأخرى، والتي لا تقل أهمية عنه.

إن أحد أبرز الأسباب التي ساهمت وتساهم في عرقلة دخول الدول الإسلامية إلى العصر الحديث هو عدم إيمان قادة الحركات الإسلامية ومفكّريها بمقولات الحداثة، وخصوصاً ما يتعلق منها بحقوق الإنسان، كالحريّات الفردية، التي من ضمنها حقّ الحكم، والقضاء، والتعددية الفكرية والسياسية، والتسامح والمصالحة، وحرية التعبير وحرية الصحافة، وحرية تشكيل الأحزاب والتيارات السياسية وغيرها.

وقد لا تعدو الديمقراطية لدى بعض القادة والنشطاء السياسيين والمفكّرين الإسلاميين سوى ضرب من ضروب الكفر<sup>(٣)</sup>. كما لا زالت فكرتهم عن الدولة والسلطة فكرة تقليدية بحتة، تقضي بانحدارها من القمة إلى القاعدة.

ولذلك فإن الانطباع السائد لدى غالبية المسلمين عن الحكومة الإسلامية ينبثق

من سيرة الخلفاء والحكام، كالخلفاء الراشدين وبنو أمية وبنو العباس، وصولاً إلى العثمانيين.

والجدير ذكره أنه في الفترة التي أعقبت انهيار الخلافة العثمانية في تركيا انطلقت في بعض البلدان الإسلامية تيارات تدعو لاستمرار الخلافة كأداة حكم تدار بها شؤون البلاد. كما أن هناك اليوم من يعمل جاهداً لإحياء سنة الخلافة مرة أخرى.

لكن يا ترى ما هي ميزات هذا النظام «الخلافي»؟

في هذا النظام - أي الخلافة - يُعدّ الخليفة أو الأمير أو الملك «خليفةً لرسول الله»، و«أميراً للمؤمنين»، وبالتالي خليفة الله في الأرضين، فهو إذن يمتلك سلطات وصلاحيات مطلقة. فكلامه هو الدستور، وإرادته هي القانون.

إن كثيراً من الدول الإسلامية لا تمتلك دستوراً للبلاد. ففي إيران الملكية كان الشاه هو صاحب الشأن والجلال والعظمة الإلهية، أما السلطة فهي هبة الله له، فهو ظل الله في الأرض، حكمه حكم الله، وإرادته إرادته، ولا فرق في جهة صدور الأمر من الشاه أو من الله، فالأمر نافذ في كلا الحالتين!

وفي بعض الدول الإسلامية قد يكون هناك دستور - وقد كتب في أغلب الأحيان تحت ظروف استثنائية -، لكنّه لا يحظى بالتطبيق إطلاقاً؛ لأن الحاكم يتجاهله بكل بساطة، وإذا أراد أن يتفضّل على الناس بتطبيقه فسوف يتصرّف في بنوده كما يحلو له، وكما تشتت نفسه.

وقد نلاحظ أن الحاكم المستبدّ، الذي ينظر إلى الديمقراطية بعين الاشمئزاز، ويجد فيها تهديداً لمصالحه، يدعم طائفة من رجال الدين والمفكرين الإسلاميين؛ لكونهم من مؤيدي الاستبداد، ومن العاملين على تبريره دينياً. لكن مع ذلك من الخطأ أن نعتبر هؤلاء المفكرين ورجال الدين، بل وهذا النوع من الفكر المؤيد للاستبداد، نتاجاً للحكومات الاستبدادية المتخلفة؛ وذلك لأننا لو عدنا إلى الفكر السياسي لدى المفكرين الإسلاميين في ذلك العصر لوجدناه قاصراً عن فهم أبرز الأسس التي قامت وتقوم عليها حقوق الإنسان والديمقراطية، وعليه فقد وجدوا أن هذه المقولات تتقاطع مع المبادئ الدينية، وربما تؤدي إلى الكفر في بعض الأحيان.

والسلطة في ظلّ هذه الرؤية لا تنشأ من الشعب، وإنما تنشأ من اللاهوت.

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

والحاكم أو الملك أو السلطان هو وليّ الأمر، وأما الشعب فمهمّته الطاعة والانقياد التام لأوامره ونواهيه.

ومن الطريف أننا عندما نواجه العديد من أصدقائنا العرب المسلمين من الطائفة السنية، ونسألهم عن سبب طاعتهم لسلطين الظلم والجور والفساد؟ يردّون علينا بأنهم أولو الأمر، وطاعتنا لهم فريضة، أما لو أسّس وليّ الأمر بالفساد والظلم فإن مهمتنا الدعاء له بالصلاح وحُسن السيرة! ويرى هؤلاء أن نقد الحاكم أو تغييره يؤدّي إلى الفوضى والفتنة وسفك دماء المسلمين.

وهذا النمط من التفكير لا يقتصر على السنّة، فهناك طائفة من الشيعة تتبنّى نظرية قريبة منها إلى حدّ ما، وتطلق عليها نظرية ولاية الفقيه المطلقة، أو الولاية العامة للفقهاء.

وبحسب هذه النظرية «الولاية تعني أن الحكم بالأصالة هو لله سبحانه، ولا ولاية إلاّ من بعد إذنه، أي لا تصحّ الولاية إلاّ بإذن الله. والله سبحانه قد نصب الرسول الكريم ﷺ ليكون ولياً ومديراً ومديراً لشؤون الأمة السياسية، ومن بعده يتولّى الأئمة المعصومون سائر تلك المهام، بعد أن تمّ تنصيبهم من قبل الشارع المقدّس أيضاً. أما في عصرنا الحاضر فإن صاحب الزمان ﷺ هو صاحب الولاية العظمى، وقد فوّض الشارع المقدّس ولاية الأمّة في زمن الغيبة - غيبة صاحب الزمان - إلى الفقهاء العدول بشكل مباشر، ومن دون واسطة. إن الشارع هو الذي يتولّى جعل الولاية، كما يتولّى تنصيب الفقهاء أولياء على الأمّة، فتصبح الأمّة مولى عليها.

وكلّ أمّة لا تكون تحت ولاية الفقهاء العدول فستكون لا محالة تحت ولاية الطاغوت. وكلّ حاكم لم ينصب من قبل الشارع فهو - بلا شكّ - طاغوت». كما أن الشعب في ظلّ هذه الرؤية السياسية غير قادر على ممارسة دور الرقابة أو النقد؛ إذ لا يحق له التدخل أو الاعتراض على سلوك الولي وممارساته. والإقرار للشعب بمثل هذا الحقّ يؤدّي إلى نفي الولاية، وخروج الناس من كونهم مولى عليهم.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٢٣٣

إذن على الشعب أن يسلم بهذه الولاية؛ كي لا يخرج عن حدود الدائرة الشرعية، وبالتالي يلج دائرة العصيان.

ولا يخفى أن هذه الرؤية لا تبقي مجالاً للدستور؛ لأنه لن يكون ملزماً للولي الفقيه، فإن الأخير بإمكانه نقض أيّ فقرة من فقرات الدستور إذا وجد مصلحةً في ذلك<sup>(٤)</sup>. إضافةً إلى «أن نظام ولاية الفقيه لا يمنع وجود مَنْ هو فوق القانون، وبإمكانه تجاوز القانون متى ما وجد ما يدعو لذلك»<sup>(٥)</sup>.

«إن الحاكم مسؤولٌ أمام الله، ولا يمكن لأيّ جهةٍ قانونيةٍ محاسبته أو مؤاخذته، والجميع تحت رعايته، ولا أحد فوقه سوى الله سبحانه، الذي هو رقيبٌ على أعماله، ومشرفٌ على سلوكه»<sup>(٦)</sup>.

يتّضح لنا إذن من خلال هذا العرض الموجز الموقف إزاء العديد من مقولات وعناصر حقوق الإنسان وغيرها. فعلى سبيل المثال:

#### ١- التقنين

من الواضح أن نظريات المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان لا يمكن لها أن تتحقّق على أرض الواقع من دون منحها تعريفاً قانونياً، وبُعداً دستورياً. بينما نجد أن القانون لا يشكّل مرجعاً رئيساً لأصحاب تلك النظرية. وبالإضافة إلى ذلك فإن العديد من المفكرين الإسلاميين، سواء في الماضي أم في الحاضر، يعارضون فكرة التقنين برمتها.

يقول الشيخ فضل الله النوري بهذا الصدد: «نحن لسنا بحاجة إلى وضع دستور للبلاد»، «وماذا يعني الدستور الوضعي (الأرضي) أمام القانون الإلهي (الإسلام)؟ وما هو دور النبي ﷺ إذن؟»، و«ماذا يعني تدوين الدستور حينما نمتلك نحن المسلمين أفضل دستور، وهو الإسلام؟»، ويقول في موضعٍ آخر: «إن قيام الناس بوضع القوانين وتدوين الدساتير إنما يعني أن شريعة النبي ﷺ وقوانينه لم تكن تامّة، أو أن الإسلام (الذي فرض على الناس تدوين الدستور) قد أغفل هذا الأمر. ومثل هذا الاعتقاد من شأنه إخراج المسلم عن الملة... ومن أراد أن يكتب الدستور (يريد بذلك نواب المجلس) فقد عزم على فعلٍ اختصّ به الرسول الكريم، بالإضافة إلى أن إقرار القوانين هو

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

بمثابة الإقرار بنقصان الشريعة الإسلامية.

بناءً على ذلك فالذي نستخلصه من رؤية الشيخ الشهيد هو أن التقنين، بل والقوة المقننة بأسرها، إنما هي مصادرة لمهام النبي من جهة، ومصادرة لسلطته وصلاحياته ﷺ من جهة أخرى<sup>(٧)</sup>.

الإشكالية الأخرى التي يوردها هؤلاء تستهدف أسلوب اتخاذ القرارات. ففي الأنظمة الحديثة تتخذ القرارات عن طريق كسب أغلبية الآراء، والأغلبية هي الحاسمة للأمور في شتى الميادين. لكن جملةً من المفكرين الإسلاميين (كالشيخ فضل الله النوري، ومصباح اليزدي) يعتقدون أن اتخاذ القرارات من خلال استقطاب غالبية الآراء مخالف للشريعة الإسلامية، و«آلية اتخاذ القرارات عن طريق كسب الأغلبية لا اعتبار لها في مذهب الإمامية، كما لا حظ لها من الصواب». إن هذا الموقف يعكس أولاً: مدى غفلة هؤلاء عن التعقيدات التي تضجّ بها المجتمعات المعاصرة، والتي تحتاج وبشدةٍ إلى دستور تُدار به شؤون البلدان ومجتمعاتها؛ وثانياً: تسليحهم لدور القوة المقننة، وتهميشهم لمهامها. والقوة المقننة، كما هو واضح، ليست بديلاً عن الشريعة أو الدين.

## ٢- الحُرِّيَّة

تعد «الحُرِّيَّة» من أبرز حقوق الإنسان، ومن أهم مبادئ الثورة الإسلامية الإيرانية. لكن ما هو المراد من الحُرِّيَّة؟  
يميل جملة من الباحثين الإسلاميين إلى أن الحُرِّيَّة المطروحة في الحال الحاضر إنما تعني الحُرِّيَّة المطلقة، أي التي لا تخضع لضوابط ولا قيود، على غرار ما في العالم الغربي، وبالتالي لجأوا إلى معارضة الحُرِّيَّة بشكلٍ مطلق، وقاموا بالتصدي لها بشتى الوسائل.

وممن كتب بهذا الشأن الحاج الملا علي كني، الذي وجّه كتاباً إلى ناصر الدين شاه أبدى به امتعاضه من الحركة الدستورية ومناهضته لها. وكان من جملة ما ذكره في الكتاب: «إن كلمة الحُرِّيَّة الخبيثة التي يغلفها ظاهر ساحر وجميل ليست في باطنها سوى منظومة من النقائص والعيوب». وهذا الأمر - الحُرِّيَّة - مخالف لسائر

أحكام الرسل والأوصياء وجميع السلاطين العظماء والحكام البارزين<sup>(٨)</sup>.  
ولتعريف الحرية لا بُدَّ من الإجابة عن سؤالين مهمين: الأول: من أين أتت الحرية؟ وما هو المراد منها؟

وثانياً: ما هي الغاية من الحرية، أي لأجل أي شيء نسعى نحو الحرية؟ وأي طائفة من الحريات تعارض شرائع الرسل؟ وأي منها تتهاض دساتير السلاطين والحكام؟

يرى الشيخ فضل الله النوري، في رسالته تذكرة الغافل، أن حرية القلم والتعبير تصطدم مع القانون الإلهي، ويبيد قلقه إزاء إقحام مبدأ الحرية في الدستور؛ لأنه - وبحسب الشيخ - سوف يبيح لفرق الملاحدة والزنادقة والكفار مهاجمة الإسلام وتقويضه.

ويقول على سبيل المثال: «أيها الأخ العزيز، ألسنت تدري بأن حرية القلم والتعبير تصطدم مع القانون الإلهي في العديد من مظاهرها؟! وهل غفلت عن غايتها التي هي تمكين فرق الملاحدة والزنادقة والكفار من نشر كلمات الكفر والإلحاد وبثها في الملأ، من على المنابر ومن خلال البيانات و...، إلخ».

إن عودة سريعة إلى تفاصيل مناقشات المجلس النيابي ومسودة الدستور (الذي تم إقراره في إيران عام ١٣٥٨)، وجلسة إعادة صياغة الدستور (عام ١٣٦٨)، إضافة إلى آراء جملة من المحافظين التقليديين حول مبادئ حرية التعبير والقلم والأحزاب، تعطينا صورة واضحة عن ماهية الحقوق الرئيسية التي أقرت للمواطن آنذاك.

### ٣- المساواة

يتمتع جميع المواطنين بحقوق متساوية في ظل المجتمع المدني والتموي.  
وللفكر التقليدي ملاحظات على هذه المساواة. فعلى سبيل المثال: يكتب الشيخ فضل الله النوري، مجيباً عن سؤال حول حرمة الحركة الدستورية وارتداد الدستوريين<sup>(٩)</sup>: «إن أحد إشكاليات هذه الحركة الضالة هي إقرارها بمساواة كافة مواطني الدولة في الحقوق... وإذا أصبح كافة مواطني إيران متساوي الحقوق أمام القانون... فعلى الإسلام السلام... ثم اعلّموا أن المملكة الإسلامية الدستورية سوف لن



• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

يكتب لها النجاح أبداً؛ لأن أول ما يرد عليها هو أن مبدأ المساواة لا يتفق مع الإسلام ولا ينسجم معه بأي حال من الأحوال».

### ٤- تعقيد المجتمعات المعاصرة

عندما يدور الحديث عن المجتمع المثالي في الأوساط الإسلامية فإن الأذهان تنتقل مباشرة إلى صدر الإسلام، حيث مدينة النبي والمجتمع المدني. ومما لا شك فيه أن الذي حدث في مدينة النبي آنذاك مثل أبرز وأروع نموذج عرفه المسلمون على مدى التاريخ الإسلامي الحافل.

وقد صُنّف الدستور المدني «تاريخياً» بين أقدم وأعرق الدساتير في العالم. لكن مع كل هذا فإن المجتمعات المعاصرة أصبحت معقدة أكثر من أي وقت مضى. وهذه التعقيدات لم تقتصر على جانب محدد، وإنما شملت كافة الميادين، ومنها: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، الأمر الذي يجعل من الصعب مقارنتها - أي المجتمعات المعاصرة - بأي مجتمع بسيط عاش في الزمن الغابر.

ولا بدّ لي هنا من التنويه إلى أن هذا النوع من الرؤية للموضوعات التي مرّت بنا، كموضوع السلطة السياسية، والقانون، والحرية، وما إلى ذلك، لا يشترك فيها ولا يتفق عليها كافة العلماء والمفكرين ورجال الدين، بل هناك الكثير من العلماء البارزين يرفض هذا النمط من التفكير.

إننا جميعاً نعرف مواقف وتوجهات العلماء، أمثال: الطالقاني ومطهري والحائري والطباطبائي والمنتظري. ولا داعي لأن نتعرض لبيان آرائهم هنا.

ومن جملة العلماء الشيعة غير الإيرانيين يمكننا ذكر الشيخ محمد جواد مغنّية، وهو من خيرة علماء لبنان ومنظريه. وقد كان يرى في ما يتعلّق بنظرية الحكم والدولة «أن حاجة المجتمع إلى تأسيس الدولة ليست حاجة وضعية يمكن للشرع إقرارها أو نفيها، وإنما هي أمر ضروري لا بدّ منه... والفقيه العادل من الناحية الشرعية لا ولاية سياسية له، كما لا ولاية للفقهاء على الراشدين. وليس المراد من إقامة الدولة الإسلامية تسلط الفقهاء ورجال الدين، وتقويض السلطة السياسية لهم حصراً...، وإنما المراد من أسلمة الدولة، بل إن أهم معالم الدولة الإسلامية، هو

الإخلاص والكفاءة والعدالة والأمانة... وليس من الضروري أن يكون رئيس الدولة فقيهاً ومجتهداً، بل يكفي كونه ملتزماً بأحكام الشريعة».

«إن الدولة تتحقق بالفعل، وليس بالفاعل، بالمضمون، وليس بالظاهر والقشور». ولا بُدَّ لرئيس الدولة الإسلامية أن ينتخب عن طريق اقتراع الناس... ونحن لا نملك خياراً آخر سوى اللجوء إلى أصوات الناخبين»<sup>(١١)</sup>.

ومن علماء لبنان البارزين أيضاً الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الرئيس السابق للمجلس الشيعي الأعلى في لبنان، وهو الآخر يؤكد في مجمل آرائه على أنه «لا توجد أحكام ثابتة في الشريعة، سوى الأحكام الإلهية المذكورة والمعروفة. التي تشمل: العبادات، ونظام الأسرة، وأحكام الجنسين، وأحكام الربا، و...، أما الأحكام المتصلة بتنظيم العلاقات الاجتماعية، سواء على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو على صعيد العلاقات الخارجية، فهي لا بُدَّ أن تكون أحكاماً متغيرة وزمنية، توجد بوجود المصلحة الاجتماعية، وترتفع بارتفاعها. وهذه الأحكام تتمخض عن حاجة المجتمع لتنظيم وإدارة شؤونه»، كما «...لا تثبت الولاية العامة للفقهاء بتوليهم الزعامة السياسية، وليسوا في مقام النيابة عن الإمام عند إدارتهم لشؤون البلاد. فالفقيه لا يملك الولاية على الناس»، و«الإنسان على نفسه بصيرة، والمجتمع هو وليه. وبما أن الأمة هي أدرى بمستقبلها، وأعلم بمقدراتها، فهي سوف تختار النظام السياسي الأمثل لها، والذي يبتني على الشورى، وينبثق منها في جميع مراحل تكوينه. كما أن الفقه ليس عنصراً أو شرطاً مهماً يجب توفره في شخصية الرئيس المنتخب للدولة الإسلامية».

ولا بُدَّ للدولة أن تتماهى مع المجتمع الذي انبثقت منه، فهي نشأت من صميمه ومن أعماقه، ولا بُدَّ لها أن تثق وأن تؤمن بعقله وفكره وتطلعاته، وتضمن التجربة الاجتماعية، وتستزيد منها»<sup>(١٢)</sup>.

ومن المفكرين الإيرانيين الشيعة هناك العديد من العلماء البارزين لا يؤمنون بولاية الفقهاء العامة، ولا يقرّونها.

ولتجنب الخوض في التفاصيل نعرض عن رصد جميع النظريات المطروحة في هذا الباب، ونقتصر على نظرية الدكتور مهدي الحائري اليزدي، التي طرحها ضمن

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

حديثه عن (القوى والسلطات السياسية، رؤية من الداخل - الديني)، وأطلق عليها «تفويض الملكية الخاصة المشاعة»<sup>(١٢)</sup>.

والمنطلق لهذه النظرية قاعدتان فقهيّتان: الأولى: قاعدة الملكية الخاصة؛ والثانية: قاعدة التوكيل أو التفويض.

وتعتمد القاعدة هذه على ثلاث أركان:

الأول: الملكية الخاصة المشاعة للمواطن، باعتبارها أساساً لمنح الشرعية.

الثاني: توكيل الدولة والقوى الثلاث من قبل المواطنين.

وقد طرح هذا الموضوع (توكيل الحكومة من قبل الشعب، الذي هو المالك للوطن ملكاً مشاعاً) لأول مرة منذ حوالي ٤٠ عاماً على يد الشيخ مرتضى الحائري اليزدي، شقيق الدكتور مهدي الحائري، الذي مرّ ذكره قبل قليل.

الثالث: تحديد دور الدين والفقه في العملية السياسية.

بناءً على هذه النظرية لا يعدّ الفقه شرطاً في زعامة الدولة الإسلامية، كما ليس للفقيه - من ناحية فقهه - أولوية على سواه، أو امتيازاً يجعله في طليعة المؤهلين لإدارة العملية السياسية.

ومن جملة من يتبنى هذه النظرية العلامة الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان). وقد كتب في تفسير أولي الأمر: «وأما القول بأن أولي الأمر هم العلماء فعدم مناسبتة للآية أظهر؛ إذ العلماء - وهم يؤمّنون المحدثون والفقهاء والقراء والمتكلمون في أصول الدين - إنما خبرتهم في الفقه والحديث ونحو ذلك... وأيّ خبرة للعلماء من حيث إنهم محدثون أو فقهاء أو قراء أو نحوهم في هذه القضايا حتّى يأمر الله سبحانه بإرجاعها وردّها إليهم؟! وأي رجاء في حلّ أمثال هذه المشكلات بأيديهم؟»<sup>(١٣)</sup>.

ويكتب صاحب نظرية (تفويض أصحاب الملك المشاع) في كتابه (حكمت وحكومت) [الحكمة والحكومة]: «إن القرآن الكريم يقول في إحدى آياته: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، أي إن أمور الدنيا والحوادث اليومية التي تقع للناس، والتي منها: الشؤون السياسية والدستور والقانون وما إلى ذلك، مرجعها جميعاً إلى الناس أنفسهم؛ لأنها شأن من شؤونهم.

وبعبارة أخرى: إن أمور الناس ومشاكلهم لا بُدَّ أن تحلَّ عبر المشورة والحوار

وتبادل الآراء فيما بينهم، لا عن طريق الوحي والرسالة الإلهية<sup>(١٤)</sup>.

ثم إن «السياسة الحديثة والقوانين المدنية المعاصرة تعدّ جميعها من الأمور الفرعية التي لا شأن للأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام بها، وإذا كان هذا حال الأنبياء والأئمة عليهم السلام فنوابهم - الخاصون والعامون - أجدر بعدم التدخل وتحديد وترسيم وتشخيص المواضيع التي تتصل بها»<sup>(١٥)</sup>.

وقد جاءت نظرية تفويض الملكية الخاصة المشاعة ردّاً على نظرية ولاية الفقيه [المعروفة].

يقول الشيخ فضل الله النوري بصدد الحديث عن ولاية الفقيه العامة ما نصّه: «ما الذي كان يدعوهم ليطلقوا على الأعضاء كلمة (وكيل)؟! أغاب عنكم أن الوكالة لا تصحّ في الشؤون العامة؟! إنما الشؤون العامة متعلّقة بالولاية الشرعية فقط. أي إن الحديث في الشؤون والمصالح العامة للأمة لا يجوز إلاّ للإمام عليه السلام أو نائبه العام، ولا شأن لغيرهم بها، وتدخل سواهم فيها من الأمور المحرّمة، والتي تعد انتهاكاً لشأن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، وتجاوزاً على مقامهم»<sup>(١٦)</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنه لا يمكن لبلد إسلامي أو نظام سياسي بعينه احتكار الدراسات والبحوث التي تتناول الدولة والديمقراطية والتنمية السياسية وما يتمخض عنها والفكر السياسي المعاصر الذي يشتمل على حقوق الإنسان والديمقراطية وصلتها بالأسس الدينية؛ إذ إن أغلب الدول الإسلامية أصبحت تتناول مثل هذه البحوث وتضعها على طاولة النقاش والحوار؛ لتتيح لعلمائها ومفكرها الخروج بصيغ مقبولة، وتقرب التيارات الثقافية الدينية من الوصول إلى غاياتها وتطلّعاتها.

وتعدّ التيارات الثقافية الدينية في الدول الإسلامية ظاهرة عامّة تتسارع في الانتشار والنموّ يوماً بعد يوم. وقد قطع روّاد الثقافة الدينية طيلة العقود المنصرمة أشواطاً مهمة ومؤثّرة للتوفيق بين الرؤى الإسلامية والأخرى الغربية المعاصرة، وتمكّنوا عبر الاتكاء على التراث الإسلامي الثري، المتمثّل بالكتاب والسنة، من تحديد معالم الإنسان في الأيديولوجيات التوحيدية، التي منحته دوراً هاماً، وأكسبته مكانة مرموقة جدّاً، كما حدّدت موقف الإسلام، الذي اتّسم بإيجابيته، من حقوق

• حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية، دراسة في أسباب الفشل

الإنسان وحرّياته الأساسية، وأوضحت أنّ الديمقراطية لا تتقاطع مع القيم والمبادئ الدينية بأيّ حالٍ من الأحوال. لكنّ مع ذلك لا يزال هناك العديد من مفكّري ورواد الاتجاه السلفي يصرون على تقاطعها وتضادّها مع الشريعة الإسلامية.

إن الوصول إلى موقفٍ موحدٍ يتفق عليه جميع المسلمين إزاء هذه المواضيع يتطلب وقتاً قد يكون طويلاً بعض الشيء، كما يتطلب أنموذجاً تطبيقياً موفّقاً يجسّده عدّة من البلدان الإسلامية، أو بلدٌ واحد على الأقلّ.

وربما يكون هذا السبب قد دعا شريحة واسعة من المسلمين لتعليق آمالهم على التجربة الإيرانية.

كما يجب على المثقّفين أن يتخلّصوا من خطابهم النخبوي. فالملاحظ أن المثقّفين، وخصوصاً المثقّفين الدينيّين، يشكلون طبقة النُخبة في أغلب الدول الإسلامية، الأمر الذي يجعل خطابهم خطاباً نخبويّاً يستهدف طبقة اجتماعية محدّ ذاتها، وغالباً ما تكون هذه الطبقة من الطلاب والمثقفين أيضاً.

وعندما تتحول التيارات الإسلامية - وللأسباب التي تقدّم الحديث عنها - من الدائرة الأيديولوجية المحضة إلى العمل السياسي؛ لتشكّل فيما بعد تيارات سياسية ذات أهداف دينية، وتبدأ القاعدة الجماهيرية تحت وطأة الشعور الديني، وبمختلف طبقاتها، بالالتحاق والانضمام إلى هذه التيارات، عندئذٍ تزداد أهمية القادة الشعبيين، وتنتقل معظم الأدوار القيادية لهم، ممّا يؤدّي إلى إقصاء قادة التيارات الحقيقيين من المثقفين والمثقفين الدينيين، ويصبح كلّ من عمل وأسس وترعّم تلك التيارات مهمّشاً أو خارج دائرة التيار.

والقادة الشعبيين عادةً ما يتفوّقون على القادة المثقّفين من حيث نفوذهم بين الجماهير، ولذلك نجد أن قدرتهم على التعبئة أكثر بكثير من قدرة المثقّفين والنخب. فبعد أن يتمكّن هؤلاء القادة الشعبيون التقليديون من تعبئة الناس وتحريضهم، مستغلّين بذلك نفوذهم، تبدأ الكفّة تميل لصالحهم على حساب الطرف الآخر، فيمسكون بالسلطة السياسية، ويقصون النخب الثقافية والريادية، وينحوها جانباً. لكنّ ما يميز هؤلاء القادة هو رؤيتهم التقليدية للسلطة، التي بموجبها تفقد الشعوب والجماهير معظم حقوقهم وامتيازاتهم.

والمشكلة أن هؤلاء القادة يصبحون في ظل هذه الرؤية غير قادرين على تحقيق التنمية السياسية. كما أن وجود هذا الأفق الضيق لديهم، وعدم الوقوف على التعقيدات الاجتماعية والمشاكل التي يعاني منها الشعب، إلى جانب امتلاك زمام السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية، يجعلهم غير قادرين على تلبية أبسط متطلبات الجماهير، مما يؤدي إلى دهورة وتأزم الأوضاع السياسية والاقتصادية، التي تلقي بظلالها على الوضع الثقافي والاجتماعي في ذلك البلد، فيحيله إلى دائرة الانحطاط والتخلف.

والمخلص مما تقدم أن أسباب فشل تطبيق حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية يعود إلى أمرين: أحدهما: النظرة التقليدية للسلطة، وغياب الوعي بالمقولات الحديثة، كحقوق الإنسان وحرية، وخصوصاً حق الأمة أو الشعب في الحكم.

وثانيهما: الجهل بواقع المجتمع الحديث والتعقيدات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعتريه، والتي تميزه عن المجتمع التقليدي القديم، وعدم الإيمان بضرورة إيجاد حلول فاعلة ومجدية تساهم في إدارة المجتمع الحديث.

ولا بد لنا من التأكيد على أن استمرار تفوق وهيمنة الرؤية التقليدية على المقولات المعاصرة، وبقاء الهوة والفجوة قائمة بين القيم والمبادئ الدينية من جهة، وهذه المقولات من جهة أخرى، سوف يكون لبلا أدنى شكاً حائلاً دون تحقق الديمقراطية والتنمية السياسية والاقتصادية في البلدان الإسلامية.

## المواش

(1) Power desending from top to the bottom.

(2) Power desending from bottom to the top.

(٣) لقد أحرزت جبهة الانقاذ الإسلامي في الجزائر انتصاراً ساحقاً في انتخابات البلدية، أعقبه حصولها على غالبية الأصوات في انتخابات المجلس الوطني. لكن قبل أن تتسلم الجبهة زمام القيادة، وقبل أن تتحول السلطة لها، حاول قادتها البارزين، ك (بالحاج)، من خلال تصريحاتهم الرسمية التأكيد على رفض الديمقراطية، التي اعتبروها أشد وأخطر من الكفر. وقد أثار هذا الموقف مخاوف

الكثير من أنصار الجبهة، من المفكرين والمثقفين، كما أدى إلى ردود أفعال لدى العسكريين، ممن كانوا على رأس السلطة.

(٤) جوادي آملي، «پيرامون وحی و رهبري»، طهران، ١٣٦٨.

(٥) الدكتور محمد لاريجاني، «حکومت، مباحثي در مشروعيّت و کارآمدی»، مؤسسة سروش للنشر، ١٣٧٣.

(٦) تفاصيل مداولات إعادة النظر في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، ١٣٦٩.

(٧) فريدون آدميت، أندیشه ترقّي و حکومت قانون (حکومة القانون ومشروع التنمية): ٢٠٠، طهران، ١٣٥١، نقلاً عن: سنّت ومدرنيسم، للدكتور صادق زيبا كلام، التراث الثقافي، ١٣٧٧.

(٨) كتاب تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، في (الرسائل والبيانات والمدونات والصحف، الشيخ فضل الله النوري)، إعداد وتنظيم: محمد تركمان، المجلد الأول، مؤسسة النشاطات الثقافية، ١٣٦٢.

(٩) محمد تركمان، الشيخ فضل الله النوري، المجلد الأول.

(١٠) محسن كديور، «نظريه هاي دولت در فقه شيعه» (نظريات الحكم في الفقه الشيعي)، ني للنشر، ١٣٧٦.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) مهدي الحائري، «حکمت و حکومت»، ١٣٧٤.

(١٣) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ٥: ٣٦ - ٣٧، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والثقافية، دار رجاء للنشر والتوزيع الثقافي. ب. ت. [راجع تفسيره لأولي الأمر الواردة في الآية ٨٣ من سورة النساء: «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»].

(١٤) مهدي الحائري، «حکمت و حکومت»، ١٣٧٤.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) كتاب تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، في «الرسائل والبيانات والمدونات والصحف، الشيخ فضل الله النوري»، إعداد وتنظيم: محمد تركمان، المجلد الأول، مؤسسة النشاطات الثقافية، ١٣٦٢.

# قراءة جديدة للإرث بالولاء

## دراسة مقارنة

. القسم الأول .

د. الشيخ خالد الغضوري (\*)

### خلاصة المقالة

تناولت هذه المقالة بيان موجبات الإرث بصورة إجمالية (النسب والسبب). وقد ركزت على بحث القسم الثاني من السبب، وهو (الولاء). وقد ادّعى أنّه على ستّة أنواع. وتناولت المقالة دراسة كلّ نوع من أنواع الولاء، ومراجعة ما يُمكن إقامته من الأدلّة لإثبات ذلك. وبعد تحليل تلك الأدلّة وتحقيقها بصورة دقيقة ومُفصّلة بيّنا الموقف منها قبولاً أو رداً. وقد انتهت هذه الدراسة إلى تقديم رؤية فقهية جديدة، ألا وهي عدم كون (ولاء العتق) بما هو موجباً للإرث، خلافاً للرؤية المعروفة فقهيّاً. كما حاولت تقديم رؤية تحليلية ومنظومية حول أسباب التوريث هذه.

### مقدمة

لا ريبَ في أنّ بحث موجبات الإرث من البحوث الأساسية في ثبوت التوريث، فإنّ ثبوت التوريث يبدأ أولاً من إحراز الموجبات. وقد قسّم الفقهاء هذه الموجبات إلى قسمين: نسب؛ وسبب. والسبب بدوره ينقسم إلى: زوجية؛ وولاء. والولاء على أنواع، وهي إجمالاً ستّة أنواع:

---

(\*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام). من العراق.



١. ولاء العتق أو العتاقة.
  ٢. ولاء ضمان الجريرة أو الموالة. وقد ذهب إليه الإمامية<sup>(١)</sup>. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد، إذا أسلم رجلٌ على يد رجلٍ، وتعاقدا على أن يتعاقلا ويتوارثا، صحَّ ونفذ وترتب عليه الأثر<sup>(٢)</sup>.
  ٣. ولاء مَنْ أسلم على يديه كافرٌ. وقد ذهب إليه المحقق الطوسي من الإمامية<sup>(٣)</sup>.
  ٤. ولاء مُستحقّ الزكاة - من الفقراء والمساكين وغيرهم - على العبد المُشترى من مال الزكاة. اختاره بعض الإمامية<sup>(٤)</sup>. والظاهر تفرد المحقق الطوسي بهذين السببين: الثالث؛ والرابع.
  ٥. ولاء الإمامة. وهذا من مختصات الإمامية<sup>(٥)</sup>.
  ٦. جهة الإسلام. فمن مات من المسلمين ولم يترك وارثاً من الأصناف المتفق عليها، فماله لبيت المال، يرثه المسلمون بالعصوبة<sup>(٦)</sup>. ولم يقل به الإمامية.
- وقد قمنا بمراجعة جادة للأدلة ومحاكمتها بموضوعية، وبذهنية بعيدة عن التقليد. وقد تمخّض البحث عن ثبوت بعض هذه الموجبات، كالثاني والخامس، وعدم ثبوت بعضها الآخر، كالثالث والرابع والسادس. وأمّا الأوّل - وهو ولاء العتق - فقد اتّضح أنّه ليس في عرض تلك الموجبات، بل هو مندرج تحت عنوانٍ آخر، ألا وهو (ولاء ضمان الجريرة).
- ولا يخفى أنّه يترتب على أكثر مفاصل هذا البحث ثمرات نظرية بحثة من عدّة حيثيات، من قبيل: النكات الاستدلالية، النكات المنهجية، نظير: تفعيل الدليل القرآني، حيثيات إفتائية، كردّ أدلّة (ولاء العتق) وكونه مُوجباً للتوريث، خلافاً للموقف الفقهي المعروف.
- وقد عقدنا البحث في عدّة جهات:
- الأولى:** في بيان النوع الأوّل من أنواع الولاء.
- الثانية:** في بيان النوع الثاني.
- الثالثة:** في بيان النوع الثالث.
- الرابعة:** في بيان النوع الرابع.
- الخامسة:** في بيان النوع الخامس.

السادسة: في بيان النوع السادس.

وتفصيل ذلك:

الجهة الأولى: في بيان النوع الأول من أنواع الولاء (ولاء العتق)

لقد ذكر الفقهاء أنّ (ولاء العتق أو العتاقة) سببٌ من أسباب الإرث. وقد استدلّ

على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع:

الدليل الأول: الإجماع

وهو بقسميه<sup>(٧)</sup>، بل عليه إجماع الأمة<sup>(٨)</sup>.

المناقشة

لا يخفى كون هذا الإجماع مدركياً، وليس إجماعاً تعبدياً. إذن فالمستند في

ثبوت ولاء الإرث السنة الشريفة.

الدليل الثاني: الكتاب

وقد استدلّ ببعض الآيات على سببية ولاء العتق للتوريث، وهي:

١. قوله تبارك وتعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ...﴾ (الأحزاب: ٥). فقد ذهب بعض إلى كون هذه الآية دالة على سببية ولاء العتق للتوريث. قال قطب الدين الراوندي: «والمراد بـ ﴿مَوَالِيكُمْ﴾ مماليككم الذين أنتم بهم أولى. وهذا المعنى فيهم على العموم، فيكون الولاء للمعتق الذي أنعم عليه بأن أعتقه تبرعاً، لا في واجب...، والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق عليه، فلا يدخل تحت الآية؛ لأنّ العتق على سبيل التبرع هو الإنعام والإحسان عليه وإليه، وإلى ذلك أشار سبحانه بقوله: ﴿وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ (الأحزاب: ٣٧). ولولا النصوص من أئمة الهدى عليهم السلام في هذا المعنى لما كان لأحد أن يتكلم في مثله من القرآن<sup>(٩)</sup>. وقال في موضع آخر: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ فإنه يدلّ على أنّ معتق زيد إذا مات ولم يخلف نسيباً كان مولاه أولى به من كلّ أحد، فيكون ميراثه

● قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الأول

له. وكذا يدل على ولاء الإمامة؛ فإن ميراث مَنْ لا وارث له كان للنبي ﷺ، وهو مَنْ قام مقامه خلفاً عن سلف<sup>(١١)</sup>، بل جعل بعض هذه الآية الأصل والمستند الأساس لولاء العتق<sup>(١٢)</sup>.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء: ٣٣). فقد ذهب بعض إلى كون هذه الآية دالة على سببية ولاء العتق للتوريث<sup>(١٣)</sup>، ولو بضميمة السنّة<sup>(١٤)</sup>. واحتمله آخرون<sup>(١٥)</sup>.

٣. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣). فقد ذهب بعض إلى كون هذه الآية دالة على سببية جميع الأسباب للإرث، وهي: الزوجية، وولاء العتق، وضمن الجريرة، وولاء الإمامة<sup>(١٥)</sup>.

٤. قوله تعالى: ﴿...إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَاءِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الأحزاب: ٦). ولم أعر على مَنْ استدّل به صريحاً، وإن احتمل إرادته في كلمات بعضهم.

### المناقشة

لم تتمّ عندي دلالة هذه النصوص القرآنية على المدعى من ثبوت التوريث بولاء العتق إطلاقاً:

١. أمّا النصّ الأوّل فقد صرّح كثير من المفسّرين - تعييناً أو احتمالاً - بأنّ المراد بـ ﴿مَوَالِيكُمْ﴾ الولاية في الدين<sup>(١٦)</sup>، وما تقتضيه من النصرة؛ بقرينة المعطوف عليه: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾؛ حيث عطف عليه ﴿مَوَالِيكُمْ﴾، قال تعالى: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾، أي إخوانكم في الدين وأولياؤكم في الدين والملة. أقول: الراجح عندي أنّ المراد بأولياؤكم إمّا الولاء الحاصل من عقد ضمان الجريرة خاصّة؛ أو الأعمّ منه ومن النصرة والولاية الدينية.

وأما دعوى كون المراد الولاء بالنعمة - كما قال بعضهم، كالإمام الشافعي: «فنسب الموالى نسبين: أحدهما إلى الآباء؛ والآخر إلى الولاء، وجعل الولاء بالنعمة...»<sup>(١٧)</sup> - فيردّ عليه أنّ هذا الولاء ليس في مقابل الأخوة الدينية حتّى يكون قسيماً له. مضافاً

إلى عدم كون القسمة حاصرة، فالكافر الحرّ غير معلوم النسب والعبد الباقي على الرقيّة لا يدخلان في شيء من هذين القسمين.

وأما دعوى كون المراد بـ ﴿مَوَالِيكُمْ﴾ ممالئكم<sup>(١٨)</sup> فيردّ عليه أنّ وصف المملوك بالمملوكية لغو؛ فإنه تحصيلٌ للحاصل. كما أنّ التعبير عن العبيد بهذا اللفظ غير متعارف في القرآن. مُضافاً إلى ما مرّ من عدم كون القسمة حاصرة.

وأما دعوى كون المراد بـ ﴿مَوَالِيكُمْ﴾ أبناء العم<sup>(١٩)</sup> فيردّ عليه أنّه مناقض مع النصّ نفسه، فما دام النسب غير معلوم فلا يُنسب إلى أحد مُطلقاً، سواء نُسب إلى أب أو جدّ أو عمّ أو غيرهم من الأنساب. مُضافاً إلى ما ذكرناه من عدم كون القسمة حاصرة.

٢. وأما النصّ الثاني فإنّ المراد به الورثة النسبيّون خاصّة؛ بقريته قوله: ﴿مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾.

٣. وأما النصّ الثالث فالمراد به ضامن الجريرة خاصّة؛ بقريته قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾.

٤. وأما النصّ الرابع فالمراد به أنّ أولي الأرحام بالنسبة إلى أرحامهم أولى ممّن ليسوا بأرحام، لكنّ إذا أسديتُم معروفاً - وصيّة أو غيرها - قد تبرّعتم به إلى من تربطكم به علاقة فإنّه تثبت له أولويّة أيضاً. فمثلاً: من أوصى لشخصٍ تثبت له أولوية وقُدّم حقه. ومن هنا صرّح بعضٌ باستفادة لزوم تقديم الوصية على الإرث من هذا النصّ<sup>(٢٠)</sup>.

إذن ثمة أولوية أولوية قهرية في كتاب الله ثابتة لا محالة؛ وثمة أولوية عارضة اختيارية أمرها بيد الإنسان إذا كانت من مصاديق المعروف، ربما تحصل وقد لا تحصل. ومن الواضح أنّ ولاء العتق على القول به هو حكمٌ إلهي إلزامي.

### الدليل الثالث: السنّة

وهي مستفيضة، بل متواترة من طرق العامّة والخاصّة<sup>(٢١)</sup>:

١. صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «قال النبي ﷺ: الولاء لمن أعتق»<sup>(٢٢)</sup>.

٢. صحيحة العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قالت عائشة لرسول الله ﷺ: إنَّ أهل بُريرة اشترطوا ولاءها، فقال رسول الله ﷺ: الولاء لمن أعتق»<sup>(٣٣)</sup>.
٣. مؤثقة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث بُريرة -، أنَّ النبي ﷺ قال لعائشة: «أعتقي؛ فإنَّ الولاء لمن أعتق»<sup>(٣٤)</sup>.
٤. وفي مصادر السنَّة: عن عبد الله بن عمر، أنَّ عائشة رضي الله عنها أرادت أن تشتري جارية تعتقها، فقال أهلها: نبيعكها على أنَّ الولاء لنا، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «لا يمنعك ذلك؛ فإنَّ الولاء لمن أعتق»<sup>(٣٥)</sup>.
٥. معتبرة السكوني<sup>(٣٦)</sup>، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «قال النبي ﷺ: الولاء لحمه كالحمه<sup>(٣٧)</sup> النَّسَب، لا تُباع ولا تُوهب»<sup>(٣٨)</sup>. قيل: أي قرابة وانتساج كانتساج النسب في الميراث<sup>(٣٩)</sup>.
٦. مصحَّحة ثابت بن دينار<sup>(٣٠)</sup>، عن علي بن الحسين عليه السلام - في حديث الحقوق - قال: «وأمَّا حقُّ مولاك المنعم عليك فأَنْ تعلم أنَّه أنفق فيك ماله، وأخرجك من ذلِّ الرقِّ - إلى أن قال: - وتعلم أنَّه أَوْلَى الناس بك في حياتك وموتك. وأمَّا حقُّ مولاك الذي أنعمت عليه فأَنْ تعلم أنَّ الله جعل عتقك له وسيلة إليه، وحجاباً لك من النار، وأنَّ ثوابك في العاجل ميراثه إذا لم يكن له رحم؛ مكافأة لما أنفقت من مالك، وفي الآجل الجنة»<sup>(٣١)</sup>.
٧. معتبرة أبي الصباح الكناني<sup>(٣٢)</sup>، عن أبي عبد الله عليه السلام، في امرأة أعتقت رجلاً، لمن ولاؤه؟ ولمن ميراثه؟ فقال: «للذي أعتقه، إلَّا أن يكون له وارث غيره [= غيرها]»<sup>(٣٣)</sup>.
٨. صحيحة هشام بن سالم<sup>(٣٤)</sup>، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا والى [= ولي] الرجلُ الرجلَ فله ميراثه، وعليه مَعْقَلته»<sup>(٣٥)</sup>. والمعقلة: دية جنابة الخطأ<sup>(٣٦)</sup>.
٩. صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من مات وليس له وارث من إقبل [قرابته] [= قرابة]، ولا مولى عتاقة قد ضمن جريرته، فماله من الأنفال»<sup>(٣٧)</sup>.
١٠. صحيحة عمر بن يزيد قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أراد أن يعتق مملوكاً له، وقد كان مولاه يأخذ منه ضريبة فرضها عليه في كلِّ سنةٍ - إلى أن قال: - قلتُ: فإذا أعتق مملوكاً ممَّا كان اكتسب سوى الفريضة، لمن يكون الولاء؟ قال: «يذهب فيولي من أحبَّ، فإذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه وورثه». قلتُ له: أليس

قد قال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»؛ قال: «هذا سائبة، لا يكون ولاؤه لعبدٍ مثله». قلتُ: فإن ضمن العبد الذي أعتقه جريته، أيلزمه ذلك، ويكون مولاه ويرثه؟ قال: «لا يجوز ذلك، ولا يرث عبدٌ حرّاً»<sup>(٣٨)</sup>.

### المناقشة

إنّ الاستدلال ببعض هذه الروايات، ولا سيّما أوائلها، موقوف على ثبوت ترتّب الإرث على الولاء مطلقاً أو تضمّن الولاء مطلقاً للتوريث، وهو غيرُ معلوم. وأجيب بأنّ إطباق الأصحاب على الاستدلال بها، وفهمهم ذلك منها، يكفي قرينة لإرادة ذلك المعنى. مضافاً إلى احتجاج عمر بن يزيد بقول النبي ﷺ: «الولاء لمن أعتق» على التوريث، وتقرير الإمام له، بل ربما يُستفاد ذلك من صحيحة العيص بن القاسم<sup>(٣٩)</sup>.

### محاولة توجيه ثبوت هذا الولاء عقلائياً

إنّه بناءً على التصوّر المعروف فقهيّاً يُقال عادة: إنّ المُعتق لما كان سبباً لوجود الرقيق لنفسه من خلال تحريره<sup>(٤٠)</sup> فيكون كالوالد، فإنّ الرقيق كالمفقود لنفسه، الموجود لسيّده؛ لأنّه لا يستقلّ ولا يملك ولا يتصرّف لنفسه، وإنّما يتصرّف لسيّده، وإنّ ملك - على القول به - فلسيّد أيضاً، فإذا أعتقه صار لنفسه، وملك كلّ ذلك لنفسه، فصار موجوداً لنفسه، فالمُعتق صار سبباً لوجوده الحكمي، كما كان الأب سبباً لوجوده الحقيقي، وكلّ ما يصدر منه من عتق وغيره فالمولى سبب السبب فيه، فلا يكون ما صدر منه سبباً تامّاً فيها<sup>(٤١)</sup>. ومقتضى ذلك كون ولاء العتق سبباً للإرث قائماً بنفسه، ومن حيث هو في عرّض سائر موجبات الإرث.

### الموقف تجاه ولاء العتق

إنّه لدى التأمّل في الأدلّة نكتشف أنّه بالإمكان طرح رؤية أخرى في مقابل ذلك، وهي عدم كون ولاء العتق سبباً مستقلاً، بل إنّ يرجع إلى سببٍ غيره، وهو ولاء ضمان الجريّة، لا أنّه سببٌ في مقابله؛ وذلك:

أولاً: قد صرح القرآن الكريم في مواضع عديدة بنسبة أحكام الإرث إلى الله تعالى، وأنه قد تكفل ببيانها، وقد تصدّى لذكر موجبات الإرث: النسب؛ والزوجية؛ وولاء ضمان الجريرة، بشكل مفصل. لاحظ النصوص التالية: قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ... نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (النساء: ٧)، وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ... أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (النساء: ١١)، وقوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً... وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢)، وقوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ... يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦)، وقوله: ﴿...وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ... كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الأحزاب: ٦)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٢ - ٧٥)، وقوله: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَوْهَهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣).

فيا ترى كيف يغفل القرآن الكريم سبباً مهماً من أسباب التوريث، مع كونه رائجاً بين الناس آنذاك، ومحلّ ابتلائهم، مع رغبتهم في تحصيل هذا الامتياز، بحيث يدعوهم أحياناً إلى اشتراط الولاء لهم عند بيعهم عبيدهم؟! إن هذا من المستبعد جداً، بل من المقطوع بعدمه.

إذن أمامنا احتمالان؛ إما أن يكون القرآن الكريم قد تعرّض لهذا السبب - وهو ولاء العتق - ولكن لم نكتشف ذلك؛ لقصورنا وغفلتنا، ممّا يُملّي استئناف البحث ومراجعة جديدة لنصوص الإرث في القرآن؛ وإمّا أن نذعن بعدم كونه سبباً للتوريث. وحيث إنّ النصوص القرآنية مشخّصة عدداً ودلالة يتعيّن الاحتمال الآخر، وهو عدم سببية الولاء للتوريث من وجهة نظر القرآن. وأمّا ما ادّعي دلالته على ذلك من الآيات فلم يصمد أمام المناقشة والنقد.

ثانياً: لقد صرح القرآن الكريم بعدم توريث الأولياء، وحصر ولاية التوريث في أولي الأرحام. قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ

أَوْلِيَاءُكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴿ (الأحزاب: ٦)، ولا سيَّما أنَّ هذا النصَّ قد تعرَّض إلى أنواع الولايات: الولاية الذاتية على النفس، والولاية العليا للنبي ﷺ وتقدُّمها على الولاية الأولى، وولاية أولي الأرحام، وولاية الأولياء، وحصر الإرث بأولي الأرحام، وحصر أثر ولاية الأولياء بالأثر الأخلاقي، وهو إسداء المعروف لهم لا أكثر.

ثالثاً: لقد نفَت بعض الروايات توريث الموالي، من قبيل:

١- موثَّقة حنان بن سدير، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قلتُ له: أيَّ شيء للموالي؟ فقال: «ليس لهم من الميراث إلَّا ما قال الله تعالى ذكره: ﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٦)»<sup>(٤٢)</sup>.

٢- رواية ابن أبي الحمراء<sup>(٤٣)</sup> قال: قلتُ لأبي عبد الله ﷺ: أيَّ شيء للموالي من الميراث؟ فقال: «ليس لهم شيء إلَّا التبراء [= الثرى]»<sup>(٤٤)</sup>، يعني التراب. وهذه الروايات صريحة في نفي توريث الموالي؛ لمجرّد كونهم موالياً، ولا سيَّما موثَّقة حنان، التي تضمَّنَت الاستدلال بالآية.

### المناقشة الأولى

إلَّا أنَّه يُمكن أن تُحمَل هاتان الروايتان وأمثالهما على نفي التوريث حال وجود ورثة نسبيين، لا مطلقاً. ويشهد له العديد من الروايات<sup>(٤٥)</sup>، فلا يتم الاستدلال حينئذٍ.

### الجواب

لكنَّ الظاهر ما ذكرناه، ولا سيَّما إذا لاحظنا التعبير الوارد في رواية ابن أبي الحمراء: «ليس لهم شيء إلَّا التبراء [= الثرى]». وهذا التعبير شبيهٌ بالتعبير الوارد في الروايات النافية لتوريث العُصبة<sup>(٤٦)</sup>، أي يُراد منه النفي المطلق، أي عدم استحقاقهم التركة في أصل التشريع، لا عدم الاستحقاق الناشئ بسبب حجب بعض الورثة المتقدمين عليهم بالأولوية.

### المناقشة الثانية

إنَّه من هذا التشابه في التعبير بين رواية أبي الحمراء وروايات العُصبة ينقذ في



● قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الأول

الذهن أن المقصود بـ (الموالي) في رواية ابن أبي الحمراء: العُصبة. وهذا التفسير سوف يسري إلى معتبرة حنان. وعليه فسوف تكون هاتان الروایتان أجنبيّتين عن محلّ الكلام.

رابعاً: إنّ بعض الروايات اشتملت على ذكر قيدٍ لتوريث المنعم، وهو ضمانه لجريرة عبده، فيكون التوريث دائراً مدار الضمان؛ فإن ضمن ورث؛ وإلا فلا يرث، من قبيل: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ مات وليس له وارثٌ من قبيلٍ [قربته = قرابة]، ولا مولى عتاقة قد ضمن جريسته، فماله من الأنفال»<sup>(٤٧)</sup>. وهذا يدلّ على عدم كون حيثة التبرُّع بالعتق لوحدها كافية في التوريث.

خامساً: إنّ بعض الروايات قد صرّح فيها بثبوت الولاء مع اشتراطه من قبل المنعم، ومنها:

١. صحيح محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام على امرأة أعتقت رجلاً واشترطت ولاءه، ولها ابنٌ، فألحق ولاءه بعُصبتها الذين يعقلون عنه، دون ولدها»<sup>(٤٨)</sup>. ومنها:

٢. صحيحه الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى في رجل حرّ رجلاً، واشترط ولاءه [ = ولاءه]، فتوفي الذي أعتق، وليس له ولدٌ إلا النساء، ثمّ توفي المولى، وترك مالاً، وله عُصبة، فاحتقّ في ميراثه بنات مولاه والعُصبة، فقضى بميراثه للعُصبة الذين يعقلون عنه إذا أحدث حدثاً يكون فيه عقل»<sup>(٤٩)</sup>. ومنها:

٣. صحيحة عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في مَنْ كاتب عبداً أن يشترط ولاءه إذا كاتبه»، وقال: «إذا أعتق المملوك سائبة فلا ولاء عليه لأحد إن كره ذلك، ولا يرثه إلا مَنْ أحبّ أن يرثه، فإن أحبّ أن يرثه ولي نعمته أو غيره فليُشهد رجلين بضمان ما ينوبه لكلّ جريرة جرّها أو حدّث، فإن لم يفعل السيّد ذلك، ولا يتوالى إلى أحدٍ، فإنّ ميراثه يُردّ إلى إمام المسلمين»<sup>(٥٠)</sup>. ومنها:

٤. صحيح سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن مملوكٍ أعتق سائبة؟ قال: «يتولّى مَنْ شاء، وعلى مَنْ تولّاه جريسته، وله ميراثه». قلتُ: فإن سكت حتّى يموت؟ قال: «يُجعل ماله [= ميراثه] في بيت مال المسلمين»<sup>(٥١)</sup>.

٥. ونحوه صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٥٢)</sup>.

**سادساً:** لقد ربطت الروايات بين الميراث بالولاء وبين تحمُّل الجريرة، ومقتضى ذلك أنَّ هذا الولاء ليس امتيازاً مجانياً قد أُعطي للمُنعِم في مقابل إحسانه، بل هو إزاء تحمُّله والتزامه بضمان جريرة العتيق. وهذا كاشفٌ عن أنَّ ثَمَّةَ تعهُّد وعقد، وليس إلاَّ عقد ضمان الجريرة. لاحظْ صحيحة محمد بن مسلم: «مَنْ مات وليس له وارث من [قبيل] قرابته [= قرابة]، ولا مولى عتاقة قد ضمن جريسته، فماله من الأنفال»<sup>(٥٣)</sup>؛ وصحيحة عمر بن يزيد: «إذا ضمن جريسته وعقله كان مولاه، وورثته»<sup>(٥٤)</sup>.

ومن هنا اشتُرط في ثبوت الولاء عدم تبرُّؤ المُعتق من جريرة العتيق، فلو تبرَّأ من ضمان الجريرة لم يرث، وإنَّ لم يُصرِّح بالتبرُّؤ من الإرث<sup>(٥٥)</sup>.

ففي معتبر أبي الربيع<sup>(٥٦)</sup> قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السائبة؟ فقال: «الرجل يعتق غلامه، ويقول له: اذهب حيث شئتَ ليس لي من ميراثك شيء، ولا عليَّ من جريرتك شيء، ويُشْهَد على ذلك شاهدين»<sup>(٥٧)</sup>.

وفي صحيح عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَنْ أعتق رجلاً سائبةً فليس عليه من جريسته شيء، وليس له من الميراث شيء، وليُشْهَد على ذلك»، وقال: «مَنْ تَوَلَّى رجلاً ورَضِيَ به فجريسته عليه، وميراثه له»<sup>(٥٨)</sup>.

**سابعاً:** إنَّه من المستبعد جداً أن يُحمَّل الشارع المنعم المتبرِّع بالعتق تبعات إضافية ثقيلة، بل من المتوقع أنَّ الشارع يرغبه، لا أن يُلزمه ببعض الوظائف الجديدة، وربما يكون الداعي للعتق هو التخلص من تبعات العتيق، من مؤونة ونفقة.

**ثامناً:** نظراً لكون العتيق منقطعاً به عادة فهو بحاجة إلى حماية اجتماعية، فيُبرم عقد الولاء مع أعرف الناس وأرأفهم به، ألا وهو سيِّده. فهذا العقد اقترن بحال العتيق. ولذا نرى اضمحلال هذا العقد وانقراضه مع انقراض ظاهرة الرقّ التي قضى عليها الإسلام.

**تاسعاً:** وأمّا ما رواه السكوني، في المعتبر، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: الولاء لحمه كلحمه»<sup>(٥٩)</sup> النسب، لا تُباع ولا تُوهَب»<sup>(٦٠)</sup>، فهو لا يدلّ على المطلوب؛ وذلك:

١- لا يُعلم أنَّ المراد بالولاء ولأء العتيق.

٢- إنَّ (الولاء) معناه القرب الشديد، وبالعتق انفصمت العلاقة بين العبد وسيِّده،

● قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الأول

فلا يُناسب إطلاق الولاء، وأنه لحمة كلحمة النسب، على عملية تحرير العبد وفكّه من قيد ملكيّة سيّده والتفريق بينهما، فلا بُدّ من افتراض شدّ وعقد وربط يُحقّق هذا القرب وهذه اللحمة والجمع بينهما، ممّا يُصحّح إطلاق الولاء، وليس هو سوى افتراض عقد الولاء أو عقد الموالة وضمنان الجريرة بين المُنعم وعتيقه بعد التحرير.

٣. عدم القبول بكون المراد من تشبيه الولاء بالنسب التشبيه من ناحية التوريث بالمرّة، وإنّما الغرض التشبيه من ناحية الثبات، وعدم إمكان نقله ببيع أو هبة؛ والقرينة على هذا التفسير مُصرّح بها في ذيل الحديث<sup>(٦١)</sup>. وبناءً عليه سوف لا ينفع حديث اللحمة في الاستدلال في المقام.

فمن الغريب أن نرى المحقّق النجفي - بعد أن مال إلى هذا التفسير في موضع - قد عاد إلى الإذعان بدلالته على إثبات الإرث، لكنّ من طرف المُنعم<sup>(٦٢)</sup>.

عاشراً: وأمّا ما استفاضت روايته عن النبي ﷺ من قوله: «الولاء لمن أعتق» فمع وجود الأدلة الأخرى المفسّرة له بضمنان الجريرة، والتي تكون حاكمة، لا يصلح متمسكاً للمشهور. أجل، يُحتمل حمله على الرجحان كحكم أخلاقي للمُنعم، ودعوته لكي يتمّ نعمته على عتيقه بأن يضمن جريرته ويُحالفه؛ كي لا يبقى وحيداً في المجتمع، لا يرغب أحد في حمايته. وهو الأرجح.

ويُحتمل كون هذا الحكم الأخلاقي موجّهاً إلى العبد بأنّ المُنعم له أولوية فيما لو أراد أن يُحالف أحداً؛ ولا سيّما أنّه كثيراً ما يكون هذا العتيق لا عشيرة له تحميه. ولكنّ هذا الاحتمال بعيد؛ لعدم كونه امتيازاً للمُنعم. فالأقرب ما ذكرناه.

والحاصل: إنّهُ قد اتّضح لك عدم كونه سبباً للتوريث من حيث هو، فلا يصحّ إدراجه ضمن الموجبات، بل إنّ السببيّة تكون لعقد الموالة.

في مدى اختصاص ولأء العتق بالمُنعم فقط، أو ثبوته لكلا الطرفين  
القول الأوّل: وهو المعروف من أنّ الولاء مقتضى للإرث كالتنسّب، ولكنّ يفترقان بأنّ الإرث في النسب ثابت من الطرفين؛ لتحقّق الموجب في كلّ منهما، بخلاف الولاء فإنّه ثابت للمُعْتَق، المُعَبَّر عنه بالمُنعم، والمولى على المُعْتَق، المُعَبَّر عنه بالمُنعم عليه والعتيق، دون العكس؛ لأنّ سببه - وهو العتق - مختصّ بأحد الطرفين. وهو المشهور<sup>(٦٣)</sup>،

بل ادّعي عليه الإجماع<sup>(٦٤)</sup>.

ويدلّ عليه:

١. أصالة عدم توريث العتيق؛ لأنّ التوريث حكمٌ شرعي محتاج إلى الدليل، ولا دليل له؛ لاختصاص النصوص المثبتة لذلك الإرث بإرث المولى<sup>(٦٥)</sup>.

٢. الحصر المستفاد من قوله في المستفيضة من الصحاح وغيرها: «إنّما الولاء لمن أعتق»<sup>(٦٦)</sup>.

٣. التعليل المصرّح به في مصحّحة ثابت بن دينار، عن عليّ بن الحسين<sup>(عليه السلام)</sup> - في حديث الحقوق - قال: «...وأما حقّ مولاك الذي أنعمت عليه فأَنْ تعلم أنّ الله جعل عتقك له وسيلة إليه، وحجاباً لك من النار، وأنّ ثوابك في العاجل ميراثه إذا لم يكن له رحم؛ مكافأة لما أنفقت من مالك، وفي الآجل الجنّة»<sup>(٦٧)</sup>. وأتصوّر أنّ ظاهرة الولاء كانت ثابتة قبل الإسلام، ولم تُؤسّسها الشريعة، بل أمضتها في الجملة.

٤. كون الولاء مبنيّاً على نُكُتَةٍ ثبوتية عُرفية وعقلائية أخلاقية، وهي متحقّقة في طرف المُنْعَمِ دون المُنْعِمِ عليه، ألا وهي كون الولاء نحو مكافأة له وردّاً لإحسانه، كما أشار إليه التعليل في حديث الحقوق. وهذه النُكُتَةُ تتسجم مع الرأي المشهور.

### المناقشة

١. قد يدّعى ورود الدليل على التوريث، وهو معتبرة السكوني، التي تضمّنت تنزيل علاقة الولاء منزلة النسب، فتكون حاكمة على أصالة عدم توريث العتيق.

٢. إنّ الحديث «إنّما الولاء لمن أعتق» بصيغة الحصر إنّما ورد في كتب الفقه<sup>(٦٨)</sup> والمصادر السنّية<sup>(٦٩)</sup>، ولم يرد ذلك في مصادر الإمامية الحديثية.

٣. وما ورد في مصحّحة ثابت بن دينار يُثبت الولاء للمُنْعِمِ، ولا ينفي ثبوته لغيره، فليس له مفهومٌ كما يُقال.

٤. إنّ النُكُتَةَ العقلائية والأخلاقية التي أبرزناها لا تقتضي إثبات التوريث؛ لأنّ الحقّ الأخلاقي لا يُقابل بالحقّ المالي، وإنّما يُقابل بأمرٍ معنويٍّ، كالمُدح والثواب الأخرى، مضافاً إلى أنّها لا تُبرّر توريث ورثة المُعتَق عند فقده.

القول الثاني: وهو ما اختاره ابن بابويه من الإمامية - ونُسب إلى ابن الجُنَيْد

أيضاً<sup>(٧٠)</sup>. حيث ذهب إلى توريث الجانبين في الولاء. قال: «إذا ترك الرجل مولى منعماً أو منعماً عليه، ولم يترك وارثاً غيره، فالمال له»<sup>(٧١)</sup>. وقد رماه في المسالك بالشذوذ<sup>(٧٢)</sup>.

### الدليل

**قيل:** ولعلّ مستنده<sup>(٧٣)</sup> معتبرة السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قال النبي ﷺ: الولاء لحمة كلحمة النسب، لا تُباع ولا تُوهب»<sup>(٧٤)</sup>. ونوقش بأنّ المشابهة بين الولاء والنسب لا تستلزم اتحاد حكم المتشابهين في جميع الأمور.

**تعليق:** إنّ هذه المناقشة غير واردة في خصوص المقام؛ فإنّ إطلاق تشبيه الولاء بالنسب يقتضي التوريث من الطرفين، إلّا أن يدلّ الدليل على تضيق دائرة الشبه وحصره في حيثية معيّنة. وليس لدينا مثل هذا الدليل. بل قد يدعى أنّ المنصرف من هذا الحديث هو كون جهة التشبيه هي التوارث لا غير؛ إذ لا يُحتمل في هذا التشبيه إرادة ثبوت المحرّمية وحرمة النكاح، أو جواز النظر، أو لزوم النفقة. أجل، يمكن أن يدعى في المقام أنّ ما أبرزناه من النكّة العقلانيّة والأخلاقية تصلح أن تكون مقيداً لبيّاً لإطلاق التشبيه في الوارد الحديث، وحصر التشبيه في طرف المنعم.

### الموقف

إنّه بناءً على تصوّر المعروف من أنّ ولاء العتق هو عبارة عن علقة قهرية بين المنعم والعتيق، ثبتت بحكم الشارع تأسيساً أو إمضاءً، فلا محالة من كونها علقة من طرف واحد، لا من الطرفين.

وأما بناءً على قبول دعوى كون النكّة في ثبوت التوريث بولاء العتق هو وجود علقة اختيارية ناشئة من إرادة المعتق والعتيق - ألا وهي عقد المحالفة وضمنان الجريمة، لا أنّ مجرد العتق يوجب استحقاق الإرث، أي عدم سببية العتق للولاء، بل إنّ السببية لعقد ضمنان الجريمة - فيدور الأثر - وهو الإرث - مداره، أي بحسب ما تضمّنه العقد من

اشتراط توريث كلا الطرفين أو أحدهما. إذن يكون هذا قولاً ثالثاً في المسألة.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) أحمد النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٢٤؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٥٤.
- (٢) السيوري، كنز العرفان ٢: ٢٢٥؛ تفسير البضاوي ١: ٣٤٢.
- (٣) لقد جعل المحقق الطوسي هذه المرتبة الثالثة من مراتب السبب. [انظر: نصير الدين الطوسي، جواهر الفرائض (مخطوط)؛ مجلة فقه أهل البيت، العدد ١٧: ٢٠٧؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٨].
- (٤) لقد جعل المحقق الطوسي هذه المرتبة الرابعة من مراتب السبب. [انظر: جواهر الفرائض (مخطوط)؛ مجلة فقه أهل البيت، العدد ١٧: ٢٠٧؛ أبو الحسن بن أحمد الأبيوردي، شرح الفرائض النصيرية: ٣٣ - ٣٤].
- (٥) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٢٦؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٠.
- (٦) انظر: جمعة محمد محمد براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ١٧٥ - ١٩٦.
- (٧) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٣٢.
- (٨) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٢. وانظر: الإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٣٧٢؛ الإمام أحمد المرتضى، شرح الأزهار ٣: ٦٧، ٦٠٥؛ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم ٣: ١٩، ٤: ٥٤؛ مختصر المزني: ١٩٢، ٣٢١؛ محيي الدين النووي، المجموع ٩: ٣٦٣؛ الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى ٣: ٢٥٤؛ السرخسي، المبسوط ٨: ٩٨؛ الكاشاني، بدائع الصنائع ٤: ٤٩؛ الحصفكي، الدر المختار ٤: ٧٠٥؛ ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٤: ٧٠٥؛ ابن قدامة، المغني ٤: ٢٨٧؛ ابن حزم، المحلى ٦: ١٥٠؛ ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٢٩٤.
- (٩) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٢١٤.
- (١٠) المصدر السابق ٢: ٣٢٨.
- (١١) فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢؛ الإمام أحمد المرتضى، شرح الأزهار ٣: ٦٠٥. وانظر: عبد الله بن قدامة المقدسي، المغني ٧: ٢٣٨؛ عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، الشرح الكبير ٧: ٢٣٨؛ البهوتي، كشف القناع ٤: ٥٩٧.

- (١٢) انظر: الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٥٦٦ - ٥٧٠، الهامش للإشراقي.
- (١٣) انظر: الكيا الهراسي، أحكام القرآن ٢: ٤٤٥.
- (١٤) انظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٢٦٢.
- (١٥) انظر: الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٥٦٦ - ٥٧٠، الهامش للإشراقي. وانظر: الكيا الهراسي، أحكام القرآن ٢: ٤٤٥.
- (١٦) انظر: جار الله الزمخشري، الكشاف ٣: ٢٥٠؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٨: ١١٩؛ الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي ٢: ٩٨٢؛ الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٤: ١٦٤؛ ٦: ١١؛ محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١٦: ٢٧٥ - ٢٧٦؛ تفسير عبد الله شبر: ٣٩٧؛ تفسير النسفي ٣: ٢٩٦؛ تفسير البيضاوي ٤: ٣٦٤؛ الشوكاني، فتح القدير ٤: ٢٦١؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٦٥٨.
- (١٧) انظر: الشافعي، كتاب الأم ٤: ٨١؛ وانظر: ٦: ٢٠١.
- (١٨) انظر: الزمخشري، الكشاف ٣: ٢٥٠؛ الطبرسي، مجمع البيان ٨: ١١٩؛ الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي ٢: ٩٨٢؛ الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٤: ١٦٤؛ ٦: ١١؛ الطباطبائي، تفسير الميزان ١٦: ٢٧٥ - ٢٧٦؛ تفسير شبر: ٣٩٧؛ تفسير النسفي ٣: ٢٩٦؛ تفسير البيضاوي ٤: ٣٦٤؛ الشوكاني، فتح القدير ٤: ٢٦١؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٦٥٨.
- (١٩) انظر: الزمخشري، الكشاف ٣: ٢٥٠؛ الطبرسي، مجمع البيان ٨: ١١٩؛ الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي ٢: ٩٨٢؛ الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٤: ١٦٤؛ ٦: ١١؛ الطباطبائي، تفسير الميزان ١٦: ٢٧٥ - ٢٧٦؛ تفسير شبر: ٣٩٧؛ تفسير النسفي ٣: ٢٩٦؛ تفسير البيضاوي ٤: ٣٦٤؛ الشوكاني، فتح القدير ٤: ٢٦١؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٦٥٨.
- (٢٠) أحمد الأربيلي، زبدة البيان: ٨١٠ - ٨١١.
- (٢١) علي الطباطبائي العاملي، رياض المسائل ١٢: ٥٩٦؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٢؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٣٢.
- (٢٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٦١، باب ٣٥ من أبواب العتق، ح ١. وانظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٦: ١٩٧، ح ١؛ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٤٩، ح ٩٠٥.
- (٢٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٦٤ - ٦٥، باب ٣٧ من أبواب العتق، ح ١. وانظر: الكليني، الكافي ٦: ١٩٨، ح ٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٠، ح ٩٠٧.
- (٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٦٢، باب ٣٥ من أبواب العتق، ح ٢. وانظر: الكليني، الكافي ٦: ١٩٨، ح ٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٠، ح ٩٠٦.

(٢٥) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٢٤٠؛ صحيح البخاري ١: ١١٧؛ ٢: ١٣٥؛ ٣: ٢٧، ٢٩، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٤؛ ٦: ١٢٤، ١٧١، ٢٠٨؛ ٧: ٢٣٨؛ ٨: ٩، ١٠، ١١؛ صحيح مسلم ٤: ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٨١، ٢٨١؛ ٢: ٢٨، ١٠٠، ١١٣، ١٤٤، ١٥٣؛ ٦: ٤٦، ٨٢، ١٠٣، ١٢١، ١٣٥، ١٦١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٨، ١٨٠، ٢٧٢.

(٢٦) وإشكالية هذا السند وجود الحسين بن يزيد بن عبد الملك النوفلي النخعي. قال العلامة: «قال قوم من القميين: إنه غلا في آخر عمره، والله أعلم. وقال النجاشي: وما رأينا له رواية تدلّ على هذا». [العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٣٩، رقم (٩)]. وانظر: رجال ابن داود الحلّي: ٢٤١، رقم (١٥٦)، ووثقه بعض [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٨٣، رقم (٣٧٠٦ - ٣٧٠٥ - ٣٧١٥)]. وانظر: علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٢١٣، رقم (٤٧٦٤). وسند الصدوق: [عن أبيه ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن هاشم، عن الحسين بن يزيد النوفلي]، عن إسماعيل بن مسلم السكوني. [الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٣، ح ٣٤٩٤؛ ٤: ٤٥٩، المشيخة].

سند الكليني: حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عن أبي عبد الله عليه السلام [الكليني، الكافي ٧: ١٧٠، ح ٦]. وهذا الطريق فيه إرسال.

(٢٧) (لحمة) رُوي بفتح اللام وضمّها. [فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢].

(٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٥، باب ٤٢ من أبواب العتق، ح ٢. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح ٩٢٦.

(٢٩) فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢.

(٣٠) وإشكالية السند قابلة للحلّ: أمّا جعفر بن محمد بن مسرور فإنّ القرائن تدعم اتّحاده مع جعفر بن محمد بن قولويه. وأمّا عبد الرحمن بن محمد مشترك [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٣١٢، رقم (٦٤٣١ - ٦٤٣٠ - ٦٤٤١)]. والظاهر اتّحاده مع ابن أبي هاشم البجلي الثقة [رجال النجاشي: ٢٣٦، رقم (٦٢٣)]. والفضل بن إسماعيل ثقة بناء على اتّحاده مع الكندي [رجال النجاشي: ٣٠٦، رقم (٨٣٨)؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٥٥، رقم (٩٣٤٠ - ٩٣٣٩ - ٩٣٥٨)]. وأمّا ثابت بن دينار فهو أبو حمزة الثمالي بن أبي صفية، ثقة [الطوسي، الفهرست: ٩٠، رقم (١٣٨)؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٩٦، رقم (١٩٥٤ - ١٩٥٣ - ١٩٦٠)؛ غلام رضا عرفانيان، مشايخ الثقات: ١٥٦؛ علي البروجردي، طرائف المقال ٢: ٥٨٤]. وقد صرح بعض بقوة أو صحة السند [المجلسي الأوّل، روضة المتقين ٥: ٥٥].

(٣١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤١، باب ٣ من أبواب ميراث ولأء العتق، ح ٣. وانظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣٧٨، ح ١٦٢٦.



(٣٢) إشكالية السند: محمد بن الفضيل، وهو مردّد؛ فإن كان ابن غزوان فهو ثقة [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥٦٧، رقم (١١٥٧١ - ١١٥٦٧ - ١١٥٩٤)؛ وإن كان الأزدي فلم يُوثّق، بل رُمي بالغلو [رجال الطوسي: ٣٦٥، رقم (٥٤٢٣)؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥٦٧، رقم (١١٥٦٨ - ١١٥٦٤ - ١١٥٩١)؛ وإن كان المراد به غيرهما فلم يُوثّق. ولكن مع ذلك فقد وصفها بعضهم بالصحة؟! [النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٢].

وإن كنّا نعتقد بإمكان الاعتماد على الرواية؛ طبقاً لمبنانا من عدم كون الحجّة ثابتة لخبر الثقة من حيث هو، بل للخبر بما هو موجب للوثوق، هذا أولاً؛ وثانياً: إننا لا نرى حزاة في علّة هذا التضعيف. وهي الغلو.. وإن أمكن كونها قاذحة في روايات العقائد ونحوها؛ وثالثاً: إنني لم أعثر على رواية واحدة تتضمن الغلو الصريح. أجل، روى بعض الروايات التي تبين مقامات الأئمة المعنوية والغيبية غير المنكّرة، وروى روايات تتضمن تأويل بعض الآيات فيهم، على أنّه لم يروها مباشرة عن المعصوم، بل نقلها بواسطة، كأبي الصباح وأبي حمزة الثمالي وغيرهما ممّن لم يُرم بالغلو.

(٣٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٦٢، باب ٣٥ من أبواب العتق، ح ٢: ٢٦: ٢٤١، باب ٣ من أبواب ميراث ولّاء العتق، ح ١. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧٠، ح ٥؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٠، ح ٩٠٨. الصدوق، الأمالي: ٤٥٤؛ الصدوق، الخصال: ٥٦٨.

(٣٤) إشكالية السند: أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهيم بن عبيد الله العلوي الموسوي، متعارض فيه التوثيق والتضعيف [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١١٤، رقم (٢٣٠٤ - ٢٣٠٣ - ٢٣١٢)؛ ولكن وصفه ب (الشريف الصالح) يدلّ على وثاقته العالية [رجال النجاشي: ٥٠ - ٥١، رقم (١٠٦)؛ ١٤٧ - ١٤٨، رقم (٣٨٣)؛ ١٥٩، رقم (٤٢٠)؛ ٢٢٧، رقم (٨٨٧)؛ ٢٥٧، رقم (٩٥٦)].

(٣٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٤ - ٢٤٥، باب ١ من أبواب ولّاء ضمان الجريرة، ح ٤. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٦، ح ١٤١٣.

(٣٦) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٢.

(٣٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٣ من أبواب ولّاء ضمان الجريرة، ح ١. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٦٩، ح ٢؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ١٩٦، ح ٧٣٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٨٧، ح ١٢٨١؛ الصدوق، ممّن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٣، ح ٥٧١٤.

(٣٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٣، باب ١ من أبواب ولّاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ١. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧٠، ح ١؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٢٤، ح ٨٠٧.

(٣٩) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٣.

(٤٠) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٢١٦.

(٤١) فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢.

- (٤٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٣٤، باب ١ من أبواب ميراث ولأء العتق، ح ٤.
- (٤٣) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن أبي الحمراء [الكليني، الكافي ٧: ١٣٥، ح ٤]. وابن أبي الحمراء مجهول [الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٧٣١، رقم (١٤٩٧٨ - ١٤٩٧٤ - ١٥٠٠٤)].
- (٤٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٣٥، باب ١ من أبواب ميراث ولأء العتق، ح ٧. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٣٥، ح ٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٢٩، ح ١١٨٤.
- (٤٥) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٣٣ - ٢٣٤، باب ١ من أبواب ميراث ولأء العتق، ح ١ - ٦: ٢٣٥، ح ٨، ٩: ٢٣٨، ١٥، ١٦.
- (٤٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٤، باب ١ من أبواب موجبات الإرث، ح ٣: ٨٥، باب ٨ من أبواب موجبات الإرث، ح ١: ١٨٦، من ميراث الأعمام والأخوال، ح ٢.
- (٤٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٣ من أبواب ولأء ضمان الجريرة، ح ١.
- (٤٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٠، باب ٣٩ من أبواب العتق، ح ١. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٣، ح ٩٢١؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٥، ح ٨٠.
- (٤٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧١، باب ٤٠ من أبواب العتق، ح ١. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٤، ح ٩٢٣؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٤، ح ٧٧.
- (٥٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٨، باب ٤٣ من أبواب العتق، ح ٣؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٧، ح ٩٣٣؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٧.
- (٥١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٣، باب ٤١ من أبواب العتق، ح ١: ٢٦: ٢٤٤، باب ١ من أبواب ولأء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٣: ٢٦: ٢٥٤، باب ٤ من أبواب ولأء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٨. وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧٢، ح ٨: ١٧١، ح ٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح ٩٢٧: ٩: ٣٩٥، ح ١٤٠٩؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ١٩٩، ح ٧٤٦، ٧٤٧؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٦، ح ٣٥٠٣.
- (٥٢) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٣، باب ٤١ من أبواب العتق، ح ١؛ حيث أشار إليه في ذيل صحيح سليمان بن خالد، مع أنّه غيره، وكان عليه أن يُعبّر بـ «وروى مثله أو نحوه». وانظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧١، ح ٤؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٦، ح ٣٥٠٣؛ تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح ٩٢٧.
- (٥٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٣ من أبواب ولأء ضمان الجريرة، ح ١.
- (٥٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٣، باب ١ من أبواب ولأء ضمان الجريرة والإمامة، ح ١.
- (٥٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٢٩.

- (٥٦) إشكالية السند: أبو الربيع خالد [= خليل] بن أوفى العنزي الشامي، لم يُوثَّق. ولكن الصدوق اعتمد على رواياته. كما أنَّ الشهيد الأوَّل صحَّح رواياته في شرح الإرشاد؛ لرواية الحسن بن محبوب عنه، وأيضاً رواية ابن مسكان عنه [الحرَّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٢ - ٨٣، رقم (٧٩)]. ومال الوحيد البهبهاني إلى توثيقه [الوحيد البهبهاني، تعليقه على منهج المقال: ٣٧٦. وانظر: النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٣، رقم (١٦٨٩٧)؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٠٤، رقم (٤١٦٢ - ٤١٦١ - ٤١٧٠)؛ ٢١١، رقم (٤٣٢٦ - ٤٣٢٥ - ٤٣٣٤)].
- (٥٧) الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٧ - ٧٨، باب ٤٣ من أبواب العتق، ح ٢. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٦، ح ٩٢٩؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٦، ح ٨٤.
- (٥٨) الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٣ من أبواب ولاء ضمان الجريرة، ح ١. وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٦، ح ٩٢٨؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٦، ح ٨٣.
- (٥٩) (لحمة) روي بفتح اللام وضمِّها [فخر المحقِّقين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢].
- (٦٠) الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٣: ٧٥، باب ٤٢ من أبواب العتق، ح ٢.
- (٦١) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٣٥.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق ٣٩: ٢٤٢.
- (٦٣) الشهيد الثاني زين الدين الجبعي، مسالك الأفهام ١٣: ١٩٧ - ١٩٨؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٣.
- (٦٤) محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف ٤: ٨٤؛ السيوري، التنقيح الرائع ٤: ١٩٤؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٣.
- (٦٥) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٤.
- (٦٦) المصدر نفسه.
- (٦٧) الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤١، باب ٣ من أبواب ميراث ولاء العتق، ح ٣؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٤.
- (٦٨) العلَّامة الحلِّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٧٨؛ فخر المحقِّقين، إيضاح الفوائد ٣: ٥٢٢؛ ابن فهد الحلِّي، المهذب البارع ٤: ٤٠٨؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٤٦٩، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢١٧؛ محمد باقر السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٧٢؛ محمد بن الحسن الفاضل الهندي، كشف اللثام ٩: ٤٧١؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٤؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٨: ١٦٥؛ أحمد الخوانساري، جامع المدارك ٤: ٣٠٩؛ الإمام أحمد المرتضى، شرح الأزهار ٣: ٦٠٥؛ الشافعي، كتاب الأمّ ٤: ٨١، ١٣٣، ١٣٩؛ ٦: ٢٠٠، ٢٠١؛ ٧: ٢٣٧، ٢٤٥؛ النووي، المجموع ٩: ٣٦٦؛ ١٦: ٥٤؛ النووي، روضة الطالبين ٨: ٤٣٦.

- 
- (٦٩) الشافعي، كتاب المسند: ٢٢١، ٣٣٨؛ صحيح البخاري ٣: ٢٧، ١٢٨؛ ٧: ٢٣٨؛ ٨: ٩؛ صحيح مسلم ٤: ٢١٤، ٢١٦؛ البيهقي، السنن الكبرى ٥: ٣٣٨؛ ٦: ٢٠٢؛ ١٠: ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٢٨؛ مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٠٠؛ ٦: ١٧٥. وانظر: علي بن إبراهيم الأحسائي، عوالي اللآلي ٢: ٣٠٦، ح ٣٢.
- (٧٠) انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٠٦.
- (٧١) الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٣٠٥.
- (٧٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ١٩٨.
- (٧٣) المصدر السابق ١٣: ٢٠٨؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٣: ٣٠٦؛ النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٠٤.
- (٧٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٥، باب ٤٢ من أبواب العتق، ح ٢.

# الذبح في منى

## قراءة أخرى

الشيخ أحمد عابدينى<sup>(\*)</sup>

### تمهيد

من المسائل المبتلى بها في عصرنا هذا هو البحث عن مكان ذبح الهدي؛ إذ المتعارف من زمن الرسول ﷺ إلى قبيل زماننا أنّ محله الطبيعي منى، والناس كانوا هناك مجتمعين، وكانوا يأكلون من لحوم الأضاحي.

ولكن في الآونة الأخيرة دعت كثرة الحجاج في منى، وضيق المكان، ورعاية المصالح الصحية، الفقهاء كي يتفحصوا المسألة من جديد؛ فبعضهم أفتى بوجوب الذبح في منى، كائناً ما كان، ولو بعد يوم الأضحية إلى آخر ذي الحجة؛ وبعضهم قال بوجوب ذبحه في بلادهم؛ وبعضهم أفتى بالذبح خارج منى اضطراراً.

وأنا أظن أنّ الحكم بوجوب الذبح في منى لم يكن أمراً مسلماً فقهاءً، بل كان أمراً متعارفاً؛ لأجل مصلحة الناس والتسهيل عليهم، حتى يأكلوا لحومها؛ وأيضاً كي يكون متصلاً بأعمال الحج، حتى يرى الحجاج أنفسهم كإبراهيم عليه السلام حين ذبح ولده و....

فكأنّ الذبح في منى لم يكن واجباً حتى يغيّره الاضطرار، فيجوزوا أن يكون الذبح خارج منى، وداخل الحرم.

قال المحقق الحلّي: ويجب ذبحه بمنى. وذيله في الجواهر بقوله: عند علمائنا في

---

(\*) أستاذ الدراسات العليا - الفقهية والفلسفية - في الحوزة العلمية في إصفهان. له كتابات نقدية عديدة.

محكي المنتهى والتذكرة، وعندنا في كشف اللثام. وهذا الحكم مقطوع في كلام الأصحاب في المدارك. وقال الصادق عليه السلام في خبر إبراهيم الكوفي... وقال أيضاً في خبر عبد الأعلى<sup>(١)</sup>.

أقول: صاحب الجواهر نقل الإجماع بالفاظ مختلفة، مثل: «عندنا»، «عند علمائنا»، و...

وأيضاً جاء بالروايات في هذا المجال، فيلزم علينا أن ننقل الأقوال، حتى نرى أن المسألة إجماعية أو لا؟ ثم نتكلم حول الروايات.

١. قال في المقنع، بعد بيان الرمي ومستحباته: ثم اشترى هديك إن كان من البدن أو من البقر، وإلا فاجعله كبشاً سميناً فحلاً، فإن لم تجد... فإن لم تجد فحلاً فما تيسر لك، وعظم شعائر الله؛ فإنها من تقوى القلوب. ولا تُعطِ الجزار جلودها، ولا قلائدها، ولا جلالها، ولكن تصدق بها، ولا تُعطِ السلاح منها شيئاً<sup>(٢)</sup>.

أقول: الظاهر من ذكره اشتراء الهدي بعد الرمي أنه من أعمال منى. ولكن هل يجب أن يقع في منى أو يجوز فلم يقل شيئاً. اللهم إلا أن يقال: إن إصراره على دفن الشعر في منى، وعدم ذكر لفظ منى في الذبح، يدل على جواز وقوعه في منى أو استحبابه، دون وجوبه. ومما يقرب هذا قوله: «اشترى»، مع أنه وسيلة للتملك، دون غيره.

وببيان آخر: هو ذكر الواجبات والمستحبات في سياق واحد ولكن أكد الحكم في الواجبات، دون المستحبات. مثلاً: قال في نفس الصفحة: «إياك أن تفيض منها قبل غروب الشمس، فيلزمك دم شاة». وفي نفس الصفحة، في وصف الأضاحي، قال: «قال والدي في رسالته إلي: يا بني، أعلم أنه لا يجوز في الأضاحي من البدن إلا الثاني...». وأيضاً أصر على دفن الشعر في منى بقوله: «وادفن شعرك بمنى؛ فإنه روي عن أبي عبد الله عليه السلام: ...ولا تُلقي شعرك إلا بمنى، فإن جهلت أن تقصر من رأسك أو تحلقه حتى ارتحلت من منى فارجع إلى منى، فألقي شعرك بها، حلقاً كان أو تقصيراً»<sup>(٣)</sup>. فهذا الإصرار في دفن الشعر بمنى، وعدم الذكر أو عدم الإصرار في مكان الهدي، يشعر بعدم وجوب إيقاعه في منى، وإلا كان عليه البيان، وهو في مقامه، بحيث ذكر المستحبات والإرشادات أيضاً.

● الذبيح في منى، قراءة أخرى

على أن تصدير الجملة بـ «اشترى»، مع أنه ليس واجباً، ولا مستحباً، بل وسيلة للتمكُّن، وليس له مكانٌ خاصٌّ، يُشعَّرُ على أن محلَّ الذبيح أيضاً هكذا.

ثم هو ﷺ، بعد أسطر، قال: «وإن نسيته أن تذبح بمنى حتى زرت البيت فاشترى بمكة، وانحر بها، وليس عليك شيء، وقد أجزأت عنك»<sup>(٤)</sup>.

أقول: من هذه العبارة الأخيرة: يُفهم أن المحل الأصلي للذبيح هو منى، من دون أن يدلَّ على الوجوب أو الاستحباب، فإذا جاوزت منى ودخلت مكة لا يلزم عليك أن ترجع إلى منى، بل اشترى بمكة واذبحه بها.

٢. وقال الصدوق: ثم اشترى منه هديك، إن كان من البدن أو من البقر فاجعله كبشاً سميناً فحلاً، إلى قوله: ولكن تصدَّق بها<sup>(٥)</sup>، نحو ما مرَّ من المقنع طابق النعل بالنعل، بالنسبة إلى الإفاضة من عرفات، ومستحبات الرمي والذبيح، ولكن لم يذكر مسألة نسيان الذبيح بمنى.

٣. وقال الحلبي في إشارة السبق: وينحر أو يذبح ما وجب منها في إحرام الحج بمنى. وهدي التمتع أعلاه بدنة، وأدناه شاة. ومحلَّ نحره أو ذبحه بمنى. ويؤكل منه ومن هدي القران، دون الكفارات...<sup>(٦)</sup>.

أقول: كما أنه لا يوجد إصرارٌ على ذبح كفارات إحرام العمرة بالجزورة مقابل الكعبة الآن، بل لا يمكن، فكذلك ينبغي أن لا يوجد إصرارٌ على ذبح الهدْي بمنى؛ لأنهما من واحدٍ واحد، وفي سياقٍ واحد.

٤. وفي فقه الرضا ﷺ: فإذا طلعت الشمس على جبل ثبير فأفيض منها إلى منى، وإياك أن تفيض منها قبل طلوع الشمس، ولا من عرفات قبل غروبها، فليزملك الدم... فإذا بلغت طرف وادي محسر فاسع فيه مقدار مئة خطوة، وإن كنت راكباً...، ثم أمر السكين عليها، ولا تنزعها حتى تموت... ولا يجوز في الأضاحي من البدن إلا الثاني...، ومن الضأن الجذع... فإذا نحرته أضحتك أكلت منها، وتصدقت بالباقي<sup>(٧)</sup>.

أقول: أولاً: اختلف علماؤنا في كتاب فقه الرضا؛ فبعضهم قالوا: إنه كتاب عليّ بن موسى الرضا ﷺ؛ وبعضهم قالوا: إنه رسالة عليّ بن بابويه إلى ولده الصدوق ﷺ، وبما أن اسم والد الصدوق ﷺ كان عليّ بن حسين بن موسى، وبما أن الولد ينسب إلى جدّه كثيراً، كان يقال: رسالة عليّ بن موسى إلى ولده، ثم توهم

بعض أنه رسالة علي بن موسى الرضا عليه السلام؛ وبعضهم قالوا أشياء آخر. فأقل شيء نستطيع أن نقول - والنتيجة تابعة لأحسن مقدماتها -: إنه رسالة من أحد العلماء السلف. ويعطي لنا رأي عالم في تلك الأعصار، قبل الشيخ الطوسي وأمثاله.

ثانياً: نقلت عباراته بالتفصيل حتى يظهر أنه لم يخلط بين الواجبات والآداب والسنن، فترى تأكيداً على وقت الإفاضة وشرائط الهدى، ولكن لا يؤكد بالنسبة إلى الأدعية ومستحبات الذبح ومكان الذبح. فأكثر ما تفيدته عبارته هو راجحية وقوع الذبح في منى، لا غيره. وهذه التعبيرات قريبة من تعبيرات الصدوق في المقنع والهداية، كما مر.

٥. وفي الكافي، لابن الصلاح الحلبي: فإذا انتهى إلى منى فليزل بها، ويأت جمرة العقبة... وذكر مستحبات الرمي وواجباته، ثم قال: ...ثم يرجع إلى منى فيشتري هدياً لمتعته إن كان متمتعاً، أعلاه بدنة وأدناه شاة، تستقبل بما يذبح أو ينحر من هدي متعته أو ما ساق منه إن كان قارناً القبلة، ويقول وجهت وجهي...، ثم يمر الشفرة ويذبح، ولا ينزع...، وليأكل من هديه، ويطعم الباقي، ولا يعطي الجزار منها ولا من جلالها ولا قلائدها شيئاً<sup>(٨)</sup>.

٦. وفي المهذب، لابن البراج: وإذا ضلّ الهدى عن صاحبه فوجده غيره فذبحه بغير منى كان على صاحبه العوض؛ لأنه إنما يجزي عنه إذا ذبحه بمنى<sup>(٩)</sup>.

أقول: كلام ابن البراج هو ما يفهم من رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام. فسوف نذكر الرواية مع توضيح مّا. ولا يُعطي شيئاً أكثر ممّا في إشارة السبق، وسوف يأتي كلامٌ حوله، وحول ما قال الشيخ في النهاية، فانتظر.

٧. وفي الانتصار لم يذكر هذه المسألة، مع أن الانتصار دونّ لذكر منفردات الإمامية، فعدم ذكر هذه المسألة مع أن الذبح في منى مستحبّ عند جميع العامة يدلّ على عدم وجوب الذبح بمنى عندنا أيضاً.

فننقل أقوال فقهاء السنّة قبل نقل سائر الأقوال من فقهاءنا.

٨. وفي وقت ذبح الهدى ومكانه تفصيلٌ في المذاهب:

أ. الحنابلة قالوا: ...وأما مكان ذبحه فهو الحرم، فيجزي نحره في أي ناحية منه، إلا أن الأفضل للمعتمر أن ينحره عند المروة، وللحاج أن ينحره بمنى، فإن نحره



في غير الحرم فلا يجزئ إلا إذا عطب قبل الوصول، فينحره في مكان عطبه.

ب - الحنفية قالوا: ...وأما مكان ذبح الهدي مطلقاً فهو الحرم، ويسنّ ذبحه بمنى إن كان الذبيح في أيام النحر، وإن كان في غيرها فمكة أفضل.

ج - الشافعية قالوا: ...وأما مكان ذبحه فهو الحرم، فلا يجوز ذبحه بغيره، فحيث نحر الهدي أجزأه، في أي جزء من أجزاء الحرم، إلا أن السنة للمعتزم أن ينحره بمكة؛ لأنها موضع تحلله...، والسنة للحاج أن ينحره بمنى؛ لأنها موضع تحلل الحاج.

د - المالكية قالوا ما ملخصه: وأما مكان ذبحه فهو منى، بشروط ثلاثة: الأول: أن يكون مسوقاً في إحرام الحج؛ الثاني: أن يقف بالهدي بعرفة جزءاً من ليلة يوم النحر؛ الثالث: أن يريد نحره في يوم من الأيام الثلاثة السابقة، فإن انتفى شرط من هذه الشروط فمحلّ ذبحه مكة، لا يجزئ ذبحه بغيرها<sup>(١٠)</sup>.

٩. وقال الطوسي: مسألة ٢١٦: مَنْ وجب عليه الهدي في إحرام الحج فلا ينحره إلا بمنى، وإن وجب عليه في إحرام العمرة فلا ينحره إلا بمكة. وقال باقي الفقهاء: أي مكان شاء من الحرم يجزيه، إلا أن الشافعي استحَبَّ مثل ما قلناه.

دليلنا: إجماع الفرق، وطريقة الاحتياط<sup>(١١)</sup>.

أقول: الحنابلة أيضاً قالوا مثل قول الشافعية، فلا أدري لماذا يذكرهم الشيخ! والإجماع - مضافاً إلى وجود المخالف - مدركي؛ للتأسي بفعل النبي، وطريقة الاحتياط، كما سيأتي.

١٠. وفي الغنية: وأما هدي التمتع فأعلاه بدنة وأدناه شاة، ويذبح أو ينحر بمنى، وكذا هدي القران، ويلزم سياقه بعد التقليد أو الإشعار على ما قدمناه، وإن كان ابتداءه تطوعاً؛ بدليل الإجماع المشار إليه، وطريقة الاحتياط<sup>(١٢)</sup>.

أقول: مضافاً إلى أن إجماعه موافق للاحتياط، فإننا نحتمل أن مدرك المجمعين هو طريقة الاحتياط، لا قول المعصوم. إن الإجماع مرتبط بهدي القران، لا التمتع، وإلا فلا وجه لقوله: «وكذا». وأيضاً إن ديدن صاحب الغنية في مثل هذه الموارد التعبير بـ «كلّ هذه بدليل الإجماع المشار إليه أو المتكرّر»، فعدم ذكر «كلّ هذا» قرينة على أن الإجماع مرتبط بالأخير، لا الكل. وثالثاً: ادّعاء الإجماع التعبدي نحن لا نقبله بعد عدم ذكر الوجوب في كلام مَنْ عرفت.

١١- وفي المقنعة: باب الذبح والنحر: ثم يشتري هديه الذي فيه متعته إن كان من البدن أو من إناث البقر، فإن لم يجد ففحلاً، و...، ويعظم شعائر الله... واعلم أنه لا يجوز في الأضاحي من البدن إلا الشئ<sup>(١٣)</sup>.

أقول: المفيد رحمه الله لم يذكر شيئاً بالنسبة إلى الذبح بمنى. اللهم إلا أن يقال: إن لفظة «ثم» عطف على ما قبله، أي الرمي، فمقصوده الاشتراء والذبح في منى.

فنقول: أكثر شيء يمكن أن يقبل هو أن وقوعه في منى لا إشكال فيه، أو مستحب، ولكن لا يدل على وجوب كونه في منى؛ إذ لا يحتمل أحد أن الاشتراء يجب أن يكون في منى، وأن الشراء من غيرها، أو إذا كان بنفسه مالكا وراعياً للغنم، وأتى بها إلى منى وذبحها، لم يكف؟! فهذا الكلام لا يمكن أن نلتزم به، وكذا وجوب كون الذبح في منى.

فالواجب هو الذبح في يوم النحر، لا سائر الخصوصية.

١٢- وفي الوسيلة، لابن حمزة: فصل: ... والمناسك بمنى ضربان: أحدهما في يوم النحر؛ والثاني في أيام التشريق. فالمناسك في يوم النحر ثلاثة: الرمي، ثم النحر، ثم الحلق. ويتعلق بالرمي أفعال... وأما الذبح والنحر فأربعة أشياء: هدي التمتع، والقارن، والكفارة، والأضحية. والمتمتع إما يجد الهدى وثمانه؛ أو يجد الثمن دون الهدى؛ أو الهدى دون الثمن. فالأول يلزمه... والثاني إن أقام بمكة طول ذي الحجة ووجد الهدى ابتاعه وذبح، وإن لم يقيم...<sup>(١٤)</sup>.

أقول: عبارته مجملة؛ إذ إنه يقول: الذبح من مناسك منى، ولكن لم يذكر وجوب كون الذبح في منى أو استحبابه. كما أن ذيله أيضاً ساكت من بيان وجوب كون الذبح في مكة أو منى إن أقام بمكة ووجد الهدى. فالملهم عنده نفس الذبح، دون المكان، ولذا أهمله.

١٣- وفي النهاية، للشيخ الطوسي: ولا يجوز أن يذبح الهدى الواجب في الحج إلا بمنى، وما ليس بواجب جاز ذبحه أو نحره بمكة... وقال بعد صفحة: وجميع ما يلزم الحاج المتمتع وغير المتمتع من الهدى والكفارات في حال الإحرام لا يجوز ذبحه ولا نحره إلا بمنى. وكل ما يلزمه في إحرام العمرة فلا ينحره إلا بمكة<sup>(١٥)</sup>.

أقول: الشيخ رحمه الله هو أول من صرح بوجوب وقوع الذبح في منى، مع أنه لم يذكر

● الذبيح في منى، قراءة أخرى

شيئاً في المبسوط، بل كان سعيه فيه لإثبات وجوب الهدي، دون مكان ذبحه. قال في المبسوط: فإذا فرغ من رمي جمرة العقبة ذبح هديه، وإن كان متمتعاً، فالهدي واجب عليه... ومن وجب عليه الهدي ولا يقدر عليه فإن كان معه ثمنه خلفه عند من يثق به حتى يشتري له هدياً يذبح عنه في العام المقبل في ذي الحجة؛ وإن أصابه في مدة مقامه بمكة إلى انقضاء ذي الحجة جاز له أن يشتري به ويذبحه؛ وإن لم يصبه فعلى ما ذكرناه<sup>(١٦)</sup>.

١٤. وفي المراسم: وكل ما يجب من الفدية على المحرم بالحج فإنه يذبحه أو ينحره بمنى<sup>(١٧)</sup>.

١٥. وفي السرائر: ولا يجوز أن يذبح الهدي الواجب في الحج والعمرة المتمتع بها إلى الحج إلا بمنى يوم النحر أو بعده، فإن ذبحه بمكة أو بغير منى لم يجزه، وما ليس بواجب جاز ذبحه أو نحره بمكة<sup>(١٨)</sup>.

أقول: إلى هنا ذكرنا خمسة عشر من كلمات العلماء حول وجوب الذبيح في منى.

فالذي يظهر من الكلمات إلى زمان الشيخ الطوسي هو عدم الوجوب. والشيخ هو الذي صرح بوجوب الذبيح في منى في النهاية، وادّعى الإجماع في الخلاف، ولكن أهمله في المبسوط، وتبعه ابن إدريس والسيد المرتضى وغيرهم من المتأخرين، كما سنذكر عباراتهم. ولكن القدماء من الأصحاب بين تارك لهذه المسألة وبين ناقلٍ لفعل النبي ﷺ، خالطاً الواجب والمستحب.

فالإجماع التعبدي الحاكي عن دليل وصل إليهم ولم يصل إلينا بعيد؛ بعد احتمال التأسي بفعل النبي ﷺ، وبالروايات الموجودة التي سنذكرها؛ وبعد موافقة المسألة للاحتياط. فللبحث حول المسألة مجال واسع، وخصوصاً بملاحظة أن أفعال الإنسان تقع عرفاً في زمان ومكان ما، فإن كان الزمان أو المكان قيداً للعمل وجب التصريح به، كما كانوا يصرحون بزمان الذبيح وخصوصيات الهدي، وزمان الصوم في صورة عدم وجدان الهدي، فعدم التصريح أو عدم توجه خاص إلى تعيين مكان الذبيح يدلنا على أن منى كان ظرفاً للذبيح عادة، لا قيداً له. ولذا ترى روايات صحيحة دالة على أن الإمام عليه السلام ذبح بمكة.

١٦. وفي المنتهى: نحر هدي التمتع يجب بمنى. ذهب إليه علماؤنا، وقال أكثر الجمهور: إنه مستحب، وإن الواجب نحره بالحرم... لنا: ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ قال: منى كلها منحر، والتخصيص بالذكر يدل على التخصيص في الحكم؛ ومن طريق الخاصة: ما رواه الشيخ عن إبراهيم الكوفي... ولأنه ﷺ نحر بمنى إجماعاً، وقال: خذوا عني مناسككم<sup>(١٩)</sup>.

١٧. وفي تذكرة الفقهاء: يجب النحر أو الذبح في هدي التمتع بمنى، عند علمائنا؛ لما رواه العامة عن النبي ﷺ قال: منى كلها منحر، و...؛ ومن طريق الخاصة...<sup>(٢٠)</sup>.

أقول: هل الأدلة التي ذكرت بعد الإجماع هي مدرك المجمعين، كما هو الظاهر من عباراته، أو كما نذكر الأدلة إسكاتاً للخصم، وإن المجمعين أجمعوا لدليل عندهم لم يصل إلينا، أو مدركهم أخبار العامة والخاصة وفعل النبي ﷺ؟ فعلى أي حال احتمال كونه مدركياً يكفي للتشكيك في الحكم، مضافاً إلى أن استفادة الوجوب من عبارات الفقهاء السابقين على الشيخ الطوسي ليس سهلاً. والكلام حول سائر الأدلة التي ذكرها سيأتي في البحث الروائي.

١٨. وفي كشف اللثام: ومكان هدي التمتع منى عندنا؛ للتأسي؛ ونحو قول الصادق في خبر إبراهيم الكرخي...؛ وفي صحيح ابن حازم...<sup>(٢١)</sup>.

١٩. وفي مدارك الأحكام، في ذيل قول المصنف: «ويجب ذبحه بمنى»، قال: هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، وأسند العلامة في التذكرة والمنتهى إلى علمائنا، مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، واحتج عليه بقول النبي ﷺ...<sup>(٢٢)</sup>.

٢٠. وفي جامع المدارك، للخوانساري، قال: وأما وجوب كون الذبح بمنى فقليل؛ إنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ويدل عليه خبر إبراهيم الكرخي... وفي قبالة صحيح معاوية بن عمار، وحسنه...<sup>(٢٣)</sup>.

٢١. وفي رياض المسائل، في ذيل قول المصنف: «يجب ذبحه بمنى»، قال: بإجماعنا الظاهر المستظهر من جملة من العبارة، كالمنتهى والتذكرة والمدارك والذخيرة؛ للتأسي؛ والمعتبرة المستفيضة<sup>(٢٤)</sup>.

٢٢. في معتمد العروة، للسيد الخوئي ﷺ، في ذيل قول العروة الوثقى: «يجب أن

● الذبح في منى، قراءة أخرى

يكون الذبح بمنى»، قال: للقطع. ويدل عليه - مضافاً إلى ما ذكر - الكتاب العزيز...<sup>(٢٥)</sup>.

أقول: هؤلاء العلماء لم يحصلوا الإجماع بأنفسهم، وإلا كان عليهم أن ينقلوا إجماع الشيخ في الخلاف، بل نظروا إلى فعل النبي ﷺ وفعل المسلمين في طول القرون، وظنوا أنه واجب، مع أن فعل النبي ﷺ لا يدل على الوجوب، وكذا فعل المسلمين، بل يدل على أنه كان أمراً متعارفاً بينهم، ولا سيما بملاحظة أنه كان عليهم أن يقيموا بمنى ثلاثة أيام، فكانوا يذبحون هناك، ويأكلوا ويشربون - كما هو صريح روايات حرمة الصوم في منى أيام التشريق؛ لأنها أيام الأكل والشرب -، وكانوا يشرقون اللحوم للشمس في منى، حتى يدخروها لسائر الأوقات - كما يظهر من وجه تسمية أيام التشريق -، فلذا كان الذبح بمنى متداولاً، بل سنة، ولكن لا يدل على وجوب كونه بمنى. فإثبات الوجوب يحتاج إلى مؤنة زائدة، فيلزم أن نراجع الروايات والآيات؛ حتى نرى هل نجد دليلاً على الوجوب أو لا؟

الروايات التي استدلت بها لوجوب ذبح الهدي في منى

١. صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله ﷺ: في الرجل يضلّ هديه فيجده رجل آخر فينحره؟ فقال: إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ منه، وإن كان نحره في غير منى لم يُجزَ عن صاحبه<sup>(٢٦)</sup>.

٢. خبر إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله ﷺ، في رجل قدم بهديه مكة في العشر؟ فقال: إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكة إن شاء، وإن كان قد أشعره وقلّده فلا ينحره إلا يوم الأضحي<sup>(٢٧)</sup>.

٣. خبر عبد الأعلى قال: قال أبو عبد الله ﷺ: لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى<sup>(٢٨)</sup>.

٤. خبر مسمع، عن أبي عبد الله ﷺ قال: منى كلّ منحر، وأفضل المنحر كله المسجد<sup>(٢٩)</sup>.

٥. في دعائم الإسلام: روينا عن أبي عبد الله ﷺ أنه ذكر الدفع من المزدلفة، فقال: وإذا صرت إلى منى فأنحر هديك، واحلق رأسك<sup>(٣٠)</sup>.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٢٧٣

٦. في دعائم الإسلام: عن علي<sup>عليه السلام</sup>: إن رسول الله<sup>ﷺ</sup> لما رمى جمرة العقبة يوم النحر أتى إلى المنحر بمنى، فقال: هذا المنحر، وكل منى منحر<sup>(٣١)</sup>.

ومن هنا يظهر الجواب عن سؤال آخر كان في ذهني، وهو إصرار أهل السنة على نقل كلام النبي<sup>ﷺ</sup>: «منى كلها منحر»، كما مر في ضمن نقل الروايات تحت رقم ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣؛ إذ إنهم لا ينقلون إلا كلام الرسول<sup>ﷺ</sup> في حجة الوداع، وما قاله في عرفات والمزدلفة ومنى، مع أن الشيعة والأئمة المعصومين ينقلون حجة الوداع، وما قال النبي<sup>ﷺ</sup>، وما فعله، وكثيراً من الجزئيات - حتى مكان بوله في الطريق -، وكلامه في عرفات ومزدلفة بأن هذا موقف، وكل عرفات أو المشعر موقف، ولكن لم ينقلوا ما قاله أهل السنة بأن هذا منحر، وكل منى منحر<sup>(٣٢)</sup>.

فأظن أن أهل السنة قاسوا - كما هو ديدنهم - منى بالمزدلفة وعرفات. وقالوا كلاماً شبه ما قال النبي، ونسبوه إلى النبي<sup>ﷺ</sup>. وهذا الأمر جائز عندهم، ولا سيما في القياسات الجلية. وكيف كان هذه العبارة مختصة بهم، ولم ينقل من طرقنا إلا ما رواه الشيخ<sup>رحمته الله</sup> في التهذيب، عن موسى بن القاسم، عن الحسن اللؤلؤي، قال: حدثنا الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن مسمع، عن أبي عبد الله<sup>عليه السلام</sup>، قال: منى كله منحر، وأفضل المنحر كله المسجد<sup>(٣٣)</sup>.

ولكن هذا الخبر، مضافاً إلى ما في سنده، لا يدل على وجوب الذبح في منى؛ إذ أولاً: هذه الجملة الخبرية خالية من أداة القصر تدل على إثبات منحرية منى، لا عدم منحرية غيرها؛ وثانياً: ما هو المقصود بقوله: «وأفضل المنحر كله المسجد»؟ هل المقصود أن النحر في المسجد يكون أفضل، كما هو صريح ما فهم الشيخ<sup>رحمته الله</sup>؛ إذ قال: ومنى كله منحر، وأفضله المسجد<sup>(٣٤)</sup>؟ إن كان هذا فنحن نمنعه أشد المنع؛ إذ هو إخراج للمسجد عن المسجدية وتبديله بالمنحر، مضافاً إلى عدم جواز تنجيس المسجد؛ وإذا كان المقصود أنه كلما كان النحر أقرب إلى المسجد يكون أفضل فنحن نلتزم به، ولكن لا يدل على وجوب الذبح في منى.

ومن هنا يظهر الجواب عن صحيحة عبد الأعلى قال: قال أبو عبد الله<sup>عليه السلام</sup>: لا هدي إلا من الإبل، ولا ذبح إلا بمنى<sup>(٣٥)</sup>؛ إذ قوله «ولا هدي إلا من الإبل» يكون قرينة على أفضلية الذبح في منى؛ لاتحاد السياق ووقوعهما في كلام واحد، ومن الواضح

جواز الهدي بغير إبل، فكذلك يجوز الذبح بغير منى.

ولو أصررت على ظاهر اللفظ فنقول: على هذا القول يلزم عدم جواز ذبح كفارات الإحرام وغيرها بمكة وبسائر البلدان، بل يدل على عدم جواز أي نوع من أنواع الذبح، سواء كان مرتبطاً بالحج أو لا. وبعد تقييد إطلاقها بقيود كثيرة لا يبقى لها إطلاق حتى يتمسك به.

إن قلت: إنكار قول الرسول ﷺ «هذا منحر، وكل منى منحر» إنكار للخبر المتواتر لفظاً؛ إذ مضافاً إلى نقله في كتب السير والسنن نقله صاحب الدعائم أيضاً كما مر تحت رقم ٥، ٦ و٧ من الروايات.

قلت: في تعريف التواتر قالوا: خبر جماعة يؤمن معه من تعمدهم الكذب، أو قالوا: خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب. والأول أدق من الثاني؛ إذ ربما لا يتواطؤون على الكذب، بل لأجل حب شيء أو شخص كلهم يقولون شيئاً من دون التواطؤ على شيء. وهنا لا يبعد أنه لأجل مشابهة الأماكن والكلمات - ومساعدة القياس أيضاً - قالوا هذا الكلام.

ومن ناحية أخرى أكثر الأسانيد يصل إلى جابر، كما أن أسانيدنا أيضاً كذلك، فلا مجال لإثبات التواتر.

ونحن نشك في إثبات الخبر الواحد أيضاً؛ إذ إن أصحابنا لم ينقلوا هذا الكلام عن النبي ﷺ، مع أنهم كانوا بصدد ذكر الجزئيات، وجابر كان يشرح حج رسول الله ﷺ للباقر عليه السلام، وكان المقام مقام تطويل، ومع ذلك لم ينقل هذا الكلام. وكيف كان فيبقى حديثاً عاماً، كما أشار إليه العلامة الحلي في كتابيه بقوله: «ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ «منى كلها منحر». فعنده هذا الخبر لم يكن ثابتاً عن طريقنا، فلذا نسبه إلى الجمهور.

اللهم إلا أن يقال: إن كلامه هذا كان لإسكاتهم، لا لنصر مذهبه - وهو وجوب الذبح بمنى -، فيبقى أصل الحكم بدون الدليل من طريقنا. وعلى أي حال إثبات هذا الكلام عن الرسول ﷺ مشكل، بل عدم ثبوته أوضح؛ بقرينة عدم ذكر الأصحاب والأئمة عليهم السلام هذا الكلام، مع أنهم ذكروا كثيراً من التفاصيل التي لم يذكرها العامة في هذه القضية.

هذا كله حول إثبات الحديث سنداً.

### بحث حول متن الحديث

لو فرض صحة السند، وأن الرسول ﷺ قال: منى كلها منحر، فدلالتها على وجوب الذبح في منى قابل للنقاش؛ إذ هذا الحديث وضع لتجويد الذبح في منى، لا عدم جواز الذبح في غيرها. وهذا يظهر من ملاحظة أقرانه، فقوله ﷺ: «الماء كله طاهر» هل يدل على عدم طهارة الأرض؟! وقوله: «الميتة كله نجس» هل يدل على عدم نجاسة الدم أو البول؟!

### نجاسة الدم أو البول؟

فكلام العلامة في كتابيه بظاهره باطل لا أساس له؛ إذ قال: التخصيص بالذكر يدل على التخصيص في الحكم<sup>(٣٦)</sup>.

نعم، التخصيص بالذكر يدل على التخصيص في الحكم على القول بوجود مفهوم للقب، ولا يقول به هو، ولا نحن. هذا، ولو فرض وجود أداة الحصر في المقام فالقصر لا يكون حقيقة، بل يكون قصر قلب.

بيان ذلك: إن الرسول ﷺ لما نحر هديه بمنى أراد الناس أن يذبحوا وينحروا في نفس المكان، فقال: «هذا منحر، وكل منى منحر»، فلا يجب عليكم أن تتحروا هنا، بل تستطيعون أن تتحروا في رحالكم. والشاهد على ذلك ما في السنن الكبرى قال: «نحرت هنا، ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم»<sup>(٣٧)</sup>. وأيضاً ما في الدعائم من قوله: «هذا المنحر، ومنى كلها منحر، وأمر الناس فنحروا وذبحوا ذبائحهم في رحالهم بمنى». فمقصوده - والله العالم - جواز النحر في الرحال في غير المنحر المعروف، لا عدم جواز الذبح بغير منى، ولو في أمكنة قريبة جداً.

هذا كله بناءً على أن هذا الحكم - أي الذبح بمنى - حكم دائمى إلهي للمسلمين إلى الأبد، ولكن يحتمل أن تكون مثل هذه الأحكام أحكاماً موسمية.

### الأحكام الموسمية

بعض الأحكام تكون أحكاماً دائمية، ولا يغيرها تغير الأحوال والشرائط؛



● الذبيح في منى، قراءة أخرى

وبعض الأحكام تكون أحكاماً موسمية، مرتبطة بالشرائط الخاصة والأمكنة المختصة بها.

فمثل النهي عن إخراج اللحوم من منى قبل ثلاثة أيام، وجوازه بعدها، تكون أحكاماً موسمية. كما أن حكم الصلاة والطواف حول البيت يكون من الأحكام الدائمة، نظير: نفس الذبيح والوقوف.

وقبل التوضيح في هذا المجال ينبغي نقل بعض الروايات:

١. **صحيحة محمد بن مسلم**، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن إخراج لحوم الأضاحي من منى؟ فقال: كنّا نقول: لا يخرج منها شيء؛ لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثر الناس، فلا بأس بإخراجه <sup>(٣٨)</sup>.

أقول: قوله عليه السلام: «كنّا نقول» يدلّ على الاستمرار، فالنهي كان أمراً مستمراً إلى زمان الصادق عليه السلام، ولكنّ هو رخص في الإخراج بعد نهْي كثير صدر منه ومن آبائه عليهم السلام عن الإخراج.

أقول: وهذا الخبر يرشدنا إلى محمل آخر لصحيحة معاوية بن عمار السابقة: «قلتُ له: إنّ أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكة» <sup>(٣٩)</sup>، وهو أنّ أهل مكة أنكروا عليه لأنّه ذبح بمكة في منزله، فلذا لم يستطيعوا أن يأكلوا ويدّخروا، فأنكروا عليه ترك الإنفاق، والإمام عليه السلام يجيب بأنّه كان يلزم علينا الذبيح في منى عندما كان الاحتياج كثيراً، واللحم قليلاً، وأمّا اليوم فلا يلزم أن ننحر في منى؛ لكثرة الأضاحي وقلة الناس. ومن ناحية أخرى كانت مكة منحرّاً، فلا يبقى وجه لعدم جواز الذبيح في غير منى، ولا يبقى وجه لإنكار أهل مكة. هذا ما يقتضيه الجمع بين الخبرين، فالروايات الواردة بوجوب الذبيح في منى (لو ثبتت) صحيحة في موردها والروايات المجوّزة أيضاً صحيحة، وتحمل على كثرة الأضاحي في منى، فلا يبقى وجه لحمل الشيخ عليه السلام، الذي حمل خبر الجواز على الهدى تطوّعاً، كما مرّ <sup>(٤٠)</sup>.

٢. **صحيحة حنان بن سدير**، عن أبي جعفر عليه السلام؛ وعن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قالاً: نهانا رسول الله ﷺ عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ثمّ أذن فيها، وقال: كلوا من لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وادّخروا <sup>(٤١)</sup>.

أقول: بهذا المضمون يوجد سبعة أخبار مذكورة في باب جواز أكل لحوم

الأضاحي بعد ثلاثة أيام وأدّخارها<sup>(٤٢)</sup>. وبهذا المضمون الأخبار الواردة الناهية عن إخراج اللحوم من منى، والناهية عن إعطاء الجرّارين شيئاً<sup>(٤٣)</sup>، وإجازتهم<sup>(٤٤)</sup> في بعض الأخبار الآخر، الدالة على موسميّة الحكم. فنحن نقول: وقوع الذبح في منى أيضاً كان حكماً موسمياً مرتبطاً بالصدر الأوّل وزمن الأئمة<sup>(٤٥)</sup>.

بيان ذلك: إن منى كانت منطقة وسيعة بالنسبة إلى الذين كانوا يحجّون في الصدر الأوّل وعصور الأئمة<sup>(٤٦)</sup>؛ إذ لم يتجاوز عدد الحاجّ عشرات الآلاف. فالمكان كان يسعهم لكي يسكنوا، ويذبحوا، ويشرقوا اللحوم للتجفيف، ويأكلوا ويشربوا ويدّخروا، كما هو مقتضى الروايات الكثيرة، ومقتضى تسمية أيام التشريق، ومقتضى النهي من الصوم أيّام التشريق بمنى، كما في الأخبار الكثيرة المتفرقة في أبواب مختلفة، كما سيأتي نماذج منها.

... إن رسول الله<sup>(٤٧)</sup> أمر بنداء: إن هذه أيّام أكلٍ وشرب فلا يصومن أحد<sup>(٤٨)</sup>. ولكن بعد مرور الزمان، وتحسين وضع السفر، وإمكان السفر بالطائرات وبالوسائل الجوية الجديدة، وتحسن وضع الناس اقتصادياً، وهجوم الملايين من الحجاج للزيارة والوقوف بمنى، وعدم اتّساع المكان لجلوسهم وأعمالهم الضرورية، كيف نحكم بوجوب الذبح في منى، وننسبه إلى الشارع؟ إن معنى هذا الحكم وهذه النسبة هو أن الله - نعوذ بالله - كان جاهلاً بما سيقع في المستقبل!! هل الله الذي يعلم عدد رمل العالج غفل عن هذه النقطة، وفوّض أمره إلى السلطات في السعودية حتّى يحسبوا المكان وسعته، ويسمحوا للزوار بمقدار المكان، لا كلّ من يريد أن يدخل مكة ويزور البيت؟! إلّا أن ينكر أحدٌ ويقول: لا هذا، ولا ذاك، بل منى بشكلها الفعلي تسع كلّ الحجاج في زماننا الحاضر والقادم أيضاً. فمرة يقول هذا الكلام ومقصوده منه وجوب عمران منى وبناء البنايات الكبيرة إلى عشر طبقات وما فوق، حتّى يتّسع للسكن وللذبح وسائر الأمور، فهذا كلامٌ جيّد، ولكن يحتاج إلى صرف أموال كثيرة؛ لبناء هذه البنايات الضخمة لثلاثة أيّام فقط، وهذا إسرافٌ كبير، وأيضاً يخرج أعمال منى والوقوف هناك عن كونه تذكرة لقصة إبراهيم، وإيثاره، وأيضاً يخرج أعمال منى عن كونه مشقة وامتحاناً للناس، بل يصبح الوقوف بمنى كوقوف

### ● الذبح في منى، قراءة أخرى

في بعض الفنادق الكبيرة الجيدة. فبهذا يمكن تصحيح كلام القائل ولكن أخرجنا الأحكام عن حكمتها، مضافاً إلى أن هذه - أي بناء الأبنية الضخمة في منى - من الأوهام الذهنية، وليس لها واقع، ولا يمكن تطبيقها عملاً؛ إذ تطبيقها يحتاج إلى صرف أموال كثيرة لصنع البنايات والمصانع، وأموال أكثر لحفظها طوال السنة. وأخرى بأن يقال: إن منى بشكلها الفعلي، بدون بناء الفنادق والبنايات تكفي لجميع الحجاج وكل من يريد أن يحجّ. وهذا كلام يلزم أن يرجع إلى صاحبه، وليس قابلاً لأن نبحت عنه؛ لأنه لا يتكلم عن علم، أو مسؤولية.

### بحوث جديدة

المسائل التي ينبغي أن نتكلم حولها بعد العلم بضيق المكان في منى، وعلم الله تعالى بأنه يأتي زمان يكثر فيه الحجاج، ولا تسعهم أرض منى. فإمّا يلزم أن نقول بجواز البناء في منى، خلافاً للرواية العامة «المنى لا يبنى». وأمّا وجوب إخراج الذبح والذبيحة من منى حالياً، وأيضاً الالتزام بأن حدود منى أو عرفات أو غيرهما ليست منحصرة في ما حصرناه حالياً، بل يمكن التجاوز عنها إلى مقدار الحاجة؛ وإلاّ يلزم أن نلتزم بأن الله جعل أحكاماً للأزمنة الماضية فقط؛ أو نلتزم بأن هذا كله ضرورات، والضرورات تبيح المحظورات؛ أو نلتزم بأن الدين لا يزال ينتصر برجل فاسق، فالحمد لله الذي أعطى القدرة والشوكة لآل سعود حتى يصدّوا عن سبيل الله، ويمنعوا أن يدخل مكة أكثر من هذا المقدار!!

والالتزام بكل واحدٍ من هذه الطرق، والإفتاء بها، يحتاج إلى مزيد مؤنة ودقة. فالأحسن أن نلتزم بما هو مقتضى فعل الإمام عليه السلام، وخالٍ عن أي شبهة، ويحل مشكلة عصرنا أيضاً، ولا يضرّ بحكمة الأحكام، أي التذكرة بقصة إبراهيم من ناحية، وإطعام المساكين والفقراء من ناحية أخرى، وهو أن يقال بجواز بل لزوم ذبح الهدى في خارج من منى، وإرسال لحومها إلى الثلاجات وما شابهها، وإرسالها إلى المناطق الفقيرة، نظير: أفريقيا.

وهذا هو الطريق المتبع حالياً. ونحن بيّناه ورفعنا الغبار عنه، ليس من باب الضرورة حتى يرجع إلينا نفس الإشكال الذي قلناه سابقاً - وهو لزوم غفلة الشارع عن

هذه المشاكل الحاصلة في عصرنا .، بل الشيء الذي كنّا بصدده هو أن وجوب الذبح بمنى لا دليل له من طرقنا، فنحن أولى بالحكم باستحباب الذبح في منى من أهل السنة، واستدلال العلامة في كتابيه كان لإسكاتهم، ولم يكن أدلة حقيقة، وهو ﷺ كان يظن أن هذا الحكم مفروغ عنه عندنا، فكان يريد إسكات الخصم فقط.

إلى هنا تمّ الدليل الثاني الذي ذكره لوجوب الذبح بمنى. ولكن لم نتكلم حول صحيحة منصور بن حازم؛ إذ يجوز حمله على الأحكام الموسمية، كما شرحنا، وأيضاً فيه بعض الأمور الذي يشكل الالتزام بها، ومنها: جواز الذبح عن الغير، وكفايته عنه، وإن لم يتو عنه، ولم يكن وكيلاً أو متولياً من ناحيته؛ ومنها: احتمال أنه ذبحه في غير منى حتى لا يراه أحد، فيأكل ويدخر لنفسه، فالإمام ﷺ يقول: «إن كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذي ضلّ عنه»، ويؤيد هذا الاحتمال قوله ﷺ: «وإن كان نحره في غير منى، وليس مقصوده من (غير منى) مكة فقط، بل مراده - والله العالم - إن لم ينحره في أمكنة ليس فيها أحد فيجزى؛ لأن الناس في تلك الأيام إمّا موجودون في مكة وإمّا في منى. ويؤيده أيضاً الروايات التي يسأل فيها أصحاب الأئمة ﷺ: هل يجوز لنا الانتفاع بإهاب الهدي أو بشعرها؟ أو هل نعطي جلدنا للجزّارين؟ أو غير ذلك، والإمام ينهاهم ويقول: أعط الجزّارين أجرهم، وتصدقوا بالجلد، أو اجعله فراشاً في البيت يصلّون عليها، وأمثال ذلك»<sup>(٤٥)</sup>.

فمنها: «نهى رسول الله ﷺ أن يُعطى الجزّار من جلود الهدي وأجلالها شيئاً». ومنها: «نحر رسول الله ﷺ بدنة، ولم يُعط الجزّارين جلودها، ولا قلائدها، ولا جلالها، ولكن تصدّق به».

ومنها: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الإهاب؟ فقال: تصدّق به، أو تجعله مصلى تتنفع به في البيت»<sup>(٤٦)</sup>.

وبعد هذا كلّ نقول: لو فرض عدم قبول هذه الأمور كلّها، فتتعارض هذه الصحيحة مع صحيحة معاوية بن عمّار، فتتساقطان، والمرجع بعد التساقط هو الأصل، أي عدم وجوب كون الذبح بمنى؛ إذ سائر أدلة وجوب الذبح بمنى لم تكن قابلة للاعتناء. والعجب من السيد الخوئي ﷺ، مع أنه لا يعتني بالإجماع وقول

● الذبح في منى، قراءة أخرى

الأصحاب ويفتي بمقتضى الأخبار الصحاح، كيف توهم هذا الحكم مقطوعاً به؟ ولذا ذكر صحيحة منصور بن حازم كدليل على الوجوب، ولم يتكلم حول التعارض، والرجوع إلى الأصل.

إن قلت: بعد التعارض نرجح صحيحة منصور بن حازم؛ للإجماع والشهرة وسيرة الرسول ﷺ والأئمة عليه السلام.

أقول: استحباب الذبح في منى أو حسنه لا بأس به، ولكن الكلام حول وجوبه. فبعد هذه الاحتمالات هل يمكن الحكم القطعي بالوجوب، مع أنه ينتهي إلى تضييع كثير من اللحوم، وعدم العمل بحكمة تشريع الذبح في منى، وعدم العمل بـ ﴿أَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾، وعدم العمل بالروايات الآمرة بالصدقة، والناهية عن بيع جلودها.

وبعد هذا كله الشهرة والإجماع والسيرة إنما حصلت لاحتياج الفعل (الذبح أو النحر) إلى مكان، والمكان الذي كانوا يقفون فيه، وكان واسعاً للذبح والأكل وسائر الأمور، هو منى، فعندما كان مدرك إجماعهم وسيرتهم معلوماً عندنا، ولم يكن مدركهم هذه الصحيحة، كيف يمكن أن تكون هذه الأمور نحو تأييد للصحيحة؟!

وملخص الكلام: إن الشهرة أو الإجماع أو السيرة تكون مرجحاً لهذا الخبر في صورتين:

إحدهما: إن كان مدركهم هذا الخبر، بحيث يدلنا على أن الخبر الآخر فيه إشكال.

ثانيتهما: إن كان مدركهم شيئاً مجهولاً لنا، بحيث نحتمل أنه كان عندهم شيء من الدليل لم يصل إلينا؛ كي يقال: العلماء السلف الذين كانوا لا يفتون بدون الدليل، ولا بالقياس، ولا بالاستحسان، كان عندهم دليل معتبر لم يصل إلينا. ولكن كل هذه الأمور منتفية هنا، فلا وجه لترجيح أحد الخبرين على الآخر.

هذا مضافاً إلى أن دلالة الفعل على الجواز يكون أصرح وأوضح من دلالة اللفظ على الوجوب، فالصحيحة الحاكية عن الذبح في مكة أصرح في الجواز من قوله ﷺ في صحيحة منصور بن حازم على وجوب الذبح في منى.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٢٨١

## نقطة

يمكن أن يقال: إن علمائنا وإن كانوا يتكلمون حول الذبح في منى، ولكن كانوا يقصدون مقابلة مكة، فلذا كانوا يقولون: كفارة كذا محلها بحذاء الكعبة، وكفارة كذا محلها منى، ولم يكن في ذهنهم مكان لا يكون من مكة ولا من منى، فيذبح فيه؛ إذ سائر الأماكن كانت أراضٍ قفار، ليس فيها أحد، ولا يمر عليها أحد، إلا نادراً. وفي أيام التشريق وهي أيام الذبح والنحر الناس إما كانوا في منى؛ للوقوف الواجب، وإما كانوا في مكة؛ للإتيان بأعمال الحج.

## استدلال بالآيات الشريفة

استدل لوجوب الذبح في منى ببعض الآيات القرآنية.

قال السيد الخوئي، في ذيل قول السيد اليزدي في العروة الوثقى: «يجب أن يكون الذبح بمنى»: للقطع به عند الأصحاب، وللسيرة القطعية المستمرة من زمن النبي ﷺ إلى زماننا. ويدل عليه مضافاً إلى ما ذكر الكتاب العزيز، بضميمة ما ورد في تفسيره من الروايات.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ (البقرة: ١٩٦)، فيظهر من الآية أن الهدى له محل معين خاص، لا يجوز ذبحه في غيره.

وفي رواية معتبرة فُسِّرَ المحل بمنى: عن زرعة قال: سألتُه عن رجل أحصر في الحج؟ قال: فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدى محلّه، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج، وإن كان في عمرة نحره بمكة، فإنما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى، وإن اختلفوا في الميعاد لم يضره إن شاء الله تعالى<sup>(٤٧)</sup>.

فضمُّ الرواية إلى الآية ينتج أن الكتاب العزيز يدل على لزوم الذبح بمنى، بل يمكن الاستدلال بنفس الآية الشريفة، مع قطع النظر عن المعتبرة؛ لأن الآية صريحة في أن الهدى له محل خاص معين، وليس ذلك غير منى قطعاً، فيتعين كونه منى<sup>(٤٨)</sup>.

أقول: أما الدليل الأول، أي الإجماع والسيرة القطعية، فقد تكلمنا حولها

● الذبيح في منى، قراءة أخرى

بشكلٍ وافٍ. وخلاصته: إن السيرة العملية لا تدلّ على الوجوب، والإجماع محتمل المدركيّة، بل هي متيقنة. وإنّ منى كانت ظرفاً متعارفاً للذبيح والنحر؛ حيث كان الناس مجتمعين هناك للوقوف، فكانوا يذبحون هناك ويأكلون ويتصدّقون، فالمحل كان ظرفاً للذبيح، ولم يكن قيداً له.

أمّا الكتاب فنقول: لفظة «محلّه» مشتركة بين اسم الزمان واسم المكان؛ فمرة يقصد منه حتّى يبلغ الهدى إلى مكانه المخصوص؛ وأخرى حتى يبلغ الهدى إلى زمانه المخصوص. والسيد الخوئي رحمته الله قصد الأول؛ فلذا مرّة ضمّ الرواية إلى الآية، ووصل إلى النتيجة؛ وأخرى استفاد من نفس الآية، بدون ضمّ الرواية.

ولكن من أين ثبت له أنّ «محلّه» اسم مكان؟ فيحتمل أن يكون اسم زمان، فيبطل الاستدلال من رأسه.

قال الجصاص: إن المحلّ اسم لشيئين؛ يحتمل أن يراد به الوقت؛ ويحتمل أن يراد به المكان، ألا ترى أن محلّ الدين هو وقته الذي تجب المطالبة به، وقال النبي ﷺ لضباعة بنت الزبير: اشترطي في الحجّ، وقولي: محلي حيث حبستني، فجعل المحلّ في هذا الموضوع اسماً للمكان<sup>(٤٩)</sup>.

وقال أبو بكر محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، بكسر الحاء، وهو وقت الحلّ. ونحن نقول: إن وقته وقت حلّ الهدى، وقد حلّ باليأس عن البلوغ<sup>(٥٠)</sup>.

أقول: لا أريد أن أرجّح أحد المعنيين على الآخر، بل أريد أن أقول: إثبات محلّ الهدى، سواء كان منى أو غيره، من نفس الآية الشريفة لا نخالفه، بل يمكن أن يقال: إن الآية تشير إليه، ولكن الاستدلال بها غير تامّ، سواء انضمت إليها معتبرة زرة أم لم تنضمّ.

على أن الآية والمعتبرة تشعران بأن محلّ الهدى يشمل الزمان والمكان. ففي الرواية: «ومحلّه أن يبلغ الهدى محله، ومحلّه منى». هكذا في الوسائل والمقنع. فإن كان «محلّه» اسم مكان كان اللازم أن يقال: «أن يبلغ الهدى منى»، لا التكرار بهذه الصورة. وهذا التكرار فيه احتمالان:

الأول: أن يقال: أن يبلغ الهدى محلّه، ومحلّه في هذا الزمان يكون منى،

فالرواية تصير موسمية، وتريد أن تبين أن «محلّه» له مفهوم عامّ يختلف بحسب الأزمنة. وهذا يكون من خواصّ القرآن، فإن الألفاظ مفاهيم عامة قابلة للتطبيق في جميع الأزمنة وجميع الحالات. ألا ترى لفظ (ميزان) قابل للتطبيق على ما يزن الكميات والكيفيات والأعمال. فهكذا ما نحن فيه.

**الثاني:** أن يقال: أراد بلفظة «محلّه» اسم الزمان؛ إذ قال: «ومحلّه منى يوم النحر». فباعتبار منى يكون اسم مكان، وباعتبار يوم النحر يكون اسم زمان. ولكنّ الثاني أولى وأقوى؛ لأن الذبح قبل يوم النحر في منى لا يصحّ، ولو لذوي الأعذار، ولكن الذبح في غير منى يصحّ في بعض الشرائط.

وملخص الكلام: إن الآية تتحمّل المكان والزمان معاً، فإثبات واحد منها يحتاج إلى دليل. والمعتبرة أيضاً نفس الشيء تتحمّل كلا المعنيين. ولو فرض أن «محلّه» في الآية يكون للمكان فإثبات انحصار المكان في منى من نفس الآية، أو من المعتبرة، ليس أمراً سهلاً. اللهمّ إلا أن يتمسك بتقديم لفظة «منى» على «يوم النحر»، وهذا أيضاً كما ترى؛ إذ كيف يمكن فهم حكم بهذه الأهمية، والفتوى على طبقه، من تقديم لفظ على آخر، بدون أيّ قرينة أخرى.



## المواشم

- (١) الشرائع ١: ٢٥٩.
- (٢) الجوامع الفقهية: ٢٣.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) الجوامع الفقهية: ٢٣ و ٢٤.
- (٥) الهداية للصدوق: ٥٨.
- (٦) الجوامع الفقهية: ١٣٠.
- (٧) فقه الرضا (عليه السلام): ٢٢٤.
- (٨) الكافي: ٢١٥ - ٢١٦.
- (٩) المذهب: ٢٥٧.
- (١٠) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٦٢٧.
- (١١) في الخلاف ٢: ٣٧٣.
- (١٢) الجوامع الفقهية: ٥٢٠.
- (١٣) المقنعة: ٦٥.
- (١٤) الجوامع الفقهية: ٧٢٨.
- (١٥) المصدر السابق: ٣١١.
- (١٦) المبسوط ١: ٣٧٠.
- (١٧) الجوامع الفقهية: ٥٧٩.
- (١٨) السرائر ١: ٥٩٤.
- (١٩) منتهى المطلب ٢: ٧٢٨ (ط حجرية).
- (٢٠) تذكرة الفقهاء ١: ٣٨٠ (ط حجرية).
- (٢١) كشف اللثام ١: ٣٧٣.
- (٢٢) مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام ٨: ١٩.
- (٢٣) جامع المدارك في شرح مختصر النافع ٢: ٤٥١.
- (٢٤) رياض المسائل ١: ٣٩١.
- (٢٥) معتمد العروة ٥: ٢٠٧.
- (٢٦) فروع الكافي ٤: ٤٩٥.
- (٢٧) المصدر السابق ٤: ٤٨٨.
- (٢٨) تهذيب الأحكام ٥: ٢١٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ٢١٥.
- (٣٠) بحار الأنوار ٩٩: ٣٠١، نقلاً عن دعائم الإسلام ١: ١٩٤.
- (٣١) دعائم الإسلام ١: ٣٢٤.
- (٣٢) فراجع في هذا المجال: فروع الكافي ٤: ٢٤٥ إلى ٢٤٨، ٢٤٩؛ وراجع أيضاً: بحار الأنوار ٢١:

- إلى ٤٠٧، باب حجة الوداع وما جرى فيها. مع أنه نقل عن الإرشاد والأمالى والمنتقى والكافي وسائر كتب الشيعة جلّ التفصيلات، بل كلّها، ولم ينقل هذا الكلام عن النبي ﷺ في منى.
- (٣٣) تهذيب الأحكام ٥: ٢١٥.
- (٣٤) المصدر السابق ٥: ٢١٤.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) منتهى المطلب ٢: ٧٣٨؛ تذكرة الفقهاء ١: ٨٠.
- (٣٧) السنن الكبرى ٥: ٢٣٩.
- (٣٨) فروع الكافي ٤: ٥٠٠.
- (٣٩) تهذيب الأحكام ٥: ٢٠٢.
- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) فروع الكافي ٤: ٥٠١؛ وسائل الشيعة ١٠: ١٤٨.
- (٤٢) وسائل الشيعة ١٠: ١٤٨، ١٩.
- (٤٣) المصدر السابق ١٠: ١٥٠ - ١٥٢، باب ٤٢ و ٤٣ من أبواب الذبيح.
- (٤٤) المصدر السابق ١٠: ١٩٥.
- (٤٥) راجع في هذا المجال: فروع الكافي ٤: ٥٠١.
- (٤٦) وسائل الشيعة ١٠: ١٥٢.
- (٤٧) المصدر السابق ٩: ٣٠٦، باب ٢ من أبواب الحصر والصيد، ح ٢.
- (٤٨) معتمد العروة ٥: ٢٠٧.
- (٤٩) الجصاص، أحكام القرآن ١: ٣٣١.
- (٥٠) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٢٤.

# العنف ومنطق القوة في سيرة تاريخية

## أسباب ودوافع، نتائج وحلول

أ. نبيل علي صالح (\*)

### تمهيد

لماذا كانت القوة؟ ولماذا احتاجها البشر في مسيرة تطورهم منذ فجر التاريخ؟ وهل العنف حالة أصيلة ثابتة في النفس البشرية أم هو حالة طارئة على ساحة الحياة الإنسانية والمجتمعية؟ أي هل الإنسان - مطلق إنسان - عنيف بذاته أم لدوافع خارجية طارئة، تتمثل في ضغط وتأثير الظروف والعوامل المحيطة به؟ ثم كيف تمكن الإنسان من بناء معايير وضوابط ونواظم فكرية وعملية قانونية لاستخدام وإباحة القوة والعنف في حركة المجتمعات بعد أن عاش أطواراً زمنية طويلة، استمرت حتى عصور حديثة، كان فيها العنف البدائي الواسع هو القاعدة، وهو القانون الحاكم والمهيمن على حياته، والمسير لوجوده؟

في الواقع يمكن القول بأن العنف كمفهوم فكري سياسي - على صعيدنا الاجتماعي العربي - هو ظاهرة تاريخية، ذات امتدادات اجتماعية وسياسية عميقة الجذور في داخل تربة مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي لا تزال تعيش أزمات متواصلة ومستمرة، تؤدي بين وقت وآخر إلى توليد مسببات ودوافع واسعة لنشوء العنف والقوة، وخاصة على صعيد انهيار شرعية الاجتماع الديني والسياسي العربي والإسلامي، وهيمنة ثقافة الأصولية والسلفية والتكفيرية والإلغائية، وما تفرزه من

---

(\*) كاتبٌ وباحثٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

عنف مادي لا تزال تزدهر مناخاته ومنابعه بقوة في داخل تلك التربة الخصبة. أما من حيث تعريف العنف فيمكن القول بأنه «الاستخدام غير المشروع للقوة المادية ضد الآخر، من خلال استعمال أساليب متعددة؛ لإلحاق الأذى بهذا الآخر، سواء كان فرداً أم مجموعة أفراد أم جماعات؛ بهدف تدمير الممتلكات الخاصة أو العامة». ويتضمن ذلك استعمال مختلف أساليب العقاب والاعتداء والاعتداءات المختلفة وشنّ الحروب والتدخل في حريات الآخرين. كما ينطوي هذا السلوك على الاستخدام غير المشروع وغير المعقلن للقوة المادية العمياء.

أي إنه هو هذه القدرة الذاتية أو طاقة القوة الكامنة في الفرد البشري التي يقوم صاحبها بتركيزها واستخدامها في إيذاء الفرد الآخر، جزئياً أو كلياً، أو التأثير على وجوده وحركته، وإضعاف قدرته على العمل والعطاء (سلباً أم إيجاباً)، أو ربما قتله وإنهاء حياته بقرار ذاتي، فردي أو عمومي مجتمعي، عن طريق أو تحت ضغط وتأثير جملة عوامل ذاتية أو مجتمعية، أو من خلال سنّ قوانين ونظم وعادات وتقاليده سائدة في المجتمع، بقطع النظر عن بدائيتها أو مدنيته.

بهذا المعنى يكون العنف في جوهره - كما يقول الدكتور إبراهيم الحيدري - نفيّاً للأساس القائم على العقل والحكمة واستخدام البصيرة، التي تغرس في الإنسان النزعة الإنسانية الرشيدة، التي تحاول الوقوف أمام انتصار الغريزة غير المهذبة على العقل. وإذا سلّمنا بأن العنف هو الاستخدام غير القانوني وغير المشروع للقوة فعلينا إذن التمييز بين أنماط وأساليب العنف، أي محاولة تحديد العنف بالذات، بدقة وموضوعية، وبالحدود التي تفصل معنى العنف عن باقي أشكال الضغط والإكراه.

وقد أشار فرنسيسكو هيرثير، في كتابه «في العنف»، إلى أن الفئات الحاكمة المستبدّة طوّرت شكلاً جديداً ومتطرفاً من العنف يمكن وصفه بالقسوة. وبهذا المعيار تمثل القسوة حالة نوعية، حتّى بالقياس إلى عنف الحروب. وكمثال على ذلك: في الحرب قد يكتفي الجيش أو القائد المحارب بتدمير دفاعات العدو؛ لتسهيل إلحاق الهزيمة به، أما في حالة القسوة فلا يكتفي الجيش أو القائد المحارب بهزيمة العدو، بل يتطلع إلى تدميره وإفناؤه. وكثيراً ما لا يكتفي المستبدّ الجائر باعتقال أو محاكمة المعارضين السياسيين، والاكتفاء بسجنهم، وإنّما يوغل في قتلهم والتمثيل

## • العنف ومنطق القوة في سيرورة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول

بضحاياه وتحطيمهم ذاتياً. وتبين سجلات أقبية السجون ومعتقلات التعذيب، وكذلك شهادات الناجين منهم، وقائع رهيبة في فظاعتها وبشاعتها. كما تكشف سجلات دوائر الأمن والمخابرات الطبيعية القاسية للحكام المستبدّين وعالمهم المخيف، بحيث تصبح القسوة جزءاً من المشروع السلطوي التي تهدف إلى إذلال الآخرين، وسحقهم؛ ليكونوا عبرة للمعارضين للحكم المستبدّ، كما يحدث اليوم من استخدام أبشع الوسائل والأساليب وأقساها ضدّ من يشارك في ربيع الثورات العربية السلمية.

ولا شك أن العنف والقوة، وادّعاء الفرد أو المجتمع امتلاكه لمعيار وميزان «الحق»؛ لتبرير حيازة واستعمال شتى وسائل العنف ضدّ الآخر، أو الحدّ من إمكانياته وتأثيراته، هو أمر مشترك بين كلّ الكيانات والجماعات والقوى والمراكز الحضارية، القديمة والحديثة. ولكن الاختلاف بالطبع عائد إلى نوعية وطبيعة القوانين العنيفة، وآليات وإمكانيات تحقّقها، ومدى مصداقيتها وأثرها الإيجابي على تطوّر الفرد والمجتمع على مستوى العنف المقبول والعنف غير المقبول... وأيضاً عائد إلى التطوّر الإنساني اللاحق الذي طرأ على حركة العنف والقوة، من خلال تقييد وتقنين استعماله، إلّا في نطاقات محدودة وضيقة، وبإشراف مؤسسات الدولة ذاتها التي ظهرت على مسرح الحياة كظاهرة تاريخية في حركة المجتمعات البشرية، احتكرت أدوات العنف ووسائلها، وقامت تدريجياً بقوننتها؛ حفاظاً بالطبع على تماسك الدولة وتضامن ووحدتها واستقرار المجتمعات التي تحكمها؛ لأن الاستقرار والأمن هما مقدّمة ضرورية وقاعدة صلبة للعمل والإنتاج والفعل والإبداع الحضاري. والاستقرار المعنيّ هنا هو استقرار الحرّية والطوعية والتوافق المجتمعي، وليس استقرار القوة والبطش والتخويف.

وبالنتيجة فقد توصّل البشر - عبر تجارب ومخاضات عسيرة صعبة - إلى ضرورة إيجاد آليات وقنوات ونصوص تفاهمية؛ لتقنين حركة استخدام القوة والعنف ضد الآخر، فرداً كان أم جماعة، نظاماً كان أم محوراً. وهذا التقنين لم يأت هكذا فجأة بلا مقدّمات ومسببات، وإنما جاء عبر ممارسات وسلوكيات ومراكمت حضارية إنسانية طويلة، عانت فيها البشرية ما عانت من ويلات الاستخدام الجائر والواسع للعنف العاري والقوة الباطشة، أدّت إلى حدوث حروب ومنازعات وصراعات

دموية طويلة كثيرة، كلفت البشرية أنهاراً من الدماء والدموع. وكان عماد وأس تلك التجارب المرة والصعبة هو التوافق على تنظيم الخلاف والتناقض والتعدّد والخصومات بين الناس، من خلال بناء عقد اجتماعي بشريّ يعطي مجموعة من الناس من المجتمع الحقّ في الحكم وإصدار القوانين وسنّ النظم والإشراف على سير المجتمعات، ومنها: حقهم في إصدار الأمر، واستخدام القوّة والعنف بصورة جزئية مقبولة.

وقد أدّى هذا التقنين لحركة القوّة والعنف في حركة المجتمع الإنساني إلى تقليص حجم مساحة القوّة والعنف، وضبط مساراته العشوائية السابقة، وكبح جماحه لدى معتقيه من الساسة والنخب والقادة، من خلال تنظيم مفرداته، وتحديد آلياته ومعاييرهِ عبر نصوص دستورية قانونية متفق عليها بين أبناء المجتمعات الحديثة جميعاً؛ ليكون العنف استثناءً، والتوافق القانوني قاعدة للعمل البشري بكل اتجاهاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولهذا أنشئت المحاكم، ورفعت أعمدة القضاء، كمؤسسات ضابطة ومعارية لموضوع العنف بالذات (تقييد وتقنين على مستوى الاستخدام السلبي أو الإيجابي)، بما يمنع ظهور أشخاص ورموز وساسة يتبنون منهج العنف الأعمى والقوة العارية الساحقة، على طريقة الحجاج أو هتلر أو موسوليني أو ستالين أو ماوتسي تونغ، أو غيرهم من جبابرة الاستبداد والعنف الأعمى في التاريخ الإنساني.

وكما أسلفنا لم يتمكن بنو البشر - وخاصة على صعيد الفكر الأيديولوجي والعقائد الاصطفائية - من التوصل إلى تنظيم صراعاتهم الدموية، وتقييد حركة العنف في مجتمعاتها، وبين بعضهم البعض، ومع غيرهم، إلا بعد أن مرّوا وخبروا تجارب صعبة ومؤلمة، خاضوا خلالها حروباً وصراعات كونية مدمرة، كلفتهم مئات الملايين من الأرواح والضحايا، والعيش لقرون طويلة في جحيم التخلف والانقسام والظلمات.

### بين العنف السياسي العضوي والعنف المفاهيمي الرمزي

لا بدّ في حديثنا عن العنف من التمييز المنهجي العملي بين العنف العضوي المادي (السياسي) وبين العنف الرمزي (المعنوي) الذي تمارسه الحكومات غير الشرعية بحقّ

## ● العنف ومنطق القوة في سيرة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول

شعوبها، حيث درجت العادة في الحديث عن العنف عموماً عدم تحديد آلية الفصل بين النوعين، باعتبار أن النظام المستبد الشمولي المركزي يمارس الاثنين معاً (سياسياً ونفسياً وإعلامياً)، من دون محددات وضوابط وآليات فاصلة. فمثلاً: نجد أن العنف السياسي، أيّاً كان شكله ومصدره، هو نوعٌ من الإرهاب المادي العضوي الذي تستخدمه الدولة المستبدة بحق الفرد والجماعة؛ بهدف تطويعها وقسرها وكسر إرادتها المادية. وهو نوع من العنف الذي تستخدم فيه شتى أنواع الأدوات العنيفة، من فنون التعذيب في السجون والمعتقلات التي تصل إلى حدّ التصفية والقتل بلا رادع ولا قانون ولا مساءلة. وهذا نوعٌ من الإرهاب والعنف المادي يخرج عن القيم والمعايير الإنسانية، مثلما يخرج عن وسائل الضبط الاجتماعية، العرفية والوضعية؛ لأنه غير مشروع، ويهدف إلى التخلص من الطرف المقابل باستخدام جميع أدوات الإبادة والتدمير. وهناك جملةٌ من الأسباب التي تدفع إلى نشوء العنف السياسي (سنفصل الحديث فيها لاحقاً، وهي تتمحور حول هيمنة حالة الاحتقان والشعور بالإحباط بين الناس؛ نتيجة الصدمة بعدم تحقيق الآمال والتطلّعات والأهداف الكبرى والصغرى التي دفع الناس الأثمان الباهظة في سبيلها، وكذلك التناقضات والصراعات الاجتماعية، واستبداد السلطات، والقمع المفرط في العقاب، دون الرجوع إلى الأسباب الحقيقية والكامنة وراء فعل العنف، والتي تنشأ عن عدم ممارسة الديمقراطية والتعددية واحترام الرأي الآخر).

أما العنف الرمزي الذي قامت وتقوم به النخب والنظم ومختلف الجماعات السياسية الحاكمة فله جذورٌ مجتمعية، يمارسها الأفراد بوعي أو بدون وعي منهم. وهو ما يطلق عليه العنف الاجتماعي المقنّع أو المخفي. وهو نوعٌ من أنواع العنف الرمزي غير المباشر في أغلب الأحيان، والذي يسكت عنه الناس. وتتحكّم به وتسيّره ثقافة تقليدية، ونصوص وتفسيرات وتأويلات دينية، تقدّس الأضحية والعنف.

ولكنّ الشكل الواضح منه هو ما تقوم به الدول المستبدة من عنفٍ رمزي يظهر منه العنف الإعلامي والفكري والثقافي الذي نشاهده في مختلف وسائل الإعلام التابعة لتلك النظم، حيث تضخ كميات كبيرة من مشاهد العنف الإعلامي؛ بهدف قلب الحقائق، والتأثير في نفوس وقرار وقناعات الناس المتحكمّة بهم، وجعلهم

يتحرّكون في مسارب وطرق خاصّة بها.

إن تسمية الأمور بغير مسمّياتها الحقيقية المعروفة والبدئية هي أيضاً نوعٌ من العنف الرمزي المستخدم ضدّ الناس؛ للتأثير على قرارهم وسلوكياتهم. وهذا ما اشتغلت عليه نظم الحكم العربية، وكذلك معظم التيارات السياسية الدينية الأصولية، حيث يرى عالم النفس الاجتماعي الفرنسي «بيار بورديو» أن هذا الخطاب الديني المتطرّف (الأصولي) هو خطاب رمزي يؤوّل النصوص الدينية، ويشوّهها عبر خطاب عاطفي، لا عقلاني. فهو يمتلك سلطة رمزية (عنف رمزي) تكتسب شرعيتها من مقولاتها الخاصة، ومن منطقها الداخلي، ومن مفاهيمها الذاتية. كما يستمد شرعيته من استعدادات مؤيّديه بشكلٍ غيبي وانفعالي يدغدغ الغرائز الحسيّة والجسدية، وينتج تأويلات خاطئة لمفهوم الحوار الثقافي؛ لأنه مستمدٌ من خطاب ديني أسير الصورة الأولى البدائية، وتتحكّم فيه ثنائيات ساذجة، كالخير والشر، والإيمان والكفر، والحقّ والباطل، والعقل والنقل، حيث ينتقل الخطاب الديني إلى خطاب إلهيّ يتمثل مع النصّ الديني المقدّس، أو يتماهى معه، أو يخلق صورةً لخطاب يقترب من المقدّس، ويتعالى على الواقع، ولا يعترف بالمتغيّرات التي تحدث فيه.

### أسباب ومولّدات العنف في مجتمعاتنا

حتّى تمكّنت الدول والشعوب البشرية من قوينة عنفها وفوائض قوّتها كان لا بُدّ من معرفة عوامل ومسبّبات العنف والقوة. وعلى صعيدنا نحن في عالمنا العربي يمكن القول بكل تأكيد: إنّ مناخ العنف السياسي وغير السياسي، بنوعيه: العضوي؛ والرمزي، لا زال حاضراً بقوة، ولا تزال له بيئة حاضنة، وتربة مناسبة لنموّه وتضاعفه. ولهذا جذوره ومولّداته، وعوامل لنشوئه، وهي بالإجمال العامّ:

- وجود نظم أمنية عنيفة مغلقة، تتبنّى العنف منهجاً وطريقاً وحيداً للعمل السياسي وغير السياسي. وهي تتسرّ بال شعارات الكبيرة والضخمة التي هي فوق إمكانياتها وقدراتها؛ كي تبرّر وجودها اللا شرعي، وامتلاكها لوسائل العنف والقوة العارية غير المقنونة، واستخدامها الكثيف والعاري لأفزع تلك الأدوات؛ لتطويع وكسر إرادة شعوبها ومعارضيهها ومجتمعاتها عموماً، وخاصّة عندما يرفع أفرادها - أو



### ● العنف ومنطق القوة في سيرة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول

بعض معارضيهـا . الصوت عالياً، مطالبين بالحرية والكرامة والعدالة والعيش الحرّ الآمن. وترتكز تلك النظم على عنفٍ عارٍ أعمى بدائي؛ من أجل استمرارية وجودها، وتحقيق مكاسبها ومصالحها الخاصة في بقائها متفردة بالسلطة والثروة والقرار. ويمكن إيراد كلّ أو معظم ما كان يسمى بـ «حركات التحرر العربي» القومية واليسارية عموماً كمثالٍ بارز وصارخ على تيارات العنف، وأيديولوجيا الاصطفاء العقائدي والعنصري، التي كانت بمعظمها . كما عبّرت في منطلقاتها النظرية . حركات انقلابية، أيّ ثورية عنيفة، تمتلك مخزوناً تراثياً عنفياً كبيراً، تتبنّى فيه العنف والانقلاب الثوري كأسلوب عملٍ وحيد للعمل السياسي والاجتماعي، وربما الاقتصادي. وهذا التراث السياسي العنفي لاحتضانه لدى كلّ تلك النظم القومية والاشتراكية والإسلامية، التي اختلفت في كلّ شيء، واتّفقت . بالرغم من تناقضاتها الذاتية والموضوعية . على تبني فكر ومنهج العنف والقوة والبطش؛ للوصول إلى السلطة، والبقاء في الحكم بالقوة، بعد فرض أيديولوجياتها وأفكارها العنيفة المدمرة على الآخرين، مستثمرين في ذلك بتجارب الشيوعية الستالينية والناصرية المخابراتية، وغيرها من موارث دول القمع والاستبداد العربي والعالمي، الحديثة أو التاريخية.

. وجود وهيمنة تراث ثقافي وعقائدي تديني (غير ديني) إقصائي غير تسامحي، يبرّر العنف ويمجّد القوة، ويعتبره نوعاً من العبادة والتقرب إلى الخالق، وأيضاً يجعله طريقاً وحيداً لحلّ القضايا والخلافات والخصومات بين المتصارعين والمختلفين وأصحاب الخصومات والعداوات السياسية وغير السياسية. ولا نعدم في تاريخنا كثرة الأمثلة عن تلك الجماعات، التي تتبنّى نظرية وأيديولوجيا العنف (من منهج عنف الصحابة الأوائل بين بعضهم البعض، إلى الحروب والفتوحات الدينية، إلى سلفية فتاوى ابن تيمية، وطروحات وفتاوى السيد الخميني، إلى غيرهم من مشايخ ورجالات الدين الإسلامي وغير الإسلامي، وغيرهم من أتباع منهج وعقائد الأصوليات الاصطفائية الدينية وغير الدينية). ومجمل أصحاب هذه الاتجاهات الفكرية يؤمنون بعقلية «عقيدتي حقّ ويقين، وعقيدة غيري باطلٌ وتشكيك». وهم بذلك يدعون حالة من التطهيرية الفكرية والسياسية، وامتلاك الحقيقة المقدسة، وأنهم يمثلون «الخير

المطلق»، في مواجهة الآخرين الذي هم «الشر المطلق». هذه العقلية الإلغائية هي أساس وقاعدة العنف العضوي في مجتمعاتنا عموماً.

- تصاعد وتزايد معدلات الفقر والبطالة بين صفوف الشباب على وجه الخصوص، ممّا تسبّب بانھیار تدريجي للطبقة الوسطى، حاملة مشروع التغيير والنهوض والتقدم والعدالة الاجتماعية في أيّ مجتمع. فعدم حصول الناس، وخاصة من هؤلاء الشباب العاطل عن العمل، والذي يريد تأمين فرص عيش صحيّة ملائمة له، ويرغب بتأسيس شبكة أمان مجتمعية أساسها وقوامها العمل الصالح المنتج والنافع القائم على الحرّية والكرامة والاستقرار، ليؤسّس بيتاً وعائلة ودخلاً مناسباً، هو أكبر عامل مساعد، وربما أكبر دافع، لخلق بيئة ومناخ العنف في بلداننا الشرقية؛ حيث إن الشاب العاطل أو المعطل عن استثمار طاقته وشهادته ومهارته التي تعلّمها في الجامعات أو المعاهد سيجد نفسه تنزلق بالضرورة في تيّارات سياسية أو ثقافية أو معتقدية أخرى، قد تستثمر حاجته لتوظيف قدراته بما يلائم قناعاتها ومصالحها هي، مقابل أن تضمن له كلّ ما يرنو إليه من مطالب حيوية أساسية، كان يفترض بدولته ومؤسسات مجتمعه أن توفرها له بصورة طبيعية على الصورة الأمثل والأفضل، بدلاً من أن يجد نفسه في أتون محرقة أيديولوجيا العنف والقوة. وكثير من شبابنا العربي والمسلم ضاعوا في هذا الطريق. إذن عدم تأمين مطالب الناس السياسية وغير السياسية هو أوّل خطوة على طريق العنف والقوة.

- العلاقة الفوقانية الجائرة بين النخب الحاكمة والجماهير المحكومة، وعدم وجود جسور وقنوات تفاهم أو توسّطات مدنية حقيقية مهيكلّة بينهما، من تنظيمات ومؤسسات مدنية وأحزاب ومنظمات أهلية، يمكن أن تكون محطة تواصل وتفاعل بين أهل الحكم وعموم الجمهور. الأمر الذي باعد ويباعد المسافة ويزيد الشرخ بين مؤسسات الدولة النخبوية وباقي أفراد المجتمع، الذين هم من تقع وتترتب عليهم نتائج أعمال وممارسات حكوماتهم، باعتبارهم موضوع الفعل السياسي وغير السياسي. وخاصة بعد أن عمدت تلك النخب، التي شكّلت نظاماً أمنية وعسكرية مصممة ومغلقة بالكامل، إلى بناء جدران عالية فاصلة بينها وبين مجتمعاتها، جعلتها لا ترى حقائق الأرض، وتعتقدات ومشاكل الحياة لشعوبها وجماهيرها، أو أنها تراها فقط

• العنف ومنطق القوة في سيرة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول

من منظورها الأمني فقط، ومن زاوية مَنْ معي؟ وَمَنْ ضدي؟، بحيث هناك حالة قطعية شبه كاملة بين الدولة والمجتمع، الأمر الذي حوّل الدولة العربية إلى دولة خاصة بالنخبة السياسية الحاكمة. ولم تتمكّن الدولة من التحوّل إلى دولة مواطنيها الأحرار الشرفاء أصحاب الكرامة والعزّة، أي إنها دولة منفصلة كلياً عن المجتمع المهمّش والمدمر، والأمة المقصيّة والمستبعدة كلياً عن ساحة الفعل والإبداع الحضاري، أي عن تقرير مصيرها بيدها.

. عجز الدولة العربية عن إقامة علاقات قانونية متوازنة بالنسبة إلى الشعب المدني المهمّش والموجود خارج دائرة السلطة أو الحكم، باعتبارها دولة قهرية غير قانونية في كلّ مواقعها، حيال أكثرية مواطنيها.

وقد قاد هذا النزوع السلطوي المجنون للنخبة الحاكمة . في استمراريتها على رأس الحكم، وتحكّمها بمفاصل القرار . إلى تزايد الرغبة الشعبية في تدمير النظم القائمة المتشكّلة على هذا النحو الفوقي، وخاصة مع تلاشي أي أمل في وجود ولو نافذة بسيطة لإصلاحها، أو العمل على إيجاد حلول ناجعة (لأزماتها) من داخلها. كلّ ذلك كان نتيجة تفاقم حالة الاستبعاد والتهميش المنظم لمختلف قطاعات الشعب، وانعدام الوزن للعديد من الفئات والشرائح الاجتماعية الشعبية وغير الشعبية.

. فشل التكوين الوطني الديمقراطي للدولة العربية الحديثة في شكلها ولبوسها السياسي . الاجتماعي والاقتصادي حتّى الآن؛ حيث إن نموذج الدولة المدنية الديمقراطية الحقيقية يحتمل الاختلاف والتعدّد في الرؤى والأفكار، وكذلك يحتمل النزاع والتخاصم والسجال السياسي، ويكفل حلّ تلك المنازعات والخصومات بالطريقة السلمية الحضارية، البعيدة عن العنف والقوّة، رمزياً ومعنوياً كان هذا العنف أم مادياً عضوياً. كما يكفل ويضمن . بالقانون والدستور . إيجاد مخارج طبيعية لمواقع وأماكن الاحتقانات والتناقضات المجتمعية ذات الأبعاد الطائفية والإثنية والقومية، تحت مظلة وفضاء الحكم الصالح الديمقراطي التعدّدي، بما يمنع اشتغال بذور العنف الموجودة أساساً، ويضمن عدم الانجرار وراء الاقتتالات الطائفية والنزاعات الأهلية، التي لا تزال ناراً تحت رماد أزمات مجتمعاتنا العربية حتّى الآن.

. وجود إسرائيل في قلب منطقتنا العربية كعامل باعث على العنف، مع أنه

كان يجب أن يكون دافعاً للعلم والتنمية والديمقراطية والحرية، بدلاً من كونه محرّضاً على القمع والاستبداد والعنف؛ حيث إن هذا الوجود ساعد كثيراً في خلق مناخ العنف السياسي الدائم في بيئتنا السياسية والحركية، وخاصة مع وجود مناخ ثقافي مؤهل ومستعدّ دائماً لتقبل أفكار العنف والقوة. وأدى ذلك لاحقاً إلى اجتياح منظمات وتنظيمات وتيارات وجماعات العنف لمجتمعاتنا العربية، وخاصة أن تلك التنظيمات بمعظمها قد دخلت وأدخلت في صراعات العرب الداخلية بين بعضهم البعض، ما فاقم المشكلة، وراكم تجارب ومنهجيات العنف العضوي الدموي في بلداننا العربيّة. فكل نظام سياسي عربي كان يريد تعليق مشاكله وأزماته الذاتيّة الداخلية على شماعة «العدو»، واستغلال واستثمار قضية الصراع مع إسرائيل؛ لتنفيذ أجندته السياسية داخل بلده، فيقتل المعارضين، ويلغي الحياة السياسية بالكامل، ويوسّع من السجون والمعتقلات والمنايا في الصحراوية، وينفق على أجهزة الأمن والعسكر بصورة مفتوحة لا حدود لها، ويؤجّل خطط التنمية البشرية، ويخصّص الجزء الأكبر من الميزانية العامة لبلده لشراء وتكديس السلاح للمواجهة الشاملة (المرتقبة) مع العدو الإسرائيلي، وتحرم الناس من أبسط حقوقها المدنية والحياتية، وتعلن حالة الطوارئ على الدوام وإلى الأبد، ويجعل من القادة آلهة أو أشباه آلهة. كلّ ذلك فقط كرمي لعيون الصراع ضدّ العدو الأبدىّ إسرائيل. طبعاً وجود إسرائيل كعامل مساعد لإنتاج مناخ العنف في واقعنا العربي لا يلغي - كما قلنا - وجود عوامل أخرى ذاتية تولد باستمرار مناخات العنف، وخاصة مع استمرار وجود أزمة هويّة ضائعة حتّى الآن؛ جراء حالة الإحباط التاريخي الناجم عن فشلنا كشعوب وأنظمة في تكوين وبناء كيان أو كيانات سياسية حقيقية مستقلة تماماً وقوية، يمكن أن تتوافر لها مقوّمات الدفاع عن حقوقها، وسيادتها على أرضها وثرواتها، وإغناء ثقافتها وبلورة شخصيتها الحضارية المستقلة وغير التابعة.

- استشرى وتفشّي الفساد والإفساد السياسي والاقتصادي؛ نتيجة حكم القوة والاستبداد. وهذا يدفع باستمرارٍ إلى خلق مناخات لانعدام أو لنقل غياب ثقافة القيم المدنية، وتغييب للقيم والأخلاقيات المجتمعية السليمة، التي ترعى وتحضن السلوك القويم، والاستقامة العملية والنزاهة والشرف وغيرها، بما يؤدّي إلى خلق قيم

● العنف ومنطق القوة في سيرة تاريخية: أسباب ودوافع، نتائج وحلول

وأخلاقيات سلوكية أخرى مستحدثة جديدة طارئة، تناسب عقلية ومناخ القوة والاستبداد، تبرّر استخدام العنف بكلّ أشكاله ضدّ الآخر؛ للوصول إلى المصلحة والمكسب والمنفعة الخاصة، بقطع النظر عن أخلاقيات الوصول وشرعيّته الأخلاقية والقانونية، أي بما يؤدي إلى إباحة الاستيلاء على حقوق الآخرين من جانب السلطة ومن جانب الشعب والأمة. ولو راجعنا يوميات وسلوكيات بعض مجتمعات الاستبداد العربي لرأينا العجب العجيب من هيمنة المصلحي والنفعي والذاتي على الإنساني والوطني والقانوني والإنساني.

من هنا عندما تعجز أيّ سلطة أو أيّ نظام سياسي - متحكّم ومسيّر لمؤسّسات دولة، بناءً على صيغة سياسية تعاقدية معينة - عن تأمين حقوق ومطالب شعوبها العادلة والمحقة، وتتخفّى وراء نظريات التآمر العاجزة، ومقولات التآمر القديمة، الفاقدة للمصداقية على الفهم والتحليل والتشخيص السليم (التي أضحت أداة للحجب والتضليل والتزييف)، فإن هذا التناقض الصارخ والتمايز البائن هو الذي يفتح الطريق واسعاً لاستخدام وسائل القوة والعنف، وخاصة مع وجود نخب حكم مستبدّة ومفسدة، لا همّ لها سوى ديمومة حكمها، واستمرارية بقائها على كراسي الحكم، حتّى لو لم يبقَ شيءٌ تحكمه، سوى الأشلاء والجماجم.

في هذا الجوّ بالذات تتناقض مصالح النخبة السياسية الحاكمة العاملة على أهداف ذاتية معاكسة تماماً لأهداف الجماهير مع مصالح الكتلة الأكبر من الناس أصحاب الحقوق الأساسية غير المتحقّقة حتّى الآن في أيّ اجتماع عربي. وهذا حوّل ويحوّل مختلف مواقع الدولة العليا النخبوية عندنا - عندما تعمل على ترسيخ شعاراتها ومقولاتها الذاتية المقدّسة الفارغة من أيّ مضامين عملية مثمرة ومفيدة؛ كونها تدعو لتأليه وتأييد الحكم الاستبدادي - إلى مجموعة إقطاعات ومافيات حقيقية، لها أفرادها وأزلامها الدائرين في فلكها، وعندئذٍ تطفو على السطح ظاهرة جديدة هي ظاهرة «التشبيح» السياسي والاجتماعي، التي لها دعائمها ورموزها، الذين يعملون على تحويل الدولة إلى مجموعة مزارع وإقطاعات واستثمارات ربحية نفعية خاصة.

وطالما تجري في ظلّ دولة الاستبداد العربية القائمة مثل هذه المظالم المتراكمة، على مستوى انتهاك حقوق، ومصادرة حريّات، وعدم تحقيق مطالب الناس، فإنه

سيجري دوماً إعادة توليد وتخصيب مستمرّ لثقافة وعقلية العنف، بما يؤدي إلى بروز وظهور أشكال نافرة مقرّزة من أعمال «العنف الانتحاري الإلغائي»، كما شاهدنا في سوريا والجزائر واليمن والسودان وغيرها. وهذه الدول والمجتمعات المقهورة التي حدثت وتحديث فيها موجات من العنف الانتحاري المتعاضم نلحظ فيها وجود حجم غير مقبول، وكبير للغاية، من التمايزات والفوارق الاجتماعية بين مختلف مكوناتها الإثنية والدينية والقومية.

من هنا لا يمكن إزالة العنف واستئصال جذوره من نفوس نخبنا وبلداننا ومجتمعاتنا إلاّ عبر السيطرة الكاملة على مواقع وجوده، وقابليات اشتعاله في بيئة مجتمعاتنا العربية، أي بإزالة أسبابه ومقدّماته وجذوره في داخل تربة مجتمعاتنا، على مستوى الفكر والأخلاق والطبائع والسلوك.

ولهذا تكون الدولة الديمقراطية ذات البنية المؤسّساتية القانونية الراسخة والقوية؛ بحكم العراقة والضمانات الدستورية والوعي العقلي الشعبي، هي الوحيدة القادرة على إضفاء طابع الشرعية القانونية على مناخ العنف، عبر التحكم بمختلف آليات ووسائل الضبط والردع لطرق استخدام القوّة ومختلف أدوات العنف، مع حصر احتكار سلطة إصدار الأمر بها بيد أقلّية سياسية منتخبة إرادياً من الناس، وهي التي تتحمّل مسؤوليات العمل السياسي وغير السياسي، وبناء مناخ عامّ لها مناسب لذلك.

إننا نعتقد أن إشادة هيكل المدنية الراسخ والمتين، من خلال بناء قواعد الديمقراطية المنتجة ضمن سياقاتها الحضارية العربية والإسلامية، مع تحقيق القيم العملية للتنظيم الديمقراطي المدني الحرّ، المرتكز بدوره على تحقيق التوازن المجتمعي، الذي يجعل الإنسان مركز وجوهر وقاعدة عملية التنمية، يبقى هو أفضل مناخ مناسب للتعايش السلمي المتين بين مختلف المكونات المجتمعية في بلداننا، وخاصة أن أحد أسباب نشوء العنف قد يكون نتيجة وجود فوارق وتمايزات بين تلك المكونات، عبر عدم مراعاة أوضاعها وحقوقها. لهذا في ظلّ النظام المدني الديمقراطي يمكن لتلك المكونات أن تشعر بحقوقها العملية، وتتخرط بعد ذلك للمساهمة الإيجابية في بناء وتطوير الحياة المجتمعية المشتركة.

## الشهيد الثاني

### جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

د. الشيخ محمد زروнди (\*)

#### مقدمة

يتميز الفقه الشيعي عن سائر المذاهب والمدارس الفقهية في العالم بأمور ومزايا كثيرة، منها: «فتح باب الاجتهاد». وهو الأمر الذي لم تقتصر بركاته وفوائده على حفظ وصيانة المذهب الشيعي من المخاطر ونقاط الضعف، بل تجاوزتها إلى الكثير من الامتيازات، ومنها: النمو والتطور كمّاً وكيفاً، ما جعله مثمراً ومواسباً للعصر وحاجاته المتجددة، إلى حدّ أنّ الإمام الخميني رحمته الله يوجّه رسالة فخر واعتزاز للعالم أنّ الفقه نظرية واقعية وكاملة لإدارة شؤون الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد. ولا شكّ بأنّ لعلم الأصول موقعاً ومكانة كبيرين بين العلوم؛ لما يلعبه من دور مهمّ كأداة ومنطق للفقه. وبناءً عليه فإنّ العلماء الذين بذلوا جهوداً مضنية ومريرة، وصلت أحياناً إلى حدّ التضحية بالنفس؛ من أجل حفظ وتكامل هذا الميراث النفيس، لهم منزلة وقيمة مضاعفان. ولا شكّ أيضاً أنّ زين الدين العاملي، المعروف بالشهيد الثاني، هو أحد النجوم الساطعة والبارزة في هذا الميزان؛ لأنّه أحدث تحولاً ونقلة نوعية في هذا المجال؛ ببركة بيانه وبنانه.

هذه المقالة، التي دوّنت استجابة لطلب منظّمي المؤتمر الدولي للشهيد، تمثّل إطلالة موجزة على مقام الشهيد الثاني، وأسلوبه، وبعض مواطن التجديد في فكره

---

(\*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية. من إيران.

• د. الشيخ محمد زروندي

ومبانيه الأصولية.

وقبل الدخول في صلب الموضوع من المفيد الإشارة إلى رؤوس المطالب والعناوين التي أشارت إليها ، وهي:

أ. مكانة الشهيد الثاني في علم الأصول.

ب. إبداعات الشهيد الثاني.

ج. مزاياه.

د. بعض المباني الأصولية للشهيد الثاني.

هـ. القواعد الأدبية التي تدخل في مجال الأصول.

و. بعض النواقص والملاحظات من الكاتب.

### أ- مكانة الشهيد الثاني في علم الأصول

اختلفت آراء الأصوليين في تاريخ وتحولات وتطور علم الأصول. وفي ما يأتي سنشير باختصار إلى بعض هذه الآراء.

فقد قسم بعضهم تاريخ الأصول إلى ثلاث مراحل.

فعلى سبيل المثال: قسم السيد السيستاني، بعد بيان ملاك ومعيار المرحلة، والقيود الخاصة ببرز وظهور النظريات والآراء الجديدة على امتداد تاريخ علم الأصول، إلى المراحل التالية:

**الأولى:** وهي مرحلة ظهور موقف علماء الشيعة حيال المواقف الفكرية لأهل السنة. وفي هذه المرحلة أرسى علماء الأصول الشيعة أسس وقواعد علم الأصول، وتمكنوا من وضع مباحثه الأساسية، وذلك بعد مخالفتهم للمدارس الأصولية السنية، ولبعض فقهاء الشيعة المتأثرين بهم، من قبيل: ابن الجنيد. وتمكنوا في هذه المرحلة من نقد بعض المباحث الأصولية السنية الخاطئة، كالقياس.

**الثانية:** وهي مرحلة المواجهة بين علماء الأصول والأخباريين، الذين كان على رأسهم الملا أحمد أمين الإسترآبادي. وفي هذه المرحلة تم تطوير علم الأصول ورفع مستواه على يد كبار علماء الأصول، أمثال: الوحيد البهبهاني، والمحقق القمي، وصاحب الفصول، والشيخ الأنصاري.

٣٠٠ **الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ



## ● الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

**الثالثة:** يقول الفاضل القائني في إحدى كتاباته: لقد قسمنا تاريخ علم الأصول إلى أربعة مدارس: المدرسة الأولى هي مدرسة ما قبل التأليف، والتي تبدأ مع تلامذة الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام؛ والمدرسة الثانية هي بداية عصر التأليف، والتي تبدأ مع ابن عقيل وابن الجنيد؛ والمدرسة الثالثة هي مرحلة النمو، والتي تبدأ من عصر الشيخ الطوسي؛ والمدرسة الرابعة هي مرحلة النمو، والتي تبدأ من عصر الوحيد البهبهاني، ولا تزال مستمرة إلى عصرنا الحاضر. وقد تجاوزت ثلاث مراحل على الأقل.

هناك مجموعةٌ ثالثة تقسم مراحل علم الأصول إلى ثمانية. ومن هؤلاء: أبو القاسم گرجي، الذي دَوّن في هذا المجال ما يلي: يتصور لعلم الأصول على امتداد تاريخه مراحل عديدة، تتميز كل واحدة منها بمزايا خاصة كان لها تأثيرها الكبير في تاريخ تحول هذا العلم وتطوره.

المرحلة الأولى هي مرحلة التأسيس (٣٠٥)، والمرحلة الثانية هي مرحلة التصنيف (٣٠٩)، والمرحلة الثالثة هي مرحلة الاختلاط (٣١٢)، والمرحلة الرابعة هي مرحلة الكمال والاستقلال (٣١٦)، والمرحلة الخامسة هي مرحلة ركود الاستبطان (٣٢١)، والمرحلة السادسة هي مرحلة النهوض مجدداً (٣٢٢)، والمرحلة السابعة هي مرحلة الضعف (٣٢٥)، والمرحلة الثامنة هي مرحلة الجدّ (٣٢٨)!

بعد هذه المقدمة، نجد أننا لو ألقينا نظرةً إجماليةً على كتاب «تمهيد القواعد» يتّضح لنا أنّ الشهيد كان صاحب أسلوب ومدرسة متميزين في تبين المباحث الأصولية. وهذا الأسلوب مشفوعٌ بإبداعاتٍ يمكن الإشارة إلى بعضها في ما يلي:

### ١- الأسلوب التطبيقي

على سبيل المثال، في القاعدة السادسة والتسعين المتعلقة بحجية استصحاب الحال: (إن الأصل في كلّ حادث تقديره في أقرب زمان)، وبعد شرح القاعدة وبيان أقسامها ورسالتها، يذكر لها أكثر من عشرين مصداقاً، ويطبّق القاعدة على كلّ هذه المصاديق.

وكذلك في القاعدة الثامنة والتسعين، والتي تنصّ على أنّه لو تعارض أصلان يُعمل بأرجحهما، طبّق هذه القاعدة على أكثر من أربعين مورداً.

وأما القاعدة التاسعة والتسعين، في تعارض الأصل والظاهر، فقد أورد لها أكثر من خمسين مصداقاً، مرفقة بمباحثها التطبيقية التفصيلية. هذا التميز والإبداع يمنح الشهيد الثاني مكانةً عالية ومقاماً مرموقاً بين العلماء؛ لأنّ ما أنجزه ليس متاحاً ومتيسراً لكلّ فقيه، بل يحتاج إلى الكثير من الإحاطة والاستيعاب. وهو من جهة أخرى يمنح طالب العلم القدرة والتسلط على كيفية إعمال القواعد الأصولية في الفقه، الذي يعتبر هدفه الأساسي، ويخلص علم الأصول من التضخم، ويصونه من الانحراف عن مساره الأصلي. وهو الآلية والمقدّمة، ويحول دون تحوّلها إلى ذي المقدّمة.

وبناءً على ما تقدّم لو أن العلماء وأصحاب الفكر يجعلون هذا الكتاب وهذا الأسلوب محوراً لأبحاثهم ودراساتهم الأصولية فإنّ علم الأصول يصبح أكثر فاعلية، وتتضاعف ثماره العملية وفوائده.

ولكنّ - مع الأسف - الكثير من المباحث الأصولية تفتقر إلى البحث التطبيقي، بل تظهر على شكل كليات وقواعد عامّة؛ إمّا لا مصاديق لها؛ أو إنّ مصاديقها إنّ وجدت لا تكون واقعية، وكانوا يقولون: «إنّما يظهر الثمر في النذر»، ولو كان لها مصاديق واقعية فهي محدودة وقليلة، الأمر الذي يصرف انتباه الأستاذ عنها، ويساهم في إغفالها وعدم أخذها بعين الاعتبار في عملية الاستنباط.

وكثيراً ما يحصل أنّ الطالب عندما يسأل أستاذه عن موارد إعمال القاعدة والمسألة الأصولية يجيب الأستاذ بأنّ ثمره هذا البحث علمية، ولا مصاديق تطبيقية له. إنّ مدرسة وأسلوب الشهيد الثاني، مضافاً إلى أنّهما يساهمان في معالجة نقاط الضعف والنواقص التي ابتلي بها علم الأصول، لهما فوائد وثمار كثيرة يجب الاعتراف ببحوثها ودراساتها في محلّها.

## ٢- طرح الأقوال والآراء المختلفة

قبل الدخول في كلّ مبحثٍ يستعرض الشهيد الثاني الأقوال والآراء المختلفة فيه. وأحياناً يصل عدد الأقوال التي يوردها في القاعدة الأصولية الواحدة إلى عشرة أقوال. نذكر على سبيل المثال: القاعدة الحادية والثلاثون في مفهوم الأمر، الأعمّ من كونه بصيغة الأمر أو الفعل المضارع المتّصل بـ «ال» أو اسم الفعل، يورد فيها أربعة

عشر قولاً.

### ٣- الالتفات إلى بعض المباحث المحورية

لقد اعتنى الشهيد الثاني بشرح وتوضيح بعض المطالب التي تعدّ محور البحث والعلم. فعلى سبيل المثال: إنّ محور علم الفقه، وبالتّبعيّة له علم الأصول الذي يعدّ مقدّمة الفقه، هو الحكم الشرعي. ولم يوضّح الباحثون هذه المباحث المحورية في فصلٍ أو عنوان مستقلّين. ولكنّ الشهيد يُورد تعريفًا وشرحاً كاملاً للحكم وأقسامه في المقصد الأوّل. وهذا النقص مشهودٌ في الكتب الدراسية في عصرنا الحاضر، وهو ما يُبقي الكثير من مباحث الكتاب التي تتوقّف على ذلك مُبهمَةً حتّى النهاية.

### ٤- توظيف علوم اللغة العربية في مسيرة الاجتهاد

وهذه الميزة توجب نضوج وتكامل محتوى علم الأصول. كما تؤدّي إلى ازدياد الرغبة والشوق لدى طلاب العلوم الأدبية في تعلّم تلك العلوم. ولذلك جعل الشهيد القسم الثاني من كتابه تحت عنوان: «القسم الثاني في تقرير المطالب العربية وما يتفرّع عليها من الأحكام الشرعية»، وعمل فيه على استخراج مئة قاعدة ذات صبغة أصولية أو تفيد في طريق الاستنباط، وطبّقها - كما في القسم الأوّل - على الفروع الفقهية الكثيرة.

هذه الميزة أيضاً من المزايا التي تفرّد بها الشهيد الثاني، والتي يجدر الالتفات إليها، ومراعاتها في الكتب والدروس المعاصرة.

### ٥- الاستفادة من أسلوب تدوين القواعد

فبالرغم من أن هذا المنهج قد سلكه من سبق الشهيد الثاني، سواء من الشيعة، ومنهم: الشهيد الأوّل، أو السنّة، إلّا أنّ في مؤلّفات هذا الفقيه البارِع طعماً ونكهة خاصّة مختلفة عن الآخرين، ولا سيّما قواعد الشهيد الأوّل.

### امتيازات منهج الشهيد الثاني على الشهيد الأوّل

ولتوضيح أسلوب الشهيد الثاني، والنكهة التي تحملها مؤلّفاته، يجدر بنا

مقارنته بأسلوب فحلٍ آخر من فحول هذا العلم، وهو الشهيد الأول، الذي كان له باعٌ في مجال القواعد. ولعلّ كتابه النفيس «القواعد والفوائد» أشهر من أن يُعرّف. وعند مقارنة تمهيد القواعد بهذا الكتاب نشهد فرقا واضحا بين منهج هذين الرجلين على هذا الصعيد. ونذكر بعضاً منه:

١. إن كتاب القواعد يشتمل - إضافة إلى القواعد الأصولية - على قواعد علمية أخرى، من قبيل: القواعد الفقهية والأدبية. في حين أن كتاب الشهيد الثاني «تمهيد القواعد» يقتصر على القواعد الأصولية، وعندما تطرّق إلى القواعد الأدبية العربية فقد ذكرها في مناخ حاجة علم الأصول لمثل هذه القواعد، ودخلها في هذا الإطار.

٢. إنّ كتاب الشهيد الأول لم يُراعَ ترتيباً خاصاً في الموضوع؛ بخلاف كتاب الشهيد الثاني، الذي دوّنه على أساسٍ مميز وخاص، وبترتيبٍ معتبر.

٣. إنّ منهج الشهيد الأول في كتابه قد طرح جميع مباحث علم الأصول؛ بينما يمكن القول: إنّ منهج الشهيد الثاني طرح جميع المباحث أيضاً إلا قليلاً.

٤. الشهيد الثاني في كتابه سلك مسلكاً علمياً، فإنّه من أول الكتاب إلى آخره يطرح هدفاً، ويسعى إلى البحث عنه، وإثباته. ولقد نجح في هذا الأمر. فهو على أساس تصديّه لبلوغ الهدف الذي أعلنه في أول الكتاب، حيث يقول: «ليكون ذلك عوناً لطالب التفقه في تحصيل ملكة استنباط الأحكام في الموارد...»، يقدم خدمة للفقه من جهة، ولطلابه من جهة أخرى؛ على خلاف الشهيد الأول الذي لم يعلن عن هكذا هدف، بل نجده في كتابه ناظراً الى مجال واحد فحسب، لذا تراه مفعماً بالبحوث غير الأصولية.

٥. كانت غاية الشهيد الأول من تأليفه للقواعد هو إعانة الطلاب على كيفية التفريع واستخراج الفروع من الأصل، لكن من دون مراعاة للأدلة، فهو يقول في مقدمة الكتاب: «وفرّعنا المسائل الفقهية على نفس القاعدة، من غير مراعاة الدليل المذكور، إلا ما شذّ».

أمّا غاية الشهيد الثاني فهي - إضافة إلى التفريع - التطبيق، فهو في أحيان كثيرة يشير إلى المنهج الاستدلالي لتفريعه، ثمّ يسعى لتطبيقه.

٦. اهتمام الشهيد الثاني بالفروق اللغوية للمصطلحات والألفاظ الفقهية، وبيان

## ● الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

أوجه الفرق بينها، ومن جملتها: بحث الخبر والإنشاء، في كتابه «التمهيد»؛ بينما لم يُبدر الشهيد الأول اهتماماً كالذي أبداه الشهيد الثاني رحمهما الله.

٧. لم يَسعَ الشهيد الأول إلى فصل القواعد الأصولية عن القواعد الأدبية؛ بخلاف الشهيد الثاني، الذي فرّق بينها، فجعل القسم الأول يتصدى للقواعد الأصولية، والقسم الآخر يتعرض للقواعد الأدبية.

٨. مراعاة الشهيد الثاني لمسألة تقرير محلّ النزاع أولاً قبل الشروع في البحث، كما في القاعدة (٥٢)، حيث أطنب في تقريره؛ بينما لم يُبدر الشهيد الأول اهتماماً بهذا الشأن.

### بعض أفكاره في أصول الفقه

#### ١- الحدّ الأقلّ والأكثر من الدين

من البحوث المهمة التي يطرحها الشهيد الثاني (ضمن القاعدة ٨٧) كون جميع أفعال النبي ﷺ حجة، إلا ما ثبت بالدليل خلافه.

لكنّه في هامش هذا البحث يتعرض إلى مسألة مبتكرة، وهي أنّه إذا كانت كلّ أفعال النبي ﷺ في مقام بيان الأحكام الشرعية فتحمل على العبادة، وهو الهدف من بعثة الأنبياء، وكذلك يمكن حملها على الفعل العادي؛ من باب أنّ الأصل عدم التشريع، فعند الشكّ أيهما يقدّم؟ يقول: في المسألة خلافٌ.

ثمّ إنّ يفرّع على هذه المسألة جملة مسائل، منها:

أ. حكم جلسة الاستراحة في الصلاة، واجبة أم لا؟

ب. دخول مكة من الطريق الفلاني والخروج من طريق الفلاني واجب أم لا؟

ج. نزول النبي ﷺ في حجة الوداع في منطقة «محصب» هل هو واجب على الآخرين أم لا؟

ثمّ يقول، مضيفاً ومجيباً: «وعندنا ذلك كلّه محمولٌ على الشرعي؛ لعموم أدلّة التأسّي».

وهذه القاعدة وما ترتّب عليها من فروع تعدّ اليوم من البحوث الفقهية الرائجة، وتحت عنوان: هل الدين الحدّ الأقلّ أم الأكثر؟

## ٢- دوران الحكم بين الحكم الحكومي والأصل الأولي

يذكر في آخر شرحه للقاعدة (٨٩) أَنَّ فعل النبي ﷺ أو قوله هو أحياناً من موقع تبليغ الأحكام الشرعية، بحيث يقع موقع الفتوى؛ وأحياناً من مقام الإمامة ولوازمها، مثل: حكم الجهاد والتصرف في بيت المال؛ وأحياناً من موقع القضاء ولوازمه. ثمّ يضيف بعد ذلك متسائلاً: في حال الشكّ ما العمل؟

وثمرة هذا البحث تظهر في مثل قوله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتاً فَهِيَ لَهُ». فلو كان في مقام التبليغ فلا يلزم إذن الإمام في عصر الحضور أو نائبه (الوليّ الفقيه) في عصر الغيبة، ولو كان غير ذلك فالإذن لازم في المقام.

ومن هنا ففي موارد الشكّ يجب الحمل على ما في حيثية الصدور، من باب ترجيح الغالب على النادر.

## ٣- دوران الفعل بين الوجوب والندب

لو ثبت فعل من أفعال النبي الأكرم ﷺ بقصد القربة، لكنْ شكّ في أنّه واجبٌ أم مستحبٌّ؟ فهل يحمل على الوجوب أم الندب؟

يذكر الشهيد الثاني هذه المسألة في ذيل القاعدة (٨٩)، ويعقب أنّ لها ثمرات فقهية، منها: رعاية التأسّي برسول الله في تحصيل الطهارة من غير الغسل، والموالاتة في الطواف، وتقديم خطبة الجمعة أو العيد إذا اجتمعا، والمبيت في المشعر الحرام، وغير ذلك.

ومن هنا فمن الضروري مطالعة تاريخ وسيرة المعصومين ﷺ؛ حيث إن مصاديق هذه المسألة وما يماثلها تكثر في سيرتهم ﷺ.

## ٤- تعارض الأصل والظاهر

من البحوث التي انفرد الشهيد الثاني بطرحها بحث تعارض الأصل مع الظاهر، الذي يعالجه مفصلاً في القاعدة (٩٩)، حيث يبحثه في أربعة أقسام:

أولها: الموارد التي يعمل بظاهرها، فأتى بما يقارب أحد عشر مصداقاً فقهياً لها.

ثانيها: الموارد التي يعمل فيها بالأصل، لا الظاهر، من باب أنّه دليل شرعي،

## ● الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

فأتى بسبعة مصاديق.

**ثالثها:** الموارد التي يعمل فيها بالظاهر، ويترك العمل بالأصل، لا من باب أنه دليل شرعي، وإنما من باب تقديم الظاهر على الأصل. وأتى بستة عشر مصداقاً لها.

**رابعها:** في موارد الشك أيهما يقدم: الظاهر أم الأصل؟ وقد أورد سبعة مصاديق لها. وبهذا يكون المجموع ما يقارب خمسين فرعاً فقهياً كمصاديق وأمثلة للقاعدة المذكورة.

### ٥- الضابط في دلالة الأمر على الوجوب

لو كان المكلف راغباً بالإتيان بالمأمور به بغض النظر عن الأمر، وصيغة الأمر في مثل هكذا موارد لا تدلّ على الوجوب؛ لأن الغاية من وجوب المأمور به هو بعث وتحريك المكلف لتحقيق الأمر المطلوب، ومع فرض أنّ التحريك حاصل في نفسه فإنه ﷺ يقول في القاعدة (٣٣): «إذا أمر بشيء يتعلّق بالمأمور، وكان عند المأمور دافع يحمله على الإتيان به، فلا يحمل ذلك الأمر على الوجوب؛ لأنّ المقصود في الإيجاب إنّما هو الحثّ على طلب الفعل».

إنّ هذه الالتفاتة من الشهيد الثاني تعدّ إحدى اهتمامات هذا الفقيه على نحو الدقّة في تشخيص المطالب، وإحدى الخصائص التي تميّز بها عن غيره من الفقهاء.

### ٦- أقسام متعلّق الواجب

القاعدة (١٢) تبحث في أنّه إذا كان متعلّق الحكم اسماً يصدق مع القليل والكثير، وتذكر مورداً ظريفاً يتعلّق بالحكم الإسلامي وما يصدق عليه من أمور، مثل: المسح على الرأس في الوضوء، والأضحية في الحجّ، حيث يذكر الشهيد الثاني بعد ذلك ستّ ثمرات فقهية تترتّب على هذه المسألة.

منها: لو مسح على أزيد من حدود الصدق والمسمّى فهل يحكم على الزيادة بالوجوب أو الاستحباب؟ أقوال: أحدها: التفصيل بين أن تمسح القدم أكثر دفعة واحدة أو بالتدريج؛ ففي الصورة الأولى تمام المسح الحاصل يكون مصداقاً للواجب؛ وأمّا في الصورة الثانية فيكون بمقدار المسمّى واجباً، والباقي مستحباً.

ولا يخفى أنّ لهذه القاعدة مصاديق كثيرة، ومن جملتها: الزيادة على التسبيح الواحد في الركوع والسجود، والزيادة على مقدار الحلق أو التقصير. وهو يذكر خمس ثمرات فقهية تترتب على هذا الفرع.

#### ٧- مدلول النهي بعد الوجوب

من جملة البحوث التي طرحها الشهيد الثاني: هل النهي الوارد بعد الوجوب يدلّ على الحرمة أم لا؟ فهو يعتقد أنّه كما نبحت في دلالة الأمر بعد النهي والحظر على الوجوب كذلك من المناسب البحث في دلالة النهي على الحرمة أيضاً، فيقول في القاعدة (٤١): «مَنْ قَالَ: إِنَّ الْأَمْرَ بَعْدَ التَّحْرِيمِ لِلْوَجوبِ قَالَ: إِنَّ النَّهْيَ بَعْدَ الْوَجوبِ لِلتَّحْرِيمِ أَيْضاً».

#### ٨- تقدّم الاستصحاب على قاعدة اليد

في موارد تعارض الأصل مع الأمانة يقدم أرباب الأصول الأمانة. ومن جملة ذلك: موارد تعارض قاعدة اليد - التي تعتبر أمانة على الملكية - مع استصحاب عدم الملكية لغير ذي اليد. لكنّ الشهيد الثاني يقول في القاعدة (٩٦): «لو تعارض الملك القديم واليد الحادثة ففي ترجيح أيّهما قولان.... والأوّل مقدّم»، أي يقدم استصحاب الملك القديم.

#### ٩- حجّة القياس المنصوص العلة

إنّ الشهيد بعد تقسيمه القياس إلى: منطقي؛ وفقهي؛ واستقرائي، كتب يقول: إنّ القياس منصوص العلة، أو النصّ الدالّ على العلة؛ إمّا قطعي؛ أو ظاهر وظنيّ. الأوّل حجّة، وتترتب عليه فروع كثيرة.

#### بعض من أفكاره في القواعد الأدبية

ذكر جملة من القواعد الأدبية التي تدخل في مجال الأصول، ولها علاقة بعملية الاستنباط، ومنها:



### ١- صدق الكلام على الكتابة

وقع بين أصحاب النظر بحثٌ مبنيٌّ على أنّ إطلاق الكلام على الكتابة والإشارة هل هو مجازيٌّ أم هو من باب الاشتراك اللفظي والحقيقي؟ طرح الشهيد الثاني هذا المبحث الأدبي في القاعدة (١٠٣)، ورُتب عليه ثمرات فقهية. ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى المثال التالي: لو أنّ رجلاً له زوجتان، وقال: إحدهما طالقٌ، وأشار إليها؛ فإذا كان صدق الكلام على الإشارة مجازياً فالطلاق لا يقع؛ وإذا كان الإطلاق من باب الاشتراك اللفظي فالطلاق واقعٌ.

### ٢- مفهوم اسميّ الفاعل والمفعول

يرى علماء الصرف والنحو أنّ اسم الفاعل والمفعول يطلق حقيقةً على معاني الماضي والحال والمستقبل. أمّا الأصوليون فقد اتَّفَقوا على أنّهما يطلقان على معنيي الحال والمستقبل، واختلفوا في الماضي؛ فقال الأشاعرة بأنّ الإطلاق مجازيٌّ؛ بينما ذهب الإمامية والمعتزلة إلى أنّه حقيقي.

يذكر الشهيد الثاني هذا البحث الأدبي ضمن القاعدة (١١٥)، ويذكر له ثمرات فقهية عديدة، منها: قول القائل: وقفتُ داري على حفاظ القرآن. فلو أنّ شخصاً كان حافظاً للقرآن، لكنّه الآن نسي، فعلى مذهب الأشاعرة لا يكون مصداقاً للموقوف عليه، إلّا أنّ القاعدة تقتضي أن يكون مصداقاً له.

### ٣- الترخيم

وهو عبارةٌ عن حذف آخر الاسم في النداء وغيره... ومن ثمرات هذا البحث الأدبي أنّ الزوج لو قال لزوجته: «أنت طالق»، بحذف القاف، فهل تقع صيغة الطلاق أم لا؟ يتعرّض الشهيد الثاني للمسألة في القاعدة (٢٠٠)، مع ذكر أنّهم يرتّبون الأثر على ثمرة هذه الموارد.

### ٤- تبديل الحاء بالهاء والقاف بالكاف

من البحوث المطروحة جواز أو عدم جواز تبديل هذه الحروف، وإن لم تكن شائعة، لكنّها تشتمل على ثمرات فقهية، مثل: مَنْ يلفظ «الحمد» و«الرحمن»

و«الرحيم» بالهاء، فهل صلاته صحيحة؟ يذكر الشهيد في القاعدة (٢٠٠) أصل المسألة، وأنها مبتنية على أنّ القراءة الواجبة يجب أن تكون مطابقة لإحدى القراءات المتواترة، ثم قال: هذه القراءة لو أمكن تصحيحها فهي باطلة؛ وإن لم يمكن تصحيحها، فهي أشبه بمن يُلثَغ، فتكون صحيحة.

## ٥- معنى الفعل المضارع

ينقل الشهيد الثاني ضمن القاعدة (١٤١) أقوالاً مختلفة حول معنى المضارع:

- أ. مشترك بين الحال والمستقبل.
- ب. حقيقة في الحال، ومجازي في الاستقبال.
- ج. عكس الثانية.
- د. حقيقة في الحال، ولا يستعمل في الاستقبال، لا حقيقة ولا مجازاً.
- هـ. عكس الصورة السابقة.

ويرتّب الشهيد بعض الثمرات الفقهية على هذه الأقوال. ونذكر على سبيل المثال: إذا أقسم أحدهم، وقال: «والله لأصومن»، ففي صورة عدم القرينة على تعيين الحال أو الاستقبال فطبق المعنى الأول عليه الصيام الآن أو بعد ذلك، وطبق المعنى الثاني والرابع يكون أداء الصوم في الوقت الحاضر واجباً.

## ٦- ذكر الوصف في نهاية الجمل المتعدّدة

يطرح الشهيد في القاعدة (١٩٢) بحثاً أدبياً اختلف فيه أرباب هذا الفن، وهو: إذا اشتمل الكلام على عدّة جمل، وفي نهايتها أتى بوصف، مثل: قول القائل: وقفت داري على أولادي وأولاد أولادي والطلاب والقراء العدول، فهل وصف العدول متعلّق بالكلّ أم بالأخير خاصّة؟ أقوال. يذكر الشهيد الثاني أنّ الوصف بناءً على تعلّقه بكلّ الجمل فهو قيدٌ لها جميعاً، وبدون هذا القيد لن يكون الجميع مشمولين بالحكم؛ لأنّ الموضوع لم يتحقّق.

## ٧- أقلّ العدد

في بحث الأعداد قالوا: إنّ العدد الأقلّ اثنان، وأمّا الواحد فليس هو جزء العدد،

## ● الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

بل هو أصلٌ. وهو يذكر في القاعدة (١٣٥) أنّ لهذا البحث جملة ثمرات فقهية في باب الإقرار والوصية والنذر وغيرها.

### بعض أفكاره، ونقودها

طرح الشهيد الثاني بعضاً من الأفكار لم يرحّب بها الأصوليون، بل صارت مورداً للنقد من قبلهم، ونذكر أهمّها:

#### ١- مفهوم الوصف

ذكر الشهيد الثاني حجّة مفهوم الوصف والشرط، وبعد أن أورد أقوالاً اختار القول الثالث، وهو التفصيل بين المفهومين. ذكر ذلك في القاعدة (٢٥)، رغم أنّ المشهور في الوقت الحاضر بينهم تفاوت كبير على صعيد الحجّة وعدم الحجّة.

#### ٢- مفهوم الزمان والمكان

من جملة البحوث التي تعرّض لها أيضاً مفهوم الزمان والمكان. ذكره في ذيل القاعدة (٢٨)، فيقول: «مفهوم الزمان والمكان حجة عند جماعة، ومردود عند المحقّقين».

#### ٣- مدلول الفكرة الواقعة في سياق الشرط والإثبات

من البحوث التي طُرحت في عصر الشهيد الثاني أنّ الفكرة الواقعة (أ) في سياق النفي؛ (ب) في سياق الشرط؛ (ج) في سياق الإثبات، هل هي من ألفاظ العموم وتدلّ عليه أم لا؟ يرى الشهيد أنّ ثلاثتها يدلّ على العموم. وقد ذكر ذلك ضمن القواعد (٥٣، ٥٤، ٥٥).

#### ٤- دخول المتكلم في عموم الخطاب

ذكر في القاعدة (٦٠) أنّ المتكلم الذي يدخل في متعلّق عموم الخطاب هل هو داخل في خطاب الخبر فحسب أم هو يدخل في أعمّ من ذلك، كأن يكون للأمر والنهي أيضاً؟

وقد رتب على المسألة عشرة فروع فقهية، كلها تدخل في عملية الاستنباط.

#### ٥- بطلان المعاملة المنهي عنها

يرى الشهيد الثاني أنّ النهي في المعاملات، كالنهي في العبادات، موجبٌ للفساد. يقول في القاعدة (٤٢): «النهي في العبادات يدلّ على الفساد مطلقاً، وكذا في المعاملات، إلاّ أن يرجع النهي إلى أمر مقارن للقصد غير لازم له، بل منفك عنه، كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء».

#### ٦- دخول العبيد في عموم خطابات الشارع

في نهاية القاعدة (٦١) يطرح الشهيد الثاني مسألة دخول العبيد والرقّ في عموم الخطابات الشرعية، كالمسلمين والمؤمنين. ورتب على ذلك بضع نتائج فقهية، وإن كان هذا الموضوع لم يلقَ ترحيباً من الآخرين.

#### ٧- اختصاص الخطابات بالمشافهة

ذكر في القاعدة (٦٣) أنّ الخطابات مثل: «يا أيها الناس» تشمل الحاضرين في عصر الخطاب فقط، ولا تشمل ما بعدهم. يقول: «خطاب المشافهة، نحو: «يا أيها الناس» ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنّما يثبت الحكم بدليل آخر، كالإجماع».

#### ٨- الاختصار في بحث الخبر

من جملة البحوث التي تعرّض لها، واشتهرت في كتب الأصوليين إلى اليوم، هو بحث حجّية خبر الواحد، وقد تعرّض له من جهات متعدّدة، حيث يذكر في الباب (٨) من المقصد الثاني من كتابه التمهيد مطالب عديدة متعلّقة بهذه المسألة. وكذا في القاعدة (٩٠)، حيث يذكر تعريف الخبر وفروع ذلك. وفي القاعدة (٩١) يبحث في مفهوم الصدق والكذب. وفي القاعدة (٩٢) بحثٌ حول القرائن المسبّبة للخبر ودخلها في مصداقه. فالموضوع رغم أهمّيته في علم الأصول، وقد أفرد له الأصوليون أبواباً خاصاً به، إلاّ أنّ الشهيد لم يتعرّض له إلاّ اختصاراً، ولعلّ ذلك عدّ من موارد نقص كتابه.

● الشهيد الثاني، جولة في بعض إبداعاته ونظرياته الاجتهادية

#### ٩- تهميش البحوث الأصلية

فالشهيد الثاني، وخلال بحثه حول «المفاهيم»، وهو من البحوث المحورية والمهمة في علم الأصول، نجده يوردها في الحواشي أو الملاحق لبحوث أخرى. ونرى أنّ ذلك نقصٌ يلحق بالكتاب.

#### ١٠- عدم الاهتمام بالبحوث العقلية

لم يُبدر الشهيد الثاني اهتماماً بالبحوث المتعلقة بالعقل، بل يكاد لم يذكرها في كتابه، في وقتٍ تشكّل هذه البحوث أحد مصادر استنباط الأحكام، وتحتلّ مساحةً واسعة من علم الأصول، ولها أثرٌ في مقدّمات الأدلة الأخرى.

# تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

د. قويدري الأخضر (\*)

## مدخل

الحداثة فكرة نشأت في سياقات تاريخية وثقافية غربية، وحملت في ذاتها قيماً قلبت المجتمع الغربي رأساً على عقب، وأخرجته من ظلمات العصور الوسطى إلى أنوار العصر الحديث.

وخلال احتكاك العرب بأوروبا - منذ حملة نابليون على مصر - اكتشفت النخب العربية المثقفة ذلك البون الشاسع الذي يفصل بين مجتمع لم يبق له من حضارته الإسلامية إلا تراث مهلهل ومجتمع ينعم بحضارة جديدة باهرة. وكانت الصدمة عنيفة قسّمت العقل العربي إلى تيارات مختلفة، أرادت جميعها أن تجيب عن السؤال الحضاري المؤرق: كيف نتعامل مع الحداثة الغربية؟

واختلفت الإجابات، وتباينت الرؤى، ولم تتحقق النهضة المأمولة، بل اصطدم العرب - بعد صراع طويل مع الذات ومع الآخر - بجملة من الخيبات والانتكاسات.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتجيب عن جملة من الأسئلة، وهي:  
- ما هي القيم التي جاءت بها الحداثة الغربية؟ وكيف استقبلها العقل العربي الإسلامي؟

- وهل الغرب كان صادقاً في نشر قيمه الحداثية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية أم أنه اتخذها مبررات لمزيد من التدخل والهيمنة؟

---

(\*) رئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة عمار ثلجي، الأغواط. من الجزائر.

## أولاً: الجذور التاريخية والفلسفية للحداثة

### ١- الحداثة لغةً

هي مصدر فعل حَدَثَ، يَحْدُثُ، ووصفٌ لما هو حديث. ويمكن أن تردَّ في سياق يفيد ما استُحدث، أو ما جدَّ من تطوُّر. وكلمة الحداثة في اللغة العربية تقابل (Modernity) في اللغة الإنجليزية، و (Modernité) في اللغة الفرنسية، والأصل اللاتيني للكلمة هو Modernus، بمعنى حدث مؤخراً.

### ٢- الحداثة اصطلاحاً

تحمل الحداثة مضامين فلسفية وأيديولوجية، تركز على أحداث ووقائع تميَّزت بها حقبة تاريخية معينة، في حيِّز جغرافي محدَّد، ويتعلَّق الأمر بالتحوُّلات السياسية والفكرية والعلمية والاقتصادية والحضارية التي عرفتْها أوروبا الغربية، في مرحلة زمنية تمتدَّ على الأرجح بين بداية القرن السادس عشر والقرن العشرين.

وحسب القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية فإن وصف حديث (moderne) ظهر في المحادثة الفرنسية خلال القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهد الإغريقي والروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر<sup>(١)</sup>.

ويعتبر (Marshall Berman) أن الحداثة - استناداً للتجربة الأوروبية - تشمل الفترة الزمنية من أوائل القرن السادس عشر حتَّى القرن العشرين. ويقسِّمها إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: تبدأ من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يجربون الحياة الحديثة.

المرحلة الثانية: تبدأ في تسعينات القرن الثامن عشر، مع أحداث الثورة الفرنسية، إلى نهاية القرن التاسع عشر.

المرحلة الثالثة: تبدأ في القرن العشرين، حيث بدأت عملية التحديث تتسع لتشمل العالم كله<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد اختلف الباحثون في تاريخ ظهور هذه الفكرة، فيذهب هشام جعيط إلى أن الحداثة تمثِّل بنية جديدة دخلت فيها الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة، في

أوروبا الغربية، وأخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة<sup>(٣)</sup>. أما المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي فيؤكد على أن الحداثة بدأت عام ١٨٧٥م. وشهدت الفترة المتراوحة بين عامي ١٩١٠ و ١٩٥٠ ذروة الحداثة، لتبدأ بعد ذلك حقبة أخرى، هي (ما بعد الحداثة)<sup>(٤)</sup>.

ويرى هشام شرابي أن الحداثة تشير إلى الفترة المعروفة بعصر الحداثة والتنوير في أوروبا، بدءاً من نهاية القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، لتأتي بعد ذلك مرحلة ما بعد الحداثة، من منتصف القرن العشرين، وخاصة منذ السبعينات. أما من الناحية الفلسفية فإنه يوجد خلاف بين المفكرين حول المضمون الفلسفي للحداثة. فالفيلسوف الفرنسي المعاصر Jean Budrillard يرى بأن «الحداثة صيغة مميّزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، وجميع الثقافات السابقة أو التقليدية»<sup>(٥)</sup>.

أما Touraine Alain فيصف الحداثة بأنها «ثورة الإنسان المتنوّر ضد التقليد، وتقديس المجتمع، وخضوع العقل لقانون الطبيعة. والحداثة في مفهومها الغربي هي نتاج العقل نفسه»<sup>(٦)</sup>.

وترى الباحثة الفرنسية دانيال هير فيوليجيه أن الحداثة مسار تاريخي طويل؛ للتحرّر من عقل الدين، والارتكاز على العقل والعلم<sup>(٧)</sup>. هذا في حين نجد Hebermas يؤكد على أن الحداثة بمثابة انبثاق وضع جديد، شبّهه (Hegel) بالشروق الرائع للشمس، المقترن بفلسفة الأنوار، وبالثورة الفرنسية، وهو ما يميّز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السابقة لها. ومن ناحية أخرى ترتبط الحداثة بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيّر، واستشراف آفاق مستقبلية واعدة<sup>(٨)</sup>.

وفي تحليله لمفهوم الحداثة يذهب المفكر المغربي محمد سبيلا إلى أنها تشير إلى «بنية فلسفية وفكرية تمثلت في بروز النزعة الإنسانية - في الغرب - بمدلولها الفلسفي... وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معاً»<sup>(٩)</sup>.

ويصل الأستاذ فتحي التريكي إلى تعريف موسّع لها، فيصفها بأنها «مجموعة من العمليات التراكمية التي دفعت المجتمع إلى تطوير اقتصاده، وأنماط حياته،



## • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، العودة إلى التراث بعقل نقدي متجدد، متجاوزة التقاليد المكبلة، ومحررة الأنا من الدوغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر»<sup>(١٠)</sup>.

أما المفكر طه عبد الرحمن فقد عرض عدة تعاريف وُضعت للحداثة من طرف مفكرين غربيين، حيث يقول: ...فمنهم مَنْ قال: إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر؛ ومَنْ قال: إنها ممارسة السيادة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان؛ وهناك مَنْ يرى أنها قطع الصلة بالتراث؛ أو يقول: إنها طلب الجديد؛ أو يقول: إنها محو القداسة من العالم؛ أو يصفها بالتعقيل والعقلنة؛ أو يقول: إنها الديمقراطية أو حقوق الإنسان؛ أو إنها قطع الصلة بالدين؛ أو إنها العلمانية»<sup>(١١)</sup>.

### ثانياً: قِيمُ الحداثة

ترتكز الحداثة على مجموعة من القيم، والتي يمكن إجمالها في ما يلي:

#### ١- العلمانية

من القيم الأولية والأساسية التي نادى بها الحداثة الثورة على الكنيسة، والدعوة إلى التحرر من سيطرتها، ومن النفوذ الواسع الذي كان يتمتع به رجال الدين، واحتكارهم للعلم والمعرفة. فبعد مراحل من تطور الفكر الفلسفي في الغرب أصبحت الثورة المعلنة على الكنيسة ورجال الكهنوت ثورة على الدين نفسه، ومن هنا جاءت مقولة (نيتشه) الشهيرة: «قد مات الإله»، وأضحى تنظيم شؤون المجتمع وأفراده لا علاقة له بالدين، وراج شعار «الإنسان يصنع تاريخه»<sup>(١٢)</sup>.

#### ٢- العقلانية

ويقصد بالعقلانية احتكام الإنسان إلى العقل في كل شأنه. وقد اعتبر الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت René Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) العقل هو قوة الوحيدة الحاكمة على الأشياء، كما دعا إلى تطبيق المنهج الديكارتي الذي يهدف إلى تحرير العقل من كل حكم مسبق، ومن أي سلطة مرجعية<sup>(١٣)</sup>.

ويعتبر الفلاسفة الذين حملوا لواء التنوير أن للبشرية تطوراً مرحلياً يصبغ تاريخها الطويل، وأن تحررها سيكون نتيجة أساسية لاستعمال العقل، من حيث إنه إقراراً للشك المنطقي، ورفضاً لكل حكم مسبق، ولكل سلطان مهيم<sup>(١٤)</sup>.  
وقد بين المفكر آلان تورين (Alain Touraine) قوة الارتباط بين الحداثة والعقلانية، فقال: «إن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على تاريخ تقدم العقل... وإنما أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني، يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء. فالحداثة تُصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية»<sup>(١٥)</sup>.

### ٣- الارتكاز على التجارب العلمية

ويعني ذلك الابتعاد عن الغيبيات، والأخذ بالمنطق العلمي الذي لا يُقر إلا بما تُثبتته التجارب العلمية. وبذلك سادت العقلانية المادية، التي تعطي لقدرات الإنسان قيمة مركزية في الكون. وترتكز هذه النظرة على النتائج الباهرة للتقدم العلمي والتكنولوجي منذ أن تحرر العقل الأوروبي من قيود الكنيسة، وانطلاقه في فضاء واسع لارتداد المعرفة، وسبر أغوار العلوم، واستكشاف أسرار الكون<sup>(١٦)</sup>.

### ٤- الإيمان بفكرة التقدم

ومؤدى هذه الفكرة التسليم بجدلية التغير والتحول، وسير الإنسانية المتواصل إلى الأمام، وانتقالها المتواتر من عصر قديم إلى عصر آخر أكثر تقدماً من سابقه، مما يجعل الحاضر دائماً أفضل من الماضي، والمستقبل أفضل من الحاضر، على خلاف النظرة التي كانت سائدة في زمن ما قبل الحداثة، حيث كان الناس يمجّدون الماضي إلى درجة التقديس. وبهذا تم الانتقال من مرحلة التفكير المطلق إلى مرحلة التفكير النسبي، الذي ينظر إلى كل شيء على أنه متغير ونسبي<sup>(١٧)</sup>.

## ٥- الحرية الفردية

قام الفكر السياسي والاجتماعي الغربي - وخاصة بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) - على أساس مفهوم تقديس الفردية (Individualism)، التي تعني في مجملها تحرُّر الفرد من كل القيود التي تعطلُّ قدراته الذاتية، أو تحول دون تلبية لرغباته، أو تمنعه من الوصول إلى السعادة وفق تصوُّره الخاص. ويمتزج هذا المفهوم بمقاصد المذهب الليبرالي، الذي يعتبر الحرية هي الغاية الأولى والرئيسة التي يتطلَّع إليها الفرد. ولهذا يجب أن يتحرَّر من كلِّ أنواع السيطرة والاستبداد والتسلُّط، سواء كان مصدرها الدولة وأجهزتها، أو النظام الاجتماعي وما يشمله من تقاليد وأعراف<sup>(١٨)</sup>.

## ٦- الديمقراطية

ترمي الحداثة في جانبها السياسي إلى تكريس النظام الديمقراطي الليبرالي، الذي يقوم على التعددية الحزبية، وحرية الانتماء السياسي والنقابي، وحرية الصحافة، وتداول الحكم من طرف التيارات السياسية المعبرة عن توجهات إرادة الرأي العام المتباينة. وعلى هذا الأساس فإن الأغلبية التي تفرزها الانتخابات الحرة هي التي تزاوِل الحكم، وتخضع للمراقبة والمساءلة الشعبية من خلال المؤسسات التمثيلية، ومن خلال وسائل الإعلام الحرة<sup>(١٩)</sup>.

## ٧- احترام حقوق الإنسان

والمقصود بذلك احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية الكرامة الإنسانية، وفق المعايير التي أقرتها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. وتقع مسؤولية ذلك على السلطات العمومية، وعلى الجماعات والهيئات، وعلى الأفراد كذلك، مما يقتضي وجود ضمانات تشريعية وعملية لحماية الحقوق والحريات الأساسية للإنسان من الانتهاك<sup>(٢٠)</sup>.

## ثالثاً: محاولات التحديث في العالم العربي والإسلامي

لا شكَّ أن الحداثة - بالمفاهيم السابقة - قد نشأت في الغرب، لكن هذا لا يعني

أن باقي مناطق العالم لم تكن لها أيّ مساهمة في نشأتها، فهي لم تأت من فراغ، وإنما تشكّلت من التراكمات العلمية والمعرفية التي شهدتها الحضارات البشرية في عصور متعاقبة.

ومن المعلوم أن قنوات الاتصال الثقافي بين العالم الإسلامي والغربي في المرحلة الممتدة من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر الميلادي ساهمت بكيفية مباشرة في حركة الإصلاح الديني التي عرفت أوروبا كخطوة أساسية نحو الحداثة، كما أن العطاء الفكري والعطاء العلمي للعلماء والفلاسفة المسلمين أثر تأثيراً كبيراً في الثقافة الغربية بصفة عامة، وفي صقل العقل العلمي بوجه خاص<sup>(٣١)</sup>.

هذا دون أن نهمل - في عصرنا الحاضر - دور الكثير من الكفاءات العلمية التي هاجرت من العالم العربي والإسلامي، إلى دول أوروبا الغربية وأمريكا، وساهمت - وما تزال - بفعالية في تقدّمها العلمي والتكنولوجي.

أما عن محاولات التحديث في الوطن العربي والإسلامي فإنه ومنذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يطرح سؤال (النهضة) بالحاج من لدن بعض النخب العربية المتأثرة بفلسفة الأنوار، وبمبادئ الثورة الفرنسية (الحرية والأخوة والمساواة).

ففي مطلع القرن التاسع عشر أطلق الشيخ الأزهرى حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٥) صيحة للتنبيه إلى ضرورة التغيير، قائلاً: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». وتحدث تلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، في كتابه الصادر سنة ١٨٣٤، بعنوان (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، عن الدستور الفرنسي، والحقوق الطبيعية، وما تعرفه باريس من تطور في مناخ الحريات، وخاصة حرية الفكر والصحافة والنشر، وأبرز تأثره بما قرأه في مؤلفات جون جاك روسو (J. J Srousseau)، ولا سيما (العقد الاجتماعي)، و(روح القوانين)، لـ مونتسكيو (Montesquieu). ويدخل في نفس السياق ما كتبه خير الدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٨٩م)، في مؤلفه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك)، الصادر سنة ١٨٦٧. وما جاء أيضاً في كتاب فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧م) (الواسطة في معرفة أحوال مالطة)، الصادر سنة ١٨٦٦.

ويبدو واضحاً من الكتابات المذكورة مدى انبهار أصحابها بما شاهدوه

#### • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

ولاحظوه من مظاهر التقدم في المجتمع الغربي، حيث أدركوا من خلال قراءاتهم أن تطور هذا المجتمع جاء بعد التخلص مما كان سائداً في أوروبا من أشكال الحكم الفردي المطلق، وما اتّسمت به تلك الأنظمة من استبدادٍ وقهر، وكَبَتْ للحريّات، وإقصاء للطاقت المبدعة، ولذا انشغلوا بوضع الصيغ المناهضة للاستبداد والحكم المطلق، واستنتجوا بأن نهوض الأمة العربية والإسلامية يتوقّف على الإصلاح السياسي، الذي يقوم على إطلاق الحريّات كعنصرٍ أساسٍ لتحقيق التطور الاقتصادي والعلمي، وإقامة المؤسسات التمثيلية التي تلغي الاستبداد والتحكم الفردي، وتفتح المجال للمشاركة الشعبية.

ولم تقتصر تيارات الإصلاح على الدعوة إلى الاستفادة من التجارب الأوروبية، وإنما كانت هناك كتابات وتوجّهات فكرية تنطلق من تشخيص العوائق الذاتية، وتحدّد معالم الطريق؛ لتجاوزها. ويتبيّن ذلك من خلال أعمال العديد من المفكرين والمصلحين، أمثال: جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧)، الذي دعا إلى تحرير الأمم الإسلامية من الاستعمار الأجنبي، وإقامة أنظمة دستورية؛ وكذلك محمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥)، الذي دعا إلى تحرير الدين من الخرافات والجمود، كما دعا إلى حرّية الاجتهاد، واحترام حقوق الشعوب، وتخليصها من طغيان الحكّام<sup>(٢٢)</sup>.

#### رابعاً: معوّقات التحديث في العالم العربي والإسلامي

لماذا لم تتجح دعوات النهضة في الوطن العربي؟ ولماذا يستمرّ التعثّر في تحقيق ما تطمح إليه أمتنا من نهضة وتقدم؟ ولماذا يبقى هذا العالم مجرد مستهلك لما ينتجه الغرب من وسائل الحياة العصرية، رغم توفّره على ثروات طبيعية هائلة، وطاقات بشرية خلّاقة، وموقع استراتيجي هامّ، ورغم امتلاكه لعدّة مؤهّلات ثقافية وحضارية عريقة؟

إنها تساؤلات طالما طرحت بالحاح من طرف العديد من المثقّفين المتورّين، لكن الأوضاع ما زالت على حالها. وفي حين تتقوى التكتلات السياسية والاقتصادية في العالم الغربي يزداد التنافر والتفكك في الجسم العربي والإسلامي، ويرجع ذلك لعوامل كثيرة متداخلة ومعقدة، ومنها:

١. مخلفات الاستعمار القديم، الذي خلف بذور التبعية السياسية والاقتصادية، والاستلاب الثقافي والحضاري.

٢. حالة الضعف والتخاذل في مواجهة الكيان الصهيوني المزروع في أرض فلسطين العربية من طرف الولايات المتحدة الأمريكية، التي أضحت تمثل القطب الأقوى الوحيد في النظام العالمي الجديد.

٣. طبيعة الأنظمة السياسية في العالم العربي والإسلامي، والتي تستند إما على القبلية والعشائرية؛ أو على خصوصيات تشترك جميعها في تغييب الديمقراطية، وتهميش إرادة الشعوب.

٤. تمسك معظم الحكام وذوي النفوذ بالتقاليد، وكبحهم لمحاولات التغيير الحقيقي في اتجاه التحديث، رغم انخراط بعضهم في ترديد شعارات الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان.

إن التحديث لا يتم على الإطلاق باستتساخ صورة الحداثة الغربية، أو الاندماج الأعمى في نموذجها؛ لأن التطور الهائل الذي حققه الغرب لا يعني أن كل مبتكراته إيجابية. كما أن الانصهار في الآخر سيكون على حساب الذات بما تحتزنه من طاقات، وما تمتلكه من مميزات. وفي هذا الشأن يقول الأستاذ طه عبد الرحمن: «إن الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهاه ما عند الغير إنتاجاً وإبداعاً»<sup>(٣٣)</sup>.

كما أن التحديث لا يتحقق بالانغلاق على الذات بدعوى الخصوصية؛ لأن التمسك بالأصول ومقومات الوجود لا يتعارض مع الاستفادة من الأفكار والابتكارات والإبداعات التي ينتجها عقل الإنسان في كل مكان من العالم. وقد علمنا التاريخ أن تلاقح الثقافات والحضارات يحقق نتائج إيجابية في المجتمعات المختلفة. وخير مثال على هذا استفادة الغرب مما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية، دون أن يؤثر ذلك على جذوره، أو يغير شيئاً من مرجعياته وخصوصياته.

وفي هذا الإطار يمكن تقسيم التيارات النهضوية الفكرية في الوطن العربي إلى مجموعتين كبيرتين:

**المجموعة الأولى:** ترفض الحداثة بشكل مطلق من منظور مغلق ومتزمت،

### • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

وتنظر إلى التراث بعقل جامد لا يقبل الاجتهاد، وتفضل العيش في سراديب الماضي، ولا تقبل الانخراط في العصر الحديث. وهذه المجموعة تساهم في عرقلة عجلة التحديث، كما أن بعض أطرافها كثيراً ما يثيرون معارك جانبية لا طائل يُرجى من ورائها.

**المجموعة الثانية:** تتكوّن من المثقّفين الحداثيّين، وهؤلاء أنفسهم ينطلقون من تصوّرات متباينة، ومتناقضة أحياناً. وأهمّ القضايا التي يثيرونها تتعلّق بكيفية التعامل مع التراث.

وكمثال عن المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع نقتصر على نموذجين مختلفين من المغرب العربي، وهما: محمد أركون؛ ومحمد عابد الجابري.

- فالمفكر محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) يرى أنه لا بدّ أن يكون « الانطلاق من نقطة الحداثة، وليس من نقطة الماضي أو التراث »<sup>(٢٤)</sup>، أي القطيعة مع التراث الديني عموماً. فالإسلام في لحظة انبثاقه التاريخية كان يمثّل لحظة حداثة بالتأكيد؛ لأنه كان محطة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، أما اليوم فقد أصبح نوعاً من التراث والمعارف المتراكمة والمواقف الثقافية المكرّرة، وبالتالي لا يمكنه حالياً أن يمثّل الحداثة<sup>(٢٥)</sup>.

وهذا رأي خاطئ؛ لأن القيم الأساسية التي قامت عليها الحداثة في الغرب، كإعمال العقل، والاجتهاد، واعتماد العلم، والحرية، لا تتعارض مع القيم الإسلامية، بل هي من صميمها.

- أما المفكر محمد عابد الجابري (١٩٣٦ - ٢٠١٠) فيرى أن الحداثة؛ إذ تقوم على القطيعة الإرادية مع المتأكل والمتجاوز من منتوجات الماضي، فإنها تتأسّس في الوقت نفسه على ما هو قابل للتجديد والتجدّد، والاستمرارية، مشكلةً بذلك استيعاباً نقدياً واعياً لهذه العناصر والتراكبات، وتجاوزاً لها في نفس الوقت، وذلك في إطار سيرورة جدلية ديناميكية تبادلية متواصلة بين القديم والجديد، تُنتج فيها الحداثة عبر توالي وتطوّر لحظاتها، وتفرز فيها قيمها وثقافتها المتميّزة المشعّة، فتتأصّل وتمتلك شرعية وجودها وانتمائها التاريخي<sup>(٢٦)</sup>.

ويرى الجابري أن التأصيل للحداثة في الثقافة العربية لا يتيسّر إلاّ بتحديث التعامل مع التراث، وليس بإعلان القطيعة التامة معه. ويؤكد على ضرورة تجاوز

«الفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة، أو التي يروون من خلالها أقوال مَنْ سبقوهم»<sup>(٣٧)</sup>. ويفسر الجابري تأكيده على الربط بين الحداثة والتراث بكون الحداثة الغربية تبقى - بالرغم من ادّعاءها العالمية - منتظمة في التاريخ الثقافي الأوروبي، وبالتالي فهي «لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية؛ لكونها لا تتنظم في تاريخها، وباعتبارها خارجة عن إطارها. فهي لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخل»<sup>(٣٨)</sup>. وطريقنا إلى الحداثة - في تصوّره - يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها؛ لتحريك التغيير من الداخل<sup>(٣٩)</sup>.

#### خامساً: قِيم الحداثة الغربية في نظر طه عبد الرحمن

لقد استشعر عديد من المفكرين الغربيين مخاطر حدثتهم على الإنسان الغربي نفسه، فراحوا يشرحونها، ويظهرون عوارها. ويمكننا أن نشير باختصار إلى البعض منهم، أمثال: ألبرت شفيتر<sup>(٣٠)</sup>، رينيه غينون<sup>(٣١)</sup>، روجيه غارودي<sup>(٣٢)</sup>، وألكسيس كاريل<sup>(٣٣)</sup>.

ففيلسوف الحضارة الألماني ألبرت شفيتر (١٨٧٥ - ١٩٦٥) يؤكّد قائلاً: «نحن نعيش اليوم في ظلّ انهيار الحضارة، وبالرغم من أن الغرب احتفظ بقوّته في معظم مرافق الحياة إلاّ أنّه روحياً مصابّ بالهزال»<sup>(٣٤)</sup>.

أما المفكر الفرنسي رينيه غينون (١٨٨٦ - ١٩٥٤) فيرى أن الحضارة الغربية بُنيت أساساً على تغييب المبادئ الأخلاقية والروحية، فهي حضارة مادية متصلة. وقد كانت صبغتها المادية متمركزة في حدودها، لكنّها الآن تسعى جاهدة إلى تصدير هذه المخاطر المادية إلى الشعوب الأخرى بكل الأشكال الممكنة. وإننا إذا بحثنا في إيجابياتها وسلبيّاتها وجدنا أن سلبيّاتها أكثر من إيجابياتها<sup>(٣٥)</sup>.

ويؤكد المفكر الفرنسي روجيه غارودي (١٩١٣ - ٢٠١٢) على أن الحضارة الغربية قد ضيّعت البعد الإنساني للبشر، فباتت ثقافتها ثقافة فرعونية. وإذا استمرت هذه الثقافة في الانتشار فإنها ستؤدّي إلى انتحار الكون بأكمله<sup>(٣٦)</sup>.

وقد توصّل الطبيب الفرنسي ألكسيس كاريل (١٨٧٣ - ١٩٤٤م) إلى أن



### • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

الحضارة الغربية سحقت كلّ المعاني الإنسانية لدى الإنسان، فأعلن قائلاً: «إننا قوم تعساء؛ لأننا ننحط أخلاقياً وعقلياً»<sup>(٣٧)</sup>.

إن التمعّن في هذه الشهادات، التي تمثّل نقد العقل الغربي لذاته، يقودنا إلى نتيجة هامّة، وهي أنه في حال اصطباغنا بقيم الحياة الاجتماعية الغربية سيصيبنا لا محالة ما أصاب ذلك المجتمع.

والحقيقة أن هذا الأمر غير مستبعد؛ لأن الغرب «بعد أن اتّجه وجهته المادية، وصنع عالم أفكاره على أساس ذلك في مجال الفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والإدارة، وصل إلى حالة الاغتراب»<sup>(٣٨)</sup>، وأصبح في المرحلة الراهنة يسعى عن قصير إلى نقل المجتمعات الأخرى المتأثرة به إلى حالة اغتراب معقّدة أشدّ التعقيد.

أما المفكر المغربي طه عبد الرحمن فإنه لا يبتعد كثيراً عن انتقادات مَنْ ذكرنا من مفكرّي الغرب، لكّنه يزيد عليهم بمحاولاته لبناء حداثة إسلامية متخلّقة.

فالحداثة في رأيه إبداع، والإبداع لا يمكن إلّا أن يكون عن اجتهاد ذاتي، فكلُّ مُبدعٍ حدّاثي، وكلُّ مقلِّدٍ غير حدّاثي، حتّى وإن قلّد الحداثة نفسها؛ لأن التقليد هو نقيض الحداثة<sup>(٣٩)</sup>.

وتجديد التراث - حسب رأيه - لا يعني الانشغال بالوافد الحاضر، وإهمال الأصل. فمن يدعو باسم الحداثة «إلى الكفّ عن الرجوع إلى التراث، وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإنّ دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراثٍ أجنبي»<sup>(٤٠)</sup>. وبذلك فهو يؤكّد موقفه الرافض لتقليد الغرب في مرجعيته وفي واقعه الحدّاثي، ويدعو إلى حداثة تقوم على الاجتهاد والإبداع، انطلاقاً من الجذور الثقافية للعالم العربي والإسلامي، دون الانغلاق داخل تلك الجذور.

وتأتي مؤلّفات الأستاذ طه عبد الرحمن الأخيرة - التي جاءت مع مطلع الألفية الجديدة - في سياق النقد الأخلاقي للحداثة، من خلال لفت الانتباه لأهميّة التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات الماديّة الجاهلة. ويعتبر كتابه «سؤال الأخلاق، مساهمة

في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية» أحد أهمّ المفاتيح لقراءة مشروعه الفكري. كما تعتبر مؤلفاته اللاحقة شروحاً وتوسيعاً لمجمل أطروحاته في «سؤال الأخلاق». وهذه المؤلفات هي «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، و«روح الحدثة، المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية».

ينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن في مشروعه النقدي للحدثة الغربية من فكرة جوهرية، بلورها في مقدّمة كتاب «العمل الديني وتجديد العقل»، قوامها التأسيس النظري لليقظة الدينية، وتخليصها من آفة الغلو في الاختلاف المذهبي. حيث يرى أن الحركات الإسلامية المعاصرة تفتقد إلى إطارٍ تنظيري ومنهجي محكم، كما تفتقد إلى التجربة الإيمانية التي تمكّنها من النفاذ إلى عمق الذات؛ للوصول إلى عملية التخلُّق<sup>(٤١)</sup>.

ويجتهد في صياغة نموذج غير مسبوق في فهم الفعالية العقلية يتعين في ثلاث مراتب: مرتبة «العقل المجرد»، وينطبق على صاحبه وصف «المقارب»؛ ومرتبة «العقل المسدّد»، وينطبق على صاحبه وصف «قرباني»؛ ومرتبة «العقل المؤيّد»، ويطلق على صاحبه «المقرب»<sup>(٤٢)</sup>.

ثم ينتقد الأسس والأصول التي بُنيت عليها الحدثة، وكما تبلورت في الفكر المعاصر، حيث يعيد الاعتبار للمقوم الأخلاقي، الذي يكافئ «العقل المؤيّد». أما العقلانية التي انتصر لها دعاة الحدثة فهي تكافئ «العقل المجرد»، وهو العقل الوضعي والعقل التاريخي<sup>(٤٣)</sup>.

وفي حين يستبعد العقلانية المجردة، والعقلانية المسدّدة، نجده يدافع عن العقلانية المؤيّدة، التي تسلّم بوصل القول والفعل وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة بالمعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة السامية التي تمكّن صاحبها من تلقّي الخطاب القرآني، باعتبار أن معانيه تتجاوز الرسوم؛ لأنها مودعة في نفس المتخلّق وفي العالم من حوله، وتجعله قادراً على تحمّل الرؤيا التي لا تنقطع، وذلك عن طريق الاشتغال بالله والتعامل مع الله، وبهذا يصبح صاحبها مالِكاً للعقل الكامل<sup>(٤٤)</sup>.

ويصف مفكرنا الحضارة الغربية بأنها حضارة قول، ومن خصائصها أنها

## • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

«فتت الناس بففتتين: فتنة العقلانية؛ وفتنة التقنية»، وهي «من حيث جانبها المعرفي هي حضارة متأزّمة، ومن حيث جانبها التقني هي حضارة متسلّطة»<sup>(٤٥)</sup>؛ لأنها قامت أساساً على أصلين: «لا أخلاق في العلم؛ ولا غيب في العقل»<sup>(٤٦)</sup>. وهي ترمي إلى جملة من الآفات، هي: «التضييق»، و«التجميد»، و«التنقيص»<sup>(٤٧)</sup>.

١. آفة التضييق: ومفادها أن لا أخلاق في المنطق، ولا في المعرفة.

٢. آفة الجمود: الاكتفاء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن القول الأخلاقي، وحصر هذا الأخير (أي القول الأخلاقي) في الأعمال الفردية الخاصة.

٣. آفة التنقيص: حيث إن حضارة القول أنقصت من شأن الأخلاق، وجعلتها خادمة للضعف، وأبدلتها بالقول السياسي<sup>(٤٨)</sup>.

ولا يمكن درء هذه المفاصد والآفات «إلا بالرجوع إلى التجربة الأخلاقية العميقة، التي تتحقق من خلال العقل المؤيد الذي يعطي أخلاق الحكمة»<sup>(٤٩)</sup>، وهي أخلاقٌ تتيح لصاحبها التخلُّق بالصفات الحسنى، والاقتداء الحيّ بأخلاق الرسول ﷺ<sup>(٥٠)</sup>.

إن تجربة التغلغل الروحي - وهي مرتبة العقل المؤيد - تساهم في تخليص الإنسان من زيف الحضارة الحديثة، وتخرجه من طلب حظوظ السيادة على الكون إلى أداء حقوق العبوديّة لسيد الكون عزّ وجلّ<sup>(٥١)</sup>.

أما في كتابه «روح الحداثة»، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية» فينطلق أستاذنا من التفريق بين واقع الحداثة الغربية وروح الحداثة، التي يُفترض أن هذا الواقع الحداثي يسعى إلى تجسيد قيمها ومبادئها المتمثلة في النقد، والرشد، والشمول. ولكن هذه القيم والمبادئ أسيء تمثيلها وتجسيدها في سياق الواقع الحداثي الغربي، فأنت بنتائج تضادّ مقصود أصحابها المتفائل، وهذا هو سبب الأزمات المتلاحقة التي يعانيها البشر.

إن منشأ هذه الأزمات والآفات التي برزت في واقع الحداثة الغربية هو الفقر الروحي والمعنوي، الذي طبع النسخة الغربية للحداثة، فضيّق أفقها، وأفقد الإنسان الإحساس بالمعنى والأمان والاطمئنان، وولّد لديه الشعور بالخوف واليأس والتشرّد واللاجدوى.

ومن أبرز مواضع ذلك الفقر أيضاً تغليب الجانب الاقتصادي والمنفعة المادية على كل اعتبار، وجعلهما مقياساً وحيداً لكل تنمية وتطور، فكان أن طغى التقنية والتجريب، وغابت الحكمة والمقصد عن كل نشاط علمي أو عملي، وغلبت الآلية والتراكمية والإعلانية على عمليات الاتصال التي جاءت بها العولمة.

أما واقع المجتمعات الإسلامية فإنه - مع الأسف - يشهد بأنها أقرب إلى الحداثة المقلدة منها إلى الحداثة المبدعة، وكأنها اقتنعت بأن التطبيق الغربي للحداثة واقع حتمي لا فكاك منه، وانطلقت على كثير من مثقفاتها تلك المسلمات والمغالطات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.

إن روح الحداثة - بمفهومها الإبداعي - تختلف عن واقع الحداثة؛ لأن روح الحداثة مبدأ لا يستنفده تطبيق واحد، فلا بد أن يكون له تطبيقات مختلفة مرتبطة بسياقات وافتراسات خاصة. وبناءً عليه فإن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة. وإذا كانت روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً فإن هذه الروح ليست من صنع المجتمع الغربي، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، وقابلة للتحقق في مجتمعات أخرى غير المجتمع الغربي الحاضر. وهكذا فإن الأمم تستوي كلها في الانتساب إلى روح الحداثة.

ولا يدل تراكم المعارف وتجدد القيم، ولا حتى تأخر التطبيق، بالضرورة على الأفضلية، ومزيد التحقق بروح الحداثة. فها هو التطبيق الغربي دخلت عليه آفات مختلفة، جعلت نتائجه في كثير من الحالات مضادة لمقصود أصحاب الحداثة وتوقعاتهم ومراهناتهم، ولا أدل على هذا من الآفات غير المسبوق، والإشعاع النووي، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتلوث البيئة، والاحتباس الحراري، والأزمات المالية والاقتصادية المختلفة.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن واقع المجتمعات الإسلامية يؤكد على أنها أقرب إلى الحداثة المقلدة منها إلى الحداثة المبدعة. فلا حداثة مع وجود التقليد، والحداثة لا تنقل من الخارج، وإنما تبتكر من الداخل، ولا تُنال إلا بطريق الإبداع. ومن هنا صار ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه الآفات المذكورة<sup>(٥٢)</sup>.

### • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

والخلاصة التي ينتهي إليها طه عبد الرحمن هي أن الحضارة الغربية «حضارة ناقصة عقلاً، وظالمة قولاً، ومتأزّمة معرفة، ومتسلّطة تقنية»<sup>(٥٣)</sup>.

وعليه فإنّه لا بديل عن التطبيق الإسلامي لحداثةٍ خاصّة به. فهذا التطبيق هو القادر على تجنب البشرية نكسة التطبيق الغربي للحداثة؛ لأنّ الزمن الأخلاقي للإسلام غنيٌّ بأبعاده الأخلاقية المعنوية على مستوى الفعل، وأبعاده الروحية على مستوى العقائد والتصورات، وأبعاده الإحسانية على مستوى المقاصد والنيّات، وهو عين ما افتقدته وتفتقده حداثة الغرب<sup>(٥٤)</sup>.

### سادساً: الحداثة... العولمة... التدخلُ الأجنبي

لنتساءل: ما علاقة الحداثة بالعولمة؟ وهل العولمة شكلٌ من أشكال الاستعمار الغربي الجديد، ووسيلة لتعميق تبعية دول العالم الثالث لدول المركز الغربي؟ إن كونية قيم الحداثة الغربية ليست كونيةً إطلاقية، وإنما كونية سياقية؛ لأن التطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه غير كوني، وإنما هو تطبيق محليّ تولّى أصحابه إلزام الشعوب به، وفرضه على واقعها، فهو محليّ رُفع عنوةً إلى رتبة الكوني.

فالحداثة ظاهرةٌ مرتبطة بالغرب. وفي هذا السياق يرى فرنسيس فوكوياما<sup>(٥٥)</sup> أن الصراع الدولي الذي كان يتجسّد في المرحلة السابقة بين قطبين قد حسم لصالح القطب الغربي، بعد حصول ما يشبه الإجماع حول الديمقراطية الليبرالية كأصلح نظام للحكم، وأن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يفرض على العالم تطوراً شاملاً يتّجه نحو الرأسمالية والسوق الحرّة، وهو الشكل الذي يحدّد من خلاله (فوكوياما) نهاية التاريخ.

كما أن صموئيل هنتجتون<sup>(٥٦)</sup> يقسم العالم إلى قسمين: الغرب من جهة؛ وبقية العالم من جهةٍ أخرى، ويعتبر أن هناك نزوعاً عالمياً نحو الغرب، بل يقول: إن الحداثة تعني في واقع الأمر الغرب، وكأنّهما كلمتان مترادفتان، وبالتالي يكون التوجّه نحو الحداثة هو (التغريب).

ويذهب الكاتب الجامايكي (نايپول) Vidiadhar Surajprasad Naipau<sup>(٥٧)</sup> إلى

أبعد من ذلك، حيث يعتبر أن «الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس»، أي إنها الحالة الطبيعية بالنسبة لحياة الإنسان، والخروج عنها لا يكون إلا من قبيل الشذوذ<sup>(٥٨)</sup>.

إن مثل هذا المنطق هو المرتكز الفكري الذي تستند عليه نزعة الهيمنة السائدة لدى الغرب، والتي تكرّسه الولايات المتحدة الأمريكية، التي أصبحت تبيع لنفسها التدخل العسكري - ولو خارج إطار الشرعية الدولية - لاحتلال الدول التي تعتبرها متمرّدة على الغرب؛ لتجعل منها دولاً ديمقراطية حديثة، وفق التصوّر الغربي الأمريكي.

ولا يقتصر هدف هذه الذريعة على فرض التغريب أو (الأمركة)، وإنما هناك أهداف أخرى، من أهمّها: تأمين استمرار الرفاهية والقوة والتفوّق لنفسها بوضع اليد على منابع الثروات الطبيعية الموجودة في العالم الثالث المغلوب على أمره، والذي ليس من حقّه إلا أن يكون تابعاً. وبذلك نلاحظ كيف يتناقض هذا الاتجاه مع قيّم الحداثة التي تنادي بالديمقراطية، والحرية، وحقوق الإنسان، وكرامة الشعوب، وسيادة الدول.

وعليه فإن محاولة الولايات المتحدة قيادة العالم الغربي في هذا الاتجاه لا تخدم إلاّ حادثة مزيفة، أو بالأحرى حادثة تخدم المصالح الغربية؛ لأنّه من المستحيل تهيئة مناخ ملائم لقيام مجتمعات حديثة بمنطق القوة والسيطرة والإخضاع، ولا أدلّ على ذلك من الثورة العربية، التي كانت فرصة استفادت منها القوى الغربية؛ لاختراق بعض الدول العربية.

ففي ليبيا مثلاً مثّلت ثروة النفط الليبي عنصراً جاذباً ومشجعاً يستحقّ الهرولة، بما يعيد إنتاج تجربة العراق الذي فازت الإدارة الأمريكية بالنصيب الأوفر فيه، مع بعض الفوارق؛ لأن الولايات المتحدة كانت دولة احتلال وطرفاً غازياً في العراق، لكنها في ليبيا تحوّلت مع «الحلفاء الغربيين» إلى فرقة إنقاذ، استجابت لمطلب قيادة الثورة الليبية في حماية المدنيين من بطش النظام وقسوته. إضافة إلى هذا فإن عملية إعمار ليبيا وتتميتها تعدّ هديةً كبرى لشركات الإعمار الغربية.

على أن المشروع الغربي لن يتوقّف عند ليبيا، ولا حتّى عند سوريا، بل الباب لا

## • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

يزال مفتوحاً لانطلاق انتفاضاتٍ في ساحات أخرى مسكونة بعوامل التوتّر واحتمالات الانفجار.

وحين أدركت قوى الهيمنة الغربية أن عالماً عربياً جديداً يولد ويتشكّل سارعت إلى الاحتشاد للتعامل مع الوضع الجديد، بالاختطاف أو الإجهاض أو الاختراق. ومن ثمّ يمكننا أن نسجّل ما أشار إليه المفكر المصري حسن حنفي من أن العولمة هي أحد أشكال الهيمنة الغربية الجديدة التي تعبّر عن المركزية الأوروبية، وأنها تكشف عن مركزية دفينّة في الوعي الأوروبي، تقوم على عنصرية عرقية، وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة<sup>(٥٩)</sup>.

لقد انكشف القناع عن العولمة من الناحية المعرفية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وظهر ارتباطها بالنموذج الأمريكي، وتبيّن للنخب الثقافية والفكرية الفاعلة في العالم دهاء الغرب في محاولة إكساب مدنيّته وثقافته وحضارته طابع العالمية، وتقديّمها كبديل مرجعي وواقعي لتنظيم سائر شؤون الإنسانية. فالعولمة ما هي إلّا نظامٌ شمولي هيمني يهدف إلى السيطرة على العالم، وإلى توحيد أنماط عيشه وتعاملاته وعلاقاته وحضارته. وهو في أصله نظام وضع الكبار الأقوياء أسسه ومبادئه وأهدافه؛ لكي يسير عليه الصغار الضعفاء، ولا يحدوا عنه، وكلُّ مَنْ حاول الحياد عنه أو معارضته أو تجاهله فإنّ عاقبته واضحة الملامح؛ فإمّا أن يُؤدّب؛ وإمّا أن يُلغى وجوده من الخارطة العالمية المستقبلية، وكلّ ذلك تحت غطاء الشرعية الدولية الأحادية الغربية، وتحت سلطة قرارات هيئة الأمم المتحدة ومنظّماتها الرسمية.

لقد انتهى الصراع الدولي بين الغرب بزعمارة الولايات المتحدة الأمريكية ودول الشرق بزعمارة الاتحاد السوفياتي بانتهاء هذا الأخير نهائياً سنة ١٩٩١م، ومن ثمّ تحوّل إلى دولة روسيا الاتحادية، وبذلك انتهى زمن الصراع والحرب الباردة بين الكتلة الاشتراكية والكتلة الرأسمالية. وقد اعتبر الغرب ذلك كله انتصاراً للرأسمالية كأيديولوجيا فلسفية، وكنظام للحياة، وكطريقة للتصوّر، وكسلوك للعيش، وكمناهج للتعامل. وكنتيجة حتمية وطبيعية لسقوط النظام الاشتراكي فلسفياً وواقعياً انفردت الكتلة الرأسمالية بزعمارة الولايات المتحدة الأمريكية بالتصرّف

المطلق في سائر شؤون المجال الدولي؛ لعدم وجود قوى أخرى تناوئها. ولكن من الناحية الواقعية فإن العالم اليوم يسوده مبدآن ونظامان متباينان: النظام الرأسمالي العالمي الحر، ومعه الصهيونية العالمية من جهة؛ والنظام الإسلامي من جهة ثانية. ومن هنا فقد وجدت الرأسمالية الغربية والأمريكية نفسها في مواجهة مباشرة مع الإسلام كدين وكتصور شمولي لسائر شؤون الفرد والمجتمع والبشرية وكنظام حياة متكامل، وهو الذي يعارضها بقوة على المدى القريب والبعيد، ويحد من محاولاتها للتوسع والانفراد بفرض أنموذجها العالمي. ونظراً لعدم وجود كيانات إسلامية قوية واقعية فإن القوى الرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية واللوبيات الصهيونية تنبّهت إلى مثل هذه التطلعات الخطيرة على وجودها وحاضرها ومستقبلها، فاستعدت بقوة للمواجهة الأخيرة والحاسمة في مطالع الألفية الثالثة، متخذة الأدوات التالية:

- استغلال وزنها الدولي ونفوذها في الكيانات والأنظمة القائمة في العالمين العربي والإسلامي.

- التحكم بالمؤسسات والمحافل والمنظمات الدولية التابعة لها أساساً، والتلاعب بمواثيقها وقوانينها وتفسيرها وتكييفها وفق مصالحها<sup>(١٠)</sup>.

- السيطرة على وسائل الإعلام والاتصال والدعاية والثقافة العالمية، وما يدور في فلكها من تكنولوجيات اتصالية ومعلوماتية.

- التحكم بلوبيات دعاة العصرية والحداثة والعلمنة من صغار الأحزاب والنخب المستغربة، وتوظيفها لهم في مشاريعها.

- ابتزاز الأنظمة العربية والإسلامية بدعاوى الديمقراطية، والتعددية السياسية، وحقوق الإنسان، وتحقيق الحريات الفردية، والسعي لتطبيق سياسات اقتصاد السوق، وتحرير المبادرات والأسواق والمبادلات الحرة<sup>(١١)</sup>.

- إحكام السيطرة على اقتصاديات العالم بشكل عام، وعلى اقتصاديات العالم الإسلامي بشكل خاص، وذلك بإيهام العالم أن لا سبيل للتقدم الاقتصادي إلا بنظام السوق الحر والمفتوح؛ لغرض فتح الأسواق العالمية أمام المنتجات الغربية بشكل عام، والمنتجات الأمريكية بشكل خاص.



## • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

. تغيير شكل وحدود الخارطة العالمية، ورسم معالم خارطة دولية استعمارية أمريكية جديدة، ولو بشنّ الحروب مباشرة، كما حصل في حرب الخليج الثالثة، شهري مارس وأبريل سنة ٢٠٠٣م.

وهكذا يتضح لنا جلياً أن التطبيق الغربي الأمريكي للحداثة يُمارَس بشكلٍ عنيف وخبيث على الشعوب المستضعفة. على حدّ قول الدكتور عبد الإله بلقزيز: «لأنّ هذه الحداثة المزعومة لم تقترح نفسها بطريقة حضارية إقناعية على المجتمعات والثقافات، بل اقتحمت قلاعها المحروسة، وفرضت نفسها بالعنف المادي والرمزي»<sup>(٦٢)</sup>. وعليه فإننا مطالبون جميعاً . كنخب عربية وإسلامية . بتأسيس حداثة متخلّقة، ذات توجّه معنوي، بديلة عن هذه الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي<sup>(٦٣)</sup>. وهذا أمرٌ مشروع ومنطقي؛ لأنه حتى الحداثة الغربية ليست واحدة. والدليل على ذلك «أنّ المشهد الغربي ليس بالتجانس المظنون، بل إنه من التّنوُّع بما يجوز معه الكلام عن حوادث كثيرة، لا حداثة واحدة. فهناك باعتبار الأقطار حداثة فرنسية؛ وحداثة ألمانية؛ وحداثة إنجليزية؛ وحداثة أمريكية؛ وغيرها. وهناك باعتبار المجالات حداثة سياسية؛ وحداثة اقتصادية؛ وحداثة اجتماعية؛ وسواها»<sup>(٦٤)</sup>. فلماذا لا تكون لنا نحن حادثتنا المتميّزة، الموصولة بمقوماتنا وهويتنا وطموحاتنا المستقبلية؟

## الخاتمة

نصل في ختام هذه الدراسة إلى أن قيّم الحداثة نشأت في بيئة غربية، وفي سياقات تاريخية غربية معروفة، لكنّها ليست حكراً على الغرب وحده؛ لأنّ فيها من الإيجابيات ما يمكن أن يكون مشتركاً إنسانياً تنهل منها كلّ البشرية. وهذا ما حلّمت به النخب العربية الإسلامية، على اختلاف تيّاراتها، منذ صدمة النهضة. لكنّ هذا الحلم لم يتحقّق بشكلٍ يدعو إلى التفاؤل؛ لعدّة اعتبارات، أهمّها أنّ قيم الحداثة كانت في كلّ الأوقات تدخل إلى عالمنا العربي الإسلامي محمّلة بشحنات أيديولوجية وثقافية وسياسية غريبة عنا، وبذلك استعصت تبيئتها، إلّا في النادر. هذا بالإضافة إلى ارتباطها بخداع الغرب في صورته الاستعمارية العنيفة، حيث أنّ تلك القيم، من حرية وحقوق إنسان وديمقراطية وعدالة، لم يكن ولن يكون لها

معنى إلا داخل حدوده، فإذا خرجت من مجاله الجغرافي انقلبت إلى أضدادها تماماً، وحتى إذا أراد نشرها في المجتمعات الأخرى فإنه يضمنها مكره وجبروته وأطماعه في استغلال تلك المجتمعات، ونهب خيراتها.

ومن هنا تفتنت الكثير من النخب المثقفة إلى أن الحداثة على النمط الغربي حادثة مزيفة؛ لأنها أولاً: مادية ظلمانية<sup>(٦٥)</sup>، ولأنها ثانياً: وجه آخر من أوجه الهيمنة الغربية.

وعليه يصبح التفكير في حادثة عربية إسلامية أمراً ضرورياً، فالحادثة لا تستسخ، ولا تستجلب، ولكنها تبعد وفق أيديولوجيا أهلها، ووفق أهدافهم ومصالحهم.

## الهوامش

(1) Dictionnaire International des Termes littéraires, Mode article, Modernité/modernity, <http://www.ditl.info/art/definition.Php,term=2976>

(٢) مارشال بيرمان، الحداثة أمس واليوم وغداً، ترجمة: جابر عصفور، مجلة إبداع، العدد ٩٤: ٢٩، أبريل، ١٩٩١.

(٣) هشام جعيط، الحداثة المنقوصة ما توصيفها؟ جريدة الزمان، لندن، العدد ١٤٠٧، بتاريخ ١٧ يناير ٢٠٠٣.

(٤) إبراهيم غرايبة، الحداثة الغربية مطلب أم تحد؟ وجهات نظر، في موقع الجزيرة على شبكة الإنترنت، في ١٣ سبتمبر ٢٠٠٣.

(٥) أحمد الحذيري، الحداثة بين الاتباع والإبداع، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٧٢ - ٧٣: ١٢٣، يناير - فبراير ١٩٩٠.

(6) Glossaire, Dominique Wolton, terme modernité 10 [http://www.wolton.cnrs.fr/\\_modernité.htm](http://www.wolton.cnrs.fr/_modernité.htm)

(٧) ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة: ٥، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية، على شبكة الإنترنت.

(٨) عز الدين الخطابي، الحداثة كأفق وكمصير، مجلة مقدمات، العدد ٣١: ٦٩، سنة ٢٠٠٤.

(٩) محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، رقم ٣٩: ٢٢، ٢٠٠٣.

## • تجليات الحداثة الغربية في الوطن العربي

- (١٠) فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة: ٣١٣، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣.
- (١١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة وحق الإبداع، مجلة النور الجديد، العدد ١٥١: ٦٣، ديسمبر ٢٠٠٣.
- (١٢) ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة: ٣ - ٤.
- (١٣) رينيه ديكارت، مقالة الطريقة: ٣٠، ٣٥، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع.
- (١٤) فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة: ٢٠٩.
- (١٥) رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم: ٣٥، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.
- (١٦) ناصر الدين الأسد، الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة: ٧.
- (١٧) المصدر السابق: ٨.
- (١٨) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي ٢: ٤٦٥ وما بعدها، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- (١٩) المصدر السابق ١: ٥٦٩، ٥٧٠.
- (٢٠) انظر: محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي: ٢٩، دار الشروق، ط١، ١٩٨٢.
- (٢١) انظر: ناصر الدين الأسد، المصدر السابق: ٤؛ وكذلك: فتحي التريكي، المصدر السابق: ٢١٢.
- (٢٢) انظر: عبد القادر الإدريسي، جذور الإصلاح من إبراهيم متفرقة إلى الحاج علي زنبير، جريدة العلم: ٧، ١٦ ماي ٢٠٠٤.
- (٢٣) طه عبد الرحمن، حوارات حول المستقبل، منشورات الزمن، العدد ١٣: ١٢.
- (٢٤) محمد أركون، الإسلام والحداثة، ندوة مواقف: ٣٦٢، دار الساقي، ط١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٥٦.
- (٢٦) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: ٥٤ (بتصرف)، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٨٥.
- (٢٧) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: ١٨، ٢٦، المركز الثقافي العربي، ط١.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٦.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) أشفستر ألبرت: فيلسوف ألماني. يعدّ واحداً من أنبل الشخصيات العالمية في القرن العشرين. كان فيلسوفاً أخلاقياً ومرشداً روحياً يدعو إلى حب الإنسانية. وكان طبيباً، وموسيقياً بارعاً. منح جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٥٢م.
- (٣١) رينيه غينون René guenon فيلسوف ورياضي فرنسي. اهتم بالدراسات الشرقية. اعتنق الإسلام، وانتسب إلى التصوف، وسمّى نفسه عبد الواحد يحيى. توفّي بالقاهرة سنة ١٩٥٤.
- (٣٢) روجيه غارودي Roger Garaudy: ولد في ١٧ يوليو ١٩١٣م في مرسيليا، فرنسا. فيلسوف وكاتب

فرنسي. خلال الحرب العالمية الثانية أُخذ كأسير حرب في الجلفة (الجزائر). كان شيوياً، لكنه طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٧٠م؛ وذلك لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفياتي. اعتنق الإسلام عام ١٩٨٢م، متَّخذاً الاسم رجاء. بعد مجازر صبرا وشاتيلا في لبنان أصدر غارودي بياناً احتل الصفحة الثانية عشرة من عدد ١٧ حزيران ١٩٨٢ من جريدة اللوموند الفرنسية، بعنوان (معنى العدوان الإسرائيلي بعد مجازر لبنان). وقد وقّع البيان مع غارودي كلٌّ من الأب ميشيل لولون والقسّ إيتان ماتيو. وكان هذا البيان بداية صدام غارودي مع المنظّمات الصهيونية التي شنت حملة ضده في فرنسا والعالم. في عام ١٩٩٨ حكمت محكمة فرنسية على غارودي بتهمة التشكيك في محرقة اليهود في كتابه الأساطير المؤسّسة لدولة إسرائيل، حيث شكّك في الأرقام الشائعة حول إبادة يهود أوروبا في غرف الغاز على أيدي النازيين. من أهمّ كتبه: الإسلام دين المستقبل، المسجد مرآة الإسلام، الإسلام وأزمة الغرب، حوار الحضارات.

(٣٣) ألكسيس كاريل طبيب ومفكّر فرنسي. منح جائزة نوبل عام ١٩١٢؛ لأجل أبحاثه الطبية.

(٣٤) أشفيتسر ألبرت، فلسفة الحضارة: ١١، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣.

(35) René guenon - la crise du monde moderne - Ed bouchene - Alger 1990 - pp 69; 117; 120.

(٣٦) من تعليق غارودي على مؤتمر السكان الذي عقد بالقاهرة أيام ٥ - ١٣ سبتمبر سنة ١٩٩٤. انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام حضارة الغد: ١٠٦، ١١١، مكتبة وهبة القاهرة، ط١، ١٩٩٥م. (٣٧) كاريل ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول: ٣٥٥، تعريب: شفيق أسعد فريد، بيروت مكتبة المعارف، ١٩٩٨.

(٣٨) هيام الملقى، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري: ١٧٣، دار الشواق، الرياض، ط١، ١٩٩٥م. (٣٩) طه عبد الرحمن، المفهوم والتأويل، فقه الفلسفة: ١٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩.

(٤٠) طه عبد الرحمن، حوارات حول المستقبل، منشورات الزمن، العدد ١٣: ١٢. (٤١) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل: ٩٠ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧.

(٤٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ٦٩ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠.

(٤٣) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل: ٤٠ وما بعدها.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: ٩٠، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٩.

(٤٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ٩٢.

(٤٧) المصدر السابق: ٨٠.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: ٣٥ وما بعدها.

(٥٣) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: ١٤٥.

(٥٤) المصدر السابق: ٧٨، ٧٩.

(٥٥) يوشيهيرو فرانسييس فوكوياما كاتب ومفكر أمريكي الجنسية، من أصول يابانية. ولد في مدينة شيكاغو الأمريكية عام ١٩٥٢م. يعدّ من أهمّ مفكرّي المحافظين الجدد. من كتبه: كتاب (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، و(الانهيار أو التصدع العظيم). وقد قصد فوكوياما أن يعارض فكرة نهاية التاريخ في نظرية كارل ماركس الشهيرة «المادية التاريخية»، والتي اعتبر فيها أن نهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني سينتهي عندما تزول الفروق بين الطبقات. كما تأثر فوكوياما في بناء نظريته بأراء الفيلسوف الشهير هيجل، وأستاذه الفيلسوف ألن بلوم، حيث ربط كلاهما بين نهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني واستقرار نظام السوق الحرّة في الديمقراطيات الغربية. وقد تخلّى فرانسييس فوكوياما صراحة عن ولاءه وانتمائه لأفكار المحافظين الجدد في مقال نشرته المجلة التابعة لصحيفة نيويورك تايمز في عام ٢٠٠٦، مقارناً حركة المحافظين الجدد باللينينية. ونفى فوكوياما أن تكون الحرب العسكرية هي الإجابة الصحيحة على الحرب على الإرهاب. وأضاف أن معركة كسب عقول وقلوب المسلمين حول العالم هي المعركة الحقيقية.

(٥٦) صامويل فلبس هنتنجتون Samuel Phillips Huntington. ولد في ١٨ أبريل ١٩٢٧، وتوفي في ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٨. أستاذ العلوم السياسية. اشتهر بتحليله للعلاقة بين العسكر والحكومة المدنية، وبحوثه في انقلابات الدول. في عام ١٩٩٣ أشعل هنتنجتون نقاشاً مستعراً حول العالم في العلاقات الدولية بنشره في مجلة فورين أفيرز (العلاقات الخارجية) مقالاً شديد الأهمية والتأثير، بعنوان «صراع الحضارات؟». المقالة تناقضت مع نظرية سياسية أخرى متعلّقة بدناميكية السياسة الجغرافية بعد الحرب الباردة، لصاحبها فرانسييس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ». لاحقاً قام هنتنجتون بتوسيع مقالته إلى كتاب صدر في ١٩٩٦، للناشر سايمون وشوستر، بعنوان صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي. المقالة والكتاب عرضا وجهة نظره أن صراعات ما بعد الحرب الباردة ستحدث أكثر وأعنف ما يكون على أسس ثقافية (غالباً حضارية، مثل: الحضارات الغربية، الإسلامية، الصينية، الهندوكية، إلخ).

(٥٧) نايبول كاتب جامايكي تخصّص في تأليه الغرب، وتجريح العالم الثالث، ومنه وطنه الأمّ الهند. كما تخصّص في الهجوم على الإسلام. وكوفئ على مواقفه بمنحه جائزة نوبل للآداب عن سنة ٢٠٠١.

- (٥٨) انظر: عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، حواراتٌ لقرنٍ جديد: ١٦١، ١٦٢، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٣.
- (٥٩) حسن حنفي، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية، ملتقى بدمشق بعنوان العولمة والحداثة، بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية، ٢١ - ٢٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣م.
- (٦٠) انظر: إدريس هاني، الثقافة الإسلامية والعولمة... أي مستقبل؟ مجلة الكلمة، العدد ٢٢: ١٣٧ - ١٣٨ (بتصرف)، السنة السادسة، ١٩٩٩م.
- (٦١) قيس جواد العزاوي، العرب والغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين: ٣٩، مركز الدراسات العربي الأوروبي، باريس، ط١، ١٩٩٧م.
- (٦٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: كونية الحداثة ونسبيتها، ملتقى بدمشق بعنوان العولمة والحداثة بالتعاون مع وزارة الثقافة السورية، ٢١ - ٢٣ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٣م.
- (٦٣) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: ١٦.
- (٦٤) المرجع السابق: ١٧.
- (65) René guenon - la crise du monde moderne - Ed bouchene - Alger 1990 - pp 69; 117; 120.

# دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

د. الشيخ حسين الخشن<sup>(\*)</sup>

## ١- ظاهرة الحلم: المفهوم، والأصناف

الحلم ظاهرة إنسانية مميزة وملفتة. وقد وقعت محلاً للبحث والدرس من قبل الحكماء والفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الدين وغيرهم. وقد كتب عنها كثيراً، وألفت فيها العديد من المؤلفات التي تناولت هذه الظاهرة من أكثر من زاوية؛ في محاولة لتفسير المنام، وبيان أبعاده ودلالاته، وفك رموزه.

## المنام وعلم النفس

فعند علماء النفس يعبر الحلم «عن نشاط عقلي يحدث أثناء النوم، ويتمثل في سلسلة من الصور والأحداث التي تظهر في صور من الخيال، والتي يمكن أن يكون لها معنى نفسي أو محتوى يمكن تفسيره وتأويله». ويرى المحللون النفسيون أن الحلم يحقق إشباعاً رمزياً للرغبات، ومن ثم فهو طريق إلى التفرغ بما يؤدي دوراً إيجابياً في التوازن النفسي. وللحلم محتوى ظاهر من الأفكار والخيالات والأحداث، كما يذكره الشخص الحالم، كما له محتوى كامن يتكوّن من الرغبات المكبوتة، التي يتم التعبير عنها بطريقة غير مباشرة في المحتوى<sup>(١)</sup>.

## أنواع الحلم

للحلم أنواع أو مستويات متعددة؛ فهو تارة يكون حلماً محققاً لرغبة، ويقال:

---

(\*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة. له أعمالٌ متعدّدة. من لبنان.

إن كثيراً من الأحلام لدى الأطفال تكون كذلك، فإذا وعده والده بشراء دراجة له قد يرى في الحلم أنه يركب دراجة، ويلعب عليها.  
وتارة أخرى يكون محققاً لحاجة بيولوجية، كحلم الشاب الذي تلح عليه الغريزة الجنسية، فتراه يحلم بما يشبع غريزته، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم في قوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ (النور: ٥٩). وهكذا قد نرى النائم العطشان يحلم بالماء، أو بالبحث عن الماء.

وثالثة يكون الحلم محافظاً على النوم، حيث تتحوّل فيه المثيرات الخارجية إلى حلم، مثل: مَنْ ينام، ثم يجتمع أناسٌ حوله، ويخوضون في بعض الأحاديث، فلكي يستطيع النائم الاستمرار بالنوم يُدخل حديثهم في حلمٍ يتماهى معه.

ورابعةً يكون الحلم استعادة - بطريقةٍ أو بأخرى - لما يسيطر على المرء من هواجس أو أفكار، أو ما يشغل باله من هموم. فإذا كان المرء يخاف من عدوٍّ أو سبع فإنه يراه في منامه، كما تؤكد ذلك التجارب. وقد أشارت بعض الروايات إلى هذا الصنف من الأحلام، ففي الحديث عن موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول الله ﷺ: «الرؤيا ثلاثة: بشرى من الله؛ وتحزين من الشيطان؛ والذي يحدث به الإنسان نفسه، فيراه في منامه»<sup>(٢)</sup>.

## الرؤيا

ومن أنواع الحلم وأقسامه: الرؤيا. ولفظ الرؤيا وإن كان قد يأتي، ولا سيما في كلمات اللغويين، مرادفاً للحلم في المعنى، إلا أنه قد شاع استخدامها في نوع خاص من الأحلام، وهي الأحلام الصادقة، حتى صارت اصطلاحاً في ذلك<sup>(٣)</sup>. ويمكننا القول: إن الرؤيا الصادقة هي التي تتعلّل فيها قوانين المكان والزمان، حيث يجتاز فيها النائم حاجز الغيب الزماني، ليرى أشياء قبل حدوثها، أو يجتاز حاجز الغيب المكاني فيرى أشياء قد وقعت في مكانٍ بعيد عنه، ثم يتبين أنّ ما رآه قد وقع فعلاً. وهذا ما ربما يشير إليه الحديث النبوي الشريف: «إنّ الرؤيا من الله؛ والحلم من الشيطان»<sup>(٤)</sup>، وفي حديث آخر عنه ﷺ: «إنّ الرؤيا الصادقة جزءٌ من سبعين جزءاً من النبوة»<sup>(٥)</sup>، وعن



## • دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

رسول الله ﷺ أيضاً: «لم يبقَ من النبوة إلا المبشّرات، قالوا: وما المبشّرات؟ قال: الرؤيا الصالحة»<sup>(٦)</sup>.

## ٢- دور المنام في المعرفة الإسلامية

نقولها بكلّ حسمٍ ووضوح: ليس للمنام أيّ دور في بناء المعرفة الإسلامية في شتّى حقولها ومجالاتها، تماماً كما لا دور له في أيّ حقلٍ معرفيٍّ آخر. أترى أنّ علماء الطبّ أو الفلك يعتمدون الحلم أو المنامات في اكتشاف النظريات العلمية، أو تشخيص الأمراض، أو تحديد الموضوعات ذات الصلة؟! بالتأكيد لا يفعلون ذلك<sup>(٧)</sup>. وكذلك هو الحال في المعارف الدينية؛ فإنّ المنامات لا تصلح لإثبات شيءٍ أو نفيه. وإليك التفصيل:

### أ- علم العقيدة

فالمعتقدات الدينية لا تُبنى إلا على أساس العقل والوحي، ولا يمكننا أن نبرهن على عقيدةٍ معينة، أو نثبت مصداقية دينٍ من الأديان أو مذهبٍ من المذاهب، على أساس الرؤى والمنامات. أجل، لو أنّ شخصاً رأى مناماً، وحصل له بموجبه اليقين في أمر عقديٍّ معيّن، فإنّ ذلك قد يصلح أن يكون معذوراً له، لكنّ هذا لا يعني حجّة المنام، أو كونه مصدراً للمعرفة.

### ب - علم الفقه

والأحكام الشرعيّة لا يمكن إثباتها أو الاستدلال عليها بالأحلام، وإنّما هناك مصادر معروفة للإثبات الفقهي. ورحم الله الشيخ جعفر كاشف الغطاء حيث نقل عن بعض الأخباريين أنهم استدّلوا على حرمة شرب التبن (التدخين) بأحلام بعض الصالحين، ثمّ ردّهم بالقول: «إنّ الأحلام لا تكون شواهد الأحكام، باتفاق علماء الإسلام»<sup>(٨)</sup>.

وبالإضافة إلى كون المسألة - أعني عدم حجّة المنام - في المجالين العقدي والفقهي موضع تسالم عند علماء المسلمين، فإنّه يكفينا دليلاً على عدم حجّة المنام فيهما: عدم الدليل على الحجّة. ولو شكّ في حجّة أمرٍ فلا يعتنى بالشك. وقد اشتهر

في كلمات الأصوليين «أنَّ الشكَّ في الحجية يساوق عدمها». وأضيفُ إلى ذلك أنَّه قد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام، تعليقاً على ما روي بشأن الأذان، وأَنَّهُ رُئي في النوم من قبل بعض الصحابة، فقال عليه السلام: «كذبوا؛ فإنَّ دين الله عزَّ وجلَّ أعزُّ من أن يُرى في النوم»<sup>(٩)</sup>، و«دين الله» شاملٌ لكافة المفاهيم الدينية والمعتقدات والأحكام الشرعية، فهذا الدين هو أعزُّ وأكرم وأشرف من أن يُرى في النوم، وإنَّما هو وحيٌّ من الله تعالى.

### موضوعات الأحكام

وكما لا يصحَّ اعتماد المنام في إثبات الأحكام الشرعية لا يصحَّ اعتماده في إثبات موضوعات الأحكام، كإثبات النجاسة أو الطهارة، أو كَرِيَّة الماء، أو إثبات بداية الشهور الهلالية، أو غيرها من موضوعات الأحكام.

### ج - المنام والتثقيف العام

ويستخدم الكثير من الوعَّاظ المنامات مادةً للتثقيف العام، كمرغبات ومبشَّرات، أو منذرات ومخوِّفات، أو لاستدراج الدمعة، كما يفعل الخطباء وقرَّاء العزاء. ومع أنَّ ذلك ليس مرفوضاً رفضاً باتاً، ولا محرَّماً في ذاته، لكنَّ للمسألة بعداً سلبياً، وهو أنَّ الاستشهاد بالمنامات غداً يلامس حدَّ الظاهرة المنتشرة، التي يلجأ إليها البعض؛ ربما بسبب ضحالتهم الفكرية، أو في محاولة منهم للتهرُّب من إشكاليات السند ومسؤولية التوثيق، أو لأنَّ المنامات يتمُّ حبكها بطريقة مؤثِّرة جداً. والخطورة في ذلك:

**أولاً:** إنَّنا نخشى من أنَّ ذلك سيطبع ثقافتنا الإسلامية، لتغدو ثقافة أحلام ومنامات، مع أنَّ الاستشهاد بالقرآن الكريم والسنة الشريفة وما تضمَّنَا من مواظ وحكم يغني عن المنامات والأحلام، بل هو أبلغ تأثيراً وأوقع في النفوس من الأحلام. هذا لو كانت صادقة، وإلاَّ فسيقع الخطيب في محذور الكذب أيضاً.

**ثانياً:** إنَّ الكثير من المنامات التي يتمُّ تداولها على المنابر المختلفة تشتمل على بعض المفاهيم القلقة أو القيم المنافية للمبادئ الإسلامية، أو المجانبية لبعض الأحكام

#### • دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

الشرعية، كما في رؤيا ذاك اللص الذي أراد سرقة قافلة الزوار المتجهين لزيارة أبي عبد الله عليه السلام، حيث غفّت عيناه أثناء مرور القافلة، فرأى في المنام أنه واقفٌ للحساب بين يدي الله، وإذا بالمنادي ينادي بإدخاله إلى الجنة، أتدرون لماذا؟ لأنه وأثناء مرور القافلة المذكورة وقع عليه شيء من غبار زوار الحسين عليه السلام. فهذا منامٌ قد يثير مشكلة عقدية تتصل بمسألة العدل الإلهي، كما أنه قد يزهّد الإنسان في العبادة وعمل الخير، ويشجّع على ارتكاب المعاصي؛ إذ ما دام لغبار زوار الحسين عليه السلام مثل هذا التأثير العجيب يوم الحساب فلا حاجة بعدها لأي عمل. ولذا نرى الشهيد مطهري يردّ على هذا المنام وأمثاله، ويعتبره من مصاديق التحريف المعنوي للثورة الحسينية<sup>(١)</sup>.

#### د - وسائل الإثبات القضائي

ومن المجالات التي لا يجوز اعتماد المنام فيها: المجال القضائي، فلا يجوز إصدار الأحكام أو اتهام الشهود أو تبرئة المتهمين على أساس الرؤى والأحلام. فالقاضي ملزمٌ باعتماد المنهج النبوي الشريف في القضاء، طبقاً لما ورد عنه عليه السلام: «إنما أحكم بينكم بالآيमान والبيّنات»<sup>(١)</sup>. فإذا قُتل شخصٌ، ولم يُعرف قاتله، إلّا أنّ ابنه - مثلاً - رآه في المنام وهو يخبره بأنّ فلاناً هو الذي قتلني، فلا يجوز له، ولا للقاضي، التعويل على هذا المنام، وترتيب الأثر عليه شرعاً، حتّى لو كان الرائي هو القاضي نفسه، وحتّى لو تكرّرت رؤية المنام لأكثر من مرّة.

وهكذا لا يجوز لك اتهام الآخرين على أساس المنام. فلو سُرّق لك متاع، ورأيت في المنام مَنْ يخبرك أنّ فلاناً هو السارق، فلا يجوز لك اتهامه ورميه بالسرقة. وهكذا لا يجوز للزوج رمي زوجته بالخيانة الزوجيّة، استناداً إلى أنّه رآها هو أو غيره في المنام وهي تخونه.

#### هـ - إثبات النسب

ولا يمكن الاعتماد على الأحلام في إثبات النسب. فإذا رأى رجلٌ في المنام أنّه يُسلّم على السيدة الزهراء عليها السلام فلا يمكنه أن يستنتج من ذلك أنّه «سيد»، ومن نسل رسول الله صلى الله عليه وآله. وهكذا لو رأت المرأة أنّها تسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يجوز لها أن

تستج أنها من نسل النبي ﷺ؛ لأنّ وسائل إثبات النّسب معروفة، والمنام ليس منها، حتّى لو أفاد اليقين. ويكفي دليلاً على عدم الحجّية في المقام فقد الدليل على الحجّية، تماماً كما أنّ علم الرّمّل أو الجفّر أو نحوها من العلوم الغريبة ليست حجّة في هذه المجالات.

#### و- بناء المقامات الدينيّة

وهكذا لا يمكن الاستناد إلى الأحلام والمنامات في بناء المقامات الدينيّة. فإذا رأى أحد المسلمين في المنام أنّ ثمة نبياً من الأنبياء ﷺ مدفوناً في مكانٍ معين فلا حجّية لهذا المنام شرعاً في تبرير زيارة هذا القبر، أو عمارة مشهدٍ لصاحبه، باعتباره قبر نبيّ. وهكذا لو رأينا في المنام صحابياً أو وليّاً ممّن لم يعرف مكان دفنه فأخبرنا أنّه مدفون في المكان الفلاني، فلا يجوز التعويل على المنام.

#### ز- إثبات الحقائق التاريخيّة

للأحداث التاريخيّة وسائل خاصّة لإثباتها، ومنهجٌ خاصٌ للتعرف عليها، وليس المنام من هذه الوسائل. فعندما يقع البحث عن أنّ هذا الأمر التاريخي أو ذاك قد وقع على عهد الرسول ﷺ أو الإمام عليّ ﷺ أو السيدة الزهراء ﷺ أو غيرهم، أو أنّه لم يقع، فعليّنا الرجوع إلى المصادر التاريخيّة. أما إذا رأى أحدهم مناماً يخبره بوقوع هذه الحادثة فلا قيمة لهذا المنام في الإثبات أو النفي. هذا فضلاً عن أن يستخدم البعض المنام بهدف ثني العزائم عن تحقيق تراثنا وتاريخنا، كما هو الحال في المنام الذي يردّه بعض قرّاء العزاء عن أنّ عالماً من العلماء همّ بتحقيق يوم وفاة الزهراء ﷺ، الذي اختلفت فيه الأقوال على ثلاثة، فجاءته ﷺ في المنام، وقالت له: «يا فلان، هل استكثرت أن يبكي المؤمنون على مصيبتني في ثلاثة أيّام أو مناسبات؟! فانصرف عمّا عزم عليه!»

#### ح - المنام والتنبؤ بالمغيّبات

وهل يجوز اعتماد المنام في التنبؤ بالمغيّبات، والتعرف على حوادث المستقبل؟

الجواب هو بالنفي، حتّى لو كانت بعض المنامات صادقة ومصيبة؛ لأنّ الإصابة ليست مطّردة، والإصابة مرّة لا تعني الإصابة مرّة أخرى، والغيب لا يعلمه إلاّ الله تعالى، أو من ارتضاه من رسول، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكُنَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ (الأعراف: ١٨٨). ومن هنا فما يعتقده البعض من أنّ هذا العصر هو عصر ظهور الإمام المهديّ (ع)، استناداً إلى رؤيا عالم أو مؤمن رأى فيها الإمام (ع)، وأخبره بذلك، هو كلام لا يمكن التعويل عليه.

### ط - ترتيب الآثار العمليّة

ليس هناك ما يلزم الإنسان شرعاً بأن يرتّب أثراً عملياً على المنام. فلو رأى في المنام أمراً مزعجاً، وكان ناوياً للسفر - مثلاً -، فليس عليه الامتناع عن السفر، بل له أن يسافر دون أن يبالى بالمنام. ويمكنه أن يدفع الوحشة النفسيّة بالصدقة، وله أيضاً أن يؤخّر السفر إلى وقتٍ آخر، لكن لا من منطلق حجّة المنام، وشريطة أن نحاذر من أن يتحوّل هذا الأمر - وهو ترك السفر تعويلاً على المنام - إلى سلوكٍ دائم، بما قد يربك حياة الإنسان.

وربما يأتيك بعض الأشخاص، ويقصّ عليك مناماً مفاده أنّه رأى أباه أو أخاه يُعذّب في النار، أو أنّه غير مرتاح، ويسأله: لماذا أنت كذلك؟ فيقول له مجيباً: إنني أُعذّب؛ لأنني مدينٌ لفلان، أو لأنّي لم أصلّ جيداً، أو لأنّي لم أحجّ، ففي مثل هذه الحالة ربما يحسّن الإنسان أن يصلي عن والده الميت أو يحجّ عنه، وهذا من مصاديق صلة الأرحام المطلوبة حتّى بعد الموت، ولكن هل يجب عليه شرعاً ذلك؟ الجواب: لا، فلا يجب عليك أن تدفع لفلان مالاً، ولا يجب عليك أن تصوم أو تحجّ عنه.

### ٣- المنامات المبشّرات

هل يعني ما تقدّم أنّ المنام لا قيمة له على الإطلاق في ميزان الشرع والدين؟ الجواب: خارج المجالات المشار إليه، والتي ذكرنا أنّه لا مجال للتعويل على المنام فيها، فإنّ للمنام جملة من الفوائد الدينية، ومن أهمّها:

١- إنّه يمكن اعتباره آيةً على عظيم قدرة الخالق، ومؤشراً قوياً على تأكيد

مبدأ الغيب؛ إذ كيف لنا أن نفسّر ما يراه النائم من أحداث أو صور بعيدة عن ناظريه ولم يكن على معرفة بها ومن ثم تأتي رؤياه مطابقة للواقع؟ أليس هذا مؤشراً على أنّ ثمة عالماً آخر يتجاوز عالم الحسّ والمادّة المألوف لنا.

٢. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المنام يمكن أن يكون بشارة للإنسان المؤمن. وهذا ما أشارت إليه الأحاديث. ففي الخبر الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن؛ وتحذير من الشيطان؛ وأضغاث أحلام»<sup>(١٣)</sup>.

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، من طرق أهل السنّة، أنّه قال: «الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله؛ وحديث النفس؛ وتخويف من الشيطان. فإذا رأى أحدكم رؤيا تعجبه فليقصّها إن شاء، وإن رأى شيئاً يكرهه فلا يقصّه على أحدٍ، وليقمّ ويصلي»<sup>(١٤)</sup>.

وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الرؤيا ثلاث: منها أهاويل من الشيطان؛ ليحزن ابن آدم، ومنها ما يهّم به الرجل في يقظته فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»<sup>(١٥)</sup>.

إذن إنّ أحد أنواع الرؤيا - وفقاً لهذه الأحاديث - هي البشرى من الله، وذلك بأنّ يبشّره الله من خلالها بمستقبلٍ أخروي طيّب، أو مستقبلٍ دينيٍّ جيّد، بالنسبة إليه أو إلى أحد أبنائه.

إلاّ أنّه يواجهنا هنا غالباً مشكلةٌ صعبة، وهي مشكلة التمييز بين هذه الأنواع. فإذا رأى المسلم أنّه مع الرسل والأولياء في جنات النعيم فقد يكون هذا بشرى حقيقية، إلاّ أنّ الجزم بذلك والاطمئنان إليه مشكّل؛ إذ ما الذي يمنع أن تكون هذه الرؤيا هي وسوسة شيطانية تهدف إلى إغراء الإنسان، وإيقاعه في العُجب أو الكِبَر، أو لإيهامه أنّه صاحب مكانةٍ دينية متقدّمة، فتضعف همّته عن العمل الصالح؟ إنه لا يمنع مانع من ذلك، ما دام أنّ للشيطان نوعاً من السبيل على الإنسان، ويتمكّن من أن يوسوس له في اليقظة والنوم، كما يستفاد من الروايات المتقدّمة.

### الرؤيا الصادقة

ولهذا ينبغي للإنسان أن يبقى على حدّزٍ في أمر الرؤيا، وأن لا يركن إليها، إلاّ إذا صدّقها الواقع، كما لو رأى في المنام أنّ ثمة كنزاً مدفوناً في مكانٍ ما، فذهب

## • دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

وحفر، وعثر على الكنز فعلاً، فهذا منامٌ صادق، وهو توفيقٌ من الله، ورزقٌ ساقه إليه. ومثله: لو رأى الرجل العقيم (الذي لا ينبغي في منامه) عبداً صالحاً يبشره بأنه سوف يولد له ولدٌ ذكر أو أنثى، ومن ثمَّ يجري الأمر على طبق ما أخبر في المنام. وهكذا لو رأت الأم أنَّ ابنها المفقود منذ زمنٍ آتٍ إليها بعد أيام، ومن ثمَّ تصدق الرؤيا. أو يرى المريض الميئوس من شفائه ولياً من الأولياء يخبره بأنه سوف يُشفى، ويعيش عمراً طويلاً، وبالفعل تجري الأمور على طبق الرؤيا<sup>(١٥)</sup>. فهذه الرؤى الصادقة موجودة، ولا ينكرها أحدٌ. ولعلني لستُ مبالغاً إذا صنفتها في دائرة الألفاظ الإلهية ببعض العباد، والتي يظهر الله فيها قدرته ولطفه، ويريهـم أنَّ ثمة عالماً آخر، وقدرة أخرى هي فوق قدرتهم وطاقتهم، حتّى لا تجتاحهم المادّة، فينكروا وجود هذا العالم الغيبي، ويغفلوا عن قدرته تعالى وألطافه.

## ـ رؤيا الأنبياء وحيٌ

ما تقدّم من كلام عن نفي أيّ دور للرؤيا في بناء الثقافة الإسلامية إنّما هو بالنسبة لرؤيا الأشخاص العاديين. لكنّ ماذا عن رؤيا الأنبياء؟ من المهمّ - في البدء - أن نشير هنا إلى أنَّ رؤيا الأنبياء هنا تنطبق على معنيين: **الأوّل:** أن يرى النبي ﷺ نفسه شيئاً في المنام، فهل يكون منامه حجةً ووحياً، أم أنّه كمنامنا نحن عندما نرى شيئاً؟ **الثاني:** أن نرى نحن النبي ﷺ أو الإمام ﷺ فاعلاً لشيء، أو أمراً بشيء، أو ناهياً عن شيء. والمعنى الثاني سيأتي الحديث عنه في المحور الثاني من هذا البحث، أعني مبحث تعبير الرؤيا.

أما في ما يتّصل بالمعنى الأوّل فنقول إزاءه: إذا كانت الرؤيا الصادقة للمؤمن العادي جزءاً من النبوة فما بالك بما إذا كان الرائي نبياً من الأنبياء؟! فرؤياه هذه تختلف عن رؤيانا تمام الاختلاف. والمعروف عند المسلمين أنَّ رؤيا النبي ﷺ هي وحيٌ؛ لأنّ الله تعالى يوحي للنبي ﷺ من خلال عدّة طرق؛ إما بالتكليم بالواسطة؛ أو التكليم المباشر؛ أو من خلال إرسال الرسول الخاصّ، وهو الملك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ

أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ (الشورى: ٥١).

ومن جملة طرق الوحي إلى النبي ﷺ أيضاً: الرؤيا، كما في رؤيا نبي الله إبراهيم أنه يذبح ولده إسماعيل، فإن ذلك كان وحياً إلهياً، ولذا بادر إبراهيم الخليل ﷺ إلى امتثاله، وسلم إسماعيل ﷺ لذلك، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٤﴾﴾ (الصافات: ١٠٢ - ١٠٥)، وفي الحديث عن أمير المؤمنين ﷺ: «رؤيا الأنبياء وحى»<sup>(١٦)</sup>. وعليه فلا تُقاس رؤيا الأنبياء برؤيا سواهم؛ لأن رؤيا النبي ﷺ أو الإمام ﷺ هي رؤيا صادقة، ولا مجال لدخول الشيطان فيها.

### رؤيانا للنبي ﷺ أو الإمام ﷺ

أما المعنى الثاني، وهو رؤيانا للنبي ﷺ أو الإمام ﷺ وهو على حال معينة، فهل هذه الرؤيا تكون صادقة دائماً، وإذا أمرنا النبي أو الإمام ﷺ فيها بشيء فهل يكون أمره واجب الاتباع، ولا تجوز مخالفته؟

ربما يقال: نعم، هي رؤيا صادقة، وكذلك هي حجة؛ وذلك لما ورد في الحديث المروي، من طرق الفريقين، عن رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى فَقْدَ رَأَى: فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَتَمَثَّلَ بِمَثَلِي»<sup>(١٧)</sup>. ورواه الشيخ الصدوق في العيون ومَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، وفيه: «أَنْ يَتَمَثَّلَ بِصُورَتِي وَصُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي».

ومع أن السيد المرتضى رَمَى هذا الحديث بالضعف، قائلاً: «هذا خبرٌ واحدٌ ضعيفٌ، من أضعف أخبار الآحاد، ولا معول على مثل ذلك»<sup>(١٨)</sup>، إلا أننا نلاحظ على كلامه بأن الخبر بعد كونه مروياً من طرق الفريقين، بأسانيد متضافرة، يمكن حصول الوثوق به.

ومع ذلك فإن هذا الحديث لا ينفع في المجال المعرفي؛ لعدة ملاحظات:

**الأولى:** إنَّ هذا الحديث لا ينفع شيئاً إلاَّ أولئك الذين عايشوا المعصوم، وعرفوه،



## • دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

ورأوه رأي العين، دون مَنْ لم يَرَهُ ولم يعرف صورته؛ والوجه في ذلك أن قوله ﷺ: «مَنْ رَأَانَا لَا يَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى مَنْ عَرَفَ صُورَةَ النَّبِيِّ ﷺ»، ليستطيع أن يقول: «أنا رأيت النبي في النوم»، وأمّا الصور التي نراها نحن ممّن لم نَرِ المعصوم، ولم نعرف ملامحه وصورته، ويمثّل إلينا أنّه المعصوم، فما الذي يدرينا أنّ مَنْ رأيناه هو المعصوم حقّاً، وأنّه النبي ﷺ أو الإمام ﷺ.

**ولا يقال:** إنّ ثمة صوراً منتشرة للنبي ﷺ في بعض الأوساط، أو لأُمير المؤمنين ﷺ، ويتداولها بعض المسلمين، فيمكن القياس عليها. **إذ نجيب:** هذه صور لا أساس لها من الصحة، ولم تثبت صدقيّتها، ولا يبعد أن يكون العمل التجاري هو الذي يقف خلفها.

**الثانية:** إنّ رؤيا النبي ﷺ أو الإمام ﷺ حتّى على فرض ثبوت أنّه النبي ﷺ أو الإمام ﷺ إذا تضمّنت حكماً شرعياً أو عقدياً فلا يمكن التعويل عليها؛ لأنّه قد ثبت بالدليل القاطع أنّ دين الله لا يُرى في المنام، كما مرّ في الخبر الصحيح، عن الإمام الصادق ﷺ، حيث قال: «إنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يُرى في النوم». إلى غير ذلك من الملاحظات التي سُجّلت على هذا الحديث. وقد تناولتها بالبحث في كتاب: «في فقه السلامة الصحيّة، التدخين نموذجاً». وذكرنا هناك العديد من الوجوه التي تمنع من الاستدلال بهذا الحديث على حجّية قول المعصوم إذا رُوي في المنام أمراً بشيءٍ أو ناهياً عنه أو فاعلاً له أو تاركاً له.

## ٥- تعبير الرؤيا

ومن الأبحاث المهمّة في المقام هي القدرة على تفسير المنام، وفكّ رموزه؛ لأنّ المنامات والأحلام قد لا تكون واضحةً وجليّةً، وإنّما تحتاج إلى تفسيرٍ وتعبير. فهل من طريقٍ إلى تعبير الرؤيا والمنام؟ والجواب: إنّ الإمكان أمرٌ لا شكّ فيه، وإنّما الكلام هو في صدقيّة التعبير وإصابته، وفي تحديد شروط المعبر، وشروط وضوابط التعبير نفسه، وتحديد الرؤيا القابلة للتعبير والتأويل. وهذا علمٌ قد لا يمتلك معظم الناس مفاتيحه.

## يوسف ومعجزة تأويل الأحاديث

أجل إنَّ بعض الأنبياء ﷺ كان يمتلك مثل هذا العلم. فهذا نبيّ الله يوسف ﷺ قد تميّز بقدرته الاستثنائية على تعبير الرؤيا، ولكّنه لم يكتسب ذلك اكتساباً، وإنّما كان ذلك إلهاماً من الله تعالى، وتعلّماً منه لنبيّه ﷺ. قال تعالى، حاكياً عن لسان يعقوب ﷺ: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٦). والملفت أنّ هذا المعنى - وهو إسناد علم تعبير الرؤيا الذي كان يمتلكه يوسف ﷺ إلى الله وإلهامه - قد جاء في ثلاثة موارد في سورة يوسف، منها: المورد السابق؛ والمورد الثاني قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ٢١)؛ والمورد الثالث ما جاء في ختام السورة: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (يوسف: ١٠١).

إذن فيوسف الصديق ﷺ قد امتلك علم تعبير الرؤيا وتأويلها، ولكن من خلال تعليم الله له ذلك. ولعلّ ذلك قد كان معجزة ليوسف؛ إذ لم نجد له معجزة ظاهرة أخرى غير تعبير الرؤيا. وربما نستوحي من قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ أنّ هذا الأمر يحتاج إلى تعليم إلهي، وأنّه لا يُكسَب بغير ذلك، وإذا ناله أحدٌ بالاكْتساب والتجربة فإنّه قد لا يكون مأموناً من الخطأ والاشتباه، كما سوف نبين لاحقاً.

## ثلاثة منامات ليوسف الصديق ﷺ

وعند التأمل في سورة يوسف نجد أنّ هناك ثلاثة منامات تتّصل بيوسف الصديق شكّلت منعطفاتٍ أساسيةً في حياته ﷺ، وهي:

**الرؤيا الأولى:** وهي رؤيا شخصيّة ليوسف تتّصل به وبمستقبله، حيث رأى في صغره أحد عشر كوكباً والشمس والقمر ساجدين له، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾. وقد أحسّ والده يعقوب ﷺ بأهميّة هذه الرؤيا، ودلالاتها على المكانة العالية التي سيتبوّؤها يوسف، فخاف عليه من حسد إخوته وكيدهم، لذا نصّح ابنه يوسف ﷺ قائلاً: ﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾.

وهذه الرؤيا قد صدقت بعد عشرات السنين، عندما جاء والده يوسف وإخوته إليه، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...﴾ (يوسف: ١٠٠).

**الرؤيا الثانية:** رؤيا صاحبي السجن، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ♦ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُزْزِقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ... يَا صَاحِبِي السِّجْنَ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٣٦ - ٤١). وتعبير رؤيا هذين الشخصين هو الذي مهد لخروج يوسف ﷺ من السجن؛ وذلك لأنه بعد أن رأى الملك منامه المعروف الآتي، وعجز المعبرون عن تأويله، هنا تذكر بعض أعوان الملك - وهو الذي كان سابقاً مع يوسف في السجن - يوسف، وأنه كان قد أول له رؤياه بـ «أنه يسقي ربه خمرًا» بالخروج من السجن والنجاة، فقال للملك: إِنِّي أَعْرِفُ شَخْصًا يَمْتَلِكُ قُدْرَةً عَلَى تَأْوِيلِ رُؤْيَاكَ، وهو يوسف: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾.

**الرؤيا الثالثة:** رؤيا الملك المشار إليها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾. وهذه الرؤيا هي التي حيرت المعبرين، وتاهوا في تفسيرها، ولم يهتدوا إلى تأويلها، فاستقر رأيهم على أنها أضغاث أحلام، قال تعالى: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾. ولكن يوسف ﷺ بما آتاه الله من علم استطاع تأويل رؤيا الملك على النحو التالي: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ♦ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُخْصِفُونَ ♦ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعَصِرُونَ﴾ (يوسف: ٤٧ - ٤٩). وتعبير هذه الرؤيا هو الذي أوصل يوسف الصديق إلى سدة الحكم، وقربه من الملك: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤْتِنِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف: ٥٤).

## حجّة تعبير الرؤيا

هذا في ما يتّصل بالأنبياء وقدرتهم على تعبير الرؤيا. أمّا غيرهم فهل يمتلك أحدٌ معرفة تعبير الرؤيا، فيكون تعبيره مصيباً؟  
أقول: قد يمتلك بعض الناس بصيرةً تؤهّله لمعرفة الكثير من أسرار المنامات، وتزيده التجربة قدرة على تأويله، بيدَ أنّ مشكلة التعبير عند غير المعصوم تكمن في أمرين:

**أولاً:** في أنّ تعبير الرؤيا يعتمد على الحدّس والتخمين. صحيح أنّ الخبرة تلعب دوراً في هذا المجال، ما يسمح بالتعرّف على فكّ رموز المنام، والتعرّف على دلالاته من خلال مقارنات معيّنة ومناسبات خفيّة وإشارات رمزيّة، ولكن مع ذلك فإنّ «التعبير» لا يمتلك حجّة شرعية، فيما لو كان المنام ذا صلة بأمر شرعي؛ لما قلناه من أنّ التعبير لا يفيد اليقين والعلم، وإنما هو محفوف دائماً بالحدّس والتخمين؛ إمّا لأنّ المُعبّر لم يستطع فكّ رموز الرؤيا؛ وإمّا لأنّ صاحب الرؤيا لم يروها لنا بشكلٍ دقيق؛ إذ غالباً ما تغيب بعض تفاصيل المنام عن أذهاننا، ومع ظنّيّة التعبير فمن الطبيعي أن لا يكون التعبير حجّة، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. ولذا فكما أنّ المنام ليس حجّةً شرعاً فكذلك تعبيره، ومن هنا يُفترض بالشخص المُعبّر أن لا يجزم في تعبيره وتأويله للمنام. أما قضية يوسف فكانت قضية علمٍ علّمه الله إيّاه، ومن يعلمه الله فلن يخطئ، بل سوف يصيب الواقع، فهل هناك أشخاص كيوסף يستطيعون أن يزعموا أنهم يمتلكون علم تعبير الرؤيا، وتحديد الصادق من أضغاث الأحلام؟ ليس هناك سوى الأنبياء والمعصومين عليهم السلام يمكن أن يدّعوا ذلك، هذا مع العلم بأنّ هذا العلم ليس شرطاً في النبوة، كما أنّ علم الفلك والكيمياء ليس شرطاً فيها.

**ثانياً:** والمشكلة الأخرى التي نواجهها في تعبير الرؤيا، والتي تحول دون أخذ التعبير أخذ المسلّمات، هي - بالإضافة إلى ظنّيّة التعبير والتأويل - عدم القدرة على الفصل بين ما هو من مصاديق الرؤيا الصادقة وبين ما كان من أضغاث الأحلام أو ما كان من وساوس الشيطان، فهذا أمرٌ قد لا يستطيع المُعبّر - إلّا إذا كان معصوماً - أن يبيّن فيه ويميّز بين هذه الأصناف. وفي بعض الروايات أنّ رجلاً قصّ رؤيا على الإمام الرضا عليه السلام، فقال له عليه السلام: «إنّ صدقت رؤياك يخرج رجلٌ...»<sup>(١٩)</sup>، وقوله: «إنّ صدقت

رؤياك» يُراد به إذا لم تكن من أضغاث الأحلام. ولأجل ما قلناه من ظنيّة تفسير الأحلام، وعدم قدرة أحبر - غالباً - على التمييز بين الصادق والكاذب، فلا يجوز للمعبر أن يجزم في تأويله وتفسيره للمنامات. وربما لأجل ذلك أيضاً لم نجد تخصصاً إسلامياً في المعاهد الدينية باسم تعبير الرؤيا، كما لدينا تخصص في تفسير القرآن أو الفقه أو العقائد أو ما إلى ذلك.

### تعبير الرؤيا في الروايات

وقد يقال: إنه يمكننا التعرف على قواعد تفسير الرؤيا وتعبيرها من خلال ما جاء في الروايات، معطوفة على ما ورد في القرآن الكريم في قصة يوسف. فالروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في تعبير الرؤيا تصلح لإثبات شرعية التعبير، وتعطي منهجاً عاماً، وترسم خطأ لعملية التعبير، وتحدد ضوابطه وشروطه.

وتعليقاً على ذلك نقول: **أولاً:** إن هذه الروايات لا بد أن تخضع للمنهج العلمي في قبول الخبر، أي لا بد أن يتم بادئ ذي بدء التوثق من أسانيدها، ولا مجال للتسامح في أدلة السنن؛ لعدم تمامية القاعدة في نفسها، فضلاً عن أن مضمون الرؤيا قد تتصل ببعض القضايا العقدية والشرعية، مما لا يمكن التساهل بشأنه، حتى عند القائلين بقاعدة التسامح.

وإنّ واحداً من معايير تقييم صحّة الروايات في هذا المقام هي ملاحظة انطباقها على الواقع، فإذا كانت الرواية مخالفة للواقع فهذا دليلٌ عدم صدقها. فكما قلنا سابقاً: إنّ الميزان في تمييز الرؤيا الصادقة من الكاذبة إنّما هو انطباقها على الواقع كذلك نقول هنا إزاء الروايات الواردة في تعبير الرؤيا.

**ثانياً:** إنّ من الضروري أن يُصار إلى فرز الروايات الواردة في تفسير الرؤيا وتعبيرها؛ لأنّها على أصناف:

**الأول:** روايات تتحدّث عن رؤيا النبي ﷺ أو الإمام علي عليه السلام لأمرٍ من الأمور أو لشيء معين. وهذا الصنف من الروايات لا يجدي نفعاً في مقام التعرف على قواعد تعبير الرؤيا؛ والوجه في ذلك أننا قد عرفنا أنّ رؤيا النبي هي وحيٌ إلهي، فلا تقاس برؤيا غيره، كما في رؤياه ﷺ أنّ بعض بني أمية يصعدون على منبره، ويضللون الناس

ويردّونهم القهقري. وقد رُوي النبي ﷺ حزينا، فلما سُئل عن سبب حزنه حكى لهم قصة المنام، وقيل: إنه إثر ذلك نزل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ (الإسراء: ٦) (٢٠).

**الثاني:** هو روايات واردة في بيان حقيقة المنام (٢١)، أو بيان أقسامه وأنواعه (٢٢)، أو بيان صفات المعبر للرؤيا (٢٣)، أو بيان علامات الرؤيا الصادقة (٢٤) وفرقها عن الكاذبة. وهذا الصنف من الروايات مهم، ويمكن أن يُستلهم منه بعض ضوابط تعبير الرؤيا، إلا أن الأخذ بهذه الروايات منوطٌ بصحتها سنداً أيضاً.

**الثالث:** هو الروايات الواردة في تعبير بعض الرؤى من قبل النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، من قبيل: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام بسندٍ لا بأس به: «مَنْ رَأَى أَنَّهُ فِي الْحَرَمِ وَكَانَ خَائِفاً أَمِيناً» (٢٥). ونحو ذلك ما ورد في أن أم الفضل رأت أن قطعة من جسد رسول الله ﷺ في حجرها، فجاءت إليه ﷺ فزعة، وقصّت عليه الرؤيا، فقال: لا تجزعي، «تلد فاطمة غلاماً يكون في حجرك» (٢٦)، على اعتبار أن الولد بضعة من أبيه، وأولاد فاطمة هم أولاد محمد ﷺ. وهذا الصنف من الروايات علينا التثبت من صحة أسانيده أيضاً، كما أن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخبار قد تكون خاصة في موردتها؛ لخصوصية الرائي والمرئي وزمان الرؤية، مما لا يتوفر في رؤيا أخرى، الأمر الذي يمنع من الاطراد دائماً.

على أن ثمة أمراً آخر لا بد أن يؤخذ بعين الاعتبار، وهو أن الإمام عليه السلام قد يفسر الرؤيا بنحو تفاؤلي؛ لأنه لا يريد إقلاق الرائي وإرباك حياته، كما ورد في الخبر عن أبي الحسن عليه السلام يقول: «الرؤيا على ما تعبر، فقلتُ له: إن بعض أصحابنا روى أن رؤيا الملك كانت أضغاث أحلام، فقال أبو الحسن عليه السلام: إن امرأة رأت على عهد رسول الله ﷺ أن جذع بيتها قد انكسر، فأنت رسول الله ﷺ فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها النبي ﷺ: يقدم زوجك، ويأتي وهو صالح. وقد كان زوجها غائباً، فقدم كما قال النبي ﷺ، ثم غاب عنها زوجها ثانية غيبة أخرى، فرأت في المنام كأن جذع بيتها انكسر، فأنت النبي ﷺ، فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها: يقدم زوجك ويأتي صالحاً، فقدم على ما قال، ثم غاب زوجها ثالثة، فرأت في منامها أن جذع بيتها قد انكسر، فلقيت رجلاً أعسر، فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها الرجل السوء: يموت زوجك، فبلغ

النبي ﷺ فقال: «ألا كان عبّر لها خيراً»<sup>(٢٧)</sup>.

وهل أن هذا المنحى التفاضلي في تفسير الرؤى منطلق من أن الرؤيا هي على ما تفسّر، كما جاء في صدر الرواية<sup>(٢٨)</sup>، أو لأن تفسيرها يقلق الإنسان ويدخل عليه الغم؟

### كتب تفسير الأحلام

وأما الكتب المتداولة في تفسير الأحلام، كتفسير ابن سيرين أو غيره من الكتب الرائجة، فهي كتب تعتمد - كما قلنا - على الحدس والتخمين، ولذا فهي لا تمثل حجة شرعية، ولا يمكننا الركون إليها في ذلك. يقول العلامة المجلسي، بعد أن ينقل نماذج متعددة من تعبير الرؤى وتأويل المنامات: «انتهى ما أخرجناه من كتبهم المعتمدة عندهم، ولا يعتمد على أكثرها؛ لابتنائها على مناسبات خفية وأوهام رديّة. والأخبار التي رووها أكثرها غير ثابتة، وقد جرت التجربة في كثير منها على خلاف ما ذكروه... ثم إنها تختلف كثيراً باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان. ولذا كان هذا العلم من معجزات الأنبياء والأولياء<sup>عليه السلام</sup>، وليس لغيرهم من ذلك إلا حظ يسير، لا يسمن ولا يغني من جوع»<sup>(٢٩)</sup>.

## الهوامش

- (١) عن موقع الإبداع الإلكتروني.
- (٢) بحار الأنوار ٥٨: ١٩١.
- (٣) الفرق بين الرؤيا والرؤية أنّ الرؤيا هي ما يراه الإنسان في النوم، وأما الرؤية فهي ما يراه في اليقظة.
- (٤) جاء في كتاب التبصرة، لابن بابويه. (انظر: بحار الأنوار ٥٨: ١٩١)؛ وورد في صحيح البخاري ٧: ٢٥.
- (٥) الصدوق، الأمالي: ١٢٠.
- (٦) صحيح البخاري ٨: ٦٩.
- (٧) أجل، يحكى أنّه كانت للأحلام في الحضارات القديمة أهميّة خاصّة في ممارسة الطبّ، فقد كان هناك كهنة مختصّون بالأحلام. وكان المرضى يزورون هؤلاء الكهنة والعرافين؛ طلباً للشفاء. كان الرجل المريض يدخل معبد أبولو أو معبد إسكولابيوس؛ ليؤدّي عدة طقوس هناك، وليتطهّر عن طريق التدليك والبخور، وليستلقي، وهو في حالةٍ من النشوة، على جلد كبش ذبح قرباناً للآلهة، ثمّ يغلبه النعاس بعدئذٍ، ويحلم بالعلاجات التي تشفي من مرضه، ثمّ يكشف عن هذه العلاجات للرجل؛ إما في صورتها الطبيعية؛ وإما في رموز وصور يتولّى الكهنة بعد ذلك تفسيرها وفكّ طلاسمها. (انظر: سلسلة عالم المعرفة، أسرار النوم، تأليف: ألكسندر بوربلي، ترجمة: أحمد عبد العزيز سلامة، الكويت، ١٩٩٢م).
- (٨) ذكره في الحقّ المبين: ٨٣.
- (٩) الكافي ٣: ٤٨٢.
- (١٠) الملحة الحسينية ٣: ٢٤١.
- (١١) الكافي ٧: ٤١٤.
- (١٢) الكافي ٨: ٩١.
- (١٣) سنن ابن ماجه ٢: ١٢٨٥.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) على سبيل المثال: رؤيا الحر العاملي عندما كان مريضاً في مشغرة، وهو طفلٌ صغير. (انظر: الحر العاملي، موسوعة الحديث والفقه والأدب).
- (١٦) الشيخ الطوسي، الأمالي: ٣٣٨.
- (١٧) مسند أحمد بن حنبل ١: ٦٢٠.
- (١٨) رسائل الشريف المرتضى ٢: ١٣.
- (١٩) بحار الأنوار ٦١: ١٦٠.
- (٢٠) انظر الروايات حول ذلك في البحار ١٦: ١٦٨ - ١٦٩.
- (٢١) راجع: بحار الأنوار ١٦: ١٥٨، فقد روى الصدوق، في المجالس، بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سألت رسول الله ﷺ عن الرجل ينام فيرى الرؤيا، فربما كانت حقاً وربما كانت باطلاً؟ فقال



رسول الله ﷺ: «يا عليّ، ما من عبدٍ ينام إلا عرج بروحه إلى ربّ العالمين، فما رأى عند ربّ العالمين فهو حقّ، ثم إذا أمر الله العزيز الجبار برّد روحه إلى جسده فصارت الروح بين السماء والأرض فما رآته فهو أضغاث أحلام» (الأمالي: ٢٠٩).

(٢٢) من قبيل: ما مرّ عن الصادق عليه السلام: «الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن؛ وتحذير من الشيطان؛ وأضغاث أحلام».

(٢٣) من قبيل: ما روي عن رسول الله ﷺ: «الرؤيا لا تقصّ إلا على مؤمنٍ خلا من الحسد والبغي».

(٢٤) من قبيل: ما رواه في روضة الكافي، عن الصادق عليه السلام: «...أما الكاذبة المختلقة فإنّ الرجل يراها من أوّل ليله... وأما الصادقة إذا رآها بعد الثلثين من الليل، مع حلول الملائكة، وذلك قبل السحر، فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله، إلا أن يكون جُبّاً، أو يكون على غير طهر، أو لم يكن يذكر الله عزّ وجلّ حقيقة ذكره...» (الكافي ٨: ٩١).

(٢٥) بحار الأنوار ٦١: ١٥٩.

(٢٦) الطبراني، المعجم الكبير ٢٥: ٢٧.

(٢٧) بحار الأنوار ٦١: ١٦٤.

(٢٨) ونحوها رواية أخرى في البحار، نقلاً عن الكافي ٦١: ١٧٣، ح ٢٢.

(٢٩) بحار الأنوار ٥٨: ٢٣٣.

## مقدمة في فقه البيئة والمحيط

د. محسن عميق(\*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

### خلاصة

بات موضوع البيئة والحفاظ على المحيط هاجساً ملحاً وتحدياً خطيراً أمام البشرية، ومن مواضيع الساعة التي تفرض البحث والتحقيق حولها ضمن عدّة مجالات، يعدّ البحث الفقهي مجالاً مهماً فيها بامتياز. فالفقه موضع التشريعات والقوانين التي تحتاجها الحياة الفردية والاجتماعية، لذا فالكشف عن المساحة الفقهية المتاحة للموضوع في مصادر استنباط الفقه، أعمّ من القرآن والسنة والعقل والإجماع، بالإضافة إلى كونه قضية معيارية، يستوعب قسماً كبيراً من النواهي والأوامر التي من شأنها الحدّ من استنزاف البيئة، وتدمير المحيط البشري. للتعرف على ما يتيح الفقه الإسلامي من ظرفيّة تشريعيّة للحفاظ على البيئة والمحيط ضمن ما يجب وما يصحّ، وما لا يجب وما لا يصحّ، لا بدّ من تتبّعه ضمن مجالات ثلاثة:

**الأولى:** مسؤولية المجتمع.

**الثانية:** مسؤولية الحاكم الشرعي.

**الثالثة:** الأحكام الفقهية العامّة والخاصة.

و تكمن أهميّة كلّ واحد من هذه المجالات في كونه أداة ووسيلة للحفاظ على

البيئة، والابتعاد عن إفسادها وإتلافها.

---

(\*) باحث في مجال العلوم الشرعيّة.

## مقدمة

لا شكَّ في أن بقاء النوع يستدعي الحفاظ على البيئة والمحيط الطبيعي وسلامة مقوماتها ومصادرها؛ باعتبارها ظرف بقائه واستمراره العضوي، وأساساً إلزامياً لاستمرار حياة بشرية سليمة آمنة.

قد يلاحظ عدم وجود تعريف خاص للبيئة ضمن المؤتمرات والاتفاقيات والمعاهدات الدولية، لكنَّ إجمالاً يمكن القول: إن البيئة تطلق لتشمل جميع الجوانب والعوامل المادية، الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، والجمالية، ويدخل ضمنها كل المصادر والممتلكات، بحيث إن الرغبة الدائمة في إنمائها وزيادة ريعها وأرباحها يترك أثراً كبيراً على حياة البشر.

وغير خفي أن أعظم انتكاسة عرفتھا البيئة والمحيط كانت في المئة الأخيرة، حيث شهدت تسابق وتنافس البشر نحو الرفاه المادي والتوسع الاقتصادي، الذي فرضه التطور الصناعي، مما أدّى إلى إتلاف واستنزاف مقومات البيئة، وتدمير مساحة كبيرة من المجال الطبيعي، وما نجم عنه من أضرار جسيمة، أفاق معها البشر ليجدوا أنفسهم مهدّدين بالعديد من الأمراض والآفات، التي تهدّد بقاء النوع، وتندر بقرب وقوع كارثة طبيعية، وهو الأمر الذي يستدعي هبةً فاعلة وتحركاً سريعاً لمعالجتها، وتدارك ما يمكن تداركه منها. وهذا كان داعياً لانعقاد العديد من اللقاءات والمؤتمرات الدولية الخاصة بالبيئة والمحيط.

اليوم تعمل العديد من الدول على حصول التنمية والتوسعة الاقتصادية المستدامة ضمن الحاجات الكفائية للجيل الحالي، ومن دون المساس بالإضرار باحتياجات الأجيال القادمة، والتعدّي على حقوقها في البقاء والاستمرار.

إن الاستمرار في التوسعة الشاملة والمستديمة يستلزم إجراء تعديلات على صعيد السياسات الكلية، وفي السياسة الاقتصادية، وعلى مستوى الجانب العلمي والفكري، من خلال سنّ تشريعات وقوانين تضمن الحفاظ على البيئة والمحيط، والرفع من مستوى الوعي البيئي، من خلال دمجها ضمن البرامج التعليمية والتربوية. ولا يخفى ما للأوامر والنواهي الدينية والفقهية من مكانة في تغيير سلوك ووعي الإنسان المسلم؛ لارتباطها بكيئونه العقائدية وهويته الدينية، لذا لا بُدَّ من إيجاد

تفاعل موضوعي بين موضوع البيئة والمحيط وبين التشريعات الفقهية، وذلك بالاستفادة من مجموعة من الآيات القرآنية وروايات المعصومين عليهم السلام.

لكشف المساحة التي يتيحها الفقه الإسلامي لمسألة الحفاظ على البيئة والمحيط هناك ثلاثة مجالات مختلفة يمكن الاستناد إليها: الأول: مسؤولية المجتمع، الثاني: مسؤولية الحاكم، الثالث: القواعد والأصول العامة والخاصة، ومن خلالها سوف يتبين المنهج والأسلوب الفقهي في تعامله مع البيئة والمحيط.

### أ- مسؤولية المجتمع في الحفاظ على البيئة

نستطيع القول: إن النظام الإسلامي يقوم على أسلوب المراقبة والرعاية بين الأفراد بعضهم بعضاً، وهو ما يصطلح عليه بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبدون شك فإن المحافظة على البيئة وحراستها تدخل ضمن شؤون الحياة الاجتماعية، وبذلك تكون مشمولة بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستدل عليها بنفس أدلته:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

﴿حُذِرَ الْعَفْوَ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩).

ذهب العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أن «العرف» المراد في الآية بمعنى السنة الحسنة والسلوك المرغوب الذي يتفق عليه عقلاء المجتمع. وقد وضعت الآيتان لفظ «العرف» (المعروف) في مقابل السلوك المنكر والعمل الذي يستهجنه العقلاء، وهو ما يصطلح عليه بـ «المنكر»<sup>(١)</sup>.

وبالجملة فكل ما هو مرغوب ومستحسن عند العقل والشرع يصطلح عليه بـ «العرف»، حيث يصبح على أفراد المجتمع التمسك والعمل بما هو مستحسن ومرغوب، ودعوة الآخرين للابتعاد عن المنكر وتجنبه.

والملاحظ أن الأمر القرآني في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (الأعراف: ١٩٩)، وفي سائر الآيات والأحاديث التي تنطوي تحت هذا العنوان، يؤكد على أن القيام بالعمل الصالح والحسن لا يجزي، بل لا بد من دعوة الآخرين إليه، وحثهم على العمل

## ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

به، وبهذا تتسع دائرة العمل الصالح والمرغوب، ليصبح عاماً يشمل جميع أفراد المجتمع.

وإذا كان الفرد يمارس فعاليته وسلوكياته من دون أن يكون مسلحاً بالإيمان والعلم، ولا يملك مزاجاً يتأثر بإرشادات وتعاليم ذوي المسؤوليات، فإنه يكون فريسة سهلة للانحراف والانجرار نحو الفساد والإفساد. وهذا الإفساد تتوسع دائرته ليشمل المحيط العام والبيئة، وبالتالي يجعل مجال الحياة البشري أمام العديد من المضلات والأزمات التي تستنزف الكثير من مقوماته الوجودية. من هنا فدعوة الناس إلى ممارسة السلوك الصحيح والمنصف تجاه المحيط والبيئة تحت «عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في حقيقة الأمر دعوة ذات طابع وماهية بيئية، وهو ما يعني جعل مسألة البيئة ضمن الوظائف والتكاليف الشرعية للفرد والمجتمع، وفي نفس مستوى تكاليفه تجاه نفسه وجسمه.

إن التعاليم الدينية في الإسلام تعتبر الوقوف في وجه الفساد عنصراً مقوماً لبقاء الدين وحفظ النوع، لذا فالقرآن يحمل عقلاء الأقوام السابقة مسؤولية انهيار ودمار أقوامهم؛ لعدم تصديهم ومحاربتهم لفساد مجتمعاتهم: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (هود: ١١٦).

ولا بد من التذكير أن الفساد المراد هنا ليس هو الفساد التكويني، والأمور التكوينية التي قد تتعرض للفساد مع انسياب الزمان، فالإنسان غير معني بهذا النوع من الفساد، وإنما المراد الفساد التشريعي، أي الفساد الذي ينتج عن فعل البشر، ويكون نتيجة لأعماله وسلوكه. ولعل أبرز مصداق لهذا الفساد تعامل الأفراد مع الطبيعة، حين يصيرونها ملكاً خاصاً يتصرفون فيها وفق ما تتطلبه رغباتهم في الربح والخسارة، وهو تصرف هدام ومبيد للطبيعة، ومتجاوز لكل القوانين التي تحكم الطبيعة. وبطبيعة الحال فالحديث عن محاربة الفساد يعني ضمناً الحديث عن الآليات المناسبة، والتي تتلاءم والسطح البيئي للفساد.

إذن لا بد من ربط قضية الحفاظ على البيئة وحماية المحيط الطبيعي بالأصل الشرعي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ لحمايتها من الاستنزاف والانقراض،

وتعزيز الوعي البيئي الفردي والعام في أن الحفاظ على البيئة حفاظاً على السلامة الفردية والعامة، وتلقيه كواحد من أهم مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذا لا بد من دراسة موضوع البيئة والإحاطة بجوانبه. ودور الفقهاء تجاه هذا يكمن في تفقيه الناس ضمن خصوصيات كل جوانبه.

ويعد الأصل الخامس من القانون الأساسي في قانون الجمهورية الإسلامية الإيرانية أكثر المراسيم القانونية في هذا المجال، حيث جاء فيه: إن حفظ المحيط والبيئة، التي تعدّ ظرف حياة هذا الجيل والأجيال القادمة، ومحلّ نموه واستمراره، مسؤولية عامة، لذا فإن الفعاليات الاقتصادية وما شاكلها، والتي من شأنها أن تؤدي إلى إحداث فساد غير قابل للاستدراك في البيئة والمحيط الاجتماعي، ممنوعة ومحظورة.

#### ب - مسؤولية الحكومة الإسلامية في حفظ البيئة وسلامة المحيط

لقد سخر الله الطبيعة للإنسان، ومكّنه من الاستفادة منها والتمتع بها. وقد جاءت الآيات في هذا المضمون صريحة وواضحة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

وحيث إن الأرض وما يوجد عليها يشكل المحيط والبيئة التي يعيش فيها الإنسان، ويحيا عليها، وهي قسم من النعم التي تهّم النوع، من دون استثناء، فإن أيّ مسّ سلبيّ بها يعني تعريض الحياة للخطر، وعلى الحاكم إيجاد القوانين اللازمة لحفظ البيئة وضمان إجرائها. وهذا الفعل من الأحكام في حفظ البيئة وضمان سلامتها إنما هو تقليدٌ للأسلوب الحكومي للنبي الأكرم ﷺ، وكذا الإمام عليّ عليه السلام، وهو في واقع الأمر العهد الإلهي الذي كلف فيه الحكام بالابتعاد عن الفساد في الأرض.

في تتبع سيرة النبي الأكرم ﷺ القولية والفعلية في كيفية حثّه الأمة على الحفاظ على الطبيعة، والابتعاد عن إفسادها، وفي إجرائه لبعض العقوبات عند التخلّف عن هذه الأحكام والتوصيات، دلالات عميقة على أن الحفاظ على البيئة

## ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

والمحيط الاجتماعي تكليفٌ إلهيٌّ وعهدٌ ربّاني<sup>(٢)</sup>. رُوي عن النبيّ الأكرم ﷺ أنه قال: «لا تقطعوا الثمار<sup>(٣)</sup> فيصّب الله عليكم العذاب صبّاً<sup>(٤)</sup>». والظاهر أن النهي في هذا الحديث نهْيٌ حكومي، حيث إن التخلف عنه يستوجب العذاب الإلهي. وكذلك هناك روايات متعدّدة عن الإمام الصادق عليه السلام يبيّن فيها سيرة النبيّ الأكرم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام في تعاملهم مع الطبيعة، حيث كان الإمام عليّ عليه السلام يقلب الأرض بالمجرقة؛ لتخرج نباتها، وكان النبيّ الأكرم ﷺ يرطب علف التمر بماء فمه الشريف ثم يغرسها في الأرض<sup>(٥)</sup>.

ومما ضمّنه الإمام عليّ عليه السلام في رسالته لمالك الأشتر حين ولّاه مصرّاً: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يُدرَك إلا بالعمارة...»<sup>(٦)</sup>.

فالإمام علي كان يرى أن وظيفة الحاكم الشرعي الأولى هي بناء وعمارة الأرض، ولا تقتصر مهمته على ملء خزانة الدولة فقط. وبما أن نظام الحكم في إيران هو حاكمية الولي الفقيه أصبح ضرورياً أخذ التدابير اللازمة لمنع ووقف «الفساد في الأرض».

إن الهدف الأساس للدولة الإسلامية في قطاع المحيط والبيئة هو ضمان الاستمرار والاستفادة العادلة والفاعلة من المصادر الطبيعية. ولهذا كانت فعاليات الدولة والحكومة الإسلامية ضمن أربعة محاور أساسية: التخطيط والبرمجة؛ التشريع؛ الإشراف والمراقبة؛ والملكية العامة. وفق هذا الرباعي الإجرائي جاءت وظائف الحكومة بالشكل التالي:

١. سنّ قوانين المحيط والبيئة وفق الأصول والمقرّرات الشرعية.
٢. تنفيذ القوانين الخاصة بمتابعة المفسدين للمجال الطبيعي؛ لأجل حفظ المصلحة العامة.
٣. إدراج مواضيع البيئة وأخلاقيات البيئة ضمن البرامج التعليمية والتربوية، ونشر الوعي البيئي وفق أسس التعاليم الإسلامية.
٤. استخدام ذوي الكفاءات في الهرم الإداري؛ لقدرتهم على التصدي للمفسدين والمستنزفين للثروات الطبيعية.

٥. الاستفادة من كلّ التقنيات الحديثة في الحفاظ على البيئة، والتي تتوافق والنظام الإسلامي.
٦. الاستفادة من السياسات العامة في الاقتصاد والثقافة؛ لغرض إيجاد تطوّر وتنمية تتناسب والحفاظ على مصادر الطبيعة والمحيط البيئي.
٧. وضع استراتيجية وحلول للانتقال من الوضع الحالي الذي عليه المحيط البيئي إلى الوضع المطلوب.
٨. بذل الجهود لفتح المجال أمام المحقّقين والباحثين وتطوير شبكة المعلومات؛ لغرض الارتقاء الكمّي والنوعي في العلوم الإنسانية، وفي الصناعة، والخدمات الطبيّة، وتطوير القطاع التكنولوجي، بحيث يخدم المجال البيئي وتنميته.

### ج - الأحكام والقواعد الفقهية

في الجملة تكمن مصادر الفقه في: القرآن، السنّة، العقل، والإجماع. وهذه المصادر على اتساع دائرة الاستنباط التي تتيحها للفقهاء فإنها تتيح مجالاً كبيراً للتعامل مع البيئة والحفاظ عليها ضمن الشّرْع والأحكام الدينية. وبشكل عامّ فإن الاستفادة من الفقه في الحفاظ على البيئة والمحيط تكون ضمن قسمين: عامّ، وخاصّ.

#### ١- المقرّرات العامة

يلاحظ وجود مجموعة من الآيات والروايات التي يُستفاد منها في الدعوة للحفاظ على البيئة بشكل عامّ، ضمن دائرة الأحكام الخمسة؛ إما وفق الأحكام التكليفية؛ أو الوضعية:

#### الأوّل: حرمة الفساد في الأرض

نهى القرآن في أكثر من آية عن الفساد في الأرض. ومن جملة الآيات التي تناولت هذه الدعوة العامّة:

- ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ



مُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥).

- ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْفُسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥).

والظاهر من هذه الآيات أن المراد من الفساد والإفساد ليس الفساد التكويني؛ لأن بعضاً من هذا الفساد لا يكون للإنسان فيه مدخلية. كذلك ليس المراد من الفساد هنا الكون والفساد وعالم النشأة، حيث التنازع من أجل البقاء، فهو تنازع تكويني، ومن مقتضيات المادة، حيث يكون الخروج من القوة إلى الفعل مستلزماً للفقدان. بل المراد هو الفساد التشريعي الذي يكون ناتجاً عن فعل البشر، ونتيجة لأفعاله<sup>(٧)</sup>.

كذلك فإن عبارة ﴿وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ في الآيات في مقام بيان بعض مصاديق الفساد، والتي هي عبارة عن استنزاف وإتلاف نوع النبات ونسل الموجودات المختلفة، من حيوان ونبات وغابات ومزارع، في مقابل عدم إطلاق نوع البشر. من هنا نستطيع الوصول إلى النتيجة التالية: إن إهلاك أي نوع من الحرت والنسل، أعم من الحيوان والنبات، قسم من مصاديق الفساد في هذه الآيات، وبالتالي يجري عليها الحكم بالحرمة الفقهية؛ لأن فصل الآية بين أن الله لا يحب هذا الفساد ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ والحكم هنا واضح وسهل البيان. والنتيجة التي نصل إليها أن الفساد في الأرض مطلقاً حرام.

وبالجملة بما أن الأرض وما فيها تشكّل المحيط والبيئة العامة التي يعيش فيها الإنسان، ومن ضمن النعم المسخرة لكافة البشر، والعمل على فقدانها وتدميرها يجعل كلّ المجتمع في معرضية الخطر والفناء، فإن الحاكم من موقع مسؤوليته الحكومية مكلف بحفظ البيئة والمحيط الاجتماعي العام، من خلال التمهيد للقوانين اللازمة، والسهر على إجرائها وفق المعايير الصحيحة.

## الثاني: لزوم حفظ التوازن والتعادل في الطبيعة

يستنتج هذا من خلال بعض الآيات، نظير: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣).

﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ♦ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ♦ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ١٩ - ٢١).

من خلال الآيتين يتبين أن إرادة الله سبحانه وتعالى في حفظ التوازن والتناسق في نظام عالم الخلقة، وإرادته من البشر أن يحترموا التوازن في الطبيعة، وأن يجتنبوا أي ممارسة من شأنها أن تفقد الطبيعة توازنها وتناسقها، وعالم الخلقة ترتيبه ونظمه. وحيث إن إرادة الله التكوينية تتناسق وتتسجم وإرادته التشريعية نستتبط أن أي سلوك يؤدي إلى خلل في الطبيعة يعني في حقيقة الأمر إحداث عدم الانسجام والتوافق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، وبالتالي يدخل كل مصاديق عدم التناسق وعدم التوازن ضمن مساحة الحكم بالكراهة والحرمة.

### الثالث: قاعدة لا ضرر

رغم تعدد الأبحاث حول قاعدة «لا ضرر»، واتساع رقعة احتمالات استعمالها، فإنها تتفق جميعاً على عدم مشروعية الضرر والإضرار في الإسلام. وبما أن القاعدة تتسع لتشمل مجال الحفاظ على البيئة، والامتناع عن إفسادها وإهلاكها، فإن هذا يفتح المجال لإيجاد مبانٍ وأسس فقهية لتشريع مجموعة من الأحكام تخص البيئة، وتنفيذها ضمن المجال التشريعي. ولهذا فإن أي عمل يسبب تغييراً في المحيط البشري وفي الطبيعة، يكون موجباً للمسئول بحقوق الآخرين، والإضرار بهم، ممنوع شرعاً وغير جائز. وهناك العديد من أمور البيئة والمحيط نستطيع معالجتها ضمن قاعدة «لا ضرر»، مثل:

- رمي النفايات، وبالأخص تلك التي لا تتحلل مع مرور الوقت.
- الاستغلال غير المشروع للغابات والمياه وما شاكلها من الأمور، التي تسبب مشكلات كبيرة في المحيط الطبيعي والبيئي، وتؤثر عليه سلباً.
- استغلال الشوارع وأماكن المارة من قبل الباعة المتجولين وأصحاب محلات البيع والشراء، مما يضيق على المارة، ويسلبهم الأمن.
- استعمال وسائل النقل المختلفة غير مجهزة بالمصابيح، وتتبعث منها الغازات

والدخان، والاستفادة من المصانع والمعامل الفاقدة لمعايير الصحة. إحداهن الضجة والضوضاء نتيجة استعمال مكبرات الصوت في مجالس الأفراح والأعراس، ومختلف المناسبات الاجتماعية والدينية، واستفادة وسائل النقل من الزماعات والصفارات وغيرها، مما يوجد تلوثاً صوتياً، ويفقد الحواس توازنها<sup>(٨)</sup>.

#### الرابع: قاعدة العدالة

العدالة ناموسٌ إلهي ومحور نظام الخلق في عالمي التكوين والتشريع. وهناك عدة آيات قرآنية توضح هذا المعنى، وتكشف حقيقته.

قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ♦ أَنْ لَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ♦ وَأَقِيمُوا الزُّلْزُلَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَحْسَبُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧-٩)، وقال النبي الأكرم ﷺ في ذيل هذه الآية: «بالعدل قامت السماوات والأرض»<sup>(٩)</sup>.

والعدل في عالم الوجود بمعنى وضع الشيء في مكانه المناسب له، أما العدالة فتعني أن يعطى كل موجود ما يستحق من الحق «إعطاء كل ذي حق حقه». وهذا ركن ركين في عالم الوجود. ولحفظ هذا الركن أمر الله سبحانه وتعالى عباده بممارسة العدالة وإقامة العدل في الأرض.

ومن عدالته سبحانه أرسل الرسل والأنبياء ليبيّنوا للناس كيفية ممارسة العدالة. ومقتضى العدالة أن لا يتصرف الإنسان في محيطه وكأنه ملك له وحده، بل يضع نصب عينيه أن المحيط هبة ربّانية مشتركة بين جميع أفراد النوع، فيأخذ حقه منه وفق ضوابط ومعايير تضمن حقوق الآخرين وتحفظها. وهنا نذكر مجموعة من النقاط:

١. وفق الآيات والروايات على الفرد أن يراعي العدالة والإنصاف في تصرفاته وسلوكياته. وللوصول إلى قمة العدالة والإنصاف في استفادته من الطبيعة التي وهبها الله للبشر، وسخرها له، يكون معياره في ذلك أن يكون كما يريد من الآخرين أن يكونوا معه، أو بلغة الحديث الشريف: أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه.

٢. كما أن أحكام الدين لا تنحصر في الجيل الحاضر، بل تشمل حتى الأجيال التي لم تخرج بالفعل إلى عرصة الوجود. كذلك يجب أن يكون سلوك البشر

وتصرفاته مع الطبيعة، يعني بالإضافة إلى ممارسة الإنصاف والعدالة مع جيله لا بُدَّ أن يكون سلوكه مع الأجيال القادمة كذلك. لذا فإن أيَّ استعمال لمواهب الطبيعة بما يكون سبباً في تدميرها وهدرها، أو تلويث البيئة بما يكون عائقاً أمام العيش الصحي والسليم للأجيال القادمة، يكون فعلاً وسلوكاً بعيداً عن العدالة والإنصاف، ويكون من وجهة الدين غير جائز، ويلزم صاحبه بالغرم والضمان.

#### الخامس: قاعدة «مَنْ لَهُ الْغَنَمُ»

من القواعد التي يُستفاد منها في باب الرِّهْن قاعدة «مَنْ لَهُ الْغَنَمُ فَلَهُ الْغَرَمُ». كما يدلُّ<sup>(١٠)</sup> عليها الحديث النبوي الشريف: «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ»<sup>(١١)</sup>، ومفاد القاعدة أن مَنْ يَنَالُ فائدتَهُ يتحمَّلُ ضرره وخسارته.

ووفقاً لهذا الأصل فإنَّ كلَّ فردٍ مارس فعالية يستفيد منها عليه أن يتحمَّلَ خساراتها والأضرار الناتجة عنها. لذا فإن أصحاب المنشآت الصناعية والمعامل، والذين يستفيدون من المصادر الطبيعية لمنتجاتهم ومحصولاتهم، يشملهم الحكم بالضمان والغرم الشرعي. فهم كما يستفيدون ويجنون أرباحاً من استعمالهم للطبيعة مكلفون بتحمُّل الأضرار وضمان الخسارات. ولضمان الخسارات يجب على الحكومات وضع قوانين لذلك، وأحكاماً جنائية تجرم الخسارات والأضرار المسببة. كذلك تتحدّد مسؤولية الفقهاء في بيان حكم الضمان لهؤلاء الأفراد، وتفسيره لهم.

#### السادس: تضاييف الحقِّ والواجب

المراد بالحقِّ هنا الحقُّ الواقع مقابل الواجب. الحقُّ ما يكون في صالح الفرد، ويتوجَّب على الآخرين؛ والواجب ما في عهدة الفرد، ويتوجَّب عليه تجاه الآخرين. الحقُّ مطلوب للمستحقِّ، والواجب تكليفٌ على المكلف.

لقد تنوَّعت تحقيقات العلماء المسلمين في موضوع الحقِّ والواجب، حتَّى خصَّصوا له أبحاثاً مستقلة. فقد كتب فيه العلامة في قواعد (كتاب النكاح)، والمحقِّق القمِّي في جامع الشتات (كتاب الطلاق)، وصاحب الجواهر ضمن كتاب النكاح، والشيخ الأنصاري في كتاب البيع، وكذلك الشيخ هادي الطهراني (١٢٥٣ -

## ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

١٣٢١هـ)، السيد محمد آل بحر العلوم (١٢٦١ - ١٣٢٦هـ)، مير محمد تقی مدرس  
الاصفهانى (١٢٧٦ - ١٣٣٣هـ)، وخصّص له الشيخ محمد حسين الغروي  
الاصفهانى (١٣٦١هـ) رسالةً مستقلة<sup>(١٢)</sup>.

ويكاد يشبه الحقّ والواجب وجهيّ القطعة النقدية، كلما رأيت منها وجهاً  
استحضرتَ الوجه الآخر، حيث كلّما أردت تعريف الحقوق الفقهية ألزمت بتبين  
الواجب إلى جانبها. وبعبارة أكثر دقة: ذكر الحقّ بدون فرض الواجب مردودٌ، ووجود  
الواجب بدون استحضار الحقّ غير قابل للتصور.

بالاستناد إلى هذا الأصل الديني فإن الله سبحانه وتعالى قد سخر الطبيعة  
والمحيط والبيئة للإنسان، ووهبها له يتصرّف فيها ويستفيد منها، وهذا العطاء الرياني  
هبةٌ لجميع الإنسانية في كلّ الأمكنة والأزمنة. وقد ذكر الله تعالى هذا الأصل ضمن  
المسلّمات القرآنية:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩).

﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ﴾ (الرحمن: ١٠).

طبق هذه الآية فإن الأرض والمحيط البيئي حقٌّ مشترك لجميع النوع البشري،  
والكلّ يملك - تكويناً وتشريعاً - حقّ الاستفادة منه، لكنّ الاستفادة من الطبيعة  
والمحيط البيئي؛ باعتبارها حقّاً مشتركاً بين جميع البشر، يجب أن يتمّ بحيث يحفظ  
حقّ الأجيال الحاضرة والقادمة.

وكما ذكر القرآن الكريم حقّ البشر في الطبيعة والمحيط البيئي، ونصّ عليه  
في العديد من الآيات، كذلك نصّ إلى جانبها على واجباته تجاه هذه الطبيعة والمحيط  
البيئي، وحملّه مسؤولية تعمير الأرض وتتميتها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ  
وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

ووفق هذه الآية الشريفة فإنّ تعمير الأرض وتتميتها جزءٌ من الواجبات الملقاة  
على عاتق البشر، وكلّ سلوك أو عمل يتنافى والعمران والتنمية يعدّ ممنوعاً شرعاً.  
وبحقّ فإن الآية تستدعي الانتباه بشكلٍ جادٍ لحجم هذه المسؤولية الملقاة على عاتق  
الإنسان. فالإنسان بالنتيجة هو المسؤول عن الطبيعة في تتميتها وحفظها وعمران الأرض  
وبنائها<sup>(١٣)</sup>.

هذا عن منطوق الآية. أما مفهومها فهو كامنٌ في أن إفساد البيئة وهدرها مخالف للعمران والبناء والتنمية، وعليه من الضروريّ تجنبه والابتعاد عنه تماماً كما أتى النهي عن الفساد والإفساد صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥).

وبناءً على ذلك مع وجود حقّ الإنسان في الاستفادة من المحيط البيئي لا بدّ أن يحترم حقّ الآخرين فيه، حتّى لا يكون قد استعمل حقه في التعدي على حقوق الآخرين في البيئة السليمة والمحيط الصحي. وهو ما بيّنه المرشد الأعلى للجمهورية الإيرانية حيث قال: «إن تخريب وإفساد المحيط البيئي دليلٌ على عدم المساواة الاجتماعية، والاستعمال الخاطئ للموارد الطبيعية، وأحد عوامل سحق وتضييع حقوق الناس...»

إن نظرة الإسلام للطبيعة وللبيئة، سواء الحية منها أو الجامدة، نظرة كلها عطف ورحمة وأخلاق معنوية هادية. وإن التعامل مع موارد الطبيعة وعطاءاتها يقوم على أساس مبادئ متينة، عادلة، حكيمة متزنة وثابتة. إن هدف الإسلام السامي أن تستفيد كلّ الأجيال من النعم الإلهية، وأن تكون المجتمعات سالمة، من دون أيّ فجوات أو فواصل، تملك كلّ مقوّمات الرشد والتنمية. وقد سنّ مجموعة التشريعات لحفظ التعداد والتوازن في الاستفادة من مواهب الطبيعة، بدون إفراطٍ، والتقيد بعدم إلحاق الضرر بالغير<sup>(١٤)</sup>.

## ٢- الأحكام الخاصة

هناك مساحةٌ واسعة من الأحكام الخاصة بين عبارات الآيات والروايات يمكننا الاستفادة منها في ما يخصّ الماء والهواء والطبيعة، وتنمية الثروة الحيوانية والنباتية، واستمرارها للأجيال المتعاقبة. ونذكر منها:

### أ- تلويث المحيط البيئي

يكلف الإسلام المجتمع مسؤولية حفظ المحيط والبيئة. نستشفّ هذا من قول

#### ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

الإمام عليّ عليه السلام: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ؛ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنْ الْبَقَاعِ وَالْبَهَائِمِ»<sup>(١٥)</sup>.

بل إنَّ رسول الله ﷺ نهى عن تلويث كلِّ البيئة، حتَّى بيئَةُ الكُفَّارِ والمُشْرِكِينَ: «نهى رسول الله ﷺ أن يلقى السُّمُّ في بلاد المُشْرِكِينَ»<sup>(١٦)</sup>.

وفق هذه المتون الشريفة فإن إفساد وهدر المحيط البيئي الذي يعيش فيه الإنسان وباقي البلاد، أعمّ من أن تكون أراضٍ أو بنايات ومنشآت وثروات حيوانية ونباتية، منهّي عنه بشكل تامّ. وهذا النهي مطلق، اللهمَّ إلا إذا ورد ما ينقله إلى الكراهة. وقد نهى الإسلام بشدّة عن تلويث البيئة، حتَّى أنه عدّ تنجيس البيئة أحد أسباب التلوّث التي يجب على المسلم أن يتّقياها ويتجنّبها تجنّباً للمحارم.

وهناك مجموعة من الروايات التي تنهى عن تلويث المحيط العامّ والأماكن العامّة، نظير: حوالي المساجد وأماكن العبادة، جوانب قنوات المياه والأودية والأنهار وما شاكلها، البساتين وأماكن الخضرة، أطراف المنازل والمسالك، الطرقات، ونهى عن التبول والتغوط في المياه الجارية والراكدة<sup>(١٧)</sup>.

#### ب - الإسراف والتبذير

بشكلٍ عامّ يطلق «الإسراف» ليشمل كل شيء تجاوز حدّه ومقداره، لكن غلب استعماله في خصوص تكاليف ومصاريف الحياة اليومية. والتبذير بمعنى البعثرة والإتلاف بدون وجه الحاجة.

وقد تعدّدت الآيات التي جاء فيها النهي عن الإسراف، والتحذير منه: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام: ١٤١).

وبالإضافة إلى الآيات القرآنية هناك الكثير من الروايات التي تذكّر الإسراف وتحذّر منه:

١- أبان بن تغلب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ...ولكن المال مال الله، يضعه عند الرجل ودائع، وجوّز لهم أن يأكلوا قصداً، ويشربوا قصداً، ويلبسوا قصداً، وينكحوا قصداً، ويركبوا قصداً، ويعودوا بما سوى ذلك على فقراء المؤمنين، ويلمّوا به شعّهم. فمَنْ فعل ذلك كان ما يأكل حلالاً، ويشرب حلالاً، ويركب وينكح

حلالاً، وَمَنْ عَدَا ذَلِكَ كَانَ عَلَيْهِ حَرَاماً<sup>(١٨)</sup>.

وفي حديث أن النبي الأكرم ﷺ بينما هو في طريق له إذا به يرى أحد أصحابه، ويدعى سعد، يتوضأ بالكثير من الماء، فقال له النبي ﷺ: لماذا تسرف يا سعد في الماء؟ فتعجب سعد، وقال: وهل في الماء إسراف؟ فأجابه النبي ﷺ: «نعم، وإن كنت على نهر جارٍ»<sup>(١٩)</sup>.

وفي حديث آخر أنه ﷺ رأى صبية يأكلون نصف الثمرة، ويرمون بالباقي، فقال لهم ﷺ: «سبحان الله إن كنتم استغنيتم فإن الناس لم يستغنوا، أطعموه من يحتاج إليه»<sup>(٢٠)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أدنى الإسراف هراقة فضل الإناء، وابتذال ثوب الصون، وإلقاء النوى»<sup>(٢١)</sup>.

### ج - إلحاق الأذى بالنفس

نهى القرآن عن إلحاق الضرر بالنفس، وتعرضها للأذى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

من الأحكام المهمة في الإسلام حفظ سلامة النفس، والحرص على البدن من أن يتعرض للهلكة والأذى. ويلاحظ أن الإسلام اعتنى بالنفس والبدن في مختلف المناسبات والحالات، بدءاً من الأكل والنوم واللباس إلى التحركات والانفعالات، وذلك من خلال وضعه لمجموعة من الآداب والعادات التي تضمن سلامة جسمه ونموه ورشده، وتمكنه طيلة عمره الاستفادة من مختلف النعم الإلهية، التي لها تأثير على حياته، وكلها مرتبطة بالمحيط السليم والمعافى من كل أنواع التلوث والقذارات.

### د - الحيوانات

حشّر الحيوانات يوم القيامة من الأمور التي أشار إليها القرآن: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨).

وقد كتب الشيخ الطبرسي حول هذه الآية: مراد الآية أن الحيوانات ستحشر



#### ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

يوم القيامة<sup>(٢٢)</sup>، حتى يتم إحقاق الحق لها، وأخذها لها ممن ظلمها، تماماً كما روي عن النبي الأكرم ﷺ: «يقصّ للجَمَاء من القرناء»<sup>(٢٣)</sup>.

وتطلع علينا في الإسلام مجموعة من الأحكام الخاصة بحقوق الحيوانات. فمثلاً: إذا كان استعمال الماء للوضوء أو الغسل سيعرض حيواناً للموت عطشاً يعطى الماء للحيوان بالأولوية، وينتقل المكلف من الوضوء أو الغسل إلى التيمم، فهو مجزئ له في هذه الحالة.

وبطبيعة الحال حقوق الحيوانات في الإسلام لا تقف عند هذا الحد من الرأفة والرحمة، بل تتعداها إلى تعاليم كثيرة، وبالأخص في ما يتعلق بالحيوانات التي ترتبط بالإنسان بشكل مباشر، وتقتضي مصلحته الاستفادة منها. ورد في حديث عن النبي ﷺ أن للدواب ستة حقوق: «للدابة على صاحبها خصال ست: يبدأ بعلفها إذا نزل؛ ويعرض عليها الماء إذا مرّ به؛ ولا يضرب وجهها؛ فإنها تسبح بحمد ربها؛ ولا يقف على ظهرها إلا في سبيل الله عز وجل؛ ولا يحملها فوق طاقتها؛ ولا يكلفها من المشي إلا ما تطيق»<sup>(٢٤)</sup>.

نعم، هذه الحقوق الستة هي لحيوانات الركوب، لكن بالنسبة إلى الحيوانات الأهلية والوحشية فقد ذكرت روايات أئمة أهل البيت عليه السلام عدة حقوق وأساليب للمعاملة الصحيحة.

فقد نهى الإسلام بشدة عن الإساءة إلى الحيوانات، حتى أنه رتب عليها العقوبة في الآخرة، ووصى بالعفو عنها حين عصيانها للأوامر، والسماح لها حين يصدر منها اعتداء وأذى، ووعد بالجزاء الجزيل مقابل ذلك لصاحبها في الآخرة.

كما نهى النبي ﷺ عن تأليب الحيوانات، وتحريشها بعضها على بعض: «نهى رسول الله ﷺ عن تحريش البهائم»<sup>(٢٥)</sup>.

ذكر كتاب (ثواب الأعمال) روايات متعددة لأئمة أهل البيت عليه السلام حول حفظ الحيوانات، والرفق بها، وما أعد من أجر وثواب في مقابل ذلك<sup>(٢٦)</sup>.

نعم، الإسلام أجاز صيد وقتل الحيوان في مواضع خاصة، ولم يُجزئها بشكل مطلق. وجعل الصيد في الحرم وزمن الحج من المحرمات، وجعل على من ارتكب شيئاً من ذلك كفارة تختلف كمّاً ونوعاً. فقد ورد عن رسول الله ﷺ: «من قتل عصفوراً

عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة ويقول: يا ربِّ، عبدك قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعة<sup>(٢٧)</sup>.

## هـ- النبات

وازَتْ الروايات الإسلامية بين سقي الأشجار وبين سقي الإنسان الظمآن من حيث الأجر والثواب. قال الامام الصادق عليه السلام: «مَنْ سَقَى طَلْحَةً أَوْ سِدْرًا فَكَأَنَّمَا سَقَى مُؤْمِنًا مِنْ ظُلْمًا»<sup>(٢٨)</sup>.

من الأمور التي تفرض نفسها كأكبر خطر على المحيط البيئي مسألة قطع الأشجار، وتقليص مساحة الأماكن الخضراء، من غابات ومراعٍ ونحوها. وقد نظر الإسلام إلى هذا العمل نظرة اشمئزاز، بل جعلها سبباً في العذاب الإلهي. وقد نهى الإمام الصادق عليه السلام عن قطع الأشجار، وقال: «لا تقطعوا الثمار فيصَّبَ الله عليكم العذاب صبّاً»<sup>(٢٩)</sup>.

قد يكون وصول هذا النهي للناس زمن الإمام الصادق عليه السلام مورداً للتعجب والاستغراب، لكن اليوم ينتفي هذا الاستغراب، بل أضحت الحاجة ماسة لتفعيله بقوة، وتركيزه؛ ليرقى إلى سلوكٍ، حيث أصبح الكلّ يعي علمياً دور الأشجار في تنقية الهواء، وتقليل أضرار مساحة التلوث، ووقف انجراف التربة والسيول، وانبعاث النشاط الروحي والراحة النفسية، وغيرها من الفوائد الكثيرة، وما يسببه قطعها من خسارة للطبيعة، وللإنسان.

والملفت في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم في الحالات التي يكون قطع الشجر مسألة ضرورية نجدهم يؤكدون على غرس أشجار أخرى مكانها. فقد روى البزنطي أنه سأل الإمام الرضا عليه السلام عن قطع شجرة السدر، فأجابه عليه السلام: إن الإمام موسى الكاظم عليه السلام كان إذا اضطر لقطع شجرة السدر غرس في مكانها شجرة العنب<sup>(٣٠)</sup>.

## خاتمة

بالرجوع إلى مصادر الفقه نرى أن هناك مجموعة كبيرة من التشريعات والتطبيقات القانونية بخصوص المحيط البيئي والطبيعة، يمكن بالاستناد إليها

#### ● مقدمة في فقه البيئة والمحيط

تأسيس وإنشاء مجموعة من القوانين الاجتماعية على أسس دينية.  
وعلى المكلفين كما يمارسون تكاليفهم الدينية تجاه الله، وتجاه العباد، أن يمارسوا تكاليفهم الشرعي والأخلاقي تجاه الطبيعة والبيئة بجميع مكوناتها، فلا يعرضون البيئة للدمار والاستنزاف.  
ووفق مقررات الفقه الإسلامي إذا كان فعاليات قسم من مؤسسات الدولة أو من القطاع الخاص يجعل الموارد المائية والهواء واليابسة في معرض الضرر فعليها أن تضمن الخسارة، وتجبر الضرر، ولا يجب التفاوضي عنها، بل محاسبتها وفق مسطرة قانونية، بل يجب محاسبة الجهات المسؤولة عن المراقبة، سواء كانت مؤسسات أو جمعيات، إذا صدر منها تهاون في المراقبة والمحاسبة.

## المواشم

- (١) الميزان ٨: ٣٨٠.
- (٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥، ح ٤.
- (٣) المقصود بالثمار الأشجار التي تثمر.
- (٤) المصدر السابق ١٣: ١٩٨.
- (٥) البحراني، حلية الأبرار ١: ٣٦٢.
- (٦) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.
- (٧) الميزان ٢: ٩٦.
- (٨) محسن عميق والسيد فضل الله حسيني، أخلاق زيست محيطي در إسلام: ١١٦.
- (٩) تفسير الصافي ٥: ١٠٧.
- (١٠) اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٥٦.
- (١١) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٥٧.
- (١٢) يراجع في هذا الخصوص: جوادي الآملي، مقالة «مباني كلامي حق وتكليف»، فصلية أنديشه نوين ديني، العدد ١: ٩.
- (١٣) ناصر مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل ٩: ١٥١.
- (١٤) المرشد الخامنئي، رسالته للمؤتمر الأول حول حقوق البيئة والمحيط، جريدة إيران ١٣٨٢/٣/٢٢.
- (١٥) نهج البلاغة: ٥٤٦، الخطبة ١٦٦.
- (١٦) الكافي ٥: ٣٨.
- (١٧) وسائل الشيعة ١: ٣٢٤.
- (١٨) بحار الأنوار ٧٢: ٣٠٥.
- (١٩) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٢١.
- (٢٠) بحار الأنوار ٦٣: ١١٨.
- (٢١) المصدر السابق: ١٠٣.
- (٢٢) بخصوص حشر الحيوانات هناك عدّة آراء؛ فالبعض من المفسّرين اعتقد بحشرهم؛ بينما ذهب البعض الآخر إلى أن الحيوانات لا حشر لها ما دامت غير مكلفة بالشرع؛ والبعض الثالث ذهب إلى القول بحشر الحيوانات التي تعرّضت للظلم؛ ولأجل أخذ حقّها. (انظر: الميزان ٧: ٧٣).
- (٢٣) بحار الأنوار ٦١: ٧.
- (٢٤) الصدوق، الخصال ١: ٣٣٠؛ البحار ٦١: ٢٠١.
- (٢٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٦٠.

- (٢٦) ثواب الأعمال: ١٩٠.
- (٢٧) بحار الأنوار ٦١: ٣٠٦.
- (٢٨) نفسه ٦٣: ١١٣، ح ٧.
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٩: ٣٩.
- (٣٠) بحار الأنوار ١٠٠: ٦٦، ح ١٢.

# كتاب «تحرير المجلة» دوافع التأليف ومساراته

د. الشيخ محمد رحمانى(\*)  
ترجمة: وسيم حيدر

إن من أفضل الشروح على كتاب «مجلة الأحكام العدلية»، هو كتاب «تحرير المجلة»، للعلامة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء؛ وذلك للأسباب التالية:  
أولاً: لقد أضاف إلى الأصل ما ينيف على الثمانين قاعدة فقهية، وقد خلا كتاب «المجلة» منها جميعاً، في حين أن الكتاب يبقى ناقصاً من دونها.  
ثانياً: لقد عمد سماحته إلى رفع نقص آخر في كتاب «مجلة الأحكام»، ألا وهو بحث الأحوال الشخصية؛ حيث لم يرد هذا البحث في هذا الكتاب (المجلة)، وهذا يُعدّ نقصاً كبيراً. ومن هنا فقد عمد سماحته إلى استدراك هذا النقص، مع المحافظة على أسلوب ومنهج المؤلفين لكتاب المجلة، ولكن مع رفع النواقص تحت عنوان المجلد الخامس، والذي يشتمل على عناوين من قبيل: كتاب النكاح، والطلاق، والظهار، والإيلاء، واللّعان، والدّين، والوصيّة، والوقف.

## الهدف والدافع

بالالتفات إلى المكانة التي يتمتّع بها كتاب «مجلة الأحكام العدلية»، واتساع دائرة نفوذه من ناحية، وعدم التفات المدوّنين إلى أهمية فقه الإمامية من ناحية أخرى،

---

(\*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية. من إيران.

● كتاب «تحرير المجلة»، دوافع التأليف ومساراته

فقد عمد سماحته - بسبب تحليهِ بروح المصلح التقريبي - إلى إضافة آراء الإمامية الفقهية إلى هذا الكتاب. وقد ذكر في مقدّمة هذا الكتاب جانباً من الدوافع التي حملته على كتابة هذا الشرح، قائلاً: إن الغرض الرئيس والهام من وراء تدوين هذا الكتاب أمران:

أ. شرح كتاب «المجلة»، وحلّ بعض عُقده ومعضلاته.

ب. بيان الموارد التي لا تتسجم مع فقه الإمامية.

ثمّ استطرد قائلاً: ربما ظهرت منزلة الفقه الجعفري من خلال تضاعيف هذا الكتاب من حيث:

١. المضامين العالية.

٢. سعة المصادر.

٣. كثرة الفروع.

٤. قوّة الاستدلال.

٥. تجذّر المباني.

٦. الانسجام والتناغم مع العقل والعُرف.

### الإبداع في المحتوى

بالإضافة إلى إبداع سماحته في تبويب وهيكلّة الأبحاث، فقد أبدع في مجال المحتويات والمضامين أيضاً. وإن من المسائل التي اعتبرها سماحته من جملة مختصّاته التي انفرد بها القاعدة الثالثة والثمانين، تحت عنوان: «ذوات الأسباب لا تحصل إلاّ بأسبابها». فهو يقول بأن الشارع؛ طبقاً للمصالح المشتركة، قد اعتبر أموراً من قبيل: الزوجية والملكية والرقية، وقد جعل لأجل تحقّق كلّ واحدٍ منها سبباً خاصاً. فجعل لنقل وانتقال الملكية مثلاً عقد البيع والإجارة والصلح وما إلى ذلك، ومثل الحرية المتسبّبة عن صيغة العتق. وعليه إذا أعلن المولى قائلاً: رفعت ملكيتي عن هذا العبد لن يغدو هذا العبد حراً، ويبقى على عبوديته إلى حين إجراء صيغة العتق، التي هي السبب الشرعي لتحقّق الحرية. ثمّ قال: إن القاعدة المشهورة بين الفقهاء، والتي تقول بأن الإعراض يوجب زوال الملكية، وتكون سبباً في صحّة تملك الآخرين، ليست

صحيحة، ولا تتسجم مع أي قاعدة شرعية، ولم يقم عليها أي دليل شرعي.  
أجل، لو التزمنا بالدلالة التَّبعية دلّ الإعراض بالدلالة التَّبعية على إباحة تصرف الآخرين، وأما زوال ملكية المالك، وبالتالي ملكية الآخرين، فلا دليل عليها.  
**فإن قلت:** إن قاعدة السلطة على الأموال تقتضي أن يتمكن المالك من سلب ملكيته عن ماله، وحقيقة الإعراض سلب الملكية أيضاً.  
**قلت:** صحيح أن الملكية نوع من السلطة، ولكن من غير المعقول أن تقتضي هذه السلطة إلغاء ذاتها؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون وجود الشيء سبباً لعدمه.  
وعلى أي حال فإنه - خلافاً لمشهور الفقهاء، الذين يقولون بأن الإعراض يستوجب زوال الملكية - لا يرى الإعراض موجباً لزوال الملكية، بيد أن الإعراض يدلّ بالدلالة التبعية على إباحة التصرف للآخرين. هذا إذا التزمنا بالدلالة التَّبعية. ولكن يبقى الشيء على ملك المالك الأول، ولا يغدو ملكاً للمالك الآخر.

### القواعد الفقهية

تقدّم أن ذكرنا أن من إبداعات العلامة كاشف الغطاء تخطيطه لبعض القواعد الفقهية. وقد تقدّم أنه أضاف ما يربو على الثمانين قاعدة فقهية إلى دائرة المعاملات في كتاب «مجلة الأحكام العدلية»، حيث أسقطها المؤلفون غفلة.  
إن هذه القواعد وإن كان أكثرها موجوداً في الكتب الفقهية الشيعية، بيد أن أصل بعضها أو طريقة بيانها وصياغتها من إبداعات العلامة آل كاشف الغطاء. ومنها: قاعدة العدل، حيث قال في مقام بيانها والاستدلال عليها: تستفاد قاعدة العدل من الروايات الواردة في مورد الوديعة.

توضيح ذلك: دلّت الرواية على أن شخصاً إذا أودع عند شخص درهمين، وأودعه شخص آخر درهماً واحداً، واختلطت الدراهم، ثم تلف واحدٌ منها دون إفراط أو تفريط، ولم يتميَّز أن التالف من صاحب الدرهمين أو من صاحب الدرهم، قال الإمام عليّ عليه السلام: «يعطى لصاحب الدرهمين درهمٌ ونصف، ولصاحب الدرهم نصف درهم»<sup>(١)</sup>.

وقد حمل الفقهاء الآخرون هذه الرواية على الصلح القهري؛ كي لا تقع مخالفة قطعية، بيد أن سماحته قد فهم من الرواية قاعدةً فقهيةً (قاعدة العدل)، وعمل على



تعميمها من جهتين:

أ. التوسعة في كلِّ موردٍ كان فيه مالٌ مرددٌ بين شخصين أو أكثر، وتردد الواقع، ولم يكن هناك طريقٌ إلى تحديده.  
إن قلت: نحدد الواقع من خلال القرعة، ولا يصل الأمر إلى تأسيس قاعدة العدل.

قلت: إن الكثير من الفقهاء لا يجرون القرعة في الحقوق والأموال.

ب. التوسعة حتّى بالنسبة إلى الموارد التي ليس لها مورد ترديد معين، كأن يكون الشخص وكيلاً لرجلين يطلبهما معاً، وقد أُعطي مالا، ولم يعرف المعطي منهما. وقد اختلف الفقهاء هنا في رفع هذه المشكلة، وقال سماحته: الحقّ - لقاعدة العدل - أن يتمّ توزيع المال بين الدائنين. ثمّ قال: إن لهذه القاعدة في الفقه، وفي حقل الأموال وغير الأموال، الكثير من الأشباه والنظائر. ثمّ قال في الختام: إن الشاهد على هذه القاعدة الرواية النبويّة الواردة من طريق أهل السنّة، والتي جاء فيها: «أتاه رجلان يختصمان في بعير، وأقام كل واحدٍ شاهدين أنه له، فجعله بينهما»<sup>(٢)</sup>.  
لا إشكال في دلالة الرواية على القاعدة.

ومهما كان فإن قاعدة العدل - كما هو ملاحظٌ - لم تذكر في كلمات أيٍّ من الفقهاء السابقين لعصر كاشف الغطاء. وعلى فرض وجودها فإنها ليست بالتفصيل الذي ذكره العلامة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.

### منزلة الاجتهاد ونقد انسدادها وانفتاحه

قال كاشف الغطاء في مقام بيان منزلة الاجتهاد في الأمر الأول من مسائل المقدمات: إن أهم مسألة يتعيّن على الجميع معرفتها هي أن إرادة الله ومشيّئته قد تعلّقت بخلق نوع الإنسان، وأعدّ له جميع سبل الرقيّ وتسلق مدارج الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة. ومن هذه السبل أنه خلق الإنسان، وخلق فيه غرائز، من قبيل: الشهوة والغضب من جهة، كما أودع فيه الفطرة السليمة والسجايا الأخلاقية الفاضلة من جهة أخرى.

وحيث إن الغرائز الحيوانية غالباً ما تتغلّب على الفطرة كان الإنسان بحاجةٍ

إلى القوة العاقلة؛ لكي يقيم من خلالها التوازن والاعتدال عند احتدام النزاع بين هذين النوعين من الصفات. ومن هنا فإن الله قد أفاض على الإنسان القوة العاقلة، وعبر عن ذلك بقوله: ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٢٩). ومن جهة أخرى حيث إن عقل الإنسان محدود، وغالباً ما يتأثر بأمور من قبيل: الغضب والشهوة والعواطف، فقد أدى ذلك إلى ضرورة أن يبعث الله الأنبياء لهداية الناس من جهتين، وهما:

أ. تعريف الخير والشر، والسعادة والشقاء.

ب. إقامة التوازن والاعتدال بين الصفات والغرائز عند عجز العقل.

إن نتيجة بعثة الرسل قد أفضت إلى ظهور الأديان السماوية، وكان آخرها وأكملها وأتمها هو الدين الإسلامى الحنيف.

ولكى لا تزول الحجة البالغة بعد رحيل رسول الله، ولكى يبقى كتاب الله وسنته بين الأمة الإسلامية، فيستنبط منهما العلماء المجتهدون أحكام المسائل والقضايا اليومية. وعليه كان الاجتهاد باب رحمة على العباد، ومن هنا كان باب هذا الاجتهاد - من وجهة نظر الإمامية - مفتوحاً منذ زمن رسول الله إلى يومنا هذا.

بيد أن كلاً من الشيعة والسنة قد جنحوا في مسألة الاجتهاد نحو الإفراط أو التفريط؛ إذ قال السنة بغلق باب الاجتهاد، مكتفين بالمذاهب الأربعة المعروفة، في حين أن الشيعة فتحو باب الاجتهاد على مصراعيه<sup>(٣)</sup>، بحيث أباح حتى الجهلاء وغير الكفوئين لأنفسهم ادعاء الاجتهاد، فأدى ذلك إلى ضرر كبير على الإسلام والمسلمين. وكما تلاحظون فإن كاشف الغطاء ينتقد هذا الإفراط والتفريط في فتح وغلق باب الاجتهاد بشدة، ويراه مضرراً بالإسلام والمسلمين. وهو انتقاد في محله، حيث نشاهد التبعات السيئة لهذا الإفراط والتفريط واضحاً وجلياً في المجتمعات الإسلامية.

### نظرة جديدة إلى أغراض الأحكام وجامعية الإسلام

إن من إبداعات كاشف الغطاء بحثه في علل الأحكام وأهدافها. وقد صنف في ذلك الكتب، وله كلمات رائعة في هذا الشأن، في مقدمة كتاب «تحرير المجلة» أيضاً. ومن ذلك:

١. البيان العام: وقد رأى في هذا البيان أن غرض تشريع الأحكام الفرعية

• كتاب «تحرير المجلة» دوافع التأليف ومساراته

وفلسفتها في ثلاثة أمور على النحو التالي:

أ. الحفاظ على نظام المجتمع البشري.

ب. توثيق الصلة بين العبد وخالقه.

ج. إقامة جسور التواصل والارتباط بين الإنسان وإخوته في الإنسانية.

٢. **البيان التفصيلي:** وفي هذا البيان يتم تناول أغراض تشريع الأحكام الفرعية

بتفصيل أكبر. ومن باب المثال:

. تشريع العبادات: تنوير القلوب، وتربية الروح، وتهذيب الأخلاق، وترفع

الإنسان عن الصفات الحيوانية، وبلوغ أعلى درجات سلم الإنسانية.

. تشريع المعاملات: الحفاظ على النظام.

. تشريع الحدود والقصاص والديات: الحفاظ على النفوس.

. تشريع الجهاد: الحفاظ على الدين.

. تشريع حرمة المسكرات: المحافظة على العقل.

. تشريع حرمة الزنا واللواط وما إلى ذلك من الموبقات: حفظ الأنساب.

. تشريع حرمة الغصب والسرقة وقطع يد السارق: حفظ الأموال.

. تشريع حرمة الغيبة والقذف والبهتان: حفظ الأعراض.

. تشريع القضاء: قطع الخصومات والنزاعات.

إن هذه الموارد تمثل جانباً صغيراً من أحكام شريعة الإسلام وفلسفة التشريع، وأمثلة عن أسرار وحكم الدين.

ثم قال: هل يمكن لك أن تعثر على دين أكثر جامعية من الإسلام في الحفاظ

على مصالح المجتمع والفرد، من خلال جعل الأحكام وتشريعها؟!

### تبويب أحكام الفقه برؤية جديدة

إن للفقهاء آراء مختلفة بشأن هندسة الفقه وهيكلته وبنيته. وقد قال الشيخ

كاشف الغطاء في هذا الشأن: «معرفة الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها

التفصيلية». ثم أضاف قائلاً: إن هذا التعريف، بغض النظر عن سلامته من النقد

والإشكال أو عدم سلامته من ذلك، يقدم لنا تصوّراً إجمالياً عن علم الفقه.

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٣٨٣

وقال في مقام التفصيل:

أ. إن الأحكام الشرعية أحكام شرعها الله تعالى من طريق رسولٍ ظاهري (النبي الأكرم ﷺ)، أو رسول باطني (العقل).

ب. إن الغرض من تشريع الأحكام أمور ثلاثة، وهي:

أولاً: الحفاظ على نظام المجتمع البشري.

وثانياً: توثيق الصلة بين العبد وخالقه.

وثالثاً: إقامة جسور التواصل والارتباط بين الإنسان وإخوته في الإنسانية.

ج. إن الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بعملٍ نتیجته إقامة الارتباط بين الإنسان

وخالقه، أو إقامة الارتباط ومدّ جسور التواصل بين أبناء الإنسانية أنفسهم.

أما المورد الأول فعبارة عن ضابطة الأحكام العبادية التي تشمل جميع الأحكام العبادية، وبذلك يكون العمل مشتملاً على مصلحة تؤدّي إلى محبوبية العبد عند الله سبحانه. وهذا ينقسم إلى ثلاثة أنواع<sup>(٤)</sup>:

الأول: العمل العبادي الذي تتوقّف صحته على قصد القرية، وهذه هي العبادة

بالمعنى الأخصّ، من قبيل: الصلاة والزكاة والحجّ وما إلى ذلك.

الثاني: العمل العبادي الذي يكون في ذاته راجحاً ومقرباً من الله، دون أن

يتوقّف على قصد القرية، وهذه هي العبادة بالمعنى الخاصّ، من قبيل: الجهاد والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر والقضاء والشهادة وما إلى ذلك.

الثالث: العمل الذي لا تتوقّف صحته على قصد القرية - كما هو الحال في النوع

الأول -، ولا هو في ذاته راجحاً ومقرباً - كما هو الحال في النوع الثاني -، بل إذا تمّ

قصد القرية كان هناك إمكانية لقصد التقرب به، وهذه هي العبادة بالمعنى الأعمّ،

من قبيل: أيّ عمل يحتوي على الرجحان الديني أو الدنيوي، والذي إذا جاء به العبد

بقصد القرية كان مصداقاً للعبادة.

والنوع الأول من العبادة ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي:

الأول: العبادة الجسدية البحتة، من قبيل: الصوم والصلاة والطهارة

والاعتكاف.

الثاني: العبادة المالية الصّرفة، من قبيل: الزكاة والخمس والكفّارات.

**الثالث:** العبادات الجسدية والمالية، من قبيل: الحج والعمرة المفردة<sup>(٥)</sup>.

**والمورد الثاني،** وهو الذي تكون نتيجته إقامة الارتباط بين الإنسان وبني جلدته، الغرض منه حفظ الأعراض. وإن أهم مصاديق الأعراض ثلاثة أمور، وهي: الأموال؛ والأعراض؛ والأنفس.

**أ. الأموال:** والأحكام المتعلقة بالأموال لها صور؛ فإن تحصيل المال إما أن يكون بسبب قولي؛ أو بسبب فعلي.

**أما الأول،** وهو السبب القولي، فإن توقف على طرفين كان عقداً، ومورد العقد إذا كان مالا من الطرفين سمي معاوضة، من قبيل: البيع والإجارة؛ وإن كان مالا من طرف واحد فقط، كان عقداً مجانياً، من قبيل: الهبة والصدقة؛ وإن كان تحصيل المال قولياً، وتوقف على طرف واحد، كان اسمه إسقاطاً وإبراء والتزاماً ابتدائياً.

**وأما الثاني،** وهو الذي لا يتوقف تحصيل المال فيه على القول، فله صورتان: **الأولى:** أن يكون سبب تحصيل المال عملاً اختيارياً، من قبيل: الحيازة والصيد وإحياء الموات.

**الثانية:** أن يكون سبب تحصيل المال عملاً قهرياً، من قبيل: الإرث والوصية والوقف الخاص والزكاة والخمس والنذر. ومن الواضح أن تحصيل المال في جميع هذه الموارد لا يتوقف على القول، بل يحصل بشكل تلقائي.

**ب. الأعراض:** والأحكام التي تتعلق بالأعراض هي من قبيل: النكاح والطلاق والظهار وما إلى ذلك. ولم يُبدر سماحته مزيداً من التوضيح في ما يتعلق بالأعراض.

**ج. النفوس:** والأحكام التي تتعلق بالنفوس لها صورتان:

**الأولى:** فك أو تحرير نفس، من قبيل: عتق الرقبة.

**الثانية:** تدارك النفس، من قبيل: الديات والقصاص والحدود<sup>(٦)</sup>.

وقال سماحته في ختام هذا التبويب: حيث إن كل واحد من هذه الوسائل يستتبع معاشرة، والمعاشرة تؤدي أحياناً إلى الخصومة، عمد الشارع المقدس إلى تشريع القضاء؛ لرفع هذه الخصومة.

ومن الواضح أن هذا النوع من تبويبات وتقسيمات الأحكام الفقهية من مبتكرات وإبداعات الشيخ كاشف الغطاء. وبعبارة أخرى: في مقام هندسة وهيكلة الفقه، وبعد بيان التقسيم المشهور القائم على التقسيم الرباعي: المبادئ والمعاملات والإيقاعات والأحكام، قال: العقد على قسمين:

أ. **العقد الإذني المجاني**: من قبيل: الوكالة والعارية والوديعة والهبة وما شاكل ذلك. وإن إطلاق عنوان العقد على كل واحد من هذه الموارد طبقاً للمصطلح الفقهي صحيح؛ لكونه متقوماً بطرفين، وإلا فإن إطلاق العقد عليه من زاوية الشرع واللغة مشكل، ومن هنا لا يشمل إطلاق «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائدة: ١)؛ لأنه يقتصر على العقود التي يكون من طبعها الجواز وعدم اللزوم.

ب. **العقد الالتزامي**، وهو على قسمين:

**الأول**: العقد الالتزامي، وهو الذي يكون حصول أثره في تقدير خاص، من قبيل: المزارعة والمساقاة والمضاربة والسبق والرماية والجعالة.

**الثاني**: العقد الالتزامي التحققي، وهو الذي يكون فيه حصول الأثر منجز وفعلي، من قبيل: البيع والإجارة.

إن بعض العقود يكون إذنياً من ناحية، والتزامياً من ناحية أخرى، من قبيل: الإجارة. فحيث يكون المستأجر مالكا لمنفعة العين المستأجرة تكون على نحو الإلزام والالتزام، وحيث يقبض المستأجر العين، وتكون له الولاية عليها، تكون إذنية؛ لأن العين المستأجرة أمانة بيد المستأجر<sup>(٧)</sup>.

## تدوين قانون الفقه

يمكن القول: إن فقه الشيعة - رغم ثرائه - ظل مهجوراً في العصور الماضية، وخارجاً عن دائرة التطبيق، إلا في الحوزات العلمية والحلقات التنظيرية، وفي هامش ضيق من العبادات التي كانت تبين للناس من قبل الفقهاء على مستوى الرسائل العملية.

بيد أنه بعد تدوين كتاب «تحرير المجلة»، وطرح الأبحاث الفقهية في قالب جديد، وعلى شكل مواد قانونية، نُفخت في جسد الفقه المسجى روح جديدة، وأدخل

• كتاب «تحرير المجلة» دوافع التأليف ومساراته

الفقه في مرافق المجتمع وأروقة المحاكم القضائية، ومنحه شكلاً مجدياً وحيوياً وقادراً على إدارة المجتمع والدولة، وقرَّب الفقه النظري - الذي عبَّر عنه الإمام الخميني رحمته الله بأنه يواكب حياة الإنسان من المهد إلى اللحد - خطوةً من التطبيق العملي. إن إبداع الشيخ كاشف الغطاء لم يقتصر على أبواب المعاملات بالمعنى الأعم - الذي عمد مؤلفو مجلة الأحكام العدلية إلى تبويب مسائله على شكل المواد القانونية -، بل شمل حتى مضامين الكتب الفقهية المتكفلة بمعالجة الأحوال الشخصية، من قبيل: كتب النكاح والطلاق والظهار والإيلاء واللعان والدَّيْن والوصية والوَقْف أيضاً، وبنفس الأسلوب، ولكن مع رفع النواقص، وذلك في إطار المجلد الخامس من تدوين الموسوعات الإسلامية.

### الرؤية إلى الفقه في حدّه الأقصى (الشامل)

إن من الأسئلة التي تثار في العصر الراهن بشأن موقع وجدوائية الفقه: ما هي الحدود التي يتكفَّل الفقه فيها ببيان وظائف المكلفين؟ وبعبارة أخرى: هل العلاقة القائمة بين الفقه وأفعال المكلفين وسلوكياتهم في مختلف الأبعاد تقتصر على الحد الأدنى فقط، أم تشمل الحد الأقصى أيضاً؟ يطرح هذا السؤال حالياً في المحافل العلمية، ويصرُّ بعض المغتربين على تعريف الفقه في حدّه الأدنى، واعتباره ناقصاً بالنسبة إلى إدارة المجتمع والدولة.

ذهب العلامة كاشف الغطاء إلى اختيار الشقِّ الثاني، وقال في معرض ردِّه على المادة الثانية والثلاثين من المجلة، تحت عنوان «الحاجة تنزُّل منزلة الضرورة»: إن هذه المادة ليست صحيحة من ناحية الفقه الإمامي؛ لأن قاعدة لا ضرر وإن كانت ترفع الأحكام الواقعية إذا كانت ضرورية، يبيد أنها لا تشرع حكماً جديداً. وعليه إذا كان البيع ربوياً وحراماً فإن الضرورة سترفع الحرمة عن هذا الحكم التكليفي، ونتيجة لذلك ترتفع العقوبة، ولكنها لا تصحَّ المعاملة الباطلة. ثم قال: يقوم فقه الإمامية على قاعدة: حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرامٌ إلى يوم القيامة<sup>(٨)</sup>. وإن الاضطرار لا يغيِّر الحكم الواقعي.

إن الفارق الجوهرى بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة يكمن في أن الفقه الشيعي

يقول: ما من واقعة إلا ولله فيها حكمٌ مجعول بالعنوان الخاص أو العام. وبعبارة أخرى: إن رؤية الفقه إلى وظائف المكلف رؤية في الحد الأقصى (رؤية شاملة لجميع أبعاد الحياة).

وعليه فإن الواقعة لا تخلو إما أن يكون لها حكمٌ خاص؛ أو لم يرد فيها حكم خاص. وفي الحالة الثانية يستتبط حكمها من القواعد العامة المستفادة من الكتاب والسنة والإجماع. وعليه يكون هناك حكمٌ فقهي لكل واقعة يمكن أن تواجه المكلف في هذه الحياة. ولكن الفقه السنّي لجأ في مثل هذه الحالات إلى موارد القياس والاستحسان والمرجّحات الظنية والمناسبات الزمنية؛ بغية استتباط حكم تلك الواقعة.

بيد أن هذه الأمور لا تعتبر حجة في فقه الإمامية. وإن عدم حجية هذه الموارد لا يستوجب تحديد الشريعة السهلة السمحاء؛ لأن باب الاجتهاد مفتوح من وجهة نظرنا، وإن دائرة الاجتهاد والاستتباط لا تقتصر على الأحكام المنصوصة، مثل: حرمة الربا والخمر فقط، وإن كان شرب الخمر يباح إذا توقّف عليه العلاج، بيد أن هذا الجواز ليس حكماً عاماً<sup>(٩)</sup>.

### الرؤية التطبيقية لبحث الشروط

إن من الأبحاث الهامة والمحورية التي لها تطبيقات كثيرة في دائرة المعاملات بالمعنى الأعم، ويمكن حل الكثير من المشاكل والعقد العلمية والتفيزية على المستوى الفردي والاجتماعي، بحث الشروط. ولذلك فقد أولى الفقهاء أهمية مضاعفة لهذا البحث.

وقد خاض العلامة آل كاشف الغطاء في هذه الأبحاث برؤية مختلفة عن سائر الفقهاء في موارد التبويب الحديث والناجع.

**المورد الأول:** قال في ذيل القاعدة الثامنة عشرة، تحت عنوان «الشرط جائز بين المسلمين، إلا ما أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»<sup>(١٠)</sup>، وكذلك في ذيل القاعدة التاسعة عشرة، تحت عنوان «المؤمنون عند شروطهم»، إلا ما خالف كتاب الله»<sup>(١١)</sup>، قال في مقام بيان الشرط المخالف لكتاب الله، الذي هو من الأبحاث المعقّدة، والتي وقع



• كتاب «تحرير المجلة» دوافع التأليف ومساراته

الخلافاً فيها بين الفقهاء: ما هو المراد من الشرط المخالف لكتاب الله؟ هناك عدّة احتمالات:

أ. إن المراد من الذي يحرم حلال الله بمعنى التشريع، كأن يشترط إباحة الخمر في ضمن البيع.

ب. أن يكون المراد ارتكاب المحرمات وترك الواجبات، كأن يقول: اشرب الخمر، أو اترك الصلاة.

ثم يذكر أمثلة، من قبيل: اشتراط عدم إرث الأولاد، واشتراط ترك الزواج من الأغيار، واشتراط عدم السفر، أو اشتراط عدم إخراج الزوجة من بيت والدها. وي طرح السؤال القائل: ما هو الشرط المخالف لكتاب الله منها؟ وما هو الملاك في المخالفة وعدم المخالفة؟

وقال في مقام حل الإشكال: إن للشرط في ضمن العقد أقساماً، وهي:

**الأول:** اشتراط ارتكاب محرّم من المحرمات الأعم من المحرم الذاتي، مثل: شرب الخمر، أو المحرم العرضي، من قبيل: مجامعة الزوجة أثناء الحيض. إن هذا النوع من الشروط باطل؛ لأنه من مصاديق الشرط الذي يحلّ حراماً، وهو بالتالي مخالف لكتاب الله قطعاً.

ولكن هل يؤدي هذا الشرط الباطل إلى بطلان العقد أيضاً؟ وقع الخلاف بين الفقهاء. والصحيح هو القول بعدم بطلان العقد.

**الثاني:** اشتراط ترك مباح من المباحات، من قبيل: اشتراط عدم طلاق الزوجة، أو عدم الزواج من الثانية، أو عدم السفر. ولهذا القسم صورتان:

**الأولى:** أن يكون متعلق الشرط هو ذات العمل، بغض النظر عن الحكم المعين الذي اشترط فيه فعل أو ترك المباح بما هو هو.

إن هذا النوع من الشروط لا إشكال في أنه ليس مصداقاً للشرط المخالف لكتاب الله، ولا إشكال في صحته، وبالتالي فإن نتيجته أن فعل أو ترك المباح يغدو بالشرط لازماً.

**الثانية:** أن يكون متعلق الشرط الإتيان بالفعل أو تركه باعتبار الأحكام الشرعية. الأعم من الأحكام الوضعية أو التكليفية.، وبعبارة أخرى: أن يكون

**الاجتهاد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٣٨٩

الدافع إلى الشرط هو تغيير الحكم الشرعي، وليس مجرد فعل أو ترك المباح. كأن يشترط حرمة الزواج من المرأة الثانية. إن مثل هذا النوع من الشروط باطل على غرار القسم الأول؛ لأنه مصداق للشرط المخالف لكتاب الله.

**المورد الثاني:** عمد سماحته في هامش القاعدة الرابعة والعشرين، تحت عنوان «كل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه فهو باطل»، إلى بيان الشرط المخالف لمقتضى العقد، والشرط غير المخالف لمقتضى العقد. وهو بحث معقد اختلفت فيه الآراء وتشابكت. وقال:

١. إن الشرط المناهض والمخالف لمقتضى العقد، والذي يكون باطلاً، ويُبطل العقد أيضاً، هو شرط يخالف جوهر العقد وحقيقته، كأن يشترط في ضمن عقد بيع الثوب عدم امتلاكه من قبل المشتري، أو أن يشترط في ضمن عقد إجارة البيت عدم تمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المستأجرة، فإن هذا النوع من الشروط باطل، ويُبطل العقد أيضاً؛ لرجوعه إلى ما يشبه التناقض، فهو في قوة أن تقول في ضمن عقد واحد: «بعثك البيت، ولم أبعه لك».

٢. وأما إذا اشترط ترك بعض آثار الملكية، كأن يشترط في ضمن عقد البيع أن لا يبيع المبيع، مع الحفاظ على سائر آثار الملكية، أو أن يشترط في ضمن عقد الإجارة أن لا يعطي حق الانتفاع بها إلى الآخرين، واقتصار الانتفاع على المستأجر فقط، كان الشرط صحيحاً. وقد أدخل كاشف الغطاء هذا الأمر تحت ضابطة، وقال: إن متعلق الشرط تارة يكون نفياً لمطلق السلطة، ففي مثل هذه الحالة يكون الشرط مخالفاً لحقيقة وجوهر العقد، ويكون الشرط باطلاً، وكذلك العقد أيضاً؛ وأحياناً يكون متعلق الشرط نفياً للسلطة المطلقة، بمعنى أن يكون المنفي هو جزء من السلطة، وفي مثل هذه الحالة يكون الشرط صحيحاً، وكذلك العقد أيضاً.

**المورد الثالث:** عمد الشيخ كاشف الغطاء في مقدمة الكتاب إلى تقسيم بيع الشرط إلى: شرط تنجيزي؛ وشرط تعليلي.

إن الشرط التعليلي عند فقهاء الإمامية باطل؛ لأن صحة العقد مشروطة بالتنجيز، والتعليل يناهض التنجيز، إلا إذا كان التعليل صورياً، كأن يعلق العقد على أمر متحقق، كأن يقول في وسط النهار: بعثك بشرط أن يكون الوقت نهراً.

وأما الشرط التجيزي، فعلى قسمين:

١. الشرط الابتدائي.

٢. الشرط التبعية في ضمن العقد.

هناك إجماع في فقه الإمامية على عدم وجوب الوفاء بالقسم الأول. وأما القسم

الثاني، الذي هو التزام في ضمن الالتزام، فله أقسام:

**الأول:** أن يكون الشرط مطابقاً لمقتضى العقد، كأن يكون مقتضى العقد أن

يُسَلَّم المبيع إلى المشتري عند تسليم الثمن، وعليه فإن اشتراط مقتضى العقد لم يكن سوى تأكيد للعقد لا أكثر، وإن تخلف الشرط وإن أوجب خياراً، ولكن ليس له هذا الأثر هنا؛ لأن الخيار إنما هو نتيجة لأثر العقد، لا لتخلف الشرط.

**الثاني:** أن يكون الشرط مخالفاً لمقتضى العقد. وإن هذا النوع من الشروط

باطل ومبطل أيضاً.

**الثالث:** أن يكون متعلق الشرط أموراً يقتضيها العقد، وليست مخالفة لمقتضى

العقد، بل هي أمور مباحة لا ربط لها بالعقد. وهي على قسمين أيضاً:

١. شرط الفعل: كأن يشترط في عقد ثمنه مؤجل الرهن أو الكفالة، فلا شك

في أن هذا النوع من الشروط صحيح، إلا إذا حرم حلالاً، أو حلل حراماً، أو كان مخالفاً للكتاب.

٢. شرط النتيجة: كأن يشترط في ضمن البيع عتق عبده أو وقف داره. وهذا

الشرط بناءً على أصح الأقوال صحيح أيضاً.

**المورد الرابع:** إن من جملة مشاكل الفقه هو تشتت الأبحاث، وعدم خضوعها

لقاعدة ثابتة، إلا في بعض الموارد الخاصة.

بيد أن من إبداعات العلامة آل كاشف الغطاء، والتي هي ثمرة لتضلعه الكبير

وهيمنتته على الأبحاث الفقهية، وإدراكه العميق للفقه، وضعه الأبحاث الفقهية

المتناثرة والمتشتتة ضمن قاعدة وضابطة موحدة.

ومن باب المثال: إن موارد فقدان بعض شروط العقد التي توجب البطلان تختلف

عن الموارد التي توجب خيار الفسخ، إلا أنه؛ ومن خلال إبداعه، تم بيان ضابطة لكل

واحد منهما، حيث قال سماحته في هذا الشأن: إن حقيقة البيع الذي هو مبادلة مال

بمال من المفاهيم النسبية وذات الإضافة، ومن هنا فإنها تتقوّم بطرفين، وإن هذين الطرفين هما الثمن والمثمن، وبعبارة أخرى: العوض والمعوّض، دون البائع والمشتري، على خلاف باب النكاح الذي يكون الطرفان فيه هما الزوج والزوجة، دون المهر وتوابع المهر.

وعلى هذا الأساس فإن العوض والمعوّض والصيغة الدالة على الالتزام في عقد البيع من أركان العقد. وبالتالي لو اختلف في العقد شرط من الشرائط الركنية كان العقد باطلاً، وأما إذا فقد شرط من الشرائط غير الركنية، مثل: البائع والمشتري، كان العقد صحيحاً، ولكن يكون هناك خيار الفسخ. وعليه تكون الشروط على قسمين: الشرائط الركنية، التي يؤدّي الخلل فيها إلى بطلان العقد؛ والشرائط غير الركنية، التي يؤدّي الخلل فيها إلى خيار الفسخ، دون البطلان. وهذا التحليل بهذه الصيغة يجب اعتباره من إبداعاته التي انفرد بها، دون غيره.

### الإبداع في تبويب البحوث

لقد بحث الفقهاء كثيراً من المسائل في المكاسب. ومن ذلك: ما إذا كانت الخيارات على الفور أو التراخي. وقد بحث الشيخ كاشف الغطاء الخيارات بمزيج من التفصيل، حتّى استغرق بحث الخيارات ما يقرب من ثلث الكتاب. وقد قسّم العلامة كاشف الغطاء مجموع الخيارات إلى ثلاثة أقسام:

أ. الخيارات المجعولة لذاتها على التراخي، من قبيل: خيار الحيوان، وخيار المجلس، وخيار تأخير ردّ الثمن أو المثمن، وأمثال ذلك.

ب. الخيارات المجعولة على الفور، من قبيل: خيار الرؤية، طبقاً لمشهور الفقهاء.

ج. الخيارات التي تصلح أن تكون على الفور، وعلى التراخي أيضاً، من قبيل: خيار الشرط.

وهناك من الخيارات ما اختلفت الآراء بشأنها بين الفقهاء؛ فمنهم من قال: إنها على الفور؛ ومنهم من قال: إنها على التراخي، من قبيل: خيار العيب، وخيار الغبن. والمشهور هو القول الأوّل. ولا بُدّ من تحقيق هذا البحث في موضع آخر.

## الإبداع في أبحاث الأصول

إن ابتكاراته وإبداعاته الجديدة لا تقتصر على علم الفقه فقط، وإنما تشمل العلوم الأخرى، ومنها: علم الأصول أيضاً. وإنّ من المسائل المحورية لعلم الأصول ما يلي: هل النهي في العبادات والمعاملات يوجب الفساد أم لا؟

عمد الأصوليون في مقام بيان الشقّ الثاني، أي النهي في المعاملات، إلى بيانه بشكل عامّ، دون تشقيق ولا تفصيل. في حين أن العلامة آل كاشف الغطاء - خلافاً للمتقدمين - قد عمد إلى بيان مختلف صور المسألة، وقدم تقريراً مبتكراً في هذا المجال.

وبعد أن قال: إن النهي في العبادة يوجب الفساد؛ لأن روح العبادة تعني قصد القرية، والنهي يناه في قصد القرية، قال: غير أن للنهي في المعاملات صوراً، وهي: الأولى: النهي عن ذات المعاملة، من قبيل: قول رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»<sup>(١٢)</sup>.

الثانية: أن يتعلّق النهي بأركان البيع، من قبيل: قول الإمام عليه السلام: «ثمن الكلب سُحْتٌ»<sup>(١٣)</sup>.

الثالثة: أن يكون متعلّق النهي هو الأجزاء غير الركنية، من قبيل: النهي عن بيع غير البالغ.

الرابعة: أن يكون متعلّق النهي هو الأوصاف اللازمة في العقد، من قبيل: النهي عن امتلاك الوالدين. ومن الواضح جداً أن الملكية، التي هي من الآثار التي لا تنفك عن البيع، هي التي تعلّق النهي بها في هذه الصورة.

الخامسة: أن يكون متعلّق النهي صفة من الصفات غير اللازمة، من قبيل: النهي عن لزوم العقد الخياري. ومن الواضح جداً أن اللزوم من الصفات التي يمكن فصلها عن العقد.

السادسة: أن يكون متعلّق النهي أمراً خارجاً عن البيع، من قبيل: النهي عن البيع عند النداء.

وقد عمد سماحته في بيان كلّ واحدة من هذه الصور إلى القول:

إن الصورة الأولى توجب الفساد قطعاً. وأما الصورة السادسة فهي لا توجب

الفساد قطعاً. وأما الصورة الرابعة فقد وقع الخلاف فيها، ويجب فيها ملاحظة لسان الدليل، لنرى ما إذا كان النهي يوجب الحرمة الوضعية - أي البطلان -، أو يوجب الحرمة التكليفية فقط؟ وقد ترك سماحته تفصيل البحث إلى موضعه.

### أقسام البيع

وقد عمد سماحته - انطلاقاً من تلك الإبداعات في تبويب المسائل - إلى تقسيم البيع، من جهات عديدة، إلى أقسام مختلفة. وإن لهذا التبويب دوراً أساسياً في استيعاب المسائل.

**التقسيم الأول: بلحاظ أن يكون العوضان من النقود أو لا.** وهناك ثلاثة أقسام؛ لأن العوضين لا يخرجان من إحدى صور ثلاث، وهي:

١- أن يكون الثمن والمثمن من النقدين، من قبيل: بيع الذهب بالفضة، وهو بيع الصرّف.

٢- أن لا يكون الثمن والمثمن من النقدين، بل كلاهما من الأموال، وهو بيع المقايضة.

٣- أن يكون أحدهما من النقدين، والآخر من العروض والأموال، وهو المسمّى بعقد البيع.

**التقسيم الثاني: باعتبار أن يكون للعوضين مدة أو لا يكون لهما مدة.** ولهذا القسم أربع صور؛ إذ لا تخلو المسألة من إحدى صور أربع:

١- أن يكونا حالّين (معجلّين)، وهو المسمّى ببيع السّلم أو المعجلّ.

٢- أن يكون الثمن معجلّاً، والمثمن مؤجّلاً، وهو المسمّى ببيع السّلم.

٣- أن يكون الثمن مؤجّلاً، والمثمن معجلّاً (عكس الصورة الثانية)، وهو المسمّى ببيع النسيئة.

٤- أن يكون لكل من الثمن والمثمن مدة، بمعنى أن يكونا مؤجلّين (عكس الصورة الأولى)، وهو المسمّى بالبيع الكلّي، أو بيع الكالي بالكالي. وبطبيعة الحال فإنه لا يختص ببيع الكلّي فقط، ويشمل حتّى الجزئي أيضاً.

**التقسيم الثالث: بلحاظ أن يذكر البائع القابض للثمن مقدار السعر أو لا**

يذكره. وهو على أربعة أقسام أيضاً:

١. أن يذكر البائع مقدار رأس المال الذي اشترى به المبيع، وأن يبيعه بنفس ذلك المقدار، دون زيادة أو نقصان، وهو المسمى ببيع التولية.
٢. أن يذكر البائع مقدار رأس المال الذي اشترى به المبيع، وأن يبيعه بزيادة عليه، وهو المسمى ببيع المراجعة.
٣. أن يذكر البائع مقدار رأس المال الذي اشترى به المبيع، وأن يبيعه بنقيصة، وهو المسمى ببيع الوضعية.
٤. أن لا يذكر البائع مقدار رأس المال الذي اشترى به المبيع، وهو المسمى ببيع المساومة.

ثم قال سماحته: هناك تقسيمات أخرى أيضاً، سنذكرها في محلها<sup>(١٤)</sup>. ذكر الفقهاء أن من شرائط المبيع أن يكون معلوماً، بيد أنهم اكتفوا ببيان أن متعلق العلم هو مقدار المبيع أو صفاته، مستعرضين الأبحاث بشكل عام. أما العلامة آل كاشف الغطاء فقد عمد إلى التدقيق في هذا الشرط من مختلف الزوايا إجمالاً. وبعد أن استدلل على وجوب أن يكون كلا العوضين معلوماً، بحيث ترتفع الجهالة الموجبة للغرر، قال: إن معلومية المبيع واجبة من خمس جهات، وهي:

١. الوجود: وعليه لا يقع الحمل في البطن أو اللب في الضرع مثلاً إذا كان وجوده مشكوكاً.

٢. الحصول: وعليه إذا كانت السلطة على المال المعلوم مشكوكة لا يمكن أن يقع مثمناً. من قبيل: العبد الآبق، والمال الفارق، وتكون المعاملة باطلة.
٣. الجنس: وعليه إذا لم يكن جنس المبيع معلوماً، وتردد بين أن يكون ذهباً أو حديداً، لا يقع البيع.

٤. الوصف: وعليه إذا لم يعلم أن القمح أو الحنطة من النوع الجيد أو الرديء لا يقع البيع.

٥. السلامة: ذهب الفقهاء إلى عدم اعتبار العلم بسلامة المبيع شرطاً في الصحة، بل قالوا بصحة المعاملة حتى مع الجهل بسلامة المبيع، ولكن إذا كان المبيع معيباً سيكون هناك في البين خيار العيب، خلافاً للأمور الخمسة الأخرى التي يكون كل

• د. الشيخ محمد رحمانى

واحد منها شرطاً في صحة البيع.

لا شك في أن هذا التقسيم والتبويب من ابتكارات وإبداعات العلامة آل كاشف الغطاء.

### نقد كتاب المجلة وشروحه

كما عمد سماحته إلى نقد كتاب المجلة في جميع مواضعه، ومن كافة الجهات، ومن ذلك:

- إنه رأى تكراراً للمسائل في الكثير من الموارد، وقال بأن محتوى ومضمون العديد من المسائل واحد، ومنها: المواد التالية: ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٧، حيث يتم إرجاعها إلى المادة التاسعة عشرة. كما يرى المادة الثانية والثلاثين والمادة الثالثة والثلاثين مادة واحدة. ويرجع المواد ٤٣ و ٤٤ و ٤٥ إلى المادة الثانية والأربعين، ويعتبر المادتين السادسة والسبعين والسابعة والسبعين مادة واحدة.

- وفي الكثير من الموارد نجده يعتمد إلى نقد المواد من الناحية المضمونية، قائلاً: إن هذه المادة لا توافق فقه الإمامية، من قبيل: المادة الثانية والثلاثين (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)، والمادة السادسة والثلاثين (العادة المحكمة)، بمعنى أن العادة - عامة أو خاصة - تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي، والمادة الثانية والأربعين (العبرة للغالب الشائع)، والمادة الثالثة والستين (ذكر ما لا يتجزأ يذكر كله)، والمادة التاسعة والستين (الكتاب كالخطاب).

- ويرى في الكثير من الموارد أن المواد الواردة فيها هي من قبيل شرح الاسم، ولو أن المؤلفين كانوا من العرب لما ذكروا هذه الموارد تحت عنوان المادة، ومنها: المواد التالية: ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦ إلى المادة ١٦٢.



## الهوامش

- (١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، كتاب الصلح ١٢: ٤٥٢، ح ١.
- (٢) رويت هذه الرواية في كنز العمال ٥: ٨٢٧، عن الرسول الأكرم ﷺ، في باب الأقضية. ورويت عن الإمام علي عليه السلام أيضاً.
- (٣) كتاب تحرير المجلة: ١١٤.
- (٤) المصدر السابق: ١٢١.
- (٥) المصدر السابق: ٢٩٣.
- (٦) المصدر السابق: ١٢١.
- (٧) المصدر السابق: ٢٩٦.
- (٨) انظر: الكليني، الكافي ١: ٥٨.
- (٩) كتاب تحرير المجلة: ١٥٠.
- (١٠) وسائل الشيعة ١٨: ٢١١، ح ١٧، ١٨.
- (١١) المصدر السابق: ٢٧٦، ح ٢.
- (١٢) المصدر السابق ١٧: ٣٥٧، ح ١٢؛ البيهقي، السنن الكبرى ٥: ٢٦٧.
- (١٣) وسائل الشيعة ١٧: ١١٨، ح ٥.
- (١٤) كتاب تحرير المجلة: ٣١٣.

# أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي

## قراءة أخلاقية

د. أحمد النراقي<sup>(\*)</sup>  
ترجمة: وسيم حيدر

نبحث في هذه المقالة عن الإجابة عن السؤال القائل: هل يمكن من الناحية الأخلاقية تسويق أكل اللحوم؟ وبعبارة أخرى: هل يحقّ لنا من الناحية الأخلاقية أن نسلب الحيوانات حياتها؛ لتوفير الطعام لأنفسنا من لحومها؟

### ١- أصل محورية الإنسان

إن الكثير من الذين يسوّغون النظام الغذائي اللحم من الناحية الأخلاقية، ودون قيد أو شرط، إنما يؤمنون بشكلٍ وآخر بالأصل التالي، الذي يمكن أن نطلق عليه مصطلح «محورية الإنسان». إن أصل محورية الإنسان يعني «أن الإنسان من الناحية الأخلاقية أفضل من سائر الكائنات الحيّة الأخرى».

والمراد هنا من «الأفضلية الأخلاقية» في الحد الأدنى هو القول بأن القيمة الأخلاقية للإنسان أكثر من سائر الكائنات الحيّة الأخرى، ومن هنا تكون حاجة الناس من الناحية الأخلاقية متقدّمة عن حاجة سائر الكائنات الحيّة. وعليه كلما وقع التعارض بين حاجة الإنسان وحاجة الكائنات الحيّة الأخرى كانت الأولوية من

---

(\*) باحثٌ وكاتبٌ متخصصٌ في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة. من إيران.

#### ● أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية

الناحية الأخلاقية لتقديم حاجة الإنسان على حاجتها. فعلى سبيل المثال: لو توقفت تلبية حاجة الإنسان على قتل الحيوانات الأخرى كان قتلها - طبقاً لأصل محورية الإنسان - جائزاً. وعليه فإن «أصل محورية الإنسان» يلعب دوراً هاماً في تسويق النظام الغذائي اللازم من الناحية الأخلاقية.

بيد أن سائر الكائنات الحيّة - من ناحية أخرى - لها مصالحها الخاصة أيضاً، والتي يمكن أن تتعرض للخطر بنحوٍ من الأنحاء. وأرى أنه بالإمكان أن نستدلّ على وجود حقوق أخلاقية خاصة لسائر الكائنات الحيّة. فعلى سبيل المثال: إن الحيوانات التي توفر لنا حاجتنا إلى اللحم تستطيع الشعور بالألم، وعليه يمكن أن تتعرض للأذى، بمعنى أن يفرض عليها معاناة الشعور بالألم والعذاب دون ضرورةٍ إلى ذلك. الأمر الذي يضرّ بمصالحها، فلا يكون هذا سائغاً من الناحية الأخلاقية. ويبدو أن للكائنات الحيّة من الناحية الأخلاقية حقوقاً يجب على الإنسان رعايتها. وعليه لو التزمنا بضرورة رعاية المصالح الخاصة للكائنات الحيّة، وأن لها حقوقاً أخلاقية، فعندها يكون التمييز بين الكائنات الحيّة، وتقديم مصالح نوعٍ منها على النوع الآخر، سائغاً ومبرراً إذا كان مستنداً إلى الأهواء والأمزجة البعيدة كلّ البعد عن القواعد العقلية.

إن الأدلة المقامة في هذا الشأن تشبه إلى حدٍ كبير الأدلة المقامة على القبح الأخلاقي للعنصرية أو الإجحاف بحقّ النساء. فإن العنصرية بحقّ النساء إنما لا تسوغ من الناحية الأخلاقية؛ لأن الناس طبقاً لهذه الرؤية يمتازون من بعضهم على أساس العرق والجنس، فطبقاً لهذا المبنى يكون التقدّم لبعض الأعراق والأجناس على الأعراق والأجناس الأخرى. إلّا أن التمييز بين الناس على أساس العرق أو الجنس غير مبرّر من الناحية العقلية. وعليه يبدو أن الأصل العام التالي مقبول من الناحية الأخلاقية، ولنطلق على هذا الأصل «المساواة الأخلاقية بين جميع الكائنات الحيّة».

يقول أصل المساواة الأخلاقية بين جميع الكائنات الحيّة: يجب التعامل مع جميع الكائنات الحيّة على قدم المساواة، إلّا إذا أمكن تقديم دليل يثبت التفاوت الحقيقي بينها، وأن يكون هذا التفاوت ثابتاً من الناحية الأخلاقية، بحيث يمكن

تبرير هذه المحاباة على أساس من الناحية السلوكية.

إذا قبلنا بـ «أصل المساواة الأخلاقية بين الكائنات الحيّة» فإن «أصل محورية الإنسان» أو أفضليته على سائر الكائنات إنما يكون مبرراً إذا كان هناك بينه وبين سائر الكائنات الحية اختلاف حقيقي من الناحية الأخلاقية، بحيث يمكن على أساس هذا الاختلاف تبرير التمييز بين الإنسان وسائر الكائنات الحيّة على المستوى الأخلاقي من الناحية العقلية. والسؤال الهام هنا يقول: هل يوجد بين الناس وسائر الكائنات الحيّة تفاوت واقعي على المستوى الأخلاقي، بحيث يمكن على أساسه تمييز الإنسان من سائر الكائنات الحية، وتفضيله عليها؟

يستدل أنصار «محورية الإنسان» على أفضلية الإنسان على سائر الكائنات ببعض الخصائص التي تميّزه من غيره، ويمكن من خلال هذه الخصائص اعتباره من الناحية الأخلاقية أفضل من سائر الكائنات الحيّة. ومن تلك الخصائص - على سبيل المثال - امتلاك الإنسان لقوة العقل. ولكن كيف يمكن من خلال هذه الواقعية القائلة بأن الإنسان يتمتع ببعض الخصائص الممتازة والحصريّة (على فرض صحتها) القول بأفضلية الإنسان من الناحية الأخلاقية على سائر الكائنات الحيّة؟

هناك إشكالان رئيسان في هذا الاستدلال، وهما:

**أولاً:** إن مجرد أن يتمتع الإنسان بالخصوصية الواقعية (أ) (كأن يكون متمتعاً بقوة العقل مثلاً)، لا يمكن أن نستنتج منها أن الواقعية (أ) هي التي تمثل «الاختلاف الأخلاقي» الذي يمكن من خلاله اعتبار الإنسان من الناحية الأخلاقية أفضل من سائر الكائنات الحيّة. ولكي نستنتج من الواقعية (أ) أفضلية الإنسان على سائر الكائنات الحية نحتاج إلى مقدّمة أخرى تثبت أن الخصوصية (أ) هي ذات الواقعية «الأخلاقية» التي نبحث عنها. وفي الحقيقة إن الاستدلال المتقدم ينطوي على نوع من مغالطة «الكينونة» و«الوجوب»: إن مقدّمة هذا الاستدلال قضية توصيفية أو مشتملة على «كينونة»، بمعنى هذه القضية القائلة: «إن الإنسان يتمتع ببعض الخصائص الحصرية والممتازة»، بيد أن نتيجة ذلك الاستدلال قضية تسويغية أو «مشتملة على وجوب»، بمعنى هذه القضية القائلة: «يجب تفضيل الإنسان من الناحية الأخلاقية على سائر الكائنات». في حين لا يمكن أن نستنتج من الناحية المنطقية قضية «ذات

## ● أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية

وجوب» من مجرد قضية «ذات كينونة» غير مركبة.

**وثانياً:** حتى لو قبلنا بأن وجود بعض الخصائص الممتازة لدى بعض الكائنات الحية، التي يمكن طبقاً للقاعدة اعتبارها مبررة من الناحية الأخلاقية لتفضيل من يتحلّى بها على سائر الكائنات الحية، ولكن لماذا نحصر تطبيق هذه القاعدة بالإنسان فقط؟ فإن كلّ واحد من الكائنات الحية يتمتع بصفة وخصوصية فذة لا يتمتع بها غيره من سائر الكائنات الحية الأخرى. فبعض أصناف الحمام على سبيل المثال يتمتع بمقدرة عالية على تحديد الاتجاهات، وبعض أصناف الفهود تتمتع بمقدرة بالغة في سرعة الجري، وكذلك تتمتع الأبقار والأغنام بمقدرة كبيرة على اجتار الطعام، وهكذا. فلماذا لا نتخذ من هذه الصفات الحصرية والفذة لهذه الأنواع من الحيوانات دليلاً لامتيازها الأخلاقي من سائر الكائنات الأخرى، بما فيها الإنسان؟ فهل هناك دليل على تفضيل المقدرة التي يمتاز بها الإنسان على المقدرة التي يمتاز بها سائر الكائنات الأخرى؟

لا شك في أن خصائصنا الممتازة تعتبر بالنسبة لنا نحن البشر ذات قيمة عالية؛ لأن هذه الخصائص تضمن بقاءنا، وتكفل بتوفير مصالحنا. بيد أن الخصائص الممتازة لسائر الكائنات الأخرى لها ذات القيمة بالنسبة لها أيضاً؛ لأنها تضمن لها مصالحها وبقائها أيضاً. وإنما نستطيع تفضيل خصائصنا الممتازة على الخصائص الممتازة لسائر الكائنات الأخرى إذا أمكن لنا أن نثبت أن الزاوية الإنسانية - أي تلك الزاوية التي من خلالها نرى خصائصنا أكثر أهمية وأفضل من خصائص الكائنات الأخرى - أكثر قيمة من زاوية الكائنات الحية الأخرى - أي تلك الزاوية التي من خلالها تكون خصائص الأنواع والأجناس الأخرى تبدو أهمّ بالنسبة لها وأكثر قيمة من خصائص الأنواع الأخرى .. بيد أنه لماذا يجب أن نعتبر الزاوية الإنسانية أفضل وأكثر قيمة من زاوية سائر الكائنات الحية؟ وفي حدود علمي إن الدليل الوحيد الذي تمّ تقديمه حتى الآن لإثبات أفضلية الزاوية الإنسانية من زاوية سائر الكائنات الحية هو أن الإنسان يمتاز من سائر الكائنات بامتلاكه للقوة العاقلة فقط. ولكننا لو اعتبرنا أصل «محورية الإنسان» ملاكاً لافتراض أفضلية الإنسان على سائر الكائنات الأخرى كان ذلك مصادرةً واضحة وصريحة على المطلوب.

## ٢- الخطوة التالية

إن نفي أصالة «محورية الإنسان» يُفضي بنا إلى إحداث تغيير جوهري في نوع العلاقات الأخلاقية القائمة بيننا وبين سائر الكائنات الحيّة. والنتيجة الأولى التي تتمخّض عن نفي هذا الأصل هو أننا من الناحية الأخلاقية يجب علينا أن نعتبر المساواة بين مصالح جميع الكائنات الحيّة طبقاً للأصول والقواعد. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا من الناحية الأخلاقية أن نقدّم مصالح الإنسان؛ لمجرد كونه إنساناً، على مصالح سائر الكائنات الحيّة الأخرى؛ فإن تقديم مصلحة نوعٍ على مصلحة نوعٍ آخر إنما يمكن تبريرها والدفاع عنها إذا أقمنا على ترجيحها أدلة أخلاقية وجيهة. ومن الواضح أن رعاية هذه الموارد الأخلاقية فرضٌ على الإنسان من بين سائر الكائنات الحيّة.

وبعبارة أخرى: لو قلنا بعدم اعتبار أصل «محورية الإنسان» يجب على الإنسان عندها؛ بوصفه فاعلاً أخلاقياً، أن يعيد النظر في علاقاته مع سائر الكائنات الحيّة، وأن ينظّم سلوكه مع سائر الكائنات الحيّة في إطار الأصول والقواعد الأخلاقية الجديدة. ولكن ما هي تلك الأصول والقواعد الأخلاقية؟ وما هي القيود الأخلاقية التي تفرض على علاقة الإنسان بسائر الكائنات الأخرى، بعد نفي أصل «محورية الإنسان»؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب التمييز بين مجموعتين من مصالح الكائنات الحيّة. وتلك المجموعتان عبارة عن: المصالح والحاجات الأساسية؛ والمصالح والحاجات غير الأساسية. إن المصالح والحاجات الأساسية تمثّل مجموعة الشروط التي يجب تحقيقها من أجل الحصول على الحد الأدنى من الحياة الكريمة (في ما يتعلّق بالإنسان)، أو الحياة المقرونة بالسلامة (في ما يتعلّق بسائر الكائنات الحيّة). وأما إذا افتقرت المصلحة أو الحاجة إلى هذه الخصوصية فتسمّى بالمصلحة أو الحاجة غير الأساسية. فعلى سبيل المثال: إن حاجة الإنسان إلى الطعام الكافي يجب أن نعدّها من الحاجات الأساسية، إلّا أن رغبته في الحصول على الكماليات يجب أن لا نعدّها من جملة الحاجات الأساسية.

من هنا يمكن لنا أن نعدّ الأمور التالية من أهمّ الأصول والقواعد التي يجب أن

## • أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية

تحكم العلاقات القائمة بين الإنسان وسائر الكائنات الحية الأخرى:

**الأصل الأول أو أصل الدفاع عن النفس أو النوع:** يحقّ للإنسان من الناحية الأخلاقية أن يدافع عن نفسه وأبناء جلدته إذا تعرّض لخطرٍ داهم من قبل سائر الكائنات الأخرى، حتى إذا أدّى ذلك إلى تعريض مصالحها الأساسية للخطر. فعلى سبيل المثال: لو تعرّض إنسان لهجوم من قبل سبع مفترس جاز له أن يقضي على ذلك السبع؛ ليحافظ على حياته.

**الأصل الثاني أو أصل بقاء النفس أو النوع:** يحقّ للإنسان من الناحية الأخلاقية إذا اقتضت الضرورة أن يتعرّض للمصالح الأساسية للكائنات الحية الأخرى؛ من أجل تلبية الحاجات الأساسية لنفسه أو لأبناء جلدته. فعلى سبيل المثال: يحقّ للإنسان أن يصيد الحيوانات الأخرى عند الضرورة؛ لدفع خطر المجاعة. ولا بُدّ من الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أنّ «أصل البقاء» لا يبيح للإنسان أن يقوم بكلّ ما يحلو له من التصرف مع سائر الكائنات الحية الأخرى من أجل تلبية حاجاته الأساسية. فعندما يضطرّ الإنسان إلى انتهاك المصالح الرئيسة لسائر الكائنات الحية؛ من أجل تلبية حاجاته الأساسية، عليه أن يتوصّل إلى ذلك من خلال إلحاق أدنى الضرر بحقّها، فلا يقسو عليها، ولا يبالغ في إيذائها. ومن ناحية أخرى لا بُدّ من الالتفات إلى هذه المسألة الهامة، وهي أنّ «أصل البقاء» لا يقبل الإطلاق والتعميم على العلاقات بين الناس أنفسهم، بمعنى أنه لا يحقّ للإنسان أن ينتهك حقوق ومصالح إنسانٍ آخر من أجل تلبية مصالحه وحاجاته الخاصة؛ لأن هذا الإطلاق يتعارض مع أصل الدفاع عن النوع الإنساني وأصل بقاء النوع الإنساني.

**الأصل الثالث أو أصل عدم التناسب:** لا يجوز للإنسان أن يعرّض مصالح سائر الكائنات الحية للخطر من أجل ضمان حاجاته الكمالية وغير الأساسية. فعلى سبيل المثال: عندما يروم الإنسان الخروج في رحلة ترفيهية للصيد، وقتل الحيوانات؛ لمجرد التسلية، سوف يعرّض المصالح الأساسية لتلك الحيوانات (أي حقّها في الحياة) إلى الخطر، لضمان حاجةٍ غير أساسية (مثل: الترفيه والتسلية)، الأمر الذي ينقض الأصل الثالث.

**الأصل الرابع أو أصل تعويض ما فات:** كلّما عمد الإنسان إلى نقض واحدٍ من

الأصول المتقدمة في الحد الأدنى وجب عليه التكفير عن ذلك، والعمل على تعويضه. يمكن القول بأصل «الدفاع عن النفس»، وكذلك «أصل البقاء»، في إطار الأخلاق القائمة على أساس القول بأصل «محورية الإنسان» أيضاً. إن أهم نقطة تميز بين الأخلاق القائمة على أصل «محورية الإنسان» والأخلاق التي ترفض هذا الأصل هو أصل «عدم التناسب». ففي إطار الأخلاق القائمة على أصل «محورية الإنسان» لا يجب على الإنسان أن يراعي أصل «عدم التناسب»، وتبعاً لذلك لا يجب عليه التكفير والتعويض عما فات. وعلى هذا الأساس يجب اعتبار أصل «عدم التناسب» من أهم التداعيات الأخلاقية لنفي أصل «محورية الإنسان»، وأهم ركن لإعادة النظر في نوع العلاقة القائمة بين الإنسان وسائر الكائنات الحية.

### ٣- تأثير أصل عدم التناسب

إن أصل «عدم التناسب» يحدث تغييراً جوهرياً في أسلوب الحياة ونوع التعاطي مع سائر الكائنات الحية. وإن من أهم التداعيات والنتائج الأخلاقية المترتبة على القول بهذا الأصل ضرورة العمل على تغيير نظامنا الغذائي، ولا سيما أن أصل «عدم التناسب» يقتضي اعتبار نظامنا الغذائي اللحم غير لائق ولا مستساغ من الناحية الأخلاقية. ولتعزيز هذا الادعاء يمكن الاستدلال له على النحو التالي:

١. طبقاً لأصل «عدم التناسب» إذا كان تناول اللحوم داخلياً في جملة الحاجات غير الأساسية للإنسان يكون أكل اللحوم حينئذٍ غير لائق من الناحية الأخلاقية، وعندها لا يحق للإنسان من الناحية الأخلاقية أن يزهق أرواح الحيوانات من أجل تلبية حاجته غير الأساسية إلى الطعام.

٢. إن تناول اللحوم لا يعتبر من الحاجات الأساسية للإنسان. وعليه:

٣. يعتبر تناول اللحوم غير لائق من الناحية الأخلاقية، ولا يحق للإنسان من الناحية الأخلاقية أن يزهق أرواح الحيوانات لضمان حاجته إلى الطعام. إن هذا الاستدلال معتبر من حيث الشكل والصورة. وعليه فإن صدق النتيجة رهنٌ بصدق مقدماتها.



#### ● أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية

إن القضية (١) تستتج مباشرة من أصل «عدم التناسب». فالإنسان من خلال قتل الحيوانات يسلبها أهم حقوقها ومصالحها (وهو حقها في الحياة)، وطبقاً لأصل «عدم التناسب» إنما يجوز هذا الأمر من الناحية الأخلاقية إذا كان الإنسان قد أقدم على ذلك من أجل ضمان حاجة من حاجاته الأساسية. وعليه إذا قبلنا بأصل «عدم التناسب» يجب علينا اعتبار القضية (١) صادقة.

وأما الحكم بشأن القضية (٢) فهي من اختصاص الخبراء في علم التغذية. والحقيقة أن أغلب الخبراء في علم التغذية في العصر الراهن يذهبون إلى الاعتقاد بصدق القضية (٢)، بمعنى إمكان تلبية حاجة الإنسان إلى الطعام للحفاظ على صحته وسلامته بشكل كامل دون اللجوء إلى أكل اللحوم، شريطة أن يعمل الفرد على اختيار نظامه الغذائي البديل بشكل دقيق، وبالمقايير الكافية، ولا سيما أن صناعة الأغذية في العصر الحديث قد بلغت مرحلة من التقدم والتطور بحيث يمكن للإنسان أن يعوّض النقص الناشئ عن تركه لتناول اللحوم من خلال اللجوء إلى الأنظمة الغذائية الأخرى. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن اعتبار تناول اللحم من الحاجات الأساسية للإنسان.

ولكن قد يعتمد بعض الأفراد إلى المناقشة في صدق القضية (٢)؛ لبعض الأسباب. وعليه لنفترض أن تناول اللحوم هو الطريقة الوحيدة (أو في الحد الأدنى الأسلوب الوحيد المتاح لنا) من أجل توفير بعض المواد الغذائية لضمان سلامة الإنسان. وفي مثل هذه الحالة سيكون تناول اللحم بالمقدار الذي يضمن سلامتنا هو الحاجة الأساسية للإنسان. ولكن لا بدّ هنا من الالتفات إلى أمرين هامّين، وهما:

**الأول:** إن الإنسان البالغ في الظروف المتعارفة يمكنه أن يلبي حاجات جسده الضرورية - التي يُقال: إنها تلبى من طريق تناول اللحم - من خلال الاكتفاء بالمقدار اليسير من اللحم. وعليه فإن الذي يُعدّ من جملة الحاجات الأساسية للإنسان هو ذلك المقدار القليل من تناول اللحم فقط، وأما استهلاك الزائد على ذلك المقدار سيكون ناقضاً لأصل «عدم التناسب»، ولا يكون لائقاً أو سائغاً من الناحية الأخلاقية. وعليه فإن النظام الغذائي الذي يمكن تبريره والدفاع عنه هو النظام الغذائي الذي يتألف

جزؤه الرئيس من الأطعمة النباتية، ولا تدخل فيه اللحوم إلا بالمقادير الضرورية والقليلة جداً.

**الثاني:** حتى في موارد حاجة الإنسان إلى ذلك المقدار القليل من اللحم من الأفضل للإنسان حدّ الإمكان أن يتناول من لحوم الحيوانات التي لا تعيش تجربة الألم والشعور بالموت أو توقُّعه، أو ينخفض لديها منسوب الشعور بهذا الألم أو التوقُّع. فبالنسبة إلى الحيوانات التي تصنّف في الطبقات التكاملية العليا، مثل: الأبقار والخراف، حيث تمتلك سلسلة عصبية متطورة تؤهلها لتجربة الألم والخوف من الموت، لذلك نجد البقرة أو الخروف يشعر بدنوّ الأجل عندما يقدّم للذبح، فتستولي عليه حالة رهيبة تدفعه إلى البحث عن ملجأ وملاذ يبعده عن الخطر المحدق به. أما الحيوانات الأخرى التي تقع في الطبقات السفلى من سلّم الشعور والإحساس، مثل: الحيوانات البحرية (من قبيل: القريدس، والكثير من أنواع الأسماك)، فإنها؛ لافتقارها إلى السلسلة العصبية الابتدائية، تفتقر إلى الشعور بالألم أو توقُّع الموت، وحتى عندما يتمّ اصطيادها لا تُبدي ما يوحي بأنها تعاني الألم أو الفزع الذي تعاني منه الأنعام وبعض الطيور. وعليه فبالنسبة إلى الموارد التي تمسّ فيها الحاجة إلى تناول اللحم يكون تناول أمثال القريدس والأسماك هو الراجح من الناحية الأخلاقية على تناول لحم الضأن أو البقر.

### ٤- فكرة هيمنة الإنسان على الطبيعة

هناك من المتديّنين مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بهيمنة وسيطرة الإنسان وسلطته على عالم الطبيعة، ومنها: الكائنات الحيّة، ويبررون ذلك على قاعدة بعض التعاليم الدينية. فعلى سبيل المثال: ورد في القرآن الكريم أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وأن الله قد سخّر للإنسان جميع ما في السماوات والأرض. وطبقاً للتفسير الشائع لهذه الآيات يجوز للإنسان (بل يجب عليه) أن ييسط سلطته وسيطرته على عالم الطبيعة، بما في ذلك عالم الحيوان. وطبقاً لهذا التفسير تكون النباتات والحيوانات مخلوقة لخدمة الإنسان، ويمكن للإنسان أن يستخدمها كما يشاء، وأن يستهلكها لتلبية

#### ● أفضلية الأطعمة النباتية في النظام الغذائي، قراءة أخلاقية

غاياته وحاجاته ومصالحه، دون أن يكون ملزماً برعاية مصالحها وحقوقها الخاصة. ومن الواضح أنه طبقاً لهذا التفسير لا يكون أصل «عدم التناسب» ملزماً للإنسان من الناحية الدينية.

بيد أنه بالإمكان تفسير هذه الآيات القرآنية بنحو آخر. وطبقاً لهذا التفسير الآخر لا تعني خلافة الإنسان في الأرض سلطته على عالم الطبيعة بلا منازع، وإنما تعني أن الله قد جعل الإنسان بوصفه فاعلاً عاقلاً وأخلاقياً مسؤولاً بالنيابة عنه في الإشراف والحفاظ على عالم الطبيعة، وعالم الحيوان أيضاً. وفي إطار هذا التفسير لا يمكن اعتبار «التسخير» بمعنى جواز ممارسة السلطة التعسفية، والاستثمار الظالم لعالم الطبيعة. بطبيعة الحال يحق للإنسان أن يستفيد من عالم الطبيعة، بيد أن استفادته يجب أن تكون استفادة مسؤولة وعادلة. وإن الالتزام بأصل «عدم التناسب» من شروط الاستفادة المسؤولة والعادلة من دورة الحياة الطبيعية.

وعليه فإن المتدينين الذين لا يرون تمامية الأخلاق القائمة على أصل «محورية الإنسان» من الناحية العقلية، ويعتبرون أصل «عدم التناسب» شرطاً لازماً للتعاطي المسؤول والعادل مع منظومة الحياة في الأرض، يمكن لهم الادّعاء في الحد الأدنى أن الطريق إلى إعادة النظر والتفكير في تفسير الآيات القرآنية يكمن في التفسير المنسجم مع دورة الحياة الطبيعية على وجه الأرض.

#### ٥- النتيجة

إذا تمت أدلة هذه المقالة، وكانت معتبرة، فعندها يجب على منظومتنا الأخلاقية أن تراعي حقوق سائر الكائنات الحيّة. وهذا يعني أننا؛ بوصفنا مسؤولين من الناحية الأخلاقية، يجب أن نلتزم بأصل «المساواة الأخلاقية بين الكائنات الحيّة»، وأن نرفض أصل «محورية الإنسان».

وإذا رفضنا أصل «محورية الإنسان» يجب عندها القبول بأصل «عدم التناسب»، واعتباره شرطاً لازماً وضرورياً للتعاطي المسؤول والعادل مع دورة الحياة والكائنات الحيّة.

● د. أحمد النراقي

وفي إطار النظام الأخلاقي القائم على أصل «عدم التناسب» يعتبر النظام الغذائي اللحم غير لائق من الناحية الأخلاقية. وإن شرط الحياة الأخلاقية يقوم على تغيير النظام الغذائي اللحم بنظام غذائي آخر، يكون مؤلفاً بأجمعه من النباتات، أو تؤلف النباتات الجزء الرئيس فيه، بحيث تصل فيه مقادير استهلاك اللحم إلى أدنى مستوياتها.

# فقه أهل البغي في القرآن والسنة

د. مهرناز گُلي (\*)

## مقدمة

إن البغي من أهمّ المسائل في الفقه الإسلامي. وعلى رأي كلا الفريقين يُطلق «الباغي» على مَنْ نقض بيعته مع الإمام المعصوم أو الحاكم، وخرج من طاعته. وفي فقه أهل السنة يجري على البغاة أحكام المسلمين، من جواز أكل ذبائحهم، وجواز نكاحهم، وحرمة أموالهم وأعراضهم، إلا أن يكون ناصبياً. أما في فقه الشيعة فيُعدّ البغاة في زمرة الكفار من حيث يواطنهم، ولكنهم كالمسلمين من حيث الظاهر<sup>(١)</sup>. كثيراً ما ذكر الفقهاء مسألة البغي في باب الجهاد؛ لأنّ للجهاد والقتال صلةً قوية بالجرائم السياسية، ولكن لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ البغي يُعدّ من الحدود الإسلامية في القوانين الجديدة للعقوبات؛ لأنّ له علاقة قوية بأمن المجتمع الإسلامي. ولكن ليُعلم (مَنْ هم البغاة؟) و(متى يجب قتالهم؟) قد أجَبْنَا عن هذه الأسئلة - قدر استطاعتنا في هذه المقالة، وبيّنا معنى الباغي عند الفقهاء من أهل السنة والشيعة؛ لأنّه يجب على الجميع أن يعرفوا الفئات المعارضة للحكم الإسلامي؛ ليأمرهم بالمعروف وينهوهم عن المنكر والظلم؛ لأنّ الله تعالى أوجب ذلك على الجميع، واختار هذه الأمة آخر الأمم، ونائباً لخاتم النبيين ﷺ.

## ١- معنى البغي في اللغة

يطلق البغي في اللغة على معانٍ:

---

(\*) أستاذة في جامعة سيستان وبلوشستان. من إيران.

أ. هو التعدي، وهو كل شيء جاوز حده، أي الزيارة على القدر الذي هو حده، الحسد، الكبر، قصد الفساد، الظلم والكذب<sup>(٣)</sup>.  
ب. الطلب مع تجاوز الحد، ويجتمع هذا المعنى مع مطلق الاعتداء؛ لأن الاعتداء لا يفارق الطلب، كلما وجد الاعتداء وجد الطلب أيضاً<sup>(٤)</sup>.  
قسم الراغب البغي إلى: مذموم؛ وممدوح. فالممدوح أن يفوق الرجل العدل، ويقوم بالإحسان، مع إتيانه بالواجبات والمندوبات؛ والبغي المذموم هو تجاوز الحد، والميل إلى الباطل<sup>(٥)</sup>.

## ٢- تعريف البغي اصطلاحاً

ذكر الفقهاء للبغي حدوداً مختلفة، أهمها:

أ. عرف بعض الفقهاء الباغي بقولهم: «من خرج على الإمام المعصوم فهو باغ، يجب قتاله حتى يفيء إلى طاعة الإمام، أو يقتل كالكفار»<sup>(٦)</sup>.  
ب. وقال بعض الفقهاء: «هو المخالف للإمام العادل، الخارج عن طاعته»<sup>(٧)</sup>.  
ولكن لا بد من الإشارة إلى أن من فسّر البغي بالخروج على الإمام العادل أراد بالعادل المعصوم عند الشيعة، والحاكم والخليفة عند أهل السنة<sup>(٨)</sup>.  
وهناك من رأى أن الخروج على الإمام - المطلق من قيد العدالة - بغي، وقد ذهب معظم فقهاء أهل السنة إلى هذا الرأي<sup>(٩)</sup>.  
وقد ذكر العلامة الحلي تسعة شروط للإمام - وهي مشتركة بين أهل السنة والشيعة -: ١. التكليف؛ ٢. الإسلام؛ ٣. العدالة؛ ٤. الذكورة؛ ٥. العلم؛ ٦. الشجاعة؛ ٧. الحرية؛ ٨. أن يكون ذا رأي وأهلية في السياسة؛ ٩. أن يكون قادراً على النطق والسمع<sup>(٩)</sup>.

## ٣- تعريف البغي اصطلاحاً عند فقهاء المذاهب الأربعة لأهل السنة

١. تعريف الشافعية للبغي: «هو خروج جماعة ذات شوكة ورئيس مطاع عن طاعة الإمام؛ بتأويل فاسد. هم المسلمون مخالفو الإمام بخروج عليه».  
٢. تعريف الحنابلة: «هم الخارجون عن إمام، ولو غير عدل؛ بتأويل سائغ، ولهم

شوكة، ولو لم يكن فيهم مطاعٌ».

٣. يرى المالكية أنّ البغي «هو الامتناع عن طاعة مَنْ تثبت إمامته في غير معصية».

٤. تعريف الحنفية: «هو الخروج عن طاعة إمام الحقّ بغير حقّ».

لو لاحظنا هذه التعاريف الأربعة رأينا أن لا خلاف بينهم في أركان البغي الرئيسية، ولكنّ بينهم خلافاً في بيان شروط البغاة. ثمّ يمكننا أن نختر ونقتطف تعريفاً واحداً من هذه التعاريف، وهو: «البغي هو الخروج على الإمام مغالبة»<sup>(١٠)</sup>.

## ٥- حكم البغي في ضوء القرآن

إن أشهر المعاني للبغي الذي اصطلح عليه في الفقه الإسلامي - وهو الطغيان والقيام ضدّ الإمام أو الحاكم العادل - يستفاد من هذه الآية: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩).

وهذه الآية تبين حكم الفساد في الأرض والمহারية: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣).

## ٥- حجة القائلين بحكم آية سورة الحجرات في حقّ البغاة

يذكر أحد المفسرين في تفسير هذه الآية: «إنّ لدينا أخباراً وروايات أنّ أميرالمؤمنين(رضي الله عنه) أتمّ الحجة على أهل البصرة وأصحاب عائشة وطلحة والزبير(رضي الله عنهم)، وأجاب عن أسئلتهم وشبهاتهم جواباً كافياً؛ ليصلحوا ويكفوا أيديهم عن القتال. ولكنّ لما لم يقبلوا، وبغوا، قاتلهم، ثمّ لما انهزم أهل البصرة، وكفوا أيديهم عن القتال، عاملهم بالقسط». وقد ذكرنا مراراً أنّ الآية عامّة، والأخبار تبين مصاديقها<sup>(١١)</sup>.

وقد قال صاحب تفسير القمّي في كتابه: «إنّ الروايات التي وردت في بيان سبب نزول هذه الآية ناصّة على أنّ البغاة هم مصاديق هذه الآية<sup>(١٢)</sup>، وأمّا إذا كان لهم تأويل فلا يجوز قتالهم، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩)<sup>(١٣)</sup>. قد استبطل الفقهاء من هذه الآية أحكاماً، منها: جواز قتال البغاة، وجوب دعوتهم إلى الإصلاح قبل بدء القتال. وإنّ حكم الآية عامٌّ، ومعظم هذه الأحكام متّفق عليها<sup>(١٤)</sup>.

ومضافاً إلى ما ذكره المفسّرون فقد استبطل الفقهاء الأحكام المتعلقة بالبغاة من هذه الآية:

١. يقول الإمامية: ذكر البغاة مسلمين في هذه الآية مجازي؛ لأنّ البغاة ليسوا بمسلمين عندهم؛ استدلالاً بالآيتين الخامسة والسادسة من سورة الأنفال.
٢. وجوب قتال البغاة.
٣. وجوب قتالهم حتّى نيل الغاية.
٤. عدم رجوعهم إلى أموالهم وأنفسهم بعد القتال.
٥. جواز قتال كلّ مَنْ امتنع عن أداء حقٍّ واجب عليه.
- ولكنّ معظم فقهاء الشيعة لا يقبلون المسألتين الأخيرتين<sup>(١٥)</sup>.

## ٦- القائلون بعدم حكم هذه الآية في شأن البغاة

يقول بعض المفسّرين: قد استدللّ بعض الفقهاء من هذه الآية على وجوب القتال بالبغاة، وأرادوا بالبغاة الجماعة الخارجة على الإمام العادل. وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنّ المذكورين في الآية مسلمون، والبغاة كفّار<sup>(١٦)</sup>.

## ٧- حكم البغي في ضوء السنّة

زيادة على الآية الشريفة، التي تصرّح بأنّ إثم البغي حكمٌ عامٌّ، ولا يختصّ بالخروج على الإمام المعصوم، هناك روايات وردت في هذا الموضوع تُفيد أنّ البغي عقوبة في عصر الغيبة. ولقد أُشْرْتُ إلى هذه الروايات لتزول الغوامض الموجودة في تعريف جريمة البغي.



● **فقه أهل البغي في القرآن والسنة**

قال النبي ﷺ لعليّ (رضي الله عنه): «إنَّ الله كتب على المؤمنين الجهاد في الفتن التي تكون بعدي، كما كَتَبَ عليكم قتال المشركين، قلتُ: يا رسول الله، أيُّ فتنةٍ يجب علينا قتالها؟ قال: فتنة القوم الذين يشهدون أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إنهم يخالفون سنّتي، ويطعنون في ديني، قلتُ: يا رسول الله، كيف نقاتلهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأنتك رسول الله؟ قال: إنهم سيُحدثون أموراً في الدين، ويعتزلون عن ديني، ويستحلّون إراقة دماء أهل بيتي<sup>(١٧)</sup>».

لا يختصّ هذا الخبر بالباغي على الإمام، بل يشمل كلّ مَنْ أحدث أمراً في الدين، وخالف المجتهدين، وبدّل أحكام الدين تبديلاً بائناً<sup>(١٨)</sup>.

وروي عن الإمام الصادق (رضي الله عنه) أنّه قال: «القتل قسمان: أحدهما: كفارة للإثم؛ والآخر: هو القتل في سبيل الله. والقتال أيضاً قسمان: قتال الكفار؛ وقتال أهل البغي إلى أن يفيئوا إلى طاعة الإمام»<sup>(١٩)</sup>.

وكذلك كثيرٌ من خطب عليّ (رضي الله عنه) في نهج البلاغة تدلّ على وجوب قتال البغاة على الدولة الإسلامية بلا قيدٍ وشرط، يعني: كلّما وُجدت تلك الشروط وجب قمعُهم.

يذكر الإمام عليّ (رضي الله عنه) سبب قتال البغاة في الخطبة ١٧٢: «خرج عليّ طلحة والزبير وأصحابه...، ودخلوا البصرة فقدموا على عاملي عليّ بها وخزّان بيت المال المسلمين وغيرهم من أهلها، فقتلوا طائفة صبراً، وطائفة غدرًا».

وذكر أوصاف زعيم المجتمع الإسلامي في عهد الفتنة في الخطبة ١٧٣: «أيها النّاس، إنّ أحقّ النّاس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله. فإنّ شغبَ شاغبٍ استُعْتِبَ، فإنّ أبي قَتِيلَ».

وقد اتّضح بأقوال الإمام عليّ (رضي الله عنه) أنّه لا يشترط وجود الإمام المعصوم، كما ادّعاه بعض الفقهاء.

نظراً إلى الآيات والروايات المذكورة علّم أنّ إجماع البغي لا يختصّ بالخروج على الإمام المعصوم، وألفاظ الآية والروايات عامّة، تشمل كلّ ما ذُكر في تفسير الآية. وفلسفة جهاد البغاة إنّما هو الدفاع عن الدولة الإسلامية، ومتى كان رئيس الدولة الإسلامية عادلاً وعالماً بالشرائع يُعدّ الخارجُ عليه باغياً.

زيادة على ذلك لو سلّمنا أنّ النصوص المطلقة محمولة على الإمام المعصوم يمكننا أن نُجري حكم البغاة على مَنْ خرج على نائب إمام الزمان؛ لأنّ الفقيه أو نائب إمام الزمان لو لم يقدر على معاقبة البغاة في عصر الغيبة فإنّهم سوف يقوِّضون أركان الدولة الإسلامية، ويوجدون الفوضى في المجتمع الإسلامي<sup>(٢٠)</sup>.

## ٨- الأحكام المترتبة على قبول توبة وكفالة البغاة في الأدوار المختلفة من القتال أ- قبل إعلانه وشروعه

إنّ معظم الجرائم السياسية تنتج من استفزاز وتحريض هؤلاء الذين يحاولون إيجاد الفوضى والشغب في المجتمع؛ لأنّهم يلقون أفكارهم ونيّاتهم الفاسدة إلى الآخرين، ويستغلّون جهلهم ليساندوهم في إيجاد الفوضى. فهذه المرحلة (قبل قيام البغاة) ذات خطورة عظيمة في منع ارتكاب الجرائم، والدعوة إلى التوبة والرجوع إلى الله والقانون، فليتخذ لذلك تدابير جيّدة. وهذا بحاجة ماسّة إلى دقّة فائقة، واستعمال حلول ثقافية وسياسية، ويجب على الدولة الإسلامية أن تُحادثهم وتناقشهم، وتحاول حلّ مشاكلهم الاعتقادية والفقهية والاجتماعية، وتطلب منهم طاعة الإمام، ومراعاة الوحدة الإسلامية والعدالة.

## ب - في أثناء القتال

في هذا المرحلة إذا كانت للبغاة منعة وفئة ناصرة يلجؤون إليها يجوز قتلهم ومطاردة الهاربين والأسارى وقتل الجرحى، وإذا لم تكن لهم منعة وفئة ناصرة لم يجز ذلك.

## ج - توبة الأسارى بعد نهاية القتال

قد اختلف عامّة الفقهاء مع فقهاء الشيعة في أسارى البغاة؛ فقال فقهاء الشيعة: إنّ كان ذلك الأسير مقاتلاً (بأنّ كان ذكياً قادراً على القتال) على الحاكم أن يسجنه، ولا يقتله؛ وقال بعضهم: ليقتهل الحاكم. والقول الأول هو قول عامّة فقهاء الإمامية وأهل السنّة. فإنّ ثبت أنّ أسير البغاة لا يُقتل، فيُعرض عليه السجن والبيعة،

● **فقه أهل البغي في القرآن والسنة**

فإن بايع في أثناء القتال يُقبل منه، ويطلق سراحه، وإن أبى أن يبايع يُترك في السجن حتى نهاية القتال. وبعدما انتهت الحرب إن تاب البغاة، ووضعوا أسلحتهم، وكفوا أيديهم عن القتال، أو ذهبوا إلى غير منعة وفئة ناصرة، نتركهم على حالهم، ولكن إن التجأوا إلى منعة وفئة قوية نطاردهم؛ لأننا قلنا: إن التجأوا إلى منعة وعُصبة قوية عند انهزامهم نطاردهم، وقال بعضهم: يُتركون على حالهم حينئذٍ<sup>(٢١)</sup>.

**٩- كيف تعامل الدولة الإسلامية البغاة؟**

يجب على حاكم الدولة الإسلامية أن يدلّ إلى الخير والصلح؛ لأنه إن كان قد هُضمَ لهم حقٌّ أو كانت لهم شبهةٌ فليحلّ ذلك. قال العلامة الحلّي: إنما قتال البغاة بعدما بُعث إليهم مَنْ يسألهم عن سبب خروجهم، ويحلّ شبهتهم (إن كانت لهم شبهة)، ويوضح لهم الطريق الصواب؛ لأن الغرض كفّهم ودفع شرّهم، فإذا أمكن بمجرد القول لم يُعدّل إلى القتل<sup>(٢٢)</sup>.

**أ- قتال البغاة**

بعدما لم يقبل البغاة تحذيرات الإمام، ودعوته إلى الصلح، وتمّت الحجّة عليهم، يجوز قتالهم، بل يجب باتّفاق الفقهاء، كما قال الشيخ الطوسي: «جاز للإمام قتاله ومجاهدته»<sup>(٢٣)</sup>.

**ب - ماذا يفعل بجنائز البغاة بعد القتال؟**

مَنْ قُتِلَ في المعركة من قوّات الحقّ وجنود الإمام العادل فهو شهيدٌ، لا يغسل، ولا يكفن، باتّفاق الفقهاء، كما صرّح بذلك صاحب الجواهر: «المقتول مع العادل شهيدٌ، لا يغسل ولا يكفن، بل يصلّى عليه، بلا خلافٍ أجده فيه»<sup>(٢٤)</sup>. ولكن اختلف الفقهاء في جنائز البغاة؛ قد جعل بعض الفقهاء، كالعلّامتين الطوسي والحلي، جنائز البغاة كجنائز جبهة الحقّ؛ وفرّق بعضهم كالشيخ كاشف الغطاء، بين جنائز الجبهتين<sup>(٢٥)</sup>. وقد نشأ هذا الخلاف من خلاف الفقهاء في كفر البغاة أو عدم كفرهم. والأرجح عدم كفرهم كما يفهم من الآيات والروايات<sup>(٢٦)</sup>.

### ج - ماذا يفعل بأموالهم؟

يبدو من ظاهر بعض النصوص أنّ أموال البغاة محترمة، ولا تُحجَز، كما عامل عليّ (رضي الله عنه) أهل الجَمَل<sup>(٢٧)</sup>.

وهناك روايات أخرى تفيد أنّ معاملة عليّ (رضي الله عنه) إيّاهم في هذه المعركة كانت بسبب مصلحة خاصة<sup>(٢٨)</sup>.

فكيفية تصرف الإمام في أموال البغاة مَفُوضَة إلى رأيه واجتهاده، وتختلف الآراء في هذه المسألة؛ باختلاف الأحوال والأعصار<sup>(٢٩)</sup>.

### د - ماذا يفعل بنسائهم وأولادهم؟

لا يؤسّر أولاد البغاة ونسائهم، بإجماع الفقهاء، ولا يُعاملون معاملة ذراري أهل الحرب<sup>(٣٠)</sup>.

### ١٠- شروط جواز قتال البغاة

قد اشترط بعض الفقهاء لجواز قتال البغاة شروطاً، نشير إليها في ما يلي:

أ. قال بعض الفقهاء: لا يصدق اسم (البغاة) إلا على جماعة كبيرة، فإذا خرج رجل واحد أو شردمة قليلة على الإمام لا تترتب عليهم أحكام الباغي. يقول الشيخ الطوسي في كتابه «المبسوط»: «إن خرج رجلٌ وحده على الإمام، كابن ملجم، فهو كافرٌ، ولا بُدَّ أن يقتصَّ منه»<sup>(٣١)</sup>.

نقد الشرط المذكور: قال بعض الفقهاء: لا يصحّ اشتراط هذا الشرط؛ لأننا إن نظرنا إلى سبب نزول آية سورة الحجرات علمنا أنّ اعتداء رجل واحد على غيره يُسمّى بغياً؛ لأن هذه الآية نزلت في رجلين من الأنصار.

قال ابن عربي في تفسير هذه الآية: «تدلّ لفظة (الطائفة) في اللغة على الواحد، كما تدلّ على المحصور»<sup>(٣٢)</sup>.

فَعَلِمَ أنّ كلمة الباغي تدلّ على الواحد أيضاً، وليس بالضروري أن نقول: إذا كان الباغي واحداً لا يدخل تحت أحكام البغاة، كما اشترط فقهاؤنا لجواز قتال

● **فقه أهل البغي في القرآن والسنة**

البغاة أن يكونوا جماعةً كثيرة. ويؤيد ذلك القول نصُّ القرآن؛ وذلك أقرب إلى الواقع لأنه لا توجد حجة شرعية دالة على اشتراط الجماعة للبغاة؛ لأن لفظ الآية عام، ويدل على الواحد أيضاً؛ ولا حاجة إلى أن نكتفي بصنيع الإمام علي (رضي الله عنه)؛ لأن تلك الوقائع تتعلق بزمن خاص، ولم يكن أهل الجمل محاربين؛ لأنهم لو كانوا محاربين لما سالمهم علي (رضي الله عنه) بعد القتال؛ لأن عقوبة المحارب في فقه الشيعة بعد قدرة الإمام عليه أن لا يعفو عنه، ولا يقبل لهم شفاعاة، ولكن الباغي إذا أخذ بعد إجرامه يجوز للإمام أن يعفو عنه ويقبل توبته. ولو كان ابن ملجم محارباً لكان علي (رضي الله عنه) يجري عليه حدّ المحاربين، أو كان يوصي أولاده بذلك، ولكن لم يفعل، بل كان ابن ملجم باغياً خارجاً على الإمام واجب القتل، ولكن بعدما قبض عليه كان يجوز للإمام علي (رضي الله عنه) أن يعفو عنه»<sup>(٣٣)</sup>.

ب. قال بعض الفقهاء: يشترط للبغاة أن يخرجوا من سلطة الإمام، ويسكنوا في غير بلده، أو يسكنوا في قرية أو بادية، ولكن إذا كانوا في سلطة الإمام لا يُعدّون بغاة<sup>(٣٤)</sup>. ويستدلون بالواقعة التي كان الإمام علي (رضي الله عنه) يخطب، إذ دخل عليه رجال، وهتفوا: «إن الحكم إلا لله»<sup>(٣٥)</sup>. ويستدل الفقهاء بأن الإمام علياً (رضي الله عنه) أثبت لهم حقوقاً، وهذا دليل على خروجهم على الإمام، ويعدّون ذلك من الشروط والأحكام المترتبة على البغاة، والحقوق الثلاثة هي: «لا نمنعكم عن دخول مساجد الله؛ ولا نسلب عنكم المغنم ما دامت أيديكم معنا؛ ولسنا نبادركم بالقتال».

ولكن ليس لهذا الاشتراط حجة قوية، وقول علي (رضي الله عنه): «ما دامت أيديكم معنا، ولم تدخلوا في جبهة أخرى» لا يدل على خروجهم عليه. والبغي هو الخروج عن طاعة الإمام الولائية والسياسية، وإنشاء دولة غير عادلة، خارجة عن ولاية الإمام<sup>(٣٦)</sup>.

ج. وقال بعض الفقهاء: «يشترط أن يخرجوا ولهم شبهة أو تأويل باطل، ولكن لو خرجوا بلا تأويل فإنهم محاربون»<sup>(٣٧)</sup>.

وقد نُقِد هذا الشرط أيضاً؛ فقال جماعة من الفقهاء: «لم نجد لهذا الشرط حجة، بل كانت معركتنا الجمل وصفين على خلاف ذلك، وليس لنا مبرر أن ندخل

خصائص تلك المعارك الثلاث في الأحكام المتعلقة بالبغي<sup>(٣٨)</sup>.  
بل قال علي (رضي الله عنه) في شأن الخوارج: «والله، ما أنكروا علي منكرًا، ولا جعلوا بيني وبينهم نصفًا»<sup>(٣٩)</sup>؛ فقد نبأهم الإمام (رضي الله عنه) في هذه الخطبة أن خروجهم ليس بحق، وأنهم يجحدون هذه الحقيقة.

وكذلك آية القرآن عامة غير مقيدة بشرط، وإنما الشرط هو الاعتداء والعدوان، سواء كان مع شبهة أو بلا شبهة، ولكن لا يمكننا أن نقول: «إن لم يكن للبغي تأويل فإنهم محاربون؛ لأن المفسرين لم يذكروا هذا الشرط للمحاربين.

قال العلامة الطباطبائي في تفسير الآية ٣٣ من سورة المائدة: «إن رسول الله ﷺ بعدما ظفر بالقوم الذين حاربوا المسلمين أقعدهم على مكانهم، ولم يعاملهم معاملة المحاربين، يعني لم يحكم عليهم بالقتل أو الصلب أو النفي عن البلد»<sup>(٤٠)</sup>.

ما ذكره العلامة الطباطبائي حجة قوية على أن المتمردين على الإمام أو النبي ليسوا بمحاربين. ولا توجد حجة دالة على أن عقوبة المحاربين تُفُذت على مثل هذه الجماعات. ولا يبدو من آية سورة الحجرات وسيرة أمير المؤمنين (رضي الله عنه) أن الخارجين على الإمام محاربون.

د - أن لا يمكن توجيههم بإقامة الحجة<sup>(٤١)</sup>. وهذا الشرط أيضاً موافق لسيرة الإمام علي (رضي الله عنه) وآية القرآن: ﴿فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾.

قال الإمام الصادق (رضي الله عنه): يستحب للإمام أن يدعو المتمردين إلى الصلح قبل بدء القتال. ولا بأس بأن لا يدعوهم؛ لأنهم كانوا يعلمون ما دُعوا إليه قبل ذلك، ولا يحق لهم أن يبادروا بالقتال<sup>(٤٢)</sup>.

هـ - أن لا يمكن دفعهم بالتفريق بينهم. ويمكن إدخال هذا الشرط في الشرط الرابع؛ نظراً إلى ما ذكرنا.

إن شروط جواز قتال البغاة تتفاوت مع ما يستند إليه الفقهاء. ولا تدل النصوص الشرعية إلا على الشرط الرابع. والأحكام المترتبة الأخرى على البغي إنما هي من إفتاء عامة الفقهاء.

## النتائج

١. إن جريمة البغي تقع غالباً إذا كان الخارجون جماعة قوية، ويمكن أن

● **فقه أهل البغي في القرآن والسنة**

يباشر بها واحدٌ أيضاً. والبغي مفهومٌ واسع يشمل عدوان أحدٍ أو جماعةٍ من المسلمين على أحدٍ أو جماعة، واعتداء دولةٍ مسلمة على دولة مسلمة أخرى، سواء كان البغاة مسلّحين أو لا، أو كانت لهم شبهةٌ أو لم تكن.

يمكننا أن نفسّر البغي في تقسيمٍ عامٍّ بمعنيين: ١. المعنى الخاص؛ ٢. المعنى العام. فمعناه الخاص هو الجريمة السياسية؛ ومعناه العام هو الاعتداء والعدوان الذي ربما يؤدّي إلى جرائم أخرى. ثم يعاقب مَنْ ارتكب جريمة سياسية بالأحكام المترتبة على آية سورة الحجرات، ولكن لو وقعت جريمة أخرى ذات خصائص أخرى فإنه يُعاقب كلُّ صاحب جريمةٍ بالأحكام الخاصة بها.

٢. تُقبل توبة البغاة في كلٍّ من المراحل الثلاث: قبل القتال؛ وفي أثناءه؛ وبعده، سواء كان الخارجون جماعةً قوية أم لم يكونوا كذلك. والبغي من الجرائم النادرة، من حيث إن التوبة تُقبل فيها بعد القتال.

٣. يمكن أن يخرج البغاة لأجل شبهةٍ لهم، ويمكن أن يخرجوا بغير شبهةٍ. فإذا لم تكن لهم شبهة فليسوا بمحاربين؛ إلا أن تصدق عليهم شروط المحاربين.

٤. لا يحكم على البغاة بالكفر، ولا تُحجّز أموالهم إن رأى الإمام ذلك. وإن كان لهم قدرةٌ وشوكة فإنهم بمنزلة البغاة؛ وإن لم يكونوا كذلك فإنهم من المحاربين.

٥. إن قُتل البغاةُ أحداً يُقتَصَّ منهم، وإن أُتلفوا مالا يَضْمَنُون.

٦. إن البغي من الجرائم النادرة، من حيث إن الصلح والمداواة يجبان قبله. وهذا دليلٌ على أنّ الواجب على الإمام مساءلتهم.

٧. لا يؤسر أطفال البغاة ونساؤهم، ولا تُحجّز أموالهم.

٨. اختلف العلماء في حكم جنائز البغاة، هل لها أحكامُ جنائز الشهداء أم لا؟ ومنشأ هذا الخلاف من خلافٍ آخر بين الفقهاء: هل يحكم عليهم بالكفر أم لا؟

## المواشم

- (١) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٨ - ٣٣٧.
- (٢) الجوهري، الصحاح ٦: ٢٢٨١؛ ابن منظور، لسان العرب ١: ٤٥٧ - ٤٥٥.
- (٣) القرشي، قاموس القرآن: ٢٠٧.
- (٤) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن: ١٣٦.
- (٥) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية في الفقه الإمامية: ٨٣؛ الطباطبائي الحائري، رياض المسائل: ٤٨٠، الشهيد الثاني، الروضة البهية ٢: ٩١.
- (٦) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٢؛ الطوسي، الخلاف ٥: ٣٣٥؛ الحلّي، منتهى المطلب ٩: ٣١٩.
- (٧) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية: ٣٤٣.
- (٨) محمد عبد الحّي، الهداية في شرح البداية ٢: ٥٨٥.
- (٩) الحلّي، منتهى المطلب ٩: ٣٩٨ - ٣٩٣.
- (١٠) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي ٢: ٦٧٣ - ٦٧٤.
- (١١) عبد الحسين الطيّب، طيب البيان في تفسير القرآن ١٢: ٢٢٧.
- (١٢) تفسير القمّي ٢: ٣٣٠.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٢٦ - ٢٧.
- (١٤) الطبري، أحكام القرآن ٤: ٣٨٢؛ الجصاص، أحكام القرآن ٥: ٢٨٠.
- (١٥) الحسيني الروحاني، فقه الصادق عليه السلام ١٣: ١٠٩ - ١١٠؛ الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٦٢ - ٢٦٣؛ محمد عبد الحّي، الهداية في شرح البداية ٢: ٥٨٥.
- (١٦) السيد أمير أبو الفتوح الحسيني الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٨٠.
- (١٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ٨٢.
- (١٨) الحسيني الروحاني، فقه الصادق عليه السلام ١٣: ١١١.
- (١٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٢٩.
- (٢٠) محمد حسن المرعشي، الآراء الحديثة في حقوق العقوبة الإسلامية: ٦٧.
- (٢١) الحلّي، منتهى المطلب ٩: ٤٢٣.
- (٢٢) الحلّي، منتهى المطلب ٩: ٤١٠.
- (٢٣) الطوسي، النهاية: ٢٩٦.
- (٢٤) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٨.
- (٢٥) الطوسي، الخلاف ١١: ٧١٤؛ الحلّي، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩؛ كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٢: ٤٠٤.
- (٢٦) النوري، مستدرك الوسائل ١١: ٦٦.
- (٢٧) الصدوق، علل الشرائع ١: ١٥٤.
- (٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٥٨ - ٥٩.
- (٢٩) الكلانتری، أحكام الجزية: ١٠٨.



- (٣٠) ابن البرّاج، المهذب ١: ٣٢٥؛ الطوسي، الاقتصاد: ٣١٥.
- (٣١) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٦٥.
- (٣٢) ابن عربي، أحكام القرآن ٤: ١٧١٧.
- (٣٣) المنتظري، فقه الدولة ٦: ٤٨٦.
- (٣٤) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٦٥؛ النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٣٢؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ١٥.
- (٣٥) المغربي، دعائم الإسلام: ٣٩٣.
- (٣٦) محمد البحراني أسس النظام السياسي عند الإمامية: ١٦٦.
- (٣٧) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٦٧.
- (٣٨) المنتظري، فقه الدولة ٦: ٤٨٤.
- (٣٩) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٧.
- (٤٠) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (٤١) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٢٤.
- (٤٢) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ٢: ٣٤٣.

# طهارة أهل الكتاب

## قراءة وتلخيص

أ. عماد الهلالي (\*)

### مقدمة

المسلمون اليوم بأمس الحاجة إلى الحضور في الساحة الدولية، وهذا الأمر يتطلب التعايش مع غير المسلمين، وخاصة أهل الكتاب؛ التعايش في الأمور السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية وما شابه ذلك. والحكم بنجاسة غير المسلمين وأهل الكتاب، مضافاً إلى أنه يوجب العُسر والحرج للمسلمين، يناهز الكرامة الإنسانية التي وردت في القرآن والسنة الشريفة. والعقل يحكم بأن الإنسان حسب الإنسانية خلق طاهراً، إلا أن يحكم بنجاسته العرضية بملاقاة الأعيان النجسة. وهذه الدراسة جاءت لبيان وعرض مسألة نجاسة غير المسلمين وأهل الكتاب، وأدلتها القرآنية والروائية، وتمحيصها مهما أمكن.

ومن المسائل المهمة ومحل الابتلاء، والتي كانت منذ قديم الزمان معركة آراء فقهاء الإسلام، هي طهارة ونجاسة غير المسلمين عامة، وأهل الكتاب خاصة. وقد استند فقهاء الشيعة والسنة في فتاواهم إلى أدلة مختلفة من العقل والنقل، وهذه الأدلة المختلفة تسبب فتاوى شتى في موضوع نجاسة وطهارة غير المسلمين. يطرح الكاتب الأدلة القرآنية والروائية في نجاسة غير المسلمين وأهل الكتاب،

---

(\*) هذا المقال هو عرض وتلخيص لكتاب «الكرامة الإنسانية، دراسة في طهارة الإنسان على ضوء الفقه الإسلامي»، للسيد أبو الحسن نواب، الأستاذ المساعد ورئيس جامعة الأديان والمذاهب بمدينة قم. وقد أعدّه الباحث عماد الهلالي، المتخصص في دراسات الأديان المقارنة. من العراق.

### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

وينتقدها، ويتابع الكاتب بحثه بالأدلة القرآنية والروائية في موضعين. والمنهج في هذا التحقيق بيان المسألة وأدلة الفقهاء فيها، ثم نقدها، وبيان المختار في الموضوع، مع الأدلة القرآنية والروائية والعقلية. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل إذا كان الإنسان غير مسلم فهو نجس بذاته؟ وهل يمكن أن نعالج الأدلة التي تحكم بنجاسة الإنسان؟ مع أن الفقهاء يجيبون عن هذه الأسئلة، ويطرحون مسألة نجاسة أو طهارة أهل الكتاب بطرق مختلفة كمسألة من المسائل الشرعية، أو بشكل بحث مستقل، فإن هذا البحث يطرح هذه المسألة من وجهة نظر أخرى، وهي عرض الأدلة القرآنية والروائية في نجاسة أهل الكتاب تفصيلاً، ثم نقدها بالأدلة القرآنية والروائية.

### أدلة الفقهاء على نجاسة أهل الكتاب

#### أولاً: الاستدلال على نجاسة أهل الكتاب بالكتاب

١- استدلال على نجاسة أهل الكتاب بقوله تعالى في سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٢٨). استدلال على القول بنجاسة أهل الكتاب بأنهم مشركون، سواء أكانوا يهوداً أم نصارى أم مجوساً. ويستشهد لذلك بآيات كثيرة من القرآن الكريم، سنشير إليها؛ وذلك بأن اليهود قد قالوا بأنّ عزيراً هو ابن الله، والنصارى قالوا عن المسيح عليه السلام ذلك أيضاً، واعتقدوا بالتثليث، ويعتقد المجوس بالشثوية أيضاً. إذن فكلهم من المشركين، والآية المذكورة صريحة الدلالة على نجاسة كل المشركين. وقبل مناقشة هذا الاستدلال لا بد من الإشارة إلى مطلب مهم، وهو أنّ هذه الآية لم تكن عمدة استدلال القائلين بنجاسة أهل الكتاب. وقد استشكل البعض منهم في دلالتها على النجاسة، وأعرض البعض الآخر عن أصل الاستدلال بها، فاستدلوا على النجاسة بأدلة أخرى، في حين صرح آخرون بعدم دلالتها على المدعى.

### أدلة الشهيد محمد باقر الصدر في شرحه على كتاب العروة والوثقى

وقد عثرنا على كلام جامع للمحقق الفقيه الشهيد السيد محمد باقر

الصدر (١٩٨٠م)، وذلك في شرحه على العروة الوثقى. وحيث إنه يغنينا عن الكثير من الأبحاث والكلمات فإننا ننقله بنصّه وإن طال؛ نظراً لأهميّة ومجوريّة الاستدلال بهذه الآية في محلّ الكلام، وفي الاستدلال على نجاسة غير أهل الكتاب من أصناف الكفار أيضاً.

قال: «...وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** في إمكان استفادة النجاسة بالمعنى المبحوث عنه من كلمة «نجس» في الآية.

وتوضيحه: إنّ كلمة نَجَس - بفتح الجيم - مصدر، والنجاسة اسم مصدر، وأمّا الوصف فهو نَجَس، بكسر الجيم.

نعم، ذكر بعض أنّ كلمة نَجَس - بفتح الجيم - تأتي أيضاً بمعنى الوصف. وهذا - لو سلّم - فلا شكّ في أنّ الظاهر من الآية الكريمة إرادة المعنى الأوّل، أي المصدر؛ إذ بناءً على الوصفية كان مقتضى الطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع، بخلافه على المصدرية؛ لأنّ نفس العناية التي لا بدّ من إعمالها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه يمكن إعمالها في مجموع الجماعة.

وعليه يقع الكلام في تعيين المراد من المعنى المصدرية في الآية؛ فإنّ القذارة تتصوّر على أنحاء ثلاثة:

**الأوّل:** قذارة حسّية قائمة بالجسم خارجاً.

**الثاني:** قذارة قائمة بالشخص أو المعنى. وقد يعبر عنها بالخبث وسوء السريرة، ويقول الراغب الإصفهاني: «إنّ هذه قذارة تدرك بالبصيرة، لا بالبصر».

**الثالث:** قذارة قائمة بالجسم، غير قابلة للتعدّي إلى الآخر. فمثلاً: الخمر مسكر، والإسكار صفة لجسم الخمر، فإذا كان الإسكار قذارةً واقعيةً أو اعتباريةً فالخمر بجسمه قدر، كما في القسم الأوّل، إلّا أنّ هذه القذارة - بناءً على هذا التصوير لها - لا تقبل السريان، بخلاف القسم الأوّل. وهذا هو الذي يشار إليه في الروايات الدالة على طهارة الخمر بلسان: إنّ الثوب لا يسكّر.

ثمّ إنّ هذه القذارات الثلاث؛ تارةً تكون حقيقيّة، كما في الأجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدية، وفي الإنسان الخبيث، وفي الخمر - بناءً على كون الإسكار

#### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

قذارة واقعية .؛ وأخرى تكون اعتبارية؛ فالقذارة الاعتبارية إنما هي اعتباراً لنفس هذه القذارات الثلاث.

أمّا اعتبار القذارة الأولى فمن قبيل: اعتبار الشارع نجاسة الكافر، بناءً على نجاسته.

وأمّا اعتبار القذارة الثانية فهذا ممّا لا نحتمله في الشريعة، ولكن لو تمّت أخبار تنقيص وتخبيث ولد الزنا احتمل حملها على هذا المعنى.

وأمّا اعتبار القذارة الثالثة فمن قبيل: الجنابة، والحيض، ونحوهما من الأحداث.

فالجنابة - مثلاً - ليست قذراً معنوياً قائماً بالروح - كما يقال: إنّ الحدث ظلمة نفسانية .؛ فإن هذا كلامٌ شعري، بل الاستفادة من الأخبار كون الجنابة حالة في الجسم، ولهذا ورد أنّ تحت كلّ شعرة جنابة، وهذه الحالة تعتبر قذارة عند الشارع؛ بدليل التعبير عن الغسل بالطهارة، كما في قوله: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: 6). فهي قذارة قائمة بوصف في الجسم، ولا تسري إلى جسمٍ آخر بالملاقاة؛ لأنّ ذلك الوصف لا يسري كذلك. ولهذا جاء في روايات طهارة الثوب الملاقى لبدن الجنب: إنّ الثوب لا يجنب، وورد في عرق الجنب والحائض: إنّ الجنابة والحيض حيث وضعهما الله. والعجب أنّ بعضهم - بعد أن ذكر النجاسة الشرعية، التي هي قذارةٌ جسمية، والقذارة المعنوية - أنكر تصوّر قسم ثالث من القذارة، وادّعى أنّ فرض قذارة قائمة بالجسم غير القذارة الأولى غير مألوفٍ ولا مقبول عند أهل الشرع، مع أنّنا لاحظنا أنّ هذا القسم الثالث هو الاستفادة من الشرع في مثل الجنابة والحيض.

وهكذا يتّضح أنّ القذارة متى كانت صفة ابتدائية للجسم كانت قذارة جسمية قابلة للسريان بالملاقاة، ومتى كانت قائمة بصفة ثابتة للجسم، ولم تكن تلك الصفة قابلة للسريان بالملاقاة، فلا تسري القذارة إلى الملاقى، بالرغم من كونها قذارةً جسمية.

وتعدّد أقسام القذارة لا ينافي أنّها ذات معنى واحد معروف. والأقسام المذكورة إنّما تختلف في مركز القذارة والنجاسة؛ فهو تارةً الجسم؛ وأخرى المعنى أو النفس؛ وثالثةً صفة قائمة بالجسم. ولا انصراف إلى أحد الأقسام إلّا بضمّ المناسبات

والملايسات. والنجاسة الشرعية ليست معنى آخر للفظ القذارة، وإنما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية.

وعلى هذا الأساس فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة بأن لفظة النجاسة يمكن حملها على معناها الحقيقي اللغوي، أي القذارة، فلا تعطي إلا الطعن في المشتركين بالقذارة والوساخة، ولا موجب لحملها على الفرد الاعتباري من القذارة المدعاة في المقام.

### تقريب استدلال الشهيد الصدر

نقرب الاستدلال هنا بعدة وجوه:

**الوجه الأول:** دعوى أن هذا المعنى هو الاصطلاح الشرعي في زمن النبي ﷺ؛ إما على أساس الحقيقة الشرعية؛ أو القرينة العامة.

وأورد عليه السيد الأستاذ<sup>(١)</sup> بأن هذا يتوقف على تسليم أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية، وهذا غير معلوم؛ لما نعلم من أن الأحكام بُيئت بالتدرج. **ولكن التحقيق** أن المظنون قوياً تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية؛ فإن هذه الآية نزلت في سورة التوبة - كما هو معلوم - في السنة التاسعة من الهجرة، في أواخر أيام النبي ﷺ، والمظنون قوياً تشريع عدة نجاسات إلى ذلك الزمان. ويشهد لذلك أمور: منها: إن تدريجية الأحكام إنما كانت لمصلحة تكليف الناس وإعدادهم. ومن المعلوم أن نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلاني، فلا موجب لتأخير تشريعها. وحين دخل الرسول ﷺ المدينة كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستجاء بالحجر أو الماء، وكان البراء بن معرور الأنصاري أول من استجى بالماء من المسلمين، فنزلت في حقه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

ومنها: إن بعض روايات الإسراء - وهو قبل الهجرة - فيها إشارة إلى النجاسة؛ إذ يقارن فيها بين هذه الأمة والأمم السالفة التي قصرت، فحملت عليهم تكاليف شاقة في حالة إصابة البول للبدن ونحوه، وأما هذه الأمة فقد جعل الماء لها طهوراً.

ومنها: ما ورد في بعض روايات حب النبي ﷺ للحسن أو للحسين - على اختلاف متونها -، من أنه كان في حجر النبي ﷺ، فبال، فأريد أخذه أو تأنيبه، فمنع

#### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

النبي ﷺ، ودعا بماءٍ فصَبَّه عليه، وفي بعضها أَنَّ النبي ﷺ «بال عليه الحسن والحسين قبل أن يطعما فكان لا يغسل بولهما من ثوبه».

ومنها: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ (المائدة: ٦)، بناءً على كون الطَّيِّب بمعنى الطاهر الشرعي، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء بالآية على اشتراط طهارة التراب. وافترض طاهر كذلك يساوق افتراض تشريع النجاسة. والمنقول أَنَّ سورة المائدة قبل سورة التوبة، فإذا أوجبت هذه الشواهد وغيرها الظنَّ الاطمئنانِيَّ بسبق تشريع النجاسة لم يتمَّ الجواب المذكور.

غير أَنَّ الصحيح - مع هذا - عدم تمامية أصل الوجه؛ لأنَّ النجاسة وإن كانت مشرعة إجمالاً في ذلك الزمان، ولكنَّ المتنبَّع يكاد أن يحصل له القطع بأنَّ لفظة النجاسة لم تكن قد خُصِّصَت للتعبير عن القذارة الشرعية، وإنَّما كان يعبر عنها بتعبيرات مختلفة في الموارد المتفرقة.

ولهذا نلاحظ أنَّ مجيء لفظ «النجاسة» في مجموع الأحاديث المنقولة عن النبي ﷺ إمَّا معدوم؛ وإمَّا نادرٌ جداً، لا في طرقنا فقط، بل حتَّى في روايات العامة التي تشتمل على ستمائة حديثٍ عن النبي ﷺ في أحكام النجاسة، ولم أجدُ فيها التعبير بعنوان النجس، إلَّا في روايتين: في إحداهما نقل الراوي أَنَّ رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الهرَّ ليس بنجسٍ»؛ وفي الأخرى نقل أَنَّ صحابياً واجه النبي ﷺ وهو جنبٌ، فاستحى، وذهب واغتسل، واعتذر من النبي، فقال ﷺ: «سبحان الله! إنَّ المؤمن لا ينجس».

وهذا يكشف عن ضآلة استعمال لفظة النجاسة ودورانها في لسان الشارع، الأمر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعي بشأن هذه اللفظة.

**الوجه الثاني:** دعوى حمل النجاسة على النجاسة الشرعية؛ بقرينةٍ حاليةٍ خاصَّة، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية، فلو حمل اللفظ على النجاسة غير الشرعية الاعتبارية لكان هذا إخباراً من قبل المولى عن أمرٍ خارجي، وهو خلاف الظهور الحالي المذكور.

**ويردُّ عليه -** مضافاً إلى إمكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم، الذي له أغراض تربوية شتى - أنَّ نجاسة المشرك ذُكرت تعليلاً لحكمٍ شرعي، وهذا مناسبٌ

لمقام المولوية، سواء أريد بالعلّة النجاسة الشرعية أو النجاسة الواقعية.

**الوجه الثالث:** دعوى أنّ الأمر دائر بين القذارة الخارجية والقذارة الاعتبارية، والأول لا يحتمل كونه علّة لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام؛ إمّا لوضوح عدم انطباقها على كثير منهم؛ وإمّا لوضوح أنّ مجرد القذارة الخارجية لا يوجب حرمة الاقتراب، فيتعيّن الثاني.

**ويردّ عليه -** مضافاً الى أنّ الحمل على الثاني يقتضي أيضاً الالتزام بكون النجاسة الشرعية لشيءٍ مناطاً لحرمة دخوله، ولو لم يلزم سراية أو هتك - أنه يوجد فردٌ معنويّ من القذارة الخارجية كما تقدّم، والحمل عليه لا يردّ عليه الإشكال المذكور.

ثم إنه يوجد مبعّد لما تدّعيه هذه الوجوه الثلاثة من الحمل على النجاسة الاعتبارية، وهو أنّ الآية الكريمة سبقت مساق حصر حقيقة المشركين بأنهم نجس؛ بلحاظ أداة الحصر، فكأنّه لا حقيقة لهم سوى ذلك، وهذا إنّما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية، لا النجاسة الاعتبارية.

**الوجه الرابع:** دعوى الإطلاق في كلمة «نجس»، وأنّه بالإطلاق تدلّ الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤونه ومراتبه، نفساً وبدناً، فتثبت النجاسة المعنوية والجسميّة. وبعد معلومية عدم النجاسة الجسميّة الحسيّة في بدن المشرك تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية؛ فليس الأمر دائراً بين نجاسة النفس ونجاسة البدن ليدّعى عدم تعيّن الثاني، بل الإطلاق كفيلاً بإثباتهما معاً.

**ويردّ عليه:** إنّ النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية لتثبت بالإطلاق نجاستهما معاً، بل مرجعهما إلى نحوين من ملاحظة المشرك؛ فقد يلحظ بما هو جسمٌ؛ وقد يلحظ بما هو شخصٌ معنوي. ولحاظه بما هو جسمٌ ومعنى معاً وإن كان أمراً معقولاً، ولكنّه لا يفي به الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ينفي أخذ قيدٍ زائد في الموضوع، وليس له نظر إلى توسعة اللحاظ، وإدخال حيثيّاتٍ عديدة تحته، بل يحتاج ذلك إلى قرينةٍ خاصّة. وعليه فالظاهر عدم تماميّة الحمل على المعنى الشرعي، فلا يتم الاستدلال بالآية الكريمة.

**الجهة الثانية:** في أنّه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعي قد يُقال:



#### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

إنَّ الأمر يدور بين عنایتین: إحداهما: عناية حمل المبدأ على الذات؛ والأخرى: عناية تقدير كلمة «ذو». ولا مرجح للعناية الأولى، ومع احتمال العناية الثانية لا تدل الآية إلا على كون المشرك ذا نجاسة، وهذا يتلاءم مع النجاسة العرضية.

**ویردُ علیه** - مضافاً إلى أنَّ عناية حمل المصدر أخفَّ من عناية التقدير عُرفاً - أنَّ مقتضى إطلاق كون المشرك ذا نجاسة عينية نجاسته كما هو واضح، وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة أنسب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية، كما لا يخفى.

**الجهة الثالثة:** في أنه - بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نجاسة المشرك - هل يمكن أن نثبت بها نجاسة الكتابي وغيره من أقسام الكفار؟

وتوضيح ذلك: إنَّ المشرك تارة يُراد به في الآية الكريمة معناه اللغوي، وهو كلَّ مَنْ كان متلبساً بالشرك في الواقع، سواءً دان بعنوان الشرك أو لا؛ وأخرى يُراد به معناه الاصطلاحي الذي كان المجتمع الإسلامي يسير عليه، تمييزاً للمشرك عن الذمي، وهو عبارة عمَّن يدين بالشرك بعنوانه، فلا ينطبق على مَنْ كان واقع عقيدته شركاً، وإنَّ لم يقبل عنوان الشرك لنفسه، كالنصراني.

**فعلى الأول** لا إشكال في شمول الآية لأقسام من الكفار الكتابيين، كالنصارى والمجوس، إلا أنَّ نجاسة النصراني حينئذٍ تكون بوصفه مشركاً، فلا تشمل نصرانياً اتفق إيمانه بالنصرانية، دون تورطٍ في شركها وتثليتها.

**وقد يُورد على هذا التقدير** بدعوى أنَّ الأخذ بإطلاق كلمة «المشرك» في الآية غير ممكن؛ لأنَّ المشرك عنوان يطبق على كثير من العصاة المسلمين أيضاً، كالمرائي مثلاً، فلا بدَّ أن يكون المقصود نوعاً خاصاً من المشركين، ومعه لا يمكن التمسك بإطلاق الآية للمشرك من الكتابيين.

**ويندفع ذلك** بأنَّ المشرك وإنَّ كان ينطبق على كلَّ مَنْ أشرك شخصاً مع الله تعالى في مقام من المقامات المختصة به من وجوب الوجود، أو الخالقية، أو الألوهية، أو الحاكمية ووجوب الطاعة، أو الاستعانة الغيبية، وغير ذلك، إلاَّ أنه ينصرف إلى الإشراف بلحاظ مرتبة الألوهية والعبادة؛ لأنها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها أمراً مركزاً. هذا مضافاً إلى أنَّ ارتكاز طهارة المسلم - ولو كان مرئياً وعاصياً - يكون بمثابة القرينة المتصلة على تقييد الإطلاق، ومعه لا موجب لرفع اليد

عن الإطلاق إلا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللبّية على التقييد.

**وعلى التقدير الثاني تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي، كما هو واضح.**

وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الإطلاق في الثاني؛ لكونه اصطلاحاً عاماً في المجتمع الإسلامي. ومما يؤيد المعنى الثاني جعلُ الشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام؛ فإنّ وضوح أنّ مَنْ يقصد بهذا المنع - عملياً - هم المشركون الوثنيون، دون الكتابيين الذين لا يقدّسون الكعبة أصلاً، وليسوا في معرض الوصول إليها، قد يشكّل قرينةً على ذلك. وكذلك ما تصدّى له النصّ القرآني عقيب ذلك من تطمين أهل مكة بقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾ (التوبة: ٢٨)؛ فإنّ العلة إنّما تخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيين، الذين اعتادوا المجيء. ويكفي على أيّ حال افتراض تكافؤ المعنيين في إجمال الآية الكريمة<sup>(٣)</sup>.

هذا تحقيقٌ جامع حول الآية الكريمة يغنينا عن الكثير من القيل والقال حولها. وقد اتّضح أنّها لا يمكن الاستدلال بها على نجاسة أهل الكتاب. وكذلك اتّضح أنّها لا تصلح دليلاً على نجاسة أحدٍ من بني آدم، حتّى لو كانوا من الملاحدة. نعم، يبقى المهمّ هو استعراض بقية الأدلّة المدّعاة، والتي لا بُدَّ من استئناف الحديث حولها في إطار البحث الروائي إنّ شاء الله.

## البحث الروائي

### مقدمة

ولقد آثرنا قبل الانتقال إلى البحث الروائي أن نسلط الضوء على مسألة دعوى الشرك على أهل الكتاب. ومن هنا فقد استأنفنا البحث التالي:

### الاستدلال على شرك أهل الكتاب

إنّ أهمّ ما استدلّ به على شرك أهل الكتاب أمران:

**الأوّل:** استدلال أغلب من الفقهاء - كصاحب الجواهر وصاحب الحقائق - على شرك أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (التوبة: ٣٠)، وقوله أيضاً: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (مريم: ٨٨).

ووجه استدلالهم على كون اليهود والنصارى مشركين أنهم جعلوا له سبحانه وتعالى ولداً، وعدّوه والداً لهذا الولد، فاعتبروا أنّ هذا شرك.

وأجاب بعض الفقهاء والمفسرين على الاستدلال بأجوبة، منها:

١- إنّ الاعتقاد بأنّ عزيراً كان ابناً لله مختصّ ببعض فرق اليهود الذين كانوا في زمن الرسول ﷺ، وقد انقرضوا. أمّا اليهود الموجودون في زماننا الحالي فإنّهم لا يعتقدون ببنوّة عزير، وبالتالي لا يمكن عدّهم من المشركين.

ونقل أصحاب التفاسير - كالطبرسي والطباطبائي والفخر الرازي - في شأن نزول هذه الآية رواية عن ابن عباس: «أتى جماعة من اليهود إلى رسول الله ﷺ، وهم: سلام بن مشكم والنعمان بن أوفى ومالك بن سيف، وقالوا: كيف تتبعك وقد تركت قبلتنا، ولا تزعم أنّ عزيراً ابن الله، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾»<sup>(٣)</sup>.

وقد تبنّى بعض المفسرين والفقهاء هذه النظرية، حيث أكّد الطبرسي على أنّ هذا الاعتقاد كان لفرقة من اليهود الذين انقرضوا، وليس اعتقاداً لليهود الموجودين الآن.

وصرّح الإمام الخميني بذلك فقال: «ومجرّد القول بأنّ عزيراً ابن الله لا يوجب الشرك، وإنّ لزم منه الكفر، مع أنّ القائلين بذلك - على ما قيل - طائفة منهم قد انقرضوا»<sup>(٤)</sup>.

وذكر الفخر الرازي ثلاثة أقوال في هذه المسألة هي:

أولاً: قال عبيد بن عمير: «إنّما قال هذا القول رجلٌ واحدٌ من اليهود، اسمه

فنجاص بن عازوراء».

ثانياً: قول ابن عباس أنّها نزلت في جماعة من اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ،

وذكر أسماءهم، ثمّ قال: وعلى هذين القولين فالقائلون بهذا المذهب بعض اليهود... إلخ.

ثالثاً: لعلّ هذا المذهب كان منتشرًا فيهم، ثمّ انقطع...

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كيف نسب القرآن ذلك إلى كل اليهود؟  
فنقول: بعد أن اتضحت آراء المفسرين في عدم شمول هذا الاعتقاد لكل اليهود  
فقد أجب عن هذا الأمر بإجابات، منها:  
أولاً: أن يكون كل اليهود الذين كانوا يسكنون المدينة يعتقدون بنوّة عزير،  
ولكن انقرضوا بعد ذلك.

ثانياً: كما قال الشيخ الطوسي والعلامة الطباطبائي: نسب ذلك إلى جميعهم؛  
لأن البعض منهم راضون بما عمله البعض الآخر، والجميع ذو رأس متوافق الأجزاء،  
ورؤية متشابهة التأثير، فصحت النسبة هذه إلى جميعهم من هذه الجهة.  
٢. أن يكون الاعتقاد بأنّ لله تعالى ابناً - مع كونه اعتقاداً باطلاً - لا يوجب  
شركاً؛ لأنّ الشرك هو جعل شريك له في إحدى مقاماته الخاصة، كأن يعتقد أنّ  
أحداً غير الله مؤثّر في الخلق والإيجاد. أمّا مجرد الاعتقاد بالبنوّة وإن كان كفراً،  
لكنّه ليس بشرك. وهذا ما ذهب إليه الإمام الخميني (١٩٨٨م)، حيث يقول: «مجرد  
القول بأنّ عزيراً ابن الله لا يوجب الشُّرك، وإن لزم منه الكفر»<sup>(٥)</sup>؛ إذ إنّ الاعتقاد بأنّ  
يكون له سبحانه وتعالى ولدٌ لازمه أن يكون جسماً ومركباً، وهذا لازمه الكفر،  
لا الشرك.

وهذا إذا كان يدرك لوازم ما يعتقد، أما إذا لم يكن ملتفتاً إلى هذه اللوازم  
فإنّه - حسب رأي الإمام الخميني ومشهور الفقهاء - ليس بكافر حتماً.  
٣. أن تكون لكلمة «ابن الله» دلالاتٌ ومعانٍ مختلفة؛ بعضها صحيح؛ والبعض  
الآخر باطل. ولكي نتمكن من إيجاد المعنى الصحيح لا بدّ من معرفة المراد من  
«البنوّة»؛ إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى الصحيح من دونها.

يقول العلامة الطباطبائي، صاحب تفسير الميزان، في بحثه حول اعتقاد اليهود  
ببنوّة عزير ما ملخصه: لما شاهد اليهود عزيراً وقّروه وعظّموه تعظيماً، ووضعوا له اسم  
ابن الله. ولا ندري هل أنّ مقصودهم بالبنوّة هي البنوّة الحقيقيّة لله، كما يعتقدون  
ذلك في كون جوهر الألوهيّة في المسيح، أم أنّ هذه التسمية صرف التشريف  
والاحترام، أم أنّه اعتقاد للبنوّة، كما يعتقدون لأنفسهم ذلك؟ فظاهر الآية يؤيد هذا  
الاتّجاه في المسألة، بأنّ هذه التسمية صرف التشريف والاحترام<sup>(٦)</sup>.

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

ومع هذا فإنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ اعتقادهم البنوة للمسيح حقيقة. ويخالفه في ذلك الفخر الرازي، الذي يعتقد بأنّ «لفظ الابن في الإنجيل على سبيل التشريف، كما ورد لفظ الخليل في حق إبراهيم على سبيل التشريف»<sup>(٧)</sup>.

الثاني: كما واستدلّ صاحب الجواهر والحدائق والشيخ الأنصاري وآخرون على شرك أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣١)، بما مجمله: إنّ القرآن الكريم نسب الشرك في الربوبية لهؤلاء، وقد ذمهم بسبب ترك العبودية وعبادة الله، وقد نزه الله سبحانه نفسه من شركهم في آخر الآية.

وحيث دلّت هذه الآية على شرك أهل الكتاب، وانطباق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨) عليهم، فقد حكم العلماء بنجاسة أهل الكتاب.

ولكن قد أجيب عن هذا الأمر بأنّه وإن كان اليهود قد اتّخذوا علماءهم وزهادهم ورهبانهم أرباباً، إلّا أنّ هذا لا يصحّ أن يكون دليلاً على جعلهم آلهة أو خالقين أو مدبّرين لعالم الكون، أو كونهم معبودين لهم، بل - بحسب الروايات وصريح قول العلماء في هذا المجال - أنّ اليهود قد أطاعوا أحبارهم ورهبانهم في كلّ شيء على الإطلاق، من دون أيّ ردّ لأوامرهم، ولو كان ذلك مخالفاً لحكم الله، حتّى في دينهم؛ لأنّ الطاعة المطلقة هي لله فقط ومن شؤونه، وإطاعة غيره بهذا الشكل هي نحو من أنحاء الشرك، كما قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عْبَدَهُ»<sup>(٨)</sup>.

ومن المعلوم أنّ هذا الشرك هو شرك في الطاعة، لا في العبادة، وقد جاء ذكره في القرآن أيضاً - عصمنا الله من الزلل -، حيث إنّهُ ينطبق على بعض المسلمين الذين قد يطيعون الشيطان. فإذا كان الأمر كذلك فلا بُدّ وأن نحسبهم مشركين، ونجري عليهم آثار الشرك، وليس الأمر كذلك.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦).

## أحاديث لدعم الآية القرآنية

وقد جاءت أحاديث وروايات كثيرة حول هذه الآية القرآنية أيَّدت هذا المعنى، منها:

١- إنَّ عدي بن حاتم كان نصرانيًّا، فانتَهى إلى رسول الله وهو يقرأ سورة براءة، فوصل إلى هذه الآية: «قال: فقلتُ: لسنا نعبدهم، فقال ﷺ: أليس يحرمون ما أحلَّ الله فتحرمونه؟ ويحلّون ما حرم الله فتستحلّونه؟ قلتُ: بلى، قال: فتلك عبادتهم»<sup>(٩)</sup>.

٢- رُوِيَ عن أبي جعفر وأبي عبد الله ﷺ أنَّهما قالَا: «أما والله ما صاموا ولا صلّوا لهم، ولكنَّهم أحلّوا لهم حراماً، وحرموا عليهم حلالاً، فاتَّبِعُوهم وعبدوهم من حيث لا يشعرون»<sup>(١٠)</sup>.

٣- عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله ﷺ عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فقال: «أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعَوْهم إلى عبادة أنفسهم لما أجابوهم، ولكنَّ أحلّوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون»<sup>(١١)</sup>.

كما واستدلَّ بعض علمائنا من المفسِّرين والفقهاء على كونها تدلُّ على الشرك في الطاعة، وليس الشرك في العبادة:

قال العلامة الطباطبائي: «واتَّخِذْهُمْ الْأَحْبَارَ وَالرُّهْبَانِ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ هُوَ إِصْغَاؤُهُمْ لَهُمْ وَإِطَاعَتُهُمْ مِنْ غَيْرِ قَيْدٍ وَشَرْطٍ، وَلَا يُطَاعُ كَذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَهُ»<sup>(١٢)</sup>. وقال الإمام الخميني: «والمراد باتَّخِذْهُمْ أَرْبَاباً لَيْسَ مَا هُوَ ظَاهِرُهَا؛ لَعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِالْوَهْيِيتِهِمْ»<sup>(١٣)</sup>.

وقال السيد الحكيم: إنَّ «نسبة الإِشْرَاقِ إليهم ليست على الحقيقة؛ فإنَّ ذلك خلاف الآيات والروايات، وخلاف المفهوم منها عند المتشرِّعة والعُرف، فيتعيَّن حملُه على التجوُّز في الإسناد. وليس الكلام وارداً في مقام جعل الحكم ليؤخذ بإطلاق التزليل؛ كي يثبت حكم المشركين لهم»<sup>(١٤)</sup>.

وقال الفخر الرازي: «الأكثر من المفسِّرين قالوا: ليس المراد من الأرباب أنَّهم اعتقدوا فيهم أنَّهم آلهة العالم، بل المراد أنَّهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم... لبل

#### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

كانوا يطيعونهم طاعة مطلقة، والآية كانت بصدد نهيمهم... إلى أن يقول: ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء سارياً في عروق الأكثرين من أهل الدنيا»<sup>(١٥)</sup>.

ومما يؤيد أن إطلاق المشرك على أهل الكتاب إنما هو لبعض الاعتبارات، لا على وجه الحقيقة، إطلاق المشرك على العاصي المطيع للشيطان، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٢١)، فأطلق لفظ الشرك على المؤمنين بلحاظ إطاعتهم الشيطان، فهم بهذا اللحاظ مشركون.

وكقوله سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦)، فترى أنه تعالى أثبت الشرك على أكثر المؤمنين بالله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (النحل: ٩٩ - ١٠٠)، فإنه تعالى أطلق المشرك على المؤمن الذي يتولى الشيطان، وأشرك غيره تعالى في الطاعة. إلى غير ذلك من الآيات.

وفي خبر أبي بصير وإسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، قال: «يطيع الشيطان من حيث لا يعلم، فيشرك»<sup>(١٦)</sup>.

في خبر ضريس، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾، قال: «شرك طاعة، وليس شرك عبادة»<sup>(١٧)</sup>. وخبر ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عْبَدَهُ»<sup>(١٨)</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار.

وكذلك فقد أطلق الشُّرك على الرياء، والمشرك على المرآئي؛ حيث ورد استعمال الشُّرك في القرآن في الرياء، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠). فقد أمر الله تعالى بالعمل الخالص، وأن يعبدوه مخلصين، فالإشراك بواسطة الرياء في العبادة شرك.

وقد أطلق المشرك على المرائي في جملة من الأخبار:

- ففي خبر زرارة وحمزان، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة، ثم أدخل فيه رضا أحد من الناس، كان مشركاً»<sup>(١٩)</sup>.

- وفي خبر أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سئل رسول الله ﷺ عن تفسير هذه الآية، فقال: مَنْ صَلَّى مِرَاءَةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ زَكَّى مِرَاءَةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ صَامَ مِرَاءَةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ حَجَّ مِرَاءَةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَمَنْ عَمَلَ عَمَلًا مِمَّا أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِرَاءَةَ النَّاسِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلَ مِرَاءٍ»<sup>(٢٠)</sup>.

- وفي خبر العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن تفسير هذه الآية: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾؟ قال: مَنْ صَلَّى أَوْ صَامَ أَوْ أَعْتَقَ أَوْ حَجَّ يَرِيدُ مَحَمْدَةَ النَّاسِ فَقَدْ أَشْرَكَ فِي عَمَلِهِ، فَهُوَ شَرِكٌ مَغْفُورٌ»<sup>(٢١)</sup>.

وقد أطلق الشريك على الرياء في غير واحد من الأخبار:

- ففي خبر يزيد بن خليفة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كل رياء شرك. إنه مَنْ عَمِلَ لِلنَّاسِ كَانَ ثَوَابَهُ عَلَى النَّاسِ، وَمَنْ عَمِلَ لِلَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ»<sup>(٢٢)</sup>.

- وفي خبر شداد بن أوس قال: «دخلت على رسول الله ﷺ، فرأيت في وجهه ما ساءني، فقلت: ما الذي أرى بك؟ فقال: أخاف على أمتي الشُّرك، فقلت: أيُّشركون من بعدك؟ فقال: أما إنهم لا يعبدون شمساً ولا قمرًا ولا وثنًا ولا حجرًا، ولكنهم يراؤون بأعمالهم، والرياء هو الشُّرك... إلخ»<sup>(٢٣)</sup>.

- وفي خبر مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «إن رسول الله ﷺ سئل: فيم النجاة غدًا؟ إلى أن قال: ...فاتقوا الله في الرياء؛ فإنه الشرك بالله. إن المرائي يُدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر، حبط عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له»<sup>(٢٤)</sup>.

وعن الشهيد الثاني في منية المريد: «قال رسول الله ﷺ: إن أخوف ما أخاف



#### • طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

عليكم الشُّرك الأصغر، قيل: وما الشرك الأصغر؟ قال: الرِّياء<sup>(٢٥)</sup>. هذا، وقد أطلق الشرك على أدنى مراتب الطاعة لغير الله في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا﴾ (الأعراف: ١٨٩).

وبالجملة فإنَّ الشرك له مراتب، لا يخلو منه غير المعصومين وقليل من المؤمنين. ومعه كيف يحكم بنجاسة المشرك؟ فإنَّ لازم الشرك، وبما له من المراتب، وكما سبق أن أشرنا إليه، هو الحكم بنجاسة المسلم المرائي في عمله، أو المطيع للشيطان. فالحاصل أنَّ أهل الكتاب وإن كانوا مشركين ببعض مراتب الشُّرك، إلَّا أنَّ المتتبَّع في القرآن الكريم يرى أنَّ المتبادر من المشركين في لسان القرآن هم عبدة الأصنام وغيرها، الذين اعتقدوا بأنَّها تجلب لهم نفعاً أو ضرراً. والمقصود بهم هنا غير أهل الكتاب.

#### الاستدلال على نجاسة أهل الكتاب روائياً، ومناقشتها

قد وصل الحديث بنا إلى استعراض الروايات التي استدلت، أو يمكن أن يُستدلَّ بها على النجاسة الذاتية لأهل الكتاب. ونظراً لأهميَّة البحث وشهرته نذكر هنا جميع الروايات التي قد توهم إثبات هذه الفتوى، ونعرض لها سنداً ودلالة.

ثمَّ إنَّ المحدث العاملي قد عقد في الوسائل باباً خاصاً حاول أن يجمع فيه كلَّ الروايات التي قد يستدلَّ بها على النجاسة، ونحن نذكر كلَّ ما ذكره في هذا الباب، وبعض ما ذكره لا يدلُّ على المطلوب، بل فيه ما يدلُّ على العكس تماماً. وكذلك فإنَّنا نضيف إلى ما ذكره في هذا الباب ما تسنَّى لنا العثور عليه في الأبواب المتفرقة، والروايات المبتوثة في ثنايا الكتاب وغيره:

**الرواية الأولى:** ما رواه الشيخ الكليني في الكافي، وهو في الوسائل: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ آئِيَةِ أَهْلِ الدِّمَةِ وَالْمَجُوسِ، فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوا فِي آئِيَتِهِمْ، وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبَخُونَ، وَلَا فِي آئِيَتِهِمُ الَّتِي

يَشْرَبُونَ فِيهَا الْخَمْرَ»<sup>(٢٦)</sup>.

سند الرواية واضح الصحة؛ لأنّ رجاله من رجال الصحيح بالاتفاق. وأما الدلالة فإنّه قد يستدلّ بالرواية على النجاسة الذاتية؛ بدعوى أنّ كون الأواني لمن ذكر من الذمّي والمجوسيّ ظاهرٌ في أنّهم هم الذين نجسوها بمزاولتهم لها. هذا غاية ما يمكن أن يُقال في تقريب الدلالة.

إلا أنّك خبيرٌ بعدم ظهور الرواية - فضلاً عن دعوى صراحتها - في ما ذكر؛ والسّر في ذلك أنّ مجرد النهي عن الأواني لا يدلّ على النجاسة الذاتية؛ إذ لعلّه من جهة عدم تورّعهم عن النجاسات، ومنها: أكل الميتة، وشرب الخمر، وغيرهما ممّا يستحلّونه، بل إنّ ذيل الرواية يشير إلى ذلك، عندما ذكر الإمام عليه السلام ما هو بمثابة التعليل والبيان بقوله: «التي يشربون فيها الخمر».

هذا بالإضافة إلى أنّ النهي هنا وإن كان ظاهره البدويّ هو التحريم، ولكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور؛ بما صرّحت به صحيحة إسماعيل بن جابر، من أنّه نهى تنزيهياً في المورد، وليس تحريمياً.

والنتيجة أنّ هذه الرواية - إنّ لم نعدّها من الروايات المشيرة إلى الطهارة الذاتية - ليست من أدلّة النجاسة.

**الرواية الثانية:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «وَعَنْهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْمٍ مُسْلِمِينَ يَأْكُلُونَ، وَحَضَرَهُمْ رَجُلٌ مَجُوسِيٌّ، أَيْدَعُوهُ إِلَى طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ: أَمَّا أَنَا فَلَا أَوَاكِلُ الْمَجُوسِيِّ، وَأَكْرَهُ أَنْ أُحَرِّمَ عَلَيْكُمْ شَيْئاً تَصْنَعُونَهُ فِي بِلَادِكُمْ»<sup>(٢٧)</sup>.

سند الرواية معتبر؛ حيث إنّ الكليني يرويه عن شيخه محمد بن يحيى الثقة الجليل. وبقية السند إلى الكاهلي صحيح. وأما الكاهلي فقد صرح النجاشي أنّه كان وجّهاً عند الإمام الصادق عليه السلام، وهو يكفي للتوثيق عندنا. وكذلك فإنّ ابن أبي عمير وغيره من بعض أصحاب الإجماع يروون عنه. فالسند لا ينبغي التوقّف فيه. وأما الدلالة على المدّعى فقد يقال بدلالة صدر الرواية على النجاسة من جهة ترك الإمام عليه السلام مؤاكلة المجوسي.

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

إلا أنك خبيرٌ بعدم صحة هذا الكلام، وأنه ﷺ تحدّث عن الترك لنفسه، ولم يتحدّث عنه كقاعدةٍ عامّة، وهذا وحده لا يفيد في الحكم لغيره.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الكلام برمّته ممّا لا معنى له بعد تصريح الإمام ﷺ بأنّه يكره أن يحرمّ عليهم شيئاً يصنعونه في بلادهم. ولو كان حراماً فلا مجال لهذا القول منه ﷺ، وهو المبلّغ الأوّل للأحكام الشرعيّة.

هذا كلّ مضافاً إلى تصريح الإمام ﷺ بعدم البأس في المؤكلة معهم إذا غسلوا أيديهم. وهو قرينة واضحة على المراد هنا، وأنّ التنزّه هنا من جهة النجاسة العرضيّة المحتملة.

**الرواية الثالثة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «عن أبي عليّ الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ، في رجلٍ صافح رجلاً مجوسياً، قال: يغسل يده، ولا يتوضّأ» (٢٨).

سند الرواية واضح الصحة، وكلُّ رجاله من المتفق على وثاقبتهم. وأمّا دلالتها فتقريبها بأن يُقال: إنّ الأمر بغسل اليد التي صافح بها المجوسي ظاهرٌ. بل كالصريح. في أنّها نجسة، والحمل على النجاسة العرضيّة. مع كون الأصل عدمها. خلاف الظاهر. فقد يُقال: إنّها من خيرة الأدلّة على النجاسة الذاتيّة للمجوس، ونتعدّى إلى بقيّة أهل الكتاب. فضلاً عن بقيّة الكفّار. من جهة عدم القول بالفصل. مضافاً إلى ما سيأتي في الرواية القادمة من التنصيص على الغسل من مصافحة اليهودي والنصراني.

هذا غاية ما يُذكر في تقريب دلالة الرواية على النجاسة الذاتيّة للكافر الكتابي وغيره، ولكن مع ذلك لنا أن نتأمّل في ما أُفيد في المقام:

**أولاً:** إنّ الرواية وأختها الآتية قد فرّعتا الأمر بالغسل على مجرد المصافحة معهم، مع أنّ النجاسة. بالإجماع. لو كانت هي المرادة لا تنتقل إلّا مع الرطوبة المسرية، فيدور الأمر هنا بين أن نحمل الرواية على خصوص حال وجود الرطوبة المسرية، فيتم الاستدلال، ولكنه. كما نرى. من الحمل على الفرد النادر؛ إذ في الغالب لا تكون هذه الرطوبة موجودة؛ وبين تركها على ظاهرها، وأنّ مجرد

المصافحة . ولو من دون هذه الرطوبة . تستوجب الغسل المذكور، فلا يكون المراد الغسل من النجاسة المادية العينية، بل لعله من قبيل: النجاسات المعنوية لملاقاة اليد مع الكافر، نظير: الجنابة وغسل مسّ الميت وغير ذلك، وهو احتمالٌ قد يعدّ غريباً في بادئ النظر، ولكنه فرضية ممكنة في المقام، ومعها لا يتم الاستدلال. وحيث إنّه لا معيّن لأحد الاحتمالين لا نستطيع الاستدلال بالرواية على المطلوب.

**ثانياً:** يمكن حمل الأمر بالغسل في الروایتين على التنزيه؛ وذلك بقريضة رواية القلانسي الآتية، والتي صرّحت بعدم لزوم الغسل لليد بمصافحة الذمّي مطلقاً، بل أمرت بالمسح بالتراب. ولعلّ هذا يؤيد ما ذكرنا من أنّ القذارة هنا معنوية، تُزال بالماء والتراب في خصوص موضع الملاقاة، وإلاّ فمن الواضح أنّ المسح بالتراب ليس من المطهّرات هنا، ولو كانت النجاسة ماديّة.

**الرواية الرابعة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «عنه، عن الحسن بن عليّ الكوفي، عن عبّاس بن عامر، عن عليّ بن معمر، عن خالد القلانسي قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى الذمّي فيصافحني، قال: امسحها بالتراب وبالحائط، قلتُ: فالتأصّب؟ قال: اغسلها»<sup>(٢٩)</sup>.

سند الرواية يبدأ بالضمير، وهو راجع الى أبي عليّ الأشعري شيخ الكليني الثقة. والحسن بن عليّ الكوفي هو ابن عبد الله بن المغيرة الثقة. والعبّاس بن عامر ثقة جليل. وأمّا عليّ بن معمر فلا توثيق له، وإن وثّقه السيّد الخوئي؛ لكونه من رجال تفسير القمّي؛ لأنّ المبنى غير تامّ عندنا. وأمّا خالد القلانسي فهو ثقة قد وثّقه النجاشي. وعليه فالسند غير تامّ.

وأمّا الدلالة فإنّ الرواية دالة على نجاسة الناصب ظاهراً، وأمّا غيره فهي على عدم النجاسة أدلّ؛ إذ إنّ مسح اليد بالتراب أو الحائط ليس من المطهّرات بالإجماع.

**الرواية الخامسة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أحدهما عليه السلام، في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني، قال: من وراء التوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»<sup>(٣٠)</sup>.

سند الرواية صحيح؛ لأنّ جميع رجالها من الثقات.

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

وأما دلالتها فقد تقدّم في الرواية الرابعة ما ينبغي قوله هنا، وأنّ الرواية غير دالة على النجاسة الماديّة إلاّ على تقدير غير تامّ. هذا مضافاً إلى أنّ المصافحة لو كان المراد منها أنّها منجّسة لليد لكانت من وراء الثوب منجّسة له؛ فكأنّ نفس المصافحة يداً بيد فيه حزازة خاصّة غير قضية التجسس المادي.

**الرواية السادسة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قِصْعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَارْقُدَ مَعَهُ عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ، وَأُصَافِحُهُ؟ قَالَ: لَا»<sup>(٣١)</sup>.

سند الرواية واضح الصحة، ولا كلام فيه.

وأما الدلالة فتقريبها أنّ النهي عن المؤاكلة مع المجوسي في قصعة واحدة - وكذا النوم معه على فراش واحد، والمصافحة معه - ظاهرٌ جداً في نجاسته؛ لأنّ ذلك لا يجتمع في الظاهر مع القول بالطهارة. والتعليل بالنجاسة العرضيّة هنا قد يُعَدُّ بعيداً؛ لأنّ الأصل عدم وجود مثل هذه النجاسة.

إلاّ أنّ التأمل في هذه الرواية - مع الالتفات إلى ما ذكرنا في ذيل الرواية الثالثة السابقة، والجمع بين المؤاكلة والمصافحة على الإطلاق، ولو من دون الرطوبة، وكذلك النوم على فراشه - قد يفيد أنّ الحزازة ليست في مجرد النجاسة الماديّة، بل قد يكون الملحوظ هو التحرّز من المجوسي مطلقاً، ولو من جهة الحزازة المعنويّة في مباشرته ومعاشرته عن قرب في الشؤون الحياتيّة.

هذا ويمكن عدّ رواية الكاهلي - وهي الثانية المتقدّمة - قرينة على أنّ النهي هنا ليس من جهة النجاسة، أو أنّه ليس نهى تحريم على الأقلّ، ولو من جهة أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ صرّح في تلك بآئه يكره أن يحرمّ عليهم شيئاً يصنعونه في بلادهم. وكذلك فإنّه سيأتي في سياق هذه الروايات أنّ النوم في فراشهم جائزٌ بنصّ الصحيحة الأخرى لعليّ بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ.

والحاصل أنّه لا يمكن القول بأنّ الرواية ناظرة إلى النجاسة الماديّة، وإنّ كان ذلك محتملاً فيها بمستوى لا يرقى إلى الظهور الموجب لحملها عليه.

**الرواية السابعة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «وَعَنْهُمْ، عَنْ أَحْمَدَ،

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنِّي أَخَالِطُ الْمُجُوسَ، فَأَكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ؟ قَالَ: لَا <sup>(٣٢)</sup>.

سند الرواية هو العدة من أصحابنا، عن ابن مهران. وابن زياد هو ابن أبي عمير، ويروي عن ابن خارجة. ورجال السند كلهم من الثقات. فالرواية صحيحة.

وأما الدلالة فإنه قد يُستفاد من النهي عن الأكل من طعامهم نجاستهم. إلا أنه قد صار واضحاً ممّا تقدّم هنا، أنّ النهي إمّا تنزيهي؛ وإمّا يراد به النهي عمّا يتأبهم من النجاسات العرضية، التي لا يتورعون عنها بحسب عقيدتهم وممارساتهم.

فالرواية وما كان مثلها لا تصلح دليلاً على النجاسة.

**الرواية الثامنة:** ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ سُورِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ فَقَالَ: لَا» <sup>(٣٣)</sup>.

سند الرواية صحيح؛ لوثاقة كلّ رجالها بلا كلام. وأما دلالتها فإنه يقال: إنها نهت عن سور اليهودي والنصراني، وهو ظاهرٌ جداً في أنّ السبب هو مباشرتهم له، وهو من القليل الذي ينفعل بالنجاسة. غير أنه يمكن أن يُقال: إنّ النهي غير المعلّل بالنجاسة لا يكون دليلاً عليها إلا إذا لم تكن هناك علة أخرى مفترضة في المقام قد اقتضته.

ولكن يمكن القول: أولاً: إنه يمكن أن يكون للشرب خصوصية من جهة النجاسة المعنوية للكفار، والتي هي أجنبية عن النجاسة المادية المبحوث عنها هنا. وهذا في حدّ ذاته محتمل، وإن لم يرقّ إلى درجة الظهور. وقد أشرنا إلى نظيره في بعض الروايات السابقة عند الحديث عن مسح اليد بالحائط أو التراب؛ لملاستها لهم.

**ثانياً:** قد يكون النهي من جهة ما لا يتورعون عنه من مساورة النجاسات، التي لا ينفك عنها أحدهم عادةً، من شرب للخمر أو أكل الميتة بحسب فقهنا الذي لا يستحلّ ذبائحهم.

**ثالثاً:** لا بدّ من حمل النهي هنا على التنزيه، لا الحرمة؛ وذلك من جهة الرواية التي أباحت التوضؤ بأسآرهم، وهي موثقة عمّار الساباطي.

هذا وقد اتضح بما ذكرناه هنا ما ينبغي أن يقال في الرواية الرابعة عشرة الآتية.

والمتحصل أن الرواية لا تُعدّ من الأدلة على النجاسة الذاتية.

**الرواية التاسعة:** ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب، وهو في الوسائل: «وإِسْنَادُهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ النَّصْرَانِيِّ يَغْتَسِلُ مَعَ الْمُسْلِمِ فِي الْحَمَّامِ؟ قَالَ: إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ نَصْرَانِيٌّ اغْتَسَلَ بِغَيْرِ مَاءِ الْحَمَّامِ، إِلَّا أَنْ يَغْتَسِلَ وَحْدَهُ عَلَى الْحَوْضِ، فَيَغْسِلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ. وَسَأَلَهُ عَنِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ يَدْخُلُ يَدُهُ فِي الْمَاءِ أَيْتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ»<sup>(٣٤)</sup>.

سند الشيخ الطوسي إلى علي بن جعفر صحيح، فالرواية صحيحة. وأما دلالتها فهي تعتمد على القول بظهورها في نجاسة الكتابي من جهة النهي عن الاستحمام معه في الحمام، والذي يجعلها دالة على نجاسته الذاتية بالظهور؛ لأنّ التعليل بالنجاسة العرضية خلاف الظاهر، والله العالم.

**الرواية العاشرة:** ما رواه الطوسي أيضاً، وهو في الوسائل: «وإِسْنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنِ الْعُمَرَكَيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ يُنَامُ عَلَيْهِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ، وَلَا يُصَلِّي فِي ثِيَابِهِمَا. وَقَالَ: لَا يَأْكُلُ الْمُسْلِمُ مَعَ الْمَجُوسِيِّ فِي قَصْعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَا يَقْعُدُهُ عَلَى فِرَاشِهِ، وَلَا مَسْجِدِهِ، وَلَا يُصَافِحُهُ. قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى ثَوْباً مِنَ السُّوقِ لِلْبُسِ لَا يَدْرِي لِمَنْ كَانَ، هَلْ تَصِحُّ الصَّلَاةُ فِيهِ؟ قَالَ: إِنْ اشْتَرَاهُ مِنْ مُسْلِمٍ فَلْيُصَلِّ فِيهِ، وَإِنْ اشْتَرَاهُ مِنْ نَصْرَانِيٍّ فَلَا يُصَلِّي فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ»<sup>(٣٥)</sup>.

هذه الرواية صحيحة؛ لصحة طريق الشيخ إلى ابن يحيى، وهو صاحب نوادر الحكمة. وبقية رجال السند من رجال الصحيح.

وأما الدلالة فلا يوجد كلام مهمّ زيادةً على ما تقدّم في الرواية السادسة المتقدمة. وأما إباحة النوم على فراش اليهودي والنهي عنه على فراش المجوسي فهو - والله العالم - محمولٌ على تفاوت درجات الكفر والقبح المعنوي.

أما النهي عن الصلاة في الثوب الذي نشتره من غير المسلم فلا بُدَّ من حمله على التترّك عنه، والاحتياط المستحبّ للصلاة التي هي عمود الدين، وإلاّ فإنّ الروايات

المجوزة عديدة، وهي قرينة على ما ذكرنا.

**الرواية الحادية عشرة:** ما رواه الطوسي أيضاً، وهو في الوسائل: «وعنه، عن أحمد بن محمد، عن إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة؟ قال: لا بأس، تغسل يديها»<sup>(٣٦)</sup>.

الضمير في بداية السند يعود إلى ابن يحيى صاحب النوادر، وقد تقدم في الرواية السابقة أن طريق الشيخ إليه صحيح. وبقية السند من رجال الصحيح. وأما الدلالة فإن الرواية كالصرحة في عكس المطلوب، ولا أدري لماذا عدّها المحدث العاملي من الروايات الدالة على النجاسة، مع أن التعليل بأنها لا تتوضأ ولا تغتسل من الجنابة يدل على ارتكاز السائل في أن المانع والموجب للسؤال هو النجاسة العرضية.

والمؤكد لهذا الفهم هو جواب الإمام عليه السلام بأنها تغسل يديها. وهذا بمثابة التصريح بطهارتها الذاتية، وإلا فإن غسلها ليديها لا يزيد لها إلا نجاسة مع الرطوبة المسرية لو كانت نجسة العين. فالرواية نغم الدليل على الطهارة الذاتية في موردها.

**الرواية الثانية عشرة:** ما رواه البرقي في المحاسن، وهو في الوسائل: «أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، في آنية المجوس، قال: إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»<sup>(٣٧)</sup>.

سند الرواية معتبر؛ لأن كل رجاله من الأجلاء والمؤثقين، كما جاء في المحاسن.

وأما الدلالة فقد يُقال: إن المقصود من الأمر بغسل أواني المجوس بالماء هو كونها متنجسة؛ لمزاولتهم لها، وهو يُنبئ عن نجاستهم. إلا أنك خير بأن هذا لازم أعم؛ إذ لعل الغسل بالماء من جهة ما لا ينفك عنه من مساورة النجاسات التي يستحلونها.

**الرواية الثالثة عشرة:** ما رواه البرقي في المحاسن، وهو في الوسائل: «عن أبيه، عن محمد بن سينان، عن إسماعيل بن جابر وعبد الله بن طلحة قالوا: قال أبو عبد



• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

اللَّهُ ﷻ: لَا تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحَةِ الْيَهُودِيِّ، وَلَا تَأْكُلْ فِي آيَاتِهِمْ<sup>(٣٨)</sup>.

الرواية من المحاسن للبرقي أيضاً. وهو يرويها عن أبيه محمد بن خالد الثقة الجليل. ولكن الأب يروي عن ابن سنان، وهو محلّ خلاف في الرجال من جهة الوثاقة، ونحن نتوقّف فيه؛ لتعارض الجرح والتعديل فيه. وأمّا بقيّة السند فلا مشكلة فيه. فالرواية محلّ توقّف من حيث السند.

وأمّا من حيث الدلالة فإنّها دالّة على تحريم ذبيحة اليهود، وهو المشهور عندنا، ولكنّه لا ربط له بمحلّ الكلام هنا. وأمّا النهي عن الأكل في أوانيهم فقد تقدّم في الرواية السابقة، أنّ ذلك لا يدلّ على النجاسة الذاتية، فراجع.

**الرواية الرابعة عشرة:** ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه، وهو في الوسائل: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ أَنَّهُ سَأَلَ الصَّادِقَ ﷺ عَنْ سُورِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ، أَيُؤْكَلُ أَوْ يُشْرَبُ؟ قَالَ: لَا»<sup>(٣٩)</sup>.

سند الرواية هو طريق الشيخ الصدوق إلى الأعرج، وهو صحيح بالاتفاق. وأمّا الدلالة فقد تقدّم ما ينبغي أن يُذكر حولها مفصلاً في نظيرتها، ولعلّهما رواية واحدة، بل هو الظاهر، فراجع ما تقدّم في الرواية الثامنة من هذا السياق.

**الرواية الخامسة عشرة:** ما رواه الشيخ الكليني في الكافي، وهو في الوسائل: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ طَعَامِكَ وَتَوَضَّأَ فَلَا بَأْسَ»<sup>(٤٠)</sup>.

سند الرواية واضح الصحة بلا كلام. وأمّا دلالتها فقد يُقال: إنّ مفهوم الرواية تدلّ على أنّ الأكل من طعامهم غير جائز، وهو ظاهر في نجاسته؛ لمساورتهم له.

إلا أنّك خبير بأنّ الرواية دالّة على عكس ما تقدّم تماماً؛ حيث إنّها لو كانت تريد أن تقول: إنّهم على النجاسة ذاتاً فما معنى أن يُباح الطعام معهم إن توضّأوا ولم يأكلوا من طعامهم؟ أليس في هذا إشارة - بمثابة التصريح - إلى أنّهم غير قذرين ذاتاً، وإلاّ فما معنى أن تجوز مؤاكلتهم بعد التوضؤ؟

وأمّا عدم الحلّ من طعامهم فلعلّ السبب فيه - بل هو الظاهر - عدم تورّعهم عن

النجاسات. على أن أصل الحكم محل توقف. وفي الروايات ما يصلح قرينة على أن النهي غير تحريمي.

**الرواية السادسة عشرة:** ما رواه الشيخ الطوسي، وورد في الوسائل: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي والنصراني؟ فقال: لا بأس إذا كان من طعامك، وسألته عن مؤاكلة المجوسي؟ فقال: إذا توضأ فلا بأس»<sup>(٤١)</sup>.

**الرواية السابعة عشرة:** ما رواه الشيخ الحميري في قرب الإسناد، وهو في الوسائل: «عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألت عن المسلم، له أن يأكل مع المجوسي في قصعة واحدة، أو يقعد معه على فراش واحد، أو في المسجد، أو يصاحبه؟ قال: لا»<sup>(٤٢)</sup>.

سند الرواية محل توقف من جهة أن عبد الله بن الحسن لم يذكر في كتب الرجال، ولا في كتب الرواية، في غير كتاب قرب الإسناد. ومع الغرض عنه فنفس نسخة قرب الإسناد الواصلة إلى المتأخرين محل كلام لا يسعه هذا المختصر. وأما من حيث الدلالة فلا يوجد كلام نضيفه هنا إلى ما تقدّم في الروايتين السادسة والعاشرة من هذه الروايات، بل الظاهر أنها نفس الرواية، وقد نقلت عن مسائل علي بن جعفر بشيء من التغيير غير المغيّر للمعنى، والله العالم.

**الرواية الثامنة عشرة:** ما رواه البرقي في المحاسن، وهو في الوسائل: «وعن أبيه، عن صفوان، عن العيص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والمجوسي أفأكل من طعامهم؟ قال: لا»<sup>(٤٣)</sup>.

أما سند الرواية فهو صحيح، كما هو واضح. وأما دلالتها فقد تقدّم نظيرها مكرراً هنا، وقد اتضح أنها لا تدلّ على النجاسة الذاتية لمن ذكر فيها، فراجع.

**الرواية التاسعة عشرة:** ما رواه الشيخ الصدوق، وهو في الوسائل: «محمّد بن علي بن الحسين في العلل، عن محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن الحسن بن علي، عن عبد الله بن بكير، عن عبد الله

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

بْنِ أَبِي يَعْقُورٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فِي حَدِيثٍ، قَالَ: وَإِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسِلَ مِنْ غُسَالَةِ الْحَمَّامِ؛ فَفِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالَةُ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ وَالنَّاصِبِ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَهُوَ شَرُّهُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ، وَإِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَأَنْجَسُ مِنْهُ»<sup>(٤٤)</sup>.

الرواية معتبرة بالاتفاق.

وأما دلالتها فقد يُقال: إنها أصرح ما في الباب على النجاسة الذاتية لِمَنْ ذُكِرَ فيها؛ وذلك من جهة أن لزوم الاجتناب قد فرّع على اغتسالهم بأنفسهم في الحمام، من دون إشارة إلى وجود أي نجاسة خارجية. مضافاً إلى أن التعليل في ذيلها يدلّ على ذلك، من جهة إثبات النجاسة الأشدّ للناصب لأهل البيت عليهم السلام، ممّا يعني وجودها في مَنْ هو مذكورٌ فيها بدرجة أقلّ شدةً.

إلاّ أنّه يمكن التشكيك في هذه الدلالة، التي قد يدعى وضوحها، بما يلي:  
أولاً: من الواضح أنّ الغسالة هنا لم تطلق بحسب الشائع المتعارف - وهو الماء المجتمع نتيجةً لتطهير شيءٍ من الأشياء -: حيث إنّ هذه العناوين لو فرضت نجاستها فمن الواضح أنّها لا تطهر بالغسل في الحمام، بل ينحصر تطهيرها باختيارها للإسلام. وعليه فما يجتمع في بئر الحمام من هذه المياه، التي تحصل نتيجة الغتسال، إنّما تطلق عليها الغسالة من جهة المعنى اللغويّ، وهو ما يلحق الماء نتيجة الغسل به من التقدير العرفي؛ وذلك أنّ الغسالة أطلقت هنا على كلّ الماء المجتمع نتيجة الغتسال، ولم يخصّص بهذا العنوان خصوص ما ينتج من اغتسال العناوين المذكورة.

ثمّ إنّ ينبغي الالتفات إلى أنّ اغتسال هذه العناوين في الحمامات لا يشكّل العنصر الغالب، بل هو من القليل النادر عادةً، حتّى وإنّ كانت الحمامات تستقبل العلوج وغيرهم من الوافدين إلى البلدان الإسلاميّة، وكذلك النصاب الذين لا يشكّلون بالمعنى المصطلح إلاّ العدد القليل من أبناء المجتمع الإسلامي.

ومن جهة أخرى فإنّ ماء البئر المذكورة هي من المياه الكثيرة جدّاً، ولا يتصور عادةً كونها قليلة إلاّ عند بداية تأسيس الحمام، وهو الفرض النادر؛ وذلك أنّ الكلام ليس عن الحمامات الخاصّة في البيوت، بل عن الحمامات العامّة التي يرتادها العشرات على الأقلّ يومياً.

من كلّ ما تقدّم نستنتج أنّ ماء البئر لا ينفعل بوقوع النجاسة فيه؛ لكونه بئراً، ولكونه كراً، بل أكراراً. وعليه لا بُدّ من حمل النجاسة المذكورة على أنّه ليس المراد منها النجاسة الماديّة، بل ما يشمل القذارة العرفيّة، وهي ممّا اهتّم الشارع المقدّس بها كثيراً في الكثير من الأدلّة، والتي سنشير إلى بعضها في بعض الأجوبة الآتية.

**ثانياً:** قد ورد في سياق الروايات المتحدّثة عن النهي عن الاغتسال من غسالة الحمّام عناوين لا شكّ في طهارة أصحابها، ممّا يمنع حمل مثل هذه الرواية على أنّ المراد بها النجاسة الماديّة المتعارفة شرعاً في باب النجاسات.

هذا وقد عقد المحدث العاملي باباً خاصّاً لهذا الموضوع، وذكر فيه عدّة روايات، ننقلها ليتّضح ما ذكرناه هنا، وليشرف الباحث على الموضوع عن كثب. ونحن نسردها من دون البحث التفصيلي في أسانيدّها؛ لأنّ الهدف هو الإشراف على الجوّ الذي ذكرت فيه مثل هذه الرواية:

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب، وهو في الوسائل: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام، قَالَ: سَأَلْتُهُ أَوْ سَأَلَهُ غَيْرِي عَنْ الْحَمَّامِ؟ قَالَ: ادْخُلْهُ بِمِئْزَرٍ، وَغُضَّ بَصْرُكَ، وَلَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبُئْرِ الَّتِي يَجْتَمِعُ فِيهَا مَاءُ الْحَمَّامِ؛ فَإِنَّهُ يَسِيلُ فِيهَا مَا يَغْتَسِلُ بِهِ الْجُنُبُ وَوَلَدُ الزَّانَا وَالنَّاصِبُ لَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ، وَهُوَ شَرُّهُمْ» (٤٥).

الرواية غير نقيّة سنداً، ولكنّها تشير بوضوح إلى ما ذكرنا من ضمّ غير النجاسات بالاتّفاق؛ لوضوح أنّ غسالة الجنب ليست نجسة إذا لم تشتمل على النجاسة الخارجيّة، والحديث هنا عن نفس غسالة غسله. وكذلك ولد الزنا؛ فإنّه غير نجس العين على ما هو التحقيق في محله، بل نجاسته - على تقديرها - معنويّة، وليست من نسخ النجاسات الماديّة. ولعلّ التعبير بأنّ الناصب شرّهم يشير إلى ذلك، والله العالم.

ومنها: ما رواه الشيخ الكليني في الكافي، وهو في الوسائل: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ

• طهارة أهل الكتاب، قراءة وتلخيص

أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاءُ عليه السلام، فِي حَدِيثٍ، قَالَ: مَنْ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي قَدْ اغْتَسَلَ فِيهِ فَأَصَابَهُ الْجُدَامُ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ، فَقُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَقُولُونَ: إِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنَ الْعَيْنِ، فَقَالَ: كَذَبُوا، يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ مِنَ الْحَرَامِ وَالزَّانِي وَالنَّاصِبِ، الَّذِي هُوَ شَرُّهُمَا، وَكُلُّ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ ثُمَّ يَكُونُ فِيهِ شِفَاءً مِنَ الْعَيْنِ <sup>(٤٦)</sup>.

لو تجاوزنا البحث السندي نقول: من الواضح أنَّ الحديث هنا في هذه الرواية برمته ليس سوى حديث عن القذارة المعنوية، أو المادية الأجنبية عن النجاسة المصطلحة في باب النجاسات، وخصوصاً أنَّ الحديث في ذيلها عن غسالة الزاني والجُنُب من الحرام، وهما ليسا من النجاسات العينية. وكذلك إضافته عليه السلام بعد ذلك غسالة كل من خلق الله، وذلك في إشارة واضحة إلى القذارة المتوقعة في مثل هذا الماء.

ومنها: ما رواه الكليني أيضاً، وهو في الوسائل: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام، فِي حَدِيثٍ، أَنَّهُ قَالَ: لَا تَغْتَسِلُ مِنْ غُسَالَةِ مَاءِ الْحَمَّامِ؛ فَإِنَّهُ يُغْتَسَلُ فِيهِ مِنَ الزَّنَا، وَيَغْتَسِلُ فِيهِ وَلَدُ الزَّنَا وَالنَّاصِبُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَهُوَ شَرُّهُمْ» <sup>(٤٧)</sup>.

هذه الرواية تصبّ في نفس الجوّ السابق، ولا تحتاج إلى التعليق الخاص بها بعد ما تقدّم.

ومنها: وهي من أهمّها، ما رواه الكليني أيضاً، وهو من الوسائل: «وَعَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ ابْنِ جُمُهورٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تَغْتَسِلُ مِنَ الْبُيْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَّامِ؛ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزَّنَا، وَهُوَ لَا يَطْهَرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ؛ وَفِيهَا غُسَالَةُ النَّاصِبِ، وَهُوَ شَرُّهُمَا، إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا شَرًّا مِنَ الْكَلْبِ، وَإِنَّ النَّاصِبَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْكَلْبِ» <sup>(٤٨)</sup>.

فإنّ التعبير عن ولد الزنا بأنه لا يطهر إلى سبعة آباء لا يُراد منه فقهياً الطهارة المادية المصطلحة في كتاب الطهارة، وعليه فلا يُراد من النجاسة هنا ما يقابل الطهارة المصطلحة، بل الأعمّ، وتكون أنجسية الناصب - الذي عبّر عنه بأنه شرُّهم - بنفس المعنى.

أقول: بعد كلّ ما تقدّم من الروايات لا شكّ في إجمال الكلام هنا في روايتنا

المبحوث عنها؛ من جهة حمل النجاسة فيها على النجاسة المادية الخاصة في باب النجاسات. ومعه لا نتمكن من جعل الرواية من أدلة النجاسة، لا في الكتابي ولا في الناصبي.

وبعد ما تقدّم لا يمكن التمسك بتعبير الأنجسية والأشريّة للناصب. والمراد هو النجاسة بالمعنى الخاص؛ كي تصبح الرواية من أدلتها في أهل الكتاب وغيرهم.

### خلاصة القول

١. قد عرفتَ ممّا تقدّم عدم تماميّة دلالة هذه الأدلة من الآيّة والروايات على نجاسة أهل الكتاب الذاتية.
٢. اتّضح أنّ مدلول النهي في بعض هذه الروايات نهْيٌ تنزيهيّ، وأنّ المغزى فيها هو في الاجتناب عن الأشياء المرتبطة بهم؛ لعدم اجتنابهم عن النجاسات، وعدم تورّعهم عنها.
٣. إنّ بعض هذه الروايات كانت قرينةً على المراد بالأخرى، كما في موردٍ كان يأمر بغسل اليد، وفي موردٍ آخر يأمر بمسح التراب أو الحائط.

## المواشم

- (١) ويقصد منه السيد أبو القاسم الخوئي (١٩٩٢م).
- (٢) محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٢٤.
- (٣) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٠: ١٤٢؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ٦: ١٧٨١؛ تفسير الثعلبي ٥: ٣٠؛ الفراء، تفسير البغوي ٢: ٢٨٤.
- (٤) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٩٨.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٧٧.
- (٧) الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ١٦: ٣٤.
- (٨) الكليني، الكافي ٢: ٣٩٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٧؛ شرف الدين العاملي، الفصول المهمة في تأليف الأمة ١: ٥٢٥. وراجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١١: ١١١.
- (٩) المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٩٨، ٣٠؛ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير ١٧: ٩٢؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٤٣؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ٢: ٢٠٩؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٠: ١٤٧؛ تفسير الثعلبي ٥: ٣٤.
- (١٠) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٢٣.
- (١١) الكليني، الكافي ٢: ٣٩٨؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٢٣.
- (١٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٤٥.
- (١٣) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٩٦.
- (١٤) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٦٩.
- (١٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ١٦: ٣٧.
- (١٦) الكليني، الكافي ٢: ٣٩٧.
- (١٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٧، ح ٣٣٨٨.
- (١٨) الكليني، الكافي ٢: ٣٩٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٧؛ شرف الدين العاملي، الفصول المهمة في تأليف الأمة ١: ٥٢٥. وراجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١١: ١١١.
- (١٩) تفسير العياشي ٢: ٣٥٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٩: ٣٠١.
- (٢٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٦٨.
- (٢١) المجلسي، بحار الأنوار ٨١: ٣٤٨.
- (٢٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٧١.
- (٢٣) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ١: ١٠٩.
- (٢٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٦٩.
- (٢٥) الشهيد الثاني، منية المريد: ٣١٧؛ مسند أحمد بن حنبل ٥: ٤٢٨.
- (٢٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤١٩، ح ٤٠٤٠.
- (٢٧) المصدر نفسه، ح ٤٠٤١.

- 
- (٢٨) المصدر نفسه، ج٤٠٤٢.  
(٢٩) المصدر السابق ٣: ٤٢٠، ج٤٠٤٣.  
(٣٠) المصدر نفسه، ج٤٠٤٤.  
(٣١) المصدر نفسه، ج٤٠٤٥.  
(٣٢) المصدر نفسه، ج٤٠٤٦.  
(٣٣) المصدر السابق ٣: ٤٢١، ج٤٠٤٧.  
(٣٤) المصدر نفسه، ج٤٠٤٨.  
(٣٥) المصدر نفسه، ج٤٠٤٩.  
(٣٦) المصدر السابق ٣: ٤٢٢، ج٤٠٥٠.  
(٣٧) المصدر نفسه، ج٤٠٥١.  
(٣٨) المصدر السابق ٢٤: ٢١٢، ج٣٠٣٦٩.  
(٣٩) المصدر السابق ٢٤: ٢١٠، ج٣٠٣٦٣.  
(٤٠) المصدر السابق ٢٤: ٢٠٨، ج٣٠٣٥٨.  
(٤١) المصدر السابق ٢٤: ٢٠٩، ج٣٠٣٦١.  
(٤٢) المصدر السابق ٢٤: ٢٠٧، ج٣٠٣٥٧.  
(٤٣) المصدر نفسه، ج٣٠٣٥٦.  
(٤٤) المصدر السابق ١: ٢٢٠، ج٥٦٠.  
(٤٥) المصدر السابق: ٢١٩، ج٥٥٦.  
(٤٦) المصدر نفسه، ج٥٥٧.  
(٤٧) المصدر نفسه، ج٥٥٨.  
(٤٨) المصدر نفسه، ج٥٥٩.



## مستمسك السيد الحكيم

### تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه

الشيخ رسول جعفریان<sup>(\*)</sup>

ترجمة ونقد وتعليق: عماد الهالائي<sup>(١)</sup>

١- في جمادى الأولى من عام ١٣٦٨ هـ نشر المجلد الأول من كتاب «مستمسك العروة الوثقى»<sup>(٢)</sup>، تأليف المرجع الديني السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ٢٧ ربيع ١٣٩٠). وهو شرحٌ لكتاب «العروة الوثقى»، للسيد محمد كاظم اليزدي. وقد تسبب بحالة من الإرباك لدى البعض في الحوزة العلمية في النجف، وأُتهم بسببه السيد الحكيم بأنه ذو ميولٍ انحرافية. وهذا الاتهام شبيهٌ بتلك التهم التي تنتشر بين حين وآخر في إيران، من قبيل: الوصم بالميل الوهابية والسنيّة. وقد استند هؤلاء في اتّهامهم - حسب ما يدّعون - إلى بعض الفتاوى التي اشتمل عليها هذا الكتاب.

٢- ينبغي أن يُقال: إن الحوزة العلميّة في النجف بنحوٍ عام عاشت حالة من الازدواجية؛ فمن جهة كانت مركزاً يحتضن مختلف الآراء والأفكار على تنوّعها، حتى يُتصوّر أن لها القدرة على استيعاب الاتجاهات الفكرية المتنوّعة؛ ومن جهةٍ أخرى، وفي ظروف خاصّة، تتعامل بقسوةٍ مع بعض الحالات، ومنها محلّ بحثنا، وربما يهاجم فيها أفراداً أو تيارات، وأحياناً بدوافع غير علمية.

والنموذج المرتبط بكتاب السيد الحكيم تجربة مثيرة صدرت عن علماء كبار، ومجهولي الهوية غالباً، ثمّ خمدت ونامت بعد برهةٍ قصيرة من الزمن، ولم تستمرّ.

---

(\*) باحثٌ متخصصٌ في مجال التاريخ. من إيران.

تحليل تلك الظروف صعبٌ للغاية، لكننا نسعى إلى الخوض في هذه التجربة الشائكة.

٣. في تلك الفترة نشرت كراسة من ثماني صفحات، وباللغتين العربية والفارسية، حملت عنوان: (أباطيل الحكيم)، وبمعنا فرعي هو «إعلان الحقيقة»، أو «حقيقت روشن» بالفارسية. ويبدو من الغلاف أن هذه الكراسة هي قسم من كتاب يحمل عنوان: (الحق يدمغ الباطل). ولم يذكر صاحب الذريعة إلى تصانيف الشيعة [الشيخ آغا بزرگ طهراني] (١٩٧٠م) هذا الكتاب. ومن هنا يبدو أن هذا الكرّاس على أقل تقدير لم يُشَر. وكذلك لم يذكر في الذريعة عنوان (أباطيل الحكيم). وربما لم تقع هذه الكراسة أو الكتاب في يد آغا بزرگ، أو لم يرَ أن هناك مصلحة في ذكره<sup>(٣)</sup>. يقول المدرّس الكيلاني، الذي كان مقيماً في النجف آنذاك: حينما نشر كتاب المستمسك للسيد الحكيم قام بعض مساعديه بطباعة وتوزيع الكرّاس لتشويبه وذمه. وكلّ ذلك ناشئ من الحسد؛ لأن كل من له شيء من المعرفة يعلم بأنه متفق عليه في الفقه<sup>(٤)</sup>.

٤. لا يُعرف مؤلفو هذه الكراسة (الرسالة) على وجه الدقّة، لكن كما ورد في صفحاتها الأخيرة بأن هذه الكراسة مؤلفة من قبل الهيئة العلمية في النجف الأشرف. والمشهور أن مؤلفها هو شخصٌ يدعى الشيخ عبد الكريم الزنجاني (١٩٦٨م)، كان مقيماً في النجف<sup>(٥)</sup>. وفي هذا المجال يحتاج الأمر إلى بحثٍ وتقيبٍ بنحوٍ أكبر. وقد ذكرت هذه الكراسة ١٥ مورداً من فتاوى السيد الحكيم، مشفوعةً بترجمة فارسية. والسبب وراء الترجمة الفارسية واضح، وهو أن يتعرّف الناطقون بالفارسية في إيران على الانحرافات الموجودة في هذا الكتاب، بحسب رأي المؤلف. وقد طبعت هذه الكرّاسة ونشرت، وتمّ إرسالها إلى مختلف المدن الإيرانية، ومنها النسخة التي حصلنا عليها. وهذه النسخة التي بين أيدينا مرسلةٌ بالبريد الداخلي إلى تبريز، وتحمل طابعاً إيرانياً. والموارد التي يذكرها المؤلف على أنها انحرافية لم يتعرّض لبحثها ونقدها نقداً استدلالياً؛ لإبطالها، بل ترك الحكم عليها للقارئ، وكأنه اعتبر أن مخالفتها للحقّ يعدّ أمراً بديهياً.

٥. البيان الختامي كان واضحاً وحاداً وشديد اللهجة، وباللغتين العربية

● مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه

والفارسية، جاء فيه: «ليس خافياً على عامة المسلمين، فضلاً عن العلماء، أن الفتاوى الصادرة عن السيد محسن الحكيم تمثل بدعة في الشريعة الإسلامية المقدسة، وإنكاراً لضروريات شريعة سيد المرسلين ﷺ، وتؤدي إلى الشك في أصول الدين، وتساعد على نشر المذهب الوهابي. وعليه يجب على عموم المسلمين، وعلى قادتهم، أن يقتلعوا جذور المفسدين، ولا يسمحوا لأمثال دجال آخر الزمان لكي يضل المسلمين، ويغير الدين الإسلامي المقدس. ولو كفر كل من في الأرض فإن الله غني عن الجاهلين، ﴿وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾. الهيئة العلمية في النجف».

وجاء خلف غلاف الكراسة: «لم نقصد من طباعة ونشر هذه الكراسة سوى رضا رب العالمين، وإدخال السرور على الإمام الحجة عجل الله فرجه، وخدمة الدين الإسلامي المقدس، وتعريف الأخوة المسلمين بالحقيقة الواضحة. والآن أيها الأخ المسلم، تقع عليك - بعد تحرري الحقيقة - مسؤولية توعية سائر الإخوة في الدين، وتعريفهم بمسؤولياتهم الشرعية، ولا يضيع أجر العمل الصالح عند الله. والسلام على من أتبع الهدى. هيئة نشر الكتاب».

٦. بعد نشر هذه الكراسة، التي يبدو أن الدافع الذي يقف وراء تأليفها هو التعصب، بدأت عملية التصدي لها. وأول من رد عليها هو العلامة عبد الحسين الأميني (١٣٩٠هـ / ١٩٧١م)، وهو معروف بأنه في أسمى درجات الولاية والتشييع. وقد اعتبر كتابة هذه الكراسة عملاً غير صحيح، وليس لدينا اطلاع على النص المطبوع للبيان الصادر عن الأميني، لكن نص هذا البيان ورد في مصدر خطي. ويبدو من ظاهر النص أنه قد طبع، وهناك مقدمة بقلم شخص آخر للتعريف بهذا البيان<sup>(١)</sup>. وقد ذكر نص هذا البيان العلامة الشيخ مرتضى المدرس الكيلاني في كتابه تاريخ النجف (مخطوط، ج ١، ص ٢١٣)، وقد جاء في بداية المخطوط: «بما أن كراس (يعني أباطيل الحكيم) تم نشره، فقد كتب مؤلف الغدير رداً عليه، وبعد ذلك جمع أوراقه المطبوعة».

### بيان العلامة الأميني دفاعاً عن السيد الحكيم

دفاع عن الإسلام المقدس، عن المركز الديني، عن الشعب والوطن والعروبة،

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

بقلم المصلح الناصح، المجاهد، المدافع الحسر، شيخنا العلامة الحجة الأكبر الأميني صاحب الغدير الفخم، كلمة فيها صلاح العلم والدين، صلاح الشعب العراقي النبيل، رفعها مَنْ عرفته الأمة؛ لولائه الخالص للبيت الهاشمي الرفيع، إلى رجالات الملة، إلى البلاط الهاشمي، إلى أصحاب الفخامة والمعالي، إلى أعيان مجلس الأمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوتُوا

الْأَنْبَاءُ﴾.

لم يكن في الهواجس أن يأتي على الأمة يوم يحمل البريد إلى الحواضر الإسلامية صحيفة وقية شائنة في علم من الأعلام الدين، وزعيم من زعماء الإسلام، كسماحة آية الله السيد محسن الحكيم، مشحونة بالأفانك والقذائف والطامات، يستاء لها كل رجل دين غيور، وكل سياسي محنك يسعى وراء أمن البلاد وصالح العباد.

أي مثل هذا اليوم العصيب، والأمة الإسلامية في حاجة ماسة إلى إكبار عظمائها، وتشبيد مكانة حماة الدين الحنيف تجاه التغيرات الحاسمة لأصول فضائل الإنسانية، القاضية على كيان العروبة، قبل كيان الإسلام المقدس، يحق علينا أن نسكت عن هذه الجنايات، ونمر بها كراماً، وهي تفرق صفوف العلم والدين وأهله، وتشتت شمل الأمة، وتضعف قاعدة مركز الدين، وتحول بين الملأ وبين رجالاته الصالحين المصلحين؟! ونحن على ثقة من أن الحكومة الهاشمية المحبوبة أشد اهتماماً وعناية بالأمر من الأهلين و... قبل أن...<sup>(٧)</sup> إلقاء القبض على المجرم الخطر، ناشر الصحيفة السوداء.

ألم تكن تلکم الحروب الداهية أمس دون استقلال الوطن وحرية الشعب العراقي تحت راية أعلام الدين؟

ألم تكن تلکم الجيوش الحية المحروسة يقودها الأبطال المجاهدون من حملة العلم الناجع في طيات العراق؟

هل يحسب...<sup>(٨)</sup> صفو الجو في اليوم والغد، وهذه السياسة العالمية تهددنا بيوم نحس مستمر، وهذه المراكز الحساسة الإسلامية احتلت بأيدي أعداء الدين الحنيف،

• مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه

#### أعداء الاستقلال والحرية والعروبة؟

وهل يزعم الدهماء، أن هؤلاء القادة السادة زعماء الدين بعدما اضطهدوا وهُتَكو وحُطَّتْ أقدارهم وقطعتْ أوصال مكانتهم بين ظهراني الأمة تتأتى بهم حياة الشعب النبيل، ويتحقق أمل أبناء العروبة، ورقى الحزب الوطني، وتقدم الجبهة الشعبية، وتدعيم قواعد الاستقلال، وإنقاذ المجتمع الديني من الويلات والنهاية المدممة، ونجاة الملأ من سطوة الاستعمار الغاشم؟ لا والله هذا لا يكون.

دع الدين. هلاً حُكم في طقوس البشرية ودساتير الأمم الآخرين لهتك ناموس أمة كبيرة بالوقية في سيدها؟ هل تستدعي سياسة البلاد ونظامها الوطني وأمنها العام قطع هذه الأيدي الأثيمة وأخذ صاحبها بما جنت واقترفت وإبقاء السلام والوئام. يا رجال الأمة، أدركوا أمة محمد نبي العظمة، إن كنتم أحراراً كما تدعون، قبل أن تجدوها حائرة بائرة، ضحية الأطماع والميول والشهوات، ضحية الاستعباد والاستيصال، وقطعوا عنها أيدي أناس دجالين، ﴿الَّذِينَ طَفَعُوا فِي الْبِلَادِ ♦ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ﴾، و﴿تَرَى كَثِيراً مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾. خذوهم أخذ عزيز مقتدر، ﴿وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْبِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾، ﴿وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، و﴿إِنْ لَا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفُسَادٌ كَبِيرٌ﴾، ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾، والسلام على من أتبع الهدى.

٢٩ / ١٢ / ١٣٧٠ هـ

عبد الحسين أحمد الأميني. انتهى<sup>(٩)</sup>.

#### رسالة (رفع الشبهة ودفع التهمة)

والرسالة الأخرى التي كتبت ونشرت رداً على رسالة أباطيل الحكيم هي رسالة (رفع الشبهة ودفع التهمة)، للحاج السيد علي مولانا (١٣٢٠ - ١٣٩٢ هـ)، وهو من علماء تبريز<sup>(١٠)</sup>. وهذه الرسالة نُشرت في الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة ١٣٧٥ هـ، يعني بعد مضي سبع سنوات من نشر الأباطيل. ويبدو من مقدمتها أن مؤلفها قد وقعت بيده تلك الرسالة متأخرة. ونستوحي من المقدمة أن الرسالة (الكراصة) كانت ما تزال تنشر حين ردّ عليها السيد علي مولانا، وأنها قد ترجمت في مدينة تبريز الإيرانية، وتم

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ - ٤٥٧

إرسالها إلى البيوت بالبريد. وقد جاء في المقدمة: «قبل عدة أيام عرض عليّ بعض المؤمنين من التجار الخيّرین حين التقيتُ بهم كراساً، مكتوب على غلافها بخط كبير: أباطيل الحكيم لكذا. وقد تناولت الكراسية وقرأتها كلها، من أولها إلى آخرها، ورأيت أنها تشتمل على نفس تلك الافتراءات الواهية التي أطلقها أحد المبعدين عن إيران إلى العراق على آية الله الحكيم، ونفس تلك الأكاذيب التي لا أساس لها التي حاكها عميلٌ للأجنبيّ مقيمٌ في النجف<sup>(١١)</sup>، متسرّ تحت عنوان الهيئة العلمية، وأرسلت إلى مدينة تبريز بواسطة شخصٍ يتاجر بالحجّ<sup>(١٢)</sup>».

والأمر اللافت للنظر هو أنه من المحتمل أن السيد مولانا قد اطلع؛ استناداً إلى مصادره الخاصة، على كيفية إرسال هذه الرسالة، وعرف من الذي قام بإيصالها من النجف إلى تبريز، حيث ترجمت هناك ووُزعت، وأنها لم تترجم وتطبع في النجف. وعبارته كالتالي: «في هذه الأيام قام بعض المفسدين المتلبّسين بلباس أهل العلم، ممن هو على علاقة ببعض التجار، بترجمة تلك الرسالة، وقام بتوزيعها عن طريق البريد الداخلي، وإيصالها إلى المتاجر والمحلات. ولأجل إضلال العوام وقع في نهايتها تحت عنوان: الهيئة العلمية في النجف؛ ليوهم أنها مطبوعة هناك، بينما نرى أن سعر هذه الرسالة المدوّن عليها هو ٢ ريال، وقد غفل عن أن الريال هو عملة إيران، لا العراق<sup>(١٣)</sup>. ولكن بما أن العلامة الأميني وغيره في النجف قد اطلعوا على نص الرسالة المطبوعة، فمن المستبعد أنها طبعت في إيران.

والنقطة الأخرى التي يشير إليها السيد مولانا هي قوله: «كما سمعنا فإن المرحوم آية الله الكبرى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٩٥٤م) كتب جواباً على ذلك، وكذلك قام بعض فضلاء بغداد بالردّ على هذه الافتراءات نشرًا ونظماً». ومع ذلك فقد طلب تجار تبريز من السيد مولانا أن يكتب شيئاً يوضح الأمر، وهو بدوره يقول: «اضطرت للنزول عند طلبهم، والاستجابة لأمرهم».

والأمر الآخر الذي يشير إليه المؤلّف هو أنه إذا كان السيد الحكيم فعلاً قد أنكر الضروري من ضروريات الدين فلماذا سكّت علماء النجف الكبار عن هذا الأمر، ولم يصدر سوى كراس، وبدون ذكر اسم مؤلفه. ويشير أيضاً إلى أن «الكتاب المستطاب مستمسك العروة الوثقى من الكتب النفيسة المؤلفة في الفقه

● **مستمسك السيد الحكيم، تقرير عن ظروف طباعته والاعتراضات عليه**

الجعفري، وقد صدر منه حتى الآن سبعة أجزاء».

وبعد أن قام السيد مولانا بتطبيق بعض الفتاوى التي اعترض عليها مع الفتاوى المذكورة في كتب الفقهاء المتقدمين قال: «كان ينبغي على هؤلاء المفسدين على أقل تقدير أن يراجعوا الكتب الفقهية بالفروع التي عنونها العلماء، ثم يفتروا على الحكيم».

ثم يؤكد قائلاً: «إذا كان الحكيم - والعياذ بالله - منكرًا لضروري الدين، ومن الواضح أن منكر الضروري كافر قطعاً، فلماذا ما زال علماء النجف والآيات العظام على علاقة به، من قبيل: آية الله الشيرازي، والشاهرودي، والاصطهباناتي، والخوانساري، وغيرهم، ويسمحون له بالدخول إلى الحرم الشريف وسائر المساجد»<sup>(١٤)</sup>.

ثم يطابق بعض فتاوى السيد الحكيم مع الكتب الفقهية المتقدمة، ويقول: «إن تأييدنا ليس لشخص الحكيم، بل للحكيم النوعي. وقد كتبت هذه الأسطر من أجل رفع التهمة عن الحكيم، وتقديم النصيحة للأخوة المسلمين، نزولاً على إصرار بعض المؤمنين».

وقد جاء في ختام الكراسة (الرسالة): «طبع منها في الأسبوع الماضي ٣ آلاف نسخة». وبسبب عدم كفاية العدد والطلب المتزايد من قبل المؤمنين طبعت مرة أخرى ٣ آلاف نسخة منها»<sup>(١٥)</sup>.

## الهوامش

(١) أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ محمد رضا القاموسي، المتخصص في الأدب والتراث النجفي، على الجهود التي بذلها حول هذا المقال، والتعليقات والمعلومات القيمة التي زودني بها، فله محبتي وامتناني. [عماد الهلالي].

(٢) صدر المجلد الأول من كتاب (مستمسك العروة الوثقى)، للسيد محسن الحكيم، عام ١٣٦٨هـ، عن المطبعة المرتضوية في النجف. وصدرت أجزاءه الأخرى فيما بعد، وقد بلغت ١٤ جزءاً. ويُعدّ الكتاب أول شرح استدلائي لمسائل العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، استطاع بما احتواه من آراء رصينة، وبيان واضح، أن يأخذ مكانته في الوسط العلمي، واعتمده الباحثون مصدراً أولياً عند تعرضهم لآراء الإمامية في المسائل الفقهية.

**الإجتاهد والتجديد** - العددان ٣٤ - ٣٥، السنة التاسعة، ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٤٥٩

وبدون شكّ فإن صدوره عزّز يومها من مكانة السيد الحكيم، ولفت الأنظار إليه، وبخاصّة أنه كان متصدّياً لمرجعية كانت تتّسع تدريجياً. وكلنا يعرف أن التصدّي للمرجعية في الوسط الشيعي مسألة تستدعي تجاذبات ومماحكات بادئ الأمر لتمتدّ فيما بعد أو تنحسر.

(٣) هذا القول أقرب إلى الواقع، حيث إنّ الشيخ آغا بزر هو صاحب الفنّ في هذا المجال، ومن المستبعد من الشيخ أن لا يطلّع على الكرّاس.

(٤) عام ١٣٧٠هـ، وبعد وفاة الشيخ محمد رضا ياسين، بدأت مرجعية السيد الحكيم بالانتساع، مما أثار حفيظة بعضهم، فصدر يومها منشور بعنوان: (إعلان الحقيقة، المذهب الوهابي وإنكار ضروري الدين في فتاوى السيد محسن الحكيم)، تناول بعض ما جاء في المستمسك من آراء، هي كما يزعم كاتب المنشور (بدعة في الدين، وإنكار للضروري في شريعة سيد المرسلين، وتشكيك في أصول الدين، وترويج لمذهب الوهابيين... إلخ). وقد توجّهت أصابع الاتّهام في كتابته ونشره حينها إلى الشيخ عبد الكريم الزنجاني. ويقول الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي: إن الحكومة العراقية كانت وراء هذا العمل، محاولةً منها لحمل الناس على العدول عن التوجّه إلى السيد الحكيم. (بتصرّف عن: هكذا قرأته ١: ٢٤٠، طبعة بيروت)، مع ملاحظة أن الزنجاني كانت له علاقة متينة بالحكومة.

وقد ذكر الفاضل الشيخ شريف، نجل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، أن الزنجاني سلّمه رزمة من المنشور ليوصلها إلى والده، قائلاً له بمباهاة: (إن يد العناية الإلهية هي التي كتبت هذا!!)، مؤكّداً أن الشيخ كاشف الغطاء لم يكن له أيّ يدٍ في الأمر، كما أشيع يومها.

(٥) وهذا الأقرب إلى الواقع. (للمزيد حول هذا الموضوع انظر: من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر: ١١٤ - ١١٧، إعداد وتقديم: محمد رضا القاموسي، المكتبة العصرية، بغداد، ٢٠١٤م).

(٦) انبرى للردّ على هذا المنشور اثنان من علماء النجف آنذاك:

**أولهما:** صاحب الغدير العلامة عبد الحسين الأميني بمنشور (مثبت في نصّ جعفریان).

**وثانيهما:** السيد محمد تقي الحكيم، في مقال نُشر في جريدة الهاتف، بحسب ما ذكره الفضلي. (المصدر السابق).

(٧) كلمتان غير مقروءتان.

(٨) كلمة غير مقروءة (كلمة شبيهة بالمفضل).

(٩) بعد مضيّ شهرين من ذلك صدر منشور آخر بعنوان (فتاوى السيد محسن الحكيم تخالف الكتاب والسنة والإجماع)، وبتوقيع الهيئة العلمية أيضاً، وفيه ردّ كاتبه على منشور الأميني، ونعتّه بأنه (من المعمّمين الذين يعدّون أنفسهم من أهل العلم، وليس لهم منه قلامة ظفر)، وأخذ عليه بعض الأمور، ضارباً على الوتر نفسه في التعريض بالمستمسك، ومؤلفه السيد الحكيم.

(١٠) راجع حوله: مفاخر أذربيجان ٥: ٢٨٥٧ - ٢٨٦٢.

(١١) يقصد الشيخ عبد الكريم الزنجاني (١٣٠٤ - ١٣٨٨هـ). والشيخ عبد الكريم بن محمد رضا الزنجاني من علماء النجف، ومن تلامذة السيد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ) المجازين منه بالاجتهاد. كما في بعض المصادر،. سافر إلى عددٍ من الدول العربية والإسلامية، والتقى أعلامها وملوكها، وحظي باهتمامهم. (راجع: الزركلي، الأعلام ٤: ٢٦، ط٥؛ مير بصري، أعلام الأدب في العراق الحديث ٢:



(٣٤٢).

والزنجاني شخصية يكتنف سيرتها الغموض، تضاربت الآراء حولها، وتباينت أطر التقويم لها:  
١. فأسبغ عليها بعضهم من كلمات الثناء ما لا مزيد عليه، وعدّوه من رموز الإصلاح الديني، ورجال التجديد (انظر: الناهي، دراسات أدبية ١: ٧٠؛ عادل رؤوف، عراق بلا قيادة: ١٨١ - ١٤٧؛ عادل رؤوف، محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين: ٢٦٨؛ الفتلاوي، المنتخب: ٢٧٢).

٢. واتّهمها بعض آخر بالعمالة (عزّ الدين الجزائري: ٢٧٧؛ تاريخ القزويني ١٧: ١٩٨. ويذكر الشيخ موسى العصامي في مذكراته المخطوطة أن الشيخ الزنجاني زور إجازة اجتهاده)، والجهل والتطفل على العلم (مجلة البذرة الصادرة في مدينة النجف، العدد ١، السنة ٣، عدد خاص بابن سينا، صدر عام ١٩٥٢م).

٣. وتجاهله فريق ثالث، فلم يترجموا له في موسوعاتهم. مع شهرته في محيطه.. أمثال: الشيخ آغا بزر الطهراني في كتابه (النقباء)، وحرز الدين في (معارف الرجال). وفي ذلك أكثر من دلالة.  
وقد ذكر السيد محمد علي الروضاني (٢٠١٢م) أن الشيخ الزنجاني كان ساقطاً عن أعين المراجع والفضلاء كافة يوم زار النجف عام ١٣٧١هـ (تكملة طبقات أعلام الشيعة: ٥١٥).

ولربما كان لمواقف الزنجاني السياسية إبّان الاحتلال البريطاني للعراق، وعلاقته الوثيقة بساسة العراق والبلالط الملكي، وأخيراً مواقفه المناوئة لمرجعية السيد محسن الحكيم، ومشاركته في إصدار المنشورات في معركة (المستمسك)، دورٌ في إثارة غبار الشكّ حوله، وتسديد التّهم نحوه. (للمزيد عن دور الشيخ عبد الكريم الزنجاني انظر: الهوامش التي كتبها سماحة الأستاذ محمد رضا القاموسي على كتاب: من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر (١٩٠٤م/١٣٢٢هـ - ١٩٦٤م/١٣٨٣هـ): ١١٣ - ١١٤، من منشورات المكتبة العصرية في بغداد، سنة ٢٠١٤م).

(١٢) أي يبيع ويشترى فأتورات الحجّ إلى بيت الله الحرام.

(١٣) كانت عملة العراق آنذاك تعرف بالفلس والدرهم.

(١٤) رسالة رفع الشبهة ودفع التّهمة: ٦.

(١٥) في خاتمة المقال أودّ الإشارة إلى بعض الملاحظات عن مقال الدكتور رسول جعفریان المحترم، منها:

١. نسبة الازدواجية إلى حوزة النجف، وبخاصة في موقفها من المستمسك، فيه نظر، فلا يعني صدور منشور أو كتاب باسم الهيئة العلمية أنّه يمثل وجهة نظر عامّة، وكلّنا نعلم أن لا أحد يمكنه منع آخر من الحديث باسم الحوزة التي لا تملك مقوّمات (المؤسّساتية) وحدودها.

٢. وصف ما صدر عن المستمسك أنّه كان من (علماء كبار مجهولي الهوية غالباً). ولا أدري كيف تأتّى له وصفهم بالعلماء الكبار، وهم مجهولون بالنسبة إليه!

٣. بالنسبة إلى موقف صاحب الذريعة أعتقد أنّه لم يَر مصلحةً في ما ذكره، وقد نأى بنفسه عن ترجمة الشيخ عبد الكريم الزنجاني، مع أنّه من معاصريه.

٤. ما نقله الشيخ رسول جعفریان، نقلاً عن الشيخ مرتضى الكيلاني، من أن بعض مساعدي الحكيم قام بنشر كراس لتشويهه، فيه خلطٌ. والصحيح أن نقول: إنّ بعض مناوئي الحكيم.

٥. قولك في الهامش: إن من المستبعد على الشيخ صاحب الذريعة أنه لم يطلع على الكرّاس، لا محلّ له كما أعتقد، فلم يكن المطبوع يومها كرّاساً، وإن ما صدر هو عبارة عن منشور من صفحة واحدة، وليس من منهج الذريعة ذكر مثل هذه الإصدارات.
٦. أحتمل أن الكرّاس الصادر بالعربية والفارسية، والذي عوّل عليه جعفریان، إنما أرسل إلى تبريز (مستلاً من كتاب الحقّ يدمغ الباطل)؛ لرجوع كثير من أهالي تبريز في التقليد إلى السيد الحكيم، ولوجود العلامة الشهيد السيد محمد علي القاضي التبريزي بينهم، وهو من مؤيدي مرجعية السيد الحكيم، وبخاصة بعد رحيل الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.
٧. ما أشير إليه في الفقرة السادسة من أن الأميني ردّ على هذا الكرّاس فيه نظر. فالردّ كان على المنشور الأوّل الصادر بعد عام ١٣٧٠هـ، وأعيد نشره في الكرّاس وكتاب الخالصي.
٨. ما ذكره السيد مولانا، كما في ترجمة مقدّمته، يشير إلى أن الرسالة التي وصلتته مستلّة من كتاب الحق يدمغ الباطل، ويقصد بالمبعد من إيران الشيخ محمد الخالصي، وكان قد نُفي إليها من العراق، مع والده الشيخ الامام الخالصي، على أثر الخلاف على شرعيّة المجلس التأسيسي وانتخاباته في العراق.
٩. ما أشار إليه مولانا، من أن الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء كتب جواباً أو ردّاً على المنشور، لم يُشر إليه أحدٌ. وليس في آثاره الموجودة في مكتبته شيء من ذلك. غير أن نجله الشيخ شريف أكّد لي أن والده كان مستاءً من صدور المنشور، علماً بأن علاقته لم تكن على ما يرام مع السيد الحكيم في تلكم الحقبة، ممّا دفع البعض من معاصري الأحداث إلى اتّهام الشيخ كاشف الغطاء بتأييد الزنجاني. وهو كما أحسب مجرد ظنّ.

## 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:
نقداً إلى:	..... شيك مصرفي:
التاريخ:	..... التوقيع:

## الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

## ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة ☐ سوريا ١٥٠ ليرة ☐ الأردن ٢.٥ دينار ☐ الكويت ٣ دنانير ☐ العراق ٣٠٠٠ دينار ☐ الإمارات العربية ٣٠ درهماً ☐ البحرين ٣ دنانير ☐ قطر ٣٠ ريالاً ☐ السعودية ٣٠ ريالاً ☐ عمان ٣ ريالات ☐ اليمن ٤٠٠ ريال ☐ مصر ٧ جنيهات ☐ السودان ٢٠٠ دينار ☐ الصومال ١٥٠ شللاً ☐ ليبيا ٥ دنانير ☐ الجزائر ٣٠ ديناراً ☐ تونس ٣ دنانير ☐ المغرب ٣٠ درهماً ☐ موريتانيا ٥٠٠ أوقية ☐ تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ☐ قبرص ٥ جنيهات ☐ أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

**9st Year – No. 34 - 35   Spring & Summer 2015 – 1436**

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon**

**E-mail: [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)**